Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 3 (1946)

Heft: 4

Artikel: Xenophons Apologie des Sokrates : (I. Hälfte)

Autor: Gigon, Olof

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-5276

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Xenophons Apologie des Sokrates

(I. Hälfte)

Von *Olof Gigon*

Es gibt vermutlich wenige Schriftsteller der griechischen Klassik, deren Interpretation derart vernachlässigt ist wie Xenophon; kaum einen, dessen Verständnis durch ein solches Dickicht günstiger und ungünstiger Vorurteile erschwert wird. Über Xenophon als Menschen mag das Urteil seit Generationen ziemlich einheitlich und im ganzen richtig sein – über Xenophon als Schriftsteller wissen wir eigentlich heute noch merkwürdig wenig Zuverlässiges. Daran ist gewiß in erster Linie die ungewöhnliche Vielfalt seiner Schriftstellerei schuld. Jede Werkgruppe scheint stofflich und literarisch ganz eigene Probleme zu stellen, ja man hat gelegentlich Mühe, sich einen und denselben Menschen als Verfasser des ganzen Corpus Xenophonteum vorzustellen – was er doch ist. Der Anabasis, die durchaus als originale Schöpfung Xenophons wirkt, stehen die Hellenika gegenüber, deren kompositorische Unselbständigkeit und Unzulänglichkeit heute nicht weniger feststeht wie deren sachliche Unzuverlässigkeit. Noch ungeordneter scheinen die sokratischen Schriften zu sein, aber neben ihnen haben wir die Kyrupädie, die zwar in dem Rufe steht, ein außerordentlich langweiliges Buch zu sein, die aber, mindestens im großen gesehen, kompositorisch eine sehr ansehnliche Leistung darstellt. Bedenkt man auf der anderen Seite, daß die Geschichtswerke wesentlich die politische Historie angehen, während der Philosophiehistoriker sich nur für die Sokratika interessieren wird, so begreift man schließlich, daß die Grundfrage nach der gemeinsamen schriftstellerischen Technik, die alle diese Werke zusammenbindet, bis jetzt unbeantwortet geblieben ist.

Auch die vorliegende Untersuchung beschränkt sich von vornherein auf einen Sektor, denjenigen der sokratischen Schriften. Hier treten Schwierigkeiten besonderer Art auf. Ihrem Verständnis ist seit jeher vor allem die Nähe zu Platon hinderlich gewesen. Daß rangmäßig der Vergleich der beiden Schriftsteller für Xenophon denkbar ungünstig ausfallen mußte, bedarf keines Wortes, und daß jede Beschäftigung mit ihm von diesem Rangunterschiede überschattet wurde, war nicht zu vermeiden. Dazu kommt, daß die Forschung lange Zeit hindurch an Xenophon (wie an andere antike Autoren) ausschließlich geschichtliche Fragen im engsten Sinne stellte. Xenophon wurde lediglich daraufhin geprüft, was er zur Kenntnis des geschichtlichen Sokrates beizutragen vermöchte. Er war «Quelle» und nicht Schriftsteller, den es zunächst als solchen zu interpretieren gilt. Diese Einseitigkeit wäre dann vielleicht angegangen, wenn mit ihrer Hilfe wenigstens einige Resultate

erzielt worden wären. Aber das wird man kaum behaupten können. Die Meinungen über die geschichtliche Zuverlässigkeit Xenophons im Bezug auf Sokrates gehen heute ebenso auseinander wie vor hundert Jahren.

Diese Fragestellung ist darum nicht etwa grundsätzlich falsch. Man kann gewiß untersuchen, wieviel vom geschichtlichen Sokrates im xenophontischen Sokrates stecken mag. Aber der Verlauf der Forschung scheint zu zeigen, daß auf diesem Wege nichts herauskommt. Er führt zu nichts, oder doch zu beinahe nichts.

Unsere Untersuchung hat diejenige der sokratischen Schriften zum Gegenstand, deren Verfasserschaft noch heute umstritten ist. Nachdem zuerst Wilamowitz im Hermes 32 die Apologie dem Xenophon abgesprochen hatte, hat in neuerer Zeit vor allem K. von Fritz im Rh. Museum 80 (1931), 36ff. dieses Urteil wieder aufgenommen. Für die Echtheit tritt Schmid-Stählin, Griech. Literaturgeschichte I/3 (1940), 224 ein, während neuestens W. Jaeger in Paideia II (1944), 370 A. 13 sich dem Verwerfungsurteil von K. von Fritz anschließt, obschon er im Textteil desselben Buches S. 67 bemerkt, die Echtheit der xenophontischen Apologie sei viel umstritten worden, werde aber neuerdings mehrfach wieder anerkannt.

Wir greifen hier die Apologie nun in der Tat nicht etwa darum wieder auf, weil wir hoffen, doch noch Wichtiges über den geschichtlichen Sokrates aus ihr zu erfahren. Es ist gerade nicht diese Frage, die uns interessiert. Wir möchten das kleine Werk einfach als ein Stück sokratischer Schriftstellerei zu verstehen suchen. Vermutlich ist es auch allein unter diesem Gesichtspunkt wirklich interessant. Übermäßigen Reichtum an originellen historischen Mitteilungen hat noch kein Interpret in der Apologie Xenophons gefunden. Bei manchen hat sich die Enttäuschung in abfälligen Urteilen von ungewohnter Schärfe Luft gemacht (etwa K. von Fritz a. O. 68; schon Wilamowitz, Hermes 32, 105, wozu man Wilamowitz, Platon II 102 vergleichen mag, wo die Frage nach der Echtheit zwar im Grunde offen bleibt, daneben aber das härteste Urteil über den inneren Wert der Apologie steht, wenige Zeilen vor ebenso auffallend warmen und anerkennenden Worten für die zwei ersten Kapitel der Memorabilien). Aber für das Erfassen des schriftstellerischen Charakters Xenophons ist die Apologie nicht ohne Bedeutung. Zeichnet sie sich doch aus einerseits durch enge Beziehungen zu den Memorabilien, andererseits durch ein vorerst nicht eindeutig zu bestimmendes Verhältnis zu Platons Apologie und Phaidon. So wird ihre Interpretation unvermeidlich zum Ansatzpunkt einer ganzen Reihe von grundsätzlich wichtigen Fragen. Dieser Interpretation wenden wir uns nun zu. Mehr als einmal werden wir dabei erheblich über das zum unmittelbaren Textverständnis Notwendige hinausgehen müssen. Es ist allerdings auch selbstverständlich, daß wir an dieser Stelle keinen wirklich erschöpfenden Kommentar geben können und von der Literatur nur zitieren, was unentbehrlich ist.

§ 1 gibt den Zweck der Schrift an. Mit dem ersten Satz wird sie in den allgemeinen Rahmen der Erinnerungsschriften gestellt, ist also ebenso wie das Symposion (1,1) auf die Memorabilien (bsd. I 3, 1) zurückzubeziehen. Es ist Willkür, zwischen diesen Stellen Unterschiede zu konstruieren. Alle drei Einleitungssätze müssen

gleich verstanden werden, und zwar als eine besondere Form der fiktiven Beglaubigung, wie sie der betont realistische Charakter des sokratischen Logos nicht entbehren konnte. Gewiß ist es auffallend, daß Xenophon ähnlich wie später Aristoteles und Cicero sich mit seiner eigenen Person in diese Fiktion einschaltet, was Platon bekanntlich niemals getan hat (während wir von den andern alten Sokratikern viel zu wenig wissen, um sagen zu können, wie sie es in dieser Hinsicht gehalten haben). Aber nur wenn man das Sich-Erinnern Xenophons grundsätzlich als schriftstellerisches Motiv auffaßt, wird man der Parallelität der Einleitungssätze der Memorabilien und des Symposion gerecht (um die Apologie zunächst beiseite zu lassen); denn daß der Inhalt des Symposion reine Erfindung ist, ist ja offensichtlich. Nur so wird auch die Tatsache verständlich, daß Xenophon das Motiv in seiner rudimentärsten und ärmlichsten Form verwendet. Es genügt ihm ein vorangesetztes «ich weiß» oder «ich hörte», während die Unterhaltungen selber fast immer in der unbestimmtesten Art ohne jede Andeutung über Ort, Zeit und nähere Umstände berichtet werden. Doch haben wir dieses Problem hier nicht weiter zu verfolgen. Es ist nur festzuhalten, daß die Einleitung der Apologie von denjenigen der Memorabilien und des Symposion nicht prinzipiell verschieden ist und daß an allen drei Stellen eben nicht mehr und nicht weniger als ein sokratischer Logos angekündigt wird.

Der besondere Gegenstand der Schrift sind die Überlegungen des Sokrates hinsichtlich seiner Verteidigung und seines Todes. Dies wird so knapp und allgemein gesagt, daß man auf den nachfolgenden Text greifen muß, um zu verstehen, was gemeint ist. Es soll gezeigt werden, daß die besondere Auffassung, die Sokrates von der *εὐκαιρία* seines Todes hatte, die Ursache davon war, daß er seine Verteidigung so zweckwidrig führte.

Das wird sogleich präzisiert. Xenophon beabsichtigt, schon vorhandene Schriften über diesen Gegenstand zu ergänzen. Und zwar wird man ihm glauben dürfen, daß es mehrere waren. Sozusagen methodisch folgert er aus ihrer Übereinstimmung, daß Sokrates tatsächlich so geredet haben müsse, wie sie es erzählen. Welches sind diese Logoi gewesen, die über das Auftreten des Sokrates vor Gericht berichteten? Man denkt zuerst an Platons Apologie. Die Apologie des Lysias zu nennen liegt angesichts der Berühmtheit des Mannes nahe, ist aber bei dem Mangel an Zeugnissen über ihren Inhalt gänzlich hypothetisch. Dagegen müssen wir a priori noch Erzählungen anderer Sokratiker erwarten. Vor allem alle jene Gelehrten, die mit Jaeger, Paideia II 63 der Ansicht sind, daß der Tod des Sokrates so entscheidend auf seine Schüler gewirkt habe, daß sie erst unter dem Eindruck dieses Ereignisses begonnen hätten, ihren Meister in Schriften darzustellen, werden schwerlich annehmen dürfen, daß einzig und allein Platon – von weitem sekundiert durch Xenophon – über die Katastrophe von 399 gesprochen hat. Und Antisthenes? und Aischines? und Eukleides? um nur diese zu nennen. Ist es denkbar, daß sie sokratische Logoi verfaßt haben, ohne vom Prozeß und Tod des Sokrates überhaupt Notiz zu nehmen?

Der Umstand, daß sich in den Schriftenverzeichnissen der Sokratiker keine

passenden Titel finden, ist kein Beweis dagegen. Die Überlieferung ist so kümmerlich, daß die größten Überraschungen möglich sind. Man überlege sich einmal den folgenden Fall: Hätten wir von Platons Phaidon nur den Titel und im übrigen die Angaben, die uns die Antike über den Sokratiker dieses Namens und seine Schriften hinterlassen hat, so würde kein Mensch darauf kommen können, daß sich unter dem Titel «Phaidon» eine Darstellung der letzten Tage des Sokrates verbirgt. Wir würden vermutlich auf verschiedene Dinge raten, Probleme philosophischer Erziehung u. ä., nur nicht auf dies. Was ist angesichts eines solchen Tatbestandes bei den Titeln anderer sokratischer Logoi nicht alles möglich!

Es gibt denn auch über diese Ereignisse allerlei Nebenüberlieferungen – dieses Wort rein äußerlich verstanden, da wir kein Recht haben, von vornherein solche Überlieferungen hinter Platons Phaidon zurückzustellen, bloß weil der Phaidon erhalten und eines der ergreifendsten Kunstwerke der Weltliteratur ist, während die anderen Berichte «erfolglos» geblieben und nur anonym und in kümmerlich anekdotischer Verkürzung auf uns gekommen sind. Es mag hier vorwegnehmend schon ein Schema der auffälligsten Überlieferungsvarianten skizziert werden, so wie es uns die nachfolgende Analyse nahelegt – ohne daß damit der grundsätzlich hypothetische Charakter verkannt werden soll, der allen diesen Aufstellungen anhaftet. Eine erste Differenz betrifft die Frage, ob Sokrates zu seiner Verteidigung überhaupt geredet hat oder nicht. Die Hauptüberlieferung läßt ihn vor den Richtern reden, und zwar dreimal, eine andere Überlieferung scheint zu meinen, daß Sokrates überhaupt nichts geredet hat. Die zweite Frage ist die, warum denn Sokrates, wenn er geredet hat, keinen Erfolg bei den Richtern gehabt, d. h. seine Sache so unzweckmäßig geführt hat. Die eine Tradition erklärt, Sokrates habe aus ethischen Gründen nicht anders reden können, als er geredet hat; dabei werden diese Gründe erst noch verschieden verstanden: Entweder handelt Sokrates so aus unbedingter Treue gegen den göttlichen Auftrag, der ihm zuteil geworden ist (so bei Platon im Hauptteil der Apologie), oder, weil er nicht die Korruption mitmachen will, die bei den athenischen Gerichten allein zum Ziele führt (so an einzelnen Stellen Xenophons und Platons; das Genauere später). Eine andere Tradition läßt Sokrates so reden, wie er geredet hat, weil er sich mit Absicht nicht verteidigen wollte; und zwar dies darum, weil für ihn der Tod nicht die unvermeidbare Folge seiner ethischen Gesinnung, sondern vielmehr das größte Glück gewesen sei, das ihm die Götter in diesem Zeitpunkt seines Lebens hätten schenken können (so der Haupttext der Apologie Xenophons). Eine dritte Hauptvariante betrifft den Gegenantrag, den Sokrates gestellt hat: Hat er einen normalen Gegenantrag gestellt, hat er gar keinen gestellt oder hat er den paradoxen Antrag auf Speisung im Prytaneion gestellt? Kleinere Varianten gehen auf die Rolle des Daimonions beim ganzen Prozeß, auf die Frage, ob Sokrates allein gesprochen habe oder ob auch Freunde für ihn das Wort ergriffen hätten u. ä. Auch in den Logoi über die Todesszene selber haben, wie es scheint, größere und geringere Varianten nicht gefehlt. Einige werden unten zu besprechen sein.

Wir haben also das charakteristische Zusammentreffen, daß wir einerseits mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Existenz von Erzählungen über das Ende des Sokrates bei den anderen Sokratikern voraussetzen dürfen, andererseits durch die Analyse in der Tat mehrere Varianten solcher Erzählungen fassen können, daß es aber völlig ausgeschlossen ist, diese zwei Elemente zu verbinden, d. h. bestimmte Varianten an bestimmte Namen zu knüpfen (außer natürlich Platon und Xenophon selber). Es klafft hier eine Lücke, die wir nicht auszufüllen vermögen.

In unserm Zusammenhang kommt es uns allerdings vor allem darauf an, daß wir uns bewußt bleiben, daß wir von vornherein mit der ganzen Masse der sokratischen Literatur rechnen müssen, so wie sie in der Zeit Platons und Xenophons entstanden ist. Das methodische Prinzip, daß ein geschichtliches Verständnis mit den verlorenen Texten genau so rechnen muß wie mit den erhaltenen (ein Prinzip, das bei der Tragödie oder der Geschichtschreibung längst selbstverständlich geworden ist), darf gerade bei den sokratischen Texten nicht außer Acht gelassen werden.

Es ist ja auch anzunehmen, daß Xenophon an unserer Stelle eher an die Sokratiker als etwa an Lysias gedacht hat – wenn es nicht gar so war (um den Reigen der Hypothesen zu schließen), daß die Apologie des Lysias selber in einen sokratischen Logos eingebaut war, also in einem dem platonischen Phaidros vergleichbaren Werke vorkam. Die Einreihung einer Apologie des Sokrates in die politische Publizistik des Lysias scheint mir nicht ganz leicht zu sein; man mag an die scharfe Rede gegen den Sokratiker Aischines denken, deren Gesamttendenz sicher schwerer wiegt als das in ihr enthaltene, nicht unbedingt ehrliche Kompliment an Sokrates. Außerdem scheint die bekannte, mehrfach überlieferte Anekdote über die Reaktion des Sokrates auf die Rede des Lysias (Diog. Laert. 2, 40f.; Cicero, De or. I 231 usw.) darauf hinzudeuten, daß diese Rede von vornherein in einem dialogischen Zusammenhang stand. Doch kommt für uns auf diese Frage nicht viel an.

Ein anderer Punkt von allgemeinerer Bedeutung muß noch vorweggenommen werden. Xenophon stellt den anderen einen eigenen Berichterstatter gegenüber in der Person des Hermogenes, des Sohnes des Hipponikos. Auch in Mem. IV 8, 4ff. erscheint er ausdrücklich als Gewährsmann Xenophons für die letzten Schicksale des Sokrates. Seine Funktion in der sokratischen Literatur und besonders bei Xenophon ist recht bemerkenswert. Es verlohnt sich, einen Augenblick bei ihm zu verweilen.

