

DER SOKRATES DES AISCHINES VON SPHETTOS UND DIE FRAGE NACH DEM HISTORISCHEN SOKRATES*

Wie bekannt, haben außer Platon und Xenophon, deren Sokratesschriften allein erhalten sind, mindestens vier weitere der sieben prominentesten Sokratesschüler¹ Σωκρατικοὶ λόγοι verfaßt, nämlich Antisthenes, Eukleides von Megara, Aischines von Sphettos und Phaidon von Elis, einzig und allein Aristipp scheint dies nicht getan zu haben². Wären ihre Schriften erhalten, müßten sie bei der Suche nach der philosophischen Persönlichkeit des historischen Sokrates natürlich gleichgewichtig neben denjenigen Platons und Xenophons herangezogen werden, und vermutlich wäre diese Suche dann nicht entfernt so schwierig und kontrovers, wie sie es jetzt ist, da sich aus den Schriften dieser sechs Sokratesschüler ein gemeinsames Substrat doch wohl leichter und eindeutiger ermitteln ließe. Nun sind aber nur von einem von ihnen, von Aischines, so viele Fragmente und Zeugnisse erhalten, daß der Versuch aussichtsreich erscheint, aus ihnen wenigstens in einigen wesentlichen Zügen zu erfassen, wie Sokrates bei ihm dargestellt war. Dieser Versuch soll im folgenden unternommen werden³.

* Der vorliegende Aufsatz ist hervorgegangen aus der Antrittsvorlesung, die ich am 8. 6. 1982 an der Universität Bamberg gehalten habe.

¹ Vgl. Diog. L. 2,47 (wie immer der Text hier im einzelnen zu lesen sein mag).

² Vgl. E. MANNERBACH, *Aristippi et Cyrenalcorum fragmenta*, Leiden-Köln 1961, 77.

³ Wichtigste Literatur, die im folgenden abgekürzt zitiert wird: P. NATORP, *Aischines' Aspasia*, *Philologus* 51, 1892, 489–500. *Aeschinis Socratici Reliquiae*. Ed. et comm. instr. H. KRAUSS, Leipzig 1911. H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*. Ph.U. 21, Berlin 1912. K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon*. Tüb. Beitr. 40, Stuttgart 1959, 77–100. B. EHLERS, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines*.

Ich gehe aus von dem in diesem Zusammenhang zweifellos wichtigsten Fragment. Es bildete ursprünglich den Schluß des Dialogs Alkibiades, in dessen Mittelteil Sokrates einem uns unbekanntem Gesprächspartner berichtete, wie er den jungen Alkibiades, der dank einer einzigartigen Begabung allen anderen weit überlegen zu sein meinte, dazu brachte zu erkennen, wie es in Wirklichkeit um ihn bestellt sei – ich komme auf die Einzelheiten gleich noch genauer zu sprechen. Diesen Vorgang kommentierend sagte Sokrates zu seinem Gesprächspartner über sich selbst folgendes⁴: »Wenn ich überzeugt wäre, dank irgendeiner Kunst (τινὶ τέχνῃ) jemandem nützen zu können, würde ich mich selbst großer Torheit für schuldig erklären. Nun aber glaubte ich, mir sei diese Fähigkeit (sc. nützen zu können) im Hinblick auf Alkibiades durch göttliche Schickung (θεῖα μοῖρα) verliehen worden. Und daran ist gewiß nichts, was Verwunderung verdient. Denn von den Kranken werden ja auch viele teils durch menschliche Kunst, teils durch göttliche Schickung gesund. Diejenigen, welche durch menschliche Kunst gesund werden, erreichen das durch ärztliche Behandlung; diejenigen aber, die durch göttliche Schickung Heilung erlangen, führt der eigene Trieb (ἐπιθυμία) zu dem, was heilsam ist: Bald treibt es sie, sich zu erbrechen, wenn ihnen dies zuträglich ist, bald treibt es sie, auf die Jagd zu gehen, wenn sie spüren, daß ihnen Anstrengung zuträglich ist. Mir aber ging es aufgrund meiner Liebe zu Alkibiades nicht anders als den Bacchantinnen. Denn wenn diese des Gottes voll sind, so schöpfen sie aus Quellen, aus denen andere kaum Wasser holen können, Milch und Honig. So glaubte auch ich, ich könnte Alkibiades, obwohl ich nicht im Besitz eines Wissens bin, durch dessen Vermittlung an einen anderen Menschen ich diesem nützen könnte, dennoch durch meinen Umgang mit ihm aufgrund meiner Liebe besser machen (βελτίω ποιῆσαι)« (fr. 11)⁵.

Mit diesen Sätzen, die in einem Ton gesprochen sind, der von der gewohnten nüchternen Sprechweise des Sokrates auffällig abweicht, schloß der Dialog, wie wir aus unserer Quelle (Aelius Aristides) erfahren⁶; sie wurden also nicht weiter erläutert. Wie sind sie zu verstehen?

Sokrates unterscheidet in ihnen zwei mögliche Weisen des »Besser-Machens« bzw. »Besser-Werdens«: In dem einen Fall, dem jedermann geläufigen, erfolgt das »Besser-Machen« auf rationale Weise durch die Vermittlung von Fähigkeiten und Kenntnissen; in dem anderen, selteneren, erfolgt es in

Zetemata 41, München 1966, dazu die Rez. von K. GAISER, A.G.Ph. 51, 1969, 200–209. C.W. MÜLLER, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Studia et Testimonia Antiqua 17, München 1975, bes. 232–234. Nicht zugänglich war mir die Arbeit von R. A. APPLGATE, The Alcibiades of Aeschines of Sphettus. Diss. Princeton 1949.

⁴ Die Übersetzungen der Aischines-Fragmente hier und im folgenden in Anlehnung an W. NESTLE, Die Sokratiker, Jena 1923, 180–192.

⁵ Die Fragmente und Testimonien werden zitiert nach der Sammlung von DITTMAR.

⁶ Vgl. DITTMAR 119. 274.

der Weise, daß durch ein irrationales Stimulans in einem Menschen der Trieb (ἐπιθυμία) ausgelöst wird, sich ums »Besser-Werden« zu bemühen, auf die ἀρετή zuzustreben. Was Sokrates hier für sich in Anspruch nimmt, ist, durch seine Liebe zu Alkibiades in diesem einen Prozeß der letzteren Art ausgelöst zu haben.

