

168, 34.

JAHRESBERICHT ÜBER DAS GYMNASIUM ZU MÜHLHAUSEN

BETREFFEND

DAS SCHULJAHR VON OSTERN 1873 BIS DAHIN 1874

WOMIT ZU DER

AM 27. MÄRZ 1874 STATTFINDENDEN ÖFFENTLICHEN PRÜFUNG DER SCHÜLER

EHRERBIETIGST EINLADET

CARL WILHELM OSTERWALD
DIRECTOR UND PROFESSOR.



VORAN GEHT EINE ABHANDLUNG:

ERLÄUTERUNGEN, BETRACHTUNGEN UND PARALLELEN
ZU PLATONS KRITON

VON

HERMANN STIER.



MÜHLHAUSEN I. TH.
BUCHDRUCKEREI VON TH. VORHAUER.

9mu
2 (1874)



Erläuterungen, Betrachtungen und Parallelen

zu

Platons Kriton.

Τίς ἂν εἴη τρόπος τῆς γενέσεως τῶν ἀγαθῶν γιγνομένων; So wird ein bekannter Altmeister der Pädagogik in Platons Menon (p. 96 D) gefragt. Dieselbe Frage finden wir bei Kant, nur erfüllt mit einem seiner Ethik entsprechenden Inhalte, wenn er der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft die Aufgabe stellt, zu untersuchen, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne.“¹⁾

In der folgenden Darlegung zeigt Kant, dass es vor allem darauf ankomme, nicht nur Legalität der Handlungen, sondern vielmehr Moralität der Gesinnungen zu bewirken. Das gewöhnliche Mittel, die Hinweisung auf der Tugend Lohn und des Lasters Strafe, erzeugt offenbar nur Legalität und bindet den Willen nur noch fester in die Fesseln der Heteronomie. Zwar erklärt er nicht, wie der unpraktische, falsche, die schlechte Wirklichkeit verkennende Idealismus, jenes Mittel für verwerflich und unmoralisch; nein, er hält es innerhalb gewisser Schranken für zulässig und nöthig. Aber im hohen und kühnen Glauben an die unvertilgbare Kraft des Guten in der Menschheit behauptet er, dass die Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben könne als alle der Tugend in Aussicht gestellten Belohnungen. Einen tiefen Eindruck erwartet er daher von Beispielen echter, uneigennütziger, selbstverleugnender Sittlichkeit, die nicht nur Seelenerhebung, die doch als blosser Stimmung keine sichere Bürgschaft der Dauer bietet, sondern vor allem Unterwerfung des Herzens unter die Pflicht wirken können.

¹⁾ Kants Werke herausg. von Hartenstein IV, 275.

Unter diesem von Kant gegebenen Gesichtspunkt können wir die dem platonischen Kriton zu Grunde liegende, ebenso einfache wie grossartige Thatsache betrachten: Sokrates, der mit Unrecht zum Tode verurtheilt, lässt die von den Freunden gebotene Gelegenheit aus dem Gefängnisse zu entinnen unbenutzt. Die That des Sokrates könnten wir demgemäss zur Widerlegung des der Ethik der idealen Weltansicht diametral entgegengesetzten Hedonismus anwenden, nicht minder treffend als Cicero de sen. 13, 43 durch den Opfertod des P. Decius Mus die Lehre Epikurs widerlegt. Wir sehen davon ab und gehen weiter. Nicht nur die Thatsache als solche ist ein wirksames ethisches Motiv. Durch die von Platon daran geknüpfte und in einfacher Klarheit und lebendiger Anschaulichkeit ausgeführte Darlegung der Beweggründe, welche für und gegen Kritons Rathschlag geltend gemacht werden, wird der Kriton die geeignetste Schrift zur Einführung in die platonische Ethik und somit in die Ethik als Wissenschaft überhaupt. Alle die Eigenthümlichkeiten der platonischen Darstellung, welche dem Anfänger und oft noch dem Kenner Schwierigkeiten bereiten, finden sich hier nicht; unter Vermeidung aller dialektischen Erörterungen und tiefer eingehenden spekulativen Untersuchungen geht der Gedankengang gerades Weges auf sein Ziel los. Nur oberflächliche Betrachtung kann den Inhalt für dürftig halten, vielmehr werden manche Fragen von grösserer Tragweite und tiefere Probleme berührt; die vorliegende Frage aber wird erschöpfend behandelt, und abweichend von vielen Dialogen schliesst der Kriton mit der Lösung des Problems. Alles das im Rahmen einer einfachen Erzählung, in welcher Sokrates und Kriton als Vertreter der philosophischen und der gemeinen Tugend einander gegenüberstehen, so dass die damit gegebene Veranschaulichung der Principiengegensätze, während die abstrakte Lehrrede kalt und trocken bleiben würde, durch Darstellung der im vollen wirklichen Leben stehenden Personen die Theilnahme der Phantasie und des Gemüths in Anspruch nimmt und vermittelt dieser in der Tiefe des Eigenlebens wurzelnden Seelenkräfte auf Vernunft und Gewissen wirkt.

Die Einleitung (Cap. I. 2) bereitet uns auf die folgenden Erörterungen vor, sie gibt uns gewissermassen den Hintergrund, die Stimmung des Gemäldes, indem sie uns aus der geschilderten Stimmung des Sokrates und des Kriton in einigen Hauptzügen den Charakter beider erkennen lässt.

Scharf contrastiert mit des Freundes sorglicher Theilnahme und tiefem, wenn auch stillem Schmerz des eben vom Schlaf erwachten Sokrates Seelenruhe und Gelassenheit im Angesicht des Todes. Schon längst hat er die Kunst gelernt, die er selbst im Phädon p. 114 D ein *ἐπέδειν ἑαντῷ* nennt, durch sie hat er des Lebens Stürme zur Ruhe beschworen und die Stimmung, welche er mit einem schönen und tief sinnigen Bilde (Phaedo p. 84 A) *γαλήνη*, die klare stille Meeresfläche (vgl. das deutsche saivala Deminutiv von saivs) nennt, sich zur bleibenden Eigenschaft erworben. In dieser *ἐπιπολία* hat er die Freiheit von aller Determination durch das Vergängliche, ist bei allem Wechsel der Oberfläche des Lebens *ἀεὶ εἰς τὴν δαίμονα καὶ λόγῳ ὑπεράνω πάσης καὶ φόβου καὶ κρείττον* (Aelian V. H. IX, 7); sie prägt sich aus im festen, starren Blick (*ὥσπερ εἶδθαι τιανηδὸν ὑποβλένας* Phaedo p. 117 B). Sie bildet in der Apologie den Hintergrund, der die Stimmung des Ganzen trägt (s. namentlich C. 25 u. 33) und bewährt sich im Tode Phaedo C. 65. 66. Aus der Apologie und dem Phädon aber erkennen wir auch, dass diese Gelassenheit begründet ist in dem festen unerschütterlichen Glauben, dass es eine heilige sittliche Weltordnung gebe, dass nur die Sünde ein Uebel sei, dem bessern Manne der schlechtere nimmermehr schaden könne, vielmehr „denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen.“ (Apol. p. 30 CD. 41 D). In dieser heiligen Stille seiner Seele vermeidet er es, ein verwerfendes Urtheil über die Unvernunft der Menge auszusprechen (s. das ablehnende *ἔστι ταῦτα* p. 43 C). Er hat mit diesem Leben und seinen Thorheiten abgeschlossen. Gottergeben und mit freu-

