

ANTISTHENES UND SOKRATES IN XENOPHONS SYMPOSION

Xenophon hat das Schicksal, sich bei den Philologen — im Gegensatz etwa zum Urteil Wielands, Goethes oder Nietzsches — als Schriftsteller nur geringer Schätzung zu erfreuen. Der Grund liegt wohl vor allem darin, dass er als Historiker im Schatten des Thukydides, als Sokratiker im Schatten Platons steht. Es ist natürlich, dass Xenophons Symposion, dem eine Schrift, in der sich Platons Kunst und dichterische Kraft auf ihrem Höhepunkt offenbart, mit gleichem Titel und verwandtem Inhalt zur Seite steht, davon besonders betroffen wird. Aber hier kommt noch ein weiteres Element erschwerend hinzu. Da eine Beziehung zwischen beiden Schriften gar nicht gelegnet werden kann, glaubt man auch ohne weiteres schon annehmen zu dürfen, dass das eine Werk gewissermassen in Konkurrenz zu dem andern entstanden sei. es übertreffen oder wenigstens das dort gegebene Sokratesbild berichtigen wolle; ja darüber hinaus macht man meist stillschweigend und wohl auch mehr oder minder unbewusst die Voraussetzung, wo ein und dasselbe Motiv sowohl hier wie dort verwendet wird, müsse es an beiden Orten auch im gleichen Sinn verwendet sein. Da man dabei von Platon auszugehen pflegt, muss Xenophon natürlich in schlechtem Licht erscheinen, wenn es diesem Sinn bei ihm nur wenig zu entsprechen scheint. Wenn dann gar Xenophon auch noch der spätere ist, der also mit Platon konkurrieren, ihn übertreffen wollte, so scheint ihm jedes Urteil über die eigene Fähigkeit zu mangeln: und es ist kein Wunder, dass man um dieser verzweifelten Konsequenz zu entgehen, gerade daraus immer wieder den Beweis geschöpft hat, Xenophons Symposion müsse früher als das platonische entstanden sein¹⁾, obwohl doch gerade unter den angenommenen Voraussetzungen der umgekehrte Schluss der natürliche ist.

¹⁾ Zuletzt Th. Hopfner 'Zu Xenophons und Platons Symposion' in: Epitymbion Heinrich Swoboda dargebracht. Reichenberg 1927 S. 95 ff.

Aber in Wirklichkeit schliesst schon die absolute Chronologie der platonischen und xenophontischen Schriftstellerei die Priorität Xenophons aus¹⁾. Dann bleibt es also bei Xenophons absoluter Urteilslosigkeit gegenüber den eigenen Fähigkeiten, die man vielleicht auch um so eher bei ihm annehmen zu dürfen glaubt als man ihm den sicher nicht von ihm verschuldeten Zustand der Memorabilien, die zum grossen Teil aus mehr oder minder unfertigen Fragmenten und Ansätzen zu nicht oder in ganz anderer Form ausgearbeiteten Schriften bestehen, doch irgendwie zur Last legt. Nur so ist es wohl auch verständlich, dass eine so unmögliche Schrift wie die unter Xenophons Namen gehende Apologie des Sokrates immer wieder für echt gehalten werden kann.

Für das Symposion hat diese Auffassung aber auch noch die weitere Folge gehabt, dass trotz zahlreicher Ausgaben und häufigster Benutzung als Material zur Geschichte der antiken Philosophie für das Verständnis der Schrift und für die Analyse ihres Aufbaues bis in die neueste Zeit hinein noch kaum etwas getan worden ist. Es ist das grosse Verdienst von Alfred Körte, für eine solche Analyse die Grundlage geschaffen zu haben²⁾. Aber auch er ist ganz in der Meinung befangen, als habe Xenophon etwas Ähnliches geben wollen wie Platon, und geht auch in der Interpretation der einzelnen Stellen, die eine Beziehung zu Platon aufweisen, immer von einem Vergleich mit diesem aus, obwohl er gleich zu Anfang schreibt (S. 4): 'Geniessen kann man Xenophons Schrift nur, wenn man Platon ganz vergisst.' Vielleicht kann man jedoch Xenophons Symposion nicht nur besser geniessen, sondern auch richtiger interpretieren, wenn man von den Beziehungen zu Platon zunächst einmal ganz absieht, und vielleicht ergibt sich dann auf Grund dieser Interpretation, dass das Verhältnis Xenophons zu Platon, auch wenn er von ihm abhängig ist, doch noch etwas anders beurteilt werden muss als es meistens geschieht.

¹⁾ Vgl. die ausgezeichnete Dissertation von Th. Marschall: Untersuchungen zur Chronologie der Werke Xenophons. München 1928.

²⁾ Aufbau und Ziel von Xenophons Symposion. Ber. der Sächs. Akad. Wiss. phil.-hist. Klass. 79. Bd. Heft 1. Leipzig 1927 S. 3ff., vgl. auch 'Das Schlusskapitel von Xenophons Symposion' in: Zwischen Philosophie und Kunst. Johannes Volkelt zum 100. Lehrsemester. Leipzig 1926 S. 125 ff.

Nun kann eine eindringende Analyse der ganzen Schrift nur in der Form eines durchlaufenden Kommentars oder in Verbindung mit einem solchen gegeben werden, wie es auch A. Körte tut, während auf der andern Seite, wie sich zeigen wird, die Untersuchung doch über das Symposion hinausgreifen muss, wenn sie zu einem vollen Verständnis führen soll. Beides zu vereinigen, würde aber zur Unübersichtlichkeit führen. Aus diesem Grunde wird sich die Untersuchung im folgenden auf einen Teil bzw. auf Teile des Symposions beschränken, die für den vorliegenden Zweck besonders geeignet sind, dann aber alles heranziehen, was zur Aufhellung der Zusammenhänge dienen kann. Es handelt sich um die Abschnitte, in denen das Verhältnis zwischen Antisthenes und Sokrates zur Darstellung kommt.

Eine Analyse der Gestalten in Xenophons Symposion findet sich schon in dem schönen Buch von Ivo Bruns über das literarische Porträt bei den Griechen¹⁾, und es ist sehr charakteristisch, dass dieses selbe Werk, das nicht von den Reden, sondern von den Gestalten ausgeht, zu einer viel gerechteren Beurteilung des xenophontischen Symposions kommt als die reinen Interpreten, obwohl auch bei Bruns der Vergleich mit Platon einen breiten Raum einnimmt. Vielleicht liegt darin schon ein Hinweis darauf, dass der Schwerpunkt der Schrift Xenophons nicht im philosophischen Inhalt der Gespräche und Reden, sondern in etwas anderem zu suchen ist. Aber es lag nicht im Bereiche des Werkes von I. Bruns weder das Verhältnis der dargestellten Personen zueinander zu untersuchen noch eine Interpretation der einzelnen Stellen zu geben, und so hat das Werk auf die Gesamtbeurteilung der xenophontischen Schrift nicht die Wirkung ausgeübt, die es durch seine feinen Analysen sonst hätte ausüben können. In dieser Richtung muss daher eine neue Untersuchung ansetzen.

Der xenophontische Antisthenes mit seinem aufbrausenden Temperament und seiner nicht durch Humor gemilderten Grobheit, seiner Rechthaberei und seinem Eigensinn, seiner Konsequenzmachei und seiner für alle feineren Nuancen unempfindlichen Pedanterie, welchen Eigenschaften auf der andern Seite die unbedingte Festigkeit in den einmal gewonnenen Anschauungen, die Treue gegenüber seinem Lehrer Sokrates, die innige Verehrung für ihn, dessen Überlegenheit er sich bewusst

¹⁾ Berlin 1896 S. 388 ff.

bleibt, auch wenn er sich einmal etwas rauh gegen ihn verteidigt, gegenübersteht, dieser Antisthenes ist von I. Brunschon ausgezeichnet geschildert worden. Dass sich die Mehrzahl dieser Eigenschaften auch in den Schriften und in der Lehre des Antisthenes widerspiegelt¹⁾, zeigt, wie sehr Xenophon hierin nach dem Leben gezeichnet hat. Berücksichtigt man aber ausserdem die Abfassungszeit der Schriften Xenophons und derer des Antisthenes sowie die fiktive Zeit von Xenophons Symposion und das Alter, das er dem Antisthenes in dieser Schrift gegeben hat, so beweist es auch, dass Xenophon den Antisthenes des 4. Jahrhunderts, nicht den einer längst vergangenen Zeit bei der Abfassung seiner Schrift vor Augen hatte, wenn er es auch verstand, dies Bild der Gegenwart nicht unlebendig in die Zeit um 422 — er selbst war damals erst 7 Jahre alt — zurückzuprovozieren.

Wenn hier nun also untersucht werden soll, wie Sokrates bei Xenophon sich diesem seltsamen Jünger gegenüber verhält, so ist der Ausgangspunkt nicht von den Stellen zu nehmen, an denen Antisthenes in ernsthaftere und längere Auseinandersetzungen mit Sokrates gerät (II, 12; IV, 61; VIII 3 ff.), da hier fast überall die Erklärung umstritten ist, sondern von den kleinen unbedeutenden Szenen, über deren Sinn kein Zweifel sein kann.

