Sokrates

im Verhältnisse zu seiner Zeit.

Oeffentliche Vorträge

von

Dr. Joseph Ogórek,

k. k. Professor am Deutschen Staats-Obergymnasium in Lemberg.

Im Selbstverlage.

Lemberg 1888.

Buchdruckerei des Stauropigianischen Instituts.

Geschäftsleiter: Joseph Tarnawski.

Vorwort.

„Jede Rede, sobald sie einmal niedergeschrieben ist, treibt sich allerwärts herum in gleicher Weise bei den Sachverständigen wie auch ebenso bei denjenigen, die sie nichts angeht, und sie versteht nicht, mit wem sie sprechen soll und mit wem nicht. Wenn man sich aber an ihr vergreift und sie mit Unrecht schmäht, dann bedarf sie immer der Hilfe ihres Vaters, denn sie ist weder im Stande sich zu wehren noch sich zu helfen." Diese Worte des griechischen Philosophen rufen bei mir jedesmal allerlei Bedenklichkeiten hervor, wenn ich irgend eine sperliche Arbeit meiner ebenso sperlichen Mußestunden weiter von mir fortlassen soll. Wird denn diese meine Pupille freundliche Aufnahme finden? Wird sie nicht Angriffen, sei es gerechten sei es ungerechten, immerhin jedoch empfindlich gefühlten, ausgesetzt werden? Und wenn dies geschieht, wird da noch der Vater im Stande sein ihr hilfreich beizustehen? — Da indeß diese und ähnliche Fragen weder aus dem Gemüthe weichen wollen noch auch irgendwie sicher beantwortet werden können, so müßte, wenn nicht dem Wagniß Zaghaftigkeit wiche, einerseits manches, sogar recht erfreuliche Erzeugniß, weiteren Kreisen unbekannt, der Vergessenheit anheimfallen, anderseits aber Freude zu weiterer Arbeit bei denjenigen schwinden, die sich sonst durch einen wenn auch nur bescheidenen Anklang und behutsame Anerkennung dazu angespornt und aufgemuntert fühlen. Nur auf einen solchen Anklang und eine so freundliche Anerkennung hin, wie sie meinen vor einigen Jahren publicirten Abhandlungen seitens der deutschen Gelehrten zu Theil geworden war, habe ich mich entschlossen, auch diese Arbeit weiteren Kreisen mitzutheilen, wobei ich jedoch freundliche Beachtung und nachsichtsvolle Beurtheilung nicht vermissen möchte. Denn wenn die vom griechischen Weisen im bekannten Dialog hervorgehobenen Nachtheile der geschriebenen Rede gegenüber der gesprochenen irgendwo anerkannt und gefühlt werden müssen, so ist dies unstreitig der Fall bei Veröffentlichung von Vorträgen. Beraubt der geflügelten Worte, bar des sie beseelenden Lautes und der Lebendigkeit einer, wie in solchen Fällen, angemessenen

Action, erscheinen sie jener Mittel entblößt, die vielleicht nicht unwesentlich dazu beigetragen haben, daß sie sich bei den Zuhörern einschmeichelten, lebhafte Theilnahme bei ihnen erweckten und beifällig aufgenommen wurden. Letzteres darf ich mit Vergnügen von den vorliegenden Vorträgen offen aussagen. Gehalten im Monate März 1876 zum Besten des Unterstützungsvereines für dürftige Schüler des k. k. Obergymnasiums in Rudolfswert unter lebhaftester Betheiligung sämmtlicher Intelligenz des Ortes, wurden dieselben mit großem Beifall aufgenommen. Daß dazu die Lebhaftigkeit des Wortes nicht Unbedeutendes beigetragen habe, möchte ich selbst glauben, für gewiß aber dies behaupten, daß z. B. der Dialog zwischen Sokrates und Euthydem, wie ich ihn SS. 83—92 anführe, auf den Leser bei weitem nicht jenen Eindruck machen kann, welchen er dazumal, von mir und meiner Frau,*) die, mitten aus dem Auditorium hiefür erbeten, mir den Euthydem abgab, in lebhafter und natürlicher Weise und wie von ungefähr durchgeführt, auf die seinem sich entwickelnden Inhalte mit gespannter Aufmerksamkeit lauschenden Zuhörer hat machen müssen Auch konnte der Zweck nicht verfehlt werden. Denn indem das eingebildete Bewußtsein des Jünglings, genaue Kenntniß davon zu haben, was Gerechtigkeit, Weisheit und wahres Gut sei, vor den einfachen, ungezwungenen Fragen, die Sokrates nach einander stellt, allmählich verschwindet und mit dem offenen Geständnisse jenes, er wisse ja gar nichts, endigt; leuchtet es dem Zuhörer von selbst ein, daß dieser Zerstörer des scheinbaren Wissens wahre Vorstellung von der Gerechtigkeit, von dem wahren Wissen, das nur auf Selbstkenntniß beruhen könne, sonst unmöglich sei, und von dem absolut Guten haben müsse, den wahren Begriff davon in sich trage und auch den richtigen Weg dahin zu zeigen im Stande sei. So mag auch manches Andere heller und deutlicher beim Vortrag, matter beim Lesen erscheinen. Gleichwohl will ich bis auf weiteres hoffen, daß diese Vorträge, zugänglich

*) Diese liebenswürdige, mir unvergeßliche, treue Lebensgefährtin, Flora g. Schulz von Rakowsky de Nagy Rako, eine in jeder Beziehung treffliche deutsche Frau, ist mir an meinem neuen Berufsorte zu Lemberg, kaum angelangt, im 28-ten Lebensjahre durch den unerbittlichen Tod 29 März 1882 entrissen worden, fern von dem schönen Steiermark und dem heimatlichen Cilli. Für ihre innige Theilnahme an meinen Arbeiten und für das lebhafte Interesse, welches sie bei hrer ungewöhnlichen Begabung und ihrem feinen Sinn für klassische Studien bezeigte, gereicht es mir zum Troste, Ihr von dieser Stelle aus in wehmüthiger Erinnerung an die sieben mit verlebten Jahre herzinnigen Dank in das hellichte Jenseits nachzurufen zu können.

wie sie sind, wohl auch in ihrer jetzigen Form manchem Gebildeten eine angenehme und belehrende Lectüre entgegenbringen werden, und daß ich denselben ebenso wenig werde zu Hilfe zu eilen brauchen, wie wenig ich es bei den früheren Abhandlungen nöthig hatte. Das heißt, nicht so im Ganzen. In einem Falle erschien dies nothwendig, und zwar um so mehr, als *οὐκ ἐν δίκῃ ἐλοιδορήθη ὑπό τινος ὁ ἐμοῦ λόγος καὶ τοῦ πατρὸς ἐδεῖτο βοηθοῦ.* Hier also war es, wo *βραδύνοντος τοῦ πατρός* eine Vertheidigung erschien: nicht vom Letzteren, wohl aber von einem Manne, dessen Name in der Gelehrtenwelt Jedermann rühmlich bekannt ist, unter den Gebildeten kaum Einem unbekannt sein dürfte. Ich meine den Herrn Prof. Dr. Iwan Müller in Erlangen, dem ich für seine in C. Bursian's Jahrsbrcht. d. class. Alterthmswss. VIII Jahrg. 1880. Abthlg II. S. 242 f. erschienene Anzeige an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank ausspreche. Nicht als ob es mir selbst an einer Antwort gebräche, sondern vielmehr deshalb, weil die Selbstvertheidigung immerhin als etwas Erzwungenes erscheint und doch jene Befriedigung und Beruhigung nicht gewährt, die wir fühlen müssen, wenn Andere zu unseren Gunsten das Wort ergreifen. Weiterhin schlägt die Selbstvertheidigung leicht in Selbstüberschätzung und Leidenschaft um; unstreitig schlechte Berather, deren Hilfe, wiewohl in Antworten und Gegenantworten nicht selten in Anspruch genommen, dennoch zu öftern mehr die Lebhaftigkeit des Kampfes unterhält als den Sieg der guten Sache fördert.

Ich lasse demnach auch diese Arbeit von mir fort begleitet von einiger Zuversicht, daß ihr wohlwollende Aufnahme und freundliche Beurtheilung zu Theil werden wird. Dies wäre die einzige aber auch die angenehmste Belohnung für die verwendete Mühe, da ja an eine andere, besonders unter hiesigen Verhältnissen nicht einmal gedacht werden konnte.

Schließlich bitte ich geringere Verstöße mir zu Gute halten zu wollen, bei wichtigeren, die mir etwa unterlaufen wären, (vollkommene Selbstkenntniß dürfte sich bei dergleichen schwerlich Einer zumuthen), wird mir freundlicher Rath erwünscht sein und kundiges Urtheil stets willkommen heißen.

Lemberg, 15 December 1887.

Dr. Jos. Ogórek.

Haec omnia meus Socrates habuit et ideo cetera habere contempsit. quin igitur et tu ad studium sapientiae accingeris vel properas saltem, ut nihil alienum in laudibus tuis audias. Apul. d. deo Socrat. 23. 66.

I.

„Ehre fördert die Künste und Jedermann wird durch den Ruhm zu wissenschaftlichen Bestrebungen entflammt, immer liegt hingegen dasjenige darnieder, was, wo auch immer es sei, keine Anerkennung findet," sagt der berühmte Mann des Alterthums Cicero[1]). Und dieser Ausspruch hat seine volle Richtigkeit. Denn es können die Künste in Wahrheit nur da gedeihen, wo sie ihre Nahrung und geistige Pflege finden, wo der Boden für sie günstig ist und fähig, den durch sie ausgestreuten Samen aufzunehmen, den Keim zu pflegen und demselben zur segensreichen Entfaltung zu verhelfen, wo man ferner den Trägern derselben mit Freuden und Achtung begegnet, sie zur Niederlassung einladet und ihnen den Aufenthalt lieb und angenehm zu machen sich bestrebt. — Ebendasselbe findet aber auch auf die wissenschaftlichen Bestrebungen seine volle Anwendung, und wir getrauen uns unumwunden die Behauptung auszusprechen, daß die Wissenschaften gar nicht oder nur sehr kümmerlich da gedeihen können, wo sie keine Anerkennung, keinen Anklang wenigstens bei den gebildeteren Ständen der Landesbewohner finden, wo man kein Interesse für dieselben hegt, keinen Sinn für sie besitzt. Und wie wir durchaus nicht annehmen können, daß dasjenige Volk viel Freiheitssinn besitze, welches zu viel Freude, zu viel Vergnügen an Waffen und dergleichen Werkzeugen der Gewalt bezeigt, — ich meine darunter jedoch nur die freien Völker, die sich ihrer Selbständigkeit und ihrer Gerechtsamen erfreuen, denn einem Gedrückten und seiner Rechte Beraubten kann nur ein Feind verargen, wenn er die Waffen mitunter als sein einziges Rettungsmittel betrachtet, — wie wir demnach von jenem Volke nicht behaupten können, daß es das Ideal der Freiheit verehrt, so ist es auch unmöglich irgend wie anzunehmen, daß jenes Volk gebildet wäre, welches

---

[1]) Tuscul. disp. I, 2, 4. Cfr. Plat. d. rep. VIII. p. 551. a. Senec. epistol. 102. antiquus poeta ait: laus alit artes.

die Wissenschaften nicht in Ehren hält, kein Vergnügen an denselben findet und kein Verständniß für dieselben zeigt.

Es muß daher wahre und unverhehlte Freude das Herz eines Jeden von uns erfüllen, daß man dieses Letztere von den Bewohnern unserer Stadt nicht behaupten dürfe. Jedermann muß im Gegentheil beim Anblick der so zahlreich versammelten Damen und Herrn bekennen, daß die Neugierde, etwas Neues zu hören, die Bereitwilligkeit, sich an Gegenständen aus dem Gebiete der Wissenschaften zu betheiligen, vom warmen Interesse unserer Intelligenz für dieselben zeuge. Unter diesen Umständen gereicht es mir zum besonderen Vergnügen, nach Verlauf von einem Jahre meine sehr geehrten Zuhörer wieder bewillkommen zu können und mit Vorträgen über einen, wie es mir scheint, nicht uninteressanten Gegenstand vor Ihnen abermals aufzutreten[1]).

Es ist ein wahres und bedeutungsvolles Wort des Plato, daß alles Wissens Anfang die Bewunderung sei. Denn in der That: jenes Eindringen des menschlichen Geistes in die ihm gegenüberstehende Welt der Objecte, welches wir Wissen nennen, gelingt nicht ohne eine gewisse bewundernde Hingebung an den zu erforschenden Stoff, welcher ohne solche Hingebung uns gewissermassen kalt und starr gegenübersteht. Diese Hingebung und Bewunderung tritt bei verschiedenen, wissenschaftlich gebildeten Männern in verschiedener Richtung zum Vorschein. Die Erscheinungen in der Natur, die verschiedenartigsten Veränderungen in derselben, das Verhältniß, welches der Mensch zu ihr, als eines ihrer vernünftigsten Producte, einnimmt, und die Umgestaltungen, die er durch seines Geistes Kraft in ihr hervorruft oder hervorrufen kann, regt die Einen zur Bewunderung derselben, zur Erforschung ihrer Gesetze an, erweckt in ihnen Vorliebe für diese Art von Untersuchungen und das Resultat dessen ist das Wissen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. Die Darstellung von Ereignissen und Begebenheiten längst vergangener und neuerer Zeiten, des Auftretens und Verschwindens mächtiger Völkerschaften, des Auskommens, der Entwickelung und der Blüthe politisch und culturhistorisch mächtiger Staaten, andrerseits wieder die Erforschung der Ursachen ihres Verblühens und Untersinkens, bilden das Fach der Geschichte und sind Gegenstand der Bewunderung und des Wissens eines Geschichtsforschers. Diese beiden Gebiete des menschlichen Wissens sind ihrem Inhalte nach unbegränzt,

---

[1]) Im Jahre 1875 habe ich ebendaselbst öffentliche Vorträge über eine Partie aus der griechischen Lyrik gehalten.

ihrem Umfange nach unabgeschlossen, im steten Fortschritte, in beständiger Entwickelung begriffen. Ihr Ende kann erst mit dem Aufhören des Menschengeschlechtes eintreten. — Fern von dem Gewirre der Zeiten, von den Umbildungen, heilsamen oder verderblichen Neuerungen derselben, beschränkt auf ein scheinbar kleines und engumgränztes Leben zweier Völker, die in ihrer politischen Existenz zwar längst verschwunden, deren Größe und Ruhm aber ungeschmälert durch ihre Schriften aufrecht erhalten wird, reißt uns ein anderes Gebiet der Wissenschaften, nämlich das Studium des klassischen Alterthums mit sich fort, welches sich mit dem äußeren und inneren, mit dem geistigen und materiellen Leben derselben befaßt. Diese beiden Völker sind die Griechen und Römer, deren Namen sich durch alle Zeiten hindurch rühmlich bewährt hat. Die empfänglichen Geister bei allen Völkern werden durch ihre Thaten aufrechterhalten, durch ihre Werke belebt; und wo ist Einer, der auf Bildung Anspruch macht, und der von der kernigen Größe und hohen Gesinnung römischer Staatsmänner und Helden, der von dem edlen Geiste und der einfachen Schönheit eines Homer oder Sophokles nicht angezogen und begeistert würde? Durch viele Jahrhunderte hindurch behaupten sich die Werke der Griechen und Römer, ihre Sprache wie ihre Schriften als Hauptbildungsmittel der Jugend. Die in dieses Studium eingreifenden Wissenschaften sind die ersten Erzieherinnen des Menschengeschlechtes, die Pförtnerinnen des Tempels der Bildung, durch den Namen der humanen geadelt, weil sie die Humanität entwickeln und das Thier zum Menschen veredeln[1]). Damit soll durchaus nicht behauptet werden, als ob Niemand eigentliche Bildung besäße, der sich nicht mit dieser Wissenschaft befaßt, sondern es soll damit nur soviel bedeutet werden, daß diese Wissenschaft die Grundlage und unerschütterliches Fundament allen geistigen Aufschwungs mittelbar oder unmittelbar bildet, und daß jeder Gebildete Theil daran haben muß. Der Geist dieser humanen Bildung ist nämlich seit Jahrhunderten in alle Zweige menschlichen Wissens, in alle Phasen der Erziehung dergestalt eingedrungen, daß sie sich ihrer weder je begeben noch sie entbehren könnten; diese Wissenschaft endlich ist es, die sämmtliche Forschungen und Errungenschaften auf dem geistigen Gebiete theils hervorgerufen, theils angeregt und befördert hat.

Zu einer ungewöhnlichen Höhe der Entwickelung, zu einer kaum er-

---

1) Sieh, Eröffnungsrede des Praes. d k Akad. d. Wiss Frh. von Hammer-Purgstall 2. Febr. 1848. Wien. S. 9.

reichbaren Reife der Bildung sehen wir die Griechen vom XII. bis zur Hälfte des III. Jahrhunderts vor Chr. gekommen. Was man sich in der Poesie und Prosa, in der Malerei und Erzgießerei, in der Bau- und Bildhauerkunst, auf dem Gebiete der Geschichte und der Philosophie Großes und Erhabenes denkt, das finden wir auf einem verhältnißmäßig kleinen Terrain bei den Griechen erreicht und zur Vollendung gebracht. Mit der einbrechenden Barbarei der nordischen und östlichen Völker, mit ihrem wüsten Ueberfluthen des Morgen- und Abendlandes erscheinen die Strahlen dieser glänzenden Sonne des griechischen Wissens verfinstert, dicht verhüllt, ihr Einfluß auf die Bildung der Völker unterbrochen und vollends gehemmt. Es herrscht in Folge dessen Finsterniß und Roheit, Aberglaube und Fanatismus, Verwirrung der menschlichen Begriffe im Denken und Handeln durch lange Jahrhunderte hindurch. Wüst liegen alle Felder der Wissenschaften, denn es fehlt ihnen der sie belebende Born der klassischen Bildung, der lange verschüttet und im Gewirre der Zeiten vergessen worden war. Erst das Hervortreten ans Tageslicht und die Herausgabe der alten Schriftsteller, wodurch die Schätze des antiken Wissens wieder eröffnet und zugänglich gemacht worden sind, rief bald große Veränderung in den Wissenschaften und auf dem Gebiete des geistigen Lebens überhaupt hervor. Bevor durch die Alten angeregt die freie Forschung sich kühn erheben durfte, konnte der unsterbliche Kopernicus nicht der Sonne Stillstand gebieten, konnte Galilei nicht seine großen Entdeckungen machen, und unter den neueren Literaturen ist keine einzige zu einer allgemeinen Anerkennung gelangt, auf welche nicht griechische und römische Muster den wesentlichsten Einfluß ausgeübt hätten. Denn sobald durch das Lesen der alten Autoren der Sinn für reine Formen geweckt worden war, fieng man an auch die angebornen Sprachen weiter auszubilden, und jene Anregung, der Jugend stets aufs Neue überliefert, wirkte mächtig durch alle Zeiten hindurch.

Die Italiener verehren selbst im Vergil ihren Meister, und Petrarka war Einer der Ersten, der dem Studium der Alten sich mit größter Hingebung zuwandte. Unübertroffen in der Bildhauerkunst, Malerei und Baukunst steht Michel Angelo Buonarotti da, und daß er auch in der Poesie nicht das Höchste erreichte, daran ist nur der Umstand Schuld, daß er der griechischen und lateinischen Sprache nicht mächtig war und sich an jenen Mustern nicht ausbilden konnte. Es ist aber unmöglich, in der Literatur welches Volkes immer eine hervorragende Stellung, sei es als Dichter sei es als Schriftsteller überhaupt, ohne Kenntniß der

altklassischen Sprachen einzunehmen. Die knapp gemessene sogenannte klassische Poesie der Franzosen folgt den Regeln des Aristoteles bis zur Pedanterie. Shakspeare nahm wenigstens viele seiner herrlichsten Stoffe aus dem Alterthum und zeigt uns in seinem Julius Caesar, wie er römisches Leben zu erfassen verstand. Die großen Redner des englischen Parlaments haben sich stets nach Demosthenes und Cicero gebildet, in deren Schriften sie ganz zu Hause sind. Lessing, der Reformator der neueren deutschen Literatur, verräth auf jeder Seite sein Studium der Alten, zu deren Verständniß er ja auch durch philologische Abhandlungen Bedeutendes beitrug. Göthe und Schiller wurden durch den Gang ihrer Entwickelung zu immer steigender Verehrung der alten Griechen gebracht, deren Art sie in der reifsten Periode ihres Wirkens sich am meisten anschlossen[1]).

Diese Bedeutung des Studiums des fernen Alterthums und dessen anerkannter Einfluß auf sämmtliche Wissenszweige möge die Vorliebe für dasselbe erklären und zugleich eine Rechtfertigung für mich sein, daß ich, als ein Jünger dieser Wissenschaft, wenn auch ein unbedeutender, Sie, meine verehrtesten Zuhörer, für einige Stunden von der alltäglichen Gegenwart abziehen und Ihren Geist nach der fernen Vergangenheit der griechischen Welt ablenken will, um Sie mit einer Persönlichkeit bekannt zu machen, die trotz ihrer simplen Erscheinung, trotz ihres anspruchlosen Auftretens und, wie es den Anschein hätte, planlosen Wirkens, für die Nachwelt höchst merkwürdig und bedeutungsvoll geworden ist.

Wem dürfte der Name des weisen Sokrates unbekannt sein? Ueber zwei und zwanzig Jahrhunderte sind an seinem Grabe vorübergezogen, über sein berühmtes Vaterland waren sturmvolle Zeiten hereingebrochen und haben dasselbe gänzlich verändert; ja ganz andere Völker, in denen, wie ein deutscher Gelehrter sich ausdrückt, nicht ein Tropfen reinen hellenischen Blutes fließt, haben das schöne Griechenland in Besitz genommen[2]), und doch lebt der Name des Sokrates immerfort ungeschwächt und ist so allgemein bekannt, daß man kaum denken könne, es gebe einen halbwegs gebildeten Menschen, der um ihn nicht wüßte, der ihn nicht im Munde führen würde. So populär aber auch und allbekannt der Name des Sokrates sei, so viel man auch von sokratischer Lebensweise, von sokratischer Methode, von sokratischen Grundsätzen, Ansichten und Eigen-

---

[1]) Vgl. Georg Curtius: Ueber d. Bedeutung des Stud. d. klass. Literatur Prag. 1849 S. 23 ff.

[2]) Prof. J. Ph. Fallmerayer, Geschichte d. Halbinsel Morea 1830 Bd. I S 93.

thümlichkeiten hört und Erwähnungen findet, dürfte ich mich dennoch kaum irren, wenn ich behaupte, daß es nur wenige gebe, die ein deutliches Bild von diesem berühmten Weisen sich entworfen haben und, so interessant auch seine Persönlichkeit sein mag, ihn im eigentlichen Sinne des Wortes kennen. Eine möglichst einfache und klare Darstellung dieses Weisen als eines Bürgers und Familienvaters, als eines Lehrers und Philosophen, als eines unermüdeten Kämpfers für die Wahrheit und unerschrockenen Delinquents vor seinen Richtern, sein silenenhaftes Aeußere und die Schönheit seines inneren geistigen Wesens, kurz, sein Handeln und Wandeln im öffentlichen und Privatleben, endlich sein tragisches Ende, das ihm für die Wahrheitsideen zu Theil geworden war, sollen den Inhalt meiner diesjährigen Vorträge bilden. Um aber der übernommenen Aufgabe möglichst gerecht zu werden und nicht nur ein äußeres Bild des Sokrates zu entwerfen, sondern ihn ganz verstehen zu können, nicht nur eine oberflächliche Darstellung seiner Persönlichkeit, sondern ein genaueres Verständniß und tieferes Erfassen dieser merkwürdigen Erscheinung zu gewinnen, ist es bei weitem nicht genug, den Jahren nach seinen Lebenslauf zu verfolgen, sondern wir müssen ein klares und deutliches Bewußtsein von seiner Zeit haben. Und zwar, in gleicher Weise von derjenigen, die ihn hervorgebracht und gebildet, sodann als Mann angehört und thätig gesehen, wie auch zuletzt von jener, in der er den Giftbecher auszuleeren gezwungen wurde; kurz, wir können nicht umhin, das ganze Leben und Wirken des Sokrates von seiner Geburt an bis zum letzten Athemzuge als nur im Verhältnisse zu seiner Zeit und seinen Zeitgenossen zu verfolgen und zu erfassen[1]).

Herrlichkeit Athens bis zur Geburt und während der Jugendzeit des Sokrates.

Die Geburt und die Jugend des Sokrates fallen in die glänzendste Periode des athenischen Staates, und diese wollen wir in möglichster Kürze überblicken. — Nachdem Solon seine Verfassung durchgeführt, die Lasten und Pflichten unter Alle nach gerechtem Verhältnisse ihres Vermögens vertheilt und

---

1) Mit Recht sagt schon Meiners, Gesch. d. Wissensch. II. p. 346. Viele kleine und große Männer haben den Sokrates unrichtig beurtheilt, weil sie die Umstände und sein Verhältniß zu seinen Zeitgenossen nicht nach Gebühr berücksichtigten

trotz der demokratischen Grundlage dennoch den Einsichtsvollsten und Edelsten den meisten Einfluß auf die gesammte Leitung des Staates eingeräumt hatte, nachdem ferner die Herrschaft des Peisistratos (560—527), abgesehen von ihrer Gesetzwidrigkeit (war er ja doch ein Tyrann in der griechischen Bedeutung des Wortes), durch Verbreitung feinerer und höherer Bildung Athen in geistiger Beziehung gehoben hatte, — da dieser, von Gestalt schöne, dazu aber tapfere, großmüthige und mit dem natürlichen Verstande feine Bildung verbindende Mann, Künste und Wissenschaften förderte, Bibliotheken anlegte, die homerischen Gesänge ordnete, dem Handel neue Straßen eröffnete und auf alle Weise Athens Wohl förderte, — fühlte sich unter ihm das Volk zufrieden und der ganze Staat glücklich. Die Söhne des Peisistratos regierten ebenfalls weise und mäßig, Bildung unter das Volk verbreitend und an ihren Hof weise Männer und berühmte Dichter einladend (Anakreon v. Teos geboren c. 572 gestorben 487. und Simonides v. Keos geboren 556 gest. 467). So glücklich aber auch Athen unter diesen auf das Wohl ihrer Mitbürger bedachten Tyrannen war, so müssen wir es dennoch für eine besondere Gunst des Schicksals betrachten, daß dieselben, leichtsinnig in Betreff der Frauen, ihren Sturz selbst herbeiführten. Harmodios, ein edler athenischer Jüngling, dessen Schwester der jüngere Peisistratide Hipparchos, schwer beleidigt hatte, stürzte mit seinem Freunde Aristogeiton die Tyrannen nieder, von denen der eine im Complot getödtet, der andere, Hippias, aus dem Lande vertrieben wurde. Durch die sanfte Regierung der Tyrannen war die Liebe zur Freiheit, zur Unabhängigkeit theilweise bereits eingeschlummert, durch die von den Tyrannen selbst hervorgerufene Verschwörung wurde die Herrschaft derselben beseitigt, und der Freiheitssinn von neuem erweckt und wiederbelebt. Die beiden Tyrannenhasser werden in Liedern durch den Mund aller Athener hochgepriesen, und dies ruft die durch Nichts ersetzbare Freiheitsliebe in der Brust Aller wach hervor:

Im Myrthenzweige werd' ich mein Schwert tragen,
Gleich Harmodios und Aristogeiton,
Als Gesetzgleichheit für Athen gewinnend
Sie den Tyrannen erschlugen.

Liebster Harmodios, nicht bist du des Todes,
Auf Seliger Inseln lebst du, wie man saget,
Wo schnellfüßiger Achilles verweilet,
Sammt Tydeus' Sohn, Diomedes.

Im Myrthenzweige werd' ich mein Schwert tragen,
Gleich Harmodios und Aristogeiton,
Als an Athenas Feste den Tyrannen
Hipparch sie stürzten.

Ewiglich daure euer Ruhm auf Erden,
Liebster Harmodios und Aristogeiton,
Da den Tyrannen ihr habet erschlagen
Und gleiches Gesetz für Athen gewonnen[1]).

So preisen die Athener ihre Tyrannenbefreier und geben ihren Freudengefühlen freien Lauf.

Es wurde somit die für den athenischen Staat übrigens zeitweilig vortheilhafte und dessen Glanz hebende Tyrannis beseitigt, und die wieder hergestellte republikanische Regierungsform erhielt nunmehr durch die Reform des Kleisthenes ihre Festigkeit. Dieser theilte nämlich das gesammte Volk in zehn Phylen, jede Phyle in zehn Districte oder Demen ein, verstärkte es bedeutend durch Aufnahme von Fremdlingen und Schutzverwandten unter die Bürger, und begründete die eigentliche Demokratie oder Volksherrschaft dadurch, daß jeder Bürger, sobald er zu einem Demos gehörte, ohne Rücksicht auf seine Abstammung, Vermögen, Beschäftigung, dem anderen gleichgestellt, jeder fähig geworden war, Archon, Feldherr, Rathsherr, Richter, Geschworener zu werden. Denn die Aemter wurden durchs Los vertheilt, vom Lose war aber Niemand ausgeschlossen. So erhält Athen unter Kleisthenes nach Innen seine eigentliche Freiheit und Größe. Der nun so eingerichtete und zu seiner eigentlichen Herrlichkeit sich rasch entwickelnde Staat sollte bald den Beweis liefern, was die wahre Freiheit vermag, welche Wunder zu bewirken sie im Stande sei. Ein großer Sturm erhebt sich im Osten, ein gewaltiger Orkan soll bald über das kleine Attika herstürzen, um es zu vernichten, dem Boden gleichzumachen, von der Erdoberfläche zu vertilgen. Die Athener, mit vollen Zügen die süße Freiheit, die in einem despotisch regierten Staate nicht einmal begreiflich ist, einathmend, konnten ihre Ohren nicht verschließen, als Aristagoras, der, um die kleinasiatischen Jonier vom

---

1) Skolion ap. Athen. XV. p 695: *Ἐν μύρτου κλαδὶ τὸ ξιφὸς φορήσω,*
ὥσπερ Ἁρμόδιος κ' Ἀριστογείτων.
ὅτε τὸν τύραννον κτανέτην,
ἰσονόμους τ' Ἀθήνας
ἐποιησάτην. κ. τ. λ.

persischen Joche zu befreien, sich an ihre Spitze gestellt hatte, nach Athen kam und daselbst um Hilfe ansuchte. Voll Eifer leisteten die Athener dieser Bitte bereitwillige Folge, drangen sofort auf 20 Schiffen gegen Lydien vor und äscherten Sardes ein. Die Jonier hatten zwar eine große Macht versammelt, wurden aber dessenungeachtet bei der Insel Lade 499 von den Persern geschlagen und kamen nunmehr unter ihre Herrschaft, die jedoch im Ganzen sehr milde war. Durch seine Hilfeleistung hatte sich aber Athen den Haß des persischen Königs Darius dermaßen zugezogen, daß dieser an Nichts so sehr als an Rache gegen die Athener dachte. Wie groß aber sein Zorn gegen dieselben gewesen, ersieht man daraus, daß er einem seiner Höflinge befahl, ihm jeden Morgen zuzurufen: „Herr! gedenke der Athener."[1])

Und er gedachte ihrer nicht umsonst. Denn er schickt eine Flotte von 600 Schiffen, und eine Heeresmacht von 100.000 Fußgängern sammt 10.000 Reitern aus, ganz Griechenland zu unterwerfen und besonders die Athener zu züchtigen[2]). Alle Inseln des ägeischen Meeres haben sich ohne Zaudern unterworfen, nur die Athener dachten am wenigsten daran. Sie bieten vielmehr ihre ganze Macht auf und ersuchen die Spartaner mit ihnen zugleich dem gewaltigen Feinde entgegentreten zu wollen. Diese entschuldigen sich durch den Umstand, daß sie vor dem Vollmonde nicht ausrücken dürfen. Am 29. September 490 landet das ganze Herr der Perser bei Marathon, und die Athener stellen ihnen 10.000 Mann, zu denen noch 1.000 Platäenser stießen, entgegen. Was jedoch an der Zahl gebrach, das ersetzte der Muth und die Aufopferung für das theuere Vaterland. Die Tapferkeit der Freiheitsmänner war so groß, daß man hätte glauben können, es kämpften von der einen Seite Helden, von der anderen unvernünftige Thiere[3]). Der Sieg war glänzend und vollständig auf Seite der Athener Miltiades, Aristides und der junge Themistokles zeichneten sich besonders aus, aber die Aufopferung, sagt Justin, und die Tapferkeit aller war so groß, daß man nicht wüßte, wem größeres Lob gebühre[4]). Schändlich flohen die sklavischen Krieger

---

[1]) Herod. V, 105. *Δέσποτα, μέμνησο τῶν Ἀθηναίων.*

[2]) Herod. VI, 95. Justin. l. II. c. 9. gibt 600.000 Perser an. Igitur Athenienses — instructis decem milibus civium, et Plataeensibus auxiliariis mille, adversus sexcenta milia hostium in campos Marathonios in proelium egrediuntur.

[3]) Just. l. l. pugnatum est tanta virtute, ut hinc viros, inde pecudes putares.

[4]) Just. l. l. In eo proelio tanta virtus singulorum fuit, ut, cuius laus prima esset, difficile iudicium videretur.

nach Asien zurück, ihrem Herrn und Gebieter den traurigen Ausgang des Feldzuges zu melden. Darius, aufs Aeußerste gebracht, rüstet nochmals ein gewaltiges Heer, um im Blute der Athener die bei Marathon erlittene Niederlage abzuwaschen, doch der frühe Tod ereilt ihn schon 486 v. Chr. und die von ihm getroffenen Vorbereitungen gegen Griechenland vererben sich sammt der Königskrone auf seinen jüngeren Sohn Xerxes[1]). Vier volle Jahre widmet dieser den Vorbereitungen zu einem noch nie gesehenen Feldzuge. Alle Völker Asiens werden aufgeboten und zusammengetrieben, so daß 1,700.000 Fußgänger und 400.000 Reiter, die Packknechte, Frauen, Matrosen und Verschnittene ungerechnet, in Bewegung nach Griechenland gesetzt werden. Indier, in Baumwolle gekleidet, Aethiopier in Löwenfellen, Juden aus Jerusalem, die Herodot Solymer nennt, Nomadenstämme aus der Mongolei und Bucharei, wilde Jägervölker, Meder und Bactrer in Prachtgewändern, Lydier auf Wagen mit vier Pferden neben einander, Araber mit ihren Kameelen, Phönicier als Matrosen, Griechen aus Asien bildeten diesen ungeheueren Troß. Auch vor dieser Macht, die schon in ihrem Durchzug Länder zu Wüsten machen mußte, und für welche Attika nicht einmal so groß war, um sie aufnehmen zu können[2]), auch vor diesem verwüstenden Orkan erschrecken die Athener nicht. Sie verbinden sich mit allen gleich ihnen bedroheten Brüdern, die sich noch nicht an die Persen ergeben hatten, und bringen eine Streitmacht von 280 Schiffen zusammen. Leonidas fällt mit seiner Heldenschar bei Thermopylä als erstes Opfer für die Freiheit Griechenlands. Themistokles, die Seele der ganzen Unternehmung, läßt seine Mitbürger, in richtigem Verständniß des Orakelbescheids, Athen verlassen und auf den Schiffen Schutz und Rettung suchen.[3]) Die Perser fallen über das verlassene Athen her und Flammen schlagen über demselben empor. Bestürzt ob dieses erschütternden Schauspieles wollte die griechische Flotte, die sich bei der kleinen Insel Salamis versammelt hatte, auseinander gehen, doch Themistokles wandte alle seine Beredsamkeit und Vorstellungskraft an, sie davon abzubringen. Als dies aber nichts fruchtete, da veranlaßte er durch seine List den Xerxes, die bei Salamis versammelten Griechen anzugreifen. Er ließ ihm nämlich durch einen treuen

---

[1]) Herod. VII, 1.

[2]) Herod. VII, 20 sq.

[3]) Herod. l. l. 142. 143. Nep. Themist. 2. Liban. IV, 378 R. Schol. zu Aristoph. Equit. 886 und 1040.

Sklaven melden, daß die nunmehr versammelten Griechen auseinander gehen wollen, und während es jetzt für ihn leicht wäre, Alle auf einmal, beisammen wie seien, zu vernichten, werde es ihm schwer fallen, sie zerstreut einzeln zu überwinden. Themistokles wollte nichts anderes erzielen, als nur die Griechen zwingen, den Kampf gemeinschaftlich gegen die persische Seemacht aufzunehmen. Xerxes ließ sich bethören und befahl seiner gewaltigen Flotte die Griechen anzugreifen, selbst aber, auf einem goldelfenbeinernen Sessel sitzend, war er vom Gestade aus ein unglücklicher Zuschauer seiner Niederlage. Denn sobald die Griechen die herankommende feindliche Flotte erblickten, ließen sie dieselbe nahe kommen und griffen sodann die großen und unbeholfenen Schiffe mit großem Ungestüm aber auch mit großer Erfahrenheit an, mit dem Muthe wahrer Helden kämpfend. Auf der Seite des Feindes ziehen sich zunächst die asiatischen Jonier vom Schauplatze der Schlacht zurück, worauf die Perser, die bei diesem Anblick in peinlichen Schrecken gerathen, die Flucht ergreifen. Nun werden sie verfolgt, überwunden, viele ihrer Schiffe versenkt, viele gefangen genommen, wenige retten sich durch eilige Flucht und gelangen in voller Bestürzung nach Asien. Indem dieses Xerxes sieht, überläßt er seinem Feldherrn Mardonios gegen 300.000 Krieger und sucht sich eilends nach Asien zu retten. Der Sieg der Griechen (September 480.) war glänzend und Staunen erregend. Ungeheuere Beute war in ihre Hände gefallen, wovon ein Theil nach Delphi geschickt wurde. Themistokles, der Haupturheber des Sieges, war in ganz Griechenland hoch gepriesen, und als er bei den Olympischen Spielen erschien, standen Alle auf, um nach ihm zu schauen. Damit war jedoch die Reihe der Heldenthaten noch nicht abgeschlossen, denn es war noch, wie erwähnt, Mardonios mit einer großen Macht in Boeotien zurückgeblieben. Im folgenden Jahre 479 unterhandelte dieser zuerst mit den Athenern durch den makedonischen König Alexander[1]), durch den er ihnen Wiederaufbau der Stadt Athen, große Ländereien und Oberhoheit über ganz Griechenland versprach, wenn sie nur den Perserkönig als ihren Oberherrn anerkannten[2]). Doch die Athener antworteten: „so lange die Sonne den Weg wandelt, den sie jetzt geht, werden wir niemals mit Xerxes vertragen, sondern wir werden forthin gegen ihn zur Wehre gehen, so lange nur

---

[1]) Ueber diesen Alexander, Amyntas' Sohn, sieh Herod. VIII: 140.

[2]) Herod. l. l. und IX, 7. Isokrat. 4, 94. Demosth. *κατὰ Φιλιπ. β'*, 11.

ein Athener am Leben ist"[1]). Die Sache mußte mit den Waffen entschieden werden. Auch diesmal war das Glück den Griechen treu. Die Niederlage des großen persischen Heeres bei Platää war vollständig; Mardonios war gefallen, sein verschanztes Lager erstürmt und die Besatzung niedergemetzelt; nur ein kleiner Theil des persischen Heeres entkam nach Asien. Ungeheuere Schätze der Feinde waren Beute der Sieger geworden, die sie unter einander vertheilten (25 Septb. 479). Noch war das Maß des persischen Unglücks und ihrer Vernichtung nicht vollendet, denn an demselben Tage wie bei Platää, wurden die Perser auch in Asien am Vorgebirge Mycale durch den athenischen Flottenführer Xanthippos und den Sparthaner Leotychides besiegt und ihre 400 Schiffe verbrannt. Seit dieser Zeit verloren die asiatischen Despoten für ewige Zeiten die Lust, Griechenland mit ihren Waffen zu beunruhigen und auf Eroberungen dahin auszuziehen. Und wie hätte es anders ausfallen können? Die Asiaten kämpften getrieben durch die Furcht vor dem monarchischen Despoten, die Griechen angefeuert von Liebe zur Freiheit und zum Vaterlande; dort bewogen Gunstbezeugungen des Großherrn, Intriguen des Hofes, Aussichten auf Reichthum und Auszeichnung, hier herrschte das Volk, das nur selten und dies nur momentan seine eigenen, wahren Interessen verkennt; nur eine, alles hintansetzende Belohnung gab es hier, die Ehre, dazu ein lebendiges Gefühl für Freiheit und Gesittung. So hat Athen, vom Schlachtfeld zum Schlachtfeld eilend, einen Siegestriumph nach dem anderen feiernd, das Barbarenthum demüthigend und dessen unübersehbare Macht in Staub niedertretend, den höchsten Ruhm sich erworben und, auf den Flügeln der nun gekrönten Freiheit sich schwingend, den größten Glanz erlangt, Macht, Reichthum sich erkämpft. Unter solchen Umständen und als natürliche Folge derselben nehmen aber auch alle sonstigen edlen Künste und Wissenschaften ihren Aufschwung. Die Dichter preisen die Lebendigen und machen die Gefallenen durch ihre Lieder unsterblich. Die drei größten tragischen Dichter, Aeschylos, Sophokles und Euripides feiern in dieser ruhmvollsten Periode ihr Dasein. Die Bildhauerkunst hat ihren Pheidias, die Geschichte ihren Vater und Meister in Herodot. Die Philosophie hat gerade ihr erstes Stadium vollendet und sollte in ein anderes treten. Kriegsgötter und Musen scheinen sich vereinigt zu haben, ihre Lieblingsstadt Athen mit allem Glanze auszuschmücken und mit aller Herrlichkeit auszustatten. So

---

[1]) Herod. VIII, 143. 144.

umgab sich Athen, nach diesen glänzenden Thaten mit dem Lichte der Civilisation und Bildung im wahren Sinne des Wortes und erreichte darin in den nun folgenden Jahrzehnten das Möglichste und Denkbarste.

In dieser für den athenischen Staat rühmlichsten und glänzendsten Zeit, und unter so erfreulichen Umständen, betrat Sokrates den Schauplatz dieser Welt. Ein Mann, dessen Name schon von Größe, Verehrung und Verdiensten zeugt; denn er und seine Schüler waren die großen Werkzeuge der Aufklärung und des Glückes so vieler Nationen, ja wir können sagen, der ganzen gebildeten Welt.

Sokrates Jugend und Bildungsgang.

Sokrates aus dem Demos Alopeke, welcher zur Antiochischen Phyle gehörte, wurde nach unzweifelhaften Angaben im 3. Jahre der 77 Olymp. oder 469 vor Chr. zu Athen geboren. Man hat sich auch vielfach bemüht, selbst den Tag seiner Geburt zu bestimmen, und nahm als solchen den 6. des attischen Monats Targelion an, welcher unserem Mai entspricht. Diese Angabe beruht jedoch auf nicht besonders sicheren Quellen, und kann nicht ohne Umsicht angenomen werden; vor Allem aus dem Grunde, weil die Athener diesen Tag zu den glücklichen zählten und viele glückliche Begebenheiten auf denselben zurückführten. Die Perser wurden angeblich an diesem Tage bei Salamis besiegt, an diesem Tage soll die berühmte Schlacht bei Platää geliefert worden sein, in welcher die Griechen den Sieg davon trugen; auch den Sieg bei Mycale verdankt man keinem anderen als diesem Tage. An demselben Tage brachten die Athener jährlich ein großes Opfer vom 300 Ziegen der Artemis dar, als Gelübde des Miltiades, das er vor der Schlacht bei Marathon gethan habe[1]). Sokrates pflegte sich selbst einen Diener der Artemis zu nennen, und so ist es nun leicht begreiflich, daß die späteren Schriftsteller seinen Geburtstag auf den der Göttin geweihten Tag verlegten[2]). Die Mutter des Sokrates, Phänarete, eine ehrwürdige und geachtete Frau, war eine Geburtshelferin[3]). Sein Vater, ein mittelmäßiger und unbegüterter athe-

---

[1]) Der Scholiast zu Aristoph. Equit. v. 657. Dindf. IV. 2. p. 257. schreibt dieses Gelübde dem Mitfeldherrn des Miltiades, Kallimachos, zu vor der Schlacht bei Marathon.

[2]) Ael. V. H II, 25.

[3]) Theät. p. 149, a. *ὦ καταγέλαστε, οὐκ ἀκήκοας, ὡς ἐγώ εἰμι υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης;* Diog. Laert. 2, 5, 18. Athen. V. 218, a. Casaub. ad Ath. V, 19, p. 390.

nischer Bürger, namens Sophroniskos, war ein Bildhauer.[1]) Daß dieser kein besonders hervorragender Künstler war, kann schon daraus leicht geschlossen werden, daß sein Name weder in der Kunstgeschichte vorhanden noch durch seine Werke auf die Nachwelt gekommen, sondern lediglich durch die Berühmtheit seines Sohnes uns überliefert worden ist.[2]) Daher gab sich Sokrates scherzhafterweise für einen Nachkommen des mythischen Bildhauers Daedalus aus, des göttlichen Gönners und Beschützers aller Künstler, so wie er sich in den Jahren seines philosophischen Wirkens mit seiner Mutter, und seine Kunst als die eines Philosophen mit der ihrigen zu vergleichen pflegte, insofern er in geistiger Beziehung, von den gewöhnlichsten Dingen und den einfachsten Gedanken ausgehend, durch seine Fragen den lernbegierigen Jünglingen, und wer sich ihm sonst anschloß, zur Erkenntniß ihrer selbst, zur selbständigen Entdeckung des Wahren und zur geistigen Geburt ebenso behilflich zu sein behauptete, wie es jene in ihrem Berufe war. Ueber die sonstigen Familienverhältnisse des Sokrates in dieser Zeit wissen wir fast gar nichts, außer daß er einen Halbbruder hatte namens Patrokles, Sohn des ersten Gemahls seiner Mutter, Chäredemos.[3]) Von dieser Persönlichkeit ist uns sonst nichts bekannt, außer daß er für geistige Arbeiten und philosophische Untersuchungen durchaus keine Lust hatte. Es finden sich einige Ueberlieferungen, daß Sokrates ein Kapitalist gewesen wäre, der sein Geld auf Zinsen lieh und endlich bankerott geworden sei.[4]) Andere melden, sein Vater hätte ihm 80 Minen hinterlassen, er habe sie einem seiner Freunde geliehen und dieser soll das Ganze bei einer unglücklichen Speculation eingebüßt haben. Wäre die letzte Nachricht sogar unbestreitbar, so könnten wir auch so diese Erbschaft nur für einen mühsam ersparten Pfennig von Seite seiner Eltern ansehen, aber in keinem Falle für ein Kapital, für welches 80 Minen doch nicht gelten könnten.[5]) Diese Annahme ist jedoch aus mehreren Gründen unhaltbar. Zunächst haben wir ein unwiderlegbares Zeugniß an Plato und Xenophon, die in dieser Hinsicht die zuverlässigsten Gewährsmänner sind. Plato läßt den Sokrates sagen, daß er

---

[1]) Ael. V. H. II., Plat. Alkib. p. 131, c

[2]) Vgl. Meiners, Gesch. d. Wissensch. II. p. 347. Anm. 2.

[3]) Plat. Euthyd. p. 297, cap. 21. Wer jener Patrokles war, der von Plin. N. H. XXXVII, 8. erwähnt wird, ist ungewiß.

[4]) Plut. Vit. Alkibiad. c. 1. Diog. Laert. 11, 20. Liban. Apol. 1, p. 640 Morelli ed. Reiske, t. III, 1, 7

[5]) 1 Mine = 40 Guld. ö. W. oder 80 Mark.

in der äußersten Lage gelebt habe,[1]) und dieses wird durch Xenophon bestättigt, welcher versichert, daß Sokrates Haus sammt der ganzen Einrichtung und Zubehör wohl fünf Minen abwerfen könnte, wenn sich ein guter Kaufmann finden würde.[2]) Außerdem ist der schlagendste Beweis seiner Armuth der, daß man ihm oft dieselbe vorhielt und daß sie zur Zielscheibe des Spottes für mehrere diente.[3]) Die Comoediendichter nannten ihn um die Wette armen Teufel, armseligen Schlucker, Bettler, bloßfüßigen Kauz.[4]) Ameipsias, ein nicht unglücklicher Rival des Aristophanes, sagt in einem Stücke, betitelt „der alte Mantel," wo er auch den Sokrates aufführt, über den letzteren: „o Sokrates, seltener Mensch unter den seltenen Menschen, aber auch der einfältigste von den Menschen, sieh, da bist du ja unter uns. Du bist ohne Zweifel ein Held der Tugend, aber du hast nichts, woher du dir ein Kleid, oder wenigstens ein Paar Schuhe anschaffen könntest." Daraus geht hervor, daß Sokrates wirklich sehr arm war, und daß er ferner auch von Haus aus gar nicht bemittelt habe sein können; denn wäre er ein Kapitalist und ein Bankier gewesen, so hätten es die Komiker und besonders Aristophanes gewiß nicht unterlassen auszunützen. Es wäre doch wohl ein sehr lohnender Stoff gewesen, den weisesten unter den Menschen auf die Bühne zu bringen, wie er aus einem Bankier ein armer bankerotter Philosoph geworden sei.[5]) Alle diese Umstände sprechen mit unwiderlegbaren Gründen dafür, daß Sokrates weder selbst zum Vermögen gekommen noch etwas von seinen Eltern geerbt habe. Sein größter Reichthum aber, den ihm trotz der beschränkten Mittel dennoch sein Vater hat angedeihen lassen, bestand in seiner Bildung und Erziehung, worin er nicht dem edelsten athenischen Jünglinge nachstand.[6])

Angemessene Erziehung und der Gesammtunterricht eines athenischen Jünglings von dessen ersten Kindesjahren an war eine Pflicht der Eltern oder Vormünder, die ihnen theils von Seite der Staatsgesetze,

---

1) Plat. Apol. p. 31, cap. 23.

2) Xenoph. Oecon. c. 2, 3. Memor. I, c. 2, 1.

3) Xen. Oec. 11. 3. *καὶ τὸ πάντων δὴ ἀνοητότατον δοκοῦν εἶναι ἐκλημαᾶ πένης καλοῦμαι.*

4) Eupolis in Olympiod. ad. Phaedon. p. 44.

5) Vgl Chaignet vie d. Socrt. p. 20.

6) Wenn daher G. Fr. Wiedemann, Allg. Gesch. d. Mensch. Bd. 2. S. 96. sagt, daß Sokrates als Knabe bei den sehr schwachen Vermögensumständen seine, Vaters nur eine mittelmäßige Bildung erhielt, so ist dies unrichtig.

theils aber auch durch die herkömmliche Sitte und die mächtig herrschende öffentliche Meinung, der sich Einer in einem so gebideten Staate am wenigsten entziehen konnte, aufgetragen und auferlegt wurde. Die Gesetze befahlen einem Jeden seinen Sohn in der Musik und Gymnastik zu unterrichten.[1]) Was man darunter zu verstehen habe, werden wir gleich hören. Außerdem legten es die Gesetze den Eltern zur Pflicht auf, wenn sie ihren Kindern kein Vermögen, das ihre Existenz sichern könnte, zu hinterlassen im Stande wären, dieselben irgend ein nützliches und nährendes Gewerbe lehren zu lassen, sonst wurden sie des Rechtes verlustig erklärt, in ihrem Alter von den Kindern Unterstützung oder Ernährung verlangen zu dürfen.[2]) Die Staatsgesetze somit, die öffentliche Meinung, und wohl, wir können es mit allem Grund sagen, am meisten die Elternliebe und das Bewustsein der Elternpflicht waren unstreitig die mächtigsten Hebel, die in jedem athenischen Vater das Ehrgefühl mächtig schürten, seinen Sohn alle jene Bildungsstufen durchgehen zu lassen, die damals in Athen gang und gebe wohl aber mit Ausgaben und zwar mit bedeutenden verbunden waren.

Wir können die sämmtliche Schulbildung bei den Athenern bis auf die Zeit des Sokrates in zwei Hauptgruppen eintheilen, von denen jede wieder in zwei Theile zerfällt so, daß der Gesammtunterricht der athenischen Jugend in folgender Weise Statt fand: Sobald der Knabe sieben Jahre alt war, wurde er vom Vater einem vertrauenswürdigen Schulmeister übergeben,[3]) der ihm vor allem die Elementarkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen beizubringen sich bemühete. Sobald dies erreicht wurde, wandte man sich an das Lesen derjenigen Dichter, die in erzählender und beschreibender Form bald herrliche Thaten der Heroen und der tapferen Vorfahren priesen, mit Lob ihre Handlungen erhoben, ihre Tapferkeit und Aufopferung für das Vaterland schilderten, bald vielerlei andere Belehrungen für das praktische Leben enthielten.[4]) Solche Dichter, besonders Homer, Hesiod, Theognis, Phokylides mußten unstreitig dadurch, daß sie zur Nacheiferung der Thaten jener berühmten

---

[1]) Plat. Krit. p. 50, d. *οἱ νόμοι παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῷ, σὲ ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν.*

[2]) Plut. Sol. cap. 5. Vitruv. Praefat. l. VI, 3. omnium Graecorum leges cogunt parentes ali a liberis; Atheniensium non omnes nisi eos, qui liberos artibus erudissent.

[3]) *γραμματιστής* oder allg. *διδάσκαλος* genannt.

[4]) Plat. Leg. VII, p. 810 a. f. Aristoph. Nub. v. 955. ff.

Männer anspornten, zur Nachahmung derselben anfeuerten und den Entschluß in den jungen Gemüthern weckten, früh trefflich und gut zu werden anzufangen, einen mächtigen und dauernden Einfluß auf die Bildung des Herzens und des Geistes ausüben. Mit dem Lesen dieser Dichter war natürlich sachliche und grammatische Erklärung und das Auswendiglernen verbunden.[1])

Der zweite Theil dieser Bildung bestand im musikalischen Cursus; es war dies der Unterricht in der Tonkunst im engeren Sinne des Wortes. Neben der Fürsorge für gute Sitten unterrichtete der Musiklehrer die Jungen im Gebrauche von Tonwerkzeugen, insbesondere der Lyra, da die ursprünglich sehr übliche Flöte seit Alcibiades vernachlässigt wurde.[2]) Sobald sie nun dieses Instrument zu spielen verstanden, wurde mit demselben der Gesang von entsprechenden Liedern lyrischer Dichter verbunden und dem Spiele zu Grunde gelegt. Dieser Unterricht gieng natürlich nicht darauf aus, durch die Musik bloß die Ohren zu kitzeln und in bunter und wirrer Unordnung die Gefühlserregungen zu steigern und zu fördern, oder Gemüthsverweichlichung hervorzurufen, sondern es sollte vielmehr durch den Einfluß der Musiktöne sammt den mit denselben verbundenen melischen Dichtungen Einklang und Eurythmie in der Seele des Jünglings erzeugt, seinen Gefühlen und Empfindungen Maß und Gränze, die sie nie ohne Störung des Ebenmasses und der Harmonie überschreiten dürfen, vorgezeichnet und sein Herz mit Sanftmuth und Empfänglichkeit für den Takt in jedweder Beziehung des Lebens erfüllt werden. Denn das Leben des Menschen, sagt Plato, bedarf des Ebenmasses und des inneren Einklanges.[3]) Diesen gesammten Theil der Bildung und des Unterrichts begriff man unter dem allgemeinen Namen der Musik (*μουσική*), welche vor allem den Verstand und das Herz der Jugend zu bilden hatte.[4])

---

[1]) Wie weit man es in dieser letzteren Beziehung brachte, beweist eine Stelle aus Xenoph. Conv. c. 3, 5, wo Nikeratos sagt: *ὁ πατήρ, ὁ ἐπιμελούμενος, ὅπως ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην, ἠνάγκασέ με πάντα τὰ Ὁμήρου ἔπη μαθεῖν. Καὶ νῦν δυναίμην ἂν Ἰλιάδα ὅλην καὶ Ὀδύσσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν.* Und er meint, wer darin tüchtig sei, der wisse in allen menschlichen Verhältnissen sich zu helfen, indem er sofort einen Rath für Alles bei Homer finde. ibid. 4, 6.

[2]) Aul. Gell. Noctt. attic. XV, 17. Plut. Alcibiad. c. 2. Aristot. Pol. VIII, 6, 5

[3]) Plat. Rep. III. p. 401, d, e.

[4]) Plat. Protag. p. 325 c. ff. Sieh sehr schönen Beleg bei Strab. I. p. 15 C. Vgl. G. F. Schoemann gr. Alterth. I. p. 529 ff. Bernhardy gr. Literat. I. Th. p. 70 ff

Der geistigen Ausbildung stand zur Seite der gymnastische Unterricht, welcher auf Entwickelung und Förderung der körperlichen Kräfte sich bezog und wesentlichen Theil der Jugendbildung und Erziehung ausmachte. Nur in einem gesunden Körper könne ein gesunder Geist wohnen, war die allgemeine und wohlbegründete Ansicht der Griechen, und sie widmeten deshalb ihre besondere Fürsorge der geregelten Ausbildung des Körpers, zu welchem Zwecke die Jungen in die bestehenden Palaestren oder Ringschulen geschickt wurden. Unter Leitung eines Paedotriben oder Turnlehrers machten dieselben einen gymnastischen Lehrcursus durch, wobei nicht nur die Kraft allein, sondern auch die Schönheit und Ebenmässigkeit des Körpers nach den aus Erfahrung gewonnenen Regeln kunstmässig und methodisch befördert und ausgebildet wurde. Den zweiten Theil der gesammten Körperbildung machte die Gymnastik im höheren Sinne aus, wozu die auf Staatskosten errichteten und unterhaltenen Gymnasien dienten. Daselbst wurden alle körperliche Uebungen, die in Griechenland gebräuchlich waren, gepflegt. Dahin gehörten insbesondere: der Wettlauf zu Fuß und zu Roß, der Sprung, der Scheibenwurf, das Wettrennen mit Rossen, der Ringkampf, der Faustkampf, das Bogenschießen und der Kampf mit dem Speere. Unter Leitung eines Gymnasten, welcher Name für vornehmer galt, als der eines Paedotriben, wurde die in Palaestra genossene gymnastische Bildung mehr in wissenschaftlicher und kunstmäßiger Weise fortgesetzt und vollendet.[1]) Hiemit war die eigentliche Schulbildung (ἐγκύκλιος παιδεία) beendigt und der Jüngling im achtzenten Lebensjahre als Bürger des Staates anerkannt.

Es läßt sich natürlich nicht annehmen, daß diesen eben entworfenen Bildungsgang jeder junge Athener durchmachen mußte, oder durchgemacht habe, vielmehr wissen wir genau, daß es in der Regel nur Söhne der angesehensten und der reichsten Familien thun konnten,[2]) wogegen ärmere Eltern, zufrieden mit den Elementarkenntnissen im Lesen, Schreiben und Rechnen und einiger gymnastischer Uebung, schon frühzeitig ihre Kinder aus der Schule nahmen und sie irgend ein nützliches, ihnen Unterkunft geben sollendes Gewerbe lernen ließen.

Sokrates Eltern zählten zwar nicht zu wohlhabenden, daß er aber diesen ganzen so eben entworfenen Bildungsgang durchgemacht habe, er-

---

[1]) Plat. Prot. 326, c. Schoemann l. l. p. 534 ff. Bernhard. l. l. §. 20.

[2]) Plat. Prot. p. 312 b. Terenz Eun. III, 23. K. Ottfr. Müller gr. Literat. II. Bd. S. 233 f. Plat. Prot. 326, c.

kennen wir aus deutlichen und unwiderlegbaren Stellen bei Plato und Xenophon, wo Sokrates in Gesprächen über die betreffenden Gegenstände solche Kenntnisse zeigt, daß er, ohne genauen Unterricht darin genossen zu haben, nie davon so genau und mit so tiefem Verständnisse hätte sprechen können.[1])

In den gymnastischen Uebungen ist er genau unterrichtet, wie dies aus Plato hervorgeht.[2]) Neben und nach dieser Schulbildung (*ἐγκύκλιος παιδεία*) hat Sokrates auch die Kunst seines Vaters gelernt, die Sophroniscus seinem Sohne gemäß des oben angeführten Gesetzes beibringen mußte, weil er ihm ja kein Vermögen hinterlassen konnte. Daß es Sokrates in der Bildhauerkunst bis zur bedeutenden Fertigkeit gebracht habe, erhellt daraus, daß auf der Akropolis zu Athen, am Eingange in die Burg, eine Gruppe von drei bekleideten Grazien aufgestellt war, die für sein Werk galt.[3]) Wenn man bedenkt, daß der Geschmack und der Kunstsinn der Athener, abgesehen von der sorg-

---

[1]) Vgl. Plat. Prot. p. 339 a. ff.

[2]) Plat. Sympos. 217. e. ibid. p. 177 b. Xenoph. Mem. I, 6, 14. Symp. 4, 27. Plat. Phaedr p. 98 b. Wiewohl es demnach in Pauly's Realencyclop. VI. B. 1 Abth. p. 1739 s. v. Sokrates heißt, daß von Sokrates Jugendbildung wenig, und noch weniger Zuverlässiges bekannt sei, so läßt sich dennoch aus den angeführten und anderwärts vorhandenen Stellen mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß seine Bildung gewiß nichts von den damals zu erwartenden Schulkenntnissen zu wünschen übrig ließ und eine *ἐγκύκλιος παιδεία* im vollsten Sinne des Wortes war. Was auch Chaignet l. l. p. 23. doch ohne nähere Begründung annimmt, indem er sagt: quand à cette discipline de l'esprit et de l'âme on avait joint les exercices du gymnase, on était un homme bien élevé. Cette éducation ne manqua pas à Socrate. — Aus eben diesen Gründen muß jene Nachricht als eine ganz unrichtige zurückgewiesen werden, die wir bei Porphyr (Theod. Graec. affect. curat. l. I. p. 8.) finden, und der gemäß Sokrates von der Natur so stiefmütterlich ausgestattet und so in seiner Erziehung vernachlässigt worden sein soll, daß er weder schreiben noch lesen konnte, ja nicht einmal ordentlich zu sprechen verstand, indem er wie ein Kind stammelte. Eine Nachricht, die wahrscheinlich auf Aristoxenus beruht, über dessen Glaubwürdigkeit zwar Meiners Gesch. d. Wiss. I. B. p. 213 ff., sehr günstig urtheilt, wir jedoch können für diese Nachricht dem Aristoxenus durchaus keinen Dank wissen, denn sie läuft der Wahrheit zuwider.

[3]) Pausan. I, 22, 8. IX, 35, 2. Diog. Laert. II, 5, 19. Dio. Chrysosth. Orat LV, p. 558, c. Luc. Somn. c. 12. Schol. Aristoph. Nub. V. 771. *Σωφρονίσκου γὰρ λιθοξόου ἦν υἱὸς Σωκράτης καὶ τῆς λαξευτικῆς μετέσχε τέχνης, καὶ ἀνδριάντας λιθίνους ἐλάξευε, καὶ ἀγάλματα δὲ τῶν τριῶν Χαρίτων εἰργάσατο, Πειθοῦς Ἀγλαίας καὶ Θαλείας.* Porphyr. ap. Theod. I, 701. Cyrill. adv. Juvenal. VII, 226. Suidas.

fältigen Erziehung und feinen Bildung, durch die Werke eines Myron, Pheidias, Polykleitos, Ktesilaos, Pythagoras aus Rhegion und anderer berühmter Meister der Plastik verfeinert und im hohen Grade geläutert war, so muß man annehmen, daß die Chariten des Sokrates eine nicht unbedeutende Kunstvollkommenheit bekundet haben mußten, wenn man ihnen einen so ehrenvollen Platz angewiesen habe. Wir können es um so mehr annehmen, als Sokrates bei verschiedenen Anlässen vortreffliche Proben von seiner Kunsttheorie giebt.[1])

Mit All' dem war jedoch der Bildungslauf des Sokrates noch durchaus nicht vollendet, vielmehr bemühete er sich von den ersten Jahren seines Denkens an bis auf die späteste Zeit alles Gute und Nützliche, so viel er es gekonnt, aufzufinden und sich zu eigen zu machen. Dies zu erlangen, genügte ihm natürlich der Knabenunterricht bei weitem nicht. Es gab aber in Athen eine anderweitige Bildungsschule, unerschöpflich für Alle, für Jung und Alt gleichmäßig zugänglich, eine Schule, deren Tragweite und Bedeutung sich mehr fühlen als würdig schildern und mit Worten ausdrücken läßt. Es war dies das öffentliche Leben in seiner Allseitigkeit. Wir haben schon oben bemerkt, von welchem Einflusse die herrlichen Siege des Griechenthums über das Barbarenthum gewesen waren. Es war die glänzendste Epoche der griechischen Geschichte eingetreten und Sokrates hatte das Glück zu ebenderselben Zeit geboren zu werden, wo alles Große, Schöne und Erhabene zu Athen, wie auf ein verabredetes Stelldichein, sich versammelt und von allen Seiten zusammengekommen war. Freiheit und Ruhm, Macht und Reichthum, bekränzt mit Kunstwerken der Architektur, und Sculptur, der Beredsamkeit und Poesie von solcher Vollkommenheit, wie sie nie zuvor erreicht noch je wird erreicht werden können, schmückten und verherrlichten Athen. Daß aber die politischen Ereignisse, die Kunst und Poesie zur Bildung des Geistes, zur Bestimmung des Charakters und zur Ausprägung der besonderen und individuellen Neigungen sowohl bei Allen im Allgemeinen als auch bei Einzelnen im Besonderen von wesentlichem und in vielen Fällen von entscheidendem Einflusse seien, dies wird wohl kaum Jemand in Abrede stellen können. Es sind ja dies nur

---

1) Xenoph. Mem. III, 10, 1. wo Sokrates mit dem Parrhasius sich über die Mahlerkunst bespricht; ibid. 10, 6. wo er mit Clito, einem Bildhauer sich unterredet, und ibid. 10, 9, mit Pistias, einem Harnischmacher. Was die Bedenklichkeiten der Autorschaft jener Grazien anbelangt sieh Meiners. Gesch. d. Wiss. II, P. 349, Anm. 1. und Chaignet. vie d. Socrate, Anm. 1.

Formen des Lebens, und das Leben ist eine große Lehrerin, eine große Schule der Menschen.

