

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

1881. Heft I.

München.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

1881.

In Commission bei G. Franz.

17
AX 17130-183314

Der Classensecretär legte eine Abhandlung des correspondirenden Mitgliedes Herrn Cron vor:

„Der Platonische Dialog Laches nach Form und Inhalt betrachtet“.

Die k. b. Akademie der Wissenschaften hat durch eine vor etwa sieben Decennien gestellte Preisfrage zu erkennen gegeben, dass sie es als eine würdige Aufgabe wissenschaftlicher Forschung betrachte, die unter Platons Namen überlieferten Schriften nach Form und Inhalt eingehend zu prüfen, um zu einem sichern Urteil über ihre Echtheit und Zeitfolge zu gelangen. Zu dieser Aufgabe mochte das mehrere Jahre vorher begonnene Unternehmen Schleiermachers mit Anlass gegeben haben. Wenn auch der erwünschte Erfolg durch das Hervortreten eines mit dem Preise gekrönten Werkes nicht erreicht wurde, so mag dieselbe doch vielleicht eine Anregung gegeben haben zu dem Werke Asts über Platons Leben und Schriften, welches 1816 an's Licht trat. Selbst Sochers im Jahre 1820 veröffentlichte Schrift könnte wohl zu jener Anregung in einem gewissen Bezug gestanden sein. Dass weder Schleiermachers grossartige Leistung noch diese Schriften einen Abschluss der auf die Bahn gebrachten Forschung bildeten, erscheint uns jetzt als selbstverständlich, nachdem namentlich K. F. Hermann in entschiedensten Gegensatz mit der Auffassung und Anordnung Schleiermachers getreten. Auch seine Ansicht über die Entstehung und Reihenfolge der als Platonisch anerkannten Schriften fand nicht allge-

mein Zustimmung, indem selbst diejenigen Forscher, die, wie Susemihl und Steinhart, seiner Grundanschauung huldigten, im einzelnen mehrfach von ihm abwichen. So war es wohl das rechte Wort zu rechter Zeit gesprochen, als Bonitz zuerst durch seine eigenen Leistungen, dann noch ausdrücklich in der Vorrede zur zweiten bereicherten Auflage seiner Platonischen Studien daran erinnerte, dass „über den hohen Zielen dieser weitgreifenden Untersuchungen eine einfache, eng begrenzte Aufgabe Platonischer Forschung nicht übersehen werden dürfe“. Inzwischen war kurz nach dem ersten Hervortreten dieser Platonischen Studien durch einzelne in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie zu Wien veröffentlichte Vorträge ein Werk von umfassenderem Inhalte erschienen, nämlich die von derselben Akademie gekrönte Preisschrift Ueberwegs unter dem Titel: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben. Dass aber auch an dieser Schrift die oben erwähnte Erinnerung nicht verloren war, geht schon aus der eigenen Erklärung des Verfassers hervor, der in dem Vorwort ausdrücklich bemerkt: „Die vorliegende Schrift ist wesentlich auf Kritik und elementare Grundlegung eingeschränkt, strebt aber innerhalb dieser Grenzen der höchstmöglichen wissenschaftlichen Strenge nach“. Diese nicht bloss angestrebte, sondern auch erreichte Gediegenheit der Arbeit hat zur Folge gehabt, dass die Schrift eine neue Grundlage für weitere Forschungen, mögen diese nun die Gesamtwerke oder einzelne Schriften Platons betreffen, geworden ist. Von ersterer Art ist namentlich das im Jahre 1866 erschienene Buch „die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht von C. Schaarschmidt“ zu nennen. Die Ergebnisse, zu welchen dieser Gelehrte, der, wie Bonitz in dem Nachtrag zur Abhandlung über den Euthydemus sich ausdrückt,

unter den als Platonisch überlieferten Dialogen vollständiger als jemand vor ihm aufzuräumen unternommen hat, werden von diesem in der zweiten Auflage seiner Studien mehrfach bekämpft und als unfaltbar nachgewiesen.

Unter den Schriften, welche sich mit Betrachtung einzelner Werke Platons beschäftigen, dürfen hier nicht unerwähnt bleiben die schönen Abhandlungen von Thiersch „über die dramatische Natur der Platonischen Dialoge“ und von Spengel „über das Studium der Rhetorik bei den Alten“ und „Isokrates und Platon“, welche sämtlich den Denkschriften der Akademie einverleibt sind.

Wenn wir uns nun den neuesten Erscheinungen auf diesem Gebiete der Literatur zuwenden, so verdient besonders eine Schrift von Th. Becker über Platons Charmides volle Beachtung. Dieselbe zeichnet sich durch Sicherheit der Ueberzeugung und Schärfe der Polemik aus. Der Verfasser scheint dem Wahlspruch zu huldigen: fortiter in re, non suaviter in modo. Insbesondere steigert sich die Schärfe der Polemik zu schonungsloser Härte gegenüber Steinhart, dem geradezu wissenschaftlicher Ernst abgesprochen wird. Ob auch die Verunreinigung seines Namens, der durchgängig „Steinhardt“ geschrieben wird, aus dieser Geringschätzung des hochgeachteten Gelehrten hervorgeht, mag unentschieden bleiben. Dieser im Jahre 1879 veröffentlichten Schrift folgte im nächsten Jahre eine den Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik einverlebte Abhandlung „zur Erklärung von Platons Laches“. Auch hier zeigt sich dieselbe eingehende Gründlichkeit und Schärfe der Polemik, wie in der früheren Schrift, letztere in etwas gemilderter Form. Da aber die Entschiedenheit der Behauptung mit der Entschiedenheit der dadurch bewirkten Ueberzeugung doch nicht in Verhältnis steht und somit eher die schon vorhandenen Widersprüche in der Auffassung sich vermehrt als vermindert haben, so ist eine erneuerte Be-

trachtung dieses durch manche schätzbare Eigenschaften ausgezeichneten, gleichwohl aber wegen seines Ursprungs in Anspruch genommenen kleinen Dialogs wohl am Platze.

Becker sucht zu zeigen, dass alle bisherigen Erklärungsversuche verfehlt sind und ihr Ziel verfehlen mussten, weil sie von willkürlichen Voraussetzungen ausgingen und durch diese befangen den Schriftsteller selbst gleichsam nicht zu Worte kommen liessen, sondern ihm überall ihre ungerechtfertigten Annahmen unterschoben, wodurch sie sich das Verständnis des einfachen Wortlautes unmöglich machten. Doch dürfte es sich empfehlen, das polemische Element vorerst wie den aussen waltenden Streit des Empedokles so lange draussen zu lassen, bis es von selbst in die vorliegende Untersuchung eindringt. Das wird freilich vielleicht nicht lange ausbleiben. Denn wenn wir auch ganz absehen wollten von dem ersten Absatz der Abhandlung über Laches, in welcher der Verfasser einen Blick auf die frühere Untersuchung über Charmides zurückwirft, so können wir doch zu dem zweiten Absatz nicht übergehen, ohne wenigstens den Schlusssatz des ersten in Betracht zu ziehen. Dieser lautet nun so: „Es soll aber hier nicht der Laches als dialogisches Kunstwerk, sondern nur sein philosophischer Gehalt betrachtet werden.“

Schon dieser Satz erweckt Bedenken. Wie, sollte bei einer philosophischen Untersuchung, die sich in Form eines Gespräches entwickelt, diese Form selbst ganz gleichgültig sein? Sollte nicht die Gesprächsform, wenn sie anders ernst gemeint ist, — und welches Recht haben wir von vornherein anzunehmen, dass dies nicht der Fall ist? — gerade in solchen Fällen, wo es schwer ist, den wahren Sinn der Worte und den richtigen Gedankenzusammenhang zu erkennen, Mittel bieten, diesen auf die Spur zu kommen und dadurch die eigentliche Meinung des Schriftstellers zu verstehen? Würden wir also nicht in Gefahr geraten, bei dieser

Trennung von Form und Inhalt nicht etwa einen willkürlichen Schmuck oder ein verhüllendes Gewand bei Seite zu legen, um desto eindringlicher die nackte Wahrheit zu prüfen und zu erkennen, sondern vielmehr einem organischen Gebilde, als welches ein Kunstwerk anzusehen ist, die Haut abzuziehen, eine Operation, bei der gemeiniglich mehr als bloss die Schönheit gefährdet wird. Wollte man dagegen einwenden, dass das Verhältnis zwischen dem philosophischen Inhalt und der dialogischen Form richtiger durch eine Vergleichung mit einer Frucht, die aus Kern und Schale besteht, ausgedrückt würde, so müsste entgegnet werden, dass die dialogische Form mit dem philosophischen Inhalt doch viel zu innig verwachsen ist, als dass jene einfach von dieser losgelöst und als unbrauchbar zum Genusse bei Seite geworfen werden könnte. Auch das lässt sich nicht für die Sonderung geltend machen, dass Platon selbst seine schriftstellerischen Leistungen als *φιλόσοφος παιδιά* bezeichnet. Denn damit will er doch offenbar die Schriften selbst nach Form und Inhalt, nicht bloss die dialogische Form als ein wissenschaftliches Spiel bezeichnen, dem er das mündliche Gespräch zum Zweck der Wahrheitserforschung als den Ernst der wissenschaftlichen Untersuchung entgegenstellt. Das geschriebene Gespräch verhält sich zu dem mündlichen eben, wie das Abbild zu dem Urbild. In jedem von beiden kommt der Inhalt nur in und mit der Form zu vollkommener Darstellung.

Kann nun dieses schon im allgemeinen von den Platonischen Dialogen gesagt werden, so gilt es doch noch in besonderem Masse von dem Laches. In diesem Gespräche, welches in der Ausgabe von Henricus Stephanus 23 Seiten einnimmt, reicht die selbst stufenweise gegliederte Einleitung des Gespräches über Wesen und Begriff der Tapferkeit über die Mitte hinaus, und da zu diesem auch der Schluss nicht mehr gehört, so sind es eigentlich nur 9 Seiten, die von

den 23 Seiten des ganzen Dialogs von Becker in Betracht gezogen werden. Wir fragen also doch wohl mit Recht, sollen die 14 Seiten, die der Stelle, bei der Becker seine Untersuchung aufnimmt, und dem damit beginnenden Abschnitte theils vorausgehen, theils folgen, ganz ohne Wert und Bedeutung sein für den Zweck und Grundgedanken des Gesprächs, über welchen gerade die Ansichten der Erklärer auseinandergehen, oder ist diese weitläufige Einleitung vielmehr dazu bestimmt, den Leser auf den richtigen Standpunkt der Betrachtung und Beurteilung zu stellen? Letzteres ist doch wohl schon im allgemeinen das wahrscheinlichere. Doch hat diese Bemerkung keinen Anspruch auf Geltung, wenn sie sich nicht durch die folgende eingehende Darstellung rechtfertigt.

Durch den Anfang des Gesprächs werden wir veranlasst, uns in Gedanken an einen Ort zu versetzen, wo eben ein Meister der Fechtkunst eine Schauvorstellung vor einer grösseren Versammlung, wie wir wohl annehmen dürfen, abgelegt hat. Unter dieser befinden sich Lysimachos und Melesias, die ruhmlosen Söhne zweier hochberühmter Männer, die auf den Rat eines andern hieherkamen, um die Leistung darauf hin anzusehen, ob die Kunst sich für ihre ebenfalls anwesenden Söhne zur Erlernung empfehle, da sie dieselben gern zu tüchtigen Männern heranbilden möchten, die des grossväterlichen Namens, den sie trugen, dereinst würdig sich erwiesen. Da sie aber in ihrer wohlbegründeten Bescheidenheit ihrem eigenen Urtheil nicht trauen, so haben sie zwei befreundete Männer, die als erprobte Feldherrn eine angesehene Stellung im Staate einnahmen, Laches und Nikias aufgefordert, mit ihnen als Zuschauer sich zu betheiligen, um ihnen dann in der ange deuteten Frage mit ihrem Rate beizustehen. Unter den Anwesenden befindet sich zufällig auch Sokrates, der, wie Laches nachher sagt, sich immer da aufhält, wo es sich

um Gegenstände handelt, mit deren Erlernung und Uebung sich junge Leute zu befassen haben, den aber Lysimachos zunächst ganz unbeachtet lässt, obwohl er der Sohn seines alten Freundes und Gemeindegensossen Sophroniskos war. Er muss erst durch Laches auf diesen Mann aufmerksam gemacht werden, um die beiden jungen Leute, die in ihren Gesprächen oft eines Sokrates mit grossem Lobe gedachten, zu fragen, ob es der hier anwesende Sohn des Sophroniskos sei, von dem sie so oft sprachen; und als diese die Frage bejahten und Laches noch überdies ein ausserordentlich günstiges Zeugnis über sein tapferes Verhalten in der Unglücksschlacht bei Delion und der darauf folgenden jähren Flucht des Heeres ihm erteilt, da erst wendet sich Lysimachos mit freundlichen Worten und der Aufforderung zur Teilnahme an der Beratung an Sokrates, der seine Bereitwilligkeit zu erkennen gibt. Doch überlässt er es den beiden älteren und erfahreneren Männern, ihre Meinung über die vorgelegte Frage zuerst auszusprechen.

Diesen Teil der Einleitung dürfen wir etwa mit dem äusseren Rahmen vergleichen, der bestimmt ist ein Gemälde künstlerisch einzufassen, ohne etwas zu dem Werte des Gemäldes selbst beizutragen.

Zuerst spricht sich Nikias über die in Frage stehende Kunst dahin aus, dass er ihre Erlernung für junge Leute, die sich einmal auch im Kriege hervorthun wollen, empfiehlt, indem er auf den mannigfaltigen Nutzen, den sie hat, aufmerksam macht. Laches dagegen bezweifelt, ob diese Kunst, wenn sie überhaupt eine ist, für den Krieg irgend eine Wichtigkeit hat. Er begründet diesen Zweifel durch die Erfahrung, dass diese reisenden Fechtmeister gerade in Lakedämon, wo man auf kriegerische Tüchtigkeit das Hauptgewicht legt, gar keinen Boden für ihre Lehrthätigkeit finden; dass ferner wie mit Fleiss keiner dieser Fechkünstler

sich je im Kriege ausgezeichnet hat, dass vielmehr eben dieser Stesilaos, der gerade eine Probe seiner Kunst abgelegt und so grosssprecherisch sich über dieselbe geäussert hat, bei einer ernsteren Gelegenheit sich lächerlich gemacht habe.

