

ZWEI SOKRATESWORTE

Den meisten klassischen Philologen scheint ein erst vor sieben Jahren bekannt gewordenes Sokrateswort entgangen zu sein. M. Plessner hatte 1928 einen arabisch bearbeiteten *Οἰκονομικός* herausgegeben, der als seinen Verfasser Bryson nennt, in dem wir wohl den bekannten Sophisten sehen dürfen. In dieser sonst stark orientalisierten Schrift steht der Satz¹⁾: Sokrates wurde gefragt, warum er soviel mit jungen Leuten umgehe. Er antwortete: 'Weil man junge und frische Zweige leicht gerade biegen kann; aber gepichtetes Holz, dessen Frische vergangen und dessen Rinde trocken geworden ist, kann man nur schwer gleichmässig machen'. Mir ist dieses Wort oder auch nur ein ähnliches Sokratikum unbekannt, so deutlich auch sein Ton an die vielen Sprüche des Weisen in den Gnomologien anklingt²⁾. Eben gerade darum aber lege ich auf diese neue Sentenz gar keinen Wert und verstehe es völlig, wenn man ihr deswegen im Lager der Philologen keine weitere Beachtung geschenkt hätte. Denn es gibt meines Erachtens andere Sokratesworte, die, bisher mehr oder minder anerkannt, noch etwas deutlicher vernehmbar zu werden verdienen.

Ich denke also, um es gleich zu sagen, zunächst an den Begriff der *θεία μοῖρα*, dem wir bei Platon, Aischines von Sphettos und bei Xenophon begegnen. Sein Erscheinen aber bei drei Sokrates-Jüngern beweist noch keineswegs die absolute Wirklichkeit, die 'Echtheit' des Wortes des Meisters; ja, man hat sogar in einer Zeit, die den älteren antiken Zeugnissen über Sokrates noch ein weitgehendes Vertrauen entgegenbrachte, in dieser *θεία μοῖρα* einen ausschliesslich für Platons religiös-philosophisches Denken kennzeichnenden Begriff gesehen. Das trat u. a. besonders bei E. Zeller hervor, der in eingehender Darlegung die verschiedenartige Bedeutung des Wortes bei Platon geprüft und sich darüber mit den sonstigen

¹⁾ p. 86 f.

²⁾ Gerade die Vergleiche sind kennzeichnend dafür, wie uns ein Blick in Stobaios zeigt.

philologischen und philosophischen Interpretationen des Diktums auseinandergesetzt hat¹⁾. Da liest man denn von allerhand Deutungen, die auch durch die Heranziehung Xenophons und des Aristoteles²⁾ unterstützt werden. Die *θεία μοίρα* soll demnach die 'göttliche Fügung' gewesen sein, besonders in zwei Erscheinungsformen hervortretend: als 'Ableitung eines Gegebenen aus der göttlichen Ursächlichkeit, ohne dass damit die bewusste menschliche Tätigkeit ausgeschlossen würde'; sie soll andererseits auch im Gegensatz zur *ἐπιστήμη* stehen, um 'zu bezeichnen, was der Mensch nicht seiner bewussten, durch klare Einsicht geleiteten Selbsttätigkeit, sondern der blossen Naturanlage, den Umständen und einer Begeisterung zu verdanken habe, über die er sich selbst keine deutliche Rechenschaft ablegen kann'. Ich halte hier ein, führe nicht noch weitere Erklärungen an. Sie sind fast alle von erheblichster Bedeutung; gleichwohl scheint es mir notwendig, hier dem mehr systematischen Verständnis das rein philologisch-historische folgen zu lassen. Ich möchte aber dabei gleich von vornherein bemerken, dass man mit der Übersetzung 'göttliche Fügung', der man auch noch heute mehrfach begegnet³⁾, etwas mehr Vorsicht üben sollte.

Ihre ganz besondere Bedeutung besitzt auch für diese Frage die Reihenfolge der platonischen Werke. Eine gewisse allgemeine Erklärung des Problems ist ja nun wohl erreicht. Aber es bleibt eben nur eine gewisse, um so mehr, als auch noch die Echtheit einiger Dialoge nicht allgemein als gesichert betrachtet wird. Doch möchte ich wenigstens von der Voraussetzung ausgehen, dass die beiden hier zunächst in Betrachtung kommenden Schriften, die 'Apologie' und der 'Ion', nicht weit auseinander liegen, vor allem aber in die Frühzeit der noch sokratischen Schriften gehören⁴⁾.

