

Kgl. Bayer. Akademie
der Wissenschaften

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Jahrgang 1891.

München

Verlag der K. Akademie

1892.

In Commission bei G. Franz.

M

Ax

17130-1891,14

Philosophisch-philologische Classe.

Sitzung vom 5. December 1891.

Herr von Christ legte eine Abhandlung des Herrn Cron¹⁾ vor:

„Zu Platons Euthydemos.“

Der Dialog Euthydemos, der seinen Platz in der Sammlung der Platonischen Schriften nicht unbestritten einnimmt, bietet ausser dieser Frage der höheren Kritik, die hier vorerst unberührt bleibt, auch im einzelnen zahlreiche Schwierigkeiten für das Verständniss, deren Lösung nicht ohne kritische Behandlung des überlieferten Wortlautes zu bewerkstelligen ist. Eine Vergleichung in dieser Hinsicht mit andern Dialogen Platons, z. B. dem Protagoras, auf den die Blicke bei der Lesung des Euthydemos ja ohnedies auch in anderer Beziehung immer wieder hingelenkt werden, zeigt, dass die Zahl der Verderbnisse, welche den überlieferten Wortlaut entstellen, in dieser Schrift eine verhältnismässig grosse ist. Einschübel, Auslassungen, Verschreibungen verschiedener Art boten dem Scharfsinn der Kritiker, die diesem Dialoge ihre Thätigkeit zuwandten, reichlichen Stoff zur Bethätigung. Besonders gross ist die Zahl der eckigen Klammern, welche uns in den neuern Ausgaben begegnen. Wir fragen hier nicht, ob vielleicht einige derselben nicht unbedingt notwendig sind, wollen vielmehr den Versuch machen, eine

1) Inzwischen ist leider Herr Oberstudienrat Dr. Cron in Augsburg am 17. Januar verschieden.

1106283

RV 0074 588 26

bisher unberührt gebliebene Stelle als eines solchen Heilverfahrens bedürftig zu erweisen. Sie steht in dem Teile des Dialogs, der wohl für jeden Leser der ansprechendste sein wird, nämlich in der ersten Unterredung des Sokrates mit Kleinias, die uns nach dem Gang durch die unfruchtbare Wüste dialektischer Fechterkunststücke wie eine Oase anmutet, die das Verlangen nach einem erfrischenden Trunk wohl zu befriedigen vermag.

Um nun unser Bedenken gegen die Richtigkeit der Ueberlieferung an der in Frage kommenden Stelle zu rechtfertigen, müssen wir den Gang der Erörterung bis dahin genau verfolgen. Der ausgesprochene Zweck des von Sokrates mit Kleinias geführten Gespräches ist, den beiden Sophisten zu zeigen, wie nach seiner Meinung Jünglinge zum Streben nach Weisheit und Tugend angeleitet werden könnten. Euthydemos hatte nämlich in seinem und seines Bruders Namen erklärt, dass sie imstande seien besser und schneller als andere Tugend zu lehren.¹⁾ Aufgefordert davon eine Probe zu geben im Gespräch mit Kleinias, bringen sie nichts als ihre herkömmlichen Fechterkunststücke zu Tage, die statt zu belehren nur verblüffen, also eher das Gegenteil von dem erzielen, was sie als den Zweck ihrer Unterredung ausgegeben haben. Um aber den Jüngling nicht verschüchtert werden zu lassen, erklärt Sokrates das bisherige Verfahren der Sophisten als ein scherzhaftes Vorspiel der versprochenen Unterweisung und stellt seinerseits das oben erwähnte Anerbieten. Er geht nun nach seiner Weise aus von allgemein anerkannten Vorstellungen, hier von dem Satze, dass alle Menschen wünschen in guter Lage zu sein, also viel Gutes zu haben, wie Reichtum, Gesundheit, Schönheit. Er scheint hier auf ein Tischlied anzuspielen, das auch anderwärts zu ähnlichem Zwecke benützt wird, stets

1) 273 D: ἀρετήν . . . οἴομεθα οἶω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα.

mit Weglassung des im Liede selbst an vierter Stelle beigefügten ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων, auf welches hier zum Schlusse mit den Worten καὶ τὰλλα κατὰ τὸ σῶμα ἰκανῶς παρεσκευάσθαι hingewiesen sein mag. Dann werden edle Abkunft, Macht und Ehrenstellen genannt als anerkannte Güter. In Frage gestellt werden Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, die von Kleinias auch als Güter erklärt werden; ebenso die Weisheit. Das auftauchende Bedenken, sie könnten gerade das grösste der Güter übergangen haben, das Glück (εὐτυχία), wird durch die Erwägung beseitigt, dass dieses Gut schon in der Weisheit gegeben sei, von der bei jeder Verrichtung das Gelingen abhängt. Das Ergebnis dieses ersten Gesprächsganges ist der Satz: ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους. Das Wort εὐτυχεῖν wird hier offenbar nicht in dem gewöhnlichen Sinn eines durch Zufall (τύχη) herbeigeführten Glückes gebraucht, sondern übereinstimmend mit ὀρθῶς πράττειν in der Bedeutung richtig treffen. Diese neuerdings in ihrer Berechtigung angefochtene Bedeutung von εὐτυχία und εὐτυχεῖν wird vorsorglich von dem Verfasser gerechtfertigt, indem εὐτυχία von τυγχάνειν hergeleitet und dieses in Gegensatz von ἀμαρτάνειν, einem Begriffe, der von σοφία ausgeschlossen ist, gestellt wird. Bonitz erinnert zu weiterer Entschuldigung dieses Wechsels der Bedeutung noch an ἀτυχεῖν, das als Gegensatz von εὐτυχεῖν nicht nur bedeutet 'unglücklich sein', sondern auch 'einen bestimmten Zweck verfehlen'.

Mit diesem einen Gange, der die Weisheit mit andern Gütern in eine Reihe stellt, begnügt sich Sokrates nicht, sondern er richtet nunmehr an Kleinias die Frage, ob der Besitz dieser Güter schon glücklich macht, oder ob auch der Gebrauch derselben erforderlich ist. Kleinias erklärt sich für letzteres. Dann fragt es sich, ob es nicht darauf ankommt, dass man sie recht gebraucht. Dies wird sofort

angenommen; denn schlimmer ist es etwas nicht recht zu gebrauchen, als gar keinen Gebrauch davon zu machen; denn ersteres ist ein Uebel, letzteres weder übel noch gut. Um nun etwas recht zu verrichten und zu gebrauchen ist Verstand (*ἐπιστήμη*) erforderlich. Auch bei dem Gebrauch der zuerst genannten Güter, des Reichtums, der Gesundheit und Schönheit, ist Verstand das was die Behandlung leitet und regelt. Der Verstand gewährt folglich Glück und Geschick bei jedem Besitz und Geschäft. Kurz — wir fassen uns hier auch bei unserer Inhaltsangabe kurz — alles, was wir zuerst als Güter bezeichnet haben, ist nicht an und für sich gut, sondern es verhält sich damit so — hier gilt es nun die griechischen Worte, wie sie überliefert und in allen Ausgaben zu lesen sind, anzuführen; sie lauten (p. 284 D):
ἐὰν μὲν αὐτῶν ἡγήται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων, ὅσῳ δυνατώτερα ὑπηρετεῖν τῷ ἡγούμενῳ κακῷ ὄντι· ἐὰν δὲ φρόνησις τε καὶ σοφία, μείζω ἀγαθὰ· αἰτὰ δὲ καθ' αἰτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι. In diesen Worten scheint mir eines zu viel zu sein, weil es dem Gedankengang nicht entspricht, nämlich *μείζω* vor *ἀγαθὰ*. Wie kann etwas als ein grösseres Gut bezeichnet werden im Vergleich mit dem, was an sich weder gut noch übel ist, oder unter Umständen sogar ein grösseres Uebel ist als das was gemeiniglich als Uebel betrachtet wird? Da das, was man gemeinhin Güter nennt, diese Geltung nur hat, wenn Verstand den Besitz und Gebrauch regelt, so kann es unter keinen Umständen als ein grösseres Gut bezeichnet werden, sondern eben nur als ein Gut schlechthin; dieses *μείζω* vor *ἀγαθὰ* scheint also nur in Folge oberflächlicher Auffassung nach dem Vorbilde von *μείζω κακὰ*, das ganz am Platze ist, in den Text gebracht worden zu sein. Wer sich aber nicht entschliessen könnte, das fragliche Wort einem Abschreiber oder Korrektor in die Schuhe zu schieben, der müsste annehmen, dass, wie dem Horaz der gute Homer seine Sache bisweilen weniger

gut gemacht zu haben scheint, auch der göttliche Platon oder wer sonst der Verfasser des Dialogs ist, hier einen Fehler begangen habe, der durch die Streichung eines Wortes leicht beseitigt werden könnte.

Noch eine andere Stelle in dieser Erörterung bietet Anlass zu einem Bedenken, nämlich 281 A. Wie sie überliefert ist, lautet sie: Ἄρ' οὖν, ἣν δ' ἐγώ, καὶ περὶ τὴν χρεῖαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλοῦτου τε καὶ ὑγείας καὶ κάλλους, τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις χρῆσθαι ἐπιστήμη ἢ ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πράξιν, ἢ ἄλλο τι; Nur gelegentlich sei erwähnt, dass Schanz in der Leipziger Ausgabe mit Badham die Worte τὸ ὀρθῶς . . . χρῆσθαι streicht, die er in den beiden Würzburger Ausgaben unangefochten stehen liess und wohl auch jetzt nicht unbedingt verwirft.¹⁾ Mein Bedenken bezieht sich auf die Erwähnung der Schönheit. Denn mag man auch immerhin den richtigen Gebrauch beseitigen, so viel bleibt doch bestehen, dass „in Bezug auf den Gebrauch der Verstand die Behandlung leitet und regelt“. Wie soll man sich nun diese Behandlung der Schönheit denken? Doch nicht durch Anwendung von Schminke und Putz? Diese wird im Dialog Gorgias als Putzkuust (κομμωτική) bezeichnet und als verderbliche Trug- und Scheinkunst ganz und gar verworfen.²⁾ Wir müssten

1) Ich schliesse dies aus den Bemerkungen in den beiden andern Ausgaben, in denen er mit Verweisung auf Krüger die von Heindorf selbst mit grosser Zurückhaltung ausgesprochene Vermutung, dass entweder πρὸς vor τὸ einzuschalten oder dieses in τοῦ zu verwandeln sei, als unnötig abweist. Der gleichen Ansicht huldigt Winkelmann, welcher auch die Züricher Ausgabe folgt. Mehr Anstoss in sprachlicher Hinsicht bieten die fraglichen Worte auch nicht als unten 281 D die Worte οὐ περὶ τούτου ὁ λόγος αὐτοῖς εἶναι, denen auch Badham mit dem erprobten Mittel zu Leibe geht.

2) Die Stelle (465 B) ist wichtig auch wegen der folgenden Erörterung. Sie lautet: Τῇ μὲν οὖν ἱατρικῇ ἢ ὀλοποικῇ κολακεία ἐπόκειται· τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἢ κομμωτικῇ,

also jedenfalls an die richtige Leibespflege vermittelt der Gymnastik denken, die nach der eben angeführten Stelle die eigene Schönheit des Leibes pflegt und erzielt. Nach einer andern Stelle desselben Dialogs hat die Gymnastik es zu thun mit Reden, die sich auf die *εὐεξία τῶν σωματίων* beziehen. Diese besteht wesentlich in Kraft und Gewandtheit der Glieder und hängt aufs engste mit der Gesundheit zusammen, wie aus manchen Stellen in den Schriften Platons hervorgeht. Allein die Schönheit, welche der Dichter des oben angeführten Tischliedes im Sinne hatte, ist doch wohl etwas anders gemeint als die, welche durch Leibesübungen erzielt und gepflegt wird. Es ist jene angeborene Schönheit gemeint, wie die vielgepriesene des Alkibiades war und die ebenfalls hochgefeierte des Charmides, von dem es in dem gleichnamigen Dialoge heisst, dass ihn alle wie ein Götterbild anstauten, oder jene von Xenophon in seinem Gastmahl mit so glühenden Farben geschilderte des Autolykos, dessen mit Sittsamkeit verbundene Schönheit einen bezaubernden Eindruck machte. An eine Schönheit dieser Art ist auch hier in der vorliegenden Stelle des Euthydemos zu denken, schon wegen der leisen Beziehung auf jenes Lied, dann auch wegen der Absonderung von *ἔγνεια*, die, wenn bei *κάλλος* an die durch Gymnastik erzielte und gepflegte *εὐεξία τοῦ σώματος* zu denken wäre, nicht zu Recht bestünde. Gleichermassen aber kommt der Umstand in Betracht, dass selbst, wenn man die oben angegebenen Worte aus sprachlichen Gründen streichen zu müssen glaubt, die verständige Behandlung doch in keinem andern Sinne als dem des rechten Gebrauches verstanden werden kann. Also nicht um Bildung und Pflege der Schönheit, sondern um den Besitz

κακοῦργός τε οὖσα καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασι καὶ χρώμασι καὶ λειότητι καὶ ἐσθήσει ἀπατώου, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένων τοῦ οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν.

und Gebrauch, d. h. die richtige Anwendung derselben handelt es sich. Dies zeigt sowohl die unmittelbare Verbindung mit Reichtum und Gesundheit, bei welchen der geforderte Begriff durchaus zu Recht besteht, als auch der Gang der ganzen Beweisführung mit allen Beispielen bis zu dem schliesslich erzielten allgemeinen Satze.

Fragen wir uns nun, wie wir uns neben dem Besitz der angeborenen Schönheit, die wie ein Stern in der Nacht lieblich leuchtet,¹⁾ den rechten Gebrauch derselben zu denken haben, so sind wir um die Antwort verlegen. Nach unserm Gefühle ist und bleibt sie die reine, göttliche Schönheit nur dann, wenn der, welcher sie besitzt, selbst am wenigsten davon zu wissen scheint, was ihm freilich durch die zudringlichen Blicke der Bewunderer schwer genug gemacht zu werden pflegt. Wo aber irgendwie die bewusste Absicht bemerklich wird diesen Vorzug zur Geltung zu bringen, da artet sie mehr oder weniger in Gefallsucht und Eitelkeit oder, um dem Sprachgebrauch gerecht zu werden, in Koketterie aus. Diese thut aber mehr als irgend etwas der reinen, königlichen, göttlichen Schönheit Abbruch.

Nach dem Gesagten wird man es begreiflich finden, dass wir es lieber sähen, wenn in der bezeichneten Stelle von der Schönheit nicht die Rede wäre. Da sich aber schwerlich ein Herausgeber dazu verstehen wird *καὶ κάλλους* aus dem Texte auszuschneiden, so wird man wohl geneigt sein anzunehmen, dass der Verfasser durch die Rücksicht auf die frühere Erwähnung, die freilich auch die Hand eines Nachbesserers leiten konnte, verleitet die fraglichen Worte

1) Xen. Symp. 1, 9 *ὥσπερ ὅταν φέγγος ἐν νυκτὶ φανῆ κτε.* Von dieser Schönheit sagt Xenophon, dass, wer ihre Wirkung auf andere gewahr wird, wohl zu der Ansicht gelangen kann, *φύσει βασιλικόν τι κάλλος εἶναι.* Es versteht sich von selbst, dass hier immer der griechische Standpunkt beobachtet wird. Im wesentlichen findet das Gesagte auch auf unsere Verhältnisse Anwendung.

beifügte, ohne sich ganz der Folgen bewusst zu sein. Die Beweisführung kommt nun zu dem Schlusse, dass von all den angeblichen Gütern und ihrem Gegenteil nur die Weisheit ein Gut und die Unwissenheit ein Uebel sei. Doch bedarf die bis dahin geführte Erörterung noch einer Ergänzung, wenn der angegebene Zweck erreicht werden soll, durch den Nachweis, dass die Weisheit lehrbar ist und nicht von selbst den Menschen zuteil wird. Dieser verlangt jedoch keine weitere Untersuchung, da Kleinias dem Sokrates bereitwillig das Zugeständnis entgegenbringt, dass die Weisheit lehrbar ist, woraus sich von selbst ergibt, dass, da sie allein glücklich (*εὐδαιμόνα καὶ εὐτυχή*) zu machen vermag, man notwendig nach Weisheit streben muss, also *ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῷ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν*. Dieses Ergebnis zu gewinnen, war der Zweck der Unterredung des Sokrates mit Kleinias.

Da nun, wie sich gezeigt hat, die Frage nach der Richtigkeit der Lesart an einzelnen Stellen leicht auch die Frage nach der Angemessenheit der Darstellung in Bezug auf Gedankenentwicklung berührt, so dürfte es sich in beider Hinsicht wohl verlohnen, den Gang des Gespräches weiter zu verfolgen.

Also ausgesprochenermassen wollte Sokrates den Sophisten, welche eben eine Probe von ihrer Kunst, Jünglinge zum Streben nach Weisheit und Tugend anzuleiten, gegeben hatten, zeigen, wie er diese Kunst verstehe. Genau genommen leidet diese Absicht von vornherein an einem inneren Widerspruch. Sokrates¹⁾ gibt sich die Miene, von der Weisheit der beiden Männer und also auch ihrer Fähigkeit das

1) Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, dass, wenn wir von den geschilderten Vorgängen der Kürze wegen wie von solchen reden, die sich wirklich begeben haben, wir uns dessen wohl bewusst sind, dass wir es mehr oder weniger mit einer freien Schöpfung des Schriftstellers zu thun haben.

zu leisten, wozu sie sich so grosssprecherisch erboten haben, völlig überzeugt zu sein, und entschuldigt ihre nichtswürdige Spiegelfechterei mit dem Vorgeben, dass sie zunächst nur ein scherzhaftes Vorspiel geben wollten. Dann aber bedurfte es keines Vorbildes, sondern nur der Einwirkung auf ihren Willen, um sie zu bestimmen, die verheissene Probe ihrer Kunst nunmehr wirklich zu geben. Besaßen sie diese aber nicht und war ihre Ankündigung leerer Schwindel, wie dies Sokrates wohl erkennen musste, so konnte ihnen auch ein Vorbild nichts helfen; denn wie sollten Charlatane im Handumdrehen Meister in einer Kunst werden, die sie weder verstanden noch verstehen wollten? Also der angegebene Zweck der Unterredung des Sokrates mit Kleinias war nur ein vorgeblicher, da vielmehr der Schriftsteller dieses Kunstmittels bedurfte, um der sophistischen Taschenspielerkunst die Sokratische Entbindungskunst entgegenzustellen und dadurch dem Gespräch Reiz und Wert zu verleihen. Freilich wird letzterer beanstandet von denjenigen, welche dem Euthydemos seinen Platonischen Ursprung bestreiten. Den Ausstellungen Schaarschmidts, welcher „unter den als Platonisch überlieferten Dialogen vollständiger als jemand vor ihm aufzuräumen unternommen“, geht Bonitz bis ins einzelne nach, um sie als unbegründet zu erweisen. Er selbst bezeichnet „als Absicht dieser alternirenden Gespräche: Selbstdarstellung der Sophisten und dagegen Selbstdarstellung des Sokrates in ihrem unterrichtenden und bildenden Verkehr mit der Jugend“. Dieser kurz zusammenfassende Ausdruck, bei welchem Bonitz auf die ähnliche Auffassung Susemihls in seinem Werke „die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie“ hinweist, darf demnach wohl als Grundlage dienen für die weitere Betrachtung des Ganges und der Entwicklung des Gespräches.

Also ein Beispiel eines *προτρεπτικός λόγος* will Sokrates den Sophisten gegeben haben. Es ist schwer die ganze

Bedeutung des griechischen Ausdrucks durch einen deutschen wiederzugeben. Schleiermacher übersetzt ihn durch „ermahnende Rede“, Müller durch „anregender Vortrag“. Letzteres empfiehlt sich schon um des Substantivs willen nicht sehr. Denn ‘Vortrag’ ist noch weniger als ‘Rede’, und dieses weniger als das griechische *λόγος* geeignet die zusammenwirkende Thätigkeit des Fragenden und Antwortenden auszudrücken. Auch die Adjektive lassen nicht ganz erkennen, was das griechische sagen will, insofern dieses doch jedenfalls auch den Begriff der Belehrung mit einschliesst, wie dies die Thatsache zeigt und das griechische Wort wohl zulässt. Man hat darum die beiden Unterredungen des Sokrates mit Kleinias auch wohl ‘Katechesen’ genannt. Dieses in der deutschen Sprache ganz eingebürgerte Wort bezeichnet die Bedeutung des griechischen Ausdrucks allerdings richtig nach seiner dreifachen Beziehung als eine in Frage und Antwort fortschreitende Belehrung zum Zweck nachhaltiger Ermahnung und bleibender Einwirkung auf die ganze Lebensführung, ist aber für eine Uebersetzung doch nicht wohl zu verwenden, weswegen es Steinhart zwar in seiner Einleitung, nicht aber Müller in seiner Uebersetzung gebrauchen konnte. Uebrigens ist auch das griechische Wort in dieser adjektivischen Form ziemlich selten und kommt namentlich in der Sammlung Platonischer Schriften ausser im Euthydemos nur noch in dem allgemein dem Platon abgesprochenen Kleitophon vor.

Mit besonderer Feinheit geht nun Sokrates zu Werke, indem er das Brüderpaar auffordert, nun auch ihrerseits eine Probe zu geben von ihrer Kunst junge Leute zum Streben nach Weisheit und Tugend anzuleiten. Hier ist jedes Wort mit Bedacht gewählt. Dass er seine Leistung eine laienhafte (*ιδιωτικόν*) nennt — oben 278 E spricht er auch von *ἀναυτοσχεδιάσαι*, d. h. aus dem Stegreif und aufs Gerate-

wohl reden — im Gegensatz von der wissenschaftlichen (*τέχνη*) Behandlung der Sache, gehört natürlich zu der fast im Uebermass die ganze Darstellung beherrschenden Ironie. Sehr fein ist aber das dem *ιδιωτικόν* beigefügte *καὶ μάλιστα διὰ μακρῶν λεγόμενον*. Sonst pflegt Sokrates im Gespräche mit den Sophisten sich von Seiten dieser die langen Reden zu verbitten, weil er sie doch nicht merken könne, hier bezeichnet er gerade die Weitschweifigkeit der Rede in seiner Unterredung mit Kleinias als Beweis unwissenschaftlicher Behandlung. Hier spielt er nämlich damit auf die Ankündigung der Sophisten an, welche verheissen „Tugend am besten und schnellsten zu lehren“, also wie echte Taschenspieler, deren Kunst in der Geschwindigkeit besteht. Auch das folgende *σφῶν ὀπότερος βοίλεται* ist nicht bedeutungslos. Diese Aeusserung rügt in der feinsten Weise das rohe Verfahren der beiden Klopffechter, die in ihrer Unterredung mit Kleinias beiderseits auf den Jüngling einzudringen pflegten. Sokrates stellt ihnen nun die Wahl frei, entweder denselben Gegenstand, den er behandelt habe, auch ihrerseits vorzunehmen, oder da weiterzufahren, wo er stehen geblieben sei. In ersterem Falle würden sie die Leistung des Sokrates für nichts gelten lassen, sie also zu überbieten sich anheischig machen, in letzterem Falle würden sie dieselbe gewissermassen in ihrem Wert anerkennen. Für den letzteren Fall nun bezeichnet er als Gegenstand weiterer Erörterung die Frage, ob man jede Wissenschaft erwerben muss, um dereinst glücklich und ein tüchtiger Mann zu sein, oder ob dazu nur eine erforderlich ist und welche diese sei. Ihnen liege nämlich viel daran, dass dieser Jüngling weise und tugendhaft werde.