Wie schon angedeutet, berichtete Sokrates in dem Dialog von einer Begegnung mit Alkibiades⁷. Dieser trat dem Leser entgegen als ein junger Mann, der sich in seinem schier grenzenlosen Selbstbewußtsein nicht nur allen seinen Zeitgenossen weit überlegen fühlte, sondern auch den großen athenischen Politikern der Vergangenheit, also auch einem Mann wie Themistokles. An diesem Punkt setzte Sokrates an. Ausgehend von der Person des Themistokles unternahm er es, Alkibiades die Augen dafür zu öffnen, wie es wirklich um ihn und seine Fähigkeiten bestellt sei. Zunächst nötigte er ihn anzuerkennen, daß Themistokles sich nicht etwa von Anfang an durch besondere Klugheit auszeichnet, diese also nicht einer angeborenen Begabung verdankt, sondern daß er sie sich erst im Laufe der Zeit angeeignet habe⁸. Alkibiades begleitete alles dies mit abfälligen Äußerungen über Themistokles. Sokrates erkannte, was dahinter stand: »Als ich erkannte« – so berichtete er –, »daß er auf Themistokles eifersüchtig war, sagte ich: 'Nachdem du dich erküht hast, das Leben des Themistokles anzugreifen, so sieh zu, was für ein Mann es ist, den zu tadeln du dich unterfangen hast'.« (fr. 7 + fr. 8,1–2 = Pap. Ox. 1608, fr. 5,82–87). Und nun stellte er ihm in einer langen erhaltenen Rede die beiden größten Taten vor Augen, die Themistokles dank seiner überragenden Klugheit vollbracht habe: Als der Perserkönig Xerxes mit seinem riesigen Heer nach Griechenland gezogen sei, um es zu unterwerfen, habe Themistokles durch seinen Sieg in der Schlacht bei Salamis bewiesen, daß er an Klugheit sogar dem mächtigsten Mann der Welt überlegen gewesen sei (fr. 8,3–28). Und einen weiteren spektakulären Beweis seiner Überlegenheit im Denken (φρονεῖν) habe er gleich darauf erbracht. Nach der Schlacht bei Salamis habe er versucht, die Athener zu überreden, die von den Persern erbaute Schiffsbrücke über den Hellespont zu zerstören und Xerxes auf diese Weise den Weg zurück nach Asien abzuschneiden; die Athener seien ihm aber nicht gefolgt. Daraufhin habe er Xerxes in einer heimlich übersandten Botschaft die Sache genau umgekehrt dargestellt und durch diesen raffinierten Schachzug bei ihm den Eindruck erweckt, er verdanke es ihm, Themistokles, daß er sich wenigstens unbehelligt nach Asien zurückziehen konnte. Zum Dank für die ver-

⁷ Zur Rekonstruktion des Dialogs vgl. besonders GAISER, *Protreptik* 77–100 und EHLERS 10–25.

⁸ Dies läßt sich den im Jahre 1919 veröffentlichten Papyrusfragmenten aus dem Alkibiades des Aischines entnehmen (Pap. Ox. XIII Nr. 1608 fr. 1–4); vgl. GAISER, *Protreptik* 94. EHLERS 11; ferner E.G. BERRY, *The Oxyrhynchus Fragments of Aeschines*, T.A.Ph.A. 81, 1950, 1–8.

meintliche Rettung habe Xerxes ihn dann später nach seiner Verbannung aus Athen in Asien freundlich aufgenommen und reich beschenkt (fr. 8,28 – 44)⁹. Sodann fuhr Sokrates fort: »Bedenke nun, Alkibiades, . . . daß dem Themistokles, so klug er auch war, sein großes Wissen (ἐπιστήμη) nicht genügte, um ihn vor der Verbannung und der Ächtung seitens der Stadt zu schützen, sondern daß es dazu nicht ausreichte. Wie meinst du nun, daß es bei minderwertigen Menschen (φάυλοι ἄνθρωποι) steht, die keine Sorgfalt auf sich verwenden? Ist es nicht schon erstaunlich, wenn sie auch nur ihre kleinen Angelegenheiten in Ordnung halten können?« (fr. 8,47 – 52). Abschließend betonte Sokrates dann noch einmal mit großem Nachdruck, daß Themistokles alle seine Erfolge allein seinem Wissen (ἐπιστήμη) zu verdanken gehabt habe und nicht etwa glücklichen Zufällen oder ähnlichem (fr. 8,52 – 62).

Über den weiteren Verlauf des Dialogs erfahren wir folgendes: Alkibiades, der bis dahin geglaubt hatte, allein dank der einzigartigen Begabung, mit der er ausgestattet zu sein meinte, ohne irgendwelche Bemühung um sich selbst alles besser machen zu können als die anderen, war von den Worten des Sokrates zutiefst erschüttert, legte seinen Kopf auf dessen Knie und brach in Tränen aus, voller Verzweiflung darüber, daß er nicht im entferntesten an einen Mann wie Themistokles heranreiche, ja daß er, der Aristokrat, sich von dem geringsten seiner Mitbürger in nichts unterscheide. Er bat Sokrates, ihm zur ἀρετή zu verhelfen und die Schande der Kläglichkeit von ihm zu nehmen (fr. 6.9.10). Vom Rest des Dialogs kennen wir nur noch die vorhin zitierten kommentierenden Schlußbemerkungen des Sokrates.

Überblickt man den Dialog so, wie er sich aus den Fragmenten rekonstruieren läßt, in seiner Gesamtheit, dann stellt man fest, daß in ihm in dreifacher Weise von »Besser-Werden« die Rede ist: (1) An Themistokles wird das Ergebnis eines »Besser-Werdens« aufgezeigt, (2) Alkibiades bittet Sokrates, ihn »besser zu machen«, und (3) dieser spricht dann am Schluß davon, daß er Alkibiades »besser gemacht habe«. Die Frage ist: Was ist in jedem der drei Fälle mit »besser werden« bzw. »besser machen« gemeint?

(1) Der Fall des Themistokles kann kurz abgehandelt werden: Das Ergebnis des »Besser-Werdens« besteht darin, daß Themistokles an Klugheit im Planen und Entscheiden alle anderen übertrifft. So weit, daß sie ihn vor jedem Mißerfolg schützt, geht seine Klugheit allerdings nicht: Verbannung und Ächtung vermag sie nicht zu verhindern. Immerhin wird sie aber gerade an diesem Fehlschlag auch wieder besonders deutlich, indem sich nämlich zeigt, wie klug Themistokles für einen solchen Fall vorgesorgt hatte.