¹⁾ II 1⁵ S. 594 Anm. 4.

²⁾ S. darüber unten S. 246 das Nötige.

³⁾ Mit Recht zeigen O. Apelts Übersetzungen verschiedene Deutungen: S. z. B. Apologie. 1922². S. 50 (göttlicher Wille); Phaidros. 1923³. S. 33 (göttliches Los), doch ebd. S. 55 lesen wir ebenso wie in der Übertragung des Phaidon S. 29 von der 'göttlichen Fügung'.

⁴⁾ S. die verschiedenen Anschauungen der Forscher über die Zeit und Reihenfolge beider Werke: M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, 1913, S. 18; v. Wilamowitz, *Platon I*, S. 130—132; 163—167; II 50 ff.; E. Hoffmann, im Anhang zu Zeller, II 1⁵, 1922, S. 1056; P. Friedländer, *Platon II*, 1930, S. 156 ff.

Allerdings auch nur der 'sokratischen'. Denn die ebenso häufig wie nachdrucksvoll ganz für Sokrates in Beschlag genommene 'Apologie' ist gerade in ihrem Persönlichkeitsbilde durchdrungen von bereits 'platonischem' Geiste. Und vollends steht es nicht anders mit dem 'Ion'.

In der 'Apologie' erscheint nun die *θεία μοῖρα* in sehr bezeichnender Weise¹⁾. Es war vom *δαιμόριον* die Rede, diesem ganz unveräusserlichen ureigenen Sokratikum. Man kennt ja seine Rolle und Wirkung wie auch seine Verfälschung durch Xenophons Besserwissen²⁾. Das Komplement zu dieser von dem Weisen selbst als einer über allem individuellen Denken erhabenen bezeichneten Kraft, die sich nur im Negativen äussert, bildet die das Handeln gebietende und leitende *θεία μοῖρα*. Sokrates' angebliche Lehre — wie er selbst sagt, war er kein Lehrer im Sinne seiner Zeit — wird von den Gegnern angegriffen; er antwortet darauf durch die Betonung der ihn lenkenden Kräfte, die sich in ihm ergänzen. Der Auftrag, die Menschen auf ihre angebliche Weisheit zu prüfen, ist ihm von der Gottheit gegeben worden *καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνσπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὥπέρ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ οἰοῦν προσέταξε πράττειν*. Der Begriff erscheint nicht neu; von der *θεῶν μοῖρα* war schon öfters bei den Griechen die Rede gewesen im Sinne eines Schicksals, aber auch einer Gabe³⁾. Hier jedoch empfängt das Wort religiöse wie sittliche Vollmacht. Die Orakel bestimmten nur das praktische Tun der Menschen, zuweilen auch im rechtlichen und sakralen Sinne; Sokrates' Handeln ist ein von der Gottheit selbst geheissener Gottesdienst, die Vollziehung des apollinischen Gebotes der Selbsterkenntnis. Echt sokratische Religion bildet einen neuen ureigenen Wortinhalt. Und es ist dabei auch von Bedeutung, dass der interessante pseudo-platonische 'Theages' die Verbindung des Begriffes mit dem Daimonion gleichfalls erkannt hat⁴⁾.

In dasselbe Licht der von der Gottheit nicht durch Gebet erlangten, sondern als Charisma verliehenen Gabe tritt

¹⁾ p. 33c.

²⁾ S. unten S. 246.

³⁾ Vgl. besonders S. Eitrem: Schicksalsmächte, Symb. Osloens. XIII 1934, S. 47 ff.

⁴⁾ Freilich auf seine Weise, s. unten S. 246 f.