Je feiner nun die Weise ist, wie Sokrates die angeblichen Tugendlehrer über die Aufgabe, die sie zu lösen haben, bedeutet, um so plumper erscheint das Verfahren, welches das edle Brüderpaar neuerdings einschlägt. Auf den Inhalt

dieses zweiten Sophistengesprächs brauchen wir hier um so weniger einzugehen, als sich um die Darlegung desselben die gelehrtesten Forscher verdient gemacht haben zu dem Zweck um darzuthun, dass wir in dieser Folge von verfänglichen Fragen und an die Antworten sich reihenden Trugschlüssen doch nur scheinbar ein ganz willkürliches Spiel ohne alle Regel und Ordnung zu erblicken haben; insbesondere hat sich Bonitz es angelegen sein lassen nachzuweisen, „dass in dem Unsinn doch Methode herrscht“. Aber Unsinn bleibt es immerhin, sich als Tugendlehrer auszugeben und dann ein solches Meisterstück zum besten zu geben als Probe der Kunst, Jünglinge zu dem Streben nach Weisheit und Tugend anzuleiten und darin zu fördern; und grösser noch wo möglich als der Unsinn ist die Unverschämtheit, mit der sie, unbekümmert um das ihnen von Sokrates gegebene Vorbild und seine daran geknüpften Andeutungen über das, was die Zuhörer nunmehr von ihnen zu erwarten berechtigt sind, im grossen und ganzen doch wieder in das gleiche Fahrwasser wie vorher, einlaufen und einzig und allein darauf ausgehen, durch verfängliche Fragen und Trugschlüsse die Zuhörer zu blenden und zu betäuben. Wenn nun Steinhart gegen Ast, der in unserm Gespräche „eine des platonischen Geistes unwürdige Verspottung eines an sich leeren Gegenstandes, der Eristik, fand“, daran erinnert, „dass der schärfste und tiefste Beurteiler der vorsokratischen Philosophie, Aristoteles, weder jene Eristik für einen ganz leeren Gegenstand, noch den Euthydemos für einen unbedeutenden Menschen hielt“, so müssen wir doch gestehen, dass in unserm Dialoge die Bedeutung, die sowohl der Sache als der Person zukommt, hauptsächlich in der weiteren Absicht des Schriftstellers zu liegen scheint, durch welche ein Mann mitgetroffen werden sollte, der zwar selbst ein Freund und Anhänger des Sokrates gewesen war, aber durch seinen frühern Verkehr mit Gorgias und seine Bekanntschaft mit

der eleatischen Lehre einer sophistischen Dialektik verfallen und selbst als Lehrer einer solchen aufgetreten war, nämlich Antisthenes. Ob freilich diese Annahme, welcher zunächst Schleiermacher Ausdruck gegeben hat, unbedingte Geltung beanspruchen kann, und ob auch die Megariker in diese Selbstdarstellung der Sophisten miteinbezogen werden dürfen, wogegen sich Steinhart mit allem Nachdruck erklärt, lässt sich allerdings nicht mit voller Entschiedenheit behaupten oder verneinen. Soviel indessen wird man immerhin gern zugestehen, dass, wenn Platon Grund hätte, die philosophische Thätigkeit dieser Männer, insbesondere des Antisthenes, den er in seinem Phädon unter den Freunden des Sokrates nennt, welche an seinem Todestage im Kerker zugegen waren und dessen letzte Gespräche mitanhörten, zu bekämpfen, er aus einem gewissen Gefühl der Schicklichkeit die Nennung seines Namens vermeiden mochte. Schleiermacher gibt noch insbesondere zu bedenken, dass den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war und von selbst in die Augen sprang, was wir nur noch mit Mühe durch mancherlei Verknüpfungen und Vergleichen entdecken können.

Wie immer es sich aber auch mit der Annahme einer verdeckten Beziehung in der Selbstdarstellung der Sophisten verhalten mag, so viel steht fest, dass in derselben der Widerspruch zwischen der Verheissung und Leistung des Brüderpaars möglichst scharf hervortritt und nach der Absicht des Verfassers hervortreten soll, wie dieser durch den Mund des Sokrates in ansprechender Ironie zu erkennen gibt. Dieser sagt nämlich im Anschluss an die oben angegebene an die Sophisten gerichtete Aufforderung zu Kriton (p. 283 A): „Auf das Kommende war ich recht sehr gespannt und achtete darauf, wie sie wohl die Sache angreifen und womit sie beginnen würden den Jüngling zu ermahnen Weisheit und Tugend zu üben. Nun machte der ältere von ihnen, Dionysodoros den Anfang in der Rede, und wir alle blickten

auf ihn in der Erwartung wundervolle Reden zu hören, was uns auch wirklich zu teil wurde; denn der Mann begann eine gar wunderbare Rede, die sich dir verlohnt zu hören, wie dazu angethan die Rede war zur Tugend zu ermuntern.“

Abgesehen von dem beabsichtigten Unwert des Inhaltes lässt sich dies zweite Sophistengespräch durch die künstlerische Behandlung ziemlich ergetzlich an. Denn statt wie das vorige Mal und wie zu erwarten war, mit Kleinias ein Gespräch anzuknüpfen, wendet sich Dionysodoros sei es im Uebermut oder aus Ratlosigkeit an Sokrates und die übrigen, die es gut mit Kleinias meinen, mit einer Frage, die dem Ktesippos ins Herz greift und diesen zu einer derben Entgegnung veranlasst. Schliesslich vermeint man Freund Kallikles¹⁾ zu hören, der die dem Sokrates erteilte Vermahnung und Zurechtweisung in den Mantel der Freundschaft kleidet. So auch sagt Ktesippos zu Dionysodoros: „Ich habe dich lieb, aber ich ermahne dich als einen Freund und versuche dich zu bereden, niemals mir gegenüber so einfältig zu sprechen, dass ich wünsche die vernichtet zu sehen, die ich am höchsten schätze.“ Da nun Sokrates wahrnimmt, dass die Sprechenden in den Ton leidenschaftlicher Verbitterung geraten sind, glaubt er vernittelnd eingreifen zu müssen und sucht zunächst den Ktesippos zu beruhigen, indem er ihn über den Sinn des von ihm so übel genommenen Ausdrucks (*ἐξολωλέναι*) aufklärt. Er meint, wenn die beiden es verstehen, Menschen so zu vernichten,

1) An diesen erinnerte übrigens schon vorher Dionysodoros, als er das Gespräch wieder aufnahm mit den Worten: *Εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες τε καὶ ὑμεῖς οἱ ἄλλοι, ὅσοι φατέ ἐπιθυμεῖν τόνδε τὸν νεανίσκον σοφὸν γενέσθαι, πότερον παίζετε τὰντα λέγοντες ἢ ὡς ἀληθῶς ἐπιθυμεῖτε καὶ σπουδάζετε;* worauf Sokrates nach einer an Kriton gerichteten Zwischenbemerkung fortfährt: *τὰντα οὖν διανοηθεὶς εἶτι μᾶλλον εἶπον, οὐ θαυμαστῶς σπουδάζομεν.*

dass sie aus schlechten und unverständigen tüchtige und verständige machen, so möchten sie diese ihre Kunst nicht bloss an dem Jüngling, sondern an ihnen allen bethätigen. Mit einer uns fast anheimelnden Ironie bemerkt er, dass dies die jüngst erfundene Kunst sei, die sie zu besitzen behaupteten. Damit ist der Anlass gegeben zu einer Reihe von Bildern und Vergleichen, indem zunächst Sokrates sich statt der jungen Leute anbietet, damit an ihm wie an einem Karrierer der Versuch gemacht werde; ja er will sich sogar dem Dionysodoros übergeben wie der Kolchierin Medea, damit er ihn vernichte und wenn er wolle koche und was er sonst wolle mit ihm anfangen, wenn er ihn nur als einen brauchbaren Menschen wieder zum Vorschein bringe; ja, Ktesippos, durch diesen Eifer des Sokrates gereizt, erklärt sich nun sogar bereit, sich von den Fremden noch mehr, als bisher schon, schinden zu lassen, wenn nur das Hautabziehen bei mir, sagt er, nicht, wie bei Marsyas, auf einen Schlauch, sondern auf Tugend hinausläuft. Diese Anspielungen, mag auch jede einzelne für sich betrachtet gut angebracht scheinen, worüber, da die Sache ja doch in das Gebiet des Geschmacks einschlägt, die Ansichten vielleicht etwas auseinander gehen dürften, scheinen doch jedenfalls in ihrer Häufung des guten etwas zu viel zu thun. Doch mag auch darüber schliesslich der Geschmack entscheiden.

So tritt denn Ktesippos wieder in das Gespräch mit Dionysodoros ein, indem er diesen auffordert, nicht jeden Widerspruch gleich für eine Schmähung anzusehen. An diese Aeusserung knüpft der Sophist sofort an, indem er die Möglichkeit des Widersprechens bestreitet mit Sätzen und Behauptungen, die von Aristoteles dem Antisthenes zugeschrieben werden. Mit dieser Dialektik bringt er den sonst so schlagfertigen Ktesippos zum Verstummen, so dass Sokrates abermals an seine Stelle tritt mit dem Unterschiede, dass er sofort die Rolle des Fragenden übernimmt. Den

Satz, dass ein Widersprechen nicht möglich ist, führt er auf Protagoras und Parmenides zurück und deutet ihn dahin, dass man falsches weder sagen noch denken könne, dass es somit auch keine Unwissenheit und keine unwissenden Menschen gebe. Gefragt, ob er dies im Ernst meine, fordert Dionysodoros den Sokrates auf ihn zu widerlegen. Da nun Sokrates die Frage aufwirft, ob es möglich sei zu widerlegen, wenn niemand irrt, nimmt einfallend Euthydemos das Wort, indem er erwidert, dass es nicht möglich sei. Wenn nun, meint Sokrates, der Satz, dass niemand irrt, auch vom Handeln gilt, so dass niemand weder im Handeln noch im Reden noch im Denken fehlt, so fragt es sich, was zu lehren ihr gekommen seid, die ihr jüngst erklärtet, am besten Tugend zu lehren dem, der sie lernen wolle.

Da nun die hier angedeutete Folgerung den Sophisten schlecht in ihren Kram passt, so weist Dionysodoros sie ab mit dem Bemerkten, ob Sokrates denn so altväterisch oder geistesarm sei — die Ueberlieferung und die Lesart der Ausgaben schwankt zwischen *κρόνος* (*Κρόνος*) und *κρός* (p. 287 B) —, dass er an das erinnere, was sie zuerst und vorlängst gesagt hätten, dagegen mit dem Ebengesagten nichts anzufangen wisse. So spricht ein Inhaber der neu erfundenen Wissenschaft, obwohl er selbst kurz vorher, wo es ihm zu statten kam, den Ktesippos an einen früher geführten Beweis erinnerte. Es bedarf keines Hinweises auf ein bekanntes Sprichwort, da es sich jedem sei es in lateinischer oder in deutscher Form von selbst aufdrängt. Sokrates lässt sich durch die derbe Zurechtweisung des plumpen Sophisten nicht verblüffen, sondern begegnet ihr mit seiner hier reichlich angewendeten Ironie, mit der er sowohl ihre Weisheit als auch ihre Unwiderstehlichkeit anerkennt. Der Sophist in seiner Unverschämtheit lässt sich die Schmeichelei gefallen und nützt sie nach Vermögen aus zu dem Zwecke, sich um jeden Preis der Notwendigkeit Rede zu stehen zu

entziehen und das Heft wieder in seine Hand zu bekommen. Sokrates in gewohnter Bescheidenheit kommt ihm auch hier entgegen, weiss nun aber auch durch seine Antworten den Sophisten so ins Gedränge zu bringen, dass er nun nicht mehr einen, sondern die beiden gemeinsam anredet und zu ihnen sagt: Es scheint diese Rede — er meint die Behauptung, dass niemand unwissend ist, dass keiner irrt, man nicht widersprechen oder widerlegen kann — nicht vom Flecke zu kommen und noch wie vor alters — er denkt an Protagoras und Parmenides — wenn sie zu Fall gebracht hat, zu Fall zu kommen — oben mit ähnlichem Bilde *τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν* (p. 286 C) — und, dass ihr das nicht begegnet, nicht einmal durch eure Kunst noch erfunden zu sein, obwohl diese so wunderbar ist in Bezug auf Genauigkeit des Ausdrucks. Man sollte glauben, hier ist die Belehrung verständlich und die Ironie handgreiflich bis zum Spott. Zum Ueberfluss geht nun auch Ktesippos nach seiner Art auf diesen Ton ein, indem er sagt: Wundersames sagt ihr, Männer von Thurioi und Chios oder woher und wie genannt zu werden ihr Lust habt, da es euch nichts kümmert Unsinn zu reden. Da nun Ktesippos, nachdem er die Fremden zum Hohn wie Götter angeredet hat, doch hier wieder über das Mass des Zulässigen hinauszugehen scheint und Sokrates befürchtet, das Gespräch könnte in ein Gezänke ausarten so tritt er abermals ins Mittel, um den Ktesippos zu besänftigen, indem er auf die wunderbare Weisheit der Fremden hinweist, die nur diese nicht im Ernst ihnen aufzeigen wollen, sondern gleich dem ägyptischen Sophisten Proteus sie fortwährend zum besten haben. Sie müssten es nun machen wie Menelaos und nicht ablassen von ihnen, bis sie zu erkennen gegeben haben, was sie im Ernste betreiben; er glaube nämlich, dass etwas recht Schönes zum Vorschein kommen werde, wenn sie erst angefangen haben Ernst zu machen. Mit dieser hier durchaus wohl angebrachten Ver-

gleichung schliesst in sehr angemessener Weise der zweite Auftritt in der Selbstdarstellung der Sophisten. Dieser hat sich dadurch, dass an die Stelle des jugendlich bescheidenen Kleinias der jugendlich stürmische Ktesippos und der männlich gefestigte Sokrates trat, zu einem dramatisch belebten dialektischen Ringkampf gestaltet, in welchem die hohle Nichtigkeit der grosssprecherischen Sophistenweisheit kaum mehr verhüllt werden konnte und ebensowenig, sollte man glauben, die ironische Bewunderung der in überschwenglichen Ausdrücken gepriesenen Weisheit aufrecht zu erhalten war. Gleichwohl aber wird sie fortgesetzt und mit einem Kunstmittel in Verbindung gebracht, das uns schon in seiner ersten Anwendung an einem inneren Widerspruch zu leiden schien, hier aber diesen, man möchte sagen, wie gefissentlich, hervortreten lässt. An die oben angeführten Worte des Sokrates schliessen sich nämlich folgende Schlussworte an: „Wohlan, wollen wir sie bitten und ihnen zusprechen und zu ihnen flehen sich kund zu geben. Ich nun gedenke selbst noch einmal voranzugehen, um zu zeigen, wie sie — darum flehe ich sie an — sich kund geben sollen. Wo ich nämlich früher abgebrochen habe, da will ich versuchen das diesem Folgende, so gut ich kann, ganz durchzugehen, damit ich sie hervorlocke und sie aus Mitleid und Erbarmen, wenn ich mich anstrengte und im Ernst rede, auch selbst Ernst machen.“ Also Sokrates fährt fort, nachdem er selbst fein und sachlich, Ktesippos höhnisch und grob die Sophisten abgefertigt hat, sie wie Götter anzuflehen, sich ihnen in ihrer wahren Gestalt zu zeigen, obwohl es deutlich zu Tage getreten ist, dass sie dies nur zu sehr bereits gethan und sich als eitle Götzen erwiesen haben, und entschliesst sich ihnen noch einmal ein Beispiel zu geben, das sie, wie er wohl weiss, weder befolgen wollen noch können.

Indessen der Leser kann sich zur Abwechslung ja wohl gefallen lassen, wieder vernünftige Gedanken in einem ver-

nünftigen Zusammenhange aus dem Munde des Sokrates im Gespräche mit Kleinias zu vernehmen. Wohlthuend ist es auch, dass Sokrates an das früher gewonnene Ergebnis wieder anknüpft und dadurch zu erkennen gibt, dass es ihm um einen wirklichen Fortschritt der Erkenntnis, nicht, wie den Sophisten, um blossе Effekthascherei zu thun ist. Auch darin ist die zweite Katechese — und darin könnte man gerade den Wert der Zweiteilung finden — vorbildlich für jeden derartigen Unterricht, dass sie mit einer Wiederholung der das vorige Mal angenommenen Sätze beginnt. Um so überraschender und von allen Gepflogenheiten abweichend ist die Wendung, die das Gespräch nimmt bald nachdem es zu der Frage fortgeschritten ist, welches das Wissen ist, das die geforderte Eigenschaft besitzt, dass in ihm die Kunst des Hervorbringens und des richtigen Gebrauchs des Hervorgebrachten zusammenfällt. Zunächst werden mehrere Beispiele angeführt von solchen Künsten, welche die geforderte Eigenschaft nicht besitzen. Als solche werden die *λροποιική* und die *αὐλοποιική* genannt und im Anschluss an diese die *λογοποιική*, auch *ἡ τῶν λογοποιῶν τέχνη* genannt. Dass dieser Ausdruck hier nur der Uebereinstimmung wegen mit den vorher genannten Beispielen gebraucht wird, statt des üblichen *λογογράφος* und *λογογραφία*, ist längst bemerkt worden. Wichtiger ist die Frage, mit welchem Recht dieses Beispiel hier in diesem Zusammenhange angewendet wird. Die Ausführlichkeit, mit der es behandelt wird, und besonders die Art, wie über die *λογοποιοί* gesprochen wird, lässt deutlich erkennen, dass dem Verfasser es darum zu thun ist, diesen Leuten hier einen Hieb zu versetzen und namentlich ihrer Anmassung entgegenzutreten, mit der sie sich gern als Inhaber einer besonderen Weisheit ausgeben. Daraus lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit entnehmen, dass auf eine bestimmte Persönlichkeit gezielt wird, und dass diese keine andere ist als Isokrates, zeigt besonders die Bemerkung

des Sokrates (289 E), welche dahin lautet: „Diese Männer, die Redenmacher, scheinen mir, wenn ich mit ihnen zusammenkomme, über die Massen weise zu sein und ihre Kunst selbst eine gewissermassen göttliche und erhabene. Und sicherlich ist das nicht zu verwundern; denn sie ist verwandt mit der Kunst der Zaubergesänge und nur um ein kleines geringer als diese; denn die Kunst der Zaubergesänge ist eine Beschwichtigung von Schlangen und Spinnen und Skorpionen und den übrigen schädlichen Thieren und von Krankheiten, diese aber (die Kunst der Redenmacher) ist wohl eine Beschwichtigung und Beredung von Richtern und den Leuten der Volksversammlungen und der übrigen Massen.“

Da doch die Deutung eines Hinweises auf eine nicht mit Namen genannte Persönlichkeit später noch nachdrücklicher gefordert wird, so sehen wir jetzt von dieser Frage ab und wenden uns der hier in den Vordergrund tretenden zu. Diese geht dahin, ob die Kunst der Redenmacher die sei, die man besitzen muss, um glücklich zu sein. Kleinias verneint die Frage unbedenklich und hält auch nicht mit dem Grunde zurück. Er sagt nämlich (289 D): „Ich sehe gewisse Redenmacher, welche ihre eigenen Reden, die sie selbst machen, nicht zu gebrauchen verstehen, gerade wie die Leiermacher ihre Leiern, [sondern auch hier andere imstande sind, das, was jene verfertigt haben, zu gebrauchen, die selbst nicht imstande sind Leiern zu machen;] es ist also offenbar, dass auch in Bezug auf Reden die Kunst des Machens und des Gebrauchens getrennt ist.“ Bemerkenswert ist hier jedenfalls der Umstand, dass Kleinias, der bisher die wohl zugespitzten Fragen des Sokrates kurz bejahend oder verneinend mit herkömmlichen Ausdrücken zu beantworten pflegte, hier auf einmal so selbständig und ausführlich sich ausspricht. Misslich ist es freilich, dass auch an dieser Stelle, wie an so vielen andern in diesem Dialoge, die überlieferte Lesart Anstoss erregt, der entweder durch Aenderung des Wortes

λυροποιεῖν in *λογοποιεῖν* oder durch Streichung der Worte *οἱ λυροποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι* oder durch Streichung des ganzen Satzes *ἄλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι εἰργάσαντο, οἱ λυροποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι* beseitigt werden soll. Wir haben die von Schanz vorgenommene Ausscheidung auch in der Uebersetzung durch eckige Klammern bezeichnet, um dadurch zugleich den Bereich bemerklich zu machen, innerhalb dessen auch die anderen oben angeführten Heilungsversuche sich bewegen. Aber selbst wenn man sich für die Streichung des ganzen Satzes entscheidet, bleibt die oben erwähnte Eigentümlichkeit der Antwort des Kleinias bestehen. Dass diese bedeutsam ist und sein sollte, lässt sich kaum bezweifeln. Was wollte also der Verfasser des Dialogs damit zu erkennen geben? etwa dass das Urteil über die *λογοποιοί* sich jedem, selbst dem unerfahrenen Jüngling, mit unwidersprechlicher Sicherheit aufdrängen musste und wir somit hierin eine Bethätigung des Sprichwortes *τοῦτο καὶ πᾶσι γνώη* finden könnten? Dafür könnte auch das nachher in der weiteren Erörterung des Sokrates angedeutete Beispiel des Isokrates zu sprechen scheinen. Hier, könnte man sagen, haben wir ja den deutlichsten Beweis, dass selbst ein so berühmter Redenschreiber, wie Isokrates war, die von ihm gefertigten Reden selbst nicht zu gebrauchen verstand. Worin dieser Gebrauch bestehen sollte, das lehrt das Beispiel des *λυροποιός*, der die von ihm gefertigten Leiern nicht auch schon vermöge dieser Kunst zu spielen versteht, dazu vielmehr eine andere Kunst, die *κιθαριστική*, erforderlich ist. Demgemäss würde es sich bei dem Redenschreiber darum handeln, dass er als solcher nicht versteht die von ihm gefertigten Reden vor der bestimmten Zuhörerschaft, dem Gerichtshof, der Rats- oder Volksversammlung, zu Gehör zu bringen, wie dies Perikles und Demosthenes und so viele andere Staatsmänner und Redner vermochten. Wäre also gerade die Kunst der Redenschreiber im engeren Sinne, der

sogenannten *λογογράφοι* oder *λογοποιοί*, an sich unzulänglich gewesen, um ihre Erzeugnisse vor der bestimmten Zuhörerschaft zu Gehör zu bringen, und zwar gerade auch solcher, welche die Redekunst mit Beifall und Erfolg lehrten, wie eben Isokrates? Und doch ist es ja gewiss, dass dieser weder vor der Volksversammlung noch vor Gericht als Redner auftrat. War daran der Mangel seiner Kunst schuld? Schwerlich! Er selbst gibt uns in seinem *Panathenaios* mit fast rührender Offenherzigkeit einen anderen Grund an, nämlich den Mangel an hinreichenden Stimmmitteln und an Mut, also an zwei Eigenschaften, die zum Auftreten vor grösseren Versammlungen unbedingt erforderlich waren.