Diese Aeusserungen der beiden Männer dürfen wohl als bezeichnend für die Sinnesart und Handlungsweise derselben, wie sie sich im öffentlichen Leben kundgegeben haben mag, betrachtet werden. Wir sehen aber auch, dass Nikias etwas wissenschaftlicher zu Werke geht als Laches, der dessen aus der Sache geschöpften Gründen als echter Praktiker seine Erfahrungen entgegenstellt. Welcher Ansicht Sokrates sich zuneigt, können wir nicht sagen, da dieser es ablehnt, der Aufforderung des Lysimachos gemäss durch seine Stimme die Entscheidung zu geben, vielmehr darauf hinweist, dass, wer in einer solchen wichtigen Frage, wobei es sich um die Ausbildung der Söhne zu tüchtigen Männern handelt, Rat geben will, sich vor allem über den Besitz der dazu erforderlichen Einsicht ausweisen müsste. Nun sei noch nicht einmal der Gegenstand der Beratung festgestellt, über den auch Nikias erst noch belehrt werden muss. Nicht um die Erlernung der Fechtkunst, sondern um die Pflege (Bildung) der Seele handelt es sich. Sokrates erklärt seinerseits, diese Kunst, nach der er zwar von Jugend auf strebe, sich weder durch fremde Unterweisung noch durch eigenes Nachdenken bisher angeeignet zu haben, und wenn er auch den beiden Feldherrn den Besitz dieser Kunst zutraue, so wundere er sich nur darüber, dass sie verschiedener Meinung sind. Es bleibt daher nur übrig, sie um weitere Auskunft anzugehen. Lysimachos ersucht darum die beiden Männer, sich mit Sokrates in eine weitere Erörterung einzulassen, wozu sich Nikias mit Vergnügen bereit erklärt, obwohl er weiss, dass, wenn man sich mit Sokrates in ein Gespräch einlässt, mag der Gegenstand sein,

welcher er will, man unvermerkt in die Notwendigkeit versetzt wird, über sich, sein gegenwärtiges und vergangenes Leben, Rechenschaft zu geben. Aus solchen Gesprächen ziehe man Nutzen und lerne auch noch im Alter nach dem Ausspruch des Solon. Auch Laches erklärt sich bereit noch im Alter zu lernen, indem er nur noch die Bedingung hinzufügt, dass der Lehrer selbst ein tüchtiger Mann ist, bei dem Wort und That übereinstimmen. Da sich ihm nun Sokrates zuerst durch die That als einen tüchtigen Mann bewährt hat, so ist er bereit, ihn auch von Seiten der Reden kennen zu lernen, und will, unbekümmert um Alter und Ansehen des Sprechenden sich gern von ihm ausfragen und belehren lassen, wie er auch seinerseits ihm gerne mit seinem Wissen zu Diensten stehe.

Wir sehen, auch in diesem Teil des Gespräches, an dem Sokrates teilnimmt und auch bereits die leitende Rolle übernommen hat, sind wir noch nicht bis zu dem eigentlichen Gegenstand des folgenden Gespräches durchgedrungen, wir befinden uns gleichsam noch im Vorhof des Tempels. Doch entbehrt das gepflogene Gespräch nicht bloss nicht schöner und gehaltreicher Stellen, wie die oben freilich nur leise angedeutete Aeussierung des Laches über die rechte Stimmung zu dem schönsten Einklang männlicher Tüchtigkeit in Wort und That, die als allein wahrhaft hellenische Lebensstimmung bezeichnet wird. Dass Sokrates durch einen Mann, wie Laches, der mit seinem ganzen Denken und Fühlen auf dem Boden altväterischer Sitte steht, gleichsam als ein Muster männlicher Tüchtigkeit hingestellt wird, als der, der ganz der Mann ist zu dem Beruf, andere selbst bejahrtere und wohl erfahrene Männer zu belehren, ist bedeutungsvoll und mit feinem Bedacht in's Werk gesetzt. Man könnte in diesen Aeussierungen die treffende Antwort auf die Verunglimpfungen der Komödie, die den Sokrates als einen schwindelhaften Weisheitslehrer und

Verderber der Jugend darstellte, finden. Wichtiger noch ist gleich die erste zurechtweisende Belehrung, welche die beiden Rat suchenden Männer empfangen, dass in Fragen dieser Art die in Athen so beliebte Entscheidung nach Stimmenmehrheit ¹⁾ nicht am Platze ist. Es wird hier ein massvoller Gebrauch von dem wissenschaftlichen Verfahren gemacht, wie Sokrates zu richtigen Begriffen zu gelangen und andere von ihren vorgefassten Ansichten abzubringen und zu einer richtigeren Auffassung hinzuleiten suchte. Diese epagogische Methode, wie wir sie der Kürze wegen und dem Herkommen gemäss nennen wollen, gewinnt noch eine tiefere Bedeutung bei der Feststellung des Gegenstandes, um den es sich in dem vorliegenden Falle handelt. Es ist die Unterscheidung dessen, was man zur Erreichung eines Zweckes thut oder anwendet, und dessen, um dessen willen man jenes thut oder anwendet. Dass es sich hier in erster Linie nicht um die Fechtkunst, sondern um die Bildung der Seele handelt, das ist eine Belehrung, welche der für philosophische Untersuchungen besser vorgebildete Nikias ebensogut braucht, wie jeder der drei anderen Männer, für welche sie aber alle auch gleich empfänglich sind. Daher die Bereitwilligkeit der beiden Väter, die Beantwortung der von ihnen gestellten Frage der in Aussicht genommenen Untersuchung nachzustellen, und der beiden Feldherrn, an dieser Untersuchung sich durch Beantwortung der an sie gestellten Fragen zu beteiligen. Damit ist denn die Rolle des Leiters in die Hand des Sokrates gelegt, der sich durch sein Geständnis des Nichtwissens gegenüber den sich ihres Wissens überhebenden angeblichen Lehrern der Weisheit als den Wahrheit suchenden Philosophen darstellt.

Nun geschieht der entscheidende Schritt zu der anzu-

1) Die hier berührte Frage behandelt eingehend Lotze in dem zehnten Kapitel seiner Logik (2. Aufl. S. 459 ff.).

stellenden Untersuchung, indem von der zuletzt angeregten Frage, wer ihre Lehrer in der Erziehungskunst gewesen seien, oder welche andere Menschen sie schon selbst besser gemacht hätten, Umgang genommen und auf den ursprünglichen Wunsch der Rat suchenden Väter, ihre Söhne zu tüchtigen Männern heranzubilden, zurückgegangen wird. Wenn somit die Frage ist, auf welche Weise den Seelen der Jünglinge die Tüchtigkeit beigebracht wird, die erforderlich ist, um sie selbst zu tüchtigen Männern zu machen, so müssen sie doch, um diese Frage zu beantworten, vor allem wissen, was Tüchtigkeit ist; und wenn sie es wissen, können sie es auch sagen. Doch könnte die Aufgabe vorerst eine zu schwere sein; leichter dürfte die Untersuchung werden, wenn sie nur einen Teil der Tüchtigkeit hernehmen, am besten den, auf welchen die Erlernung der Fechtkunst hinzielt, nämlich die Tapferkeit. So wird denn zunächst Laches gefragt: was ist Tapferkeit?

Wir sehen, der Weg, den der Schriftsteller einschlug, um zu dieser Fragestellung zu gelangen, war ein weitläufiger. Die erdichtete Grundlage des Gespräches — so dürfen wir sie wohl bezeichnen — brachte es mit sich. Jeder Schritt, der von dieser aus vorwärts gemacht wird bis zu dem oben angegebenen Ziele, kann in der That als durchaus wohl begründet bezeichnet werden bis auf den letzten, wichtigsten. Dieser ist nur äusserlich und scheinbar, nicht innerlich und wesentlich gerechtfertigt. Denn wie könnten wir sei es dem historischen oder Platonischen Sokrates zutrauen, dass er in allem Ernste die Beantwortung der Frage, was Tapferkeit ist, für leichter erachte, als die, was Tugend ist? Denn wenn er erstere auch als einen Teil der letzteren betrachtet, so konnte er doch unmöglich ein rein quantitatives Verhältnis im Auge haben, obwohl nicht einmal für ein solches der angenommene Grundsatz Geltung fände. Noch weniger wäre das der Fall bei dem

Teil eines organischen Ganzen; denn wie sollte man dessen Wesen und Bedeutung begreifen können, ohne dass der ganze Organismus, dem der einzelne Teil angehört, begriffen würde? Haben wir aber den Teil als Art einer Gattung zu betrachten, wie das doch wohl in dem vorliegenden Falle notwendig ist, so lässt sich schon nach dem bekannten logischen Grundsatz, den allerdings erst Aristoteles formuliert hat,²⁾ die Art ohne die Gattung nicht begreifen. Kurz die Annahme grösserer Leichtigkeit der Untersuchung ist zunächst sachlich nicht gerechtfertigt, und kann daher nicht mit gutem Grunde als Motivierung für den weiteren Fortgang des Gespräches benützt werden. Noch weniger führt die künstlerische Anlage des Gespräches mit innerer Notwendigkeit zu dieser Fragestellung. Denn dem Wunsche der beiden Väter würde ja doch nur, wie noch einmal (190 B) ausdrücklich anerkannt wird, wenn auch nur in vorbereitender Weise entsprochen werden, wenn die Frage, was Tüchtigkeit oder Tugend ist, beantwortet würde. Es ist also rein und bloss die Absicht des Schriftstellers, welche sich in der hier gewählten Fragestellung ausspricht. Diese Absicht lässt sich natürlich nicht schon jetzt, sondern erst am Ende des ganzen Gespräches erkennen. Sie steht in Verbindung mit dem Zweck und Grundgedanken der ganzen Schrift.

Hier haben wir nur noch ein Wort zu sagen über das, was wir in der vorliegenden Schrift unter ἀρετή zu denken haben. Wir haben zur Bezeichnung im Deutschen uns absichtlich meistens auf den Ausdruck Tüchtigkeit beschränkt, um nichts in den Begriff hineinzutragen, was seine ursprüngliche Bedeutung verengern würde. Wir sind

2) S. Geschichte der Logik von Prantl I S. 29 u. a. a. O. und System der Logik von Ueberweg S. 122.

nun aber gewohnt, mit dem uns viel geläufigeren Ausdruck Tugend den Begriff einer sittlichen Eigenschaft zu verbinden. Dass diese engere Bestimmung nicht zu der Grundbedeutung des Wortes gehört, dies erhellt sowohl auf dem Wege der geschichtlichen als auch der sprachwissenschaftlichen Betrachtung. Für letztere mag es genügen, auf den betreffenden Artikel (488) der Grundzüge der griechischen Etymologie von Curtius hinzuweisen, der die Grundbedeutung der Wurzel, unter welche er nebst ἀρείων, ἄριστος und ἀρέσκειν auch ἀρετή stellt, in dem Begriffe fügen sieht. Die Grundbedeutung des Substantivs wäre somit etwa: Fug und Schick, mhd. vuoge oder fuoge d. i. Geschicklichkeit, Kunst. Die geschichtliche Betrachtung hat natürlich auf Homer zurückzugehen. Dass dieser mit ἀρετή jegliche Tüchtigkeit, die einen Vorzug verleiht, leibliche sowohl wie geistige, bezeichnet, erhellt aus zahlreichen Stellen. Bestritten ist, ob auch sittliche Eigenschaften, wie Rechtschaffenheit, Tapferkeit, darunter verstanden werden dürfen. Döderlein in seinem Glossarium (N. 536) stellt es entschieden in Abrede, indem er weder Mut noch Gerechtigkeit noch Edelsinn irgendwo mit diesem Worte ausgedrückt findet. Doch bemerkt derselbe in dem Artikel über ἀποφώλιος (1098), dass in der Erzählung des Odysseus (§ 212 f.) sich dieser mit den zwei Prädikaten οὐκ ἀποφώλιος οὐδὲ φρυγοντόλεμος den Inbegriff der sämtlichen Tugenden, Redlichkeit und Tapferkeit zuschreibt. Diese Auffassung ist freilich nicht allgemein angenommen worden, indem Autenrieth z. B. für ἀποφώλιος die Bedeutung hässlich aufstellt. Dass aber auch für die Tapferkeit hervorragende Kraft der überwiegende Begriff ist, geht deutlich aus Il. v 237 συμφερετή δ' ἀρετή πέλει ἀνδρῶν καὶ μάλα λύγρων hervor. Sehen wir aber ab von dem Worte und betrachten wir die Sache, wie sie sich in verschiedenen Personen darstellt, so hat schon

Nägelsbach in seiner Homerischen Theologie auf die „wunderbare Kunst“ des Dichters aufmerksam gemacht, „mit welcher er der Tapferkeit seiner Haupthelden einen scharf unterschiedenen Charakter gibt“. Während die Tapferkeit des Achilleus nur den Charakter der Unwiderstehlichkeit habe, bewähre Hektor in seinem letzten Kampfe die sittlichste Tapferkeit, welche der Sänger feiert. Die „sittlichste“ Tapferkeit sagt der Verfasser, wohl um anzudeuten, dass damit nicht notwendig die wahrhaft sittliche Tapferkeit, wie sie sich vom Standpunkte wissenschaftlicher Untersuchung darstellen würde, gemeint sei. Es ist ja natürlich, dass der Dichter zunächst auf dem Boden allgemein volkstümlicher Vorstellungen und Begriffe steht und diese in wirksamer, lebendig anschaulicher Weise zur Darstellung bringt. Nehmen wir nun jene Auffassung an, so können wir sagen, dass der Dichter mit einem Anfluge erhabenen Gerechtigkeitssinnes, jedenfalls mit feinem Gefühle, gerade einen Trojaner gewählt hat, um in ihm das Bild edelsten Heldensinnes zu zeichnen. Er versäumt auch keine Gelegenheit, der vollständigen Ausmalung dieses Bildes die liebevollste Sorgfalt zuzuwenden. Ein besonders herrlicher Beweis dafür ist die liebliche Schilderung der Zusammenkunft des Helden mit Gattin und Kind im sechsten Buche der Ilias. Diese Schilderung bietet auch zur Beantwortung der vorliegenden Frage die entsprechendste Grundlage. Denn hier tritt der Held nicht bloss handelnd, sondern, fast wie in dem philosophischen Gespräche Laches und Nikias, redend von seinem hohen Berufe hervor. Der ganze Zusammenhang seiner Worte und Handlungen kann uns nun kaum darüber in Zweifel lassen, dass sein αἰδέσθαι Τρώας nicht bloss in dem gewöhnlichen Ehrgefühl, das sich mit Selbstsucht ganz wohl verträgt, sondern in dem Pflichtgefühl wurzelt, in dem lebendigen Bewusstsein dessen, was er als der erste Held seines Volkes diesem schuldig ist

in der Stunde der Gefahr, also auch einen sittlichen Grund hat.