die *θεία μοῖρα* im 'Ion'¹⁾. Die Kraft des Dichters und des Rhapsoden liegt jenseits aller *τέχνη*, wie der Sokrates der 'Apologie' kein gelernter Weisheitslehrer ist; die Dichtung, nächstverwandt mit der Besessenheit der Bakchen, ist nur der *θεία μοῖρα*, der göttlichen Macht, untertan. — An dieser Platonstelle hat sich dann des Philosophen Zeitgenosse Aischines von Sphettos vergriffen²⁾. In seinem 'Alkibiades' variierte er die platonischen Bilder von Sokrates und seinem jugendlichen Freund³⁾. Beider Verhältnis war hier in ganz verrenkter Form dargestellt; in ungeschickter Platonisierung wurde das Gefühl des Weisen für Alkibiades unter Ablehnung der *τέχνη* wahrhaftig aus einer *θεία μοῖρα* abgeleitet, die Aischines auch in der plötzlichen Genesung Kranker erkennen wollte; das Beispiel der Bakchen musste dann denselben Dienst tun, das Liebesverhältnis als heiligen Rausch zu deuten: *καὶ δὴ καὶ ἐγὼ*, heisst es da noch, *οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἀνθρώπων ὠφελῆσαι ἄν, ὅμως ὡμίην ξυνὸν ἄν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι*. Ich wiederhole: welche Entstellung Platons! Während Xenophon dem *κατήγορος* gegenüber durchaus vernünftig Alkibiades' Anschluss an Sokrates als eine unwillkürliche Wirkung von dessen Persönlichkeit erklärt und gleich überzeugend die Ursache der Entfremdung beider beleuchtet⁴⁾, lässt Aischines die *θεία μοῖρα* sich nun des Sokrates bemächtigen, lässt einen göttlichen Akt in Erscheinung treten, der sich doch gegen allen religiösen Glauben als ein völliger Misserfolg herausgestellt hatte. Eine Eingebung der Gottheit ohne Unfehlbarkeit ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Wie fest dieser Begriff der *θεία μοῖρα* in Platons religiösem Denken wurzelt, kann uns wohl auch noch der 'Protagoras' zeigen⁵⁾. Da finden wir das Wort im Mythos des

¹⁾ p. 534 a ff.; 542 a.

²⁾ Bekanntlich hat erstmalig Pohlenz a. a. O. 188 ff. das Aischinesfragment 11 (H. Dittmar: Aischines von Sphettos, 1912, S. 272 f.) mit Platons 'Ion', der den 'Alkibiades' hier angreife, in Verbindung gebracht. v. Wilamowitz a. a. O. 35 ff. kehrte dann dieses Verhältnis insofern um, als er nun eine Beziehung des Aischines auf Platon erkannte, dem hat dann Pohlenz: GGA. 1921, S. 6 zugestimmt.

³⁾ fr. 10 D.

⁴⁾ Mem. I 2. 24 ff; s. Dittmar a. a. O. 121 ff.

⁵⁾ Ich lasse diesen Dialog hier folgen, weil er denn doch ziemlich allgemein als Jugendwerk gilt.

grossen Sophisten¹⁾, wohin es gleich anderen Momenten dieser Epideixis durchaus nicht gehört²⁾. Der Mensch hat hier also die göttliche Gabe empfangen, um die Götter zu verehren und ihnen Kulte zu weihen, andererseits um geistige und materielle Kultur zu schaffen. Noch immer besteht also der Zusammenhang der Gottheit mit dem von ihr gewollten Gottesdienst, deutlich an die 'Apologie' gemahnend. — Ich habe hier jedoch keine ausführliche Geschichte dieses Begriffes bei Platon zu schreiben. Es gilt daher nur, in aller Kürze darzulegen, wie die *θεῖα μοῖρα*, einmal in Platons Besitz übergegangen, bis zuletzt seine Werke begleitet hat. So lässt denn der 'Menon'³⁾ die ἀρετή nicht durch φύσις, sondern allein durch die göttliche Gabe den Menschen zuteil werden⁴⁾ und wendet andererseits den alten Vergleich mit den *χρησιμωδοί* auf den Besitz der richtigen staatsmännischen Meinung an. Die gleiche Nähe zu Platons früheren Ausführungen beobachten wir auch im 'Phaidros'⁵⁾ und in der 'Republik', die die Rettung der Tugend eines Einzelnen im gegenwärtigen Staat durch göttliche 'Gnade'⁶⁾, wie Friedländer treffend übersetzt⁷⁾, geschehen lässt. Allmählich jedoch scheint sich, wie derartiges ja überaus häufig geschieht, die alte Bedeutung verallgemeinert zu haben⁸⁾ und sogar zu dem früher durchaus nicht genügenden Sinn der 'göttlichen Fügung' geworden zu sein⁹⁾. —

¹⁾ 322 a.

²⁾ Vgl. K. Reinhardt: Platons Mythen, 1927, S. 39 f.; Friedländer a. a. O. I 203 ff.

³⁾ 99 a; 100 b.