digem Segenswunsche nimmt er die Todesbotschaft auf, denn der Tod ist ihm ein Heimgang. „In ihm ist geschwiegen alle Kreatur“; er ist „befreit von allem Streit“, weil ihm „Zeit wie Ewigkeit geworden und Ewigkeit wie Zeit“. Darum ist er fähig zum „sub specie aeterni contemplari“, zur Erkenntniss der Wahrheit. Denn seine Seele ist frei von aller δουλεία τῆς φθοράς, nicht gebunden an irgend ein Objekt des Begehrens oder des Interesses; nur in der Unfreiheit der im Affekt gebundenen Seele liegt die Genesis des Irrthums, s. unten zu p. 47 A.

Der Verlauf des Dialogs zeigt, dass diese Stimmung des Sokrates durchaus verschieden ist sowohl von der ἀπάθεια des sich in seine Tugend einhüllenden und von seinem erhabenen Standpunkt auf das bunte Treiben dieser unvernünftigen Welt nur mit kalter Verachtung herabschauenden Stoikers, als auch von dem Quietismus der gegen alle Einwirkungen der bösen Welt in ängstlicher Scheu sich abschliessenden und sich nur in sich hegenden „schönen Seele.“ Jene ἀπάθεια und jener Quietismus sind egoistisch. Nicht vom Standpunkte seiner Erkenntniss aus, sondern in des Kriton Denkweise sich hineinversetzend beurtheilt Sokrates dessen Plan und zollt dem guten Willen seines Freundes seine volle Anerkennung. Und wie es ihm, auch wo seine Ueberzeugung am festesten steht, nie darauf ankommt, seiner Meinung Geltung zu verschaffen; wie er selbstlos genug ist, um über die gegen seine Ansicht erhobenen Einwände sich zu freuen (Phaedo C. 38), weil die Sache, die Erkenntniss der Wahrheit, durch immer neue Prüfung und Untersuchung doch nur gewinnen kann, so entfährt ihm auch hier, wie verkehrt, ja verwerflich, seinem innersten Wesen widersprechend des Kriton Ansicht für ihn auch sein mag, kein Wort des Unwillens, kein „μηκέτι μοι κόπος πάρεχε: mit solchen Argumenten bin ich längst fertig“, sondern bereitwillig unterzieht er sich einer eingehenden Erörterung der für ihn längst entschiedenen Sache. Und wie er schon im Anfang (p. 43 B) die seiner Seelenstärke gezollte Bewunderung bescheiden abgelehnt mit der Erklärung, dass er ja nur das Vernunftgemässe thue, so ist er auch, weit davon entfernt, auf des Freundes Beschränktheit in stolzem Selbstbewusstsein („ich danke dir Gott, dass ich nicht bin wie dieser da“) herabzusehen, ihn abzuweisen mit der Erklärung: „Du hast keine Idee vom Wesen der Tugend“, willig und bereit von Kriton jede Belehrung, jedes Wort anzunehmen. Indem er in dieser liebenswürdigen Humanität den reinen selbstlosen Adel seines Charakters zeigt, spricht seine ethische Persönlichkeit ebensowohl für die Wahrheit seiner Sache als die logische Rechtfertigung der im sich selbst klar gewordenen Gewissen begründeten idealen Gesinnung.

Werfen wir nun, ehe wir in die Erörterung des Einzelnen eingehen, noch einen Blick auf den Charakter des Kriton. Noch vor Tagesanbruch hat er sich aufgemacht, um, nachdem alle Vorkehrungen zur Befreiung des Freundes getroffen, diesen selbst zur Einwilligung in den Plan zu bewegen. Er findet ihn schlafend. Wie gross auch vielleicht seine Ungeduld sein mochte, in zarter Rücksicht setzt er sich still neben Sokrates, dessen Erwachen abwartend. Welche Gedanken während dessen ihn beschäftigen, zeigen seine Worte p. 43 B. Er staunt darüber, dass Sokrates so fest schläft; solche Seelenruhe im Angesicht des Todes kann er gar nicht begreifen, da er weder etwas Aehnliches je gefunden, — noch selbst sich zu gleicher Gelassenheit für fähig hält. Aber er erkennt, dass es kein grösseres Glück geben könne als diese Unbewegtheit des eigenen Innern von allem sogenannten Glück und Unglück des Lebens. Beides ist in dem εὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου ausgedrückt. „Also Sokrates, für dessen Unglück ich so tiefes Mitleid empfand, empfindet selbst sein Unglück gar nicht — denn λύπη müsste ἀγρυπνία bewirken — nein, er ist glücklich in seiner Seelenruhe! ὡς ἄτοπος ἀνήρ!“

Und doch, wie wenig er auch des Sokrates Wesen, Denken und Handeln verstehen kann (s. namentlich Phaedo C. 64): er hängt an ihm mit der treuesten Freundesliebe; er weiss, dass er nie wieder einen Freund finden wird, der ihm ersetzen kann, was er an Sokrates verliert. Darum ist er bereit für ihn alles zu thun, zu tragen, zu wagen. Wenn Sokrates so viel war für die, welche ihn nicht verstanden, werden wir da eines Apollodor Meinung, dass ausser Sokrates alle Menschen unglücklich seien, wunderbarlich finden?