Wir glauben mit dieser Erörterung keine willkürliche Abschweifung gemacht zu haben, da es auch für den Philosophen nicht gleichgültig ist, mit welchen Vorstellungen er in seiner Jugend genährt worden ist. Dass aber Homer für sie *ἡγεμὼν παιδείας* war, galt ihnen wie ein Glaubenssatz. So kehren wir denn mit dieser Voraussetzung zu der Stelle des philosophischen Gespräches zurück, wo die Untersuchung Beckers einsetzt

Also, was ist Tapferkeit? lautet die Frage, der sich übrigens noch die weitere beigesellt: wie kann sie den jungen Leuten beigebracht werden? Diese zweite kommt zwar in dem vorliegenden Gespräche nicht mehr zur Erörterung, doch ist ihr gleich hier eine Bemerkung beigelegt, die für die Auffassung des Schriftstellers beachtenswert ist. Sokrates setzt nämlich hinzu: insoweit sie auf dem Wege der Uebung und Erlernung erworben werden kann. Dadurch scheint anerkannt zu werden, dass für die Aneignung der Tapferkeit noch etwas anderes in Betracht kommt. Man wird kaum an etwas anderes denken können, als an die Naturanlage oder die ursprüngliche Beschaffenheit der Seele, deren eingehende Betrachtung den Büchern vom Staate vorbehalten ist. Daraus ist aber freilich nicht das mindeste über die Entstehungszeit des Dialoges Laches im Vergleich etwa mit dem Protagoras zu schliessen. Denn dass die Berücksichtigung der Naturanlage auch dem Sokrates nicht fremd war, dies zeigt gerade in Bezug auf die Tapferkeit der Anfang des neunten Kapitels des dritten Buches der Erinnerungen des Xenophon, eine Stelle, die auch noch in anderer Beziehung Beachtung verdient und darum hier einen Platz finden mag. Sie lautet deutsch: „Auf die Frage, ob die Tapferkeit lehrbar oder angeboren sei, antwortete So-

krates: Ich denke, wie ein Leib kräftiger als ein anderer von Geburt ist, so wird auch eine Seele stärker als eine andere gegen Gefahren von Natur. Denn ich sehe, dass die, welche in denselben Gesetzen und Gewohnheiten aufwachsen, sich sehr von einander an Kühnheit unterscheiden. Ich glaube jedoch, dass jede Natur durch Unterricht und Uebung wächst in Bezug auf Tapferkeit. Denn offenbar würden Skythen und Thrakier nicht wagen in Hoplitenrüstung den Kampf mit den Lakedämoniern aufzunehmen, augenscheinlich aber auch die Lakedämonier weder mit Thrakiern in Peltastenwaffen noch mit Skythen vermittelt des Bogens den Kampf zu bestehen wagen. Ich sehe aber, dass auch in allen anderen Geschäften gleichermassen sowohl von Natur die Menschen sich von einander unterscheiden, als auch durch Uebung sich sehr vervollkommen; daraus ist ersichtlich, dass sowohl die begabteren als die schwächeren an Fähigkeiten das lernen und üben müssen, worin sie bedeutend werden wollen.“

Diese Darlegung ist ganz dazu angethan, der Behauptung die Berechtigung zu entziehen, dass Sokrates Tugend und Tüchtigkeit ausschliesslich in Verstand und Erkenntnis gesetzt habe. Wenn er gleichwohl diese Seite meistens besonders betont, so mochte das seinen Grund in dem von ihm wohl erkannten praktischen Bedürfnisse haben, wie ja zu allen Zeiten der Beruf eines Erziehers vorzugsweise sich darin zu bewähren hat, dass er die schlummernden Anlagen weckt und entwickelt und weder dem einen zu rasch sie abspricht, noch bei dem andern wild in's Kraut schiessen lässt. Durch diese stärkere Betonung des Unterrichtes ist es auch begreiflich, dass Aristoteles dem Sokrates die Behauptung zuschreibt, Tugend sei Verstand und Erkenntnis. Dieser Umstand wird wohl auch auf die unmittelbaren Sokratiker, also auch auf Platon einen bestimmenden Einfluss geübt haben. Im Laches jedoch ist, wie oben ange-

deutet wurde, die Seite der Naturanlage nicht ganz unbeachtet geblieben. Es möchte daher kaum richtig sein, die Berücksichtigung der Naturanlage ausschliesslich der späteren Entwicklung der Platonischen Philosophie, in welcher das Wesen der Seele und der Seelenvermögen zu eingehenderer Betrachtung gelangt, vorzubehalten.

Kehren wir somit zu unserem Gespräche zurück, so versucht sich zuerst Laches an der Beantwortung der Frage, was Tapferkeit ist. Laches stellt sich, wie begreiflich, als Praktiker ganz auf den Standpunkt der ihm wohlbekannten Praxis. Dass er nur an die Bewährung im Kriege denkt, ist ihm um so weniger zu verargen, da wohl die meisten Menschen alter und neuer Zeit unter gleichen Umständen in gleicher Weise zu Werke gehen würden. Auch dass er nur die hellenische Kriegführung im Auge hat, ist einem Griechen, der bekanntlich in nationaler Hinsicht weit engherziger war als namentlich wir weitherzige Deutsche es zu sein pflegen, nicht zu verdenken. Anstössiger ist schon das, dass er nicht einmal an den ganzen Umfang seiner eigenen Erfahrung, nicht einmal an die Ereignisse, deren er selbst kurz vorher Erwähnung gethan, zu denken scheint. So kommt es denn, dass seine Begriffsbestimmung viel zu eng ausfällt. Darüber durch Hinweisung auf die Kriegsweise anderer Völker und auf Vorkommnisse aus der hellenischen Kriegsgeschichte belehrt, ferner aufmerksam gemacht, dass die Tapferkeit sich nicht bloss im Krieg, sondern auch in anderen Gefahren z. B. zur See, und nicht bloss in Gefahren, sondern auch in Leiden und Nöten aller Art, und nicht bloss Leiden und Gefahren, sondern auch den Lüsten und Begierden gegenüber sich zu bewähren hat, macht er sich nun daran, nach dem Vorbild eines ihm von Sokrates gegebenen Beispiels den Begriff der Tapferkeit umfassender zu bestimmen, und zwar als eine Beharrlichkeit der Seele. Laches hat hier offenbar, um ganz rea-

listisch zu reden,³⁾ einen anerkennenswerten Fortschritt in philosophischer oder genauer logischer Erkenntnis gemacht. Er ist seiner Grundanschauung, die sich in seiner ersten viel zu engen Bestimmung ausgedrückt hat, nicht untreu geworden, er hat sie nur nach den gegebenen Fingerzeigen erweitert und ausdrücklich auf die Seele übertragen, wozu schon die frühere Erörterung über den Gegenstand der Beratung Anlass bot. Freilich ist ihm dabei entgangen, dass in den Umfang des neu aufgestellten Begriffes auch Eigenschaften und Handlungen fallen, die mit nichten als lobenswert betrachtet werden können, also nicht mit der Tapferkeit vereinbar sind, die ja doch durchweg lobenswert ist. Auch dies sieht er sogleich ein, sobald er darauf aufmerksam gemacht wird; er lässt sich daher leicht durch eine Frage des Sokrates bestimmen, das Merkmal verständlich der Beharrlichkeit beizufügen. Ob er das mit Ueberzeugung thut, kann man bezweifeln, wenn man seine späteren Aeusserungen berücksichtigt. Jetzt wird er, aufgefordert, näher zu bestimmen, worauf sich die Einsicht beziehe, um dem Beharren das Wesen der Tapferkeit zu geben, da er darauf nicht Bescheid zu geben weiss, durch kasuistische Fragen des Sokrates so in die Enge getrieben, dass er zuletzt in geradem Widerspruch mit seiner eben angenommenen Bestimmung solche, die unverständlich beharren, für tapferer erklärt als die, welche verständlich beharren. Es erhebt sich natürlich die Frage, inwieweit Sokrates selbst bei den dargebotenen Beispielen mit den Antworten des Laches einverstanden ist. Ich habe zu den Worten des Sokrates, welche eine Andeutung darüber zu enthalten scheinen, die

3) Diess wurde durchgängig so gehalten, schon um der Kürze willen, da die immer wiederholte Andeutung, dass wir es natürlich nicht mit den Personen selbst, sondern eben mit dem Schriftsteller und seiner Darstellung zu thun haben, lästig und als selbstverständlich überflüssig wäre.

Bemerkung beigelegt: „Dieser Beisatz lässt durchblicken, dass Sokrates mit der Ansicht des Laches nicht einverstanden ist, wie denn auch im Protagoras die Antworten entgegengesetzt lauten“. Dagegen bemerkt Becker: „Sokrates ist aber ganz gewiss einverstanden: Die Beispiele der mit Wissen verbundenen Ausdauer, welche er selbst anführt, zeigen eine solche Art des Wissens, dass Sokrates ebenso wenig wie Laches das aus ihm hervorgehende Handeln für tapfer halten kann; und da es nichts mit Tapferkeit gemein hat, weil keine Gefahr vorhanden ist, so hat in dieser Beziehung (abgesehen davon, dass auch sein Handeln nicht als tapfer gelten kann) der, welcher solches Wissen nicht hat, mehr Recht auf das Prädikat tapfer“. Sonderbarer Gedanke: einer, der nicht tapfer ist, ist tapferer als ein anderer, der auch nicht tapfer ist! Man liesse sich ja wohl noch gefallen, mit Laches anzunehmen, dass von zwei Tapferen der, welcher von den erwähnten Künsten nichts versteht, tapferer ist als der, welcher sie versteht; in jener anderen Fassung aber ist der Gedanke, wenn er derselbe ist, überspannt, und wenn er nicht derselbe ist, so weiss ich eben nicht, was er besagen will. So viel ist sicher, dass Becker der von mir gegebenen Begründung keine Beachtung schenkt. Da sich nun diese zunächst auf den Wortlaut stützt, so hätte er um so mehr darauf Rücksicht nehmen sollen, als er anderen, und zwar, soweit er Recht hat, mit Recht, es so sehr verübelt, wenn sie dem Wortsinne ihre eigenen Ansichten unterstehen. Sokrates fragt den Laches, ob er diejenigen, welche sich entschliessen, in einen Brunnen hinabzusteigen und unter dem Wasser zu beharren, ohne das Geschäft zu verstehen, für tapferer erklärt als diejenigen, die es verstehen. Laches erwidert: Was sollte man anderes sagen, Sokrates? Dieser entgegnet: Nichts, wenn anders man so denkt. Hört man nicht schon aus der Frage des Laches ein gewisses Bedenken heraus, das

er allerdings, weil er in einer falschen Vorstellung, die sich nachher noch deutlicher ausspricht, befangen ist, nicht zur Geltung kommen lässt, während Sokrates durch die nachdrücklich betonte Bedingung doch wenigstens der Möglichkeit, dass man auch anders denken kann, Ausdruck gibt. Und dass er anders denkt, glaubte ich aus der sonst dem Sokrates beigelegten Ansicht in diesen Dingen darthun zu können, und glaube es noch. Da sich aber Becker auf diesen Beweis überhaupt nicht einlässt, so möge denn vorerst seine Begründung in Betracht gezogen werden.

Zunächst scheint mir jene oben angeführte Widerlegung meiner Annahme an erheblichen Verstössen gegen die Logik zu leiden. Enthält sie nicht eine *petitio principii*? Ist es denn eine so selbstverständliche Wahrheit, dass bei einem mit solchem Wissen verbundenen Handeln keine Gefahr ist? oder wäre dies doch erst zu beweisen, ehe man daraus Schlüsse zieht? und gilt dies ohne weitere Untersuchung von allen einzelnen Fällen in ganz gleicher Weise? und ist ein mit solchem Wissen verbundenes Handeln ganz gleichbedeutend mit einem aus solchem Wissen hervorgehenden Handeln? Da nun aber im Griechischen wiederholt *μετ' ἐπιστήμης* gebraucht ist, so werden wir auch die Participien in diesem Sinn zu verstehen haben und nicht jenen anderen Ausdruck an die Stelle setzen dürfen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, in eine *quaternio terminorum* zu verfallen. Denn ein solcher Schluss würde, in die Schulform gebracht, etwa lauten:

Kein gefahrloses Handeln kann tapfer genannt werden.

Jedes aus solchem Wissen hervorgehende Handeln ist gefahrlos.

Kein mit solchem Wissen verbundenes Handeln kann tapfer heissen.

Dass aber beide Ausdrücke nicht gleichbedeutend sind, lässt sich etwa so mit Benützung der angeführten Beispiele darthun. Der eine bedeutet: wer reiten kann, kämpft

tapfer in einem Reiterkampf; — der andere: wer nicht einmal reiten kann, wie sollte der in einem Reiterkampf tapfer kämpfen? Nach meiner Meinung ist der erstere Satz falsch, der zweite wahr. Die Anwendung auf das Tauchen ergibt sich von selbst. Jedenfalls wird man im Ernst oder Scherz sagen können: wer ohne das Tauchen zu verstehen beharrlich taucht, der wird gewiss als tapfer sich bewähren, wenn die Tapferkeit eitel Beharrlichkeit ist; denn, wenn er einmal glücklich unter Wasser ist, wird er sicher unter Wasser beharren, besonders wenn zum Tauchen auch Schwimmen gehört und er auch dieses nicht versteht.

Doch liegt uns zunächst ob, die sachliche Wahrheit der Behauptung, dass ein mit solchem Wissen verbundenes Handeln — so müssen wir uns nämlich ausdrücken, wenn wir in Uebereinstimmung mit dem Schriftsteller bleiben wollen — gefahrlos ist, an den einzelnen von Sokrates beigebrachten Beispielen zu prüfen. Sokrates fragt, ob man den, der verständig Geld aufwendet und dabei beharrt, weil er weiss, dass er Gewinn davon haben wird, oder den Arzt, der, wenn sein Sohn die Lungenentzündung hat, beharrlich ihm trotz seiner Bitten Speise und Trank verweigert, tapfer nennen könne. Laches verneint beide Fragen ohne Zögern mit Entschiedenheit. Sokrates fragt weiter, ob man den, der im Kriege zu kämpfen willig ist, weil er weiss, dass alle Vorteile auf seiner Seite sind, tapferer nennen könne als den, der im gegnerischen Heere Stand zu halten gewillt ist. Laches antwortet, den im gegnerischen Heere müsse man tapferer nennen. Doch ist sein Ausdruck weniger entschieden; statt der festen Ueberzeugung gibt sich nur eine unsichere Meinung zu erkennen. Hier nun nimmt die Fragestellung eine andere Form an. Nachdem Laches gezeigt hat, dass er mit der Verständigkeit als Merkmal der Tapferkeit nichts anzufangen weiss,

vielmehr eher geneigt ist, den Unverstand mit in Kauf zu nehmen, dreht Sokrates so zu sagen den Spiess um, indem er es in den weiteren Fragen nur als eine natürliche Folge (*ἄρα*) erscheinen lässt, dass Laches den, der mit der Kunst des Reitens, Schleuderns, Bogenschiessens in bezüglichen Kämpfen ausharrt, für weniger tapfer erklärt, als den, der ohne diese Kunst beharrt. Auch hier antwortet Laches nach der ersten Frage mit dem weniger zuversichtlichen: „mir scheint es;“ und wenn dann auch bei der zweiten ein „allerdings“ folgt, so drückt dies nur das Bewusstsein der Notwendigkeit aus, dass, wenn es mit dem einen seine Richtigkeit hat, es auch bei allen andern gleichartigen Fällen so sein muss. Trotzdem gibt sich auch bei dem folgenden Beispiel, das aus einem etwas anderen Bereich der Thätigkeit genommen ist, wieder dieselbe Unsicherheit in erböhtem Masse zu erkennen. Schon diese Verschiedenheit in der Fragestellung und in den Antworten hätte davor warnen sollen, die ganze Erörterung so mit einem Federstriche gleichsam abzumachen. Das thut Becker mit der Behauptung: „Alles solche Wissen hebt eben die Gefahr auf“. Lässt sich dies wirklich so ohne weiteres und unbedingt behaupten? Ich möchte dies sehr bezweifeln. Denn selbst bei dem scheinbar unzweifelhaftesten Falle des Geldgeschäftes möchte es bei näherer Betrachtung sich anders herausstellen. Wer beharrlich Geld aufwendet in der Ueberzeugung, dabei zu gewinnen, wird es wohl in einem Klein- oder Grosshandel oder in einem Fabrik- oder Kreditgeschäft oder in Staatspachtungen u. dgl. anlegen. Mag nun der Krämer wenig zu befahren haben, wenn er immer ehrlich und verständig zu Werke geht, anders steht es schon bei dem Grosshändler,⁴⁾ dessen Schiffe die Meere befahren, der,