Bei seinem ersten Eingreifen in die Unterhaltung überhaupt ist Antisthenes sofort aggressiv, und zwar richtet sich sein Angriff gegen den Meister Sokrates selbst. Als dieser davon spricht, dass die weibliche Natur nicht schlechter sei als die männliche und man eine Frau zu allem erziehen könne, fährt Antisthenes dazwischen (II, 10): *πῶς οὐν, ὃ Σώκρατες, οὕτω γυνώσκων οὐ καὶ τὸ παιδεύεις Ἐπιθίππηρ κτλ.*

Es ist wohl sehr beabsichtigt, dass Xenophon gerade hier und nur an dieser Stelle seinen Antisthenes den Sokrates angreifen lässt. Denn Antisthenes ist unter den Sokratikern derjenige, der am schroffsten die Forderung stellt, sein Leben mit einer sehr rigorosen ethischen Theorie genau in Einklang zu bringen, wenn er selbst in der Durchführung auch nicht so weit gegangen ist wie sein Schüler Diogenes. So ist eine wirkliche oder scheinbare Diskrepanz zwischen Leben und Lehre das, was ihn am stärksten zum Angriff reizen muss, und hier scheut er sich nicht, auch an seinen Lehrer sehr

¹⁾ Vgl. Hermes S. 470 ff.

rauh seine Forderungen zu stellen. Sokrates aber antwortet, wo er selbst angegriffen ist, mit einer ruhigen Erklärung seines Verhaltens, mit der sich Antisthenes auch zufrieden zu geben scheint.

Anders, wo Antisthenes seine Angriffe gegen andere Mitunterredner richtet, wie z. B. zu Beginn des grossen Redewettstreits IV, 1. Kallias hatte erklärt, er sei am meisten stolz darauf, dass er es verstünde, die Menschen besser zu machen (III, 4). Nun erläutert er diese Behauptung dadurch, dass er sagt: 'Natürlich. Ich mache sie dadurch besser, dass ich ihnen Geld gebe. Denn dann kommen sie nicht in Versuchung, sich auf unrechtmässige Art zu erwerben, was sie mit Geld rechtmässig erwerben können.' Natürlich ist das ein Scherz; und man tut Unrecht, auf Grund dieser Stelle den xenophontischen Kallias zu einem ungebildeten Geldprotzen zu machen. Freilich spielt er den Überlegenen, wenn er sagt (IV, 1): *ἔγὼ γὰρ ἐν τῷ χρόνῳ ᾧ ὑμῶν ἀκούω ἀπορούντων τί τὸ δίκαιον, ἐν τούτῳ τοὺς ἀνθρώπους δικαιοτέρους ποιῶ*: Während ihr lange Untersuchungen darüber anstellt, was das *δίκαιον* ist, mache ich die Menschen besser'; und in diesen Worten schwingt zweifellos leise ein wirkliches Überlegenheitsgefühl des reichen Mannes über die armen Schlucker von Philosophen mit. Aber es ist als Scherz gesagt und nicht ganz ohne Selbstironie. Gerade hier klingt also vieles mit an, was man heraus hören soll, ohne dass es geradezu ausgesprochen wird. Gerade hier ist alles voller Nuancen in Mienenspiel und Ausdruck. Schon das allein beweist, dass es mit Xenophons Kunst nicht ganz so schlecht bestellt ist. Antisthenes freilich — aber das gehört zu seiner Charakteristik — merkt von alledem nichts oder will es nicht merken und fährt mit dem schwersten Geschütz philosophischer Dialektik dazwischen, ohne doch gegen die scherzhaft sophistischen Argumente des Kallias ganz aufzukommen, bis dieser halb überlegen, halb ärgerlich seinem letzten Argument hinzufügt: *καὶ ἀνάσχου μέντοι, ᾧ σοφιστά, ἐλεγχόμενος*: nun sei nur endlich zufrieden, du bist doch widerlegt. Darauf greift Sokrates ein, indem er einer weiteren Antwort des Antisthenes mit den Worten zuvor kommt: *νῆ Δί', ἀνεχέσθω μέντοι* und noch weitere Beispiele zur Bekräftigung der Argumente des Kallias hinzufügt.

Diese Stelle ist sehr aufschlussreich für die Erkenntnis der Absichten, die Xenophon mit der Gegenüberstellung des

Antisthenes und Sokrates verfolgt. Es kann ja kein Zweifel darüber bestehen, dass Xenophon nicht glaubte, Sokrates sei der Meinung gewesen, man könne durch Reichtum die Menschen besser machen. Also will Xenophon damit, dass er Sokrates hier für Kallias eintreten lässt, nicht sagen, dass Sokrates mit Kallias einverstanden war, oder dass er etwa nicht imstande gewesen wäre, gegen die Argumente des Kallias noch etwas vorzubringen. Vielmehr hat das Verhalten des Sokrates hier einen ganz anderen Sinn. Antisthenes ist in der Verteidigung seiner Meinung hitzig geworden, weil er die Worte des Kallias, die nicht mehr sein sollen als eine witzige Paradoxie — es ist sehr richtig, wenn Körte das Ganze als *γῶροι* bezeichnet —, sofort ernst nimmt. Sokrates lässt ihn gewähren, bis Kallias der Diskussion einen Abschluss gegeben hat und jede Fortsetzung in unerfreuliche Pedanterie oder gar in persönlichen Zank ausarten müsste. Da greift er ein, indem er sich auf die Seite des Kallias stellt, und Antisthenes wird dadurch wirklich zur Ruhe gebracht. Ein schöner Beweis für die Macht, die Sokrates über ihn ausübt, da es ihm zweifellos schwer fällt, die Diskussion nicht fortzusetzen.

Damit lehrt die Stelle noch ein weiteres. Man kann die Worte, mit denen Xenophon das Symposion einleitet: *ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κάγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πρᾶττόμενα ἀξιοσημειώμενα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς* — um es ebenfalls paradox auszudrücken — nicht ernst genug nehmen. Gewiss: Es soll nicht alles Scherz sein, was gesprochen wird, sondern eine *παιδιά σπουδῆ λελιθνία* — ja sogar nicht nur *λελιθνία* — *μεμυγμένη*. Aber die freie Konversation und das Überwiegen der *παιδιά* soll auch darin zum Ausdruck kommen, dass nicht jedes etwa vorkommende Thema bis auf den Grund erschöpfend behandelt wird, sondern auch rechtzeitig abgebrochen werden kann. Es wird sich noch zeigen, dass dieses Prinzip sogar eine sehr grosse Rolle spielt.

Von einer etwas anderen Seite lässt sich der Absicht Xenophons in der Darstellung des Antisthenes an einer anderen Stelle (VI, 6ff.) näher kommen. Hier ist Sokrates selbst von dem Syrakusaner mit ziemlich gehässigen Witzen, die zum grössten Teil aus Aristophanes' Wolken stammen, angegriffen worden, wogegen er sich mit Ruhe, wenn auch nicht ganz ohne Grobheit, verteidigt. Aber auf den zweiten Vorstoss des Syrakusaners hin fährt Antisthenes, der diesen Angriff

auf seinen Lehrer und Meister nicht ertragen kann, heftig dazwischen, wobei er noch den Spassmacher Philipp mit hineinzieht. Wieder ist es Sokrates, der beide durch seine Überlegenheit zur Ruhe bringt, und diesmal zieht sich die Szene noch in das nächste Kapitel hinein, in dem von Antisthenes nicht mehr die Rede ist. Denn hier weiss Sokrates dem Syrakusaner, der ihn, weil er während der sokratischen Gespräche mit seiner Kunst zurückstehen musste, so grob angegriffen hatte, eine schöne Genugtuung zu verschaffen, indem er ihn zu einer Darbietung auffordert, bei der er sich und seine Truppe in vollstem Lichte zeigen kann. Zugleich erreicht er damit, dass die Teilnehmer am Gastmahl Gelegenheit bekommen, während der nächsten Gespräche ungestört unter sich zu sein, da der Syrakusaner längere Zeit zu seinen Vorbereitungen braucht. Man sieht, wie hier alles auf die Überlegenheit des Sokrates — nicht in der Philosophie, sondern in der Menschenbehandlung — abgestellt ist, eine Überlegenheit, die gerade Antisthenes gegenüber sehr stark zum Ausdruck kommt und deren der xenophontische Sokrates selbst sich sehr bewusst ist.

Damit ist es vielleicht gelungen, eine allgemeine Vorstellung von Absicht und Wesensart der Schrift zu gewinnen, die es ermöglicht, auch die schwierigeren Stellen richtig zu interpretieren, die bis jetzt meist falsch verstanden worden sind. Am einfachsten ist die Auseinandersetzung, die sich anknüpft an Sokrates' eigene Rede über seine Eigenschaft als *μαστροπός* (IV, 60). Hier ist schon immer aufgefallen, dass Sokrates seine Erklärung plötzlich abbricht und zu einem Gespräch mit Antisthenes übergeht. Denn vorher hat Sokrates nur ganz kurz eine Definition der *μαστροπεία* gegeben als der Kunst, die bewirkt, dass die Menschen einander gefallen, und dann hinzugefügt, auf eine solche Kunst müsse man stolz sein. Aber dann versucht er nicht, wie man erwarten müsste, den Nachweis, dass er selbst ein *μαστροπός* in diesem Sinne ist, sondern biegt vielmehr ab mit einer Wendung zu Antisthenes: *τοιούτου μέντοι μοι δοκεῖ Ἀντισθένης εἶναι οὗτος. κτλ.*

Hier gibt A. Körte (S. 37/38) das Motiv ganz richtig an, das Xenophon veranlasst, in dieser Weise abzubrechen, wenn er meint, er habe verhindern wollen, dass das Gespräch allzusehr in die Tiefe geht. Wenn Sokrates nicht durch die Wendung zu Antisthenes seine eigene Rede abbräche, müsste

er eindringlicher Rede und Antwort stehen: in dem Sinne etwa wie Aspasia in den Memorabilien II, 6 von der Aufgabe der *προμηστρίς* spricht oder wie Aischines in seinem Dialog Aspasia diese mit Xenophon und dessen Frau sprechen lässt. Aber es geht vielleicht schon etwas zu weit, wenn Körte Xenophon aus Ehrfurcht vor Sokrates dies alles nicht weiter ausführen lässt, deshalb nämlich, weil er sich scheue, Sokrates im Ernst ein Bekenntnis über seine letzten Ziele ablegen zu lassen. Es ist vielmehr einfach das schon einmal beobachtete Prinzip, nicht jedes vorkommende Thema erschöpfend zu behandeln, das auch hier wirksam ist.