Hermogenes ist Halbbruder des reichen Kallias, gehört also in jenen Kreis von Athenern, der durch sein lebhaftes Interesse für die geistigen Bestrebungen der Sophisten und Sokratiker bekannt ist.

Außer bei Xenophon tritt Hermogenes auf bei Platon und bei Aischines. Bei Platon ist er Dialogfigur des «Kratylos», doch ohne markante Züge. Er ist der Typus des aufrichtig bildungsbeflissenen Atheners, steht in Beziehung zu Kratylos, weiß Bescheid über Protagoras und Euthydemos, hat aber philosophisch keine feste Position (Diog. Laert. 3, 6 macht ihn voreilig zu einem Anhänger des Parmenides), so daß man nicht recht weiß, weshalb Platon gerade ihn gewählt hat.

An menschlichen Zügen geht aus dem Dialog bloß hervor, daß er im Gegensatz zu seinem Bruder Kallias sehr arm ist (384 C, 391 C) und daß er mit Kratylos eng befreundet ist und ihn zum Schluß aufs Land begleitet (440 E). Es dürfte nicht ausgeschlossen sein, daß Platon die Verbindung des Hermogenes mit Kratylos bereits vorgefunden, möglicherweise bei dem Sokratiker Aischines, von dem wir aus Aristoteles Rhet. 1417 b 1 wissen, daß er Kratylos in einem Dialoge auftreten ließ; wie denn überhaupt, allem Anscheine nach, Kratylos lediglich als Gestalt in sokratischen Logoi eine Rolle gespielt hat und insofern aus der Reihe der Vorsokratiker bei Diels-Kranz zu streichen ist.

Wichtiger ist Phaidon 59 B, wo Hermogenes in der Liste der beim Tode des Sokrates anwesenden Freunde erscheint. Auch bei Xenophon haben wir in Mem. I 2, 48 eine Freundesliste, in der Hermogenes genannt wird. Sie ist aber nicht, wie man meinen könnte, als Ganzes aus der Phaidonsituation abstrahiert; denn Chairephon gehört nicht dorthin (vgl. Plat. Apol. 21 A). Vielmehr scheinen aus verschiedenen Logoi repräsentative Namen zusammengestellt zu sein. Die Anführung Kritons, dessen besondere Nähe zu Sokrates feststeht, bedarf keiner Rechtfertigung. Chairephon und Chairekrates sind ein Brüderpaar, Simmias und Kebes ein Freundespaar, das Sokrates besonders zugetan ist (vgl. Mem. II 3 und III 11, 17). Es bleiben Hermogenes und Phaidondas. Es ist recht eigentümlich, daß uns Phaidondas bei Xenophon sonst gar nicht und bei Platon nur in der genannten Liste des Phaidon begegnet und außerdem als Titelheld einer Schrift des Demetrios von Phaleron (Diog. Laert. 5, 81 und Realencycl. s. v.). Demnach könnte Phaidondas bei Demetrios in einer späten Bearbeitung der Phaidonszene dieselbe Rolle eines fiktiven Gewährsmannes gespielt haben, wie sie bei Xenophon Hermogenes hat. Man möchte freilich gerade zu Mem. I 2, 48 vermuten, daß Xenophon selber schon einen Logos kannte, in dem Phaidondas mehr war als ein bloßer Statist. Wie dem auch sei, jedenfalls scheint in der Memorabilienliste Hermogenes, wie Phaidondas, als ein Freund genannt worden zu sein, der in einem besonderen Verhältnis zum Tode des Sokrates stand.

Von hier aus läßt sich vielleicht auch sein Auftreten in Xenophons Symposion verstehen. Zunächst hängen zusammen die Stellen 3, 14 und 4, 46–49 und endlich 8, 3. Hermogenes ist ein frommer Mensch. Von den Menschen ist er – wohl auf Grund seiner Armut – verlassen, aber ihm genügt, daß die Götter seine Freunde sind, ihn beraten und beschützen. Er opfert ihnen freudig von dem Wenigen, was er besitzt, und dient ihnen mit gottesfürchtiger Gesinnung. Daß der Gegensatz zu seinem Bruder Kallias nicht nur ein äußerer ist, deutet 8, 12 an, wo Hermogenes den Sokrates für die Geschicklichkeit bewundert, mit der er den Bruder zu erziehen weiß. In dieses Bild paßt ebenfalls die Stelle 6, 1–5. Der sittenstrenge Hermogenes kann es nicht unterlassen, das übermütige Treiben der Gesellschaft und besonders des Kritobulos (vgl. 4, 23) durch finsteres Schweigen zu mißbilligen, was ihm von Sokrates einen leisen Tadel einträgt.

Von seiner Armut ist auch noch in Mem. II 10 die Rede. Sokrates legt dem

reichen Diodoros nahe, sich in tatkräftiger, aber möglichst diskreter Weise seines völlig mittellosen Freundes Hermogenes anzunehmen. Das Motiv der Armut leitet schließlich über zu der Zeichnung des Hermogenes im Dialog Telauges des Aischines (vgl. Dittmar, Aischines 226ff.). Hier hat Sokrates, wohl im Eingang des Gespäches, Hermogenes verspottet, daß er seinen Freund, den Pythagoristen Telauges, so bettelhaft herumlaufen lasse (Proklos in Crat. p. 8, 26ff. Pasqu.). Der Spott ist nicht ernsthaft gemeint, denn die Armut des Telauges ist gewollte Askese, nicht unfreiwilliges Schicksal. Interessanter für uns wäre die Frage, ob Hermogenes etwa auch als Anhänger pythagoreischer Lehren in diesem Dialog vorkam. Wir wissen freilich vom «Telauges» nur sehr wenig, doch ist es nicht ausgeschlossen, daß er eine allgemeinere Auseinandersetzung des Sokrates mit Pythagoras enthielt (s. Wilamowitz, Platon II 26).

Sollte dies der Fall gewesen sein, dann könnten mindestens eine Reihe von Elementen der Hermogenes-Gestalt in einer eigentümlichen Weise konvergieren: Hermogenes als Zeuge beim Tod des Sokrates, als Vertrauter der Götter, als Freund pythagoreischer Lehren – sieht es nicht aus, als könnte man dahinter eine Version der Phaidon-Szene ahnen, in der etwa Hermogenes die Stelle des Simmias und Kebes einnahm und sich mit Sokrates (natürlich auf einer ganz unspekulativen Ebene pythagoreisierender Religiosität) über das fürsorgende Walten der Götter unterhielt? Aus einem derartigen Logos hätte Xenophon nicht nur das Bild des ernsten, gottvertrauenden Mannes im Symposion, sondern auch das Recht abgeleitet, ihn an unserer Stelle als Gewährsmann für den Verlauf des Sokratesprozesses zu zitieren.

Denn daß die Nennung des Hermogenes geschichtlich gemeint wäre und daß Xenophon mehrere Jahrzehnte nach den Ereignissen mit Hermogenes wirklich zusammengetroffen wäre, nur um die paar bescheidenen Mitteilungen zu erhalten, die er auf ihn zurückführt, ist mir nicht sehr glaublich. Weit eher wird man die folgende Alternative annehmen: Entweder hat Xenophon die Beglaubigung von sich aus erfunden, gestützt auf die ihm vorliegende Liste der beim Tode des Sokrates Anwesenden, oder er bezieht sich tatsächlich auf einen ausgeführten sokratischen Logos, in dem Hermogenes eine hervorragende Rolle gespielt hätte. Hypothetisch ist natürlich die eine wie die andere Annahme. Erst recht ist die Frage unbeantwortbar, wieviel von den Angaben, die Xenophon in der Apologie und in den Memorabilien auf Hermogenes «und Andere» (Mem. IV 8, 10) zurückführt, etwa in einem solchen Logos, der als Variante des platonischen Phaidon zu betrachten wäre, sich gefunden hätte. Der Hauptteil des Hermogenes-Berichtes (Mem. IV 8, 6–10 und Apol. § 5–7, wozu § 26 kommt) macht, wie wir noch sehen werden, eher den Eindruck, überhaupt nicht aus einem Dialog, sondern aus einem «Enkomion» des Sokrates zu stammen.

Nun zurück zum Text. Was Xenophon an den früheren Berichten vermißt, ist eine Begründung der zweckwidrigen Art, in der sich Sokrates vor Gericht verteidigt hat. Die Rede des Sokrates war gekennzeichnet durch *μεγαληγορία*. Was Xenophon darunter versteht, zeigen vor allem die korrespondierenden Stellen § 9 und § 22/23.

Es handelt sich nicht so sehr um den Verzicht auf Klage und Bitte um Mitleid, als vielmehr um ein unbekümmertes Sich-selbst-Rühmen, um einen skrupellos ausgesprochenen Stolz darauf, von Göttern und Menschen in ungewöhnlichem Maße geliebt zu sein. Dies ist eigentlich ein schwerer Verstoß gegen die Sophrosyne und bedarf dringend der Erklärung. Hier sieht Xenophon seine besondere Aufgabe. Der anstößige Selbstruhm des Sokrates wird dadurch gerechtfertigt, daß Sokrates, wie Xenophon betont, in diesem Augenblick seines Lebens den Tod wollte, und zwar (wie schon unsere Stelle § 1 andeutet) aus Erwägungen, die mit dem Prozeß selber nichts zu tun haben. Sokrates sucht den Tod, weil der Tod in diesem Augenblick und in dieser Form die Krönung seiner Eudaimonia ist und das Beste, was er sich von den Göttern wünschen kann. Diesen Gedanken will Xenophon in der Apologie ausführen. Platon hat etwas Derartiges sicher nicht sagen wollen, auch wenn er an seltenen Stellen auf verwandte Motive anspielt. Bei Platon ist der Tod die unentrinnbare Konsequenz, wenn Sokrates seinem Berufe, der ihm von Apollon auferlegt ist, treu bleiben will. Er ist der tragische Weg der Pflichterfüllung bis zum Letzten (inwiefern im Phaidon eine andere Situation vorliegt, haben wir hier nicht zu untersuchen). Xenophon dagegen macht den Tod zu dem in diesem Kairos an sich Besseren. Freilich kennt Xenophon noch eine andere Deutung des Verhaltens des Sokrates vor den Richtern. In Mem. IV 4 wird mit deutlich apologetischer Absicht des Sokrates Meinung über Gerechtigkeit und Nomos berichtet. Seine Gesetzestreue wird zuerst durch einige Taten, dann durch ein Gespräch mit Hippias bewiesen. An Taten wird nach einem ganz schematischen Einleitungsabschnitt (§ 1) die Reihe der bekannten politischen Leistungen des Sokrates aufgezählt (§ 2–4). Wir können die Probleme, die sich da stellen, nicht im einzelnen erörtern. Es sei nur darauf hingewiesen, daß bei Xenophon ein geschlossener Grundtext dahintersteht, der nicht nur hier, sondern auch in I 1, 18 und I 2, 31–38 verwendet ist. Beziehungen zu Platons Apologie 32A–E (vgl. Ep. VII 324B–326B) bestehen gewiß, aber schwerlich so, daß Xenophon bei Platon eine Anleihe gemacht hätte (bekanntlich ist Xenophons Darstellung des Feldherrnprozesses vom Jahre 406 die sachlich korrektere), sondern, wie es scheint, eher so, daß beide eine ältere Schrift voraussetzen, die in fester Abfolge und in ausgesprochen apologetischer Tendenz die paar markanten Ereignisse im politischen Leben des Sokrates beschrieb. Hier kam auch der Prozeß von 399 zur Sprache, und zwar in einer speziellen politischen Beleuchtung. Sokrates stand der Alternative gegenüber, ob er sich zu Konzessionen an die korrupten Sitten des athenischen Staates herbeilassen und die Richter durch Schmeicheln und Betteln zum Freispruch bewegen wollte, oder ob er darauf verzichtete und ein Todesurteil in Kauf nahm. Sokrates hat das zweite getan. Er hat alle unsachlichen Manöver verschmäht und es vorgezogen, in Gesetzestreue zu sterben, anstatt durch gesetzwidriges Verhalten sein Leben zu retten (Mem. IV 4, 4).

Es ist nicht erstaunlich, daß man vor allem in dieser Stelle einen Einfluß der platonischen Apologie erblickt hat (Busse, Rh. Mus. 79, 221). Ich glaube, daß man auch da skeptisch wird sein müssen, und zwar aus zwei Hauptgründen: Bei Xeno-

phon ist der Gedanke, daß Sokrates starb, weil er zu keinen Konzessionen an die herrschende Paranomia bereit war, in sich geschlossen und gleichzeitig ganz parallel den Interpretationen, die Xenophon an derselben Stelle von der Intervention des Sokrates im Arginusenprozeß und seinem Verhalten bei der Verhaftung des Leon von Salamis gibt. Es handelt sich überall darum, daß Sokrates sein Leben riskiert um der Treue zum Nomos willen. Bei Platon andererseits lassen sich die entsprechenden Hauptpartien (17A–18A und 34B–35D) verhältnismäßig leicht isolieren, und zudem fällt es auf, was für eine entscheidend wichtige Frage in 35CD aus diesem Verzicht auf Mitleiderregung gemacht wird. Sokrates sieht ganz unerwartet in seiner Stellung zu solchen Praktiken einen Kardinalpunkt, an dem sich seine Rechtlichkeit und Frömmigkeit zu bewähren hat. Man kann den Eindruck haben, daß Platon hier einen Aspekt des Sokratesprozesses eingebaut hat, der ursprünglich selbständig war, und der den Sokrates ausschließlich an seiner Ablehnung des gesetzwidrigen *πείθειν* scheitern ließ. Welche Tiefe der Gegensatz zwischen *διδάσκειν* und *πείθειν* in der Sokratik erreichen konnte, zeigt ja der platonische Gorgias. So kann es eine Art von Apologie des Sokrates gegeben haben, die ohne Rekurs auf göttliche Berufung und ohne Ausblick auf gottgegebene Eudaimonia den Sokrates ganz schlicht in den verschiedenen Etappen seines Lebens als den *νομιμώτατος* aller Athener darstellte.

Daß die Auffassung, die Xenophon in der Apologie vorträgt, mit der Tatsache, daß Sokrates sich überhaupt verteidigt hat, schlecht übereinstimmt, ist ein längst ausgesprochener Gedanke. Wenn Sokrates den Tod herbeiwünschte, dann wäre ein Verzicht auf jede Verteidigung seines Lebens sinnvoller gewesen. Man darf sich fragen, ob nicht vielleicht eine derart extreme Version als logische Folge jenes Sokratesbildes tatsächlich existiert hat. In solcher Form könnte die Hypothese annehmbar sein, die H. Gomperz, Wiener Studien 54 (1936), 32ff. vor allem auf Grund der dritten Rede des Maximus von Tyros entwickelt hat. Die Epideixis des Maximus geht von der Annahme aus, daß Sokrates vor den Richtern überhaupt geschwiegen habe – eine Annahme, die angesichts der platonischen Apologie so abenteuerlich ist, daß man sie ungern als bloßen Rhetoreneinfall abtut. Natürlich ist es nur eine Version der Prozeßerzählung, eine Erfindung in grell übertriebenen Farben. Mit Platons Gorgias und Theätet, wie Gomperz meinte, hat sie nichts zu schaffen. Aber es kann schon in der ersten Sokratikergeneration dergleichen gegeben haben; man vergleiche etwa den geradezu unwahrscheinlich romanhaften Dialog «Kyrsas» des Antisthenes (s. Mus. Helv. 3, 1946, 13ff.). Gerade von der übertriebenen Buntfarbigkeit, die vielleicht der ältesten sokratischen Literatur insgesamt eigen gewesen sein kann, hebt sich dann die ruhige Gedanklichkeit der platonischen Kunst am eindrucksvollsten ab.

Mit § 2 beginnen die Abschnitte, die die Apologie mit den Memorabilien verbinden. Wir skizzieren zunächst anhand dieser schon längst festgestellten Berührungen ein Aufbauschema der ganzen Apologie.

§ 2–6 ist ein erstes Stück, parallel zu Mem. IV 8, 4–8.

§ 7 ist eine nur hier vorhandene Ergänzung. § 8 resümiert die Erwägungen des Sokrates. Seine Stellung zum Tode ist damit erläutert, und § 9 folgert daraus seine Megalegorie vor Gericht. Gleichzeitig ist damit handlungsmäßig der erste Teil, das Verhalten des Sokrates vor der Gerichtssitzung, abgeschlossen.