4) *Impiger extremos curris mercator ad Indos,*

per mare pauperiem fugiens, per saxa, per ignes

je mehr er wagt, um so mehr gewinnt — oder auch verliert, wie das Sprichwort besagt. Aehnlich mag es sich mit allen andern Geldgeschäften verhalten haben. Und wenn auch der Bankrott damals noch nicht in solcher Blüte stand, wie in unserem vorgeschrittenen Zeitalter, so fehlte er doch auch nicht⁵⁾ und wurde bekanntlich noch durch besondere athenische Einrichtungen bereichert oder ersetzt, welche dem reichen und rechtschaffenen Kriton den Klageruf erpresste, wie schwer das Leben in Athen sei für einen Mann, der seinem Geschäfte nachgehen will.⁶⁾ Dass er damit nichts anderes als Not und Gefahr meint, erhellt aus dem Umstande, dass sein verständiger Freund ihm den Rat gibt, sich vor den Anfechtungen der Sykophanten in ähnlicher Weise zu schützen, wie man die Herde vor den Angriffen der Wölfe schützt. Wie geradezu lebensgefährlich aber der Erwerb und Besitz von Reichtum werden kann, dies haben Nikeratos, der Sohn des Nikias, und andere erfahren. Kurz, die Beigabe der Gefahr fehlt auch hier nicht ganz, und wenn gleichwohl in dem angegebenen Fall die Bewährung von Tapferkeit nicht zuzugestehen ist, so muss der Grund ein anderer sein als der von Becker angegebene.

Etwas anders liegt die Sache in dem zweiten Falle. Zwar bewährt sich auch hier nicht die Behauptung, dass das Wissen des Arztes und seine verständige Beharrlichkeit die Gefahr aufhebt. Kann nicht vielmehr der Zustand des Kranken ein hoffnungsloser sein? wird nicht in diesem Falle der Arzt die Hoffnungslosigkeit des Zustandes am besten erkennen, also am meisten der Seelenstärke bedürfen, um mit klarer Besonnenheit von allen Mitteln der Kunst im Kampf mit der Gefahr Gebrauch zu machen? wird er nicht, wenn er sich durch die inständigen Bitten seines

5) Griech. Privataltertümer von Hermann 43, 12.

6) Xenoph. Comment. II 9.

kranken Sohnes nicht erweichen lässt, von seiner diätetischen Verordnung etwas nachzulassen, besonders wenn er weiss, dass doch keine Rettung ist, einen harten Kampf mit dem Vaterherzen zu bestehen haben? und ist das Mitleiden, das er sowohl als Vater als auch deswegen, weil er Art und Grösse des Leidens am besten kennt, am stärksten empfindet, nicht auch ein Leiden, gegen das zu kämpfen Sokrates selbst früher als eine Aufgabe der Tapferkeit bezeichnete. Doch ist soviel zuzugeben, dass die Gefahr, hier insbesondere die Lebensgefahr nicht den Arzt selbst betrifft, sondern diesen höchstens mittelbar angeht und in Mitleidschaft zieht. Auf diesen Unterschied ist aber Beckers Bemerkung nicht gerichtet.

Der schwierigste Fall ist der dritte. Er ist aus dem Bereich des Krieges genommen. Zwei Heere liegen sich einander gegenüber. Das eine ist das an Zahl und Tüchtigkeit der Streiter überlegene, im Besitz stärkerer Festungen, kann überdies auf Bundesgenossen mit Sicherheit rechnen. Wer ist nun tapferer? der in diesem oder im gegnerischen Heere, insofern er willig ist den Kampf aufzunehmen und darin zu beharren? Laches entscheidet sich für den letzteren. Er würde besser gethan haben, sich so auszudrücken, wie er sich früher ausgedrückt hat: darauf kann man nicht so einfach antworten; es gilt sich den Fall näher unter dem Gesichtspunkt der Wirklichkeit zu betrachten. Soll er nicht ganz aus der Luft gegriffen sein, so wird die Kriegsgeschichte alter und neuer Zeit wohl einige Beispiele an die Hand geben. Freilich wird es schwer sein, allen Bedingungen, die geltend gemacht werden, vollständig zu genügen; insbesondere die Vereinigung von geringerer Zahl und Tüchtigkeit mit grösserer Tapferkeit auf der einen Seite dürfte sich nicht so leicht in der Geschichte nachweisen lassen. Steinhart meint, die Perserkriege könnten „zu diesem Satze den Beleg abgeben.“ Der Ausdruck lässt

vermuten, dass er damit sagen will, die Perserkriege im ganzen seien eine Bestätigung für die Entscheidung des Laches. Allein man müsste, um dem Wortlaut der Stelle zu entsprechen, ein einzelnes Zusammentreffen der beiderseitigen Heere in's Auge fassen, z. B. den Kampf bei Thermopylä. Auf diesen passt aber weder das *πρὸς ἐλάττους καὶ φανλοτέρους μαχεῖται* noch *χωρὶά ἔχει κρείττω*. Denn der Vorzug der kriegerischen Tüchtigkeit und der Vorteil der Oertlichkeit war auf Seiten der geringeren Zahl. Auch die beiden Fälle, welche Cicero in seiner Schrift von den Pflichten (I 24) anführt, lassen sich zu diesem Zwecke durchaus nicht verwenden. Dort werden Kallikratidas und Kleombrotos getadelt, dass sie aus ungerechtfertigten Gründen, jener bei den Arginusen, dieser bei Leuktra die Schlacht annahmen. Man könnte also glauben, dass die in der fraglichen Stelle erwähnten Nachteile auf ihrer Seite waren. Nun war allerdings in jener Seeschlacht die peloponnesische Flotte der Zahl der Schiffe nach schwächer, und fiel das Ereignis statt in das Jahr 406 in das Jahr 429 oder auch nur 413, so wäre auch ohne Zweifel die seemännische Tüchtigkeit auf Seiten der Peloponnesier geringer gewesen als auf Seiten der Athener. Jetzt aber verhielt sich die Sache umgekehrt, wie Xenophon ausdrücklich bezeugt und Grote als einsichtiger Beurteiler schon auf Grund der beiderseitigen Aufstellung nachdrücklich bekräftigt. Auch das Misverhältnis der Zahl war nicht so gross, dass keine Aussicht auf Sieg für die Peloponnesier gegeben wäre; sie würde sich vielleicht verwirklicht haben, wenn nicht der Tod des sein Leben zu sehr aussetzenden und darum vielleicht mit Recht von Plutarch getadelten Feldherrn gleich am Anfang der Schlacht die Seinigen entmutigt und zur Flucht getrieben hätte. Wir können also auch dieses Ereignis nicht brauchen als geschichtliches Beispiel für den angenommenen Fall. Sehr eigentümlich

ist das Verhältniß in und vor der Schlacht bei Leuktra. Kleombrotos wird getadelt, dass er aus Furcht vor übler Nachrede unbesonnen sich in einen Kampf mit Epaminondas eingelassen habe. Allein das spartanische Heer war stärker als das thebanische und von Selbstvertrauen erfüllt. Es konnte auch der Geschicklichkeit des Führers vertrauen, der durch den klug bewerkstelligten Einmarsch in Böotien und die mit Einsicht gewählte Stellung, die durch die Wegnahme des befestigten Kreusis wohl gesichert war, seine Tüchtigkeit hinlänglich bewiesen hatte. Kurz, er hätte ohne Zweifel schwere Verantwortung auf sich geladen, ja sich den Vorwurf der Feigheit oder des Verrates zugezogen, wenn er unter den bezeichneten Umständen den Kampf verweigert hätte. Es scheint somit, dass Ciceros Tadel erst aus späterer, die Thatfachen weniger sorgfältig erwägender, vielleicht überhaupt mehr rhetorisch als historisch angehauchter Darstellung geschöpft, und dass seine Auslassung hier insbesondere nur dazu bestimmt war, dem Ruhm des Römers, „qui nobis cunctando restituit rem,“ als Unterlage zu dienen. Für die vorliegende Frage aber müssten wir das Beispiel eher im Heerlager der Thebaner suchen. Das Heer war schwächer, die Stimmung gedrückt, drei von sechs Böotarchen gegen den Kampf im offenen Feld und der siebente kaum für die Ansicht der drei anderen gewonnen. Aber unter diesen war der Mann, der damals seine Meisterschaft erst erprobte und seinen nachmaligen Ruf begründete. Die Feldherrntüchtigkeit war somit allerdings auf thebanischer Seite, obwohl noch unerkannt, überwiegend. Aber vielleicht die geringere Tüchtigkeit auf Seiten des, wie gesagt, weniger mutig gestimmten Heeres? Doch auch das wird man von dem auf vielen Schlachtfeldern erprobten schwerbewaffneten Fussvolk kaum glauben können; und was die Reiterei betrifft, die wahrscheinlich ebenso, wie der kräftige Stoss des tiefen linken Flügels,

zur Entscheidung des Tages beitrug, so war dieselbe durch den vorhergehenden Krieg mit Orchomenos und Thespiä sehr geübt, während die peloponnesische Reiterei in jeder Weise übel beschaffen war. So können wir auch dieses berühmte Ereignis der Kriegsgeschichte nicht zu dem vorliegenden Zweck nutzbar verwenden. Der Bereich der Geschichte, welcher im Gesichtskreis Platons lag, bot uns somit kein passendes Beispiel. Aus der neueren Geschichte würde vielleicht am ehesten das Jahr 1813 dieser Aufgabe Genüge leisten können. Doch glaube ich um so mehr das Recht zu haben, die Beibringung eines Beispiels demjenigen zuzuschreiben, der selbst mit dem Urtheil des Laches einverstanden ist und auch den Sokrates einverstanden erklärt, als ich selbst es vielmehr für einen Widerspruch halte, dass *οἱ φαυλότεροι* d. i. ἥττον *ἀγαθοί-ἀνδρείότεροι* d. i. *μᾶλλον ἀγαθοί* oder *ἀμείνους* seien, da *ἀγαθός* dem Griechen in allen solchen Fällen von jeher gleich *ἀνδρεῖος* war und er sein Sprachgefühl, das ihn eher einmal zur Vermischung verschiedener Bedeutungen desselben Ausdruckes, z. B. von *ἀθάνατος*, *εὖ πράττειν* u. dgl. verleitete, wohl kaum so verleugnete, wie dies aus besonderen Umständen hier Laches thut.

Wir kommen nun zum Reiterkampf. Um ein Beispiel brauchen wir hier nicht verlegen zu sein, wenn man es mit dem *ἀνευ ἐπιστήμης ἵππικῆς* nicht gar zu streng nimmt. Denn allerdings im strengsten Sinne des Wortes ist es wohl undenkbar, dass einer als Reiter kämpft ohne reiten zu können. Man wird daher auch kein Beispiel aus der Geschichte anführen können, wenn man nicht etwa den Geniestreich Cäsars, den er im ersten Buch seines Berichtes über den gallischen Krieg (K. 42) erzählt, dafür gelten lässt. Zum Glück mussten die Legionarier, die er auf die gallischen Pferde gesetzt hatte, nur als Bedeckung figuriren und kamen nicht in die Lage, im Reitergefecht mit den Germanen sich zu erproben; jedenfalls leisteten sie schon viel, dass sie nicht

von den Pferden fielen, wenn sie nicht doch das Reiten etwas verstanden, wie man wohl aus Stellen in den Gedichten des Horatius (Sat. II 2, 9 f. und Carm. III 24, 54 ff.) schliessen darf. Lassen wir also als des Reitens unkundige auch solche gelten, die ungeübte Reiter sind, so hätten wir als solche die peloponnesische Reiterei in der Schlacht bei Leuktra kennen gelernt. Dass man sie deshalb tapferer nennen dürfte als die geübte thebanische Reiterei, möchten wir bezweifeln, ebenso, wie dass es einem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen kann, die Reiter des Seydlitz, welche zu dem Ausgang der Schlacht bei Rossbach so wesentlich beitrugen, darum weniger tapfer zu nennen, weil sie reiten konnten wie der Teufel. Dass deswegen die Gefahr für sie nicht verschwunden war, ist wohl selbstverständlich; ist doch je grösser das Wagnis, um so grösser auch in der Regel die Gefahr.

Man wird mir nun vielleicht erlassen, die weiter erwähnten Fälle von der Kunst des Schleuderns und Bogenschliessens und Tauchens einer ähnlichen Prüfung zu unterwerfen. Letztere Kunst ist hier ohnedies nicht im Dienst des Krieges betrachtet, obwohl sie auch in diesem gelegentlich Verwendung gefunden zu haben scheint, wie aus der Erzählung des Thukydides über die listigen Veranstaltungen der Lakedämonier, die auf der Insel Sphakteria Eingeschlossenen mit Lebensmitteln zu versehen, erhellt.

Was ist nun das Ergebnis dieser Einzeluntersuchung? Vor allem, denke ich, so viel, dass die Behauptung, ein solches Wissen, wie das in den angeführten Beispielen angenommene, hebe die Gefahr auf, sich nicht als stichhaltig erwiesen hat, dass daher die darauf begründete Sicherheit der Zurückweisung meiner bescheiden ausgesprochenen Vermutung, Sokrates sei wohl nicht mit den Antworten des Laches einverstanden gewesen, nicht am Platze war. Meine Vermutung bezog sich zunächst nur auf die letzten Fälle

und dürfte wohl mit unbezweifelbarem Recht auch auf den dritten Fall ausgedehnt werden. Denn, um dieses noch nachzutragen, sollte es denn für ein in der Art schwächeres Heer immer und in allen Fällen lobenswert sein Stand zu halten und zu beharren? Ist es nicht vielmehr die Aufgabe eines guten Feldherrn, zur rechten Zeit sich zurückzuziehen und das schwächere, etwa aus Neulingen bestehende Heer dem Vaterlande zu erhalten, wenn nicht solche Gründe zum Ausharren bestimmten, wie dies bei Thermopylä der Fall war. Was aber die beiden ersten Beispiele betrifft, so findet auch auf sie der Becker'sche Satz, so ausgesprochen, keine unbedingte Anwendung; doch möchte ich auch meine Vermutung vorerst nicht auf dieselben ausgedehnt haben ⁷⁾.