Doch das Folgende bedarf noch einer genaueren Interpretation. Sokrates war ausgewichen, indem er plötzlich sagt, Antisthenes sei einer von denen, die sich auf die Kunst der *μαστροπεία* verstünden. Antisthenes geht darauf ein: *ἐμοί, ἔφη, παραδίδως, ὦ Σώκρατες, τὴν τέχνην*; 'Ja,' sagt Sokrates, 'denn Du übst ja *τὴν ἀκόλουθον ταύτης*' in vortrefflicher Weise aus'. 'Welche ist denn das?' fragt Antisthenes, und als Sokrates darauf antwortet *τὴν προαγωγείαν*, fährt Antisthenes tief gekränkt auf. Nach Körtes Meinung ist die Begriffsstutzigkeit des Antisthenes an dieser Stelle enorm und also die Kunst des Xenophon sehr gering, der in seiner Schilderung in so plumper Weise die Lebenswahrheit verletzt. Aber es ist immerhin zu bemerken, dass Antisthenes jedenfalls nicht sofort beleidigt ist, als Sokrates ihm die *μαστροπεία* zuschreibt, sondern erst, als er an deren Stelle die *προαγωγεία* setzt. Vielleicht ist darin die Erklärung zu suchen. Nun ist scheinbar die *προαγωγεία* das weniger Anstössige von beiden. Um so sonderbarer also, wenn Antisthenes erst darüber beleidigt ist. Aber man muss sich den Unterschied zwischen *μαστροπεία* und *προαγωγεία* genauer ansehen, um die richtige Erklärung zu finden. Die Bedeutung des Wortes *μαστροπός* d. h. Zuhälter steht derjenigen von *πορνοβόσκος* ziemlich nahe: ein sehr anrüchiges, aber im Altertum gewissermassen ein ehrliches, d. h. gesetzlich erlaubtes Gewerbe. Dagegen ist *προαγωγός* der Kuppeler, womit natürlich auch der *μαστροπός* bezeichnet werden kann, vor allem aber derjenige, welcher freie Frauen oder Knaben verkuppelt, ein Verbrechen, auf dem noch nach den solonischen Gesetzen die Todesstrafe stand. Nun ist der Grund für das Verhalten des Antisthenes, der bei der Nennung der *προαγωγεία* auffährt, nachdem er bei dem Vorwurf der *μαστροπεία*

ruhig geblieben war, natürlich nicht der, dass die *προαγωγή* gesetzlich strafbar ist, die *μαστροπεία* dagegen nicht. Vielmehr ist dieser Grund ein anderer. Wenn Sokrates sich selbst als *μαστροπός* bezeichnet — ein Gewerbe, das gesetzlich erlaubt ist und öffentlich betrieben wird — so kann kein Zweifel daran aufkommen, dass er scherzt und dass seine Worte im übertragenen Sinn zu nehmen sind. Dagegen ist der Vorwurf der *προαγωγή* — eines schwer bestrafte[n] und daher lichtscheuen Gewerbes — durchaus ein Vorwurf, der ernsthaft gemacht werden kann und der, wie die Redner lehren, nicht selten gemacht worden ist. Es rückt damit in das Gebiet der Möglichkeit, dass er in irgend einem Sinne ernst gemeint sein könnte und nun erst nimmt Antisthenes ihn ernst. Vielleicht liegt auch so noch ein gut Teil Begriffsstutzigkeit in dem Aufbrausen des Antisthenes, aber es heisst die Atmosphäre des Athen um 400 verkennen, wenn man sein Verhalten für ganz unmöglich hält. Die Darstellung Xenophons ist also nicht so plump, wie es auf den ersten Blick erscheinen kann.

Richtig verstanden lehrt die Stelle damit über die Gesamtanlage der Schrift ein Doppeltes. Sokrates, der an den bisher behandelten Stellen seine Überlegenheit dadurch bewiesen hat, dass er den allzu eifrigen Antisthenes beruhigt, greift ihn hier ohne äusseren Anlass von sich aus an. Er empfindet seinem Schüler gegenüber Sympathie, aber er kennt seine Schwäche, den allzu schweren und pedantischen Ernst, und er sucht ihn durch Scherz und Neckerei über die allzu engen Grenzen seiner Natur hinauszuführen. Dies wird zugleich von Xenophon nicht ungeschickt dazu benützt, seinem allgemeinen Prinzip entsprechend der ausführlichen Erörterung eines Themas auszuweichen.

Bisher unverstanden ist auch die Auseinandersetzung zwischen Sokrates und Antisthenes über die Lehrbarkeit der *ἀρετή*: Symp. II, 11—14. Nach dem Schwertertanz der Tänzerin des Syrakusaners ruft Sokrates den Antisthenes an: *οὔτοι τοῖς γε θεωμένοις τάδε ἀπιλέξεν ἔτι οἶομαι ὡς οὐκ καὶ ἡ ἀνδρεία διδασκόν, ὅποτε αὕτη καίπερ γυνή οὔσα οὔτω πολυμηρῶς εἰς τὰ ξίγη ἴεται*, worauf Antisthenes antwortet: *Ἄρ' οὔν καὶ τῶδε τῷ Συρακοσίου κράτιστον ἐπιδείξαντι τῇ πόλει τὴν ὀρχηστρίδα εἰπεῖν, ἔὰν διδῶσιν ἀπὸν Ἀθηναῖοι χρήματα, ποιήσων πάντα τὰς Ἀθηναίων τολμῶν δόμοε ταῖς λόγχαις ἴεσθαι*.

An dieser Stelle scheint es, wie auch Körte (S. 14) bemerkt, seltsam, dass Antisthenes, von dem die *Doxographie* bei Diog. Laert. VI, 10 berichtet, dass er *διδασκῆναι ἀπεδείκνυε τῆν ἀρετῆν*, diesen Satz hier hartnäckig zu bezweifeln scheint und Sokrates selbst auf den wichtigen Gegenstand so wenig eingeht. Rettig in seiner Ausgabe der *Memorabilien* folgerte aus dieser Stelle sogar eine Entwicklung in der Philosophie des Antisthenes, der also dann erst später zu der Lehre von der Lehrbarkeit der *ἀρετή* gekommen wäre, eine ganz unmögliche Annahme, wenn man bedenkt, dass Xenophon in seiner ganzen Schrift nur den Antisthenes seiner eigenen Zeit vor Augen haben konnte.

Um die Stelle zu verstehen, muss man gerade davon ausgehen, dass es ein Satz des Antisthenes — sogar ein Grundpfeiler seines Systems — ist, um den es sich hier handelt. Sokrates spielt ja auch sonst in diesem Zusammenhang mit antisthenischen Sätzen. Wenigstens denkt man bei den Worten *οὔτοι τοὺς γὰρ θεωμένους τὸδε ἀρτιλέξειν ἔτι οἴομαι* unwillkürlich an den berühmten Satz *οὐκ ἔστιν ἀρτιλέγειν*. Ferner ist es doch kaum möglich, anzunehmen, selbst der xenophontische Sokrates — vom historischen gar nicht zu reden — sei ernsthaft der Meinung gewesen, man könne durch Ausbildung im Schwertertanz oder selbst in weniger brotlosen Künsten wirklich die *ἀρετή* erlernen. Er scherzt also mit Antisthenes, dessen berühmten Satz er auf einen konkreten Fall anwendet: 'Wer das hier sieht, wird doch nicht mehr deine Behauptung bestreiten können, dass die *ἀρετή* lehrbar ist'. Aber auch Antisthenes ist diesmal nicht so begriffsstutzig, dass er die Neckerei nicht merkt, sondern setzt den Scherz, so gut er es versteht, durch weiteres Ausmalen fort¹⁾, worauf die Szene mit einer grotesken persönlichen Anwendung, die der Spassmacher Philipp von dem Satze macht, abgebrochen wird.

Das Ganze steht aber auch noch mit dem Vorangegangenen in einer doppelten Beziehung. Schon in § 4/6 ist in gewisser Weise von der Lehrbarkeit der *ἀρετή* die Rede

¹⁾ Nur nebenbei und um etwaigen Einwänden zu begegnen, sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass Antisthenes sich mit seiner Ablehnung der Anwendung, die Sokrates von seinem Satze *διδασκῆναι ἢ ἀρετῆν* macht, keineswegs in Widerspruch zu diesem Satze setzt. Denn dass allgemein die *ἀρετή* lehrbar ist, bedeutet ja noch nicht gerade, dass man durch Ausbildung im Schwertertanz auch die *ἀνδρεία* erlernen kann.

gewesen. Sokrates schien anzudeuten, dass er daran glaube. Aber als dann Einspruch erhoben wird, bricht er ab: 'Da das kontrovers zu sein scheint, wollen wir die Beantwortung der Frage vertagen.' Das zeigt, dass Xenophon, wenigstens zur Zeit als er das Symposion schrieb (vgl. unten), sehr gut wusste, dass der Satz von der Lehrbarkeit der ἀρετή nicht so ohne weiteres sokratisch oder wenigstens nur sehr cum grano salis für Sokrates in Anspruch zu nehmen war.