§ 11–21 ist die Verteidigungsrede des Sokrates, zweigeteilt nach den zwei in § 10 aufgeführten Punkten der Anklage: § 11–18 behandelt die Asebie, § 19–21 die Jugendverführung. Dazu im einzelnen: § 11–13 ist parallel zu Mem. I 1, 2–5. § 14–16 ist darüber hinaus das Chairephonorakel und seine Deutung. Wie damit die Gunst der Götter augenscheinlich sichtbar gemacht ist, so in § 17/18 die Eudaimonia, die dem Sokrates aus der Liebe der Menschen und aus seiner eigenen seelischen und leiblichen Verfassung erwuchs. § 19 berührt sich mit Mem. I 2, 2, ebenso § 20/21 (wenn auch oberflächlich) mit Mem. I 2, 49ff.

§ 22/23 korrespondiert mit § 9. Durch den Hinweis auf die Megalegorie, die aus dem Todeswillen entspringt, ist die erste Rede des Sokrates vor Gericht umrahmt.

§ 23 sind zwei anekdotische Notizen, die erste über den Gegenantrag des Sokrates, die zweite über die Ablehnung des Fluchtplans der Freunde, also das Thema des platonischen Kriton. Nur hat Xenophon dies vor das endgültige Urteil gelegt, während es bei Platon diesem nachfolgt.

§ 24–26 ist die letzte, dritte Rede des Sokrates. § 24 Ende und § 25 Anfang resümieren nochmals die Widerlegung der Anklage, also § 11 und § 19. Der zweite Teil von § 25 entspricht Mem. I 2, 62/63. § 26 ist parallel mit Mem. IV 8, 9/10.

§ 27–31 sind Einzelheiten aus dem Verhalten nach dem Urteil, auch dies stark anekdotisch verkürzt. § 27 Anfang ein (sehr konventionelles) Bild seines äußeren Auftretens, dann ein Apophthegma und eine ganz knappe Rückerinnerung an § 5/6. Auch § 28 ist anekdotisch isoliert. § 29–31 ist eine zusammenhängende, wenn auch aus zwei verschiedenen Motiven nicht sehr geschickt komponierte Erzählung vom Zwist des Sokrates mit Anytos. Damit ist zugleich die Ursache der Anklage, so wie sie eine bestimmte außerplatonische Tradition dargestellt hat, angedeutet.

In § 32 wird das Todesurteil direkt als Wirkung des durch die Megalegorie hervorgerufenen Neides bezeichnet, zugleich aber im Sinne von § 5ff. als eine besondere Gunst der Götter gegenüber Sokrates gedeutet.

§ 33 ist eine kurze Andeutung über den Tod selber und über die Gefaßtheit des Sokrates im Augenblick des Sterbens.

§ 34 ist der Epilog, der das immerwährende Gedenken des Verfassers und die unerreichbare Förderlichkeit des Umgangs mit Sokrates so stark unterstreicht, daß man das Gefühl hat, er sei gar nicht nur für diesen Todesbericht, in dem das *ὠφελεῖν* keine Rolle spielt, geschrieben, sondern für den Abschluß des gesamten Memorabilienwerkes.

Wir bemerken schließlich beiläufig, was schon Wilamowitz, Hermes 32 (1897), 99 gesagt hat und was nach dieser Übersicht über den Inhalt in die Augen springt: Der Titel «Apologie» paßt sehr schlecht auf dieses Werk. Er paßt stofflich nicht, sofern es sich gar nicht um eine Verteidigungsrede handelt, sondern um eine Er-

zählung der gesamten Vorgänge von der Klageerhebung bis zum Tode selber, so daß man den Text beinahe ein Stück Biographie nennen könnte. Der Titel paßt auch gedanklich nicht, sofern nicht eine Verteidigung gegen die Anklage beabsichtigt ist (das war in Mem. I 1/2 schon geschehen), sondern eine durchaus unpolemische Ergänzung der bisherigen Darstellungen in einem bestimmten Punkte.

Der Aufbau, wie wir ihn eben skizziert haben, ist kein Meisterwerk. Klar ist nur die Gesamtdisposition nach dem Ereignisablauf: Überlegungen vor der Gerichtssitzung – die drei Reden in der Sitzung – Verhalten nach dem Urteil und Konfrontation mit dem Urheber des Prozesses, also sozusagen dem Mörder – Tod. In diesen Ablauf ist eine Masse disparater Stücke hineingepreßt, von längeren allgemeinen Betrachtungen bis zum knappen Apophthegma, das alles sichtbar zusammengeflickt aus verschiedenen Quellen. Es ist dieser Eindruck, der mitveranlaßt hat, das Werk dem Xenophon abzusprechen. Es scheint seiner unwürdig. Wilamowitz a. O. ist nicht der einzige, der es zugunsten der Memorabilien in den stärksten Ausdrücken als wertlos bezeichnet hat: so hoch, mindestens teilweise, die Memorabilien stünden, so tief stehe die Apologie.

Dies Urteil ist bei näherer Prüfung schwer zu begreifen. Denn denselben Charakter leidlich konsequenter und klarer Disposition im ganzen und eines Konglomerates disparatester Stücke im einzelnen zeigen die Memorabilien selber in jedem Kapitel. Das wird an den Stellen, die wir nun als Parallelabschnitte zur Apologie analysieren müssen, völlig evident werden.

Es erweist sich aus mehreren Gründen als zweckmäßig, nicht einfach dem Texte der Apologie zu folgen, sondern jene Stellen vorwegzunehmen, die mit den Memorabilien in Beziehung stehen. So ist fürs erste Apologie § 10–13 parallel mit Mem. I 1, 2–5. Eine Gesamtinterpretation der ersten neun Paragraphen der Memorabilien soll an einem andern Orte vorgelegt werden. Wir heben hier heraus, was für unsern Zweck unmittelbar wichtig ist.

Die Verteidigung des Sokrates in den Memorabilien disponiert zunächst so: Hinweis auf die Opfer, Hinweis auf den Gebrauch der Mantik (zu dieser Zweiteilung vgl. Mem. I 4, 2). Die Opfer werden zweigeteilt, je nachdem sie sich auf privaten oder auf öffentlichen Altären vollziehen. Dies ist das Dispositionsschema einer ursprünglich ganz theoretischen Abhandlung über Sinn und Grenzen der zwei Hauptformen praktischer Religiosität, Opfer und Mantik. Reste dieser Abhandlung sind auszugsweise über eine ganze Reihe von Stellen des Xenophontischen Werkes verstreut. Außer den genannten Kapiteln Mem. I 1 und I 4 nenne ich noch I 3, IV 2, die Hermogenesabschnitte des Symposion und Kyrupädie I 6, Hipparch. 9, 8f. Schon vor Xenophon mag sie zu einem sokratischen Logos umgearbeitet worden sein. Xenophon hat seinerseits gemäß seiner immer wieder zu beobachtenden Methode des Exzerpierens und Überarbeitens die einzelnen Gedanken auseinandergerissen und neu zusammengefügt. So ist an unserer Stelle nach der Nennung der Mantik ein evidenter Schnitt. Es ist unlogisch, eben jenes Verhalten zur Verteidigung anzuführen, das umgekehrt gerade Grund der An-

klage ist. Man kann nicht gleichzeitig die sokratische Mantik als Beweis seiner Gottesfurcht heranziehen und erklären, eben jene Mantik, nämlich das Daimonion, habe die Klage auf Atheismus veranlaßt. Denn so muß von § 2 Ende an vielmehr die Mantik selber gerechtfertigt werden. Die Beweisrichtung verschiebt sich. Statt daß die Mantik als Zeugnis für die Korrektheit des Sokrates im allgemeinen genannt wird, muß nun die Korrektheit der Mantik des Sokrates im besondern nachgewiesen werden. Erst in § 6 kehrt der Gedanke in die ursprüngliche Bahn zurück, zur Lehre des Sokrates von der Notwendigkeit der Mantik schlechthin.

Die Apologie meidet diese Inkonzinnität. Sie disponiert anders. Zuerst wird der negative Vorwurf beantwortet, daß Sokrates die Staatsgötter nicht ehre; er hat opfernd an den Staatsfesten teilgenommen und war an den öffentlichen Altären. Von seiner privaten Kultübung (auf die für die Verteidigung auch gar nichts ankommt) ist nicht die Rede. Dann wird der positive Vorwurf beantwortet, er führe neue Götter ein; die Stimme des Daimonion war keineswegs etwas Neues. Dieser Aufbau ist ganz glatt.

Und zwar ist er es darum, wie ich glaube, weil die Apologie an dieser Stelle die allgemeine Abhandlung über Opfer und Mantik nicht berücksichtigt, sondern unabhängig von ihrem Dispositionsschema lediglich die für die konkrete Verteidigung des Sokrates notwendigen Elemente anführt.

Die Differenz, die sodann in der Auffassung des Daimonion selber zwischen Mem. I 1, 3/4 und Apologie § 12/13 besteht, hat K. von Fritz, Rh. Mus. 80 (1931), 56ff., scharf hervorgehoben und erklärt, was in der Apologie zu lesen sei, sei überhaupt nur aus einem Mißverständnis der entsprechenden Stelle der Memorabilien zu erklären. Wir geben ohne gar zu breite Auseinandersetzung im einzelnen unsere Interpretation.

Zunächst die Memorabilienstelle. Das Daimonion wird mit andern Mitteln der Mantik parallelisiert, Vögeln usw. (möglicherweise steht ein ziemlich festes Schema der Spezialdisziplinen der Mantik dahinter). Sofort wird beigefügt, daß auch dort nicht das Mittel selber weissagende Fähigkeit habe, sonden daß es durchaus nur ein Mittel sei, durch das die Götter Zeichen gäben. Nur sei der Sprachgebrauch der meisten Leute unkorrekt, sofern die Ausdrucksweise (*φασίν*) nicht mit ihrer Meinung (*ὑπολαμβάνουσιν*) übereinstimmt. Bei Sokrates dagegen herrscht Übereinstimmung, und darum gebraucht er den schon in § 2 als charakteristisch für ihn vermerkten Ausdruck *σημαίνειν*. Das Abweichen der sokratischen von der allgemeinen Mantik reduziert sich also auf den Sprachgebrauch, der im einen Fall den Gedanken korrekt ausdrückt, im andern nicht. Wie weit da ein Einfluß theoretischer Formulierungen des Gegensatzes zwischen Sache und Sprache anzunehmen ist, haben wir hier nicht zu verfolgen (vgl. allgemein Heinimann, Nomos und Physis, 46ff.).

Blicken wir nun zur Apologie. Unbestreitbar auffallend ist der Wechsel der Terminologie. Der Begriff des *σημαίνειν* spielt keine Rolle mehr. Dafür treten die zwei Begriffe *φωνή* und *δαιμόνιον* in den Mittelpunkt. Da liegt gegenüber den Memorabilien sicher eine bestimmte Anregung von außen vor, eine Anlehnung an einen be-

stimmten andern Sokratiker. Man kann in ihm Platon vermuten, der in der Tat das Daimonion an zwei Stellen eine Stimme nennt (Apol. 31D, Phaidr. 242C). Aber der Umstand, daß wir von der Haltung der übrigen Sokratiker zum Daimonion einfach nichts wissen, darf nicht dazu verführen, zu folgern, daß nun notwendigerweise Platon die Quelle sein müsse – besonders wenn man bedenkt, wie wenig sich Platon thematisch mit diesem rätselhaften und an sich zu Deutungsversuchen gewiß reizenden Phänomen beschäftigt hat. Andere Sokratiker, die nach Herkunft und Gedankenrichtung solchen Dingen näher standen, haben gewiß mehr über das Daimonion nachgedacht und öfters von ihm gesprochen. Wir bleiben hier bei der Feststellung, daß zwei verschiedene Traditionen bei Xenophon vorliegen. Wie steht es aber im übrigen mit dem Gedanken? Apol. § 12 gibt sofort das Stichwort *φωνή*. Nach diesem richtet sich die den Memorabilien gegenüber veränderte Aus wahl der Beispiele. Es werden mantische Zeichen genannt, die alle auch *φωναί* heißen können. Dann wird gesagt: Daß die Gottheit vorausweiß und anzeigt, ist allgemeine Anschauung. Die Differenz besteht darin, daß die andern Leute sagen, die Stimmen usw. seien selber das Anzeigende, während Sokrates das Anzeigende Daimonion nennt und damit frömmer ist als jene, die die göttliche Macht den Vögeln zuschreiben. Sachlich ist letzten Endes genau dasselbe gemeint wie in der Memorabilienstelle. Einig sind alle Menschen in der Überzeugung, daß Gott weissagende Kraft hat. Uneinig sind sie darin, daß Sokrates diese Einsicht auch in seiner Sprache geziemend ausdrückt, wogegen die andern Menschen fälschlich und offenbar wider besseres Wissen den Zeichen selber die Kraft der Götter zuschreiben. Ein ernsthafter Widerspruch zwischen den zwei Stellen besteht nicht. Zuzugeben ist nur für die Apologiestelle ein Mangel an Präzision, jene Art der Unklarheit, die den Gedanken ahnen läßt, aber nicht voll ausspricht, und die für unzählige Stellen Xenophons charakteristisch ist.

In einem Punkt hat die Eigenart der Apologiestelle allerdings einen erkennbaren Grund. Während die Memorabilien ganz ohne Pathos feststellen, daß Sokrates im Sprachgebrauch etwas konsequenter gewesen sei als die andern Menschen, wird in der Apologie stark unterstrichen, daß die Ausdrucksweise des Sokrates nicht nur richtiger, sondern auch frömmer gewesen sei als die der übrigen Menschen. Diese Nuance dient der besondern Absicht der Apologie. Sokrates soll nicht bloß nachweisen, daß er nichts anderes tut als es alle Anderen im Grunde auch tun, sondern er soll sich selber als der allein wahrhaft Fromme herausheben. Die Deutung des Daimonion ist also in der Apologie dem Gesamtcharakter der Megalegorie untergeordnet.

So verstanden zeigt der Apologieabschnitt sicherlich den Einfluß einer in den Memorabilien nicht vorliegenden Auffassung des Daimonion; sie zeigt eine gewisse Umgestaltung im Hinblick auf den besondern Zweck des Textes; beides zusammen hat eine leichte Unklarheit in die Formulierung hineingebracht. Aber dies reicht nicht aus, um die Unechtheit der Apologie zu beweisen. Daß die Apologie in § 13 möglicherweise den Text flüchtig berücksichtigt, den wir oben eine allgemeine

Abhandlung über Opfer und Mantik genannt haben, sei nur noch kurz angemerkt. Über diese Frage ist an einem andern Ort im Zusammenhang zu sprechen.

Kehren wir zu den Memorabilien zurück. Es folgen in der zweiten Hälfte von § 4 Bemerkungen über das Wirken des Daimonion. Es entspricht dem in den Memorabilien vorherrschenden apologetischen Grundmotiv, wonach es vor allem auf die öffentlichen Akte sokratischer Religiosität ankomme (vgl. § 10, 17), daß hier nur von der Bedeutung des Daimonion für die Umgebung des Sokrates die Rede ist und nicht von derjenigen, die es für Sokrates persönlich besaß. Allbekannt ist, daß Platon das Daimonion nur apotreptisch und nur für Sokrates allein wirken ließ. Auf die Diskussion, welche der beiden Auffassungen die historisch richtigere sei, können wir uns an dieser Stelle nicht einlassen.

Der Nutzen der Befolgung der Winke des Daimonion wird mit einem Satz erwähnt. Zweifellos kennt Xenophon mehrere Erzählungen, die mit denjenigen des Dialoges Theages verwandt gewesen sein können. Immerhin verwendet Xenophon hier ein Formel, die genau so gut für jede andere Art allgemeiner Mantik gilt, wie Symp. 4, 48 zeigt; sie ist nicht für das Daimonion geprägt, sondern auf das Daimonion lediglich übertragen.

In § 5 werden Gedanken angefügt, deren Verhältnis zum Vorangehenden nicht ganz klar ist. Eigentümlich ist die Form. Es handelt sich um eine ganze Kette von Schlußfolgerungen, die aus einem ausführlicheren Beweisgang resümiert zu sein scheinen. a) Anerkannter Ausgangspunkt ist, daß Sokrates keine Lust hatte, entweder als einfältig oder als unverschämt zu gelten – zwei scharf entgegengesetzte Charakteristika; zum zweiten mag man Mem. I 7 vergleichen. b) So hätte er aber gewirkt, wenn er göttliche Winke erschwindelt hätte und dann überführt worden wäre. c) Also hat er bestimmt nur dasjenige mitgeteilt, was er selber für zuverlässige Winke hielt. d) Für zuverlässig konnte er sie aber nur halten, wenn er sie für göttlich hielt. Denn nur Gott kann in Wahrheit solche Winke geben. e) Wenn er sie aber für göttlich hielt, dann glaubte er an Götter.