Doch sind wir noch nicht am Ende mit den Bedenken, die sich gegen Beckers Ansicht erheben. Das wichtigste kommt erst. Wir müssen es uns wohl gefallen lassen, dass er die Richtigkeit seiner Behauptung nicht an dem Massstab von Aeussierungen des historischen Sokrates, auch nicht des platonischen Sokrates in andern Dialogen will gemessen haben. Wie aber, wenn seine Behauptung in Widerspruch steht mit Aeussierungen des Sokrates in eben diesem Dialoge, und zwar mit solchen, die mehr als andere den Charakter massgebender Bestimmungen haben? Eine solche Stelle ist aber doch wohl die im 18. Kapitel (191 D), welche oben S. 16 ihrem Gehalte nach wiedergegeben ist. Becker führt

7) Aristoteles würde den Begriff der Tapferkeit jedenfalls nicht auf diese ausdehnen, wie seine Erörterung Eth. Nie. III 9 zeigt. Doch kann seine Auffassung durchaus nicht massgebend sein für unsern Dialog, da er der Forderung des Sokrates 191 D entschieden widerspricht, so dass man wohl glauben könnte, er habe dabei diese Stelle im Auge gehabt. Aristoteles beschränkt die Tapferkeit ausdrücklich auf den Krieg als den μέγιστος και κάλλιστος κίνδυνος und bemerkt: κυρίως δὲ λέγεται ἂν ἀνδρείος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδολής.

sie nicht an, obwohl sie innerhalb des Bereiches seiner Untersuchung liegt. Sollte er sie ganz übersehen haben? oder konnte er sie nicht brauchen zu seiner Behauptung: „wo keine Gefahr ist, da kann auch keine Tapferkeit sich zeigen“? Mit dieser Behauptung steht allerdings die Aeußerung des Sokrates im schneidenden Widerspruch, welche lautet: καὶ ἔτι αὖ μὴ μόνον ὅσοι πρὸς λύπας ἀνδρεῖοι εἰσιν ἢ φόβους, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς δεινοὶ μάχεσθαι. Dass φόβοι nichts anders bedeutet als die natürliche Seelenstimmung gegenüber Gefahren, d. h. objektiv ausgedrückt Gefahren, ist an sich unzweifelhaft und durch den Zusammenhang unwidersprechlich dargethan. Dass diese Worte nicht ernst gemeint seien, kann in diesem Zusammenhang niemand, am wenigsten Becker behaupten, der so oft anderen eine Zurechtweisung erteilt, weil sie unter diesem Vorwand ein willkürliches Spiel trieben. Er hätte also statt Gefahr sagen müssen Kampf, da diese Bestimmung allerdings durchgängig festgehalten wird.

Wir glauben somit hinlänglich nachgewiesen zu haben, dass weder die Behauptung richtig ist, alles solche Wissen, wie es in den angeführten Beispielen gegeben ist, hebe die Gefahr auf, noch die, wo keine Gefahr sei, da könne auch keine Tapferkeit sich zeigen. Zu solchen Behauptungen würde sich Becker wohl überhaupt nicht verstiegen haben, wenn er nicht die künstlerische und methodische Absicht dieser Erörterung vollständig verkannt hätte. Diese glaube ich in einer Bemerkung zu 193 B richtig angegeben zu haben. Laches hat sich eben nur durch die zwingende Kraft der Sokratischen Dialektik, aber im Widerspruch mit seiner Grundansicht, zur Annahme des Satzes bestimmen lassen, dass die Tapferkeit eine verständige Beharrlichkeit sei. Laches dachte eben doch nur an beharrlichen Mut, Verstand und Wissen hat nach seiner Ansicht, die später im Redekampf mit Nikias noch unverhohlener sich

hervorwagt, mit Tapferkeit nichts zu thun. Er bemerkt dabei nicht, wie sehr er sich damit entfernt von der ursprünglichen Denkart seines Volkes, wie sie sich vielfach in seinen Dichtern, in Homer und Sophokles ausspricht, ja von seinen eigenen Aeusserungen, wie der ganz unbefangenen 189 B, wo er mit den Worten *ὅτι ἐγὼ οἶδα* wohl nichts anderes meint, als was der Dichter seinen Helden in den Mund legt *οἶδα μάχας* oder *πολεμῖα ἔργα*. Den Widerspruch aber zwischen seiner eigenen Rede und Ueberzeugung zum Ausdruck zu bringen und ihn dadurch als unfähig, das Gespräch auf diesem Wege weiter zu führen, erscheinen zu lassen, dies ist der nächste Zweck dieser Erörterung, dessen Erreichung dann den Eintritt des Nikias in die Rolle des Antwortenden herbeiführt.

Nikias ist in solchen Gesprächen nicht so unerfahren wie Laches; er erklärt im Anschluss an den Sokratischen Satz, dass jeder darin tüchtig sei, worin er verständig ist, die Tapferkeit als das Verstehen dessen was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, und zwar sowohl im Kriege als auch in allen andern Verhältnissen. Durch die letztere Beifügung soll wohl die früher dem Laches erteilte Belehrung über den Umfang des Begriffes anerkannt werden, wie denn seine Begriffsbestimmung nichts anderes ist als die Annahme eines bekannten Sokratischen Satzes. Diesen weiss er schlagfertig und gewandt gegen alle Einwendungen des Laches zu verteidigen, der sich erschöpft in dem Bemühen, das Wissen von der Tapferkeit fern zu halten. Nikias zeigt sich in seinen Antworten klarer und vorurteilsfreier, als er es vielleicht in Wirklichkeit war, besonders in Bezug auf die Kunst des Wahrsagers und sein Verhältnis zum Heerführer. Doch versteigt er sich dabei zu einer Behauptung, die sich schwerlich rechtfertigen lässt, dass es dem Tapferen zukommt zu erkennen, für wen es besser sei zu leben oder todt zu sein, eine Behauptung, für welche Sokrates wohl

nicht die Verantwortung übernommen hätte. Einverstanden dagegen war dieser wohl jedenfalls mit der Behauptung, dass weder unverständigen Menschen noch unvernünftigen Tieren in Wahrheit Tapferkeit beigelegt werden könne, und mit der Unterscheidung der Begriffe furchtlos und tapfer, die Laches zu vermischen geneigt ist. Ueberhaupt lässt Sokrates überall seine Uebereinstimmung mit der Begriffsbestimmung des Nikias durchblicken.

Wäre nun damit die Untersuchung geschlossen, so könnte man als Ergebnis derselben erklären: Zu dem Begriff der Tapferkeit kommt man auf keinem anderen Wege, als auf dem von Sokrates eingeschlagenen, sie als ein Verstehen, als Verstand zu betrachten. Wer das nicht anerkennen will, wer, wie Laches, das Wesen der Tapferkeit eigentlich in Kühnheit setzt, der kommt, wenn er sich von seinen einseitig beschränkten Vorstellungen zu einem klaren Begriff, der auch weit genug sein soll, um alle Arten der Bewährung zu umfassen, erheben will, leicht zu inneren Widersprüchen, aus denen er sich nicht mehr heraushelfen kann; während derjenige, welcher sie als Verstand anerkennt, nur noch anzugeben braucht, worauf sich der Tapfere versteht, um eine klare, allen Einwürfen von der andern Seite gewachsene Begriffsbestimmung zu gewinnen. Der Tapfere bewährt sich im Kampf gegen Gefahren jeder Art, ja auch gegen Leid und Not, gegen Begierde und Lust; also Tapferkeit ist, möglichst allgemein ausgedrückt, Verstand (Verständnis) dessen, was zu fürchten ist, und dessen, dem man getrosten Muts entgegengehen kann.

Es bleiben nun allerdings einige Fragen übrig, die sich am schicklichsten im Zusammenhang mit der Erörterung der von Becker hier angeknüpften Betrachtung besprechen lassen. Becker bemerkt, das Wissen dessen, was zu meiden und dessen, was zu wagen ist, werde gleich in zwei Beziehungen genauer erklärt: einmal sei nicht gemeint das

Wissen des Arztes, was dem Kranken gesund und schädlich: das Wissen um die unmittelbaren natürlichen Güter; auch nicht das des Wahrsagers, ob uns in Zukunft ein solches Gut zuteilwerden wird; sondern das reflektierte Wissen, ob es uns besser sei das unmittelbare Gut des Lebens zu erhalten oder zu verlieren. Man könne dies entweder als reflektierte Berechnung verstehen, die sich rein verstandesmäßig überlegt: wenn ich noch am Leben bleibe, so wird dies Leben ein so unglückliches, schmerz- und kummervolles, dass es besser ist, ich bleibe nicht am Leben; oder man könne es verstehen als die Berechnung eines *φιλότιμος*, der sich sagt, es sei besser ruhmvoll zu sterben, als mit der Schmach, seinen Posten verlassen zu haben, zu leben; das *καλόν* stehe höher als jedes äussere Gut; aber man dürfe nicht wagen, sich für eines von beiden zu entscheiden, man müsse beides hineinlegen, und nicht etwa bloß die letztere, dem Sittlichen sich mehr annähernde Berechnung.

Ich habe diese Erörterung Beckers lieber ohne Unterbrechung durch Einreden mitgeteilt, um ihre Wirkung nicht zu beeinträchtigen. Sie macht den Eindruck einer recht verständigen, die einzelnen Aeusserungen der sprechenden Personen zur Geltung bringenden und zurechtlegenden Zusammenfassung, durch welche die wahre Ansicht des Schriftstellers dem Verständnis des Lesers erschlossen wird. Besonders ansprechend erscheint die ausdrücklich betonte Enthaltung von jeder mehr in den Wortlaut hineingetragenen als aus ihm entnommenen Bestimmung.

Gleichwohl erheben sich bei genauerer Erwägung einige Bedenken gegen die vorgetragene Auffassung. Zunächst lässt sie doch den Sachverhalt nicht ganz rein und ungeschminkt hervortreten. Es kann nicht umgangen werden zu erwähnen, dass es sich hier nur um die Widerlegung der von Laches gegen die Aufstellung des Nikias gemachten Einwürfe handelt. Laches meint, was zu fürchten sei,

wüssten wohl die Fachmänner (*δημοιογγοί*) in dem besonderen Bereich ihrer Thätigkeit, z. B. die Aerzte in Krankheiten, die Landwirte in den Angelegenheiten des Landbaus, könnten aber deswegen nicht als tapfer erklärt werden. Dagegen bemerkt Nikias, die Aerzte wüssten eben nur, was der Gesundheit zuträglich oder schädlich sei, nicht aber, ob nicht einem gesund zu sein (also auch zu werden) mehr zu fürchten sei als krank zu sein. Dass letzteres möglich sei, gibt auch Laches zu. Der Verfasser des Dialogs hätte, wenn er einen unerlaubten Anachronismus hätte begehen wollen, den Nikias selbst zum Beispiel wählen können. Wäre er kurz vor dem sicilischen Unternehmen von einer Krankheit, die ihn an den Rand des Grabes gebracht hätte, genesen, so hätte man nachher wohl sagen können, für ihn wäre es besser gewesen zu sterben als zu genesen. Soweit wird wohl jeder beistimmen, schwerlich aber zu der Behauptung, dass dieses Wissen dem Tapferen zukomme als dem, der weiss, was zu fürchten oder nicht zu fürchten ist. Ob Sokrates dieser Behauptung beistimmt, geht aus der an Laches gerichteten Frage, ob er die Meinung des Nikias verstehe, nicht mit unbedingter Gewissheit hervor; es muss also dem Leser frei stehen zu denken was er für gut findet, wenn man nicht einen anderweitigen zwingenden Beweis für das eine oder andere beizubringen hat. Ich für meine Person glaube nicht, dass der historische Sokrates je eine solche Ansicht gehegt hat. Becker geht über diese Sachlage mit Stillschweigen hinweg, ja er gibt ihr vielmehr einen anderen Anstrich durch die erläuternde Beifügung: „Das Wissen um die unmittelbaren natürlichen Güter.“ Es ist ja natürlich ganz wahr, dass als solche Leben und Gesundheit zu betrachten sind; dass sie aber hier nicht von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden, zeigt sowohl das Fehlen jeder derartigen Bezeichnung als auch Sinn und Zweck der Aeusserung des Nikias. Diese dient

zunächst dem Laches dazu, dem Nikias die Ansicht zuzuschreiben, dass die Seher die Tapferen sind, und dem Nikias, das Wissen der Seher auf das Erkennen der Zeichen des Zukünftigen zu beschränken. Wenn nun Becker das von ihm angenommene Wissen als ein reflektiertes bezeichnet, so haben wir uns wohl jenes dem Arzt und Wahrsager zugeschriebene Wissen um die „unmittelbaren natürlichen Güter“ eigentlich als ein unmittelbares Wissen um die natürlichen Güter zu denken, wie es eben jeder beliebige Mensch, z. B. der Landwirt besitzt, das, der Gründe sich nicht bewusst, in Platons Augen im besten Falle eine richtige Ansicht, in keinem Falle aber ein wahres Wissen, ein Verstehen ist. Das reflektierte Wissen lässt nun nach Becker eine doppelte Möglichkeit zu, von denen er die zweite als eine dem Sittlichen sich mehr annähernde Berechnung bezeichnet. Daraus folgt, dass die erste noch weniger mit sittlicher Denk- und Handlungsweise zu thun hat. Diese wird also wohl nur das leibliche Wohl berücksichtigen, also darauf gerichtet sein, dass es nicht frommt (Gorg. 505 A) oder unerträglich ist (Krit. 47 E) mit einem elenden und zerrütteten Körper zu leben. In diesen Dialogen wird dieser Gedanke gleichsam als ein allgemein anerkannter Satz zur Beleuchtung des Seelenlebens und der sittlichen Lebensverhältnisse benützt. Becker scheint diese „reflektierte Berechnung“ dadurch als eine tiefer stehende bezeichnen zu wollen, dass er von ihr sagt, sie beruhe auf einer „rein verstandesmässigen“ Ueberlegung. Im Geiste des Sokrates ist das nicht geredet, der gerade das Verstandesmässige (das *λόγον διδόναι*) zum Merkmal der höchsten Geistesthätigkeit, der *ἐπιστήμη* macht⁸⁾. Der

8) Die hier angewandte Bezeichnung scheint in das Gebiet der in unserer Sprache herrschenden Unsicherheit und Unklarheit im Gebrauche der Worte Vernunft und Verstand einzuschlagen.