Gleich darauf sagt Sokrates dann in ganz anderem Sinn, dass die weibliche Natur der männlichen durchaus ebenbürtig sei und zu allem Guten erzogen und ausgebildet werden könne. Darauf erfolgt der Angriff des Antisthenes auf Sokrates wegen seines Misserfolges bei Xanthippe. Es ist also zugleich eine leichte Rache des Sokrates, wenn er im folgenden den Satz des Antisthenes über die Lehrbarkeit der ἀρετή am Beispiel der ὀρχηστρίς etwas ins Lächerliche zieht. Dann biegt die Diskussion wieder um. Im Gegensatz zu der geringen Einschätzung der Tanzkunst, die man vielleicht aus dem Wortgefecht zwischen Antisthenes und Sokrates hätte erschliessen können, wird nun der positive Nutzen der Ausbildung im Tanz erörtert. Man sieht, wie das Gespräch spielerisch alle Seiten der Sache bald scherzend, bald ernsthaft berührt, ohne dass doch irgend ein Versuch gemacht wird, mehr in die Tiefe zu dringen. Es ist genau dasselbe, was sich schon an mehreren Stellen beobachten liess.

Vielleicht ist es nun möglich, auch den schwierigsten Abschnitt richtig zu verstehen: Symp. VIII, 4—6. Zu Beginn des 8. Kapitels ist aufgezählt worden, in wen oder in was jeder der Anwesenden verliebt ist. Zuletzt war von der Verliebtheit des Hermogenes in die καλοκαγαθία die Rede. Da wendet sich Sokrates an Antisthenes mit der Frage: σὺ δὲ μόνος, ὃ Ἀρτίσθερες, οὐδενὸς ἐρᾷς; darauf Antisthenes: καὶ μὰ τοὺς θεοὺς, καὶ σφόδρα γε σοῦ; worauf Sokrates das ἐρᾷς wörtlich nimmt, sich etwas kokett schamhaft gebärdet und die Liebesanträge des Antisthenes als im gegenwärtigen Augenblick ungelegen ablehnt. Damit könnte das Ganze zu Ende sein. Aber nun spielt Antisthenes den Eifersüchtigen: ὡς σαφῶς μέντοι σὺ μαστροπὲ σαντοῦ ἀεὶ ταῦτα ποιεῖς· τοτὲ μὲν τὸ δαιμόνιον προφασισζόμενος οὐ διαλέγει μοι, τοτὲ δ' ἄλλον του ἐφιέμερος worauf Sokrates wieder antwortet: πρὸς τῶν θεῶν, ὃ Ἀρτίσθερες, μόνον μὴ συγκόρηξ με· τήν δ' ἄλλαν χαλεπότητα

*ἐγὼ σου καὶ φέρω καὶ οἶσω φιλικῶς. ἀλλὰ γὰρ τὸν σὸν ἔρωτα
 ζήλοιομεν, ἐπειδὴ καὶ ἔστιν οὐ ψυχῆς, ἀλλ' εὐμορφίας τῆς ἐμῆς.*

Nach Körtes Meinung ist dies eine der unerfreulichsten Szenen der ganzen Schrift: 'Sehr unerfreulich wirkt weiter die Anlehnung an Platon, wenn Antisthenes bekennt, den Sokrates zu lieben, und daran eine kleine Eifersuchtsszene zwischen den beiden angeschlossen wird. Die Eifersucht des trunkenen Alkibiades auf den schönen Agathon, neben dem er Sokrates liegend findet, ist bei Platon ergreifend, und Sokrates' Eingehen auf diesen Ton durchaus verständlich. Xenophons Nachahmung streift an Karikatur, weil er nicht einen genialen verwöhnten Jüngling, sondern einen reifen gesetzteren Mann zum Träger dieser leidenschaftlichen Eifersucht macht.' (S. 40/41). Wieder ist es der Vergleich mit Platon, der dazu Anlass gibt, die Szene misszuverstehen und sie in- folgedessen völlig zu verdammen. Zwar kann nicht daran ge- zweifelt werden, dass Xenophon hier von Platon abhängig ist. Aber es sind nicht nur die Personen vertauscht, und der Ton vergrößert, sondern die ganze Stimmung und der ganze Sinn der Szene sind andere geworden. Dass Sokrates von Anfang an scherzt, ist ja diesmal offenkundig: er neckt mit seiner Frage den etwas schwerfälligen und rauhen Jünger, der — ob vor oder nach Sokrates' Tode, ist für Xenophons Schrift ganz gleichgültig — den Ausspruch getan hatte, er würde die Liebe totschiessen, wenn er ihrer habhaft werden könnte.

Aber auch die Antworten des Antisthenes darf man nicht zu schwer nehmen. Er hat ja auch bei anderen Gelegenheiten den Versuch gemacht, auf einen Scherz des Sokrates einzu- gehen und ihn weiter zu führen. So beginnt er hier das Spiel mit dem Worte *ἔρᾶν*, das auch in der vorhergehenden Szene schon in jener schillernden Bedeutung gebraucht worden ist, in der es auf den *ἔρως γυναικῶν* ebenso wie auf den *ἔρως καλο- καραθίας* angewendet werden kann. Gewiss bezeichnet es im Munde des Antisthenes seine leidenschaftliche Verehrung für Sokrates und schwingt in seinen Worten eine leichte Eifersucht darüber mit, dass Sokrates sich ihm nicht genug allein widmet. Das ist das Gran *σπουδή*, das hier der *παιδιά* beigemischt ist. Aber es kann keine Rede davon sein, dass die dämonische Bindung des platonischen Alkibiades an Sokrates und seine leidenschaftliche Eifersucht auf jeden, der ihm nahe kommt, auf Antisthenes übertragen werden sollte. Der Grundcharakter

der Szene ist im Gegensatz zu Platon scherzhaft, wenn auch ein ganz klein wenig Ernst mitschwingt.

So ist auch das *μόνον μὴ συγκόψης με* am Ende zu verstehen. Es ist nicht eine sinnlose Vergrößerung des *καὶ τὼ χεῖρε μόγῃς ἀπέχεται* Platons. Es soll damit auch nicht die Grösse der Eifersucht des Antisthenes charakterisiert werden wie bei Platon die des Alkibiades. Das wäre allerdings peinlich und abstossend. Vielmehr steht es im Zusammenhang mit der allgemeinen *χαλεπότης* des Antisthenes, die Sokrates überall mit seinen Scherzen angreift und auf die er auch hier am Ende (*τῆν δ' ἄλλην χαλεπότητά σου κτλ*) hinweist.

Auch so wird man es noch als Pietätlosigkeit und Mangel an Verständnis empfinden, dass Xenophon die Szene aus Platons Symposion in dieser Weise verwendet und umformt. Aber in sich verliert der Abschnitt seine Unerfreulichkeit und bekommt alles seinen guten Sinn.

Bis hierher ist der Versuch gemacht worden zu zeigen, dass mehrere Stellen in Xenophons Symposion von den Interpreten bisher missverstanden worden sind, dass man sie zu ernsthaft genommen hat — nur ernsthaft, während ihr Sinn gerade liegt in der eigentümlichen Mischung von Scherz und Ernst, die von Xenophon hier versucht worden ist. Aber muss es nicht misstrauisch machen gegen diese neue Interpretation, dass bei einer so vielgelesenen Schrift bisher noch niemand darauf gekommen zu sein scheint? Dies müsste der Fall sein, wenn es nicht eine Erklärung gäbe für das Missverständnis; und diese Erklärung führt vielleicht zu einigen Entdeckungen, die interessanter sind als die Interpretation selbst. Der Grund des Missverständnisses liegt zweifellos darin, dass es stilistisch und inhaltlich, vor allem aber der Stimmung nach, eine solche Mischung von *σπουδή* und *παιδία* bei Xenophon sonst nicht zu geben scheint. Was etwa an Scherzhaftem in der Kyru-paëdie vorkommt, ist ganz anderer Art, viel landsknechthafter, und die Memorabilien, wie auch zum grössten Teil der *οἰκο-νομικός*, die dem Symposion inhaltlich am nächsten stehen, zeichnen sich auf weite Strecken gerade aus durch ihren trockenen oft pedantischen Ernst. Wer daher die gegebene neue Interpretation des Symposions als richtig erweisen will, hat die Pflicht zu zeigen, dass derartiges bei Xenophon möglich ist und wo es seinen Ursprung hat.

Die Möglichkeit hierzu gibt die Behandlung ein und desselben Themas in verschiedenen Variationen, die sich in Xenophons Schriften findet, an die Hand. Es gibt drei Stellen, in den sokratischen Schriften des Xenophon, an denen der *ἔρως παιδικός* behandelt wird. Die erste steht Mem. I, 3, 8—15: Sokrates hat erfahren, dass Kritobulos den schönen Sohn des Alkibiades geküsst hat. Darauf knüpft er in Gegenwart des Kritobulos ein Gespräch mit Xenophon an, in dem in etwas pedantischer Weise entwickelt wird, wie Kritobulos, den Xenophon bisher für einen ruhigen und besonnenen Mann gehalten hat, in Wirklichkeit offenbar höchst leichtsinnig sei. Jedenfalls scheint er keine Ahnung von den Gefahren eines Kusses zu haben, die Sokrates mit den Folgen eines Skorpionbisses vergleicht, der ebenfalls aus kleinem Anfang grosse Schmerzen hervorgehen lässt.