Wenn man sich also nur einigermaßen in das damalige Leben zu Athen versetzt, und sich das Handeln und Treiben der Bürger untereinander, den Verkehr mit den Fremden, die Regsamkeit und Thätigkeit auf dem Marktplatze und im Hafen, bei den Volks- und Gerichtsversammlungen, in den Tempeln und öffentlichen Hallen, in den Theatern und Werkstätten der Künstler und Handwerker vorstellt, wenn man sich bei lebhafter Phantasie die auftretenden Volksredner und Staatsmänner, die dahin von allen Seiten herkommenden Philosophen mitten im Kreise ihrer Schüler und Zuhörer vergegenwärtigt, wenn man ferner die schön aufgebaute Stadt mit ihren Propyläen, die Akropolis und die öffentlichen Plätze mit Werken verschiedener Künstler ersten Ranges ins Auge faßt, so muß man wahrlich bekennen, daß sich nie ein edlerer Geist als der des Sokrates in einer edleren Schule fand. Athen war damals ein Versammlnngsort aller Künstler und Philosophen, und brüstete sich mit vollem Rechte, berühmteste Dichter und Schriftsteller hervorgebracht zu haben so, daß ihm sogar seine Rivalen Anspruch auf Dankbarkeit seitens Griechenlands und der Menschheit überhaupt zuerkannten. Die Götter von Delphi nannten es einen Herd und eine Vorsteherin der Griechen; Thukydides läßt es in der Lobrede, die Perikles auf die im peloponnesischen Kriege zuerst Gefallenen hält, also preisen: „Ja, unsere Stadt ist sowohl hierin (im Kriegswesen), als auch in anderen Dingen der Bewunderung wert. Denn wir lieben das Schöne ohne Uebertreibung und pflegen Wissenschaften ohne Verweichlichung — kurz gesagt, unsere Stadt ist im ganzen eine Schule für Hellas.[1]) Athaeneus heißt es die Muse, Pindar das Bollwerk von Griechenland, der Sophist Hippias den Sitz der Weisheit,[2]) und Cicero, seine Augen auf diese Glanzperiode Athens werfend ruft aus: „O Athen, woher Humanität, Wissenschaft, Recht und Gesetz entstammten und über alle Länder verbreitet sind!“[3])

Welch' ein Reichthum von Bildung, welch' eine Fülle von Kenntnissen, welch' unerschöpflicher Born für die Veredlung des Herzens, Läute-

---

[1]) Lib. II, 41. *Λέγω τὴν — πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι* — ibid. 40.—*καὶ ἐν τε τούτοις τὴν πόλιν ἀξίαν εἶναι θαυμάζεσθαι καὶ ἔτι ἐν ἄλλοις. φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφούμην ἄνευ μαλακίας.*

[2]) Hippias ap. Plat. Prot p. 337, d.

[3]) Cic. pro Flacc. c. 26, 62. Sieh auch Chaignet Cap. 2, p. 30 ff.

rung der Gefühle, für die Bildung des Verstandes und Schärfung der streng nach Wahrheit forschenden Vernunft! Eines wollen wir wenigstens näher betrachten, nämlich die tief religiös-sittliche Bildung, welche die Erzeugnisse der tragischen Kunst durchdringt. „Mit Recht hatte man die tragischen Dichter Lehrer von Griechenland genannt, denn diese Dichter sind es, die im Verlaufe von Ereignissen, die sie in Scene setzen, in der Entwickelung der Charaktere, im Ausdruck der Gefühle und Gedanken von Personen, die sie handelnd auftreten lassen, moralische Lehren uns vorhalten. Ja noch mehr: durch ein ideales Publicum, den Chor, dessen Stellung in der griechischen Tragoedie als eine besondere und unnachahmbare Ausnahme in der Kunstgeschichte dasteht, werden uns erhabene Gedanken und Lehren über die Maßhaltung und Sanftmuth, über Mitleid und Gerechtigkeit vorgeschrieben und vorgehalten. Die Chöre der griechischen Tragoedie erinnern uns an die Schwäche und die Nichtigkeit des Menschen, dessen Gedanken unbeständiger sind, als der Schatten des Rauches. Sie rufen uns die Gebrechlichkeiten des menschlichen Lebens ins Gedächtniß, welches, einem frischgemalten Bildnisse vergleichbar, ebenso schnell auslöscht, wie jenes mit einem Schwamme verwischt wird. Sie belehren uns über die Existenz des zukünftigen Lebens, über die Vorsehung, über einen höchsten Gott, dessen Gerechtigkeit über uns schwebt, Belohnung oder Züchtigung ausübend. Er ist es, der in unsere Herzen das Bewustsein ungeschriebener, absoluter Gesetze, denen man mehr als den geschriebenen und willkürlich sich ändernden gehorchen muß, eingegraben hat. Dieser göttlichen Macht gegenüber, kann der Mensch nicht umhin, seine Schwäche und Abhängigkeit anzuerkennen. Er soll demnach seine ihm zukommende Stellung, sein wahres Wesen kennen lernen. Er soll ferner nicht allzu hoch schätzen, was menschlich ist; ja nicht einmal im Unglücke darf er sich gegen die Gottheit auflehnen, sondern gedenken, daß, wer den Samen des Hochmuthes säet, reichlich Thränen erntet.“ Die dramatische Kunst ist somit an und für sich eine große Anregung zum Selbstnachdenken und eine moralische Speculation; sie ist ihrem Wesen nach eine Moralphilosophie in Action.[1])

Sokrates hat unstreitig von diesem ganzen Reichthum des Geistes, in welchem damals Athen so glänzend und herrlich dastand, allen möglichen Nutzen gezogen, und mit den vorhandenen Mitteln mehr als überhaupt Einer von seinen Zeitgenossen sein Herz und seinen Geist berei-

---

[1]) Sieh Chaignet. l. l. p. 34. ff.

chert. Außerdem aber finden wir noch Namen berühmter Männer der damaligen Zeit angeführt, die er gehört und deren Unterricht er genossen haben soll. Unter diesen berühmten Lehrern des Sokrates ist vor allem Anaxagoras aus Clazomene anzuführen,[1]) der c. 500 v. Chr. in Kleinasien geboren, im 20 Lebensjahre nach Athen kam und sehr lange Zeit daselbst lebte, bis er des Atheismus oder Gottesläugnung angeklagt, sich unter Perikles Hilfe flüchten mußte. Hierauf wohnte er von Allen hochgeehrt zu Lampsakus, wo er im 72 Lebensjahre starb.[2]) Daß Sokrates diesen berühmten Weisen gehört habe, ist möglich,[3]) sicher und gewiß ist aber bis jetzt nur so viel, daß er dessen Schriften sehr eifrig gelesen habe, besonders das unter dem Titel: Ueber die Natur (περὶ φύσεως) damals gepriesene Werk [4]); auch finden sich Zeugnisse und in der sokratischen Ansicht von der Welt Spuren genug, um zu ersehen, daß die Lehren dieses Philosophen auf die Ideen des Sokrates einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben.[5]) Auch Plato bestättigt es, daß Sokrates, wenigstens in der ersten Zeit seiner philosophischen Bildung großen Eifer und große Vorliebe für die Kenntniß der Natur zeigte. Wenigstens läßt sich nicht bestreiten, daß er das ebenso bedeutungsvolle als fruchtbare Prinzip des Anaxagoras, es habe die höchste geistige Intelligenz (νοῦς) die physische Welt geordnet und regiere dieselbe, zu dem seinigen gemacht.[6])

---

[1]) Diog. Laert. II, 3, 14, Plut. Pericl. 32. Porphyr. ap. Theodor. Gr. affect Curat. XII. p. 174 Clem. Alex. Stromat. I. p. 301. Euseb. Praep. evangel. XV, 62, p. 855.

[2]) Ueber die Zeit der Vertreibung des Anaxagoras aus Athen läßt sich nichts bestimmtes sagen, und wenn Chaignet l. l. meint: Anaxagore était venu à Athènes dans la 81-e et était mort en exil dans la 1-e année de la 88-e (olympiade) trois ou quatre ans après la condamnation qui l'en avait chassé — so weiß ich nicht, auf welchen Angaben er diese Behauptung stützt, ebenso wenig als ich es mir erkläre, daß Anaxagoras nach dessen Annahmen in der 81 Olymp. nach Athen gekommen sei, da wir aus den Belegen wissen, daß er 20 Jahre alt in Athen sich eingefunden und über 30 Jahre daselbst gelebt habe. Die Sache erfordert noch einer genaueren Untersuchung, indem es unmöglich ist, daß Sokrates, der doch zur Aspasia in freundschaftlichem Verhältnisse stand und mit ihr verkehrte, den im Hause des Perikles so lange Zeit weilenden Anaxagoras nicht hätte kennen gelernt, wenn derselbe 81 Olymp. nach Athen gekommen 80 Jahre von der Zeit an daselbst gelebt hätte. Vgl. Brand. Gesch. d. gr. röm. Philosoph. I, p. 233. Otf. Müller Gesch. d. gr. Literat. I. p. 446. ff.

[3]) Diog. Laert. II, 5, 19. Sieh jedoch Meiners Gesch. d. Wiss. II. p. 350, Anm. 2.

[4]) Plat Phaed. p. 97, ff.

[5]) Diog. Laert. II, 5, 19, u. 45. Suid.

[6]) Dasselbe leuchtet ein aus Xenoph. Memorab. I, 4, 4. ff. Vgl. Plat. Rep. VII. p. 529.

Als zweiter nicht minder bedeutender Lehrer des Sokrates wird Archelaus von Milet angeführt, der ebenfalls in seiner ersten Jugend nach Athen gekommen war. Er gilt für einen Vorgänger des Sokrates in der Ethik, wiewohl er eigentlich ein Physiker ist und für einen solchen im Ganzen und Großen angesehen werden muß.[1])

Ferner nennt Sokrates selbst den Sophisten Prodikos als denjenigen, den er gehört habe, und er gibt sich öfters für seinen Schüler aus.[2]) Dieser stammte von Julis auf der Insel Keos, welche durch Sittenreinheit und strenge Lebensweise ihrer Bewohner in gutem Rufe stand. Von seinen Mitbürgern in politischen Angelegenheiten nach Athen geschickt, blieb er daselbst längere Zeit und erregte zunächst durch seine Rede im Senate (*βουλή*) großes Aufsehen. Hierauf trat er als Lehrer der Tugend oder der Tüchtigkeit, die Angelegenheiten des Hauses und des Staates gut verwalten zu können, auf. Unter seinen Zeitgenossen stand Prodikos in hohem Ansehen und obwohl ein Sophist, war er einer der achtungswürdigsten Männer.[3]) Er ist sonst durch seine Erzählung „Herkules am Scheidewege" berühmt.[4]) Daß Sokrates mit ihm und mit anderen Sophisten verkehrte, ist an mehreren Orten bei Plato und Xenophon bezeugt, woraus auch hervorgeht, daß er ihn unter anderen, gleich wie den Protagoras und Hippias, wegen seiner Sittenstrenge hochschätzte.

Eine große Anregung zur Philosophie mußte es für Sokrates unzweifelhaft gewesen sein, als der berühmte eleatische Philosoph Parmenides 65 Jahre alt c. 450 v. Chr. in Begleitung seines Schülers, des 40 J.

---

[1]) Diog. Laert. II, 4, 16. u. a. a. Ort. Cic. Tuscul. V, 4. Derselbe führt ihn auch als einen berühmte Astrologen an de divinat. II. c. 24. den Verkehr des Sokrates mit diesem Philosophen bezeugt Diog. Laert. II, 5, 19. X, 12. *καὶ Ἀρχέλαον τὸν Σωκράτους διδάσκαλον* (sc. *ἀπεδέχετο Ἐπίκουρος*). Porphyr. ap. Theod. Cur. Graec aff. XII, 67. Sieh auch Pauly's Realencyclopaed. V, 1 Hälfte p. 1240, wo es heißt, daß dieses die Chronologie selbst widerlegt, wie, dies wird nicht gesagt; ebensowenig findet sich auch s. v. ibid. I. 1 Hälfte p. 1440 irgend welche chronologische Angabe.

[2]) Plat. Protag. p. 341, a. Charmid. p. 163, d. Kratyl. 384, b. Menon 96, d. Theät. 151. b. Sympos. 177, b. Xenoph. Mem. II, 1, 21. Pseud. Plat. Axiochus p. 366, c.

[3]) Deuschle, Einleit. z. Plat. Protag. p. 6. ff. Welcker Rhein. Museum 1833. u. Kl. Schriften II, 393. dazu M. Scharz, Beitr. zur vorsokrat. Philosoph. I. p. 43.

[4]) Angeführt Xen. Mem. II, 1, 21 ff. Was in dieser Erzählung dem Prodikos angehöre, suchte Spengel in *Συναγωγὴ τεχνῶν* p. 57 ff. nachzuweisen. Sieh auch Serv. ad Vergil. Aen VI, 136 Prinsterer, Prosopograph. Platon. p. 87, ff

alten Zeno, zu den großen Panathenäen gekommen war, und bei Gelegenheit philosophischer Unterhaltungen mit dem damals noch sehr jungen Sokrates[1]) große Begabung zu philosophischen Forschungen in demselben entdeckte und ihm große Zukunft prophezeite. Aus diesem Grunde, und weil mancher, später zu sprossender Samen damals in das junge Herz und den denkenden Geist des Sokrates gefallen sein mochte, trage ich kein Bedenken, auch diese zwei Männer unter die Lehrer des Sokrates, wenn auch nicht im strengen Sinne des Wortes, zu zählen.[2])

Es werden noch mehrere andere Männer an verschiedenen Orten als seine Lehrer erwähnt und zwar: Theodor von Cyrene in der Geometrie,[3]) Connus in der Musik,[4]) Evenus in der Dichtkunst,[5]) Ischomachus in der Agricultnr.[6]) Sokrates war zwar in der Geometrie gut bewandert,[7]) daß er jedoch hierin den angeführten Mann zum Lehrer gehabt hätte, muß entschieden bestritten werden, da wir wissen, daß derselbe vielmehr ein Lehrer des Plato in demselben Gegenstande war.[8]) Einige Glaubwürdigkeit hat für sich der Unterricht in der Musik bei Connus,

---

[1]) *σφόδρα νέος*, c. 20 Jahre alt.

[2]) Daß wir keinen Grund haben, die ganze von Plato im Parmenides dargestellte Zusammenkunft bloß für eine Fiction zu halten, ohne den Plato, wie dies schon Brandis, Gesch. d. gr. röm. Phil. I, p. 369 ganz richtig bemerkt, einer geflissentlichen Fälschung schuldig zu machen, bin ich um so mehr zu behaupten geneigt, als wir wissen, daß Sokrates eifrig alle Personen, die sich in irgend einer beliebigen Kunst oder Wissenschaft hervorgethan hatten, und wenn es auch Weissagerinnen oder sogar Buhlerinnen gewesen, aufsuchte, geschweige denn, daß er die sich ihm darbietende Gelegenheit, die damals berühmtesten Männer zu hören, unbenutzt gelassen hätte. Plat Parmend. p. 127, b. Theät. 183, e. Soph 217, e. Brandis l. l. K. Otfr. Müll. Gesch, gr. Lit. I. p. 455, Anm. 2. Chaignet, Cap. 2. p. 56 ff.

[3]) Max. Tyr. 37, 4. T. II, p. 225. Reisk.

[4]) Menex. 235, c. Euthyd. 272, c. Max. Tyr. l. l. Cic. ad Famil. IX, 22, 8.

[5]) Dieser wird von Plato öfters erwähnt: Phaedr. 267, a. Apol 20, b. Phaed. 60. 61.

[6]) Ueber diesen Xen. Oecon. c 6, 17. u. c. 7. ff. wo sich Sokrates mit Ischomachus über den Landbau wirklich bespricht, was ein wichtiges Zengniß ist. Sieh auch Lysias p. 646. ed. Reiske. Heraclides Ponticus ap. Athenaeum XII, p. 537. Plutarch, de Curiositate p. 132. ed. Hutten.

[7]) Xen. Mem. IV, 7, 3. ibid. 2, 10. spricht Sokrates selbst von Theodor als einem *ἀγαθὸς γεωμέτρης*, doch nicht als ob er sein Lehrer wäre. Denselben Theodor kennen wir genau aus Plat. Theät. Vgl. edit. Engelm. p. 215. Anm. 1.— Prinsterer. Prosopogr. p. 190. ff.

[8]) Diog. Laert III, 6. II, 8, Nr. 19. Apul. de habit. doctr Platon. p. 159. ed. Bipont

in späteren Jahren, wie wohl an denjenigen Stellen, wo Sokrates davon spricht, ironische Färbung nicht zu verkennen ist.[1])

Neben diesen berühmten Männern müssen wir noch zweier Persönlichkeiten erwähnen, und dies um so mehr, weil es Frauen sind, nämlich Diotima und die berühmte Frau des Alterthums Aspasia. Auch diese werden theils von Sokrates selbst, theils von anderen Gewährsmännern als seine Lehrerinnen genannt. Die erstere war eine Priesterin zu Mantinea. Sie hat den Athenern einst bei Gelegenheit eines Opfers vor dem Ausbruche der Pest einen zehnjährigen Aufschub dieser Krankheit erwirkt.[2]) Spätere Schriftsteller halten sie für eine Priesterin des Lycäischen Zeus; sie nennen dieselbe auch eine Pythagoräerin, die sich längere Zeit in Athen aufgehalten habe. Von dieser Mantineerin Diotima habe Sokrates, nach seiner Aussage, die schönste und erhabenste Kunst, die Kunst der Liebe erlernt.[3]) An mehreren Stellen des platonischen Werkes Symposion (Gastmahl), worauf wir noch später werden zu sprechen kommen, entwickelt er seine Ansicht über die Liebe, eine Ansicht, die im ganzen Alterthum ihresgleichen nicht findet. Sokrates erhebt diese Tugend in das Reich der schönsten Ideale.

Auch bei Xenophon sagt er zum Critobulos: Sei gutes Muthes, o Critobulos! bemühe dich nur ein braver Mann zu werden, und wenn du es geworden bist, suche die guten und edlen zu erjagen. Vielleicht aber möchte auch ich dir bei dieser Jagd auf die tugendhaften und edelgesinnten behilflich sein, denn auf Liebe verstehe ich mich. Denn hab' ich erst auf Einen mein Auge geworfen, so ergreift mein ganzes Wesen ein unwiderstehlicher Drang, liebend, wieder geliebt, sehnend, wieder ersehnt, und nach dem innig freundschaftlichen Umgange verlangend, wieder verlangt zu werden.[4]) Auch bei Plato sagt er: Ich erkläre, daß ich mich auf nichts anderes

---

[1]) In einem anonymen Werke unter dem Titel: Sokrates Sohn des Sophroniskus, b. Friedr. Efflinger in Frankfurt 1795. Bd 2. p. 209 heißt es, das Sokrates, als er schon ziemlich alt war, die Instrumentalmusik lernte, indem er die Leier ohne dieß treflich spielen konnte. Doch diese Nachricht, wie vieles andere sonderbare, bleibt natürlich eine reine Annahme, ohne jedwede Begründung, da es doch bei Plat. Euthyd l. l. ausdrücklich heißt, daß Connus den Sokrates noch jetzt die Cither schlagen lehrt. Sieh auch Valer. Max. VIII, 7, 8. Cic. famil. IX, 22, 8. Socratem fidibus docuit nobilissimus fidicen; is Connus vocitatus est.

[2]) Es ist offenbar jene Pest zu verstehen, die zu Anfange des peloponnesischen Krieges in Athen so gräßlich wüthete. Vgl. Thucyd. II, 47—54.

[3]) Plat. Symp. 201, d, 212. b.

[4]) Xenoph. Memorab. II, 6, 28.

als auf Liebesangelegenheiten verstehe.[1]) Ich suche andere zu überzeugen,[2]) daß man zur Erreichung dieses Besitzes, nämlich, das Ansichschöne lauter, rein und unvermischt[3]) zu sehen, das Göttlichschöne an und für sich, nicht verunreinigt noch vermischt mit Fleisch und Farben und sonstigem übrigen irdischen Tand, sondern in seiner ureigenen Gestalt schauen zu können, nicht leicht einen besseren Mitarbeiter als den Liebesgott (Eros) finden könne. Deshalb behaupte ich, daß Jedermann den Gott der Liebe ehren solle; und ich selbst ehre meinerseits seine Kunst, und übe sie vor allen, und empfehle sie allen anderen, und preise jetzt und immerdar, so weit ich es vermag, die Macht und die mannhafte Tugend des Eros.[4])

Wie viel historisch wahres an dem Umgange des Sokrates mit Diotima ist, läßt sich kaum je mit Sicherheit feststellen, da sogar ihre Existenz, wohl mit Unrecht, als eine sehr muthmaßliche bis nun zu angenommen wird.[5]) Sicher dagegen und außer jedem Zweifel ist die innige Freundschaft des Sokrates zur Aspasia, der er seine Gewandheit in der Redekunst verdanken zu müssen an mehreren Orten behauptet. So sagt er an einer Stelle bei Plato, man dürfe sich nicht wundern, daß er so gewandt sei im Reden, denn er habe ja zur Lehrerin der Rhetorik jene durch ihren Geist nnd ihre besondere Schönheit berühmte Frau gehabt, deren Unterricht so viele große Redner und den größten der damaligen Zeit, Perikles, gebildet habe, nämlich die Aspasia.[6]) Diese, im Alterthum vielgepriesene Frau, war aus Milet in Kleinasien gebürtig und kam, man weiß nicht auf welche Veranlassung hin, nach Athen, wo sie sich durch ihren Geist und ihre ungewöhnliche Schönheit auszeichnete. Den damals berühmtesten Mann und eigentlichen Beherrscher von Athen, Perikles, wußte sie für sich ganz einzunehmen, so wie sie auch wohl einen großen Einfluß

---

[1]) Plat. Symp. p. 177, e.

[2]) l. l. p. 212, b.

[3]) Ibid. p. 211, e.

[4]) Vgl. Plat. Phaedr. 227, e. Lysid. p. 204. Xen. Sympos 3, 10. u. 4, 56 ff. Max. Tyr. XXIV, 4. Themist. Orat. XIII. p. 161. Sieh auch Stallb. Prolegg. ad Charmid. et Phaedr.

[5]) Darüber s. Pauly's Realencyclopaed. II. 1069 s. v. Diotimus. Stallbaum ad Plat. Sympos p. 201, d. welcher l. l. sagt: verisimillimum enim est, Diotimam revera vixisse, colloquium autem eius cum Socrate per speciem veritatis esse confictum.

[6]) Menex. 235 e.

auf dessen staatsmännische Thätigkeit ausübte. Perikles wurde wegen seiner gewaltigen Beredsamkeit der olympische genannt, gleichsam ein zweiter donnernder Zeus, und so haben denn schon die damaligen behauptet, daß zu dieser seiner Beredsamkeit auch Aspasia sehr viel beigetragen habe; weßhalb man sie auch Hera, nicht ohne gewisse Ironie wegen ihrer Beziehung zu Perikles, zu nennen pflegte. Historisch unbestreitbar und wahr ist so viel, daß Aspasia eine ungewöhnliche Kenntniß in der Redekunst besaß und philosophisch gebildet war.[1])

Wegen dieser ihrer Kenntnisse, ihrer tiefen Einsicht und sonstiger feiner Bildung, die sie nicht nur in Gesprächen sondern auch in ihrem ganzen Benehmen und Auftreten zeigte, versammelten sich um sie die damals berühmten und gebildeten Männer, und bildeten im Hause des Perikles einen Kreis von auserlesener Gesellschaft.[2]) Angesehene Athener aber führten zu ihr auch ihre Frauen hin, sie zu hören und die für eine Frau nothwendige Bildung und feines Benehmen zu lernen.[3]) Daß nun in einer solchen Gesellschaft, in einem solchen Vereinigungskreise von Männern, die zum Bewußtsein der höheren geistigen Bestimmung Athens gekommen, in diesem Sinne arbeiteten, sich gegenseitig unterstützten und durch den Austausch ihrer Gedanken und Ansichten sich gegenseitig kennen lernten, auch Sokrates bei seinem Eifer nach allem Schönen, Guten und Nützlichen nicht fehlen konnte, ist doch wohl selbstverständlich. Sein Umgang mit Aspasia ist somit ganz natürlich, schwieriger aber ist festzustellen, welchen Gewinn er davon für seine Kenntnisse hatte. Ich trage kein Bedenken anzunehmen, daß Sokrates durch jenen Umgang vieles für die Kunst der Unterredung gewonnen habe, mehr aber noch als dies, jene weltmännische Feinheit,[4]) jene würdevolle Bescheidenheit im Auftreten, jene Kunst, alle durch seine Liebenswürdigkeit an sich zu fesseln, jene Grazie, jene lebhafte und bezaubernde Anmuth im Umgange mit Menschen,

---

[1]) Athen. V, p. 219: *Ἀσπασία μέντοι, ἡ σοφὴ τοῦ Σωκράτους διδάσκαλος τῶν ῥητορικῶν λόγων.* — Cic. d. Invent. I. c 31. giebt ein Beispiel ihrer Stärke und Gewandheit in der Induction cfr. Quint. Instit. V, 11, 28. Ueber die Beredsamkeit Aspasias sieh Fr. Jakobs vermischte Schriften t. IV, p. 383 ff.

[2]) Ottfr. Müll. Gesch d. gr. Literat. II, p. 14 f Voyage d. jeune Anachars. Paris 1789. T. I. p. 246.

[3]) Xen. Decon. 3. 14. Mlle Cl. Bader, la femme grecque, Paris 1872. II, p. 335.

[4]) Voyage d. jeune Anachars. T. I. p. 246. T. V, p. 295.

durch die er sich in allen Verhältnissen des Lebens auszeichnete, und die nur der Verkehr mit einer Frau, wie es Aspasia war, ihm einzuflößen vermochte.[1])

So sehen wir den großen Weisen von der ersten Jugend an bis auf diese Zeit, wo er schon die Fülle des Mannesalters längst erreicht hatte, unermüdlich und unaufhörlich mit dem Fleiße einer Biene, mit Unverdrossenheit einer Ameise nach allen Seiten hin seine Kenntnisse bereichern, seinen Geist ausbilden, nicht Zeit nicht irgend welche Gelegenheit unterlassend noch versäumend sein Wissen zu vervollständigen. Und dies brauchte fürwahr ein Mann, der die bisjetzigen Verhältnisse im Leben der Menschen, die bisjetzigen Grundsätze im Staate und in der Religion, als veraltet und unbrauchbar, als unnütz und oft widersinnig zu verbessern oder zu beseitigen unternahm; der, über die bisjetzigen Forschungen auf dem Gebiete des philosophischen Wissens, welche er für unzureichend und dem Menschen nicht nur kein Glück noch Zufriedenheit gewähren, sondern ihn oft auf Abwege und ins moralische Verderben führen sah, sich erhebend, neue Wege des Lichtes zeigen, neue Quellen des Wissens eröffnen und hervorsprudeln lassen sollte, deren Segen in der Folge Welten und Generationen umgestaltet, gebildet und erzogen hat, und wohl, so lange das Menschengeschlecht existiert, noch erziehen wird, nachdem er einmal die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht hat und Vater der Weisheit geworden ist.

Aus dem eben Gesagten ergiebt sich aber, daß wir das Auftreten des Sokrates, seine öffentliche Thätigkeit, sein Leben und Lehren als eines Menschen und Philosophen weiter nicht verfolgen können, bevor wir einen kurzen Blick auf die dazumaligen philosophischen Forschungen und Erfolge des philosophischen Wissens geworfen und, wie es auf diesem Gebiete zu der Zeit, als Sokrates öffentlich auftrat, bestellt war, uns klar gemacht haben.

---

[1]) Ueber Aspasia vgl. Pauly's Realencyclop. I, 2, Hälfte S. 1874 f. Prinster. Prosop. Plat. p. 123. 141. Plut. Pericl 165. ed. Wesel, wo genau über ihre Geburt, Bildung und Lebensart gesprochen wird. Auch Plat. Menex. ed Engelm. Anmerk. zu p. 236 e, wo auch über Connus mehreres gesagt wird.

II.

Zum Schlusse meines letzten Vortrages habe ich den Satz des Cicero fallen lassen, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht habe,[1]) und Vater der Weisheit mit Recht genannt werden könne.[2]) Diese Aeußerung des Cicero, gegen die man sonst durchaus nichts einzuwenden hat, könnte Manchen auf den Gedanken bringen, daß dem Sokrates jener Name deßhalb gebühre und beigelegt werde, weil er zuerst den Weg der philosophischen Forschung betrat, und der eigentliche Schöpfer der Speculation überhaupt gewesen sei. Um diesen Fehlschluß im voraus zu beseitigen, muß vor allem bemerkt werden, daß schon anderthalb Jahrhundert vor Sokrates die Philosophie ihre Lebensbahn in Griechenland betrat, und daß die philosophischen Untersuchungen zu seiner Zeit ihr erstes Stadium bereits vollendet, die erste Periode der Philosophie ihren Abschluß gefunden habe. Nicht die ursprüngliche Schöpfung und Begründung des philosophischen Forschens also, welches schon lange vor ihm bestand, auch nicht dies, als ob er dieser Forschung ihren Namen gegeben hätte, sondern sein besonderes Verhältniß und seine eigenthümliche Stellung zu den bis auf seine Zeit gangbaren philosophischen Forschungen und Resultaten der diesbezüglichen Untersuchungen, die Originalität seiner eigenen Principien und die epochenmachende Richtung, die er der ganzen Philosophie gegeben, haben ihn dieses Namens würdig gemacht.

---

[1]) Cic. Tuscul. V, 4, 10. Socrates primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. De finib. II, 1.

[2]) Tuscul. V. 16. 47: Sic enim princeps ille philosophiae disserebat. vgl. ibid. IV, 3, 6. Academ. poster. I, 4. Socrates mihi videtur — primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis — avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret. coelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum.

Um dieses Verhältniß des Sokrates zu dem bisjetzigen Philosophieren, die epochemachende Wendung, welche er demselben durch sein Auftreten gegeben habe, seine eigene Lehre sodann und seine philosophischen Grundsätze sammt der eigenthümlichen Art, dieselben den Menschen beizubringen, kurz um alles dieses, wie es von der Persönlichkeit des Sokrates als eines philosophierenden Genies unzertrennlich ist, verstehen zu können, müssen wir die Art und Weise der philosophischen Forschungen sammt deren Resultaten bis auf seine Zeit kennen lernen; d. h. wir müssen die Geschichte der griechischen Philosophie bis auf diese Zeit wenigstens den Grundzügen nach uns zu entwerfen versuchen.

Indem wir aber die Geschichte der Philosophie von ihrem ersten Ursprunge an bis auf diesen von mir bezeichneten Zeitpunkt zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, müssen wir, bevor wir dasjenige, was den Gegenstand dieser Geschichte bildet, zu entwickeln anfangen, vor allem darüber einig werden, was man unter der Geschichte der Philosophie selbst zu verstehen habe. Wir werfen uns somit die Frage auf, was ist die Geschichte der Philosophie, womit befaßt sie sich, was ist ihr Inhalt und Zweck? Allein, auch diese Frage unmittelbar zu beantworten sind wir nicht im Stande, denn, indem es von selbst einleuchtend ist, daß der Gegenstand, dessen erste Entwickelungsperiode wir darzustellen uns vornehmen, die Philosophie ist, so müssen wir zuvörderst uns den Begriff der Philosophie selbst zu verdeutlichen suchen. Wir fragen demnach: was versteht man unter Philosophie? Was ist die Philosophie an sich?

Wir würden nicht viel gewinnen, wenn wir die aufgeworfene Frage direct beantworten wollten, und ebensowenig würde uns der Begriff derselben klar und deutlich sein, wenn wir irgend welche von den bestehenden Definitionen der Philosophie anführen möchten. Denu, wenn Aristoteles sagt: „die Philosophie ist die Erkenntniß aus Gründen," Kant: „die Philosophie ist die Wissenschaft aus Begriffen," Fichte: „sie ist Wissenschaftslehre und Wissenschaft des Wissens," andere: „die Philosophie sei Grundwissenschaft," oder, die Philosophie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in seiner gesammten Thätigkeit, so sind das sehr schöne Bezeichnungen und gleichsam concrete Begriffe des in Rede stehenden Gegenstandes, die jedoch nicht Allen den Begriff der Philosophie verdeutlichen. Ich meine daher, es sei am einfachsten, bei der Frage, was die Philosophie sei, von dem Namen derselben den Anfang zu machen. Der Name Philosophie (*φιλοσοφία*) ist griechischen Ursprungs, und dies ist für uns sehr wichtig, denn wir

gelangen zu der Annahme, daß diese Wissenschaft zuerst unter den Griechen aufgekommen sei und auch von ihnen ihren Namen habe erhalten müssen. Die Geschichtsforschung bestättigt es wirklich. Dieses gibt uns schon einen Leitfaden, welchen festhaltend, wir, die historische Entwickelung der Philosophie scharf im Auge behaltend, eine Definition dieser Wissenschaft werden auffinden können. Wir fragen nämlich:

Welcher Art und was für Untersuchungen waren es, mit denen sich jene Männer beschäftigten, die von ihren Zeitgenossen und von der Nachwelt für eigentliche Philosophen angesehen wurden? Von den Forschungen der ältesten griechischen Philosophen: Thales, Anaxagoras, Anaximander, Heraklit, Pythagoras, Sokrates, besitzen wir zwar nur fragmentarische Nachrichten, aber auch aus diesen unvollständigen Ueberlieferungen können wird leicht einsehen, daß den Untersuchungen dieser Weltweisen und dem, womit sich ihr forschender Geist beschäftigte, etwas Gemeinschaftliches zu Grunde liege. Woraus und wodurch wird Alles, was entsteht? wozu ist es? Was ist der Ursprung und der Endzweck alles Werdens und Geschehens?

Diese Fragen waren es, mit deren Lösung sich diejenigen beschäftigten, die von den Griechen *σοφοί* Weise, später *φιλόσοφοι* Philosophen, Weisheitsliebhaber, Weisheitsfreunde genannt wurden.

Hiemit haben wir den Gegenstand, auf den sich das philosophische Forschen bezog und mit dem es sich beschäftigte, gefunden. Allein, dieselben Fragen nach dem Ursprunge, der Bestimmung und dem letzten Zwecke alles dessen, was da ist und besteht, nimmt auch die Theologie als wesentlichen Gegenstand ihrer Lehren in Anspruch und beantwortet sie alle. Sollten also etwa die Philosophie und Theologie (Gottesgelehrsamkeit) identisch d. h. gleich, oder wenigstens ähnlich in Betreff der Behandlung derselben Fragen sein? Nichts weniger als dies. Also, wenn dies nicht der Fall ist, worin besteht denn ihr Unterschied, wenn doch der Gegenstand, den sie behandeln, die Fragen, die sie zu lösen haben, dieselben sind?

Der Unterschied liegt nicht im Gegegenstande, nicht in Problemen und Fragen, ja nicht einmal in Endresultaten, wenigstens nicht immer, sondern lediglich und allein in der Art und Weise der Behandlung jener aufgestellten Probleme, in der Eigenthümlichkeit des Verfahrens, wie die eine und die andere Wissenschaft jene Fragen untersucht und sie zu lösen trachtet.

Die Volksreligionen des Alterthums, der Indier, Perser, Aegyptier, aber auch nicht anders unsere christliche Religion beantworten wohl jene Fragen über den Ursprung der Dinge, Bestimmung des Weltganzen, über die Stellung des Menschen in diesem Weltganzen und geben eine Lösung derselben. Aber diese Gedanken, wie wir sie in den erwähnten und anderen Religionslehren finden, erscheinen nicht als Resultate menschlichen Forschens, sondern als Ueberlieferungen ursprünglich geoffenbarter Lehren und lösen die höchsten Fragen durch den Glauben. Vom Gegebenen, Positiven, Geoffenbarten ausgehend beantwortet man durch die Macht der Autorität und des Glaubens an jene Autorität die angeführten Probleme, und läßt keinen Zweifel zu. Bei weitem anders verhält es sich damit bei den Weltweisen überhaupt und bei den griechischen Weltweisen im Besonderen. Nicht auf Grundlage der Eingebung, der Ueberlieferung und des autorisirten Glaubens suchen sie jene Fragen zu beantworten, den ersten Grund alles Werdens und Geschehens aufzufinden und den Endzweck desselben zu erklären, sondern sie suchen die aufgestellten Fragen auf Grundlage ihres freien und unabhängigen, durch keine Autorität beeinflußten und beherrschten Nachdenkens zu lösen. Hier begegnen wir zuerst Ansichten, die als Resultate selbständiger, persönlich unabhängiger Nachforschung auftreten und theils als Combinationen von Begriffen, theils als Thatsachen der Erfahrung sich ergeben.

Solche Männer nun, die es sich zur Lebensaufgabe machten, auf dem Wege des freien und unabhängigen Denkens zu einer Welt- und Lebensansicht zu gelangen, wurden Philosophen genannt und dadurch von denjenigen unterschieden, die bei dem Autoritätsglauben treu ausharrend und sich mit demselben begnügend, aus den herrschenden Meinungen und aus der Erziehung die Principien zur Beurtheilung des Wahren entlehnten.

Wir werden demnach sagen: die Philosophie ist diejenige Wissenschaft, welche alles dasjenige, was sich auf die geistige und materielle Welt, auf die Stellung des Menschen zu diesen beiden Welten und auf seine Bestimmung bezieht, durch selbständiges Forschen, durch freies und unabhängiges Nachdenken zu lösen sucht. Da nun der Endzweck und das Ziel dieses Strebens die Wahrheit ist, so ergiebt sich die Philosophie als Forschung nach Wahrheit, als Wissenschaft der Wahrheit. Sie ist ferner eine Geistesthätigkeit, welche bei entsprechender Stufe der Bildung und bei geeigneter Stärke und Reife der Denkkraft nothwendig entsteht. Der einzelne Geist stellt sich dann auf eigene Füße und trachtet feste, eigene Ueberzeugung aussprechende Grundsätze sich zu erwerben, nach denen

er das Wesen und den Werth der Dinge beurtheilen und durch die er jene Ruhe und Stärke erreichen sollte, welche eine selbständige, aus eigener Forschung hervorgegangene Welt- und Lebensansicht gewährt.

So sehr aber auch die Philosophen von Anfang an dahin strebten, für sich allein zu stehen und auf unabhängige Weise in den Grund und das Wesen der Dinge einzudringen und die wichtigsten Probleme der Philosophie zu lösen, mithin in diesem Punkte einig, die Wahrheit zu finden, so waren doch die Wege und die Art und Weise zu diesem Endzweck zu gelangen bei verschiedenen philosophirenden Männern verschieden und demgemäß mußte auch das Endresultat größtentheils verschiedenartig ausfallen, das heißt: es entstanden verschiedene und einander widerstreitende Weltansichten, welche die historische Entwickelung der Philosophie mit dem Namen Systeme oder Schulen bezeichnet. Was man somit Systeme der Philosophie nennt, das sind eben so viele Versuche die Idee oder die lezte Aufgabe der Phisosophie zu verwirklichen, d. h. die Philosophie als Wissenschaft der Wahrheit zu vollenden.[1]) Zu zeigen, wie der denkende Geist sich bestrebte und wie er sich bemühete, die Idee der Philosophie, das ist die Philosophie als Wissenschaft zu vollenden, ist die Aufgabe der Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie stellt uns somit das stetige Werden dieser Wissenschaft, ihre Entwickelung und ihre Bildung dar. Sie hat zur Aufgabe, uns mit den einzelnen Systemen oder Schulen bekannt zu machen und zu zeigen, von welchen Principien oder Grundansichten dieselben ausgiengen, wie sie die höchsten Fragen zu lösen suchten und zu welchen Resultaten sie gekommen seien.

Nach dieser allgemeinen Erläuterung sind wir nun im Stande zur geschichtlichen Entwickelung der Philosophie zu schreiten. Wir unterziehen demnach die Geschichte der Philosophie des Alterthums unserer näheren Betrachtung, jedoch nur insofern, als es unser oben bezeichneter Zweck

---

[1]) Unter dem Worte Schule hat man also nicht so sehr an das Verhältniß zwischen Lehrer und Schülern zu denken, als vielmehr an die innere Verwandschaft der Theorien und Lehren der einzelnen Philosophen, die in Folge dessen zu einer Schule gezählt werden. Durchaus jedoch dürfe jenes Verhältniß nicht ausgeschlossen werden, nur müsse man sich in Acht nehmen zu glauben, als ob die Philosophen der ersten philosophischen Schulen eigentliche Lehrstunden gegeben, oder Schulen in unserer Bedeutung des Wortes errichtet hätten. Dies war erst zur Zeit der Sophisten und von Platos Zeit an der Fall, also über ein volles Jahrhundert später und zwar im europäischen Griechenland.

erheischt. Demnach müssen wir uns hinsichtlich der Zeit und des Ortes, auf die wir die Geschichte der griechischen Philosophie beschränken wollen, zurecht finden. Betreffs der ersteren ist zu bemerken, daß die ganze Geschichte der philosophie des Alterthums in drei Perioden zerfällt:

1) Von Thales bis zu den Sophisten (600—450 v. Chr.) Vorsokratische Philosophie.

2) Die Philosophie des Sokrates, Plato, Aristoteles (450—350 v. Chr.).

3) Von Zeno und Epikur bis Sextus Empirikus (350 v. Chr. bis 200 n. Chr.) Nacharistotelische Philosohhie.

Was die verschiedenen Gegenden Griechenlands anbelangt, in welchen die Philosophie ihren Ursprung zum Theile auch ihren Lehrstuhl hatte, so gab es deren hauptsächlich drei:

1. Jonien in Kleinasien mit einigen nahe gelegenen Inseln,
2. Oestliches und westliches Küstenland von Unteritalien in Verbindung mit Sicilien, endlich
3. Die südliche Küste von Thrakien.

Sämmtliche philosophische Schulen entstammen diesen Gegenden, und von dorther kommen die berühmtesten Repräsentanten derselben nach Athen, wo sie ihre Lehren verbreiten und die meisten Zuhörer an sich ziehen. Doch davon mehreres in der Geschichte der Philosophie selbst, deren ersten Abschnitt wir näherer Betrachtung nunmehr unterziehen wollen.

Wir haben so eben bemerkt, daß die erste Periode der griechischen Philosophie von Thales bis auf die Sophisten, respective bis zum Auftreten des Sokrates (600—450) dauert. In diesem Zeitraume begegnen wir namentlich den ersten Anfängen der philosop ischen Forschung in verschiedenen Richtungen und Formen, wie sie durch einzelne Schulen repräsentirt werden und endlich in der Sophistik ihren Abschluß finden.

Diese Schulen aber sind: 1) die jonische, 2) die pythagoräische, 3) die eleatische, 4) die sophistische. Wir wollen sie nunmehr näher betrachten.

A. Die jonische Schule.

Der allgemeine Charakter derjenigen philosophischen Theorien, welche unter dem Namen der jonischen Schule zusammengestellt werden, besteht darin, daß sie ein Princip der Naturerklärung zu finden suchen. Die Natur, das Unmittelbarste, dem Auge zunächst Liegende, die äußere Welt war es,

was den Forschungsgeist zuerst reizte. Dies fand zuvörderst auf der kleinasiatischen Küste in Jonien Statt, daher man diese Schule die jonische, und die derselben angehörenden Weisen die Joniker nennt. Zur Erklärung des Werdens und der Entstehung der Welt waren die jonischen Weisen zweier Grundbegriffe benöthigt.

1) Des Begriffs von einem Princip oder Grundstoff, woraus alle Dinge werden, sodann

2) des Begriffs der Art und Weise, wie aus diesem Princip oder Grundstoff die materischen Dinge entstanden seien.

Die jonischen Philosophen nehmen ein Princip von einer und derselben oder doch ähnlicher Qualität an und erklären das Werden und Entstehen aller Dinge aus Verwandlungen, welche dieses Princip erleidet oder, richtiger gesagt, in welche es eingeht.

Ihren Ansichten und Lehrsätzen über das Werden und die Entstehung aller Dinge aus einem Grundstoffe wissen jene Naturphilosophen einen Schein von Wahrheit zu geben, indem sie sich auf die von der Anschauung und Beobachtung der Natur gewonnenen Erfahrungen stützen. So vor allem der Schöpfer dieser Schule:

Thales, geb. ums J. 640 v. Chr. zu Milet, dazumal der bedeutendsten Stadt in Jonien, aus einer angesehenen Familie. Er genoß unter seinen Mitbürgern bedeutendes politisches Ansehen, und war der erste, der über den Ursprung der Dinge, über die Größe und Bewegung himmlischer Körper, über die wichtigsten Erscheinungen in der Natur Beobachtungen und Untersuchungen anzustellen anfing. Er wurde daher Vater der griechischen Philosophie und das Haupt derjenigen Männer genannt, die das Forschen nach dem Ursprung der Dinge zur einzigen oder doch zur Hauptbeschäftigung ihres Lebens machten. Nach den uns erhaltenen Nachrichten zeichnete er sich durch astronomische und meteorologische Beobachtungen und Kenntnisse aus; auf Grund der ersteren soll er eine Sonnenfinsterniß auf Grund der lezteren eine reiche Ernte von den Oelbäumen vorausgesagt haben.

Um seine Behauptung, daß Alles aus Wasser geworden sei und in dasselbe zurückkehre, zu rechtfertigen, beruft sich Thales darauf, daß alle Nahrung feucht sei, daß das Warme (die nothwendige Bedingung des Lebens) aus dem Feuchten entstehe, daß der Same aller Dinge feuchte Natur habe, das Princip des Feuchten aber das Wasser sei. Er weist ferner auf die homerische Anschauung hin, nach welcher die Erde über

dem Wasser schwimme, d. h. sich aus dem Wasser herausgebildet und emporgehoben habe. Uebrigens verband Thales mit dem Begriffe dieses Princips vom Wasser auch die Prädicate der Zeugung, Entwickelung und Ernährung. Sein Urelement ist ihm somit nicht ein unorganisches sondern mit organischen Kräften begabtes. Darauf deutet ganz bestimmt auch ein anderer Gedanke hin, der ihm zugeschrieben wird, nämlich: Alles sei voll Götter, die ganze Welt sei beseelt und mit Dämonen erfüllt. Auch der Bernstein und der Magnet haben eine Seele, die sich in der Anziehungskraft äußere.

Der Grundgedanke des Thales ist also der:

Das Princip oder das Urelement, aus welchem alle Dinge werden, ist die mit organischer Zeugungs- Entwickelungs- und Ernährungskraft begabte flüssige Materie, daher auch alle Dinge belebt und beseelt sind.

Anaximenes, ist der zweite zu derselben Schule zählende Philosoph, ebenfalls ein Milesier, über dessen Lebensumstände wir jedoch wenig erfahren. Zum Grundstoffe, aus welchem sich die mannigfaltige Natur der Dinge und ihre Entstehung entwickeln und erklären ließe, nahm er die Luft an und war sehr sinnreich im Aufweisen von Thatsachen, wie aus der Luft durch Verdichtung und Verdünnung die verschiedensten Körper entständen. Er sagt: wie unsere Seele, welche auch Luft ist, uns beherrscht, ebenso wird die ganze geordnete Welt von Luft und Hauch umfaßt; und wie unser Hauch, wenn er durch die Lippen zusammengedrückt, also verdichtet wird, erkaltet und kühlt, dagegen warm wird und erwärmt, wenn er aus dem geöffneten Munde verdünnt hervorgeht, so entsteht im allgemeinen durch Verdünnung der Luft das Warme, durch deren Verdichtnng das Kalte. Das Warme aber ist das Feuer, das Kalte das Wasser und die Erde. Also vermittelst der Verdünnung und Verdichtung der Luft entstehen die Elemente des Feuers, des Wassers und der Erde. Diese Veränderung nimmt aber die Luft vermöge der ewigen Bewegung, die ihr zukommt, an, ohne dieselbe ist sie mit dem Gesichtssinne nicht wahrnehmbar und an sich unendlich. Dieses Naturphilosophem finden wir weiter ausgebildet beim

Diogenes von Apollonia, einer Stadt auf der Insel Creta, der zu sehr berühmten Philosophen zählt.[1]) Er schrieb der Luft nicht nur die Kraft des Lebens sonder auch die des Verstandes zu. Er fand nämlich an den Erscheinungen des menschlichen Lebens beides. Im Menschen sind ja Leben

---

1) Diog. Laert. IX, 9, 57. *ἀνὴρ φυσικὸς καὶ ἄγαν ἐλλόγιμος.*

und Denken unzertrennlich vereinigt, beides aber durch das Athmen bedingt. Also sagt er: Die Luft scheint mir Alles zu lenken und überall zu herrschen; daher kommt sie zu Allem, ordnet Alles, und ist in Allem, so daß Nichts da ist, was an ihr keinen Antheil hätte. Aber es hat nicht jedes Ding auf gleiche Weise Antheil an der Luft, sondern es gibt viele Modificationen davon und somit auch des Verstandes. Auf diese Weise erklärt Diogenes von Apollonia die verschiedenen Arten und Stufen der Naturwesen.

Wie wir aus dem bis jetzt Gesagten sehen, dachten sich die so eben angeführten Philosophen die Natur als eine werdende, mit dem Begriffe des Werdens aber verbanden sie auch den des Vergehens, so daß ihnen die Natur im beständigen Wechsel von Werden und Vergehen sich befand. Diesen Gedanken, daß Alles im beständigen Wechsel von Veränderungen, im steten Uebergange von einem Zustande in einen anderen, im fortwährenden Entstehen und Vergehen, im beständigen Flusse sei, finden wir am stärksten ausgebildet beim

Herakleitos. Dieser blühete c. 504 in Ephesus, wo er ein Mann von Ansehen war; die Herrschaft über seine Vaterstadt, welche man ihm angetragen hatte, nahm er nicht an. Sein Werk, welches „über die Natur" überschrieben war, legte er im Tempel der Diana zu Ephesus nieder, gleichsam als wenn es hier allein seine würdige Stelle fände und es sich nicht lohnte, dasselbe dem Publicum zu übergeben. Bei seinem finsteren und stolzen Charakter hatte er die Eigenthümlichkeit Vieles in kurzen, bildlichen Ausdrücken nach Art der Sprüchwörter darzustellen, wovon er den Beinamen der Dunkle oder der Räthselhafte erhielt. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist, daß Alles im beständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen, im beständigen Flusse begriffen sei. Denselben stützte er auf folgende Beobachtungen:

Es ist unmöglich zweimal in denselben Fluß zu steigen (weil er im Moment ein anderer ist); zweimal ein sterbliches Wesen zu berühren (weil sich kein Punkt in unserem Dasein als ein bleibendes und unveränderliches Sein festhalten läßt).

Für dieses philosophische Theorem bedurfte es eines sehr beweglichen Elements, und dieses fand Heraklit im Feuer. Das Feuer, sagt er, verwandelt sich zunächst in Wasser, — das Meer mit dem darauf liegenden Dunstkreise, das Meer verwandelt sich theils in Erde, theils in warme Luft, die sich wieder entzündet, also Feuer wird.

Die Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde, nennt er den

Weg nach unten, des Wassers in Luft und Feuer, den Weg nach oben. Die ganze Natur ist ein theilweise immer erlöschendes theilweise sich entzündendes Feuer. An diese allgemeine Naturphilosophie knüpft sich bei Heraklit auch eine Theorie der menschlichen Psychologie oder Seelenlehre und die ersten Anfänge der Ethik, was seiner Lehre einen bedeutenden Vorzug vor den früher genannten Philosophemen gewährt.

Die gemeinschaftliche Grundansicht der bisher genannten jonischen Philosophen Thales, Anaximens, Diogenes von Apollonia und Heraklei-tos ist somit diese: das Wirkliche entsteht vermittelst der in sich wieder zurückkehrenden Verwandlungen des einen, ursprünglichen und aus sich selbst thätigen Grundstoffes oder Princips. Eine andere Lehre über die Entstehung der Dinge findet sich in den Philosophemen des Anaximander, Anaxagoras und der Atomistiker.

5. Anaximander. Ein Mitbürger des Thales für dessen Schüler ihn Einige halten. Er soll eine Sonnenuhr erfunden und mittelst derselben manche Bestimmung über die Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt haben. Auch war er der erste, welcher eine Art Landkarte zu entwerfen versuchte.

Nach Anaximander ist das Princip, auf welches das Werden der wirklichen Dinge zurückzuführen sei, das Unendliche oder, richtiger gesagt, daß Unbestimmte (*τὸ ἄπειρον*), das ist ein Grundstoff, der an sich keine bestimmte Qualität, wie etwa Feuer, Luft, Wasser, hat, sondern als eine Mischung sich darstellt. Aus diesem Grundstoffe oder Princip scheiden sich die verschiedenen Welten und Dinge in Folge der ewigen Bewegung aus. Das wirkliche Dasein besteht nur im Heraustreten des einzelnen und besonderen aus der ursprünglichen Mischung, in die es hernach wieder eingeht.

Eine seiner merkwürdigsten Ansichten, die ich nicht unerwähnt lassen kann, ist die, daß die ersten Thiere sich im anfänglichen Schlamme bildeten umgeben mit stachliger Haut, mit der Zeit aber sich vervollkommneten und auf dem trockenen Lande lebten. Auch der Mensch habe ursprünglich fremdartige Thiergestalt gehabt und sei am wahrscheinlichsten fischähnlich im Wasser herumgeschwommen, sobald er aber fähig geworden sich selbst zu helfen, sei er ans Land geworfen worden. Wir finden also schon bei Anaximander Ansätze jener Lehren, die zu unserer Zeit weite Verbreitung gewonnen haben.[1])

---

[1]) Plut. de Plac. Philos. V, 19. Euseb. Praep. evang. I, 8 Plut. Sympos. Quaest. VIII, 8. 4

Anaxagoras. Diesen haben wir schon oben als einen mutmaßlichen Lehrer des Sokrates angeführt und nun wollen wir seine Stellung in der Geschichte der Philosophie näher bezeichnen.

Nach dem Zeugnisse der Alten war er ein Mann von ernsten, strengen Grundsätzen und erhabener Denkungsart. Was dessen philosophische Ansichten anbelangt, so können wir dieselben folgends zusammenfassen:

Alle die sogenannten Stoffe, welche an den wirklichen Dingen vorkommen, seien schon ursprünglich vorhanden, aber freilich nicht so gesondert, vertheilt noch geordnet, wie wir sie in der Wirklichkeit der Dinge wahrnehmen, sondern chaotisch vermischt. Diese aus unendlich vielen Stoffatomen bestehende chaotische Materie ist ewig und unendlich und in dieser Unendlichkeit bewegungslos; weil sie aber an sich bewegungslos ist, kann aus ihr an und für sich nicht das einzelne, bestimmte Ding hervorgehen. Die Entstehung des wirklichen Dinges nämlich setzt voraus, daß aus jener vorhandenen Materie besondere Stoffe sich ausscheiden und in bestimmten Verhältnissen sich mit einander verbinden; dies könne aber ohne Bewegung durchaus nicht geschehen. Um daher das Werden des Wirklichen zu begreifen und die Entstehung der Dinge zu erklären, erscheint ein zweites Princip erforderlich, welches auf die Materie einwirkt, sie in Bewegung versetzt und durch diese Bewegung die einzelnen Dinge aus ihr ausscheidet und gestaltet. Dieses zweite Princip, der Grund aller Bewegung, mit der Materie nicht vermischt, von derselben ganz verschieden, also ein selbständiges und für sich selbstthätiges Princip ist der Geist (νοῦς). Dieser ist von allem Leiden frei, er ist allwissend und hat von Allem Einsicht. Dieses zweite Princip also, der Geist, setzt die Materie in Bewegung, es scheidet, ordnet und erhält sie, es ist der Grund des Lebens und der Seele. In allen belebten und beseelten Wesen ist ein und derselbe Geist, die verschiedenen Abstufungen der Wesen in Hinsicht ihrer Intelligenz werden durch die mehr oder minder vollkommene Organisation der Körper bedingt und bestimmt.

Diese Lehre des Anaxagoras ist in der Geschichte der griechischen Philosophie höchst merkwürdig und bis auf ihn einzig dastehend, insofern hier zwei Principien des Wirklichen angenommen werden, und das eine dieser Principien als etwas Selbständiges, von der Materie wesentlich Verschiedenes, nämlich als Geist gedacht wird. Jene ist der Stoff aus welchem, dieser die Kraft durch welche Alles gebildet wird und in die Wirklichkeit tritt.

Weil also bei Anaxagoras Geist und Materie unterschieden und ein-

ander entgegenstellt werden, so weist seine Lehre unstreitig hohen Fortschritt in der Entwickelung der griechischen Ppilosophie auf, das Mangelhafte derselben besteht jedoch darin, daß er bei seinem Bestreben die Beschaffenheit der Dinge in der Natur zn erklären, sich am meisten auf seine Kreisbewegung stützt und aus dieser die Erscheinungen der Außenwelt zu deuten sucht, während er hiebei sein zweites Princip wenig zu Rathe zieht und es größtentheils unthätig läßt.

Diesen Mangel in seiner Lehre sahen schon die Alten ein, und Sokrates macht ihm gerade zu den Vorwurf, daß er mit seinem Geiste (νοῦς) nichts oder wenig auszurichten wisse.

Da somit Anaxagoras trotz seiner Annahme zweier Principien, der Materie und des Alles ordnenden und aus jener Materie Alles bildenden Geistes, bei der Naturerklärung dem lezteren nicht jene Stellung und Bedeutung zu geben wusste, aus welcher man hätte einsehen können, daß wirklich das zweite Princip, d. i. der Geist überall das Herrschende, Schaffende und der erste Grund aller Erscheinungen sei, so lag jetzt der Versuch sehr nahe, das Werden und das Dasein der Dinge aus der Materie allein, mit gänzlicher Vernachlässigung und Beseitigung des Geistes zu erklären. Dieses geschah auch wirklich in der sogenannten:

Atomistik, oder atomistischen Schule, deren Begründer Leukippos ist, der c. 500 geb. zu Abdera in Trakien lehrte. Ueber seine Lebensumstände sind wir wenig unterrichtet; seine Lehre aber erscheint bei seinem berühmten Schüler Demokritos vollends verwertet und ausgebildet, und so wollen wir sie bei diesem kennen lernen.

Demokritos. Zu Abdera in Thrakien c. 460 v. Chr. geboren, machte viele Reisen, nach Kleinasien nach Aegypten, in das Innere des Orients und wohl auch anderwärts, wobei er reichliche Erfahrung sammelte und seine Kenntnisse außerordentlich bereicherte. Er war genau unterrichtet in der Philosophie der Jonier, Pythagoräer und der Eleaten, und das System seines Lehrers Leukippos hat er zur Vollendung gebracht. Er verfaßte eine Menge von Schriften, die außer wenigen Bruchstücken verloren gegangen sind.

Die Lehre der Atomistiker ist einfach diese:

Die Principien alles Wirklichen sind Atome, untheilbare Körperchen, mit den Eigenschaften der Schwere und der Undurchdringlichkeit. Sie bewegen sich kreisförmig im leeren Raume, und vermittelst dieser Be-

wegung bilden sich die Körper; über dieser Bewegung waltet das Gesetz der Nothwendigkeit. Durch diese Corpuscularphilosophie ist demnach der reine, mechanische Materialismus begründet. Nicht das Gedachte, sondern das Sichtbare, die Körperwelt ist das Wahre und Reelle. Wir gelangen, erklärten die Atomisten, zur Anschauung der Gegenstände außer uns, also der Außenwelt überhaupt dadurch, daß Bilder, die den Gegenständen ähnlich sind, von denselben ausfließen, sich von ihnen ablösen, unsere Sinnesorgane treffen und in denselben sich abdrücken. Auf ähnliche Art erklärten sie die Vorstellungen von den Göttern der Volksreligion: In der Luft, sagten sie, schweben Bilder von menschlicher Gestalt aber übermenschlicher Größe, sie erscheinen den Menschen besonders in Träumen und indem sie auch Stimmen vernehmen lassen, glauben die Menschen, es seien Götter, da sie ihnen bald Glück bald Unglück zu bringen und die Zukunft zu verkünden scheinen. Dies sei der Grund jener religiösen Vorstellungen; denn wahre göttliche Wesen, denen eine unvergängliche Natur zukäme, gebe es nicht. Also — offenbarer Atheismus oder Gotteslängnung.

So sehen wir, daß die Atomisten alles Geistige leugnend, durch ihre Beobachtung und Erfahrung das Studium der Natur zwar fördern, aber als entschiedene Empiriker jeder höheren Speculation ermangeln. Mit ihnen schließt die Reihe der Naturphilosophen und hiemit auch die jonische Schule, indem wir auch die Atomistik zu derselben zählen.

Thun wir nun einen Rückblick auf die Erfolge dieser beiden Schulen, die ihrem Wesen nach zu einander gehören, so ergibt sich Folgendes: Alle bisjetzigen Philosophen bemühen sich und sind bestrebt das Werden der Dinge zu begreifen. Hiezu nehmen sie zuerst ein materielles Princip an, in welchem Stoff und Kraft unzertrennlich sind. Die Kraft wird als Intelligenz, als das Geistige schon bei Heraklit anerkannt, aber vom Stoffe, von der Materie noch nicht getrennt, bildet sie mit ihr eine unzertrennliche Einheit. Bei Anaxagoras wird das Geistige vom Materiellen gesondert und als selbständiges Princip demselben entgegengestellt. Nach dieser Trennung bemächtigt sich die Atomistik des rein Materiellen und mit gänzlicher Leugnung des Geistigen schließt sie die bisjetzigen Speculationen mit rein mechanischem Materialismus ab.

Wir übergehen zur kurzen Darstellung der Lehren der zweiten der oben angeführten Schulen und dies ist:

B. Die pythagoräische Schule.

Diese Schule nach Pythagoras, ihrem Gründer, benannt, heißt auch die italische, weil der Hauptsitz der Pythagoräer zu Kroton in Unteritalien gewesen.

Pythagoras, Mnesarchos Sohn, war ein Jonier, geboren auf der Insel Samos. Unwillig, wie es scheint, über die Tyrannenherrschaft des Polykrates (565—522), unter welchem übrigens die Insel blühete, verließ er sein Vaterland und verweilte einige Zeit bei Pherekydes, einem berühmten griechischen Philosophen auf der Insel Lesbos.[1]) Von daher unternahm er weite Reisen über Kleinasien und Phönizien bis er nach Aegypten gekommen war. Hier lebte er viele Jahre hindurch mit aller Vorliebe den Wissenschaften ergeben, in deren Geheimnisse er von den ägyptischen Priestern eingeführt wurde. Denn durch seine Ausdauer und Eifer war ihm, was bis dahin keinem Fremden sonst, die Ehre zu Theil, daß er, von den Priestern zu Theben lieb gewonnen, in ihr Collegium aufgenommen und in die sacrale Literatur eingeweiht wurde. Als im J. 525 die Perser unter Kambyses Aegypten eroberten, kam Pythagoras mit anderen ägyptischen Priestern als Gefangener nach Babylon, woselbst er die ganze ihm bis dahin unbekannte asiatische Welt kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Mit astronomischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen, wie sie eben bei den Chaldäern im hohen Grade betrieben wurden, bereichert, kehrte er, im J. 513 von Darius freigelassen, in sein Vaterland zurück. Nachdem er auf den durchs ganze Griechenland unternommenen Reisen die wichtigsten Oertlichkeiten besucht und von

---

[1]) Diog. Laert. VIII, 1, 1, f. *Συστῆναι δὲ (τὸν Πυθαγόραν) εἰς Λέσβον ἐλθόντα Φερεκύδῃ.— Οὗτος ἤκουσε μὲν, καθὰ προείρηται Φερεκύδου τοῦ Συρίου. μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἧκεν εἰς Σάμον καὶ ἤκουσεν Ἑρμοδάμαντος τοῦ ἀπογόνου Κρεωφύλου, ἤδη πρησβυτέρου.* Daraus geht hervor, daß Pherekydes zwar von der Insel Syros abstammte, aber auf Lesbos gelebt und gelehrt habe, ja sogar ein Schüler des Pittakos gewesen sein soll. Diog. Laert. I, 11, 1 6: *Φερεκύδης, Βάβυος Σύριος, καθά φησιν Ἀλέξανδρος ἐν διαδοχαῖς, Πιττακοῦ διακήκοε.* Es ist somit nicht recht, wenn Plehn in seinem Lesbiacorum Liber, Berolini 1826. an der Stelle, wo er von den Philosophen spricht, des Pherekydes gar nicht erwähnt, sondern von Pittakos sofort auf die Zeiten des Aristoteles übergeht mit den Worten p. 214: A Pittaco statim ad Aristotelis tempora nobis transgrediendum est, cuius sectam permulti e Lesbiis secuti sunt. Primus nobis obiicitur Theophrastus.

religiösen Gebräuchen, Orakeln, Sitten und Gewohnheiten genaue Einsicht gewonnen hatte, trat er zu Samos als Lehrer auf. Da dieser Versuch mißlungen war, begab er sich nach Großgriechenland und stiftete zu Kroton eine berühmte Schule. Während er nämlich in seinem eigenen Vaterlande nur einen einzigen Schüler gewinnen konnte, lief ihm hier die Jugend so zahlreich zu, daß sich an seinen Vorträgen mehrere hunderte, darunter auch viele Frauen betheiligten. Die eigentlichen Schüler des Pythagoras bildeten unter der Leitung ihres Meisters einen engen Bund.

Ueber diesen pythagoräischen Bund ist manches noch dunkel. So weit man seine Einrichtung kennt, war er eine gleichsam geheime Gesellschaft von Männern, die bei einer durch strenge Vorschriften bestimmten Lebensweise und Beschäftigung, auch unter Beobachtung eines besonderen Gottesdienstes, sich theils eine eigene mehr wissenschaftliche und religiös-moralische Bildung, theils aber auch ein gemeinsames Einwirken auf die menschliche Gesellschaft zum Ziele setzten. Die Bundesmitglieder theilten sich übrigens in zwei Abtheilungen: Die Exoteriker (Uneingeweihte), denen gewisse Theile pythagoräischer Lehren nicht mitgetheilt wurden, und die Esoteriker (Eingeweihte), die zu den Geheimnissen derselben zugelassen ihre eigentlichen Träger wurden. Die Pythagoräer zeichneten sich durch edle Grundsätze, reines Leben und treue Freundschaft aus; wer daher ein musterhaftes Leben bezeichnen wollte, nannte es ein pythagoräisches. Ihre Beschäftigung machte Mathematik, Physik, Astronomie, aber auch Gymnastik und Musik aus. Ihr Streben und Wirken nach Außen gieng dahin, den religiösen Cultus zu veredeln und politische Reform nach aristokratischen Grundsätzen durchzuführen. Dieses Letztere war es vor allem, was den Bund besonders bei den demokratischen Staaten verdächtig und verhaßt machte. Er wurde mit Gewalt angegriffen. Viele der Verbündeten wurden in einem Hause, wo sie versammelt waren, verbrannt. Pythagoras entkam nach Metapont in Lukanien. Doch auch hier erhob sich ein gewaltiger Aufruhr wider die Pythagoräer 471, wobei viele getödtet wurden. Die Uebrigen zerstreuten sich in die verschiedenen Staaten Unteritaliens. Gebrochen von Kummer und Leiden starb Pythagoras über 90 Jahre alt. Die Verfolgung wiederholte sich aber, und nun flohen die Pythagoräer größtentheils nach Griechenland, wo sie theils in Athen theils in Theben, aber auch in Thessalien und anderwärts lebten. Damit war der Bund aufgelöst. Unter denen, die nach Griechenland kamen, werden besonders genannt: Lysis, der Lehrer des Epaminondas, sodann Archippos und Philolaos, von dessen Schriften wir noch Fragmente besitzen.