Obgleich Kriton nun weiss, dass die Kunde, welche er zu bringen hat, für Sokrates keine Trauerbotschaft ist, so kann er es doch, weniger aus zarter Schonung für Sokrates, als vor der eignen Seele Traurigkeit nicht über's Herz bringen, dass er's von vorn herein gerade heraus sagte: „Morgen musst du sterben.“ Aehnlich der Gerichtsdieners im Phädon C. 65. Er lässt es den Sokrates errathen. Und auch nachher sagt er nicht: „demnach wirst du morgen sterben,“ sondern als pathetisches Wort stellt er absichtlich die traurige *ἀνάγκη* voran. Nur die unabänderliche bittere Nothwendigkeit berechtigt und zwingt dazu, davon zu reden.

(Cap. 3). Seine Liebe und Verehrung für Sokrates macht ihn unermüdet im Bitten und Zureden. Dass seine bisherigen Bemühungen vergeblich gewesen (*ἐτι καὶ νῦν*), hält ihn nicht davon ab, noch einmal, ehe es zu spät ist, alles anzubieten, damit der Freund das thue, was nach seiner Meinung für ihn das Beste ist. (C. 4). Für ihn viel zu wagen und zu opfern ist er nicht nur bereit, weil er es für seine Pflicht erkennt, nein er erbittet sich die Erlaubniss dazu, auf sein Freundesrecht sich berufend: eine schöne, auf persönlicher Bescheidenheit und dem Gefühl von des Freundes unersetzlichem Werthe beruhende, aller Lohnsucht gerade entgegengesetzte Auffassung des Sittlichen.

Indem er die etwa seinem Rathe entgegenstehenden Bedenken des Sokrates zu beseitigen bemüht ist, versucht er, soviel er es vermag, in die Denkungsart des Sokrates, in dessen anspruchslose Rücksicht auf die Sicherheit und die Interessen der Freunde, sich hineinzusetzen; freilich ohne bis zu der Tiefe, in welcher sich der principielle Unterschied zwischen seiner und des Sokrates Ethik aufthut, vordringen zu können. Cap. 6 zeigt deutlich die Schranke, über welche des Kriton Tugend nicht hinauskommt: sie beruht auf gutem Willen, d. i. auf Neigung, entbehrt aber gänzlich der *φρόνησις* (Phaedo p. 69 A B), d. i. der klaren, von allem subjectiven Interesse unabhängigen, nur vom Nothwendigen und Allgemeinen bestimmten und darum über die ganze empirische Welt erhebenden Einsicht in das Wesen des Sittlichen als des allein in Wahrheit Guten.

Diese die Stimmung und den Charakter der handelnden Personen im Allgemeinen betreffenden Bemerkungen erschien mir rathsam gleich zusammenfassend voranzustellen; folgen wir in den weiteren Erläuterungen des Einzelnen dem Text des Dialogs.

Cap. 1. Als ein *ἀνὴρ τῆ ἀληθείας μουσικός* (Rep. IX. 591 D) bezeichnet Sokrates durch den Ausdruck *πλημμυγής* den Unwillen oder Missmuth als einen Missklang in der Harmonie der Seele¹⁾. Die Stimmung ist also, wie auch das deutsche Wort andeutet, als Musik gedacht. Eine ähnliche Anschauung finden wir bei Schleiermacher, wenn er die das thätige Leben ununterbrochen begleitenden religiösen Gefühle eine heilige Musik nennt.

Der folgenden Behauptung, dass ein Greis am wenigsten durch die Vorstellung des Todes beunruhigt werden dürfe, liegt (wie dem Worte Solons bei Cic. de sen. 20, 72) der Gedanke zu Grunde,

¹⁾ Noch andre Parallelen aus Platon hierzu bietet „Der plat. Kriton“, übersetzt und erläutert von Fr. A. Nüssli n.“

dass die Erkenntniss der Unvermeidlichkeit des Todes uns von der Furcht vor demselben befreien müsse: „weil wir sterben müssen, sollen wir tapfer sein.“ Vgl. Apol. p. 35 A. u. Hom. Jl. M. 322ff.

Kritons Antwort darauf zeigt mit ihrem *καὶ ἄλλοι* sogleich die principielle Differenz zwischen seiner und des Sokrates Denkart. Sokrates entnimmt das Gesetz seines Thuns aus der Vernunft und aus dem Wesen der Sache, Kriton macht das Handeln anderer zur Norm des eignen Handelns. Er hätte Recht daran, wenn das Handeln der Menschen der Idee gemäss wäre, oder wenn für uns nicht die Verpflichtung vorhanden wäre, all unser Thun nur mit idealem Massstab, nicht mit dem der Empirie entnommenen zu messen, die „in Ansehung der sittlichen Gesetze die Mutter des Scheins ist“ (Kant). Freilich liegt nichts von Natur dem Menschen näher und nichts ist bequemer als die Entschuldigung der eigenen Fehler durch die Fehler anderer. Es ist das die Sophistik des natürlichen Menschen, der sich der Verpflichtung der Idee gemäss zu handeln dadurch entledigen will: als ob meine Pflicht im Grunde irgendwie durch das Handeln anderer bedingt sein könnte, als ob die Idee dadurch an Wahrheit verlöre, dass sie im erscheinenden Leben nicht verwirklicht wird („wenn alle Menschen lügen, wäre darum die Wahrheit nur ein Phantasma?“), oder die Pflicht aufhörte Pflicht zu sein, wenn sie Niemand erfüllt. Jene gegenüber der Verpflichtung der Idee gemäss zu handeln erhobene Berufung auf die der Idee widersprechende Erfahrung nennt Kant pöbelhaft; dem zum Pöbel = profanum vulgus gehört jeder, der nie die Idee erkannt hat und nur in blinder Empirie lebt. Die christliche Forderung die Welt zu verleugnen und Christus nachzufolgen hat gleichen Sinn; denn abstrakt ausgedrückt würde sie lauten: Nimm nicht den empirischen Menschen, sondern den idealen (*αὐτοάνθρωπος*) zur Norm deines Handelns, noch abstrakter: Handle gemäss der Würde der Menschheit; aus welchem Satze bekanntlich der kategorische Imperativ als Consequenz sich ergibt.

Mehr über den vorliegenden Gegensatz wird ungen zu sagen sein, wo es sich um die Bedeutung der öffentlichen Meinung handelt. Hätte schon hier Sokrates auf des Kriton Hinweis eingehen wollen, so würde er sich ähnlich geäußert haben wie auf den ganz analogen Einwurf desselben Kriton im Phädon p. 116 E f. —

ἄλογοιτι sagt Kriton, weil im Affekt der wahre, sonst vorsätzlich verborgen gehaltne Charakter des Menschen an den Tag kommt; mit *ἐπιλόεσται* bezeichnet er die Furcht als eine Knechtschaft der Seele. (Ep. ad Hebr. 2, 15).