Dieser Vergleich beweist vielleicht, dass Xenophon für diese Stelle eine literarische Anregung gehabt hat, denn Vergleiche sind sonst seine Stärke nicht¹⁾. Auffallend ist jedenfalls der pedantische Ernst, mit dem der Gegenstand behandelt wird. Der Ton ist von Anfang bis zu Ende derjenige moralischer Paraenese und Belehrung. Übrigens bricht das Gespräch ziemlich abrupt ab und ist offensichtlich nicht vollständig ausgearbeitet und vollendet.

Vom Küssen und vom *ἔρως παιδικός* ist auch Mem. II, 6, 32/33 die Rede, und wieder ist es Kritobulos, mit dem

¹⁾ Der Vergleich erscheint in einer anderen Variante auch in einem Fragment aus einem Dialog des Phaidon von Elis bei Sen. ep. mor. XV, 94, 41: 'minuta quaedam animalia cum mordent, non sentiuntur. adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est. tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum vulnus apparet, idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet. non deprehendes quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprendes'. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Xenophons einfacher Vergleich von Phaidons komplizierterem stammt, in dem die gute Wirkung der Philosophie mit der schlechten eines Skorpionbisses verglichen wird. Auch die Verwendung desselben Bildes in Platons Symposion (217 E ff.), an die man als Vorbild denken könnte, steht wohl dem Gebrauch, den Xenophon davon macht und an dem er auch im Gastmahl festhält, zu fern. Vielmehr ist eine gemeinsame Vorlage viel wahrscheinlicher, als die sich am ehesten Antisthenes darbietet, zu dem Phaidon ebenso wie Xenophon nachweislich in Beziehung steht und zu dem der Vergleich in der xenophontischen Form sehr gut passt (vgl. im einzelnen meinen demnächst erscheinenden Artikel Phaidon in der R E).

der xenophontische Sokrates darüber spricht. Aber der Ton ist hier ein ganz anderer als an der ersten Stelle. Es ist eine andere Erörterung vorausgegangen: Kritobulos hat den leidenschaftlichen Wunsch geäußert, den *καλοὶ κάγαθοί* zu gefallen und sie zu Freunden zu gewinnen. Sokrates antwortet darauf — etwas überraschend aber mit einer hübschen Wendung —: *Ἄλλ' ὃ Κριτόβουλε, οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἐμῇ ἐπιστήμῃ τὸ τὰς χεῖρας προσφέροντα ποιεῖν ὑπομένειν τοὺς καλοὺς. πέπεισμαι δὲ καὶ ἀπὸ τῆς Σκύλλης διὰ τοῦτο φεύγειν τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι τὰς χεῖρας προσέφερε· τὰς δὲ γε Σειρήνας, ὅτι τὰς χεῖρας οὐδενὶ προσέφερον, ἀλλὰ πάντα πόρροθεν ἐπιῆδον, πάντας φασὶν ὑπομένειν.* Danngehtes weiter. Kritobulos verspricht *τὰς χεῖρας μὴ προσοίσειν* worauf Sokrates hinzusetzt: *οὐδὲ τὸ στόμα οἶν πρὸς τὸ στόμα προσοίσεις* und endlich schliesst Kritobulos: *προσοίσω ὀνδρεί, εἴην μὴ καλὸς ᾤ.*

Man sieht: es ist dasselbe Thema und dieselben Hauptpersonen, nur dass der Ton, in dem sie behandelt werden, diesmal ein scherzhafter ist. Aber das Interessante daran ist etwas anderes. Zunächst schliessen sich die beiden Stücke innerhalb desselben Werkes gegenseitig aus. Denn das zweite ist offensichtlich die Umgestaltung eines früher anders behandelten Motivs: ein deutlicher Beweis für die alte, wenn auch immer noch nicht überall durchgedrungene Erkenntnis, dass die Memorabilien keine in sich abgeschlossene, vom Autor für die Veröffentlichung bestimmte Schrift darstellen, sondern eine Sammlung von ursprünglich nicht zusammengehörigen Fragmenten, von denen nur ganz wenige, wie etwa die eigentliche Schutzschrift (= Mem. I, 1/2), so, wie sie vorliegt, veröffentlicht werden sollten.

Aber wenn das eine Stück eine Variante des andern ist, so erhebt sich die Frage, welches von beiden früher entstand und was dies für Xenophon als Schriftsteller bedeutet. Um eine sichere Antwort auf diese Frage geben zu können, ist es notwendig, sich den Zusammenhang anzusehen, in dem die Behandlung des Themas an der zweiten Stelle steht. Begonnen hat Xenophon auch hier wie in I, 3 mit einem ernsthaften paraenetischen Gespräch, wenn es auch nicht den pedantischen Charakter trägt wie jenes. Aber von § 8 ab ändert sich der Ton. Es ist von der Jagd auf *φίλοι* die Rede, von der Art, wie man diese Tiere fängt. Dann folgt ein Passus, der im Gebrauch des Wortes *ἐπιφροδῆ* leicht an Platons

Charmides anklingt. Aber der Zusammenhang, in dem die *ἔρωδάι* erscheinen, ist ein anderer als in der platonischen Schrift. Sie sollen nicht der Heilung einer Krankheit dienen, wie bei Platon, sondern die *φίλοι* sollen durch sie bezaubert und gefangen werden. Hier kommen auch zum erstenmal die Sirenen vor, die an der oben behandelten Stelle eine Rolle spielen. Die Wirkung ihrer *ῥοδαί* auf Odysseus wird darauf zurückgeführt, dass sie ihn mit den Worten anreden: *πολύων Ὀδυσσεῦ, μέγα κῆδος Ἀχαιῶν*. Nicht so sehr die Süsse der Töne als die Schmeichelei, die in ihren Worten liegt, ist es, die Odysseus gefangen nimmt. Daran knüpft das folgende Gespräch an, wenn auch die Pointe nicht mit der Breite und Deutlichkeit ausgeführt ist, die Xenophon sonst in diesen Dingen liebt. Man hat auch hier etwas den Eindruck des Fragmentarischen.

Es folgen wieder etwas ernsthaftere Auseinandersetzungen, die ihren fragmentarischen Charakter schon darin zeigen, dass sie nicht voll dialogisch durchkomponiert sind (§§ 16—18). — Überhaupt wäre eine Analyse der Dialogtechnik in den Schriften Xenophons eine dankbare Aufgabe. Ohne weiteres könnte man an den Memorabilien zeigen, dass Xenophon in einer gewissen Periode seiner schriftstellerischen Entwicklung nicht-dialogische Aufzeichnungen als Vorarbeiten für später auszuarbeitende Dialoge diente. — Von § 28 an wird der Dialog wieder lebhafter und geht der Ton wieder ins Scherzhafte über. Zuerst ist wieder vom *θηρῶν* die Rede, dann erscheinen von Neuem die Sirenen, diesmal im Gegensatz zur Skylla: die Stelle, die im Mittelpunkt dieses Teiles der Untersuchung steht.

Der unvermittelte Übergang vom Ernst zum Scherz, der keineswegs aus der Sache hervorgeht, sondern überraschend und gewaltsam ist, das plötzliche Auftauchen witziger Vergleiche und anmutiger Bilder, von denen bei Xenophon sonst so wenig zu finden ist, geben schon an sich Veranlassung, hier nach einer Anregung von aussen, d. h. nach literarischen Vorbildern zu forschen. Dies ist auch umsomehr erlaubt, als die Verwendung von Motiven aus Platons Symposion im Gastmahl des Kallias ja notorisch ist.

Das Vorbild ist denn auch in der fraglichen Stelle nicht schwer zu finden. In § 36 folgt ein anderes Bild. Sokrates will den Vermittler spielen zwischen Kritobulos und den *καλοὶ κάγαθοί*, die dieser zu Freunden gewinnen will. Das

soll dadurch geschehen, dass er ihnen lauter Gutes über Kritobulos erzählt. Aber als Kritobulos meint, Sokrates könne ihnen ja erzählen, was er wolle, antwortet dieser: *Μὰ Δί' οὐχ, ὥς ποτε ἐγὼ Ἀσπασίας ἤκουσα ἔρη γὰρ τὰς ἀγαθὰς προμηθηστρίδας μετὰ μὲν ἀληθείας τὰγαθὰ διαγγελλούσας δευτὰς εἶναι συνάγειν ἀνθρώπους εἰς κηδεῖαν, ψευδομένας δ' οὐκ ἐθέλειν ἐπαυεῖν. τοὺς γὰρ ἔξαπατηθέντας ἅμα μισεῖν ἀλλήλους καὶ τὴν προμηθησαμένην κτλ.* Es ist längst erkannt, dass das aus Aeschines' *Aspasia* stammt. Der Gedanke ist auch verwandt mit demjenigen, der dem Fragment zugrunde liegt, in dem Aeschines selbst Xenophon und dessen Frau mit *Aspasia* zusammenbringt (Frgt. 9 S. 41 ff. ed. Krauss). Das beweist keineswegs, dass nicht auch die etwas andersartige Wendung des Gedankens, die Xenophon an der genannten Stelle bringt, sich so im wesentlichen schon bei Aeschines fand. Denn gerade darin besteht, wie die ausgezeichnete Untersuchung von Dittmar¹⁾ gezeigt hat, das Charakteristische der sokratischen Schriftstellerei des Aeschines, dass er einen philosophischen Gedanken nach allen Seiten wendet, ihn durch die verschiedensten Gleichnisse illustriert und ihn an mannigfachen menschlichen Typen und ihrer Handlungsweise beleuchtet. Auch das Spiel mit dem nicht ganz angesehenen Gewerbe der *προμηθηστρίς* liegt ganz in der Richtung des Aeschines.