Unter jenen aber, die in Italien geblieben sind, ist Archytas zu nennen, der als Staatsmann, Mathematiker, Mechaniker und Musiker sich auszeichnete und als Lehrer des Plato erwähnt wird.

Was die Darstellung der Lehre der pythagoräischen Schule anbelangt so ist hierüber Folgendes zu bemerken.

Die Pythagoräer nehmen zwei Ursachen des Wirklichen an: das Unbegränzte oder Unbestimmte, und das Begränzende oder Bestimmende. Das erstere als passives wird durch das zweite als actives oder thätiges Princip bestimmt und begränzt; dies gibt nun den Begriff der Größe. Da aber die Größe auch den Begriff des Verhältnisses mit sich bringt, stehen ja doch alle Dinge im gewissen Verhältnisse zu einander, so bekommen wir auf diese Weise zwei Grundbegriffe, den der Größe und des Verhältnisses, unter denen die Pythagoräer sich die wirklichen Dinge dachten. Hier haben wir den Schlüssel zur pythagoräischen Zahlenlehre. Es war somit etwas ganz Natürliches, daß sie mathematische Ausdrücke und Formeln auf die Philosophie anwandten und in dieselbe übertrugen. Darum wird einstimmig von den Alten überliefert, es sei das Princip der pythagoräischen Philosophie die Zahl gewesen. Darunter war besonders die Zahl 10 von Wichtigkeit, die aus der Addition der 4 ersten Ziffern gewonnen wird, $1+2+3+4=10$; diese nannte man die heilige Vierzahl.

Was die Weltansicht der Pythagoräer anbetrifft, so dachten sie sich die wirklichen Dinge sowohl im Einzelnen wie auch in Gemeinschaft mit einander unter dem Begriffe der Größe und des Verhältnisses. So gelangten sie zur Vorstellung von der Welt als einem geordneten Ganzen, κόσμος, welches letztere Wort Pythagoras zuerst in dieser Bedeutung gebraucht haben soll.[1]) Die Welt besteht aus zehn Weltkörpern, die mit einander eine Kugel bilden. In der Mitte derselben befindet sich der vollkommenste Körper, dies ist die Sonne. Sie scheidet auch den unvergänglichen Theil der Welt von dem vergänglichen, über ihr ist der unvergängliche, unter ihr der vergängliche; sie bewegt sich um das Zentralfeuer und um sie bewegen sich die übrigen Himmelskörper im harmonischen Verhältnisse.

Neben diesen zweien Principien nehmen die Pythagoräer aber noch ein drittes an, nämlich Gott. Der ist das oberste Princip, die erste Ursache, die Kraft, welche das Verhältniß und die Wirkungsweise jener anderen Principien bestimmt und so den Kosmos, die wohlgeordnete Welt,

[1]) Bei Homer finden wir das Wort in dieser Bedeutung nicht gebraucht.

hervorruft und bildet. Pythagoras betrachtet die Welt als eine zugleich mit Gott entstandene, somit als eine ewig bestehende Wirkung Gottes. Die Pythagoräer dachten sich Gott als eine ewige, sich selbst gleiche, von Allem verschiedene Intelligenz, welche die ihr untergeordneten Naturprincipien nach mathematischen Gesetzen und Verhältnissen bestimmt, und so die Welt in einer außerzeitlichen und unvergänglichen Wirkung als κόσμος hervorbringt. Mit diesen Grundlehren hängt auch ihre Theorie von menschlicher Seele zusammen. Die Seele ist nach der Lehre der Pythagoräer ein Ausfluß der Gottheit, unkörperlich, selbstthätig, eine sich selbst bewegende Zahl. Ihre Vereinigung mit dem menschlichen Körper ist als Strafe ihres Abfalls von der ursprünglichen Vollkommenheit zu betrachten. Ist die Seele durch den Tod von ihrem Kerker befreit, so schwebt sie einige Zeit in der Luft und geht dann in einen anderen Organismus ein, und dies je nach ihrer moralischen Beschaffenheit, entweder in einen höheren, wenn sie gut, oder in einen niederen, wenn sie böse und unrein war. Diese Wanderung durch verschiedene thierische Organismen muß die Seele so lange fortsetzen, bis sie endlich nach tausenden von Jahren vollkommen geläutert ist, um zu Gott, von dem sie ausgegangen, zurückkehren zu können. Diese Lehre von der Metempsychose oder Seelenwanderung finden wir in eclatanter Weise bei Plato, dem vorzüglichsten Schüler des Sokrates, ausgebildet.

Hier mag noch der pythagoräischen Ethik erwähnt werden. Die Tugend, über welche, wie Aristoteles berichtet, Pythagoras zuerst zu sprechen begann, dachten sie sich als Harmonie des geistigen Lebens, welche durch Beherrschung des Unvernünftigen und Unterordnung desselben unter das Vernünftige gewonnen werde; daraus gehe auch der innere Friede im Gemüthe hervor. Auf diese Beherrschung des Unvernünftigen war auch die ganze Lebensweise der Pythagoräer angelegt.

Wenn wir nun zum Schlusse die pythagoräische Schule nach ihrem eigenthümlichen Charakter mit der früheren, das ist der jonischen vergleichen, so finden wir, daß sie sich gar nicht zur Aufgabe gestellt hat, das Werden der Welt und den Proceß dieses Werdens zu begreifen noch zu erklären, sondern sie beobachtet und erforscht die Welt in ihrem wirklichen Dasein. Sie bekümmert sich ferner gar nicht um den Stoff, aus welchem die Dinge hervorgegangen oder aus dem sie bestehen, sondern richtet ihre ganze Aufmerksamkeit auf die gesetzmäßige Bildung derselben und sucht diese Bildung nach gewissen und bestimmten mathematischen Begriffen und Verhältnissen zu erkennen.

Wenn darin ein entschiedener Fortschritt auf dem Gebiete der Physik ersichtlich ist, so ist anderseits nicht zu verkennen, daß die Gleichgiltigkeit gegen das materische Princip, welches die Pythagoräer doch annehmen, es aber nirgends erklären, den hier hervortretenden Vorzug bedeutend vermindert und abschwächt.

Zuletzt muß mit Nachdruck hervorgehoben werden, daß die Sittenlehre, und zwar eine auf Grund der Idee Gottes gebaute Sittenlehre, ein wesentliches Element ihrer Philosophie bildet; eine Sittenlehre, durch welche nicht nur das individuelle, sondern auch namentlich das gesellige Leben in seinen besonderen und allgemeinen Verhältnissen gebildet und namhaft veredelt werden sollte.

C. Die eleatische Schule.

Die dritte philosophische Schule, deren Lehren und Grundsätze wir zu besprechen haben, ist die eleatische, die zwar auch von Kleinasien ausgeht, deren bleibender Sitz aber in Unteritalien zu suchen ist. Als zur Zeit des persischen Königs Kyros (558—529) die kleinasiatischen Griechen dem persischen Joche nach einander erlagen, da wurde auch die Stadt Phokäa durch Harpagos den Oberfeldherrn des Königs von Persien bedrängt. Die Bewohner der Stadt sahen ein, daß der Widerstand unmöglich sei, sie benutzten einen Waffenstillstand, verließen heimlich insgesammt die Stadt und schifften sich nach Chios ein. Da die Chier ihnen die nahegelegenen Inseln in Besitz zu nehmen und sich daselbst anzusiedeln verwehrten, beschlossen sie nach Westen zu ziehen, um dort eine Heimath zu finden. Bevor sie diesen Entschluß ausführten, segelten sie noch einmal nach ihrer Vaterstadt hin, und nachdem sie so viele von der persischen Besatzung erschlugen, als sie ihrer nur habhaft werden konnten, begaben sie sich nach der Insel Korsika. Hier ließen sie sich unter ihren Landsleuten in Alalia, welches schon vor zwanzig Jahren gegründet war, nieder. Als sie daselbst aber von den Karthagern und Tyrrhenern angegriffen wurden, schifften sie sich ein und kamen nach Unteritalien, wo sie c. 536 die Stadt Elea gründeten, welche in der Folge durch Künste und Wissenschaften sich auszeichnete. Das Meiste zu ihrer Berühmtheit trug jedoch die philosophische Schule bei, die, hieselbst gegründet, nach dem Namen der Stadt die eleatische genannt wurde. Als Repräsentanten dieser Schule sind zu nennen Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissos.

Xenophanes. Dem persischen Drucke nachgebend hat er gegen 536 seine Vaterstadt Kolophon in Kleinasien verlassen und sich nach Elea in Großgriechenland begeben. Möglich ist es auch, daß er an der Colonisation und Gründung dieser Stadt sich betheiligt habe, was um so wahrscheinlicher ist, da er ein episches Gedicht von zweitausend Versen über diese Niederlassung verfaßte, wie er denn auch die Gründung seiner Vaterstadt Kolophon besungen hat. Von seinen vielen Gedichten, in epischer, elegischer und jambischer Form, ist für uns ein Lehrgedicht von besonderer Wichtigkeit, und zwar das unter dem Titel περὶ φύσεως „über die Natur" im Alterthum vorhandene. Dieses Werk enthielt die eigene philosophische Theorie des Xenophanes, deren Ausgangspunkt und mithin der eleatischen Philosophie überhaupt die Negation des Werdens ist, d. h. gänzliche Leugnung, daß es irgend ein Entstehen oder Werden gebe. Xenophanes argumentirt so: Wenn etwas wird, so wird Aehnliches aus Aehnlichem, oder Unähnliches aus Unähnlichem. Das Erstere kann nicht sein, denn ähnlichen Dingen kommen ähnliche Prädicate zu, es ist demnach kein Grund, warum das Eine das Hervorbringende, das Andere das Hervorgebrachte sein sollte. Das Letztere kann aber auch nicht Statt finden, denn wenn z. B. das Stärkere aus dem Schwächeren, daß Größere aus dem Kleineren, das Bessere aus dem Geringeren und umgekehrt würde, so würde ja immer etwas aus Nichts entstehen. Die Vorstellung des Werdens hat demnach keine Realität, keine Wahrheit. Indem auf diese Weise jedwedes Werden und Entstehen negiert und ausgeschlossen wurde, mußte natürlicherweise auch alle Vielfältigkeit, alle Verschiedenheit der Arten und der Beschaffenheit (Qualität) ausgeschlossen werden, da diese nur beim Processe des Werdens möglich und denkbar sind. Es wird somit vom Xenophanes das Werden, und damit zugleich auch die Mannigfaltigkeit des Wirklichen geleugnet und die Behauptung aufgestellt es gibt nur das Eins, und dies ist Gott. Er geht somit vom Begriffe der Gottheit aus und zeigt die Nothwendigkeit, sie als ein ewiges Sein, ohne Werden, zu fassen. Gott ist ewig, das mächtigste und beste Wesen, und darum Einer, und in sich durchaus gleich, ganz hörend, sehend und denkend, unendlich, ganz Geist und Verstand. Dies war in dem eben erwähnten Gedichte des Xenophanes als das einzige wahre Wissen des menschlichen Geistes dargestellt. „Nach welcher Seite ich meine Gedanken lenkte," sagt er, „kehrten sie immer bei dem Einen und Gleichen ein; alles Seiende, auf welche Weise ich es wog, ergab eine und dieselbe Natur." Durch diese Principien griff Xenophanes offen die Vorstellungen

der Griechen von den Göttern an, die sie sich nicht anders als in Menschengestalt dachten. Er stellt diesen Anthropomorphismus und die Vielgötterei als Vorurtheile dar. „Wenn die Ochsen und Löwen," sagt er, „Hände hätten, um gleich den Menschen damit zu malen und Werke auszuführen, so würden sie auch die Gestalten und Körper der Götter ebenso malen, wie sie selbst am Leibe beschaffen seien, die Pferde nach der Aenlichkeit der Pferde, die Ochsen ähnlich den Ochsen."

Xenophanes hält sich jedoch nicht immer in dieser Region des speculativen Gedankens, sondern er stellt sich auch auf den Boden des Natürlichen, Physischen hin. Wir finden bei ihm eine sehr ins Besondere und Einzelne eingehende physikalische Theorie, namentlich Meinungen nicht nur über die Entstehung und die Eigenschaften der Sonne, des Mondes und der Gestirne, sondern auch über die Entstehung der sonstigen natürlichen Wesen aus Erde und Wasser. — In welchen wissenschaftlichen Zusammenhang er diese Theorieen über die natürlichen Dinge mit jener obigen Lehre von der göttlichen Einheit des Eins gebracht habe, darüber gibt uns Xenophanes keinen Aufschluß, indem er bekennt, er habe es noch nicht zum Wissen der Wahrheit gebracht, weder von Gott, noch von der Welt, und die Menschen fänden durchs Nachsuchen mit der Zeit das Bessere.

Die Grundidee von Xenophanes Lehre hat sich weiter entwickelt und bestimmter ausgebildet bei dessen Schüler:

Parmenides. Derselbe war ums Jahr 520 v. Chr. in Elea geboren. Ein trefflicher Charakter war er sowohl durch die weisen Gesetze, welche er seinem Vaterlande gab, als auch durch die Tiefe seines Geistes und seine philosophischen Lehren berühmt. In seinem 65 Lebensjahre machte er noch eine Reise nach Athen, wo er, wie oben erwähnt, auch mit dem jungen Sokrates über philosophische Gegenstände sich unterredete.[1]) Er schrieb ebenfalls ein Lehrgedicht, περὶ φύσεως „über die Natur" betitelt, von dem wir noch ziemlich bedeutende Fragmente besitzen. Dieses Gedicht zerfällt in zwei Theile. Im ersten Theile erfahren wir in einer allegorischen Einleitung, daß die Rosse, welche den Menschen soweit führen, als die Gedanken reichen, ihn (den Parmenides) unter der Leitung der Sonnenjungfrauen an die Thore des Tages und der Nacht geführt hatten; hier habe die Dike, die ewige Gerechtigkeit, welche die Schlüssel die-

[1]) Sieh oben S. 26 f.

ser Pforte besitze, ihn an der Hand genommen, ihn freundlich angeredet und ihm verkündet, es sei ihm Alles zu erfahren bestimmt, sowohl den furchtlosen Geist der überzeugenden Wahrheit, als auch der Sterblichen Meinungen, denen keine Wahrheit zuzuerkennen, kein wahres Vertrauen zu schenken sei. Hierauf erörtert Parmenides den Begriff des Seins, von dem leitenden Grundsatz seiner Lehre ausgehend, daß zur wahren Erkenntniß des Seins nicht die von der Sinneswahrnehmung geleitete Reflexion, sondern allein das vernünftige Nachdenken zu führen vermöge. Auf diesem Wege der Wahrheit setzt er das reine, einige Sein, allem Mannigfaltigen und Veränderlichen entgegen als dem Nichtseienden, schlechthin Undenkbaren. Er schließt vom Sein nicht nur alles Werden und Vergehen, sondern auch alle Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Theilbarkeit, Verschiedenartigkeit und Bewegung aus, erklärt dasselbe für ungeworden und unvergänglich, ganz und einartig, unwandelbar und ohne Begränzung, untheilbar und zeitlos gegenwärtig, vollkommen und überall sich selbst gleich, und eignet ihm als die einzige positive Bestimmung das Denken zu. „Sein und Denken" sind nach ihm „Eines und dasselbe." Zum Schlusse dieser Darstellung seines speculativen Grundbegriffes ist noch dies der Erwähnung wert, daß Parmenides dieses reine, allein wahre und wirkliche „Sein" nicht Gott nennt, wie sein Lehrer Xenophanes, sondern durchaus nur den reinen speculativen Gedanken darunter versteht. Dem gegenüber ist die Außenwelt, was man so nennt, die Vorstellungen über die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Erscheinungen als ein Nichtseiendes, als eine Täuschung zu betrachten. Hiemit endigt der erste Theil seines Werkes. Obwohl fest überzeugt, daß nur das Sein existire und wahr sei alles Uebrige aber, was die Menschen für wahr halten: Werden und Entstehen, vergängliche Existenz, Vielheit und Verschiedenheit der Dinge nicht wahr sei und nicht existire, so sah er sich dennoch durch die sinnliche Wahrnehmung genöthigt, die Erscheinungswelt physikalisch zu erklären. Dies thut er im zweiten Theile seines eben genannten Werkes. Von diesem Theile sind uns leider nur sehr mangelhafte Bruchstücke erhalten. Als Princip der Materie und der Erscheinungswelt bestimmte er das Entgegengesetzte, nämlich: das Warme und Kalte, das Feuer und die Erde. Alle Dinge sind aus diesen Gegensätzen gemischt; je mehr Feuer, desto mehr Sein, Leben, Bewußtsein, je mehr Kaltes und Starres, desto mehr Leblosigkeit. Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß diese physikalische Theorie von seinem Standpunkte aus ihm nicht für etwas Wahres gilt, sondern sie dient ihm nur zur Erklärung des Nichtseienden, als eine Lehre von den

unwahren Erscheinungen. Ihm steht das Wahre oder die Vernunftwelt der Scheinwelt entgegen, und der Kampf der Vernunft mit dem Schein ruft die Dialektik hervor, d. h. die Kunst, aus den Begriffen des menschlichen Geistes die Wahrheit ebenso zu ermitteln, wie der Mathematiker seine Erkenntniß durch Entwickelung von Begriffen der Zahlen und Figuren gewinnt. Die weitere Ausbildung und Entwickelung der negativen Seite der eleatischen Philosophie zugleich mit Vollendung der Dialektik stellt

Zeno aus Elea, ein Schüler und Freund des Parmenides, dar. Er zeichnet sich auf dem wissenschaftlichen Gebiete als Dialektiker aus.

Wenn Xenophanes und noch mehr Parmenides die Lehre von der ewigen Einheit des Seins, daß nämlich das Sein dem reinen Begriffe, der reinen Idee nach das allein Wirkliche sei, auf positive Weise durch speculative Denkbestimmungen festzustellen suchten, so wollte Zeno auf indirectem Wege die Wahrheit der eleatischen Lehre bestättigen und vertheidigen. Dies that er so, daß er nicht das „Sein" als eine Wahrheit zum Ausgangspunkte nahm, sondern vielmehr durch Leugnung und Bestreitung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, die er als unwahr zu beweisen suchte, jenes als die einzig mögliche und wahre Existenz hinzustellen sich bemühete. Hiefür machte er zwei Argumente geltend:

1) Eine Mehrheit der Dinge ist an sich ein Widersprechendes.

2) Woraus und wodurch sie entstehen könnte, ist auch ein sich Widersprechendes.

Das erstere Argument entwickelt er so: Wenn es mehrere Dinge gibt, so sind sie ähnlich und unähnlich, Eines und Vieles, in Ruhe und in Bewegung, unendlich und endlich, groß und klein. Nun ist es aber unmöglich, daß das Aenliche unähnlich, das Eine Vieles, das Ruhende bewegt, das Unendliche endlich, das Große klein, oder umgekehrt, wäre, also eine Vielheit der Dinge gibt es nicht.

Was das andere Argument anbelangt, so war zu beweisen, daß die Bewegung, durch welche allein mehrere Dinge entstehen könnten, ein sich Widersprechendes sei.

Dies suchte Zeno in folgender Weise durchzuführen. Wenn ein Körper sich bewegt, so muß er, ehe er an das Ziel seiner Bewegung kommt, die Hälfte der Bewegungslinie (des Weges) durchlaufen haben; aber diese besteht selbst schon aus unedlich vielen Theilen, er kann also nicht einmal diese zurücklegen, weil er ja zuerst die Hälfte von jedem Theile

zurückgelegt haben müßte, deren jeder in gleicher Weise aus unzählig vielen Theilen besteht, — und so ins Unendliche. Auch könnte aus gleichem Grunde ein mit der größten Geschwindigkeit sich bewegender Körper einen anderen, der voraus ist, auch wenn dieser sich aufs langsamste bewegte, niemals einholen, da er ja unendlich viele Theile des Weges früher zurücklegen müßte.

Es gebe aber nach Zeno auch keinen Raum. Denn gäbe es einen Raum, so müßte er in etwas sein, da ja alles Seiende nothwendig in etwas sich befinde; das „in etwas" müßte aber wieder in einem Raume sein, also Raum im Raume, und so ins Unendliche. Also gebe es keine Bewegung, keinen Raum und keine Mehrheit der Dinge.

Trotz aller dieser Bestreitung der Wirklichkeit berichten uns dennoch die Alten, daß auch Zeno zur Erklärung der Erscheinungswelt sich verstanden habe. Wie sich dies Alles jedoch zusammenreimt, bleibt immerhin eine Frage. Wir sehen bei den Eleaten, insbesondere aber bei Zeno und **Melissos**, ebenfalls einem Schüler des Parmenides, — der die Widersprüche, die bei Annahme eines Urstoffes und einer Bildung der Welt durch Verdichtung und Verdünnung sich ergeben, weiter ausführte, — die Dialektik mächtig entwickelt. Dieselbe artete jedoch bald in bloßes Gedankenspiel und Gefecht mit leeren Worten und Begriffen aus, so daß zuletzt von der philosophischen Lehre der Eleaten nur noch leere Formeln der Dialektik übrig geblieben waren. Dieser bemächtigte sich die Sophistik, die wir als die letzte philosophische Schule vor Sokrates nunmehr ihrem Wesen nach in Augenschein nehmen wollen.

D. Die sophistische Schule.

Als in der eleatischen Schule durch die immer höher getriebene Verallgemeinerung und immer feinere Auffassung der Begriffe von Welt und Geist nichts mehr übrig geblieben, als das leere Sein und das hohle Eins, mit dem sich Alles und Nichts anfangen ließ, nachdem ferner die bisherigen Resultate der philosophischen Speculation nichts weniger als befriedigend waren, — wenigstens boten sie für den moralischen Halt und für das Leben des Menschen überhaupt durchaus keine sichere Richtschnur, da ja sogar der Glaube an die Götter durch die jonische und eleatische Philosophie bedeutend aufgelockert wurde, — treten in Grie-

chenland im allgemeinen und in Athen im besonderen neue Weisheitslehrer auf, die man mit dem Namen Sophisten bezeichnet.

Der Name Sophist kommt vom griechischen Worte σοφός her und bezeichnet einen Weisen, also einen Mann in weiterer Bedeutung des Wortes, der Weisheit mittheilen kann. Wie es somit schon der Name selbst besagt, waren die Sophisten Leute, die sich mit der Weisheit befaßten, weiterhin aber daraus Profession machten und jeden, der sich ihnen anvertrauen wollte, weise zu machen versprachen.

Sie waren, wie es ihnen die Sokratiker oft vorwarfen, die ersten, die ums Geld die Weisheit verkauften, indem sie sich sowohl für einzelne Vorträge (ἐπιδείξεις) von jedem Zuhörer Eintrittsgeld bezahlen ließen, als auch für bestimmte Summen, die oft sehr bedeutend waren, Jünglinge ganz in ihre Lehren aufnahmen und nicht eher entließen, als bis sie dieselben sophistisch durchgebildet haben. Die Lernbegierde war damals in Athen und auch wohl in anderen Städten Griechenlands sehr groß. Wo die Sophisten erschienen, strömten ihnen lernbegierige Jünglinge schaarenweise zu, und ihr Einzug in eine Stadt glich einem Triumphzuge, ihr Empfang war wie ein großes Fest gefeiert. Dies geschah nicht nur zu Athen, wo die Einwohner von jeher am meisten Sinn und Empfänglichkeit für das Wissen und die Bildung besaßen, sondern auch an den Höfen der Oligarchen von Thessalien und anderwärts. Die Sophisten genossen überall großes Ansehen, und erwarben sich durch ihre vielartigen Kenntnisse und weltmännische Bildung große Schätze. Von einer Stadt zur anderen ziehend halten sie sich bald längere bald kürzere Zeit daselbst auf, lassen sich öffentlich und im Kreise ihrer Schüler über verschiedenste Gegenstände redend und lehrend hören und rufen überall durch die Macht ihrer Beredsamkeit und die Fülle ihrer Kenntnisse Bewunderung und Lob hervor. Aus diesem Grunde ist es auch schwer den Inhalt und das Wesen ihrer Lehren anzugeben, indem ihre Bildung mehr eine allgemeine war, und ihre Kenntnisse encyklopädischen Charakter an sich trugen; sie verlegten sich nicht auf eine Wissenschaft, sondern auf alle wichtigen Wissenszweige überhaupt, als: Philosophie, Beredsamkeit, Staatskunst, Tugendlehre, Naturwissenschaften, Sprachforschung, Erklärung von Dichterwerken u. s. w.

Im Ganzen und Großen kann man jedoch, abgesehen von den minder bedeutenden Modificationen, gewisse Grundansichten in der allen Sophisten gemeinsamen Lehre annehmen. Demgemäß wollen wir das Wirken und Lehren derselben in dreifacher Beziehung betrachten und zwar:

1) Zur Geschichte der griechischen Philosophie,
2) Zur öffentlichen Religion und Sittlichkeit,
3) Zur Cultur der Griechen überhaupt.

1) Faßt man die Lehre der Sophisten von Seite der Philosophie auf, so besteht sie im Verzichten auf wahre Erkenntniß. Daher denn Aristoteles, mit Recht über sie also sich erklärt: die Sophistik ist eine Weisheit dem Scheine nach, die es aber in Wirklichkeit nicht ist, und der Sophist ist ein Meister von der scheinbaren Weisheit, nicht aber von der wirklichen.[1])

Alles Erkennen, so lehren die Sophisten, ist nur subjectiv, und eine objective Wahrheit gibt es nicht. So behauptet **Protagoras**, der sich der herakleitischen Anschauung von der Welt anschließt, Folgendes: Weil die Dinge im beständigen Flusse sind, weil kein Ding in dem gegenwärtigen Moment dasselbe ist, was es in dem nächstvergangenen war und in dem nächstzukünftigen sein wird, so können alle möglichen Vorstellungen der Menschen von den Dingen wahr sein. Die Verschiedenheit und der Widerstreit der Vorstellungen ist also kein Grund die eine oder die andere oder alle für falsch zu halten, sie können alle wahr sein, nämlich für das betreffende Subject, für die jedesmalige Person. Was also für den Einen wahr sei, ist nur subjectiv wahr, daß heißt für ihn, den in diesem Zeitpunkt Erkennenden, und man kann dieselbe Erkenntniß nicht von einem Anderen verlangen; man könne somit über dieselbe Sache für und dagegen sprechen, und auch die entgegengesetzte Vorstellung müsse gleiches Recht und gleichen Anspruch auf Wahrheit haben. Diese Subjectivität aller Anschauung ist durch Protagoras in den Sätzen ausgesprochen:

Keines von den Dingen hat eine bestimmte Beschaffenheit, und:

Das Maß aller Dinge ist der Mensch, der einen, daß sie seien, der anderen, daß sie nicht seien.[2]) Das heißt so viel als: für Jedermann ist das jenige wahr falsch, gut schlecht, kalt warm, bitter süß, u. s. w. was ihm als solches erscheint und was er dafür hält; somit sind alle Vorstellungen wahr.

---

[1]) Aristot. Soph. Elench 1. *Ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης.*

[2]) *Οὐδὲν τῶν πραγμάτων ὡρισμένην ἔχει φύσιν. Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Plat. Theät. p. 152 a. Diog. Laert. IX, 8, 51. Vgl. Aristot. Met B. 2.

Wenn sonach hinsichtlich der Wahrheit kein Unterschied unter den Vorstellungen stattfindet, so ist dagegen die eine besser oder schlechter als die andere, je nachdem man sich bei der einen wohl bei der anderen übel befindet. Die Weisheit kann also nicht darin bestehen, daß man wahre Vorstellungen habe, sondern darin, daß man die schlimme (widrige) in gute (angenehme) umzuwandeln und damit zu vertauschen wisse.

Die subjective Empfindung ist der Grund und das Ziel des menschlichen Erkennens.[1]) Damit hob Protagoras den Unterschied zwischen Verstand und Unverstand, Vernunft und Unvernunft auf, er vernichtete alle Wahrheit, da es ein Kriterium für dieselbe und ihr Gegentheil nicht geben könne. Hierin trifft mit ihm **Gorgias** zusammeu, der in philosophischer Hinsicht drei Sätze aufstellte und dieselben zu beweisen trachtete:

a) Es ist Nichts,

b) Wenn etwas ist, so ist es nicht erkennbar,

c) Wenn es auch erkennbar wäre, so ist es nicht mittheilbar.[2])

Das Resultat der durch beide verfochtenen Lehre war: Vernichtung des Wissens und der Wissenschaft; und dies ist das Charakteristische der sophistischen Schule in ihrer Beziehung zur Geschichte der griechischen Philosophie.

2) Es ist schon aus den angeführten Lehren einleuchtend, daß bei diesem Zweifel an eine objective Wahrheit die Stellung der Sophisten zur Religion vorerst nur eine negative sein konnte. Sie wollen weder von den Göttern etwas behaupten noch dieselben leugnen, und stehen ganz auf dem Boden des bequemen Indifferentismus. Diese Gleichgiltigkeit zeigt sich in der Schrift des Protagoras über die Götter, die er mit folgendem Ausspruch beginnt: „Von den Göttern weiß ich nicht zu sagen, weder ob sie sind noch ob sie nicht sind; denn es gibt vieles, was uns verhin-

---

[1]) Plat. Theät p. 166. Arist. Met. Γ, 4. ibid. Θ, 3. Vgl. Plat. Euthyd. p. 287 a. *εἰ γὰρ μήτε ψεύδεσθαι ἔστι μήτε ψευδῆ δοξάζειν μήτε ἀμαθῆ εἶναι, ἄλλο τι οὐδ' ἐξαμαρτάνειν ἔστιν, ὅταν τίς τι πράττῃ; πράττοντα γὰρ οὐκ ἔστι ἁμαρτάνειν τούτου ὃ πράττει οὐχ οὕτω λέγετε;* (die Sophisten überhaupt). Das Absonderliche solcher Ansicht enthält, wie es Plato erweist, an und für sich schon auf einen Widerspruch.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. VII, 65: *Γοργίας δέ ὁ Λεοντῖνος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει· ἓν μὲν καὶ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔστιν δεύτερον, ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ· τρίτον, ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλά τοίγε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.* Vgl. Aristot. de Xenoph. c. 5.

dert dieses zu wissen, die äußerste Ungewißheit der Dinge und die Kürze des menschlichen Lebens."[1]) Wegen dieser seiner Ansicht wurde Protagoras als Atheist (Gottesleugner) aus Athen verbannt und seine Schriften auf dem Marktplatze verbrannt. Auf einem kleinen Fahrzeuge flüchtete er sich auf eine Insel, soll aber in den Wellen seinen Tod gefunden haben.[2]) Es ist möglich, daß Protagoras aus religiöser Scheu und in Folge seiner Einsicht über die Erhabenheit des Gegenstandes, weil ihm das menschliche Leben und die menschliche Erkenntniß viel zu beschränkt erschien, um hierin zur Sicherheit zu gelangen, jene Aeußerung gethan habe. Wissen wir ja doch, daß er die Tugend für das Schönste hielt; thäte er es nicht, so müßte er, wie er sich ausdrückt, von Sinnen sein.[3]) Wenn aber auch die ersten Sophisten, Gorgias, Protagoras, Prodikos, Hippias, die Tugend anerkennen, wenigstens dieselbe, sowie die Scheu vor den Göttern, die Grundsätze der Moral und der bestehenden sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung nicht für leeren Wahn und Erfindung der Schwächeren erklären, im Gegentheil selbst viel vom moralischen Ernst und Sittenstrenge an den Tag legen,[4]) so überschreiten ihre Nachfolger und Schüler sofort die Gränze der Bedachtsamkeit und erklären die Satzungen der Religion, den Glauben an die Gottheit, die Grundsätze der Moral und die positiven Gesetze der staatlichen Ordnung für eine Erdichtung und Erfindung schlauer Köpfe. So sagt der Sophist Kritias: „Die alten Gesetzgeber erdichteten in Gott einen Aufseher über die guten und bösen Handlungen der Menschen, damit Niemand heimlich seinem Nächsten Unrecht thue, scheuend die Strafe der Götter."[5])

Demgemäß läßt sich auch die Lehre der Sophisten in Betreff des Sittlichen auf folgende Grundsätze zurückführen: Der Mensch hat, wie jedes andere lebende Wesen, gewisse natürliche Bedürfnisse, Triebe und

---

[1]) Diog. Laert. IX, 8, 51. *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι εἴθ' ὡς εἰσὶν εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Plat. Theät. p. 162. Cic. d. nat. deor. I. 12, 23. 29.

[2]) Diog. Laert. l. IX, 8, 52. und 55. Sext Empir. adv. Math. IX, 56, f.

[3]) Plat. Prot. 349 e. *Φέρε δή, τὴν ἀρετὴν καλόν τι φῂς εἶναι, καὶ ὡς καλοῦ ὄντος αὐτοῦ σὺ διδάσκαλον σαυτὸν παρέχεις; κάλλιστον μὲν οὖν, ἔφη, εἰ μὴ μαίνομαί γε.* Uebrigens hat er auch ein Werk *περὶ ἀρετῶν* „Ueber die Tugenden" verfaßt. Diog. Laert. IX, 8, 55.

[4]) Plat. Prot. p. 317. e. ff. u. p. 328 b. ff.

[5]) Sextus Empir. IX, 54. Plat. de Legg. X, p. 888 e, ff. Gorg. 482 ff. Theät. p. 167. Aristot. Sophis. El. 12. *Ἦν δὲ τὸ μὲν κατὰ φύσιν αὐτοῖς τὸ ἀληθές, τὸ δὲ κατὰ νόμον τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν.*

Neigungen, in deren Befriedigung seine Glückseligkeit besteht. Nach dieser zu streben ist ein Gesetz der Natur, und dieses Gesetz erlaubt einem jeden jenes Streben so weit zu befriedigen, als er es kann. Von Natur gilt das Recht des Stärkeren; der Stärkere ist aber derjenige, dessen Trieb zur Lust weder durch körperliche Schwäche noch durch Feigheit oder geistige Unfähigkeit beschränkt wird. Diesem Grundsatze sind aber die Schwachen, die zugleich die Mehrzahl bilden, abgeneigt. Sie beredeten sich also und kamen mit einander überein, es sei schön und gut seine Neigungen zu beschränken, damit alle auf gleiche Weise glücklich sein könnten, schändlich aber und bös sich auf Kosten fremder Glückseligkeit Lebensgenuß zu bereiten. So entstanden die gangbaren Vorstellungen von Recht und Unrecht, Gut und Bös, und darnach bildeten sich Sitten und Gesetze. Diese sind somit eine widernatürliche Schranke, über welche sich jeder hinwegsetzen darf, der Kraft und Klugheit genug besitzt, das Gesetz der Klugheit für sich geltend zu machen.

Damit war das ganze Fundament untergraben, auf welchem das geistige und gemüthliche Leben sowohl der Einzelnen als auch der Gesammtheit des Volkes bisher beruhete. Das Resultat der Sophistik in dieser Beziehung war also: Vernichtung der Sittlichkeit und Religiosität.

3) Nach dieser Erörterung der Lehren der sophistischen Schule und Kennzeichnung ihres Verhältnisses und ihrer Stellung zur griechischen Philosophie, zur öffentlichen Religion und der bis dahin geltenden Moral, erübrigt uns ein Gesammturtheil über das ganze Wirken der Sophisten und die Endresultate dieses ihres Wirkens zu fällen. Viele Gelehrte glaubten sich Rittersporen verdienen zu können, wenn sie die Zeiten der Sophisten und ihre Thätigkeit beurtheilend, allen möglichen Tadel auf dieselben häuften, sie als Zerstörer aller göttlichen und staatlichen Ordnung, als die größten Verderber des Volkes kennzeichneten, ihnen alles Schlechte und Verwerfliche anhängten und keinen weißen, guten Fleck an ihnen übrig ließen. Abgesehen davon, daß man sie sogar in Bezug auf ihre ganze Stellung zur Religion und Moral etwas glimpflicher beurtheilen müsse, wenn man die Verhältnisse, unter denen sie wirkten, genauerer Betrachtung unterzieht, wovon ich noch später einiges erwähnen werde, könne man weder noch dürfe man ihnen wirkliche, und bedeutende Verdienste in Bezug auf die Cultur der Griechen überhaupt absprechen. Es kommt ihnen unbestreitbar das Verdienst allgemeiner Aufklärung und Förderung des Wissens auf dem geistigen Gebiete zu. Sie haben auf die Gemüther erschütternd gewirkt und sie zum Nachdenken

und zur Würdigung der Subjectivität angespornt. Durch ihr negatives Wirken, durch Bezweifelung der Möglichkeit einer objectiven und absoluten Wahrheit, durch das Rütteln an den bis dahin bestehenden moralischen und religiösen Grundsätzen, durch die Erschütterung der Autorität der positiv waltenden Gesetze bahnen sie den Weg zur Erforschung der objectiven, absoluten Wahrheit und bereiten die Begründung der sokratischen Philosophie vor. — Unverkennbar liegt ihr Verdienst ferner darin, daß sie eine Fülle allgemeinen Wissens unter alle Schichten der Bevölkerung ausstreuten, dasselbe populär machten, viele Kenntnisse unter das Volk verbreiteten, eine Masse fruchtbarer Entwickelungskeime einpflanzten, zu methodischer Behandlung vieler Zweige menschlichen Wissens den Grund legten, und sie waren es, die jene bewunderungswürdige geistige Regsamkeit des damaligen Athens theils gegründet, theils gefördert haben. Außerdem kommt ihnen aber noch ein hohes Verdienst auf dem Gebiete der Sprachforschung und der Beredsamkeit zu.[1]) In letzterer Hinsicht ist hervorzuheben, daß durch die Sophisten besonders die Dialektik oder Eristik ausgebildet wurde, d. h. die Kunst, durch die Gewandheit der Rede den Gegner niederdisputiren zu können. In dieser Beziehung verhießen die Sophisten zu lehren, wie man eine schwächere Rede oder Sache zur stärkeren machen könne (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*), das heißt im ursprünglichen Sinne des Ausdrucks, wie man durch dialektische Kunst der von Haus aus schwächeren und voraussichtlich unterliegenden Sache dennoch zum Siege zu verhelfen vermöge.[2]) Freilich sank in der Folge die kunstmäßige Dialektik bei den minder talentvollen Nachahmern zu einer sophistischen „Klopffechterei" herab, und die späteren Sophisten erscheinen mit ihrer Eristik als wahre Possenreißer, in welcher Beziehung unter anderen besonders Euthydemos, Dionysodoros und wohl auch Lykophron berüchtigt sind. So z. B. beweist Dionysodoros dem Athener Ktesippos, daß sein Vater ein Hund sei. „Sage mir, Ktesippos, hast du einen Hund?" „Ja," antwortet dieser, „und das einen recht bösen." — „Hat er Junge?" „Ja, ebensolche." — „Der Vater dieser Jungen ist doch der Hund?" „Ja wohl." — „Wie nun, ist der Hund nicht dein?" „Freilich." — „Also wie er dein ist, ist er auch Vater?" „so daß der Hund

---

[1]) Philostr. Vit. Sophist. prooem. *Τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἡγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν· διαλλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες.* Cic. Brut. 12. Aristoph. Nub. 886 f. Aristot. Rhet. II, 24. Plat. Phil. p. 58. Protag. p. 334. Gorg. p. 449. Phaed. 267 a.

[2]) Pl. Protagor. 318 b. u. e. Sieh auch Att. Beredsamkeit v. Fr. Blass 1868. Leip. p. 24 f.

dein Vater wird und du der jungen Hunde Bruder!" Und noch das Einzige beantworte mir: „Schlägst du wohl diesen Hund?" Da lachte Ktesippos und sagte: „Ja, bei den Göttern, denn dich kann ich nicht."— „Also schlägst du deinen Vater?" „Mit weit besserem Rechte" sagte Ktesippos, „möchte ich wohl eueren Vater schlagen, was er sich doch gedacht haben mag, so weise Söhne zu zeugen."[1]) Abgesehen jedoch von dieser falschen und trügerischen Dialektik der späteren Nachahmer, blieb der wahre Werth derselben so wie auch die Erfolge und Bemühungen, die Sprache rücksichtlich des Reichthums und der Bestimmheit des Ausdrucks ausgebildet zu haben, bestehen. Von den Sophisten geht alle künstlerische Gestaltung der prosaischen Rede aus, die allmählich zu dem vollendeten Stile eines Plato und Demosthenes führte; und hierin liegt ihr wares Verdienst um die Cultur und Wissenschaft Griechenlands.

Nachdem wir nun mit der Schilderung der sophistischen Schule angedeutet haben, wie zwar die Sophisten zur Cultur Griechenlands nicht ohne Verdienste stehen, wie jedoch anderseits ihre Lehren zur Auflösung aller streng wissenschaftlichen, religiösen, moralischen und politischen Grundsätze und Ueberzeugungen beigetragen haben, so ist daraus ersichtlich, daß es sich jetzt, falls die menschliche Gesellschaft gerettet werden sollte, darum handeln wird, ihr den Geist der Wahrheit einzuflößen und der gesammten Ordnung der Dinge eine feste und sichere Grundlage zu geben. Wie man dies unternahm nnd wer hierin den einzig richtigen Weg sowohl selbst betrat als auch andere auf denselben zu bringen suchte, davon nächstens.

---

[1]) Plat. Euthyd. p. 298 d—e.

III.

Wir haben den letzten Vortrag der Betrachtung gewidmet, wie der menschliche Geist, nachdem er sich von jeder gegebenen Ueberlieferung frei gemacht und los gerissen, mit jeder Autorität sei es in der Religion sei es in der Dichtung gebrochen hatte, auf dem Wege des freien, unabhängigen Denkens die höchsten Fragen, die wichtigsten Probleme: woraus und wodurch wird Alles, was entsteht? wozu ist es? was ist der Ursprung und Endzweck alles Werdens und Geschehens? zu beantworten und zu lösen suchte. Dabei haben wir gesehen, daß die Einen ihre besondere Aufmerksamkeit auf die physische oder materische Entstehung der Welt richteten, die Anderen insbesondere die Gesetzmäßigkeit, Harmonie und das vernünftige Verhältniß des Weltganzen zum Ausgangspunkte nahmen, wieder Andere, die Unzulänglichkeit der materiellen Dinge zur Erforschung und Auffindung der Wahrheit anerkennend, in dem nicht materiellen, bloß im Gedanken allein bestehenden „Sein" dieselbe finden zu müssen glaubten, alle äußere Erscheinung für ein Nichtwirkliches, für eine Sinnentäuschung und einen Schein erklärend. Wenn wir uns dabei die Frage aufwerfen, von welchem Einfluße diese Weisheitslehren und philosophische Untersuchungen für die Cultur vornehmlich der Griechen gewesen seien, so ergibt sich uns sicherlich so viel, daß dieselben die Wissenschaften in vieler Beziehung mächtig förderten, im Uebrigen aber sich in den höheren Schichten der menschlichen Gesellschaft hielten, sich auf die gelehrten und gebildeten Kreise beschränkten, ohne tiefer unter das Volk einzudringen und populär zu werden; sie übten deshalb mittelbar wenigstens auf die bestehenden religiösen und moralischen Grundsätze, auf die Staatsverfassung und bürgerliche Ordnung im öffentlichen und Privatleben sehr geringen oder keinen Einfluß. Die jonischen Philosophen, ebenso die Pythagoräer und nicht minder die Eleaten steigen mit ihrem Wissen nicht unter die Volksschichten herab, wissen nicht dieselben für sich zu gewinnen, oder sie wollen es nicht; ja sie stehen, wie z. B. die Pythagoräer dem Volke und der Volksherrschaft

feindlich gegenüber und ziehen sich Verfolgung und Untergang zu. Ebenso ergeht es dem Anaxagoras, dem berühmtesten Philosophen der jonischen Schule, dessen Stellung in der Geschichte der Wissenschaften eine sehr bedeutende ist. Er wurde für seine Behauptung, der Mond und die Sonne seien keine Götter, des Atheismus angeklagt und aus Athen vertrieben. In der lezten vorsokratischen Philosophenschule, der sophistischen, finden wir hingegen ein umgekehrtes Verhältniß. Das Wissenschaftliche ist hier das geringere Ergebniß ihrer Lehren und ihres Wirkens, weit größer ist dagegen der Nachtheil und der verderbliche Einfluß, den die Sophisten auf sämmtliche Verhältnisse des Staates und des Privatlebens ausüben. Wenn sie nämlich behaupten, daß es eine allgemeine, objective Wahrheit nicht geben könne, und Alles im allgemeinen und besonderen so sei, wie es einem Jeden vorkomme, wenn sie dadurch die Meinung, die Ansicht und das willkürliche Dünken jedes Einzelnen zum Maßstabe der Beurtheilung der Wahrheit der Dinge annehmen, wenn sie ferner den Grundsatz aufstellen, daß jedwede Behauptung gleiches Recht auf Anerkennung und Anspruch auf Wahrheit haben solle und müsse, so mußte natürlicher Weise dadurch jedweder Glaube an die bis dahin geltenden Satzungen in der Religion und Moral wankend gemacht, die bestehenden Staatsgrundgesetze gefährdet und sämmtliche Verhältnisse des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens durcheinander geworfen werden. Man hat das Recht, das Princip der Freiheit und der Selbstgewißheit zu weit ausgedehnt, indem man das zufällige Wollen und die momentane Vorstellung als das allein Entscheidende, die Willkür des Einzelnen als die lezte und einzige Instanz zur Begründung der Wahrheit annahm. Nachdem man also zu viel Freiheit einem Individuum eingeräumt hatte, hat man dabei das Bestehen der objectiven Wahrheit, das Recht der absoluten oder idealen Subjectivität gänzlich wegdisputirt und zerstört. Das Resultat dessen war wiederum, daß es überhaupt das Streben des Weisen nicht sein könne, Erkenntniß an sich zu gewinnen und beizubringen, sondern bloß diejenigen Vorstellungen in Anderen zu erwecken und hervorzurufen, die für ihn zu erwecken wünschenswerth wären. Dazu diente aber die Macht der Beredsamkeit und der Dialektik. „Durch diese," hieß es „muß man die Wissenschaft unter das Volk bringen; die Masse muß aufgeklärt werden über Gott, Natur und Staat; sie muß über Religion und Politik mitsprechen können und in die Entwickelung des Zeitgeistes thätig mit einigreifen. Daher soll die Wissenschaft aus ihrer pedantischen Abgeschlossenheit heraustreten und jedem mundgerecht gemacht werden: nicht Grübler und Stubenge-

lehrter bedarf es, sondern praktischer Menschen, die durch Gewandheit im Reden und Handeln zu Allem tüchtig seien und andere dazu zu machen verstehen, die der alten Vorurtheile lachen und keine Scheu haben vor dem, womit man sonst das Volk schreckte, dem göttlichen und menschlichen Gesetze." Sie priesen daher ihre Weisheit an und behaupteten: sie seien es, die die trefflichsten und besten Menschen zu bilden verständen; sie vermöchten es, dem Jünglinge, was ihm zu wissen eben am wichtigsten sei, die Klugheit zu lehren, wie er in seinen eigenen Angelegenheiten sein Hauswesen am besten verwalten könnte, und dann auch in den Angelegenheiten des Staates, wie er am geschicktesten sein würde, diese sowohl zu führen, als auch darüber zu reden.[1])

Weil sie somit der individuellen Willkür die Bedeutung einer Richterin über die Wahrheit zuerkannten, der persönlichen Freiheit Thür und Thor öffneten, ihr Wissen verflachten und popularisirten, den Leidenschaften und dem Stolze der Menge schmeichelten, so gewannen sie nicht nur die lernbegierigen Jünglinge, sondern auch, mit geringer Ausnahme der bieder und gesund denkenden Männer, die große Masse des Volkes für sich, die sich gern um sie versammelte, mit Wohlgefallen ihren Theorien, die sie in Prunkreden entwickelten, zuhörte und mit Beifall dieselben belohnte. Hierin lag also die eigentliche Gefahr für die Religion und Moral, für den Staat und die Familie. Denn je laxer und freier die Moral dieser Lehrer war, desto schlimmer mußten sein die Folgen, je willkommener sie selbst und je zugänglicher ihre Lehren dem Volke waren, desto schnellere und weitere Verbreitung derselben fand unter dem lezteren Statt.

Sollte also die Herrschaft der Willkür beseitigt, die bodenlose Unsicherheit und zügellose Freiheit alles zu nehmen, wie man es eben nehmen will, und zu beurtheilen, wie es einem jeden seine Fähigkeiten oder gänzlicher Mangel an denselben, Leidenschaften und Unbildung eingeben, behoben, der Erforschung der Wahrheit feste und sichere Grundlage gegeben, die menschliche Gesellschaft gerettet, die moralische und staats-bürgerliche Ordnung wieder hergestellt werden, so mußte diesem zerstörenden Elemente der Sophistik kräftig entgegengesteuert und der ganzen verderblichen Strömung des Zeitgeistes hemmende Zügel angelegt werden. —Dazu standen zwei Wege offen. Der eine von denselben hätte zu diesem Ziele durch Verjüngung des Volkes und durch Wiederherstellung der alten Zu-

---

1) Plat. Prot. 315. Vgl. Protag. p. 334. Gorg. p. 449. Sieh auch Aristoph. Nub. 886 f. Aristot. Rhet. II, 24.

stände führen sollen. Diesen betreten die wackeren und vaterlandsliebenden Männer alten Schlages, an deren Spitze der berühmte Komoediendichter Aristophanes steht. Das Streben dieser Männer gieng dahin, die guten alten Zeiten der genügsamen Einfachheit, der strengen Kinderzucht, der Ehrfurcht vor den Göttern und des Gehorsames gegen die Gesetze, wieder herzustellen, und so durch lebhafte Erinnerung an die trefflichen Tugenden und Vorzüge der Vorfahren auf die Denk- und Lebensweise der Zeitgenossen einzuwirken, dieselben umzustimmen und zu bessern. Durch Wiederbelebung der biederen und glorreichen Vergangenheit sollte die verführte Gegenwart eines Besseren belehrt und auf den rechten Weg gebracht, hiemit aber erfreulichere Zukunft begründet und gesichert werden. Bei diesem Streben würde das lustige Gesindel von Philosophen und Sophisten von selbst schwinden und dessen Treiben wirkungslos sein. Daher weist Aristophanes in seinen Komoedien auf das Verkehrte der sophistischen Weisheit hin, gibt sie dem Gelächter und dem Gespötte preis, und hebt die Schädlichkeit ihrer Lehren hervor, in Folge deren die Jugend verdorben, die Eltern von ihren Kindern mißachtet werden, der Eigendünkel alles durcheinander wirft und den Staat zu Grunde richtet. Diese Hinweisung auf die entschwundenen besseren Zeiten, das Vorhalten der Gesinnung und des Wandelns der biederen und einfachen Vorfahren und die Aufmunterung zur Nachahmung derselben, konnten ebensowenig das Volk verjüngen und die entschwundene Vergangenheit zurückführen, wie die schönsten Erinnerungen aus den Jugendjahren einen gereiften Mann zum Jünglinge zu machen vermögen. Die Zeiten des kindischen und genügsamen Glaubens waren unwiederruflich entschwunden, die Vernunft kam zur Erkenntniß ihrer Rechte, und es war somit nicht mehr hinlänglich, die nun geistig gereiften Athener einfach auf die früheren frommen und guten Zeiten zu verweisen und ihnen von den Sitten und Anschauungen der Alten zu prädigen, sondern man mußte sie belehren und überzeugen, durch Vernunftgründe ihnen beweisen, worin der wahre Werth des Menschen bestehe, wo die Wahrheit und wo der Betrug vorhanden, wo wahres Wissen zu suchen sei, und wo im Gegentheil das Flitterhafte, Unzulängliche und Betrügerische sophistischer Lehren liege. Diesen zweiten Weg, den Weg des gründlichen Nachforschens und des vernunftgemäßen Nachdenkens — das einzig richtige Mittel die Wahrheit zu finden und zu bestimmen — betrat Sokrates, worauf sodann die Sokratiker, in die einzelnen Schulen getheilt, weiter fortarbeiteten.

Vor genauerer Untersuchung und Auseinandersetzung der Ansichten und Grundsätze der sokratischen Lehre ist zu bemerken, daß Sokrates von der Ueberzeugung ausgeht, daß physische Theorien nicht für den Menschen seien und daß derselbe, auf die äußere Welt nur seinen forschenden Geist richtend, den eigentlichen Zweck des Lebens verfehle und die Wahrheit nicht finden könne. „Niemand hat je den Sokrates etwas Gottloses und Unheiliges weder thun gesehen, noch sprechen gehört," sagt Xenophon, „denn nicht unterhielt er sich, wie die meisten anderen Philosophen, über die Natur der Dinge, betrachtend, wie die von den Sophisten sogenannte Weltordnung sich verhielte, und durch welche nothwendige Ursachen jede Himmelserscheinung entstände; vielmehr zeigte er, wie diejenigen, welche sich mit dergleichen Dingen beschäftigten, Thoren wären. Denn entweder begeben sie sich an dergleichen Untersuchungen, ehe sie das Menschliche gehörig erkannt, oder das Menschliche vernachlässigend glauben sie, wenn sie das Göttliche betrachten, das zu thun, was ihnen zukomme, und merken nicht, daß der Mensch hierin nicht zur Gewißheit gelangen könne, ja, daß sie selbst nicht einmal unter einander einig seien: Dem Einen erscheint nämlich das „Sein" nur Eins zu sein, dem Anderen eine Unendlichkeit von Dingen; der Eine glaubt, alles bewege sich, der Andere leugnet jede Bewegung; dem Einen entsteht und vergeht alles, der Andere meint, es entstehe und vergehe nichts. Ferner, sagte er, wenn wir eine menschliche Kunst erlernen, so können wir uns und den anderen durch sie einen praktischen Nutzen schaffen; glauben nun diejenigen, welche die Natur erforschen, wenn sie auch gefunden haben, aus welchen Gründen Jegliches geschieht, daß sie nach ihren Bedürfnissen werden Wind und Regen und Wetter herbeiführen können? Aber das erwarten sie nicht einmal, sondern sie begnügen sich, nur die Gründe einzusehen, wie ein jedes Ding wird."[1]) In den Wissenschaften setzte daher Sokrates ein gewisses Maß und bestimmtes Ziel, wie weit sie getrieben werden dürften, und mißbilligte überhaupt die Forschung über die himmlischen Dinge, wie der Gott ein jedes gemacht habe; denn theils könne es der Mensch nicht ergründen, theils sei einer, der sich damit abgebe, den Göttern nicht angenehm, da sie es ja nicht den Menschen offenbaren wollen[2]).

---

[1]) Xen Memor. I. 1, 11 f. IV, 7, 6 f. Cicer. Acad poster. I, 4.

[2]) Daß sich Sokrates für die Kenntniß der Natur wenigstens anfänglich sehr interessirte, ist schon oben S. 25. erwähnt worden, nur konnte ihm das damalige Treiben der Naturphilosophen und die verkehrte Ausnützung der diesbezüglichen

Erst diese Ansicht des Sokrates hinsichtlich der Erforschung der Dinge am Himmel und in dem Weltganzen überhaupt, erst diese seine Stellung zu dem Verfahren der früheren Philosophen gibt uns eine Aufklärung über die Behauptung, daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht habe. Er fieng nämlich zuerst an über die Angelegenheiten des Menschen zu philosophiren, d. h. seine Aufmerksamkeit und sein Nachdenken von der äußeren Welt abzulenken und auf das Innere, das im Menschen selbst, als einem vernünftigen Wesen, Vorhandene, zu richten. Die Weisheit des Lebens und des Handelns ist ihm der Lebenszweck selbst. Er hat den Sitz der Götter vom Olymp in das Herz der Menschen verlegt, er hat zuerst das Göttliche im Menschen klar erkannt. Ihm steht der Geist über der Natur. Die Gottheit ist die höchste Vernunft, die Künstlerin, die aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt erkannt wird; wie aber die Gottheit Meisterin ist der Natur, so ist die Seele die Meisterin des Körpers[1]). Ihm ist die Seele in uns ein Abbild des Göttlichen, und wir gelangen zur wahren Weisheit, zur Erkenntniß des Göttlichen und Guten nur durch Selbsterkenntniß. Vorzüglich machte die merkwürdige und bekannte Inschrift am Eingange in den Apollotempel zu Delphi „Lerne dich selbst können (*γνῶθι σαυτόν*)" die ihm wie eine Stimme Gottes tönnte, einen wunderbaren Eindruck auf ihn. Nur durch Selbstkenntniß, meinte er, erlangen wir die meisten Güter, die meisten Uebel aber entstehen dem Menschen daraus, das er sich selber nicht kennt[2]). Zur Selbstkenntniß gelangen wir aber nur durch eigenes Nachdenken über uns; daher ist alles Wissen, das uns von Außen beigebracht wird, ein Scheinwissen. Aus uns selbst müssen wir die Wahrheit schöpfen und zwar selbst; ein Anderer kann uns zu diesem Geschäfte nur anspornen und uns in der Entwickelung der Gedanken helfend zur Hand gehen.

Mit dieser Ueberzeugung des Sokrates, daß dies der allein richtige Weg sei zur Erlangung dessen, was für den Menschen am nothwendigsten und am wichtigsten ist zu wissen, mit seinem Princip, daß man sich selbst vor allem Anderen kennen lernen solle, hieng der Glaube an sein Dämonion aufs innigste zusammen. Dieses Dämonion war der lebendige Gott in ihm,

---

Theorien seitens der Sophisten nicht gefallen. Also mit Rücksicht auf die üblen Folgen, die nicht ausbleiben konnten, hielt er es dafür, daß diese Forschungen die Menschheit zu ihrem eigentlichen Ziele zu führen nicht vermögen, und rieth davon ab.

[2]) Xen. Mem. I, 4, 9.

[1]) Xen. Mem. IV, 2, 24; III., 9, 6. Plat. Phaedr. p. 229 e, f.

*

der ihn antrieb zu reden, was er dachte, und seinen Freunden zu rathen, was sie thun und was sie unterlassen müßten[1]). Er fühlte sich, wie er selbst sagt, von dem Gotte berufen, so lange er athme und es vermöge, nach Weisheit zu suchen und jeden zu ermahnen, für Einsicht und Wahrheit und für seine Seele, daß sie sich aufs beste befinde, zu sorgen[2]). Es bildete sich in ihm nach und nach die Ueberzeugung, daß er von Gott berufen sei, Religiosität und Sittlichkeit unter seinem Volke wieder herzustellen, die Menschen zu prüfen, sie anzuregen und zu ermessen; ein Beruf, von dem er ebenso wenig, wie ein Krieger von seinem Posten, weichen dürfe. Den größten Theil seines Lebens widmet er daher dem stets lehrreichen Umgang mit seinen Mitbürgern und dem Unterricht der Jugend, in der Ueberzeugung, die ebenso sehr seinen richtigen Blick als seine gründlich gute Gesinnung beurkundet, daß dem Vaterlande nur durch religiöse und moraliche Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes geholfen werden könne. Damit gibt Sokrates dem gesammten bisjetzigen Wissen eine ganz andere Wendung. Denn wie er einerseits die physikalischen und naturwissenschaftlichen Forschungen, weil er eben in ihren Resultaten nicht diejenigen Vortheile sieht, aus denen dem Menschen seine innere Beruhigung und sein Glück zu Theil werden würde, auf das nothwendigste Maß beschränkt wissen will, so tritt er anderseits dem Treiben der Sophisten als entschiedener Widersacher entgegen. Er sucht seine Geguer (dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß es ihm hier mehr um die Sache, als um die Person zu thun ist) auf dem Gebiete der Dialektik, der Religion, der Moral und der Politik auf, verfolgt sie und sucht sie durch die Macht seiner auf Vernunftgründen beruhenden Unterredungskunst zu vernichten.

In dieser vierfachen Beziehung wollen wir sein Verfahren näher ins Auge fassen.

Die Waffe, deren sich Sokrates auf dem Gebiete der Dialektik bediente, war die so berühmt gewordene Ironie, die in der That ebenso klug auf ihren Zweck im allgemeinen berechnet war, als sie im einzelnen mit Gewandheit und immer glänzendem Erfolge ausgeübt wurde.

Unter Ironie versteht man eine seine Art des Spottes, welche unter der Maske treuherziger Unwissenheit die Fehler und Ungereimthei-

---

[1]) Xen. Mem. I, 1, 2 4. vgl. Plat. Rep. p. 496, c. Apol. 31, b. 40, a. Cic. de Divinat. 1, 54.

[2]) Plat. Apol. 29.

ten der anmassenden Thorheit hervorhebt und auf eine scherzhafte, belustigende Weise lächerlich macht.

Die Sophisten leugneten alle Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß und Wahrheit, gaben nur eine subjective Wahrscheinlichkeit zu, und gefielen daher sich und den Anderen darin, daß sie ihre Zuhörer bald von diesem, bald vom jenem, bald vom Satz, bald vom Gegensatz zu überreden suchten, zum Beweise, daß sie für sich keine Ueberzeugung von allgemein giltiger Wahrheit hätten, und ebenso wenig die Anderen eine solche Ueberzeugung geltend zu machen, oder nur festzuhalten im Stande wären.

Dieser falschen, täuschenden Dialektik der Sophisten trat Sokrates auf diese Weise entgegen, das er sich ganz auf ihren Boden stellte, ganz in ihr Wesen und Treiben einging und sie nun fühlen ließ, wie ihre Lehre den Keim der Vernichtung in sich selbst trage, sich selbst Lügen strafe und der Wahrheit das Zeugniß gebe. Dieses Verfahren ergab einen mehr scherzhaften, belustigenden Wettstreit, der Erfolg derselben aber war Beschämung der Sophisten; an sich die angemessenste und im Urtheile des Volkes die schärfste Strafe für ihre Eitelkeit und ihren Eigendünkel. Es mußte aber freilich die Ironie des Sokrates von der Art sein, daß ihr der wissenschaftliche Ernst und die wahre Methode einer Einleitung zur Wahrheit zu Grunde lag, und auch bald mehr bald weniger erkennbar durchblickte. Daß diese Auffassung der sokratischen Ironie die richtige sei, können wir durch folgende Erklärung bestättigen. Plato und Xenophon schildern uns den Sokrates als einen Mann, der sich gerne gegen die Sophisten der Ironie bediente und darauf ausging, die Einbildung des Wissens, wo er sie fand, anzugreifen, aufzudecken und lächerlich zu machen, indem er von sich selbst sagte: er wisse Nichts, als das er Nichts wisse.

Diese ironische Behauptung des Sokrates, seine Weisheit bestehe darin, daß er Nichts zu wissen sich bewußt sei, konnte weder Scherz gewesen sein noch den Zweck gehabt haben, die eigene oder die allgemeine Unwissenheit zur Schau zu tragen, sondern es bleibt nur anzunehmen übrig, Sokrates habe, indem er dasjenige, was andere zu wissen glaubten, nicht zu wissen behauptete und dasselbe für ein Nichtwissen erklärte, darauf aufmerksam machen wollen, daß er den vorhandenen Vorstellungen gegenüber einen richtigeren Begriff vom Wissen habe und ein richtigeres Verfahren kenne, als das gewöhnliche Verfahren.

So tritt jene Ironie in eine schöne Uebereinstimmung mit seinem ganzen übrigen Wesen und Wirken. Und in der That leuchten auch in

der Ironie des Sokrates überall die richtigen Grundsätze des Wissens durch, nach welchen jede Untersuchung geleitet werden muß, wenn sie zur Erkenntniß der Wahrheit führen soll. Ueberall geht er von dem Grundsatze aus, daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, und alles Wissen ein Ganzes, eine in sich übereinstimmende Wahrheit bilde. Seine Beweise beruhen alle darauf, daß man von einem wahren Gedanken ausgehend nie in einen Widerspruch mit einem anderen wahren Gedanken gerathen könne, und daß ein Wissen, welches man von einem Punkte aus durch richtige Verknüpfung der Begriffe gefunden habe, nie einem anderen widerspreche, welches vom anderen Standpunkte aus gefunden werde.

Sokrates wollte also die Kunst, wie man richtige Begriffe bilden und verknüpfen solle, lehren und eben dadurch die richtige, wahre Dialektik entwickeln und begründen.

So verhielt sich Sokrates zu den Sophisten auf dem Gebiete der Dialektik. Es war ihm zunächst darum zu thun, die falsche Lehre der Sophisten, als ob es eine wahre, objective Erkenntniß nicht gäbe, in ihrer eigenen Nichtigkeit darzustellen, das Zutrauen zum eigenen Geiste, zur eigenen Urteilskraft wieder zu wecken und den Weg anzudeuten, wie man zur Ueberzeugung von der Wahrheit gelangen könne.

Noch mit mehr Offenheit und Entschiedenheit trat Sokrates dem religiösen Indifferentismus uud Atheismus der Sophisten entgegen. — Die Sophisten und ihr Anhang huldigten der Ansicht, daß nur das Körperliche und Sinnenfällige Realität habe; Sokrates aber erinnert daran, daß gerade das Edelste und Beste an sich nicht wahrgenommen werden könne, sondern nur in seinen Wirkungen sich offenbare; er erinnert an die allgemeine vernünftige Ordnung der Welt und daran, daß, wie der menschliche Körper nur aus kleinen Theilen der sonst in großen Massen vorhandenen materiellen Elemente gebildet und zusammengesetzt sei, ebenso der Mensch seine Vernunft doch wohl nicht durch ein glückliches Ungefähr, also durch einen blinden Zufall aufgefangen habe, ohne daß irgend wo etwas Vernünftiges vorhanden wäre. Er macht ferner geltend, daß überall das Unvernünftige werthlos sei und das Körperliche nur als Darstellung und Organ der Vernunft Bedeutung und Werth habe.

In der weiteren Entwickelung dieses Gedankes lehrt Sokrates, daß die eine, die ganze Welt ordnende und beherrschende, die Materie nur als Werkzeug gebrauchende Vernunft, Gott sei. Darnach bestimmte sich auch der Begriff der Natur und die Anschauung von der Natur des menschli-

chen Lebens und Wesens auf eine andere Weise, als dies bei den sophistischen Vorstellungen der Fall war.

Die Natur ist der Ausdruck und das Organ der göttlichen Weisheit. Die vernünftige Seele ist vom Körper wesentlich verschieden und auch von ihm insofern unabhängig, als er ihr Werkzeug sein soll. Sie hat ihren Ursprung in Gott. Darum und weil das Vernünftige absoluten Wert hat, ist sie unsterblich. Ueber den Ereignissen des menschlichen Lebens waltet die göttliche Vorsehung.

