

wählten überarbeiteten Schrift der Laelius gemeint sein<sup>11)</sup>, und sollte dieses Entzweigungsmotiv, falls sich die Überarbeitung auch auf das Proömium erstreckt, wirklich erst einer zweiten Fassung zuzuteilen sein<sup>12)</sup>, so ist noch keineswegs mit Sicherheit dasselbe für das Motiv des berichteten Themas zu folgern, obgleich die beiden Momente in der vorliegenden Fassung wie Anlaß und Folge verbunden sind. Es wurde ja oben zu zeigen versucht, daß für Cicero die Darstellung der Überlieferung des Stoffes sich in dieser besonderen Situation nahezu von selbst ergab. Auf keinen Fall läßt sich bei tatsächlich vorliegender Überarbeitung die ursprüngliche Gestalt des Proömiums rekonstruieren und etwa durch den von Ruch empfohlenen, einfachen radikalen Schnitt zwischen § 3 und § 4 positiv fassen. Daß also die Verquickung des Späteren und des Früheren sich zu einer neuen Einheit gestaltet hätte und allenfalls in einer Art Motivanalyse, wie es Büchner in einem Falle versuchte, die Umrissse einer ersten Fassung abgesteckt werden könnten, dürften die aufgewiesenen Zusammenhänge und Verweisungen hinlänglich dartun.

Bonn.

H. Heusch

## SOKRATISCHES IN DEN „VÖGELN“ DES ARISTOPHANES

Aristophanes hatte in den 423 aufgeführten, zwischen 421 und 418 in die uns vorliegende Form umgearbeiteten „*Wolken*“ Sokrates persifliert<sup>1)</sup>. Aber auch danach hat Aristo-

11) Solche Überarbeitungen stellen ja bei Cicero keine Seltenheit dar; vgl. H. Emonds, *Zweite Aufl. im Altertum, Klass. Philolog. Studien*, Leipzig 14 (1941) S. 266 ff.

12) Eine nähere Auseinandersetzung mit Büchners These, die die gesamte Schrift angeht, nicht nur das Proömium betrifft, muß einer besonderen Abhandlung vorbehalten bleiben. Die vorliegende Arbeit war bereits abgeschlossen, ehe Büchners Veröffentlichungen zu dieser Frage erschienen. Daher wurde seine Stellungnahme nur insoweit nachträglich berücksichtigt, als sie sich unmittelbar auf das Proömium bezieht.

1) Vgl. außer den älteren Untersuchungen (wie Zielinski, *Die Gliederung d. altatt. Komödie* 34 ff., Bruns, *Das literar. Porträt* 181 ff., A. Weiher, *Philosophen u. Philosophenspott in d. att. Komödie*, Diss. München 1914) Murrays *Aristophanesbuch*, ferner Schmid, *Literaturgesch.* I 3, 217 ff., u. I 4, 177 ff., und über das Sokratesbild der *Wolken* besonders Wolfgang Schmid's Aufsatz im *Philolog.* 97 [1948] 209 ff. Zur Religiosität des Sokrates vgl. auch

phanes den Mann, der als Mensch von nicht weniger befremdender Originalität war als denn als Philosoph, keineswegs aus den Augen verloren. Noch in den an den Lenäen des Jahres 405 gespielten „Fröschen“ wird Sokrates vorgenommen<sup>2)</sup>. Zwischen den „Wolken“ und den „Fröschen“ erwähnt Aristophanes den Philosophen in den an den großen Dionysien des Jahres 414 in Szene gegangenen „Vögeln“<sup>3)</sup>, zusammen mit Peisandros und dem aus Platon bekannten Chairephon, der das Delphische Orakel über Sokrates befragt hatte<sup>4)</sup> und seine Freundschaft zu diesem mit dem Spott der Komödiendichter büßen mußte. In den „Vögeln“ (V. 1282) prägt Aristophanes gar das Spottwort *σωκρατᾶν*; dieses zielt nicht bloß auf eine spartanische Vernachlässigung des Äußeren, sondern es meint: „sich so absurd und verrückt wie Sokrates benehmen“<sup>5)</sup>.

Diese Momente legen die Vermutung nahe, daß vielleicht auch sonst in den „Vögeln“ Sokrates noch einiges zur Belustigung der Athener beigetragen haben könnte. Und in der Tat haben, wenn nicht alles täuscht, in dieser Komödie noch zwei besonders die Lehrweise und die Lehre des Sokrates charakterisierende Züge eine Periode erfahren, die zur Persiflage geradezu einluden: die sokratische Ironie<sup>6)</sup> und der moralische Optimismus des Philosophen. Daß man bis jetzt gerade die Parodie dieser ethischen Grundüberzeugung des Sokrates in den „Vögeln“ überhört hat, ist bei der Fülle des hier sprudelnden

---

meinen Aufsatz über Platons „Euthyphron“ in den *Annales universitatis Saraviensis*, phil. Fak., I [1952] 144 ff. Zur Überlieferung des Aristophanes vgl. Pohlenz, *Aristophanes' Ritter*, Nachr. Gött. Ak., ph.-h. Kl. 1952, V.

2) Frösche 1491 ff. Vgl. hierzu Radermacher, *Sber. Wien. Ak.* 198, 4 [1921] 288. 349 f. Weiher a. O. 19 f.