Aber auch bezüglich anderer der berühmtesten Redenschreiber, erweist sich das Urteil des Kleinias nicht als treffend. Vor allen kommt der Rhamnusier Antiphon in Betracht. Auch dieser, obwohl nach Thukydides ein anerkannter Meister der Redekunst und gerade als solcher, d. h. wohl wegen seiner politischen Gesinnung dem Volke verdächtig, leistete zwar andern in gerichtlichen und politischen Händeln durch seinen Rat die nützlichsten Dienste, vermied es aber selbst als Redner vor dem Volke oder vor Gericht aufzutreten. Dass er von dieser Zurückhaltung nicht aus Unfähigkeit Gebrauch machte, zeigte er damals, als er auf Leben und Tod angeklagt nun doch in eigener Sache zu seiner Selbstverteidigung sprach. Er bewirkte zwar nicht seine Freisprechung, wurde vielmehr zum Tode verurteilt und erlitt wirklich die Todesstrafe. Dass diesen Erfolg aber der Platonische Sokrates nicht zum Massstab der Beurteilung des Wertes seiner Verteidigungsrede machen konnte, dies bedarf keiner weitläufigen Erörterung; darüber belehrt uns die überlieferte Verteidigungsrede des Sokrates und noch gründlicher und nachdrücklicher der Dialog *Gorgias*; das so rühmliche Zeugnis des Thukydides über die Verteidigungsrede des Antiphon kann daher immerhin zu Recht bestehen.

Auch Lysias und er ganz besonders hat Anspruch bei dieser Frage berücksichtigt zu werden. Dass er als Redenschreiber galt, ist ja unzweifelhaft und wird uns zum Ueberfluss ausdrücklich von Phaidros in dem gleichnamigen Dialoge Platons bestätigt. Er sagt nämlich, dass kürzlich einer der Staatsmänner ihm eben dies zum Vorwurf gemacht und ihn durchgängig in seiner Schmährede einen Redenschreiber genannt habe. Und dass auch Platon ihn als solchen nicht hochschätzte, ersehen wir aus demselben Dialoge, wo ihm Isokrates mit entschiedener Bevorzugung, freilich nur in Form einer weissagenden Erwartung, die eben nicht in Erfüllung gegangen ist, entgegengestellt wird. Aber der Tadel, der in diesem Dialoge gegen Lysias verlautet, ist wesentlich verschieden von dem, welcher im Euthydemos über alle Redenschreiber und ihre Kunst ausgesprochen wird. Dieser Tadel wäre auch auf Lysias ebensowenig anwendbar wie auf Antiphon. Denn obwohl die uns erhaltenen Reden mit Ausnahme einer einzigen zum Gebrauch für andere verfasst sind, so beweist doch diese eine Rede gegen Eratosthenes zur Genüge, dass Lysias es recht wohl verstand auch in eigener Sache eine Rede zu verfassen und in eigener Person vor Gericht zu vertreten. Ueber den Erfolg freilich haben wir keine bestimmte Kunde. Aber selbst wenn dieser, wie wahrscheinlich, nicht der erwünschte war, so bildet dieses keinen Grund ihren Wert zu verringern, geschweige denn sie neben den übrigen gar nicht gelten zu lassen. Ja lässt sich denn auf die Reden, die Lysias und andere Redenschreiber für den Gebrauch anderer verfassten, wirklich mit Recht das Urteil anwenden, das Kleinias ausspricht, dass sie die Reden, die sie machen, nicht zu gebrauchen verstehen? Verstehen sie darum weniger als unsere Staatsanwälte und Verteidiger, welche ihre Reden für oder gegen selbst vor Gericht halten, die von ihnen verfassten Reden zu gebrauchen, weil sie dieselben durch den Mund der verschiedenartigsten Personen,

die teils als Ankläger teils als Verteidiger in eigener Sache vor Gericht auftraten, dort zu Gehör brachten, ähnlich wie die Schauspieldichter durch den Mund der Schauspieler ihre Dichtungen vor das Volk bringen?

Wir könnten also wohl annehmen, der jugendliche Kleinias habe zu rasch und oberflächlich geurteilt; allein Sokrates selbst stimmt ihm bei, freilich in einer Weise, die doch mehr auf den Inhalt der Reden als auf den von Kleinias angegebenen Grund hindeutet. Diesen können wir nicht umhin als einen Scheingrund zu bezeichnen, zu dessen Geltendmachung der Jüngling durch trügerische Analogie im Bund mit überschwänglicher Ironie hingeleitet oder richtiger verleitet wurde. Diese selbst aber deutet wohl unwidersprechlich auf eine polemische Nebenabsicht des Verfassers, deren Ziel schon ziemlich deutlich in der oben bereits besprochenen Aeusserung des Sokrates hervortritt. Hier nun fährt Sokrates in der begohnenen Weise fort, indem er erklärt, er glaube jetzt die Kunst gefunden zu haben, deren Besitz am ehesten glücklich mache, und gibt als solche die Feldherrnkunst an. Kleinias weist ihn zurecht mit dem Bemerken, dass die Feldherrnkunst gewissermassen eine Kunst der Jagd auf Menschen sei; keine Jagdkunst aber — wir lassen den Kleinias nun nach dem Bericht des Sokrates sprechen und auch dessen Aeusserungen folgen — reicht weiter als so weit, zu erjagen und zu bewältigen; wenn sie (die die Jagdkunst betreiben) das, worauf sie Jagd machen, in ihre Gewalt gebracht haben, können sie es nicht gebrauchen, sondern die Jäger und die Fischer übergeben es den Köchen, die Messkünstler (*γεωμέτραι*) aber hinwieder und die Sternkundigen (*ἀστρονόμοι*) und die Rechenmeister (*λογιστικοί*) — denn Jagdmacher sind auch diese; denn nicht machen die Figuren¹⁾ jede von diesen, sondern das was ist finden

1) Das überlieferte τὰ διαγράμματα streicht Schanz mit Badham und Cobet. Man wünschte zwar ein ausdrücklich gesetztes Objekt

sie nur auf — da sie also nicht verstehen davon Gebrauch zu machen, sondern nur Jagd darauf zu machen, so übergeben sie doch wohl den Philosophen (*τοῖς διαλεκτικοῖς*) ihre Funde zur Verwendung, wenigstens alle diejenigen von ihnen, die nicht ganz und gar unverständlich sind. Gut, sagte ich, mein schönster und weisester Kleinias; verhält sich dies wirklich so? Allerdings; und die Heerführer, sagte er, übergeben so auf dieselbe Weise, wenn sie eine Stadt oder ein Heerlager eingenommen haben, es den Staatsmännern; denn sie selbst verstehen das, was sie erbeutet haben, nicht zu gebrauchen, wie, denke ich, die Wachtelfänger den Wachtelhaltern (ihren Fang) übergeben. Wenn also, sagte er, wir jener Kunst bedürfen, die das was sie erworben oder hervorgebracht oder erjagt hat, selbst auch zu gebrauchen versteht, und nur eine solche uns glücklich machen wird, so müssen wir eine andere suchen als die Feldherrnkunst.

Hier halten wir inne, um unserer Verwunderung darüber Ausdruck zu geben, wie mit einem Schlage aus dem bescheidenen Jüngling ein selbstbewusster Docent geworden ist, dem nun Sokrates fast wie der Schüler gegenübersteht. Ein solcher Rollentausch ist einzig in seiner Art. Dass aber dieser Eindruck nicht auf einer falschen Einbildung beruht, sondern ein von dem Schriftsteller beabsichtigter ist, wird durch die Aeusserung bestätigt, die er dem Kriton in den Mund legt. Zugleich ersehen wir daraus und aus dem weiteren Gespräch des Sokrates mit Kriton, welchen Zweck

zu ποιῶσιν. Ob aber τὰ διαγράμματα, das zunächst auf die Geometrie hindeutet, auch bei den beiden andern Künsten oder Wissenschaften Anwendung findet, erscheint zweifelhaft. Streicht man den Ausdruck, so wird man τὰ ὄντα auch auf ποιῶσιν beziehen, wenn man nicht vorzieht mit Cobet ποιῶσι u zu schreiben oder mit Badham und Susemihl die Lesart des Clarkianus ἕκαστα statt des vom Venetus T (t) mit der Mehrzahl der Handschriften dargebotenen ἕκαστοι herzustellen.

der Verfasser mit der hier in Anwendung gebrachten Kunstform verband und welchen Vorteil diese ihm gewährte.

Das seinem Anfang und Inhalt nach als Hauptteil der Schrift gekennzeichnete Gespräch ist nämlich seiner Form nach ein erzähltes.¹⁾ Sokrates erzählt es auf Befragen seinem alten Freund Kriton, der zwar Tags zuvor selbst im Lykeion anwesend war, als die beiden mehrgenannten Sophisten vor einem grossen Kreis von Zuhörern, unter denen sich Sokrates und Kleinias und Ktesippos als Teilnehmer am Gespräche befanden, eine Probe ihrer mit grossem Selbstgefühl angekündigten Lehr- und Erziehungskunst ablegten, aber eben wegen des Gedränges um sie von dem Gespräche selbst nichts hatte vernehmen können. Davon berichtet uns das einleitende Gespräch, das aber fast noch an der Schwelle des Eingangs eine schwer zu lösende Schwierigkeit bietet. Kriton fragt den Sokrates, wer der Fremde gewesen sei, mit dem er gestern im Lykeion gesprochen habe. Sokrates erwidert zunächst mit der Gegenfrage, welchen²⁾ von beiden er meine, da ihrer zwei dagewesen seien. Kriton antwortet: *Ὁν μὲν ἐγὼ λέγω, ἐκ δεξιᾶς τρίτος ἀπὸ σοῦ καθήστο· ἐν μέσῳ δ' ἡμῶν τὸ Ἀξιόχον μειράκιον ἦν· καὶ μάλα πολὺ, ὃ Σώκρατες, ἐπιδεδωκέναι μοι ἔδοξεν, καὶ τοῦ ἡμετέρου οὐ πολὺ τι τὴν ἡλικίαν διαφέρειν Κριτοβούλου· ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν σκληρρός, οὗτος δὲ προσηρῆς καὶ καλὸς κάγαθὸς τὴν ὕψιν* (271 A). Die Vorführung des griechischen Wortlautes war notwendig,

1) Mitunter wird der Ausdruck „wiedererzählt“ und „Wiedererzählung“ gebraucht, der zwar auf das Symposion, nicht aber auf Euthydemos Anwendung findet.

2) Die Handschriften bieten *ὀπίτερον*. Mit Recht zieht Schanz die Aenderung K. Fr. Hermanns *πότερον* der Badhams *λέγ' ὀπίτερον* vor, da dieses zwar sprachlich untadelig, aber hier doch unnatürlich wäre. Das angefochtene *καί* vor *ἔρωτις* rechtfertigt Johann Adolf Baumann (gestorben als Professor an dem St. Anna-Gymnasium hier) in dem Programm des Landauer Gymnasiums von 1877.

da die Auffassung einzelner Ausdrücke zu Zweifeln und Bedenken Anlass bietet. Zunächst scheint uns schon auffallend die Art, wie Kriton von dem Fremden, um den es sich hier doch eigentlich handelt, auf Kleinias hinübergleitet, ohne ihn auch nur durch ein Pronomen als Subjekt zu bezeichnen. Kriton, der eben seltener als Sokrates sich an diesen Orten einfinden und daher den Jüngling längere Zeit nicht gesehen haben mochte, wird von seinem Anblick überrascht und kann sich auch nicht enthalten seinen eigenen Sohn Kritobulos zur Vergleichung beizuziehen. So weit mag man unbedenklich beistimmen. Jetzt aber beginnt die Not der Erklärer und Uebersetzer. Auf wen bezieht sich *οὗτος* und *ἐκεῖνος*? Der Engländer Routh meinte, auf die Fremden, wohl aus dem oben angegebenen Grunde, dass es sich hier doch eigentlich um diese handle. Aber auf Dionysodoros hat Kriton ja noch gar nicht sein Augenmerk gerichtet und wird erst nachher von Sokrates auch auf diesen näher aufmerksam gemacht. Auch hat sich dem Kriton inzwischen der Hinweis auf die beiden Jünglinge so in den Vordergrund geschoben, dass nur auf diese sich die Pronomina beziehen können. Aber auf wen das eine und das andere? Heindorf erwidert: „ἐκεῖνος procul dubio pertinet ad Critobulum, quem adultum iam (ἡλικίαν ἤδη ἔχοντα) pater Crito infra appellat § 81 (306 D). Nam σκληρὸς est, ut hoc explicat Schol., ὁ τῷ μὲν χρόνῳ πρεσβύτερος, τῷ δὲ ὄψει νεώτερος δοκῶν, προσεργὴς autem ὁ τῷ μὲν χρόνῳ νεώτερος, τῷ δὲ ὄψει πρεσβύτερος Illa autem καὶ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τῆν ὄψιν addere videtur Crito, ne quid verbo προσεργὴς de Cliniae forma detraxisse videatur.“ Dieser Auffassung entspricht auch Schleiermachers Uebersetzung, welche lautet: „Der schien mir ja sich gar sehr aufgenommen zu haben, o Sokrates, und den Jahren nach wol nicht sehr unterschieden zu sein von meinem Kritobulos; aber der ist nur schwächlich, jener aber ganz vollständig und von gar hübschem Ansehn.“

Dass man dieser Auffassung nicht allgemein beistimmte, ist begreiflich. Zunächst bekämpft sie Winkelmann. Von den Gründen, die er ins Feld führt, fällt für mich am wenigsten ins Gewicht der von der Stellung der Pronomina hergenommene. Denn Kritobulos, obwohl unmittelbar vor *ἀλλ' ἐκεῖνος* stehend, ist doch insofern der ferner stehende, als er genau genommen gar nicht hieher gehört, wo es sich nur um die Personen handelt, die an dem nachher erzählten Gespräche mit den Sophisten teilnahmen. Bei diesem war Kritobulos nicht zugegen, sondern wird nur hier vergleichungsweise von seinem Vater beigezogen. Dass ein solcher Gebrauch von *ἐκεῖνος* dem Sprachgebrauch nicht widerspricht, bedarf keines weiteren Beweises, da jede Sprachlehre darüber Auskunft gibt. Gewichtiger ist der Grund, den Winkelmann aus der Bedeutung des Wortes *σκληρός* entnimmt. Dieses nach seiner Verwandtschaft mit *σκληρός*, das von *σκέλλω*, *σκλημι* arefacio, induro stammt, bezeichnet den, — wir lassen Winkelmann selbst reden — „cuius membra aetate indurata exaruerunt, attenuatum, macilentum“. Dass diese Eigenschaft nicht auf einen Jüngling im akademischen Alter (306 D) passt, der im Gastmahl des Xenophon erklärt, er bilde sich am meisten auf seine Schönheit ein, ist begreiflich; dass von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet die Schilderung vielleicht eher auf Euthydemos passen möchte, dem überdies in erster Linie die Frage des Kriton gilt, ist zweifellos; dass auch für sich betrachtet die dem *ὄντος* beigelegten Eigenschaften dem Kleinias zukommen konnten, dürfte auch vielleicht nicht zu beanstanden sein. Die Zusammen- und Gegenüberstellung des Euthydemos und Kleinias aber ist durch den Wortlaut der Äußerung des Kriton so völlig ausgeschlossen, dass eine weitere Widerlegung dieser Auffassung überflüssig erscheint. Es bleibt also dabei, was Heindorf und Schleiermacher u. a. richtig erkannten, die vergleichende Gegenüberstellung kann sich nur auf Kleinias

und Kritobulos beziehen. Wenn aber *ἐκείνος* aus dem oben angegebenen Grunde nicht auf Kritobulos bezogen werden kann, so bleibt nur die Beziehung auf Kleinias übrig. Diese Ansicht vertreten denn auch mit Entschiedenheit Stallbaum und Schanz. Indessen stehen doch auch dieser Annahme einige nicht ganz unerhebliche Bedenken entgegen. Dass Kriton, nachdem er sich dahin ausgesprochen hat, dass ihm der junge Mensch recht zugenommen zu haben und sich im Alter nicht viel von seinem Kritobulos zu unterscheiden schien, nun doch nicht anders ihn zu kennzeichnen weiss, als dass er mager sei und zwar im Gegensatze zu seinem Sohne, den er stattlich und schön von Angesicht nennt, ist doch höchst auffallend. Wenn sich der Vater vielleicht auch vor seinem Sohne in gleicher Weise über andere zu äusseren pflegte, dürfte man sich nicht wundern, wenn dieser etwas selbstgefällig wurde. Ob nun dieses Auftreten des Kritobulos als Beispiel für den richtigen Gebrauch der Schönheit, von dem 281 A die Rede ist, gelten kann, dürfte zu bezweifeln sein. Doch ist uns hier die Schilderung des Kleinias noch wichtiger, namentlich in Hinsicht auf die Bedeutung des Wortes *σκληρός*. Winkelmanns *macilentus* lässt Stallbaum nicht gelten und gibt die Bedeutung des Wortes wieder durch folgende Uebersetzung: „*ille (Clinias) exilis est et pusillus pro aetate sua, hic autem citius crevit atque pulcra est et honesta facie*“. Doch scheint diese Auffassung nicht recht in Einklang zu stehen mit der vorhergehenden Bemerkung des Kriton, nach welcher diesem Kleinias recht zugenommen zu haben und nicht viel im Alter von Kritobulos sich zu unterscheiden schien. Man müsste also wohl das *pusillus* fallen lassen und sich etwa mit Schleiermachers ‘schmächtig’ begnügen, und zwar nicht in der Bedeutung, welche dieses Wort im Munde des Mephistopheles in Göthes Faust hat, sondern in der gewöhnlichen, die sich etwa mit dem Begriffe ‘schlank’ leicht verbinden oder in der bekannten

Beschönigungssprache sogar durch 'zart' ersetzen liesse und eine gewisse Schönheit des Gesichtes nicht geradezu ausschliessen würde. Indessen bei der angenommenen Beziehung der Pronomina ist ja von einer Schönheit des Kleinias überhaupt nicht die Rede. Ja Schanz, der auch diese Auffassung vertritt, bemerkt geradezu: „*σκληρόος*, welches mit *σκληῆναι* zusammenhängt, bedeutet „schmächtig, mager, dürr“ schliesst also den Begriff des Unschönen in sich“. Ein Bedenken, das sich gegen diese Auffassung erhebt, entwarfnet er mit der Bemerkung: „Wenn unten 289 B und 290 B (C) Kleinias mit *καλός* angeredet wird, so ist dies nichts als ein Compliment.“ Diese beiden Anreden finden sich in der bereits oben besprochenen zweiten Katechese, indem Sokrates den Kleinias zuerst *ὦ καλὲ παῖ*, dann, nachdem dieser so überraschende Proben von Weisheit abgelegt, sogar *ὦ κάλλιστε καὶ σοφώτατε Κλεινία* anredet. Wir könnten uns die letztere Anrede in Erinnerung an eine Stelle des Dialogs Protagoras, wo Sokrates diesem Weisheitslehrer in Anbetracht seiner Weisheit sogar eine höhere Schönheit als dem Alkibiades zuschreibt, als in diesem Sinn gesprochen wohl gefallen lassen. Weniger erklärlich schiene uns bei dieser Annahme die erstere Anrede, besonders mit dieser betonten Stellung des Adjektivs. Wir könnten sie nur auch als ein Beispiel von übertriebener Ironie, die freilich in dem ganzen Dialoge herrscht, ansehen. Indessen gestehe ich von vornherein den Kleinias nicht als unschön, sondern vielmehr als schön gedacht zu haben. Dies könnte nun wohl ein blosses Vorurteil sein, das keinen Halt in der Stelle von Xenophons Gastmahl fände, wo sich Kritobulos als glühenden Liebhaber des Kleinias erklärt. Denn dieser war ohne Zweifel nicht der Sohn des Axiochos, sondern der des Kleinias und somit des Alkibiades Bruder, von dessen geistigem Wesen wir freilich nichts Erbauliches hören. Allein gleich der Eintritt unseres Kleinias in das Gymnasion, dem, wie Sokrates im

Anfang seiner Erzählung versichert, ein Schwarm von Liebhabern folgte, unter denen Ktesippos war, der dann die Glut seiner Leidenschaft für den Jüngling dem Dionysodoros so nachdrücklich zu fühlen gibt: mit dieser Schilderung scheint uns die Vorstellung einer unschönen Erscheinung unvereinbar. So kommen wir denn, wenn wir uns die fragliche Aeusserung des Kriton deuten und eine klare Vorstellung von den beiden mit einander verglichenen jungen Männern gewinnen wollen, aus der Verlegenheit nicht heraus, wenn uns nicht das noch unerörterte Beiwort des οὗτος, nämlich *προφερέης*, dazu verhilft. Dass dieses nur auf Kritobulos bezogen werden könne, nimmt Schanz natürlich ebenso, wie Stallbaum, an; nur schliesst er nicht mit diesem aus dem Gegensatz mit Kleinias, dass dieser „pusillus“ gewesen, wogegen die vorhergehende Bemerkung des Kriton spricht, sondern sagt in Uebereinstimmung mit dieser: „Kleinias ist so gewachsen, dass er fast ebensogross als Kritobulos ist.“ Ueber das fragliche Adjektiv selbst bemerkt er: „Das in Gegensatz zu *σκληρός* gesetzte *προφερέης* muss demnach bedeuten „vollkommen, ausgebildet“, eine Bedeutung, welche die Etymologie des Wortes gestattet.“ Diese gestattet ohne Zweifel auch an eine stattliche Gestalt und vollkömmliches Aussehen zu denken; ausser der Etymologie auch der Sprachgebrauch von Homer an. Wir wollen hier nur auf die eine Stelle in der Odyssee (9 221) hinweisen, wo Odysseus sich vor den Phäaken seiner Kunst im Bogenschiessen berühmt. Unter den Zeitgenossen räumt er nur dem Philoktetes den Vorzug ein und fährt fort:

τῶν δ' ἄλλων ἐμέ φημι πολὺ προφερέστερον εἶναι,
ὕσσοι νῦν βροτοὶ εἰσιν ἐπὶ χθονὶ σῆτον ἔδοντες.