Cap. 2. *τοῖς θεοῖς* ist sachlich identisch mit *τῷ θεῷ*. Sokrates verwirft nicht principiell den Polytheismus, aber er fasst die Götterwelt als Einheit, als Darstellung der einen sittlichen Weltordnung, der er unbedingt vertraut, vgl. Apol. p. 35 D. 41 D. 42 A. So kann man auch in dem von ihm bei Xenoph. Memor. IV, 3 geführten teleologischen Beweis für das Dasein der Götter durchweg unbeschadet des Sinnes *ὁ θεός* für *οἱ θεοί* setzen.

ἔα τινας ἐνπνίον. Dass Sokrates den Traum als eine Form der Offenbarung des göttlichen Willens, und zwar sowohl in Betreff des Schicksals als in Ansehung der Pflicht, ansah, zeigen namentlich noch Apol. p. 33 C. u. Phaedo C. 4. Diese uralte, allgemeine und volksthümliche Ansicht stimmt in zweifacher Hinsicht auch zu den Grundgedanken sokratischer Philosophie. 1) *τὰ μέγιστα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις θεὸς δόσει (μοίρῃ) γίγνεται, ἄνευ τοῦ* (Phaedrus u. Menon). — 2) Die Seele erkennt um so besser die Wahrheit, je freier sie vom Leibe ist; wenn sie daher die volle Wahrheit erst nach dem Tode erlangen wird, so ist doch der Schlaf schon ein Analogon des Todes Xenoph. Cyrop. VIII, 7, 21 = Cic. de sen. 22, 81. Letztere Ansicht hält Platon jedoch nicht fest. Zwar behauptet er im Timaeus p. 71, dass mittelst der Träume und Ahnungen das *λογιστικόν* auf das *ἐπιθυμητικόν* einwirke; dass

jedoch der Träumende darum besser als der Wachende erkenne, weil seine Seele freier sei, behauptet er nicht. Denn wenn auch der Traum kein Produkt sinnlicher Wahrnehmung ist, so stammt er doch darum noch nicht aus dem Reiche des Uebernatürlichen; vielmehr empfängt der Träumende die Motive der freien Combinationen seiner Phantasie aus dem mannigfachen Inhalt des Eigenlebens, und Platon sagt daher in der Republik, dass je nach der im wachen Zustande zuletzt vorhandenen Stimmung der Seele im Traume sowohl das *θηριώδες καὶ ἄγριον* (= *ἐπιθυμητικόν*) wach und rege werden Rep. IX. 571 C, als auch ein *ἄπεισθαι ἀληθείας* stattfinden könne ib. p. 572 AB.

Wenn Sokrates den Vers der Ilias IX, 363 auf seinen Tod bezieht, so ist klar, dass er diesen als einen Heimgang, eine Rückkehr der Seele an den Ort, wo sie zuvor gewesen, bezeichnet. Dennoch setzt der Ausdruck noch keine reale Präexistenz voraus, sondern nur eine ideale, nämlich im Gedanken Gottes. Der Zweck ist als ideales prius gedacht. Die Heimat aber, in welche die Seele geht, ist das Sein bei Gott vgl. Phaedo p. 80 D. 82 B. Somit wird die Seele als ihrem Wesen und Ursprung und Zweck nach als göttlichen Geschlechtes bezeichnet: („Tu Domine fecisti nos ad te“). Auf dieser idealen Präexistenz, verbunden mit der durch die Hypostasierung der Ideen nothwendig gewordenen Erklärung der *μάθησις* als *ἀνάμνησις* und der orientalisch-pythagoreischen *μετεμψύχωσις* beruht des eigentlichen Platonismus Lehre von einer realen Präexistenz.

Cap. 3. Was ist daraus zu erkennen, dass Kriton als erstes Argument nicht die Pflicht der Selbsterhaltung anführt, sondern die Rücksicht auf die Freunde? Offenbar stellt er dasjenige Motiv an die Spitze, von welchem er die günstigste Wirkung auf Sokrates hofft; durch bisherige Erfahrung aber kennt er den Charakter des Sokrates und weiss, dass dieser sich eher bewegen lässt um der Freunde willen als um seiner selbst willen etwas zu thun.

Er hofft, dass Sokrates es vermeiden werde, den guten Ruf seiner Freunde zu schädigen. Kein Vorwurf aber würde für diese empfindlicher sein, als dass sie ihr Geld nicht hätten zur Rettung des Freundes opfern wollen. Keine Leidenschaft galt dem freien Griechen für verächtlicher als der Geiz (s. die Nachweise bei Nüsslin); es ist diess ein schon der *πολιτικὴ ἀρετὴ* eigener idealer Zug. Ohne *μέγα καὶ νεανικὸν φρόνημα*, eine das Ganze des Staats, der Gesellschaft umfassende (lat. *amplus* z. B. Cic. de imp. 13, 37), das Niedere und rein Materielle verachtende Gesinnung ist keine sittliche Gemeinschaft unter den Menschen möglich; ohne diese aber ist der Mensch gar nicht Mensch (*ζῶον πολιτικόν*). Der Geiz als *μικρόθυγον πάθημα* ist das gerade Gegentheil jener Gesinnung. Trotz dieses idealen Zuges ist die *πολιτικὴ ἀρετὴ* von der philosophischen Tugend noch durchaus verschieden. Das Folgende zeigt, dass sie, wie das Mitleid Kritons mit Sokrates, noch innerhalb der Schranken der empirischen Welt bleibt s. z. Cap. 4.

Kriton befürchtet, die Handlungsweise der Freunde des Sokrates werde verkannt werden. Er weiss aus Erfahrung, dass die Menge das Ideale für weder wirklich noch möglich hält. Sie hält auch andre nicht für fähig zu dem, wozu ihr selbst die sittliche Kraft fehlt s. Apol. p. 37 E. Sall. Catil. 3, 2. (Anders Cic. de amic. 7, 24). Indem nämlich jeder sich selbst zum Massstabe bei der Beurtheilung anderer macht, erscheint ihm ein Handeln aus rein sittlichem Motiv, eine selbstverleugnende, ungezwungne Unterwerfung unter das Gesetz undenkbar: *οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος*, worüber mehr zu p. 49 D. Woher diese Beschränktheit des sittlichen Horizonts, diese Neigung „das Strahlende zu schwärzen und das Erhabne in den Staub zu ziehn“? Sie beruht auf dem Egoismus, dem Eigendünkel, der sittlichen Trägheit. Achtung vor moralischer Grösse ist für den natürlichen Menschen

ein Gefühl der Unlust, denn sie beeinträchtigt sein Selbstgefühl (Kant IV, 190). Daher sagt Platon von Kotzebue:

„Er nahm, um euch zu schonen,
Aus eurem eignen Kreise sich die fadesten Personen.“

Zugestehn, dass andre sittlichere Motive haben als wir, das hiesse ja sich selbst anklagen. Man schont so gern das faule Fleisch und hält sich an das tröstliche: *ultra posse nemo obligatur*, und die Sophistik des natürlichen Menschen setzt stillschweigend das sehr bescheiden bemessne *velle* an Stelle des *posse*. Um diese *impia fraus* ferner üben zu können, will man nicht glauben, dass andre rein sittlich handeln können; denn dann müssten wir's ja auch können. In diesem Falle ist also der Unglaube unsittlich.