Es ist nun nötig, die Verflechtung der Gedanken in den verschiedenen zuletzt behandelten Stellen aufzuweisen. Der Grundgedanke des Xenophongesprächs bei Aeschines (frgt. 31) ist: Jeder möchte die beste Frau zur Gattin haben. Nun bist du aber schon verheiratet. Ein Wechsel ist dir nicht mehr möglich. Also musst du versuchen, die Frau, die du einmal hast, so zu bilden, dass sie die beste von allen ist, und vor allem dich selbst so zu erziehen, dass sie mit Recht dich für den besten halten kann. Der Grundgedanke des *Aspasiagesprächs* bei Xenophon ist: das Gewerbe der *προμηθηστρίς* verlangt, diejenigen, die sie als Ehepaar zusammenbringen will, zu überreden, dass der vorgeschlagene Partner der beste ist, den es gibt und dass er alle guten und wünschenswerten Eigenschaften hat. Aber sie ist nur dann eine gute *προμηθηστρίς*, wenn sie es 'μετ' ἀληθείας' tut. Das ist ein anderer Gedanke als derjenige in dem Xenophonfragment des Aeschines. Aber er läuft auf

¹⁾ Dittmar, *Aeschines von Sphettos* = Philol. Unters. Heft 21, Bln. 1921, S. 35 u. 283.

dasselbe hinaus. Denn Kritobulos soll dadurch veranlasst werden, sich selbst so zu erziehen, dass die *προμνηστρίς* ihn *μετ' ἀληθείας* als besten Partner für die Ehe der Freundschaft vorschlagen kann.

Noch enger ist die Verbindung zwischen diesem Stück und dem ersten Sirenengespräch bei Xenophon: Man gewinnt den anderen durch Lob. Aber nur, wenn das Lob zutreffend ist. Sonst empfindet er das Lob als Spott. Das ist wiederum nur eine andere Wendung des Gedankens, der in der Forderung zum Ausdruck kommt, dass das Lob des künftigen Ehepartners durch die *προμνηστρίς* auch wahr sein muss. Die beiden Sirenen Gespräche endlich sind schon durch die Figur der Sirene und durch die Untersuchung der Art der Wirkung ihres Gesanges miteinander verbunden.

Nimmt man dies alles zusammen, so kann es wohl nicht mehr zweifelhaft sein, dass alle angeführten Stellen in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Und wenn nun noch hinzukommt, dass man diese Vergleiche und Bilder von Xenophon gar nicht erwartet, während sie zum Stil des Aeschines ganz ausgezeichnet passen, so ist, da das eine Stück ja sicher von Aeschines stammt, die Folgerung wohl unausweislich, dass auch das Sirenenmotiv auf ihn zurückzuführen ist, wenn auch im einzelnen nicht mehr kontrolliert werden kann, wieviel Xenophon etwa davon umgestaltet hat.

Nun lässt sich endlich auch noch eine direkte Beziehung zu Xenophons Symposion herstellen. Es wurde gezeigt, dass die Kritobulosgeschichte in den Memorabilien in doppelter Version vorkommt, das zweitemal in scherzhafter Wendung und in enger Verbindung mit Motiven aus Aeschines. Im Symposion (IV, 25—28) kehrt sie ein drittesmal wieder. Kritobulos wird von Sokrates wegen seiner Leidenschaft für den schönen Kleinias geneckt. Er soll wie versteinert sein, wenn er Kleinias sieht, und Sokrates rühmt es als einen Erfolg seiner pädagogischen Bemühungen um Kritobulos, dass er schon einmal in Gegenwart des Kleinias mit der Wimper gezuckt habe. Gleich darauf spricht er allerdings die Vermutung aus *'δοκεῖ μοι γ' οὗτος καὶ περιληγμένοι τὸν Κλειτίαν'* und knüpft daran die Warnung *ἀφεκτέον ἐγὼ φημι εἶναι φιλημάτων τῶν ὠραίων τῶ σωφρονεῖν δυνησομένῳ*. Dass dies nicht sehr gut mit der vorher behaupteten Schüchternheit des Kritobulos zu vereinigen ist, macht in diesem Zusammenhang an sich nicht

sehr viel aus. Aber was nun folgt, zeigt, dass die psychologisch nicht ganz konsequente Bemerkung des Sokrates in der Komposition des ganzen Stückes die Aufgabe hat, zu einer neuen Szene überzuleiten, in der Charmides seinerseits den Sokrates angreift, der selbst nicht nach seinen eigenen Vorschriften handelt: *ἀλλὰ τί δὴ ποτε ἡμᾶς μὲν οὕτω τοὺς γίλους μορμολύττει ἀπὸ τῶν καλῶν, αὐτὸν δέ σε ἐγὼ εἶδον . . . τὴν κεφαλὴν πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ τὸν ὄμιον γυμνῶν πρὸς γυμνῶ τῷ Κριτοβούλου ὄμφῃ ἔχοντα*; worauf Sokrates antwortet: *Φεῦ, ταῦτ' ἄρα ἐγὼ ὥσπερ ὑπὸ θηρίου τινὸς δεδιγμένος τὸν τε ὄμιον πλείον ἢ πέντε ἡμέρας ὠδαξον κτλ.*: also mit demselben Vergleich, der an der zuerst behandelten Kritobulosszene Mem. I, 3 vorkam, nur dass er jetzt ins Scherzhafte gewendet ist.

Hier ist nun der Zusammenhang ebenso wie der Ablauf der Entwicklung mit Händen zu greifen. Drei Behandlungen desselben Themas stehen bei Xenophon nebeneinander, in denen in verschiedener Zusammensetzung immer wieder dieselben Wendungen auftauchen. Die erste behandelt den Gegenstand mit etwas pedantischem Ernst. Doch findet sich darin der Vergleich mit dem Biss des Skorpions, dessen Erfindung man Xenophon nicht recht zutraut, der aber in ernsthafter Verwendung sehr gut bei Antisthenes gestanden haben könnte. Das zweite Stück weist ein unvermitteltes Nebeneinander von ernsthaften und scherzhafte Partien auf, von denen die letzteren durch einige hübsche Wendungen ausgezeichnet sind, die aber offensichtlich bei Aeschines von Sphettos ihr Vorbild haben. In der dritten Bearbeitung dagegen ist der Versuch gemacht, Scherz und Ernst so miteinander auszugleichen, dass der Ton des Ganzen ein einheitlicher ist. Dazu kommt, dass das erste der Stücke bei weitem das skizzenhafteste ist, das zweite noch an einzelnen Stellen unausgearbeitet, das dritte dagegen Mängel dieser Art nicht mehr aufweist. Es ist nicht schwer, die Folgerung zu ziehen, dass die erste Bearbeitung auch die früheste ist, dass Xenophon dann diese Bearbeitung unter dem Einfluss des Aeschines umgestaltet, bzw. aeschineische Wendungen in sie aufgenommen und schliesslich das Ganze in seinen eigenen Stil umzuarbeiten versucht hat. Freilich ist dabei gerade von dem, was den Reiz der Bilder und Vergleiche des Aeschines ausmacht, nicht viel übrig geblieben. Es ist alles sehr viel plumper geworden, sodass man sich bei der Kritobulosszene des Symposions eines etwas

unerfreulichen Eindrucks wirklich nicht erwehren kann. Aber nur so ist das Nebeneinander der drei Behandlungen desselben Themas mit denselben Figuren in ihrer charakteristischen Verschiedenheit überhaupt zu erklären. Die beiden Stellen in den Memorabilien sind Skizzen oder Entwürfe, die im Symposion später verwendet worden sind.

Doch die Beziehungen zwischen Aeschines und Xenophons Symposion sind damit noch nicht erschöpft: am unmittelbarsten greifbar war die Benützung einer Schrift des Aeschines an der Memorabilienstelle von der *προμνηστρίς*. Es ist leicht zu sehen, dass der früher behandelte Abschnitt, in dem Sokrates sich selbst als *μαστροπός* bezeichnet, damit in enger Beziehung steht. Denn der Gedanke, der dabei zugrunde liegt, und die Deutung, die dem Gewerbe der *προμνηστρίς* bzw. des *μαστροπός* gegeben wird, ist ja in beiden Fällen derselbe. Der *μαστροπός* ist im Grunde nichts anderes als eine Vergrößerung der *προμνηστρίς*, wie ja Xenophon überhaupt in fast allen Fällen zugleich mit der Veränderung, die er vornahm, sein Vorbild vergrößert hat. Es gehörte in diesem Fall auch nicht einmal viel Phantasie dazu, diese Veränderung vorzunehmen, da die historische Aspasia wegen Kuppelerei angeklagt worden war. Doch ist hier Xenophon immerhin nicht so geschmacklos gewesen, diese Vergrößerung auf Aspasia selbst anzuwenden, sondern er überträgt sie auf Sokrates, der dadurch, dass er sich selbst als *μαστροπός* bezeichnet, dem Vorwurf seine Spitze nimmt. Überhaupt ist hier die Veränderung des Motivs sehr viel besser gelungen als in der Kritobulosgeschichte. Es gelingt durch die Übertragung auf Sokrates, das Motiv in die *γῶροι* einzuordnen, mit denen die Teilnehmer am Gastmahl sich unterhalten, die übrigens bei allen Sokratikern gelegentlich vorkommen und die Sokrates selbst geliebt haben muss. Zugleich gelingt es dem Xenophon auch noch, durch die Umbiegung in die *προαγωγεία* einen hübschen Zug zur Charakteristik des Antisthenes beizusteuern, die überhaupt in dieser kleinen Schrift wohl das bestgelungene ist.