Abgesehen von der Vergleichung mit Philoktetes könnte er sich also auch *προφερέης τοξάζεσθαι* nennen, worin er denn auch (φ 134) den Wettkampf wagt mit den Freiern, „οἳ περ ἐμείο βίη προφερέστεροί ἐσσιέ“. Also vorzüglich („*préférable*“

Autenrieth), hervorragend (*προέχων*), ausgezeichnet in irgend einer Hinsicht ist ein *προγερός*, hier in körperlicher Hinsicht Kritobulos, den wir uns als einen hochgewachsenen, stattlich aussehenden Jüngling zu denken haben. Hinter diesem war unser Kleinias früher zurückgeblieben, hat sich aber in jüngster Zeit, wie man sagt, etwas herausgemacht und steht nun an Grösse dem Kritobulos wenig nach, nur ist er als plötzlich aufgeschossen etwas hager¹⁾ oder schwächling (*σκληρός*). Ob er ein schönes Gesicht und blühendes Aussehen (*καλὸς κάγαθὸς τὴν ὄψιν*) hat, wissen wir nicht, da den Kriton die Affenliebe zu seinem Sohne hinriss, diesem die genannte Eigenschaft beizulegen, wozu hier nicht der geringste Anlass gegeben war. Wollen wir den Freund des Sokrates von dieser Unschicklichkeit befreien, so sehe ich dazu keinen anderen Weg, als die beiden Ausdrücke zu vertauschen, d. h. also *προγερός* zu *ἐκείνος* zu setzen und auf Kritobulos zu beziehen, *σκληρός* dagegen zu *οὗτος* und mit *καλὸς κάγαθὸς τὴν ὄψιν* auf Kleinias zu beziehen. Dafür spricht sogar auch die Stellung am Schlusse des Satzes, die erkennen lässt, dass es dem Kriton doch schliesslich nur darum zu thun war, sich über Kleinias auszusprechen, nicht seinen Sohn so ungebührlich herauszustreichen. Können wir uns dazu nicht entschliessen — ich will meinerseits der Entscheidung gewiegter Kritiker nicht vorgreifen — so bleibt der eben erwähnte Vorwurf auf Kriton, bzw. auf dem Schriftsteller sitzen.

1) Eine Mutter aus ärmerem Stande nannte ihren sonst wohlgebildeten Sohn mit mütterlicher Zärtlichkeit „leibarm“, ein Ausdruck, der vielleicht verdiente in unsern Wortschatz aufgenommen zu werden. Jetzt ist aus dem leibarmen Knaben, nachdem er auch in bessere Nahrung gekommen, ein stattlicher junger Mann von hübschem Aussehen geworden. — Hier möchte ich noch an das mundartliche „kleber“ erinnern, über das Schmeller (2. Aufl.) I. Sp. 1322 bemerkt: „kleber . . . nicht fest, nicht stark, also schwach, zart, schwächling, gering, besonders vom Körperbau; knapp, kümmerlich“.

Indessen sind wir damit noch nicht zu Ende mit dem einleitenden Gespräch. Für die sprechenden Personen selbst war die Erörterung über die beiden Jünglinge ja doch eigentlich nur eine Abschweifung von den dem Kriton unbekanntem Personen, um die es sich für ihn handelte, zu den ihm wohlbekanntem, über die er sich nur durch einen zufälligen Umstand bewogen näher aussprach. Der spätere Leser kann darin eine willkommene Ergänzung seiner Personenkenntnis sehen. Jetzt geht das Gespräch zur Beantwortung der Hauptfrage des Kriton über. Zeigte uns nun dessen Aeußerung in der überlieferten Form den Kriton als Vater in einem weniger günstigen Lichte, so lässt der weitere Verlauf des Gespräches nun auch den Sokrates als Freund in einem nicht sehr vorteilhaften Lichte erscheinen. Oder ist es nicht ein grausames Spiel, das er mit seinem vertrautesten Freunde treibt, seinem Alters- und Gemeindegewissen, mit dem ihn so langjährige Freundschaft verband, wenn er diesen auffordert sich mit seinen Söhnen und ihm, dem Sokrates, den beiden Fremden zum Unterrichte zu übergeben? Dass es ihm mit dieser Aufforderung nicht Ernst sein konnte, zeigt der ganze Verlauf des nachher erzählten Gespräches, das aber der Zeit nach diesem Vorgespräch vorherging, so dass damals Sokrates die völlige Nichtigkeit der angemassen Weisheit des edeln Brüderpaares bereits genau kannte. Es beginnt also hier bereits jene Ironie zu walten, von der in diesem Dialoge überhaupt ein so übermässiger Gebrauch gemacht wird. Hier dient sie dem Schriftsteller als Motiv für die folgende Erzählung. Als ein gut gewähltes kann ich es nicht anerkennen.

Ganz mit Stillschweigen kann ich nicht übergehen eine Stelle, die neuerdings Anlass zu einem Bedenken gegen die Richtigkeit der überlieferten Lesart und zu einem Verbesserungsversuch gegeben hat. Das Bedenken betrifft die Antwort, welche Sokrates dem Kriton gibt auf die Frage, woher

die genannten und ihm gänzlich unbekanntem beiden Sophisten sind. Die Antwort lautet (241 C) folgendermassen. *Οὐτοὶ τὸ μὲν γένος, ὡς ἐγώμαι, ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιν ἐκ Χίου, ἀπὴρ κησαν δὲ ἐς Θουρίους, φεῖγοντες δὲ ἐκεῖθεν πόλλ' ἤδη ἔτη περὶ τοῦσδε τοῖς τόποις διατρίβουσιν.* Sehrwald in einem Aufsatz „Zu Platons Euthydemos“ (Fleckeisens Jahrb. 1873, B. 107, S. 490 ff.) beanstandet die Richtigkeit des Ausdrucks *ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιν ἐκ Χίου*, natürlich nicht in Bezug auf die Zulässigkeit der Verbindung allgemeiner und besonderer Ortsbestimmung überhaupt, welche durch die von Schanz angeführten Beispiele hinreichend dargethan ist, sondern in Bezug auf den hier vorliegenden besonderen Fall. Er bemerkt nämlich: „Wer in Athen kann, wenn er *ἐντεῦθεν ποθεν* sagt, exegetisch und den Teil gleichsam zum Ganzen hinzufügend mit *ἐκ Χίου* fortfahren? Welches staatliche Verhältnis auch zwischen Athen und Chios bestand, wer in Attika *ἐντεῦθεν ποθεν* ist, kann nicht gleichzeitig aus Chios sein.“ Er will also offenbar sagen: Chios liegt zu sehr ausserhalb des Bereichs von Athen und Attika, auf welchen *ἐντεῦθεν ποθεν* hinweist, als dass es diesem in erklärendem Sinne beigefügt werden könnte. Wären also die beiden Fremden Landsleute des Prodikos gewesen, so würde die Beifügung *ἐκ Κέω* nicht zu beanstanden sein. Zu dieser Ansicht möchte ich mich auch aus eigener Ueberzeugung bekennen, welcher der Umstand keinen Abbruch thut, dass es in älterer Zeit Geographen gab, die bei der Unsicherheit der Grenzscheide zwischen Europa und Asien alle Inseln des ägäischen Meeres bis zur Westküste Asiens zu Europa rechneten.¹⁾ Selbst wenn diese Bestimmung allgemeine Geltung gehabt hätte, was ja nicht der Fall war, für die Betrachtungsweise eines Atheners wäre darum doch Chios niemals diesseits

1) Bursian, Geographie von Griechenland, II. Band S. 347 Anm. 1 nennt als solchen den Hekatos.

gewesen. Nun könnte man etwa diese Auffassung des Wortes *ἐντεῦθεν* selbst anfechten und sich dabei auf eine Stelle aus den Bakchen des Euripides (V. 464) berufen. Dort sagt Dionysos in Theben zu Pentheus: *ἐντεῦθέν εἰμι, Ἀνδία δέ μοι πατρίς*. Er will damit nicht sagen, wie er wohl könnte, dass er aus Theben stamme und sich Lydien nur zum Vaterland gewählt habe, sondern er gibt vor aus Lydien zu sein, dessen Namen er nur jetzt erst nennt, nachdem das Land vorher hinreichend gekennzeichnet worden war. Hier ist also *ἐντεῦθεν* in seiner allereigensten Bedeutung gebraucht, indem es sich auf einen bereits erwähnten Ort bezieht. Dieser Fall findet aber auf unsere Stelle keine Anwendung, da hier der Geburtsort Chios erst durch nachfolgende Beifügung zur Kenntnis gebracht wird. Hier kann sich also *ἐντεῦθεν* nur auf den Ort beziehen, wo der Sprechende sich befindet, also Athen, Attika und noch etwa Umgegend im engeren oder weiteren Bereich, wozu das beigefügte *ποθὲν* ein Recht gibt. Wäre also die Ortschaft Chios in Euböa, welche Stephanos aus Byzanz erwähnt,¹⁾ so bekannt, dass sie neben der allbekannten Insel ohne nähere Bezeichnung nur irgend aufgenommen könnte, so wäre der Ausdruck *ἐντεῦθέν ποθεν* dehnbar genug, um auch dahin ausgedehnt zu werden. So aber können wir nur immer wieder auf Athen und Attika zurückkommen. Aber müsste es in diesem Falle nicht *ἐνθενδε* heissen? Dass in dieser Hinsicht der Sprachgebrauch nicht so engherzig streng ist, zeigen Stellen, wie Phaedr. 236 C *διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄριμεν, πρὶν δὲ σὺ εἴπῃς ἂ ἐψησθᾶ ἐν τῷ σιγήσει ἔχειν*, während früher (229 B f.) in gleicher Beziehung wiederholt *ἐνθενδε*, einmal auch *ἐνθενδε ποθεν* gebraucht wurde.

Wenn somit das von Sehrwald geltend gemachte Bedenken mir wohl begründet scheint, so möchte ich doch seinem Heilversuche nicht unbedingt beistimmen. Er ist

1) S. Bursian II S. 438 Anm. 1.

scharfsinnig ausgedacht, ich möchte fast sagen aus dem *ὡς ἐγγύμια* herausgeklügelt, spricht aber weniger an durch Natürlichkeit des Ausdrucks. Wäre der Urheber nicht an die Ueberlieferung gebunden gewesen, so würde er dem gleichen Gedanken wahrscheinlich selbst einen andern Ausdruck gegeben haben. Auch wäre es schade um das *ὡς ἐγγύμια*, das so geeignet ist, die Bekanntschaft des Sokrates mit dem Brüderpaar ins rechte Licht zu setzen. Will man nun auf den dargebotenen Vorschlag nicht eingehen, wie will man dann aber das überlieferte *ἐντεῦθεν ποθεν* aus seiner unhaltbaren Verbindung und Beziehung befreien? Man könnte dies in zweifacher Weise versuchen, entweder so, dass man die unvereinbaren Elemente einfach trennt oder das eine von beiden an einen anderen Ort versetzt. In ersterem Falle müsste man *ἐντεῦθεν ποθεν* von der Herkunft, *ἐκ Χίου* von dem Geburtsort verstehen. Man könnte wohl denken, dass die Eltern oder Voreltern der beiden im diesseitigen Hellas und zwar im nächsten Bereich Athens zu Hause waren, bei den nahen Beziehungen aber, in welchen seit der Stiftung des delischen Bundes viele der jenseitigen Inseln, insbesondere Chios und Lesbos, zu Athen standen, dorthin übersiedelten, und ebenso, dass Männer von dem Schlage der beiden Brüder sich getrieben fühlten, drüben in der Reichshauptstadt ihr Glück zu versuchen. Man müsste dann vor *εἰσὶν* ein *ὄριες* denken, was zwar dem Sprachgebrauch nicht ganz und gar widerstrebte, hier in dem besonderen Falle aber nicht wohl geeignet wäre, die geforderte Trennung fühlbar zu machen. Man wird es also wohl lieber mit der Versetzung versuchen, indem man *ἐντεῦθεν ποθεν* nach *ἀπὸ Χίου* *δε* setzt. Man müsste sich dann die Sachlage in folgender Weise denken: die beiden Männer aus Chios kamen nach Athen,¹⁾ um dort im engeren oder weiteren

1) Ein Aufenthalt in Athen vor der Uebersiedelung nach Thurio darf wohl angenommen werden, da letztere unmittelbar von Chios

Bereich ihre Kunstfertigkeiten nützlich zu verwerten. Als unternehmende Glücksritter folgten sie dem Zug, der damals viele Ansiedler in das um die Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. an Stelle der zerstörten Stadt Sybaris von den Athenern gegründete Thurioi führte. Allein auch dort war ihres Bleibens nicht. In den bürgerlichen Wirren, welche dort bald zum Ausbruch kamen, mochten sie ihre Stellung so genommen haben, dass sie verbannt wurden, worauf sie nach Athen zurückkehrten. Der Ausdruck *ἀπόκησαν ἐν-τεῦθεν ποθεν* dürfte wohl kaum einem gegründeten Bedenken unterliegen, da er gut mit dem folgenden *περὶ τοῦσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν* übereinstimmt. Künstler dieser Art mochten wohl die benachbarte Hafenstadt und andere bedeutende Ortschaften der Umgegend nicht aus dem Bereich ihrer erwerbsmässigen Wirksamkeit ausschliessen. So könnte also für die angefochtenen Worte vielleicht ein leidliches Unterkommen gefunden sein. Wer aber weder mit der überlieferten Lesart noch mit einem der vorgeschlagenen Heilungsversuche sich befreunden könnte, dem bliebe als letzte Auskunft nur noch das oft angewandte, hier indessen in seiner Berechtigung etwas zweifelhafte Radikalmittel des Streichens übrig.

Wir sehen nun von dem weiteren Inhalt des Vorgesprochenen ab, das über das Treiben der beiden Fremden noch recht dankenswerte Aufschlüsse gibt. Sokrates knüpft daran

aus weniger wahrscheinlich ist, wogegen in Athen damals leicht sich Anlass und Gelegenheit zu einer Auswanderung in die neugegründete Stadt finden mochte. Auch kann es ja an sich schon für wahrscheinlich gelten, dass solche Vertreter des Virtuositums damaliger Zeit zuerst ihre Blicke nach der Hauptstadt des Seebundes, dem ihr Vaterland angehörte, richteten. Auch wird 273 E ein früherer Aufenthalt der beiden Männer in Athen, auf welchen die Bekanntschaft des Sokrates mit ihnen zurückgeht, erwähnt. Der Wechsel, der auch in dem Verhältnisse von Chios zu Athen eintrat, lässt sich kaum näher dabei in Betracht ziehen.

die Aufforderung an Kriton, sich mit seinen Söhnen in Gesellschaft des Sokrates den Männern zum Unterricht zu übergeben, die es so trefflich verstehen, alles was man sagt, mag es wahr oder falsch sein, zu widerlegen. Nur noch eine Bemerkung über das Ganze mag hier Platz finden. Man hat in alter und neuer Zeit den Euthydemos gern mit dem Protagoras zusammen- und in der Reihenfolge der Dialoge entweder unmittelbar vor oder nach diesem gestellt. Beide Dialoge haben das gemeinsam, dass das Hauptgespräch von Sokrates als beteiligter Hauptperson einem andern erzählt und durch ein Vorgespräch mit diesem eingeleitet wird. Dort ist es ein ungenannter Freund oder Bekannter, hier sein wohlbekannter Freund Kriton. Dieser Umstand mag dem Dialog Euthydemos einen erhöhten Reiz geben, trägt aber doch nicht dazu bei, den Inhalt des Vorgesprächs ansprechender zu machen. Das des Protagoras entspricht ganz seinem Zweck und entbehrt auch nicht eines angemessenen Masses von Scherz und Ironie. Dass in dieser Hinsicht in dem andern Dialoge des Guten eher zu viel geschieht, ist schon bemerkt worden. Doch mag dies als Geschmackssache auf sich beruhen.

Ein besonders bemerkenswerter Unterschied in der künstlerischen Anlage der beiden Dialoge zeigt sich darin, dass das Gespräch mit Kriton nicht bloss als einleitendes Vorgespräch erscheint, sondern auch innerhalb der Erzählung des Sokrates und am Schlusse derselben zu wirksamer Geltung kommt. Ehe wir uns aber dem Mittelgespräche zuwenden, ist noch ein Wort über die einleitende Erzählung des Sokrates zu sagen. Sie ist in mimischer Hinsicht sehr lebendig und anschaulich. Sokrates sitzt allein im Auskleideraum des Lykeions. Fast befremdet uns dies. Er war also zu früh gekommen, um schon jemand zu treffen, mit dem er sich in ein Gespräch einlassen konnte; eher begreift man, wie er sich unterwegs so lange aufhalten konnte, dass er darüber

einen hohen Festgenuss versäumte. Es war also göttliche Fügung, die ihn hieher geführt hatte (*κατὰ θεόν τινα ἐνυχον καθήμενος κτ.*), und er war eben im Begriffe aufzustehen und fortzugehen, als ihn das bekannte göttliche Zeichen davon zurückhielt; kurz darauf traten die beiden Fremden mit Gefolge ein und gingen vorerst in der bedeckten Laufbahn auf und ab. Man sieht, die Darstellung hält sich streng an die von Platon ausdrücklich gegebene Bestimmung, der gemäss das göttliche Zeichen (*τὸ δαμόριον*) nur abhält, nicht antreibt; daher heisst es vorher *κατὰ θεόν τινα*, was wir hier unbedenklich durch 'zufällig' übersetzen könnten, um so mehr, als hier, wie schon von anderer Seite (Zeller, Schanz) bemerkt worden ist, die Beziehung der göttlichen Warnungsstimme doch nur in scherzhaftem Sinne zu verstehen ist. In dieser Beziehung bietet sich der Dialog Phaidros zur Vergleichung. Dort wird Sokrates durch die göttliche Stimme abgehalten den Ort zu verlassen, wo er der von Phaidros vorgelesenen Rede des Lysias eine auf gleicher Grundlage beruhende entgegengesetzt hatte, ehe er die dadurch gegen die Gottheit begangene Schuld gesühnt habe. Der Erfolg ist in beiden Fällen ein ähnlicher. Dort verdanken wir dem Gehorsam des Sokrates gegen die göttliche Warnungsstimme eine zweite ungleich schönere und gehaltreichere Rede, hier in unserm Dialoge das Gespräch mit den Sophisten und dem für philosophisches Denken so empfänglichen und befähigten Jüngling.

Vortrefflich ist das Gebahren der Sophisten in ihrer menschenfängerischen Thätigkeit geschildert. Zuerst kümmern sie sich um Sokrates nicht, sondern gehen mit ihrem Anhang in einer Wandelbahn auf und ab. Als aber Kleinias und Ktesippos mit ihren Freunden eingetreten waren und ersterer sich neben Sokrates gesetzt hatte, da blieben sie stehen, besprachen sich miteinander und blickten dazwischen immer auf die andere Gesellschaft. Dann kommen sie heran, Eu-

thydemos setzt sich ohne weiteres neben Kleinias — man könnte sich wundern, dass der Platz nicht schon von Ktesippos oder einem anderen der Liebhaber eingenommen war — Dionysodoros neben Sokrates, und die andern nahmen Platz wo und wie sich's traf. Man sieht, um Sokrates war's den Weisheitslehrern nicht zu thun, sondern nur um die jungen Leute. Sie scheinen nicht zuerst den Sokrates, sondern dieser sie begrüsst zu haben, da er sie, wie er sagt, nach längerer Zeit wieder sah. Er kannte sie also schon von früher her, wie er gleich darauf bemerkt, von ihrem ersten Aufenthalte in Athen.¹⁾ Er stellte sie sofort dem Kleinias vor als Lehrer der Taktik und Strategik und des Gebrauchs der Waffen, ferner der Redekunst in ihrer Anwendung vor Gericht. Sie blicken einander lachend an und Euthydemos erklärt, dass sie diese Dinge nur noch als Nebengeschäfte treiben. Ihr Hauptgeschäft sei nun, Tugend bestens und schnellstens beizubringen. Sokrates, höchlich verwundert über diese neue Errungenschaft, preist sie, wenn sie wirklich diese Kunst verstehen — dieser Vorbehalt ist wohl als Ausdruck seiner wahren Ansicht zu betrachten — wie Götter, deren Gnade man anruft, und bittet sie eine Probe ihrer Kunst dadurch abzulegen, dass sie zeigen, wie sie es verstehen, andere davon zu überzeugen, dass man nach Weisheit streben und um Tugend sich bemühen müsse. Sie erklären sich dazu bereit, und andererseits ist auch Kleinias nicht abgeneigt, die an ihn gerichteten Fragen zu beantworten.

Wir übergehen die scherzhafte Feierlichkeit, mit der Sokrates seine Erzählung des Gespräches der Sophisten mit Kleinias beginnt, um nur noch mit einem Worte auf das Verhalten der Lehrenden und des Lernenden hinzuweisen. Dieses wird mit anschaulicher Lebendigkeit geschildert. Eu-

1) S. oben S. 591 Anm. 1.

thydemos stellt seine Frage, der man es ansieht, dass sie darauf berechnet ist, den Gefragten nicht auf den rechten Weg, sondern wie man sagt, aufs Glatteis zu führen. Dieser blickt verlegen und erröthend auf Sokrates, der ihm eben erst das Zeugnis gegeben hat, dass es ihm nicht an Mut fehlen werde zu antworten. Sokrates spricht ihm daher noch einmal zu und ermahnt ihn zu antworten, was ihm richtig scheine, da er doch vielleicht davon den grössten Nutzen ziehen werde. Da neigt sich Dionysodoros etwas zu Sokrates und sagt ihm lachenden Angesichts ins Ohr: Ich sage Dir mit voller Sicherheit voraus, dass, mag der Jüngling so oder so antworten, — die Frage war nämlich auf eine Alternative gestellt — er widerlegt werden wird. Solche Fragen nennt er nachher in gleich vertraulicher Weise *ἀγυρτα*, d. h. solche, bei denen der Antwortende einer Niederlage nicht entrinnen kann. Darauf war es denn auch allein abgesehen, wie Dionysodoros ausdrücklich versichert, dass alle ihre Fragen der Art sind. Bezeichnend für die Art ihres Unterrichtes ist auch das Zusammenwirken des edeln Brüderpaars. Während sonst ein Lehrer eine grössere oder kleinere Zahl von Zuhörern vor sich zu haben pflegt, dringen hier zwei Lehrer abwechselnd auf einen Lernenden ein. Die Art, wie sie sich einander ablösen und gleichsam einer von dem andern die Rede aufnimmt, vergleicht Sokrates mit einem Ballspiel, dies um so passender, als die ernste Absicht der Belehrung ganz und gar fehlt. Dass sie ein solches Fangspiel — man könnte ihre Fragen ganz wohl Fangfragen nach dem Vorbild des Wortes Fangschluss nennen — gleichwohl als das richtige Verfahren einen Jüngling zu belehren, dass man sich der Weisheit und Tugend befeissigen müsse, und sich mit einem solchen Unterricht als vorzügliche Lehrer der Tugend ausgeben, setzt wirklich ihrer Unverschämtheit die Krone auf. Dieser, könnte man sagen, hält gewissermassen das Gleichgewicht die Ironie des Sokrates, mit der er nicht bloss

während der ganzen Unterhaltung mit den Sophisten diesen und ihren Zuhörern gegenüber Lob und Bewunderung ihrer Weisheit ausspricht, sondern auch noch folgenden Tags in gleichem Sinne sich gegen seinen Freund Kriton unter vier Augen äussert und diesen zu bereden sucht sich mit ihm in den Unterricht dieser Männer zu begeben. Man könnte sich wundern, dass Grote in seiner Geschichte Griechenlands nicht von diesen Stellen Gebrauch macht, um zu beweisen, dass selbst Platon, den er doch ausdrücklich und wiederholt als Feind der Sophisten erklärt, diese nicht in so schlimmen Lichte ansah, wie dies heutzutage zu geschehen pflege. Allein er beruft sich zum Beweis dafür nicht auf unsern Dialog, als dessen Hauptzweck er mit Socher und anderen ansieht, den Kontrast zwischen „dem Fragestile“ der beiden Männer und dem des Sokrates hervorzuheben. Die Darstellung, in der er das Gewaltige der Karikatur anerkennt, sei durch und durch komisch. Grote denkt wohl an die Darstellung des Sokrates in den Wolken des Aristophanes und hält wahrscheinlich die vorliegende Darstellung nicht für geeignet, um die wahre Meinung Platons über die Sophisten erkennen zu lassen. Dagegen dünkt ihm dazu in vorzüglichem Masse geeignet eine Stelle aus Platons Werk über den Staat. Dort im sechsten Buche, wo er der Schwierigkeit gedenkt, dass eine philosophisch angelegte Natur in einem der bestehenden Staatswesen die ihr zuträgliche Ausbildung finde, macht er die Einrichtungen des Staates, den Einfluss, welchen in den öffentlichen Versammlungen die vorkommenden Reden und Handlungen auf die Gemüter ausüben, den er höher anschlägt als den des Unterrichtes der Sophisten, für die sittliche Verderbtheit vorzugsweise verantwortlich. Auf Grund dieser Stelle meint er, Platon sei so weit entfernt davon, die Sophisten für die Verderber der Sittlichkeit zu Athen zu betrachten, dass er sich ausdrücklich gegen diese Annahme verwahrt. Allein man würde doch fehlgehen, wollte man

annehmen, dass Platon, wie Grote das thut, die Sophisten für die richtigen Lehrer der Jugend zum Zweck der Vorbereitung für das bürgerliche Leben und die Teilnahme an den Staatsangelegenheiten angesehen habe. Dagegen spricht ausser anderen Schriften, die es mit den Sophisten zu thun haben, wie der Dialog Protagoras, insbesondere die Vorbesprechung mit dem lernbegierigen Hippokrates, die vorliegende Stelle selbst. Denn indem Sokrates behauptet, dass diese Bezahlung fordernden Privatlehrer den Jünglingen die Ansichten beibringen, die sie selbst der Menge abgelauscht haben, stellt er sie doch als solche dar, welche die jungen Leute vorbereiten und empfänglich machen für die verderblichen Einflüsse, denen sie nachmals durch die Teilnahme am öffentlichen Leben ausgesetzt sind. Das Verhältnis, welches hier gekennzeichnet wird, ist ungefähr dasselbe, wie das, welchem wir in dem Dialog Gorgias begegnen. Der schlimmste und rücksichtsloseste Vertreter der unsittlichen Grundsätze, die dort bekämpft werden, ist offenbar der Staatsmann, der Athener Kallikles; aber deswegen sollen doch nicht die beiden Lehrer der Redekunst, die vorsichtiger oder kecker die gleichen Grundsätze zur Geltung bringen, von dem Vorwurf sittenverderbender Lehren freigesprochen werden. Wäre dem so, wie hier Grote behauptet, so wäre nicht einzusehen, warum er selbst den Platon für den eigentlichen Feind der Sophisten erklärt. Indessen verdient es immerhin Anerkennung, dass der englische Geschichtschreiber auch das Auftreten und die Wirksamkeit dieser Männer in Griechenland in dem Lichte geschichtlicher Betrachtung darstellt und sich nicht begnügt, in die herkömmliche Verurteilung derselben einzustimmen.