3) Vögel 1553 ff. Über diese Stelle s. u. S. 85 f.

4) Vgl. hierüber Gigon, *Mus. Helv.* 3 [1946] 3 ff. und Wilamowitz, *Platon II* 52, nicht widerlegt; ferner Nestle, *Gr. Studien* 173 ff. — Über Chairephon vgl. Wilamowitz a. O. I<sup>4</sup> 73, Weiher a. O. 23 f. 26, Schröder zu *Vö.* 1564.

5) Was Kock und Schröder zur Stelle bemerken, genügt nicht. Eher Van Leeuwen: *Verborum quae hoc versu cumulantur festiva est gradatio. Nam quod ultimo loco collocatum est morbi recentis nomen novum atque inauditum σωκρατᾶν, id cetera veluti complectitur. Nächstliegendes, etwa Aisch. Sept. 498 βαχχᾶν und die von Debrunner, *Wortbildungslehre* § 183 genannten, ein ungewöhnliches, ja krankhaftes Verhalten bezeichnenden Verba auf -ᾶν, hat man übersehen. Vgl. auch Schwyzer, *Gramm.* I 726,2 u. 731.*

6) Es wird sich erweisen, daß die Komödie hierunter noch etwas Ursprünglicheres versteht als die spätere sokratische Literatur.

den Witzes durchaus verständlich. Auch gibt Aristophanes diesmal keinen namentlichen Hinweis; er rechnet mit dem Wissen seiner Zuhörer.

In seinem Aufsatz über den Begriff des εἶρων (Rh. M. 31 [1876] 381 ff.) hatte Otto Ribbeck im Anschluß an die Charakteristik, die im platonischen Symposion 216 d Alkibiades von Sokrates gibt, auch die Irisszene der „Vögel“ betrachtet. Iris ist unbemerkt in die neue Wolkenburg eingeflogen; von Peithetairos<sup>7)</sup> verhört, weiß sie auf die Frage, zu welchem Tor sie denn hereingekommen sei, nur die Antwort (V. 1210): οὐκ οἶδα μὰ Δι' ἔγωγε κατὰ ποίας πύλας. Darauf Peithetairos: ἤκουσας αὐτῆς, οἷον εἰρωνεύεται<sup>7a)</sup>. Die Stelle ist der älteste Beleg für εἰρωνεύεσθαι. Das Verbum gehört zu den von Debrunner, Wortbildungslehre § 215, genannten Bildungen<sup>8)</sup>; man vergleiche auch das von κόλαξ abgeleitete κολακεύειν „schmeicheln“, besonders trans. „jemanden durch Schmeichelei einnehmen“; nach seiner Bildung besagt also das intransitive εἰρωνεύεσθαι „sich wie ein εἶρων benehmen, sich vor einem andern als εἶρων aufführen“. Nun ist aber nach dem Zusammenhang evident, daß das Verbum hier das höhnische Verschweigen eines Sachverhaltes, den man genau kennt, rüst; es meint die ironische Haltung eines Menschen, der sich dreist unwissend stellt. Ribbeck (a. O. 384 f.) bemerkt, daß Aristophanes damit hier vermutlich „auf das berüchtigte Nichtwissen des Sokrates“ anspiele. Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man bedenkt, daß die Szene erst Farbe bekommt, wenn sie auf das stadtbekannte Benehmen einer bestimmten Persönlichkeit zielt. Sokrates war eben ein εἶρων von besonderer Qualität; durch ihn, den εἶρων seiner Zeit, hat εἰρωνεύεσθαι zu Sokrates' Lebzeit so viel bedeutet wie „sich wie der εἶρων (= Sokrates) benehmen“. Diese Bedeutung liegt hier vor; wenn man sie einsetzt, wird die Bemerkung des Peithetairos sinnvoll und witzig. Indessen glaubt W. Büchner, εἰρωνεύεσθαι meine eigentlich ein „Kleintun“ und diese Bedeutung sei auch hier festzustellen<sup>9)</sup>. Das ist offenkundig falsch, Iris tut wahr-

7) Über das Namenproblem Schmid, Literaturgesch. I 4, 291.

7a) Zur Situation vgl. unten Anm. 10.

8) Vgl. ferner Schwyzer, Gramm. I 732.

9) Hermes 76 [1941] 343<sup>2</sup>. — Es wäre manche Fehldeutung vermieden worden, hätte man sorgfältig beachtet, was Casaubonus in seinem Kommentar zu Theophr. char. bemerkt hatte. Nach ihm ist ein eiron 1. "qui ita sit factus, ut de se semper intra modum loquens, potius sibi ea bona demat, quibus est praeditus, quam alieni quicquam tribuat. Talis olim Socrates fuit"

lich nicht klein <sup>10)</sup>. Auch wird Büchners Deutung von εἶρων-  
 υβέσθαι durch folgende Überlegung fragwürdig und unwahr-  
 scheinlich: seine Erklärung setzt für εἶρων die Bedeutung  
 „Kleintuer“ voraus; sie paßt aber gerade nicht für die älteste  
 Belegstelle, Wolken 449. Was ein εἶρων eigentlich ist, läßt  
 sich wohl gerade hier noch gut ersehen; allerdings darf man  
 sich nicht von irgendeiner vorgefaßten Meinung bestimmen  
 lassen; man muß auf den Zusammenhang achten und die Situa-  
 tion genau erfassen und darf nicht einer Etymologie zuliebe  
 den Sachverhalt verrücken.

