

Genesis des Sokrates.

Die Frage, ob Platon im Phädon 96—102a die eigene Entwicklung schildere oder von der Genesis des historischen Sokrates berichte, hält Geschichtsforscher und Philologen noch immer in zwei Lager¹⁾ getheilt. Sollte nun auch die folgende Erörterung eine Einigung der Gegensätze nicht herbeiführen, so wird sie doch, wie ich hoffe, eine endgültige Entscheidung fördern, indem sie einige neue, für die Entscheidung der bedeutenden Frage wichtige Gesichtspunkte zur Debatte bringt, und ganz besonders wird sie die Bedeutung des von Platon geschilderten geistigen Processes hervorzuheben bemüht sein.

Denn es ist dieser Proceß ja nicht mehr eine bloß natürliche Entwicklung eines Individuums sei es zum selbständigen homerischen Helden oder politischen Gesetzgeber, sei es zum selbständigen Denker jener Gattung, die durch die ersten Philosophen repräsentirt wird, sondern wir haben es mit einer geistigen Entwicklung des intellectuellen wie des moralischen Bewußtseins zu thun, die von einem kritischen Studium der aufgetretenen philosophischen Systeme ausgeht, die ihre drei unterschiedenen Stufen hat. Hierzu kommt noch als besondere Eigenthümlichkeit, daß das Subject selbst in jener Erzählung bei Platon das klare Bewußtsein eines auf diese innere Geschichte reflectirenden Geistes bekundet. Die Geschichte der selbständigen Denker nach Platon bietet uns kein Analogon; denn weder bei Aristoteles, noch bei Zenon, noch bei einem Epikur berichtet sie von einer solchen inneren Geschichte; sie erzählt von keiner solchen Verzweigung, keinem solchen Kampfe, keiner solchen Neugeburt, wie die Platonische Stelle sie uns schildert; erst die christliche Geschichte kennt analoge Erschei-

1) Platonische Entwicklung nehmen dort an: Schleiermacher II, 3 S. 19; Stallbaum, de Pl. vit. S. VIII; Hermann prooem. aest. Marb. 1833; de Soer. mag. etc. p. 41; Platonische Phil. p. 50, 528, 587; Müntz, die natürl. Ordnung S. 497 ff.; Susemihl, Prodr. S. 14; Genet. Entw. S. 5, 444; Philologus 1863 S. 226 ff. — Sokratische Entwicklung nehmen an: Böckh Ind. lect. 1838 Sommer; Kritische Forschungen 1840 S. 210; Ueberweg, Untersuchungen zc. S. 92. — Steinhart IV S. 210 erkennt in der Schilderung: „einerseits eine genetische Entwicklung der Plat. Ideenlehre, andererseits eine treue Darstellung des Ganges der Philosophie bei den Griechen bis auf Platon“.

nungen. Es bildet demnach jener Proceß nicht nur einen wichtigen Punkt in der Entfaltung des hellenischen Bewußtseins, sondern vielleicht den Brennpunkt in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins überhaupt.

Um nun den Ort in der hellenischen Geschichte zu finden, wo dieser Punkt liegt, und zu bestimmen, ob er ins Leben des Sokrates oder in das des Platon fällt, wird es nöthig sein, einmal die Geschichte der Hellenen von Homer bis Sokrates mit Rücksicht auf unsere Frage zu betrachten, dann aber die alten Zeugnisse über Sokrates' und Platons Entwicklung in Verbindung mit den bekannten historischen Daten und endlich die Harmonie des in seinem System und seinem Leben anderweitig erkannten Sokratischen oder Platonischen Geistes und Charakters zu prüfen.

Nach Aristoteles Polit. VII, 6 ist eine richtige Mischung des denkenden (*διανοητικόν*) und fühlenden Seelentheils [*ἐνθρῦμον*] das Merkmal, wodurch das hellenische Volk sich von den Afiaten und den andern Europäern unterscheidet und zwischen ihnen als den einseitig gearteten Extremen die Mitte bildet. Er weist dann nach, welche politischen Zustände und Tugenden von jener richtigen Mitte ausgehen. Wenn diese Auffassung auch richtig ist, so trifft sie doch nicht das letzte Unterscheidungsmerkmal des hellenischen Stammes. Es besteht dieses vielmehr in einer eigenthümlich hellenischen Reflexion des *διανοητικόν* auf das *ἐνθρῦμον* selbst. Eine solche treue Beobachtung der mannigfaltigen Leidenschaft im menschlichen Gemüth, des Zorns, der Liebe u., ein so treues Auffassen und Festhalten der differenten Arten, wie es die homerischen Gedichte an den Tag legen, kennt kein anderes Volk von Anfang an. Von diesem Punkt aus begreifen wir, wie das hellenische Volk ein Homerisches Epos, ein Sophokleisches Drama, eine Sokratische Philosophie produciren konnte, und in ihm haben wir auch den Quell des hellenischen Maßhaltens (der besinnenden *σωφροσύνη*) und so vieles Hellenischen zu erkennen. Was nun den besonderen Charakter dieser Beobachtung des menschlichen Gemüths im achäischen Zeitalter betrifft, so ist sie erstlich nicht eigentliche Reflexion im engeren Sinne, sondern Anschauung, die den Zorn in seiner sichtbaren Aeußerung, oder in der hörbaren charakteristischen Handlung oder Begebenheit, und wie er an einem anderen, dem Helden der Sage erscheint, zu ihrem Objecte hat. Ein zweites Merkmal ist, daß Homer die Bewegungen der Gemüthswelt eben so betrachtet, wie die der äußeren Natur: das Entstehen eines gewaltigen Zorns und das Umschlagen desselben ist ihm ein Wunder, wie das hereinbrechende Ungewitter; der eine Hergang ist ihm so geheimnißvoll, wie der andere; in dem einen glaubt er eine dämonische Kraft thätig so gut, wie in dem andern, eine Kraft, der gegenüber der vom Zorn, von der Liebe u. Ergriffene sich gerade so ohnmächtig fühlt, wie dem durch den Donner redenden Zeus, dem im tobenden Meer waltenden Poseidon gegenüber;

der Mensch selbst d. i. der zur Besinnung gekommene und gefasste Mensch weiß sich frei von aller Schuld an dem Unheil, wozu ihn die Leidenschaft verführt (man vergl. Ilias XIX. 86; XVIII. 107—10; III. 390 ff. Od. IV. 260), verwünscht nur jene Leidenschaft und gelegentlich sich selbst, insofern er von Natur so geartet ist. Hier ist die Wurzel jenes hellenischen Strebens nach Maßhalten und Gesaßthein zu erkennen.