Wir kehren nunmehr zu der Aeusserung zurück, welche dem Kriton in dem Zwischengespräch in den Mund gelegt wird.¹⁾ Er gibt der Verwunderung Ausdruck, dass der junge

1) S. oben S. 581.

Mensch sich so, wie Sokrates berichtet hat, ausgesprochen habe, und meint, dass, wenn er das wirklich gethan, er weder des Euthydemos noch irgend eines anderen Menschen zum Zwecke weiterer Ausbildung bedürfe. Also Kriton glaubt es einfach nicht, dass Kleinias so gesprochen habe. Und auch Sokrates scheint es nicht zu glauben. Sonst würde er nicht, statt seine Aussage zu bekräftigen, vermutungsweise den Ktesippos nennen, und als Kriton auch von diesem nichts wissen will, nur ausdrücklich versichern, dass weder Euthydemos noch Dionysodoros es war, der dies gesagt habe. Scherzhaft setzt er hinzu, ob vielleicht einer der Himmlischen¹⁾ zugegen gewesen sei und dies gesagt habe; denn dass er es gehört habe, wisse er. Kriton greift diese Bemerkung auf und gibt dem Ausdruck eine Beziehung auf einen der anwesenden Teilnehmer an dem Gespräche. Er kann natürlich keinen andern meinen als Sokrates; und wir können auch keinen andern denken als ihn, da ja doch die Hereinziehung eines höheren Wesens nur zum Zweck der Verhüllung des wahren Herganges von dem Berichterstatter erdacht sein kann. Der wahre Hergang wird sich eben

1) Diese allgemein angenommene Erklärung *τις τῶν κρείττωνων*, die sich auf mehrere Stellen bei Platon u. a. stützt, verwirft Schleiermacher aufs entschiedenste. Er bemerkt (II 1 S. 552): „Unbegreiflich aber ist es, wie man in diesem Zusammenhange unter dem *τις τῶν κρείττωνων* ein höheres Wesen verstehen will. Abgeschmackteres als dies könnte Platon wol nichts gesagt haben.“ Dieses Urteil ist nun auch freilich Geschmackssache und wird wohl kaum gerechtfertigt durch die Uebersetzung, welche lautet: „Oder, bester Kriton, war auch etwa ein ganz Anderer dabei, der dies gesprochen hat?“ Müller, der sich dieser Auffassung offenbar anschliesst, übersetzt: „Oder es war doch nicht etwa . . . ein Mann überlegenen Geistes zugegen, der das sagte?“ Doch hätte, unbeschadet des Geschmacksurteils, eine Vergleichung mit dem Eingang des Dialogs Sophistes die Zulässigkeit, und gerade die strengste Erwägung des Zusammenhangs die Notwendigkeit der von Heindorf u. a. vertretenen Deutung darthun können.

nicht viel von dem in anderen Gesprächen dieser Art, insbesondere von dem in der ersten Unterredung des Sokrates mit Kleinias unterschieden haben. Damit würde denn freilich auch die ungewöhnliche Rolle, mit welcher der schöne Knabe bedacht worden war, diesem wieder abgenommen werden; und uns drängt sich nur noch die Frage auf, was Sokrates, bezw. der Schriftsteller, mit dieser Fiktion eigentlich beabsichtigt haben mag. Die Antwort auf diese Frage ist nicht eben leicht zu geben. Ein tiefergehender Zweck, wie etwa der wäre, in dieser Selbstdarstellung der Sophisten und des Sokrates die Wirkung der Unterweisung des letzteren an dem Erfolg erkennen zu lassen, scheint bei dieser Auffassung geradezu ausgeschlossen. Ein solcher Zweck wäre ja von einer absichtlichen Fälschung des Thatbestandes kaum zu trennen. Eine gewissermassen vermittelnde Stellung in der Beantwortung der oben erwähnten Frage nimmt Bonitz ein. Um seine Auffassung richtig zu würdigen, ist es notwendig, den Wortlaut seiner Erklärung darzulegen. In dem Abschnitt „Zur Erläuterung“ seiner übersichtlichen Angabe des Inhaltes äussert er sich S. 142 (135) folgendermassen: „Die Gespräche des Sokrates mit Kleinias haben die Aufgabe, das Verfahren zu zeigen, durch welches Jünglinge von dem unbedingten sittlichen Werthe des Wissens zu überzeugen und zu ernstlichem Weisheitsstreben zu ermuntern sind. Nur die Umrisse solcher bildenden und anregenden Methode des Gespräches sollen gegeben werden; das ist deutlich genug dadurch bezeichnet, dass der Platonische Sokrates nachher von einer Wiedergabe des Gespräches selbst zu einem blossen Referiren seiner Richtung und seines Zieles übergeht; die vollständige Ausführung würde ja zu einer vollständigen Einleitung in die Philosophie. Solch methodisches Gespräch lässt allmählich die geistigen Kräfte des Jünglings zur Selbstständigkeit des Denkens erstarken; was in Wirklichkeit erst allmählich eintritt, das rückt die skizzenhafte Darstellung in

die unmittelbare Nähe des Anfanges; die Verwunderung, die darüber Kriton aussprechen muss, und die scherzhaft ausweichend beantwortet wird, ist, wenn es denn einmal in ernster Lehrhaftigkeit soll ausgesprochen werden, die Bezeichnung dafür, dass in der Skizze zusammengedrängt ist, was in der Wirklichkeit viel weiter von einander entfernt liegt.“ Wir haben die feinsinnige Erörterung unverkürzt mitgeteilt, um ihr nichts von ihrer Ueberzeuglichkeit zu entziehen. Bonitz nimmt also an, der Schriftsteller habe mit bewusster Absicht den Hergang anders dargestellt, als er ihn von dem Leser verstanden wissen will. So ist Scherz und Ernst wunderbar gemischt. Jener gibt sich in der scherzhaft ausweichenden Antwort des Sokrates auf die verwunderte Frage des Kriton zu erkennen;¹⁾ dieser muss von dem Leser ohne einen hinweisenden Fingerzeig erraten werden. Ob dies jedem auch aufmerksamen Leser gelingen wird, dürfte wohl die Frage sein. Genug also, wenn er den Scherz versteht und richtig würdigt.

In diesem ergetzlichen Tone fährt Sokrates fort mit Kriton zu sprechen. Auf dessen Frage, ob sie schliesslich die gesuchte Kunst gefunden hätten, antwortet er mit lebhafter Verneinung. Ihr vergebliches Bemühen, sie zu finden, vergleicht er mit dem Treiben der Kinder, welche den Lerchen nachlaufen, sie aber nicht zu erhaschen vermögen.²⁾

1) Ueber den Ausdruck *τις τῶν κρείττωνων* bemerkt Bonitz: „Die von Schaarschmidt vorgetragene Auffassung „einer der Götter“ ist bereits von Schleiermacher . . . zurückgewiesen worden.“ Aber die hier verworfene Auffassung vertreten auch die namhaftesten Herausgeber und Erklärer, wie: Heindorf, Ast, Winkelmann, Stallbaum und neuerdings Schanz, während Ficinus auf Schleiermachers Seite steht. Ob übrigens Bonitz auch die die Wortbedeutung gänzlich verwischende Uebersetzung Schleiermachers billigte, bleibt fraglich.

2) Wie schwer, ja bisweilen unmöglich es für den Uebersetzer ist, seiner Aufgabe gerecht zu werden, zeigt Schleiermacher an

Auf dem Wege dieser vergeblichen Bemühungen seien sie schliesslich zur königlichen Kunst gekommen, welche ihnen als die gleiche mit der Staatskunst erschienen sei. Diese, die gleichsam am Steuerruder des Staates sitze, lenke und beherrsche alles und sei Urheberin der Wohlfahrt des Ganzen. In vortrefflicher Weise wird nun Kriton selbst zum Mitunterredner gemacht und das Hauptgespräch statt diesem erzählt, mit diesem fortgeführt, doch immer im Hinblick und mit Rückblicken auf das mit Kleinias geführte Gespräch. Das Gut, das diese Kunst hervorbringt und das nach früherer Festsetzung nur in einem Wissen bestehen kann, darf also nicht darin erkannt werden, dass sie die Bürger reich und frei und einträchtig (*ἀσισιόσιους*, d. h. keinen Parteikämpfen preisgegeben) macht, sondern nur darin, dass sie die Bürger weise (verständlich) macht, und zwar nicht in jeder beliebigen Kunst oder Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), sondern nur in der, die sie selbst ist, welche andere tüchtig macht. Worin aber sie tüchtig macht, und welches die Kunst oder Wissenschaft ist, die es versteht uns glücklich zu machen, haben wir noch nicht ausfindig gemacht.

dieser Stelle. Er setzt 'Schwalben' statt 'Lerchen' und bemerkt dazu: „Es ist wol zu verzeihen, dass sich die Uebersetzung hier unserer Art zu reden genähert hat, zumal der Uebersetzer weder zu entscheiden noch Vereinigung zu treffen weiss zwischen dem Scholiasten, dem *κορυδός* (*κόρυδος*) eine Wachtelart ist, und Schneider, der sie *alauda cristata* übersetzt.“ Doch scheint die getroffene Wahl nicht eben glücklich. Denn weder die Hausschwalbe nebst den andern Arten der zur Gattung *hirundo* gehörigen Vögel noch die einer andern Gattung angehörige sogen. Mauerschwalbe bietet den Kindern leicht Gelegenheit ihnen nachzulaufen, wie etwa die Sperlinge und Tauben, und wohl auch die Lerchen, deren Fang, das sogen. Lerchenstreichen, an gewissen Orten kunstmässig geübt wird. In einer Naturgeschichte wird das Wegfangen der Lerchen durch Kinder zu unrechter Zeit strenge gerügt, natürlich nicht vom Standpunkte der Thierschutzvereine, sondern der Jagdschutzgesetze.

Die Stelle, welche schon durch die künstlerische Behandlung höchst ansprechend erscheint, verdient auch in Hinsicht auf den Inhalt alle Beachtung. Eigentümlich mag den Leser die Behauptung berühren, dass die Staatskunst ihrer Aufgabe nicht gerecht wird, wenn sie die Bürger reich und frei und einträchtig macht. Wenn man bedenkt, dass die Geschichte aller Zeiten kaum ein Beispiel eines Staates aufzuweisen haben wird, in welchem ein solcher Zustand herrschend gewesen und von der Bürgerschaft empfunden und anerkannt worden wäre, und dass ein Blick auf die in unserer Zeit allenthalben zu Tage tretenden Zustände und Stimmungen alles mehr als Eintracht und Zufriedenheit der verschiedenen Stände und Bewohner eines Landes zeigt: so dürfte wohl mancher Staatsmann der Gegenwart in einem Zustand, wie der geschilderte, eher ein leider nie zu verwirklichendes Ideal als eine ungenügende Lösung seiner staatsmännischen Aufgabe erblicken. Den Versuch die Forderung zu erfüllen, die Menschen im grossen und ganzen weise und gut zu machen, würde er aber geradezu als Eingriff in ein fremdes Gebiet betrachten. Die hier aufgestellte Forderung tritt uns auch in dem Dialog Gorgias sehr nachdrücklich entgegen und hat dort bekanntlich zu der ungünstigen Beurteilung oder richtiger entschiedenen Verurteilung der berühmtesten Staatsmänner Athens geführt. Den wissenschaftlichen Versuch, den Staat selbst auf den richtigen Grundlagen aufzubauen und so auszugestalten, dass er den Forderungen des denkenden Geistes entspricht, hat Platon bekanntlich selbst in seiner *Πολιτεία* gemacht. Ins Leben eingeführt ist diese nicht geworden, und selbst die aufrichtigsten Bewunderer seines Geistes werden dies nicht bedauern. Wäre doch zu befürchten, dass eher die bedenklichen Einrichtungen jenes Idealstaates, vielleicht noch in der bedenklichsten Weise in die Wirklichkeiten treten als die wahrhaft sittlichen Zwecke zu wahrer Geltung gelangen möchten.

Noch ein anderer Punkt in dem eben besprochenen Abschnitt des Dialogs bietet Anlass zu einer kurzen Erörterung. Es handelt sich dabei um den Gebrauch der Worte *τέχνη* und *ἐπιστήμη*. Diese beiden Ausdrücke wechseln vielfach zur Bezeichnung des gleichen Begriffes mit einander ab, auch hier, wo ausser der *βασιλική* und *πολιτική* noch die *στρατηγική* und *ιατρική* und *γεωργία* (*γεωργική*) und natürlich auch die dem Sokrates so beliebte *σκυτοιομική* und *τεκτονική* zur Sprache kommen. Sie alle können je nach Umständen als *τέχναι* oder *ἐπιστήμαι* bezeichnet werden. Wir verwenden im Deutschen dafür vorzugsweise die Ausdrücke 'Künste' und 'Wissenschaften'. Der erstere Ausdruck entspricht zwar nicht der Herleitung des Wortes, wohl aber dem Begriff, den wir mit demselben verbinden. Denn jede Hervorbringung, mag sie sich auf dem niedrigeren Gebiete des Handwerks oder dem höheren der Kunst bewegen, beruht doch zunächst auf einem Können, weswegen die Künste im Griechischen auch wohl *δυνάμεις* genannt werden können. Etwas misslicher steht es um die angemessene Uebertragung des anderen Wortes. Sie kann jedenfalls noch weniger als die des anderen in allen Fällen die gleiche sein. Zunächst kommt, wie für *τέχνη* ausser Kunst und Handwerk auch Wissenschaft, so für *ἐπιστήμη* neben der Wissenschaft auch wohl der Ausdruck Kunst in Betracht. Bei dem Staatsmann und Feldherrn bringen wir weniger die Kenntnis der Staats- und Kriegswissenschaft als die Staats- oder Feldherrnkunst in Anschlag; und doch werden beide auch gelegentlich als *ἐπιστήμαι* aufgeführt. Das Wort selbst seiner Herleitung nach hat ja eigentlich nichts mit dem Wissen zu thun. Es kommt von *ἐπίσταςθαι* her, das wir angemessen durch 'verstehn' übersetzen. Dem Verbum entspricht das Substantiv 'Verstand', und der Verstand ist gewiss sowohl bei dem Feldherrn, der es versteht Siege zu erfechten, als auch bei dem Staatsmann, der diese zum Vor-

teil des Staates zu verwerten versteht, ganz am Platze. Das Wort würde sich also wohl in den meisten Fällen empfehlen, wenn es nicht den Fehler hätte, dass ihm der Pluralis fehlt. Auch verwenden wir es im philosophischen Sprachgebrauch hauptsächlich, um eine Seite des geistigen Vermögens zu bezeichnen, neben welcher dann hinwieder die Vernunft sich geltend und den Philosophen zu schaffen macht. Doch ist hier nicht der Platz, dieser Frage weiter nachzugehen; wir bemerken also nur noch, dass für den Uebersetzer sich mehrfach eine Schwierigkeit ergibt, besonders wenn es sich darum handelt, den Pluralis zu ersetzen. Von einer Schuster- und Schreinerwissenschaft zu reden, obwohl sie beide hier unter den Begriff der *ἐπιστήμαι* aufgenommen werden, ist nach unserm Sprachgebrauch kaum zulässig. Eher würde man sich noch die Schuster- und Schreinerkunst gefallen lassen. Der Sprachgebrauch lässt beide aber nur als Handwerke gelten. Wir legen eben mehr Gewicht auf die Geschicklichkeit der Hand, die durch Uebung erworben wird, als auf das Wissen und Verstehen, das freilich auch nicht fehlen darf und auf Lehre und Unterweisung beruht. Auf das Schusterhandwerk geringschätzig herabzusehen, werden wir um so weniger geneigt sein, als wir einen Hans Sachs und Jakob Böhme die unsrigen nennen dürfen. Der Uebersetzer aber kann leicht mit dem Wort *ἐπιστήμη* in Verlegenheit kommen. Schleiermacher spricht hier von Erkenntnis, Müller von Wissen. Letzteres dürfte den Vorzug verdienen.

Doch wenden wir uns wieder zu Kriton und Sokrates. Dieser erklärt, dass sie auf diesem Wege keinen Schritt weiter gekommen seien, um zu wissen, welches das Wissen sei, das uns glücklich machen würde. Hier nun müssen wir dem Wortlaut der Rede etwas genauer nachgehen, weil es sich darum handelt, wie Sokrates es anstellte, die Sophisten wieder ins Gespräch zu ziehen. Ich also, sagt er, da ich

in diese Verlegenheit geraten war, bot nun alles auf die Fremden zu bitten, indem ich sie wie Dioskuren anrief, uns, mich und den Jüngling, aus der Sturmflut der Rede zu retten und auf alle Weise Ernst zu machen und im Ernste darzulegen, welches doch das Wissen ist, durch dessen Besitz wir unser übriges Leben gut hinbringen würden. Nun, die Fremden lassen sich erbitten und Euthydemos beginnt nun einen neuen Gesprächsgang nach altem Recept. Hat doch auch Sokrates sich nicht verdriessen lassen, das alte Recept der ironischen Vergötterung wieder anzuwenden. Das Tränklein fängt freilich an etwas schal zu werden.