Gegenüber der Erklärung des Sokrates, dass er die Grossmacht, die *δόξα τῶν πολλῶν*, an welche Kriton appelliert, nicht als eine solche anerkenne, erhebt Kriton den Einwand, den der vermeintlich erfahrene Realismus dem unpraktischen Idealismus gegenüber geltend zu machen nicht müde wird: Mit solchen Grundsätzen kommst du in dieser Welt nicht durch; wir dürfen die Menge nicht durch Missachtung beleidigen, wenn wir uns nicht ihren Zorn und dadurch das grösste Unheil zufügen wollen. Also „man muss mit den Wölfen heulen“; *μᾶλλον Μυῶδες ἢ Μυσῶν λεία* (Gorg. p. 521 B.)¹⁾ Ganz derselben Art sind der Ismene Einwendungen gegen das Vorhaben der Antigone bei Sophokles.

Aber diese scheinbar so vernünftige Beweisführung hat durchaus nur problematische Geltung, sie beruht auf der Voraussetzung, dass wir überhaupt in dieser Welt durchkommen wollen, ja dass diess höchster Zweck unsres Handelns sei, von dem wir selbst unsre Sittlichkeit abhängig machen. Wenn aber das sittliche Handeln einem andern ausser ihm liegenden Zwecke dienen soll (Heteronomie), so ist es nicht mehr sittlich (Autonomie). Kriton weiss noch nicht, dass Sokrates nicht wie er den Regeln der Klugheit, sondern lediglich den sittlichen Maximen, nicht dem hypothetischen, sondern dem kategorischen Imperativ (Kant IV, 35) folgt, s. Cap. 6 u. 10. Jener schreibt vor, was zu thun ist, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, dieser was an sich sittlich gut ist, ganz ohne Rücksicht auf die Folgen. Insofern ist tugendhaftes Handeln zweckloses Handeln, wie vor Kant schon Meister Eckhart lehrte.

Sokrates hält sich zunächst an den Ausdruck *τὰ μέγιστα κακῆ* und corrigiert diesen vom Standpunkte eines höhern Urtheils über *κακόν* und *ἀγαθόν*. Alle Macht der Menge erstreckt sich doch nur auf das Gebiet des empirischen, des sinnlich natürlichen Lebens, wo die *causa efficiens* regiert; unser sogenanntes Glück oder Unglück ist zuweilen von ihrem Willen abhängig. In das Reich, wo es eine Causalität durch Freiheit gibt, in das sittliche, wahre, ideale Leben reicht sie nicht; vgl. das Wort Christi Matth. 10, 28. Wären sie doch wirklich im Stande, den grössten Schaden uns zu thun; dann wüssten wir doch auch, wie wir das höchste Gut erhalten könnten, das ja zu erringen bei Menschen fast unmöglich ist. Zu Grunde liegt hier die aus dem bekannten *τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῇ ἐπιστήμη* durch Vermittlung des durchaus nicht nur baconischen *Scientia est potentia* gezogene Consequenz *τῶν ἐναντίων ἢ αὐτῇ δύναμις*. Das grösste Gut ist *φρόνησις*, das grösste Uebel *ἀφροσύνη* (*ἀμαθία*), beides im logisch-ethischen Sinne nach dem Axiom *πᾶσα ἀρετὴ ἐπιστήμη* und *οὐδὲν ἐκὼν ἀμαρτάνει*. Da es der Menge

¹⁾ Zu Grunde liegt die Ansicht *ἀρετὴ = σώζειν ἐαυτὸν* Gorg. p. 512 D. (vgl. Theact. p. 176 D) *ἀνδρες οἷός τε εἶναι ἐν πόλει τοὺς σωθησομένους*; Sokrates beweist im Gorgias a. a. O., dass nicht einmal die Menge die Leistungen der Menschen nach jener Theorie abschätzt.

an der *αράτης* fehlt, von der doch alles abhängt (Meno p. 89 A), so erreicht sie gar nicht einmal ihren Zweck und thut nicht, was sie will. Denn wer da thut, was ihm gut scheint, der thut nicht einmal, was er will. Die Menschen wollen ja nicht sowohl, was sie thun, als vielmehr den Zweck ihres Thuns; irren sie sich nun in der Wahl der Mittel, so erreichen sie diesen nicht (Gorg. p. 466 B — 468 E). Dass *ὅ,τι ἂν τύχῃσιν* dem Zufall preisgegeben sein bedeutet, zeigt p. 45 D. Sie sind ein blosser Spielball in der Hand einer höhern Macht, welche, da sie, der eignen Vernunft entbehrend, deren Vernunft nicht erkennen, ihnen als *Τύχη* erscheint: „der im Himmel sitzt, lachet ihrer.“ Freiheit ohne Macht ist ein leeres Wort, und Macht ist nicht möglich ohne Einsicht. Freiheit des Handelns, d. h. Theil an der Verwirklichung der ewigen Weltgesetze hat nur der, welcher klare Einsicht gewonnen hat in das von aller Willkür und allem Interesse des Eigenlebens unabhängige Nothwendige und Allgemeine und diesem als Glied im Organismus sich unterordnet: *parere Deo libertas*. — Vgl. p. 48 C.

Cap. 4. Kriton bemüht sich die seinem Rathschlage entgegenstehenden Bedenken des Sokrates zu heben. Hier sehen wir die von ihm repräsentierte *δημοτικὴ ἀρετή* auf ihrer höchsten Höhe, seine Sympathie für Sokrates steigert sich bis zur Opferfreudigkeit. Aber im Princip unterscheidet sich diese Tugend aufs Entschiedenste von der idealen Sittlichkeit. Er handelt aus individueller Neigung, bleibt stehen auf der Stufe der *δόξα*, handelt nach Normen der empirischen Welt und hat nur die Interessen des empirischen Menschen im Auge.