Wolken 437 ff. trägt Strepsiades seinen Entschluß vor,  
 sich der sokratischen Schule mit Leib und Seele auszuliefern;  
 alles will er auf sich nehmen, um die Tricks und Kniffe zu  
 erlernen, mit denen er aus seinen Schulden herauskommen  
 kann; wenn ihm dies gelungen ist, mag man ihm für sein Ver-  
 halten den Gläubigern gegenüber ruhig einen ganzen Katalog  
 von Schimpfwörtern nachrufen. Unter diesen, besonders die  
 Frechheit, Redegewandtheit, Dreistigkeit, Schlauheit, Rechts-  
 verdrehung, aalglatte Wendigkeit und Meisterschaft im Lügen  
 und Betrügen betonenden Schimpfwörtern steht nun auch εἶρων.  
 Zu dieser Umgebung stimmt vorzüglich, daß man das Wort in  
 der höheren Literatur, in Epos und Tragödie, vergeblich sucht.  
 Ribbeck war gewiß auf dem rechten Wege, wenn er erklärte:  
 „Es war offenbar ein derber, volkstümlicher Ausdruck, ja um  
 es grade herauszusagen ein Schimpfwort“ (a. O. 381); er wird  
 aber dem von ihm selbst richtig erkannten Sachverhalt nicht  
 gerecht, wenn er dem εἶρων die farblose Bedeutung „Flausen-  
 maker“ unterlegt und erklärt, dieser betrüge durch leere Redensarten (a. O. 382). Das Wort hat vielmehr einen erheblich

eqs. 2. "Alias vero non cum laude haec vox dicitur, sed summo potius cum  
 probro: de eo enim usurpatur, qui simulare et dissimulare quidvis didicit,  
 non per iocum nec modestia ulla, sed sui commodi causa, et ut alteri incom-  
 modet. Sic apud comicos εἶρων inter gravissima convicia ponitur, ut apud  
 Aristophanem". — Zu Ariston von Keos (fr. 14 VI Z. 5 S. 39 W.) vgl.  
 Wehrli, Kommentar S. 61.

10) Richtig Van Leeuwen zur Stelle: indignabunda Iris et tamen  
 ridens — nam egregie absurda ei videntur quaecunq̄e audivit — Pisetaeri  
 verba nunc quoque repetit, ut supra illud ἐμὲ ζυλλήψεται, vid. etiam ad vs.  
 1233 sq. Zur Situation bemerkt J. H. Voß in seiner Übersetzung vom J. 1821:  
 „Des Peisthetairos Worte kommen der Iris höchst ungereimt vor, die, als  
 vernünftige Göttin, von der Herrschaft der Vögel und von Kukukswolken-  
 heim — obgleich mitten darin — nichts gewahrt, sondern bloß Luft und  
 Leere (1173) sieht, wo die Vögel ihre prachtvollsten Schösser und Mauern  
 erbaut haben“.

schärferen Charakter. W. Büchner wiederum, in dem εἶρων grundsätzlich den „Kleintuer“ erblickend, macht ihn für den Schimpfwortkatalog der „Wolken“ zu einem „Kleintuer aus Eigennutz“; damit ist zwar die Durchtriebenheit und Raffiniertheit erfaßt, doch bleibt der „Kleintuer“ so klein, daß er gegenüber all den anderen Grobheiten und Schimpflichkeiten in diesem Katalog geradezu verschwindet. Diese Aristophanesstelle erweist unwiderleglich, daß εἶρων ursprünglich ein starkes Schimpfwort gewesen ist. Man darf sich eben nicht durch den Umstand irreführen lassen, daß die eironείa, als „sokratische Ironie“ verstanden, später systematisch in der sokratischen Literatur geadelt worden ist. Gerade dieses offenkundige Bestreben der Sokratiker ist ein weiterer Beweis dafür, daß εἶρων eigentlich eine gar nicht angenehme Prädikation war; man hielt es für nötig, die wirkliche eironείa des Sokrates herauszustellen, um die besondere, mit diesem Worte umrissene Haltung des Sokrates vor naheliegender, dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes entnehmbarer Mißdeutung zu schützen. Durch dieses erfolgreiche Bemühen der sokratischen Literatur hat aber der Begriff der eironēia überhaupt einen nicht unerheblichen Bedeutungswandel erfahren. Bevor wir aber dies erörtern, scheint es geboten, der eigentlichen Bedeutung des Wortes εἶρων noch etwas weiter nachzugehen.

Es belehrt uns darüber, was ein εἶρων tut, noch eine Komödienszene. Hier wird ein nach der Situation eindeutiges Verhalten als εἰρωνικῶς hingestellt. Wespen 174 gibt Philokleon, um aus der Haft gelangen zu können, vor, er wolle seinen Esel verkaufen; hierauf bemerkt Xanthias zu Bdelykleon: οὐρανὸν πρόφασιν καθήκειν, ὡς εἰρωνικῶς, ἵνα θᾶπτον ἐκπέμψῃαις. Bdelykleon entgegnet:

ἀλλ' οὐκ ἔσπασεν

ταύτη γ' ἐγὼ γὰρ ἠσθόμην τεχνωμένου.