Aber nicht nur die gewaltige Leidenschaft, sondern auch die Bewegung des denkenden Theils der Seele ist Gegenstand der Beobachtung und die Ueberlegung des Odysseus, dieses Reden der Seele mit sich (*τῆ ταῦτά μοι φίλος διελέξατο θυμός?*) ist eine wunderbare Erscheinung, der plötzliche Entschluß ein geheimnißvolles Ereigniß. In solchen plötzlichen Entschlüssen, die hervorragende Bedeutung und wichtige Folgen haben, ist darum auch eine dämonische Macht wirksam. Und wie mit diesen Entschlüssen, so verhält sich mit jedem hervorragenden Wissen: es rührt von einer göttlichen Eingebung her.

Das homerische Wissen (*εἰδέναι, νοῆσαι*) hat die mannigfaltigsten Objecte. Es bezieht sich auf die Kenntniß des Künstlers, des geschickten Webers, des Herolds wie des rechtskundigen Richters und kriegskundigen Führers, Redners und Rathgebers; auf die Kenntniß des Sehers, der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges weiß, wie auf die Kenntniß des Meerereisenden, der alle Tiefen und Pfade des Meeres angeben kann; es bezieht sich ebenso auf die Kunde des Dichters, der ohne Augezeuge zu sein, eine Heldenthat besingt, als ob er gegenwärtig gewesen wäre oder von einem Augenzeugen die Sage vernommen hätte (Od. VIII 491). Wenn der Sänger von der Geburt der Athene aus Zeus Haupt erzählt, so ist es ein Vergangenes, welches er wie ein Faktum der trojanischen Sage durch göttliche Eingebung weiß. Es ist sein Wissen ein Wissen von Gegebenem und Homer fehlt der Begriff der denkenden Einsicht. Der Begriff der Unwissenheit und des Unverstandes, des *νήπιος, ἄφρων* u. ergiebt sich hiernach von selbst. So heißt die Menge der Troer *νήπιοι*, weil sie, von Athene derzeit behört, dem Rath des Polydamas nicht folgen, den er ja *οἶος ὄρα πρόσω καὶ ὀπίσω*.

Nicht immer ist jedoch ein solches Wissen ein von der Gottheit eingegebenes; es giebt ja eine Ueberlieferung und eine Schule der Tradition. So erlernt Achill die Heilkunde von Chiron (Il. X. 832) und vom Phönix wird ihm die Kenntniß der Rede, der Marktverhandlung und des Kampfes beigebracht (Il. IX. 440—43). Auch der Sänger kann seine Lieder auf solchem Wege erlangt haben (Od. XXII, 347).

Der zweite Weg ist, daß der Sänger seine Lieder selbst findet; dieses Selbstfinden fällt aber mit dem wunderbaren Einwirken der Gottheit zusammen, wie Phemios Od. 22, 347 sagt: *ἄτροδ' ἄδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας παντοίας ἐνέφρυσεν.*

So wird der Einzelgesang des Sängers als inspirirt aufgefaßt; ähnlich seine Gabe im Allgemeinen: Od. VIII, 44: τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδίην τέρευν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν αἰεῖδειν. Des Sängers Seele treibt zum Singen. Und wie bei der Leidenschaft der besonnene Mensch schuldlos war, so ist der Sänger selbst ohne Schuld; er singt, wie ihn der Sinn treibt (ὅππῃ οἱ νόος ὄρνυται) und Zeus, der Verleiher der Gabe und des Liedes, oder eine andere Gottheit, trägt die Schuld (Od. I, 346).

In diesem Sinne wird nun die Entwicklung des einzelnen Menschen, die sich der alles gewahr werdenden, naiven Beobachtung nicht entzog, verfolgt. Der von Natur angeborne hervorragende Verstand (πινυτή) ist eine Gabe der Gottheit (Zl. η 288), wie die Kraft und Körper Schönheit (Zl. III, 65, 66). Telemach hat auf dem natürlichen Wege der Fortpflanzung an der Ueberlegung (μητις) des Vaters Theil bekommen (Od. II, 271, 279). Aber ein solches Forterben des Verstandes auf die Söhne ist eine Begebenheit, die nicht ohne die Thätigkeit des Zeus eintritt (Od. III, 206—11). Odysseus, dessen μητις ἐπ' ἀνθρώπους ἀρίστη ist (Od. 23, 124), der alle übertrifft (περίοιδε νοῆσαι Zl. 10, 244), besitzt diese Klugheit, weil ihm Athene (diese παρθένος πολίμητις, τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς) wohl will (Zl. 10, 244), aber zugleich hat er sie vom Autolykos ererbt, dem Hermes die Gabe der Klugheit verliehen hatte (Od. 19, 395).

Das Heranreifen einer so von der Gottheit bevorzugten Natur kann durch Unterricht der Menschen befördert werden, aber davon abgesehen giebt eine Gottheit das natürliche Gedeihen. So ist es Apoll, der Telemach, des Jünglings Verstand zur Reife bringt (Od. XIX, 86 u. III, 28), wie andere Götter ihn an Körper ἐρονεῖ ἴσον θρέψαν (Od. XIV, 175). — Eine besonders unterschiedene Epoche ist jene Zeit, wo der Jüngling am knabenhaften Treiben keine Freude mehr hat (Od. I, 296), wo die χαλιφροσύνη in männliche Ueberlegung umschlägt (Od. XVI, 310), wo aus dem νήπιος ein πόρων, ἀγοράων εὐ εἰδώς sich gestaltet (Od. III, 818), wo jene wunderbare Veränderung im Sinne des Jünglings vor sich geht. In diesem Alter erscheint, wie der Sänger bemerkt, Telemach plötzlich dem Freier als αὐτὸς ἐπισιτήμων βουλῇ τε νόῳ τε (Od. XVI, 374 vgl. XVIII, 228), aber allenthalben begleitet diesen Jüngling des zeusgebornen Heroengeschlechts die Athene und unterstützt ihn mit ihrem Rath; und wo dies nicht offenbar geschieht, da ist es nach der Athene Aeußerung (III, 25) doch ein dämonisches Wesen, welches unsichtbar dem Jüngling manchen Gedanken und Rath eingiebt:

Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῆσι νοήσεις
ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται.

Das Resultat dieser Entwicklung ist dann der fertige Rathgeber, Seher, Dichter u., dem die Gottheit im Allgemeinen und Einzelnen

seine *πικρυτή* (*βουλή*), seine *μαντοσύνη* (Sl. I, 72), seine *δοιδή* u. verliehen hat und verleiht. So stellt sich uns die Ansicht Homers in seinen Gedichten dar und die Ansicht und Anschauung war auch die volksthümliche jenes achaischen Zeitalters.