Dieser Unterschied lässt sich auch anschaulich machen durch das Verhältniss *δημοτικὴ ἀρετή*: *φιλοσόφου ἀρετή* = *δόξα*: *ἐπιστήμη* = *αἰσθητά*: *νοητά*. Demgemäss ist, wie der Menon entwickelt, die *δημοτικὴ ἀρετή* nicht lehrbar, wer sie besitzt, ist nicht im Stande andre tugendhaft zu machen Men. p. 93 Bff., während das Kriterium der *ἐπιστήμη* ihre Mittheilbarkeit und Lehrbarkeit ist ib. p. 99 B. Gleich der *δόξα ἀληθής* gewährt sie keine Bürgschaft der Dauer, d. h. sie sichert nicht gegen den Irrthum. Daher im Mythos Rep. X. 619 C der *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μεταληφώς*, da er der eignen Einsicht in das wahre Wesen der Dinge entbehrt, eine ganz verkehrte Wahl des Lebenslooses treffen kann. Denn die gewöhnliche Tugend weiss das Angenehme nicht vom Guten zu unterscheiden, sie ist als *ἐμπειρία* eine *ἡδύς θήρα* Gorg. p. 500 Dff., d. h. sie bemisst das Gute nach dem Massstabe des subjectiven Interesses, ist also principiell Hedonismus und Egoismus. Selbst in der höchsten Erhebung, zu welcher diese Tugend fähig ist, zeigt sich noch dasselbe Princip. Allerdings geht die Sympathie, das Mitgefühl und Mitleid, über die Moral des berechneten eigenen Interesses hinaus und bildet somit schon die Brücke vom Partikularen zum Allgemeinen, vom natürlichen Menschen (*ἄθροπος ψυχμός*), der nur das eigne Glück will, zum geistigen Menschen (*ἄ. πνευματικός*), der das Wohl des Ganzen, d. i. das Gute will. Aber sie beruht doch auf Neigung, auf Verwechslung der Persönlichkeit, indem man sich an des Andern Stelle denkt und ihm nachfühlt, was er empfindet, und ist daher durch Aehnlichkeit und Wahlverwandtschaft bedingt; sie entbehrt der Vernunft, der Einsicht in das ideale Wesen des Sittlichen, und fördert daher oft mehr das scheinbare als das wahre Wohl des Nächsten, wie sich hier des Kriton Mitleid auf das empirische Leben des Sokrates allein beschränkt.

Hierzu stimmt die Thatsache, dass auf das Mitleid der höchste Werth gelegt wird in derjenigen Weltanschauung, welche wohl die Qual der isolierten Selbstheit kennt, aber daraus nur die Consequenz zieht, dass nicht sein besser sei als sein, weil sie zum positiv Ewigen und Allgemeinen, dem lebendigen und glückseligen Ganzen, in welchem das Einzelne zur wahren Freiheit und Glückseligkeit kommt, nicht durchdringend kein anderes Quietiv des Willens zum Leben als Nirwana weiss-

Kehren wir zum Dialog zurück. Meinst du etwa, so fährt Kriton nach dem ersten Satze, in dem er er von der Freunde Bereitwilligkeit gesprochen, fort, so viel dürftest du von uns nicht verlangen, so will ich dir nachweisen, dass das von uns zu leistende Opfer gar nicht einmal so gross ist; mit Geld ist alles gemacht, und der Verlust für den Einzelnen ist um so geringer, je grösser unsre Zahl ist. Dieser Abschnitt bildet in der Disposition keinen selbständigen Theil, da es sich hier nur um das Quantum handelt.

Anknüpfend an die von Sokrates selbst bei der Vertheidigung gethane Aeussung, dass ein Leben in der Verbannung für ihn kein Leben mehr sei, weil er seinem Berufe doch nicht mehr weiter werde leben können (Apol. p. 37 CD), sucht er nun auch diess Bedenken zu beseitigen. Dass das blosser inhaltlose Leben für Sokrates keinen Werth haben würde, sieht er wohl ein. Darum weist er darauf hin, dass er auch noch an andern Orten werde sicher, geachtet und geliebt leben können. So viel er es vermag, sucht er sich also in den Gedankengang des Sokrates hinein zu versetzen. Aber den eigentlichen Kern der Sache trifft er auch hier nicht. Was er sagt, beweist nur, dass Sokrates im Exil die Bedingungen des ζῆν und εὖ ζῆν im gemeinen Sinne des Worts haben wird. Des Berufs gedenkt er gar nicht, mit dem doch Sokrates so eng verwachsen, dass für ihn ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός Apol. p. 38 A, das heisst: einen positiven Inhalt enthält das Leben doch erst durch eine in sich werthvolle Thätigkeit, die zugleich nichts andres ist als eine Wesensentfaltung und Entwicklung des eignen innersten und besten Selbst. Οὐ γὰρ ἐπ' ἄρτι μόνον ζήσεται ἄνθρωπος (Matth. 4, 4), sondern durch thätige Bewegung in der geistigen Welt. Leben heisst thätig sein, und wer für die Sache lebt, der lebt zugleich durch die Sache; denn der Zweck (οὐ ζῆσας) ist im Geistigen zugleich die bewegende Kraft (τὸ ὄθεν ἢ κίνησις).

Cap. 5. Kriton hält dem Sokrates die Pflicht der Selbsterhaltung vor, die Pflicht, auf die man sich so oft und gern zur Rechtfertigung des aus Noth Geschehenden beruft. Dieselbe wird hier als etwas ganz Selbstverständliches, ohne Beweis hingestellt, weil die gemeine Ansicht so urtheilt. Aber worauf beruht sie? Auf dem jedem lebenden Wesen innewohnenden Naturtrieb, der die Erhaltung des Lebens will; aber dieser Naturtrieb, dieser „Wille zum Leben,“ ist als solcher blind. Die Pflicht auf einen blinden Trieb begründen wollen, das ist principielle Negation aller Sittlichkeit.