Er versichert also, er habe seinerseits ebenfalls durchaus den Schwindel gemerkt und den Trick durchschaut. Es zielt also εἰρωνικῶς hier auf ein heuchlerisches Vorgeben und Vorschwindeln<sup>11</sup>). Damit ist eine Bestätigung für die in den „Wolken“ 444 für εἶρων zu erschließende Bedeutung „abgefeimter, heuchlerischer Schwindler“ erbracht. Hierzu stimmt vorzüglich die

11) J. H. Voß übersetzt „gleisnerisch“, Van Leeuwen erklärt: *subdole*: est enim εἶρων id fere quod πανούργος (cf. Nub. 449 Pac. 623) et adiectivum αὐθάκαστον *sincerum* vel *severum* habet sibi oppositum (cf. Philem. fr. 89). Hinc εἰρωνεύεσθαι est *verba dare* (Av. 1211).

von Schwyzer (Gramm. I 487<sup>9</sup>) vorgelegte Etymologie: „εἴρων ist einer, der immer sagt τὰ δέ τοι νημερτέα εἴρω λ 137, aber mit seinem Reden seine Gedanken verbirgt“<sup>12</sup>). Es ist nun auch deutlich, weshalb gerade Sokrates mit diesem Schimpfwort bedacht wurde und weshalb sein charakteristisches Verhalten als eironeía gebrandmarkt wurde. Er schien eben ein Erzschwindler, ein heuchlerischer Versteller und Wortverdrehler zu sein; außerdem hatte man den Eindruck, daß er sehr genau wisse, wonach er jeweils so harmlos frage, und daß er sich mit seinen aufdringlichen Fragen nicht leicht abschütteln ließ, läßt Platon ihn in der Apologie selbst gestehen. Schwerlich zufällig erscheint Wolken 449 εἴρων zwischen den Schimpfwörtern μάσθλης und γλοιός<sup>13</sup>). Seine Redensart, er wisse nur, daß er nichts wisse, war vorzüglich geeignet, jenen Eindruck einer heuchlerischen Verstellung zu bestätigen. Allerdings empfand man in den Kreisen der Sokratiker, daß jenes sokratische Bekenntnis erst den wahren Sinn der sokratischen eironeía erschließe.

Fortan begegnet nun εἰρωνεία in zweierlei Verwendung: einmal besagt das Wort allgemein jede Verstellung, in diese Rubrik gehört auch der bekannte Terminus der peripatetischen Rhetorik; andererseits bezeichnet es, von der speziellen sokratischen eironeía ausgehend, die Verstellung zum Kleineren hin (Arist. E. N. II 7, 1108 a 19 ff.; IV 13, 1127 a 21 ff.); Aristoteles stellt den „Ironiker“ dem Prahler gegenüber; der eine macht sich größer als er ist, der andere verkleinert sich; gegen die Wahrheit fehlen beide. Die aristotelische Mesotes-Lehre ablegend bestimmt Theophrast die eironeia als „Verstellung von Taten und Worten zum Geringeren hin“.

Unverkennbar ist die Bedeutung des „Kleintuens“ durch die spezifisch sokratische Weise, also durch die sokratische Ironie, dem Worte zugekommen. Ursprünglich ist ihm der Charakter der Selbstverkleinerung durchaus fremd. Es ist nun auch verständlich, daß W. Büchner für die hier verhandelten Aristophanesstellen zu keinem befriedigenden Ergebnis gekom-

12) Über das beliebte Spitz- und Kurznamensuffix -ων vgl. außer Schwyzer a. O. 487,4 Debrunner a. O. § 313.

13) Bei μάσθλης ist hier weniger, worauf die Kommentare hinweisen, an die Geschmeidigkeit gedacht als an eine geschmeidige und entsprechend schmerzhaft Peitsche, und γλοιός meint nicht nur „glatt“ sondern vor allem die Eigenschaften, die ein gesalbter Ringer nach dem Sport aufweist. W. Büchner a. O. 343 irrt, wenn er aus dieser Umgebung für εἴρων folgert, es bedeute, „den Bescheidenen und Hilflosen spielen“.

men ist: er hat jene spätere Bedeutung für die ursprüngliche genommen.

Um zusammenzufassen: Aristophanes zielt an den behandelten Stellen nicht auf jene als sokratische Ironie bekannte Verhaltensweise des Sokrates, sondern er will mit einem ihm für Sokrates besonders passend erscheinenden Schimpfwort das freche, aufdringliche Wesen des Schwindlers Sokrates, wie er ihn in den „Wolken“ vorführt, erfassen.