Bei Hesiod finden wir diese Ansicht in manchen Punkten umgestaltet. Er selbst lebt nicht mehr unter einem Geschlecht, wie das der gottentstammten Heroen; vielmehr ist dieses *θεῖον γένος* ganz ausgestorben und ein neues, das fünfte ist gefolgt, das sich mit dem Heroengeschlecht nicht verwandt fühlt.

Der Menge dieser Zeitgenossen steht Hesiod als der Wissende gegenüber: die große Menge besteht aus *νήπιοι* und ein *νήπιος* ist, wer erst durch Schaden klug wird (W. L. 218: *παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνων*) oder wer einen Spruch wie: *πλέον ἤμισυ παντός*, nicht versteht und demgemäß sich verhält (W. L. 40). Diesen Thoren an Verstande will Hesiod die Wahrheit (W. L. 768: *ἀληθείη*; 818: *ἀληθεία*; Th. 28) verkünden.

Die Wahrheit, die der Dichter weiß, die nur wenige wissen (*παῦροι δέ τ' ἴσασιν*: W. L. 814, 824) besteht zum Theil in Sprüchen, in Klugheitsregeln, und was sonst den Gegenstand der W. u. L. bildet. Aber damit verbindet der Dichter auch ein besonderes, geheimes Wissen, wie in der Vergangenheit von Uranfang fünf Geschlechter auf einander gefolgt seien (W. L. 109—200). Mit dieser Kenntniß der Menschengeschichte verbindet er Kunde von der Geschichte der Götter: er weiß, wie der denkende Zeus (*μητιέτης*) mit seiner Gattin, der Göttin Gedanke (*Μῆτις, πλεῖστα θεῶν ἐδούσα*) die sinnreiche (*πολύμητις*) Athene in sich erzeugte, aus sich gebar (Theog. 886—900); er weiß, wie Zeus, dessen die *θέμιστες* sind und von dem die Richter sie haben (Od. XVI, 403; Sl. I, 238), mit der Göttin Sahrung, seiner zweiten Gattin (*λίπαρη Θέμις*) die Horen Eunomia, Dike und die blühende Cirene erzeugt (Theog. 900—903) und so weiß er die Geschichte und Entwicklung der ganzen Götterwelt.

Hesiod appellirt an die Einsicht, will belehren; die geistige Kraft, welche bei ihm thätig ist, ist eine ganz andere, als die Einbildungskraft Homers, die concipirte Bilder der Gegenwart in ihren Mythen und Sagen reproducirt; endlich sind die Objecte seines Wissens wesentlich andere. Gleichwohl ist die Quelle, aus der Hesiod dieses Wissen zu schöpfen glaubt, dieselbe, wie jene des homerischen Wissens. Es sind die Musen, welche ihm den schönen Gesang eingaben, als er am Helikon seine Heerde weidete (Theog. 22, 23), wie bei Homer die Muse oder Apollon und am Ende Zeus selbst den Gesang verleiht (Od. VIII, 481, 488).

Den Uebergang von diesem Hesiodischen Standpunkte zu dem des Thales bildeten die Theogonien dichter Pherekydes, Anaxilaos, Epimenides. Thales war es, der zuerst über einen einheitlichen Urgrund der entstehenden Dinge nachdachte oder vielmehr auf ein solches Nach-

denken verfiel und der für seine Ansicht Gründe anzugeben bemüht war. Daß er sein Wissen ebenso wenig auf göttliche Inspiration zurückführte, als die 7 Weisen ihre in den Sprüchen zusammengefaßten Lebensregeln, als Aesop seine Fabeln oder als Anaximander seine Kenntniß der auf einer Karte verzeichneten Länder, Hesatäos seine Kenntniß der Geschichte, dürfen wir annehmen. Wir können aber von einer Entwicklung des Thales und Anaximander, und ihrer Ansicht über ihr Wissen hier nichts weiter beibringen; wir werden uns überhaupt auf die drei bedeutendsten Philosophen, Pythagoras, Heraklit und Parmenides hier beschränken, die uns auch ein genügendes Bild des Fortschrittes während dieser vorsokratischen Periode gewähren.

Pythagoras wird, wie jeder Hellene seiner Zeit, in den Ansichten Homers und Hesiods groß geworden sein. Daß er dann weitere Studien gemacht hat dürfen wir nicht bezweifeln. Es wird uns berichtet (Jambl. 11), daß er ein Schüler des Thales und Anaximander gewesen sei und wir sehen keinen Grund, warum er nicht das Apeiron jenes Ioniers sollte gekannt haben; daß Pythagoras unter seinem *ἄπειρον* etwas anders verstand, spricht nicht dagegen, wie Brandis I, p. 424 meint. Jedenfalls zeugen Heraklits Worte bei Diog. L. VIII, 6 für die Studien des Pythagoras: *Πυθαγόρου ιστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην.*

Aber seine eigene Ansicht hat Pythagoras nicht erlernt, sondern sie war ein Produkt seines eigenen Geistes, ein Fortschritt von jenen Studien aus, wie ein Abfall von den volkstümlichen Anschauungen seiner Jugend. Diesen selbständigen Fortschritt betrachtete man später im Zeitalter nach Alexander als durch göttliche Hülfe vermittelt. „Pythagoras sei der Sohn Apollons gewesen, oder, gar der hyperboreische Apollon selbst“, oder „er habe seine Sagen von einer Priesterin Themistoklea zu Delphi“: so lauten die Nachrichten bei Diog. L. VIII, 8, 11 und 21, und Porphyry 2. Es ist dies aber nicht die Ansicht der gebildeten Zeitgenossen des Pythagoras. Heraklit a. a. O. und IX, 1, erkennt in ihm einen Menschen, der sich durch Polymathie ausgezeichnet habe, und auch Xenophanes betrachtete ihn als solchen; Diog. L. VIII, 36. Ein Schüler von ihm, Empedokles, bewundert ähnlich sein umfassendes Wissen: *θεῖά γε τῶν πάντων λεύσεσκεν ἕκαστον καὶ τε δέξ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴσοσι ἀλώνεσσι.* Ein anderer, echter Schüler, Philolaos vindicirt seinem Θεός (*εἰς ὧν αἰί, ὁ ἀγεμῶν καὶ ἄρχων ἀπάντων*) das Wissen, was die ewige *ἔστω* (*ἡ φύσις, ἁρμονία*) in den Dingen sei und wie sie hineinkomme; von diesem göttlichen Wissen unterscheidet er das Wissen, daß die Dinge ohne solche Zahl weder erkennbar, noch benennbar seien, als ein menschliches, das durch Argumente begründet werde. Eine solche nüchterne und klare Distinction beweist, daß jene spätere Zurückführung der Pythagoreischen Weisheit auf Inspiration