Das Beweisziel ist hier nicht dasselbe wie vorhin. Dort war zu zeigen, daß das Daimonion subjektiv in der Auffassung des Sokrates und objektiv in seinem Wirken sich von der traditionellen Mantik grundsätzlich nicht unterschied. Hier wird aus der Tatsache, daß Sokrates Ratschläge für die Zukunft erteilte, deduziert, daß er an das Dasein der Götter geglaubt haben müsse. Insofern könnte man dieses kurze Stück am ehesten vergleichen mit dem Dialog in Platons Apologie 26 A–28 A, der dasselbe Beweisziel, aber auf sehr viel künstlicheren Wegen verfolgt. Daß Xenophon ein knappes Résumé eines sokratischen Logos eingelegt hat, scheint mir recht wahrscheinlich und ist im Hinblick auf die Platonstelle nicht uninteressant. Beide Stellen wollen den Glauben des Sokrates an die Existenz der Götter im weitesten Sinne beweisen, unterlegen also der Anklage den keineswegs selbstverständlichen Sinn, daß Sokrates überhaupt Atheist sei.

Die xenophontische Apologie wiederum hat in § 13 Ende einen Text, der zwar den Memorabilien irgendwie entspricht, aber doch selbständig formuliert ist. Aus

der Wirksamkeit des Daimonion, d. h. aus dem Eintreffen seiner Voraussagen wird die Wahrheit der Behauptung des Sokrates erwiesen, daß er im Besitze dieser Gabe und also ein Vertrauter der Götter sei, wie dies nachher durch das Chairephonorakel in aller Form bestätigt wird. Auch da tritt die eigentümliche Absicht der Apologie in den Mittelpunkt. Es soll nicht der Atheismus widerlegt, sondern im Sinne der Megalegorie die ungewöhnliche Gottgeliebtheit des Sokrates erwiesen werden. Diesem Zwecke dient deutlich auch der pompöse Ausdruck *ἐξαγγείλας τὰ τοῦ θεοῦ συμβουλεύματα*, wodurch Sokrates nahezu zum Propheten gesteigert erscheint.

Mem. I 1, 6–9 haben wir hier nicht mehr zu behandeln. Daß hier eine theoretische Abhandlung über Wert und Funktion der Mantik vorliegt, scheint mir mit Händen greifbar zu sein und soll an einem andern Ort genauer dargestellt werden. Xenophon arbeitet eben in allen Sokratika auf dieselbe Weise. Er hat ein recht gutes und klares allgemeines Dispositionsschema. In dieses Schema arbeitet er mehr oder weniger geschickt seine *ἐκλογαί* aus einer vielleicht sehr ansehnlichen Lektüre von Sokratikerschriften und anderer älterer Literatur ein. Er hält es so, wie er es selbst an seinem Sokrates in Mem. I 6, 14 beschreibt. Die Apologie steht in dieser Hinsicht genau gleich da wie die Memorabilien, und in den Memorabilien ist keinerlei grundsätzlicher Unterschied zwischen I 1/2 und dem Rest zu erkennen. Die Aussonderung einer älteren «Schutzschrift», an die noch (wenn auch nicht ohne Zögern) W. Jaeger, Paideia II 67 glaubt, verliert bei genauerer Analyse jede Berechtigung.

Ein Wort mag noch über Mem. I 1, 17–19 gesagt sein. Die ersten Worte weisen zurück auf § 10. Xenophon insistiert, wie wir schon oben sahen, in seiner Verteidigung auf der Öffentlichkeit der sokratischen Tätigkeit. Hier hat nun augenscheinlich eine Disposition nach dem Schema: Verhalten vor den Menschen – Verhalten im Verborgenen vorgeschwebt. Unter die erste Hälfte hat Xenophon nicht nur die Mitteilungen über Daimonion und Mantik, sondern auch eine Reihe von Notizen über die Stellung des Sokrates zur Naturphilosophie rubriziert. In der zweiten Hälfte ist die Ordnung gestört. Sachgemäß gehört dazu nur § 19. Aus der Meinung des Sokrates, daß die Götter Alles wissen (was, nebenbei gesagt, mit I 4, 17f. und andern Stellen zusammenhängt), folgt seine Überzeugung, daß sie auch ins Verborgene blicken, woraus man schließen darf, daß sich Sokrates auch im Verborgenen keine Gottlosigkeit zuschulden kommen ließ. So hat es Xenophon ursprünglich disponiert. Aber er hat einen neuen Gedanken dazwischen geschoben. Er wollte offenbar ein Stück jener politisch orientierten Apologie des Sokrates einlegen, die wir in IV 4, 1–4 kurz kennengelernt haben, nämlich das Verhalten im Arginusenprozeß. Um das tun zu können, hat er die Disposition durch eine neue Antithese umgeworfen: An das Stichwort *φανερός* schließt er den Gedanken an, es wäre verständlich gewesen, wenn die Richter sich im Urteil über die Dinge, die an Sokrates unsichtbar waren, vergriffen hätten. Aber wie konnten sie Handlungen übersehen, die öffentlich bekannt waren? So wird denn der Arginusenprozeß eingeführt, wobei sich aber nicht nur die Komposition verwirrt, sofern man den Eindruck hat, es sei schon vor § 17 von den *ἀφανῆ* die Rede gewesen, sondern es

gibt auch ein sachliches Durcheinander. Denn der Arginusenprozeß geht nicht die Frömmigkeit, sondern die politische Gerechtigkeit an.

Die Einlage wirkt aber weiter. Wir müssen noch kurz auf den Beginn des zweiten Kapitels eingehen, zumal da sich hier wieder Beziehungen zur Apologie zeigen. Gegen den Vorwurf auf Jugendverführung werden in § 1 zwei Hauptmotive ins Feld geführt: die leibliche Selbstzucht und die Gleichgültigkeit gegen den Gelderwerb. (Am klarsten und knappsten ist diese Zweiteilung in Apol. § 25 Anfang ausgesprochen.) Schon § 1 nimmt aber auch *τὰ εἰρημένα*, also den Inhalt von Kap. 1 dazu. Und in der rhetorischen Frage § 2 erscheinen in der Tat an der Spitze *ἀσεβεῖς ἢ παρανόμους*; das erste geht auf den Hauptteil von Kap. 1, das zweite auf 1, 18.

Die Selbstzucht ihrerseits hat zwei Hauptaspekte: Beherrschung der niederen Gelüste (man könnte in der Sprache der Zeit auch sagen: der zwei untersten Sinnesorgane) und Ausdauer in jeder Art von Strapazen. (Nur flüchtig sei daran erinnert, wie vollständig Platon diesen Aspekt des sokratischen Bios ignoriert – im ganzen gesehen ein eindrücklicher Beweis dafür, wie wenig Platon an konkret ethischer Paränese liegt. Sein Ziel ist erkennen, nicht erziehen.)

Gehen wir nun auf die Apologie § 19 über, wo ebenfalls der zweite Anklagepunkt besprochen wird. Die Möglichkeiten der Verführung werden aufgezählt. Auffällig ist dabei bloß eine leichte Gehobenheit der Wortwahl. Wenn von Fritz a. O. 38 am Worte *οἰνόφλυξ* Anstoß nimmt, so erledigt sich das durch den Hinweis auf *οἰνοφλυγία* in Pol. Lak. 5, 4 und Oik. 1, 22. Der Zusatz über den Arginusenprozeß, der im Memorabilienabschnitt I 2, 2 die Einfügung von *παράνομος* veranlaßt hat, fehlt in der Apologie. An seiner Stelle steht das Paar *σώφρων-ὑβριστής*, das die drei nachfolgenden Paare zusammenfaßt.

Wir springen schließlich über zu Mem. I 2, 62–64. das zu Apol. § 25 in deutlicher Beziehung steht. Es fragt sich zunächst, ob dieser Teil der Mem. noch zur Widerlegung des Polykrates gehört oder nicht. Busse a. O. 218 hat dies nach dem Vorgang von J. Mesk, Wiener Studien 32, 57 bejaht. Die Frage hat für uns insofern Interesse, als sich an ihr mit entscheidet, ob die Apologie die Widerlegung des Polykrates in den Memorabilien berücksichtigt oder nicht.

Auszugehen ist von Libanios, der bekanntlich in seiner Apologie des Sokrates die Schrift des Polykrates stark benutzt. In § 13 bezeichnet der Redner sein Beweisziel. Er will zeigen, daß Sokrates niemals Lehrer 1. ungerechten Diebstahls, 2. des Betrugs, 3. des Tempelraubs, 4. des Meineides, 5. der Faulheit, 6. der Gesetzesverachtung, 7. der Auflösung der demokratischen Verfassung gewesen sei. Damit ist in der Tat eine wenn auch nicht vollständige Disposition der Verteidigung gegeben. Die Punkte 1–3 werden in § 103–108 besprochen, Punkt 4 in § 109, Punkt 5 in § 127–132, die Punkte 6 und 7 an mehreren Stellen, vor allem in § 53–61 und 80–84. Es ist also nicht eine beliebig aufgehäufte Reihe von Verbrechen, sondern ganz bestimmte wohlbegründete Anklagen. Namentlich für Punkte 1–3 muß das hervorgehoben werden. Libanios § 103–108 zeigt, daß die Anklage sich auf einen bestimmten sokratischen Logos bezog, in dem an mythischen Beispielen

gezeigt wurde, wie ein und dasselbe Verhalten bald gerecht und bald ungerecht sein kann, je nachdem man es Freunden oder Feinden gegenüber übt. Es handelt sich um ein Gedankenmotiv, dessen Geschichte von der Sophistik über die alte Sokratik bis zu Platon wir mit einer ganz ungewöhnlichen Klarheit verfolgen können, wenn wir (was hier nicht geschehen kann) die folgenden Texte zusammennehmen: Dialexeis Kap. 3, unsere Stelle bei Libanios, Lysias bei Schol. Aristid. III 320 Dind., Xenophon Mem. IV 2, 12ff. und Kyrup. I 6, 31ff. (wozu die knappen Andeutungen in Mem. II 2, 2 und Ages. 1,17 gehören), endlich Platon Rep. 333Eff. und das Pseudoplatonicum De Iusto 374Bff. Ist nun aber Mem. I. 2, 62ff. darauf zu beziehen oder nicht? Eingeschlossen in den Gedanken, daß Sokrates eher Ehre verdient habe als den Tod (worin man eine Anspielung auf den Gegenantrag der Speisung im Prytaneion sehen kann, aber nicht sehen muß) wird das ziemlich rhetorische Motiv entwickelt, daß keines der Verbrechen, auf denen die Todesstrafe zu stehen pflegt, dem Sokrates zur Last gelegt werden kann. In einer Liste werden zuerst die Verbrechen des gemeinen Rechtes (Diebstahl, Kleiderraub, Taschendiebstahl, Einbruchdiebstahl, Verkauf freier Personen als Sklaven und Tempelraub), dann die politischen Vergehen genannt. Offensichtlich trifft nichts davon auf Sokrates zu. Daß es sich bei der ersten Liste mindestens um eine formelhafte Aufzählung handelt, zeigt die Parallelstelle bei Platon Rep. 575B, die im übrigen mit dem Sokratesproblem nichts zu schaffen hat. Vor allem sind die beiden, gewiß dem attischen Recht entnommenen, Spezialbegriffe *λωποδυτεῖν* und *βαλλαντιοτομεῖν* zu beachten. Die Beziehung zu der bei Polykrates aufgegriffenen Diskussion scheint mir eine ganz oberflächliche zu sein. Die Liste der Memorabilienstelle ihrerseits ist in Apologie § 25 kurz resümiert, doch schimmert der Grundgedanke und die Zweiteilung in zivile und politische Vergehen noch durch. Die älteren Interpreten hatten also Recht, wenn sie Xenophons Auseinandersetzung mit Polykrates in Mem. I 2, 61 schließen ließen.

Wir gehen sogleich zu der zweiten Stelle über, an der die Apologie durch die Diskussion mit Polykrates beeinflußt sein könnte. Es ist § 20/21. In die Rede des Sokrates ist hier ähnlich wie bei Platon, Apologie 24Cff., ein Dialog eingeschaltet. Und wie bei Platon ist Meletos der Partner und Hauptträger der Anklage, während es bei Polykrates und in der bei Xenophon Apol. § 29–31 berührten Erzählung vielmehr Anytos war. So könnte man vermuten, daß Xenophon direkt durch Platon angeregt sei – wenn nicht der Inhalt des Gesprächs völlig abweichend wäre. Es wird ja gerade ganz allgemein durch die Interpretation der xenophontischen Apologie mit ihren im Grunde einfachen und naheliegenden Gedankengängen deutlich, wie wenig sich die platonische Apologie zur Nachahmung eignete. Ihre Gedanken sind insgesamt derart subtil und eigenartig, daß nur äußerst wenig herauslösbar, resümierbar und übertragbar ist. Auch an unserer Xenophonstelle haben wir einen durchaus übersichtlichen Inhalt, der mit Platon 24Cff. kaum mehr als die durch die Anklageschrift gegebene Themastellung gemein hat.

Nachdem Sokrates von seiner Eudaimonia und von der Liebe, die ihm Götter

und Menschen bezeugt hätten, gesprochen hat, fragt er Meletos, wie er dann noch als Jugendverführer bezeichnet werden könne. Er ist sich nicht bewußt, irgendeinen jungen Menschen der Frommheit oder der Selbstzucht abspenstig gemacht zu haben. Darauf erwidert Meletos, er kenne junge Leute, die Sokrates dazu gebracht habe, mehr ihm als ihren Eltern zu gehorchen. Sokrates antwortet, das beziehe sich allein auf die Paideia, in der er anerkanntermaßen besonders kompetent sei. Zwei Parallelen werden herangezogen: Im Krankheitsfalle folgt man mehr dem Arzt als den eigenen Eltern, und in der Ekklesia wählt man zu Strategen eher den Fachmann als die eigenen Väter, Brüder oder sich selber. Meletos bestätigt, daß dies in der Tat nützlich und üblich sei, worauf Sokrates fragt, weshalb man in den andern Gebieten den Kompetentesten vorziehe, während man ihm ein Verbrechen daraus mache, daß er in seinem Fache, das das wichtigste ist, von Einigen als der Kompetenteste vorgezogen werde. Damit endet das Gespräch. Wie so oft bei Xenophon bleibt die letzte Replik des Gesprächspartners einfach aus (besonders auffallend etwa in Mem. II 1). Hier muß sie freilich ausbleiben, weil ihr Xenophon von vornherein jede Möglichkeit abgeschnitten hat. An sich hätte sie darin bestehen müssen, daß Meletos die Vergleichbarkeit der sokratischen Paideia mit irgendeiner Fachdisziplin bestritten hätte (Plat. Apol. 24Dff., Protag. 327Ef., Ps.-Plat. Alkib. I 110Eff. und Dialexeis 6,11f. zeigen, wie verbreitet die Diskussion über diese Frage war – ganz natürlich in einer Zeit, in der es sich, moderner ausgedrückt, darum handelte, ob die Ethik sich als Wissenschaft durchsetzen konnte oder ob es bei der traditionalistisch lockeren Vorbildethik blieb, die man sich aneignen konnte, so wie man sich die Sprache aneignete. Das Problem ist durchaus nicht auf Sokrates und Platon beschränkt gewesen). Nun aber bezeichnet sich Sokrates selbst sofort als Spezialisten im Fache der Paideia, und diese ganz eindeutige Selbstdarstellung des Sokrates ist wohl das Seltsamste an diesem kurzen Gespräch, vor allem, wenn man bedenkt, wie entschieden sich Sokrates bei Platon dagegen wehrt, als Lehrer in der Paideia zu gelten: Apologie 19D–20C, sowie in etwas spitzfindiger Weise 23CD und 33AB. Es ist allein schon verwunderlich, daß der Begriff der Paideia bei Xenophon derart fest als Bezeichnung einer bestimmten Disziplin auftritt, die auf der Ebene der *ἴδια* mit der Medizin und auf der Ebene der *κοινά* mit der Strategik parallelisiert werden kann. Diese Beispiele selbst sind nichts weniger als zufällig. Es ließe sich in einem weit über Platon hinausgehenden Zusammenhang darstellen, wie bedeutungsvoll als «Leitbilder» für die werdende wissenschaftliche Ethik gerade Medizin und Strategik (als höchste politische Techne verstanden) gewesen sind. Merkwürdig ist aber die terminologische Verwendung von *παιδεία*. Sie ist in diesem Sinne durchaus kein alter Begriff. Sie tritt vielmehr erst so spät auf, daß man ihren Ursprung ohne Zweifel in einer bestimmten Theorie des «sophistischen» Zeitalters wird suchen dürfen, einer Theorie, die man besser wohl als Wissenschaftslehre denn als Erziehungslehre umschreibt. Denn ihr Ausgangspunkt wird ein ganz rational gegenständliches Fragen nach dem Zweck und den Gegenständen des Lernens gewesen sein und nur zum geringen Teil jene exi-

stenzielle Bekümmerung, die den Hintergrund unseres Begriffs von Erziehung bildet. Auch auf die Verwendung des Begriffs *φρόνιμος* an der Apologiestelle darf flüchtig hingewiesen werden. Bekanntlich spielt er bei Platon eine entscheidende Rolle. Doch wird auch er sich erst richtig verstehen lassen, wenn man über Platon hinausblickt und ihn in den umfassenden Zusammenhang des Werdens der wissenschaftlichen Ethik der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert stellt.