⁹ Im großen und ganzen ähnlich war dies bei Herodot 8,108 – 110 zu lesen. Vgl. auch Thuk. 1,137,4. A. J. PODLECKI, *The life of Themistocles. A critical survey of the literary and archeological evidence*, Montreal-London 1975, bes. 25 – 27. 70 – 71. 78.

(2) Was meint Alkibiades, wenn er Sokrates bittet, ihm zur ἀρετή zu verhelfen? Um diese Frage beantworten zu können, muß man sich zunächst Klarheit darüber verschaffen, was es denn eigentlich genau ist, was Alkibiades zweifelt zusammenbrechen läßt. Die Anfangssituation ist die, daß Alkibiades auf Themistokles eifersüchtig ist, d. h. uneingestanden danach strebt, ebenso tüchtig wie er, ja, wenn möglich, tüchtiger als er zu werden. Die Worte des Sokrates führen ihm vor Augen, wie viel ihn von der Tüchtigkeit des Themistokles trennt, die, insofern sie Fehlschläge nicht auszuschließen vermochte, noch nicht einmal eine vollkommene Tüchtigkeit war, wie sie Alkibiades in völliger Selbstverkennung zu Beginn des Gespräches selbst schon zu besitzen vermeinte. Doch nicht nur dies. Indem Alkibiades erkennt, daß die Tüchtigkeit des Themistokles nicht auf einer von Anfang an vorhandenen Begabung beruhte, sondern das Ergebnis erworbener Klugheit und Urteilskraft war, er selbst sich um derartiges aber noch nie bemüht hat, weil er ja meinte, es nicht nötig zu haben, kommt ihm zum Bewußtsein, daß er, der vermeintlich allen überlegene, geniale Aristokrat, nicht besser ist als der geringste seiner Mitbürger. Das löst die Verzweiflung aus. Wenn er nun aus dieser Verzweiflung heraus Sokrates bittet, ihm zur ἀρετή zu verhelfen, dann kann das, was ihm als Ziel vor Augen steht, doch wohl nichts anderes sein als dies, ihm zu der Klugheit und dem Wissen zu verhelfen, dem Themistokles seine Erfolge verdankte; und dies finden wir in fr. 9 denn auch ausdrücklich bestätigt¹⁰. Ein solches Wissen, dessen Größe sich u. a. daran erweist, daß es Themistokles verstand, durch Verdrehung von Tatsachen in ihr Gegenteil für sein künftiges Wohlergehen Vorsorge zu treffen, hat nun aber Sokrates gewiß nicht im Blick, wenn er am Schluß davon spricht, er habe Alkibiades »besser gemacht«¹¹. (3) Er

¹⁰ Ἀναγκάζει κλάειν θέντα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὰ γόνατα ἀθρομήσαντα, ὥς οὐδ' ἔγγυς ὄντα τῷ Θεμιστοκλεῖ τὴν παρασκευήν.

¹¹ Die Bewertung der Leistungen des Themistokles durch Aischines ist der eine der beiden für das Verständnis des aischineischen Sokratesbildes zentralen Punkte, in denen meine Interpretation von der üblichen Auffassung abweicht. (Der andere betrifft die Deutung des sokratischen Eros durch Aischines; vgl. dazu S. 23 ff.) Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß ich es für falsch halte, wenn EHLERS 12–17 (vgl. schon DITTMAR 111–113; ferner GAISER, Rez. EHLERS 204–205. MÜLLER 78. 232) meint, Aischines habe in der ἀρετή und der ἐπιστήμη, die sein Sokrates dem Themistokles zuschreibt, eine unvollkommene Vorform jener ἀρετή und ἐπιστήμη gesehen, zu der Sokrates selbst zu verhelfen suche. Meines Erachtens sind die Ausdrücke ἀρετή, ἐπιστήμη und φρονεῖν in der Rede des Sokrates im landläufigen Sinn gebraucht, d. h. in dem Sinn, in dem es bei Herodot im Zusammenhang mit den gleichen Geschnissen von Themistokles heißt, er habe sich als σοφός τε καὶ εὐβουλος erwiesen (8,110,1, s. auch 8,124,1–4; hierzu wiederum ist bei Aischines fr. 8, 21 zu vergleichen, wo das βουλευέσθαι als dasjenige genannt ist, wodurch sich Themistokles vor allen anderen hervortat). Für falsch halte ich es auch, wenn EHLERS und, nach einem gewissen Zögern, GAISER, Rez. EHLERS 205 (vgl. auch schon NATORP 499–500) meinen, Aischines habe ebenso wie Platon im Gorgias (515b–517a) den Mangel der ἀρετή und der ἐπιστήμη des Themistokles darin gesehen, daß Themistokles nicht in der Lage gewesen sei, seine Mitbürger »besser zu machen«, und den Beweis dafür in der Verbannung des Themistokles

meint, wie schon angedeutet wurde, daß er Alkibiades dazu verholffen habe, sich seiner völlig verfehlten Selbsteinschätzung zumindest ansatzweise bewußt zu werden und damit sich selbst etwas besser kennenzulernen. Wenn also Alkibiades Sokrates bittet, ihm zur ἀρετή zu verholffen, und Sokrates davon spricht, daß er ihn »besser gemacht«, also ein Stück auf dem Weg zur ἀρετή vorangebracht habe, dann ist hier wie dort an etwas völlig Verschiedenes gedacht¹²: dort an die Vermittlung eines Wissens von der Art, wie es sich Themistokles angeeignet hatte, also einer lehr- und lernbaren praktischen Klugheit, die es ermöglicht, alle Probleme mit größtem Erfolg und Nutzen zu lösen, hier an erste kleine Schritte auf dem Weg zur rechten Erkenntnis seiner selbst, Schritte, zu denen Sokrates durch die Art und Weise, in der er das Gespräch führt, zwar einen Anstoß geben kann, die wirklich zu tun aber nur der vermag, der aus sich selbst heraus den Drang dazu verspürt.