seiner eigentlichen echten Schule und somit ihm selbst fremd war. Darnach müßte man auch die Nachricht erklären, welche von Apollodor und in einem Epigramm überliefert wurde, Diog. L. VIII, 12: Pythagoras habe nach Entdeckung seines mathematischen Lehrsatzes der Gottheit eine Hekatombe geopfert. Es wäre hiermit seine Ueberraschung und Freude über seine Entdeckung ausgesprochen, die sich bei dem religiös gesinnten Mann zur Dankbarkeit gegen den Gott gestaltet, von dem alle Dinge umfaßt werden. Eine solche Freude des glücklichen Entdeckers und ein Dankopfer auch anzunehmen, als Pythagoras fand, daß alles aus Unbegränztem und Begränztem bestehe, würde dem Charakter jenes alten Philosophen und den Zeugnissen seiner Zeitgenossen nicht widersprechen. Allein jene übertreibende Nachricht von der Hekatombe macht das Fundament dieser Annahme schwankend.

Heraklits Schrift gewährt uns eine sicherere Einsicht in seine Gedankenarbeit und die Genesis seiner Philosophie. Er selbst erwähnt unter den ihm bekannten Schriften Hesiod und Hekataos und neben diesen Pythagoras und Xenophanes. Hierin besitzen wir also ein Zeugniß für seine Studien.

Den Begriff seines Wissens offenbaren viele Ausdrücke, in denen er gegen Pythagoras, wie gegen die thörichte und blinde Menge polemisiert, sein *εἰδέναι* ist Einsicht der Vernunft, des *νόος*. Eine solche besitzt die Menge der Hesiodischen *νηπιῖ* nicht; diese sind dem Heraklit mit der heiligen Krankheit (*ἱερὰ νόσος*) der Meinung [*οἴησις*], des Meinens behaftet; sie verstehen nicht einmal, was er vom Werdenden sagt: *λόγον τοῦδε ἔοντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι; ἄπειροι εἰκόασι — ὀκοίων ἐγὼ διηγέειμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει*. Von der andern Seite steht seinem Wissen gegenüber das Vielwissen eines Hekataos und Pythagoras: „das Vielwissen fördere nicht die Einsicht!“ sagt er: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*.

Object seines Wissens ist das Wesen des Werdenden, der *λόγος*, nach dem alles um uns in der Welt wird: *γινόμενον κατὰ τὸν λόγον τόνδε*. Der *λόγος* ist ein allgemeiner (*ξυνός*) und darum wahrer und seine Weisheit besteht ihm nur im Aufweisen dieses Allgemeinen in den Dingen: die wahre *φρόνησις*, im Gegensatz zur unwahren *ιδία φρόνησις* der meinenden Menge, besteht in einer dem allgemeinen *λόγος* entsprechenden *ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως* (Sext. adv. Math. VII, 132, 133). Der Complex von Gedanken Heraklits über diesen *λόγος* bildete sein philosophisches System.

Ueber die Genesis dieses Systems giebt er einige interessante Andeutungen. Daß er selbst durch Nachdenken es entdeckt habe, betont er besonders, Diog. L. IX, 5: *ἤκουσέ τε οὐδενὸς ἀλλ' αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' αὐτοῦ*. Auch daß seine Ansicht von der Welt ein Abfall von seinem Jugendglauben

(*οἴησις*) sei, spricht er in einem Fragment aus, bei Diog. L. IX, 5: *νέος ὧν ἔφρασκε μηδὲν εἰδέναι, τέλειος μέντοι γενόμενος πάντα ἔγνωκέναι*. Daß er vor dem Uebergang zu seinem System, vor Entdeckung seines Grundgedankens zwischen der Ansicht des Pythagoras, Xenophanes und anderer hin und her geschwankt habe, wird uns weder sonst berichtet, noch von ihm selbst angedeutet. Wir haben uns diesen Uebergang vielmehr wie ein plötzliches Erwachen aus dem Schlaf vorzustellen. Eine solche Annahme stimmt mit Heraklits Ansicht über jene einsichtslose Menge der *νήπιοι* überein: „die gegenwärtig abwesend zu sein, wachend zu schlafen, sehend blind zu sein scheinen“. Diese Menge möchte er zu Theilnehmern seiner Erkenntniß machen, aber sie verstehen ihn nicht, „obgleich er nur von dem spreche, was tagtäglich vor ihren Augen passire“. So fühlt er sich gleich der Sibylle über die Menge plötzlich erhoben und er betrachtet sein im Tempel niedergelegtes Buch wie ein Orakelbuch, dessen Verständniß und Erklärung davon abhänge, ob die Zukunft einen Erregeten von derselben *σύνεισις*, wie er, herbeiführe. In diesen Angaben und Nachrichten ist Heraklits Unvermögen der dialektischen Belehrung, sowie die wissenschaftliche Unfähigkeit seiner Mitbürger indicirt, aber auch unsere Annahme einer plötzlichen Genesis seines: *πάντα ἔει* u. glauben wir dadurch bezeugt.

Bei Parmenides werden wir rückichtlich solcher Genesis einen Fortschritt zu Sokrates-Plato hin bemerken. Was seine Studien betrifft, so müssen wir annehmen, daß er dieselben Männer gekannt hat, die sein eleatischer Vorgänger Xenophanes erwähnt, also einen Pythagoras. Daß er auch Heraklit gekannt hat, kann man aus den Heraklitischen Ausdrücken, mit denen er die einsichtslose Menge schildert, schließen (*κωφοὶ ὅμως τυφλοὶ τε τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα*); aus seinem Begriff von der erwähnten Gottheit *Δίκη*. Jedenfalls nennt aber Parmenides die philosophische Untersuchung einen *πολύφημον ὁδόν*, einen Pfad, auf dem viele sich befinden, (nach Od. II, 150: *ἀγορὴν πολύφημον*). Er kennt also mehrere, die solche Untersuchungen angestellt haben, und er denkt dabei nicht an die einsichtslose Masse, die allerdings auch über Entstehen und Vergehen besondere Meinungen hegen (*δόξας*), gegen die Parmenides an andern Stellen seiner Schrift polemisirt.