Also die Sophisten lassen sich darauf ein, die an sie gestellte Frage zu beantworten. Es handelt sich also nicht mehr darum, eine Probe zu geben ihrer Kunst, junge Leute zum Streben nach Weisheit und Tugend anzuleiten, sondern um die Beantwortung einer bestimmten Frage. In welchem Sinne sie das zu thun gedenken, das zeigt gleich die erste Frage, die Euthydemos an Sokrates richtet. Denn dass sie der Gesprächsform nicht entsagen und den Vorteil der Fragestellung nicht aus der Hand geben wollen, ist begreiflich und gibt sich im Verlaufe des Gespräches ausdrücklich kund. Euthydemos fragt also den Sokrates, ob er ihn über das Wissen, um das sie sich schon so lange vergeblich bemühen, belehren solle, oder zeigen solle, dass er es schon habe. Sokrates antwortet mit feiner, aber etwas verbrauchter Ironie, dass er das letztere als das für ihn in seinem vorgerückten Alter leichtere vorziehe.¹⁾ Damit ist denn die Hauptfrage

1) Ein kritisches Bedenken knüpft sich an 293 D. Die überlieferte Lesart lautet: *Εἶεν, ἢν δ' ἐγώ, Εὐθύδημε· τὸ γὰρ λεγόμενον, καλὰ δὲ πάντα λέγεις.* Heindorf empfiehlt ω nach *ἐγώ* einzuschalten und schreibt auf Grund eines Scholions *ἄγεις* statt *λέγεις*. Weiter war bereits Abresch gegangen, der auf Grund von Angaben bei Hesychios und Photios *παταγείς* statt *πάντι ἄγεις* und *πάντα λέγεις* vorschlug. Alle diese Aenderungen verwarf Winkelmann und

bereits beseitigt. Der Leser möchte vielleicht wünschen, Sokrates hätte die entgegengesetzte Antwort gegeben, weil die Gerichte, die uns jetzt vorgesetzt werden, doch ziemlich abgeschmackt erscheinen. Da möchte man wohl wissen, ob anderfalls etwas nahrhaftere und schmackhaftere Kost gereicht worden wäre. Wir glauben kaum und bescheiden uns damit, dass der Schriftsteller, der, wie Grote sich gut ausdrückt, die beiden Parteien des Schachbrettes lenkt, es so und nicht anders wollte. Auch müssen wir gestehen, dass er auch diesem Inhalte noch einen gewissen Reiz der Form

verteidigte mit Nachdruck die überlieferte Lesart, vermochte aber seine Züricher Genossen nicht zu überzeugen, die vielmehr *παταγεις* in ihre gemeinsame Ausgabe aufnahmen. Dagegen tritt Hermann mit voller Entschiedenheit wieder für die Ueberlieferung ein. Schanz schreibt *παταγεις* in allen drei Ausgaben, macht aber in dem der ersten beigefügten Verzeichnis zu *παταγω* den Vorbehalt: „si recte coniectura restitutum est“. In der zweiten Würzburger Ausgabe bemerkt er: „Um etwas Sprichwörtliches herauszubekommen, können wir etwa übersetzen: „Du hast ein gutes Mundwerk“. Vgl. auch Rep. IV 432 D *εὖ ἀγγέλλεις*.“ Schade, dass das letztere Wort nicht in den Text aufgenommen werden kann, da es der Forderung des Sinnes wohl entspräche, wogegen die empfohlene Uebersetzung nicht wohl anwendbar ist, da sie doch einen tadelnden Nebensinn hat, wofür an dieser Stelle kein Raum ist. Auch verträgt sie sich nicht mit der Bedeutung des Wortes *παταγεῖν*, das zwar 'klatschen' bedeutet, aber nicht in dem Sinn, in welchem wir 'klatschen' und 'Klatsch' gebrauchen: vielmehr soll es auf das *πλαταγώμιον* genannte Spiel hindeuten, in welchem durch einen Schlag mit der Hand auf ein Mohnblatt ein Anzeichen gewonnen wurde. Hier müsste man statt 'Vorbedeutung' etwa 'Verheissung' sagen. Denn als gute Verheissung kann Sokrates wohl im Scherze das Erbieten des Sophisten begrüssen. Die Vermutung Abreschs zeugt von Scharfsinn und Gelehrsamkeit, ist aber doch keine coniectura palmaris, wie Gottfried Hermanns *ὀνησίπολις*, gegen das kein Zweifel aufkommt. Hier fragt es sich eben doch, ob man nicht Heindorfs Vorschlag annehmbarer findet oder noch lieber bei der Ueberlieferung bleibt. Dann könnte man etwa übersetzen: Da heisst es: schön ja lautet alles, was du sagst.

zu verleihen versteht. Wenn er uns auch nicht goldene Früchte in silbernen Schalen darbietet, so bekommen wir doch noch immer die wurmstichigen Aepfel der Sophistik auf einem anständigen Präsentirteller vorgesetzt: oder richtiger, es ist ein ergetzliches Schauspiel mit zuzusehen, wie zwei Ringer oder Ringerpaare — denn auch Ktesippos greift wacker zu und versteht es die groben Handgriffe der beiden Klopffechter entsprechend zu erwidern — sich abmühen einander zu Fall zu bringen. Wäre freilich der Zweck einer zielbewussten dialektischen Erörterung irgendwie vorwaltend, so würden uns die bescheidenen, aber sachgemässen Einwendungen und Einschränkungen des Sokrates mehr zusagen als die derb spasshaften Zwischenfragen des Ktesippos. Wahrhaft wohlthuend ist namentlich die schalkhaft eingeflochtene Erinnerung an die Frage, zu deren Beantwortung sich die Sophisten verpflichtet hatten. Allein gewandte Ringer wissen sich solchen Fassungsversuchen zu entwinden und schliesslich bleibt unserm Sokrates — d. h. dem Sokrates des Dialogs Euthydemos — nichts anderes übrig, als wieder seine ironische Bewunderung laut werden zu lassen und dem Euthydemos, der sich erbietet zu zeigen, dass auch er diese bewunderte Weisheit besitze, zu erwidern: fürwahr, diesen Beweis lasse ich mir gern gefallen. Denn wenn ich nicht weiss, dass ich weise bin, du aber beweisen wirst, dass ich alles und zu aller Zeit verstehe, welchen grösseren Glücksfund könnte ich in meinem ganzen Leben machen? Uns scheint diese Aeusserung für den Scherz fast zu viel und für den Ernst gar zu wenig.

So geht es denn in diesem Tone glücklich weiter. Der Sophist verbittet sichs, dass Sokrates eine Frage mit einer Gegenfrage beantworte. Auch wenn Sokrates eine Frage nicht versteht, solle er nicht erst Aufklärung verlangen, sondern, da er doch etwas von der Frage verstehe, darauf antworten, was er verstehe; und da Sokrates nicht gleich

darauf eingeht, bekommt er eine Zurechtweisung, die uns schier an die Komödie erinnert, nur dass Sokrates hier die Rolle des Strepsiades und der Sophist die des Sokrates spielt. Sokrates selbst gedenkt seines gestrengen Musiklehrers Konnos, der ihm, wenn er nicht gehorcht — also ein störrischer oder ungeschickter Schüler ist? — zürnt und als einem ungelehrigen Menschen weniger Bemühung zuwendet. „Da ich nun gedachte“ — fährt er fort dem Kriton zu erzählen — „auch zu diesem in die Schule zu gehen, so glaubte ich nachgeben zu müssen, damit er mich nicht für ungeschickt hielte und mich nicht als Schüler annähme“. Und wohl-gemerkt! dies sagt Sokrates, nachdem er eben erst eine ganze Reihe der unsinnigsten Behauptungen der Sophisten seinem Freunde berichtet hatte, zwischenhinein auch eine in diesem Zusammenhang ebenfalls nichtssagende Aeusserung von ihm selbst, wie diese: „Bei den Göttern, Dionysodoros! Denn es ist mir nunmehr klar, dass ihr Ernst macht; und mit Mühe nur habe ich euch dazu gebracht Ernst zu machen.“ Dass es dem Sokrates selbst mit dieser Bemerkung nicht Ernst ist, lässt sich nicht bezweifeln. Sokrates kommt mit diesen und anderen Aeusserungen vielmehr in eine bedenkliche Gemeinschaft mit diesen Männern, für die es einen Unterschied von Ernst und Scherz überhaupt nicht gibt. Denn ihr ganzes Treiben ist nichtig und hohl und auf blosser Taschenspielerkunststücke abgesehen, denen Bonitz alle Ehre, deren sie fähig sind, damit anthat, dass er sie teils nach formalen Principien, teils nach Gegenständen ordnete und zusammenstellte; „ein Gedankeninhalt“, bemerkt er S. 115 (111), „existirt nicht“. Und was war die Behauptung, die Sokrates zu dieser Aeusserung veranlasste? *Πάντες πάντα ἐπίστανται, ἕλερ καὶ ἔν.* Dass dann zur Bekräftigung im einzelnen die Schreinerei und Schusterei, letztere sogar mit den Einzelheiten ihres Betriebes, ins Treffen geführt werden, ist selbstverständlich. Doch nicht genug!

Auch die Zahl der Sterne und des Sandes am Meere wissen sie und alle andern! Dass die Sophisten auch vor diesen Folgerungen nicht zurückschrecken würden, war vorauszu- sehen. Und Sokrates? Nun, wir haben gehört, was er dazu sagt. Wir aber können uns nicht enthalten ihm zuzurufen: ὦ δαιμόνιε, εἰρωνεύομενος καὶ παλῶν πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖς; doch, wir wollen uns gedulden. Vielleicht beliebt es ihm noch, uns sein Inneres wahrhaft zu erschliessen und die herrlichen Götterbilder zu zeigen, die einstens Alkibiades darin erschaut hat. Vorerst freilich ist er noch nicht dazu geneigt, fühlt sich vielmehr gedrungen (ἐπ' ἀπιστίας ἡγαγόσθην), ganz nach dem Beispiel des Ktesippos selbst auch die tollsten Fragen an Euthydemos zu richten, die dieser ungeschweht in gleichem Sinne beantwortet und dann mit einem geschickten Griff wieder die Rolle des Fragenden in die Hand bekommt. So ringen sie weiter. Doch Sokrates versteht es auch den Dionysodoros ins Gespräch zu ziehen, und dieser zieht sich wegen einer ungeschickten Antwort eine Zurechtweisung von seiten seines Bruders zu: καὶ ὁ Διονυσόδωρος ἤρθηθίσειν.¹⁾ Welch' schöner oder richtiger welch' feiner Zug in der Darstellung des alten Mannes! Der ehemalige Fechtmeister und jetzt Tugendlehrer erröthet! Natürlich nicht über die völlige Nichtsnutzigkeit seiner Fragen und Antworten, — darauf beruht ja eben seine Meisterschaft — sondern wegen des faux pas — man verzeihe den Ausdruck, der im Deutschen unübersetzlich ist. Doch ist er nicht faul, sondern versucht sogleich den Eindruck durch einen Seitensprung, vielleicht eine Art διαπλῆ (276 D), und als dieses nicht hilft, durch eine Grobheit zu verwischen und zugleich seinen Bruder aus der Klemme zu

1) Das mag ihm wohl auch selten begegnet sein, so selten, wie dem Thrasymachos, von dem Sokrates (Πολ. I. 350 D) sagt: τότε καὶ εἶδον ἐγώ, πρότερον δὲ οὐκ ᾔπων, Θρασύμαχον ἐρηθριῶντα.

befreien, in welche dieser durch dieselbe Frage des Sokrates geraten war, durch deren Beantwortung er sich eben eine Blöße gegeben hatte. Die unbequeme Frage muss also beseitigt werden, wozu Sokrates in gewohnter, hier noch durch mythologische Zuthat gewürzter Höflichkeit die Hand bietet.

Worin diese Frage besteht, verdient noch mit einem Worte angedeutet zu werden. Sokrates hat an Euthydemos, der ihm, wie jedem, und zu jeder Zeit Allwissenheit zugeschrieben hat, die Frage gerichtet, ob er auch solches wisse, dass die guten (tüchtigen) Männer ungerecht sind. Euthydemos antwortet mit einigem Zögern: Ja! versucht aber dem gegebenen Satze den entgegengesetzten unterzuschieben, dass die guten Männer nicht ungerecht sind. Da nun aber Sokrates auf seinem Satze besteht und diesen zu der Frage wendet, wo er dies gelernt habe, fällt Dionysodoros unvorsichtig mit der Antwort ein: Nirgends. Da nun aber damit gesagt ist, dies wisse er nicht, so hat er damit die Voraussetzung über den Haufen geworfen. Aus dieser Verlegenheit hilft nur das Mittel heraus, sich an ein Wort des Gegners anzuklammern und selbst eine Frage daran zu knüpfen, die, mag sie auch noch so abgeschmackt sein, doch gut genug ist, die andere nicht mehr zu Wort kommen zu lassen. Warum ihnen aber diese so unbequem ist, kann nur daran liegen, dass sie das Gebiet der Ethik wenigstens streift. Dieses meiden aber die Tugendlehrer aufs sorgfältigste; denn es birgt Gefahren in sich, denen, wie Beispiele zeigen, auch Tugendlehrer unterliegen können. Sind sie ja doch selbst Flüchtlinge oder Verbannte! Zwar ein Kallikles war kühn und ehrlich genug, offen mit seinen Grundsätzen hervortreten. Nach seiner Ueberzeugung gibt es für den tüchtigen Mann kein Recht und Gesetz, d. h. keine sittlichen und gesetzlichen Schranken. Diese durchbricht er, wenn er es vermag, und macht seinen Willen zum Gesetz für die Menge. Dies ist sein Recht, das Recht des Stärkeren, das soge-

nannte Naturrecht. Dieses klar zu erkennen und auszusprechen ist nicht Sache unserer Tugendlehrer. Doch handeln sie nach den gleichen Grundsätzen. Sie führen eine Reihe von Kunststücken oder Kunststückchen vor, die alle darauf berechnet sind, den Gegner zu verblüffen und zu überwältigen. Das ist nun nichts anderes nach griechischem Sprachgebrauch als *πλέον ἔχειν* oder *πλεονεκτεῖν*, der Erfolg Beifall und Gelderwerb, d. h. Anlocken reicher Jünglinge, deren Unterweisung ähnlich stattfindet, wie im Fechtunterricht. Und Ktesippos war ein gar gelehriger Schüler. Er führt manchen guten Hieb und Stoss, der rechtschaffen sitzt, so dass nicht nur es selbst in lauten Siegesjubel ausbricht, sondern auch Kleinias seine helle Freude hat und bezeugt. Darüber „wurde Ktesippos mehr als zehnmal so gross“. Das lautet nun ganz lustig und ist ein anschaulicher Spass, der recht wohl in einer Komödie vorkommen könnte. Sokrates wendet die Sache in gewohnter Weise zur Verherrlichung der Sophisten, denen der Schelm Ktesippos seinen Witz abgelauscht haben soll. „Denn eine solche Weisheit findet sich nicht bei anderen der jetzt lebenden Menschen.“ Diese gibt sich bald darauf in noch erbaulicherer Weise kund und dient namentlich zur Belehrung des platonischen Sokrates, welcher in der ihm geläufigen Sprache ein Ding schön nennt, dem Schönheit zukommt, und nun die geschmackvolle Antwort erhält: „Wenn dir also ein Ochs zukommt, bist du ein Ochs, und weil jetzt ich bei dir bin, bist du Dionysodoros.“ Doch unter der Maske der Sophisten soll ja hier Antisthenes stecken.¹⁾ Diesem gilt dann auch das *Εὐφημει* des Sokrates mit der

1) S. Zeller, *Phil. d. Gr.* II 1 (3. Aufl. S. 255 Anm. 2). Ganz ohne Bedenken scheint mir diese Annahme doch nicht zu sein. Seine Bestreitung der Ideenlehre durch Ablehnung einer *ἀνθρωπότης* und *ἰπότης* ist doch weit entfernt von einer solchen Rohheit der Begriffsverwechslung und Wortverdrehung. An diese reiht sich würdig die folgende Verwechslung von Subjekt und Objekt.

folgenden Kunstleistung, die in das ironische Lob des meisterhaften oder handwerksmässigen Betriebes — beide Auffassungen verstatet die Vergleichung mit den *δημιουργοί* — der Unterredungskunst ausläuft. Der Schluss des dritten Streitganges ist des Anfanges und ganzen Verlaufs würdig. Er verdient als Beitrag zu der künstlerischen Gestaltung des Dialogs seinem Wortlaut nach mitgeteilt zu werden. Nachdem Sokrates ein recht armseliges Kunststückchen des Sophisten berichtet hat, fährt er also weiter: „Ich, Kriton, lag wie geschlagen von der Rede (etwa: wie vom Blitz getroffen) lautlos da. Und Ktesippos, mir zu Hilfe kommend, sagte: Potz¹⁾ Herakles, eine schöne Rede! Und Dionysodoros sagte: Ist der Herakles Potz oder der Potz Herakles? Und Ktesippos sagte: O Poseidon, welch' gewaltige Reden! Ich stehe ab. Mit den Männern ist nicht zu kämpfen! Da aber, lieber Kriton, war keiner der Anwesenden, der nicht die Rede und die Männer über die Massen lobte, und sie lachten

1) So könnte der etwas bestrittene Ausdruck *πυπλάξ* — früher schrieb man auch *πύπλαξ* oder *πύπλαξ* und war in Zweifel, ob es ein Substantiv oder Adverb (Interjektion) sei — etwa einigermassen verdeutscht werden. Die Verdeutschung wäre vollständiger, wenn man Potz Teufel schriebe. Diese Uebersetzung würde aber der Gleichmässigkeit der Rede Eintrag thun. Schleiermachers Uebersetzung, der die Annahme eines Substantivs zu Grunde liegt, „Der Popanz Herakles“, entspricht nicht der Forderung des Sinnes. Auch Müllers Uebersetzung, „Potz Wunder! Herakles, ein schöner Schluss! Ist denn, sagte D., das Potzwunder ein Herakles, oder Herakles ein Potzwunder?“ befriedigt nicht sowohl wegen des neutralen „das Potzwunder“ als wegen des unbestimmten Artikels bei Herakles. Dieser wäre nur bei „Teufel“ zulässig. Die Germanisten (Grimm, Schmeller, Frommann, der Herausgeber der zweiten Auflage von Schmellers Wörterbuch) betrachten Potz als eine mundartliche Umgestaltung von Kotz = Gotts, Gottes, während Weigand an box = Teufel denkt. Heutzutage ist das Bewusstsein der einen oder anderen Auffassung erloschen und nur der Begriff der (ernsten oder ironischen) Verwunderung übrig geblieben.

und klatschten und jubelten sich halb zu tot. Bei den vorhergehenden Reden nämlich brach zwar jedesmal ganz schön ein Beifallssturm los seitens der Liebhaber des Euthydemos allein, hier aber stimmten fast die Pfeiler im Lykeion ein in den Beifall für die Männer und die Freudenbezeigungen. Ich selbst auch kam in eine solche Verfassung, dass ich gestand keine so weise Männer jemals gesehen zu haben, und ganz unterjocht von ihrer Weisheit wandte ich mich dazu sie zu loben und zu preisen, und ich sagte: O ihr glückseligen wegen eurer wunderbaren Begabung, die ihr eine so grosse Sache so schnell und in kurzer Zeit bewerkstelligt habt. Nun haben eure Reden noch viel anderes Schönes, o Euthydemos und Dionysodoros, ganz besonders aber ist auch dies grossartig, dass ihr euch um die Menge wie um die vornehmsten und angesehensten Männer durchaus nicht kümmert, sondern nur um eures gleichen; denn ich weiss recht wohl, dass nur ganz wenige Menschen, die eures gleichen sind, an diesen Reden Gefallen finden dürften, die andern aber sie so verabscheuen, dass sie gewiss sich mehr schämen würden mit solchen Reden die andern zu widerlegen als selbst widerlegt zu werden. Auch das hinwiederum ist abermals etwas leutseliges und freundliches in euern Reden: wenn ihr behauptet, es gebe weder etwas schönes noch gutes noch weisses noch etwas anderes von Dingen der Art noch überhaupt etwas von verschiedenem verschiedenem, so näheth ihr eigentlich den Leuten wirklich den Mund zu, wie ihr auch behauptet; dass ihr aber, scheint es, nicht nur den übrigen, sondern auch euch euern eigenen zunäht, dies ist gar artig und benimmt euern Reden das Unangenehme. Was aber ja das Grösste ist, das ist, dass ihr das so gut und kunstmässig erfunden habt, dass in ganz kurzer Zeit wohl jeder Mensch es lernen kann. Ich meines theils nahm auch selbst wahr in Hinsicht auf Ktesippos, wie schnell er imstande war es euch ohne weiteres nachzumachen.

Diese Seite nun des Geschäftes ist für euch in Bezug auf die schnelle Unterweisung schön, in Gegenwart von Menschen aber sich zu unterreden ist nicht zweckdienlich, sondern wenn ihr mir folgt, werdet ihr euch hüten vor vielen zu sprechen, damit sie es nicht schnell euch ablernen und keinen Dank euch wissen; aber redet am liebsten nur mit einander allein, oder, wenn doch vor einem andern, nur vor dem, der euch Geld gibt; dasselbe werdet ihr, wenn ihr vernünftig seid, auch euern Schülern raten, nämlich niemals mit einem Menschen sich zu unterreden, ausser mit euch und mit einander; denn nur das seltene, mein Euthydemos, steht in Ehren; das Wasser aber ist das wohlfeilste, obwohl es, wie Pindaros gesagt hat, das beste ist. Aber wohlan, sagte ich, dass ihr nur auch mich und den Kleinias hier annehmet!

Nachdem wir, mein Kriton, dies und anderes, was ohne Belang ist, gesprochen, gingen wir fort. Sieh' also, dass du mitgehst zu den Männern, da sie behaupten imstande zu sein, jeden zu unterrichten, der sich das Geld kosten lässt, und dass weder Naturanlage noch Alter irgendwie ausschliesse und, was auch für dich besonders passt zu hören, dass sie versichern, auch die Erwerbsthätigkeit hindere durchaus nicht, dass jeder leicht ihre Weisheit sich aneigne.“

Ehe wir die Antwort des Kriton auf diese Zumutung seines weisen Freundes vernehmen, kommt billiger Weise auch der Leser zu Wort, um sich auszusprechen über den Eindruck, den dieser letzte Teil des dritten Streitganges der Sophisten auf ihn gemacht hat. Im ganzen wird er der gleiche sein wie in dem ganzen Verlauf der dreifachen Selbstdarstellung der Sophisten. Es ist durchaus ein Ringkampf zwischen ungleichartigen Gegnern. Hier pössenhafte Gewandtheit in unlauteren Künsten mit selbstsüchtigen Zwecken, dort geistige Ueberlegenheit mit zielbewusstem Streben. Freilich tritt uns auch auf dieser Seite kein ungetrübtes Bild entgegen, an dem wir uns rein freuen könnten. Damit

berühren wir das Gebiet der Darstellung. Diese ist vorzüglich in der Schilderung des Ringkampfes mit den mancherlei komischen Szenen, insbesondere der angeblichen Niederlage des Sokrates und der scherzhaften Waffenstreckung des Ktesippos. Ihre Schwäche besteht in dem Mangel eines ernststen Hintergrundes, der um so schwerer vermisst wird, als dadurch die Darstellung an innerer Unwahrheit leidet. Diese beherrscht die Rolle, welche Sokrates spielt, von Anfang bis Ende und macht sich ganz besonders fühlbar in der eben mitgetheilten Anrede an die Sophisten, die scheinbar sich ganz dazu anliess, einerseits diese selbst aus ihrer angemassensten Rolle von Weisheits- und Tugendlehrern herauszutreiben, anderseits den Leser zu befreien von der hartnäckig festgehaltenen und bereits langweilig werdenden einförmigen Ironie. Aber wir werden abermals und diesmal aufs grausamste getäuscht, indem sich Sokrates samt dem gar nicht um seinen Willen gefragten Kleinias den Sophisten förmlich als Lehrling aufdrängt und sogar tags darauf noch den Kriton auffordert sich ihnen in diesem Vornehmen anzuschliessen. Diese Wendung wirkt um so lächerlicher, als Sokrates den Sophisten eben erst ans Herz gelegt hat, sich vor keinem hören zu lassen, der nicht richtig bezahle, und Sokrates bekanntlich — auch hier spüren wir etwas von Ironie — nicht so viel Geld hat, um sich bei den Sophisten in die Lehre zu begeben und unter andern die so sehr von Jugend auf begehrte und erstrebte Erziehungskunst zu erlernen. Kann man da auch noch mit Thrasymachos sagen: *αὐτὴ ἐχεινὴ ἢ εἰωθὴν εἰρωεῖα Σωκράτους?* So gibt sie sich meines Wissens sonst nirgends kund.

Nun, was hat Kriton dieser Aufforderung seines Freundes gegenüber zu erwidern? Er erklärt, es fehle ihm zwar nicht an Lust zu hören und zu lernen, doch gehöre er zu den von Sokrates erwähnten Leuten, die mit solchen Reden sich lieber widerlegen liessen als andere widerlegten. Obwohl es

nun ein lächerliches Unterfangen wäre, dem Sokrates gute Lehren zu geben, so wolle er ihm doch mitteilen, was er gehört habe. Er berichtet nun: „Einer derjenigen, die von euch weggingen, kam auf mich zu, als ich umherging, ein Mann, der sich sehr weise dünkt, einer von denen, die sich auf die Reden vor Gericht verstehen, und sagte: Kriton, hast du diesen weisen Männern nicht zugehört? Nein bei Gott, sagte ich; denn als ich hinzugetreten war, war ich vor dem Gedränge nicht imstande etwas zu erhorchen. Und doch, sagte er, hätte es sich verlohnt zu hören. Inwiefern? sagte ich. Damit du gehört hättest, wie Männer sich unterreden, welche jetzt die weisesten sind unter denjenigen, die sich mit solchen Reden abgeben. Und ich sagte: Wie also erschienen sie dir, und was bekamst du von ihnen zu hören? Was anderes, sagte er, als was man immer von solchen Schwätzern hören mag und von Leuten, die auf nichtswürdige Dinge einen unwürdigen Eifer wenden? Mit solchen Ausdrücken ungefähr sprach er sich aus. Aber doch, sagte ich, ist die Philosophie etwas Schönes. Wie so, sagte er, etwas Schönes, mein Verehrter? vielmehr etwas Nichtswürdiges, ja sogar, glaube ich, würdest du, wenn du jetzt hingekommen wärest, dich für deinen Freund geschämt haben; so abgeschmackt war er, indem er sich bereitwillig mit Leuten einliess, die sich gar nicht darum kümmern, was sie sagen sollen, sondern sich nur an jede Aeussierung anklammern. Und doch gehören diese, wie ich eben sagte, zu den Tüchtigsten heutzutage. Aber freilich, Kriton, sagte er, das Geschäft selbst und die Leute, die sich mit dem Geschäft befassen, sind niedrig und übel angesehen. Mir aber, mein Sokrates, kam es vor, als ob er die Sache nicht mit Recht tadele, weder dieser noch wenn ein anderer sie tadelt; die Bereitwilligkeit jedoch, sich mit solchen Leuten in Gegenwart vieler Menschen in ein Gespräch einzulassen, schien er mir mit Recht zu schelten.