Sokrates ist sich selber bewußt, Fachmann in der Paideia zu sein. Die Formulierung strebt hier sicherlich wieder jene Megalegorie an, die das Verhalten des Sokrates in unserer Apologie überhaupt charakterisiert.

Gehen wir nun zu Mem. I 2, 49–55 über, wo dieselben Gedanken anzuklingen scheinen. Drei Anklagen, die zusammen eine Antiklimax bilden, stehen zur Diskussion; das Verhältnis zu den Vätern, dasjenige zu den Verwandten und dasjenige zu den Freunden.

Der erste Punkt wird in einer Schlußfolgerung ausgedrückt: 1. Sokrates überzeugt seine Freunde, weiser zu sein als ihre Väter. 2. Das Gesetz erlaubt, Wahnsinnige zu fesseln. 3. Unwissenheit ist nichts anderes als Wahnsinn. 4. Also dürfen die weisen Söhne ihre unwissenden Väter fesseln.

Die Widerlegung verbindet zwei verschiedene Gedankengänge. Der erste gibt dem Ankläger zu, daß es ganz in der Ordnung sei, wenn der Tor wegen seiner Torheit in den Fesseln des Weisen sei. Durch die komplizierte Formulierung Xenophons hindurch ahnt man, daß damit nichts anderes gemeint ist als eine Explikation des in der Sokratik weitverbreiteten, später von der Stoa übernommenen Satzes, daß der Tor ein Sklave und der Weise der einzig Freie sei (vgl. etwa die auf denselben Logos sich beziehenden Stellen Mem. I 1, 16 und IV 2, 21–23). Der zweite Gedanke bestreitet den dritten Punkt der Anklage. Unwissenheit und Wahnsinn sind nicht dasselbe. Denn es kann zuweilen im Interesse des Wahnsinnigen selber liegen, gefesselt zu sein – wie etwa das bekannte Beispiel bei Plat. Rep. 331E/332A zeigt. Der Unwissende dagegen muß belehrt werden (zu dem Gegensatz vgl. Plat. Prot. 323C–E). Auch diese Stelle ist im Hinblick auf die Stoa bemerkenswert. Die Stoa (und wohl schon einzelne sokratische Logoi) hat in der Tat Unwissenheit und Wahnsinn gleichgesetzt, weil sie die in unserer Stelle angenommene Möglichkeit der Heilung des Toren durch Belehrung ausschloß. Auf den Unterschied von Wahnsinn und Unwissenheit geht auch das etwas unklar formulierte Stück Mem. III 9, 6f. (Der Kommentar von Delatte, Liège 1933, 122ff. ist hier wie überall zwar sorgfältig und zuverlässig in dem, was er sagt, endet aber dort, wo die eigentlich interessanten Probleme erst beginnen). Dort wird zunächst die Gleichung von Wahnsinn und *ἀνεπιστημοσύνη* abgelehnt, dann aber doch das Sich-selbst-nicht-kennen, das Meinen von Wissen in der *οἴησις* als dem Wahnsinn nahe verwandt bezeichnet. Die Stelle steht in engem Zusammenhang mit Mem. IV 2, 24–30, und beide zusammen befinden sich in einer, wie mir scheint, offensichtlichen, aber nicht leicht näher zu umschreibenden Beziehung zu Platons Apologie 21Bff. Die Meinung Xenophons über das Problem der Unwissenheit als Wahnsinn

ist jedenfalls in Mem. I 2, 50 und III 9, 6f. nicht ganz dieselbe. Einmal wendet er sich gegen Polykrates und gegen den Sokratiker, auf den sich dieser stützt, an der spätern Stelle dagegen könnte er denselben Text benützt haben, von dem auch Polykrates ausging. Im weitesten Sinne gehört das Problem in die Bestrebungen des 5. und 4. Jahrhunderts, ethische Phänomene dadurch anschaulich und systematisierbar zu machen, daß sie mit medizinischen Phänomenen parallelisiert werden. In diesem bestimmten Falle muß freilich schon die für Xenophon wie für Platon wichtige Stelle Heraklit B46 als Vorläufer genannt werden.

Mem. I 2, 51 geht zum Verhältnis zu den Verwandten über. Sie müssen Sokrates gegenüber ebenso zurücktreten, wie sie bei Krankheit dem Arzte, beim Prozeß dem Rechtsbeistand gegenüber zurücktreten. Dieses Problem wird nicht eigens besprochen. § 52 schließt sogleich die Anklage hinsichtlich der Freunde an. Freund ist nach der Auffassung des Sokrates, wer nützt. Nützlichkeit besteht aber nicht nur in Wohlwollen, sondern in der Fähigkeit, das Rechte zu wissen und mitzuteilen. Sokrates machte die jungen Leute glauben, er allein besitze diese Fähigkeit, und so machte er sie allen andern Freunden abspenstig.

Die Widerlegung dieser Anklagen in § 53–55 betrifft nach ihren ersten Worten alle drei Fälle, obwohl der erste Fall schon behandelt war. Hinter der nicht sehr klaren Ausdrucksweise Xenophons läßt sich ein ungewöhnlich geschlossener Zusammenhang erkennen. § 53/54 berichtet in zwei Punkten, was Sokrates faktisch gesagt hat:

1. Auch bei dem uns am nächsten stehenden Menschen kommt es uns allein auf die Phronesis und auf die Seele als deren Träger an. Der Leib, den die Seele verlassen hat, ist uns vollkommen gleichgültig. Wir haben hier den Gedanken, den nicht nur das berühmte Heraklitfragment B96 ausdrückt, sondern der auch in mehreren Varianten als eine der letzten Äußerungen des Sokrates berichtet wird (bei Platon Phaid. 115Cff. gegenüber Kriton, bei Aelian v. h. I 16 gegenüber Apollodoros).

2. Auch an sich selber wird jeder Mensch schon während er lebt, bedenkenlos jene Körperteile wegwerfen, die ihm von keinem Nutzen sind, Nägel, Haare, Speichel. Man liebt also nur, was nützt. Diese drastischen Beispiele (den nicht sehr geschickt eingelegten Ausfall gegen die Ärzte – vgl. Heraklit B58 – lassen wir hier als für unsern Zweck unwesentlich beiseite) hat Xenophon ohne Zweifel aus einem sokratischen Logos übernommen. Das Beispiel vom Speichel findet sich in zwei Brechungen als Antwort des Aristippos auf den Vorwurf, warum ihm denn sein Sohn so gänzlich gleichgültig sei (Diog. Laert. 2, 81 und Stob. Ekl. IV 24b, 30). Die Anekdote steht auf der einen Seite im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Aristipp nicht etwa seinen Sohn, von dem wir sonst nichts wissen, sondern seine Tochter Arete zum Erben seiner Philosophie gemacht hat (Diog. Laert. 2, 72 und Ep. Socr. 29). Auf der andern Seite ist sie, bzw. der größere Logos, aus dem sie stammt, die Grundlage einer auch theoretisch formulierten Lehre des Aristippos bei Diog. Laert. 2, 91: «Man liebt den Freund um des Nutzens willen. Denn wir lieben auch

einen Körperteil, solange wir ihn besitzen.» Das ist nur falsch ausgedrückt; daß die bei Xenophon und im Apophthegma genannten Beispiele gemeint sind, ist evident.

Die beiden bei Xenophon auseinandergehaltenen Gedankengänge, d. h. die doppelte Antithese: «Verhältnis zu den nächsten Angehörigen – Verhältnis zu sich selbst», sowie: «Verhältnis zum toten Leib – Verhältnis zum lebendigen Leib», sind als ein Ganzes resümiert und als Zitat aus sokratischer Literatur gekennzeichnet bei Aristoteles Eth. Eud. 1235a35ff. Es ist also höchst wahrscheinlich als Hintergrund des xenophontischen Textes ein sokratischer Logos anzusetzen, in dem Aristippos eine bestimmte Rolle spielte.

§ 55 ist die Ausdeutung der zwei Punkte. Eine falsche Deutung, die mit den Vorwürfen des Polykrates gleichgestellt wird, und eine richtige Deutung werden einander gegenüber gestellt. Zum ersten wird erklärt, man dürfe (a) aus der Tatsache, daß der Leichnam sogar der nächsten Verwandten wertlos sei, nun nicht schließen, man dürfe den eigenen Vater lebendig verscharren. Ebenso bedeute (b) die Tatsache, daß man sich Nägel und Haare abschneide, natürlich nicht, daß man sich selber verstümmeln solle. Mit der Paraphrase möchten wir gleichzeitig hervorheben, wie genau die Formulierungen in § 55 sich auf die Schilderungen in § 53/4 verteilen.

Zum zweiten: Die richtige Interpretation besteht nicht in einer Anweisung, daß man die andern Menschen wegstoßen solle, weil sie den Anforderungen der Freundschaft nicht genügten, sondern in einer Mahnung, dafür zu sorgen, daß man selber diesen Anforderungen genüge. Diese Anforderungen sind ausgesprochen in den Worten *ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὠφελιμώτατον*, wobei wieder zu beachten ist, daß der Begriff der Phronesis durch § 53, der Begriff des Nutzens durch § 54 erläutert wird. Der Zusammenhang ist also tadellos geschlossen.

Sachlich gesehen widerlegt Xenophon die Anklagen des Polykrates mit zwei Gedanken. Er präzisiert erstens, worin für Sokrates der Sinn der Freundschaft beruhe, nämlich in den sich gegenseitig ergänzenden Begriffen des *φρόνιμον* und *ὠφέλιμον* (ein Vergleich mit Platons Lysis 207D–210D liegt hier außerordentlich nahe). Er bemerkt zweitens, daß diese Bestimmung sich nicht an jene wende, die ihre Freunde einschätzen wollen, sondern an jene, die sich bemühen, selber der Freundschaft anderer würdig zu werden (zu diesem Gegensatz vgl. Mem. II 5 und Eranos Rudbergianus 134, 136). Eine wirkliche Widerlegung des Polykrates enthält nur die zweite These, während die erste den Vorwurf im Prinzip anerkennt, ihm aber durch nähere Erläuterung seinen anstößigen Charakter etwas mildert.

Blicken wir von da zurück auf die Apologiestelle § 20/21, so erkennen wir etwas Unerwartetes. Sie entspricht nicht der Darlegung Xenophons § 53–55, sondern nur dem mittleren der drei Anklagepunkte des Polykrates § 51. Mit ihm hat sie gemeinsam die Parallelisierung der Tätigkeit des Sokrates mit anderen spezialistischen Berufen. Das erste Beispiel, der Arzt, findet sich an beiden Stellen, das zweite zeigt Differenzen, ohne daß man ein Prioritätsverhältnis behaupten könnte. Man kann höchstens das Beispiel vom Strategen banaler nennen, während das Beispiel vom Rechtsbeistand meines Wissens bei Platon jedenfalls nie vorkommt. Aber davon,

daß die Apologiestelle auf den Abschnitt der Memorabilien zurückginge, kann kaum die Rede sein. Selbst Busse a. O. 223 nimmt an, daß Xenophon in der Apologie und Polykrates in Mem. I 2, 51 gemeinsam auf eine ältere Sokratikerstelle zurückgingen.

Zusammenfassend dürfen wir schließen, daß die Apologie mit der größten Wahrscheinlichkeit weder Xen. Mem. I 2, 9–61 noch die Schrift des Polykrates selber berücksichtigt hat. Sie orientiert sich wie die platonische Apologie nur an den zwei Punkten der offiziellen Anklage. Die Untergrabung der väterlichen Autorität ist der allgemeinen Anklage auf Jugendverführung untergeordnet. Zu untersuchen wäre übrigens, wie weit das gesamte Motiv der Tätlichkeit gegen den eigenen Vater über die Sokratik hinaus verbreitet ist und etwa mit besondern Bestimmungen des attischen Rechtes in Beziehung steht. Es gibt ja neben den Wolken des Aristophanes und Platons Euthyphron noch einiges anekdotisches Material (z. B. Diog. Laert. 2, 135).

Läßt sich aus dem bisher gewonnenen Tatbestand etwas für die Datierung der Apologie entnehmen? Man könnte sagen, sie müsse geschrieben sein, ehe Xenophon die Schrift des Polykrates kennenlernte, und ein solcher Schluß wäre an sich nicht widerlegbar. Nur darf man sich keine Illusionen über den Wert einer solchen Hypothese machen. Wir haben für Polykrates selber wohl einen terminus post quem, aber keinen zuverlässigen terminus ante quem. Und wer will feststellen, ob Xenophon sein Werk fünf, zehn oder fünfzehn Jahre nach seinem Erscheinen in die Hände bekam? Schon die Analyse der wenigen Paragraphen von Mem. I 1, die wir skizziert haben, zeigte deutlich, daß dieser Teil des xenophontischen Buches so wenig wie das Übrige unter dem frischen Eindruck des Erlebens geschrieben ist. Auch er, also das, was man fälschlich als «Schutzschrift» ausgesondert hat, ist aus Eklogen aller Art komponiert, verwendet allgemeine Theorien über Opfer und Mantik und (in I 1, 11–15) solche *κατὰ τῶν μετεωρολόγων* und entspringt nicht der geschichtlichen Situation, sondern der (an sich noch keineswegs tadelnswerten) literarischen Ambition eines belesenen und begabten Dilettanten, der sich auch an der sokratischen Schriftstellerei beteiligen will; daß dabei persönliche Interessen Xenophons mitspielten, ist nicht ausgeschlossen; auch die Sokratesschriften eines Theodektes und Demetrios von Phaleron dürften teils eine literarische Seite gehabt haben, teils ganz bestimmten Absichten zugeordnet gewesen sein, die die Verfasser in ihrer eigenen Zeit verfolgten. Wir kennen ja von Xenophons bewegtem Leben gerade so viel, um diese Möglichkeit in Rechnung zu stellen. Eine Verteidigung des Sokrates konnte in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation noch im Jahre 370 für ihn von Interesse sein.

Wenn aber darüber hinaus unsere Grundanschauung von Xenophons Arbeitsweise als Schriftsteller überhaupt richtig ist, dann ist zu folgern, daß unser Befund hinsichtlich des Verhältnisses von Apologie und Mem. I 1/2 vielleicht gar keine Folgerungen gestattet. Xenophon arbeitet mit Sammlungen von Eklogen (vgl. zu diesem Verfahren außer der schon genannten Stelle Mem. I 6, 14 noch Isokrates

ad Nic. 44). Er disponiert sie unter bestimmten Stichworten. Für Mem. I 1/2 und Apologie hat er allgemein betrachtet dasselbe Material zur Verfügung, nämlich eine Serie von Äußerungen über die gemeinte geschichtliche Situation und die durch sie aufgeworfenen Probleme. Aber Mem. I 1/2 und Apologie verfolgen nicht denselben Zweck. Die Memorabilienkapitel sind eine Apologie im vollen Sinne. Sie widerlegen die verschiedenen Anklagen; es ließe sich überdies sofort zeigen, daß nicht nur Mem. I 1/2, sondern das ganze erste Buch der Memorabilien einen eindeutig apologetischen Zweck hat: Kap. 3 disponiert noch einmal nach den zwei Punkten der Anklage von 399 und scheint einiges Material nachzutragen, sowohl was die Gottlosigkeit (§ 1–4), als auch was die Jugendverführung (§ 5–15) betrifft. Kap. 4 und 5 sollen dem Vorwurf begegnen, daß Sokrates zu Frömmigkeit und Selbstzucht zwar habe hinwenden, aber nicht hinführen können. Kap. 6 weist in der Diskussion mit einem eigentlichen «Konkurrenten» nach, daß Sokrates seinen Anspruch, die Menschen zur Eudaimonia zu bringen (das Wort in dem von der Sokratik geschaffenen terminologischen Sinne verstanden; vgl. Isokrates adv. Soph. 3ff. u. a.), durchaus zu erfüllen imstande sei. Kap. 7 endlich verteidigt Sokrates gegen den Vorwurf, er habe die jungen Leute zu *ἀλαζόνεια* gebracht. Zu diesem Vorwurf eitler Vorspiegelung von Kenntnissen, die nichtig sind, mag man vergleichen vor allem Eupolis Frg. 146K. über Protagoras und Isokrates adv. Soph. 1, 10, 19 und Antidosis 195 und 224 (vgl. Xen. Mem. I 2, 5). Es ist ein ganz bestimmter Vorwurf, der gegen die anspruchsvollen Epangelmata der Weisheitslehrer erhoben wurde. Es ergibt sich, daß Xenophon für Mem. I aus der ihm vorliegenden Literatur eine ganze Reihe von Anklagen gegen Sokrates zusammengestellt und beantwortet hat. Daß er die Anklage von 399 und das Pamphlet des Polykrates, das sich als Rede des Anytos beim Prozeß gab, kombiniert und an den Anfang der Reihe gestellt hat, ist natürlich.