Das Wissen hat nach Parmenides zum Kriterium das Denken, die Vernunft: nicht die Sinne muß man fragen *κοῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆρον ἔλεγκον*. In dem von der Vernunft Ausgesagten kann kein Widerspruch sein; einen solchen lassen nur des Denkens unfähige, doppelsepfige Menschen zu: *βρότοι εἰδότες οὐδὲν πλάζονται δίκρανοι ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον*. Das Produkt der Vernunft ist die Wahrheit (*ἀληθείη*), der zuverlässige reine Gedanke (*πιστὸς λόγος*), der Gedanke in Betreff der Wahrheit [*νόημα ἀμφὶς ἀληθείης*], dessen Gegensatz das sterbliche

Meinen ist (*δόξαι βροτέλαι*). Von diesem Begriff des Wissens ausgehend giebt er dann seine Ansicht über das Seiende und er ist sich wohl bewußt, wie weit sein Pfad von dem der andern Sterblichen abliegt: *ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν*.

Charakteristisch für Parmenides Philosophie und für seine Stellung einerseits zu Heraklit, andererseits zu Sokrates-Plato ist aber nun seine allegorische Schilderung seiner eignen Entwicklung. Man wird in dieser Schilderung die Gottheit *Δίκη* selbstverständlich nicht ernsthaft als solche festhalten; wir kämen so auf die homerische Auffassung einer dämonischen Inspiration des Wissens zurück. Auch zeigen uns poetische Bilder (wie: *ἀληθείης εὐπειθεὸς ἀτρεκέσ ἦτορ*) den Weg, wie richtig zu interpretiren ist.

Von seinem Gemüth (*θυμὸς*) ward Parmenides, wie er erzählt, getrieben, den Pfad der philosophischen Untersuchung zu betreten. Er lernte vieler Männer Ansichten kennen. Den Zustand, in den er in der Folge hineingeriet, vergleicht er mit dem Zustand desjenigen, der hin und her geführt wird, wohin die Pferde seinen Wagen eben tragen. Sein Kopf schien ihm verhüllt, dunkle Nacht schien ihn zu umgeben. Fortgesetztes Bemühen führt ihn aber auf den richtigen Pfad, der ihn glücklich aus dem Dunkel an's Tageslicht bringt, wo von seinen Schläfen der Schleier entfernt wird, eine unermessliche Aussicht seinen Blicken sich darbietet (*χάσμι' ἀχανές*), jene Göttin *Dike* ihm freundlich entgegen kommt, die Wahrheit ihm sich offenbart. Diese Wahrheit ist kurz die Idee, daß ein Seiendes ist, was nicht entsteht und vergeht, und daß dieses Seiende das Denkende ist (*τὸ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι; τὸ νοεῖν τὸ ὄν ἔμμεναι*). Die Freude über diese neue philosophische Entdeckung spricht sich in der ganzen Schilderung, wie in einzelnen Ausdrücken aus; er hebt besonders hervor, wie ein glücklicher Gedanke, ein glücklicher Augenblick ihn aufs Richtige hingeführt habe: „Rein schlechtes Geschick (*μοῖρα κακῆ*) hat mich geleitet, vielmehr das Gesetz und Rechte (*θέμις τε δίκη τε*) selbst, die jungfräulichen Töchter des Lichts [*Ἡλιάδες κοῦραι*]“. Als Erzeugniß eines „glücklichen Moments“ finden wir also von Parmenides selbst seine philosophische Errungenschaft bezeichnet.

Die mit Parmenides ungefähr gleichzeitigen, weniger bedeutenden Philosophen, Empedokles und Anaxagoras übergehen wir: es wird uns ja auch nichts von einem inneren Kampf und einer Entwicklung derselben berichtet. Offenbar ist ja auch in dieser Beziehung Sokrates das Glied in der Entwicklungskette, welches an Parmenides sich anschließt, wie den Zusammenhang und die Verwandtschaft beider in anderer Beziehung Platon in der Einleitung zu seinem Parmenides hervorhebt. Wir sind hiermit nun bei unserer Frage angelangt, ob die Platonische Schilderung die eigne oder die Sokratische Entwicklung darstelle, und wir haben die Argumente anzuführen, die für die Böckhsche Ansicht sprechen, daß die geschilderte Genesis nur auf Sokrates

sich beziehen lasse und dem Ort zukomme, den dieser in der Entwicklung des griechischen Bewußtseins einnehme.

1. Bei Platon sagt der erzählende Sokrates, Phädon 96: *ἐγὼ γὰρ νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*. Dieser Satz würde sich auf Platon gar nicht beziehen können. Wir erfahren wohl durch Aristoteles Metaph. I, 6, daß Platon in seiner Jugend mit einem Kratylos und mit den Söhnen Heraklits (*Ηρακλειτεῖοις δόξαις*) bekannt wurde; von einem leidenschaftlichen Studium der Naturphilosophie berichtet dieser Autor nichts. Dagegen erfahren wir aus andern Berichten (Melian. v. h. II, 30), daß der junge Platon sich mit Leidenschaft aufs Dichten warf, bis er Sokrates kennen lernte. Erst seitdem er mit diesem bekannt worden war, widmete er sich ganz der Philosophie: *ἀπεδύσατο ἐπὶ φιλοσοφίαν*. Diese Philosophie war aber keine *ἱστορία φύσεως*, sondern die Sokratische Begriffsbildung und im Mythos des Phädon selbst schildert Platon selbst seine leidenschaftliche Begeisterung für diese Forschung. Man kann also bei den angeführten Worten nur an Sokrates denken. Nach Porphyry (bei Theodoret Gr. cur. Att. XII, 174. Sylb.) war Sokrates seinem Vater ungehorsam, und es läßt sich nicht bezweifeln, was Böckh a. a. O. sagt: „Sokrates mehr zur Contemplation als zur Uebung der Bildhauerkunst geeignet vernachlässigte früh die letztere und dem väterlichen Befehl ungehorsam widmete er sich ganz der Philosophie“, die Vernachlässigung der Kunst und Pflege der Philosophie sind ja bezeugte Facta. Daß er sich sein ganzes Leben der Philosophie gewidmet, mithin das Studium als *νέος* angefangen habe, wird öfters angebeutet (Phädon. 60 e. Apol. 31 d; Parm. 127 c; Theät. 183 e). So lange aber Sokrates noch keine selbstständige Philosophie erfunden hatte, so lange gab es nur eine Naturphilosophie in Griechenland, wenn wir den ersten Theil des Parmenideischen Werkes zur *φύσεως ἱστορία* rechnen dürfen, und des jungen Sokrates Leidenschaft konnte daher nur aufs Studium der *φύσις* und Prüfung physischer Sätze sich beziehen.