geringe Wert dieser Berechnung liegt vielmehr in dem Gegenstand, der als den Entscheidungsgrund nur das Nützliche oder Angenehme erscheinen lässt. Darum also steht die Berechnung des Ehrliebenden höher, weil das L**ö**bliche (*καλόν*) gleichsam die edlere Seite des Guten oder Nützlichen ist. Beide Berechnungen führen aber nicht zu dem wahren Begriff der Tapferkeit. Den Grund dieser und also die richtige Erklärung dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, enthüllt uns Sokrates in seiner Verteidigungsrede, wo er (29 A B) sagt: „Den Tod fürchten ist fürwahr nichts anderes als sich weise dünken ohne es zu sein; denn es ist sich dünken etwas zu wissen, was man nicht weiss; denn es weiss keiner von dem Tode nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das grösste von allen Gütern ist, sie fürchten ihn aber, als wüssten sie genau, dass er das grösste der Uebel ist. Und dies wie sollte es nicht diese schimpfliche Unwissenheit sein, die darin besteht, dass man glaubt zu wissen, was man nicht weiss. Ich aber, ihr Männer, unterscheide mich dadurch auch hier vielleicht von den meisten Menschen, und wenn ich ja in einem Stücke weiser als einer zu sein behaupten möchte, so möchte ich es hierin, dass, wie ich keine hinreichende Kenntniss von dem Jenseits habe, so auch sie nicht zu haben glaube. Aber dass Unrecht thun und nicht gehorchen dem besseren, sei er Gott oder Mensch, schlecht und schimpflich ist, weiss ich. Vor den Uebeln also, von denen ich weiss, dass sie Uebel sind, werde ich das, wovon ich nicht weiss, ob es nicht gut ist, niemals fürchten und fliehen.“

Dies, denke ich, ist das wahre Wissen dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist; es ist, soweit dies dem Menschen zukommt, Weisheit und Verstand, höchste Ein-sicht in das, was der Mensch ist im Verhältnis zu Gott und den Menschen, also auch Frömmigkeit und Gerechtigkeit, weil ein solcher seine Pflicht gegen Gott und Menschen

aus Ueberzeugung und mit freiem Willen, nicht aus knechtischer Furcht erfüllt; es ist aber auch wahre Bescheidenheit, die auf Selbsterkenntnis beruht; denn er bescheidet sich, das nicht zu wissen, was er nicht weiss; es ist endlich die von den Griechen von jeher als die eigentliche Maanestugend gepriesene Tapferkeit, die eben um dieser Einsicht willen fest steht im Kampf gegen Not und Gefahr und alle Anfechtungen der eigenen bösen Lust; sie ist also sittliche Tapferkeit, wie wohl auch Becker zugestehen wird, der namentlich in seiner Abhandlung über den Charmides so nachdrücklich gegen ungehörige Einmischung des Sittlichen kämpft. Denn dass in der eben angeführten Erklärung des Sokrates das Wort *αλογόν* den Sinn von sittlich verwerflich hat, wird niemand bestreiten wollen. Diese sittliche Erkenntnis schliesst sich also jener doppelten Berechnung als das Höhere an und hat ebenso gut wie jene das Recht als Möglichkeit angenommen zu werden. Jene erste Berechnung erhebt sich nicht über die Stufe der schwankenden *δόξα*. Sie kann sich ja nur von Fall zu Fall geltend machen; die Entscheidung in der Ueberlegung, ob, wenn ich noch am Leben bleibe, dies Leben nicht ein so unglückliches, schmerz- und kummervolles ist, dass es besser, ich bleibe nicht am Leben, kann daher je nach Umständen, Stimmung, Denkart u. s. w. so oder so ausfallen; sie hat ja in jedem Fall nur das endliche, irdische Leben selbst, wenn man ihm entsagt, mit seinen Leiden und Freuden als Massstab der Entscheidung im Auge, und kann daher in keinem Falle wahre Tugend im Sinne des Sokrates begründen. Unzweifelhaft höher steht die zweite Berechnung; denn sie hat bleibende Ehre, Nachruhm, also Höheres als das Zeitliche, obschon mit einer Beimischung von Selbstsucht, also Endlichem, im Auge; sie erhebt sich vielleicht auf den Standpunkt der *ἀγαθή δόξα*, aber nicht zu jener Erkenntnis, welche zugleich

vollkommene und allseitige Tugend ist, jene von Laches so schön gepriesene Uebereinstimmung von Denken und Handeln, von Wort und That.

Von höchster Wichtigkeit für das richtige Verständnis des Dialoges ist natürlich die Frage, wie sich die Erklärung des Nikias zu der des Laches verhält. Becker behauptet, die neue Fassung des Begriffs sei innerlich auf's engste verbunden mit der vorhergehenden; die neue Definition stelle sich ganz dar als notwendiges Resultat aus der Erklärung und Kritik der früheren. Dagegen müssen wir schon das einwenden, dass diese Behauptung im entschiedensten Widerspruch mit der künstlerischen Anlage des Gespräches steht. Vor allem sind die beiden Feldherrn so gezeichnet, dass es nicht in ihrer Art liegt, sich einander behülflich zu sein das auszusprechen, was jeder denkt, aber nicht in Worte zu fassen vermag. Nikias knüpft daher auch nicht an die Bestimmung der Tapferkeit als *καρτερία φρόνιμος* und die noch nicht beantwortete Frage *εἰς τί φρόνιμος* an, sagt auch nicht, was doch nötig wäre, dass auf keinen Fall die Tapferkeit als unverständige Beharrlichkeit gefasst werden könne, sondern sagt vielmehr, dass Sokrates und Laches bisher die Tapferkeit nicht richtig bestimmten. Er verwirft daher überhaupt die Bestimmung derselben als Beharrlichkeit, so dass damit die Frage, ob sie eine verständige oder unverständige Beharrlichkeit sei, und wenn eine verständige, worin verständige, ganz entfällt, und bestimmt sie vielmehr nach Sokratischen Grundsätzen als Einsicht in das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist. Da nun auch Becker die *καρτερία* für eine gänzlich wertlose Bestimmung erklärt, so stimmt er darin mit Nikias überein; da er nun aber auch die andere Bestimmung als *φρόνιμος* in den zur Sprache gebrachten Beziehungen so sehr verwirft, dass er eher noch das Merkmal *ἄφρων*, obwohl auch dieses aus anderen Gründen unzulässig

ist, mit dem Begriff der Tapferkeit vereinbar hält, so sieht man nicht ein, worin die gewissenhafte Berücksichtigung dessen, was sich an der Erklärung des Laches als gut, was als unbrauchbar erwiesen hat, besteht. Nach Beckers Auffassung hat sich ebenso, wie nach der des Nikias, alles als unbrauchbar erwiesen. Ob auch nach der Absicht des Schriftstellers die Bestimmung der *καρτερία* als beseitigt, wie Becker in Uebereinstimmung mit Zeller annimmt, oder als nicht verworfen, wie Bonitz will, zu betrachten ist, könnte immer noch fraglich erscheinen. Dass Nikias die Erklärung des Laches ausdrücklich verwirft und auch Sokrates nur durch eine in den Gang der Untersuchung nicht eingreifende Andeutung auf die fragliche Bestimmung anspielt, könnte allerdings dahin gedeutet werden, dass der Schriftsteller selbst diese als abgethan und durch die Sokratische Fassung als ersetzt betrachtet haben will. Doch ist bemerkenswert, dass Platon im Gorgias die beiden Ausdrücke, die in den beiden Erklärungsversuchen des Laches die Hauptbestimmungen sind, der Sokratischen Fassung des Begriffes beifügt und also doch einen gewissen Wert auf diese Bestimmung zu legen scheint, während Becker annimmt, dass sie als zu unphilosophisch nicht widerlegenswert erschien. In welcher Weise sie freilich in die Begriffsbestimmung aufzunehmen wäre, geht aus dieser Stelle nicht hervor. Wenn es nun richtig wäre, was Becker so entschieden behauptet, dass die neue Fassung des Begriffes innerlich auf's engste mit der vorhergehenden verbunden sei, so würde sich für die Tapferkeit zunächst keine andere Begriffsbestimmung ergeben als die von Bonitz aufgestellte: „auf sittlicher Einsicht beruhende Beharrlichkeit.“ Nach dem bereits über die *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν τε καὶ θαρραλέων* eben Bemerkten würden wir auch die Bestimmung der sittlichen Einsicht, welche Becker nicht mit Unrecht in der ganz allgemeinen und daher teilweise unberechtigten

Anwendung bestreitet, hier aufrecht erhalten. Gleichwohl möchte ich nicht dafür einstehn, dass der Schriftsteller diese Fassung beabsichtigt hat. Denn einmal kann ich es nicht gelten lassen, was Bonitz und Becker übereinstimmend behaupten, dass die Bestimmung der *καρτερία* unbestritten bleibt; sie wird vielmehr mit der ganzen durch Laches zu Stande gebrachten Fassung von Nikias verworfen, und Sokrates nimmt sich derselben nicht an, wie er es z. B. nachher zu Gunsten der *σοφία* und *ἐπιστήμη* gegenüber dem Laches thut. Dann wäre es doch ein vollständiger Bruch mit der bekannten Auffassung des Sokrates, welcher alle Tugenden als *ἐπιστήμαι* und die Tugend im ganzen als *ἐπιστήμη* bestimmte. Sollte nun für die *ἀνδρεία* an die Stelle der *ἐπιστήμη* die *καρτερία* treten, so müsste entweder diese als Gattungsbegriff für alle Tugenden und die Gesamttugend festgehalten werden oder die Gemeinsamkeit des Gattungsbegriffes müsste aufgegeben werden. Letzteres ist nun nicht wohl anzunehmen; würde nun aber jede einzelne Tugend und die Tugend überhaupt als *καρτερία* bestimmt werden, so würde man sich am Ende dahin gedrängt sehen, in dieser Bestimmung vielleicht ein erstes noch nicht mit voller Klarheit hervortretendes Anzeichen einer Hinneigung zu der Auffassung zu erkennen, vermöge welcher die Tugenden als *ἕξεις*⁹⁾ d. h. Eigenschaften oder Gesinnung erscheinen. Dazu gehört ja jedenfalls das Beharren in einer gewissen Seelenverfassung. Für die Tapferkeit dürfte der Begriff der Beharrlichkeit schon darum der Auffassung eines schlichten Kriegers sich empfehlen, da die entsprechende Naturanlage der Mut ist, den wir nur dann als den rechten anerkennen, wenn er ein beharr-

9) Ueber diesen Begriff können wir der Kürze wegen auf die Auseinandersetzung Zellers Ph. d. Gr. II 2 3. Aufl. S. 269 Anm. 2 verweisen. Beachtenswerth ist auch Isocr. 6, 48.

licher ist. Doch, glaube ich, würden wir, wenn wir diesen Weg der Erklärung einschlägen, in den Dialog etwas hineinbringen, was nicht in der Absicht des Verfassers lag. Hätte derselbe das Merkmal der *καρτερία* erhalten wissen wollen, so hätte es, wie schon Becker richtig bemerkt, irgendwo und = wie in dem Gespräch mit Nikias angedeutet werden müssen, und hätte er noch besonders den bezeichneten Sinn einer bleibenden Eigenschaft hineinlegen wollen, so konnte dies um so weniger ohne eine bestimmte Erklärung darüber abgehen. Wir müssen also annehmen, dass der Verfasser die von Laches gefundene Bestimmung — und zwar nicht stillschweigend, sondern ausdrücklich — aufgibt und die Sokratische der *ἐπιστήμη* festhält.

Erkennen wir dieses an, so bleibt nun nur noch der letzte Teil der Schrift in Betracht zu ziehen, um das Ziel und die Absicht des Verfassers zu erkennen. Sokrates erinnert zunächst daran, dass sie die Tapferkeit als einen Teil der Tugend neben anderen, z. B. der Bescheidenheit und Gerechtigkeit betrachteten, und sucht dann sich mit Nikias über die Bedeutung des zu fürchtenden zu verständigen. Furcht verursacht ein bevorstehendes Uebel; getrosten Mutes können wir dem entgegengehen, was kein Uebel oder sogar etwas Gutes ist. Wenn nun die Tapferkeit als Einsicht in das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gefasst wird, so ist sie Einsicht in das was gut oder schlecht ist, insofern es bevorsteht d. h. zukünftig ist. Nun macht das Zeitverhältnis der Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft bei anderen Gegenständen der Erkenntnis keinen Unterschied. Gilt dies auch für die Begriffe gut und schlecht, so ist die Tapferkeit Einsicht in das was gut und schlecht (übel) ist. Wer diese besitzt, dem kann es aber auch nicht an Bescheidenheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, kurz an keiner Tugend gebrechen; damit würde aber die Tapferkeit selbst als Gesamttugend, nicht

mehr bloss als ein Teil der Tugend erscheinen. Wir haben somit das, was wir suchten, nicht gefunden.

Mit diesem Geständnis schliesst die wissenschaftliche Untersuchung. Was noch folgt, ist nur der künstlerische Schluss, der für die richtige Auffassung des Dialogs auch nicht ohne Wert ist, aber doch vorerst noch ausser Betracht gelassen werden kann. Zunächst handelt es sich um die Frage, ob das Ergebnis ein wirklich oder nur scheinbar negatives ist. Letzteres behauptet Bonitz, indem er den Begriff der Beharrlichkeit als einen stillschweigend anerkannten, ersteres Becker, indem er denselben als einen stillschweigend aufgegebenen betrachtet. Wir mussten uns gegen beide Ansichten erklären, da Nikias die von Laches aufgestellte Begriffsbestimmung ausdrücklich verwirft und auch Sokrates sie nicht in Schutz nimmt. Damit ist aber noch keineswegs die Frage über das Ergebnis der Untersuchung entschieden. Dieses fasst Becker in folgende Worte: „Somit haben wir wohl das allen einzelnen Tugenden Gemeinsame aufgefunden, sind aber unfähig gewesen das spezifisch Unterscheidende in der Definition auszusprechen. Also ist unsere Definition ungenügend.“ Nun ja! mit ein bisschen andern Worten sagt dies auch Sokrates. Nur kommt es freilich mitunter auch auf die Worte an, wenn es gilt, die Meinung eines Menschen genau aufzufassen und auszudrücken. Becker übersetzt sie zuerst in die jetzt gebräuchliche Sprache der Wissenschaft, die allerdings auf den logischen Bestimmungen des Aristoteles beruht. Dagegen wäre nun im ganzen nichts einzuwenden; sonderbar ist nur das, dass diese Worte dem Sokrates selbst in den Mund gelegt werden, der bekanntlich nicht so gesprochen hat¹⁰⁾. Das negative Ergebnis wird dadurch in eine Form gebracht, welche den

10) S. Anm. 2 S. 11. Auch Plato nicht. S. Prantl, *Gesch. d. L.* S. 76 ff.

logischen Mangel ungleich stärker und schärfer bezeichnet, als dies in der Urschrift geschieht. Der Verfasser des Dialogs lässt seinen Sokrates einfach sagen: das jetzt Bezeichnete ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die Gesamttugend. Und doch behaupteten wir, die Tapferkeit sei nur einer von den Teilen der Tugend. Folglich haben wir nicht gefunden, was Tapferkeit ist. Wenn wir nun diese Aeusserung in Zusammenhang bringen mit früheren Aeusserungen und uns den ganzen Gang des Gespräches vergegenwärtigen, wie es bei diesem wichtigen Entscheidungspunkte wohl erforderlich ist, so werden wir uns vielleicht zu einer etwas anderen Auffassung gedrängt fühlen.