Die Absicht der Apologie ist eine andere. Sie will, wie wir sahen, einen bestimmten Punkt im Verhalten des Sokrates während des Prozesses psychologisch erklären und beschreiben: die aus dem Todeswillen erwachsene Megalegorie. Daß unter diesem Gesichtspunkt die Schrift des Polykrates mit der Vielzahl ihrer wesentlich auf die politische Gefährlichkeit des Sokrates konzentrierten Anklagen schlecht zu brauchen war, können wir verstehen. Es können also sachliche und nicht zeitliche Gründe gewesen sein, die bei der Abfassung der Apologie die Benutzung des Polykrates ausschlossen.

Wir haben nun noch auf die etwas weniger umfangreiche Frage einzutreten, wie sich die Apologie zum letzten Kapitel der Memorabilien verhält (IV 8).

Mem. IV 7 spricht davon, welchen Wert Sokrates darauf legte, daß seine Freunde Episteme besäßen. Er suchte ihnen selber Episteme zu vermitteln, so weit er vermochte, und wo er selber nichts wußte, wies er sie an die Fachleute. Das führt zu der Frage, wie weit man Episteme besitzen soll. Zu tief soll man sich auf theoretische Forschung nicht einlassen, denn das bringt keinen Gewinn. Maßstab ist das *ὠφέλιμον*, was in diesem Falle bedeutet: Man soll soweit unterrichtet sein, daß

man in allen Lebenslagen sich selber mit Fachkenntnis zu helfen weiß und nicht erst auf den Beistand eines Fachmannes warten muß. Das kommt vor allem zum Ausdruck in dem Stichwort, das das Kapitel einleitet: *αὐτάρκεις αὐτοὺς εἶναι ἐπεμελεῖτο*, und dann in § 9, wo von den medizinischen Kenntnissen die Rede ist, die jedermann haben sollte. Dementsprechend ist auch § 10 zu beurteilen, der zwar nicht restlos klar formuliert ist, aber denselben Sinn hat wie Kyrupädie I 6, 2: Der Einzelne soll auch sein eigener Mantis sein können – ein Grundsatz, den Xenophon ja auch, wie die Anabasis zeigt, in seinem persönlichen Leben zu befolgen sich bemüht hat. Als allgemein formuliertes Ideal, das Sokrates selber im höchsten Grade verwirklicht habe, tritt derselbe Gedanke, nebenbei bemerkt, in IV 8, 11 auf: Sokrates war *αὐτάρκης* in der Erkenntnis des Guten und Schlechten und bedurfte keines Ratgebers dazu. Es ist ein nicht uninteressantes Ideal und läuft im Grunde auf eine Art praktisch orientierter Polymathie hinaus. Es kommt aber an unserer Stelle noch etwas hinzu. Es ist nicht nur praktisch zweckmäßig, vom Fachmann der Mantik unabhängig zu sein. Es ist auch besonders gottgefällig, wenn man sich bemüht, selber die Götterzeichen zu verstehen. Dann wird man darauf rechnen dürfen, von den Göttern auch Zeichen zu erhalten.

Hier ist der Punkt, an dem IV 8 einsetzt. Ein Einwand wird erhoben: Ist nicht der tragische Tod des Sokrates ein Beweis dafür, daß sein Vertrauen in die Götterzeichen eine Täuschung war? Wie kann ein Mensch, der empfiehlt auf Zeichen zu achten und selber behauptet, durch Zeichen beraten zu sein, in eine solche Katastrophe geraten? Dieses Problem beantwortet IV 8. Es ist aber auch auf einer andern Ebene mit IV 7 verknüpft. Xenophon bringt nicht nur Arzt und Mantis zusammen gemäß der altgriechischen Anschauung, für die gerade diese beiden Berufe nahe verwandt sind. Er will offenbar auch generell an den Bereich der menschlichen Episteme (IV 7) den übergeordneten Bereich anschließen, der jenseits der menschlichen Episteme steht (IV 7, 10 und IV 8), also das allein durch die Mantik erkennbare Wissen der Götter. Es ist die Problemstellung, die vor allem in dem ungemein wichtigen Stück Mem. I 1, 6–9 behandelt wird.

Wir formulieren allgemein: IV 8 diskutiert den Einwurf, den man gerade vom Tode des Sokrates her gegen die gesamte von Xenophon vorgetragene Lehre über Stellung und Bedeutung der Mantik erheben konnte. Verstehen wir den Ausgangspunkt von IV 8, so dann fallen alle jene Hypothesen dahin, die in IV 8, 1–11 einen nicht von Xenophon selber stammenden Zusatz erkennen wollten. Schon Wilamowitz, Hermes 32, 105 A. 1 hat sich energisch gegen derartige Versuche gewandt. Aber Schmid-Stählin I/3, 227 kommt wieder darauf zurück. In Wahrheit fügt sich IV 8 genau so in die Gesamtdisposition ein wie jedes andere Kapitel der Memorabilien: Im Ansatz ist die Disposition klar zu fassen, in der Durchführung verliert oder verschiebt sich der Grundgedanke sehr oft.

Es soll nun widerlegt werden, daß der Tod des Sokrates die Wertlosigkeit der Mantik im allgemeinen und des Daimonion im besonderen erweise. Ist eine solche Behauptung faktisch aufgestellt worden? Wissen können wir darüber nichts, aber

der Wortlaut von IV 8, 1 läßt es eigentlich vermuten. Es ist freilich jammerschade, daß wir keine Ahnung davon haben, wie sich die verschiedenen Sokratiker mit dem Daimonion auseinandergesetzt haben. Aber die Lage ist ja grundsätzlich dieselbe wie bei den Ereignissen von 399. Wenn überhaupt der Begriff der Sokratiker und der sokratischen Logoi einen Sinn hat, so muß man a priori annehmen, daß ein Eukleides, Antisthenes und die übrigen nicht mit Stillschweigen an den beiden markantesten und verbürgtesten Zügen des geschichtlichen Sokrates, seinem Daimonion und seiner Hinrichtung vorübergegangen sein können. Es wäre andererseits nicht zu verwundern, wenn die verschiedenen Sokratiker gerade das Daimonion in sehr verschiedenem Lichte dargestellt hätten. Einige mögen ihm weitreichende und erstaunliche Wunderwirkungen zugeschrieben haben; andern (worunter, wie ich glaube, auch Platon) mag dieses irrationale, volkstümlicher Deisidaimonie bedenklich nahestehende Element im Wesen des Sokrates eher peinlich gewesen sein; sie werden versucht haben, sein Wirken nach Möglichkeit zu vergeistigen und es jedenfalls mit größter Zurückhaltung zu behandeln. Wieder andere können es gar als eine alles in allem gar nicht besonders ernsthaft gemeinte *παιδιά* des Sokrates aufgefaßt haben (vgl. etwa Xen. Symp. 8, 5). Endlich müssen wir die Gegner des Sokrates und der Sokratik überhaupt in Rechnung stellen, die sich die verschiedenen Angriffsflächen, die das Daimonion bot, gewiß zunutze machten. (Ob hingegen die Anklage von 399 auf Einführung neuer Daimonia wirklich das Daimonion im Auge hat, ist mindestens nicht mit Sicherheit zu erweisen).

An unserer Stelle begegnen wir jedenfalls einer ernsthaften Anfechtung des Daimonion: Wenn es eine göttliche Realität gewesen wäre, so hätte es Sokrates vor diesem Tode bewahrt.

Die Widerlegung kann nur dahin gehen, daß gezeigt wird, auch der Tod des Sokrates sei als Wille und Gunst der Götter aufzufassen. Damit kommen wir von selbst auf ein der Apologie nahestehendes Motiv. Die Apologie lehrt, daß Sokrates darum ohne Rücksicht auf äußere Opportunität vor den Richtern gesprochen habe, weil er den Tod gar nicht meiden wollte, sondern als ein Glück herbeiwünschte. Hier wird erklärt, daß die Führung durch das Daimonion keine Täuschung war, denn auch der Tod war ein Geschenk der Götter. Gemeinsam ist der Gedanke, daß der Tod für Sokrates einen positiven Wert besaß. So ist es kein Wunder, wenn sich einige Stellen fast wörtlich decken.

Mem. IV 8, 1 ist eine erste schematische Beweisführung. Der Tod war für Sokrates gut, denn a) war er so alt, daß er in jedem Falle wenig später hätte sterben müssen, b) hat er für ein mühsames und gebrechliches Stück Leben dank seiner Seelenstärke dauernden Nachruhm eingetauscht. Der Vergleich mit Platons Sokratesbild ist hier besonders lehrreich. Platon kennt den Gedanken, daß Sokrates ohnehin dem Ende des Lebens nahe gewesen sei, auch (Apol. 38C und Kriton 43B), aber es ist sicher kein Zufall, daß er ihn nur ganz flüchtig antönt. Platon will bewußt alle jene Motive fernhalten, die dem Tod des Sokrates den Charakter einer unauflösbar tragischen Entscheidung rauben könnten. Es soll sich beim plato-

nischen Sokrates durchaus nicht um jenen Tod handeln, den die Götter zuweilen ihren Lieblingen im rechten Augenblick als kostbare Gabe senden – so wie es (wir werden dies noch deutlicher erkennen) letzten Endes Xenophon auffaßt. Bei Platon ist der Tod vielmehr der Weg einer spartanisch heroischen Pflichtauffassung. Sokrates hat wie ein Krieger auf seinem von Gott ihm zugewiesenen Posten ausgeharrt.

Es handelt sich um zwei ganz verschiedene Interpretationen des Ereignisses von 399, und man wird gerechterweise jede in ihrer Eigenart zu würdigen suchen. Uns steht natürlich die platonische Deutung näher, weil nur durch sie Sokrates eine wirklich tragische Gestalt wird, und weil nur sie in wirklich philosophische Dimensionen führt. Wir dürfen aber nicht übersehen, wie sehr das bei Xenophon vorliegende Bild in seiner einfachen Sachlichkeit dem Ethos der griechischen Klassik entspricht. Ich glaube denn auch nicht, daß Xenophon hierin von Platon abhängt. Es scheint mir im Gegenteil so, daß Platon in seinen Andeutungen kurz und beinahe abweisend eben jene Interpretation berührt, die bei Xenophon in xenophontischer Bearbeitung vorgetragen wird.

Die Seelenstärke des Sokrates wird sodann (IV 8, 1 Ende) teils am Verhalten während des Prozesses und teils an der Gefaßtheit nach dem Urteil erkannt. § 2 entwickelt den letzten Punkt weiter. Hier haben wir die im platonischen Phaidon vorausgesetzte Situation. Ja, wir dürfen vielleicht noch etwas weiter gehen. Wir finden hier ausgesprochen, was nach Abzug des metaphysischen Lehrgehaltes als Quintessenz des Phaidon übrig bleibt und was durch das ungeheuer ausgedehnte Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele bis zu einem gewissen Grade verdunkelt ist. Denn der dramatisch-ethische Sinn der Phaidon-Situation ist doch der, daß Sokrates sogar angesichts des Todes seelenruhig dasselbe Leben weiterlebt und dieselben Gespräche weiterführt, die er seit jeher geführt hat. Wir haben hiezu eine nicht uninteressante Parallele in der Anaxagoraslegende, die ja einige Berührungspunkte mit den Sokrateserzählungen aufweist (wir werden zu Apologie § 27 nochmals darauf zurückkommen). Auch Anaxagoras war im Gefängnis, und Plutarch, de exilio 607 F, berichtet, er habe im Gefängnis die Quadratur des Kreises entdeckt. Historisch ist dies gewiß nicht. Vielmehr wird auch hier das Motiv gestaltet, daß der Philosoph und Gelehrte selbst in der äußersten Lebensnot mit unerschütterlicher Ruhe seine gelehrte Beschäftigung weiter übt. Auch die sehr seltsame, aber darum wohl alte Anekdote von der Gefangenschaft des Sokratikers Aristippos bei dem Satrapen Artaphernes (Diog. Laert. 2, 79) drückt, wenn auch in harmloserer Form, denselben Gedanken aus. So formuliert es hier Xenophon: *οὐδὲν ἀλλοιότερον διαβιοὺς ἢ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον*. Wenn wir bemerkten, daß Platon das Motiv nicht ganz rein festhält, so darum, weil das Gespräch über die Unsterblichkeit der Seele immerhin nicht ohne dauernd spürbare Beziehung auf die einmalige Situation geführt wird und insofern zweifellos gerade kein «gewöhnliches» Gespräch ist, das zu jeder andern Zeit auch hätte geführt werden können. Platon, so scheint es von da aus, legt das Motiv zugrunde, das wir bei Xenophon in stärkster

anekdotischer Verkürzung finden und erweitert es zu der ungeheuren Fülle seines Dialoges über die Seele.

§ 3 ist anders stilisiert als das Vorangehende. Es erinnert an die Kette von Schlußfolgerungen in I 1, 5: a) Das Sterben des Sokrates ist das schönste Sterben, b) das schönste Sterben ist der schönste Tod, c) der schönste Tod ist der glückseligste Tod, d) der glückseligste Tod ist der gottgeliebteste Tod. Damit ist bewiesen, worauf es von Anfang an ankam, daß der Tod des Sokrates kein Beweis der Gottverlassenheit, sondern im Gegenteil ein solcher göttlicher Führung war.

Dann setzt der Abschnitt ein, den man als eine Art Nachtrag bezeichnen kann und der zunächst ganz eng mit einem Teil der Apologie zusammengeht. § 4–8 entspricht weitgehend Apologie § 2–6. Wir müssen aber wissen. wie groß die Übereinstimmung im einzelnen ist. K. von Fritz legt (a. O. 50ff.) erhebliches Gewicht auf die Feststellung, daß die von Hermogenes (über diesen selber haben wir schon gesprochen) mitgeteilten Erwägungen des Sokrates in der Apologie § 1 unmittelbar vor die Gerichtssitzung gelegt würden, während sie in der Memorabilienstelle nach Einreichung der Klage, also ziemlich viel früher gedacht seien. Indessen fällt dies Argument gegen die Echtheit der Apologie, deren Darstellung von Fritz als gezwungen empfindet, bei genauerer Interpretation im wesentlichen hinweg. In der Memorabilienstelle, in der es auf den Handlungsablauf als solchen gar nicht ankommt, wird bloß der unentbehrliche Ausgangspunkt der Überlegungen des Sokrates bezeichnet: Meletos hat die Klage eingereicht. In der Apologie haben wir in § 1 zunächst eine Überschrift, die den Zweck des Werkes angibt: zu erklären, welche Überlegungen Sokrates zu seiner eigentümlichen Haltung vor den Richtern veranlaßt haben. In dieser Absicht wird, wie wir es schon skizzierten, der ganze Ablauf der Ereignisse in straffer Folge durchgangen; er beginnt selbstverständlich mit den Erwägungen vor dem Prozeß und geht dann in § 10 zu den Äußerungen vor den Richtern über. Und wenn Sokrates noch im letzten Augenblick vor der Sitzung sich nicht um seine Verteidigung kümmert, so dient diese (im Verhältnis zu den Memorabilien) verstärkte Dramatisierung genau so wie so und so viele andere Einzelheiten der wirkungsvollen Hervorhebung der sokratischen Megalegorie, des Zentralmotivs der Apologie. Die Differenz zwischen beiden Texten ist nur dann anstößig, wenn man die Fiktion für Wahrheit nimmt und voraussetzt, daß Xenophon hier als Berichterstatter über historische Tatsachen habe schreiben wollen, wo es sich vielmehr um sokratische Logoi handelt, die nur in einem ganz allgemeinen Sinn sich an die geschichtliche Realität halten, in allem einzelnen aber den Stoff mit souveräner Freiheit gestalten. Selbst abgesehen von dieser grundsätzlichen Feststellung handelt es sich hier um Differenzen, wie sie aus der Arbeitsweise des viel und sorglos schreibenden Dilettanten Xenophon jederzeit sich ergeben konnten.

Wir werden nun allerdings im folgenden selber den Unterschieden in beiden Darstellungen etwas nachgehen. Wir werden sie aber nur als Nuancierungen eines literarischen Materials auffassen und nicht etwa als mehr oder weniger bedenkliche

Abweichungen von einer historischen Treue, die in einem sokratischen Logos von vornherein nicht zur Diskussion steht.