2. Weiter erzählt die von Platon eingeführte persona, wie er Anaxagoras kennen gelernt habe: „Noch sei des Anaxagoras Lehre unbekannt gewesen; da habe er einmal einen aus einem Buche vorlesen hören, das angeblich vom Anaxagoras herrühren sollte, der Grundsatz desselben habe ihn sehr gefesselt; er habe voll Eifer sich dies Buch baldmöglichst zu verschaffen gesucht und es durchstudirt (Phädon. 97 c; 98 b.)“. Diese Darstellung würde gar nicht wahr sein können, wenn Platon selbst jene persona sein sollte; als Platon jung war, war die Kenntniß der Anaxagoreischen Philosophie in Athen eine alte und allgemeine. Wenn dagegen unter der Person Sokrates verstanden wird, wird man alles in Harmonie mit den bekannten historischen Thatfachen finden. Man sehe, was Böckh a. a. O. so klar auseinander setzt; sogar seine Vermuthung, Euripides möge derjenige sein,

der dem Sokrates zuerst aus jenem Buche vorgelesen und darnach ihm dasselbe gelieken habe, erscheint überaus wahrscheinlich.

Diese beiden äußeren Thatsachen genügen eigentlich schon, um die Frage, ob Sokrates dem Platon vor Augen geschwebt habe oder er selbst, zu entscheiden. Die Betrachtung des Charakters der Genesis gewährt aber auch andere überzeugende Argumente.

3. Es werden drei Perioden der Entwicklung unterschieden, von denen die erste mit einem Studium der verschiedenen Physiker anfängt; das Studium wird bald eine kritische Prüfung der verschiedenen Sätze, insbesondere auf die Frage gerichtet, was denn eigentlich es sei, womit wir denken, *ᾧ φρονοῦμεν*²⁾. Diese kritische Prüfung, mit dieser besonderen eigenthümlichen Richtung, ist wesentlich ein Hin- und Herüberlegen von fremden, nicht von eignen Sätzen in Betreff der *φύσις* (96 b: *πολλάκις ἐμμαντὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν*). Am Ende gelangt der Kritiker zu der bewußten Erkenntniß, daß er seiner Natur nach für diese physische *σκέψις* ungeeignet [*ἀφωχῆς*] sei. Aber die Prüfung hat noch ein anderes Endresultat gehabt; die Widersprüche, die dem Forscher entgegenreten und in die er sich verwickelt, bringen ihn zur Einsicht, daß er nicht weiß, was er bisher zu wissen meinte, ja daß er die ehemalige feste Meinung wunderbarer Weise gar verlernt [*ἀπέμαθον ἂ πρὸ τοῦ ᾧμην εἰδέναι*], er wie geblendet und nichtwissend in Betreff des einst Gemeinten dasteht; er erkennt aber zugleich, daß dieses Meinen *κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου* kein Wissen des Grundes sei (*ἐπίστασθαι δὲ ὅτι; τὴν αἰτίαν εἰδέναι*). Aus der Hoffnung, die Anaxagoras Schrift in ihm erweckt, schließen wir, daß diese Erkenntniß seines Nichtwissens, diese dialektische Aporie für den Forscher ein qualvoller Zustand und Kampf gewesen ist.

Was nun die einzelnen Momente dieser interessanten Schilderung betrifft, so wäre es leicht nachzuweisen, wie sie mit dem, was wir über Platon's Charakter, Forschung und Leistung sonst wissen, in Widerspruch stehen, während sie mit dem, was wir durch Xenophon und Platon über Sokrates erfahren, in bester, voller Harmonie stehen.

2) Die populäre Annahme = *αἴμα*; frühere Philosophen = *ἄηρ, πῦρ*; — die letzte Annahme (Gehirn ist Wurzel der sinnlichen Wahrnehmung; aus der Wahrnehmung Entwicklung der *μνήμη* und *δόξα*; aus diesen, wenn sie fest werden, Entwicklung der *ἐπιστήμη*. Sokratisches Spielen mit den Ausdrücken *ἠρεμεῖν* und *ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι* zc., d. i. stehen bleiben, stehen, verstehen zc.) kann man auf keinen vorsokratischen Philosophen zurückführen; Platonisch würde sie erst, wenn hinzugefügt würde, daß in der menschlichen Sinneswahrnehmung auch der *νοῦς* thätig sei, man könnte sie mit Rücksicht auf *Metaph. I, 1* und *Anal. post. II, 19* eher aristotelisch nennen. Wenn wir Xenophon *Mem. I, 4, 11—15* und besonders *IV, 3, 11* vergleichen, müssen wir annehmen, daß wir es mit einer wirklich sokratischen Hypothese hier zu thun haben.

Wir verweisen kurz auf Mem. I, 1, 13 ff.; I, 1, 16; Apol. 19, c. Die ausführliche Nachweisung würde zu weit führen; wir beschränken uns daher auf ein Moment. Platon kann nämlich von sich nicht behaupten, daß er, a, durch sich selbst, b, Hin- und Herprüfen der gangbaren δόξαι und der früheren Philosopheme, c, durch entgegretrende Widersprüche, d, und zuerst zu jenem eigenthümlichen Wissen seines Nichtwissens gelangt sei, noch daß er, e, selbst den Weg aus dieser dialektischen Aporie (Athymie) heraus zum Wissen, was Wissen sei, gefunden habe. Wir wissen vielmehr aus Mem. IV, 2, wie Sokrates junge Leute, die zu ihm kamen, bewußt und methodisch in jene dialektische Athymie hinein zu werfen pflegte, um dann die bewährt gefundenen, für die Wissenschaft geeigneten Naturen wieder herauszuführen und auf den Weg des rechten Wissen zu bringen. Wurde Platon aber, wie wir sahen, von Sokrates zuerst für die Philosophie gewonnen, so war das Erste, daß er ihn jene Qual der dialektischen Aporie, den Anfang der Philosophie, durchmachen ließ. Auch schildert uns Platon im Mythos des Phädrös, wo er der junge Geliebte, Sokrates der alte Liebhaber ist, den Zustand, in den er vom Liebhaber versetzt wird, mit ganz entsprechenden Farben. Andererseits dagegen lernen wir aus jener Xenophontischen Stelle, daß Sokrates in jener Aporie den Anfang des Wissens erkannt hatte, daß er ein klares Bewußtsein davon hatte, auf welchem Wege er die Jugend zu diesem Anfang heranzuführen habe. Es versteht sich daher von selbst, daß er selbst diesen Weg durchgemacht hatte. Daß er aber zuerst in eine solche Athymie hineingerathen ist, ergibt sich aus unserer früheren Erörterung. Die gleichzeitigen Sophisten wußten, trotz ihrer Widersprüche, nichts von solcher Athymie (Mem. IV, 4, 6).