Freilich gibt es ein System der Moral, in welchem die Pflicht der Selbsterhaltung einen Platz hat, ja die Stelle des obersten Principes einnimmt; aber eben dadurch wird diess, wenn es auch ein système de la nature ist, zu einem System der Unmoral. Die Ethik des Empirismus oder Naturalismus, der, wenn er consequent sein will, sich als Materialismus offenbart, ist principieller Hedonismus und Egoismus. Für diese Denkweise gibt es gar keinen kategorischen Imperativ, sondern nur einen hypothetischen: Handle stets so, dass du deinen eignen Vortheil möglichst fördest. Alle Moral wird vom eignen Interesse abhängig gemacht; mag dasselbe mit mehr oder weniger Klugheit berechnet werden, das Princip bleibt dasselbe. Diese Ansicht tritt schon in den von Platon bekämpften sophistischen Theorien in verschiedenen Gestalten, bald in roherer bald in civilisierterer Form auf, aber principiell bleibt sie sich gleich. Hierhin gehören die im Menon gegebenen Definitionen ἀρετή= ἄρχην οἰόντι εἶναι τῶν ἀνθρώπων p. 73 C, δόναμας τοῦ πορῆσθαι τίγαθά p. 78 C. Denn naturalistisch ist es δόναμας (nicht φρόνησις) als genus proximum des Tugendbegriffes aufzustellen; durch diese μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist das eigentliche Wesen des Sittlichen schon principiell negiert. Die Consequenz davon ist τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρρον Rep. I 338 C, und der von Kallikles gemachte Unterschied zwischen φέσει und νόμῳ καλῷ Gorg. p. 482 E ff, und die daraus folgende, von demselben Kal-

likles mit nacktem Cynismus als einzig vernünftige Theorie gepredigte Emancipation des Fleisches Gorg. p. 491 E — 492 C. Der ganze Gedankengang des Gorgias zeigt, dass diese Consequenzen nothwendig folgen, sobald man einmal das Interesse des Ich zum Princip der Sittlichkeit erhebt, und dass darum schon das Bestreben, sich gegen jedes *ἀδικεῖσθαι* zu sichern, die grössten sittlichen Gefahren mit sich bringt (p. 510 E). Aber wenn Kallikles eine falsche Selbsterhaltung zum Princip der Sittlichkeit macht und behauptet, *μη δέρασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ* sei schimpflich (p. 486 B), so stellt Sokrates dieser die wahre sittliche Selbsterhaltung gegenüber: wer sich rein gehalten hat vom Unrecht, der hat in Wahrheit sich selbst geholfen und erhalten (p. 522 D). Also *ἀδικεῖν = ἑαυτὸν προδοῦναι*. Vgl. Luc. 9, 25 *ἑαυτὸν δ' ἀπολέσας ἢ ζῆμιωθεις*. —

Kriton glaubt die Wirkung seiner Ermahnung verstärken zu können durch die Hinweisung auf das Interesse der Feinde. Diess Argument ist für den beschränkten, d. h. nicht über den Gegensätzen stehenden Eigensinn sehr bestechend; aber es beruht auf der ungeprüften Voraussetzung, dass, was der Feind uns anthun wolle, uns wirklich schädlich, mithin das Gegentheil davon uns nützlich oder gar gut sei. Diese Ansicht bleibt also innerhalb der Schranken der empirischen Welt, die eine Welt des Scheins ist.

Die Widerlegung des von der Pflicht der Selbsterhaltung hergenommenen Arguments gibt Sokrates p. 48 B und eingehender p. 53 B — E.

Kriton weiss wohl, dass sein Argument auf Sokrates keine grosse Wirkung ausübt, und erhebt es daher auf einen höheren Standpunkt. Er hält ihm die Pflicht, sich seinen Angehörigen zu erhalten, vor. Besitze er einmal Kinder, so dürfe er sich seinen Pflichten gegen diese nicht entziehen, nicht leichtsinnig handeln. Dies *ῥαθυμότατα* scheint Euphemismus für einen noch stärkern Ausdruck. Er denkt dabei: Die Schwierigkeit der Erfüllung jener Pflichten erscheint dir so gross, dass du den Tod als das geringre Uebel vorziehst, dadurch dich deiner Pflichten entledigend. Aber wer das kleinere Uebel erduldet, um dem grössern zu entgehen, der ist im Grunde feige (Phaedo p. 68 D).

Endlich macht Kriton noch geltend: So zu handeln, wie ich dir anrath, ist für uns eine Sache der Ehre. Schimpflich genug für uns, dass wir es so weit mit dir haben kommen lassen; was geschehen ist, war keine unvermeidliche Nothwendigkeit, wir hätten es verhüten können, wenn wir etwas nütze gewesen wären, nicht *ἀνανδροί*, d. h. wenn wir hätten handeln wollen. Was wir damals versäumt, wollen wir jetzt wenigstens, ehe es zu spät, wieder gut machen. Zu Grunde liegt der Gedanke, dass ein Mann sich selbst nicht achten, keinen Anspruch auf Manneswürde machen könne, der nicht mit eigener Kraft und Macht sein Schicksal gestalte und der ihn umgebenden Welt den Stempel seines Willens aufpräge, sondern in stumpfer Passivität (*laissez faire et aller*) sich dahin treiben lasse, wohin der Welt Lauf ihn führt. Allerdings hat nicht mit Unrecht ein Nero die Duldsamkeit als solche hündisch genannt, und der deutsche Dichter redet von „des Dulders feiger Thräne“; aber der schöne Grundsatz *et mihi res, non me rebus subiungere conor* ist nicht selbst das höchste Princip der Sittlichkeit, sondern wird durch dieses bedingt und beschränkt. Widrigenfalls wäre ja doch die *ἀρετή* eine *δύναμις*, ein *δύνασθαι σώζειν ἑαυτὸν, βοηθεῖν ἑαυτῷ*. Und schliesslich, worauf beruht diess von Kriton behauptete *αἰσχρόν* im vorliegenden Falle? Doch nur auf der Ansicht der Beurtheilenden, nämlich der *πολλοί*, also wieder auf einem *δοκεῖν*.

So ist die *δόξα τῶν πολλῶν* der Cirkel, innerhalb dessen die ganze Argumentation des Kriton, wie in einen Zauberkreis gebannt, sich bewegt.

Cap. 6. *προθυμία* ist species des genus Neigung. Aber nicht Neigung, nicht Sympathie und Antipathie, und entspränge sie einem noch so edlen Motive, darf unser Handeln bestimmen, wenn es correct (*ὀρθόν*) sein soll. Die *προθυμία* als solche gewährt keine Bürgschaft, dass es correct wäre ihr gemäss zu handeln: vielmehr *ὅσο μείζον, τοσοῦτο χυλεποτέρα* infolge des natürlichen Paralogismus: Was mein Freund will, muss gut, mir heilsam sein (Correlat zu p. 45 C). Dieser Paralogismus beruht auf dem empirischen, also falschen Optimismus, dass die wohlmeinende Gesinnung auch ein Kriterium des rechten Urtheils sei. Die Versuchung zum Unrecht ist um so gefährlicher, wenn sie „als ein Engel des Lichts“ erscheint, in der liebenswürdigen Gestalt der Theilnahme für unser persönliches Wohl; sie besticht, denn sie bestärkt die leicht das Urtheil fälschende Rücksicht auf das eigne Interesse. Um so entschiedener muss es hier heissen: *ὑπαγε ὀπίσω μου, Σαταναῖ* (Matth. 16, 23).