Welche Stellung nahm nun Sokrates gegenüber den moralischen Grundsätzen der Sophisten ein? Die Antwort auf diese Frage läßt sich einfach so zusammenfassen, daß seine ethische Grundidee einen directen Gegensatz zu deren sittlichem Naturalismus bildet. Es ist nämlich die ethische Grundidee des Sokrates die, das Tugend und Glückseligkeit (ἀρετὴ καὶ εὐπραξία) identisch seien. Von welcher bestimmten Art und Beschaffenheit dieses an sich gute und beglückende Handeln ist, ergibt sich aus Folgendem:

Der Grund des sittlichen Lebens ist das Bewußtsein des Guten, das Gewissen, das nicht nur ein subjectiv gültiges Gefühl sondern ein in sich auf Gewißheit beruhendes Wissen ist. — Dieses Wissen ist ein nothwendiges, wesentliches Moment der Sittlichkeit. Denn Sokrates sagt: es hat keinen Wert Tapferes und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wissender vollbringt, und wenn es nicht durch Einsicht in der Wahl bestimmt wird. Ja, Sokrates behauptet, das Wissen des Guten sei mit dem sittlichen Handeln Eins. Niemand, sagt er, handelt mit Wissen gegen das Gute und die Pflicht oder wählt das Böse, wissend, daß es Böse sei, sondern Jedermann, der das Schlechte und Böse thut, thut es nur aus Unkenntniß und Unwissenheit, aus Mangel an Einsicht vom Guten. Daher nennt Sokrates die Tugend schlechthin Erkenntniß oder Wissenschaft. Die Tugend, lehrt Sokrates, ist das unmittelbare nnd nach einer inneren Nothwendigkeit in das angemessene Handeln über gehende Wissen des Guten, also: Einheit des vernünftigen Denkens, Wollens und Handelns. In der Tugend ist also nothwendig enthalten: die Beherrschung der natürlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften so, daß der Geist in jedem Momente die Freiheit hat, das Gute zu erkennen und zu wählen. Die Folge davon ist das Streben nach einem Zustande, in welchem der Mensch so wenig als möglich Bedürfnisse habe. Je weniger Einer bedarf, desto vollkommener ist er, desto näher kommt er der Gottheit, die durchaus keine Bedürfnisse kennt.

Auch die Tapferkeit ist eine Tugend, die ihre Quelle in der Erkenntniß hat, sie ist ein Wissen. Sie besteht nämlich darin, daß man sich in unglücklicher Lage recht zu benehmen wisse; das setzt aber vernünftige Erkenntniß und richtige Beurtheilung dessen voraus, was wirklich übel und gefährlich ist. Endlich gehört zur Tugend die Gerechtigkeit, vermöge welcher man in jedem Verhältnisse zu irgend einem anderen Wesen dasjenige thue, was recht ist; dazu wird aber wieder erfordert, daß man eine richtige Einsicht und Kenntniß von diesem Anderen und unserem Verhältnisse zu demselben habe. Es läuft sonach zufolge dieser Lehre des Sokrates alles auf die freie, durch keine Begierde und keinen Affect gehemmte, durch keinen Irrthum getrübte Thätigkeit der Vernunft hinaus.

Die ganze Tiefe der sokratischen Ethik schließt sich endlich demjenigen auf, der sich erinnert, daß die Vernunft, deren freie Thätigkeit Weisheit und Tugend ist, ihren Ursprung in Gott habe, und daß der Mensch von Gott zur Thätigkeit und Pflichterfüllung berufen sei. Insofern ist im Gewissen des Menschen der Wille der göttlichen Vernunft ausgedrückt. Die Tugend ist demzufolge Verehrung Gottes (*εὐσέβεια*), und ein Streben nach Aenlichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Das Resultat also: das wahre Wissen, weise sein, gut handeln, den Willen Gottes erfüllen, nach der wahren Glückseligkeit streben (*εὐπραξία*, *σοφία*, *εὐσέβεια*) sind identische Begriffe.

Durch diese sokratische Ethik ist also dasjenige, was von den Sophisten in die niedrige Sphäre der sinnlichen und eigennützigen Begierden und Leidenschaften herabgezogen war, in den Lichtkreis der Vernunft und der göttlichen Idee erhoben. Die sokratische Ethik ist somit religiöser Idealismus.

Was endlich noch das Verhältniß des Sokrates und der sokratischen Lehre zum öffentlichen Gesetz und zur öffentlichen Sitte anbelangt, so ist auch hierin der Gegensatz zur Sophistik unverkennbar. Denn, wenn die Sophisten das Gesetz und die mit demselben verbundene Sitte bloß als ein Werk einer zu Gunsten der Schwachen gemachten Convention darstellten, weiterhin aber es für einen Beweis von Charakterstärke und für eine Sache des Weisen erklärten, die Schranken dieser Convention zu überspringen und sich darüber hinwegzusetzen, so gab Sokrates nicht nur in seinem ganzen Leben ein rühmliches Beispiel des Gehorsams und der Achtung den Gesetzen und Sitten gegenüber (wovon mehreres unten), sondern es waren auch seine Lehrsätze besonders geeignet, wahre Ueberzeugung in dieser Hinsicht hervorzubringen. Er machte darauf aufmerksam, daß, wie die Natur überhaupt,

so auch die Naturgesetze, die physische und moralische Ordnung, somit auch die Sitten nnd Handlungen der einzelnen Menschen sowohl, als auch der menschlichen Gesellschaften sammt den darauf bezüglichen Gesetzen in der göttlichen Bestimmung und Anordnung begründet seien. Dieses erkenne man an den schlimmen Folgen, welche, der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß, die Verletzung derselben nach sich ziehe. Dieser Gedanke, daß die physische Weltordnung den Gesetzen und Zwecken der Sittlichkeit und der sittlichen Weltordnung dienen müsse, stimmte vollkommen mit seiner Grundlehre von dem Verhältnisse zwischen Geist und Materie überein.

Von solchem Geiste durchdrungen und von solchen Grundsätzen geleitet unterredete sich Sokrates auch mit allen anderen, denen er begegnete und suchte auf sie einzuwirken. Ueberall arbeitete er darauf hin, seine Mitbürger zum Nachdenken nicht nur über die allgemeinen Verhältnisse und die allgemeine Bestimmung des Menschen und des Bürgers, sondern auch über ihre eigenen Verhältnisse und ihren besonderen Beruf anzuregen, und suchte bei ihnen ein verständiges und vernünftiges Urtheil darüber zu erwecken. Durch diese Anregung zum selbständigen Nachdenken über besondere und allgemeine Angelegenheiten, über subjective und objective Verhältnisse und Zustände, und durch Vorschub der richtigen Mittel zur Gewinnung eines selbständigen, richtigen Urtheiles darüber, wollte auch Sokrates Aufklärung befördern. Allein dies that er in einem ganz anderen Sinne und zu einem ganz anderen Zwecke als die Sophisten. Es sollte dies eine Aufklärung sein der Vernunft und des Gewissens im Bewußtsein einer objectiven Wahrheit, die es ebenso geben müsse, wie es eine absolute Weltordnung, eine absolute Wahrheit, einen Gott gebe.

Dies sind die Grundzüge und Hauptbegriffe der sokratischen Lehre vom philosophischen Standpunkte aus betrachtet, dies sein Verhältniß zu der bisherigen Philosophie im allgemeinen und zur Sophistik im besonderen. Diese Grundideen seines philosophischen Denkens und Wirkens den einzelnen Richtungen nach habe ich hier deshalb vorausgeschickt, damit wir einerseits den Gegensatz zwischen der Sophistik mit ihrem Leugnen objectiver Wahrheit und ihrer subjectiven Frivolität im Denken und Handeln, und der Berechtigung des wahren, objectiven Wissens, das unter Berücksichtigung und Angemessener Würdigung der Subjectivität von Sokrates begründet worden ist, deutlich und klar vor uns sähen, anderseits aber die Resultate sokratischer Lehre, wie sich uns dieselben aus seinem ganzen Handeln und Wandeln ergeben, zusammengefaßt überblicken

könnten. Indessen wäre es sehr irrthümlich zu glauben, daß Sokrates diese Principien des Wissens und des sittlichen Verhaltens gegen die Menschen und den Staat, gegen die Gottheit und die Natur nach einem theoretisch durchgebildeten System wie vom Lehrstuhle oder von der Kanzel herab gelehrt und den Menschen mitgetheilt habe. Eine Wissenschaft, in welcher diese Ideen in ihrer Gesammtheit methodisch entwickelt gewesen, war noch nicht vorhanden, und wenn auch Sokrates dieselbe dem Inhalte und der Form nach angedeutet und angelegt habe, so leistete er dennoch alles dieses, was ich als Ergebniß seines philosophischen Wirkens so eben angeführt und der Uebersicht wegen zusammengestellt habe, durch ungezwungene Mittheilung und gleichsam ungefähre, trauliche Unterhaltung, durch praktische Ausübung, durch sein musterhaftes Beispiel und sein ganzes Wesen nach außen. Dadurch, und nicht durch trockene Lehren, suchte er seine Mitbürger glücklich und weise zu machen[1]). Hiezu glaubte er sich von der Gottheit berufen, und ließ sich daher weder durch die Eingebungen des Ehrgeizes und Eigennutzes, noch durch die Lockungen und Reize des Vergnügens, noch durch die Drohungen seitens der Tyrannen, noch endlich durch die Schrecknisse des Todes bewegen, mehr den Menschen als Gott zu gehorchen, oder den Posten zu verlassen, auf welchen er sich von der Gottheit selbst gestellt zu sein bewußt war[2]). — Den eigentlichen Schlüssel also zu diesen sokratischen Grundlehren und Ansichten, den deutlichsten Commentar zu seinen philosophischen Problemen gibt uns sein Leben und Wirken, seine Art und Weise mit Menschen zu verkehren und sie zur Tugend anzueifern, endlich sein Charakter und seine Eigenthümlichkeit im Auftreten nach Außen.

Es ist somit Zeit von der Betrachtung der sokratischen Lehre, wie sich uns dieselbe vom philosophischen Standtpunkte aus darstellt,

---

[1]) Plat. Apol. p. 23, b. *ἔτι καὶ νῦν περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεόν, καὶ τῶν ἀστῶν καὶ τῶν ξενῶν ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· — καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαι μοὶ σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων· ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμί διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.*

[2]) Ibid. p. 33 c. *ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὅπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.* Ibid p. 37 e. Vgl. Plat. Phaed. p. 62, b. *ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι* — und Apol 28 b. *οὗ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἢ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ, νταῦτα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενος μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ.*

abzulassen, und den liebenswürdigen Weisen wieder aufzusuchen, um unter die ihn umgebenden Freunde, Schüler, Zuhörer gemischt, ihn als einen Mann, wie er im gewöhnlichen Leben sich zeigt und hören läßt, kennen zu lernen.

Was zunächst sein Aeußeres anbetrifft, so würden wir uns sehr täuschen, wenn wir uns den Sokrates als ein Muster griechischer Schönheit vorstellten. Die Natur hat in dieser Hinsicht ihre besondere Laune an ihm bewiesen; denn wie Sokrates der weiseste unter den Menschen gewesen, so war er anderseits nichts weniger als schön. Wir haben ganz genaue Nachrichten, daß Sokrates dem Aeußeren nach ganz einem Satyr ähnlich sah — mit platter, aufgestülpter Nase, vorgequollenen Augen, dicken Lippen, breitem Munde, blasser Gesichtsfarbe. Wenn wir zu seinem kahlen Kopfe die breiten Schultern und den hängenden Bauch uns hinzudenken, so können wir nicht umhin zuzugeben, daß er wahrlich einen entschiedenen Gegensatz und eine Carricatur zur griechischen Schönheit bildete. Wie groß mußte aber dem gegenüber sein innerer Gehalt gewesen sein, wenn er sogar die schönheitsliebenden und sich auf Schönheit gar sehr verstehenden Athener dieser seiner Mängel vollkommen vergessen machte? — Er selbst spricht öfters von seinem Aeußeren mit vielem Humor, und im xenophontischen „Gastmahl" nimmt er es sogar mit dem schönsten Jünglinge, Kritobulos, auf, welchem er zu beweisen trachtet, daß, wenn sie auf gerechte Richter träfen, eigentlich er (Sokrates) durch seine Schönheit siegen müßte. Dies darzuthun, beginnt nun in scherzhaft — ernster Weise der Wettstreit zwischen dem schönen Jünglinge, der sich wunderviel auf seine Schönheit einbildet, und unserem Philosophen also: Sok. Weißt du o Kritobulos, von den Augen, wozu wir sie brauchen? Krit. Offenbar zum Sehen. Sok. So wären demnach schon meine Augen schöner als die deinigen. Krit. Wie so? Sok. Die deinigen sehen nur gerade aus, die meinigen hingegen auch von der Seite, weil sie so weit hervorstehen. Krit. Du meinst, der Krebs habe die schönsten Augen unter allen Geschöpfen. Sok. Allerdings, denn auch in Absicht auf Stärke sind seine Augen am besten von der Natur eingerichtet. Krit. Gut, und um auch auf die Nase zu kommen, welche ist die schönste, die deinige oder die meinige? Sok. Die meinige, denke ich, wenn anders uns die Götter des Riechens wegen die Nasen gegeben haben, denn deine Nasenlöcher sehen auf die Erde, die meinen hingegen stehen weit offen so, daß sie überall her die Gerüche aufnehmen können. Krit. Aber wie kann eine eingedrückte Nase schöner sein, als eine gerade? Sok. Weil sie nicht den Augen die Aussicht ver-

sperrt, sondern sogleich sehen läßt, was sie wollen; eine hohe Nase dagegen macht, wie wenn sie es zum Trotz thäte, zwischen den Augen eine Scheidewand. Krit. Was freilich den Mund anbelangt, so ziehe ich mich bescheiden zurück. Denn wenn er zum Abbeißen gemacht ist, so möchtest du bei weitem ein größeres Stück abbeißen, als ich u. s. w.[1]) Der Wettstreit ist zu Ende, und es sollte nun abgestimmt werden, wem der Siegespreis zukomme. Es handelt sich um nichts mehr noch weniger, als um einen Kuß vom schönen Mädchen. Es wird abgestimmt und Sokrates ist — trotz seiner Argumente — besiegt. „Ja", sagt er, „die Richter sind von dir bestochen, mein lieber Kritobulos". — Dessen ungeachtet verbreitete die geistige, innere Kraft über diese Physiognomie eine eigenthümliche Anmuth; es umstrahlte ihn die moralische Schönheit, und es zierte ihn der höchste Adel der Seele mit Weisheit gepaart.

Sowohl aus Oekonomie nnd Nothwendigkeit, mehr aber noch aus Einfachheit und Verachtung aller äußeren Verweichlichung im Leben, beobachtete Sokrates die größte Mäßigkeit in seiner ganzen Lebensweise. Obwohl es ihm ein Leichtes gewesen wäre sich die Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen, wenn er nur die Anerbietungen seiner Freunde hätte annehmen wollen[2]), so ließ er sich dennoch nie dazu herab und fühlte auch kein Bedürfniß darnach. Er hüllte sich das ganze Jahr hindurch in den nämlichen Mantel, wogegen die anderen Griechen mit den Jahreszeiten auch die Kleidung wechselten. Auch trug er selbst in der größten Kälte keine Schuhe oder andere Fußbedeckung. Der Sophist Antiphon, der sich durch den Unterricht der Jünglinge großen Reichthum erworben hatte und sehr prächtig lebte, sagte einst zu Sokrates: „Man sollte meinen, die Weisheit müßte auch glücklich machen; du aber siehest wahrlich nicht darnach aus. Du lebst so, wie es sich nicht ein Sklave bei seinem Herrn gefallen lassen würde; die schlechtesten Speisen und Getränke genügen dir, nicht nur, daß du ein einziges, schlechtes Kleid hast, aber du trägst es auch im Sommer und Winter ohne Wechsel; bloßfüßig und ohne Unterkleid wandelst du herum. Geld aber nimmst du nicht an, welches doch Freuden und Lebensgenuß verschaft". Darauf erwiederte ihm Sokrates: „Laß doch sehen, ob ich so unglücklich bin, wie du meinst.

---

[1]) Xen. Conv. 5, 2 ff. 4, 19 ff 2, 19. Plat. Symp. 215. Vgl. Theät. 143 e. Meno. 80 a.

[2]) Xen. Mem. l. I 6, 5. Apol. 16. *ὃς παρ' οὐδενὸς οὔτε δῶρα οὔτε μισθὸν δέχομαι.* Platon. Apol. p. 19, cf. Diog. Laert. L. II, 5, 27. 31.

Glaubst du, daß meine einfache Kost mich weniger gesund und stark erhält? Weißt du nicht, daß es denen am besten schmeckt, die am wenigsten haben? Und wenn ich Sommer und Winter gleich gekleidet gehe und keine Sohlen trage, wodurch mein Körper gegen jede Witterung abgehärtet wird, das kann dir doch nicht tadelnswert scheinen? Dem Bauche, dem Schlafe, der Weichlichkeit sich nicht ergeben, was könnte klüger sein, als dieses, da man das Wohlleben doch nicht immer haben kann? Wie würde bei solcher Verwöhnung der Ackersmann, der Schiffer fahren? Wer würde geschickter sein dem Staate oder einem Freunde zu dienen, ein Mann, wie ich, oder einer von denen, die du glücklich nennst? Wer würde die Mühseligkeiten eines Feldzuges leichter ertragen? — Du scheinst mir die Glückseligkeit in Ueberfluß und Wohlleben zu setzen; ich aber glaube, daß nichts bedürfen göttlich ist, und am wenigsten bedürfen, der Gottheit am meisten nähert".[1]) Man dürfe jedoch durchaus nicht glauben, als ob Sokrates dem Aeußeren nach sich in gewisser affectirter und absichtlicher Nachlässigkeit gefallen hätte, im Gegentheil: wir sehen ihn beim Besuche seiner Freunde und bei Einladungen in möglichst sorgfältiger Toilette. Er nimmt ein Bad, zieht die Schuhe an und sieht ganz nett aus[2]). Dem entspricht auch sein ganzes Wesen und Benehmen in der Gesellschaft. Er hat durchaus keine Miene eines Moralprädigers oder eines Asceten. Er ist durchaus ein Grieche, fröhlich und lustig unter den Genossen, ist er voll Witz und Humor. Frei und gemüthlich unterredet er sich bald mit dem, bald mit jenem, und scherzt, und singt, und zecht mit den Uebrigen; ja er übertrifft hierin Alle ebenso, wie er sonst unter Allen der enthaltsamste ist. Er räth schön und anständig mit kleinen Bechern zu trinken, sobald es aber auf große Humpen ankommt, da überflügelt er Alle, ohne einen Anlauf von Trunkenheit zu zeigen.[3])

---

[1]) Xen Mem. I. 6, 1 ff

[2]) Diog Laert. II, 5. 28. *ἐνίοτε πρὸς τοὺς καιροὺς ἁρμοττόμενος καὶ λαμπρὰ ἠμπίσχετο καθάπερ ἐν τῷ Πλάτωνος συμποσίῳ παρ' Ἀγάθωνα βαδίζων.* Es ist die Stelle gemeint Sympot. p 174, a. *καὶ ἐρέσθαι (Ἀριστόδημον) αὐτόν (Σωκράτη), ὅποι ἔοι οὕτω καλὸς γεγενημένος καὶ τὸν εἰπεῖν, ὅτι Ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος. — ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω.*

[3]) Plat. Sympos. p. 213. e. *ἀλλὰ φερέτω Ἀγάθων, εἴ τι ἔστιν ἔκπωμα μέγα — — Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὦ ἄνδρες, τὸ σόφισμά μοι οὐδέν· ὁπόσον γὰρ ἂν κελεύῃ τις, τοσοῦτον ἐκπιὼν οὐδὲν μάλλον μή ποτε μεθυσθῇ. Τὸν μὲν οὖν Σωκράτη, ἐγχέαντος τοῦ παιδός, πίνειν.* ibid. p. 220, a. *ὁπότε γοῦν ἀναγκασθείημεν —*

Es war eine starke und rüstige Natur, durch strenge Lebensweise gegen alle Unzukömmlichkeiten und Bedürfnisse abgehärtet. Bis in sein hohes Alter stärkte Sokrates seinen Körper regelmäßig durch gymnastische Uebungen, und als er es in den öffentlichen Gymnasien wegen seines Alters nicht mehr für schicklich hielt, so bereitete er sich zu Hause durch Tanzen täglich eine mäßige Bewegung.[1]) Charmides, einer seiner jungen Freunde, trifft einmal seinen Meister allein tanzend an, und in der ersten Verwunderung glaubt er, Sokrates sei verrückt. Diese Lebensart war seinem Körper so zuträglich, daß er niemals von irgend einer Krankheit befallen, ja selbst von der großen und schrecklichen Pest im Anfange des peloponnesischen Krieges verschont wurde, und bis in seinen Tod sich vollkommenster Gesundheit erfreute. Dieser Trefflichkeit seines Körpers entsprach oder vielmehr überragte dieselbe die Vollkommenheit seiner Seele: Er war liebreich, sanftmüthig und bescheiden, ein warmer Freund seiner Freunde, nachgebend und gelassen. Die Heiterkeit und Ruhe seiner Seele konnte weder der unangenehmste Vorfall noch die höchste Beleidigung stören, seine Geduld und sein Gleichmuth sind bewunderungswürdig.[2]) In den Untersuchungen und Erörterungen, welche er gern hervorzurufen pflegte, ließ er sich necken, beschimpfen, ja sogar schlagen. Er rächte sich für diese rohen Beleidigungen durch irgend ein geistreiches Wort. Einst versetzte ihm der Gegner in höchster Aufregung eine Ohrfeige. „Wie verdrießlich ist es doch," sagte hierauf Sokrates, „daß man nicht voraussehen kann, wann es gut wäre, einen Helm zutragen!" Ein anderer gab ihm einen Stoß mit dem Fuße; über seine Kaltblütigkeit wunderte sich Einer, Sokrates aber sagte: „Wie denn, wenn mich ein Esel mit dem Fuße gestoßen hätte, würde ich ihm einen Proceß machen.[3]) Sokrates grüßte einst einen vornehmen Bürger, der ihm nicht dankte, sondern stolz vorüberging, die jungen Freunde des Weisen waren darüber unwillig. „Nicht doch," sagte er, „ihr würdet ja nicht zürnen, wenn mir einer begegnete, der häßlicher wäre als ich," was ereifert ihr euch also, daß dieser Mensch minder höflich ist, als ich?" Ebenso hörte er es einst mit der größten Ruhe an,

---

ἀσιτεῖν, οὐδὲν ἦσαν οἱ ἄλλοι πρὸς τὸ καρτερεῖν. ἐν τ' αὐ ταῖς εὐωχίαις μόνος ἀπολαύειν οἷος τ' ἦν τά τ' ἄλλα, καὶ πίνειν οὐκ ἐθέλων, ὁπότ' ἀναγκασθείη, πάντας ἐκράτει, καὶ ὃ πάντων θαυμαστότατον, Σωκράτη μεθύοντα οὐδεὶς πώποτε ἑωράκει ἀνθρώπων Vgl. ibid. p. 223.

[1]) Diog. Laert. II, 5, 32.

[2]) Cic. d. offic. L. I. c. 26. Ael. Var. Hist. IX. c. 7.

[3]) Diog. Laert. II, 5, 21.

daß Jemand schlecht von ihm gesprochen habe. „Mag er mich auch prügeln, sagte er, wenn ich nicht dabei bin.“ Dieser Charakter des Sokrates ist um so bewunderungswürdiger, als wir wissen, daß er von Natur aus stürmisch und heftig gewesen war. Wir finden nämlich bei Cicero die Nachricht, daß einmal nach Athen ein berühmter Physiognomiker Zopyrus gekommen sei, welcher einem Jeden seine Stimmung, seine Sitten und die ganze Seelenbeschaffenheit aus den Gesichtszügen genau anzugeben versprach. Unter Anderen traf derselbe auch den Sokrates in einer Gesellschaft an, und hielt ihm viele Fehler und Leidenschaften vor, zur großen Belustigung der Uebrigen, die über die Kunst des Physiognomikers herzlich lachten, da sie keine Spur von derartigen Eigenschaften an Sokrates sahen noch kannten. Da kam aber Sokrates dem Zopyrus selbst zu Hilfe und bestättigte dessen Behauptung dahin, daß wirklich alle jene Fehler im hohen Grade bei ihm vorhanden waren, daß er sich jedoch ihrer durch seine Bemühungen und Selbstüberwindung entledigt und sie in sich ausgerottet habe.[1]) Er erscheint hienach als ein seltenes Muster von Tugend und Charakterstärke. Das Ideal der Tugend und der Wahrheit in sich tragend, ganz davon durchdrungen und erfüllt, zugleich aber überzeugt, daß das Glück des Menschen und das Wohl des Staates nur auf dieser Grundlage beruhen und gedeihen könne, ist er eifrig bemüht, den Sinn und die Vorliebe hiefür in seinen Mitbürgern zu erwecken, sie über die Tugend und Weisheit zu unterrichten und sie zu überzeugen, daß es für den Menschen das Schönste sei, tugendhaft zu leben und weise zu handeln; dies könne aber nur durch Selbsterkenntniß erreicht werden. Und wie Sokrates mit Hintansetzung aller sonstigen Weisheit zunächst seine Thätigkeit und sein Streben darauf richtete, um zur Selbstkenntniß zu gelangen, so glaubte er auch seinen Mitbürgern am meisten nützen zu können, wenn er sie zur untrüglichen Kenntniß ihrer selbst brächte. Zu diesem Zwecke beschränkte er seinen Gesprächsunterricht weder auf bestimmten Ort noch auf bestimmte Zeit, sondern wir treffen ihn zu jeder Tagesstunde bald hier bald dort in seiner Weise thätig an. Wir begegnen ihm auf öffentlichen Plätzen und Straßen, auf gemeinsamen Spaziergängen und in öffentlichen Hallen, in Palaestren, Tempeln und Gymnasien;

---

[1]) Cicer. Tuscul. IV, 37, 80. de fato 5, 10. Plut. de coh. ira vol. VII. p. 785. ed. Reisk. *Ὅθεν ὁ Σωκράτης ὁσάκις αἴσθοιτο κινουμένου τραχύτερον αὐτοῦ πρός τινα τῶν φίλων — ἐνεδίδου τε τῇ φωνῇ καὶ διεμειδία τῷ προσώπῳ, καὶ τὸ βλέμμα πρᾴοτερον παρεῖχε, τῷ ῥέπειν ἐπὶ θάτερα καὶ πρὸς τοὐναντίον ἀντικινεῖσθαι τῷ πάθει, διαφυλάττων ἑαυτὸν ἀπτῶτα καί ἀήττητον.*

wir finden ihn in Bürgerhäusern und Werkstätten der Künstler un Handwerker, an den Tischen der Wechsler und in Buchläden. Ueberall wo er Menschen fand, sei es einzelne, sei es ganze Gesellschaften, die auf ihn blickten oder ihm belehrenswerth schienen, da blieb er stehen und ließ sich in Gespräche und Untersuchungen ein. Das Gespräch betraf anfangs etwas ganz Gewöhnliches, ganz gleichgültige Dinge; aber stufenweise, vom Unbedeutenden zu immer Wichtigerem vorschreitend, vom Kleinlichen zum Bedeutenderen, vom Scherzhaften zum Ernsten gelangend, vom Niedrigen zum Höheren sich versteigend, und vom Materiellen zum Geiß stigen die Gemüther erhebend, brachte er seine Mittunterredner dahin, da,d sie ihm, ohne es zu merken, Rechenschaft von ihrem Betragen ablegten, ihre Fehler und Nichtigkeit ihres vermeinten Wissens mit Staunen vor sich sahen und gewahr wurden, den Weg zur Tugend und zum Glücke nicht zu kennen. Seine Methode ist vorerst eine negative. Er glaubt den Anfang davon machen zu müssen, daß er die Seele von den sie umschattenden Irrthümern befreit und von den Fehlern, durch die sie entstellt ist, reinigt. Er verweist den Menschen zum Nachdenken über sich selbst und daß er die Wahrheit in der Erforschung seines Gewissens, in der Erkennung seiner Vernunft und seines Herzens suche. Er ist versichert, es gebe eine Kunst, und er glaubt diese Kunst zu besitzen, der Seele zur Hervorbringung schöner und gesunder Früchte zu verhelfen. Er behauptet, er sei ein Geburtshelfer, und wiewohl er selbst Nichts erzeuge, so verhelfe er Anderen bei ihren geistigen Geburten zur glücklichen Entbindung. Er weiß Nichts, als daß er Nichts weiß. Also weiß er offenbar, was das Wissen sei, worin das Wissen bestehe; er weiß, was wir zu wissen vermögen, nämlich, was der Mensch sei, worin sein Wesen bestehe, was ist sein Streben und Pflicht; und er kennt auch das Mittel, durch welches wir zu diesem Wissen gelangen und das Ziel unseres Strebens erlangen können. Er belehrt die Menschen ihre Augen von diesem materiellen Himmel, in den sie sich verschaut und wohin sie sich verirrt haben, abzulenken, und ihren Blick und Geist auf den inneren Himmel ihrer Seele hinzurichten. Da werde es ihnen durch beständige und in sich versenkte Betrachtung nicht nur gestattet werden, sich selbst zu sehen, sondern auch zu sehen den Gott, zu dessen klarer Erkenntniß sie noch nicht gekommen sind.[1])

---

[1]) Plat. Phaedr. p. 229 e. ff. Xenoph. Memorab. III, 9, 6. ibid. IV, 2, 24 ff Vgl. Plat. Meno p. 98 a. Schleiermacher, Abhandlg. d. Berlin. Akad. 1814—15. S. 45 ff Ehaig. cap. III. p. 89 f.

Dies ist die sokratische Mäeutik oder die Hebammenkunst, durch welche er die Menschen zwang über sich selbst nachzudenken, sich selbst kennen zu lernen, und durch vernünftiges Nachdenken das Wahre zu finden. Wer sich selbst erkannt hat, erst der wird im Stande sein in allen sonstigen Lebensverhältnissen das Richtige zu treffen, und seine Pflichten gegen Gott, den Staat und seine Mitmenschen am besten zu erfüllen. Im Bewußtsein seiner geistigen Ueberlegenheit lehrt Sokrates nicht, wie ein auf sein Wissen stolzer Weise, sondern wie ein Freund, der, zu uns sich herablassend, gemeinschaftlich mit uns die Wahrheit finden will; er sucht dieselbe mit uns zugleich.[1]) Musterhaft und unnachahmlich sind seine, man möchte sagen, kindlichen Fragen, bei denen man ihm ohne besondere Anstrengung folgen konnte, ganz unvermerkt aber sich am Ziele sah und sich einbilden durfte, man hätte die Wahrheit nicht erlernt, sondern sie durch eigene Kraft und Kunst entdeckt. Dies ist die Art und Weise seines Unterrichts, dies ist seine Schule. An diesem Unterricht nimmt, wer da immer will, Antheil, ohne Unterschied des Standes und Ranges, Niemandem wird er verwehrt, Niemandem vorenthalten. Obgleich jedoch Sokrates alle Wißbegierigen ohne Unterschied um sich versammelt, so hat er dennoch eine besondere Vorliebe für die Jugend. Er beschränkt sich nicht darauf, die Jünglinge willig zu empfangen und aufzunehmen, wenn sie seinen Unterricht suchen, sondern er zieht und lockt sie selbst an sich; ja noch mehr, er verfolgt sie und jagt ihnen selbst so lange nach, bis er sie bezaubert und in seine heilsamen Fesseln gebracht habe.[2]) Er erklärt sich für einen Liebhaber der Jugend und der Schönheit und bekennt es feierlich, daß er sich auf nichts als auf Liebe verstehe.[3]) Er besaß in der That diese wunderbare Gabe, diese magische Kraft. Er war geliebt, und liebte selbst; er verstand sich den Weg zu den jugendlichen Herzen zu bahnen, Liebe zur Weisheit und zur Philosophie ihnen einzuflößen und fruchtbare Keime der Wahrheit und der Tugend daselbst einzupflanzen. Als ihn daher im xenophontischen Gastmahl Kallias fragt, worauf er sich am meisten einbilde, antwortet Sokrates mit feierlicher Miene, auf die Kupplerkunst[4]) d. h. die Kunst,

---

[1]) Plat. Theät. p. 149 a. f. Xenoph. Memorab. IV, 5, 12 ibid. 6, 1. Arist. Met. M. 4. id Eth. Eud. VII, 13. extr. Diog. Laert. II, 5, 31.

[2]) Plat. Prot. p. 309 init

[3]) Plat. Sympos. p. 207. a. f. *δεινὸς τὰ ἐρωτικά.* Charmid. p. 153 d. 155 d. *σοφώτατον. . τὰ ἐρωτικά.*

[4]) Xen. Conv. 3, 10. Ibid. 4, 56 ff. setzt er es auseinander und zeigt, daß ein solcher Familien und Staaten glücklich zu machen im Stande ist und sie auch glücklich macht.

die Jugend zur Weisheit zu verführen, und sie durch Anleitung zur Tugend mit reeller und dauernder Schönheit nämlich der geistigen zu erfüllen, wodurch sie würdig wäre, von Jedermann geliebt zu werden. Die sokratische Liebe ist also die Liebe der wahren Schönheit, das ist der Schönheit der tugendhaften Seelen.[4]) Um zu zeigen, wie Sokrates unermüdlich war und sich durch anfängliche Gleichgiltigkeit und Geringschätzung nicht hat abschrecken lassen, den Jüngling, in welchem er treffliche Anlagen wahrgenommen, an sich zu ziehen, kann ich nicht umhin, ein Gespräch zwischen ihm und dem Euthydemos anzuführen, um so mehr, da wir daraus sowohl sein Verfahren in derlei Fällen, als auch zugleich die Art und Weise, wie er jungen Leuten ihren Eigendünkel zu benehmen und sie zur Einsicht ihrer geistigen Armut und Unbeholfenheit zu bringen pflegte, werden kennen lernen.

Euthydem, mit dem Zunamen der Schöne, besaß eine ziemlich ansehnliche Sammlung von Dichtern und sophistischen Büchern; deswegen hielt er sich für geschickter und weiser als andere im gleichen Alter, und brüstete sich mit seinen in Rollen gesammelten Wissenschaften mehr, als ein kluger Mann mit seinen eigenen. Er war es in seiner Kleinmeisterseele ganz gewiß, daß er einst in der Beredsamkeit und in Staatsgeschäften jedem Nebenbuhler überlegen sein werde. Sokrates bemerkte, daß sich Euthydem wegen seiner Jugend an öffentlichen Versammlungen noch nicht betheiligte sondern, so oft er Geistesbeschäftigung suchte, nah' am Marktplatze in einem Riemergewölbe zu sitzen pflegte. Sokrates ging nun einmal in Begleitung seiner Freunde dahin. Einer von ihnen warf die Frage auf, ob Themistokles durch den Umgang mit irgend einem weisen Manne oder durch seine Naturgabe so groß und trefflich geworden sei, daß, so oft der Staat eines ausgezeichneten Mannes bedurfte, man nach ihm die Augen wandte. Sokrates warf einen Blick auf Euthydem und versetzte: „es ist einfältig zu glauben, daß man die schwierigste von allen Fächern, nämlich die Staatskunst, ohne Lehrmeister erlernen könne, da man sich ja doch die geringste Kunst nicht ohne guten Meister aneigne." Ein andermal wollte Euthydem, sobald er den Weisen und seine Gesellschaft erblickte, sich da-

---

[4]) Rep. III, 403. c. Sieh Stallbaum Anmerk. zu d. Stelle. Chaign. l. l. p. 90 f. Dem gegenüber muß ich bekennen, daß ich der Aeußerung Zellers in Pauly's Realencyclopädie VI, 1 Hälfte. p. 1241: „sein (des Sokrates) Umgang mit Jünglingen — trägt doch die griechische Form der Knabenliebe an sich—" durchaus nicht beistimmen kann.

von machen; Sokrates wandte sich voll Herzlichkeit und guter Laune zu seinen Begleitern mit den Worten: „Aus allen Umständen sehet ihr, meine Freunde, daß dieser Euthydem da, wenn er einst das nöthige Alter wird erreicht haben, unserer Stadt auf ihr Verlangen mit Vergnügen und Eifer als Redner seinen Rath ertheilen werde. Es scheint, er sinnt schon jetzt auf einen passenden Eingang zu einer solchen Rede. Er sieht sich so bedächtig vor, daß ja Niemand von ihm glauben solle, als ob er von Jemand etwas lerne. Ohne Zweifel wird er seine Staatsrede so anfangen": „Von keinem Menschen zwar, o Männer von Athen, habe ich jemals irgend etwas gelernt, noch mich, wenn ich von tüchtigen Rednern und Staatsmännern hörte, um ihre Bekanntschaft gekümmert; ich habe auch niemals Sorge getragen, mir aus der Zahl der Sachverständigen einen Lehrer aufzusuchen; im Gegentheil, ich habe nicht nur das Lernen, sondern auch den Schein des Lernens vermieden. Was mir indessen, so aus eigener Kraft beigefallen ist, will ich euch jetzt rathen."" „Nun, würde es aber, meine Freunde, auch für denjenigen passend sein auf diese Weise eine Rede zu eröffnen, der in der Stadt den Beruf eines Stadtarztes auszuüben wünschte. Für einen solchen würde es sich schicken seine Rede folgender Gestalt einzuleiten": „„Männer von Athen! ich habe zwar nie Arzeneikunst gelernt, auch mir nie unter den Aerzten einen Lehrer gesucht, vielmehr bin ich mit Beharrlichkeit bemüht gewesen, mich nicht nur vor dem Lernen selbst, sondern auch vor dem Schein, als hätte ich etwas von den Aerzten gelernt, in Acht zu nehmen. Vertrauet mir aber nur die Ausübung des ärztlichen Berufes an; ich will mich schon bemühen durch fleißige Versuche an euerer Gesundheit die Kunst zu erlernen."" Alle Anwesenden lachten über derartige Einleitung hell auf. Euthydemos aber war für den Weisen gewonnen und schenkte seither dessen Reden aufmerksames Ohr. Allein er hütete sich immer noch, sich selbst vernehmen zu lassen und glaubte durch sein Schweigen sich mit dem Scheine der Klugheit umhüllen zu können. Nach und nach gewann jedoch Euthydem unseren Weisen lieb und hörte mit Vergnügen seinen Unterredungen zu; endlich aber wurde er so weit überwunden, daß er näher an die Seite des Menschenlehrers rückte und mit ihm vertraulich wurde, und nun ließen sie sich zum ersten Male mit einander in ein Gespräch voll Vertraulichkeiten ein:

Sokrates: Sage mir, o Euthydem, ist es wahr, was ich höre, daß du so viele Bücher berühmter Männer gesammelt hast?

[1]) Xen. Memorab. IV, 2 1, ff.

Euthydemos: Allerdings, o Sokrates, und ich sammle noch immer dazu, bis ich so viele als nur immer möglich zusammen habe.

Sokr.: Bei der Hera! Du bist meiner Bewunderung wert, daß du lieber nach Schätzen der Weisheit trachtest als nach Schätzen von Silber und Gold. Denn offenbar bist du der Ansicht, daß Silber und Gold die Menschen nicht besser machen, wohl aber die Lehren weiser Männer an Tugend reich machen diejenigen, die sie besitzen. — Wozu sammelst du aber diese Schriften, und worin gedenkst du dich hervorzuthun? Der Jüngling, welchem die frühere Aeußerung des weisen Menschenprüfers sehr schmeichelte, verstummte bei der letzten Frage und sann auf eine Antwort.

Sokrat.: Denkst du etwa ein Arzt zu werden? Denn auch von Aerzten gibt es viele Schriften.

Euthyd.: Ei nein, beim Zeus, das will ich nicht.

Sokrat.: So willst du wohl ein Baumeister werden? Denn auch dies erfordert einen belesenen Mann.

Euthyd.: Nein, auch das nicht.

Sokr.: Oder hast du Lust ein geschickter Feldmesser zu werden, wie Theodoros?[1])

Euthyd.: Auch ein Feldmesser nicht.

Sokrat.: Willst du auch kein Sternkundiger werden?

Euthyd.: Dies alles nicht.

Sokrat.: Also gewiß ein Rhapsode? Denn wie ich höre, besitzest du alle Gedichte des Homer.

Euthyd.: Nein, beim Zeus, wahrlich nicht; denn die Rhapsoden können zwar, so viel ich weiß, die Gedichte auswendig genau, sie selbst aber sind ja gar einfältige Leute.

Sokrat.: So strebst du doch wohl nicht, o Euthydemos, etwa gar nach dieser Wissenschaft, durch welche Einer zu einem tüchtigen Staatsmann, Landwirt, Herrscher sich heranbildet und sowohl anderen Menschen als auch sich selbst nützlich wird?

Euthyd.: Ei ja, Sokrates, gerade diese Tüchtigkeit ist der Gegenstand meiner Neigung.

Sokrat: Da strebst du, beim Zeus, nach der schönsten Wissenschaft und der größten Kunst. Denn es ist dies eine, die den Königen

---

[1]) Es ist derselbe Theodoros von Kyrene gemeint, von dem oben. p. 27 die Rede war. Platon führt diesen seinen Lehrer im Theätet und im Politikos an.

zukommt, und sie wird auch die königliche genannt. Aber, hast du auch wohl bedacht, ob es möglich sei, hierin geschickt zu werden ohne gerecht zu sein?

Euthyd.: Allerdings! kann man ja doch nicht einmal ein guter Bürger sein ohne Gerechtigkeit.

Sokrat.: Wie nun? Hast du es darin schon zur Vollkommenheit gebracht?

Euthyd.: Ich denke wenigstens, o Sokrates, Keinem hierin nachzustehen.

Sokrat.: Gibt es nun ebenso bestimmte Verrichtungen der Gerechten wie etwa der Zimmerleute?

Euthyd.: Allerdrings gibt es welche.

Sokrat.: Sind etwa die Gerechten ebenso im Stande ihre Verrichtungen darzulegen, wie die Zimmerleute die ihrigen aufzeigen können?

Euthyd.: Werde ich doch nicht außer Stande sein die Handlungen der Gerechtigkeit aufzuzählen? Ja, beim Zeus, ich will dir auch die der Ungerechtigkeit anzeigen, da man ja deren nicht wenige tagtäglich sehen und hören kann.

Sokrat.: Wenn es dir gefällig ist, so laß uns auf die eine Seite ein **G** und auf die andere Seite ein **U** setzen. Sodann wollen wir je nachdem eine Handlung uns gerecht erscheint, sie unter G setzen, die ungerechte aber jedesmal unter U.

Euthyd.: Wenn du es für nöthig wähnst, thu es immerhin.

Sokrat.: Und nun: findet wohl unter den Menschen das Lügen Statt?

Euthyd.: Ja, gewiß.

Sokrat.: Auf welche Seite wollen wir das setzen?

Euthyd.: Offenbar unter die Ungerechtigkeit.

Sokrat.: Findet sich nicht auch das Betrügen?

Euthyd., Ja, sehr oft.

Sokrat.: Und wohin schreiben wir das?

Euthyd.: Natürlich auch dies zur Ungerechtigkeit.

Sokrat.: Und Einem Schaden zuzufügen?

Euthyd.: Auch dieses.

Sokrat.: Und Einen zum Sklaven machen?

Euthyd.: Auch dieses.

Sokrat.: Unter die Gerechtigkeit wird uns also nichts davon zu stehen kommen?

Euthyd.: Dies wäre wohl entsetzlich.

Sokrat.: Wie aber, wenn Einer zum Feldherrn erwählt eine ungerechte und feindliche Stadt unterjocht und die Bewohner zu Sklaven macht, werden wir sagen, er handelte ungerecht?

Euthyd.: Nein, durchaus nicht.

Sokrat.: Werden wir aber nicht sagen, er handelte gerecht?

Euthyd.: Allerdings.

Sokrat.: Wie aber, wenn er sie im Kriege betrügt?

Euthyd.: Auch dies ist gerecht.

Sokrat.: Wann er aber hinterlistig oder mit Gewalt ihnen ihre Habe entreißt, wird er da nicht gerecht handeln?

Euthyd.: Freilich wohl, aber ich verstand dich anfangs so, als bezögen sich deine Fragen bloß auf Freunde.

Sokrat.: Also, was wir unter die Ungerechtigkeit gesetzt haben, müssen wir nicht dieses Alles auch unter die Gerechtigkeit setzen?

Euthyd.: Es scheint wohl.

Sokrat.: Willst du nun, nachdem wir dies so hingestellt haben, daß wir wieder einen Unterschied machen, es sei gegen die Feinde etwas derartiges zu thun gerecht, gegen die Freunde dagegen ungerecht? gegen diese müsse man doch wohl aufrichtig sein.

Euthyd.: Ganz und gar also.

Sokrat.: Wie nun? Wenn ein Feldherr, der in seinem Heere Muthlosigkeit bemerkt, lügenhafte Nachricht verbreitet, es ziehen Hilfstruppen heran und durch diese Lüge seinen Kriegern die Muthlosigkeit benimmt, auf welche Seite werden wir diesen Betrug setzen?

Euthyd: Ich denke, unter die Gerechtigkeit.

Sokrat.: Wann aber Jemand sein eigenes Kind, das der Arzenei bedarf sie aber nicht einnehmen will, betrügend dieselbe ihm als eine Speise beibringt und so durch die Lüge es gesund macht, wohin sollen wir wiederum diesen Betrug schreiben?

Euthyd.: Ich denke, auch diesen auf dieselbe Seite.

Sokrat.: Wie aber? Wenn Jemandes Freund in Schwermuth verfiele, dieser aber aus Furcht, daß er einen Selbstmord begehen möchte, heimlich oder mit Gewalt ihm sein Schwert oder sonst etwas derartiges hinwegnähme, auf welche Seite müßte man wieder dieses hinstellen?

Euthyd.: Auch dieses, beim Zeus, zur Gerechtigkeit.

Sokrat.: So behauptest du, man dürfe auch gegen die Freunde nicht in allen Stücken aufrichtig sein?

Euthyd.: In der That, beim Zeus; doch ich nehme, wenns erlaubt ist, das Gesagte wieder zurück.

Sokrat.: Wohl muß dir das weit eher erlaubt sein, als es nicht an die richtige Stelle zu setzen. Von denjenigen aber, welche die Freunde zu ihrem Nachtheil betrügen — damit wir auch dies nicht unberücksichtigt lassen, welcher von beiden ist ungerechter, der welcher es absichtlich, oder der welcher es unabsichtlich thut?

Euthyd.: Aber, o Sokrates, ich traue fürwahr meinen Antworten nicht mehr; denn auch alles Frühere scheint mir jetzt sich ganz anders zu verhalten, als wie ich damals dachte. Indessen will ich sagen, daß mir der vorsetzliche Betrüger ungerechter zu sein scheint, als derjenige, welcher es ohne Absicht thut.

Sokrat.: Kommt es dir vor, daß es ein Lehren und eine Wissenschaft des Gerechten gibt, ebenso wie von einer Sprachlehre?

Euthyd.: Fürwahr, ich glaub's.

Sokrat.: Wer von beiden ist nach deinem Urtheil mehr in der Sprachlehre bewandert, derjenige, welcher absichtlich nicht richtig schreibt, und liest, oder derjenige, welcher es unabsichtlich thut?

Euthyd.: Der es absichtlich thut, denke ich, denn er könnte es ja, wenn er wollte, auch recht machen.

Sokrat.: Also ist derjenige, welcher absichtlich unrichtig schreibt, ein Schriftkundiger, der es aber unabsichtlich thut, der Schrift unkundig?

Euthyd.: Wie denn nicht?

Sokrat.: Auf die Gerechtigkeit aber versteht sich wohl derjenige, welcher absichtlich lügt und betrügt, oder wer wider Absicht?

Euthyd.: Offenbar der, welcher mit Absicht handelt.

Sokrat.: Du behauptest also, daß derjenige, welcher sich auf die Sprachelemente versteht, sprachkundiger sei, als derjenige, welcher sich darauf nicht versteht?

Euthyd.: Ja wohl!

Sokrat.: Derjenige aber, der sich auf das Gerechte versteht, ist gerechter als derjenige, der sich darauf nicht versteht?

Euthyd.: Es scheint; aber es bedünkt mich, ich sagte auch dieses ohne zu wissen wie.

Sokrat.: Wie denn aber, wenn einer die Wahrheit sagen will und niemals über denselben Gegenstand dasselbe aussagt, sondern, einen und denselben Weg z. B. zeigend, bald nach Osten bald nach Westen

hinweist, und eine und dieselbe Rechnung durchführend bald eine größere, bald eine kleinere Summe aufweist, was denkst du von einem solchen?

Euthyd.: Offenbar weiß er nicht, beim Zeus, was er zu wissen glaubte.

Sokrat.: Weißt du aber, daß man gewisse Leute Sklavenseelen nennt?

Euthyd.: Ja wohl.

Sokrat.: Etwa wegen ihrer Weisheit oder wegen ihrer Unwissenheit?

Euthyd.: Offenbar wegen ihrer Unwissenheit.

Sokrat.: Erhalten sie nun diesen Beinamen wegen ihrer Unwissenheit in der Schmiedekunst?

Euthyd.: Durchaus nicht.

Sokrat.: Aber etwa wegen der im Zimmerhandwerk?

Euthyd.: Nicht wegen dieser.

Sokrat.: Oder im Schusterhandwerk?

Euthyd.: Nichts davon, sondern im Gegentheil; denn die meisten von denen, die sich auf dergleichen Dinge verstehen, sind Sklavenseelen.

Sokrat.: Also kommt dieser Beiname wohl denjenigen zu, die nicht wissen, was schön, gut und gerecht ist?

Euthyd.: Ich wenigstens glaube es wohl.

Sokrat.: Muß man sich denn nicht auf alle Weise anstrengen, daß man nicht sklavisches Wesen sei?

Euthyd.: Aber bei den Göttern, o Sokrates, ich war ja ganz und gar der Meinung, mich mit derjenigen Weisheit zu befassen, bei der ich am meisten darin gebildet zu sein glaubte, was sich für einen nach dem Schönen und Guten strebenden Mann zu wissen geziemt, nun aber, wie glaubst du, daß es mir zu Muthe ist, da ich sehe, daß ich trotz der angewandten Bemühungen nicht einmal im Stande bin, auf die Frage über die wichtigsten Gegenstände des Wissens, eine Antwort zu geben, und keinen Weg sonst kenne, welchen einschlagend ich besser werden könnte.

Sokrat.: Sage mir, Euthyd., bist du je schon nach Delphi gekommen?

Euthyd.: Ja, zweimal sogar.

Sokrat.: Hast du nun irgend wo am Tempel die Inschrift wahrgenommen: „Erkenne dich selbst?"

Euthyd.: Ja wohl.

Sokrat.: Hast du dich nicht weiter um die Inschrift gekümmert, oder darüber nachgedacht und dich selbst zu erforschen versucht, wer du wohl wärest?

Euthyd.: Wahrhaftig, das nicht; denn das glaubte ich ja schon vollkommen zu wissen; und ich würde wohl schwerlich etwas anderes wissen, wenn ich mich selbst nicht kennen sollte.

Sokrat.: Glaubst du denn aber, daß derjenige sich selbst kennt, der nur seinen Namen kennt, oder vielmehr derjenige, welcher sich genau untersucht hat, wie er denn in Bezug auf seine Brauchbarkeit für die menschliche Gesellschaft beschaffen sei, und zur Einsicht seiner Kraft gelangt?

Euthyd.: Ich bin wohl der Meinung, daß derjenige, welcher um seine Kräfte nicht weiß, sich selbst nicht kennt.

Sokrat.: Ist es aber nicht einleuchtend, daß die Selbstkenntniß die größten Vortheile den Menschen gewährt, die Selbsttäuschung aber die größten Uebel ihnen bereitet? Denn wer sich selbst kennt, der weiß, was sich für ihn schickt, und unterscheidet genau, was er leisten kann und was nicht. Und indem er dasjenige thut, was er versteht, verschafft er sich, was er braucht und befindet sich wohl dabei; was er aber nicht versteht, davon bleibt er fern, macht keine Mißgriffe und verhütet sich vor üblen Folgen. Er vermag daher auch andere Menschen zu beurtheilen und durch ihre Hilfe sich Vortheile zu schaffen und Nachtheile zu vermeiden. Wer sich aber nicht kennt, sondern betreffs seiner Kräfte sich hat täuschen lassen, dem ergeht es in seinen Verhältnissen zu anderen Menschen und allen menschlichen Angelegenheiten auf änliche Weise. Er weiß weder, was er nöthig hat, noch was er thut, noch mit wem er umgeht, sondern er macht in allen diesen Handlungen Fehlgriffe, erreicht keine Vortheile und geräth ins Unglück. — Auch wird denjenigen, welche bei ihrem einsichtsvollen Handeln ihre Unternehmungen glücklich vollführen, Ruhm und Ehre zu Theil; Leute von gleicher Gemüthsart gehen gern mit ihnen um, diejenigen aber, die in ihren Unternehmungen nicht eben glücklich sind, verlangen hierüber sie zu Rathe zu ziehen, und an ihnen ihre Leiter zu haben; sie setzen auf dieselben die Hoffnung ihres Glückes, und haben sie wegen alledem herzlich gern vor Allen. Wer aber nicht weiß, was er thut, bei seiner Wahl nicht eben glücklich ist und, was er auch angreift, den Zweck verfehlt, erleidet nicht nur hierin selbst Strafe und Züchtigung, sondern er geräth dadurch in Schande und Spott und lebt in Verachtung und Unehre. Du siehst es aber auch an den Staaten. Diejenigen nämlich, welche ohne ihre Macht zu kennen, sich mit Stärkeren in Krieg einlassen, werden theils zerstört, theils aber nach Verlust der Freiheit völlig unterjocht.

Euthyd.: Wisse wohl, o Sokrates, daß ich die hohe Wichtigkeit der Selbstkenntniß vollkommen einsehe. Von woher man aber bei seiner Selbstprüfung beginnen soll, hierin wende ich meine Augen nach dir, ob du es mir erklären möchtest.

Sokrat.: Du weißt wohl ganz genau, was das Gute und das Schlechte ist?

Euthyd.: Beim Zeus, wenn ich nicht einmal dies wüßte, wäre ich ja noch übler daran als ein Sklave.

Sokrat.: Wohlan also, so setze es auch mir auseinander.

Euthyd.: Ei, das wird ja nicht schwer sein. Zuerst halte ich die Gesundheit selbst für ein Gut, die Krankheit für ein Uebel; ferner auch die Getränke, Speisen und Beschäftigungen, die sich auf beide beziehen sind gut, wenn sie die Gesundheit fördern, dagegen schlecht, wenn sie Krankheit erzeugen.

Sokrat.: Sind nicht auch Gesundheit und Krankheit, wenn sie etwas Gutes zur Folge haben, ein Gut, wenn etwas Schlechtes, ein Uebel?

Euthyd.: Wann kann aber die Gesundheit eine Ursache zum Bösen werden, die Krankheit dagegen zum Guten?

Sokrat.: Wann, beim Zeus, im Falle eines schmählichen Feldzuges oder einer verunglückten Seefahrt und vieler anderer derartiger Unternehmungen, die Einen, welche wegen ihrer Gesundheit daran theilnehmen, umkommen, die Anderen, wegen der Krankheit davon ausgeschlossen, am Leben bleiben.

Euthyd.: Das ist richtig; du siehst aber, daß auch an den ersprießlichen Unternehmungen, die Einen bei ihrer Stärke theilnehmen, die Anderen wegen ihrer Schwäche zurückbleiben.

Sokrat.: Dieses also, was einmal nützt, ein andermal aber schadet, sollte in irgend welcher Beziehung mehr Anspruch darauf haben, ein Gut, als ein Uebel zu sein?

Euthyd.: Das scheint, beim Zeus, durchaus nicht, wenigstens nach der bisjetzigen Erörterung. Aber die Weisheit, o Sokrates, ist doch ganz bestimmt ein Gut, denn welche Unternehmung möchte ein Weiser nicht besser vollführen als ein Unwissender?

Sokrat.: Was denn? Hast du nicht von Dädalos gehört, daß er von Minos gefangen und wegen seiner Weisheit zu Sklavendiensten gezwungen des Vaterlandes zugleich und der Freiheit beraubt wurde, und daß er bei seinem Fluchtversuche seinen Sohn verlor und sich selbst nicht retten konnte, sondern unter die Barbaren gerathen wieder Sklave wurde?

Euthyd.: Ja, beim Zeus, dies erzählt man.

Sokrat.: Und hast du nicht vom Geschick des Palamedes gehört? Von diesem nämlich heißt es allgemein, daß er wegen seiner Weisheit beneidet von Odysseus umgebracht worden sei.

Euthyd.: Auch dieses wird erzählt.

Sokrat.: Und wie viele Andere, meinst du, sind wegen ihrer Weisheit zum Perserkönige geschleppt und leben dort in Knechtschaft?

Euthyd.: Es scheint, o Sokrates, ohne jedwede Widerrede die Glückseligkeit ein Gut zu sein.

Sokrat.: Ja wohl, wenn Einer sie nicht aus zweideutigen Gütern zusammensetzt.

Euthyd.: Was könnte denn aber von den zur Glückseligkeit gehörigen Dingen Zweideutiges geben?

Sokrat.: Nichts, wenn wir ihr nicht Schönheit, Stärke, Reichthum, Ruhm, oder auch sonst etwas von derartigen Dingen werden beifügen wollen.

Euthyd.: Aber, beim Zeus, das werden wir beifügen müssen, denn wie könnte man ohne diese Dinge glückselig sein?

Sokrat.: Nun, da werden wir wahrlich einen Zusatz machen, woraus den Menschen viele Beschwerden erwachsen; denn viele werden wegen ihrer Schönheit von denjenigen ins Verderben gebracht, denen die Schönen den Kopf verrücken. Viele unterziehen sich wegen ihrer Stärke zu großen Anstrengungen, und gerathen in nicht geringes Unheil. Viele, durch ihren Reichthum entnervt und den Nachstellungen ausgesetzt, finden schnellen Tod, und Vielen hat ihr Ruhm und Gewalt im Staate traurigstes Elend bereitet.

Euthyd.: Aber fürwahr, wenn ich nicht einmal hierin das Richtige treffe, daß ich die Glückseligkeit als ein Gut preise, so muß ich bekennen, das nicht zu wissen, um was ich die Götter bitten soll.

Sokrat.: Ei ja, du hast darüber vielleicht nicht nachgedacht, weil du gar zuversichtlich es zu wissen glaubtest. Weil du aber zur Leitung des demokratischen Staates dich tüchtig zu machen suchst, so weißt du doch sicherlich, was die Demokratie ist.

Euthyd.: Ja wohl, ohne Zweifel!

Sokrat.: Scheint es dir nun möglich zu sein, die Volksherrschaft zu kennen, ohne zu wissen, was das Volk ist?

Euthyd.: Nein, wahrlich nicht.

Sokrat.: Und was verstehst du unter dem Volk?

Euthyd.: Die Armen unter den Bürgern, meine ich.

Sokrat.: Kennst du also die Armen?

Euthyd.: Wie denn nicht?

Sokrat.: Sind dir wohl auch Reiche bekannt?

Euthhd.: Nicht minder, wie die Armen.

Sokrat.: Welche nennst du aber arm nnd welche reich?

Euthyd.: Diejenigen, meine ich, sind arm, welche nicht genug haben, um ihre Ausgaben zu bestreiten, die aber, welche mehr haben als sie bedürfen, reich.

Sokrat.: Hast du nun bemerkt, daß Einige bei ihrem sehr geringen Einkommen nicht allein damit auskommen, sondern davon noch etwas ersparen, Anderen dagegen ihre sehr großen Einkünfte gar nicht zureichen?

Euthyd.: Ja, beim Zeus, gerade recht erinnerst du mich daran; denn ich kenne ja sogar Herrscher, welche, gleich den ärmsten Leuten, aus Dürftigkeit Andere in ihrem Besitze beeinträchtigen.

Sokrat.: Wenn es sich hiemit so verhält, so werden wir die Herrscher zum Volke zählen müssen, dagegen die Besitzer einer kleinen Habe, wofern sie gut wirtschaften, unter die Reichen.

Euthyd.: Meine geringe Einsicht nöthigt mich auch dies ohne Rückhalt einzuräumen; und ich denke, es sei für mich das beste, zu schweigen, denn, wie es scheint, weiß ich schlechthin gar nichts.[1])

Der Jüngling schwieg und gieng ganz und gar entmuthigt fort, sich selbst verachtend und sich in Wahrheit wie ein Sklave erscheinend. So zog zuerst Sokrates durch den Reiz seines Umganges die Jünglinge an sich, haben sie sich aber an ihn angeschmiegt, so gieng seine erste Sorge darauf aus, ihren Charakter und ihre Denkungsart zu erforschen und kennen zu lernen. Doch er half ihnen durch seine Fragen auf, ihm ihren Seelenzustand zu eröffnen und ihre Begriffswelt an den Tag zu legen. Genauere Definitionen zerstreuten nach und nach die falschen Vorstellungen und Ansichten, welche ihnen etwa ein früherer Unterricht beigebracht hatte, und geschickt erregte Zweifel verdoppelten ihre Unruhe und ihre Wißbegierde.[2]) Denn seine große Kunst bestand immer darin, sie auf den

---

[1]) Xenoph. Memorab. IV, 2, 8—39. Aus dem mit Euthydem geführten Gespräche über die göttliche Vorsehung und die Motive der Gottesverehrung leuchtet der innig fromme Sinn des Sokrates und seine erhabene Vorstellung von der Gottheit ein. Xenoph. Memorab. IV, 3, 3 ff. Vgl. IV, 6. 1. ff.

[2]) Xenoph Memorab. IV, 6, 13 f.

Punkt zu bringen, wo sowohl ihre Unwissenheit als ihre Schwachheiten ihnen unerträglich wurden. Mehrere konnten diese Prüfung nicht aushalten; sie schämten sich ihres Zustandes, hatten aber nicht genug Kraft oder Willen, sich davon loszureißen und verließen Sokrates, der dann auch keine Schritte mehr that, sie zurückzurufen. Die Anderen lernten durch ihre Demüthigung Mißtrauen gegen sich selbst und faßten den Vorsatz den ihnen angewiesenen Weg zu betreten und sich um Selbstkenntniß zu bemühen um sodann zur Weisheit und Tugend gelangen zu können; und von diesem Augenblicke an hörte Sokrates auf, ihrer Eitelkeit Fallstricke zu legen. Dasselbe war mit Euthydemos der Fall. Dieser glaubte nach jener Unterredung mit Sokrates auf keine andere Weise ein ordentlicher Mann werden zu können, als wenn er sich so eng als möglich an Sokrates anschlösse. Er wich also seitdem nicht von seiner Seite, außer wenn irgend etwas Unvermeidliches ihn dazu nöthigte; in einigen Stücken nahm er sogar die Gewohnheiten seines Meisters an. Als ihn aber Sokrates von dieser Seite kennen lernte, kränkte er ihn nicht weiter, und belehrte ihn in der einfachsten und verständlichsten Weise über Alles, wovon er glaubte, daß man es wissen müsse und daß es für das Leben das Ersprießlichste sei.[2]) So verfuhr er mit Einzelnen und Allen, ohne durch Zeit, Ort oder bloß auf eine bestimmte Zahl von Zuhörern dergleichen Unterredungen zu beschränken. Die Zahl seiner Schüler läßt sich daher gar nicht bestimmen; doch unter denjenigen, die sich enger an ihn anschlossen, können wir drei Klassen unterscheiden:

Den ersten Platz werden wir jenen Schülern einräumen, die hinter dem praktischen Verfahren des Sokrates und seinen moralischen Lehren wissenschaftliche und metaphysische Principien durchschauten, und die auf dieser Grundlage ihre eigene mehr oder weniger originelle Philosophie zu gründen versuchten. An ihrer Spitze steht Plato, Gründer der akademischen Schule; nach ihm, obwohl weit hinter ihm ist Euklides zu stellen, welchem die megarische Schule ihren Ursprung verdankt. Hervorzuheben sind weiter: Phaedon aus Elis, Antisthenes aus Athen, Aristipp aus Cyrene; alle zu ihrer Zeit berühmte Philosophen und Urheber namhafter Schulen. Zur zweiten Klasse gehören jene Schüler des Sokrates, die in ihm nur mehr einen Moralisten sahen und diese seine praktische und populäre Philosophie in ihren, für uns heutzutage verlorenen Werken, zu entwickeln trachteten. Unter diesen sind besonders Krito und sein Sohn Kritobulos zu erwähnen, Chae-

---

[1]) Xen. Mem. IV. 3, 2. ff. Ibid. 5, 1 ff. 6, 1 ff.
[2]) Xen. Memorab. IV, 2, 40.

rephon und sein Bruder Chaerekrates, Apollodor und dessen Bruder Antodoros, Aristodemos, Theages, Menexenos, Theätet, Terpsion, Charmides, Glaukon, Simmias und Kebes; auch der Speckhändler Aeschines[1]) und der Schuster Simon, in dessen Werkstätte Sokrates öfters zu kommen pflegte. Auf Grund der hier gepflogen Unterredungen verfaßte Simon zwei und dreißig Dialoge über verschiedene ethische Gegenstände; man nannte sie Schusterdialoge.[2]) Der berühmteste Schüler unter Allen, die zu dieser Klasse gehörten, ist unstreitig Xenophon, dessen „Denkwürdigkeiten" oder „Erinnerungen an Sokrates", „Gastmahl" und „Apologie" uns klar darlegen, von welchem Gesichtspunkte aus diese Schüler die Lehre des Sokrates aufgefaßt haben; zugleich bilden diese Schriften die wichtigste Quelle für das Gesammtleben und Wirken des Letzteren. Zuletzt sind jene Schüler hervorzuheben, die sich darauf beschränkten, daß sie dem Sokrates zuhörten, mit Wohlgefallen an seinen interessanten, anzüglichen und anmuthigen Unterredungen theilnahmen, von seiner reichen Erfahrung und der Stärke der Dialektik Nutzen zogen, und vorwiegend deßhalb seinem Unterricht nachgiengen, um einst mit ihren Kenntnissen beim Volke zu prahlen und durch ihre geistige Ueberlegenheit dasselbe zu beherrschen. Darunter sind vornehmlich Kritias und Alkibiades zu erwähnen, die ihre geistigen Kräfte nur zu dem Zwecke ausbildeten und benutzten, um das Volk unter ihr Joch und ihre Herrschaft zu bringen. Um jedoch von Sokrates davon nicht abgebracht zu werden, beschlossen beide, um seinen Lockungen zu entgehen, ihn ganz zu meiden[3]). — In dieser Art und Weise, wie ich sie so eben dargelegt, hat Sokrates unter seinen entfernteren und näher zu ihm stehenden Schülern und Zuhörern, seine oben angeführten Lehren und Ansichten über das wahre Wissen und Scheinwissen, über Religion und Moral, über die Wahrung und Natur- und gegebener Gesetze zu verbreiten und

---

[1]) Diog Laert. II, 5, nr. 26. ibid. 7, nr. 1, f. Senec. de benef. I. 8.

[2]) Diog. Laert. II, 13, nr. 1 f.