Was Sokrates meint, wenn er davon spricht, er habe Alkibiades »besser gemacht«, obwohl er über kein Wissen verfüge, das er an andere weitergeben könne, dürfte damit im wesentlichen geklärt sein – bis auf einen Punkt: Unberücksichtigt geblieben ist bisher die maßgebliche Rolle, die Sokrates seiner Liebe zu Alkibiades in diesem Zusammenhang zuschreibt. Nimmt man die be-

erblickt, insofern die Athener einen solchen Akt der Ungerechtigkeit nicht hätten begehen können, wenn sie von Themistokles »besser gemacht«, d.h. in der rechten Weise erzogen worden wären. Wenn der Sokrates des Aischines 1. als einen von zwei Beweisen für die einzigartige Überlegenheit des Themistokles im Denken (φρονεῖν, fr. 8,38) den raffinierten Schachzug anführt, mit dem es Themistokles gelang, sich Xerxes zur Dankbarkeit zu verpflichten, wenn er 2. gleich darauf erwähnt, daß sich dies für ihn in einem solchen Maße bezahlt gemacht habe, »daß er auch in der Verbannung noch mächtiger und wohlhabender war als die meisten vornehmen Athener zu Hause« (fr. 8,42 – 44), und wenn er schließlich 3., nachdem er dies als Zeugnis überragender Klugheit (scheinbar) emphatisch gepriesen hat, fortfährt: »Bedenke nun, Alkibiades, daß ihm, so klug er auch war, sein großes Wissen (ἐπιστήμη) nicht genügte, um ihn vor der Verbannung und Ächtung seitens der Stadt zu schützen, sondern daß es dazu nicht ausreichte« (fr. 8,47 – 51), dann soll der Leser alles das doch wohl miteinander in Verbindung setzen und die Ursache für die Verbannung des Themistokles darin sehen, daß es diesem mehr noch als um das Wohl der Stadt um seinen eigenen Vorteil ging, und dies in einem solchen Maße, daß er nicht einmal davor zurtückscheute, mit dem Perserkönig gemeinsame Sache zu machen. (Μηδισμός war dann bekanntlich der offizielle Vorwurf, dessentwegen ihn die Ächtung traf.) Ich halte daher die immer wieder vertretene Auffassung, Aischines habe anders als Platon im Gorgias und im bewußten Gegensatz zu ihm ein positives Bild von Themistokles gezeichnet, für falsch (womit dann natürlich auch das Urteil über die bei DITTMAR 158, M. POHLENZ, AUS Platos Werdezeit, Berlin 1913, 183 – 184 und EHLERS 15, vgl. 95, zu findenden Vermutungen zur relativen Chronologie und zur Entstehungszeit der beiden Dialoge gesprochen ist).

¹² Ob Aischines auf diese Verschiedenheit in dem verlorenen Zwischenstück des Dialogs ausdrücklich hingewiesen hat – etwa am Beginn der Bemerkungen, mit denen Sokrates seinem uns unbekanntem Gesprächspartner gegenüber die im Hauptteil des Dialogs geschilderte Begegnung mit Alkibiades kommentierte – oder ob er von seinen Lesern erwartete, daß sie es selbst merkten, entzieht sich unserer Kenntnis.

treffende Bemerkung des Sokrates für sich, so könnte man geneigt sein zu meinen, er wolle mit ihr nicht mehr sagen, als daß für ihn ohne seine besondere Zuneigung zu Alkibiades kein Anlaß bestanden hätte, sich überhaupt um diesen zu kümmern. Zieht man jedoch in Betracht, daß die Rolle der Liebe als eines Helfers zum »Besser-Werden« ein wichtiges Thema des Dialogs *Aspasia* war und daß sich Sokrates in diesem Dialog als Schüler der berühmten Hetäre *Aspasia* bezeichnete und zwar als Schüler »in den Liebesdingen« (τὰ ἐρωτικά, fr. 29), dann scheint es geraten, diesem Punkt doch mehr Bedeutung beizumessen.

Der Dialog *Aspasia*¹³ begann damit, daß *Kallias*, der als reichster Mann Athens und als leidenschaftlicher Sophistenschüler, -verehrer und -mäzen in der Literatur der Zeit auch sonst häufig auftaucht, mit Sokrates zusammentraf und ihn bat, ihm einen geeigneten Lehrer für seinen Sohn zu empfehlen. Was der Sohn lernen soll, ist in den erhaltenen Zeugnissen zwar nicht gesagt; es kann aber nichts anderes gewesen sei als dies: ein tüchtiger Staatsbürger und Politiker zu werden. Sokrates' Empfehlung: *Kallias* solle seinen Sohn zu *Aspasia* schicken, der berühmten aus Milet stammenden Hetäre, die *Perikles* in zweiter Ehe geheiratet hatte, nachdem er seine erste Frau ihretwegen verlassen hatte. *Kallias* konnte einen solchen Vorschlag natürlich nicht für ernst gemeint halten, ja er mußte sich verulkt vorkommen. Wie es Sokrates unternahm, ihm den Vorschlag dennoch plausibel zu machen, können wir anhand der erhaltenen Zeugnisse in groben Zügen rekonstruieren.

Zunächst widerlegte Sokrates den Einwand des *Kallias*, es könne ihm doch wohl nicht ernsthaft zugemutet werden, seinen Sohn, »einen Mann, zu einer Frau« in die Lehre zu geben (fr. 17), indem er an zwei Beispielen aufwies, daß auch Frauen bedeutende Leistungen auf dem Gebiet der Politik vollbringen und somit Experten auf diesem Gebiet sein könnten. Dann zeigte er, warum *Aspasia* als Lehrerin sogar geeigneter als alle Männer sei. In diesem Zusammenhang nun war an mindestens zwei Stellen von der Liebe als eines Helfers zum »Besser-Werden« die Rede.

Zunächst war dies der Fall bei der Schilderung der politischen Großtaten, zu denen *Aspasia* zuerst *Perikles* und dann, nach dessen Tod, dem zuvor völlig unbedeutenden Schafhändler *Lysikles* verholfen habe. Zwar läßt sich der Verlauf der Argumentation hier im einzelnen nicht mehr ermitteln, zweierlei ist jedoch deutlich: Die Förderung, die *Aspasia* *Perikles* und *Lysikles* zuteil werden ließ, bestand zunächst einmal darin, daß sie beide in der gorgianischen Rhetorik unterwies, die sie selbst auf das perfektteste beherrschte, und so zu großen Rednern machte. Allein – so hieß es dann weiter – hätte dies jedoch nicht ausgereicht, sie zu den führenden Politikern ihrer Zeit zu machen. Dies

¹³ Zur Rekonstruktion vgl. besonders EHLERS 35 – 100 und GAISER, Rez. EHLERS.

gelang nur dadurch, daß Aspasia in ihnen die Liebe zu ihr erweckte und diese dann in ihnen außergewöhnliche Kräfte freisetzte¹⁴.