Wenn es so schon ausgemacht ist, daß diese Athymie, wie wir die Krisis mit einem Xenophontischen Ausdruck bezeichnen wollen, ein eigenes ursprüngliches Moment in der Sokratischen Entwicklung bildet, so würde eine Erwägung der Verhältnisse, unter denen Sokrates sich entwickelte, auch diese Annahme nur wahrscheinlicher machen. In die Zeit der Sokratischen Entwicklung, nicht der Platonischen, fällt das Bekanntwerden der Parmenideischen Philosophie, das Auftreten des Eleaten Zeno, der die Kunst in Widersprüche zu verwickeln übte; das Auftreten der Sophisten, die fortwährend in Widersprüchen sich bewegten; fällt jene von Thukydides geschilderte Unsicherheit der ethischen Meinungen [δόξαι] bei den Athenern, fällt die Opposition der Conservativen hiergegen (Aristophanes Wolken): das sind allgemeine geistige Kämpfe und Zustände, mit denen jener eigenthümliche innere Kampf des Sokrates in einer ganz evidenten Wechselwirkung steht.

4. Eine zweite Epoche in der von Platon geschilderten Genesis bildet das Bekanntwerden des Anaxagoreischen Buches. „Gleich bei der ersten Vorlesung fällt ihm jener Grundgedanke auf: *ὡς ἄρα νοῦς ἐστίν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος*. Ob er selbst an die

Lectüre des Buches geht, bemächtigt sich seiner die Idee, daß nunmehr die Aufgabe des physischen Philosophen sei, anzugeben, wie in der Natur alles nach einem Zwecke aufs beste geordnet sei (ὅτι βέλτιστον); man von demselben keine andere Rechenenschaft verlangen solle (παρεσκευάσμην ὡς οὐκέτι ποθεσόμενος αἰτίας ἄλλο εἶδος). Mit großer Begierde, solche Zwecke, solche berechnete Ordnung in der Natur nachgewiesen zu sehen, macht er sich an den Anaxagoras. Er findet aber bei diesem nichts der Art nachgewiesen, entdeckt vielmehr, daß Anaxagoras von der Vernunft (νοῦς) als einer Kraft (δύναμις), die eine dämonische Macht (ἐσχὴν δαιμονίαν) besitze, die Dinge aufs schönste zu formen, wie es der Fall sei, daß er von einer solchen Vernunft, von der Herrschaft des Zwecks in der Natur (ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ δέον) kein Bewußtsein habe; er entdeckt, daß er nicht einmal unterscheide, was bei solcher zweckmäßigen Ordnung die nothwendige Materie, und was die zwecksetzende Ursache, das αἴτιον τῶ ὄντι sei. Es offenbart sich ihm sofort, daß er den νοῦς als das wahre αἴτιον gar nicht kennt, sondern die Materie, als Luft, Wasser u. als Ursache angiebt. So erscheint ihm des Anaxagoras Erklärung der Natur als absurd (ἄτοπα).

Daß nun hier das Urtheil über des Anaxagoras ἀτοπία ein ursprünglich Sokratisches ist, beweist Mem. IV, 7, 6—7, und Apol. 26 e. Aber noch ursprünglicher Sokratisch, ja eine eigentliche Sokratische Entdeckung ist das Bewußtsein vom νοῦς als einer bewußte Zwecke verfolgenden Kraft in dem All, der Natur. Man sehe Mem. I, 4, 7 und 8, dort heißt es, „daß ein νοῦς in der Natur walte, durch den alles ἐπὶ ἀκρίτως sich verhalte; das All εἶοικε σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζήτου τεχνήματι“. Wie Sokrates es liebte, die Natur von diesem Gesichtspunkte aus zu betrachten, beweisen die Erörterungen bei Xenophon, der diese besonders zu behalten Neigung hatte. Bei Xenophon beweist Sokrates oft auch umgekehrt die Existenz einer vernünftigen Gottheit durch Nachweisen der zweckmäßigen Ordnung in der Natur, und Xenophon bezeugt selbst, daß er diese Beweise und diese Betrachtungsweise vom Sokrates hat. Von ihm hat sie denn auch Platon, bei dem sie aber doch mehr zurücktritt, und nur im Timaios in systematischerer Weise durchgeführt wird.

Wenn Sokrates bei Platon sagt, er habe keinen Lehrer gefunden, der ihm solchen Zweck eines vernünftigen Wesens in der φύσις nachgewiesen habe, noch wäre er selbst im Stande gewesen, ihn zu entdecken (οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλον μαθεῖν οἷός τε ἐγνόμην), so kann der letzte Satz nicht sagen wollen, daß er nicht selbst gelegentlich und sporadisch nachwies, wie in der Natur dies und jenes auf einen Zweck angelegt sei und einen vernünftigen Ordner als αἴτιον offenbare, was Sokrates ja bei Xenophon öfters thut und thun mußte, um solches Nachweisen als Postulat der physischen Wissenschaft aufstellen zu können; es kann nur damit gesagt sein, daß er selbst

nicht systematisch solche Zwecke in der φύσις verfolgte, dieser Forschung sein Leben nicht weihte, sondern auf einen andern Punkt seine Kraft concentrirte.

5. Dieser Punkt ist der Brennpunkt der dritten Epoche in der Platonischen Schilderung. Die geschilderte Person in ihrem Drang nach Wissen der Wahrheit verfällt auf eine ganz andere Weise, die Dinge zu betrachten, als die der Physiker war. Diese neue Betrachtungsweise heißt ein ἄλλος τρόπος τῆς μεθόδου, um zur Erkenntniß zu gelangen, δι' ὅτι ἐν γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἡ ἐστὶ (97 b), eine andere ζήτησις τῆς αἰτίας (99 d). Er ist nicht plötzlich auf diese Art, die Dinge zu betrachten, verfallen, vielmehr ist der Weg bis zur festen Eroberung seiner neuen Wissensmethode eine zweite Seereise (δεύτερος πλοῦς) gewesen. Er kann daher von dem neuen Wege Rechenschaft geben (ἐπίδειξιν ποιῆσθαι), da er weiß, wie er verfahren ist (ἢ πεπραγματεύμαι), und mit diesem Bewußtsein das Bewußtsein der Differenzen seines und der anderen Wege verbindet. Wenn er von diesem neuen Weg zum Wissen des δι' ὅτι sagt, er knete ihn aufs Gerathewohl selbst zurecht (97 b: τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φέρω), so ist dies urbane Aeußerung des Entdeckers gegenüber den Schülern, deren Verständniß und Approbation das neu Entdeckte erst zu einer Allgemeinheit macht, es ist aber nicht damit ausgesprochen, daß er so zufällig ohne Kritik und dialektische Prüfung auf seine neue μέθοδος verfallen sei und auf diesem Wege die wirkliche Wissenschaft anzutreffen nicht fest vertraue, wie ja auch die bestimmte Zurückweisung der andern μέθοδος (οὐδαμῆ προσέειμαι, 97 b) und die Aeußerung 100 a beweist: οὐ γὰρ πᾶν ζυγχαρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις.