Sokrates. Mein Kriton, bewundernswert sind die Männer dieser Art. Aber noch weiss ich nicht, was ich sagen soll. Zu welcher von beiden Arten gehörte der, welcher zu dir kam und die Philosophie schalt? ist er einer von denen, die ihre Stärke darin besitzen, vor Gericht in die Schranken zu treten, ein Redner, oder einer von denjenigen, die solche hineinschicken, ein Verfertiger von Reden, mit denen die Redner in die Schranken treten?

Kriton. Nichts weniger, bei Gott, als ein Redner. Ich glaube auch, dass er niemals vor Gericht aufgetreten ist. Aber man sagt, er verstehe sich auf das Geschäft, bei Gott, und sei ein Meister in der Abfassung wirksamer Reden.

Sokrates. Nunmehr verstehe ich; über diese war ich auch selbst nun eben im Begriff zu sprechen. Diese sind nämlich diejenigen, mein Kriton, von welchen Prodikos sagte, dass sie die Grenzscheide bilden zwischen einem Philosophen und Staatsmann, sie sind aber überzeugt die weisesten unter allen Menschen zu sein, und überdies auch bei gar vielen andern als solche zu gelten, so dass ihnen keine anderen Menschen als die Philosophen hinderlich seien bei allen Leuten in Ansehen zu stehen. Sie meinen also, dass, wenn sie diese in den Ruf bringen, nichtswürdige Leute zu sein, sie unbestritten dann bei allen den Siegespreis in Bezug auf Weisheit davontragen würden. Denn in Wahrheit seien sie die weisesten; wenn sie aber in wissenschaftlichen Gesprächen¹⁾

1) Der griechische Ausdruck *ἐν ἰδίαις λόγοις* bezeichnet allerdings zunächst nur den Gegensatz zu den Reden in der Volks- und Ratsversammlung und vor Gericht, wird aber kaum anders sinngemäss übersetzt werden können. Schleiermachers Ausdruck „in der Unterhaltung“ ist zu weit und lässt eher an eine andere Art des Gespräches denken, die am wenigsten dazu angethan war, so allseitig und fein gebildete Männer „nicht aufkommen“ (Schanz) zu lassen. Müllers Uebersetzung „würden sie aber in ihren nicht öffentlichen Reden abgefangen, dann stehe die Schule des Euthydemos ihnen entgegen“, empfiehlt sich nicht schon durch die negative Fassung

den kürzeren zögen, so würden sie von Leuten wie Euthydemos um die Ehre gebracht. Weise zu sein aber glauben sie ganz natürlich; denn sie beteiligten sich mit Mass an der Philosophie und mit Mass an der Staatskunst, und zwar aus einem recht natürlichen Grunde; denn sie nähmen an beiden so viel als notwendig teil, und indem sie Gefahren und Kämpfen fern blieben, ernteten sie die Frucht der Weisheit.“

Wir brechen hier vorläufig ab, weil der mitgeteilte Abschnitt des einrahmenden Schlussgespräches ohnedies reichlichen Anlass zu näherer Besprechung bietet. Dass das dreiteilige Gespräch mit Kriton nicht bloss ein zur künstlerischen Ausstattung des Dialogs gehöriges Beiwerk ist, sondern einen wesentlichen Bestandteil des Inhaltes bildet, geht schon daraus hervor, dass die Kunst der Redenschreiber schon in dem zweiten Gespräch des Sokrates mit Kleinias eine keineswegs bloss beiläufige Erwähnung gefunden hat. Beide Ausführungen stehen in unverkennbarer Beziehung zu einander und ergänzen sich gegenseitig. Jene geht von der Kunst aus, streift aber doch auch das Gebiet der Persönlichkeiten; hier

des Ausdrucks und entspricht auch in der Wahl der übrigen Ausdrücke wenig der Bedeutung der griechischen. Im ganzen will unser Redenschreiber doch nichts anderes sagen, als was in dem Dialog Gorgias Kallikles dem Sokrates in seiner wohlwollenden Zurechtweisung zu Gemüte führt, dass nämlich diese philosophischen Erörterungen, die er auch *τὰ μικρὰ τὰντα* nennt im Gegensatz zu *τὰ μέγιστα*, d. h. der staatsmännischen Thätigkeit, keinen Wert hätten, wenn auch die Redner und Staatsmänner, falls sie sich auf philosophische Gespräche einlassen, leicht übel bestehen mögen. Auffallend ist, dass in unserm Dialog der Ungenannte von dem Brüderpaar als solchen spricht, *οἱ τῶν σοφώτατοί εἰσι τῶν περὶ τοῖς τοιοῦτοις λόγους*. Ob der Schriftsteller mit dieser Bemerkung auf Antisthenes und andere Sokratiker zielte, wie wohl Schleiermacher annahm, oder ob sie die Ansicht Winkelmanns von der Bedeutung der beiden Männer bestätigt, dürfte fraglich sein. Bonitz (S. 133 Anm. 26) stimmt ihr nicht bei.

handelt es sich zunächst um eine bestimmte Person, die aber in solcher Weise eingeführt wird, dass die Nennung des Namens vermieden wird, dafür aber die kennzeichnenden Eigenschaften der Person hervorgehoben werden und dadurch auch die Kunst selbst beleuchtet wird. Es ist begreiflich, dass die Ansichten der Erklärer des vorliegenden Dialogs, insbesondere der Forscher, welche sich die Abfassungszeit der einzelnen Schriften Platons und darnach die Reihenfolge ihrer geschichtlichen Entstehung festzustellen angelegen sein liessen, über den Ungenannten weit aus einander gingen. Neuerdings, nachdem Leonhard Spengel die Frage in einer akademischen Rede (Abhdlg. der B. Akad. d. W. VII) unter dem Titel „Isokrates und Platon“ in gründlich eingehender Weise behandelt hat, wird Isokrates ziemlich allgemein als derjenige betrachtet, welchem die ungünstige Beurteilung in dem Dialog Euthydemos gewidmet ist. Diese Annahme setzt nur die frühere Abfassung des Dialogs Phaidros voraus, in welchem dem noch im jugendlichen Alter stehenden Isokrates die besten Hoffnungen entgegengebracht werden. Natürlich wird damit zunächst nur die dargestellte Zeit als eine solche gekennzeichnet, in der Isokrates noch als *véog* bezeichnet werden konnte. Allein anders verhält es sich doch mit der daran geknüpften Weissagung, die doch nur dann erlaubt in unserm Ungenannten den Isokrates zu sehen, wenn der Euthydemos später als der Phaidros geschrieben wurde. Die Darlegung unserer Ansicht über diesen Punkt müssen wir uns vorläufig noch versparen.

Hier handelt es sich zunächst um die Wertschätzung dieser von sich selbst so eingenommenen Männer. Sokrates geht mit ihnen scharf ins Gericht. Er weist ihnen eine Art Zwitterstellung zwischen Philosophen und Staatsmännern an, die wegen der damit verbundenen Halbheit sie beiden gegenüber als geringer erscheinen lasse. Doch macht Sokrates noch eine wohlbedachte Unterscheidung, welche uns ver-

stattet den Redenschreiber im Vergleich mit solchen Vertretern der Weisheit, wie das dargestellte Brüderpaar sich zu erkennen gibt, oder mit Staatsmännern, welche den Grundsätzen über Recht und Gesetz, zu denen Kallikles im Gorgias sich bekennt, huldigen, als besser und achtungswerter zu betrachten. Dass dieses Urteil auf einen Mann vorzüglich passt, der, wie Isokrates, zwar den im Phaidros ausgesprochenen Erwartungen nicht entsprach, dagegen auch später, nachdem er sich zu der Philosophie und den Philosophen in ein nichts weniger als freundliches Verhältnis gesetzt hatte, durch seine Wirksamkeit als Schriftsteller und Lehrer der Redekunst eine geachtete Stellung einnahm und noch besitzt, ist nicht zu verkennen. Sokrates freilich, der nun einmal hier auf die Redenschreiber im allgemeinen und auf diesen Ungenannten insbesondere nicht gut zu sprechen ist, fasst sein Urteil über sie dahin zusammen, dass er sagt: „Während sie in Wahrheit die dritten sind, suchen sie zu scheinen die ersten zu sein.“ Also Ehrgeiz und Selbstüberhebung wird ihnen zur Last gelegt. Mancher Leser in alter und neuer Zeit wird vielleicht bei dieser Stelle durch die Kraft des Gegensatzes an einen Vers erinnert worden sein, den der Dichter der Schilderung eines weisen und tapferen Mannes beifügt, indem er sagt: „denn nicht der beste scheinen will er, sondern sein“. Dass nach diesem strengen Urteil Sokrates gleichwohl noch einige begütigende Worte beifügt, zeigt, dass der Verfasser trotz allem dem Ungenannten noch einige schonende Rücksicht angedeihen lässt, was bei dem früheren Verhältnis, das zwischen Isokrates und Platon bestanden zu haben scheint, nicht eben wunder nehmen darf.

Ebensowenig braucht man sich zu wundern, wenn Kriton, dem die Sorge für die richtige Ausbildung seiner Söhne so sehr am Herzen liegt und in Bezug auf den älteren, den Kritobulos, bereits zu einer dringenden Angelegenheit geworden ist, jetzt, nachdem er die Erzählung des Sokrates

über die tagszuvor gehaltenen Gespräche vernommen hat, erst recht nicht weiss, wie er sich diesen Männern gegenüber, die sich für Tugendlehrer ausgeben und Jünglinge zu tüchtigen Männern heranzubilden anheischig machen, zu verhalten hat. Sein gesunder Sinn konnte natürlich durch diese Selbstdarstellung der Sophisten nur abgestossen und vor jedem Gedanken, seine Söhne ihrem Unterrichte anzuvertrauen, bewahrt werden. Dagegen mahnt ihn sein vertrautester Freund, in dessen Urtheil und Rat er sonst unbedingtes Vertrauen zu setzen gewohnt war, durch wiederholte Aufforderung, sich mit seinen Söhnen in Gemeinschaft mit ihm selbst bei diesem Brüderpaar in die Lehre zu begeben. Wahrlich, zu verdenken wäre es ihm nicht, wenn er an seinem Freunde irre geworden wäre. Es war somit hohe Zeit für Sokrates, aus seiner zweideutigen Haltung herauszutreten und ohne Ironie, ehrlich und unumwunden, seine Meinung über das Sophistenpaar auszusprechen. Er thut dies auch, zwar nur in allgemeiner Fassung, aber doch verständlich, sowohl für Kriton als für die Leser des Dialogs. Ersterer hätte jetzt eine an die Sophisten gerichtete Aeusserung des Sokrates, und zwar mit mehr Recht, an diesen richten können. Er hätte sagen können: Nunmehr sehe ich, dass du Ernst machst. Du hast mirs recht schwer gemacht dich dazu zu bringen. Sokrates erwidert nämlich auf die Aeusserung des Kriton, dass er im Hinblick auf die Männer, welche sich auf die Erziehung zu verstehen behaupten, sich nicht entschliessen könne, seinen Sohn zur Philosophie anzutreiben: „Mein lieber Kriton, weisst du nicht, dass in jedem Beruf die untauglichen zahlreich und nichts wert, die tüchtigen aber wenig und hochwert sind?“ Zu welchen von beiden Sokrates das Brüderpaar rechnete, konnte weder dem Kriton noch einem aufmerksamen Leser des Dialogs verborgen bleiben. Hätte er sie den hochwertigen beigesellen wollen, so hätte es wirklich an dieser Stelle einer ausdrück-

lichen Versicherung bedurft. Um so wunderlicher aber nimmt sich in dieser Beleuchtung die kurz vorher an Kriton gerichtete Aufforderung aus.

Jetzt schliesst Sokrates mit der Mahnung, Kriton möge absehen von den Personen, die sich mit Philosophie befassten, seien sie tüchtig oder schlecht, die Sache selbst aber wohl prüfen, und wenn sie ihm unwert erscheine, jedermann davon abwendig machen, nicht bloss seine Söhne; wenn sie aber so erscheine, wie er selbst glaube, so möge er getrost sich ihr ergeben samt seinen Kindern.

Damit ist auch das Endergebnis des ganzen Dialogs ausgesprochen, insbesondere auch der beiden Unterredungen des Sokrates mit Kleinias. Als den Hauptteil des erzählten Gespräches möchten wir diese darum doch nicht betrachten. Dagegen spricht schon der Umstand, dass sie in der künstlerischen Anlage dazu dienen, die Kraftleistung der Sophisten auf drei Gerichte zu verteilen und dadurch für den Magen des Lesers etwas annehmbarer zu machen, als wenn er die ganze Masse der dargebotenen Leckerbissen in ununterbrochener Folge aufnehmen müsste. Dass die Selbstdarstellung der Sokratischen Lehr- und Erziehungsweise hier nicht in erster Linie beabsichtigt ist, zeigt auch die ganz eigentümliche Weise, wie der zweite Lehrgang endet und zu dem dritten Fangspiel der Sophisten hinüberleitet. Die Darstellung der sophistischen Tugendlehre, wie sie uns hier in einem sich selbst richtenden und vernichtenden Beispiele vorgeführt wird, scheint somit der Verfasser sich in erster Linie vorgenommen zu haben. Diese Ansicht tritt uns auch in der Titelbeischrift entgegen, welche lautet: ἡ ἐριστικός ἀνατρεπτικός. (Das letztere Adjektiv setzt Schanz in Klammern.)

Darf man nun diese Auffassung des erzählten Gespräches als richtig betrachten, so fragt es sich, in welches Verhältnis zu diesem das unmittelbar eintretende zwischen Sokrates und Kriton zu setzen ist. Als blosse Einrahmung mit einer ver-

zierenden Zwischenranke kann es in Anbetracht seines Inhaltes nicht angesehen werden. Die Zurechtweisung des ungenannten Redenschreibers mit ihrer scharfen Wertbestimmung schliesst sich jener vernichtenden Selbstdarstellung der sophistischen Tugendlehrer ganz ebenbürtig an; ja man könnte ersterer mit Rücksicht auf die Bedeutung der Personen den Vorzug der Wichtigkeit einräumen, wenn nicht die Darstellung des sophistischen Treibens der angeblichen Tugendlehrer durch die von den namhaftesten Forschern angenommene Beziehung auf Antisthenes auch an persönlicher Bedeutung gewänne. Dieser Ansicht gibt Schleiermacher Ausdruck in seiner Einleitung zu der Uebersetzung des Gespräches, aus der hier folgende besonders beachtenswerte Stelle hervorgehoben werden möge: „Es wird sehr wahrscheinlich, dass Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten vielmehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat. Jene konnte er gern schonen, um der alten Freundschaft willen, die ihn mit ihrem Stifter verband; und den Antisthenes konnte er lieber nicht nennen wollen, um das Persönliche möglichst zu vermeiden und sich seiner unfeinen Behandlung weniger auszusetzen. Wobei man freilich, um es richtig zu finden, bedenken muss, dass den Zeitgenossen vieles sehr verständlich war, und von selbst in die Augen sprang, was wir nur noch mit Mühe durch mancherlei Verknüpfungen und Vergleichen entdecken können. Durch den übermütigen Spott aber leuchtet auf mancherlei Weise für den aufmerksamen Leser hindurch ein tiefer und bitterer Schmerz über die zeitige Ausartung der Philosophie unter solchen, die sich auch Schüler des Sokrates nennen.“

Beachtet man den Wortlaut dieser Ausführung, so könnte man glauben, der Schriftsteller habe nach Schleiermachers Ansicht die Namen dieses Sophistenpaars lediglich als Maske benützt, um unter dieser Hülle andere Männer zu treffen, die es mehr verdienten, dass Platon ihrer Zurecht-

weisung eine eigene Schrift widmete. Indessen ging Schleiermachers Meinung wie die anderer Vertreter dieser Ansicht¹⁾ doch wohl nur dahin, dass jene Sokratiker mit diesen Sophisten von untergeordneter Bedeutung mitgetroffen werden sollten, eine Art der Zurechtweisung, die, wenn sie für die betreffenden verständlich war, der Schärfe nicht ermangelte. Der Hauptsache nach werden aber doch wohl die genannten Sophisten geringeren Ranges, die aber vorübergehend einiges Aufsehen in Athen gemacht haben mögen, hier ihre verdiente, obgleich überaus schonende, Abfertigung gefunden haben. Uebrigens so widerwärtig auf den ersten Blick „die ganze Weberei dieses Lugs und Trugs“ war, wie Schleiermacher treffend die hier vorggeführte Leistung der Sophisten nennt, eine Bedeutung hatte sie dennoch, und zwar nicht bloss für jene Zeit; denn wer könnte verkennen, dass nicht bloss die so scharf gekennzeichnete und streng gewürdigte Logographie jener Tage, sondern auch die sophistische Eristik heutzutage erst recht ihren fruchtbaren Boden gefunden hat, wo sie wachsen und gedeihen und ihre Früchte den weitesten Kreisen in allen Schichten der Bevölkerung kann zu gute kommen lassen.

Doch hier ist nicht der Platz, dieser neuesten Ausbildung jener mehr elementaren und vorbildlichen Schöpfungen des Zeitgeistes eine eingehende Betrachtung zuzuwenden. Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, dass der Fortbestand und die Neugestaltung der Eristik und politischen Publicistik jener „Weberei“ so viel Wert verleiht, dass sie auch einem Philosophen jener Zeit ein solche sich selbst richtende Darstellung zu verdienen scheinen mochte. Er würde damit sich selbst bezeugen, dass er ihre fortwirkende Lebenskraft damals schon richtig erkannt oder geahnt habe.

1) Ich nenne beispielsweise als ein Zeugnis aus der jüngsten Zeit die Geschichte der gr. Litteratur von Christ, 2. Aufl. S. 383.

Wenn wir nun versuchen, auf Grund der vorbergehenden Darlegung unsere Stellung zu der Streitfrage über den Ursprung des Dialogs Euthydemos zu kennzeichnen, so ist zunächst ersichtlich, dass wir die Schrift, wenn man den Grundgedanken und Zweck derselben ins Auge fasst, keineswegs als Platons unwürdig betrachten. Ja es liegt nahe genug, den Anlass zur Abfassung eines solchen Gespräches für Platon dadurch gegeben zu sehen, dass Isokrates, dem Platon in seinem Phaidros ein so günstiges Zeugnis ausgestellt hatte, inzwischen ganz im Gegensatz zu den dort ausgesprochenen Erwartungen eine feindselige Stellung gegen die Philosophie, die er recht weltmännisch mit dem Treiben der Sophisten zusammenwirft, und insbesondere auch gegen die Ideenlehre eingenommen hatte. Der Zweck der Schrift dürfte somit in erster Linie die Zurückweisung der Angriffe des Redenschreibers sein, welche theils unmittelbar durch das über die Redenschreiber ausgesprochene scharfe Urtheil, theils mittelbar durch das erzählte Gespräch bewerkstelligt wird. In diesem tritt der Unterschied zwischen der sophistischen Eristik, die sich in der unverschämtesten Weise als Tugendlehre ausgibt, und der sokratischen Dialektik, die sich als eine fördernde Seelenleitung und Verstandesbildung darstellt, anschaulich hervor. Auffallend bleibt nur in dieser Hinsicht, dass Kriton so wenig Belehrung aus dieser zweiseitigen Selbstdarstellung schöpft, dass er, der langjährige Freund des Sokrates, noch bis zuletzt Gefahr läuft den Wert der Philosophie an solchen Kunstleistungen, wie sie ihm eben erst, freilich aus zweiter Hand, vorgeführt worden sind, zu bemessen. Daran ist nun allerdings sein alter Freund selbst einigermaßen schuld durch die sowohl in dem erzählten als auch in dem unmittelbar sich anbietenden Gespräche hartnäckig festgehaltene Rolle der erheuchelten Bewunderung vor der Weisheit der beiden Sophisten. Sieht man von dieser Seite der künstlerischen Darstellung ab, so kann man dieser im grossen und ganzen

nur Anerkennung zollen. Diese gilt zunächst der Anlage des Ganzen mit ihrer Gliederung in zwei Hauptteile, deren einheitlicher Zweck bereits oben dargelegt worden ist. Der eine Hauptteil, das unmittelbar eingeführte Gespräch zwischen Kriton und Sokrates, kann zwar äusserlich und obenhin betrachtet als einrahmendes Gespräch bezeichnet werden, obwohl die Bezeichnung schon wegen des Zwischengesprächs nicht ganz passend erscheint. Wenn man aber auf den Inhalt blickt, der in den drei Teilen mit zunehmender Bedeutsamkeit hervortritt, so wird man diese Bezeichnung als eine ungenügende, weil das Verhältnis nicht richtig kennzeichnende, betrachten. Darin besteht ja gerade der eigentümliche Vorzug der hier zur Anwendung gebrachten Kunstform, dass die beiden Bestandteile des Dialogs innerlich eng verbunden sind. Diese allseitig anerkannte enge Verbindung der beiden Gespräche würde aber nicht vollständig zu ihrem Recht gelangen, wenn man das Gespräch des Kriton mit Sokrates nur als künstlerische Einkleidung betrachten würde, während das Schlussgespräch mit Kriton erst die polemische Absicht des Dialogs zu vollständiger Klarheit bringt. Dieses gewinnt auch dadurch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Sophistengespräche, dass, wie dieses dort von Sokrates dem Kriton erzählt wird, so Kriton hier dem Sokrates Kunde gibt von einem Gespräch, das er mit einem Ungenannten gehabt hat, welches nun Anlass bietet zu einer scharfen Zurechtweisung desselben und zu näherer Kennzeichnung der von ihm geübten Kunst. Die Aehnlichkeit beider Gespräche würde noch durch einen leisen Zug bereichert werden, wenn das Sophistengespräch auch den Antisthenes und andere Sokratiker mittreffen soll, die freilich nicht bloss nicht mit Namen genannt, sondern vielmehr förmlich verhüllt werden, so dass sie nur der Kundige aus dem Inhalt der Gespräche erkennen kann.