Es ist nun sehr bedeutsam, daß jener Sokrates der „Wolken“, wie bereits ausführlich dargelegt ist, noch gar kein Gegner der Sophisten ist; vielmehr ist Sokrates hier selbst noch Sophist; er zeichnet sich vor den andern Sophisten lediglich durch seinen besonderen Spüreifer und um so beachtenswertere Erfolglosigkeit seiner Forschung ab; er ist derjenige in dieser Zunft, der alles wissen will und gar nichts kann. Selbst Platon, der doch erst im letzten Lebensjahrzehnt des Sokrates dessen Schüler gewesen sein kann, weiß noch von einer naturphilosophischen Zeit des Sokrates. In der Rechenschaft, die Platon im „Phaidon“ Sokrates über seinen philosophischen Lebensweg im Angesicht seines Todes ablegen läßt, bekennt Sokrates als Resultat seiner naturphilosophischen Bemühung: ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοῦ ὄμην εἰδέναι (Phaid. 96c). Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß Sokrates, ehe er zu jener uns aus den Sokratikern bekannten Persönlichkeit wurde, ein Naturphilosoph gewesen ist<sup>14</sup>); Platons Kunstwerk ist hier auch in geschichtlichem Sinne wahr, wie uns Aristophanes belehrt<sup>15</sup>). Betrachtet man nun die Stellen, an denen Aristophanes nach den „Wolken“ Sokrates noch angegriffen hat, so ergibt sich, daß kein Angriff mehr dem Naturphilosophen gilt. Aufschlußreich ist vor allem der letzte Angriff auf Sokrates in den „Fröschen“ (149 ff.). Als Freund des Euripides bekommt zum Schluß auch er noch einen Hieb: nachdem die ξύνεσις ἠκριβωμένη (1483) des Aischylos gerühmt ist, heißt es in der Gegenstrophe, man freue sich, wenn jetzt das Zusammensitzen und Schwätzen mit Sokrates aufhöre, der die μουσική mißachte und die größten Schöpfungen der

14) Seine Abkehr von der *ιστορία περὶ φύσεως* ist (Phaid. 99e) formuliert: ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

15) Es unterliegt keinem Zweifel, daß der aristophanische Sokrates weitgehendst geschichtlich ist, vgl. R. Philippson, Rh. M. 81 [1932] 30 ff. und den in Anm. 1 genannten Aufsatz von Wolfg. Schmid.

τραγῳδικῇ τέχνῃ nicht würdige<sup>16)</sup>; das hochtönende Phrasendreschen und aus Spitzfindigkeiten etwas Großes machende Faulenzen, das zieme nur einem Verrückten! Nicht mehr durch Naturforschung, sondern durch seine philosophischen Tifteleien zieht also hier Sokrates die Jugend von der Musenkunst ab. Mit keinem Worte wird mehr seiner Naturphilosophie gedacht. Was man hier noch Sokrates vorwirft, hat erhebliche Ähnlichkeit mit einem Satz des Kallikles in Platons „Gorgias“ (485 d, e). Für Kallikles ist Philosophieren gleichbedeutend mit dem in einer bestimmten Altersstufe beliebten Problemewälzen, Philosophie ist nach seiner Ansicht ein natürliches, biologisches Durchgangsstadium der menschlichen Entwicklung; insofern ist die Philosophie gerechtfertigt und geboten. Ein älterer Mann aber, der noch philosophiert, verdiene Schläge. Denn ein solcher Mann, selbst wenn er von trefflicher Art ist, werde unmännlich und meide die Öffentlichkeit und das politische Leben; statt dessen verkrieche er sich und verbringe sein Leben mit drei oder vier Halbwüchsigen in einem Winkel flüsternd. Aristophanes wie Kallikles verwahren sich gegen Sokrates, für den Philosophieren gleichbedeutend ist mit lebenslänglicher Selbstprüfung. Zur Zeit der „Frösche“, also im Jahre 405, konnte Aristophanes gegen Sokrates nicht mehr den Vorwurf erheben, er entziehe durch seine Naturforschung die Jugend der musischen Bildung; Aristophanes vermochte nur noch, wie Kallikles, sich gegen jene „verrückte“ Lebensauffassung zu wenden, die Sokrates predigte und vorexerzierte. Aristophanes tat dies, indem er als eine Folge sokratischer Lebensführung die Vernachlässigung der musischen Bildung rügte; Kallikles warnte vor der aus dem Meiden der Öffentlichkeit sich ergebenden Unmännlichkeit, vor dem Verlust der Kalokagathie. Beide teilen dieselbe Befürchtung, auch wenn es bei Aristophanes, bedingt durch das Thema, etwas einfacher klingt<sup>17)</sup>.

Unverkennbar ist der Sokrates des Jahres 405 sehr verschieden von dem Sokrates der Jahre 423—418. In den „*Wolken*“ des Aristophanes wird Sokrates auch als Freund des Euripides und seiner der philosophischen Thematik aufgeschlossenen tragischen Dichtung angegriffen; in den „*Fröschen*“, wo es gewiß sehr nahegelegen hätte, Sokrates in die Auseinan-

16) Vgl. Schmid, *Literaturgesch.* I 4, 356<sup>3</sup>.