Wir heben natürlich nur jene Differenzen hervor, die von Belang sind. So ist in Apol. § 3 die zweite Replik des Sokrates bedeutend kürzer gefaßt als in Mem. IV 8, 4, wo in sorgfältig ausgebauter Antithese sowohl das Reden über die Gerechtigkeit als auch das Tun der Gerechtigkeit hervorgehoben wird.

Übrigens ist es nicht zu leugnen, daß die beiden ersten Redewechsel ein in sich geschlossenes Ganzes darstellen, das eine Fortsetzung sinnvollerweise nicht gestattet. Wer erklärt: «Mein Bios ist in sich Verteidigung genug», der verzichtet auf jede andere Form der Apologie, die diese Haltung nur abschwächen könnte. So stellt sich hier erneut (s. o. S. 213) die Frage, ob es etwa eine Variante des Prozeßberichts gab, in der Sokrates überhaupt keine Verteidigungsrede gehalten hat. Allerdings ist auch die Möglichkeit nicht ganz auszuschließen, daß es sich an unserer Stelle um ein ursprünglich isoliertes Apophthegma handelt mit der Pointe, daß das ganze Leben nichts anderes gewesen sei als *καλλίστη μελέτη ἀπολογίας* (Besteht etwa ein – wie immer gearteter – Zusammenhang zwischen dieser Formel und dem bekannten, im platonischen Phaidon mehrfach angeführten Satze, daß das Leben des Philosophen nichts anderes sei als eine *μελέτη θανάτου*? vgl. Phaidon 64A, 67DE, 80E).

Bei Xenophon nimmt Hermogenes mit einem Einwand das Gespräch wieder auf. Die Fassung der Apologie ist die vollständigere. In beiden Fassungen kommt aber die Pointe nicht klar heraus. Sokrates hatte gesagt, daß sein Leben, also sein *ἔργον* zur Verteidigung hinreiche. Hermogenes repliziert (wenn wir die Andeutungen Xenophons vervollständigen), daß es vor Gericht oft mit dem *ἔργον* keineswegs genüge. Denn der *λόγος* sei imstande, die Wirkung des *ἔργον* aufzuheben. Der Logos könne solche, die *ἔργῳ* gerecht seien, in den Tod bringen, ebenso wie er umgekehrt solche, die *ἔργῳ* ungerecht seien, vor der Verurteilung zu retten vermöchte. Auf den Gegensatz zwischen Bios bzw. *ἔργον* und Logos und damit auf eine ziemlich fatale Verherrlichung der *δύναμις τοῦ λόγου* kommt es an, nicht auf das hier nur sekundär angedeutete (o. S. 217f. besprochene) Motiv gesetzwidriger Erregung von Mitleid.

Sokrates gibt nun zu, an seine Verteidigung tatsächlich gedacht zu haben. Damit ist allerdings die Wirkung des stolzen Wortes, mit dem das Gespräch begonnen hatte, vollkommen ruiniert.

In den Memorabilien interveniert das Daimonion nur einmal, in der Apologie zweimal. Die Verdoppelung der Warnung hat hier ebenso wenig einen erkennbaren dramatischen Sinn wie etwa in Epist. Socr. I 7, wo sie Sokrates von der Annahme einer Einladung des Königs Archelaos von Makedonien zurückhält; besser begründet ist sie in Theages 129A–C. An unserer Stelle dürfte es sich nur um eine nicht gerade geistreiche Steigerung des Effektes handeln (so wie etwa in Mem. IV 2, 24 der junge Euthydemos gleich zweimal in Delphi gewesen sein muß).

Äußerst lehrreich ist es, daß im wesentlichen in derselben Prozeßsituation Platon

in der Apologie 40BC gerade das Ausbleiben des göttlichen Zeichens als einen Wink dafür ansieht, daß das nun erfüllte Schicksal des Sokrates von den Göttern gewollt sei. Eine Beziehung zwischen den beiden Versionen wird sicherlich bestehen. Ich möchte zu der Vermutung neigen, daß die naivere und «sensationellere» Version, also die bei Xenophon vorliegende, die ältere sei. Dasselbe wunderbar feine dichterische und psychologische Gefühl, das Platon (wie wir bemerkten) veranlaßte, alle jene Züge zurückzudrängen, die auf einen eigentlichen Todeswillen des Sokrates hindeuten konnten, scheint mir auch hier wirksam gewesen zu sein. Er läßt das Motiv nicht vollkommen fallen. Denn daß das Daimonion gerade an der Peripetie des Lebens des Sokrates nicht unbeteiligt sein konnte, ist klar. Aber Platon hat eine psychologisch spürbar unerfreuliche Situation, daß nämlich Sokrates nur durch eine höhere Gewalt und nicht durch seine eigene geistige Souveränität daran verhindert worden sei, wie jeder Spießbürger seine Verteidigungsrede vorzubereiten, durch eine ebenso schöne wie diskrete Umgestaltung des Motivs aufgehoben.

Dazu noch eins: Bei Xenophon ist die evidente Folge dieser Intervention, daß Sokrates, wenn er schon spricht, dann vollkommen unvorbereitet spricht. Auch bei Platon gibt sich die Apologie, wie das Prooimion zu verstehen gibt, als Improvisation des Augenblicks. Nur improvisiert Sokrates hier natürlich nicht darum, weil ihm das Daimonion jede Vorbereitung untersagt hat, sondern weil sich für ihn, der jetzt wie immer nur die Wahrheit reden und kein einschmeichelndes Kunstwerk vortragen will, etwas anderes nicht schickt. Platon denkt hier an die Probleme, die er (vielleicht ziemlich gleichzeitig) in seinem Gorgias entwickelt hat. Wie weit etwa andererseits in Apol. 17BC eine Beziehung besteht zu der früher kurz berührten Situation, in der Sokrates eine ihm von Lysias angebotene, sorgfältig vorbereitete Verteidigungsrede als für ihn nicht passend ablehnt (Diog. Laert. 2, 40f.), ist uns nicht mehr erkennbar.

Nun folgt die Begründung der unerwarteten Stellungnahme des Daimonions. Der in Mem. und Apol. parallele Abschnitt ist zunächst zweigeteilt: 1. Einschätzung des bisherigen Lebens; 2. Einschätzung des noch bevorstehenden Lebens. In beiden Stükken ist die Fassung der Memorabilien klarer und vollständiger. Die Apologie stellt nur einen nicht sehr gewandten Auszug daraus dar. Andererseits wird in Apol. § 7 ein neuer Punkt beigefügt, der im Memorabilienkapitel überhaupt weggelassen ist.

Wir folgen zunächst der Memorabilienfassung § 6–8.

1. Das bisherige Leben. Es ist a) so gut und b) so angenehm gewesen als es nur sein konnte. Denn a) das beste Leben besteht in der entschiedensten Bemühung darum *ὡς βελτίστους γίγνεσθαι* (womit ein auch bei Platon viel diskutiertes, vermutlich aus der Theorie der «sophistischen» Paideia stammendes Schlagwort aufgegriffen wird). b) Das angenehmste Leben ist dasjenige, in welchem man sein eigenes Besserwerden am meisten spürt.

Diese Polarität zwischen *ἀγαθόν* und *ἡδύ* bzw. *γίγνεσθαι* und *αἰσθάνεσθαι, ὅτι* ... ist recht interessant. Objektiver Zustand als *ἀγαθόν* und subjektives Empfinden des Zustandes als *ἡδύ* werden in einer Weise einander gegenüber gestellt,

daß man beinahe von ferne an Theorien Aristipps erinnert wird (Cic. Luc. 20, Sext. Emp. adv. Math. 7, 191ff. usw.). Daß die Formel «Empfinden des eigenen Besserwerdens» keine beliebige ist, sondern vielmehr ein weitreichendes und noch in der hellenistischen Philosophie behandeltes Problem antönt, mag der Titel des Plutarchischen Traktates *πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ* zeigen.

Auf die allgemeine Bestimmung des sowohl besten wie auch angenehmsten Lebens folgt die konkrete Anwendung auf Sokrates (Mem. IV 8, 7). Sokrates hatte diese Empfindung, immer besser zu werden. Und zwar hatte er sie zunächst selber durch den Vergleich mit den andern Menschen – ein Gedanke, der schwerlich mit der Menschenprüfung der platonischen Apologie (die aus einem ganz bestimmten philosophischen Problem herauswächst) etwas zu tun hat, eher dagegen mit der Selbsterkenntnis, wie sie Demokrit B 191 fordert. Außerdem hatten auch die Freunde des Sokrates diesen Eindruck von ihm, und zwar nicht aus bloßer Freundschaft zu ihm, sondern weil sie selber spürten, wie sie durch den Umgang mit ihm besser wurden.

Das ist alles klar und scharf formuliert. Die Zusammenfassung der Apologie § 5 bietet einen fast unerträglich unbeholfenen Text. Aber der Vergleich der beiden Stellen ist außerordentlich instruktiv. Es gibt genug Texte bei Xenophon, wo wir überhaupt nur Résumés im Stile von Apol. § 5 besitzen und den dahinter stehenden Zusammenhang auf gut Glück rekonstruieren müssen. Eine flüchtige Anspielung auf unser Stück scheint übrigens in Mem. I 6, 8/9 vorzuliegen.

2. Das kommende Leben. Hier stehen nur die Beschwerden des Alters in Aussicht. Freilich stellt sich da eine unvermeidliche Inkonzinnität ein, sofern der Rückblick auf das bisherige Leben den ethischen Fortschritt des Sokrates hervorgehoben hatte, während es sich jetzt natürlich nicht um einen ethischen Abstieg handeln kann, sondern um die Reduktion der physischen Erkenntniskräfte, erst der Dreiheit von Sehen, Hören und Denken, die schon in der archaischen Zeit völlig fest ist; dann folgt das Paar «weniger Lernen – mehr Vergessen».

Der Schluß stellt eine seltsame Alternative: 1. Entweder empfindet man diesen Rückgang nicht, dann lohnt sich das Leben überhaupt nicht. 2. Oder man empfindet ihn, dann wird das Leben notwendigerweise a) weniger gut, b) weniger angenehm. Diese Alternative ist offenbar veranlaßt durch das Bestreben, den Schemata des ersten Teils ein Gegenstück zur Seite zu stellen. Jedenfalls haben wir in Mem. IV 8, 6–8 einen bemerkenswert sorgfältig disponierten Text vor uns. Aus der schon hervorgehobenen Unstimmigkeit, daß das *βελτίστους γίγνεσθαι* im ersten Teil (aristotelisch gesprochen) die ethischen, in zweiten Teil die dianoetischen Tugenden betrifft, wird man kaum auf die Uneinheitlichkeit des Ganzen schließen dürfen.

Aus dem Gegensatz zwischen dem vergangenen und dem künftigen Leben ergibt sich, daß Sokrates eine Fortsetzung seines Lebens gar nicht wünschen kann, da das Fortschreiten zum Besseren nicht mehr möglich sein wird.

In der Apologie folgt nun aber noch ein ganzer Abschnitt, dessen Interpretation wir hier gleich anschließen: § 7/8. Die Gottheit beweist dem Sokrates ihre Gunst nicht nur darin, daß sie ihn gerade jetzt sterben läßt, wo er in der Richtung auf das

βέλτιστον γίγνεσθαι seine *ἀκμή* erreicht hat. Sie beweist sie auch dadurch, daß sie ihm den leichtesten Tod gibt. Denn seine Todesart wird in körperlicher wie in seelischer Hinsicht die leichteste sein. Der physische Vorgang, den der Scharfrichter auslöst, verhütet jede Verunstaltung des Leibes. Psychisch gesehen schafft er ein Minimum von Schmerzen, hinterläßt also bei den Freunden kein Gefühl der Qual, da die Seele vollkommen heiter entschwinden kann. Ein solcher Tod ist der wünschenswerteste, den es geben kann.

Soweit § 7. Genau so wie § 5/6 handelt es sich um die ziemlich mühselige Zusammenfassung eines viel klareren Grundtextes, den man im Hintergrund ahnt. Die Paraphrase suchte die ursprüngliche Disposition einigermaßen wiederherzustellen. Das Ganze steht in Antithese zum Vorangehenden: So unerfreulich das noch bevorstehende Leben wäre, so erfreulich ist der bevorstehende Tod. Diesen Zusammenhang wird man nicht zerreißen dürfen. Die Apologie kürzt also gegenüber Mem. IV 8 im einzelnen, ist aber im Ganzen vollständiger. Das wird sich nur so erklären lassen, daß Xenophon beide Male dieselbe Ekloge vor Augen hatte, aber sie in verschiedener Weise einarbeitete. Die beiden Texte beziehen sich nicht aufeinander, sondern gemeinsam auf einen dritten Text, den sokratischen Logos eines uns unbekannten Verfassers. Welche Bearbeitung Xenophons die ältere ist, läßt sich bei einer solchen Sachlage unmöglich feststellen.

Sachlich macht § 7 auf den modernen Leser unzweifelhaft einen leicht absonderlichen Eindruck. Es ist schließlich ein starkes Stück, die Hinrichtung durch den Schierlingsbecher als eine ideale Todesart anzupreisen, wie es hier und auch noch (mit Anspielung auf unsere Stelle) in § 32 geschieht. Der antike Verfasser hätte sich wohl auch nicht so weit verstiegen, wenn ihm nicht in erster Linie eine saubere und wirkungsvolle Antithese am Herzen gelegen hätte. Daneben darf flüchtig die Frage aufgeworfen werden, ob nicht in dieser Stilisierung des Todes des Sokrates vielleicht ein Motiv wirksam war, das wir aus den Geschichten von Kleobis und Biton, von Trophonios und Agamedes und aus einigen Erzählungen von Todesarten der Philosophen kennen. Die Gottheit belohnt den Frommen mit sanftem und glücklichem Tode. Den Tod des Sokrates so darzustellen, war freilich etwas paradox; den Anstoß dazu bot teils die Antithese, teils der enkomiastische Eifer des Sokratikers. Wie fern wir damit Platon stehen, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

§ 8 faßt das Resultat der Überlegungen zusammen. Der erste Satz ist unglaublich ungeschickt. § 5/7 wird als *τοῦ λόγου ἐπίσκεψις* bezeichnet. Den Begriff *σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας* (§ 4) zu paraphrasieren mit *ζητητέα εἶναι ἐκ παντὸς τρόπου τὰ ἀποφευκτικά* ist so absurd, daß man sich fragt, ob dem Verfasser dabei nicht etwa eine Erinnerung an die Kritonsituation in die Quere gekommen ist. Der letzte Satz von § 8 nimmt sehr ungenau und mit ausgesprochen banalem Pathos die Gedanken von § 6 über die Beschwerden des Greisenalters noch einmal auf.

Kehren wir nun nochmals zu Mem. IV 8 zurück. Es bleiben noch § 9/10 zu interpretieren übrig. Sie finden in § 26, also an einer ganz andern Stelle der Apologie ihre Entsprechung.

Im Memorabilienkapitel war von § 6 an die Rede davon gewesen, daß dieser Augenblick des Todes der wünschbarste sei. Apol. § 7 hatte beigefügt, daß auch diese Todesart die wünschbarste sei. Nun folgt als drittes Moment, daß auch der Anlaß des Todes zu keiner Klage berechtige. Aus ungerechter Ursache zu sterben ist eine Schande für den Mörder, aber nicht für den Ermordeten.

Mit überraschender Subtilität wird aus der Tatsache, daß Unrechttun (*ἀδικεῖν*) schändlich sei, geschlossen, daß auch in unrechter Weise etwas (an sich Indifferentes) tun (*ἀδίκως ὁτιοῦν ποιεῖν*), also einen Menschen in unrechter Weise zum Tode bringen, schändlich sei. Den Sokrates dagegen geht es nichts an, wenn Andere ihm gegenüber nicht gerecht denken und handeln. In § 10 wird der Gegensatz zwischen dem *ἀδικῶν* und dem *ἀδικηθείς* noch gesteigert. Wir bemerken abermals, daß Mem. IV 8, 9 in Apol. § 26 Anfang sehr verkürzt wiedergegeben wird, während nachher die Apologie gegenüber Mem. IV 8, 10 etwas ausführlicher ist.

Sokrates beruft sich auf ein mythisches Vorbild. Nur die Apologie nennt die Namen: Sokrates verhält sich zu seinen Anklägern wie Palamedes zu Odysseus. Es ist längst erkannt, daß der Verfasser dabei nicht etwa an die Gestalt des alten Epos denkt, sondern an die Palamedes-Tragödie des Euripides. Wilamowitz a. O. 104 hat darauf hingewiesen, daß schon vor Philochoros, also im 4. Jahrhundert die chronologisch unsinnige Fabel bestanden hat, Euripides habe im Palamedes direkt auf den Tod des Sokrates angespielt. Wenn irgendeine Beziehung existiert, so muß man sie umgekehrt verstehen: Die Palamedes-Tragödie kann auf die Gestaltung der Berichte vom Tode des Sokrates eingewirkt haben.