Die Beobachtung des Einflusses, den Aeschines auf Xenophon ausgeübt hat, bringt nun einen doppelten Gewinn. Einmal bekommt man einen gewissen Einblick in die Entwicklung Xenophons als Schriftsteller, die freilich sehr anderer Art ist als etwa diejenige Platons oder irgend eines der anderen Sokratiker, die Philosophen sind. Es ist die Entwicklung eines

Schriftstellers, der aus äusseren Anlässen zum Schreiben gekommen ist, der nicht schreibt aus innerer Nötigung, sondern weil er das Schreiben zu seinem Beruf gemacht hat, und daher auch seinen Stil und seine Auffassung der Dinge nicht aus sich selbst, sondern an Vorbildern entwickelt, was nicht bedeutet, dass er nicht schliesslich zu einem ausgeprägten eigener Stil gelangt ist.

Den Ausgangspunkt seiner sokratischen Schriftstellerei bildete zweifellos das Interesse an der Person, nicht so sehr an der Philosophie des Sokrates. Das erste Dokument dessen ist wohl die Schutzschrift (Mem. I, 1/2), in der noch nicht das schriftstellerische, sondern das sachliche Interesse an der Verteidigung des Sokrates beherrschend ist. Aber auch hier finden sich schon spätere Einschaltungen, die nur aus der Benutzung vorliegender Literatur zu erklären sind¹⁾.

Die unmittelbar auf die Schutzschrift folgenden Partien der Memorabilien zeigen noch Spuren eines Versuches, die dort gegebene Verteidigung des Sokrates durch ein positives Bild seiner Persönlichkeit, wie sie Xenophon erschienen war, also im Sinne wirklicher Memorabilien, zu ergänzen. Doch sehr bald gewinnt schon hier das Schriftstellerische, die eigene Erfindung, die Darstellung eigener Weisheit im sokratischen Gewande, an Raum. Aber Xenophon ist, wenn er auch — der Oikonomikos und die Kyrupaidie beweisen es — sich über viele Dinge seine eigenen Gedanken gemacht hat, doch kein Philosoph; und so ergibt es sich von selbst, dass er auf dem philosophischen Gebiete, wo ihm Erinnerung an den Philosophen Sokrates und eigene Erfindung durcheinandergeht, Anlehnung an Vorbilder braucht. Es war eine sehr richtige Beobachtung von Joël, dass dabei zunächst Antisthenes, der ihm im Ethischen nahestand, wenn auch Xenophon sein sehr seltsames System der Philosophie und seine Begründung der Ethik auf eine höchst eigenartige Logik und Erkenntnistheorie sicher nicht verstand, eine Rolle spielte — stammt ja doch die Prodikosfabel (Mem. II, 1, 21 ff.) sicher von ihm — wenn auch Joël²⁾ aus dieser Entdeckung teilweise allzu weitreichende Schlüsse zieht.

Später muss Aeschines auf Xenophon Einfluss gewonnen haben, mit dem er, wie auch der Xenophondialog in der

¹⁾ Vgl. A. Busse, Rhein. Mus. 79, S. 215 f.

²⁾ Der echte und der xenophontische Sokrates. Berlin 1893. 1901.

Aspasia beweist, wirklich befreundet gewesen ist. Hier trat Xenophon eine andere, freiere Sokratesauffassung gegenüber, die zu der antisthenischen in starkem Gegensatz stand; und wie die gegenseitigen Beziehungen der Sokratiker überall spürbar sind, so kann wohl nicht bezweifelt werden, dass Aeschines ausdrücklich zu der pedantisch-strengen Sokratesauffassung des Antisthenes Stellung nahm, und es ist offensichtlich, dass Xenophon die Haltung des Aeschines sehr bald als derjenigen des Antisthenes überlegen empfand.

Die Wirkung dieser neuen Beziehung zu Aeschines und durch ihn zum Bilde des Sokrates auf Xenophon war eine doppelte. Einmal versuchte er, etwas von der Sokratesauffassung des Aeschines wie auch von dessen Stil in seine eigene Schriften aufzunehmen: nur sehr teilweise mit Erfolg; denn die Anmut des Aeschines war ihm nicht gegeben. Was dort fein und witzig gewesen war, wird in seinen Händen oft plump, und der urbane Scherz des Aeschines geht mit dem landsknechtlichen des Xenophon manchmal seltsame Verbindungen ein. Am wenigsten gelingt ihm die Nachahmung beim erotischen Scherz, sofern er nicht die Wendungen des Aeschines einfach unverändert übernimmt. Man braucht nur den Abschnitt über die Ehe im *Oikonomikos* zu lesen, um zu sehen, warum es hier nicht gelingen kann. Dagegen gelingt es oft überraschend gut, wo eine persönliche Charakteristik zu geben ist, vor allem in der Charakteristik des Antisthenes.

Das ist überhaupt nun das zweite Gebiet, auf dem der Einfluss des Aeschines zu spüren ist. Wie schon gezeigt, bewirkte dieser Einfluss eine gewisse Abwendung des Xenophon von Antisthenes. Aber es ist falsch, zu sagen, dass Antisthenes im Symposion von Xenophon nur als unerfreulich und unsympathisch geschildert werde. Ganz und gar unrichtig ist vollends die Meinung von A. Körte (a. O. 28), Xenophon habe in Antisthenes den Sokrates so schildern wollen, 'wie weite Kreise ihn in Erinnerung hatten, unaufhörlich inquirierend und schulmeisternd', was gar noch mit dem Hinweis auf Platons *Menexenos* 79E begründet wird, wo es heisst: *ὦ Σόκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε καὶ πρὶν συγγεῖσθαι σοι, ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν*. Der xenophontische Antisthenes macht gewiss niemanden *ἀπορεῖν*. Überhaupt gibt es nirgends in der antiken Literatur ein Bild des Sokrates, das dem xenophontischen Antisthenes vergleichbar wäre — ausser

vielleicht in den Dialogen des Antisthenes, aber das ist ja wieder Antisthenes selbst.

Also es ist zweifellos der wirkliche Antisthenes, den Xenophon schildern will. Aber sein Verhältnis zu ihm ist keineswegs so einfach. Zweifellos fühlt er sich ihm zu der Zeit, als er das Symposion schreibt, überlegen, ein Gefühl der Überlegenheit, das er nicht zum geringsten Teil dem Aeschines verdankt. Aber trotzdem schildert er ihn nicht ohne eine gewisse Sympathie. Der Gesichtskreis des Antisthenes erscheint als eng begrenzt. Er wird geschildert als ein Mann, der sich eine feste, in sich zusammenhängende Weltanschauung geschaffen hat, an der er auch im praktischen Leben streng festhält. Aber es fehlt ihm ganz die freie Überlegenheit des Sokrates, der mit den ihm wichtigsten und heiligsten Dingen spielen kann, eben weil sie für ihn so feststehen, dass sie dadurch nicht Schaden leiden können. Aus dieser Enge des Antisthenes erklärt sich sein Aufbrausen, sein grobes Dazwischenfahren, seine Pedanterie. Aber bei aller Enge des Gesichtskreises liegt in dieser Art des Antisthenes doch auch wieder der Ausdruck echter Leidenschaft, einer Leidenschaft für das, was er als richtig erkannt hat und was seinem Leben Ziel und Richtung gibt, wie auch für den Mann, dessen bestimmendem Einfluss er das alles verdankt. In seinem Verhalten Sokrates gegenüber kommt daher seine Geistesart auch am deutlichsten zum Ausdruck. Wo Sokrates in die Diskussion eingreift, gelingt es Antisthenes einige Male fast, wenn auch nicht weit, über die engen Grenzen seiner Natur hinauszukommen. Er versteht nicht nur den Scherz des Sokrates, sogar wo er sich gegen ihn selbst richtet (I, 13 u. III, 4), sondern er versucht sogar, wenn auch ohne grosse Begabung, ihn weiterzuspinnen. Umgekehrt macht Sokrates selbst immer wieder den Versuch, ihn durch kleine Scherze und Neckereien über die engen Grenzen seiner schwerfälligen Natur hinauszuführen. Aber nur in der Diskussion mit Sokrates kommt dies vor. Allen anderen gegenüber versteht Antisthenes im eigentlichsten Sinne keinen Spass. Und auch Sokrates gegenüber geht es damit nicht sehr weit. Wo es auch nur scheinen kann, als ob Sokrates etwas Schlechtes von ihm denken könnte, da ist er um so schmerzlicher getroffen, als es sein leidenschaftlich verehrter Lehrer ist, der eine solche Meinung von ihm zu hegen scheint, und dann hat er nicht mehr die Fähigkeit, darüber nachzudenken, ob nicht ein Scherz

hinter den Worten des Sokrates verborgen sein könnte. Das alles ist bei Xenophon nicht ohne psychologische Kunst geschildert. Es sind die besten Stellen des Symposions, in denen Sokrates und Antisthenes in ihrem gegenseitigen Verhältnis zur Darstellung kommen.