Die künstlerische Anlage des Gespräches führte eigentlich zu der Frage: was ist Tüchtigkeit oder Tugend? Mit einem nur äusserlich und oberflächlich begründeten Uebergang wird an die Stelle dieser Frage die andere gesetzt: was ist Tapferkeit? Diese wird nun nach Sokratischen Grundsätzen beantwortet und die auf solche Weise gewonnene Begriffsbestimmung gegen alle Anfechtungen von unphilosophischer Seite sicher gestellt, dann aber von Sokrates selbst dahin berichtet, dass sie nicht den Begriff der Tapferkeit, sondern den der Tugend, d. h. den, den sie eigentlich hätten suchen sollen, gefunden haben. Kann man dieses Ergebnis ein rein negatives nennen? Ist es nur ein *οὐχ εὑρήκαμεν*, nicht auch ein *εὐρήκαμεν*? wie man etwa einmal ein Buch sucht, das man verlegt hat, und zwar dieses nicht findet, aber ein anderes, das man auch schon einmal vergeblich gesucht hat? und zwar nicht ein solches, das mir jetzt nichts hilft, sondern etwa so, wie wenn ich den fünften Band von Platons Werken suche und statt dessen die längst vermisste Gesamtausgabe in einem Bande finde? Dass dieser Vergleich hinkt wie jeder Vergleich, entgeht mir natürlich nicht. Die Tugend ist eben weder eine fünfbländige Ausgabe, von der man etwa

auch nur einen Band besitzen kann, noch eine einbändige Gesamtausgabe, sondern eine Verfassung oder Beschaffenheit der Seele, welche je nach Umständen entweder gegenüber Gefahren und Anfechtungen als Tapferkeit oder im Verkehr mit den Menschen als Gerechtigkeit oder im Verhalten gegen Gott als Frömmigkeit oder im Verhalten gegen sich selbst als Selbsterkenntnis oder Bescheidenheit oder in der alles umfassenden Erkenntnis als Weisheit sich darstellt. Immer aber ist sie ein Wissen dessen, was wahrhaft gut und wahrhaft schlecht (böse, übel) ist.

Doch habe ich diese Auffassung noch gegen einige Einwendungen zu verteidigen. Becker behauptet gegenüber meiner Bemerkung in dem Vorwort zur dritten Auflage meiner Ausgabe des Laches, es sei „nirgend im Laches angedeutet, dass, wer eine einzelne Tugend besitze, deshalb auch die andern besitzen müsse.“ Ich finde diese Ansicht deutlich ausgesprochen in der Stelle (199 D), welche dem oben angeführten Abschluss der Untersuchung unmittelbar vorhergeht. Es ergab sich, dass der aufgestellte Begriff der Tapferkeit zu dem Begriff der Tugend geführt hat. Denn wie könnte der, der das Gute insgesamt und in aller Weise wie es wird und werden wird und geworden ist, und ebenso das Schlimme versteht, ermangeln entweder der Bescheidenheit oder der Gerechtigkeit oder der Frömmigkeit, er, dem allein es zukommt sowohl in Bezug auf Götter als auf Menschen sich wohl in Acht zu nehmen vor dem was zu fürchten ist und das was nicht schlimm und was gut ist sich zu verschaffen, da er es versteht damit umzugehen? Denn dass ein solcher, der diese Erkenntnis hat, nicht tapfer ist, wird ja nicht behauptet, vielmehr, dass er es ist, vorausgesetzt, und nur behauptet, dass er auch notwendiger Weise bescheiden und gerecht und fromm ist. Somit liegt diese Form des Beweises keineswegs am weitesten von Laches ab; auch ist keineswegs die Ein-

heit der Tugend nur als Einerleiheit begriffen, sondern vielmehr diese Frage nur offen gehalten.

Auch die Zeller entgegengehaltene Frage fühle ich mich verpflichtet zu beantworten. Zeller nimmt an, es solle nur nachgewiesen werden, dass die von Nikias vorgetragene echt Sokratische Definition sich nicht mit der Voraussetzung vertrage, als ob die Tapferkeit bloss ein Teil der Tugend sei. Dagegen fragt Becker: „Weshalb schliesst denn Platon nicht positiv: also ist jene Voraussetzung falsch? warum lässt er seinen Sokrates ganz dürr und trocken folgern: *οὐκ ἄρα ἐνθήκαμεν, ὃ Νικία, ἀνδρεία ὅτι ἐστίν?*“ Die Antwort auf diese Frage ist einfach: weil wir es eben nicht mit einer Abhandlung, sondern mit einem Dialog zu thun haben. Ein solcher hat aber auch eine künstlerische Seite in der Gestaltung der Handlung, in der Charakteristik der Personen, kurz in dem, was man das mimisch-plastische Element genannt hat. Wie wichtig dieses für die richtige Auffassung auch des philosophischen Teils der Schrift ist, wurde bereits angedeutet und nachgewiesen. Hier führt es uns zur Betrachtung des Schlusses, dem bis jetzt noch keine Berücksichtigung geschenkt worden ist. Er liegt ausserhalb der eigentlichen Untersuchung und lässt auch den Lysimachos wieder an dem Gespräche teilnehmen. Bemerkenswert ist zunächst eine Aeusserung des Nikias. Laches gibt seiner Freude unverhohlen Ausdruck, dass Nikias von der Tapferkeit so wenig weiss, wie er selbst. Dagegen bemerkt Nikias, nachdem er dem Laches eine Zurechtweisung erteilt hat, er glaube doch sich jetzt schon ziemlich gut über die Tapferkeit ausgesprochen zu haben, und werde, wenn noch etwas fehlt, es später noch berichtigen. Damit gibt doch wohl Nikias und durch ihn der Schriftsteller auch nach der von Sokrates an dessen Definition geübten Kritik zu erkennen, dass er die von Nikias aufgestellte Begriffsbestimmung nicht für verfehlt

erachtet. Diese Aeussersetzung zeigt, dass auch für Nikias das *οὐκ ἐπὶ ἡμῶν* nicht so unbedingt gilt, wie Becker meint. Weiter ist zu beachten, dass Laches auch jetzt noch volles Vertrauen zur Einsicht des Sokrates und zwar in Fragen der Erziehung ausspricht, obwohl dieser weder ihn noch Nikias zur richtigen Begriffsbestimmung geführt hat. Er kann also nicht annehmen, dass Sokrates so wenig weiss, wie er und nach seiner Meinung Nikias. Sollte er aber annehmen, dass Sokrates nur mit seiner Weisheit hinter dem Berge hält? Dagegen spricht ausser anderem die sehr charakteristische Aeussersetzung des Laches (196 B), in welcher er den Sokrates als solidarisch mit ihm verbunden erachtet. So bliebe also, wenn man hier nicht einen Mangel in der Kunst des Schriftstellers erkennen will, höchstens die allgemeine Ueberlegenheit des Sokrates in solchen Untersuchungen übrig, die ja auch zu der dem Laches so willkommenen Widerlegung des Nikias führt, als das, was dem Sokrates in den Augen des Laches einen Vorzug verleiht, wozu noch die durch die thatsächliche Probe gewonnene gute Meinung mitwirken mag. Sehr beachtenswert ist ferner die Art, wie sich Sokrates gegen die Aufforderung des Lysimachos, den Jünglingen zu der erstrebten Tüchtigkeit behülflich zu sein, verhält. Er weist die Zumutung nicht im allgemeinen zurück, gibt aber zu bedenken, dass er von den beiden andern Männern nichts voraus habe, dass vielmehr alle noch eines Lehrers bedürften, um für sich und die Jünglinge gemeinsam Sorge zu tragen. Das möchten sie denn, unbekümmert um den Spott der Leute, thun. Doch verspricht Sokrates auf das dringende Ersuchen des Lysimachos, zum Zweck weiterer Beratung morgen früh zu ihm zu kommen, — wenn's Gottes Wille ist. Dieser im Ausdruck etwas übertriebene, scherzhaft angehauchte Schluss hat offenbar die Absicht, im Rahmen der erdichteten Handlung den an dem Gespräch beteiligten Personen und

mittelbar durch diese dem Leser recht nachdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, dass Sokrates sich keiner Weisheit Inhaber erklärt, insbesondere den Beruf ablehnt Lehrer der Tugend zu sein, um so bereitwilliger aber ist, mit jedem, sei er gelehrt oder ungelehrt, sei er hohen oder geringen Standes, sei er Greis oder Mann oder Jüngling Gespräch zu pflegen zu dem Zwecke, um gemeinsam zu wachsen an Einsicht und Erkenntnis und dadurch die Tüchtigkeit der Gesinnung zu gewinnen, welche allein fähig macht zu richtigem Handeln, dieses aber auch mit innerer Notwendigkeit zur Folge hat. Wir sehen, dieser Schluss steht in schönster Uebereinstimmung mit jenem Teil des Vorgespräches, in welchem Sokrates erklärt, zwar von Jugend auf ein Freund der Geistesbildung gewesen zu sein, aber weder einen Lehrer darin gehabt zu haben noch bisher selbst durch eigenes Bemühen sich den Grad der Tüchtigkeit erworben zu haben, der ihn befähigte der Lehrer anderer zu werden. Insbesondere scheint sowohl diese Vor- als auch jene Schlussrede darauf berechnet zu sein, jede Verantwortung für den Erfolg der den beiden Jünglingen zu widmenden Bemühungen, deren Uebernahme seitens des Sokrates noch in Frage gestellt wird, von diesem abzuwenden. Mit dieser sei es künstlerischen sei es apologetischen Absicht scheint mir auch jene starke Betonung des negativen Ergebnisses in engstem Zusammenhange zu stehen. Dieses ist die notwendige Voraussetzung der Versicherung des Sokrates, dass er, wie sich gezeigt hat, nicht mehr versteht als die anderen, und diese wieder die Voraussetzung der Erklärung, dass er nicht mehr als andere berufen ist, in der beregten Angelegenheit als Berater und Lehrer beigezogen zu werden.

Wenn wir somit der Forderung Beckers entsprechend den Dialog Laches ganz für sich nehmen, aber nicht, wie Becker thut, das Gespräch über die Tapferkeit, welches den kleineren Teil des ganzen Gespräches ausmacht, von dem

Uebrigen ablösen, sondern es im Zusammenhang mit dem umfassenden Vorgespräch und der auch nicht ganz unwichtigen Schlussrede, also mit Berücksichtigung der künstlerischen Anlage betrachten, so finden wir als Ergebnis, dass, wenn man das Wesen einer Tugend zu erfassen sucht und dabei den Begriff derselben, der sich gegen alle Anfechtungen am besten bewährt hat, festhält, man mit innerer Notwendigkeit zu dem Wesen der Tugend in ihrer Einheit und Gesamtheit gelangt. Dieses Ergebnis scheint mir ein an sich wichtiges und beachtenswertes, das zwar nicht allen noch möglichen Bedenken und Einwürfen von vornherein begegnet, aber doch eines Philosophen würdig ist, der, auf dem Boden Sokratischen Philosophierens stehend, mit selbständigem Geiste und künstlerischer Begabung die dadurch angeregten Probleme behandelt. Denn selbständige Auffassung und ein gewisser Fortschritt über die Behandlung solcher Fragen seitens des Sokrates ist nicht zu verkennen, da diesen Weg, die Einheit der Tugenden zu beweisen, Sokrates nirgends eingeschlagen zu haben scheint.

Becker legt nun den ganzen Nachdruck auf das negative Ergebnis. Was es mit diesem für eine Bewandtnis hat, ist bereits dargelegt worden. Dieses negative Ergebnis soll nun einen Fortschritt über die Sokratische Auffassung bekunden. Worin soll dieser bestehen? In dem Beweis, sagt Becker, dass die Sokratische Philosophie nicht zur Einheit, sondern zur Einerleiheit der Tugend gelangt, dass sie die doch wirklich vorhandenen Unterschiede nicht zu begreifen vermag. Diese Ansicht wird noch durch Hinweisung auf den Umstand unterstützt, dass Sokrates es nicht zu thun habe mit einem noch nicht philosophisch gebildeten Manne, auch nicht mit einem Sophisten, sondern mit Nikias, der durchaus „als ferner Sokratiker“ erscheine. Diese Behauptung ist nun auch etwas übertrieben. Nikias erscheint allerdings mit Sokratischen Ansichten und Aus-

sprüchen vertraut, weiss sie auch gegenüber einem Laien, wie Laches ist, gut zu vertreten, weiss auch, worauf die Gespräche mit Sokrates gern hinauslaufen, versteht aber doch nicht gleich eine Andeutung des Sokrates darüber, um was es sich eigentlich bei ihrer Beratung handelt. Auch die eigenen Aeusserungen des Nikias sprechen dagegen. Sokrates lehnte es ab, den Sohn des Nikias in die Zahl seiner Jünger aufzunehmen, und empfahl ihm den Damon, den Schüler des Agathokles als Lehrer, mit dem nun auch Nikias in näheren Verkehr getreten ist und zwar gerade zum Zwecke philosophischer Erkenntnis. Blicke nun Becker seinem Grundsatz treu, jede Aeusserung ihrem Wortlaut nach zur Geltung zu bringen, so müsste er den Nikias eher einen Jünger des Damon und etwa noch des Prodikos¹¹⁾ nennen, als des Sokrates, wie er auch in Xenophons Aufzeichnungen nicht unter den Männern, mit denen er verkehrte, genannt wird. Wenig wahrscheinlich ist es auch, dass Platon in einer Zeit, wo er begriff, dass es ungenügend sei, nur immer die Einheit der Tugenden zu betonen, dass man auch ihre Unterschiede fixieren müsse, dass aber die vermeintlichen Unterschiede, die man angab, einer schärferen Kritik nicht Stand zu halten vermöchten, dass die von den Sokratikern gewollte Einheit in Wahrheit Einerleiheit sei, sich so beeilt haben sollte, diese Unzulänglichkeit der Sokratischen Auffassung der Welt zu verkünden, noch ehe er im Stande war, auch nur den Versuch zu machen, diesem Mangel abzuhelpen, und dass er dazu so weitläufige Vorbereitungen machte, wie sie in dem Vorgespräche dieses Dialoges vorliegen, das noch überdies auf ein anderes Ziel hinzusteuern scheint. Der Versuch, der erkannten und ausgesprochenen Forderung zu genügen, soll dann erst in der

11) Die Stelle wird auch berücksichtigt von Spengel in seiner *Συναγωγή τεχνῶν* p. 49 f.

[1881. I. Philos.-Philol. hist. Cl. 2.]