Das Wesen der neuen Entdeckung ist, daß der Forschende (mit Parmenides) die Betrachtung der Dinge mit den Augen und andern Sinnen fallen läßt, vielmehr die Begriffe derselben festzustellen sich bemüht, da er in diesen eben das Wesen der Dinge und die Wahrheit zu erkennen glaubt (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν). Er verfäbrt dabei so, daß er jedesmal hypothetisch den Begriff aufstellt, der ihm der beste scheint: ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον (101 d: ὑπόθεσιν ὑπόθεμενος) ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι (100 a). Dann wird untersucht, was aus dieser Hypothese folgt (τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα), ob anderes mit dieser Definition übereinstimmt. Denn das bleibt nach beiden Seiten das Kriterium des Wahren, ob es zusammenstimmt oder ein Widerspruch herauskommt (100 a; 101 d). Zu jedem Begriff wird dann ein höherer Begriff, zu jeder Hypothese eine höhere Hypothese (ἄλλη ὑπόθεσις τῶν ἄνωθεν βελτίστη) gesucht, bis man zu einem Genügenden (ἐπὶ τι ἰκανόν), einem Anfang (ἀρχῇ) gelangt³). Dies ist ein Verfahren, welches die Antilogiker nicht

3) In diesem letzten Satze wird die Idee einer Unter- und Zusam-

kennen, die des *διελεσθαι* (99 b) unfähig überhaupt auch um Entdeckung der Wahrheit sich nicht kümmern (101 e).

Das Resultat dieser dritten Epoche, des *δευτερος πλοῦς*, der bis *Ῥῥῶδον* 102 geschildert wird, ist die Lehre von den Begriffen (*λόγοι*), wie sich von selbst ergibt. Nun aber wird die Entdeckung der Begriffe und der Begriffsbildung und -Lehre von Aristoteles dem Sokrates bestimmt vindicirt: *Met. XIII, 4: τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ διορίζεσθαι καθόλου. ἔζητει τὸ τί ἐστιν.* Vgl. I, 6, und XIII, 9. Aber nicht erst Aristoteles sagt dies, schon Xenophon berichtet dasselbe, *Mem. IV, 6, 1; I, 1, 16; III, 9.* Es ist daher unmöglich, daß Platon bei diesem letzten Theil seiner Schilderung an seine eigene Entwicklung gedacht hat; die Entdeckung der Begriffe war ja keine Platonische Erfindung; etwas weiteres aber als die Sokratische Begriffslehre, mit Ausnahme des in der Anmerkung Ange deuteten, haben wir in dieser letzten Schilderung nicht; erst der Uebergang zur Demonstration der Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Begriff von 102 a führt in die Platonische Ideenlehre hinein, wie im *Parmenides* 130 c der Uebergang von einem *εἶδος* des *δικαίου* u., des *ἀνθρώπου* u., der *ὁμοιότης* zur Hypothese eines *εἶδος* des *πηλός*, *ῤύπος* u. ein Fortgehen zur Platonischen Ideenlehre anzeigt.

Daß wir es aber speciell mit der Sokratischen Begriffslehre zu thun haben, beweisen auch die gebrauchten Termini und Ausdrücke, die sich aus dem Xenophon als Besitz der Sokratischen Schule, mithin als speciell Sokratisch nachweisen lassen.

Die *ἀντιλογικοὶ* Platons heißen bei Xenophon IV, 6, 14 u. 13 *οἱ ἀντιλέγοντες*; deren Schwäche darin besteht, daß sie *μηδὲν σαφές*, alles *ἀνευ ἀποδείξεως* vorbringen (ebds. 13); nichts *λόγῳ διορίζεσθαι* (IV, 8, 11), nichts *κατὰ γένη διαλέγειν* (IV, 5, 12) im Stande sind; daher *μὴ εἰδότες τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων* sich und andere verwirren (*αὐτοὺς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν*, IV, 6, 1), nie *περὶ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ* sagen (IV, 4, 6), und nicht die Wahrheit finden, sondern nur *καινόν τι λέγειν αἰεὶ* und *ἀντειπεῖν* (IV, 4, 7) wollen. Es sind dies dieselben Merkmale, die Platon 101 e kurz zusammenfaßt.

Der Platonische Terminus *λόγος* heißt bei Xenophon IV, 5, 12 *γένος*, wie auch sonst bei Platon; aber in *λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίζεσθαι* IV, 8, 11 haben wir das Wort in der nämlichen Bedeutung. Der Gegensatz von *λόγοι* und *ἔργα* bei Platon 100 a ist bei Xenophon ein Gegensatz von *γένη* und *πράγματα*, IV, 5, 12: *διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.* Der Gegensatz von *λόγος*

menordnung der Begriffe zu einem System ausgesprochen; hier scheint Platon wirklich über den Sokrates hinauszuweisen und von dem Seinigen etwas einfließen zu lassen.

und ἔργον bei Xenophon IV, 4, 10, IV, 5, 11 ist ein anderer. — Auch bei Xenophon wird von Sokrates jeder λόγος nur hypothetisch aufgestellt und heißt darum auch eine ὑπόθεσις, IV, 6, 13. Mit einem solchen λόγος glaubt Sokrates bei Xenophon IV, 6, 1, das Wesen von jedem Ding zu begreifen, εἰδέναι τι ἐκύστων εἴη τῶν ὄντων (vgl. I, 1, 16. IV, 2, 13. III, 9), darauf war sein Streben unablässig gerichtet (σκοπῶν οὐδέποτε ἔλγηε). Wir haben in diesen Ausdrücken das Platonische 99 e, εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Wie Widerspruchslöslichkeit auch bei Xenophon Kriterium der Wahrheit ist, haben wir eben bemerkt.

Somit zeugen Inhalt und Ausdrücke dafür, daß Platon auch im letzten Theil nur die Entwicklung des wirklichen Sokrates vor Augen haben kann, und es scheint mir demnach ausgemacht zu sein, daß die ganze von Platon geschilderte Genesis ein Ereigniß ist, welches in das Leben des Sokrates fällt. Eine weitere Frage wäre nun, den Zeitraum zu bestimmen, den diese Genesis in Sokrates Leben einnimmt, und dann die Beziehung einiger Momente (wie des Θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ἐκ παιδός ἀρξάμενον, der Antwort des Orakels auf Chärephons Frage, der Bekanntschaft mit dem Parmenides) zu dieser Entwicklung genauer anzugeben; es ist aber diese Frage vielleicht nur zum Theil einer Beantwortung fähig.

Kiel.

Dr C. N. Volquardsen.