⁴⁾ Dasselbe sagt die Schrift *περὶ ἀρετῆς* 379 d.

⁵⁾ Verbindung der göttlichen Gabe mit Sokrates, und zwar wieder im Hinblick auf den delphischen Spruch (230 a), dann aber auch mit dem göttlichen Wahnsinn (244 c). Doch erscheint an ersterer Stelle im Gegensatz zum 'Menon' die *θ. μ.* durch Natur mit Sokrates' Wesen verbunden.

⁶⁾ Rep. 492 a. Damit liesse sich auch noch Legg. 612 c, 875 c vergleichen. An der letzteren Stelle wird dann wieder die *θ. μ.* mit der Natur gleichgesetzt.

⁷⁾ A. a. O. II 387.

⁸⁾ So ep. VII 337 e.

⁹⁾ Dafür ist 'Phaidon' 58 e höchst charakteristisch, wo Phaidon selbst in seines Meisters Hadesweg die *θ. μ.* erkennen will: Siehe auch noch unten S. 246. Immerhin bleibe ich mir auch hier bewusst, dass von einer historischen Begriffsentwicklung nur mit Vorsicht Gebrauch gemacht werden kann. Wie die Ideenlehre nicht einfach evolutionistisch

Wir haben Aischines' Versuch kennengelernt, sich platonisches Gut anzueignen und zu verarbeiten. Das Gleiche gilt oft auch für Xenophon, dem ja die wundervoll psychologische Charakteristik des Daimonions nicht genügen wollte und dessen Verallgemeinerung notwendig erschien — denn an ein 'echtes' Sokrateswort, von Xenophon getreu überliefert und durch Platon vertieft, ist natürlich nicht zu denken. So hat denn auch er sich an der *θεία μοῖρα* versucht. Gewiss, Xenophon kann das Wort aus seines Meisters Mund vernommen haben. Aber wenn er in der 'Apologie'¹⁾ Sokrates durch seinen Tod einer *θεοφιλῆς μοῖρα* teilhaftig werden lässt, so haben wir eines der sprechendsten Beispiele für Xenophons Verhältnis zu Platon vor uns²⁾. Denn man sieht hier nicht nur den 'Phaidon' in doppelter Weise variiert³⁾ — was soll doch eine *θεοφιλῆς μοῖρα*? — sondern jene Auffassung vom gottgewollten Tode des Weisen erhält im weiteren Verfolg noch eine ganz platt rationalistische Begründung. Dieselbe Denkweise erhält sich denn auch in den *Ἀπομνημονεύματα*⁴⁾ mit ihrem Lobe der Gottheit, die die menschlichen Extremitäten so künstlich und fein bereitet habe, und wird gleicherweise in den *Πόροι*⁵⁾ wie in den 'Hellenika' vernehmbar⁶⁾, alles damit nur ja kein nüchterner Beurteiler der Vorgänge in Natur und Menschenleben etwa die *τύχη* an die Stelle einer *θεία μοῖρα* setze. Denn dass hier eine Streitfrage vorlag, zeigt uns aufs deutlichste Aristoteles' 'Ethik'⁷⁾.

Ein kluger Deuter Platons aus der Zeit des 4. Jahrhunderts v. Chr. hat den irrationalen Wesenstil des Sokrates, der weder ein Mystiker noch nur ein tapferer Moralprediger war, wohl erkannt. Natürlich spreche ich nicht von dem Verfasser der 'Epinomis', der seine wunderliche Theologie auch noch durch die *θεία μοῖρα* aufputzen muss⁸⁾, sondern von dem eigentümlichen Autor des 'Theages', den ein richtiges Gefühl leitete, wenn er

aufgeht, sondern durchaus keinen glatten Ablauf zeigt, so könnte auch die *θ. μ.* mehrfachem Wechsel unterworfen gewesen sein.

1) 32.

2) Ich halte an der Echtheit der 'Apologie' fest.

3) S. soeben. S. 245, Anm. 9.

4) II 3, 18.

5) I 5.

6) VII 5, 10.

7) Eth. Eud. p. 1099 b 10.

8) 985 a.

jenes Wort nun unmittelbar mit dem Daimonion verknüpfte¹⁾. Gewiss ist diese sokratische Offenbarung noch weit individueller als jene positivere Erkenntnis des gottgegebenen Triebes zum sittlich-religiösen Tun; denn sonst hätte die Spätantike sich nicht mit der Deutung des Daimonions so abgemüht. Aber ich wiederhole, dass beide Phänomene aufeinander angewiesen sind; eines wie das andere ist sokratisch.