[3]) Xenoph. I, 2, 24, ff. Plat. Sympos. p. 215 e. *ἐγώ*, sagt Alkibiades, — *εἶπον ὀμόσας ἂν ὑμῖν οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου* (sc. *Σωκράτους*) *λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβάντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας.* Und ibid. p. 216, a. *βίᾳ οὖν ὥσπερ' ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος τὰ ὦτα οἴχομαι φεύγων, ἵνα μὴ αὐτοῦ καθήμενος παρὰ τούτῳ καταγηράσω. κ. τ. λ.* Einer der herrlichsten Beweise von dem gewaltigen Einflusse der Ueberredungs- und Ueberzeugungskunst des Sokrates. Vrgl. über die Schüler des Sokrates, Chaignet, Chap. III. p. 92 ff.

ihnen einzuimpfen gesucht. Gemäß der bisherigen Auseinandersetzung kennen wir bereits den liebenswürdigen Weisen seiner Person und seinem Charakter, seinen Lehren und Grundsätzen nach; wir haben uns auch seine Zauberkunst, aller Herzen zu gewinnen und zu fesseln, die Jugend an sich zu locken und heranzuziehen vergegenwärtigt. So haben wir vor uns das Bild eines Menschenfreundes, Tugendlehrers und Philosophen, dessen ganzes Wesen eine unbeschreibliche Eigenthümlichkeit umschwärmt, die zwar Alle erfaßt und an ihn heranzieht, die jedoch nicht Alle die Schönheit seiner Gesinnung, die Tiefe seines Geistes und die Feinheit seines ganzen, räthselhaften Wesens einsehen noch begreifen läßt. Daß dieses Bild nicht eine Phantasieschöpfung ist, hergeholt etwa aus der schwärmerischen Verehrung und Sympathie zum liebenswürdigen athenischen Weisen, auch nicht auf tendenziöser Ausbeutung der diesbezüglichen Quellen beruht, hiefür haben wir den deutlichsten Beweis an der Lobrede, die Alkibiades auf Sokrates im platonischen Gastmahl hält. Diese Rede, wie sie Plato dem ebenso genialen als extravaganten Jüngling in den Mund legt, hebt uns am deutlichsten das allseitige Verhältniß des Sokrates zu seiner Zeit hervor und läßt ihn als eine seltsame, außerordentliche Persönlichkeit unter den sämmtlichen älteren und jüngeren Zeitgenossen erscheinen. Daß wir uns denselben, vor dem Uebergange zum letzten Theile des ganzen Themas, noch einmal vergegenwärtigen und ihn in seinem vollen Glanze erblicken, will ich ihn in jener Gestalt vorführen, in welcher Plato denselben durch den Mund des Alkibiades erscheinen läßt.

Agathon, mit dem Beinamen der Schöne, ein tragischer Dichter und jüngerer Zeitgenosse des Euripides, hatte im J. 417 Ol. 90, 4 unter dem Archon Euphemos, am Feste der Lenäen, den ersten Sieg gewonnen, und feierte denselben gemäß der Sitte, durch ein zweitägiges Gastgelage.[1]) Am zweiten Tage kamen, den Sieger zu beglückwünschen Sokrates, Aristophanes der Comiker, Phaedrus, Eryximachus der Arzt, Pausanias und andere bei Agathon zusammen.[2]) Indem sich hier Alle aufs beste unterhalten, und beim Trinkgelage zugleich auch einen geistigen Genuß sich bereiten wollen, einigen sie sich dahin, daß jeder von ihnen eine Lobrede auf den Liebesgott halten solle. Kaum war nach den Anderen auch Sokrates dieser Aufforderung nachgekommen, als sich draußen vor der Thür ein Lärm

---

[1]) Athen. V. p. 217, a. *ὅτε Ἀγάθων ἐνίκα, Πλάτων ἦν δεκατεσσάρων ἐτῶν. ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ ἄρχοντος Εὐφήμου στεφανοῦται Ληναίοις*

[2]) Plat. Sympos p. 174 a—e.

von Singenden und Jauchzenden hören läßt. Es war Alkibiades, der in Gesellschaft einer Flötenspielerin und vieler lustiger Brüder und Schwärmer spät in der Nacht zu Agathon hergekommen war und stark angetrunken schon von draußen schrie: „wo ist Agathon?" Bald erschiem er an der Thür mit einem dichten Kranze von Eepheu und Veilchen bekränzt, und mit sehr vielen Bändern auf dem Kopfe und rief: „ihr Leute seid gegrüßt; wollt ihr einen sehr stark angetrunkenen Mann als Mitzecher aufnehmen? Oder sollen wir von dannen gehen, nachdem wir den Agathon bekränzt haben, zu welchem Zwecke wir gekommen sind? Ja ihr lacht wohl über mich! aber sagt mir auf der Stelle, soll ich eintreten oder nicht? Wollt ihr mit mir zechen oder nicht?" Da haben Alle aufgejubelt und ihn aufgefordert einzutreten und sich niederzulagern und Agathon lud ihn ein. Alkibiades hat nun die Bänder von seinem Haupte abgenommen, und indem er sie so vor sich hinhielt, daß er Sokrates nicht sah, gieng er auf Agathon zu; er setzte sich neben ihm nieder, da Sokrates, der unmittelbar bei Agathon saß, ihm Platz gemacht hatte, umarmte ihn und bekränzte den glücklichen Sieger. Plötzlich wandte er sich um und ward den Sokrates gewahr. Bei seinem Anblick aber sprang er auf und rief aus: „Beim Herakles, was ist das! Sokrates schon wieder da? Hast du dich schon wieder hier gegen mich auf die Lauer gelegt, so wie du immer plötzlich da zu erscheinen pflegst, wo ich dich am wenigsten zu finden glaubte. Und wozu kommst du jetzt her? Und wozu nimmst du wiederum gerade hier deinen Platz nnd nicht bei Aristophanes oder wenn sonst noch ein aderer Spaßmacher da ist oder sein will? sondern hast es wieder so eingerichtet, daß du neben dem Schönsten von allen Anwesenden deinen Platz bekamst?" Da wandte sich Sokrates zu Agathon und sagte: „sieh doch zu, lieber Agathon, ob du mir diesen Mann vom Leibe halten kannst; so viel Noth macht mir seine Liebe. Aus Eifersucht und Neid begeht er die wunderlichsten Dinge und schilt mich und hält sich kaum von Handgreiflichkeiten. Sieh also auch jetzt zu, daß du uns entweder versöhnst, oder, wenn er Gewalt gebrauchen will, ihn zurückhältst, denn ich habe die größte Angst vor der Raserei, in welche ihn seine Anhänglichkeit zu mir versetzt". „„Nein zwischen mir und dir"', sagte Alkibiades, „„gibt es keine Versöhnung. Doch hiefür will ich dich schon später bestrafen. Jetzt aber gib mir, o Agathon"' — hiemit wandte er sich zu dem Letzteren — „„einige von deinen Bändern zurück, damit ich auch dieses Mannes wunderbares Haupt umkränze und er mich nicht tadele, daß ich dich bekränzt, ihn aber, der mit seinen Reden über alle

Menschen, und nicht bloß gestern, wie du, sondern immerdar, den Sieg davon trägt, hinterher unbekränzt gelassen habe'". Mit diesen Worten nahm Alkibiades einige von den Bändern, bekränzte damit den Sokrates und setzte sich wiederum nieder. Hierauf läßt er sich statt eines Pokals ein großes Trinkgefäß reichen; dieses wird vollgefüllt und nachdem Alkibiades es ausgetrunken, reicht er das von neuem gefüllte dem Sokrates hin. Nun wird hierauf Alkibiades von Euryximachos aufgefordert, auch eine Lobrede auf den Eros zu halten, da es Alle schon vor ihm gethan hätten. Alkibiades erklärt, es wäre unbillig, daß ein trunkener Mann mit Nüchternen wetteifere; übrigens sei es ihm unmöglich in Gegenwart des Sokrates jemanden anderen, sei es einen Gott, sei es einen anderen Menschen zu loben als ihn, sonst würde ja derselbe Hand an ihn legen". „Frevle nicht", sagte hierauf Sokrates. „„Nein'" beim Poseidon, „„wende mir Nichts dagegen ein'", erwiderte Alkibiades, „„ich werde doch nie in deiner Gegenwart einen Anderen preisen!'" „So halte eine Lobrede auf Sokrates, wenn es dir recht ist", bemerkte Euryximachos. „Was beginnst du", rief Sokrates zum Alkibiades, „willst du mich dem Gespötte preisgeben?" „„Die Wahrheit will ich sagen'", meint dieser, „„überlege also, ob du es mir gestattest'". „Gewiß", erwiederte Sokrates, „die Wahrheit gestatte ich nicht bloß, sondern ich heiße dich auch sie zu sagen". „Indem ich", hebt also Alkibiades an, „den Sokrates zu loben versuche, ihr Männer, will ich es mittelst eines Gleichnisses thun. Ich behaupte nämlich, er sei ganz jenen Silenen ähnlich, welche man in den Werkstätten der Bildhauer findet, so wie diese Künstler sie mit Hirtenpfeifen und Flöten darzustellen pflegen; wenn man sie aber nach beiden Seiten hin auseinander nimmt, dann zeigt es sich, daß sie Götterbilder einschließen. Und wiederum vergleiche ich ihn mit dem Satyr Marsyas. Daß du zunächst in deinem Aeußeren diesen Allen ähnlich bist, lieber Sokrates, wirst du selber nicht bestreiten; daß du aber auch in allen anderen Stücken ihnen gleichst, das will ich dir sofort beweisen. Du bist ein übermüthiger Schalk. Oder bist du es nicht? Wenn du es leugnest, will ich dir Zeugen vorführen. Bist du nicht ein Flötenspieler? Ja, sogar ein noch weit bewunderungswürdigerer als Marsyas. Denn dieser bezauberte die Menschen vermittelst fremder Werkzeuge nur durch die Gewalt seines Mundes, wie denn auch jetzt noch ein Jeder, welcher seine Weisen spielt. Du aber unterscheidest dich von ihm eben darin so sehr, daß du ohne Instrumente durch bloße Reden ebendasselbe bewirkst".

„Von uns wenigstens geht es einem Jeden, wenn wir einen anderen und auch noch so guten Redner hören, fast gar nicht zu Herzen; wenn aber dich oder den Vortrag deiner Reden durch einen Anderen, so fühlen wir uns hingerissen und gefesselt. Ich wenigstens, ihr Männer, wenn ich nicht fürchtete ganz betrunken zu erscheinen, könnte es euch beschwören, was ich bei des Sokrates Reden empfunden habe und noch jetzt empfinde. Denn wenn ich ihn höre, dann pocht mir das Herz weit stärker, als wenn ich vom Korybantentaumel ergriffen wäre, und Thränen entströmen meinen Augen bei seinen Reden. Ich sehe aber, daß auch sehr vielen Anderen dasselbe widerfährt. Wenn ich dagegen den Perikles und andere gute Redner hörte, so schienen sie mir zwar wohlgesprochen zu haben, so etwas jedoch habe ich nie dabei empfunden, noch war meine Seele dabei in Aufregung oder klagte mein eigenes Herz mich an, daß ich mich in einem Zustande befinde wie er eines freien Mannes unwürdig ist; aber von diesem Marsyas war ich oftmals in eine solche Stimmung versetzt, so daß mir das Leben unerträglich erschien, wenn ich so bliebe wie ich bin. Und hierin, Sokrates, wirst du mir nicht Unwahrheit vorwerfen können. Und auch jetzt noch bin ich mir dessen bewußt, daß, wollte ich ihm mein Ohr leihen, ich nicht widerstehen könnte, sondern daß mir von neuem dasselbe widerfahren würde. Denn er würde mich zwingen zu gestehen, daß ich, während mir selber noch so vieles fehlt, doch meine eigenen Angelegenheiten vernachlässige und statt dessen die der Athener betreibe. Mit Gewalt verstopfe ich mir daher die Ohren wie vor den Sirenen und fliehe schnell von dannen, damit ich nicht hieselbst sitzen bleibe und so bei ihm zum alten Manne werde. Ich bin mir bewußt, daß ich seinen Ermahnungen folgen sollte, allein, ich lasse mich von den Ehrenbezeugungen der Menge beherrschen und unterliege denselben. Daher entlaufe ich ihm und fliehe ihn, und wenn ich ihn erblicke, dann schäme ich mich meines Abfalls von seinen Vorschriften. Und oft möchte ich wünschen ihn gar nicht unter den Lebenden zu sehen; wenn dies aber geschähe, dann bin ich überzeugt, daß ich einen noch viel größeren Schmerz darüber empfinden müßte, so daß ich nicht weiß, was ich diesem Manne gegenüber beginnen, was ich mit ihm thun soll.[1]) Solches nun habe ich und viele Andere von dem Flötenspiele dieses Satyrs erlitten. Vernehmet aber noch andere Dinge von mir, um zu erfahren, wie ähnlich er denen ist, mit welchen ich ihn verglichen habe, und welche wunderbare Gewalt

---

[1]) Plat. Sympos. p. 212, c.—216 c.

er ausübt. Ihr seht nämlich, wie sehr Sokrates schöne Jünglinge liebt, und sie beständig umschwärmt, und außer sich ist vor Entzücken über sie, und ferner, daß er sich das äußere Ansehen eines Unwissenden und Unkundigen in allen Dingen gibt. Ist dies nun nicht ganz silenenhaft? Wenigstens ist dies durchaus nur die äußere Hülle an ihm, gerade, wie jene geschnitzten Silenen; wenn man ihn aber öffnet, so glaubt ihr es gar nicht, meine Tischgenossen, von wie großer Weisheit und Besonnenheit sein Inneres voll ist. Denn wisset es wohl, daß er in Wahrheit nicht das geringste Gewicht darauf legt, ob Jemand schön oder reich ist, oder irgend eine andere Auszeichnung von allen denen an sich trägt, die von der Menge gepriesen werden, sondern dies Alles so sehr verachtet, wie Niemand es glauben sollte. Alle diese Besitzthümer hält er für wertlos und uns Alle achtet er gering; das hütet er sich aber freilich zu sagen, vielmer Ironie und Verstellung übt er sein ganzes Leben hindurch gegen alle Menschen aus und treibt mit ihnen sein Spiel. Ob daher irgend ein Anderer, wenn er Ernst macht und sein Inneres aufschließt, die in ihm verborgenen Götterbilder erblickt hat, weiß ich nicht, aber ich habe sie gesehen, und sie erschienen mir göttlich und golden, überaus schön und bewunderungswert."[1]) Nach dieser herrlichen Lobrede auf Sokrates schildert Alkibiades noch dessen außerordentliche Ausdauer, großen Muth und besonnene Ruhe in den Feldzügen bei Potidäa,[2]) wo beide Zeltgenossen waren, und bei Delium,[3]) wo Alkibiades zu Pferde diente, jener hingegen Schwerbewaffneter war. „Doch was sich auf jenem Feldzuge bei Potidäa ereignete," führt unter anderem Alkibiades an, „das ist der Mühe wert zu hören. In tiefes Nachdenken über irgend einen Gegenstand versunken, blieb Sokrates von früh Morgens an auf derselben Stelle stehen, und, da er das Gesuchte nicht finden konnte, ließ er nicht nach, sondern verharrte in unablässigem Nachsinnen. Inzwischen war es bereits Mittag

---

[1]) Plat. Sympos. p. 216 d—e.

[2]) Potidäa auf der makedonischen Halbinsel Chalkidike, eine Colonie von Korinth, doch zur Bundesgenossenschaft Athens gehörig, fiel 432 zu Anfange des peloponnesischen Krieges zu den Korinthern ab, ward aber nach langer Belagerung und Besiegung der Korinther vor ihren Mauern 429 wieder erobert. Thukyd. I. 61—63. II, 70.

[3]) Gegen die Thebaner Ol. 89, 1, 424. Thukyd. IV, 89—101. Daselbst wurden die Athener geschlagen. Unrichtig ist die Ueberlieferung des Athenaeus, daß Sokrates an keiner Schlacht Theil genommen habe;—es widerlegten dies schon Perizon ad Ael. V. H. III. 17. und Luzac. orat. de Socrate cive p. 51.

*

geworden, als die Leute es merkten und staunend einander darauf aufmerksam machten, daß Sokrates schon vom frühen Morgen her im Nachforschen über irgend einen Gegenstand begriffen dastände. Endlich aber, als es schon Abend war, brachten einige Joner, nachdem sie zu Abend gegessen, ihre Matrazen heraus, theils um im Kühlen zu schlafen, denn es war zur Sommerszeit, theils aber auch um ihn zu beobachten, ob er auch wohl in der Nacht dort stehen bleiben würde. Er aber blieb wirklich stehen, bis es Morgen geworden und die Sonne aufgieng; dann aber gieng er von dannen, nachdem er zuvor noch sein Morgengebet an den Sonnengott verrichtet hatte."[1])

„Man könnte wohl noch viele andere wunderbare Eigenschaften und Handlungen an Sokrates lobend hervorheben," sagt zu Ende seiner Erzählung Alkibiades, „doch wäre auch wohl von Anderen etwas Aehnliches zu berichten möglich; daß er aber keinem von allen Menschen weder aus alter noch aus gegenwärtiger Zeit vergleichbar ist, das verdient alle mögliche Bewunderung. Man kann ihn demnach mit keinem Menschen, sondern, wie ich es gethan habe, mit Satyrn und Silenen vergleichen, ihn selbst, so wie seine Reden. Denn auch das habe ich eben zuvor zu bemerken vergessen, daß auch seine Reden ganz den auseinandergenommenen Silenen gleichen. Wenn nämlich Jemand die Reden des Sokrates anhört, so erscheinen sie ihm vorerst gar lächerlich; in solche Ausdrücke und Bezeichnungen hüllen sie sich äußerlich ein, wie in das Fell eines neckischen Satyrs. Denn von Lasteseln spricht er, und von Schmieden und Schustern und Gerbern, und über denselben Gegenstand scheint er immer dasselbe zu wiederholen, so daß jeder Unkundige und Gedankenlose darüber lachen muß. Wenn Einer sie aber erschlossen angeschaut und in ihr Inneres hineingedrungen ist, dann wird er fürs erste finden, daß sie allein unter allen Reden einen wahrhaften Inhalt haben, hierauf aber auch, daß sie die göttlichsten von allen sind, und die mannigfaltigsten Gestalten der Tugend gleich Götterbildern umfassend sich über das reichhaltigste Gebiet ausdehnen; ja Alles in sich schließen, worauf derjenige seinen Geist richten soll, welcher ein in jeder Beziehung tüchtiger und durchgebildeter Mann werden will."[2])

---

[1]) Plat. Sympos. p. 220 c. ff.
[2]) Ibid. p. 221 e. ff.

IV.

Sokrates als Gemahl und Familienvater.

Nachdem wir im letzten Vortrage den Sokrates als einen großen Philosophen und Lehrer kennen gelernt haben, sein Auftreten den Sophisten gegenüber erörtert und dargethan, wie er bei seiner Erhabenheit des Geistes durch ein gewissermaßen naiv zu nennendes Vorgehen das Göttliche im menschlichen Herzen wieder aufzubauen sich bemühete und die Gemüther zu allem Wahren, Guten, Edlen und Gerechten hinleitete; nachdem wir auseinander gesetzt haben, wie er die Menschen zur Selbsterkenntniß zu bringen und sie zu überzeugen suchte, daß nur derjenige, der sich selbst erkannt hat, weise, tugendhaft, und in Folge dessen glücklich sein könne: wird es wohl Jedermann erklärlich finden, daß wir uns kaum der Neugierde erwehren können, in sein eigenes Haus einzutreten und auf seine Familienverhältnisse einen Blick zu werfen.

Als Gemahl und Familienvater war Sokrates nicht so glücklich, wie er es seinen schönen Seelenvorzügen nach verdiente, und wie wir es zufolge der bis nun zu gegebenen Schilderung seiner Persönlichkeit erwarten dürften. Sehen wir uns aber nach der Ursache davon um, so scheint sie sich von selbst aufzudrängen. Denn wenn man von einer nicht zu beneidenden Lage eines Gemahls spricht, so wenden sich unwillkürlich die prüfenden Augen nach der anderen würdigen Ehehälfte um. Diese Ehehälfte, der berüchtigte Plagegeist des Sokrates, war Xanthippe, die ihre Berühmtheit in der Geschichte leider nicht eben ihren Tugenden, sondern dem bis heutzutage geltenden üblen Leumund verdankt. Ihre üble Laune und ihr stürmisches Temperament sind uns durch mehrere Schriftsteller überliefert, aus welchen wir ersehen können, daß der liebenswürdige Weise nicht selten auf die härtesten Proben gestellt wurde. Eben daher erfahren wir, daß es keine schlimme Begegnung noch Beleidigung gab, die sie ihm nicht angethan hätte, aber nichts kam auch dem Gleichmuthe und der Ruhe bei, die er ihren Mißhandlungen entgegen setzte.

Wir lesen bei Aelian, daß einst Alkibiades bei seiner Tafel, die mit attischen und persischen Leckerspeisen überladen war, mit vielen Freunden sitzend, ein besonders köstliches Backwerk von ungewöhnlicher Größe und Kunst dem Sokrates ins Haus bringen ließ. Xanthippe, welche schon längst gegen die Vertraulichkeit ihres Mannes und des bezaubernden Jünglings eiferte, sah diese gewürzduftende Pastete für ein Geschenk an, das gleich einem Liebestranke die Neigung ihres Mannes zu jenem noch vergrößern sollte. So wurde sie nach ihrer Weise zornig. Wuth kocht in ihrem Busen; mit gierigen Händen entreißt sie dem Sklaven den Kuchen, wirft ihn zu Boden und tritt ihn mit Füßen. Seitwärts stand Sokrates, sah dieser Execution zu und sagte hierauf lächelnd: „Nun, so wirst auch du Nichts davon bekommen"[1]). Eines Tages überschickte der verschwenderische Sohn des Kleinias vielerlei Dinge, und darunter manche von großem Werte, dem Sokrates zum Geschenke. Als Xanthippe alle diese Kostbarkeiten erblickte, da wallte vor Freude ihr Herz auf, und zitternd griff sie darnach. „Halt", rief Sokrates, „wir müssen die übertriebene Freigebigkeit des Alkibiades durch Großmuth zu beschämen suchen; laß uns wetteifern mit ihm und diese Dinge nicht annehmen. Hiemit schickte er den Sklaven sammt den Kostbarkeiten zurück[2]). Wie mochte es jetzt der Xanthippe zu Mute gewesen sein! Plutarch erzählt uns, daß Sokrates einst einen Freund zu Gaste eingeladen habe. Diesen nahm Xanthippe sehr schlecht auf und endigte den Ausbruch ihres Zornes damit, daß sie den Tisch umgeworfen habe[3]). Ein anderesmal schmähte sie entsetzlich auf ihn, und nachdem sie den Wortvorrath einer erzürnten Frau gegen ihn verbraucht hatte, schüttete sie, sei es durch seine Kaltblütigkeit sei es durch seine ironische Geduld aufs Aeußerste ungeduldig gemacht, während er dem Ungestüm auszuweichen suchte und aus dem Hause tratt, ein Gefäß Wasser über ihn aus. Der triefende Weise wandte sich lächelnd zu seinem Begleiter, der eben während dieser Affaire eingetreten war, und sagte: „ei, ich dachte mir's doch, daß es nach einem solchen Donner wohl auch regnen müsse.[4]) Seneka berichtet, es wäre ein Topf gewesen, und zwar ein Topf den man nicht bei Tage gebraucht, und die darin befindliche

---

[1]) Ael. V. H. XI 12. Athen. XIV, p. 643, f.
[2]) Ael. a. O. IX, 29.
[3]) Plut. de cohib. ira c. 13.
[4]) Diog. Laert. I II, 5, 36. Athen. V. p. 219, b.

Flüssigkeit von unaussprächlicher Beschaffenheit[1]). Wenn wir diesbezüglich keine anderen Notizen und Nachrichten, als die eben angeführten, hätten, so würden wir wohl dieselben höchst zweifelhaft nennen können, da sie einestheils sehr weit von der Zeit des Sokrates entfernt sind, anderntheils Vorliebe für das Anekdotenhafte deutlich bekunden. Allein wir finden auch bei Xenophon, jenem rühmlichen Schüler des Sokrates, unwiderlegbare Beweise vom ungestümen und zänkischen Charakter der Xanthippe. Im „Gastmahl" des genannten Schriftstellers lesen wir, daß Sokrates von der sich daselbst producirenden Tänzerin Anlaß nehmend die Bemerkung macht: „Was aus so manchen Umständen hervorgeht, ihr Freunde, das bestättigt sich auch dadurch, was dieses Mädchen leistet, daß nämlich die weibliche Natur nicht schlechter ist, als die des Mannes, nur daß sie der Ueberlegung und der Stärke bedarf.[2]) Hat daher einer von euch eine Frau, so lehre er sie getrost alles, was er nur wünschte, daß sie verstände". Worauf Antisthenes, der sich sonst in vielfacher Beziehung auszeichnete und ein treuer Schüler des Sokrates war, nicht ohne Bissigkeit bemerkt: „Nun, wenn du so denkst, Sokrates, warum bildest auch du nicht deine Xanthippe, sondern lebst mit dem bösesten Weibe von allen, die es gibt, ja, ich glaube auch, die es je gegeben hat oder uoch geben wird?" Darauf Sokrates: „Weil ich sehe, daß auch diejenigen, welche gute Reiter werden wollen, nicht die willigsten, sondern die muthigsten Pferde sich verschaffen. Sie denken nämlich, wenn sie diese im Zaume werden halten können, so werden sie auch mit den anderen Pferden leicht zurecht kommen. So habe nun auch ich, da ich mit Menschen zu leben und umzugehen wünsche, diese genommen, weil ich sicher weiß, daß, wenn ich es bei ihr aushalte, ich leicht mit allen anderen Menschen auskommen werde[3])". Es war das Zusammenleben mit Xanthippe wahrlich eine große Uebung für seine Geduld, aber er hat sich in der That daran ganz gewöhnt. Als daher einst Alkibiades vertraulich zu ihm sprach: „wie mürrisch ist doch deine Frau und unerträglich!" antwortete Sokrates: „o ich bin ihr Wesen schon gewohnt; mir ist's ebenso, als ob ich das Quacken der Frösche hörte. Ist denn dir das Gackern und Schnat-

---

[1]) Senec. de const. sapient. 18, 5. Sieh auch Athen. l. l.

[2]) Nach der Lesart *γνώμης*, welche an Platos Gastmahl.cap. IX. p. 181, c. eine Stütze findet: *ὅθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἔπιπνοι, τὸ φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες.*

[3]) Xen. Sympos. 2, 9—10. Aul. Gell. Noct. att. I, 17.

tern deiner Gänse und Hühner zuwider?" „Nein", versetzte Alkibiades, „doch diese legen mir Eier und brüten mir Küchlein und Gänschen aus". „Nun", erwiederte der Weise, „und Xanthippe beschenkt mich mit Kindern"[1]). Erwähnenswert ist aber dennoch die Antwort, welche Sokrates einem Jünglinge gegeben, der ihn fragte, ob er sich eine Frau nehmen oder für immer unverheiratet bleiben solle: „Was du auch thust", sagte der Weise, „wird es dich gereuen. Hier", setzte er hinzu, „erwartet dich Einsamkeit, Kinderlosigkeit, das Aussterben deines Geschlechtes, fremde Erben: dort ewige Sorgen, eine Reihe von Klagen, Vorwürfe über das Heiratsgut, lästiger Hochmuth der Verwandten, eine waschhafte Schwiegermutter, ein Anbeter deiner Frau, unsichere Aussichten wegen deiner Kinder[2])". Bei dieser Ansicht des Sokrates ist es völlig irrig, wenn man annimmt, daß er neben Xanthippe noch Myrtho, eine Enkelin Aristides des Gerechten, zur zweiten Frau, und zwar zu gleicher Zeit, hatte[3]). Dies sei nämlich zu Athen gemäß eines Staatsgesetzes erlaubt worden, das, zufolge der großen Entvölkerung, die durch die langwierigen Kriege eingetreten war, erlassen wurde[4]). „Socrates", heißt es diesbezüglich, hatte seine größte Lust daran, „wenn sich seine beide Scheusale einander bei den Köpfen kriegten, ob er gleich dann und wann selbst die meisten Haare lassen mußte, indem sie zu öftern, wenn sie sahen, daß er über ihren Schlägereyen nur lachte, sich vereinigten, und ihn selbst anpackten"[5]). Nun sind aber alle diese Nachrichten von der Doppelehe des Sokrates weiter Nichts als anekdotenhafte Erzählungen, bar jeder historischen Wahrheit, auf die wir weiter keine Rücksicht zu nehmen brauchen; denn es steht fest, daß er nur eine Frau, und zwar das eben angeführte Xanthippchen, hatte[6]). Aber schon an dieser allein hatte er es, wie aus den eben angeführten

---

[1]) Diog. Laert. II, 37.

[2]) Val. Max. VII, 2, 1. Diog. Laert. II, 5, 33.

[3]) Plutarch. Aristid. 27 Athen XII, 555. Diog. Laert. II, 5. 26. Porphyr. ap. Cyrill. c Jul. VI, 186. Theod. Serm. XII, 174, f.

[4]) Sieh auch Aul. Gellius Noct. Att. XV, 20. wornach auch Euripides dem Sokrates gefolgt sein soll.

[5]) Reallexicon von Benjam. Hederich, Leipzig 1748. p. 2550 s. v. Sokrates. Die Erzählung ist übrigens entnommen aus Theodoret (Therap. XII, 174) der es von Porphyr und dieser letztere ohne Zweifel von Aristoxenos hat. vgl. Chaignet cap. II, p. 171, not. 4

[6]) Den Nachweis hiefür sieh in mein Abhdlg. De Socrate marito patreque familias. Prgrm. d. Real. und Obergymnas. in Rudolfswert. 1877. p. 7. Excurs unter Note 15.

Lebensannehmlichkeiten hervorgeht, ganz genug. Zwar haben einige Gelehrte ihre Federn über die Ehrenrettung Xanthippes abgestumpft, meiner Ansicht nach thaten sie es jedoch nicht mit besonderem Geschick[1]). Sie machen besonders diesen Umstand geltend, daß jene oben angeführten und ähnliche Detailangaben über die häuslichen Zustände des Sokrates, bei denen die Friedfertigkeit der Xanthippe nichts weniger als nachahmungswert erscheint, sich weder bei Xenophon noch Plato finden, und daß ferner auch Aristophanes, für den sie doch wohl einen erwünschten Stoff hätten darbieten können, nichts von denselben erwähnt[2]). Auf eine ausführliche Widerlegung dieser Ansicht kann ich mich hier, wegen Kürze der Zeit, nicht einlassen, mit Stillschweigen jedoch kann ich sie nicht übergehen. Ich glaube nämlich, daß auch dasjenige, was wir bei Xenophon finden, hinlänglich Frau Xanthippe charakterisirt; daß wir jedoch nicht alle ihre Schwachheiten, noch einzelne Austritte, die natürlich nicht selten waren, bei Xenophon finden, das müssen wir nur sehr löblich und anerkennenswert gegenüber diesem lieblichen Schüler des Sokrates finden, daß er, aus Piätetsgefühl zu seinem bewunderungswürdigen und von ihm mit ganzer Anhänglichkeit geliebten Lehrer, derlei trübe Einzelnheiten aus dessen Familienleben nicht aufnahm. Auch ist es ihm in seinen Schriften nicht um Xanthippe zu thun, sondern um diesen seinen Lehrer allein; Xanthippe ist für ihn an und für sich gleichgiltig, insofern sie aber ein Probierstein seiner Geduld war, davon finden wir ganz genug von ihr an den zwei wichtigsten Stellen gesagt[3]). Daß diese Auffassung nicht ganz unrichtig sein möchte, scheint mir dies zum Beweise hiefür zu dienen, daß Xenophon auch von den Söhnen des Sokrates sehr wenig erwähnt. Wenn wir also die Nachrichten über Xanthippe bei Xenophon von diesem Standpunkte aus be-

---

[1]) Heumann I, 103. act philos. vgl. Morgenblatt. 1850 Nr. 265 ff. dazu Schuh in der Schulzeitung 1830 Nr. 113 u. Cobet Prosopographia Xenophontea Leiden 1836, 8 p. 57. Brucker I. p. 528. Sieh auch Plat. Phaed. übersizt v. Dr. Aug. Nüsslin, Anmerk. zu Cap. 3, p. 60.

[2]) Chaign. Cap. VI. p. 169. Sur ce thème ont brodé les écrivains postérieurs, en ajoutant des détails inconnus à Platon, à Xénophon, à Aristote, qui ne la nomme même pas. non plus qu' Aristophane qui aurait eu une belle occasion d' exercer sa verve:

[3]) Die zweite charakteristische Stelle zur Beurtheilung des Temperaments Xanthippes ist Memorab. II. 2, 1 ff. wo Sokrates seinen Sohn Lamprokles, der durch die Chicanen der Mutter aufs Höchste geärgert ist, zu besänftigen trachtet und ihn zur Einsicht bringt, daß er ihr für alle Mühen und Sorgen Liebe, Achtung und Dankbarkeit schuldig ist, insbesondere da sie ja doch immer nur an sein Wohl denkt.

trachten müssen, so können wir uns des Gedankens nicht erwehren, ebendasselbe und zwar in noch höherem Grade auch für Plato geltend zu machen, der ja den Sokrates und seine Lehren vornehmlich vom wissenschaftlich-metaphysischen Standpunkte aus betrachtete und somit seine Haus- und Familienangelegenheiten fast gänzlich außer Acht ließ. Was endlich das Stillschweigen des Aristophanes anbelangt, so läßt es sich zwar nicht leugnen, daß dieser eine reiche Ausbeute an dem jähzornigen Temperament der Xanthippe für eine Komoedie hätte haben können; allein man muß hier diesen sehr wichtigen Umstand nicht außer Acht lassen, daß Aristophanes an der Spitze der älteren attischen Komoedie steht, deren Charakter darin besteht, daß sie die politischen Gebrechen des Staates und seiner Leiter rücksichtslos rügt, und ganze Klassen von Menschen, in wiefern durch deren Trachten und Treiben das allgemeine Wohl, das Wohl des ganzen Staates gefährdet wird, mit der Peitsche der Komoedie züchtigt. Des Einzeln- und Familienlebens bemächtigt sich die Komoedie erst zu der Zeit, als das freie Wort über politische Angelegenheiten und Zuständen und die im Staate Einfluß habenden Personen immer mehr beschränkt und endlich aufgehoben wurde: dies aber ist der Fall erst in der mittleren und vollends in der neueren attischen Komoedie[1]). Daraus geht also so viel hervor, das wir durchaus nicht berechtigt sind, jene oben angeführten Nachrichten über Sokrates Haus-

---

[1]) Nach dem Sturze der Demokratie und Uebergabe Athens an den Spartaner Lysandros (404. ol. 94. 1.) war das Gesetz des Lamachos, eines der 30 Tyrannen zur Geltung gebracht, daß kein Komoediendichter mehr öffentlicher Staatsangelegenheiten Erwähnung thun und keinen Bürger unter seinem wahren Namen verspotten solle. Dieses Gesetz wurde 386 erneuert. Dadurch verlor die Komoedie ihren politischen Charakter, und übte theils eine ästhetische, theils eine moralische Censur statt der politischen aus. Die neuere Komoedie beginnt seit der Zeit, als nach der bei Chäroneia 338 erfolgten Niederlage die Freiheit Griechenlands zu Grabe getragen wurde. Ihren Inhalt bildet das Kleinliche, das vom Zufall bewegte häusliche Leben. S. Munk. Gesch. d. gr. Lit. I, S. 362 ff. Karl. Ottf. Müller Gesch. d. gr. Litt. II, Seite 279. Demzufolge durfte auch Aristophanes in den 423 aufgeführten Wolken, wo er gegen das ganze Gesindel der Sophisten zu Felde zieht, und zu denselben den Sokrates zählt, ja als einen Erzsophisten bezeichnet, doch nicht das Kleinliche aus dem häuslichen Leben des Sokrates hinein mischen, indem es sich hier um den Staat, um die denselben zu Grunde richtenden Sophisten handelte. — So beurtheilt auch Chaignet selbst jene Aufführung der Wolken, Cap. VII, p. 229 ff. Damit erscheint aber unvereinbar jene oben citierte Ansicht desselben, Cap. VI 169. dazu Note 3.

und Familienangelegenheiten aus dem Grunde zu verwerfen, weil sie durch Xenophon, Plato und Aristophanes nicht bestättigt werden; vielmehr müssen wir sagen, daß jene Züge von Xanthippes Heftigkeit und Verdrießlichkeit wohl nicht aus der Luft gegriffen seien. Liebenswürdig und sanftmüthig war sie für jeden Fall nicht, vielmehr verdrießlich, zänkisch, widerwärtig, jähzornig und heftig in ihren Reden, und es war wirklich nur der Geduld eines Sokrates beschieden, mit ihr auszuhalten und zu leben. Nachdem wir aber so viel Ungünstiges über diese athenische Dame angeführt haben, möchte es doch wohl die Artigkeit erheischen, daß wir auch zu ihren Gunsten etwas zu sagen versuchen.

Wenn man bedenkt, daß Sokrates, wie wir es schon beim ersten Vortrage gehört haben, kein eigenes Vermögen besaß, keine Kunst oder Hantierung betrieb, kein öffentliches Amt bekleidete, von dem er Unterkunft hätte haben können: wenn man ferner in Erwägung zieht, daß er sich in die Klasse der Armen, die vom Staate unterhalten wurden, nicht hat einschreiben lassen, keine Geschenke von seinen Freunden annahm und die Anerbietungen der auswärtigen Fürsten, wie eines Archelaos von Makedonien, Eurylochos von Larissa und Anderer, ausschlug, so muß man sich wahrlich wundern, wie er seine zahlreiche Familie habe ernähren können. Da sind wir gezwungen uns die Xanthippe als eine sparsame, thätige, kluge und für ihre Kinder sehr besorgte Mutter vorzustellen. Den ganzen Tag hindurch mußte sie sich abmühen und abhärmen, um ihre Kinder zu ernähren, ihnen das Nothwendige anzuschaffen und das ganze Hauswesen in gehöriger Ordnung zu erhalten. Sie trägt mit der Widmung einer Frau und einer Mutter Sorge für ihre kranken Söhne; sie ist darauf bedacht, daß es ihnen an nichts fehle; sie betet täglich zu den Götter für sie um Glück und Segen, und wenn sie verdrießlich und mürrisch ist, so bringt doch vor allem die Sorge und Unruhe um ihre Lieben sie in diese Stimmung. — Damit hätten wir zu Gunsten Xanthippes schon etwas, und zwar wohl Begründetes, ausfindig gemacht. Es gibt aber noch mehreres, was zu ihrem Vortheil angeführt werden kann, und was, zum Theil wenigstens, ihr heftiges Auftreten gegen Sokrates rechtfertigt. Ich erlaube mir die bescheidene Frage, wie würde es eine von unseren fein gebildeten Damen aufnehmen, wenn so Einer von uns Männern nach Art und Weise des Sokrates den ganzen lieben Tag hindurch herumschlendern, vom Sonnenaufgang bis zum Abend überall herumlungern und allerorts sonst, nur nicht zu Hause, sich einfinden möchte? — So hat es aber Sokrates gethan, so that er es Tag für Tag. Ja sehr oft übernachtete er gar nicht zu Hause und kam erst den zweiten

Tag spät am Abend wieder heim, seinem Berufe als Philosoph und ein von der Gottheit beauftragter Prüfer und Erforscher der Menschen nachkommend, dies für seine höchste, allererste und letzte Aufgabe betrachtend. Was Wunder nun, wenn Xanthippchen, beim Erscheinen ihres vielersehnten Gemahls, statt ihm die Suppe auf den Tisch zu stellen, mit dem großen Kochlöffel Front gegen ihn macht, oder nach einem Topfe mit Wasser zur Bewillkommung des athenischen Weisen greift? Sie weiß ferner, daß er die schönsten athenischen Jünglinge an sich zieht, die ganze Zeit in ihrer Gesellschaft zubringt, mit ihnen sich unterhält, bei ihnen speist, ja oft sogar über die Nacht verbleibt. Dies alles mußte ihr Herz kränken und ihre Stimmung verbittern, denn für sie war er Mann und Vater ihrer Kinder. Sie konnte also von ihm mit Recht Aushilfe und Stütze im Familienwesen und in Haussorgen erwarten und eine solche verlangen, insbesondere, da sie seinen Beruf, seine Pflichten als eines Lehrers der Menschheit nicht begriff noch begreifen konnte. Er mußte ihr somit als ein nachlässiger, arbeitsscheuer nichtsthuender Pflastertreter erscheinen, aus dem sie durch ihr Schelten, Toben und Poltern noch etwas machen zu können hoffte. Indessen läßt sich bei alledem nicht bestreiten, daß sie ihn liebt und es mit ihm gut meint. Von der unerschütterlichen Seelenruhe und dem immer heiteren Sinne unseres Weisen gibt sie selbst ein kräftiges Zeugniß und wird ihm gegenüber gerecht: „Zur Zeit der großen Zerrüttung im Staate", sagt sie, „unter den fürchterlichsten Empörungen und den bittersten Widerwärtigkeiten ist mein Mann immer sich selbst gleich; furchtlos und ruhig geht er aus, mit heiterem Gesichte kommt er wieder heim. Er kennt weder Schmerz noch Klagen".[1]) Am Todeslose desselben nimmt sie einen so zärtlichen Antheil, wie es eine Frau nur nehmen konnte; ihre Schmerzen und Klagen sind herzzerreißend und der Glaube an seine Unschuld ist bei ihr unerschütterlich.[2])

Aus dem Angeführten folgt, daß wir kein Recht haben, Xanthippe als ein Prototyp eines durchaus unausstehlichen und schlechten Weibes hinzustellen oder ihr einen bösartigen Charakter und schlechtes Herz zuzuschreiben, vielmehr müssen wir neben mehreren guten Eigen-

---

[1]) Ael. V. H IX, 7. Cic Tuscul. III, 15. de Offic I, 26. Vgl. Senec. de ira l. II, c. 6

[2]) Plat Phaed. 60 e. Maxim. Tyr. diss, XXIV, 9, p. 100 ed. Dübner. Vrgl. Chaign vie d. Socr. p. 167 ff.

schaften vor allem dies betonen, daß sie für ein Muster einer guten, fleißigen, unermüdlich thätigen Hausfrau gelten kann. Wenn sie aber vielleicht durch fortwährende materielle Sorgen gedrückt grimmig und mürrisch wird und ihre Verdrießlichkeit auch ihre nächsten Lieben fühlen läßt, so sind es eben nur Worte allein ohne wirkliche böse Gesinnung. Ich trage demnach kein bedenken zu behaupten, daß, wenn diejenigen Männer, die durch ihre Frauen, und zwar modern gebildete Frauen nach unserer Bedeutung des Wortes, — es muß nämlich bemerkt werden, daß Xanthippe keine Bildung genoß[1]), — ihre Seelenruhe eingebüßt, ihr Glück verloren haben, und in moralisches oder materielles Elend gestürzt worden sind, eine Xanthippe zur Lebensgefährtin gehabt hätten, sie sich gewiß glücklich hätten preisen können, und es auch gewesen wären, ausgenommen, wenn sie, wie Sokrates, hätten philosophiren wollen.

Von Xanthippe hatte Sokrates wenigstens vier Söhne, unter welchen Lamprokles der älteste war;[2]) dieser war schon vor ihm gestorben,[3]) so daß nur noch ein erwachsener und zwei unmündige Söhne, von deren Schicksal wir übrigens nichts wissen, ihren Vater überlebten.[4]) Nur von den älteren Söhnen hat sich eine Sage erhalten, daß sie ihrem Vater sehr unähnlich gewesen und ihm durch ihre Unbesonnenheit viel Verdruß bereiteten.[5]) Gewiß ist jedenfalls so viel, daß sie keine großen Lichter geworden sind, sonst würden wir bei den alten Schriftstellern mehr Nachrichten über sie finden müssen. Wie Sokrates die Ausbrüche des Zornes seiner Frau mit der größten Geduld ertrug, so zeigte er sich seinen Kindern gegenüber einen gefühlvollen und zärtlichen Vater. Er nahm theil an ihren Spielen, als sie noch im zarten Alter waren, und es traf ihn einst Alkibiades an, wie er mit einem Rohre zwischen den Beinen mit

---

[1]) Ueber die Bildung der Frauen in Athen sieh m. ob. angf. Abhdlg. p. 18 Excurs unter Note 38.

[2]) Xen. Memor. II, 2, 1. Sieh Meiners Gesch. Wiss. II. p. 521.

[3]) Stob. Serm 106. Plut. de genio Socrat. VII. p. 331. Sieh hierüber den Nachweis in meiner Abhandlung: De Socrate marito patreque familias, Prgrm. d. Real- und Obergymn. Rudolfswert. 1877. S. 24 ff. Excurs 52 und 53. Vgl. die Anzeige von Prof. Dr. Joh. Wrobel. in Ztschft. f. österr. Gymn. 1878. S. 547.

[4]) Plat. apol. p. 34. et Phaed. p. 60. 116, b. Allgemein schreibt man dem Sokrates nur drei Söhne zu vgl. Stallbaum ad Plat. apol. p. 34, d. und Plat Phaed. 116, b. *δύο γὰρ αὐτῷ υἱεῖς σμικροὶ ἦσαν, εἷς δὲ μέγας.* Diese irrige Ansicht suchte ich a. a. O. zu widerlegen. Vgl. Anz. v. Prof. Dr. W. Nitsche in C Bursians Jahrsbrcht. für class. Alterthmswiss. IX Bd. 1877, I. Abthlg. S. 44.

[5]) Plutarch in Cat Maj. II. 558.

seinen Kindern spielte.[1]) Wen dies befremden könnte, den möchte ich auf jene Antwort verweisen, welche der König Agesilaos in ähnlichem Falle einem Manne gegeben, als dieser ihn einst mit seinem Söhnlein auf einem Steckenpferde reiten angetroffen hatte und ihn deswegen verlachte. „Für jetzt", sagte der König, „schweige, wenn du aber selbst einmal Vater bist, dann kannst du es Anderen erzählen.[2]) Wenn wir jedoch die Ueberlieferung, die Söhne des Sokrates seien der Mutter weit mehr als dem Vater nachgerathen, näher ins Auge fassen, so können wir uns nicht des Gedankes entschlagen, daß Sokrates denn doch nicht jene Sorgfalt und Mühe bei der Erziehung seiner Kinder verwendete, die er als Vater hätte verwenden sollen. Und es dürfte kaum anders gewesen sein, wenn wir sein Wandeln als eines Philosophen, seine Widmung und seine ganze Hingebung berücksichtigen, mit der er der Bildung der Menschen, der Erziehung der Jugend und dem Dienste des Staates nachgieng und seinen von der Gottheit ihm aufgetragen Beruf erfüllte.

In welcher Richtung also Sokrates seine Thätigkeit entwickelte und seinen Eifer anwandte, in dieser kamen auch die erfreulichsten Früchte zum Vorschein, was er aber vernachlässigte und wofür er keine Sorgfalt entwickelte, das konnte wahrlich nicht gedeihen. Wenn wir daher den Sokrates als Gemahl und Familienvater betrachten und, nach genauer Erwägung aller Umstände und Verhältnisse, unter denen er lebt und handelnd auftritt, auf die an uns gestellte Frage, ob Sokrates ein guter Gemahl, umsichtiger Hausherr und fürsorglich auf seine Kinder bedachter Vater gewesen sei, eine Antwort werden zu geben haben, so werden wir es nicht nur nicht bestättigen können, sondern vielmehr offen aussagen müssen, daß in dieser Beziehung der athenische Philosoph für uns durchaus kein nachahmenswertes Muster abgeben könne.[3]) Der Staat im Einzelnen und Ganzen war sein eigentlicher Wirkungskreis, das Haus dagegen war jenem ganz untergeordnet. Dem ersteren widmet er also sein ganzes Leben im Dienste der Gottheit, ihn sucht er durch Verbreitung der Weisheit und Tugend, durch Begründung reinerer Begriffe von Gott und Moral zu heben und zu befestigen. Er kämpft mit unwiderstehlicher Gewalt gegen die falsche Weisheit der Sophisten und bringt ihnen an allen Orten und in jeglicher Richtung solche Niederlagen bei, daß sie sich

---

[1]) Ael. V. H. XII, 15. Valer. Max. VIII, 8, 1.
[2]) Ael. V. H. XII, 15. vgl. Plut. Agesilaos c. 25.
[3]) Sieh m. Abhdlg. de Socrate marito patreque famil. p. 28 f.

davon nie erholen noch zum ursprünglichen Einfluß und Ansehen je wieder gelangen. Er züchtigt die Einbildung und den Eigendünkel der schlechten Dichter und unredlicher Volksführer, der selbstsüchtigen Redner und Staatsmänner, zieht die Jugend an sich und erweckt in ihr Sinn und Verständniß für die Weisheit, Liebe zur Tugend und Begeisterung für alles Edle und Schöne. Indem er damit sein ganzes Leben, in der von mir im dritten Vortrage ausführlich dargestellten Weise, zum Wohle seiner Mitbürger, zum Heile seiner Vaterstadt, zubringt, und ob dieser Aufopferung sein Hauswesen vernachlässigt, auf sein und seiner Familie Glück verzichtet, alle seine persönlichen und privaten Vortheile denen der Mitbürger oder des Staates ganz unterwirft und unterordnet: kann es wohl Niemanden geben, der diese seine Aufopferung nicht bewundern, seine Verdienste und großen Tugenden nicht anstaunen würde, Niemanden, der nicht zugeben sollte, daß durch alle diese wohlthätigen Bemühungen das Leben des Sokrates eine unerschöpfliche Quelle von Segnungen für sein Volk und weiterhin für die Menschheit überhaupt hatte werden müssen. Mit Recht konnte daher Plato von ihm sagen, daß er der einzige in seinem Zeitalter, oder einer von den Wenigen gewesen sei, die ohne alle eigennützige Absichten, ja sogar unter Gefahr, das Aergste zu erleiden, für das Wohl ihrer Mitbürger gearbeitet hätten.[1]) Wir finden im ganzen griechischen und römischen Alterthum keinen Mann, dessen Wandel so untadelig und musterhaft, dessen Charakter von allen Seiten so vollendet, dessen Widmung für das Vaterland so groß und dessen Grundsätze von solcher Bedeutung für das gesammte menschliche Wissen gewesen wären. Dem gegenüber erscheint es unglaublich und geradezu unerklärlich, wie ein solcher Mann, dessen Namen das Alterthum sowohl als auch die neuere Zeit nicht anders als mit größter Verehrung ausspricht, der vom Heidenthum wie ein Heros von der christlichen Welt wie ein Heiliger angebetet wurde,[2]) um erdichteter Verbrechen willen vors Gericht geschleppt werden konnte. Und wenn wir uns schon an diesen Gedanken gewöhnen und,—mit Rücksicht darauf, daß es keine so großen Verdienste noch Tugenden gebe oder je gegeben habe, die nicht mitunter von gewissen Leuten gehaßt würden, und daß es ferner

---

[1]) Sieh Plat. Gorg. p. 521 d. ff. Plut. de gen. Socr. cap. XI. Vgl. Chr. Meiners, Gesch. d. Wissensch. II. p. 475.

[2]) Erasmus gerieth oft in Versuchung auszurufen: sancte Socrates, ora pro nobis! Nicht anderer Meinung ist auch Thomas Abbt.

überall genug Feinde, Neider und Verläumder, falsche Ankläger, bezahlte Spione und Sykophanten gebe, — es endlich für möglich und erklärlich finden, daß sogar ein Sokrates vors Gericht gestellt werden konnte: so muß es uns dennoch unerklärlich erscheinen, daß er gerade von denjenigen Leuten, um die er sich die meisten Verdienste erworben und deren Wohlfahrt er sein ganzes Leben gewidmet hatte, also von seinen Mitbürgern, und weiterhin um solcher Untugenden und Verbrechen willen, gegen die er am eifrigsten und ausdauerndsten immer angekämpft hatte, gerichtet und zum Tode verurtheilt wurde. Wie dies geschehen konnte und wie es dazu kam, wollen wir nach einander entwickeln.

Entferntere und nähere Veranlassung zur Anklage gegen Sokrates.

Sokrates hat sich durch seine Methode, die Menschen zu prüfen und zu erforschen, Viele zu Feinden gemacht. Einige konnten ihm nicht den Verdruß verzeihen, wenn sie seiner Untersuchung nicht nachzufolgen vermochten, Andere das Geständniß, welches er ihnen über ihre Unwissenheit abzwang. Wir wissen, wie Sokrates die Jünglinge auf den Weg des wahren Wissens und der Tugend zu bringen trachtete. Er hat sie durch seine Fragen und Antworten zunächst dahin gebracht, daß sie die Falschheit und Unrichtigkeit ihrer bisherigen Ansichten einsahen und, an ihrem Wissen verzfweifelnd, entweder sich an ihn anschlossen und durch ihn angeleitet, den Pfad des wahren Wissens betraten, oder die Prüfung nicht bestehen könnend weggingen, um nie wieder zurückzukehren. Indem bei derartigen Prüfungen die Umstehenden seine eigentliche Absicht nicht erkannten, beschuldigten sie ihn, daß er seine Schüler und die Jünglinge überhaupt in Ungewißheit stürze, daß er für und wider eine Sache rede, alles niederreiße und nichts aufbaue.[1]) — Wie er selbst die Menschen zu prüfen und zu erforschen gewohnt war, so thaten es auch seine Schüler, die ihre Freude daran hatten, Andere betreffs ihrer vermeintlichen Weisheit auf die Probe zu stellen, sie zu widerlegen und dadurch ihre geistige Ueberlegenheit zu zeigen. Dies mußte natürlich Viele erbittern, die sodann in

---

1) Plat. Meno, p. 80 a.: *Ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι, ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖ καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν.* ff. Vgl. p. 84. Xenoph. Memorab. IV, 6, 1. ibid. 13.

ihrem Zorne die Schuld davon dem Sokrates zuschoben, der, wie man meinte, seinen Schülern nur Neigung zum Wortstreit und zum Widersprechen einflößte.[1]) Er selbst, so hieß es weiter, beleidige Andere durch seine Ironie und lege ihrer offenen Einfalt Fallstricke und mache sie lächerlich.[2]) Weil somit Sokrates bei seinem Verfahren und seiner Prüfung der Menschen, als auch darin, daß er sich eigentlich mit nichts Besonderem beschäftigte, nie in der Versammlung erschien, sich um die Staatsangelegenheiten im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht kümmerte, fortwährend nur herumgehend Menschen aufsuchte und sich mit ihnen besprach, verschiedene Untersuchungen anregte, Zweifel hervorrief, das vermeintliche Wissen zerstörte, zu positiven Resultaten bei seinen Untersuchungen es jedoch seltener brachte, — viel Aenlichkeit mit den Sophisten hatte, so entstand aus diesen und vielen anderen zusammentreffenden Umständen, Vorurtheilen und unrichtigen Vorstellungen, die ebenso unbegründete und irrige nichts destoweniger aber allgemeine Ansicht, Sokrates sei weiter nichts als ein Sophist. Wiewohl sich also der athenische Weise seinem Wissen und seinem Verfahren nach, Andere zum Wissen anzuleiten, wesentlich von den Sophisten unterschied, und vollends durch seine Absicht, die er bei jeglicher Untersuchung hatte, zu ihnen in directem Gegensatze stand: so hat dennoch bei den Unkundigen der Schein der Aenlichkeit, die er dem Aeußeren nach mit jenen hatte, so weit überwogen und war zu einer so allgemeinen Ueberzeugung geworden, daß er einfach unter die Zahl derer eingereiht wurde, die er sein Leben lang entschieden bekämpfte: er galt also in der öffentlichen Meinung für einen Sophisten; zwar für einen geschickteren, ehrlicheren, aber vielleicht noch eitleren Sophisten als die Anderen.[3]) So stellt ihn der berühmte Komoediendichter Aristophanes in einem seiner Stücke, betitelt: „die Wolken",[4]) nicht nur als einen lächerlichen und albernen Grillenfänger und Grübler dar, sondern er schildert ihn auch als einen Erzsophisten, der sich mit der Erforschung überirdischer Dinge abgebe, der die Götter des Volkes leugne, dagegen aber neue Gottheiten, den Aether, die Nothwendigkeit, die Wolken und dgl. m. einführe, endlich die Kunst lehre, eine jede Sache, die gut oder stark ist, zu

---

[1]) Plat. Apol. p. 23 c. 24 a. Xenoph. Memorab. I, 2, 1 ff.

[2]) Timon, ap. Diog. Laert. II, 5, 19. Xen. a. O.

[3]) Ameips. ap. Diog. Laert. II, 5, 28. Sieh Th. Kock, Einleit. zu Aristoph. Wolken p. 8. ff.

[4]) Zum ersten Male aufgeführt 423 v. Chr.

einer schwachen, und eine schwache zur starken zu machen.[1]) Aber auch andere Komoediendichter, wie etwa Eupolis und Ameipsias, brachten ihn auf die Bühne,[2]) machten ihn lächerlich und beschuldigten ihn gehässiger Handlungen. Sokrates gilt noch späteren aufgeklärten Athenern für einen Sophisten,[3]) und der alte Kato hat ihn einen Tugendschwätzer und Sittenverderber gescholten. Auch Zenon nennt ihn den Possenreißer von Athen.[4])

Es ist dies eine in demokratischen Staaten bekannte Erscheinung, daß jeder, der sich über das gewöhnliche Maß erhebt, übel angesehen wird. Sokrates hatte bei seiner scharfen Beurtheilungskraft und umfassender Erfahrung mehr Abfälliges in der damaligen demokratischen Stattsverfassung gesehen, als viele Andere; durch manche treffliche Bemerkung über manche Einrichtung seiner Vaterstadt und durch Hervorhebung mehrerer Gebrechen der volksthümlichen Verfassung derselben hat er die Demokratie, die ja bekanntlich keine Ausstellungen duldet, wider sich erbittert. Diese Erbitterung mußte sich noch bedeutend gesteigert haben, als die Gottheit zu Delphi auf Befragung Chairephons, seines Schülers, wer der weiseste sei, antwortete: „weise ist Sophokles, weiser Euripides, aber aller Menschen weisester Sokrates."[5]) Hiemit war also Sokrates durch die höchste Instanz, von welcher man die Wahrheit erfahren konnte, über alle seine Mitbürger, alle seine Zeitgenossen, ja, über alle Menschen erhoben.[6]) Nun sagt Xenophon in seiner „Staatsverfassung der Athener" (*Ἀθηναίων πολιτεία*), daß das athenische Volk die Männer von Verdienst verfolgt, jede Ueberlegenheit haßt, erniedrigt, zum Exil oder zum Tode die Berühmtesten verurtheilt, während es die Unbedeutenden mit

---

[1]) Schon Meiners Gesch. d. Wissensch. II. p. 476. f. bemerkt richtig, daß Aristophanes nicht aus persönlichen Motiven sich an Sokrates vergriffen habe, sondern weil derselbe wegen seines eigenthümlichen philosophischen Wandels dem ganzen Volke bekannt war, und für das Theater eine gerade entsprechende Persönlichkeit abgab. Ganz treffend Kock. Einleit. z. d. Wolk. p 15 f.

[2]) Schol. zu Aristoph. Nub. v. 96 und 129. Diog. Laert. II. 5, 28. Senec. de vit. beat, cap. 27.

[3]) Aesch. Timarch. §. 173.

[4]) Cic. nat: deor. I: 34. Zeno — Socratem ipsum parentem philosophiae, Latino verbo utens, scurram atticum fuisse dicebat.

[5]) Plat. Apol. p. 21, a. *ἀνεῖλεν ἡ Πυθία μηδένα σοφώτερον εἶναι* (*Σωκράτους*). Diog. Laert. II, 5, 37. Apul. Madaur. d. deo Socrat. 16, 51. Socrates, vir adprime perfectus et Apollinis quoque testimonio sapiens. Sieh auch Christmann Allgemeine Geschichte der vornehmsten Orakel. Bern. 1780.

[6]) Apul. Madaur. d. deo Socrat. 20. 59. (Socratem) cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coequarat.

Ehren überhäuft[1]). Wenn diese Schilderung des athenischen Volkes in der angeführten Schrift auch nicht ganz begründet wäre, und wir hiefür keine Beispiele in der Geschichte gerade dieses Volkes hätten, so bot Sokrates in dieser Hinsicht den Athenern Veranlassung genug, ihm in ähnlicher Weise entgegenzutreten. Doch dieses alles hätte ihm vielleicht dennoch nicht geschadet: ja, die Ankläger hätten sich kaum getraut, aus diesen eben angeführten Umständen eine peinliche Anklage gegen ihn aufzusetzen, wenn sie nicht wichtigere Anhaltspunkte gehabt hätten. Dergleichen fanden sie aber erstens in den religiösen Ansichten des Sokrates und zweitens in der damaligen politischen Lage des Staates. Diese beiden Umstände sind näherer Erörterung würdig, denn erst sie geben uns den eigentlichen Schlüssel zu der sonst schwer zu erklärenden Anklage und Verurtheilung des Sokrates.

Der Staat und dessen gesammte Einrichtung war bei den Athenern, gleich wie auch bei den meisten Völkern des Alterthums, unter die unmittelbare Obhut der Götter gestellt. Dieses Verhältniß des gesammten Staates zu den Götter spricht sich aber im Cultus aus und ist durch den Cultus, das ist durch die Religion, wie sie nach Außen zur Ausübung kommt, festgestellt und genau bestimmt, so daß die Beobachtung des einmal herkömmlichen und unter dem Schutze der Staatsgesetze stehenden Cultus zu einer Pflicht des Einzelnen und Aller wird, und Niemand denselben verletzen dürfe, ohne sich des Verbrechens der Gottlosigkeit schuldig zu machen. Indem also der Staat die unmittelbare Obhut über die Religion und den herkömmlichen Gottesdienst führte, ist es leicht erklärlich, warum die Athener, trotzdem sie mit der Zeit die aufgeklärtesten unter den Griechen geworden waren und in allen Wissenszweigen dem Fortschritte und wahrer Bildung huldigten, in Religionssachen dagegen nicht nur sehr beharrlich bei dem einmal Ueberlieferten verblieben und an dem Herkömmlichen nichts änderten, sondern sogar durch einen heftigeren und gerade zu blinderen Religionseifer vor den übrigen griechischen Staaten sich auszeichneten; einen Eifer, der fast von allen Rednern unter dem Namen der Frömmigkeit, als eine den Athenern eigenthümliche Tugend hervorgehoben wird.[2]) Wie groß aber und rücksichtslos dieser religiöse Eifer bei den

---

[1]) Xenoph. Reipub. Athen. Cap. I, 11: *τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμῶσι καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσι καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὔξουσιν.*

[2]) Lykurg in Leokr. §, 15. Pans. I, 24, 3. Act. apostol. cap. 17, 22.: στα-

Athenern gewesen war, erfahren wir aus einem Berichte bei Aelian, welcher schreibt, daß sie Jeden mit dem Tode bestraften, der in dem Heiligthum eines ihrer Heroen auch nur eine junge Steineiche fällte. So ließen sie auch einem gewissen Atarbes, als er einen dem Aeskulap heiligen Sperling todgeschlagen, diese That nicht ungestraft hingehen, sondern nahmen ihm das Leben: und wiewohl er dies in Unwissenheit oder wie Einige berichten, in Verrücktheit gethan habe, so wurde er dennoch nicht entschuldigt, denn mehr als Beides galt bei ihnen die Rücksicht auf die Gottheit.[1]) Diese Frömmigkeit bezieht sich aber weit mehr auf die äußere Beobachtung und Ausübung der einmal geltenden Cultusformen, als auf die innere Ueberzeugung und Reinheit des Herzens, wozu das Wesen des Glaubens an die Götter durchaus nicht viel beitragen konnte. Das Volk sowohl, als der größte Theil der bedeutendsten Heerführer und weisesten Staatsmänner hielten die Götter, die sie anbeteten, zwar für Wesen, die mächtiger als Menschen wären, die aber in vielerlei Beziehungen viel Menschliches an sich hätten: sogar die höchsten und die besten ihrer Götter waren nicht frei von Leidenschaften, Verirrungen und Schwachheiten, ja sogar Lastern.[2]) In ihnen war die göttliche und menschliche Natur gemischt, Gutes und Böses von einander durchaus nicht getrennt, sie konnten daher nicht nur Gutes, sie konnten auch Böses thun; sie waren auch nicht immer wohlthätig und liebreich gesinnt, sondern hatten auch Anwandlungen von Mißgunst und Neid.[3]) Man glaubte allgemein, daß man die Gnade und den Schutz der Götter durch prächtige und ausschweifende Feste, durch reiche Opfer, Geschenke und Stiftungen erkaufen und ihren Zorn abwenden könne. Demgemäß ließen sich öfters nicht nur alte Frauen und Menschen aus dem Volke, sondern auch Leute aus edelsten und reichsten Häusern von nichtswürdigen herumziehenden Gaucklern bethören, die sich Schüler des Orpheus nannten, und sich dabei rühmten, durch besondere Opfer und Einweihungen in ihre Mysterien, oder durch Zulassung zur Theilnahme an gewissen geheimen Feierlichkeiten, die Schuld von Sünden tilgen, ihre üblen Folgen

---

θεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφε· Ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.

[1]) Ael, V. H. V, 17. Ebendas. 16 lesen wir, daß ein Knabe trotz seines zarten Alters als ein Tempelräuber hingerichtet wurde, weil man ihn bemerkte, wie er ein dem Kranze der Artemis entfallenes goldenes Blättchen aufhob.

[2]) Plat. de republ. II. et III. p. 102, 4. 168. 140. 148. 150. 164. 172. 174. ed. Massey.