Hauptthema, wenn auch nicht ausdrücklich als solches kenntlich gemachtes, war die Liebe als Helfer zum »Besser-Werden« ferner in einem Gespräch Aspasia mit Xenophon und dessen Frau, das Sokrates in dem Dialog als einer, der es einst selbst mitangehört habe, referierte (fr. 31). Aspasia begann: »Sag mir bitte, Gemahlin Xenophons, wenn deine Nachbarin einen schöneren Goldschmuck hätte als du, möchtest du dann wohl lieber den ihrigen haben oder den deinigen?« – 'Den ihrigen', sagte sie. – 'Und wenn ihr Kleid und ihre sonstige Ausstattung wertvoller wäre als die deinige, möchtest du dann lieber die ihrige haben oder die deinige?' – 'Natürlich die ihrige', erwiderte sie. – 'Gut', sagte Aspasia, 'und wenn jene einen besseren Ehemann hätte als du, möchtest du dann lieber den deinigen haben oder den ihrigen?' – Hier errötete die Frau« und schwieg. Aspasia aber begann sich nun mit Xenophon selbst zu unterhalten. Sie stellte ihm entsprechende Fragen und das Ende war dasselbe: Auch Xenophon schwieg beschämt, als er gefragt wurde, ob er, wenn sein Nachbar eine bessere Frau hätte als er, diese lieber haben wollte als die seinige. Darauf Aspasia: «'Weil ihr beide gerade auf die Frage keine Antwort gebt, auf die allein ich eine hätte hören wollen, so will ich euch sagen, was jeder von euch denkt: Du, Frau, willst den besten Mann besitzen, und du, Xenophon, willst am liebsten die vortrefflichste Frau besitzen. Wenn ihr es also nicht dahin bringt, daß es weder einen besseren Mann noch eine vortrefflichere Frau auf Erden gibt (sc. als ihr es seid), so werdet ihr sicherlich immer das, was ihr für das Beste haltet, bei weitem am meisten erstreben: Du, daß du der Mann der denkbar besten Frau bist, und sie, daß sie mit dem denkbar besten Mann verheiratet ist'«.

Sowohl bei der Schilderung der politischen Erfolge, die Perikles und Lysikles dank der Hilfe Aspasia errangen, als auch in dem von Sokrates referierten Gespräch Aspasia mit Xenophon und dessen Frau war also von der Liebe als Triebkraft zur ἀρετή die Rede. Was läßt sich daraus für die philosophische Deutung der Liebe im Aspasia-Dialog einerseits und die Deutung des Schlusses des Alkibiades-Dialogs andererseits gewinnen? Für den Aspasia-Dialog kaum mehr als dies, daß die wahre Liebe einen Trieb zum »Besser-Werden« freisetzt, wobei dieses »Besser-Werden« das eine Mal im Sinn einer Zunahme politischer Leistungsfähigkeit verstanden ist und das andere Mal im Sinn einer allgemeinen moralischen Besserung. Für die Deutung des Schlusses des Alkibiades-Dialogs erbringt das wenig, nicht nur, weil es zu wenig signifikant ist, sondern auch und vor allem, weil die Beziehungen, an denen dies im Aspasia-Dialog aufgezeigt wird, anderer Art sind als die Beziehung des Sokra-

¹⁴ Fr. 23–27; vgl. dazu EHLERS 63–85.

tes zu Alkibiades: Im Falle des Perikles und des Lysikles ist es so, daß die Geliebte, Aspasia, in den Liebenden, Perikles und Lysikles durch die Liebe den Trieb zum »Besser-Werden« freisetzt; im Falle Xenophons und seiner Frau setzt Aspasia in den beiden Ehegatten den wechselseitigen Trieb zum »Besser-Werden« frei; im Fall des Sokrates und des Alkibiades geht es jedoch darum, daß der Liebende, Sokrates, in dem Geliebten, Alkibiades, einen solchen Trieb freisetzt. Zur Deutung dieser spezifisch sokratischen Form des Eros scheint der Aspasia-Dialog nichts wesentliches beizutragen, zumindest nicht, wenn man ihn so betrachtet, wie es bis hierher in Übereinstimmung mit der üblichen Auffassung¹⁵ geschehen ist.

Eine andere Art der Betrachtung scheint mir jedoch weiterzuführen. Das Gespräch Aspasia mit Xenophon und seiner Frau stand aller Wahrscheinlichkeit nach in einem Kontext, an dessen Beginn Sokrates davon sprach, daß er bisweilen auch selbst mit seinen Freunden und deren Frauen zu Aspasia gegangen sei, und in dessen Verlauf er dann irgendwann die vorhin schon erwähnte Bemerkung machte, er sei von Aspasia »in den Liebeshingen« unterwiesen worden¹⁶. Das Gespräch Aspasia mit Xenophon und seiner Frau und Sokrates' Bemerkung, er sei Schüler der Aspasia »in den Liebeshingen«, gehören also eng zusammen. Wenn nun Aischines seinen Sokrates sagen läßt, er sei Schüler der Aspasia, dann will er damit andeuten, daß sich in der Art und Weise, in der Aspasia in diesem Zusammenhang agiert, Sokratisches »versteckt« oder anders ausgedrückt: daß er Sokratisches auf Aspasia projiziert. Daß dies so ist, sticht ja auch sogleich in die Augen und hat der Aspasia des Gespräches seit langem den Ruf eingebracht, ein »weiblicher Sokrates« zu sein¹⁷.

Versuchen wir, das etwas genauer zu fassen! Was sofort in den Blick fällt, ist natürlich die Tatsache, daß sich Aspasia des bekanntesten methodischen Mittels des Sokrates, des Analogieverfahrens¹⁸, bedient und mit ihm ihre Gesprächspartner in sokratischer Manier in die Enge treibt. Wozu tut sie das? Ihr Ziel ist ein doppeltes: 1. will sie Xenophon und seiner Frau einen Zwiespalt vor Augen führen, in dem beide sich befinden, einen Zwiespalt, der dar-

¹⁵ Sie findet sich, bei gewissen Unterschieden im einzelnen, in der Grundtendenz übereinstimmend bei NATORP 496–498. DITTMAR 31. 37–40. 50–51. EHLERS 89–90. 136 und öfter. GAISSER, Rez. EHLERS 202. C.W MÜLLER 233 Anm. 1.