17) Wie sehr auch Aristophanes für die Kalokagathia eintritt, zeigt Jüthner in seiner Monographie dieses Begriffes (*Charisteria*, Festschrift für Rzach, [1930] 101 f.). Vgl. ferner Schmid, *Literaturgesch.* I 3, 254 f.

dersetzung zwischen Aischylos und Euripides einzubeziehen, wird überraschenderweise Sokrates erst am Ende der Komödie genannt; und selbst hier heißt es nicht etwa, der aus der Unterwelt auf die Erde zurückkehrende Aischylos werde zusammen mit dem euripideischen auch den sokratischen Unfug vertreiben, sondern Aristophanes gibt lediglich seiner Hoffnung Ausdruck, der Aeschylus redivivus werde auch das bildungsfeindliche Philosophieren des Sokrates unterbinden. Die Weite der Interessen, die den sophistischen Sokrates der „*Wolken*“ kennzeichnet, ist dem Sokrates des Jahres 405 nicht mehr zu eigen. Jene Zeit, in der er, wie Platon es in der Apologie schildert, auch die Dichter befragte, liegt unverkennbar hinter ihm. Auch die Freundschaft mit Euripides war offenbar erkaltet; er hatte von ihm auf seine Fragen, der Apologie nach zu schließen, keine besseren Antworten bekommen als von den andern Dichtern. Zur Zeit der „*Frösche*“ ist Sokrates der Moralphilosoph, wie ihn Platon in der Apologie zeichnet: ihn bewegt einzig noch die Sorge um die Seele<sup>18)</sup>. Er sieht seinen ganzen Lebensinhalt darin, seine Mitmenschen und zumal die Jugend zu überzeugen, es gelte, die Zerstretheit von dem Menschen zu nehmen, ihn zu sammeln, sein Dasein von allem Wesensfremden zu befreien, ihn auf das einzig wesensgemäße Anliegen, das Heil seiner Seele, zu weisen<sup>19)</sup>. Der Sokrates, der solches bekannte, hatte sich von vielem getrennt, was ihm dereinst erhaben und erstrebenswert erschienen war. Er sah jetzt seine einzige Aufgabe darin, die Seele der Menschen zur Erkenntnis ihrer Pflicht zu führen, zu sorgen, daß die Seele möglichst gut werde. Dieses jedem Athener bekannte *ψυχαγωγείν* des Sokrates wird in den „*Vögeln*“ (1553 ff.) verspottet, indem Aristophanes, dieses doppelsinnige Wort<sup>20)</sup> ab-

18) Vgl. Helmut Kuhn, Sokrates, [1934] Kap. XI. Schmid, Literaturgesch. I 3, 258.

19) Die polypragmosyne hindert die Menschen an der Besinnung und Besinnlichkeit. Sie ist der Tod alles Philosophierens. Und gerade sie wird dem Sokrates von seinen Gegnern vorgeworfen (vgl. dazu E. Wolff, *Platos Apologie* [N. phil. Unters. VI, 1929] 17. 28. 46). In der pseudoxenoph. resp. Ath. II 18 heißt es, daß der Demos die Verspottung eines Genossen in der Komödie hinnimmt, wenn sie wegen polypragmosyne und der Sucht, etwas vor dem Volke voraus zu haben, erfolgt (vgl. Kalinka z. St.). Später gab es gar in der neueren Komödie die Charaktertype des polypragmon, vgl. Meinekes hist. crit. com. 422. 429. 456, Wilamowitz, *Schiedsgericht* 13. Plutarch hat eine Abhandlung über polypragmosyne geschrieben, mor. p. 515 sqq. Über des Aristophanes Einstellung vgl. Schmid, Literaturgesch. I 3, 858 (zu 318).

20) Vgl. Kock zu 1555.

sichtlich mißverstehend, die Psychagogie des Sokrates als ein *animas ex Orco evocare* verspottet. Es ist schärfste Persiflage, wenn die Seelsorge des Sokrates als eine Beschwörung von Totenseelen im Reiche der Schattenfüßler hingestellt wird, denn es besagt: nur absolute Nullen, „Nichtse“, kraftlose Totenseelen von Phantasmata der Märchenwelt fallen auf die Psychagogie des Sokrates herein. Solch frommer Komödiantenwunsch gibt doch zu denken. In der Not des letzten Kriegsjahres, das mit der Kapitulation Athens endet, hält schließlich Aristophanes nichts weiter als Musenfeindlichkeit<sup>21)</sup> Sokrates vor. Mit dem Naturphilosophen Sokrates konnte die Komödie leichter fertig werden als mit dem Moralphilosophen. Die Frage, ob Aristophanes selbst vielleicht sein Urteil revidiert habe, läßt sich nicht beantworten. Platons „Symposion“ erlaubt keinen in diesem Sinne bündigen Schluß.

Sokrates oder Sokratisches war uns bis jetzt an drei Stellen in den „Vögeln“ begegnet: V. 1210 f., 1282, 1553 ff. Eine vierte Stelle rundet das Bild ab; auch hier persifliert Aristophanes den Moralphilosophen; er verspottet den sokratischen Moraloptimismus.

Es war des Sokrates feste Überzeugung, daß jeder geistig gesunde Mensch das von ihm als richtig und gut Erkannte selbstverständlich auch tun würde; jede Verfehlung ist einem Irrtum des Intellekts oder einem Zwange entsprungen; jeder gesunde, normale Mensch will das Gute; kein Mensch handelt freiwillig schlecht<sup>22)</sup>. Die geläufige Redensart εὖ πράττειν täuschte in ihrem Doppelsinn die Identität des „gut Handelns“ und des „sich gut Befindens“ vor<sup>23)</sup>. An solchem Trugschluß setzt die Kritik des Aristophanes ein.