Xenophon selber hat Palamedes noch einmal genannt in Mem. IV 2, 33, doch steht jene Erwähnung in einem völlig anderen Zusammenhang, in der Frage der Ambivalenz der scheinbar eindeutigsten Werte wie Gesundheit, Wissen u. a. Eine Beziehung zwischen den beiden Stellen besteht schwerlich. Das Vorkommen des Begriffs *ὑμνεῖν* hier wie dort ist eine viel zu schmale Basis angesichts der totalen Verschiedenheit der Gedanken. Beachtenswerter sind die Anklänge der verschiedenen Sokratesapologien an die Palamedes-Schrift des Gorgias, die J. Morr, Hermes 61 (1926), 467 ff. untersucht hat.

Dazu kommt noch die Erwähnung des Palamedes in der platonischen Apologie 41 B. Wilamowitz, Hermes 32, 104 f. hat zu beweisen gesucht, daß die Xenophonstelle im Kern aus Platon stamme, und noch von Fritz a. O. 68 hält diesen Beweis für vollkommen schlüssig. Das ist er nun gewiß nicht. Wilamowitz argumentiert so: Die Erwähnung des Palamedes findet sich bei Platon in der dritten Rede des Sokrates, derjenigen nach dem Todesurteil. Es ist nun geschichtlich und psychologisch unwahrscheinlich, daß dem Verurteilten noch Gelegenheit geboten wurde, ein letztes Mal das Wort zu ergreifen. Andererseits bedurfte es einer solchen letzten Äußerung, damit die Apologie sich zum geschlossenen Kunstwerk abrundete. Also ist der gesamte Inhalt der dritten Rede reine Dichtung Platons und muß darum Xenophons Vorbild gewesen sein – da es ja dann ausgeschlossen ist, daß der historische Sokrates selber Palamedes erwähnt haben könnte. Diese Beweisführung ist

bezeichnend für ein Interpretieren, das von dem Gedanken beherrscht wird, es sollte möglich sein, aus Platons Apologie, die ohne weiteres für das älteste Werk seiner Art gehalten wird, den Inhalt der von Sokrates wirklich gehaltenen Rede zu eruieren. Uns scheint eine solche Fragestellung einem sokratischen Logos gegenüber sachlich unzutreffend und letzten Endes unfruchtbar. Generationen ergebnislosen Bemühens um die historischen Realitäten, die hinter den sokratischen Logoi stehen können, haben gezeigt, daß auf diesem Wege nicht mehr weiterzukommen ist.

Doch nun zum Einzelnen. Gegen Wilamowitz können summarisch drei Punkte eingewandt werden: 1. Mit psychologischen Gründen allein läßt sich nicht beweisen, ob für den Verurteilten die Möglichkeit einer letzten Replik bestand oder nicht. Eine Entscheidung über diese Frage vermögen allein die dokumentarisch belegten Tatsachen der attischen Rechtsgeschichte zu liefern, wobei angesichts des nicht allzureichen Materials streng zu unterscheiden ist, ob wir faktisch ein zweites Beispiel eines solchen Vorgangs haben oder nicht (wobei der negative Schluß keine sehr große Beweiskraft besitzt) oder ob irgendein Gesetz einen solchen Vorgang a priori ausschließt – was allein wirklich entscheidend wäre. 2. Mag ein letztes Wort historisch möglich gewesen sein oder nicht, so ist es in jedem Falle evident, daß der Dichter Platon die Apologie als Ganzes konzipiert hat. Mögen historische Unterlagen existiert haben oder nicht, so hat Platon in jedem Falle den Stoff völlig frei disponiert, so wie es seine dichterische Absicht forderte. Die Vorstellung, daß Platon in den zwei ersten Reden einen historischen Text zugrundegelegt habe, um dann eine freie Fiktion an den Schluß zu setzen, bedeutet eine merkwürdige Unterschätzung von Platons Künstlertum. Selbst wenn es einen verfügbaren Text der wirklich gehaltenen Rede gegeben haben sollte (woran ich nicht glauben kann), war Platon selbstverständlich immer noch frei, dessen Elemente nach Belieben anzuordnen. Der Inhalt der dritten Rede ist genau so sehr oder so wenig Fiktion wie der Inhalt der beiden vorangehenden Reden. 3. Schließlich bleibt zu prüfen, wie denn Palamedes im besonderen eingeführt wird. Diese Frage erhält dann eine unleugbare Bedeutung, wenn man nicht einfach die platonische Apologie an die Spitze aller sokratischen Logoi stellt, sondern es offen läßt, ob Platon nicht schon andere Schriften zum Sokratesprozeß kennt und berücksichtigt; damit ist natürlich nicht Xenophon gemeint, aber unter Umständen der Text, aus dem er seine Ekloge genommen hat.

Wie steht es mit Platons Apologie 41 B? Sokrates wirft zum Abschlusse mit ruhiger, leiser Heiterkeit die Frage auf, ob nicht der Tod doch etwas Gutes sei. Denn der Tod kann zweierlei bedeuten: Entweder hat der Tote gar keine Empfindung mehr und ist wie in einem endlosen Schlafe, oder er geht hinüber an einen andern Ort, wo er mit allen andern Toten zusammen weilt. Dieser Ort wird vielfältig beschrieben, zuerst in zwei Bildern, was den Toten überhaupt begegnet, dann in zwei damit korrespondierenden Bildern, welches die Begegnungen sind, auf die sich Sokrates besonders freuen würde. Der Tote findet an Stelle der irdischen Richter die wahren Richter Minos, Rhadamanthys und die übrigen. Er findet die

großen Dichter der Vorzeit, die den Göttern noch besonders nahe gestanden haben. Und Sokrates selber: Der Nennung der Richter vorhin entspricht die Reihe der Heroen, die vor ungerechten irdischen Richtern dasselbe Schicksal erlitten haben wie er, Palamedes und Aias. Dem Umgang mit den Dichtern entspricht der sokratische menschenprüfende Umgang mit den Heroen, vor allem mit jenen, die durch besondere Beherrschung des Logos sich ausgezeichnet haben.

Wie schon früher, so läßt auch an dieser Stelle die Konfrontation Platons mit Xenophon die dichterischen Absichten und die dichterische Größe Platons schön erkennen. Bei Xenophon Mem. IV 8 steht das Palamedes-Exemplum im Zusammenhang der Überlegungen, daß sowohl Zeit wie Art wie Ursache des Todes dem Sokrates nur denkbar willkommen sein können. Der Nachruhm des ungerecht hingerichteten Palamedes ist ein realer Faktor, der die völlige Sorglosigkeit des Sokrates begründet. Damit ist die Tragik aufgehoben und das Leben des Sokrates in Eudaimonia vollendet, wenn auch in einem altertümlich naiven Sinne. Platon nennt Palamedes erst in der dritten Rede. Er gibt das schöne und bedeutungsreiche Exemplum nicht gänzlich preis, aber es ist nur noch ein gedämpftes Spiel des Mythos. Die Entscheidung ist schon gefallen. Sokrates hat seine Pflicht dem Gotte und der Philosophie gegenüber bis zum Letzten erfüllt. Der Tod steht in kompromißloser Strenge vor ihm. Es ist ein echtes Scheitern und eine echte Tragik. Und erst im Augenblick, in dem das Urteil unwiderruflich gesprochen ist, zeigt der Tod seine andere, freundliche Seite. Wenn Sokrates jetzt von Palamedes spricht, so redet er heiter träumend und als ob er schon tot wäre. An den Nachruhm denkt er nicht. Die irdische Welt liegt ja hinter ihm.

Die kleine Verschiebung des Exemplum von der Zeit vor der Entscheidung auf die Zeit nach der Entscheidung scheint das ganze Bild des Sokrates zu verändern. Daß Platons Darstellung unendlich viel schöner ist, wer möchte das bestreiten! Aber geschichtlich dürfte dasselbe Verhältnis vorliegen wie bei der Einführung des Daimonion. Platon hat ein in archaisch eckigen Linien ausgeführtes Motiv zu einer flüchtigen Andeutung umgestaltet. Daß man die knappe Stelle der Apologie 41 B (die überdies neben Palamedes auch Aias nennt) aus ihrem Kontext herausgerissen und zuerst im Sinne Xenophons und dann gar im Sinne von Diog. Laert. 2, 44 ausgewertet hätte, ist mir ziemlich unwahrscheinlich.

Freilich ist noch eine Frage offen. In Xenophons Apologie findet sich das Palamedesbeispiel ja tatsächlich inder letzten Rede (§ 26). Wie ist das zu beurteilen ? Welche Einordnung ist bei Xenophon primär und was hat die Umstellung veranlaßt ?

Wir sind ausgegangen von der Hypothese, daß den beiden Stellen ein einheitlicher Logos zugrundeliegt, der nachwies, daß erstens die Zeit des Todes (Mem. IV 8, 6–8 und Apol. § 5–6), zweitens die Art des Todes (Apol. § 7 allein) und drittens die Ursache des Todes (Mem. IV 8, 9–10 und Apol. § 26) die unwandelbare Eudaimonia des Sokrates bezeugen. Man könnte da ein eigentliches Enkomion des Sokrates vermuten und eine Widerlegung von Einwänden rekonstruieren nach einem in der «Sophistenzeit» beliebten Schema: 1. Sokrates starb vor der Zeit.

2. Selbst wenn dies nicht der Fall war, so starb er doch auf eine gewaltsame und schmerzliche Weise. 3. Selbst wenn dies nicht der Fall war, so starb er doch auf eine ehrlose Weise. (Nur nebenbei sei eine merkwürdige Parallele genannt, die mir gerade zur Hand ist: Das Enkomion des Scipio in Ciceros Laelius 11/12 scheint im ganzen demselben Schema zu folgen.)

Wenn wir diesen Aufbau für den naheliegendsten halten, so aus zwei Gründen. Einmal ist es evident, daß dort, wo ein Text in Mem. und in Apol. vorliegt, der Memorabilientext viel sorgfältiger und klarer stilisiert. Daß Mem. IV 8, das nur einen einzelnen Abschnitt in einer grösseren systematischen Disposition darstellt, kürzend einen Punkt wegläßt, ist nicht allzu merkwürdig. Befremdlich dagegen wäre es, wenn in den Memorabilientext, der durch die Nennung des Hermogenes am Anfang und am Ende ausdrücklich als Einheit bezeichnet wird und auch stilistisch und gedanklich als Einheit wirkt, ein Stück aus einer ganz andern Phase des Prozesses hineingearbeitet worden wäre. Wichtiger ist freilich, daß Apol. § 26 an seiner Stelle überflüssig wirkt. Die Schlußrede des Sokrates vor den Richtern (Apol. § 24–26) ist, wie wir noch sehen werden, in ihrem Hauptteil scharf disponiert. Sokrates redet zuerst von den Gegnern, die in Verführer und Verführte geschieden werden. Die Gegner haben durch ihr Tun die Schuld, mit der sie Sokrates hatten belasten wollen, auf sich geladen. Denn sie sind a) gottlos und b) unsittlich. Sokrates selber dagegen hat sich erwiesen als a) weder gottlos noch b) unsittlich. § 25 nimmt dann, wie wir schon sahen, in verkürzter Form Mem. I 2, 62f. wieder auf. Und dann folgt unsere Stelle: «Auch die Tatsache, daß Sokrates ungerecht stirbt, braucht ihn nicht zu beschämen, da ihm das dauernden Ruhm eintragen wird.» Das ist ja nun gar kein wesentlich neues Element. Das war in § 24 alles auch schon gemeint, wenn Sokrates feststellt, daß die Gegner schuldig sind, er aber mit Zuversicht sich seiner Unschuld bewußt sein darf. Die Gedanken von § 26 schieben sich bei näherer Prüfung in einer kaum zu ertragenden Weise über § 24/25. Sie stehen also, wie ich glaube, in den Memorabilien an ihrem Platze, in der Apologie nicht.

Warum hat Xenophon das Stück versetzt? Man wird sofort erwidern, daß es sich um einen Einfluß der platonischen Apologie handeln muß. Das läßt sich strikte nicht widerlegen. Aber ich halte es auch gegen den oberflächlichen Augenschein für unwahrscheinlich. Denn von der Atmosphäre der Platonstelle ist in Xenophons Apologie auch nicht ein Hauch zu spüren. Nichts von der Verkettung des Palamedes mit den andern Jenseitsbildern, nichts von dem heiter schmerzlichen *διαμυθολογῆσαι* mit jenen Richtern, die Sokrates verstanden haben und ihn freisprechen wollten, findet sich bei Xenophon, nur die handfeste Gewißheit, daß Sokrates sich dem Palamedes vergleichen und auf denselben Ruhm wie dieser hoffen darf. Nicht Platon hat den Anstoß zur Versetzung gegeben, sondern das ganz natürliche Bestreben des Schriftstellers Xenophon, Sokrates mit einem Ausblick auf die Zukunft wirkungsvoll schließen zu lassen, so wie auch noch das allerletzte Gespräch, das Xenophon Sokrates führen läßt, in Apol. § 30 mit einem Ausblick in die Zukunft endet.

Ich glaube nicht, daß in irgendeinem Sinne mit einem Einfluß Platons auf unsere Xenophonstellen zu rechnen ist.

Ganz kurz mag noch eine lehrreiche Parallele zu der im Hinblick auf die Interpretation des Todes zutage getretenen Divergenz zwischen Platon und Xenophon angeführt werden. Die Divergenz bestand, wie wir sahen, im Kern darin, daß für den einen der Tod die tragische Konsequenz der Pflichterfüllung, für den andern der Tod unter diesen Umständen ein in sich wünschbares Ziel darstellt. Ähnlich könnte man, mindestens teilweise, das Verhältnis Platons und Xenophons zur Armut des Sokrates beschreiben. Für Xenophon ist die Armut eine aus sittlichen und praktischen Gründen wünschbare Bedürfnislosigkeit; es ist das Ideal der Autarkeia, das an den entsprechenden Stellen immer wieder genannt oder angedeutet wird (Mem. I 2, 1; 2, 14; 3, 5; 3, 15; 6, 4ff; II 6, 2). In Platons Apologie ist dagegen die Armut die unvermeidliche Folge der rücksichtlosen Hingabe, mit der Sokrates dem Gotte dient (23 B); sie ist ein Zustand, in dem er überhaupt nur darum leben kann, weil Gott es so will (31 A–C). Der Gegensatz der Auffassungen ist derselbe wie vorhin. Bei Xenophon ist die Armut als Autarkie ein positives Element der sokratischen Eudaimonia. Bei Platon ist sie eine lastende Konsequenz des göttlichen Auftrags. Wir werden noch einmal darauf zurückkommen bei Anlaß von Apol. § 23 und der sonderbaren Stelle Plat. Apol. 36 DE.

Zu unserm Abschnitt nur noch eine Kleinigkeit. Apol. § 26 und Mem. IV 8, 10 schließt Sokrates mit einem Satze, in dem er ausdrücklich das Palamedesbeispiel auf sich selber überträgt. Er erklärt sich überzeugt, daß auch ihm die Zukunft immer bezeugen werde, er habe in allem das Beste erstrebt. Der Memorabilientext ist klar. Die Apologie macht zwei recht ungeschickte Zusätze. Neben den Begriff der Zukunft wird polar, aber sinnwidrig der Begriff der Vergangenheit gestellt, und die Tugend des Sokrates wird vor allem daran erkannt, daß er die Menschen gratis belehrt habe. Die Hervorhebung des *προῖκα* an dieser Stelle wirkt psychologisch grotesk, paßt aber zu Xenophon, für den dieser Zug im Bilde des Sokrates wichtig ist. Sachlich gehört er, wie Mem. I 2, 1ff. zeigt, zu den Begriffen *καρτερία καὶ εὐτέλεια* (§ 25). Xenophon hat ihn an den Schluß der ganzen Rede gezogen, um mit diesem einfachen Mittel die beiden Einlagen (§ 25 b aus Mem. I 2, 62f. und § 26 aus Mem. IV 8, 9/10) mit dem Grundstock der Rede (§ 24/25 a) zu verklammern.

Damit ist der Vergleich der Apologie mit den Memorabilien abgeschlossen. Die Aufgabe des zweiten Teils dieser Untersuchung wird sein, den Text der Apologie nun von Anfang an durchzugehen und diejenigen Teile zu interpretieren, die bisher noch nicht zur Sprache kamen. Erst am Schluß wird sich ein Gesamturteil über Charakter und Bedeutung der Schrift abgeben lassen. Daß sie von Xenophon stammt, dürfte freilich jetzt schon feststehen. Wer denn sonst könnte der Verfasser eines Textes sein, der in so eigentümlicher Weise die Memorabilien teils ergänzt, teils durch sie ergänzt wird und der mit genau derselben Technik der Zusammenstellung und Verarbeitung von Eklogen zustande gekommen ist wie der gesamte Text der Memorabilien selber?