Politeia gemacht worden sein, zu deren Tugendlehre somit der Laches ein — man weiss nicht wie weit zeitlich getrennter — Vorläufer sein würde. Ob nun Becker die Abfassung des Laches später oder früher denkt als die des Gorgias, ist aus dessen Abhandlung nicht zu erschen, da er über das Verhältnis zu diesem Dialoge nicht spricht; wohl aber erklärt er ausdrücklich, dass Laches später als Protagoras zu setzen sei, da ersterer die Ergebnisse des letzteren voraussetze und über diesen noch hinausgehe. Dieser Fortschritt liege in der richtigeren Auffassung des Wissens, diese aber sieht Becker darin, dass im Laches das technische Können als ethisch wertlos verworfen werde, nicht aber im Protagoras. Ein ethischer Wert wird diesem Können im Protagoras ebensowenig als im Laches zugeschrieben, vielmehr nur gezeigt, dass alle Menschen mutiger sind zu jedem Unternehmen, mit dem Gefahr verbunden ist, wenn sie das verstehen, was zur Ausführung erforderlich ist; dass aber zur Tapferkeit Mut gehört, ist selbstverständlich, aber eben darum auch, dass Verstand dazu gehört. Sollte an dieser Ansicht, die von der ursprünglich hellenischen nicht abweicht, Becker im Ernst etwas aussetzen haben? Dass aber dieses technische Können ebensowenig im Laches wie im Protagoras als ein wertloses verworfen wird, glaube ich oben zur Genüge dargethan zu haben. Zu dieser Auffassung, die nicht nur mit der hellenischen Grundansicht, sondern mit jeder vernünftigen Betrachtung im schneidensten Widerspruch stände, berechtigt auch nicht ein Wort in der beregten Stelle. Wenn somit darin der ganze Fortschritt des Laches über den Protagoras liegen soll, so ist derselbe ganz und gar hinfällig.

Belangreicher könnten die Gründe zu sein scheinen, welche Schleiermacher, der den Laches als ergänzenden Anhang unmittelbar hinter den Protagoras stellt, für diese Auffassung geltend macht. Die Würdigung dieser Gründe

würde aber eine eingehende Betrachtung des Protagoras erfordern, zu der hier der Raum nicht gegeben ist. Es genügt zu bemerken, dass diese Gründe wohl zumeist in der Grundansicht wurzeln, welche Schleiermacher überhaupt in seiner Anordnung der Platonischen Schriften zur Geltung zu bringen sucht. Jedenfalls haben sie, auch abgesehen von Schöne und Kroschel, welche aus Gründen der Form und des Inhaltes den Protagoras später setzen, als es meistens zu geschehen pflegt, Socher, Stallbaum, Hermann, Sussemihl, Steinhart nicht gehindert, den Laches mit den verwandten Dialogen als Vorläufer des Protagoras zu betrachten; und auch Bonitz, der am ehesten das Recht hätte, in dem Laches einen Fortschritt über Protagoras hinaus zu sehen, geht mit besonnener Mässigung nicht weiter als zu der Annahme, man habe keinen Anlass, die Dialoge Laches und Charmides ihrer Abfassungszeit nach weit von Protagoras zu entfernen: eine Ansicht, mit der wahrscheinlich auch Prantl und Zeller sich einverstanden erklären dürften, von denen letzterer ausdrücklich bemerkt, dass es in einzelnen Fällen zweifelhaft sein kann, ob sich eine Erörterung zu einer andern als vorbereitende Begründung oder als nachträgliche Ergänzung verhält¹²⁾. In dem fraglichen Falle scheint er beiden genannten Dialogen die Stellung von Vorläufern des Protagoras anzuweisen.

Dieser Ansicht möchte ich mich auch um deswillen anschliessen, als die künstlerische Zurüstung, die in ihrer wohlgegliederten Stufenfolge mehr als die Hälfte des Dialogs einnimmt, sich doch weniger gut für einen ergänzenden Anhang als für eine mit selbständiger Absicht entworfene und ausgeführte Schrift eignet, und, was noch wichtiger ist, im Protagoras kaum eine Andeutung zu finden ist, welche als Hinweisung auf eine solche beabsichtigte Er-

12) Philosophie der Griechen II 1 3. Auflage S. 447.

gänzungsschrift aufgefasst werden könnte, während eine Aeusserung des Nikias am Schlusse des Gespräches¹³⁾ fast herausfordert zu der Annahme, dass der Verfasser damals schon mit dem Plane umging, die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Tugenden zu der Gesamttugend, die sich hier als ungelöstes Problem ankündigt, in umfassenderer Weise zu behandeln. Für diese Auffassung spricht auch das ganze Gepräge der dramatischen Einkleidung. Diese zeigt jedenfalls grosse künstlerische Begabung, aber doch auch einiges Uebermass des Aufwandes, wie auch Schleiermacher und Bonitz zugestehen, letzterer freilich mit dem anzuerkennenden Vorbehalt, dass die gewählte Einkleidung für Platon einen besonderen Anlass gehabt haben könne, den wir nur nicht mehr im Stande sind zu ermitteln. Wenn man daher nicht ganz durchschlagende, aus dem Inhalt oder einer sichern Ueberlieferung geschöpfte Gründe dagegen anzugeben hat, so wird man doch wohl geneigt sein anzunehmen, dass eine Kunstleistung, wie sie im Laches vorliegt, eher vor als nach dem Protagoras am Platze war und ihres Erfolgs sicher sein konnte.

Wäre der spätere Ursprung des Laches aus irgend welchen inneren oder äusseren Gründen bewiesen oder zu beweisen, so würden die mit mehr oder weniger Recht gegen den Platonischen Ursprung geltend gemachten Gründe etwas an Gewicht gewinnen. Denn es lässt sich nicht verkennen, dass der dramatische Schluss doch ebenso, wie das einleitende Gespräch, einiges enthält, was mit der künstlerischen Vortrefflichkeit der dramatischen Einkleidung des

13) Die schon oben berührte Stelle 200 B lautet ihrem Wortlaut nach: *ἐγὼ δ' οἶμαι ἐμοὶ περὶ ὧν ἐλέγομεν νῦν τε ἐπιεικῶς εἰρησθαι καί, εἴ τι αὐτῶν μὴ ἱκανῶς εἴρηται, ὕστερον ἐπανορθώσεσθαι καὶ μετὰ Δάμωνος, οὗ σὺ που οἶει καταγελᾶν, καὶ ταῦτα οἰσθὲ ἰδὼν πῶποτε τὸν Δάμωνα, καὶ μετ' ἄλλων.*

Protagoras nicht auf gleicher Stufe steht. Namentlich ist eine Uebertreibung nicht zu verkennen in den Aeussierungen über die Lernbedürftigkeit aller an dem Gespräch beteiligten Personen. Schon das gar zu schalkhafte *οὐδεὶς γὰρ ἔκφορος λόγου*, das fast an die Komödie erinnert, dann das für Sokrates doch gar nicht ausführbare und mit seinen früheren Aeussierungen in Widerspruch stehende Suchen eines möglichst guten Lehrers, wofür sich ja nur die Sophisten ausgeben, die für ihre Belehrung hohes Honorar fordern, ferner dass sie, mit Berufung auf den bekannten Vers in der Odyssee, der auch im Charmides seinen Dienst thun muss, trotz ihres vorgeschrittenen Alters, wie es scheint, gemeinsam mit den jungen Leuten in die Schule gehen wollen, ferner dass Lysimachos, zwar nicht seines Alters — denn auf dieses weist er ausdrücklich hin — aber doch seiner früher geltend gemachten Vergesslichkeit vergessend auch seinerseits mit den jungen Leuten möglichst fleissig lernen zu wollen in wahrhaft rührender Willigkeit, der nur auch der Erfolg entsprechen möge, versichert: lauter Züge, die mit der feinen, die Linie des Angemessenen um kein Haar überschreitenden Ironie in dem entsprechenden Abschnitte des Protagoras doch so fühlbar kontrastiert, dass ein ungünstiger Beurteiler unter der oben angegebenen Voraussetzung doch leicht geneigt sein könnte, den Geist des Nachahmers darin zu erkennen, der einen ihm zusagenden Gedanken sich aneignet, ihn weiter ausspinnt, stärkere Farben dabei aufträgt und — die innere Wahrheit dadurch gefährdet. Dass auch in diesem Falle keine unwidersprechliche Berechtigung gewonnen wird, eine solche Schrift dem Verfasser, unter dessen Namen sie der Nachwelt überliefert worden ist, abzusprechen, ist ja freilich anzuerkennen. Zeigt doch auch die neuere Literatur, in welcher der Ursprung der einzelnen Werke ja in der Regel besser verbürgt ist, genugsam dass ein Schriftsteller einmal hinter sich selbst

zurückbleibt¹⁴⁾ und in der Anwendung seiner Kunstmittel weniger glücklich ist als in früheren Werken. Soviel bleibt dann immer bestehen, dass, wenn die äussere Verbürgung nicht allen Zweifel ausschliesst, die inneren Gründe, soweit sie sich zu rechtfertigen vermögen, an Gewicht gewinnen, und ein solches Werk, dessen Ursprungszeugnis nicht ganz zuverlässig ist, dann weniger gesichert erscheint, als ein anderes, an das sich kein Verdacht wagt. Bei Laches lauert nun auch — man könnte sagen verräterisch — im Hintergrunde das als nachklassisch berufene *σκεπτεσθαι*¹⁵⁾, dem es nicht zur Empfehlung gereicht, dass es ausser dem allgemein als unplatonisch angesehenen zweiten Alkibiades nirgends bei Platon vorkommt und erst von Aristoteles an häufiger wird. Freilich kann man auch diesem Grunde keine unbedingte Beweiskraft zugestehen. Diese würde er nur dann beanspruchen können, wenn es gelänge, einen Schriftsteller nachzuweisen, dem einerseits der fragliche Ausdruck, andererseits der Inhalt des Gesprächs und die Methode der Untersuchung gut zuzutrauen wäre. Letztere würde mehr auf einen unmittelbaren Sokratiker, ersterer eher auf einen Akademiker aus der Schule des Platon hinzuweisen scheinen, wie etwa Xenokrates, dem wenigstens eine Schrift, *περὶ ἀνδρείας* zugeschrieben wird. Da nun in dieses Gebiet einschlagende Fragen einen jeden Zweifel ausschliessende Sicherheit der Entscheidung überhaupt nicht verstatten, so gilt es für Angreifer und Verteidiger eingedenk zu sein, dass eine *ἀνδρεία* ohne *σοφροσύνη* keine echte ist.

Ich fasse nun meine Ansicht über den Dialog Laches in folgendes Urteil zusammen: Einen über den Inhalt des

14) Der griechische Sprachgebrauch erlaubte zu sagen: *αὐτὸς αὐτοῦ ἀνεπιστημονέστερος ἐγένετο*, wofür ich lieber *αὐτὸς αὐτοῦ νενώτερος ἐστὶ ἢ* sagen möchte.

15) 185 C: οὐ μοι δοκεῖ εἰς ἀρχῆς ἡμῖν ὁμολογησθαι, τί ποτ' ἐστὶ περὶ οὐ βουλευόμεθα καὶ σκεπτόμεθα.

Protagoras hinausgehenden Fortschritt der Erkenntnis über das Wesen der Tapferkeit im Laches nachzuweisen ist nicht gelungen, wohl aber steht derselbe in künstlerischer Hinsicht jenem nach. Es ist daher wahrscheinlich, dass der kleinere Dialog, wenn er Platonischen Ursprungs ist, eher ein Vorläufer als ein Nachfolger des grösseren ist, dass er aber an sich betrachtet, selbst wenn man ihm den Platonischen Ursprung absprechen könnte, an Wert dadurch ja nichts einbüßen würde, vielmehr nur, wie Bonitz mit Recht bemerkt, das Verlangen erweckt würde, es möchten sich von diesem namenlosen Verfasser noch mehr Werke erhalten haben. Wahrhaft bedeutsam würde eine Athetese dieser Schrift und anderer von gleichem Schicksal betroffener erst werden, wenn man ihren oder ihre Verfasser in glaubhafter Weise aufzeigen könnte, wodurch die Geschichte der griechischen Philosophie und Literatur eine wesentliche Bereicherung erfahren würde, wie das vielleicht bei der Schrift *Ἀθηναίων πολιτεία*, welche unter den Werken Xenophons ihren Platz gefunden hat, neuerdings gelungen ist. Da aber die Frage der Echtheit überhaupt nicht der Gegenstand dieser Untersuchung sein sollte, die sich zunächst nur auf die richtige Auffassung und Würdigung des Dialogs nach Form und Inhalt bezieht, so mag es genügen, jene Frage nur soweit berührt zu haben, als es durch den Gang der Untersuchung notwendig schien.

Da noch ein kleiner Raum zur Verfügung steht, so benütze ich ihn zu einer nachträglichen Bemerkung. Sie betrifft die Frage, ob der Begriff der *αρετή* als wesentliches Merkmal der Tapferkeit betrachtet werden kann. Becker zeigt, dass die auf diesem Wege gewonnene Definition ebensogut auf alle anderen Tugenden passen würde. Er wendet sie zum Beweis hiefür beispielsweise auf die Gerechtigkeit an. Der Griff war gut. Denn diese Definition

der Gerechtigkeit findet sich wirklich in einem Fragmente des Philemon (Meineke (fr. inc. N. X.)

*Ἄνὴρ δίκαιός ἐστιν οὐχ ὁ μὴ ἀδικῶν,
ἀλλ' ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος μὴ βούλεται·
οὐδ' ὅς τὰ μικρὰ λαμβάνειν ἀπέσχετο,
ἀλλ' ὅς τὰ μέγαλα καρτερεῖ μὴ λαμβάνων,
ἔχειν δυνάμενος καὶ κρατεῖν ἄζημίως·
οὐδ' ὅς γε τὰντα πάντα διατηρεῖ μόνον,
ἀλλ' ὅστις ἄδολον γνησίαν τ' ἔχων φύσιν
εἶναι δίκαιος κοῦ δοκεῖν εἶναι θέλει.*

Kann man auch aus dieser Stelle, deren Schluss Anklänge an Aeschylos und Platon erkennen lässt, keine weit gehenden Folgerungen ziehen, soviel zeigt sie doch im Zusammenhalt mit zahlreichen anderen Stellen griechischer Dichter und Prosaiker, dass der Grieche geneigt ist, wenn er an Tugend denkt, auch Beharrlichkeit mitzudenken, und dass die *καρτερία φρόνιμος* also wohl als Gattungsbegriff der Tugend betrachtet werden könnte. Freilich der Artbegriff der Tapferkeit wäre auch durch die Beifügung der *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν τε καὶ θαρραλέων* nicht gewonnen.

Uebrigens nehme ich Gelegenheit, noch auf die schöne Abhandlung von Baumeister „über das Verhältniss der Tugend zur Erkenntnis bei den Griechen vor Sokrates“ (Zeitschr. f. d. GW. 34, 7) hinzuweisen, deren nicht geringstes Verdienst es ist, dass sie zu weiteren Untersuchungen anregt. Gerade die Frage über das Verhältniss vom Willen zur Erkenntnis hat neuerdings durch das Werk von Wildauer „die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles“ eine eingehende Behandlung gefunden.

Schliesslich bemerke ich noch, dass auch Sussemihl in seiner Abhandlung über „die Abfassungszeit des Platonischen Phaidros“ (Fleckeisens Jahrb. 121, 10) die Stellung des Laches vor Protagoras festhält.