¹⁶ Fr. 29–30, vgl. DITTMAR, 32–34. 38–41.

¹⁷ So zuerst R. HIRZEL, *Der Dialog I*, Leipzig 1895, 80, dann DITTMAR 51 und EHLERS 91.

¹⁸ Daß sich Sokrates dieses Verfahrens auch bei Aischines gerne bediente, war schon immer zu vermuten gewesen und wurde dann bestätigt durch die Papyrusfunde zum Alkibiades (Pap. Ox. 1608, fr. 1,7–17) und Miltiades (Pap. Ox. 2890 back; zum Text s. R. MERKELBACH, *Zum »Miltiades« des Aischines*, ZPE 9, 1972, 201).

in besteht, daß sie einerseits glauben, niemanden mehr zu lieben als den jeweils anderen, andererseits aber zugeben müssen, daß sie, falls ein vortrefflicherer Vertreter des anderen Geschlechts in Erscheinung träte, diesen vorziehen würden, daß sie also ihren Ehepartner in Wirklichkeit gar nicht so lieben, wie sie meinen; und 2. will sie beiden zu Bewußtsein bringen, daß allein sie selbst diesen Zwiespalt beenden können, indem sie sich nämlich bemühen, so vortrefflich wie möglich zu werden. Ein erster Schritt auf diesem Weg ist mit dem Bewußtwerden des Zwiespalts offenbar schon getan. Äußeres Zeichen dafür ist die Beschämung, die beide zeigen, ihr Erröten und Schweigen.

Die gleiche Struktur wie das Gespräch Aspasia mit Xenophon und seiner Frau hatte nun, wie mir scheint, das Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades, dessen Verlauf Sokrates im Alkibiades-Dialog referierte, nur daß hier das, was in dem kurzen Gespräch des Aspasia-Dialogs gleichsam an einem kleinen, überschaubaren Modell vorgeführt wird, in jeder Hinsicht ins Große transponiert erscheint: Auch Alkibiades wird ein Zwiespalt vor Augen geführt, in dem er sich befindet, der Zwiespalt zwischen seiner hybriden Selbsteinschätzung und seiner tatsächlichen Situation, und auch ihm wird deutlich gemacht, daß nur er selbst sich aus diesem Zwiespalt befreien kann, nämlich indem er damit beginnt, sich um sich selbst und das heißt: um sein »Besser-Werden« zu kümmern. Auch hier ist ferner der erste Schritt auf dem Weg zur Besserung mit dem Bewußtwerden des Zwiespalts schon getan; äußeres Zeichen dafür sind Alkibiades' Tränen der Verzweiflung.

Ist es richtig, daß eine solche gedankliche Übereinstimmung zwischen dem Gespräch Aspasia mit Xenophon und dessen Frau und dem Gespräch des Sokrates mit Alkibiades besteht, dann bedeutet das folgendes: Wenn Sokrates im Aspasia-Dialog davon spricht, er sei von Aspasia »in den Liebesdingen« unterwiesen worden, und im Alkibiades-Dialog davon, daß seine Liebe zu Alkibiades es ihm ermöglicht habe, diesem zum »Besser-Werden« zu verhelfen, dann meint er beide Male ein und dasselbe: seine eigentümliche Kunst, andere im elenktisch-protreptischen Gespräch dazu zu bringen, über sich selbst nachzudenken, einzusehen, daß »sie sich um sich selbst kümmern müssen« (wie er es gerne ausdrückt), und damit der ἀρετή einen ersten Schritt näher zu kommen. Kurz: Seine ἐρωτική τέχνη und seine ἐλεγκτική τέχνη sind in den Augen des Aischines zwei Seiten einer und derselben Sache.

Ob Aischines die Elenktik des Sokrates noch öfter in dieser Weise gedeutet hat, entzieht sich unserer Kenntnis; daß sein Sokrates sich ihrer jedoch in ähnlicher Weise und zu dem gleichen Zweck wie im Alkibiades-Dialog auch in anderen Dialogen bedient hat, läßt sich zumindest für zwei von ihnen wahrscheinlich machen.

Im Kallias-Dialog war, wie es scheint, gezeigt, daß die Erwartung des Kallias, über seinen Reichtum und seinen eifrigen Umgang mit den prominentesten Sophisten der Zeit zu Glück und Erfolg zu gelangen, in sich zusammen-

brach und ihm deutlich wurde, daß er, wolle er wirklich glücklich werden, sich um sich selbst kümmern müsse¹⁹.

Auch im Dialog Telauges muß ein elenktisch-protreptischer Prozeß dieser Art beschrieben gewesen sein. Bei der Titelfigur Telauges handelte es sich um einen jener späten Pythagoreer, die in der Zeit um 400 erstmalig in Athen in Erscheinung traten und ihren Anspruch, Philosophen zu sein, vor allem durch einen besonderen Lebensstil dokumentierten, der durch demonstrativ zur Schau getragene Armut gekennzeichnet war (so etwa, wie es dann wenig später die typische Erscheinungsform des Kynikers war). Diese Haltung muß im Verlauf des Dialogs einer kritischen Prüfung unterzogen und dem Telauges deutlich gemacht worden sein, daß es sich dabei in Wirklichkeit nicht um Selbstbescheidung, sondern um eine Form persönlicher Eitelkeit handle, und er muß erkannt haben, daß es für die wahre ἀρετή nicht auf irgendwelche äußeren Dinge ankomme, sondern allein auf die Verfassung der Seele, auf die Gesinnung²⁰.

Ein weiterer Prozeß dieser Art wurde in einem der Aischines-Dialoge – welchem, wissen wir nicht – von Aristipp, dem nachmaligen Begründer der Schule der Kyrenaiker, erzählt: Dieser sei einst bei den Olympischen Spielen mit dem Sokratesschüler Ischomachos zusammengetroffen und habe ihn gefragt, worauf denn eigentlich die ungeheure Wirkung beruhe, die Sokrates in Athen mit seinen Gesprächen erziele. Als Ischomachos ihm daraufhin einige kleine Proben aus diesen Gesprächen mitgeteilt habe, sei Aristipp dermaßen erschüttert gewesen, daß er ganz blaß und mager geworden und so schnell wie möglich nach Athen gereist sei, um Sokrates und die von ihm geführten Gespräche selbst kennenzulernen, »deren Ziel es war« – so unser Gewährsmann Plutarch wörtlich –, »die eigenen Fehler zu erkennen und sich von ihnen zu befreien« (fr. 49)²¹.