In der Vogelkomödie übernehmen die Vögel die Funktionen der Götter; dabei wird auch das Problem akut: wie werden die Vögel den Menschen die Gabe der Gesundheit ver-

21) Des Sokrates Dichterbefragung (Platon apol. 22a-c) und seine Stellung zum Mythos (vgl. Schmid, Literaturgesch. I 3, 263 [mit Nachtr. S. 858] und meinen in Anm. 1 genannten Aufsatz) legten diesen Vorwurf sehr nahe; vgl. ferner Schmid a. O. I 4, 356.

22) Diese sokratische Überzeugung ist niedergelegt in den Thesen: οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει und πᾶς ἀφρων μαίνεται (Schmid, Literaturgesch. I 3, 251 m. Nachtr. S. 858). Vgl. auch Xen. mem. 4, 2, 20 ff und Taylor zu Timaios 86b—87b; Platon apol. 37a.

23) Vgl. Gomperz, Gr. Denker II 56 f. An eine äußerliche eutychia denkt aber Sokrates hierbei nicht. Zur Vieldeutigkeit der Redensart s. auch v. Wilamowitz, Platon II 168.

schaffen können, da dies doch bis jetzt den Göttern oblag (603)? Doch auch hier weiß Peithetairos Rat:

604 ἦν εὖ πράττωσ', οὐχ ὑγίεια μεγάλη τοῦτ' ἐστί; σάφ' ἴσθι,  
605 ὡς ἀνθρωπός γε κακῶς πράττων ἀτεχνῶς οὐδεὶς ὑγιάίνει.

Droysen übersetzt diese Verse:

„Wenn's ihnen nun aber recht grundwohl geht, das ist doch Gesundheit die Fülle?

Denn, sieh' einmal, geht es dem Menschen schlecht, dann fehlt die Gesundheit ihm vornweg<sup>24)</sup>!“

Das ist ohne Sinn und Salz und bleibt es auch, wenn man dem Rat der Kommentatoren folgend die Doppeldeutigkeit von εὖ (bzw. κακῶς) πράττειν einsetzt. Selbst O. Schröder weiß nicht weiter: „Euelpides spielt mit dem Doppelsinn von κακῶς πράττειν um eine Tautologie zu konstruieren“. Diese Tautologie ist wirklich alles andere als witzig; Aristophanes zielt doch offensichtlich nicht auf solch banale Feststellungen, wie Droysen sie hier vorlegt. Wer jene Zeilen 603—605 im Zusammenhang der ganzen Szene vernimmt, weiß, daß hier in den Versen 604/5, die die Antwort auf die Frage 603 darstellen<sup>25)</sup>, in witziger Weise das Problem gelöst wird, wie unter dem Vogelregiment den Menschen die Gesundheit werden kann. Das, so meint Aristophanes, sei nun doch wirklich nicht schwer: wenn die Menschen gut handeln, dann sind sie ja auch gesund! Beweis: kein normaler und gesunder Mensch

24) Im selben Sinne übersetzte J. H. Voß [1821]. Das Verständnis wird noch erschwert, wenn man, wie es in Nachfolge von Dobree Kock, Van Leeuwen, Coulon und Schröder tun, V. 604 b dem Euelpides zuteilt. Das Empfinden, es sei unwahrscheinlich, daß ein und dieselbe Person denselben Gedanken („wenn es gut geht, dem geht es gut“) einmal positiv und dann noch einmal negativ vortrage, verführte zu diesem Vorschlag: Die Verse 604/5 können aber, wie das ja auch ihre grammatische Struktur zeigt, nur von derselben Person gesprochen worden sein: unverkennbar ist 604b/605 die Explikation der 604a in Frageform vorgelegten Behauptung.

25) Älteren Vorgängern (vgl. die Notae in Aristophanem, Lond. 1829, II p. 169) folgend, finden Kock, Van Leeuwen, Schröder, Schmid (Literaturgesch. I 4, 294), bestärkt durch die Scholien zu Ritt. 1091, hier die πλοῦθυγία. Sie erscheint aber nur in V. 604a mit dem doppeldeutigen ἦν εὖ πράττωσι. „Wenn es den Menschen gut geht, besitzen sie dann nicht die Gesundheit?“ bedeutet eben auch: „Wenn die Menschen gut handeln, besitzen sie dann nicht auch die Gesundheit?“ — Diese Doppeldeutigkeit wird durch V. 605 sofort entschieden, wenn man in diesem Verse, wie ich vorschlage, das sokratische πᾶσι ἄφρων μαίνεται vernimmt. Bei dieser Auffassung wird nicht nur die Zusammengehörigkeit, die innere Verbundenheit von V. 604a mit dem folgenden Satz deutlich, sondern es gewinnen auch das Attribut μεγάλη und in V. 605 ὑγιάίνει erst rechte vis comica.

frevelt freiwillig; ein Mensch, der schlecht handelt, ist ja nicht gesund, wohl aber jeder Mensch, der gut handelt. Man muß also übersetzen:

„Wenn gut sie handeln, ist das nicht schon Gesundheit in Hülle und Fülle?