[3]) Isocrat. Panat. c. 23: *τῶν πολλῶν οὐδὲ τοὺς θεοὺς ἀναμαρτήτους εἶναι νομιζόντων.* S. Schoemann griech. Alterthüm. II, p. 137 f, ff.

in dieser und einer anderen Welt abwenden und den Betreffenden selige Unsterblichkeit verschaffen zu können. Man kann zwar nicht sagen, daß Alle ohne Ausnahme diesem Aberglauben huldigten[1]), denn reinere Begriffe von Gott, dem allmächtigen Schöpfer und Beherrscher der Welt, sind nicht selten, allein sie sind lediglich ein Eigenthum der einzelnen, aufgeklärten Männer, welche allgemeine Verbreitung nicht gewinnen noch zur Herrschaft gelangen. Ja, die betreffenden Männer müssen ihre Ansichten nur für sich behalten, denn der Staat wacht strenge darüber, daß den von ihm anerkannten Göttern ihre Ehre ungeschmälert bleibe, welchen ja doch derjenige schmälert, der den Glauben an sie antastet und abschwächt. Wie jeder in seinem Inneren über ihr Dasein und Wesen denkt, das ist eine Sache, um die sich der Staat nicht zu kümmern hat; auch kümmert er sich darum nicht, so lange Einer nur thut, was ihm obliegt, und unterläßt, was ihm verboten ist. Wenn er aber seinen Unglauben oder seine Nichtachtung der Götter öffentlich zur Schau trägt, die Götter und den Cultus verhöhnt, seine unerbauliche Gesinnung auch Anderen mittheilt und sie in ihrem Glauben irre macht, so erachtet sich der Staat mit vollem Rechte dazu verpflichtet, dergleichen nicht zu dulden, und den, der es thut, zu bestrafen.[2]) Es bestanden somit gegen alle derartige Ausschreitungen harte Gesetze, durch welche unleugbar die gröbsten Irrthümer der Volksreligion geheiligt und verewigt, die freie Untersuchung und selbständige Erforschung der Wahrheit gehindert, vor allem aber die furchtlose Ausbreitung der gefundenen, wenn auch noch so sehr sich empfehlenden Wahrheit obschon nicht gerade unmöglich, gemacht, so doch in hohem Grade erschwert werden mußte. Das Verbrechen der Gottlosigkeit nämlich ist überhaupt von sehr dehnbarer Natur, aber eben deßwegen, weil es bei den Athenern gleichfalls sehr unbestimmt war, konnte auch die geringste Veranlassung hinreichen, um Einen diesbezüglich vors Gericht zu belangen. Daher dichtete man es gerade den weisesten und berühmtesten Männern an, die man sonst keines anderen Verbrechens zeihen konnte. So wurde auch schon von dieser Stelle aus erwähnt, daß der Sophist Protagoras für seine Behauptung, er könne von den Göttern weder sagen, ob sie sind, noch ob sie nicht sind, als ein Frevler

---

[1]) Charakteristisch ist die Stelle b. Plut. de genio Socrat: cap. IX init. Meiners II. Gesch. d. Wiss. p. 77. ff. Vgl. Schoeman a. O. p. 136 f.

[2]) Schoem. l. l. p. 153 f. Sieh auch K. Frdr. Hermann Lehrbuch d. gottesdienstlichen Alterthümer d. Griechen. 5, 9. u. 10. sammt Anmerkungen.

wider die Götter vors Gericht gezogen und konnte sich dem über ihn gefällten Todesurtheile nur durch die Flucht entziehen, dagegen wurden seine Schriften Allen, die sie besaßen, abgefordert, und auf dem Markte verbrannt.[1]) Der Melier Diagoras, der über die Volksgötter nicht mit gebührender Achtung sich äußerte und es auch sonst mit ihrer Existenz nicht eben dogmatisch nahm, entzog sich der Bestrafung durch die Flucht; es war aber den Athenern so sehr um seinen Kopf zu thun, daß sie darauf einen Preis gesetzt haben[2]). Ob sie denselben aber an Jemand ausgezahlt haben, wissen wir nicht. Ebenso unterlag auch Anaxagoras der Verurtheilung der Asebie[3]). Von dem Philosophen Stilpo lesen wir, daß er wegen eines Scherzes, die Minerva sei nicht ein Gott sondern eine Göttin, (im Griechischen heißt beides θεός), vors Gericht gezogen und aus Athen verwiesen worden sei.[4]) Ebenso lief auch Theodorus Gefahr, angeklagt zu werden, weil er sich gegen den Oberpriester Eurykleides einen schlechten Witz über die Mysterien erlaubt hatte[5]).

Durch diese und ähnliche Ketzerprozesse ermuthigt, konnten auch die Widersacher des Sokrates, deren es keine geringe Anzahl gab, mit ziemlicher Sicherheit auf einen günstigen Erfolg einer Anklage wieder ihn rechnen, wenn sie ihn nur des Verbrechens der Gottlosigkeit zeihen würden. Nun war dieses bei der eben erwähnten Elasticität und Unbestimmtheit dieses Verbrechens an sich, weiterhin aber bei den erhabenen und reinen Ansichten des Sokrates über die Gottheit, bei seinem Glaubensbekenntnisse, dessen wir uns auch heutzutage noch durchaus nicht zu schämen brauchten, nicht eben unmöglich oder gar zu schwer. Denn, obwohl Sokrates durchaus fromm und religiös war, und zwar mehr, als überhaupt Einer seiner Zeitgenossen, obwohl er in vielen und selbst wesentlichen Stücken dem hergebrachten Volksglauben sich anbequemte und, was er für die höheren Begriffe für unschädlich ansah, nicht ankämpfte, so suchte er dennoch auch schon in dieser Beziehung die Volksreligion zu

---

[1]) Diog Laert. IX, 8, 51 f. Cic. de nat. deor I, 1, 2. 23. 63. Vgl. oben p. 57 f.

[2]) Krateros b Schol zu Aristoph. Ran. v. 323. sieh auch Kock Anm. zu demſ. Vers. Diod. XIII, 6. Vgl. Tittmann Griech. Staatsverf. Seit. 28.

[3]) Diog. L. II, 3k 12 vgl. Plut. Nic. c. 23. Sieh ob. p. 25 und 42 f.

[4]) Diog. Laert. II, 1I, 116.

[5]) Diog. Laert. II, 8, 101. Athen. XIII, 611

reinigen, und ihr durch die herrlichsten Grundsätze von Gebeten, Opfern, tugendhaftem Leben und eifriger Erfüllung der Pflichten eine für die Moralität heilsame Richtung zu geben. Der schönste und erhabenste Grundgedanke seiner religiösen Ansichten ist aber der, durch welchen er diesbezüglich alle früheren Philosophen weit übertrifft, daß er ein einziges, höchstes Wesen glaubt und erster Verkünder desselben unter den Griechen ist: und wenn er auch in seinen Unterredungen oft von anderen, untergeordneten Gottheiten spricht, so thut er es nur des Verständnisses und der Gepflogenheit wegen, immer aber weist er auf den einigen Gott hin, den Schöpfer, den unsichtbaren, alles wissenden, überall gegenwärtigen Lenker des Weltalls. Er verbreitet sowohl richtigere Begriffe von der göttlichen Vorsehung und Verehrung Gottes, als auch von dem Verhältnisse des Menschen zur Gottheit und von seinen Pflichten gegen dieselbe. Dieses alles war jedoch keineswegs von der Art, um ihn nicht in Conflict mit der Volksreligion zu bringen. Denn trotz seiner wahren und in seinem Herzen gegründeten Frömmigkeit, trotz seiner Umsicht und seines schonenden Vorgehens, waltete doch ein zu großer Gegensatz ob zwischen seiner Ansicht von der Gottheit und seiner religiösen Gesinnung, und den diesbezüglichen Vorstellungen seiner Zeit und seiner Mitbürger.[1]) Dazu kam aber noch ein anderes, sehr wichtiges Moment, eine Erscheinung an ihm, die in der Geschichte der Philosophie ein auffallendes und noch bis jetzt nicht völlig gelöstes Räthsel ist. Sokrates war nämlich überzeugt, daß etwas Uebernatürliches in ihm wirksam sei, etwas Göttliches, Dämonisches, ein höheres Wesen, das ihm über die einzutretenden Dinge Winke gebe, ganz vorzüglich über seine Tritte und Handlungen wache und ihn vor Gefahren und Verirrungen durch geheime Stimme warne.

Dieses Phänomen, welches sich schon seit seiner Kindheit in ihm äußerte, zeigte ihm, wie Plato es berichtet, nie an, was er thun sollte, sondern beschränkte sich darauf, ihn von jedwedem Schritte abzuwenden, der für ihn von traurigen Folgen hätte sein können. Indessen bezogen sich diese Warnungen, wenn wir dem Xenophon Glauben schenken wollen, ebenso gut auf das, was er zu thun, als was er zu unterlassen hatte.[2]) Diese pro-

---

[1]) Vgl. Mor. Heffter, d. Religion d. Griechen u. Römer, Brandenberg 1845, p. 78.

[2]) Plat. Apol. p. 31, d. *ἐμοὶ θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται,* — und *ἐμοὶ ἐ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.* Xenoph. Memorab.

phetischen Winke, welche er sehr oft und bei verschiedensten Gelegenheiten empfieng, täuschten ihn nie.[1]) Sie kamen von selbst, ohne hervorgerufen, ohne erwartet, ohne verlangt zu werden. Der Gott sprach zu ihm, ohne daß er ihn gefragt hätte.[2]) Sokrates schenkte dieser inneren Stimme unbedingten Glauben und gehorchte ihr ohne Bedenken, wie einer Warnung von oben, wie einem Befehl Gottes, und dies sowohl in den wichtigsten und bedeutendsten Angelegenheiten, als auch in den gewöhnlichen und minder bedeutenden Dingen. Doch es dürfte die Wirksamkeit dieses sokratischen Dämonium am besten ersichtlich werden, wenn wir einige Fälle anführen, in denen es sich äußerte: Als Demodokos, ein angesehener Athener, seinen Sohn Theages zum Sokrates führte und ihn bat, gegen denselben lieb und wohlwollend sein zu wollen, entschuldigt sich derselbe, den Jüngling unter seine Schüler nicht aufnehmen zu können in folgender Weise: „Von meiner ersten Kindheit an begleitet mich ein gewisses Dämonium, das sich durch eine Stimme äußert, die mich nie wozu antreibt, wohl aber jedesmahl von gewissen Handlungen abhält. Sie läßt sich auch hören, wenn meine Freunde etwas Schädliches unternehmen wollen. Eben dieses Dämonium übt auch einen mächtigen Einfluß auf meine Bekanntschaften, indem es mir bald von Verbindungen mit gewissen Personen abräth, bald dieselben außerordentlich begünstigt.[3]) Nach der Schlacht bei Delium 424 v. Chr, Ol. 89, 1. wo die Athener von den Thebanern eine große Niederlage erlitten hatten, bezeichnet Sokrates gemäß der Anzeige seines Dämonium den Weg, auf welchem das Heer, ohne Besorgniß verfolgt oder angegriffen zu werden, seinen Rückzug antreten sollte. Pyrilampes, der Sohn des Redners Antiphon, folgte diesem Rathe nicht, und bereute es in der Folge sehr;

I, 1, 2. *διετετρύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν.* Ibid. §. 4 *τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν. καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δέ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος* Vgl. Ibid. IV 3. 12. Apol §. 12. Worin übrigens kein Widerspruch liegt. Daher es b. Ritter-Preller, Histor. philos. graec.-rom. p. 145 richtig bemerkt ist: quotiescumque vox ista divina Socratem non revocavit a consilio rei suscipiendae, potuit id silentium ab eo pro consensu et comprobatione accipi. Allgemein Cicero de Divinat. I, 54. Esse divinum quiddam, quod *δαιμόνιον* appellat, cui semper ipse paruerit. Plut de Genio Sokrat. c. XI *Μεγαρικοῦ τινος ἤκουσα — ὅτι τὸ Σωκράτους δαιμόνιον πταρμός ἦν — τῶν δ' αὐτοῦ πταρμῶν τὸν μὲν ἔτι μέλλοντος βεβαιοῦν, τὸν δ' ἤδη πράσσοντος ἐπέχειν καὶ κωλύειν τὴν ὁρμήν.*

[1]) Plat. Apol. p. 40. a. Xen Memor. I, 1, 6.

[2]) Xen. Mem. IV, 3, 13.

[3]) Plat. Theag. p. 128 d. f. und p. 129 e. *ταῦτα δὴ πάντα εἴρηκά σοι,*

denn indem er einen anderen Weg nahm, wurde er auf der Flucht von den Feinden eingeholt, verwundet und gerieth mit mehreren Anderen in die Gefangenschaft[1]). Timarchos, ein Bekannter des Sokrates, saß einst bei einem Gastmahle auf seiner Seite. Während der Unterhaltung erhebt er sich und sagt zum Sokrates: „ihr trinket da, ich muß mich aber entfernen, werde aber nicht lange ausbleiben und komme zurück, wenn ich's kann". Sokrates vernahm seine innere Stimme und sagte zu ihm: „du wirst dich durchaus nicht entfernen, denn ich vernahm mein Dämonium". Jener blieb. Nach einem Augenblicke erhob er sich wieder, um fortzugehen; zufolge derselben warnenden Stimme hielt ihn jedoch Sokrates, ohne zu wissen, was jenen so in Anspruch nehme, zum zweiten Male zurück. Timarchos hielt sich auch diesmal noch auf. Während aber Sokrates in einem Gespräche nach anderer Seite hin begriffen war, schlich sich Timarchos hinweg und gieng fort. Nun war in Kurzem das Räthsel gelöst, warum er so große Eile hatte. Derselbe hat mit Philemon eine Verschwörung gegen Nikias, den Sohn des Heroskamander, angestiftet, verübte den Mord und büßte ihn bald hierauf mit dem Tode. Auf dem Todeswege sagte der Unglückliche zu seinem Bruder Kleitomachos: „O Kleitomachos, ich gehe jetzt in den Tod, weil ich dem Sokrates nicht gefolgt habe[2]). Auf Grund derselben dämonischen Stimme habe Sokrates auch den unglücklichen Ausgang der sicilischen Expedition im J. 415 vorausgesagt.[3])

Doch nicht immer haben die Erfolge von Handlungen, vor denen das Dämonium warnt, ein so tragisches Gepräge; sie sind auch leichterer Natur. So will einmal Kriton einen Spaziergang machen und läßt sich, von Sokrates gewarnt, nicht bewegen, denselben auf den nächstfolgenden Tag zu verschieben. Es trifft ihn aber auch für seine Widersetzlichkeit eine empfindliche Strafe. Er geht aus, ein Baumzweig schlägt ihn am Aug und verwundet ihn arg.[4]) Ein anderesmal, als Sokrates mit seinen

---

sagt Sokrates zum Theages, *ὅτι ἡ δύναμις αὕτη τοῦ δαιμονίου τούτου καὶ εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ' ἐμοῦ συνδιατριβόντων τὸ ἅπαν δύναται.* Es ist jedoch zu bemerken, daß die Echtheit dieses Dialoges nicht erwiesen ist. Sieh Stallbaum Prolegg. ad Theag. und Ueberweg, Untersuchg. über. d. Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften. Wien. 1861. p. 201.

[1]) Cic. d. divinat. I. 54. Plut. de Genio. Socrat. cap. XI.

[2]) Plat. Theag. p. 129 a f.

[3]) Plut. d. Genio Socratis cap. XI. Plat. Theag. p. 129 d. Ueber diese Expedition sieh Thukydid. VI. 8 ff.

[4]) Cic. d. divinat. I, 54.

Freunden von einem Spaziergange zurückkehrte, rieth ihm sein Dämonium sich nicht an den Weg zu halten, den man natürlicher Weise einzuschlagen hatte. Mehrere lachten über diese Vorbedeutung und, während Sokrates mit denjenigen, die bei ihm geblieben waren, einen anderen Weg nahm, giengen jene, trotz dessen Warnung umzukehren, den ihrigen weiter. Kurz nachher begegnen die Ungehorsamen einer Heerde Schweine, die nichts weniger als rein waren; diese liefen gerade auf sie her, und da die Gasse zu eng war und keinen Ausweg darbot, so wurden die Einen umgeworfen und mit Füssen getreten, die Anderen aber kamen mit Koth und Unreinlichkeit bedecket, durch[2]). Aus diesen und einigen noch zu erwähnenden Thatsachen scheint nun unleugbar zu folgen, daß Sokrates selbst geglaubt habe, ja fest überzeugt gewesen war, unter der Obhut eines göttlichen Wesens zu stehen, das er im allgemeinen Dämonion nannte. Welchen bestimmten Begriff sich Sokrates über diese Erscheinung bildete, und ob er eine genaue, ausgeprägte Vorstellung von derselben hatte, darüber werden immer Zweifel obwalten müssen, und eine Antwort von allgemeiner Geltung wird darauf schwerlich je gegeben werden können, da subjective Auffassungen sich nie werden beheben lassen. Er selbst hat es in keiner Hinsicht definiert und soll sogar jede diesbezügliche Erklärung jedesmal, wenn sie ihm abgefordert wurde, ernst und entschieden zurückgewiesen haben. Als Simmias ihn eines Tages über diesen Punkt befragt hatte, erhielt er nicht nur keine Antwort, sondern es war auch die Haltung des Sokrates eine derartige, daß in der Folge Niemand mehr ähnliche Fragen an ihn richtete. — Dieses Verhalten des Sokrates scheint mir sehr begründet zu sein und besagt nicht wenig. Der Weise hatte unzweifelhaft eine genaue Vorstellung von dieser inneren Stimme und wußte auch gewiß, was er von ihr denken solle, die Sache schien ihm jedoch von den Art zu sein, daß sie Anderen weder mit trockenen Worten beschrieben noch auch begreiflich hätte gemacht werden können. Niemand sei im Stande, glaubte er, sie zu begreifen, außer er fühle sie in sich selbst und mache sich ihrer durch seine besondere Frömmigkeit und die Gunst der Götter würdig.

Vom Standpunkte des Sokrates aus ist es unzweifelhaft und für uns übrigens hinlänglich der Ueberzeugung zu sein, daß er in seinem Inneren eine göttliche Kundgebung zu empfangen glaubte. Es war ihm sein Dämonium ein unwillkührliches Ahnen, ein Vorgefühl von dem Erfolge eines Vorha-

---

[1]) Cic. de divinat. I, 54.

[2]) Plut. de gen. Socrat. cap. X.

bens. Ohne die Vernunft zu verleugnen, konnte er sich doch einbilden, daß eine übernatürliche Stimme Einfluß auf seine äußere Erscheinung und seine Handlungen ausübe, ihn in schwierigen Lagen des Lebens zurechtweise und sogar in sittlich gleichgiltigen Angelegenheiten ihn leite [1]).

Aus dem Dargestellten ist leicht zu ersehen, daß ein jeder nach seiner Auffassung und seinem Belieben sich diejenige Ansicht von dem Wesen des sokratischen Dämonium bilden kann und jedesmal wohl auch bilden wird, die ihm am meisten zuspricht, und daß dieses Dämonium ebenso ein weites Feld für subjective Auffassung wird abgeben müssen, wie die Persönlichkeit des Sokrates selbst sogar für die Meisten seiner Zeitgenossen räthselhaft und unbegreiflich war. Dies können wir um so sicherer behaupten, als wir hiefür an den Ansichten und Annahmen gelehrter Männer seit den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage herab eine Bestättigung finden. Dieselben sind eben sehr verschieden und gehen oft sehr weit auseinander.

L. Apuleius aus Medaura, ein Rhetor des 4. Jahrhunderts nach Chr., schrieb ein eigenes Buch hierüber betitelt: „De deo Socratis", worin er dieses Dämonium für einen besonderen Schutzgeist des Sokrates, für einen Hauslaren hält[2]). Die Kirchenväter schließen sich der Erklärung der Neuplatoniker an und halten, wie jene, das Dämonische in Sokrates für ein wirkliches Wesen, für eine Natur, die eine vermittelnde Stelle einnimmt zwischen Gott und dem Menschen. Wiewohl sie aber in diesem Punkte einig sind, treten sie jedoch auseinander bei der Frage, ob es ein guter oder verdammter Engel, d. h. ob es ein Engel oder ein Teufel gewesen wäre. Tertullian,[3]) der heil. Cyprian,[4]) Minutius Felix,[5]) und Lacktantius[6]) halten ihn für einen bösen Geist, für einen Helfershelfer des Teufels, für den wahren Teufel, der bei seiner Verkehrtheit so verblendet ist, daß er selbst den Glauben an die falschen Götter angreift und denselben zu vernichten beabsichtigt, das ist: umzustürzen trachtet eine Religion, die seine Macht geschaffen hat. Der heilige Justin dagegen erkennt darin eine himmlische, eine durchaus vollkommene Natur, und in Sokrates selbst einen Vorläufer des Christus. Es sind dies seine eigenen Worte, daß das

---

1) Apul. de deo Socr. cap. XVII, p. 20 ed. A. Goldbach.
2) Apol. d. deo Socrat. cap. XVI, p. 19. ed. Goldbach.
3) Tertull. de Anim. c. 1, 28, Apol. II, 65.
4) De vanit. idol. VI.
5) Octav. c. XXVI, 8.
6) Institut. VI, 15.

Wort Gottes auch bei dem Griechen schon durch Sokrates hierin zu wirken anfieng, was jenes selbst, d. i. Christus, nachdem es Fleisch geworden ist, etwas später bei den Barbaren zur Vollendung brachte. Sokrates ist somit nach ihm ein Gottbegeisterter und fast einer der Märtyrer. Diese Meinung ist auch von Klemens aus Alexandrien[1]), Eusebius[2]) und sogar vom heil. Augustin[3]) angenommen worden; ja noch Freymüller sucht diese Ansicht in seinem Werke: „De Daemonio Socratis", das er 1864 veröffentlichte, mit gelehrten Gründen aufrecht zu erhalten. Auch Einer von nahmhaften slovenischen Schriftstellern ist derselben Ansicht, indem er sich in vorliegeuder Frage folgendermaßen äußert: „Ich glaube nämlich, daß wir nicht Verkehrtes vorbringen, wenn wir behaupten, daß Sokrates in sich gewisse göttliche Offenbarung fühlte und darnach handelte, obschon er sich dessen nicht ganz vollkommen bewußt war. Ist ja doch allgemein bekannt, daß schon lange früher bei den heidnischen Völkern der göttliche Logos verkündet wurde und die Menschheit auf die Ankunft des Erlösers vorbereitete. Einer von derartigen Männern war Sokrates, gerecht, unerschrockener Patriot, weise, so viel es die menschliche Vernunft an und für sich vermag; in ihm zeigt sich der Logos entschieden nach einer Seite hin, daß er ihn davon abwendet, was er unwissentlich Schlechtes thun könnte".[4]) Ebenso denkt hierüber Wehrmann.[5]) Tiedemann erklärt dieses Dämonium für einen Aberglauben und Hypochondrie.[6]) Meiners sagt: wenn Sokrates die Stimme eines Gottes zu hören glaubte, so war dies doch wohl nur Erschütterung der Gehörnerven oder der Fibern seines Gehirns und er hielt die plötzlich in seiner Seele ent-

---

[1]) Strom. l. V, cap. 14.

[2]) Praep. Ev. XIII, 13.

[3]) De Civit. Dei VIII, 14.

[4]) Menim namreč, da nebomo napak sodili, ako rečemo, da je Sokrat čutil v sebi neko božje razodenje, ter vsled tega deloval, či ravno si ni bil tega do kraja zavest. Saj je obče znano, da se je glasil že davno pred tudi pri paganskich narodih božji Logos, ter pripravljal svet na prihod spasitelja. Eden takih mož bil je gotovo Sokrat pravičen, neustrašljiv domoljub, moder, kolikor premore človeški razum sam ob sebi, kaže se v njem Logos stalno na eno plat, da ga odvrače od tega, kar bi utegnil nevedoma zlobno storiti. Prof. P. Lad. Hrovat: Vvod v Sokratovo Apologijo Prgm, d. Ober- und Realgymn. Rudolfswert. 1869 p. 10.

[5]) S. Dr. K. A. Schmid's Encyclopaed. d. gesammt. Erziehungs- und Unterrichtswesens Band VIII, Artikel Sokrates. p. 840 f.

[6]) Tiedemann: Geist d. speculativen Philosophie Bd. II, 16 ff.

stehenden Ahndungen über den glücklichen oder unglücklichen Ausgang der künftigen Dinge und Handlungen für Eingebungen eines göttlichen ihn begleitenden Genius.[1]) Indem ich es unterlasse andere diesbezüglich obwaltende Meinungen und Erklärungen weiter anzuführen,[2]) und nur noch dies bemerke, daß man darunter auch nicht die Stimme des Gewissens, d. h. das unmittelbare Gefühl für Recht und Unrecht oder das Bewußtsein von den in das menschliche Herz eingeschriebenen, allgemein geltenden Gesetzen zu verstehen habe[3]), bringe ich zuletzt noch eine Ansicht vor, die die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat und der ich mich selbst anschließe: das Dämonium des Sokrates ist seinem Wesen nach das individuelle Vorgefühl von der Nützlichkeit oder Schädlichkeit gewisser Handlungen, der theils natürliche theils erworbene Takt des Philosophen, sofern er in der unreflektirten Weise des praktischen Instinkts wirkt. Es ist dies die abstracte Vertiefung des Geistes in sich selbst, das Ringen in einer noch nicht zur vollen Klarheit des Bewustseins herausgearbeiteten Idee, welches den Sokrates das einemal in ekstatische Betrachtung versinken, das anderemal aus einer seinem bewußten Geistesleben jenseitigen Offenbarung heraushandeln läßt.[4]) Welche Ansichten jedoch auch die alten und die neueren Gelehrten

---

[1]) Meiners, Vermischt. philosoph. Schriften III, 48. und Gesch. d. Wiss. II, p. 530 ff.

[2]) Plessing, Osiris und Socrat. 185 f.—glaubt, das Dämonium wäre weiter nichts als polit. Berechnung gewesen. Fraguier, erklärt es für eine Ironie — Sur l'ironie de Socrate. Mem. de l' Academ. d. Inscripst. IV, 368 ff. Lelut, De Daemon de Socrate 1836. hält es sogar für eine Verrücktheit.

[3]) Brandis, Griech. röm. Philosoph. II, 61.

[4]) Zeller d. Philosophie der Griechen II. Theil S. 32 ff. Sieh auch die Ansicht des Chaignet, Vie d. Socrate Chap. V, p. 156 f. Er sagt: Pour moi j'imagine que Socrate a été le jouet d' une double illusion, ou je ne vois rien de maladif, ni rien de contradictoire. Socrate a possédé ou cru posséder la faculté d' un présentiment des choses à venir, et il l'a rattaché à une révélation surnaturelle sous la forme d' une voix qui frappait ses oreilles, et peut-être d' une vision qui se présentait à ses yeux. Ie ne me laisse pas arrêter par l' objection qu' il est peu naturel qu' un homme si sensé et si perspicace ait vécu toute sa vie sous l' empire d' une illusion dont il était la dupe. Dans les plus grands esprits, il y a un coin secret ou se cache la chimère et l' illusion ; il y a un élément de superstition presque incurable dans la nature humaine. On le retrouve dant les esprit les plus incrédules quand on peu les percer à jour, et certainement il doit se retrouver dans les imaginations païennes, tout imprégnée du merveilleux mythologique, et qui ont eu tant de peine à s' en délivrer; mais ces croy-

darüber haben mochten oder haben mögen, welche Erklärungen immer und Deutungen sie hierüber geben, so viel ist für ausgemacht und gewiß zu halten, daß Sokrates von der Wirklichkeit eines in ihm wirkenden Dämonium überzeugt war, daß er es, so oft er in dessen Namen seine Freunde oder überhaupt Jemanden anredete, wirklich in sich fühlte und dessen Einfluß empfand[1]); daß sowohl er, wie seine Schüler, mehrere durch den Erfolg bestättigte Vorhersagungen erzählten[2]), endlich, daß einige derselben großes Aufsehen in Athen erregten, und Sokrates gar nicht daran dachte, sie abzuleugnen[3]). Es ist demnach leicht begreiflich, das dieser Umstand den Feinden des athenischen Weisen eine besondere Stütze bei ihrer Anklage auf Gottlosigkeit gewährte, da bei der allgemein bekannten Sache mit dem an sich unerklärlichen Dämonium desselben, der Beweis, daß er fremde Gottheiten einführe, nicht besonders schwer war und die Anschuldigung in dieser Hinsicht ohne weiters Glauben finden mußte.

Nachdem wir nun einmal diesen sehr wichtigen Punkt, der wenigstens dem Anscheine nach die Hauptveranlassung zur Anklage des liebenswürdigen und bewunderten Weisen bildete, auseinander gesetzt haben, scheint sich uns von selbst die Frage aufzudrängen: wie es denn wohl kommen mochte, daß Sokrates, wiewohl er beinahe vierzig Jahre lang seinem hohen Berufe folgend in der oben angegebenen Weise lehrte, immer in seiner Art und Weise Untersuchungen anstellte und dieselben Grundlehren verbreitete, nicht lange schon vors Gericht gezogen, seine Lehre ihm nicht schon viel früher untersagt, nicht verboten worden sei? Wie kommt es, daß er während seines langen Lebens, abgesehen von den Angriffen der Komoediendichter, von aller Verfolgung frei blieb und erst in seinem siebzigsten Lebensjahre den Angriffen seiner Feinde erlag? Der Grund hievon ist in der politischen Lage von Athen nach dem langdauernden peloponnesischen Kriege, und in der demokratischen Reaction,

---

ances superstitieuses, chez Socrate comme chez tant d' autres, ont pu s'unir à la raison la plus ferme, au bon sens le plus pratique, à la vie la plus active, et même au scepticisme le plus hardi. Es ist dies eigentlich eine präcise und ausführliche Darstellung der Ansicht von Meiners, die viel Warscheinlichkeit für sich hat und dem ganzen Wesen des Sokrates angemessen zu sein scheint. Vgl. Meiners Gesch. d. Wissenschft. II. p. 538 ff.

1) Xenoph. Memor. I, 1, 4. *Καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος.*

2) Xen. Apol. 13 14. Plut. de genio Socrat. p. 581 Ael. Var. H. VIII, c. 1.

3) Plut. d. genio Socr. T. II, p. 581.

also in den staatlichen Verhältnissen, die zu dieser Zeit daselbst eingetreten waren, zu suchen. Ich bedauere sehr, daß ich wegen Kürze der Zeit den Verlauf dieses Krieges nicht einmal im Ueberblick anzugeben im Stande bin, eines Krieges, der durch volle 27. Jahre dauerte und, wie man es sich leicht vorstellen kann, von traurigsten Folgen war. In erbittertster Feindschaft, mit schonungslosester Leidenschaft zerfleischten sich gegenseitig fast alle Völker und Staaten von Griechenland; unter Anführung der Athener und Spartaner sich gegenüber stehend, suchten sie einander um jeden Preis zu vernichten. Mit größter Wuth rieben sie ihre geistigen und materiellen Kräfte auf, sogen sich gegenseitig das Mark des Lebens aus, ohne daß Einer von den Gegnern im Stande gewesen wäre seinem Feinde den Todesstoß zu versetzen und dem allgemeinen Elend, Folge eines jeden und was erst eines Jahrzehende lang dauernden Krieges, ein Ende zu machen. Endlich brachte die Schlacht bei Aegos-Potamos 405 eine für ganz Griechenland erwünschte und ersehnte Entscheidung herbei.

Nach der für die Athener glücklichen Schlacht bei den Arginusen, in welcher die Spartaner geschlagen und selbst ihr Feldherr Kallikratidas getödtet worden war, wurde zur Befehligung der spartanischen Flotte Lysander abgeschickt. Dieser umsichtige und geschickte Feldherr begab sich sofort nach dem Hellespont und nahm hier die mit den Athenern verbündete Stadt Lampsakos ein. Gleich darauf erschien eine athenische Flotte von 180 Schiffen und blieb bei Aegos-Potamos gegenüber Lampsakos vor Anker liegen. Die Schiffsmannschaft war sorglos und pflegte, um Vorräthe zu sammeln, aufs Land zu gehen und sich ziemlich weit zu entfernen. Indem Lysander dieses beobachtete, gab er am fünften Tage, als er die Schiffe der Athener wieder verlassen sah, das Zeichen zum Aufbruch nach der gegenüberliegenden Küste; hier setzte er plötzlich seine Truppen ans Land, schnitt das Landheer von der Flotte ab und schritt zum Angriff. Konon, der Oberfeldherr der Athener sah den Feind sich nähern, aber es war ihm unmöglich, sein zerstreutes Herr mit der nöthigen Schnelligkeit zusammenzubringen und nach ordentlichem Plane den Kampf aufzunehmen. So wurden die Athener vollständig besiegt und die ganze Flotte, die eigentlich zum förmlichen Kampfe gar nicht gekommen war, fiel dem Lysander in die Hände. Konon floh mit acht Schiffen zum Evagoras nach Cypern, während die Staatsgaleere Paralos die traurige Botschaft von der gänzlichen Niederlage nach Athen brachte. Durch diesen großen Sieg zerstörte Lysander die Macht Athens entschieden und für immer. Um aber jede Quelle und jedes Mittel zur künftigen Hebung

demselben zu benehmen, wandte er sich an die Unterwerfung Eines nach dem Anderen von seinen Verbündeten. Byzantion und Chalkedon ergaben sich zuerst; ihre Besatzung wurde nach Athen geschickt, denn es war Lysanders Absicht, durch Ueberfüllung der Stadt daselbst Mangel und Hungersnoth zu erzeugen. Von Sparta aus wurden die Könige Pausanias und Agis beordet, die Stadt von der Landseite einzuschließen. Nachdem aber Lysander eine athenische Stadt nach der anderen erobert und alle Bundesgenossen der Athener auf seine Seite gebracht hatte, begab er sich selbst mit einer großen Heeresmacht vor Athen und schloß es von der Seeseite gänzlich ein. So war nun die Stadt zu Wasser und zu Lande von Feinden blockirt und ohne Schiffe, ohne Verbündete, ohne Vorräthe der größten Noth ausgesetzt. Dennoch ergab sich das Volk nicht sogleich, weil es ein grausames Geschick befürchtete. Endlich, als die Hungersnoth mit ihren Schrecknissen den Höhepunkt erreicht hatte, und viele den Hungerstod starben, schickten die Belagerten Gesandte zum Könige Agis und erboten sich zu Unterhandlungen. Die Athener waren bereit auf ihre überseeischen Besitzungen zu verzichten, wofern ihnen nur der Piräus und die Stadtmauern blieben. Agis verwies sie an die Ephoren in Sparta. Doch bevor noch die athenischen Gesandten die lakonische Gränze erreicht hatten, begegneten ihnen spartanische Gesandte, die ihnen geboten umzukehren und mit besseren Vorschlägen wieder zu kommen. Sie erfuhren nun ihr Schicksal. Eine der Friedensbedingungen war die Schleifung der langen Mauern, jener Mauern, die sie mit so großer Freude errichtet hatten, an die sich die glorreichsten Errinnerungen knüpften, und die als Bollwerk der Demokratie betrachtet wurden.

Dieser Gedanke war dem athenischen Volke, so sehr es gedemüthigt worden war, dennoch unerträglich, und es war ausdrücklich verboten, dessen in der Versammlung zu erwähnen. Endlich erbot sich Theramenes zu Lysander zu gehen, um bei ihm, wie er vorgab, glimpliche Friedensbedingungen zu erwirken. Doch hielt er sich bei demselben beinahe vier Monate lang auf, bis die Stadt Athen, nun vollständig erschöpft, sich gezwungen sah, jeder Forderung nachzugeben. Dieser Mann, treulosen und unmännlichen Herzens, ein Schüler des Sokrates[1]), hatte bei seiner Rückkehr versichert, daß Lysander ihn die ganze Zeit hindurch zurückgehalten und zuletzt an die Ephoren verwiesen habe. Nun wurden zehn Gesandte,

---

[1]) Diodor. Sicul. XIV. c. 5.

unter ihnen Theramenes mit unbeschränkter Macht nach Sparta abgefertigt. Als daselbst die Verhandlungen begannen, verlangten die Korinthier, Thebäer und andere Staaten, daß man Athen in eine Viehweide umwandle und die Bürger sämmtlich zu Sklaven mache. Die Lacedämonier widersetzten sich diesem Verlangen; sie wünschten nur ihren Feind zu demüthigen, nicht aber zu verknechten. Daher ward unter folgenden Bedingungen der Friede geschlossen: die langen Mauern und die Festungswerke des Piräus sollen niedergerissen und abgetragen werden. Athen müsse auf die auswärtigen Besitzungen verzichten, seine Kriegsschiffe bis auf zwölf ausliefern, die Verbannten, besonders die Oligarchen zurückrufen und dem peloponnesischen Bunde beitreten, endlich die Oberherrschaft Spartas unter bestimmten Verpflichtungen anerkennen. Außerdem wurden diejenigen Verbündeten Atheus, welche von ihm noch nicht abgefallen waren, für unabhängig erklärt[1]). Mit diesen Bedingungen kehrten die Gesandten nach Athen zurück. Das schwer heimgesuchte Volk war bereit sich in Alles zu fügen; es war seine einzige Befürchtung, daß auch diese letzte Gesandschaft ohne Antwort entlassen würde. Der Muth aller war völlig gebrochen, man gieng auf die Forderungen ein, und Lysander hielt nun seinen Einzug in den Piräus. Die Verbannten kehrten zurück, und während ein Theil der Mauern niedergerissen wurde, begleiteten die vom Lager und der Stadt herbeigeführten Flötenspieler das Werk der Zerstörung mit Musik, „denn mit diesem Tage" hieß es, „beginne die Freiheit Griechenlands". Welche Täuschung! Diese so genannten Befreier waren weit gefühllosere und selbstsüchtigere Tyrannen, als es die Athener je zuvor gewesen. Dies geschah im Monate Munychion (etwa 18 April) 404 v. Chr.

Sobald die Mauern der Stadt zerstört waren, setzte Lysander dreißig Männer ein, die in Uebereinstimmung mit den zu revidierenden Staatsgrundgesetzen den Staat regieren sollten[2]). Diese Dreißig, welche sich selbst als Wiederhersteller der Ordnung angekündigt hatten, begannen bald so willkürlich und grausam zu herrschen, daß sie die gewaltsamste

---

[1]) Xenoph Hellenic II, 2, 19, ff. Diodor. XIII, 107. Andokides de pace p. 95. Plutarch Lysander c. 14. Sieh auch was J. Got. Schneider ad Hellenic. II, 2, 15. bemerkt.

[2]) Xenoph. Hellen. II, 3, 2. schreibt zwar: *ἔδοξε τῷ δήμῳ τριάκοντα ἄνδρας ἑλέσθαι, οἳ τοὺς πατρίους νόμους ξυγγράψουσι, καθ' οὓς πολιτεύσουσιν*, allein nichts desto weniger war es Lysander, der diese Regierungsform gewaltsam einführte. Dies erfahren wir aus Diod. Sic. XIV, 3.

Tyrannei ausübten. An der Spitze dieser berüchtigten und verhaßten Tyrannen stand Kritias, wieder ein Schüler des Sokrates, den wir schon zum Theil kennen gelernt haben. Dieser entartete Schüler des athenischen Weisen war der blutgierigste und mordsüchtigste Wütherich. Es schien, daß er seinen Verstand und seine Kenntnisse nur zu dem Zwecke durch Sokrates Umgang gebildet und bereichert habe, um sie auf die nichts würdigste und frevelhafteste Weise zu mißbrauchen. Die dreißig Tyrannen richteten zwar ihre Schritte zuerst gegen allbekannte schlechte Menschen[1]), aber dies Verfahren diente ihnen nur zum Vorwande für ihr weiteres Vorgehen. Denn bald wurden, um ihren Ehrgeiz und ihre Habsucht zu befriedigen, die edelsten Männer, wie Nikeratos, der Sohn des berühmten Nikias, Leon, ein gewesener Feldherr, Polemarchos, der Philosoph und Bruder des Redners Lysias, getödtet; überhaupt aber waren es die reichen und angesehenen Männer, die sie zu ihren Opfern ausersehen hatten[2]).

Die Zahl der Verbannten, deren Vermögen eingezogen wurde, war sehr groß. Unter diesen befand sich der edle Thrasybulos, Anytos, Alkibiades, Lykon, auch der Redner Lysias, der sich nach Megara flüchtete und sein ganzes Vermögen einbüßte. Die Brutalität der Tyrannen gieng so weit, daß sie nicht einmal Frauen schonten. Melobios z. B. rieß der Frau des Polemarchos bei der Plünderung ihres Hauses die Ringe aus den Ohren heraus. Um die Verwaltung ganz nach ihrem Gefallen und ihrer Willkühr führen zu können, schickten die Dreißig den Aeschines und Aristoteles zum Lysander nach Lacedämon und baten ihn, eine Schaar von Söldnern ihnen zuzuschicken[3]). Eine solche kam auch wirklich unter dem Befehl des Harmosten Kollibios, welchen die Tyrannen ganz für sich zu gewinnen wußten, so daß er all ihr Thun und Treiben billigte[4]). Nun besetzten sie den Rath und die einflußreichsten Aemter mit ihren Creaturen und Parteigenossen, entwaffneten alle Bürger mit Ausnahme von 3000 ihrer Anhänger, die sich der Bürgerrechtes erfreuen und Waffen tragen durften, und einer Reiterschar, die aus jungen Rittern gebildet ihnen bei ihren Blutthaten Hilfe leistete. Alle übrigen wurden des

---

1) Xenoph. Hellen. II, 3, 12.

2) Xenoph. Hell, II, 3, 39.

3) Xenoph Hellen. II, 2, 18; 3, 2. 46. Diog. Laert. V, 1, 35. Die hier genannten Männer sind aus der Zahl der Dreißig zu Athen, die Xenoph. Hellen. II, 3, 2 alle aufzählt.

4) Xenoph. Hellenic. II, 3, 13 ff. Diog. Laert. II, 7, 64, zählt acht Aeschines auf.

Schutzes der Gesetze beraubt und konnten, jeder Willkür ausgesetzt, ohne gerichtliche Entscheidung hingerichtet werden [1]). Anklagen, Verhaftungen und Hinrichtungen waren an der Tagesordnung, am meisten aber waren denselben die Vertreter des Volkes ausgesetzt Damit verbanden die Tyrannen noch eine schamlose und perfide Arglist. Denn sie beauftragten, um möglichst Viele an ihre Sache zu fesseln und sie zu Theilnehmern ihrer Grausamkeiten zu machen, die in besonderer Verehrung und Ansehen steheuden Personen mit der Vollstreckung von Verhaftungen, denen gewöhnlich die Hinrichtung folgte [2]). Niemand, der ihre Herrschaft mißbilligte, oder ihren Befehlen sich zu widersetzen wagte, entgieng der Hinrichtung. Um uns die Schreckensherrschaft der dreißig Tyrannen begreiflich zu machen, berichtet Xenophon, daß dieselben durch ihre Grausamkeit während der acht Monate ihrer Herrschaft mehr Menschenleben vernichteten, als die zehn letzten Kriegsjahre des peloponnesischen Krieges [3]). Wenn auch dieser Bericht des Xenophon, den er dem Kleokritos in den Mund legt, rhetorisch übertrieben sein mag, charakteristisch für diese Zeit ist er jedenfalls [4]).

Wie hat sich nun der athenische Weise in dieser Lage seiner Vaterstadt benommen, wo hat er sich dazumal aufgehalten? Sokrates liebte das schöne Athen, wo er geboren und auferzogen wurde, so sehr, daß er es nie verließ, außer wenn es besondere Pflichten gegen das Vaterland erheischten. Dies war z. B. der Fall während der dreien Feldzüge: bei Potidäa, Delium und Amphipolis, in denen er als Soldat seine Dienste that [5]).

---

[1]) Xenoph. Hellenic. II, 3, 51. *ἔστι δὲ*, sagt Kritias, *ἐν τοῖς καινοῖς νόμοις τῶν μὲν ἐν τοῖς τρισχιλίοις ὄντων μηδένα ἀποθνήσκειν ἄνευ τῆς ὑμετέρας ψήφου, τῶν δ' ἔξω τοῦ καταλόγου κυρίους εἶναι τοὺς τριάκοντα θανατοῦν.*

[2]) Isokrat. Exc. adv. Call. p. 384. Plat. apol. 32, c. Xen. Memorab. I. 2, 32. *πολλοὺς-προετρέποντο ἀδικεῖν.*

[3]) Die dreißig Tyrannen regierten vom September 404 bis April 403. Andere bestimmen die Dauer ihrer Regierung vom April 404 bis Ende desselben oder Anfang des folgenden Jahres.

[4]) Xenoph. Hellen. II, 4, 21. Isokrat. Areop. 66. f. (Unrichtig citiert b. Chaign. p. 153.) Diod. Sic. XIV, 4.

[5]) Ueber die Betheiligung Sokrates' an diesen drei Feldzügen sieh Chaign. Chap IV, p. 172 ff. Einmal entfernte sich Sokrates nach dem Piräus, um das Fest der Bandidia mit anschauen zu können, welches zu Ehren der Diana eingeführt damals zum ersten male gefeiert wurde. Plat Repub. p. 327 a. Sieh Stallbaum Anm. zu d. Stelle, und J. H. v Kirchmann, philos. Biblioth. Berlin 1870, Heft.

Sonst pflegte er nicht einmal gern Excurse außerhalb der Stadtmauern zu machen, da man ja, wie er meinte, von den Bäumen und Steinen nicht viel Nützliches erlernen könne. Auch zur Zeit der Tyrannenherrschaft also blieb Sokrates in der Stadt und benahm sich mit seiner gewöhnlichen Freimüthigkeit und Seelenruhe, das Treiben der Tyrannen durch seine Handlungen und Reden verachtend und tadelnd. Diesen gegenüber bewies er wiederholentlich, daß er das Recht und die Billigkeit weit seinem Leben vorziehe, und sich als Werkzeug ihrer Grausamkeit nicht würde gebrauchen lassen. Unter den reichen Männern, die beim Volke im Ansehen standen, befand sich auch Leon, ein Bürger von Athen, gewesener Feldherr, aus Salamis gebürtig. Diesen beschlossen die Tyrannen zu tödten, um sich seines Vermögens zu bemächtigen. Nachdem er sich aber freiwillig aus Athen verbannte und sich nach Salamis zurückzog, beordeten die Gewaltherrscher fünf Männer zu sich und trugen ihnen auf, nach der genannten Insel zu gehen und den Leon zu holen. Unter diesen fünf beauftragten Männern befand sich auch Sokrates. Er widersetzte sich standhaft diesem Auftrage und verweigerte die Ausführung desselben; da aber die Tyrannen gar nicht daran dachten, daß er ihrem Befehle nicht nachkommen würde, so entließen sie die Fünf aus dem Tholos, ihnen den Auftrag einschärfend. Nun begaben sich die anderen Vier nach Salamis, Sokrates aber gieng ganz ruhig nach Hause.[1]) Kritias, das Haupt der Dreißig war von Sokrates persönlich beleidigt worden. Der Weise hat ihn nach fruchtlosen Ermahnungen, seine Leidenschaften zu mäßigen, einst in Gegenwart des uns schon gut bekannten Euthydemos und vieler Anderen sehr beschämt, indem er ihn mit einem Schweine verglich.[2]) Daher war dieser beim Erlaß eines Gesetzes, durch welches dem Sokrates die Unterredung und freier Unterricht der

---

60, p. 13, Anm. 4. Vgl. Spalding in der Berliner Monatschrift Bd. XVIII. 1791. der unrichtig das Fest auf die Minerva zurückgeführt wissen wollte.

[1]) Plat. Apol. 32 c. *ἐπειδὴ δὲ — οἱ τριάκοντα — προσέταξαν ἀγαγεῖν ἐκ Σαλαμῖνος Λέοντα τὸν Σαλαμίνιον, ἵν' ἀποθάνοι· τότε μέντοι ἐγὼ οὐ λόγῳ αλλ' ἔργῳ αὖ ἐνεδειξάμην, ὅτι ἐμοὶ θανάτου μέν μελει — οὐδ' ὁτιοῦν, τοῦ δὲ μηδὲν ἄδικον μηδ' ἀνόσιον ἐργάζεσθαι, τούτου δὲ τὸ πᾶν μέλει.* Xenoph. Hellen. II, 3, 39. Diog. Laert. II, 5, 24. Xenoph. Memorab. IV, 4, 3 ohne Anführung des Namens.

[2]) Xenoph. Memorab. I, 2, 29. *Λέγετα τὸν Σωκράτην ἄλλων τε πολλῶν παρτόντων καὶ τοῦ Εὐθυδήμου εἰπεῖν ὅτι ὑϊκὸν αὐτῷ δεκοίη πάσχειν ὁ Κτιτίας, ἐπιθυμῶν Εὐθυδήμῳ προςκνῆσθαι ὥσπερ τὰ ὕδια τοῖς λίθοις.*

Jugend verboten wurde, besonderes thätig. Sokrates achtete darauf nicht, und hörte nicht auf seinem gewöhnlichen Berufe nachzukommen, wobei er harte Aeußerungen gegen die Tyrannen zu machen nicht unterließ. So soll er sich einmal zum Antisthenes, seinem treuen Schüler, bei einer Zusammenkunft mit demselben geäußert haben: „Bist du wohl darüber unzufrieden, daß wir auf dieser Welt nichts Großes und Vornehmes geworden sind, nicht Männer, wie Alleinherrscher in der Tragoedie, ein Atreus, Thyestes, Agamemnon, Aegisthus? Werden doch diese überall dargestellt, wie man sie mordet, als Gegenstand von Trauerspielen, schauerliche Mahle haltend und genießend. Kein Tragoediendichter aber war je so verwegen und so unverschämt, daß er in eines seiner Stücke die Hinschlachtung eines Chores aufgenommen hätte" [1]). Ebenso unerschrocken und die unsinnige Wirtschaft der Dreißig kennzeichnend sagte Sokrates einst bei Gelegenheit: es komme ihm unbegreiflich vor, wie Jemand, der zum Hirten einer Rinderherde bestellt sei und die Rinder vermindere und verschlechtere, nicht eingestehen wolle, ein schlechter Rinderhirt zu sein; aber noch unbegreiflicher ist es, wenn einer, der zum Leiter des Staates bestellt worden sei, die Bürger schlechter mache und ihre Zahl vermindere, schamlos bleibe und sich einbilde, kein schlechter Staatsleiter zu sein.[2])

Als dies den Gewaltherrschern hinterbracht wurde, citierten Kritias und Charikles den Sokrates vor sich, zeigten ihm das Gesetz und verboten ihm Unterredungen mit den Jünglingen zu führen. Sokrates aber richtete hier an sie die Frage, ob es wohl gestattet sei, sich eine Erklärung auszubitten, wenn in der Verordnung irgend etwas nicht verstanden würde. Dies bejaheten sie. „Gut", sagte er, „ich bin bereit den Gesetzen zu gehorchen; damit ich aber nicht aus Unkenntniß wider Wissen und Willen die Gesetze übertrete, so will ich mich gründlich von Euch darüber belehren lassen, ob ihr deshalb die Unterredungskunst verbietet, weil ihr meint, daß sie richtige Behauptungen unterstütze, oder weil ihr der Ansicht seid, sie unterstütze und leiste Beistand den falschen. Im ersten Falle muß man sich also offenbar der Rede für die Wahrheit enthalten, wenn sie aber den falschen Behauptungen Vorschub leistet, so muß man jedenfalls für die Wahrheit zu reden versuchen". Und Charikles über ihn aufgebracht, erwiederte: „da du, o Sokrates jenes nicht verstehst, so kündigen

---

[1]) Ael. V. H. II, 11.

[2]) Xenoph. Memorab. I, 2, 32. Vgl III, 2, 1.

wir dir hiemit etwas an, was dir verständlicher sein wird, du sollst mit den Jünglingen überhaupt nicht reden!" „Gut", sagte Sokrates, damit es aber nicht zweifelhaft und ungewiß bleibe, daß ich etwas Anderes als das Anbefohlene thue, so gebet mir die Gränzen an, bis zu wie viel Jahren man die Menschen für Jünglinge zu halten habe". Und Charikles antwortete: „So lange ihnen nicht erlaubt ist an den Regierungsgeschäften theil zu nehmen, weil sie noch nicht die nöthige Einsicht besitzen, unterrede dich also mit keinem unter dreißig Jahren".

„So darf ich wohl auch", sagte Jener, „wenn ich etwas kaufe, den Verkäufer, falls er noch keine dreißig Jahre zählt, nicht fragen, wie theuer er verkauft?" „Ei, ja, dergleichen wohl!" erwiederte Charikles, „aber du, o Sokrates, pflegst meistentheils zu fragen, auch wenn du weißt, wie sich etwas verhält. Dergleichen nun frage nicht!" „So darf ich also auch, falls ich es weiß", entgegnete der Weise, „nicht antworten, wenn mich ein junger Mann fragt: wo wohnt Charikles, oder wo ist Kritias?" „Ja, dergleichen wohl", sagte Charikles. Da fiel Kritias ein und sagte: „doch davon wirst du dich, o Sokrates enthalten müßen, von den Gerbern und den Zimmerleuten und Schmieden; denn ich glaube, daß sie auch selbst es herzlich satt haben, ewig von dir wiedergedroschen zu werden". „Also", sagte Sokrates, „auch von dem, was ihnen zu folgen pflegt, von dem Gerechten, dem Frommen und anderen derartigen Dingen?" „Ja, beim Zeus", sagte Charikles, „und namentlich von den Rinderhirten! Wenn aber nicht, so sieh dich vor, daß auch du nicht die Rinderherde verminderst" [1]).

Ein Beispiel seiner Unerschrockenheit finden wir auch bei Diodor von Sicilien. Als Theramenes, der zur Regierung der Dreißig gehörte, nicht zu allen Gewaltmaßregeln seiner Amtsgenossen beistimmen wollte, wurde er von Kritias angeklagt, daß er die Regierung verrathe. Wiewohl der Angeklagte vor dem ganzen Rathe sein Vorgehen zur allgemeinen Zufriedenheit rechtfertigte, ließ ihn nichts desto weniger Kritias in Uebereinstimmung mit seinen Genossen durch Bewaffnete festnehmen um ihn hinzurichten. Theramenes flüchtete sich an den Altar der Vesta, der im Raathssaale stand; als ihn aber auch von da die Gerichtsdiener wegzureißen suchten und Niemand aus Furcht vor den herumstehenden Kriegsleuten den Unglücklichen gegen diese Gewaltthat zu schützen wagte, eilte Sokrates mit seinen zwei Freunden herbei und wollte den Freelv

---

[1]) Xenopp. Memorab. I, 2, 33.

verhindern. Doch Theramenes, der jeden Widerstand für fruchtlos ansah, bat sie, dies ja nicht zu thun, denn es wäre für ihn der größte Schmerz, wenn sie seinetwegen den Tod erleiden müßten[1]). Sokrates wäre gleich den Anderen gewiß den Tyrannen zum Opfer gefallen, wenn nicht ihre Herrschaft durch die Verbannten ein schnelles Ende genommen hätte. Nachdem die Letzeren ihres Vaterlandes und ihrer Habe beraubt in Argos, Megara und Theben, trotz des harten Verbotes der Lacedämonier mitleidsvoll aufgenommen worden waren, dachten sie an die Befreiung des theueren Vaterlandes von dem unerhörten Drucke und entwarfen Pläne[2]). Unter den Verbannten, die in Theben ihren Zufluchtsort fanden, befand sich auch Thrasybulos, ein tapferer und edler Athener, einer der Helden im peloponnesischen Kriege. Dieser hatte, von dem Thebaner Ismenias unterstützt, siebzig Verbannte um sich versammelt und die an der attischen Gränze gelegene Festung Phyle eingenommen. Die Dreißig machten mit einer zahlreichen Mannschaft auf diesen Ort einen Angriff, und wollten ihn durch Absperrung aller Zufuhr zur Uebergabe zwingen, sie wurden jedoch geschlagen, und Thrasybulos konnte nun mit seiner gegen tausend Mann betragenden Schar in der Nacht den Hafen Piräus einnehmen. Hieher eilten die Tyrannen, sobald sie davon Nachricht erhielten, mit ihrer Mannschaft von Schwerbewaffneten, Reitern und den Lakoniern. Hier kam es, nachdem Thrasybul Munychia, eine haltbare Anhöhe, besetzt hatte, zu einem hitzigen langdauernden Treffen, in welchem die Verbannten, da sie, außer dem Vortheile einer festen Stellung, mit Anwendung aller Kräfte für das Vaterland kämpften, über die an Truppenzahl überlegenen Tyrannen siegten. Von den Dreißig fiel im Kampfe Kritias, der größte Wütherich unter den Tyrannen, desgleichen Hyppomachos; von den zehn im Piräus eingesetzten Archonten aber Charmides, Glaukons Sohn, der gleichfalls zu den Schülern des Sokrates zählte[3]), von

---

[1]) Diod. Sic. XIV, 4 f. Sieh auch Xenoph. Hellen. II, 3, 52 f.

[2]) Xenoph. Hellenic. II, 4, 1. Diodor. Sic. XIV, 6 und 32. Justin V, c. 9. Ueber jene Verordnung der Lacedämonier sieh Plut. Lysand. c. 27 ebendas. Pelopid. c. 6. Dinarch. contr. Demosthen. p. 18. *μηδένα Ἀθηναίων ὑποδέχεσθαι μηδ' ἐκπέμπειν.* ebendes. p. 19. decretum Thebanum.

[3]) Sieh über ihn Xenoph. Memorab. III, 6, 1. III, 71. wo wir lesen, daß Sokrates in ihm viel Fähigkeit für den Staatsdienst fand und ihn aneiferte, seine Begabung in dieser Richtung auszubilden, um an das Staatsruder zu kommen. Ueber die zehn Archonten sieh Plutarch Lysand. cap. 15 *τριάκοντα μὲν ἐν ἄστει, δέκα δ' ἐν Πειραιεῖ κατάστησαν ἄρχοντας.* Athenaeus II, p. 44 c. *Πύθερμος δὲ ἐν*

den Anderen Anhängern der grausamen Herrscher gegen siebzig. Nachdem hierauf ziemlich viele zu den Verbannten übergangen waren, bekam Thrasybulos den Piräus in seine Gewalt. Nun strömten hieher nicht nur viele Leute aus Athen, die von der Zwingherrschaft frei zu werden wünschten, sondern aus allen Städten, wohin sie sich zerstreut hatten, kamen die Verbannten nach dem Piräus, sobald sie von dem glücklichen Erfolg der Truppen des Thrasybulos Kunde erhielten. So brachten die Verbannten eine bedeutende Kriegsmacht zusammen und schickten sich an die Stadt zu belagern. Den Dreißig hatte man indessen in Athen den Gehorsam aufgekündigt und sie selbst wurden gezwungen die Stadt zu verlassen. Sie begaben sich, mit Ausnahme des Pheidon und Eratosthenes, nach Eleusis und an ihre Stelle wurden zehn Männer mit unbeschränkter Vollmacht angestellt, um, wenn es irgendwie möglich wäre, den Streit gütlich beizulegen. Allein statt hiefür zu sorgen, benahmen sich die zehn Männer, sobald sie die Herrschaft angetreten, nach Art und Weise der Tyrannen. Um sich aber in ihrer Herrschaft zu behaupten, schickten sie, nach Lacedämon Gesandte und ließen sie mit der Weisung, die Athener wollen von den Lacedämoniern abfallen, Hilfe herbeiholen. Lysander führte sofort eine Kriegsmacht gegen die Stadt, während sein Bruder Libys, als Befehlshaber der Flotte von der Seeseite den Piräus blokierte.

So hätte die Sache der Freiheitsmänner höchst bedenklich werden können, wenn nicht Pausanias II, König der Lacedämonier, derselben eine ganz andere Wendung gegeben hätte. Eifersüchtig auf Lysander und wohl einsehend, daß Sparta in üblen Ruf bei den Griechen käme, wenn Athen zum zweiten male von Lysander erobert würde, brach er mit einem großen Heere auf, rückte in Athen ein und söhnte die Bürger in der Stadt mit den Verbannten aus. Von dieser Versöhnung, die durch eine vollständige Amnestie gesichert ward, blieben allein die Dreißig, ihre Diener (Die Eilf) und die zehn Archonten im Piräus ausgeschlossen. Den Leuten, denen es wegen ihrer vielen widerrechtlichen Handlungen vor ihrem Schicksale bange war, wurde gestattet, sich in Eleusis niederzulassen. Darauf entließ Pausanias sein Herr, Thrasybulos aber zog mit seinen bewaffneten Truppen von Piräus nach der Stadt und brachte der Athene auf der Akropolis ein Opfer dar. Er rieth hierauf seinen Landsleuten Frieden und

---

τοῖς Πειραιῶς τυραννήσασι καταγράφει καὶ Γλαύκωνα ὑδροπότην — Taylor in vita Lysiae p. 132 bene de decem Piraeei archontibus. De quibus etiam Plat. epistol. VII. Xenophon erwähnt ihrer Hellenic. II, 4, 19 und ibid. 38.

Eintracht zu bewahren und forderte sie auf zu ihrer alten Verfassung zurückzukehren. Sie folgten seinem Rathe, bestimmten die Obrigkeiten,[1]) und die Staatsverwaltung begann in gehöriges Geleise einzutreten, als man die Kunde erhielt, daß die Dreißig in Eleusis zu einer Erneuerung des Bürgerkrieges Anstalten treffen und Truppen in Sold nehmen. Da zogen Alle insgesammt gegen die Feinde aus; man ladet zuerst die Anführer derselben zu einer Unterredung ein, läßt sie aber ergreifen und tödten, hierauf werden die Anderen durch Freunde und Verwandte aufgefordert, in die Stadt zurückzukehren und die ihnen angebotene Versöhnung anzunehmen. Endlich wurde eine neue, allgemeine Amnestie, die sich sogar auf die Kinder der Dreißig erstreckte, erlassen und die Gemüther beruhigt. Alle verbinden sich eidlich sämmtlicher Beleidigungen aus der früheren Zeit zu vergessen und der Vergangenheit nicht zu gedenken. Aufs Neue ward das Gesetz in Kraft gesetzt, welches Entziehung des Vermögens und Todesstrafe über jeden verhängte, der unter einer der Demokratie feindlichen Regierung ein Amt annehmen würde der Mörder eines Tyrannen ward für unverletzlich erklärt, und jeder mußte schwören, den Feinden der Demokratie den Tod zu geben, zu verehren aber denjenigen, welchen bei diesem heiligen Werk der Rache der Tod erreichen würde. So ward nun die Demokratie wiederhergestellt, die solonische Verfassung wieder eingeführt. Die Athener aber waren jetzt aufs ängstlichste bemüht, dem Staate durch Wiederbelebung ihrer alten Institutionen und Sicherung derselben neue Festigkeit zu verleihen.[2])

Was bei jeder Reaction zu geschehen pflegt, dies geschah auch hier. Den Grund alles Unglücks erblickte man zuvörderst in dem Abfalle von der alten Einfachheit in der Lebensweise und in den Sitten, weiterhin aber in der Vernachlässigung der Religion und des schlichten, frommen Wandelns der Väter, endlich in dem Abkommen von der Reinheit der Verfassungsnormen, wie sie durch den weisen und bedächtigen Solon

---

[1]) Darunter der Archon Euklides, der sein Archontat im Juni (26) od. Hekatombeon angetreten hatte.

[2]) Ueber die Herstellung der Demokratie und den Sturz der Dreißig sieh Xen. Hell. II, c. 4, 2 ff. bis Ende und L. Breitenbachs Anmk. zu §. 43. Diodor. XIV, 32, ff. Justin. V, c. 9 ff. Vgl. auch Plat. Menexen. p. 243 e. Die Eidesformel zum Theil bei Andokides de Mysteriis p. 43, 46 et 47. lesenswerth für diese Epoche ist auch Ed. Ph. Hinrichs: de Theramenis, Critiae et Trasybuli, virorum belli peloponnesiaci inter Graecos illustrium rebus et ingenio commentatio Hamburg 1829.

begründet, durch den vaterlandsliebenden, jedoch von egoistischen Absichten, würden wir sagen, nicht eben besonders freien Kleisthenes aber entschieden in demokratischem Sinne erweitert wurden. Man war also mit allem Eifer auf die Wiederherstellung des Alten bedacht, in der Meinung, daß mit alten Formen auch der altväterliche Geist und die tugendhafte Gesinnung, hiemit aber auch die alten ruhmvollen Zeiten zurückkehren würden. Bei diesem fieberhaften Streben also und ängstlicher Fürsorge, den Staat von Grund aus herzustellen, zu stärken und für die Zukunft zu sichern, ist es leicht begreiflich und erklärlich, ,daß man, wenn je sonst so besonders jetzt, auf alle Neuerer, Sophisten und klügelnde Philosophen schell sehen mußte, und wenn auch das Versöhnungsgesetz des Thrasybulos für alles Vergangene Straflosigkeit zusicherte, so verhieß es durchaus nicht eine solche für das Zukünftige. Wenn aber Sokrates bei diesen ängstlichen und mitunter übertriebenen Bemühungen einer Restitution der früheren Ordnung in allen Richtungen, bei dieser Vorsorge für die Zukunft nichts desto weniger in seiner gewohnten Weise über die Selbstkenntniß und Weisheit, über Gott und den Staat, mit Allen und Jedem wie früher, sich zu besprechen fortfuhr, er, der zu seinen Schülern einen Theramenes und Kritias, Alkibiades und Xenophon, Charmides und dann insbesondere auch Plato sammt dessen Brüdern und viele Andere zählte, Männer, an deren Andenken theils sehr traurige Ereignisse des demokratischen Staates sich künsten, theils aber mittelbar oder unmittelbar deren antidemokratische Gesinnung oft genug hervortrat, so mußte dieses sein Benehmen unter den bis jetzt angeführten und dargestellten Umständen eine erwünschte Veranlassung für seine Feinde sein, an ihm Rache zu üben, insbesondere da sie dadurch den besten Beweis ihres Patriotismus und ihrer wahren Fürsorge für den demokratisch eingerichteten Staat abgeben zu können glaubten. Theils aus persönlichem Hasse also und gekränkter Eigenliebe, theils in einem übel angebrachten Eifer für die nunmehr wieder hergestellte demokratische Verfassung beschlossen drei Männer die Stimmung der Bürgerschaft und die allgemeine Lage des Staates zu benützen und den Sokrates der Gottlosigkeit in dreifacher Hinsicht anzuklagen.

Anklage des Sokrates wegen Gottlosigkeit.

Sonderbares Spiel des Schicksals! Während der athenische Staat von seiner Ruin sich allmählich erhob, und nach und nach die Wunden der Anarchie heilte, während er sich durch seine weise und versöhnliche Politik Achtung und Ansehen verschafte [1]), sich an dem zunehmenden Wohlstande erfreute, sollte er sich eines seiner treuesten und weisesten Söhne berauben. Die Redefreiheit des Sokrates, die ihm von Seite der Tyrannen Drohungen zuzog, sollte für immer gehemmt, seine Tugenden, die sogar jene in ihm achteten, denen Tugend und Rechtsatzungen nur für eine schöne Erfindung der Gesetzgeber zur Gängelung des großen Haufens galten, sollten ihn vor seinen Mitbürgern weder schützen noch retten.

Zu Anfange des Frühlings 399 Ol. 95, 1. in der zweiten Hälfte des attischen Monates Munychion, der unserem April entspricht, unter dem Archon Laches [2]) wurde Sokrates von Meletus, der die Rolle des Hauptklägers übernahm, dem Staatsmann Anytus und dem Rhetor Lykon als Mitklägern, des Abfalls von der öffentlichen Religion, der Einführung neuer Gottheiten und Verführung der Jugend angeklagt.

Die Schriftklage, welche gegen den Sokrates beim Archon König anhängig gemacht wurde, war noch im späterer Zeit im Staatsarchiv zu Athen, welches sich im Heiligthume der Göttermutter (ἐν τῷ μητρῴῳ) in der Nähe des Rathhauses befand, aufbewahrt vorhanden und Pha-

---

[1]) Die nach Xenoph. Hellenic. II, 4, 43. und Andokid. de mysteriis l. l. erwänhte Amnestie, ist die erste, die in der Geschichte als solche angeführt. Sieh Caesar Cantu allgem. Geschichte des Alterthums nach dem Italien. Original bearbeitet v Dr. T. A. Mor. Brühl. (Schanfhausen 1856) II. B. 2. Aufl. p. 261. Anm.