Daß auch im Miltiades-Dialog ein Prozeß des »Besser-Werdens« dargestellt war, ist sicher. Über das Wie dieses Prozesses geben die uns vorliegenden Zeugnisse jedoch keine Auskunft²².

Die wesentlichste Eigenschaft, die den Sokrates der Dialoge des Aischines auszeichnete, war also offenbar seine Fähigkeit, anderen im elenktisch-pro-

¹⁹ Zu diesem Dialog zuletzt ausführlich H. ALLMANN, Über die beste Erziehung. Zum Dialog »Kallias« des Sokratikers Aischines, *Philologus* 116, 1972, 213–253, dessen Spekulationen über den Inhalt des Dialogs mir freilich des öfteren zu weit zu gehen scheinen.

²⁰ Vgl. DITTMAR 213–244.

²¹ Vgl. DITTMAR 60–61. O. GIGON, Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie (MH 3, 1946, 1–21) 9–10.

²² Zu der durch die im Jahre 1972 publizierten Papyri (Pap. Ox. XXXIX Nr. 1889 und 1890) angeregten Diskussion über den Inhalt des Dialogs Miltiades s. zuletzt L. ROSSETTI – C. LAUSDEI, P. Oxy. 1889 e il Milziade di Eschine Socratico, *RhM* 124, 1981, 154–165 (hier 154 Anm. 1 eine Zusammenstellung früherer Arbeiten).

treptischen Gespräch zum »Besser-Werden« zu verhelfen. Nun muß jedes »Besser-Werden« ein »Besser-Werden« in Bezug auf ein bestimmtes Ziel sein. Welches Ziel war das? Negativ können wir zunächst feststellen, daß das Ziel nicht eine politische Meisterschaft von der Art gewesen sein kann, wie sie Themistokles besaß²³. Doch uns interessiert natürlich die positive Seite. Sieht man die Aischines-Fragmente durch, dann findet man als Ziel folgendes genannt: »eine vortreffliche Gesinnung« (διάνοια σπουδαία) zu erwerben (fr. 46), »so gut wie möglich« (quam optimus) zu werden (fr. 31)²⁴, »seine Fehler zu erkennen und sich von ihnen zu befreien« (ἐπιγνῶναι τὰ ἑαυτοῦ κακὰ καὶ ἀπαλλαγῆναι, fr. 49), καλὸς κἀγαθὸς εἶναι (fr. 53). Zusammengenommen ergibt das nicht mehr, als daß das Ziel des »Besser-Werdens« ein »Vortrefflich-Sein« ist, das nicht Äußeres, sondern das Innere, die Gesinnung, das Denken betrifft. Über das eigentliche Wesen des gemeinten »Vortrefflich-Seins« erfahren wir jedoch nichts.

Ein solches Ergebnis mutet auf den ersten Blick gewiß mager an, und doch ist es, wie mir scheint, für die Frage nach dem historischen Sokrates von nicht geringer Bedeutung. Vergleicht man nämlich mit ihm die Art und Weise, in der Sokrates von Platon dargestellt wird, so zeigt sich, daß der Sokrates, den wir im Vorangehenden umrißhaft aus den Fragmenten des Aischines herauspräpariert haben, in gerade dem Punkt dem Sokrates der platonischen Apologie entspricht, in dem dieser sich von dem Sokrates der meisten anderen Frühdialoge Platons unterscheidet, nämlich darin, daß er es als seine Aufgabe und seine Fähigkeit bezeichnet, den Menschen zum »Besser-Werden« zu verhelfen, ohne daß die Frage auch nur gestellt, geschweige denn diskutiert oder gar beantwortet würde, was denn eigentlich das Wesen der angestrebten ἀρετή sei. Genauer gesagt: Während der Sokrates der meisten anderen Frühdialoge Platons mit seinen Gesprächspartnern der Frage nachgeht, was denn die ἀρετή, um die man sich zu bemühen habe, oder einer der Teile dieser ἀρετή wie z. B. die σωφροσύνη oder die ἀνδρεία oder die δικαιοσύνη sei, findet sich in der Schilderung, die der Sokrates der Apologie von seinem Tun gibt, derartiges mit keinem Wort angedeutet.

Ich brauche das hier nicht im einzelnen auszuführen, sondern kann mich darauf beschränken, die berühmten Sätze zu zitieren, in denen Sokrates in der Apologie sein πρᾶγμα (20c 5), sein eigentümliches Tun, beschreibt. Auf den von ihm selbst als möglich hingestellten Vorschlag der Richter, ihn freizusprechen, falls er sich bereit erkläre, in Zukunft auf sein gewohntes Tun zu verzichten, antwortet Sokrates dort: »Ich verehere und liebe euch sehr, ihr Athener. Aber ich will lieber dem Gott als euch gehorchen, und solange ich atme

²³ Vgl. S. 21 f.

²⁴ Hier spricht der »weibliche Sokrates« Aspasia (vgl. S. 23).

und die Kraft dazu habe, nicht ablassen, zu philosophieren, euch zu mahnen und jeden von euch, den ich antreffe, zu überführen, indem ich in meiner gewohnten Art zu ihm sage: 'Mein Bester . . . schämst du dich nicht, daß du dich zwar darum bemühst, wie du zu möglichst viel Geld, zu Ruhm und Ehre kommst, um die Einsicht aber und um die Wahrheit und darum, daß deine Seele möglichst gut werde, dich weder sorgst noch kümmerst?' Und wenn einer von euch widerspricht und behauptet, er bemühe sich ja darum, dann lasse ich ihn nicht gleich frei und gehe nicht einfach weiter, sondern ich frage und prüfe und forsche ihn aus. Und wenn ich dann den Eindruck bekomme, daß er über keine ἀρετή verfügt, obwohl er das behauptet, dann tadle ich ihn, daß er das Wertvollste am geringsten, das Minderwertige aber höher schätze. So will ich es mit jedem halten, dem ich begegne . . . Denn das, wisset wohl, befiehlt mir der Gott, und ich glaube, daß euch in der Stadt noch keine größere Wohltat widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste« (29 d 2 – 30 a 7)²⁵.