Denn wisse genau: kein Frevler je ist klärlich bei rechtem Verstande!“

Peithetairos erklärt also, die Aufgabe, den Menschen die Gesundheit zu geben, sei ja schon längst gelöst; man habe doch die weise Erkenntnis, jeder normale Mensch handle gut und zugleich damit gehe es ihm auch gut, und andererseits sei ja auch festgestellt: *ἀνθρώπος κακῶς πράττων οὐδεὶς ὑγιαίνει* (non est sanae mentis). Diese Gedanken waren dem Publikum so bekannt, daß der Name Sokrates gar nicht zu fallen brauchte.

Es liegt mehr in diesen Versen als eine Verspottung der von Sokrates vorgetragene optimistische Ethik, wie es zunächst scheint. Denn V.605 ist keineswegs etwa nur die negative Formulierung von 604 a, vielmehr zielt V. 605 unverkennbar auf das schwere straftheoretische Problem, das mit der aus jenem optimistischen Fundamentalsatz der sokratischen Ethik sich ergebenden Folgerung, kein Verbrecher sei sanae mentis, aufgegeben wird. Aristophanes weist auf die Begrenztheit jener optimistischen Individualethik hin, indem er den Konflikt des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen berührt. Die sokratische Ethik, so soll man verstehen, bedeutet die Aufhebung der Verantwortlichkeit überhaupt. Wer die Probleme in dieser Verbundenheit erfaßt und so konsequent durchdacht hat, für den ist Sokrates doch wohl mehr als eine bloße Witzfigur; überblickt man die Persiflage des Sokrates, wie Aristophanes sie nach den „*Wolken*“ geübt hat, so glaubt man zu spüren, daß Aristophanes den Sokrates, der sich von sophistischer Naturforschung abgewandt hatte, doch anders sieht: leiden konnte er ihn freilich auch jetzt noch nicht. Indessen sei auf diese Momente gar kein Gewicht gelegt; halten wir fest, daß jene entscheidende Wendung des Sokrates, die ihn seine wahre Berufung finden ließ, sich nach den Zeugnissen des Aristophanes auf die Zeit von 418 bis 414 festlegen läßt<sup>25a</sup>). In diesen Jah-

25a) Einen Interessenwechsel bei Sokrates nimmt zwar auch G. C. Field (Oxf. Class. Dict. 846,2) an, doch ist seine Datierung (some years before the Peloponnesian War) schon durch die „*Wolken*“ des Aristophanes (vgl. über dieses Stück Wolfgang Schmidts klärenden, in Anm. 1 genannten Aufsatz) unhaltbar.

ren hat Sokrates den Weg beschritten, der zur Achtung und Kritik von seiten der alten Kirche führte<sup>26</sup>. Er hat die asketische Lebensform der großen Kirchenlehrer mitgeprägt<sup>27</sup>), aber auch seine Seelsorge blieb unvergessen; Otto von Freising (Chron. II 19 p. 90,5 Hofmeister) notiert<sup>28</sup>): nulla monumenta librorum dimississe invenitur. Unde eius tale dictum adhuc vulgo traditur: 'Malo in cordibus hominum quam in pellibus mortuorum animalium scribere'.

Saarbrücken

Rudolf Stark

## DIE RÖMISCHEN ZAHLZEICHEN, EIN ÄLTERES RÖMISCHES ALPHABET UND LAT. *MILLE*

Die griechische Schrift besaß bekanntlich zwei Zahlensysteme: das dezimale Zahlensystem und die Zahlenalphabet. Das erstere basierte auf den Zeichen für 1, 5, 10, 50, 100, 500, 1000 und 10000, die in additiver Weise, genau wie diejenigen des römischen Zahlensystems, gebraucht waren: davon war 1 durch einen vertikalen Strich bezeichnet, die anderen entsprachen den Anfangsbuchstaben der betreffenden Zahlwörter; nur, weil πέντε, πενήκοντα, πεντακόσιοι immer mit π anfangen, so wurde dieser Schwierigkeit damit abgeholfen, daß ein unter den Querstrich des Γ=5 angebrachtes kleines Δ=10 dessen Multiplikation mit 10, also 50 bezeichnete, ebenso schrieb man für 500 ein Η=100, für 5000 ein Χ=1000 unter dem Querstrich des Γ. — Im zweiten Zahlensystem entsprachen die zehn ersten Buchstaben des Alphabets den Zahlen

26) Harnacks Rektoratsrede vom 15. 10. 1900 behandelt das Thema: „Sokrates und die alte Kirche“. Vgl. ferner Geffcken, Sokrates und das alte Christentum (Heidelb. 1908; hierzu Weyman, Berl. ph. W. 1909, 1150 ff., Bickel [s. folg. Anm.] 444).

27) Wie E. Bickel in seiner kulturgeschichtlichen Studie über das asketische Ideal bei Ambrosius, Hierónymus und Augustin (N. Jahrb. 37 [1916] 448 ff.) aufgezeigt hat.

28) Da Schmid (Literaturgesch. I 3, 279) darauf hinweist, daß im Mittelalter Sokrates jahrhundertlang fast vergessen worden sei, scheint mir dieser Hinweis angebracht. Auch sei auf die Fortwirkung des Timaios, die Chalcidius zu verdanken ist, aufmerksam gemacht. Zum Vergleich des Herzens mit einem Buch vgl. E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter 321.