[2]) Anonym angeführt bei Meursius. Diog. Laert. II, 44.

vorinus[1]) der Zeitgenosse und Freund des Plutarch[2]), hat sie daselbst gelesen. Sie lautete wörtlich so: Meletos, des Meletos Sohn aus dem Gaue Pitthis, erhebt gegen Sokrates, des Sophroniskos Sohn aus dem Gaue Alopeke, diese Schriftklage und beschwört sie eidlich: Sokrates begeht ein Staatsverbrechen, indem er an die Staatsgötter nicht glaubt, dagegen andere neue Götter einführt; er begeht ein Staatsverbrechen auch, indem er die Jugend verdirbt. Strafantrag: Tod[3]). Die Schriftklage wurde, wie erwähnt, beim Archon König (*βασιλεύς*) anhängig gemacht, auf den vorzugsweise die priesterlichen Functionen des Königthums übergangen waren. Das Religiöse überhaupt bildete den Umfang seiner Jurisdiction, somit alles, was in näherer oder entfernterer Beziehung zu dem bestehenden Cultus und der Staatsreligion stand. Sein Tribunal war bei dem sogenannten Bucolion in der Nähe des Prytaneum, oder im städtischen

---

[1]) Favorinus aus Arelate in Gallien, ein Schüler des Dio Chrysostomos, war einer der begabtesten und belesensten Sophisten. Er war wegen seiner glänzenden Vorträge zu Rom sehr bewundert. In der griechischen Literatur ist er besonders als Sammler von Bedeutung. Mit Sokrates und den von ihm abstammenden Philosophenschulen hat er sich eingehend befaßt. Von seinen hieher gehörigen Werken sind hervorzuheben: *Περὶ Σωκρατικῶν. Περὶ Σωρτάτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης. Περὶ Πλάτωνος. Περὶ διαίτης τῶν φιλοσόφων* und a. m. sämmtlich wichtige Quellen für Diogenes Laertios.

[2]) Plutarch aus Chäronea in Boeotien geboren um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christo, blühte unter Kaiser Trajan (98—115), gestorben unter Hadrian (117—138), dessen Lehrer er in Rom gewesen. Während der Schreckensherrschaft Domitians lebte er, der Politik abgewand, nur seinen Studien ergeben. In nachfolgenden Zeiten bekleidete er hohe Staatsämter und gewann an Geltung und Einfluß. Unter Hadrian war er Consul, sodann Proconsul von Illyrien und im hohen Alter noch Procurator von Griechenland. Von ihm haben wir viele Schriften philosophischen und historischen Inhaltes. Von den letzteren sind die wichtigsten *Βίοι παράλλελοι*, Biographien hervorragender Griechen und Römer im Ganzen 50 an der Zahl.

[2]) Diog. Laert. II, 5, 40. Schoeman att. Proceß p. 300. fast ebenso lautet die Klage bei Xenoph. Memorab. I, 1, 1. Auch bei Plat. Apol. p. 24 b. läßt sie sich in derselben Weise herstellen. Dem gegenüber erscheint die Nachricht bei Pompon. Porphyrio in s. Commentar. in Q. Horat. Flacc. satyr II, 4, 3. ed. G. Mayer Spirensis Lipsiae 1874. p. 260 ad voc.: „Anyti reum“: Socratem significat, quem Anytus accusavit et Meletus, quod juraret *μὰ τὸν κύνα καί μὰ τὸν χῆνα*, quo ostendebat deum omnibus animalibus junctum, huic quoque objecerant et stupra puerorum et quod nova prodigia pro diis haberet, quae nulla maiorum religio meminisset, keiner Berücksichtigung würdig und bezeugt nur, daß der Commentator sich sehr wenig Mühe genommen habe, den Gegenstand mehr an der Quelle zu betrachten.

Kerameikos[1]), in der königlichen Halle, wo die Statue Zeus des Befreiers (*ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Διὸς τοῦ Ἐλευθερίου*) stand. Sobald die Klage eingereicht wurde, lag es nun der Behörde ob, das Nöthige betreffs derselben zu verfügen. Hierher gehört zuvörderst die Bestimmung, ob sie überhaupt angenommen werden könne oder aus irgend einem Grunde für unzulässig erklärt werden müsse. Solche Gründe konnten theils in der Person des Klägers und des Beklagten, theils in der Zeit der Anstellung, theils in der Competenz der Behörde selbst liegen[2]).

War die Klage angenommen, so mußte sie demnächst durch öffentliche Ausstellung zur allgemeinen Kunde gebracht werden; zu dem Ende wurde von dem Schreiber der Behörde entweder die ganze Klage in gesetzlicher Form, oder wenigstens ein Auszug daraus auf eine Tafel geschrieben und ausgehängt. Der Ort, wo dieselbe ausgehängt wurde, war in der Nähe des Amtshauses der einleitenden Behörde[3]). So konnte sich nun jeder, der mehr oder weniger Interesse an der Sache hatte, Kenntniß von dem anhängig gemachten Rechtshandel verschaffen. Auf diese Weise war die Klage vollständig und förmlich aufgenommen und die Gegner mußten sich nun zu einer Voruntersuchung (*ἀνάκρισις*), zu welcher ihnen die Behörde einen Tag bestimmte, vorbereiten. Bei dieser vorläufigen Untersuchung handelte es sich vor allem und besonders darum, sich Beweise und Belege zu verschaffen, durch welche bei der eigentlichen Proceßverhandlung die Beweisführung von dem Dasein oder Nichtdasein eines Rechtes oder einer Thatsache ermöglicht würde, also Mittel zu bekommen, durch die man eine bestimmte Vorstellung vom Thatbestande der Schuld oder Unschuld gewinnen könnte. Dahin gehören: Gesetzesbestimmungen, Documente aller Art, Zeugnisse, Sklavenaussagen, Eide u. a. m. Nachdem die betreffende Behörde in der Voruntersuchung alles Mögliche erforscht und das Nöthige sich verschaft, die Aussagen der Parteien vernommen, die erforderlichen Beweismittel gesammelt hatte und die nöthigen Protokolle abgefaßt worden waren, brachte man alle diese Aktenstücke in die eigens dazu bestimmten irdenen Gefäße *ἐχῖνοι* genannt, hinein; diese wurden sodann versiegelt und für die

---

[1]) Der Kerameikos (Töpfermarkt) war der nordwestliche Theil der Stadt, der den Aufweg zur Akropolis bildete. Hier standen die schönsten Bauten. Ein anderer Platz dieses Namens, der zur Begräbnißstätte der im Kriege gefallenen Bürger diente, war außerhalb der Stadt gelegen.

[2]) Schoemann l. l. p. 598 ff. griech Alterthüm. I, p. 495 f.

[3]) Schoemann att. Proc. p. 605.

Gerichtsverhandlung aufbewahrt. War somit einmal die Voruntersuchung abgeschlossen und die Acktenstücke in der angegebenen Weise aufgehoben, so konnten keine Schriften mehr hineingebracht, in der Regel auch keine weiteren Beweismittel außer jenen den Richtern vorgelegt werden [1]).

War einmal auf diese Weise die Voruntersuchung beendigt, die Streitfrage festgestellt und der Proceß vorbereitet worden, so hatte nun die Behörde, der die Durchführung der Voruntersuchung oblag, die ganze Sache ins Gericht einzuführen, d. h. den Tag für die Gerichtsverhandlung festzusetzen, den Gerichtshof oder das Local für die Sitzung zu bestimmen, die Geschworenenrichter auszulosen, die Parteien von dem Termin in Kenntniß zu setzen und sie vorzuladen, endlich die Streitsache dem Gerichtshofe zur Entscheidung vorzulegen. An dem bestimmten Tage begaben sich die Richter, welche durchs Los aus den sechstausend gewählt waren, in den ihnen angewiesenen Gerichtshof, wo sich auch die Behörde einfand, welche den Proceß eingeleitet hatte; diese führte nun bei der gerichtlichen Verhandlung den Vorsitz [2]). Vor allem wurden von der vorsitzenden Behörde die Parteien citiert, und wenn sie erschienen waren, die Verhandlung eröffnet. Es wurde zunächst die Klage und sodann die Gegenschrift vom Schreiber vorgelesen, darauf aber die Parteien aufgefordert, ihre Sache in einer Rede zu verfechten und ihre Ansichten vorzubringen. Beide hatten ihre besondere Bühne, auf der sie stehend redeten und, wenn sie nicht redeten, saßen; neben derselben standen ihre Beistände, Verwandte und Freunde, welche sich bei den Richtern für sie zu verwenden Willens waren. Das Gesetz befahl, daß jeder attische Bürger seine Sache selbst vor Gericht führe. Wer sich daher außer Stande sah oder seinen Fähigkeiten nicht traute, eine angemessene Rede sich auszuarbeiten, der wandte sich hiemit an einen Anderen, der sowohl in den Rechtsangelegenheiten bewandert war als auch auf die Redekunst sich verstand; von diesem ließ er sich eine angemessene Rede anfertigen, studierte sie auswendig ein und sagte sie sodann, so gut er es konnte, vor Gericht her [1]). Hatte der Ankläger seine Rede geendigt, so ergriff das Wort noch sein

---

[1]) Schoemann l. l. p. 691 f. vgl. Schoemann de comitiis p. 155. Aristophan. Wespen v. 775.

[1]) Von den *λογογράφοι* vgl. Isocrat. über dem Umtausch p. 14. Der erste, der daraus ein Gewerbe machte, war der Rhamnusier Antiphon S. Schoemann l. l. p. 707. Anm. 13. R. Nicolai, griech. Litgesch. Magdeburg 1873 I, p. 353 f. 358 ff.

Beistand oder Anwalt *συνήγορος* — dergleichen war es nämlich erlaubt zu Hilfe zu nehmen — dem gewöhnlich die Hauptrede überlassen wurde. Nach ihnen führte der Beklagte seine Verantwortung und Vertheidigung aus, worauf in einem nochmaligen Auftreten der Kläger die Behauptungen jenes widerlegen konnte, wogegen auch dem Beklagten eine Erwiderung erlaubt war. Die Zeit zum Reden wurde den Parteien durch eine Wasseruhr (*κλεψύδρα*) zugemessen, was jedoch in wichtigeren Processen nicht geschah [1]). Den Redenden durften weder der Gegner noch auch andere Anwesende unterbrechen. Ihm selbst dagegen stand es frei, Fragen an den Gegner zu richten, und die Gesetze befahlen, daß Antwort darauf gegeben werden solle. Die Richter jedoch waren befugt, dem Redenden ins Wort zu fallen, wenn er ihnen unziemliche oder zur Sache nicht gehörige Dinge vorzubringen schien, oder wenn sie über einen Gegenstand nähere Auskunft verlangten, oder auch etwas nicht recht verstanden. Oft jedoch, wenn der zuerst Sprechende sie für sich zu gewinnen verstand, mißbrauchten sie gegen dessen Gegner ihre Gewalt, ließen ihn gar nicht zu Worte kommen, sondern verdammten ihn ungehört, obwohl ihr Richtereid sie ausdrücklich verpflichtete, beiden Parteien gleiches Gehör zu geben [2]). Es kann indessen nicht unerwähnt bleiben, daß es vor Gericht ebenso sehr darauf ankam, die Leidenschaften der Richter zu erregen als Ueberzeugung von seiner Sache ihnen beizubringen. Der Redner bietet daher alle Mittel der Beredsamkeit auf, um ihre Gunst für sich selbst zu gewinnen und sie zum Mitleid zu stimmen, für den Gegner aber Abneigung und Unwillen bei ihnen hervorzurufen.

Zum Schlusse seiner Rede verlegte sich der Angeklagte am häufigsten auf Bitten und Flehen und unterließ überhaupt nichts, was aufs Gefühl und Gemüth der Richter einwirken und sie rühren konnte. Zu diesem Zwecke brachte er auch sein Weib und seine Kinder, hülflose Eltern, Anverwandte und Freunde in den Gerichtshof mit, die durch ihre traurigen Mienen, ihre Niedergeschlagenheit, Thränen und klägliche Geberden die Strenge der Richter zu mildern suchten. Nach Beendigung der beiderseitigen Reden erfolgte die Abstimmung über die

---

[1]) Harpokration u. Suidas in *διαμεμετρημένη ἡμέρα*. Schoem. l. l. p. 713 f. u. Anm. 30.

[2]) Richtereidesformel b. Demosth. g. Timocrit. p. 746, Mathiae. de judiciis Atheniens. p. 255. Schoemann att. Proceß p. 128 f. 135. Anm. 20. dagegen vgl. Westermann Comm. de juris jurandi formul. Lips. 1856. pars. I, p. 6, 10.

Verurtheilung oder Lossprechung des Angeklagten. Zu diesem Zwecke erhielt jeder von den Richtern beim Eintreten in den Gerichtshof zwei Steinchen (*ψῆφοι*), ein schwarzes zum Verurtheilen und ein weißes zum Lossprechen[1]). Dann traten sie auf den Ruf des Heroldes zu der Bühne hin, wo zwei Gefäße (*κάδοι* od. *καδίσκοι*) aufgestellt waren. Das eine von diesen Gefäßen war aus Kupfer, das andere von Holz. In das erstere *κύριος καδίσκος* warf man denjenigen Stein hinein, durch welchen man sein Urtheil aussprach, in das hölzerne Gefäß, welches deshalb *ἄκυρος καδίσκος* hieß, den ungiltigen Stein. Hatten auf diese Weise alle Geschwornenrichter ihre Stimmen abgegeben, so wurden von der vorsitzenden Behörde sämmtliche Steinchen aus dem Kupfergefäß auf einen Tisch ausgeschüttet und nachgezählt, darnach aber das Urtheil publiciert und die Versammlung aufgehoben. Bei gleicher Anzahl verurtheilender und lossprechender Steinchen galt der Beklagte für freigesprochen[2]). In gewissen Fällen war die Lossprechung des Angeklagten für den Kläger selbst von üblen Folgen. War nämlich der Angeklagte mit einer solchen Stimmenmehrheit für unschuldig oder frei erklärt, daß der Kläger nicht wenigstens den fünften Theil der Stimmen für sich hatte, so verfiel er selbst in eine Strafe, und zwar bei öffentlichen Processen in eine Buße von tausend Drachmen[3]), wobei er zugleich das Recht verlor, in Zukunft ähnliche Klagen anzustellen[4]).

Dies war im allgemeinen das Verfahren bei einer peinlichen Anklage, welches in möglichster Kürze darzustellen es mir um so nöthiger zu sein schien, als wir dadurch das Benehmen und Verhalten des Sokrates den Anklägern und den Richtern gegenüber, so wie den großen Unterschied zwischen seinem Benehmen und dem der Anderen, die in ähnlicher Lage und Gefahr sich je befanden, deutlicher und klarer erkennen und ersehen werden.

Nach Einreichung der Schriftklage also und förmlicher Annahme derselben wurde Sokrates vor den Archon-König vorgeladen. Nachdem dieser in der oben angeführten Weise die Voruntersuchung vorgenommen,

---

[1]) Es waren aber auch andere Zeichen bei der Abstimmung gebraucht. S. Pollux VIII, 16—18. u. das. die Ausleger. Petit. IV, 4, 5. Biagi de Decrt. Athen. c. 18, §. 3. Meier de bon. damnatorum. S. 84. Schoem. griech. Alterth. I, p. 516.

[2]) Schoem. att. Proc. p. 722. griech. Alterth. l. l.

[3]) c. 800 Mark. od. 400 fl. ö. W. da eine Drachme = 80 Pf. od. 40 kr.

[4]) Schoemann att. Proceß. p. 732.

den Gerichtshof bestimmt, die Richter verzeichnet und den Termin zur Gerichtsverhandlung festgesetzt hatte, sollte die Sache vor die Geschworenen zur Entscheidung kommen. Es sollte nun Sokrates, der während einer Zeit von dreißig bis vierzig Jahren in seinem öffentlichen Wirken und Lehren unangefochten blieb und nie, nicht einmal in einer Privatklage vor Gericht stand, im Alter von siebzig Jahren vor einem Gerichtshofe, eines Capitalverbrechens angeklagt erscheinen. Wir wissen genau, daß die Verhandlung vor das Heliastengericht gebracht wurde, und nun hierüber Einiges. Jeder athenische Bürger war berufen über seine Mitbürger zu richten. Zu diesem Zwecke waren von den zwanzigtausend Einwohnern — so groß war die Zahl der eigentlichen athenischen Bürger — jährlich sechs tausend erlost von solchen, die das dreißigste Lebensjahr erreicht hatten, und diese wurden auf die Geschwornenliste gebracht. Nachdem von denselben eintausend als Ersatzmänner waren ausgeschieden worden, sind die übrigen fünftausend in zehn Gerichtskammern oder Gerichtshöfe (*δικαστήρια*) von je 500 Mitgliedern getheilt worden, die vorkommenden Falls in den für einzelne Verbrechen bestimmten Gerichtsgebäuden sich versammelten und ihr Richteramt ausübten. In sehr wichtigen Fällen vereinigte man zwei, drei, oder sogar vier Kammern zusammen, so daß die Zahl der Geschworenen mitunter tausend bis zweitausend betrug. In Mysterienangelegenheiten saßen alle sechstausend, also alle zehn Kammern vereinigt, zu Gerichte, wogegen in Processen von minderer Bedeutung nicht einmal alle 500 Mitglieder einer Kammer zu sitzen brauchten. Die Gesammtheit dieser Richter hieß Heliaea (*ἡλιαία*) und die Gerichte Heliastengerichte, da die Richter *δικασταί* auch *ἡλιασταί* genannt wurden[1]). Bevor diese Richter in Thätigkeit traten, mußten sie einen Eid ablegen, der folgends lautete: „Ich will meine Stimme geben gemäß den Gesetzen und den Beschlüssen des Volks von Athen und des Rathes der Fünfhundert. Ich will nicht dafür stimmen, daß ein Alleinherrscher sei noch eine Oligarchie. Wenn einer die Volksherrschaft antastet oder dagegen redet oder abstimmen läßt, will ich nicht zulassen; auch nicht Schuldentilgung noch Vertheilung der Aecker oder der Häuser. Ich will die Verbannten nicht zurückrufen noch die, welchen der Tod zuerkannt ist; diejenigen aber, welche im Staate ver-

---

[1]) Sieh Schoemann, animadversiones de judiciis heliasticis, in dessen opuscula academ. vol. I, p. 230 ff. Berolini 1856. Daselbst: de sortitione judicum apud Athenienses p 201 ff. und appendix de dicasteriis p. 220 ff K. F Hermann gr Staatsalterth. I, §. 134. Ueber die Zahl sieh att. Proceß p. 138 ff.

bleiben, will ich nicht vertreiben wider die bestehenden Gesetze und die Beschlüsse des Volks der Athener und des Raths, weder ich selbst, noch will ich es einem Anderen gestatten. Ich will keinen als Beamten anstellen, der noch von einem anderen Amte Rechenschaft schuldig ist, sowohl von dem Amte der neun Archonten als von dem eines Hieromnemon, und welche mit den neun Archonten an demselben Tage gelost werden, als dem eines Heroldes, eines Gesandten, oder der Synedren. Auch will ich nicht zweimal dasselbe Amt von demselben Manne bekleiden lassen, noch zwei Aemter von demselben in demselben Jahre. Ich will keine Geschenke für mein Richteramt nehmen, weder ich selbst noch mit meinem Wissen ein Anderer für mich oder eine Andere auf irgend eine Art und Weise. Auch bin ich nicht weniger als Dreißig Jahre alt. Ich will den Kläger und den Beklagten beide auf gleiche Weise anhören und mein Urtheil auf den Gegenstand der Klage selbst richten. Das schwöre ich bei Zeus, bei Poseidon, bei Demeter; und Verderben treffe mich und mein Haus, wenn ich eines dieser Stücke übertrete, Segen aber, wenn ich meinen Eid treulich halte.[1])" — Dies waren die Richter, welche im vorliegenden Processe den Gerichtshof (*δικαστήριον*) bildeten, und vor denen sich Sokrates, wegen Gottlosigkeit angeklagt, zu vertheidigen hatte. Ihre Zahl war die gewöhnliche, nur ist zu bemerken, daß aller Wahrscheinlichkeit nach statt der runden Zahl 500 die ungerade 501 angenommen werden müsse, da man auf diese Weise die Stimmengleichheit zu vermeiden suchte[2]). Den Vorsitz führte dem Gesetze gemäß der Archon König, vor welchen, wie oben erwähnt, alle Anklagen, welche die Staatsreligion und den Staatscultus betrafen, gebracht werden mußten. Vor diesem Gerichtshofe standen drei heftig erbitterte Feinde des Sokrates, ihn der Gottlosigkeit (*ἀσεβείας*) im Namen des ganzen Staates anklagend. Sämmtliche Rechtsangelegenheiten, die vor die Gerichtshöfe gebracht wurden, hatten zum Gegenstande Vergehen, die entweder den Staat beeinträchtigten, oder auf Private sich bezogen. War also durch Jemanden der Staat in seiner Gerechtsamen, oder auch ein Statsbürger in der Weise gekränkt, daß in ihm die Staatsgesetze, der Staat überhaupt

---

[1]) Demosth. g. Timokrat. 149. 151. Sieh. Schoemann u. Maier att. Proceß. p. 128 ff. und dazu die Anmerkgg. 10 ff. M. Westermann Comm. de juris dicum formula, Leipz. 1859 hält diese Eidesformel für ein Machwerk eines Fälschers, während erstere sie für authentisch obwohl nicht ganz für unverstümmelt betrachten.

[2]) Sieh. Matthiae de judic. Athen p. 255. Schoemann. gr. Alterth. p. 504 I Bd. uud Anm. 1. Att. Proceß p. 140.

gekränkt und in irgend welcher Beziehung verletzt zu sein schien, — was besonders in einem demokratisch regierten Staate öfters der Fall war, weil ja die Einzelninteressen eines Bürgers leicht für einen Theil der Staatsinteressen angesehen werden konnten und auch wirklich leicht in dieselben eingriffen, — so konnte jeder Bürger die Anklage übernehmen und den Schuldigen vors Gericht ziehen. Auch die drei Ankläger des Sokrates Meletos, Anytos und Lykon traten als Repräsentanten dreier Stände oder dreier Bürgerklassen auf und zwar: Meletos, der den Hauptkläger machte, führte die Anklage im Namen der Dichter, Anytos im Namen der Staatsmänner und Handwerker, Lykon in dem der Redner, die gleichfalls mit Sokrates vielfach unzufrieden und gegen ihn aufgebracht waren.[1])

Meletos war zur Zeit der Anklage noch jung und, worüber wir durch Athenaeus belehrt werden, von sehr schwächlichem Körperbau.[2]) Sokrates hat ihn fast gar nicht gekannt, wie er dies selbst zu Euthyphro sagt, der gerade dem Weisen begegnet, als dieser, zur Voruntersuchung vorgeladen, vor der Königshalle im Nachdenken vertieft stehen geblieben war. Euthyphro fragt den Weisen um den Grund seines Aufenthaltes vor der Säulenhalle des Archon-König, wo man nur diejenigen anzutreffen pflege, die sich wegen eines Verbrechens der Gottlosigkeit oder des Mordes zu verantworten haben; sein Aufenthaltsort dagegen sei ja doch Lykeion oder sonst einer derartiger Orte. Als er aber mit Staunen vernimmt, es sei gegen Sokrates eine Staatsanklage von Einem erhoben worden, da fragt er ihn weiter, wer es wäre und woher. „Ich kenne den Mann, lieber Euthyphron, selbst nicht recht," sagt Sokrates, er scheint mir nämlich noch jung und ziemlich unbekannt, man nennt ihn, wie ich glaube, Meletos. Er gehört dem Gaue Pitthis an, wenn du dich auf einen Pitthier Meletos errinnern kannst, mit langherabhängendem Haar, einem noch nicht gar starkem Bart, aber einer vielversprechender Adlernase".[3]) „Ich erinnere mich seiner nicht", sagt hierauf Euthyphro, „allein was für eine Staatsanklage hat er wider dich erhoben?" „Er scheint", erwidert Sokrates, „die Sache vom richtigen Standpunkte aus anzugreifen; er behauptet zu wissen, auf welche Weise die jungen Leute verderbt werden, und wer diejenigen seien,

---

[1]) Plat. Apolog. 23 e. *Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων.*

[2]) Athenaeus XII. p. 551, c. Ael. V. H. X, 6.

[3]) Plat. Euthyphr. p. 2, b.

*

welche sie verderben. Indem er nun zuerst für die Jugend Sorge trägt, und uns, die wir sie verderben, ausrotten will, wird er sich offenbar um den Staat sehr verdient machen". „Ich befürchte das Gegentheil", bemerkt hierauf Euthyphro, „ein Mann, der dich anzutasten versucht, beginnt, wie es mir scheint, den Staat geradezu vom Grund aus zu untergraben. Aber sage mir doch, wodurch sollst du denn nach seiner Behauptung die Jünglinge verderben?" „Ungereimt sind seine Beschuldigungen, lieber Mann; er nennt mich nämlich einen Göttererfinder, und weil ich neue erfinde und die alten nicht für Götter halte, erhob er eben deshalb, wie er sagt, eine Anklage wider mich" [1]). — Meletos war ein frostiger und schlechter, talentloser Dichter; er schrieb einige Tragoedien, Skolien und erotische Lieder, die uns zwar nicht erhalten sind — ein Verlust, der an sich eben nicht empfindlich sein dürfte — deren Andenken aber sich durch die Verspottung des Aristophanes und eine nicht schmeichelhafte Kritik des Scholiasten der aristophanischen „Frösche" erhalten hat[2]). Auch seinem Aeußeren nach bildete er einen Gegenstand des Spottes, denn er war eine blasse, hagere, wenig anziehende Figur [3]). Er scheint trotzdem oder vielmehr gerade deshalb ein eingebildeter und anmassender Mensch gewesen zu sein; daher fühlte er sich gekränkt, daß Sokrates oft die Dichter angriff und ihr Wissen einer Prüfung unterzog, die selten zu ihren Gunsten ausfiel.

Als Philosoph, der überall vernünftiges Handeln und vollbewußtes Vorgehen verlangte, als ein Mann, der von Gerechtigkeitsgefühl durchdrungen, von Ernst geleitet und von Liebe zur Tugend erfüllt worden war, fand Sokrates wenig Gefallen an den dichterischen Schwätzereien und hielt nicht viel von Leuten, die öfters nicht einmal richtige Einsicht von dem haben, was sie erzeugen, sich nur von blinder Phantasie hinreißen lassen oder in ihren Gedichten über Andere schmähen und spotten. In seinem Dialog „Jon" verspottet Plato durch den Mund des Sokrates die thörichte Weisheit der Dichter, welche in ihrer Einbildung gleich wie die Rhapsoden, Musiker und Sänger ihre Gabe für eine Kunst oder Wissenschaft halten, indeß sie ja doch als Begeisterte und Besessene ohne Bewußtsein dichten

---

[1]) Plat. Euthyphr p. 2, c. ff. Vgl Xenoph Apol. 10 f.

[2]) Aristoph Ran. 1302 Vgl. Th. Kock, Anmerk. zu d. Verse. Suid. s. v. *τραγῳδίας ποιητὴς ὑπόψυχρος*. Sieh auch Schol zu Plat. Apolog. init.

[3]) Der Komoediendichter Sannyrion b. Athen XII, p 551 c. *Μέλιτον τὸν ἀπὸ Λεναίου νεκρόν*.

und singen[1]). Daß diese Ansicht die des Sokrates ist, ersieht man aus einer Stelle der platonischen Apologie, wo er dieselbe den Richtern gegenüber offen ausspricht[2]). Sokrates besuchte das Theater selten, und pflegte sich nur einzufinden, wenn der Tragoediendichter Euripides mit neuen Dramen als Preisbewerber auftrat, denn diesen Dichter hatte er sowohl wegen seines Verstandes als auch wegen seines dichterischen Talentes sehr lieb[3]). Hieraus erhellt, warum Meletos bei der Anklage des Sokrates als Vertreter der Dichter genannt wird[4]). Da er indessen als eine nicht besonders bekannte noch bedeutende Persönlichkeit figurirt, so scheint die Annahme begründet zu sein, daß die eigentlichen Urheber der Anklage gegen Sokrates die anderen zwei, Anytos und Lykon gewesen seien. Sie haben sich, wie es scheint, des Meletos nur als eines Werkzeuges bedient und haben ihn, nachdem er seinen Namen hergeben, als Hauptankläger auftreten lassen. Obwohl sie also eine bei weitem bedeutendere Rolle im Staate spielten als jener, so betheiligen sie sich dennoch nur als Mitankläger und treten absichtlich in den Hintergrund. Anytos that sich nämlich durch seinen Reichthum und seine dem Staate geleisteten Dienste unter Vielen hervor, er bekleidete nach und

---

[1]) Plat. Jon p. 533 e. *πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης, ἀλλ' εὐθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι, πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως.* Ibid 534 b. ff. und Stallb. Anm. zur ob. Stelle. Vgl. Plat. Repb. III. p 397 f.

[2]) Plat. Apol. 22 b. *αἰσχύνομαι οὖν ὑμῖν εἰπεῖν, ὦ ἄνδρες. τἀληθῆ· — ὡς ἔπος γὰρ εἰπεῖν ὀλίγου αὐτῶν (τῶν ποιητῶν) ἅπαντες οἱ παρόντες ἂν βέλτιον ἔλεγον περὶ ὧν αὐτοὶ ἐπεποιήκεσαν. ἔγνων οὖν καὶ περὶ τῶν ποητῶν ἐνὶ λόγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ἃ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί.* Daß jedoch Sokrates von der hohen Tragweite der Poesie überzeugt war und auch ihr Wesen gründlich verstand, ersieht man aus Plat. Sympos. p. 223 c. f. und Phaed. p. 60 d. 61 a. f. Diog Laert. II, 5, 42. *Ἀλλὰ καὶ παιᾶνα κατά τινας ἐποίησεν, οὐ ἡ ἀρχή. — Δήλι' Ἄπολλον χαῖρε, καὶ Ἄρτεμι, παῖδε κλεεινό'*

[3]) Ael. V. H. II, 13.

[4]) Sieh über ihn noch Fabric. Biblioth. gr. Vol. II, p. 311. 130. Welcker gr. Tragoed III, p 970. Kayser Histor. crit. tragic. graec p. 281 ff Stallb. zu Plat. Apol. p. 23. b. und Müllers Uebersetzg der Apol. Anm 14. Daß er jedoch auch Komoedien verfaßt hätte, wie Fabric. Biblioth. gr. II. p 454 s. v meint. ist gewiß unrichtig, da wir davon nirgends etwas erfahren. — Ob dieser Meletos es ist, der den Leon von Salamis geholt und anderwärts erwähnt wird, kann nicht entschieden werden Sieh Chaignet vie de Socrate Chap. VII, p. 201 ff. welcher mehrere Männer dieses Namens möglichst genau zu unterscheiden sucht.

nach die ersten Staatswürden und war sogar als Feldherr thätig [1]). Den Höhepunkt seiner Bedeutung erreichte er aber zur Zeit der Dreißig, zu deren Sturze er nächst Thrasybul und Archinos am meisten beitrug[2]). Er besaß eine Lederfabrik, war also von Profession ein Gerber und Inhaber einer Lederhandlung. Er ist somit, wie leicht zu urtheilen, ein engherziger, geistesbeschränkter, jeder freieren geistigen Bewegung widerstrebender Praktiker, wie wir dergleichen noch auch heutzutage genug häufig begegnen.

Er hängt an dem Alten mit dem natürlichen Tackte eines simplen Bürgers und ist, ohne jeglichen Sinn für Fortschritt und wahre, höhere Bildung, ein erklärter Feind jeder geistigen Neuerung, ohne zu wissen noch beurtheilen zu können, was daran wirklich gut und vortheilhaft, was schlecht und verderblich sei [3]). Er stand zu Sokrates lange im besten Vernehmen, und bat ihn sogar seinem Sohne einigen Unterricht zu ertheilen. Diesem Sohne hatte er die Besorgung seiner Lederfabrik, die einen bedeutenden Gewinn eintrug, übergeben. Sokrates, welcher im Jünglinge schöne geistige Anlagen entdeckt haben mochte, stellte dem Vater vor, daß diese Beschäftigung weder für den Sohn eines solchen Mannes passend sei, noch es sich auch für die Gemüthsstimmung des Jünglings schicke, ihn beim Ledergerben zu erziehen.[4]) Doch jener nahm diesen Rath so übel auf, daß er dem Sohne allen Umgang mit dem Weisen untersagte, doch zu seinem eigenen und des Sohnes Nachtheil.[5]) Denn indem es diesem an entsprechender Erziehung und geschicktem Leiter gebrach, gerieth er leicht auf Abwege, so daß er einem lüderlichen Lebenswandel und dem Trunke ergeben in der Folge dem Staate und seinem Vater Schande bereitete und elendes Ende nahm. Noch mehr erbittert wurde Anytos durch folgenden Vorfall. Einige Zeit nach der obigen Unterredung unterhielt sich Sokrates mit seinem Freunde Meno mit Erörterung der Frage, ob Erziehung im Stande sei, die schönen eigenschaften des Verstandes und des Herzens demjenigen zu geben, welchem die Natur diese Vorzüge versagt hätte? Anytos, der sich gerade bei ihnen eingefunden, mischte sich

---

[1]) Plat. Meno p. 90, b. *αἱροῦνται γοῦν αὐτὸν ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς.* Xen. Apol. 29. — Diod. XIII, 64, Lysias XIII, 78. 82. Isocrat. in Callimach. 23.

[2]) Xenoph. Hellenic. II, 3, 42. 44.

[3]) Vgl. Steinhart's Einleit. zu Plat. Meno. p. 92 f.

[4]) Xenoph. Apol 29 *οὐκ ἔφην χρῆναι τὸν υἱὸν περὶ βύρσας παιδεύειν.*

[5]) Xenoph. Apol. 30 ff.

in das Gespräch; weil er aber nicht frei war von dem Vorwurf, die Erziehung seines Sohnes vernachlässigt zu haben, so fühlte er sich durch den Fortgang des Gespräches beunruhigt und gekränkt, da er vieles auf sich beziehen zu müssen glaubte. Als aber Sokrates endlich bemerkte, daß nicht einmal Männer wie Themistokles, Aristides und Perikles, trotz der größten Fürsorge im Stande gewesen waren, ihren Söhnen diejenige Trefflichkeit, durch die sie sich selbst auszeichneten, beizubringen, da brach Anytos, der sich neben diesen Männern gestellt wissen wollte und nun die Anspielung auf sich bezog, in Zorn aus und sagte: „Ha, Sokrates, leichtfertig scheinst du mir den Menschen Uebles nachzureden. Daher möcht ich dir, wenn du mir Gehör geben willst, rathen, dich vorzusehen. Denn vielleicht ist's auch in manchem anderen Staate leichter den Menschen Uebles zuzufügen als Gutes, in dem unserigen aber ganz besonders. Das weißt du, glaub ich, selber.[1]) Damit kündigt er sich selbst als gehässiger und finsterer Ankläger an, der in Folge verletzter Eitelkeit und als ein eifriger Verfechter der wiederhergestellten Demokratie im Namen der Staatsmänner und Handwerker auftritt[2]) und am erbittersten die Verurtheilung des Sokrates betreibt.[3])

Was endlich den Lykon anbetrifft, so ist von ihm so viel gewiß, daß er ein Redner gewesen sei, der sich durch seine Angeberei und Sykophantie einen üblen Namen erworben habe.[4]) Von Geburt aus war er ein Jonier, gehörte aber als athenischer Bürger zum Demos Thorikos, sonst ein armer Teufel, über den die Komoediendichter nach Herzenslust als einen Fremdling, Verräther und unglücklichen Gemahl schimpfen. Als Redner scheint er sich dennoch eine gewisse Bedeutung erworben zu haben und beim Volke beliebt ge-

---

1) Plat. Men. p. 94 e. Ὦ *Σώκρατες, ῥᾳδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. ἐγὼ μὲν οὖν ἄν σοι συμβουλεύσαιμι, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι. ὡς ἴσως μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει ῥᾷόν ἐστι κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εὖ, ἐν τῇδε δὲ καὶ πάνυ. οἶμαι δὲ σὲ καὶ αὐτὸν εἰδέναι*

2) *ἀχθόμενος ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν.* Max. Tyr. diss. IX, 2 f. Sieh über ihn Adnott. Luzacii in dessen Oratio de Socrate cive p. 132. auch Stallb. adn. ad Plat. apol. p. 23 e. Liban. Apol. Socrat. p 11.

3) Plat. Apol. p. 29 c. *ὅς (Ἄνυτος) ἔφη ἢ τὴν ἀρχὴν οὐ δεῖν ἐμὲ δεῦρο εἰσελθεῖν ἢ, ἐπειδὴ εἰσῆλθον, οὐχ οἷόν τε εἶναι τὸ μὴ ἀποκτεῖναί με.* Diog Laert. II, 38. sagt, Anytos habe zuerst den Meletos aufgereizt eine Anklage gegen Sokrates zu erheben.

4) Dio Chrysost. orat. 55, 22.

wesen zu sein.[1]) Er gilt auch als einer der Demagogen oder Volksrädelsführer und ist bestrebt, eine politische Rolle zu spielen, so wie auch Einfluß auf die Regierung des Staates zu üben.[2]) Er wird sonst zur Klasse der zehn Redner gezählt, die vom Staate angestellt waren, und zufolge des solonischen Gesetzes in Angelegenheiten des Staates aufzutreten hatten.[3])

Dieselben können also gewissermassen mit dem Namen Staatsadvocaten (Staatsanwälte) bezeichnet werden; indessen hat diese Annahme ihre Bedenklichkeiten. Daß jedoch auch er durch die Angriffe des Sokrates auf die Redner und Rabulisten sich persönlich beleidigt fühlte, und im Namen der Redner aufzutreten sich bereit erklärte und auch Alles vorbereitete, ist uns ganz sicher bezeugt.[4])

Nachdem wir also den Gerichtshof, vor welchem Sokrates sich zu vertheidigen hatte, so wie auch diejenigen seiner Ankläger, denen gegenüber er beim Gerichte auftreten sollte, kennen gelernt haben, nachdem wir auch aus dem Angeführten mit voller Gewißheit annehmen dürfen, daß die Letzteren alle Triebfedern in Bewegung setzten, um einen günstigen Erfolg ihrer Klage zu erwirken, d. h. die Verurtheilung des Sokrates unter allen Umständen durchzusetzen, also alle möglichen Beweismittel, dergleichen seine Reden und sein Verkehr mit Jung und Alt ihnen dar-

---

[1]) Schol. Plat. apol. 23 b. *ἀγορᾶς ἄγαλμα.* Aristoph. Lysist. 270, Schol l. l. und zu Vesp. 1169.

[2]) Ueber die Demagogen: histoire de la demagogie (Philomathie de Wachler); Roetscher Aristoph. p. 154. Schoemann de comitiis athen. p. 107.

[3]) Diog. Laert. II, 38. Valkenaer Diatribe 257. Sieh auch Stallbaum adnot. ad Apol. Socrt. p. 24 b. und Plat. Apol. übersetzt von Müller Anm. 16. Dagegen sagt Chaignet chap. 219: mais il n'est guère probable que ce soit de cette corporation restreinte qu' il s' agisse ici. L' équivalent dont se sert Diogène, en appelant Lycon un démagogue, montre qu' il est question d' une classe d' individus plus puissante et plus nombreuse, dont l' intervention dans les affaires publiques n' était pas, comme celle des orateurs fonctionnaires, déterminée et limitée. Lycon se présentait au nom de tous ceux, qui, par la parole, prétendait à une action politique et à une influence dans le gouvernement. Diese Ansicht hat sehr viel Wahrscheinlichkeit, und ich stimme ihr um so mehr bei, da Lykon ohne Zweifel durch die Anklage des Sokrates und durch seinen Eifer für die Volkssache noch mehr Gunst sich erwerben zu können versichert und überzeugt sein mochte.

[4]) Plat. Apol. 24. b. Diog. Laert. II, 5, 38 *προητοίμασε δὲ πάντα Λύκων ὁ δημαγωγός.*

bieten konnten, sich zu verschaffen suchten, um damit bei der Gerichtsverhandlung ihrer Sache Nachdruck zu geben, scheint es nicht ohne Interesse zu sein, zu erfahren, wie denn diesen Vorbereitungen seiner Feinde gegenüber Sokrates sich benahm. Die ganze Zeit, welche zwischen der Voruntersuchung und der eigentlichen Gerichtsverhandlung vergieng, verhielt sich Sokrates ganz ruhig und sorglos, so daß es schien, er kümmere sich um die Dinge, die da kommen sollten, sehr wenig oder gar nicht. Seine Schüler, welche den über dem Haupte ihres geliebten Lehrers sich sammelnden Sturm eifrig und gespannt beobachteten, drangen, von banger Furcht ergriffen, in ihn, über Mittel zur Abwendung der Gefahr nachzudenken und sich für die Gerichtsverhandlung entsprechend vorzubereiten. So bat ihn einst Hermogenes an seine Vertheidigung zu denken und an derselben zu arbeiten, denn seine Lage erwecke Bedenklichkeit. „Damit", erwiderte Sokrates, habe ich mich mein ganzes Leben lang beschäftigt und war darauf bedacht; denn ich habe mich die ganze Zeit meines Lebens hindurch mit nichts anderem befaßt als mit der Untersuchung, was gerecht und was ungerecht sei, um das Ungerechte zu meiden und das Gerechte zu thun". Hierauf sagte Hermogenes: „Siehst du nicht, Sokrates, daß die Richter zu Athen, durch ein Wort verleitet, schon Unschuldige zum Tode verdammt, viele Schuldige hingegen freigesprochen haben?" „Das ist wahr", versetzte Sokrates, „auch habe ich mich schon daran gemacht, über eine Vertheidigung vor den Richtern nachzudenken, aber das Daimonion hat sich dem widersetzt, und die Gottheit muß rechthaben, wenn es ihr besser zu sein scheint, daß ich jetzt mein Leben beschließe. Du weißt ja wohl, daß ich bis auf den heutigen Tag keinem Menschen zugestehen würde, besser und angenehmer als ich gelebt zu haben. Denn ich glaube, daß diejenigen am besten leben, welche sich angelegen sein lassen, so gut als möglich zu werden, am angenehmsten aber die, welche fühlen, das sie besser werden. Bisher nun, fühlte ich, daß mir ein solches Leben zu theil geworden ist, aber auch meine Freunde sind dieser Meinung über mich stets getreu geblieben, nicht bloß aus Liebe zu mir, sondern weil sie durch ihren Umgang mit mir auch selber Männer der besten Art zu werden hoffen. Wenn ich aber noch länger am Leben bleibe, dann wird es vielleicht unvermeidlich sein, die Abgaben des Alters zu zahlen, schwächer an Gesicht und Gehör, ärmer an Verstand, schwerfälliger im Lernen und rascher im Vergessen zu werden, und hinter denen, welchen ich bisher voraus war, zurückzubleiben. Sollte ich aber etwa ungerechterweise den Tod erleiden, so wird das allerdings de-

nen, die mich ungerechterweise tödten lassen, zur Schande gereichen, wofern ungerecht handeln eine Schande ist — und wie sollte nicht jedwedes Unrecht auch eine Schande sein? Welcher Schimpf aber kann für mich darin liegen, wenn Andere nicht die Kraft besitzen in Beziehung auf mich gerecht zu urtheilen und zu handeln? Ich sehe ja doch, daß auch von den Menschen der Vorzeit diejenigen, welche Unrecht gethan haben, und diejenigen, die Unrecht erlitten, nicht in gleichem Andenken bei der Nachwelt stehen; und ich hege daher die Ueberzeugung, daß auch ich, selbst wenn ich jetzt den Tod erleiden sollte, nicht einer gleichen Beurtheilung erliegen werde, wie diejenigen, welche den Tod über mich verhängen. Denn ich weiß, man wird mir das Zeugniß geben, daß ich niemals einem Menschen Unrecht gethan, noch Jemanden zum Bösen verleitet habe, im Gegentheil unablässig bemüht gewesen bin, diejenigen, die mit mir Umgang pflogen, besser zu machen.[1])

Sei es aus Verachtung des Todes also, sei es aus Ueberzeugung, daß seine Wirksamkeit als eines Lehrers und Philosophen bereits abgeschlossen, sein nützliches und erfolgreiches Leben vollendet sei und seine ferneren Bemühungen weit minderen Erfolg haben müßten, nahm sich Sokrates keine Mühe, sich gegen die Verbrechen, deren man ihn beschuldigte, in einer ausführlichen Schutzrede zu vertheidigen; ja er nahm nicht einmal die Vertheidigungsrede an, welche der berühmte Redner Lysias für ihn ausgearbeitet hatte.[2]) Nachdem er sie vorgelesen angehört hatte, sagte er, sie wäre zwar schön, für ihn jedoch passe sie nicht. „Wie so", sagte Lysias, „paßt sie nicht für dich, wenn sie schön ist". „Gerade so", erwiederte Sokrates, „wie es für mich unpassend wäre, schöne Kleider anzulegen und sikyonische Stifelchen zu tragen".[3])

---

[1]) Xenoph. Memorab. IV, 8, 4—16 id. Apol. 4. ff.

[2]) Lysias, des Syrakusiers Kephalos Sohn, aus Athen, war c. 437 geb. Seine Blüthezeit fällt in die nächsten Jahrzehende nach dem Sturze der Dreißig in Athen. Sieh über ihn Friedr. Blass. d. att. Beredsamkeit v. Gorgias bis zu Lysias. (Leipzig 1868.) pag. 331 ff. K. Ottfr. Müller, Gr. Litteraturgesch II. p. 369 ff. Dr. Rud. Nicolai, griech. Literatgesch. I, p. 367—378. Magdbrg. 1873.

[3]) Cic. de orat. I. 54. Valer. Max. VI, c. 4, extern. 2. Diog. Laert. II, 5, p. 40. Friedr. Blass l. l. p. 342, bestreitet die Wahrheit dieser Erzählung und nimmt an, sie sei auf Grundlage einer lysianischen Streitschrift über Sokrates, welche jedoch Lysias lange nach dessen Tode verfaßt hätte, entstanden und zwar auf Anlaß der vom Sophisten Polykrates herausgegebenen epideiktischen Anklage gegen den Philosophen, die uns aus Isokrat Busiris bekannt ist. Jedenfalls hätten

Indem Sokrates von derartiger Gesinnung, wie wir sie so eben angeführt haben, durchdrungen war, erschien er an dem bestimmten Tage vor dem Gerichtshofe der Heliaea ohne jegliche Vorbereitung, ohne Anstalten getroffen zu haben, wie man sie für solche Fälle mit aller Sorgfalt zu treffen pflegte. Er kam jedoch hin begleitet von der wohlbegründeten Ueberzeugung, daß er unschuldig sei, und von dem unerschütterlichen Bewußtsein, nie etwas Schlechtes gethan zu haben. Die beste Vertheidigung, meinte er, sei sein vergangenes Leben, zugebracht im Dienste der Gottheit und in der Ausübung der Tugend. Diese sollen seine Fürsprecher sein vor Gericht, und die treuen Freunde, die sich auch hier um ihn herumgestellt haben, können hiefür das beste Zeugniß ablegen. — So wollen auch wir dem Sokrates dahin folgen, um das Wort der Wahrheit und der Gerechtigkeit aus dem Munde des Beschuldigten, nicht aus dem der Ankläger oder der Richter zu vernehmen.

Die Gerichtsverhandlung wird unter gewöhnlichen Formalitäten eröffnet. Die Parteien nehmen ihre Plätze ein, und nun ergreift zuerst Meletos von seiner Rednerbühne herab das Wort, da er auf der Anklageschrift als Hauptankläger unterzeichnet war. Er setzt die Anklage auseinander, charakterisiert das Verbrechen, spricht über den Schuldigen, der sich soweit vergangen hat, daß er den Staat in seiner religiösen und moralischen Grundfeste zu untergraben bestrebt war, und sucht endlich die Wahrheit seiner Anschuldigungen, die er jenem zuschiebt, zu begründen, zu erweisen und Ueberzeugung bei den Geschworenen hervorzurufen. Die Rede des Meletos ist uns freilich nicht erhalten, gleichwohl können wir aus einigen Andeutungen mit ziemlicher Sicherheit muthmaßen, daß Meletos in seiner Rede nicht viel Triftiges vorgebracht habe, und daß der Proceß, sofern es auf ihn ankam, für seine Partei verloren gegangen wäre; ja er hätte nicht einmal den fünften Theil der Stimmen für sich gehabt und wäre somit selbst in eine Strafe von tausend Drachmen verfallen.[1]) Nach ihm ergriff jedoch Anytos das Wort und gab der Sache den eigentlichen Nach-

---

Plato oder Xenophon von dieser Rede des Lysias für Sokrates eine Erwähnung gethan, und so scheint jene Anfechtung des Blass auf die ganze Erzählung von einer wirklichen Vertheidigungsrede ihre Richtigkeit zu haben. Sieh auch Chaignet l. l. p. 252 f. u. Anm.

[1]) Plat. Apol. p. 36, a. *παντὶ δῆλον τοῦτό γε, ὅτι. εἰ μὴ ἀνέβη Ἄνυτος καὶ Λύκων κατηγορήσοντες ἐμοῦ, κἂν ὤφλε χιλίας δραχμάς, οὐ μεταλαβὼν τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων.*

druck, wie er denn überhaupt für den eigentlichen Urheber des ganzen Complots gegen Sokrates vielorts angesehen wird.[1]) Zuletzt trat Lykon auf, welchem als einem Rhetor das eigentliche oratorische Gefecht zufiel. Die beiden Letzteren trugen also zur Verurtheilung des Sokrates das Meiste bei. Sie hatten sich mit Muße für den Proceß vorbereitet, ihre Reden fleißig ausgearbeitet und den ganzen Angriff, welchen sie mit allem Zauber der Beredsamkeit unterstützten, eingehend durchstudiert. Sie setzten jene drei oben angeführten Anklagepunkte weitläufig auseinander und suchten dieselben durch viele Umstände und Einzelnheiten, die sie mit eben so viel Fleiß gesammelt als gehöriger Berechnung und Kunst ausgenützt haben, zu bekräftigen und zu beweisen. Ueberhaupt haben sie Nichts unterlassen, was die Geschworenen gegen den Beklagten einzunehmen und ihn bei denselben verhaßt zu machen vermöchte. Sie warfen ihm vor, daß er seinen Jüngern Verachtung der bestehenden Gesetze und Einrichtungen des Staates einflöße, indem er behaupte, es sei thöricht, die Vorsteher des Staates mittelst der Bohnen anzustellen;[2]) sie wiesen darauf hin, daß Kritias und Alkibiades seine Schüler gewesen seien, von denen der erstere unter den Tyrannen der gewaltthätigste und grausamste, der andere unter allen Bürgern der zügelloseste und der übermüthigste gewesen sei. Sie haben offenbar auch dies nicht unerwähnt gelassen, daß von dessen Schülern ein Theramenes, Charmides, Glaucons Sohn, und Xenophon der demokratischen Staatsverfassung sich nie treu bewiesen, und auch sonst wenig Freude ihrem Vaterlande bereitet haben.[3]) Ferner beschuldigten sie ihn, daß er die Söhne der Athenienser Geringschätzung gegen ihre Väter und gegen das Vaterland gelehrt habe, da er ihnen zu versprechen pflegte, sie weiser als ihre Väter zu machen und zugleich hinzugesetzt habe, daß die Unweiseren von den Weiseren gefäffelt zu werden verdienten, wie man ja verrückten Eltern, wenn sie um ihren Verstand kämen, selbst nach dem Gesetze Fessel anlegen dürfe[4]) Sie rückten ihm vor, er habe seinen Anhängern gewaltthätige und tyrannische Gesinnung beizubringen gesucht, indem er Stellen von berühm-

---

[1]) Epistol. Socrat. 14: *ἦν μὴν γὰρ ἡ ῥίζα τῆς γραφῆς.*

[2]) Xen. Memor. I, 2, 9. *ἀπὸ κυάμου καθισιάναι* d. h. durchs Los wählen. Es wurden nämlich in Athen die Beamten durchs Los gewählt, indem jeder wahlberechtigte Bürger über die Candidaten, die ihre Namen eingegeben hatten oder in Vorschlag gebracht worden waren, durch Abgabe einer weißen oder schwarzen Bohne seine Stimme abgab.

[3]) Id. Memor. I, 2, 12.

[4]) Xen. Memor. I, 2, 49.

testen Dichtern immer im Munde führte und durch falsche und verkehrte Erklärung derselben seine Schüler verdarb. So citierte er jenen Vers des Hesiod, daß keine Art von Arbeit und Unternehmung wohl aber Trägheit und Unthätigkeit Schande bringe,[1]) und erklärte ihn so, daß der Dichter auffordere, keiner Handlung weder einer ungerechten noch einer schändlichen sich zu enthalten, sondern auch dies zu thun des Gewinnes wegen.[2]) Endlich, daß er die Jünglinge aufgemuntert habe, arme und geringe Bürger zu mißhandeln, indem er öfters jenen homerischen Vers anführte, wo Odysseus den Thersites durch Scheltworte und Schläge zum Schweigen bringt[3]) Diese und ähnliche Beschuldigungen brachten die Ankläger vor und führten falsche Zeugen auf, die ihre Aussagen und Behauptungen beschworen.[4])

Diesen schweren Anschuldigungen, deren Schluß der Strafantrag auf Tod bildete, hörte Sokrates ruhig zu. Nachdem aber jene geendigt hatten, erhob er sich von seinem Orte aus um sich zu verantworten. Ohne Zittern und Zagen überblickt er die ganze zahlreiche Versammlung; nicht die mindeste Furcht beklemmt seine Seele und jämmerlichen Anblick seinen Feinden darzubieten ist er weit entfernt. Im Gegentheil: die Verkehrtheit und Bosheit seiner Widersacher, mit der sie ihn einer Menge gerade solcher Schlechtigkeiten und Uebertretungen beschuldigten, um deren Ausrottung und Beseitigung er sich immer aufs eifrigste bemüht hatte, die Lügen und Ausflüchte, mit denen sie alle ihre Behauptungen zu bekräftigen suchten, haben in ihm das Gefühl, tugendhaft gelebt, und das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, nicht nur nicht geschwächt, sondern vielmehr derart gehoben, daß er, weit davon entfernt um sein Leben zu betteln, vielmehr mit Verachtung des Todes zu denjenigen, die über ihn zu Gerichte saßen und ihn tödten konnten, als Herr und Lehrer spricht.[5]) Wir haben schon früher gehört, daß Sokrates an eine Vorbereitung, vor Gericht sich gehörig vertheidigen zu können, gar nicht dachte und jedwedes darauf bezügliches Zureden unbeachtet ließ. So kam es also, daß er

---

[1]) Xen. Memor. I, 2, 56.

[2]) Hesiod Ἔργα κ. ἡμέραι v. 311. *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργείη δέ τ' ὄνειδος...*

[3]) Mem. I, 2. 5. Jene homerisch. vv. Ilias. II, 188 — 198 und 265 f.

[4]) Xen. Apol. 24. *Ἀλλ', ὦ ἄνδρες, τοὺς μὲν διδάσκοντας τοὺς μάρτυρας ὡς χρὴ ἐπιορκοῦντας καταψευδομαρτυρεῖν ἐμοῦ καὶ τοὺς πειθομένους τούτοις ἀνάγκη ἐστὶ πόλλην ἑαυτοῖς συνειδέναι ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν.*

[5]) Cicer. de Orat. I, 54. Tuscul. disput. I, 29.

seine Vertheidigungsrede vor dem athenischen Gerichtshofe aus dem Stegreif hielt. Uns ist dieselbe in der Gestalt überliefert, wie Plato, Sokrates' liebster und treuester Schüler, der seinem Meister damals zur Seite stand, dieselbe aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben hat. Was jedoch ihren Wert und Originalität anbetrifft, so können wir diesbezüglich ganz dem Schleiermacher beistimmen, der über sie folgendes Urtheil fällt: „Nichts ist warscheinlicher, als daß wir an der Apologie des Platon, dieser wegen des einwohnenden Geistes und des dargestellten Bildes ruhiger, sittlicher Größe und Schönheit zu allen Zeiten geliebten und bewunderten Schrift, von der wirklichen Vertheidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtnisse Platons und bei dem nothwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der mündlichen nur möglich war."[1])

Die Vertheidigunsrede des Sokrates, wie sie uns in Platos Schrift vorliegt, zerfällt in drei rhetorische Acte. Der erste enthält die eigentliche Vertheidigung, welche der Aburtheilung oder dem Spruch der Richter über Schuldig oder Nichtschuldig vorangeht. Darin erbittet sich Sokrates zunächst Nachsicht für seine Rede, da er ja noch nie vor Gericht gestanden und daher mit der Art und Weise sich zu vertheidigen nicht vertraut sei.[2]) Sodann vertheidigt er sich gegen diejenigen Beschuldigungen, die schon seit langer Zeit von verschiedenen Leuten, seinen Widersachern, gegen ihn erhoben und verbreitet worden waren, und gibt den Grund dieser Anfeindungen an [3]). Zuletzt erwidert er auf die Anschuldigungen seiner jetzigen Ankläger und widerlegt die einzelnen Klagepunkte nach einander. Schließlich beseitigt er wichtige Einwendungen, die ihm betreffs seines Verhaltens und seiner Lebensweise wohl Mancher von den Athener machen könnte.[4])

„Welchen Eindruck, ihr Männer von Athen, so hebt Sokrates seine Vertheidigung an, „meine Ankläger auf euch gemacht haben, weiß ich nicht; ich aber hätte beinahe meiner selbst vergessen, so überzeugend haben sie gesprochen. Und doch haben sie, so zu sagen, kein wahres Wort gesagt. Von allen Lügen jedoch, die sie vorbrachten, setzte eine vorzüglich mich in Verwunderung, daß sie nämlich sagten, ihr müßtet

---

[1]) Plat. Werkk. Bd. I. Th, II, p. 185. Sieh jedoch Steinhart Einltng zu Plat. Apol. der Müllrsch. Uebersetzung II, Bd. 235 ff.

[2]) Apol. p. 17 a — 18 a.

[3]) p. 18 b. — 24 a.

[4]) p. 24 b. — 35 b.

euch wohl hüten, von mir, als einem gewaltigen Redner getäuscht zu werden. Denn daß ich kein gewaltiger Redner bin, dies wird sich gleich zeigen; wofern sie nicht etwa den einen gewaltigen Redner nennen, der die Wahrheit spricht. Wenn sie dies meinen, dann möchte ich wohl bekennen, ein Redner nicht von ihrer Art zu sein. Sie also haben, wie ich sage, gar nichts Wahres vorgebracht, ihr aber sollt von mir lautere Wahrheit hören. Jedoch beim Zeus! in schlichten Ausdrücken und ungewählten Worten sollt ihr mich reden hören. Es würde sich ja auch gar nicht geziemen, ihr Männer, in solchem Alter gleich einem Jüngling mit einer künstlich ausgearbeiten Rede vor euch aufzutreten. Recht sehr fürwahr ersuche ich euch also, ihr Athener, und erbitte mir dieses: wenn ich mich in denselben Ausdrücken meine Vertheidigung führen hört, deren ich mich auf dem Markte bei den Wechslertischen zu bedienen pflegte, wo die meisten von Euch mich gehört haben, und anderwärts, verwundert euch darüber nicht, noch erreget mir deshalb einen Lärm. Denn die Sache verhält sich so: Ueber siebzig Jahre alt trete ich jetzt zum erstenmal vor Gericht; demnach ist mir die hier übliche Redeweise durchaus fremd. Wie ihr nun, wenn ich wirklich ein Fremder wäre, es mir nachsehen würdet, wenn ich in jener Mundart und in jener Weise redete, in der ich auferzogen ward, ebenso erbitte ich mir auch dieses Billige von Euch, daß ihr meine Redeweise mit Nachsicht aufnehmet; denn vielleicht ist sie schlechter, vielleicht aber auch besser: beachtet aber nur dieses und richtet darauf euere Aufmerksamkeit, ob dasjenige, was ich sage, recht ist oder nicht. Denn darin besteht die Pflicht des Richters, des Redners aber die Wahrheit zu sagen".

Nach dieser Einleitung wendet sich Sokrates an die Widerlegung derjenigen Ankläger, die ihn schon vor vielen Jahren fälschlich verleumdeten und seine jetzigen Richter schon als Kinder an sich lockten und ihnen einzureden suchten, es gebe einen gewissen Sokrates da, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel nachgrüble, und alles Unterirdische erforscht habe, und Unrecht zu Recht mache. Diese, sagt er, seien seine ersten und furchtbaren Ankläger, die er mehr fürchte als den Anytos. Sokrates erklärt weiter, wie ihm der Haß und das Vorurtheil der Menge gekommen sei: Der delphische Gott habe ihn den weisesten genannt. Indem er sich aber wohl bewußt war, daß er weder viel noch wenig wisse, anderseits jedoch der Gott nichts Unwahres habe sagen können, so wandte er sich in der Absicht, den wahren Sinn des Orakelspruches zu erforschen, an diejenigen Alle, die sowohl Anderen für weise galten, als auch sich selbst dafür hielten und bei sich über-

zeugt waren, etwas zu wissen. Da fand er, was er durchaus nicht erwartet hätte, daß gerade die berühmtesten beinahe als die armseligsten ihm erschienen, wann er dem Gotte gemäß sie erforschte und ihr Wissen untersuchte. Es zeigte sich, daß sie dasjenige, worauf sie sich am meisten einbildeten, gar nicht verstanden. Andere, minder geachtete, etwa Handwerker und Leute die eine Hantierung betrieben, konnten noch eher für vernünftig gelten. Allein diese haben wieder den großen Fehler gehabt, daß sie bei ihrer Kunst, die sie wohl verstanden, auch alles Uebrige am besten zu verstehen meinten. So habe sich nun Sokrates überzeugt, daß der Gott ihn deshalb weise genannt habe, weil die Anderen glaubten, etwas zu wissen, wüßten aber nichts, er dagegen wußte wenigstens so viel, daß er nichts wisse. Auch Jünglinge aus reichen Häusern, die stets um ihn gewesen, freuten sich zu hören, wie die Menschen ausgeforscht und überwiesen wurden; oft versuchten sie auch selbst Andere zu erforschen und zu überführen, und fanden eine große Menge solcher Menschen, die etwas zu wissen glaubten, wirklich aber wenig oder gar nichts wußten. Also zürnen ihm aus verletzter Eitelkeit Alle, die von ihm und den Jünglingen erforscht und überführt wurden und sagen, er sei ein ruchloser Mensch, der die Jugend verderbe und sie Thorheit und Gottlosigkeit lehre.

Es folgt die Widerlegung derjenigen Anschuldigungen, welche die jetzigen Ankläger, die offen gegen ihn auftreten, vorgebracht haben. Sokrates wendet sich vor allem an Meletos, den guten und vaterlandsliebenden, wie er sich selbst nenne, und sucht zu erweisen, wie dieser so ganz und gar aus Uebermuth diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt habe, und sich ganz offenbar in seiner Beschuldigung widerspreche. „Er sagt, ich frevele, weil ich die Jugend verderbe. Ich aber sage, ihr Männer von Athen, Meletos frevelt, indem er mit ernsthaften Dinge Scherz treibt und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände, um die er nie im Geringsten sich gekümmert hat. Daß sich aber dies so verhalte, will ich euch nachzuweisen versuchen. Komm her zu mir Meletos, und sprich! Nicht wahr, dir ist sehr viel daran gelegen, daß die Jugend so gut, wie möglich sei? — Allerdings. — So komm her, und sage diesen, wer macht sie denn besser? Denn offenbar weißt du es ja, da dir die Sache so angelegen sei. Den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich, wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: wohlan, so nenne ihnen auch den, der sie besser macht, und gib diesen an, wer es sei. — Siehst du,

Meletos, wie du schweigst und nichts zu sagen weißt? Und scheint dir das nicht schimpflich und ein hinlänglicher Beweis hiefür, was ich sage, daß du dich darum nie gekümmert hast? Aber sage mir doch, mein Bester, wer macht sie denn besser? — Die Gesetze. — Aber darnach frage ich nicht, mein Trefflicher, sondern welcher Mensch — der freilich auch die Gesetze zuvor kennt. — Diese da, o Sokrates, die Richter. — Etwa alle, oder nur einige von ihnen, andere aber nicht? — Alle — Herrlich, bei der Hera! da nennst du ja eine große Menge von solchen, die uns im Guten fördern! Wie aber, machen auch diese Zuhörer sie besser, oder nicht? — Auch diese. Was denn die Rathsherrn? — Auch diese. Und die Gemeindemänner? — Auch jene. — Alle Athener, wie es scheint, machen sie also gut und edel, mich ausgenommen; ich allein verderbe sie. Meinst du es so? — Allerdings meine ist es so. — Zu einem großen Mißgeschick verdammst du mich also! Doch gar glückselig stände es freilich um die Jugend, wenn nur einer sie verdürbe, die Uebrigen aber Alle sie zum Guten förderten! Aber, Meletos, du zeigst zur Genüge, daß du um die Jünglinge dich nie gekümmert hast, und offenbarst deutlich deine Gleichgiltigkeit, daß du nie Fürsorge dafür gehabt hast, weshalb du mich hieher ziehst. — Auch das sag' uns noch, um Zeus willen! Meletos, lebt es sich besser unter guten oder unter schlechten Mitbürgern? thun die Schlechten nicht allemal denen etwas Uebles, die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes? — Allerdings. — Und gibt es wohl Jemanden, der von denen, mit welchen er umgeht, lieber Schaden als Vortheil haben wollte? — Wahrlich nicht. — Wohlan denn! ziehst du mich hieher, weil ich absichtlich oder weil ich absichtslos und unvorsätzlich die Jugend verderbe und schlechter mache? — Absichtlich, behaupte ich. — Wie doch, o Meletos, so viel bist du weiser in deinem Alter, als ich in dem meinigen, daß du wohl zu der Einsicht gekommen bist, wie die Schlechten allemal denen Uebles zufügen, die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes; ich aber es so weit im Unverstande gebracht habe, daß ich nicht einmal dieses weiß, daß, wenn ich Einen von meinen Nächsten schlecht mache, ich selbst Gefahr laufe, von ihm Uebles zu erdulden, und dabei noch, wie du behauptest, absichtlich so großes Unheil anrichte. Dessen überredest du mich nicht, Meletos, und ich denke auch sonst keinen der Menschen. Sondern entweder verderbe ich sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsätzlich, so daß du in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie unvorsätzlich, so ist es nicht gesetzlich, Jemanden unvorsätzlicher Vergehungen wegen hieher zu fordern, sondern ihn für sich zu nehmen, und

zu belehren und zurecht zu weisen. Denn gewiß werde ich, wenn ich eines Besseren belehrt bin, aufhören mit dem, was ich unvorsätzlich thue. Du aber hast es vermieden, mich aufzusuchen, und zu belehren, und zurecht zu weisen, sondern forderst mich her vors Gericht, vor welches das Gesetz diejenigen zu fordern gebeut, die der Bestrafung nicht der Belehrung bedürfen.