Wenn der platonische Sokrates hier sein elenktisch-protreptisches Tun bezeichnet als »Dienst, den er dem Gott leistet«, dann meint er damit folgendes: Indem er seinen Gesprächspartnern bewußt macht, daß wahres Wissen allein Gott hat, ihr Wissen wie das Wissen aller Menschen aber nur wenig oder gar nichts wert ist (Apol. 23 ab), hilft er dem Gott, die Menschen dahin zu bringen, daß sie erkennen, was sie, die sich selbst so hoch einschätzen, in Wirklichkeit sind: nur Menschen und keine Götter. Sich eben dieser Tatsache bewußt zu sein, ist ja das, was den Sokrates der Apologie seinen eigenen Worten zufolge vor den anderen Menschen auszeichnet: Er erweist sich dadurch als der Weiseste unter allen Menschen, daß er als einziger weiß, daß er nichts weiß, wobei er mit dem »Nicht-Wissen«, von dem er spricht, nicht die Möglichkeit des Vorhandenseins eines Teil- oder Spezialwissens bestreitet, wie es z. B. jeder Handwerker zugestandenermaßen besitzt, sondern eines Wissens um »die größten Dinge« (τὰ μέγιστα), wie er es in der Apologie ausdrückt (22 d 7), d. h. eines Wissens in bezug auf Fragen wie die, was denn eigentlich die Vortrefflichkeit im allgemeinen und im besonderen sei, um die sich der Mensch bemühen müsse.

In den erhaltenen Schlußsätzen des Alkibiades-Dialogs des Aischines sagt Sokrates von sich (vgl. oben S. 17): »Wenn ich überzeugt wäre, dank irgendeiner Kunst jemanden nützen zu können, würde ich mich selbst großer Torheit für schuldig erklären. Nun aber glaubte ich, mir sei die Fähigkeit, nützen zu können, im Hinblick auf Alkibiades durch göttliche Schickung verliehen worden«. Und: »So glaubte ich, ich könnte Alkibiades, obwohl ich nicht

²⁵ Übersetzung in Anlehnung an diejenige R. RUFENERS (Platon, Die Werke des Aufstiegs. Eingel. von O. GIGON, übertr. von R. RUFENER, ²Zürich-München 1974, 230).

im Besitz eines Wissens bin, durch dessen Vermittlung an einen anderen Menschen ich diesem nützen könnte, dennoch durch meinen Umgang mit ihm aufgrund meiner Liebe besser machen«. Das entspricht, wie mir scheint, in allen zentralen Punkten dem, was Sokrates in der platonischen Apologie von sich sagt: Hier wie dort haben wir das »Nicht-Wissen« des Sokrates, von dem wir nach dem, was ausgeführt wurde, gewiß annehmen dürfen, daß es hier wie dort im gleichen Sinn zu verstehen ist; hier wie dort haben wir die Tätigkeit des »Besser-Machens« im elenktisch-protreptischen Gespräch; und wenn Sokrates diese Tätigkeit in der Apologie, wo sie auf die Athener und die Menschen insgesamt bezogen erscheint, als »Dienst am Gott« darstellt, so hat auch das seine deutliche Entsprechung im Alkibiades-Dialog, wenn er dort von derselben Tätigkeit, bezogen auf Alkibiades, sagt, er sei zu ihr »durch göttliche Schickung« bzw. »durch den Eros« befähigt worden. Daß in beiden Fällen im Prinzip das Gleiche gemeint ist, hat Plutarch deutlich gespürt, und er hat es seinen Lesern klargemacht, indem er in der Alkibiades-Vita das Verhältnis des Sokrates zu Alkibiades mit unüberhörbarem Bezug auf Platons Apologie folgendermaßen beschreibt: »Sooft Alkibiades die Worte des Sokrates vernahm, der als Liebhaber . . . die morschen Stellen seiner Seele bloßlegte und seiner eiteln Selbstgefälligkeit hart zusetzte«, wurde er ganz verzagt, und »es schien ihm, als sei das Tun des Sokrates in Wahrheit ein Dienst an den Göttern zum Wohl und zur Rettung junger Menschen«²⁶ (4,3 – 4).

Für die Frage nach dem historischen Sokrates ergibt sich daraus folgendes: Schon des öfteren hat man vermutet, daß der Sokrates der platonischen Apologie, gerade weil und insofern er sich von dem Sokrates der anderen frühen Dialoge Platons unterscheidet, dem historischen Sokrates besonders nahe stehe²⁷. Wenn sich jetzt zeigt, daß der Sokrates der Dialoge des Aischines der

²⁶ Καὶ τὸ μὲν Σωκράτους ἠγήσατο πρᾶγμα τῷ ὄντι θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν εἶ-
 ναὶ καὶ σωτηρίαν. Daß wir es hier mit einer (wahrscheinlich durch Zwischenquellen vermittelten)
 Reminiscenz an den Alkibiades-Dialog des Aischines zu tun haben, hat schon DITTMAR 157 Anm.
 5 vermutet.

²⁷ So zuletzt mit Nachdruck H. PATZER, Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in
 den platonischen Dialogen, in: Parusia, Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 21 – 43
 und A. PATZER, ΤΙ ΕΣΤΙ bei Sokrates?, in: Dialogos, Festschr. für H. PATZER, Wiesbaden 1976,
 49 – 57 und Mutmaßungen über den historischen Sokrates, in: P. NEUKAM (Hrsg.), Verpflichtung
 der Antike, München 1979, 50 – 70. Ausdrücklich betonen möchte ich, daß die Feststellung, der
 Sokrates der platonischen Apologie stehe dem historischen Sokrates besonders nahe, keineswegs
 die Annahme zu implizieren braucht, die Apologie sei an den Anfang des platonischen Schaffens
 zu setzen.

gleiche ist, dann erhält diese Vermutung, wie ich meine, eine gewichtige Stütze²⁸.

Bamberg

KLAUS DÖRING

²⁸ Treffen die hier vorgetragenen Überlegungen das Richtige, dann wird man zu erwägen haben, ob Xenophon an der berühmten Stelle der Memorabilien, an der er gegen Schriften polemisiert, in denen ein Sokrates dargestellt sei, »der es zwar vortrefflich verstanden habe, die Menschen zur Bemühung um die ἀρετή zu ermuntern, jedoch nicht in der Lage gewesen sei, sie bis zu ihr hin zu führen« (1,4,1; zu lesen ist mit Jacobs οἷς [ὡς codd.] ἐνοι γράφουσι τεκμαίρομενοι), nicht vielleicht (zumindest auch) die Dialoge des Aischines im Blick gehabt haben könnte.