Die *θεία μοῖρα* hat somit starke Wirkung auf das Altertum geübt und auch das Denken der Neuzeit bewegt, wie uns jene verschiedenartigen Übersetzungsversuche verrieten. Aber nicht jeder sokratische Ausspruch, den wir noch erreichen können, muss eine Art von Donnerwort gewesen sein. Ich möchte dies an einem Satze des Philosophen zeigen, der uns gleich zugänglich wie jener Begriff ist.

Dass der Mensch nur aus Unwissenheit fehle, lässt Platon seinen Meister nicht nur stets mit starkem Nachdruck, sondern auch zuweilen mit schärfstem Tonfall erklären. Der unaufhörlich nach dem wahren Sein forschende Philosoph sieht besonders in dem äusseren Schein des Wissens wie der Tugend schlimme *ἀμαθία*²⁾. Aber dieser Gedankenkomplex findet noch einen anderen Ausdruck, eine besondere Zuspitzung, denn für Platon ist nicht nur dieses oder jenes unsittliche Denken oder Tun schlimmste Unwissenheit³⁾, es heisst vielmehr in ältesten und jüngsten Werken kurz zusammenfassend, dass die *ἀμαθία* überhaupt das grösste Übel sei. Schon die 'Apologie' deutet diese Überzeugung durch das echt platonische, temperamentvolle Epitheton der Unwissenheit: *ἐπονείδιστος* an⁴⁾, namentlich aber erscheint die *ἀμαθία* in den letzten Werken des Denkers⁵⁾ von schwerster Ächtung getroffen. Da entrüstet sich der 7. Brief⁶⁾ über die *τόλμαι ἀμαθίας*, dieser Wurzel aller Übel; der

¹⁾ 128 d: *ἔστι γάρ τι θείαι μοῖραι παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδός ἀρξάμενον δαιμόνιον*. Das Urteil über diesen Dialog lautet sehr verschieden. H. Maier, Sokrates S. 453 nennt ihn nur ein Machwerk; weit günstiger spricht sich über ihn v. Wilamowitz I 113, 1 sowie Friedländer II 154 f. aus.

²⁾ S. z. B. Apol. 29 b; Symp. 204 a; Legg. 732 a.

³⁾ Vgl. z. B. Protag. 357 e *τὸ ἡδονῆς ἤτιω εἶναι ἀμαθία ἢ μεγίστη*.

⁴⁾ 29 b.

⁵⁾ Ich notiere sonst noch mit einem Wort den Euthydem, der 281 e die *ἀμαθία* ein *κακόν* nennt, wie sich das ja von selbst aus dem ganzen Zusammenhang ergibt. S. auch noch unten S. 249, Anm. 4.

⁶⁾ 336 b.

'Timaios'¹⁾ wie die 'Gesetze'²⁾ nennen die Unwissenheit die schwerste Krankheit der Seele. Daraus aber entsteht nun die Frage, die vielleicht für manchen keine mehr ist: Haben wir in dieser folgernden Präzisierung des sokratischen Satzes von der Unwissenheit des Fehlenden auch ein echtes Logion des Weisen zu erkennen?

Die Bejahung der Frage scheint sehr nahe zu liegen; wir vermögen aber auch von historisch-philologischer Seite eine meines Erachtens entscheidende Hilfe zu bringen. Denn wir besitzen ja noch ein wichtiges Zeugnis aus der älteren sokratischen Jüngerschaft: das des Antisthenes. Seine beiden epideiktischen Reden, der *Αἴας* und der *Ὀδυσσεύς*, werden heute doch allgemein nicht mehr als unecht bestritten. Da vernehmen wir nun aus der zweiten Worte, wie sie dem gewöhnlichen sophistischen Denken und Formen, namentlich in einer *ἐπίδειξις*, durchaus nicht entsprechen. Es ist die Rede von der Dankbarkeit, die die Achäer Odysseus schuldeten³⁾: *καὶ οἱ μὲν ἄλλοι χάριν ἔχουσι, σὺ δὲ καὶ ὀνειδίσεις ἐμοί: ὑπὸ γὰρ ἀμαθίας ὦν εὖ πέπονθας οὐδὲν οἶσθα. κἀγὼ μὲν οὐκ ὀνειδίξω σοι τὴν ἀμαθίαν· ἄκων γὰρ αὐτὸ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πέπονθασι⁴⁾*. Das ist nicht etwa ein Vorwurf gegen den von Odysseus später noch verhöhnten⁵⁾ plumphen Kämpen Aias, sondern entstammt unbedingt sokratischem Denken. Vollends kommt der Schluss der Rede in bezeichnendster Form darauf zurück⁶⁾: *Φθόρον δὲ καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς⁷⁾ κακῶν ἐναντιώτατα αὐτοῖς: καὶ ὁ μὲν σε ἐπιθυμεῖν ποιεῖ τῶν καλῶν, ἡ δὲ ἀποτρέπει*. Freilich sei das ein menschlicher Irrtum; Aias verwechselte die Bedeutung von Kriegskunde und Tapferkeit: *ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν*.