Hier ist es noch einmal möglich, einen Vergleich zwischen Xenophon und Aeschines zu ziehen. Wo Xenophon versucht hat, Wendungen des Aeschines in seine eigenen Schriften zu übernehmen, da bleiben sie entweder als fremde, bunte Flecken zwischen den selbstverfassten Stücken stehen wie in den Memorabilien, oder wo er sie wirklich einzugliedern versucht hat, da wird der Scherz plump, frostig oder gequält, wie es im Symposion an mehreren Stellen zu beobachten ist. Doch darin liegt auch gar nicht das künstlerisch Fruchtbare an dem Einfluss des Aeschines auf Xenophon. Er lernt unter diesem Einfluss, an dem Verhältnis des Antisthenes zu Sokrates, bezw. an der antisthenischen Sokratesauffassung sehen, was — wenn auch in einer etwas anderen Ausprägung — an seiner eigenen Sokratesauffassung bisher kleinlich und unfrei gewesen ist, und das erweckt in ihm, der wohl auch in seinem eigenen ereignisreichen Leben gelernt hatte, das Charakteristische eines Menschen zu sehen, die Kunst, dieses Verhältnis darzustellen und in Dialogen lebendig werden zu lassen. Das ist in dieser Art etwas Xenophon ganz allein Eigentümliches, das so auch bei Aeschines nicht zu finden ist. Zwar steht die Darstellung von Menschen auch im Mittelpunkt der sokratischen Dialoge des Aeschines. Man kann sogar geradezu sagen, dass er die sokratische Philosophie in menschlichen Typen Gestalt gewinnen lässt. Man braucht nur daran zu denken, wie im 'Telauges' die sokratische Armut der *ἐνπαρότης* des Pythagoristen gegenübergestellt wird, oder wie in der Aspasia die verschiedenen Typen politisch einflussreicher Frauen nebeneinander stehen. Aber es sind eben menschliche Typen, an denen wieder typische menschliche Haltungen demonstriert werden, die im Mittelpunkt seiner Dialoge stehen, womit zugleich gesagt ist, dass das eigentlich Individuelle in ihnen fehlt. Gerade darauf liegt aber der Nachdruck bei Xenophon, für den das Philosophische im engeren Sinn bei weitem nicht so wichtig ist wie für Aeschines oder gar für die übrigen Sokratiker und der es daher sehr wohl um der blossen Darstellung der Menschen willen einmal beiseite lassen kann. Hier in der Menschen-

charakteristik gelingt es ihm dann auch, Scherz und Ernst sich in der richtigen Weise gegenseitig durchdringen zu lassen, was in der philosophischen oder halbphilosophischen Behandlung des *ἔργου* so garnicht gelingen will.

Vielleicht kann man von hier aus auch noch zu einer richtigeren Auffassung der Beziehungen zwischen Xenophons und Platons Symposion gelangen. Es ist ja ohne weiteres sichtbar, dass trotz des gleichen Titels und trotz der szenischen Anklänge diese Beziehungen unvergleichlich viel weniger enge sind als diejenigen zwischen Xenophon und Aeschines¹⁾. Zwar ist bei dem verhältnismässig geringen zeitlichen Abstand und der Verwandtschaft des Sujets gar nicht daran zu zweifeln, dass das Erscheinen des platonischen Dialoges in irgend einer Weise der Anlass zur Entstehung der Schrift Xenophons war. Aber hier vor allem ist darauf zu achten, dass das richtige Mass eingehalten wird. Vor allem muss man nochmals daran erinnern, dass Xenophon primär nicht Philosoph sondern Schriftsteller ist. Dann auch — was infolge vorgefasster Meinungen nur allzu oft übersehen wird — dass Xenophon viel zu einfach ist, als dass man sich denken könnte, er habe mit Platon in Wettbewerb treten oder gar ihn künstlerisch übertreffen wollen. Es wäre vermutlich schwer gewesen, ihm auch nur klar zu

¹⁾ Die Diskussion zwischen Platons und Xenophons Symposion kreist fast immer um die beiden Stellen, an denen eine direkte Berührung nachzuweisen ist: 1. über die *Ἀρροδίτη Πάρθημος* und *Ὀδρανία* (Xen. VIII, 9 ~ Plat. 180 D f.) und über die heilige Schar der Thebaner (Xen. VIII, 32—34 ~ Plat. 178 E f. u. 182 B). Aber diese Stellen sind gar nicht von so zentraler Bedeutung. Sie in das Zentrum der Betrachtung zu stellen, trübt nur den Blick für das Verhältnis der Schriften im ganzen. Gewiss wendet sich Xenophon offensichtlich gegen die Auffassung des *χαρίζεσθαι ἀρετῆς ἕνεκα* in der Pausaniasrede bei Platon. Aber wenn er dabei Gedanken aus der Pausaniasrede mit solchen aus der Phaidrosrede des platonischen Symposions durcheinanderbringt, so kann ich darin kein absichtliches Versteckspielen sehen (A. Körte, S. 43 nach U. v. Wilamowitz, Platon I, 363). Es ist ja gar nicht einzusehen, warum er hier Versteck spielen sollte, und die Wahl eines Pseudonyms für sich selbst als Autor der Anabasis oder die Benennung des Nauarchen Samios als Pythagoras in den Hellenika ist ja doch ganz anderer Art. Mir scheint, die Vermengung verschiedener Gedanken aus Platons Werk beweist nichts anderes, als dass er aus dem Gedächtnis polemisierte, und ist damit nur ein neuer Beweis dafür, dass ihm nur am Sujet und an der Gesamtauffassung lag, eine Nachahmung im einzelnen aber ebensowenig wie eine eingehende Polemik von ihm beabsichtigt war.

machen, was das heissen soll. Wie er von Aeschines ohne Bedenken übernommen hat, was ihm gefiel, so war es auch bei Platon wohl zunächst einfach die schriftstellerische Brauchbarkeit des Sujets, die ihn zur Nachahmung veranlasst hat. Wenn trotzdem nicht geleugnet werden kann, dass im Symposion Xenophons auch etwas von bewusstem Gegensatz zu Platon zu spüren ist, so liegt dieser Gegensatz weder auf künstlerischem noch auf eigentlich philosophischem Gebiet. Auch hier ist es wieder die Darstellung der Menschen, in der sich Xenophon als selbstständig erweist.

Die Figuren des platonischen Symposions sind keine Typen, an denen eine menschliche Haltung demonstriert werden soll, wie die Menschen in den Dialogen des Aeschines. Sie sind im Gegenteil aufs Äusserste individualisiert. Aber die Art der Individualisierung ist eine ganz andere als bei Xenophon. In Platons Symposion, und bis zu einem gewissen Grade in allen Dialogen der mittleren Periode Platons, werden die Dialogpersonen in einer fast unheimlichen Weise durchsichtig gemacht, die innersten Fasern ihres Wesen blossgelegt. Das Bild von dem Satyr Sokrates, dessen Brust geöffnet wird, so dass man das Götterbild sehen kann, das darin verborgen ist, lässt sich auf alle Hauptfiguren der platonischen Dialoge aus dieser Zeit anwenden, wenn es auch nicht immer ein Götterbild ist, das zum Vorschein kommt. In Platons Symposion ist dies noch dadurch gesteigert, dass in der erhöhten Stimmung des mehr noch geistigen als physischen Rausches die Fähigkeiten aller Teilnehmer des Gastmahls über das Gewöhnliche hinaus gesteigert sind, was zusammen mit Platons Kraft der dichterischen Verklärung, die in diesem Dialog ihren Gipfel erreicht, die eigentümlich geisterhafte Stimmung erzeugt, die über dem Werke liegt. Das ist es, was Xenophon nicht nur nicht künstlerisch hätte erreichen können, wenn er es angestrebt hätte, sondern wogegen er auch revoltiert.

Wer Xenophons Schriften kennt, der kann kaum daran zweifeln, dass Xenophon die Vergeistigung des platonischen Symposion nicht lag. Wenn ihm die Art, wie Aeschines den Sokrates behandelt hatte, verständlich war und ihm neue Ausblicke eröffnete, so mussten dagegen dem einfachen Soldaten die seltsamen Reden des platonischen Symposions unverständlich und unsympathisch sein. Der Sokrates, der hier gezeigt wurde, war nicht der Sokrates, der ihm in seiner Jugend

etwas bedeutet hatte; und selbst die kriegerischen Taten des Sokrates und sein Verhalten vor Potidaea, wovon Alkibiades bei Platon erzählt, erschienen in diesem Zusammenhang in einem fremden Licht.

Was gerade ihm als Soldaten an Sokrates gefallen hatte, erkannte er in dieser dichterischen Verklärung nicht recht wieder. Für ihn war Sokrates kein Satyr mit einem schönen Götterbild im Innern, sondern der einfache Mann und Bürger aus Athen, der vor allen anderen nur ausgezeichnet war durch die unerschütterliche Festigkeit, mit der er das, was er für recht erkannt hatte, auch tat, und durch die Fähigkeit, den anderen, die zu ihm kamen und sich ihm anschlossen, vor allem den jüngeren Leuten, in der Unsicherheit der Jugend zur eigenen Einsicht zu verhelfen, was für sie zu tun das Rechte sei. Was Xenophon, soweit er im Gegensatz zu Platon steht, wollte, war nichts anderes, als Sokrates vom Himmel wieder auf die Erde herunterzuholen, ihn in der einfachen und schlichten Art zu zeigen, in der er unter seinen Mitbürgern lebte und schliesslich in den Tod gegangen ist, jene schlichte Art im Leben und Sterben, die Xenophon durch noch so hohe dichterische Verklärung nur verfälscht und in ihrem eigentlichen Wert beeinträchtigt zu werden schien. Das ist es auch, was den alten Soldaten Xenophon trotz aller Einseitigkeit und Begrenztheit seines Wesens immer wieder sympathisch und die Lektüre seiner Werke trotz aller künstlerischen Mängel erfreulich macht.

Rostock.

K. v. Fritz.