Dessen ungeachtet aber, sage uns doch, Meletos, auf welche Art ich denn die Jugend verderben soll. Oder offenbar, indem ich, nach der von dir aufgesetzten Klageschrift, lehre, nicht an die Götter zu glauben, an welche der Staat glaubt, sondern allerlei neues Dämonisches? — Hier jedoch vermag ich eben nicht einzusehen, ob du sagst, ich lehre zu glauben, es gebe gewisse Götter, und daß ich also selbst glaube, es gebe Götter und also kein entschiedener Gottesläugner bin, nur nicht die, welche der Staat glaubt oder ob du meinst, ich lehre glauben, es gebe durchaus keine Götter und glaube auch selbst an sie nicht. — Daß sag' ich, das du durchaus keine Götter glaubst. O wunderlicher Meletos, was bezweckst du doch mit dieser Behauptung? Gibt es wohl einen Menschen, welcher zwar glaubt, es gebe menschliche Dinge, Menschen aber nicht? Oder, daß es zwar keine Pferde gebe, aber doch Dinge von Pferden? Nein, es gibt keinen, bester Mann; denn, wenn du nicht antworten willst, will ich es dir und den Uebrigen hier sagen! Aber gib mir Antwort auf Folgendes: Gibt es Einen, welcher zwar glaubt, daß es Dämonisches gebe, an Dämonen aber nicht glaubt. — Es gibt keinen. — Nun behauptest du, daß ich Dämonisches glaube und lehre, sei es nun neues sei es auch altes. Wenn ich aber Dämonisches glaube, muß ich doch auch nothwendig Dämonen glauben. Und die Dämonen, halten wir die nicht entweder für Götter, oder doch für Söhne der Götter? — Ja freilich! — Wenn ich also Dämonen glaube, wie du sagst, die Dämonen aber selbst Götter sind, das wäre ja ganz dasjenige, was ich sage, daß du Räthsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läßt, da ich ja Dämonisches glaube. Sind aber Dämonen Kinder der Götter, natürliche entweder von Nymphen oder von anderen weiblichen Wesen, denen sie auch zugeschrieben werden, wer von den Menschen könnte dann wohl noch glauben, daß es Kinder der Götter gebe, Götter aber nicht? Das wäre ebenso seltsam, als wenn Jemand die Maulesel für Abkömmlinge von Pferden und Eseln annähme, daß es aber Pferde und Esel gebe, nicht glauben wollte. Also Meletos, es kann nicht anders sein, als daß du entweder, um uns zu versuchen, diese

Klage angestellt hast, oder in gänzlicher Verlegenheit, was für ein wahres Verbrechen du mir wohl anschuldigen könntest".

Hiemit glaubt Sokrates auf die von Meletos erhobene Anklage zur Genüge geantwortet zu haben, und wendet sich jetzt an die Athener selbst, von denen ihn wohl Einer oder der Andere fragen könnte, warum er sich denn mit solchen Dingen befaßt habe, die ihn nun in Gefahr bringen, zu sterben: „diesem könnte ich aber mit gutem Grunde erwidern. Du hast nicht Recht, Freund, wenn du glaubst, ein Mann, der auch nur etwas wert ist, müsse berücksichtigen, ob es sich um seinen Tod oder sein Leben handle, und nicht vielmehr darauf sehen, wenn er etwas thut, ob es recht oder nicht recht gethan sei. So dachten und handelten die Halbgötter und Heroen. Achilles achtete Gefahr und Tod gering und fürchtete vielmehr als ein schlechter Mann zu leben und die Freunde nicht zu rächen. Denn so, ihr Athener, verhält es sich in der That. Wohin sich Jemand selbst stellt, in der Meinung, es sei da am besten, oder wohin Einer von seinen Oberen gestellt wird, da muß er jede Gefahr aushalten, und weder den Tod, noch sonst irgendwas in Anschlag bringen gegen die Schande. Wenn ich da, wo der Gott mich hingestellt, in Aufsuchung der Wahrheit mein Leben hinzubringen und in Prüfung meiner selbst und Anderer, den Tod oder sonst irgend etwas fürchtend aus Reih' und Glied gewichen wäre, dann könnte mich wohl mit gutem Grunde Einer hieher vors Gericht führen, daß ich nicht an die Götter glaube, weil ich dem Orakel unfolgsam wäre und den Tod fürchtete, und mich weise dünkte, ohne es zu sein. Denn den Tod fürchten, ihr Athener, ist eine Einbildung etwas zu wissen, was man nicht weiß. Niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht gerade für den Menschen das größte aller Güter sei. Man fürchtet ihn aber, gleich als ob man genau wüßte, daß er das größte aller Uebel sei. Wollte ich behaupten, daß ich in irgend etwas weiser sei als Andere, so wäre es hierin, daß ich nichts Genaues weiß von den Dingen in der Unterwelt, und es auch nicht zu wissen glaube; aber gesetzwidrig handeln und dem Besseren, sei er ein Gott oder ein Mensch, ungehorsam zu sein, davon weiß ich, daß es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Uebeln, die ich als Uebel kenne, werde ich niemals das, wovon ich nicht weiß, ob es nicht ein Gut ist, fürchten oder fliehen. Würdet ihr mich daher unter der Bedingung jetzt lossprechen, daß ich diese Nachforschungen nicht mehr betreibe, und nach Wahrheit nicht mehr suche, sonst müßte ich, noch einmal über solchem Thun betroffen, sterben, so würde ich euch erwidern: ich ehre euch zwar, ihr Männer

von Athen, und hab euch lieb, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch; und so lange ich noch athme und es im Stande bin, werde ich nicht aufhören nach Wahrheit zu suchen und euch zu ermahnen, und zurecht zu weisen nach meiner Gewohnheit. Demgemäß nun, ihr Athener, gehorchet dem Anytos oder nicht, sprechet mich frei oder nicht, auf keine Weise werde ich anders handeln und müßte ich noch so oft sterben."

„Erhebet mir, o Athener, keinen Lärm, sondern harret aus bei dem, um was ich euch gebeten, nicht zu lärmen über das, was ich etwa sage, sondern zuzuhören. Auch wird es euch, wie ich glaube, vortheilhaft sein, wenn ihr zuhöret. Ich bin nämlich im Begriffe euch noch manches Andere zu sagen, worüber ihr vielleicht schreien wolltet, aber thut dies keineswegs! Denn wisset wohl, wenn ihr mich todtet, werdet ihr nicht größeres Leid mir zufügen als euch selbst. Ihr werdet nicht leicht einen Anderen finden, der so ganz und gar von dem Gotte der Stadt zugegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt und der Anreizung durch den Sporn bedarf. Wenn ihr mir also folgen wollt, werdet ihr meiner schonen. Ich fürchte aber, ihr werdet, wie ein Schlummernder, wenn man ihn aufweckt, mich verdrießlich von Euch stoßen und dem Anytos folgend mich hinrichten, dann aber das übrige Leben weiter fortschlafen, wenn Euch Gott nicht wieder einen Anderen aus Erbarmen zuschickt. — Sollte es Jemand seltsam finden, daß ich nicht dem Staate zu nützen nach öffentlichen Aemtern gestrebt habe, so ist die Ursache davon die, daß eine innere Stimme in mir, das Göttliche und Dämonische, das Meletos verspottet, mich davon abgemahnt hat. Und dies mit Recht. Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich einer Volksmenge tapfer widersetzt, und Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staate zu hindern sucht. Auch ich hätte mich nicht lange halten können, da ich niemals irgend Jemandem etwas wider das Recht eingeräumt habe, weder sonst Einem noch meinen so genannten Schülern. Denn eigentlich bin ich nie irgend Jemandes Lehrer gewesen, sondern Jung und Alt, Arm und Reich steht es frei, mich zu fragen, und wer da will, kann antworten oder hören, was ich sage. Ob nun Jemand von ihnen dadurch besser oder schlechter werde, das zu verantworten bin ich nicht schuldig, da ich ja Unterricht weder versprochen noch ertheilt habe. Daß ich aber namentlich die Jünglinge nicht verderbt habe, davon ist der beste Beweis, daß weder sie, noch ihre Anverwandten als Ankläger gegen mich aufgetreten sind, sondern im Gegentheil alle sich bereit zeigen, mir beizustehen. Nun könnten vielleicht die Verführten selbst dazu einen

Grund haben; aber die unverderbten, schon reiferen Männer, die ihnen verwandt sind, welchen anderen Grund hätten diese mir beizustehen, als den gerechten und billigen, daß sie wissen, Meletos lügt, ich aber rede die Wahrheit?"

„Das ist ungefähr, was ich zu meiner Vertheidigung zu sagen wüßte. Vielleicht wird mancher von Euch unwillig sein, daß ich von den gewöhnlichen Mitteln, deren sich andere Angeklagte bedienen, keinen Gebrauch mache. Es pflegt nämlich Mancher, der in einer weit geringeren Gefahr schwebt, sich auf Flehen und Bitten zu verlegen, seine Kinder, Verwandten, Freunde herzubringen, um Richter zum Mitleid zu bewegen. Warum thue ich dergleichen nicht? Nicht aus Eigendünkel, ihr Athener, noch aus Geringschätzung wider Euch, oder weil ich besonders furchtlos gegen den Tod bin, das ist eine andere Sache, sondern weil ich es für eueren und meinen und der ganzen Stadt Ruhm für anständig halte, dergleichen nicht zu thun, zumal in meinem Alter und bei dem Rufe, in dem ich stehe, sei er nun gegründet oder nicht. Es hat sich nun einmal die Meinung festgesetzt, daß Sokrates sich vor anderen Menschen auszeichne. Wenn nun die, welche bei Euch für weise und tapfere oder sonst treffliche Männer gelten, sich so betragen wollten, so wäre das schändlich, obgleich ich Manche, die sich etwas dünkten, vor Gericht ganz wunderliche Dinge anstellen gesehen habe, gleich als würde ihnen Gott weiß was Arges begegnen, wenn sie sterben müßten, und als wenn sie unsterblich sein würden, wenn ihr sie nur nicht hinrichtetet. Solche, dünkt mich, machen der Stadt Schande, so daß wohl mancher Fremde denken mag, diese ausgezeichneten Männer unter den Athenern, denen sie bei der Wahl der Obrigkeiten und in Allem, was sonst ehrenvoll ist, den Vorzug einräumen, betragen sich ja um nichts besser, als die Weiber. Abgesehen aber davon, dünkt es mich auch nicht einmal recht, den Richter zu bitten, und sich so los zuhelfen, sondern belehren muß man ihn und überzeugen. Denn nicht darum sitzt der Richter da, um nach Gunst das Recht zu deuten, sondern darüber zu urtheilen; und nicht hat er geschworen, sich gegen wen es ihm beliebt, gefällig zu beweisen, sondern Recht zu sprechen nach den Gesetzen. Denn offenbar, wenn ich euch durch Bitten zu etwas überreden suchte oder euch nöthigen würde gegen eueren Eid, so würde ich euch lehren an der Götter Dasein nicht zu glauben, und würde gerade durch meine Vertheidigung mich selbst anklagen, daß ich an die Götter nicht glaube. Aber es verhält sich bei weitem nicht so. Denn ich glaube an Götter, ihr athenischen Männer, wie keiner meiner

Ankläger, und stelle es Euch und dem Gotte anheim, zu entscheiden, wie es für mich und für euch am ersprießlichsten sein mag".

Mit diesen Worten schließt Sokrates seine Vertheidigung ab. Es folgt die erste Abstimmung, deren Resultat sich wohl leicht errathen läßt. Die Richter, vor welchen Sokrates auftrat, und einerseits die Grundlosigkeit der wider ihn erhobenen Anschuldigungen zu erweisen, anderseits aber sein Handeln und Wandeln im Lichte der Wahrheit ihnen darzustellen suchte, waren ganz gewöhnliche Leute, einfache Bürger, ohne tiefere Einsicht und Verständniß für höhere Ideen und Grundsätze; dabei aber ebenso auf ihr demokratisches Regime wie ihre richterliche Würde wunderbar viel sich einbildend Indem sie daher bei sich überzeugt waren, daß jeder vor ihrer Macht zittern müsse, fühlten sie sich durch das würdevolle Auftreten des Sokrates, durch seine Standhaftigkeit und Unerschrockenheit, beleidigt und gekränkt. Sie betrachteten dasjenige, was eben nur ein nothwendiger Ausfluß seiner wahren Seelengröße und Seelenstärke war, für unleidlichen Stolz und Geringschätzung derjenigen, welche Gewalt über Leben und Tod hatten. Weil Sokrates also weit davon entfernt war, die Richter durch Schmeicheleien, klägliche Miene, endlich durch Bitten und Thränen um Gnade anzuflehen, so gefiel er ihnen mit seiner Vertheidigung durchaus nicht. Ja wir wissen, daß sie ihm sogar öfters unterbrechend in seine Rede einfielen, so daß er sie mehrmals ersuchte, ja nicht zu lärmen[1]), sondern bloß ihre Aufmerksamkeit darauf zu richten, ob er die Wahrheit spreche; es handle sich ja doch darum, daß sie die Sache genau kennen lernen und gerechtes Urtheil fällen. — Bei der nun erfolgten Abstimmung wird Sokrates mit einer Mehrheit von dreißig Stimmen für schuldig erklärt. Von den 501 Heliasten haben ihn 281 für schuldig erklärt, 220 dagegen stimmten für seine Lossprechung. Wären also von den Ersteren noch 31 zu den Letzteren mit ihren Stimmen beigetreten, so wäre Sokrates freigesprochen worden.[2]) Durch diese erste Abstimmung war die Strafe, mit welcher

---

[1]) Plat. Apol. p. 20 e. *μὴ θορυβήσητε.* p. 21 e *μὴ θορυβεῖτε, ὦ ἄνδρες* p 30 c. *μὴ θορυβεῖτε, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀλλ'*... Xen. Apolog. p. 14. *ἐπεὶ δὲ ταῦτ' ἀκούοντες οἱ δικασταὶ ἐθορύβουν, οἱ μὲν ἀπιστοῦντες τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ καὶ φθονοῦντες — πάλιν εἰπεῖν τὸν Σωκράτην*... §. 15: *Ὡς δ' αὖ ταῦτ' ἀκούσαντες οἱ δικασταὶ ἔτι μᾶλλον ἐθορύβουν εἰκότως* ..

[2]) In vielen Handschriften steht *τρεῖς* statt *τριάκοντα* (*ψῆφοι*), doch jetzt wird faßt allgemein die zweite Zahl angenommen. Diog Laert. II, 5, §. 41 sagt ausdrücklich, Sokr. sei durch 281 Stimmen verurtheilt worden. Vgl. hierüber Tychsen in seiner Ab=

der Schuldige belegt werden sollte, noch nicht bestimmt. Der Rechtshandel gehörte nämlich unter diejenigen, für welche die vorhandenen Strafgesetze keine Buße enthielten, diese mußte also vorkommenden Falles erst bestimmt werden. Ein solcher Proceß hieß deshalb ein schätzbarer *ἀγὼν τιμητός*. In solchen Fällen hatte der Kläger schon in seiner Klageschrift einen Antrag auf bestimmte Strafe hinzugefügt. Nach dem attischen Rechte konnte aber auch der Beklagte einen Gegenantrag stellen und sich selbst die Strafe, die er verdient zu haben glaubte, bestimmen.[1]) Es stand ihm frei in die Verbannung zu gehen, oder sich eine Geld oder Gefängnißstrafe zuzuerkennen, wornach sodann die Richter gewöhnlich zwischen beiden Anträgen (*τίμησις* und *ἀντιτίμησις*) wählten.[2]) Im vorliegenden Falle wissen wir, daß Meletos in seiner Klageschrift die Todesstrafe beantragt habe. Diese suchte er auch jetzt aufrecht zu erhalten. Nun wurde Sokrates aufgefordert einen Gegenantrag zu stellen und zu erklären, welche Strafe er nach seinem Urtheile verdiene. So ergreift Sokrates zum zweiten Male das Wort und, durch die ungerechte Verurtheilung etwas aufgeregt, spricht er noch mit mehr Feuer und Stolz als früher wie folgt:

„Welches Strafmaß nun soll ich mir denn, ihr Männer von Athen, zuerkennen? Gewiß doch ein wohlverdientes! Unbekümmert um das, was den Meisten wichtig ist, um das Reichwerden und den Haus-

---

handlung: über den Proceß des Sokrates, in der „Bibliothek der alten Literatur und Kunst", Fascicl. I, Seite 1—53. und Fasc. II, S. 1 – 60. Boeck bei Suivern im Buche: über die aristophanischen Wolken Seite 87 ff. Müllers Ueberstz. plat. Werke Bd II, p 287. Anm. 32. Chaignet. Cap VII, p. 265 f. u. Anm. 2. Er nimmt ebenfalls zufolge jener Angabe bei Diogenes Laert. l. l. 281 verurtheilende Stimmen an, freisprechende jedoch 278, wenn die Mehrzahl drei war, oder 221, wenn die Mehrzahl 30 war; im ersten Falle wäre die Gesammtzahl der Heliasten 559, eine sehr ungewöhnliche, nirgends sich findende Zahl, im zweiten Falle 502, was ebenfalls sehr unwahrscheinlich ist

[1]) Meiners, Gesch. d. Wiss. II, 492 bezeichnet es, als eine „verderbliche Gewohnheit, die ganz den Geist der Pöbeltyrannei verrathe". — Dies kann höchstens nur für den Fall gelten, wenn die Verurtheilung selbst eine ungerechte und unverdiente war; sonst kann man nicht umhin, dieses Verfahren für einen Beweis der Volksfreiheit zu betrachten, der zufolge es sogar einem Verurtheilten noch erlaubt war, über das Strafausmaß seine Meinung zu äußern und jedenfalls das für ihn minder empfindliche zu befürworten.

[2]) Schoemann att. Proceß. Seit. 171 ff. 724 ff. gr. Alterthüm. I, p. 517 Cic. de orat I, 54. K. Fr. Hermann, gr. Alterth I, §. 143, 5 – 13.

stand, um Kriegswesen und Volksrednerei, um Aemter, um Verschwörungen und Parteien, habe ich mich mit nichts abgegeben, wo ich weder euch noch mir nutz gewesen wäre; vielmehr nur darauf bedacht, wie ich jedem Einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohlthat erweise, habe ich mich dessen allein befleißigt und bemüht, Jeden von euch zu bewegen, daß er weder für etwas von dem Seinigen eher sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer wo möglich besser und vernünftiger werden könne, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher, als für den Staat selbst, und so auch für Alles Andere. Wenn ich also mir der Wahrheit gemäß nach Verdienst etwas zuerkennen soll, so verdiene ich etwas Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Und was ist einem dürftigen Wohlthäter, welcher der Muße bedarf, um Euch zu ermahnen, so angemessen, als daß er im Prytaneion gespeist werde? Weit mehr, als wenn Einer von Euch in den olympischen Spielen gesiegt hat. Denn ein solcher bewirkt nur, daß ihr glücklich scheinet, ich aber, daß ihr es seid; und jener bedarf der Speisung nicht, ich aber bedarf ihrer".

„Vielleicht wird euch, ihr Athener, auch dies, als hartnäckiger Eigendünkel erscheinen. Dem ist aber nicht so. Ueberzeugt, wie ich bin, daß ich Niemandem Unrecht zufüge, werde ich doch wahrlich nicht mir selbst Unrecht thun, und selbst gegen mich reden, als ob ich etwas schlimmes verdiente, und mir dergleichen zuerkennen. Anstatt des Todes, von dem ich nicht zu wissen gestehe, ob er ein Gut oder Uebel ist, sollte ich eins von den Dingen wählen und mir zuerkennen, von welchen ich gar wohl weiß, daß sie Uebel sind? Etwa Gefängnißstrafe? Und wozu sollte ich doch im Kerker leben unter dem Befehle der jedesmaligen Obrigkeit? Oder Geldstrafe und Gefangenschaft, bis ich jene entrichtet? aber das wäre ja für mich ganz dasselbe, wie das Vorige; denn ich habe kein Geld, wovon ich sie entrichten könnte. Oder soll ich mir Verbannung als Strafe zuerkennen? Aber von großer Lebenslust müßte ich wohl besessen sein, ihr Athener, wenn ich so unvernünftig wäre, daß ich nicht berechnen könnte, daß, wohin ich auch käme, es mir durch meine Reden ebenso gehen würde, wie hier. Ein schönes Leben wäre mir das, in solchem Alter auszuwandern und mich von einer Stadt zur anderen herumzutreiben. Denn das weiß ich wohl, wohin ich auch komme, werden die Jünglinge meinen Reden zuhören, eben so wie hier. Und wenn ich diese von mir weise, so werden sie selbst bei den Alten meine Verweisung bewirken; weise ich sie aber nicht von mir, so werden dasselbe ihre Väter und Verwandte

um jener willen thun. — Da wird vielleicht Einer sagen: Kannst denn du nicht nach deiner Verweisung still und ruhig leben? — Das ist wohl am allerschwersten Manchen von Euch begreiflich zu machen. Denn wenn ich sage, das hieße ja dem Gotte ungehorsam sein und deshalb wäre es mir unmöglich mich ruhig zu verhalten, so werdet ihr mir nicht glauben, in der Meinung, es stecke hinter diesen Worten etwas Anderes. Und wenn ich wiederum sage, daß ja eben dies das größte Gut für einen Menschen ist, sich täglich über die Tugend zu unterhalten und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und Andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben. Dies verhält sich aber wirklich so, wie ich eben sage, ihr Männer, doch davon zu überzeugen, ist nicht leicht. Zugleich bin ich auch nicht gewöhnt mich irgend einer Strafe wert zu achten. Doch hätte ich Geld, so würde ich mir eine Geldstrafe zuerkennen, so hoch ich sie entrichten könnte denn davon hätte ich keinen Schaden. Nun aber habe ich eben keines, wenn ihr nicht etwa so viel mir zuerkennen wollt, als ich entrichten kann. Vielleicht aber vermöchte ich euch etwa eine Mine Silber zu bezahlen. Die will ich mir also zuerkennen.[1]) Platon aber hier und einige andere Freunde reden mir zu, mir dreißig Minen zuzuerkennen und sie wollen dafür Bürgschaft leisten. So viel also erkenne ich mir zu, und diese werden euch für das Geld zuverlässige Bürgen sein".

Dieser zweite Theil der Vertheidigungsrede des Sokrates, in welchem er einen Strafantrag hätte stellen sollen, war durchaus nicht darnach angelegt, die ohne dem schon gegen ihn zum größten Theil eingenommenen Richter für ihn günstig zu stimmen. Der Umstand, daß er anstatt sich eine Strafe zuzuerkennen, für seine dem Staate geleisteten Dienste eine Belohnung verdient zu haben behauptete, und zwar von der Art, daß er im Prytaneion auf öffentliche Kosten ernährt werde, die größte Ehre, welche in Athen einem Bürger zu Theil werden konnte[2]), erfüllte seine Richter so sehr mit Unwillen, daß von denjenigen, die früher noch für ihn stimmten, sofort auf die Seite seiner Gegner 80 hinübertraten[3]). So wurde Sokrates bei der zweiten Abstimmung durch eine

[1]) Eine Mine = 100 Drachmen = 80 Mark oder 40 Guld. ö. W.

[2]) Pausan. I. 18. Cic. orat. I, 54. Demosth. de fals. legat. p. 231 Aeschin. d. fals legat. p. 267. Tom. II, Taylor. Pollux IX, 40. Schol. ad Aristoph. Equit. v. 199.

[3]) Diog. Laert. II, 5, 42. *Καὶ οἱ (δικασταὶ) θάνατον αὐτοῦ κατέγνωσαν, προσθέντες ἄλλας ψῆφους ὀγδοήκοντα.*

bedeutende Stimmenmehrheit zum Tode verdammt, indem 361 Heliasten für seine Hinrichtung, 140 nur dagegen stimmten, und Krito mußte für ihn Bürgschaft leisten, daß er nicht entkommen werde.[1]) Bei Sokrates erweckte dieses Urtheil keine andere Empfindung als Mitleid mit den blinden Vorurtheilen der Athenienser. Er ergreift zum letztenmal das Wort und redet sowohl diejenigen, die ihn verurtheilt, als auch insbesondere denjenigen Theil seiner Richter an, welche ihre Stimmen zu seinem, oder vielmehr zu ihrem eigenen Vortheile abgegeben hatten, weil sie ja dadurch dem Unglück entgangen seien, ein ungerechtes Urtheil gefällt zu haben, welches ihr ganzes Leben geschändet und verbittert haben würde. Er betrachtet sie als seine Freunde, mit welchen er sich gern noch einen Augenblick über den Vorfall, welcher ihm begegnet sei, unterreden möchte, ehe er zum Tode abberufen werde.

„Nur noch eine kurze Zeit, lauten seine Abschiedsworte, und ihr werdet den Nachruf und Vorwurf behalten seitens derjenigen, welche über die Stadt gern schmähen wollen, daß ihr den Sokrates, diesen weisen Mann, hingerichtet habt. Denn diejenigen, die Euch lästern wollen, werden geradezu behaupten, daß ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin. Hättet ihr nur eine kleine Weile gewartet, so wäre ja dies auch von selbst erfolgt, denn ihr sehet ja mein Alter, daß es schon weit vorgerückt im Leben, nahe aber dem Tode ist. Das sage ich aber nicht zu Euch Allen, sondern zu denen, die mich zum Tode verurtheilt haben. Ich unterliege nicht, wie ihr vielleicht glaubt, aus Unvermögen im Reden, sondern aus Unvermögen in Frechheit und Schamlosigkeit und weil ich nicht habe jammern und wehklagen und derartiges zu euch sprechen wollen, was ihr am liebsten gehört hättet. Auch bereue ich es gar nicht, vielmehr ziehe ich es vor, mich auf diese Weise vertheidigt zu haben und zu sterben, als auf jene und zu leben. Dem Tode durch Flucht und Feigheit zu entgehen, ist im Kriege wie vor Gericht nicht schwer; weit schwerer aber der Schlechtigkeit, die schneller läuft als der Tod. Ich als langsamer Greis bin vom Langsameren gefangen worden; meine Ankläger aber, gewaltig und heftig wie sie sind, von dem Schnelleren, nämlich der Schlechtigkeit. Jetzt also gehe ich hin, und bin von Euch der Strafe des Todes schuldig erklärt. Und ich beruhige mich bei diesem Er-

---

1) Plat. Phaed. p. 115, d. *ἐγγυήσασθε οὖν με πρὸς Κρίτωνα, ἔφη (Σωκράτης), τὴν ἐναντίαν ἐγγύην ἢ ἣν οὗτος πρὸς τοὺς δικαστὰς ἠγγυᾶτο...*

kenntniß, als auch diese. Dies nun mußte vielleicht so kommen, und ich glaube, daß es ganz gut so ist. — Wenn ihr aber meint durch Hinrichtungen dem Einhalt zu thun, daß euch Niemand schelten soll, wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht. Eine solche Entledigung ist weder recht ausführbar, noch ist sie edel, sondern jene ist die edelste und leichteste, nicht Anderen wehren, sondern sich selbst so einrichten, daß man möglichst gut sei. Das will ich euch, die ihr gegen mich gestimmt habt, gesagt haben und nun von euch scheiden".— Endlich wendet sich Sokrates an diejenigen, die ihn freigesprochen wissen wollten, die wahren Richter, wie er sie nennt, und seine Freunde. Er tröstet sie über sein Los, indem er bemerkt, daß dem rechtschaffenen Menschen nichts Trauriges weder in diesem Leben noch nach dem Tode widerfahren könne. Seine gewohnte Vorbedeutung habe ihm nicht widerstanden, als er hierher gegangen — und während er geredet habe. Hieraus schließe er, daß das, was ihm begegnet, etwas gutes sei. Und in der That könne der Tod in keinem Falle ein Uebel sein, sei er nun ein ruhiger Schlaf ohne Traum, oder eine Auswanderung von dannen an einen anderen Ort, wo er die wahren Richter treffen werde, Minos, Rhadamanthys und Aeakos. Welch' unbeschreibliches Glück, dort mit den Helden und Weisen, Männern und Frauen, zu sprechen und umzugehen, und sie auf alle Weise auszuforschen.! Denn gewiß richten sie dort deswegen Niemanden hin. „Aber auch Euch, meine würdigen Richter, ziemt es, mit frohen Hoffnungen dem Tode entgegen zu sehen und das Eine für ausgemacht zu betrachten, daß es für den redlichen Mann kein Uebel gibt, weder im Leben noch nach dem Tode, und daß seine Angelegenheiten von den Göttern nicht unbeachtet bleiben. So ist auch das, was mir jetzt widerfährt, kein Werk des Zufalls, sondern es ist mir klar, daß sterben und aller Mühen entledigt werden schon das Beste für mich ist. Darum ließ sich auch die abmahnende Stimme nie vernehmen; auch zürne ich denen nicht, die mich verurtheilt haben, noch meinen Anklägern, obgleich sie nicht in dieser Absicht mich verurtheilten und anklagten, sondern in der Meinung mir Uebles zuzufügen; das verdient an ihnen getadelt zu werden. So viel jedoch bitte ich von ihnen: An meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind, nehmet Rache und quälet sie ebenso, wie ich euch gequält habe, wenn es euch dünkt, daß sie sich um Reichthum oder sonst um irgend etwas eher bemühen, als um die Tugend; und wenn sie sich dünken, etwas zu sein ohne daß sie es sind, dann scheltet sie aus, wie ich euch, daß sie nicht sorgen, wofür sie sollen, und sich einbilden

etwas zu sein, da sie doch nichts wert sind. Und wenn ihr dies thuet, so werde ich Billiges von Euch erfahren haben, ich selbst und meine Söhne. Doch jetzt ist es Zeit, daß wir von hinnen gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben; wer von uns aber einem besseren Lose entgegen geht, daß ist Allen verborgen außer Gott".

Nachdem Sokrates dieses gesprochen hatte, wurde er den Eilfmännern übergeben, die über die Vollziehung der nun einmal gefällten Strafe zu wachen hatten. Diese führten ihn sofort ins Gefängniß.[1]) Auf dem Wege dahin zeigte Sokrates dieselbe Heiterkeit im Blick, dieselbe Sicherheit in Haltung und Gang, die man für gewöhnlich an ihm sah; nicht die geringste Spur vom Schrecken über das angekündigte Todesurtheil, nicht die geringste Furcht vor dem nahen und unvermeidlichen Tode entdeckte man in seinem Gesichte.[2]) Seine Freunde, die ihn nach seinem jetzigen Bestimmungsorte begleiteten, weinten bitterlich, indem sie über seine Verurtheilung ganz untröstlich waren. Sokrates aber sagte zu ihnen: „Aber warum weinet ihr erst heute? wißt ihr nicht längst, daß ich seit meiner Geburt von der Natur zum Tode verurtheilt bin?[3]) Einer von ihnen, Namens Apollodor, ein sehr eifriger Anhänger des Sokrates, sonst aber mehr gefühlvoll als geistreich, entgegnete ihm: „Ach Sokrates, das Schmerzlichste ist für mich, daß ich dich muß unschuldig sterben sehen". Sokrates streichelte ihn am Kopfe und fragte ihn: „Liebster Apollodor, möchtest du denn mich lieber schuldig als unschuldig sterben sehen?" und lächelte dazu.[4]) Als er aber den Anytos vorbeigehen sah, sagte er: „Der Mann da geht stolz einher, als hätte er etwas Großes und Rechtes vollbracht, indem er mich tödtet, dafür daß ich ihm den guten Rath gab, seinen Sohn nicht beim Leder zu erziehen. Wie traurig ist es um den Mann, da er nicht zu wissen scheint, daß derjenige Sieger sei, der wahre Verdienste für alle Zeiten sich erworben habe.[5])

Sokrates wurde ins Gefängniß geworfen, welches, wie Seneca sagt,

---

[1]) Ueber die Eilfmänner sieh att. Proc. p. 73 f. und 740 Staatsaltrthm. von K. fr. Hermann I, § 139 Staatsaltrthm v. Schoem. I, p. 439. und Ullrich, üb. d Eilfmänner p. 231.

[2]) Xenoph. Apol. 27.

[3]) Xenoph. ibid.

[4]) Xenoph Apol. Vgl. Memorab. III. 11, 17. Plat. Phaed. 59 a. *οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα (Ἀπολλόδωρον) καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ* weist darauf hin.

[5]) Xenoph. Apol. 29.

durch die Gegenwart dieses Mannes seine Schmach verlor, indem das kein Kerker sein kann, wo ein Sokrates ist. Hier wurden ihm, gleich gewöhnlichen Missethätern Fesseln von den Eilsmännern angelegt, und dem üblichen Verfahren gemäß hätte die Strafe an ihm gleich am folgenden Tage vollstreckt werden müssen. So schnell sollte er jedoch seinen trostlosen und betrübten Freunden nicht entrissen werden; noch eine Zeit lang durften sie mit ihm weilen und diese Begebenheit, dieses Ereigniß betrachteten sie nicht als ein zufälliges, sondern als eine besondere, göttliche Fügung.[1]) Es haben sich, so zu sagen, alle Umstände vereint, die unerschütterliche Seelenfestigkeit des athenischen Weisen zu zeigen und seine unnachahmlichen Tugenden ans Licht zu bringen. Es war gerade zufällig den Tag vor der Verurtheilung des Sokrates das heilige Schiff, welches die Athener nach der Insel Delos jährlich zu schicken pflegten, von dem Priester des Apollo bekränzt worden. Mit dieser Festfeierlichkeit hatte es aber folgendes Bewandniß: des mächtigen Königs von Kreta, Minos II Sohn, Androgeos, besuchte einst Athen, um am Feste der Panathenäen theil zu nehmen. Hier gewann er bei den aus diesem Anlaß veranstalteten Spielen den Preis und befreundete sich sehr mit Aegeus', des athenischen Fürsten, Brudersöhnen, den Pallantiden. Aegeus schöpfte daraus Argwohn und Androgeos wurde auf seine Veranlassung hinterlistig ermordet. Um diese Unthat zu rächen, zog Minos mit einer Kriegsflotte gegen die Athener, besiegte sie und legte der Stadt Athen einen schrecklichen Tribut auf, nämlich alle drei oder, wie Andere wollen, alle neun Jahre sieben Knaben und sieben Mädchen nach Kreta zu schicken, damit sie dem schrecklichen Ungeheuer, Minotauros, zum Fraß vorgeworfen würden. Als nun zur Zeit desselben athenischen Königs Aegeus die Gesandten von Kreta schon zum dritten male nach Athen gekommen waren, den für die Athener so traurigen Tribut abzuholen, da erbot sich Theseus, der heldenmüthige Sohn des Königs, freiwillig, mit unter jene, durch das Los bestimmte Opfer, aufgenommen zu werden. Er gedachte im Vertrauen auf seine Heldenkraft den Minotauros zu besiegen und Athen von dem schimpflichen Tribut zu befreien, oder selbst umzukommen. Vor der Abfahrt dahin hat er aber dem Gotte Apollo ein Gelübde gethan,

---

[1]) Plat. Phaed. p. 58. b. *Τύχη τις αὐτῷ — συνέβη*, wo *Τύχη* nicht blindes Schicksal oder Zufall, sondern eine unerklärliche durch besondere Verwendung der Gottheit hervorgebrachte Anordnung der Begebenheiten bedeutet. Xen. Memorab. IV, 8, 2. *ἀνάγκη μὲν γὰρ ἐγένετο αὐτῷ μετὰ τὴν κρίσιν τριάκοντα ἡμέρας βιῶναι διὰ τὸ Δήλια μὲν ἐκείνου τοῦ μενός εἶναι.*

jährlich ein prächtig ausgestattetes Schiff mit köstlichen Gaben nach Delos zu seinem Tempel zu schicken. Das Orakel sagte, er werde glücklich sein, wenn er die Liebe zur Führerinn wähle. In Kreta angelangt gewann er sofort das Herz der Königstochter Ariadne, die ihm einen Knäuel gab, mit dessen Hilfe er sich aus den vielfachen Irrgängen des Labyrinths, — denn hier war des Minotauros Aufenthalt — herausfinden könnte. Er eilte hinein, kämpfte mit dem Ungeheuer einen harten Kampf, bis er ihn erlegte. Dadurch befreite er seine Gefährten und Gefährtinnen vom Tode und seine Vaterstadt Athen vom harten und unmenschlichen Opfer. Seit jener Zeit blieben die Athener jenem von Theseus gemachten Gelübde treu, und schickten jährlich nach der dem Gotte besonders heiligen Insel Delos eine Festgesandschaft zu Schiffe ab, die man *θεωρία* nannte.[1]) Verbunden war diese Gesandschaft mit Opfern, Tänzen, feierlichen Spielen und dichterischen und musikalischen Wettkämpfen.

Die Zeit dieser Wahlfart war der Frühling, und den Anfang des Festes bestimmte der Priester des Apollo damit, daß er das Steuerruder des abzusegelnden Schiffes mit duftenden Kränzen schmückte. Von diesem Augenblicke an wurde die Stadt Athen durch Reinigungsopfer geheiligt und das Fest der Theorie dauerte so lange, bis das Schiff in Delos angelangt und von da wieder zurück gekommen war. Nun mußte nach dem Gesetze diese ganze Zeit hindurch die Stadt von allem Blutvergießen rein gehalten, und es durfte Niemand öffentlich hingerichtet werden. Wurde das Schiff von widrigen Winden aufgehalten, so konnten die in dieser Zeit Verurtheilten hierdurch lange Lebensfrist gewinnen.[2])

In dieser Zeit, von welcher wir sprechen, wurde das heilige Schiff

---

[1]) Thom. Magister, Onomat. attic. Eclog. Lugd. Batav. 1757. p. 445 f. *θεωρία, ἡ θυσία. καὶ θεωρὸς, ἡ ναῦς ἡ ἀπάγουσα Ἀθήνηθεν εἰς Δῆλον τῷ Ἀπόλλωνι θυσίαν.* Ein anderes delisches Fest zu Ehren des Apollo und der Artemis wurde jedes fünfte Jahr sowohl von den Athenern als auch von den übrigen Joniern und den umliegenden Inselbewohnern unter großen Zusammenkünften in Delos gefeiert. Thukyd. III, 104, 2. *καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι, τὰ Δήλια. ἦν δέ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον — καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικός, χορούς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις.* Darauf bezieht sich auch die Stelle Xenoph. Memorab. III, 2, 12.

[2]) Xenoph. Memorab. IV, 8, 2. Plat. Crit. p. 43, c. Phaed. p. 58. b. Plut. vit. Thesei p. 6. Pausan. I, 27. extr. Apollodor III, 1. u. 15. Ovid. Metam VIII, 6. ff. cf. Spanheim. ad Callimachi hymnum in

noch länger als gewöhnlich aufgehalten, so daß Sokrates volle dreißig Tage seine Fessel tragen und die Vollziehung des über ihn gefällten Urtheils abwarten mußte. Seine Freunde waren gewohnt, ihn täglich im Gefängnisse zu besuchen, vor welchem sie sich schon früh am Morgen versammelten und mit Ungeduld auf die Eröffnung der Gefängnißthür warteten. Sobald aber diese aufgieng, begaben sie sich hinein und brachten sehr oft den ganzen Tag bei ihm zu. — Wie wunderbar war es diesen guten und treuen Leuten zu Muthe! Sie fühlten kein derartiges Mitleid, keine solche Beklemmung, wie man sie gemeiniglich empfinden muß, wenn ein Freund uns für immer verlassen, für die Ewigkeit von uns scheiden soll. Der Mann schien ihnen glückselig, beneidenswerth: so sanft, so ruhig war sein Betragen am Ziele seines Lebens, so gelassen waren seine Abschiedsworte. Er blieb sich immer gleich, und man bemerkte nicht die geringste Veränderung weder in seinen Reden noch in seinem übrigen Verhalten.[1]) Sein Thun und Handeln war das eines Unsterblichen, der versichert ist, da, wo er hinkömmt, die höchste Glückseligkeit zu erlangen. Er bestärkte seine Freunde im Guten, belehrte sie über vielerlei Dinge und unterredete sich mit ihnen, wie er es sonst früher gethan hatte.

Allein diese philosophischen Unterredungen des erhabenen Lehrers gewährten damals seinen Schülern nicht mehr jenen reinen, unvermischten geistigen Genuß, welchen sie in früherer Zeit immer zu empfinden gewohnt waren. Ihre Freude neigte sich mehr oder weniger zur Schwermuth hin. Ein mit Kummer vermischtes Entzücken erfüllte bisweilen ihre Seelen, und wieder nahm die Trauer überhand. Je nachdem ihre Gefühle wechselten, ihre Seelenzustände sich änderten, zeigte sich diese Umstimmung gar oft auf ihren Gesichtern. Man sah sie bald lächeln, bald Thränen vergießen, bald fröhlich mit dem Meister sprechen, bald traurig ihm zuhören. Jedoch übertraf Apollodoros Alle durch den Ausdruck seiner Wehmuth. Sein weichherziges Wesen brach in die rührendsten Gefühlsäußerungen aus. Er empfand alles weit feuriger als die Uebrigen; daher ward er entzückt, wann sie lächelten, sobald er aber ihre Augen benetzt sah, zerfloß er in Thränen. Der jammernde Jüngling rührte fast mehr, als der An-

---

Delum vers. 279. Heindorf: ad Plat. Phaedon. p. 114. Außerdem die Interpret. zu den angeführten Stellen. vid. Preller. gr. Mythol. Theseus. Sieh auch Funke's Real- Schullexicon. Artcl. Theoria Band V, p. 676 Paulys. Realencyclop. denselb. Artikel.

[1]) Xenoph. Memorab. IV, 8, 2. f.

blick des scheidenden Weisen [1]). Während seiner Haft verfertigte Sokrates einen Lobgesang auf Apollo und brachte die Fabeln des berühmten Fabeldichters Aesop in Verse, und zwar, um der göttlichen Warnung zu gehorchen, die er im Traume gehabt hatte. Er wurde nämlich oft im Leben gewarnt, sich mit der Musik zu befassen, und indem er darunter die erhebenste Musik, daß ist die Philosophie verstand, verlegte er sich auf dieselbe sein ganzes Leben. Da jedoch dieselbe Traumerscheinung ihn noch kurz vor seinem Tode in Betreff derselben Sache warnte, so vermuthete er, es möchte ihm damit die gewöhnliche Musik empfohlen werden, er brachte daher die äsopischen Fabeln in Verse, um wo möglich dem göttlichen Befehle folgsam zu sein.[2]) Seine Schüler arbeiteten mittlerweile an einem anderen Plane unermüdlich fort, dessen Resultat die Befreiung ihres widerrechtlich verurtheilten Lehrers aus dem Gefängnisse und Entführungen desselben an einen sichern Ort sein sollte. Alles war vorbereitet, das zur Bestechung der Wärter nöthige Geld zusammengebracht, alle Schüler waren bereit ihr ganzes Vermögen für ihren Meister aufzuopfern, und es bedurfte nur seiner Einwilligung, um den Plan zu vollführen. Diese zu erlangen begibt sich einer seiner treuesten Freunde, Krito, sehr früh Morgens am dritten Tage vor dem Hinscheiden des Sokrates ins Gefängniß, und findet diesen in einen süßen und tiefen Schlaf versunken. Er wartet ab, bis er von selbst wach würde, und sobald dies geschah, benachrichtigt er ihn, daß das heilige Schiff schon sehr nahe bei Athen sei, und es wäre die höchste Zeit, an Rettung zu denken. Wobei er ihm den ganzen, von sämmtlichen Schülern und Freunden entworfenen Plan

---

[1]) Plat. Phaed. p. 58. d. e, 59 d. Montaigne II, 11, p. 138, der den Charakter unseres Weisen genau zu erfassen verstand, sagt: Et qui ne reconnaisse en luy, non seulement de la fermeté et de la constance (c' étoit son assiette ordinaite que celle là) mais je ne scay quel contentement nouveau, et une allégresse enjoué en ses propos et façons dernieres.

[2]) Diese Traumerscheinung ist durchaus zu unterscheiden von dem Dämonium, über dessen Wesen wir S 119 ff gesprochen haben. An unserer Stelle ist von einem *ἐνύπνιον* die Rede: *πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, Ὦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.* Plat. Phaed. p. 60 d. e. und p. 61. Daß Sokrates aber auch in manchen Träumen göttliche Weisungen und Vorbedeutungen kommender Dinge zu erkennen glaubte, ersehen wir aus Plat. Krito, p. 44 a, wo der Weise dem Krito zufolge eines Traumes erklärt, er werde nicht am morgigen, sondern erst am dritten Tage sterben. Plat. Apol. p. 33 c. *ἐμοὶ δὲ τοῦτο προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων...*

eröffnet und durch rührendste Bitten und Vorstellungen, er solle nicht wegen eines übereilten und ungerechten Richterspruches seine Frau zur Witwe, seine Kinder zu Waisen und seine Freunde für immer unglücklich und elend machen, ihn zur Flucht zu bereden sucht. Jedoch weit davon entfernt fragt ihn Sokrates scherzend: „In welchem Lande, mein Krito, stirbt man denn nicht?" Hierauf nahm er aber einen ernsthaften Ton an, erinnerte ihn an die Grundsätze, denen er sein ganzes Leben treu geblieben war und zu denen er sich immer standhaft bekannte, daß, so ungerecht wir auch immer von den Menschen behandelt werden mögen, es nie in unserem Vortheil liegen könne, dawider ungerecht zu handeln, noch minder, das uns von unseren Eltern und unserem Vaterlande zugefügte Unrecht in gleicher Weise zu erwidern, und durch unser Beispiel Ungehorsam gegen die Gesetze zu lehren. Die Stärke seiner Gründe, und noch mehr die unerschütterliche Festigkeit und ungekünstelte Heiterkeit, welche in seinen Worten, seinem Blicke und seinem ganzen Benehmen sich zeigte, brachte die sich sträubenden Empfindungen seiner Schüler zum Stillschweigen. Die Würde der Tugend hob ihre Seelenstimmung. Sie trennten sich von ihm mit Thränen unaussprechlicher Bewunderung, und Krito fühlte sich durch die unwiderstehlichen Vernunftgründe des Weisen gänzlich geschlagen[1]).

Als sich zwei Tage nach dieser Unterredung die Freunde des Sokrates noch früher als gewöhnlich vor der Gefängnißthür versammelten, wurden sie ersucht, draußen zu warten, weil die Eilfmänner dem Sokrates die Fesseln abnähmen und ihm ankündigten, daß er vor Sonnenuntergang sterben müsse. Aber nach einer Weile wurden sie von dem Gefangenwärter hereingerufen und als sie zum Sokrates eingetreten waren, fanden sie ihn bereits seiner Fesseln entledigt, neben ihm aber seine Frau Xanthippe in stummer Betrübniß mit dem jüngsten Kinde auf dem Arme sitzend. Beim Anblick der hereinkommenden Freunde brach ihr stillgehaltener Schmerz in Jammerklagen aus: „Ach Sokrates", rief sie mit Verzweiflung in Worten und Gebärden „da kommen also deine Freunde, dich zum letzten Male zu begrüßen und du sie!" Doch Sokrates wandte

---

1) Plat. Krito p. 54 d. *ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐαν τε λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἐρεῖς. ὅμως μέντοι εἴ τι οἴει πλέον ποιήσειν, λέγε.* Darauf Krito *Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔχω λέγειν.* Montaigne I. Buch 22. Cap. p 180 lobt Sokrates Achtung gegen die Gesetze und die Obrigkeit, obgleich eine sehr ungerechte Obrigkeit, denn das sei, meint er, die Regel aller Regeln, und das Hauptgesetz aller Gesetze, daß ein Jeglicher sich denen unterwerfe, die in dem Lande gelten, wo er sich befindet, und führt dafür an: *νόμοις ἕπεσθαι τοῖσιν ἐνχωρίοις καλόν.*

sich seitwärts zum Krito und sprach: „Freund, laß diese Jemanden nach Hause führen", und einige von den Dienern des Krito führten sie weg, während sie laut schrie und ihre Brust jämmerlich zerschlug. Ihr Abschied war unaussprechlich bang und traurig, bald gieng sie, bald blieb sie stehen, bald wollte sie mit Gewalt ins Gefängniß wiederkehren[1]). Sokrates, der mittlerweile mit gewohnter Fassung und Gemüthsruhe auf seinem Lager sich aufgerichtet hatte, zog sein Bein, welches so lange gefesselt war, an sich und, indem er es sanft mit der Hand rieb, sagte er: „Welch' eine seltsame Erscheinung, meine Freunde, ist es um das, was die Menschen das Angenehme nennen, und wie wunderbar verhält es sich zu dem, was sein Gegentheil zu sein scheint, nämlich zu dem Schmerzlichen. Beide lassen sich nicht zugleich beim Menschen vereinigen, und doch, wenn er das eine verfolgt und erlangt, muß er auch das andere hinnehmen, gleich als wenn die beiden entgegengesetzten Empfindungen an einem Ende verknüpft wären. Hätte Aesop dieses bemerkt, so würde er daraus wahrscheinlich den Stoff zu einer Fabel genommen haben, daß nämlich die Gottheit diese mit einander streitenden Feindinnen hatte vereinigen wollen, da sich dies aber nicht thun ließ, knüpfte sie wenigstens ihre beiden Enden in Eins zusammen, und seit der Zeit folgt immer, wenn man das Eine hat, auch das Andere nach, wie sich dies jetzt auch an mir erweist. Denn indem mir vorher die Fesseln Schmerzen verursachten, kommt nun offenbar das Angenehme hinterher"[2]). Die Erwähnung des Aesop erinnerte den eben anwesenden Schüler und Freund, Kebes aus Theben, an eine Unterredung, welche er unlängst mit dem Euenos aus Paros, einem berühmten, damals in Athen lebenden, elegischen Dichter gehabt habe. Der Dichter hatte den Kebes gefragt, warum denn Sokrates, welcher sich vorher nie mit der Dichtkunst abgegeben, seit der Zeit, als er ins Gefängniß gekommen, einen Hymnus auf den Apollo gedichtet und verschiedene aesopische Fabeln in Verse gebracht habe. Kebes wollte sich jetzt selbst Auskunft darüber verschaffen und zugleich dem Euenos

---

[1]) Plat. Phaed. p. 60 e. und b. Vgl. über diesen wehmüthigen Abschied der armen Frau, Mutter dreier unversorgter Kinder, mein. Abhdlg. d. Socrat. marito patr. famil. p. 21 und Anmk. 43

[2]) Plat. Phaed. p. 60, b. c. Montaigne II, 11, p. 138. à ce tressaillir, du plaisir qu'il sent à gratter sa jambe, aprés que les fers en furent hors, accuse-t-il pas une pareille douceur et joye dans son âme, pour estre desenforgée des incommodités passées et à même d'entrer en cognoissance des choses advenir?

eine befriedigende Antwort geben, welcher, wie er es voraussetzt, ihn wieder gewiß fragen werde. Der Weise gibt ihm hierüber Auskunft indem er erklärt, er habe hiemit nur einem im Traume erhaltenen Gebote, die Musik zu betreiben, folgsam sein wollen, und durchaus nicht, wie er scherzend hinzufügt, die Absicht gehabt, dem Euenos den Rang in der Dichtkunst streitig zu machen, „denn daß dies nicht leicht sei", sagt er, „weiß ich wohl. Das, lieber Kebes, berichte dem Euenos und sage ihm ein Lebewohl von mir, und, wenn er weise ist, so solle er mir bald nachfolgen; denn ich reise, wie es scheint, noch heute ab, so befehlen es nämlich die Athener"[1]).

Die letzten Worte führten eine wichtige Unterredung über den Selbstmord und die bei weitem wichtigste Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele herbei, welche den größten Theil der rühmlichst bekannten platonischen Schrift, die den Titel trägt „Phaedon oder der sterbende Sokrates", einnimmt. Sokrates, welcher fast den tödlichen Giftbecher, zu dem er verurtheilt wurde, schon in den Händen hielt, redete nicht nur mit seiner gewöhnlichen Ruhe und Unerschrockenheit, sondern auch mit ungewöhnlicher Heiterkeit und Erhebung der Seele, so daß es schien, als ob er nicht in den Tod gienge oder ins Grab hingestürzt würde, sondern durch göttliche Fügung in den Himmel erhoben werden sollte[2]). Die Unterredung über die Unsterblichkeit der Seele und das Leben jenseits des Grabes nahm den größten Theil des Tages ein. Sokrates bestättigt seine diesbezüglichen Grundsätze und Ansichten durch eine Menge von Beweisen und rechtfertigt seine Hoffnungen darüber. Die Gründe des Sokrates überzeugten und trösteten seine Schüler so, wie sie die Tugendhaften und Einsichtsvollen in allen nachfolgenden Zeiten überzeugt und getröstet haben, und wohl immer trösten werden. Er zeigte ihnen, daß diejenigen, welche ihren Geist mit Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Stärke ausgeschmückt und die eitlen Zieraten und Vergnügungen des Körpers verachtet haben, nie ihre Trennung von diesem irdischen Gefährten, der die Seele fesselt und ihrer Vervollkommnung verschiedene Hemmnisse bereitet, bedauern werden noch bedauern können. „Ihr alle", sprach er zu Simmias, Kebes und den übrigen Freunden, „werdet mir, ein jeder zu seiner Zeit, folgen. Allein

---

[1]) Plat. Phaed. p. 60 c. und 61.

[2]) Plat. Phaed. p. 58 c. Cic. Tuscul. disput. I. c. 29. et tum paene in manu iam mortiferum illud tenens poculum locutus ita est, ut non ad mortem trudi, verum in coelum videretur escendere. Sieh auch ibid c. 30 und de republ. VI, 26

mich ruft jetzt schon, wie ein tragischer Dichter sagen würde, mein Verhängniß, und es ist beinahe Zeit ins Bad zu gehen, denn es dünkt mir angemessener, nach genommenem Bade das Gift zu trinken, damit ich den Weibern die Mühe erspare, meinen Leichnahm zu waschen."[1]) Hierauf sagte Krito: „es sei so, lieber Sokrates, aber was trägst du diesen hier oder mir auf, sei es in Betreff deiner Kinder oder sonst einer anderen Angelegenheit, durch deren Vollziehung wir uns dir am meisten gefällig erweisen könnten?" „Ich wiederhole", sagte Sokrates, „was ich euch immer gesagt habe. Wenn ihr auf euere wahre Glückseligkeit denket, so werdet ihr für meine Kinder, für mich und für die ganze Menschheit am besten sorgen, auch wenn ihr es jetzt nicht versprechet; wenn ihr aber euch selbst vernachlässiget und den vorgezeigten Weg der Tugend verlasset, so werdet ihr weder meinen Kindern noch irgend einem überhaupt, mit dem ihr umgehet, nützlich werden, ob ihr mir auch im gegenwärtigen Augenblicke viele und nachdrückliche Gelöbnisse thuet." „Das zu thun, soll also unser Bestreben sein," antwortete Krito. Sokrates begab sich hierauf, von Krito allein begleitet, in ein benachbartes Gemach, um ein Bad zu nehmen, die Uebrigen blieben indes, gleich Kindern, welche um ihren Vater trauern, zurück. Nachdem er sich gebadet und wieder angekleidet hatte, wurden zu ihm seine Kinder gebracht.— Damals hatte er deren drei, zwei kleine und einen erwachsenen Sohn.—Auch traten seine weiblichen Hausgenossen zu ihm ein. Er unterhielt sich mit ihnen in Gegenwart des Krito, sagte ihnen, was er zu bestellen hatte, endlich nahm er von ihnen Abschied und ließ sie weggehen, selbst aber kehrte er zu seinen Freunden zurück; es war aber schon nahe vor Sonnenuntergang. Von da an redete er sehr wenig. Bald darauf erschien der Gerichtsdiener der Eilfmänner, trat zu ihm hin und sagte: „Lieber Sokrates, an dir werde ich das nicht erfahren, was ich an Anderen zu erfahren pflege, daß sie mir zürnen und fluchen, wenn ich ihnen ankündige, das Gift zu trinken, weil es die Obrigkeit befiehlt. Dich hab' ich sonst während dieser Zeit als den edelsten, sanftesten, besten Mann von Allen, welche jemals diesen Ort betreten haben, kennen gelernt; und so weiß ich denn auch jetzt, daß du nicht über mich ungehalten sein wirst. Du verstehst, was für eine Botschaft ich dir bringe. Lebe wohl und suche dein Geschick so leicht als möglich zu ertragen." Bei diesen Worten brach der ehrliche Mann in Thränen aus, wandte sich um und gieng fort. „Auch du lebe wohl," rief ihm

---

[1]) Plat. Phaed. p. 115 a.

Sokrates nach, „und wir wollen deinem Rathe folgen." Und zu seinen Freunden gewendet, sagte er: „wie gutmüthig ist der Mann! Er hat mich hier oft besucht und sich mit mir besprochen und jetzt, wie aufrichtig beweint er mich. Aber wohlan, lieber Kriton, gehorchen wir ihm, und es bringe Einer das Gift herbei, wenn es gerieben ist, wo aber nicht, so soll es der Mensch reiben." „Aber warum so eilig, Sokrates", versetzte hierauf Krito, „ich glaube, daß die Sonne noch auf den Bergen scheinet, und noch nicht untergangen sei. Andere pflegen nach der Ankündigung noch lange zu warten, und trinken den Giftbecher erst spät in der Nacht, nachdem sie ein üppiges Mahl genossen, köstliche Weine getrunken und noch andere Freuden sich erlaubt haben; eile also nicht, denn es ist noch Zeit". „Sie haben Recht", erwiderte Sokrates, „so zu handeln, weil sie dabei zu gewinnen glauben, aber auch ich habe Recht, nicht so zu handeln, weil ich überzeugt bin, daß ich nichts dadurch gewinne; auch würde ich mir selbst nur lächerlich vorkommen, wenn ich mit dem Leben geizte und sparte, davon nichts mehr mein ist." Nach diesen Worten des Weisen, gab Krito dem Sklaven, welcher wartete, ein Zeichen. Dieser gieng hinaus, und nachdem er eine Zeit lang verweilte, kam er mit demjenigen zurück, der das Gift reichen sollte und es gerieben in einem Becher brachte. Sokrates redete denselben an: „Nun gut, mein Bester, was hat man denn aber dabei zu beobachten? denn du bist ja mit derlei Dingen bekannt. „Nichts", antwortete jener, „als, nachdem du es getrunken hast, hin und her zu gehen, bis dir die Beine schwer werden, sodann dich auf den Rücken zu legen: so wird es seine Wirkung thun". Sokrates nahm hierauf den Becher ganz heiter, ohne zu zittern, ohne die Farbe oder die Gesichtszüge zu ändern, aus der Hand des Mannes und fragte ihn: „was meinst du? ist es erlaubt den Göttern einige Tropfen davon zum Opfer darzubringen"? „Es ist gerade so viel zubereitet, als nöthig ist", lautete die Antwort. „Ich verstehe", erwiderte Sokrates, „aber es ist doch wohl erlaubt und geziemend, zu den Göttern zu beten, daß die Umsiedelung von hier nach Jenseits glücklich ausfalle. So bitte ich sie auch darum und es möge also geschehen." Mit diesen Worten setzte er den Giftbecher an und leerte ihn ruhig und gelassen aus.[1])

---

[1]) Plut. Moral. An viciosit. ad infelicit. sufficiat. vol. VII. pag. 942. ed. Reisk. *Τύχη — κύλικα φαρμάκου ταράττεις; οὐχὶ καὶ Σωκράτει ταύτην προέπιες; ὁ δὲ ἥλεως καὶ πρᾷος, οὐ τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε χρώματος οὐδὲν οὔτε σχήματος, 'μάλ' εὐκόλως ἐξέπιεν. ἀποθνήσκοντα δὲ αὐτὸν ἐμακάριζον οἱ ζῶντες, ὡς οὐδ' ἐν ᾅδου θείας ἄνευ μοίρας ἐσόμενον.*

Seine Freunde, die bis dahin ihre Thränen mit Gewalt zurückgehalten haben, vermochten bei dem erschütternden Anblick, wo er das Gift ansetzte und den Becher ausleerte, nicht mehr ihren Schmerz zu hemmen. Thränen brachen ihnen stromweise hervor: die Einen verhüllten mit Mänteln ihr Antlitz, um ungestört weinen zu können, die Anderen veränderten ihre Lage und Stellung, um sich dadurch Luft zu machen, Manche brachen endlich in ein lautes Wehklagen aus. „Was treibt denn, wunderliche Leute", wendet sich Sokrates an sie, „habe ich ja doch deswegen die Frauen nach Hause fortgeschickt.— Sammelt eueren Muth! denn ich habe immer sagen gehört, daß es sich gezieme, unter guten Wünschen zu sterben". Darauf hin schämten sie sich und hörten auf, laut zu weinen. Er aber gieng auf und ab, bis ihm die Füße schwer wurden; dann legte er sich nieder und deckte sich mit seinem Mantel zu. Das Gift wirkte so, daß von den Füßen angefangen sein Körper gegen das Herz hinauf erstarrte. Noch einmal deckte er sich auf und sprach zu Krito: „Freund, wir sind dem Gott Asklepios einen Hahn schuldig, so bringt ihn dar und versäumet es ja nicht."

Durch diesen letzten Auftrag gibt Sokrates zu verstehen, daß er durch den Tod von allen Uebeln des Lebens sich befreit fühle und nun, wie nach einer überstandenen Krankheit, dem Gotte der Heilkunde, Asklepios, seinen Dank durch Darbringung des üblichen Opfers ausgedrückt wissen wolle[1]). Krito versteht wohl den hinscheidenden Meister und nimmt den Auftrag ernstlich auf mit den Worten: „Dies soll geschehen, sieh aber zu, ob du sonst noch etwas zu sagen hast". Darauf erhielt er keine Antwort mehr. Nach einer kurzen Weile nahm man Zuckungen an

---

1) Asklepios oder Aesculapius, wie ihn die Römer nannten, nach den meisten Dichtern und Mythologen ein Sohn des Apollo und der Nymphe Koronis, hatte seinen Hauptsitz zu Epidaurus in Argolis, wo um sein berühmtes Heiligthum die Priester eine große Krankenheilanstalt errichtet hatten, die sich eines bedeutenden Rufes erfreute. Eine der üblichen Heilmethoden bestand darin, daß die Kranken in dem Tempel des Gottes Gebete verrichtet und Opfer dargebracht haben, hernach aber daselbst während der Nacht schliefen. Der Gott erschien den Kranken im Traume und offenbarte ihnen das richtige Heilmittel. Die von einer schweren Krankheit Erstandenen pflegten ihm zum Danke für ihre Genesung das Opfer eines Hahnes darzubringen. Sokrates versteht an angeführter Stelle die Genesung, für welche er sich dem Gotte zur Dankbarkeit verpflichtet fühlt, im höheren Sinne, das ist: nicht so sehr die Befreiung von den gewöhnlichen Uebeln und Leiden, die das äußere Leben betreffen, als vielmehr von denjenigen, an denen die Seele während ihrer irdischen Existenz kränkelt, die da sind: Unwissenheit und Thorheit, Aberglaube und Vorurtheile, bange Furcht, wilde Begierden und andere Mängel. Die Gesundheit

dem Hinscheidenden wahr, und nun war das größte Licht des Alterthums erloschen, — Sokrates lebte nicht mehr. Krito drückte ihm Mund und Augen zu[2]),

Cicero versichert, er habe die Beschreibung vom Tode des Sokrates nie ohne Thränen lesen können. — Kein Wunder! Denn es ist kaum denkbar, daß sich ein menschliches Herz fände, das bei ähnlicher Gelegenheit nicht tief gerührt, nicht von Wehmuth ergriffen wäre. Dies erfahren wir so eben an uns selbst: denn, traurig gestimmt, sind wir nahe daran mit beklommenen Herzen und wehmüthigen Seelen von dannen zu gehen. — Doch nicht so düster soll es um den Schluß der diesjährigen Vorträge sein!

Der Tod, das Hinübergehen ins Jenseits eines Mannes, den wir als den rechtschaffensten, weisesten und tugendhaftesten kennen gelernt haben, darf uns nicht ganz und gar mit Trauer erfüllen, nicht Wehmuth allein in unseren Herzen zurücklassen. Ueberzeugt von der unerschütterlichen Wahrheit seiner Worte, daß einen tugendhaften Mann weder im Leben noch nach dem Tode ein Uebel treffen könne[3]), und belebt von der Hoffnung, die selbst seinem Giftbecher jedweden Schrecken benahm, und ihn von seiner Heiterkeit selbst in der Todesstunde nichts hat einbüßen lassen, wollen wir fröhlichen Abschied von ihm nehmen und einen des Weisen würdigen Gruß ihm zurufen: „Wenn es einen Aufenthaltsort für die Manen der Frommen gibt, wenn große Seelen nicht mit dem Körper erlöschen, so mögest du im Frieden ruhen und uns von der kleinmüthigen Sehnsucht und dem weibischen Klagen zur Betrachtung deiner Tugenden aufmuntern, die weder beweint noch bejammert werden dürfen. Durch Bewunderung vielmehr und

---

der Seele und ihre Erlösung von jenen Uebeln, zu der sie durch die Trennung vom Leibe gelangt, besteht aber darin, daß sie in das ihr Aehnliche, in das Unsichtbare abgeht, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen und rein Geistigen gelangt. Hier erst wird sie durch das Anschauen und die Theilnahme an dem ewig Wahren glückselig sein. Nach dieser Glückseligkeit sehnt sich der wahre Philosoph sein ganzes Leben, und sein höchster Wunsch ist Erlösung von den Banden des Körpers; was jedoch auf eine eigenmächtige, gewaltsame Weise, etwa durch Selbstmord, nicht erzielt werden dürfe, denn dies wäre frevelhaft. Plat. Phaed. p. 61 c. 62. ibid. p 70 c ff. p. 67 e ff. Vgl. Apol. p. 40 a ff. steh auch Klem. Alexand. Strom p. 434. Euripid. Polyid fragm. p. 469 mit Barnes Anmk. Haverkamp. zu Tertull Apolog. 46 p. 380 f.

[2]) Plat Phaed. p. 116 e ff.

[3]) Plat Apol. p. 41 d. *Ἀλλὰ χρὴ ἕν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστι ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.*

unvergängliche Lobpreisung und, wofern unsere Kraft ausreicht, durch Nachahmung wollen wir dich ehren. Was wir an Sokrates so eben bewundert, was wir an ihm lieb gewonnen haben, bleibt und wird bleiben in den Herzen der Menschen, im ewigen Laufe der Zeiten, in der Geschichte. Denn Viele der Vorzeit hat schon Vergessenheit namenlos begraben, Sokrates aber wird, der Nachwelt dargestellt und überliefert, ewig fortleben[1]).

---

[1]) Vgl. Tacit Agricol 46.

Register.*)

*) Verstöße in den Namen finden hier zugleich ihre Berichtigung. Ausführlicheres bei den Philosophen wird mit einem vorgesetzten Sternchen (*) bezeichnet.