Anknüpfend an die Schlussworte des Dialogs, in denen

Sokrates den Kriton ermahnt, bei der Frage über den richtigen Weg der weiteren Ausbildung seiner Söhne von den Personen, die sich als Vertreter der Philosophie ausgeben, abzusehen und nur die Sache zu prüfen, um darüber zu entscheiden, ob man sich der Philosophie hingeben solle oder nicht, bestimmt Bonitz S. 126 Folgendes als die Absicht des Ganzen: „Der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der anderen.“ Bonitz nimmt in diese kurze Zusammenfassung des Gesamtinhaltes die Zurechtweisung des Redenschreibers zwar nicht ausdrücklich auf, bringt sie aber doch wohl stillschweigend mit in Anschlag, wie daraus zu ersehen ist, dass er Susemihls Vorwurf, Bonitz habe den Gegensatz gegen die Richtung des Isokrates nicht genug hervorgehoben, unter Verweisung auf die Erörterung an einer andern Stelle seiner Abhandlung als unbegründet bezeichnet. Hier, an dieser Stelle, wird man allerdings „die Scheinweisheit, die an Stelle der Philosophie eintreten will“, nur auf die Leistungen des Sophistenpaars und höchstens noch der mitbetroffenen Sokratiker beziehen dürfen.¹⁾ Lässt man aber die Zurechtweisung des Isokrates als nächsten Anlass zur Abfassung des Dialogs gelten, so wird auch an Schleiermachers Auffassung, der sich Brandis anschliesst durch die Bezeichnung der Schrift als einer Gelegenheitschrift,

1) Nicht einverstanden können wir uns erklären mit der Auffassung, die sich S. 125 (120) dahin ausspricht, dass sich „der aus den drei Sophistengesprächen und den beiden Sokratischen Gesprächen bestehende Hauptstamm des Dialogs durch Inhalt, Erfolg, Motivierung der Gespräche als eine Selbstdarstellung der Sophisten und des Sokrates in ihrer Bemühung, Jünglinge zu dem sittlichen Ernste geistiger Beschäftigung und Wissensstrebens anzuregen“, erweise. In dieser Zusammenstellung wird den Kundgebungen der beiden Sophisten offenbar viel zu viel Ehre erwiesen, wenn man überhaupt von einem sittlichen Ernst bei ihnen redet.

nicht allzusehr Anstoss zu nehmen sein. Jedenfalls darf man sie eine Streitschrift nennen, die möglicher Weise ungeschrieben geblieben wäre, wenn Isokrates nicht in seiner Bekämpfung der Sophisten sich auch gegen die Philosophie zu weit herausgewagt, ja gewissermassen sich selbst als Philosophen aufgespielt hätte. Mit dieser Anmassung mag man die Aeusserung vergleichen, die Platon dem Sokrates in dem Dialoge Gorgias in den Mund legt, in der sich Sokrates berühmt, mit nur wenigen Athenern, um nicht zu sagen allein, die wahre Staatskunst zu erstreben und demgemäss als Staatsbürger zu handeln. Dass sich Berührungspunkte zwischen beiden Dialogen ergeben, lässt sich nicht bestreiten. Doch möchte ich nicht so weit gehen, um im Hinblick auf Euthyd. 305 D *μετρίως μὲν φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν* mit Bonitz (S. 130 Anm. 20) zu sagen: „Genau dieselbe Ansicht über die Erfordernisse einer wahren Bildung wird dem Kallikles und seinem Kreise zugeschrieben, Gorg. 487 C: *ἐνίκα ἐν ὑμῖν τοιαύδε τις δόξα, μὴ προθυμείσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρεκελεύεσθε ἀλλήλοις, ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γινόμενοι λήσετε διαφθαρέντες.*“ Allein der Unterschied bleibt immerhin bestehen, dass Isokrates die Beschäftigung mit Philosophie keineswegs, wie Kallikles, auf die Jugendzeit beschränkt wissen will, sondern selbst vielmehr bei fortschreitenden Lebensjahren sich mehr und mehr mit Philosophie in seinem Sinne befasste, die freilich bei Platon und seinen Freunden ebensowenig Anerkennung finden konnte, wie die Philosophie dieser bei Isokrates; wogegen Kallikles es als die grösste Versündigung betrachtet, die ein geistig wohlbegabter Mensch gegen sich selbst begehen kann, wenn er in reiferen Jahren noch mit Philosophie sich beschäftigt, statt in den politischen Kämpfen seine Kraft zu bewähren und sie für die Erreichung des höchsten Zieles, der Herrschaft im Staate, einzusetzen. In den Augen des

Kallikles musste also das Treiben des Isokrates ebenso geringwertig oder vielmehr eines Mannes unwürdig erscheinen, wie das des Sokrates und Platon.

Wenn wir nun die Vorzüge des Dialogs, die sowohl in der künstlerischen Anlage des Ganzen als auch in der Ausführung des Einzelnen hervortreten, bereitwilligst anerkennen und dieselben als geeignet betrachten, den Dialog als ein Werk Platons erscheinen zu lassen, so können wir doch auch nicht umhin zu gestehen, dass diesen Vorzügen so erhebliche Mängel gegenüberstehen, dass uns die Richtigkeit dieses Ursprungszeugnisses wieder mehr als fraglich wird. Wir haben auf diese Mängel schon mehrfach gelegentlich hingewiesen, glauben aber, um ihre Bedeutung hinlänglich fühlbar zu machen, sie auch in einer zusammenfassenden Darstellung vorführen zu müssen. Diese Mängel fallen für unsere Auffassung um so mehr ins Gewicht, als sie sich ausschliesslich auf die Person des Sokrates beziehen, der sich uns in einem wenig vorteilhaften Lichte darstellt. Er wird als ein Mann vorgerückten Lebensalters geschildert, der die beiden Männer schon von früher her kannte, ohne von ihrer neuesten Errungenschaft auf dem Unterrichts- und Erziehungsgebiete bereits etwas zu wissen. Von dieser Kunst sollen nun die Sophisten eine Probe ablegen, deren Wirkung sich um so mehr fühlbar macht dadurch, dass ihr die Art der Sokratischen Unterweisung gegenübergestellt wird. Diese Absicht wird aber erreicht durch ein Mittel, das an einem inneren Widerspruch leidet, der um so unangenehmer empfunden wird, als dasselbe Kunstmittel zum zweiten Male in Anwendung kommt. An dem Uebermass der Wiederholung nehmen auch die Aeusserungen der Bewunderung teil, die, wenn man sie als Ausfluss der bekannten Sokratischen Ironie betrachtet, doch auch in dem Grad der Stärke das erlaubte Mass mehrfach überschreiten. Das Gefühl der Unangemessenheit drängt sich um so lebhafter auf, wenn die begleitenden

Umstände nichts weniger als solche Aeusserungen der Bewunderung und Verehrung begünstigen. Ganz besonders anstössig wird diese Ironie, wenn sie sich als Vorhaben, bei diesen Meistern in die Lehre treten zu wollen, ausspricht, ja so weit geht, dass Sokrates sich und Kleinias ihnen übergibt, ohne, wie es scheint, zu bedenken, dass er eben den Sophisten geraten hat, andere nur gegen Bezahlung zu ihren Kunstleistungen zuzulassen, und dass er selbst für solche Ausgaben kein Geld zu haben pflegte. Zum Possenspiel arten derlei Aeusserungen aus, wenn sie sich als Aufforderung zur Teilnahme an Kriton wenden, und zwar unter Umständen, welche die Meinung begünstigten, dass Sokrates nun endlich einmal seine wahre Ansicht über das Gebahren dieser Männer habe durchblicken lassen. Einen wahrhaft zudringlichen Charakter nimmt die Aufforderung an, indem Sokrates beifügt, dass nach der Versicherung der Sophisten auch die Erwerbsthätigkeit nicht hindere ihre Weisheit zu erlernen. Man könnte fast meinen, Sokrates sei schon mit den Sophisten ins Benehmen getreten wegen Kritons, etwa bei Besprechung des zu bezahlenden Honorars. Doch überlässt man solche Nebengedanken, deren sich noch manche aufdrängen könnten, am besten dem Leser selbst. Hier handelt es sich nur darum, anzuerkennen, dass auch diese Aeusserung des Sokrates nur als Scherz gemeint sein kann, der hier wenig am Platze zu sein scheint. So stehen sich Vorzüge und Mängel gegenüber wie ein Jubeo und Veto, zwischen welche der Leser sich gestellt sieht. Ersteres sagt: Erkenne in dem vorliegenden Dialog ein Werk Platons, das durch die eigentümliche Anlage und Gliederung einzigartig dasteht, in der lebendigen Anschaulichkeit der Darstellung in den verschiedenen Teilen des Gesprächs anregend und zum Teil ergetzlich wirkt und dadurch dem Leser Anlass gibt sich zu freuen, „dass Platon auf seinem dramatischen Gebiete seine eigene Forderung erfüllt und seinen Meisterwerken im ernstesten Drama eine

Komödie von drastischer Wirkung zur Seite gesetzt hat* — eine Komödie, deren Absicht dahin geht, „den Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbstdarstellung der einen und der anderen zu rechtfertigen“. Letzteres dagegen sagt: Versündige dich nicht an dem Genius Platons, indem du ihm ein Werk zuschreibst, das bei allen Vorzügen in Form und Inhalt doch durch die Wahl und Anwendung der Kunstmittel uns einen Künstler zeigt, der recht eigentlich das Widerspiel ist von einem solchen, qui nil molitur inepte, vielmehr durch Häufung, Wiederholung, Uebertreibung augenscheinlich den Nachahmer verrät. Da nun nach allgemeinem Rechtsgrundsatz das Veto stärker ist als das Jubeo, so kann ich nicht umhin mich der Ansicht zuzuneigen, dass wir in dem vorliegenden Dialog nicht ein Werk des Meisters, sondern eines seiner Kunstjünger zu erkennen haben.¹⁾ Wir sagen Kunstjünger, d. h. Schüler und Nachahmer, nicht Fälscher. Diese Bezeichnung, die für die vorliegende Frage gar nicht in Betracht kommt, sollte man überhaupt nur dann in Anwendung bringen, wenn ganz bestimmte Gründe dafür sprechen. Dass in der unter Platons Namen überlieferten Sammlung von Schriften auch solche Aufnahme gefunden haben, die heutzutage fast ohne Ausnahme von allen Forschern auf diesem Gebiete dem Stifter der Akademie abgesprochen werden, steht fest. Es ist dies auch um so weniger zu verwundern, als die gleiche Erscheinung auch bei anderen unter einem berühmten Namen überlieferten Sammlungen in Prosa und Poesie hervortritt. Einzelne der Platon zugeschriebenen aber nicht zugehörigen Schriften dürften immerhin ihre Entstehung in der Akademie

1) Wir geben hier die Worte des verstorbenen Autors unverändert wieder, haben aber die Bedenken gegen diese Art der Argumentation und gegen den folgenden Abschnitt unserem Freunde noch zu seinen Lebzeiten unverhüllt ausgesprochen. Christ.

und vielleicht noch bei Lebzeiten ihres Stifters gefunden haben. Dieses bei unserm Dialog anzunehmen empfiehlt sich aus mehreren Gründen. Ganz besonders spricht dafür die Beziehung auf Isokrates, die zwar die Kenntniss der Redeschriften, in denen dieser nicht nur die Sophisten, sondern auch die Philosophen, namentlich Platon aufs schärfste angreift, voraussetzt, aber doch auch für die Entgegnung auf diese Angriffe keinen gar zu grossen Zeitunterschied anzunehmen erlaubt. Wenn wir daher als ungefähre Entstehungszeit des Dialogs das Jahr 360 ansehen, so würde sich damit wohl die Möglichkeit ergeben anzunehmen, dass Platon in gerechtem Unwillen über die schnöden Angriffe eines Mannes, über den er selbst seiner Zeit ein so günstiges Urtheil ausgesprochen hatte, es vorgezogen habe, statt selbst ihm die verdiente Zurechtweisung zu erteilen, dies einem seiner jüngeren Freunde zu überlassen. Dass der Unwille über das beleidigende Verfahren gegen den verehrten Meister seitens des selbstgefälligen Redenschreibers in der Akademie recht stark gefühlt und ausgedrückt worden sein mag, ist sehr natürlich. Es fragt sich nur, ob unter den Mitgliedern der Akademie sich einer befand, dem man die Abfassung eines solchen Dialogs, wie der Euthydemos ist, zutrauen kann. Um darauf eine entschiedene Antwort zu geben, müssten wir allerdings mehr von den Persönlichkeiten und Leistungen der Akademiker wissen, als dies wirklich der Fall ist. In solchen Fällen ist es erlaubt, auch mit Möglichkeiten und Vermutungen sich zu behelfen, die natürlich auch kein historisch gesichertes Ergebnis liefern können.

Es liegt nahe, zuerst an Speusippos, den Schwestersonn Platons zu denken. Wenn wir ihn mit Zeller als etwa zwanzig Jahre jünger als Platon denken, so wäre er um die Zeit, in die wir aus massgebenden Gründen die Entstehung des Dialogs Euthydemos setzen zu müssen glaubten, in der Vollkraft der männlichen Reife gestanden, in der er sich ohne

Zweifel auch als Schriftsteller schon mehrfach versucht und erprobt hatte. Dass seine philosophische Bildung im Verkehr und unter Anleitung seines Oheims sich vollzog, ist an sich wahrscheinlich und stimmt mit ausdrücklichen Angaben überein; ebenso, dass er den philosophischen Lehren und Grundsätzen seines väterlichen Freundes und Meisters treu blieb. Dass er den Trieb zur Schriftstellerei unter Anleitung und nach dem Vorbilde seines geistigen Führers mit allem Fleiße ausbildete, ist um so wahrscheinlicher, als nach ausdrücklicher Angabe des Diogenes er sogar den Unterricht des Isokrates genossen haben und in die tiefsten Geheimnisse seiner Lehre eingedrungen sein soll.¹⁾ Zu einem Urtheile über Isokrates konnte er sich aber um so eher befähigt und berufen erachten, wenn er seinen Unterricht aus eigener Erfahrung kannte. Dass er dabei der Auffassung, welche sein Oheim damals gewonnen haben mochte, und der Stimmung, welche demgemäss in der Akademie gegen den selbstgefälligen Rhetor mag herrschend geworden sein, sich anschloss, darf als selbstverständlich angesehen werden. Ob aber auch die Kunst der Darstellung in Anlage und Gliederung des Gesprächs und Gewandtheit des Ausdrucks im dialektischen Redekampf, wie sie in dem vorliegenden Dialog zum Vorschein kommt, dem jüngeren Manne, von dem wir so wenig wissen, zugetraut werden kann? Eine thatsächlich begründete Antwort kann man auf diese Frage wohl nach keiner Richtung geben. Aber als möglich kann es doch wohl gelten, dass Speusippos unter der bildenden Anleitung seines Oheims und mit Hilfe

1) So viel entnehme ich aus den etwas rätselhaften Worten des Diogenes IV 1, 6 *πρῶτος παρὰ Ἰσοκράτους τὰ καλούμενα ἀπόρητα ἐξήγεγεν.* (Menage will τὰ παρ' Ἰσοκράτους καλούμενα lesen.) Der Ausdruck enthält auch einen Vorwurf und deutet wohl auch auf Misshelligkeiten zwischen den beiderseitigen Schulen. Damit dürfte auch im Einklang stehen der bekannte Vers, welcher dem Aristoteles in den Mund gelegt wird: *αἰσχρὸν οἰωπᾶν, Ἰσοκράτην δ' εἶν λέγειν.*

des eifrigen Studiums seiner Schriften seine angeborene Begabung so weit ausgebildet habe, dass er ein solches Werk hervorzubringen fähig war. Wenn nun neben den Vorzügen und mit diesen zum Teil eng verwoben sich auch Mängel zeigen, die wir dem Meister nicht mit Fug zutrauen können, so werden sie bei dem Jünger und Nachahmer weniger befremden, besonders wenn sie, wie hier, in das Gebiet der Uebertreibung und des Uebermasses einschlagen. In der Darstellung des Sokrates, dessen persönlichen Verkehr Speusippos nicht mehr genoss, war er somit ganz auf mündliche und schriftliche Ueberlieferung angewiesen. War Speusippos oder wer immer sonst der Verfasser unseres Dialogs, so war er sichtlich von Anfang bis Ende beflissen, die bekannten Eigentümlichkeiten des Sokrates, die kennzeichnenden Züge seines Wesens, zur Darstellung zu bringen, wobei die Angemessenheit der Verwendung nicht immer genügend gewahrt scheint.

Bei der Frage nach der Herkunft einer Schrift, über deren Verfasser Zweifel bestehen, kommt natürlich auch der Sprachgebrauch in Betracht. Schanz gibt nun in seiner kritischen Ausgabe von 1873 einen 71 Nummern umfassenden „Index verborum vel formarum quae secundum Astium apud Platonem in dialogo Euthydemo solo extare videntur“, „ohne sich übrigens“, wie Bonitz beistimmend bemerkt, „dadurch an dem Platonischen Ursprung irre machen zu lassen“. Es ist nicht zu leugnen, dass mit solchen Beweisgründen leicht Missbrauch getrieben werden kann, besonders wenn gleichsam in einem Atem Ausdrücke angeführt werden, die in keiner andern Schrift desselben Verfassers vorkommen, und hinwiederum solche, die sichtlich aus dieser oder jener andern Schrift entlehnt erscheinen — beides zum Beweis der angeblichen Unechtheit. Indessen gilt doch auch hier der Grundsatz: *abusus non tollit usum*. Ganz ohne alle Bedeutung können doch Verschiedenheiten des Sprachgebrauches

nicht scheinen in einer Zeit, in der man bei der Bestimmung der Reihenfolge der Schriften Platons gerade auf gewisse Unterschiede des Sprachgebrauchs ein entscheidendes Gewicht legt. Die bedeutsamsten Abweichungen von dem Sprachgebrauche Platons, die syntaktischen, welche Schanz in der erklärenden Ausgabe von 1874 bemerklich macht, wie 283 B *κατῆρχεν λόγον*, 294 B *πρὸς τῶν θεῶν*, der Pluralis des Verbums bei einem Neutrum als Subjekt, wie 306 B u. a., sind in dem angegebenen Verzeichnis nicht einmal aufgeführt. In der Ausgabe von 1880 schwankt Schanz zwischen Beibehaltung und Aenderung der überlieferten Lesart und gibt dadurch zu erkennen, dass ihm die Abweichungen nicht belanglos scheinen. Sie werden also wohl im Zusammenhalt mit anderen Bedenken, die sich gegen den Platonischen Ursprung des Dialogs erheben, diese zu verstärken geeignet sein.

Andrerseits ist auch der Umstand nicht ganz ausser Betracht zu lassen, dass der Euthydemos doch immer Schwierigkeiten bietet für die Einordnung in die Reihenfolge der Schriften. Eine Vergleichung mit Protagoras drängt sich eben doch dem Leser auf. Denn in der Hauptsache wird man auch in diesem Dialog eine Selbstdarstellung des Sophistentums und der Sokratischen Philosophie in Bezug auf die Jugendbildung sehen. Soll man nun den Euthydemos vor oder nach jenem setzen? Gewöhnlich wird letzteres angenommen und der Euthydemos als eine Art Satyrdrama gekennzeichnet. Diese Bezeichnung könnte etwa dazu dienen, gewisse erkannte Schwächen zu bemänteln. Noch wichtiger ist das Verhältnis zum Phaidros. Wer in dem ungenannten Redenschreiber den Isokrates erkennt, muss sich auch entschliessen den Euthydemos nach dem Phaidros zu setzen und darf auch den Zeitunterschied nicht gar zu gering annehmen. Doch ist die Frage über die Entstehungszeit des Phaidros noch immer streitig, und Constantin Ritter, der in seinen Untersuchungen über „die Echtheit und Chronologie der

Platonischen Schriften“ diese Frage neuerdings selbständig als Vorarbeit zu einer umfassenden Schrift über Platon behandelt, glaubt nach Massgabe seiner sprachlichen Beobachtungen den Euthydemos unmittelbar nach Protagoras setzen und beide zu den frühesten, vor dem Tode des Sokrates verfassten Schriften rechnen zu müssen, wogegen er den Phaidros mit Annahme eines beträchtlichen Zeitabstandes von jenen zwischen Theaitetos und Politeia setzt und auch sachlichen Gründen keine Behinderung dieses Ansatzes zugesteht. Wenn nun auch die Frage über die Entstehungszeit des Phaidros, über welche die Ansichten der Forscher so weit auseinander gehen, wie beispielsweise neuerdings die Useners und Ritters, auch noch fernerhin ihre Schwierigkeit behalten wird, so würde doch einige Erleichterung daraus erwachsen, dass der Dialog Euthydemos nicht mehr unter den Werken Platons in Rechnung käme, sondern einem seiner jüngeren Freunde zugeschrieben würde. Denn wenn man auch aus beachtenswerten Gründen die Abfassung des Phaidros mit der Eröffnung der Lehrthätigkeit Platons in Verbindung setzen zu müssen glaubte, so hätte man dann zwar noch mit den Beziehungen auf Lysias und Isokrates zu rechnen; aber der Dialog Euthydemos würde auch dann jedenfalls einer späteren Zeit angehören. Die Abfertigung des eingebildeten Redenschreibers würde auch in dem Falle nichts an Gewicht verlieren, wenn sie mittelbar von Platon herstammte, d. h. von einem seiner Lehrjünger erteilt würde. Diesem würde die Abfassung eines solchen Dialogs mit seinen höchst aner kennenswerten Vorzügen zu hoher Ehre gereichen und die ebenfalls nicht zu verkennenden Mängel nicht zu hoch angerechnet werden dürfen; während der Meister und Schöpfer so vieler herrlicher Werke nichts an seinem Schriftstellerruhm einbüsste, wenn dieser Dialog mit seinen Vorzügen und Mängeln nicht mehr zu seinem eigensten Besitzstand gerechnet würde. Ja selbst die Freude könnte unge-

schmälert fortbestehen, auf die uns Bonitz gelegentlich hinweist, dass Platon seine eigene Forderung erfüllt habe, die er am Schlusse seines Gastmahls die Vertreter der Tragödie und Komödie seinem Sokrates zugestehen lässt, „dass der Meister in der Tragödie es zugleich in der Komödie sei“. Arnold Hug in seiner Bemerkung zu der Stelle findet diese Forderung in dem grossartigen dramatischen Kunstwerk selbst erfüllt, „das in wunderbarer Weise tiefen Ernst der Speculation und erhabene Begeisterung mit mutwilligstem Humor vereinigt“. Noch schöner aber erscheint uns dieser Gedanke verwirklicht, wenn wir dem Symposion den Phaidon an die Seite setzen.

Wäre es möglich, die Annahme, dass der Dialog Euthydemos von einem der Lehrjünger Platons herstamme, durch irgendwelche beachtenswerte Gründe zu unterstützen, so wäre dies für den Meister selbst ein Gewinn von unschätzbarem Werte. Er wäre nämlich ein vollgültiger Beweis von der Wirkung des philosophischen Verkehrs der Jünger mit dem Meister, der von grösserer Bedeutung wäre als jene für das Verständniss doch immerhin sehr zweifelhafte Stelle des Dialogs, in welcher Kleinias eine so überraschende Probe von Selbständigkeit des Urteils und Selbstvertrauen ablegt, für die Wirkung des Sokratischen Unterrichtes auf strebsame und begabte Jünglinge.