¹⁾ 86 b.

²⁾ 691 d.

³⁾ S. Blass' Ausgabe in seinen *Antiphontis orationes et fragmenta*, 1892² p. 178 § 4 f.

⁴⁾ Die Handschriften scheinen mir z. T. auf diesen Text zu führen, obwohl sie nach *πέπονθατε* noch *ἄπαντες* bieten. Blass liest: *ἄκων . . . καὶ σὺ καὶ οἱ Bekker, Sauppe) ἄλλοι πέπονθασιν ἄπαντες*. Ich gebe jedoch dies zu bedenken: Wenn Antisthenes vorher die allgemeine Dankbarkeit des Heeres betonte, so durfte er sobald danach kaum von der Unwissenheit aller, sondern nur von der auch anderer Menschen reden.

⁵⁾ p. 179 § 6.

⁶⁾ § 12 f.

⁷⁾ S. soeben.

Es ist völlig ausgeschlossen, dass wir hier ein Echo Platons nachklingen hörten. Das Verhältnis beider Sokratesjünger ist zwar durchaus noch nicht ganz und gar durchsichtig, aber Entlehnungen solcher Art wären doch unmöglich. Sokrates ist noch kein geschworener Feind der Sophisten; einer seiner treuesten Anhänger war und blieb der Sophist Antisthenes: er vermochte sophistische Denkform mit sokratischer Ethik zu verbinden.

Dieselbe Beobachtung wie für die Nachwirkung der *θεία μοῖρα* machen wir nun auch bei diesem Sokrateswort. Wieder haben wir es hier mit Xenophon zu tun. In der *Κύρον παιδεία*¹⁾ beschwört ein sterbender 'Sophist' seinen Freund Tigranes, nicht dem eignen Vater, dem Urheber dieses seines Todes, zu zürnen; der habe nicht aus *κακόνοια* so gehandelt, ἀλλ' ἀγνοία; wenn die Menschen in ihrer Unwissenheit fehlten, sei das eben unfreiwillig. Auch hier liegt bei Xenophon Entlehnung aus Platon, wie so oft, vor, schwerlich ein selbst vernommenes Sokratikum²⁾ oder gar Antisthenes. Und das gleiche gilt vollends von der Erklärung des meines Erachtens unechten 'Hippias I'³⁾, dass die *σοφία πάντων κάλλιστον, ἡ δὲ ἀμαθία πάντων αἰσχιστον* sei⁴⁾.

Wir werden heute den absoluten Wert beider Sokratesworte, wie schon bemerkt, wohl durchaus nicht gleichstellen; die Antike scheint dem einen keinen besonders erheblichen Vorzug vor dem anderen gegeben zu haben. Beide stehen in starkem Gegensatz zu einander: hier die intellektualistische sokratische Ethik, die dem Griechen so völlig entsprach; dort das irrationale Empfinden des Weisen. Man rede da nicht so obenhin nur von 'Widersprüchen', oder entscheide sich gar für das beherrschende Übergewicht einer von beiden Kräften, damit dann eine hübsch einfache Charakterformel zustande komme. Mit Sokrates' Wesen wird eben niemand je wirklich fertig; immer wieder gilt auch hier das *θανυμάζειν*.

Rostock.

J. Geffcken †.

¹⁾ III 1, 38.

²⁾ Wie J. J. Hartman: *Analecta Xenophontea nova* II, S. 61 wollte.

³⁾ 296 a.

⁴⁾ S. denselben Gegensatz im Euthydem: S. oben S. 247, Anm. 5.