Was ist nun aber jenes *ὀρθόν* und woran wird es gemessen? es ist das Vernunftgemässe und als ausserhalb der Sphäre, die von unserem Willen bestimmt wird, liegend kann es nur durch rein sachliche, von allen subjectiven Motiven unabhängige Prüfung, durch das *λογίζεσθαι* erkannt werden.

Alle Argumente des Kriton sind hinfällig, sobald erkannt wird, dass man einer ganz andern Norm des sittlichen Handelns folgen müsse. *οὐ μόνον τῶν* setzt Sokrates begütigend hinzu: Nicht nur jetzt trete ich dir kühl entgegen, sondern ich bleibe nur dem bisher stets befolgten Grundsatzes getreu, in meinem sittlichen Handeln mich nur durch den vernünftigen Grund bestimmen zu lassen, *οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἐμῶν*.

τὰ ἐμά bezeichnet alle übrigen psychologisch möglichen Beweggründe, z. B. *ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος* (Rep. IV. 430 B. Tim. p. 69 D), weil sie, wenn sie auch von den äusseren Verhältnissen ihre Anlässe nehmen, doch erst dann auf den Willen wirken können, wenn sie zu Bestandtheilen des Seeleninhalts, zu Vorstellungen, zu bewegenden Kräften des Eigenlebens geworden sind.

Ueber die manigfache Verwendung des Wortes *λόγος* bei Platon könnte man eine eigne Untersuchung führen, eine *πραγματεία φιλολογικωτάτη* im eigentlichsten Sinne des Wortes. Die Verbindung mit *λογίζεσθαι* lässt die an dieser Stelle vorliegende Bedeutung nicht zweifelhaft. *Λόγος* und *θυμός* gebraucht Platon in der Republik IV. 440 B als Synonyma für *λογιστικόν* und *θυμοειδές*, doch wie es scheint so, dass letztere Namen die Grundkräfte der Seele als solche (*δυνάμεις*), erstere dieselben in ihrer erscheinenden Thätigkeit (*ἐνεργεία*) bezeichnen; so *λόγος* = *λογιστικόν* auch Rep. VI. 511 B. VII. 532 A. Tim. p. 70 A. Daraus entspringt die häufigere Bedeutung: *λόγος* bezeichnet das, was sowohl Objekt als Erzeugniss der Thätigkeit des *λογιστικόν*, des *λογίζεσθαι*, ist: Wesensbestimmung, vernünftiger Grund, Begriff; daher zusammengehörig mit *φύσις, αἰτία, οὐσία* z. B. *ψυχῆς οὐσία καὶ λόγος* Phaedr. p. 245 E. *δυνατὸν εἶναι δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* ist Kriterium des Wissens Rep. VII. 531 E begründet durch *τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν* Gorg. p. 501 A. Daher *διαλεκτικός* = *ὁ λόγον ἐκάστον λαμβάνων τῆς οὐσίας*.

Welches ist nun das principium divisionis in der hier vorliegenden Unterscheidung 1. *λόγος* 2. alle andern psychischen Functionen? Und worin besteht die *differentia specifica* des *λόγος* gegenüber jenen? Diese Fragen finden ihre Beantwortung in der platonischen Psychologie, wie sie entwickelt im Phädon, in der Republik und im Timäus vorliegt. Aus der psychologischen Thatsache der Entzweiung, des Widerstreits zwischen Vernunft und blinder Begierde, edlen und unedlen Affekten, schliesst Platon auf das Vorhandensein dreier verschiedener selbständiger Seelenvermögen *λογιστικόν, θυμοειδές,*

ἐπιθυμητικόν (deutlich besonders Rep. IV. 436 BC. 439 Bff). Der Phädon dagegen unterscheidet nur zwei Principien des Seelenlebens, vernünftiges Denken und sinnliches Begehren. Dass jene Dreitheilung auf eine Zweitheilung zurückgeht, ist unbestreitbar, es ist dieselbe Zweitheilung, die der neutestamentlichen Unterscheidung von *ἄνθρωπος ψυχικός* und *πνευματικός* zu Grunde liegt und wieder in andrer Weise der Kantischen von *homo phaenomenon* (der Mensch als Naturwesen) und *noumenon* (Bürger einer intelligibeln Welt). Auf der ersten, niedern Stufe ist der Mensch für sich seiend, sich und nur sich bejahend in der Isolation des blinden Willens zum Leben; in der höhern Daseinsform ist er auf das Universum bezogen (vgl. Schleiermachers Ausdruck „Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott“), Glied im organischen Ganzen, dessen Zwecken zu dienen Zweck seines Daseins, dessen Gesetze zugleich *νόμοι ἄγραφοι* seines eignen tiefsten und innersten Wesens sind.

Bei Platon entspricht der psychologische Dualismus genau dem in der objectiven Welt vorhandenen Dualismus. Wie der sinnliche Mensch von den sinnlichen Dingen (*τὰ αἰσθητὰ*) erregt und bestimmt wird, so ist das *λογιστικόν* das Organ für die geistige Welt, (*τι νοητὸν*) also theoretische und praktische Vernunft, Erkenntnisvermögen und Gewissen. Da nun aber alles Handeln durch die Erkenntnis bestimmt wird, wenn anders es ein Handeln, d. i. eine freie, bewusste Thätigkeit sein soll, Gegenstand einer wirklichen Erkenntnis aber nur die ideale, als die allein wahre Welt sein kann: so folgt, dass der Mensch die Gesetze seines Handelns nicht der empirischen, sondern allein der idealen Welt entnehmen muss, d. h. sich durch nichts andres als durch den *λόγος*, den Begriff, den vernünftigen Grund bestimmen lassen darf. Das *πειθεσθαι τῷ λόγῳ* ist daher = der Stimme des Gewissens folgen.

Denn dieser *λόγος* ist durchaus objectiv, durch das Wesen der Sache, das Nothwendige und Allgemeine bestimmt und darum frei von aller Subjectivität, frei von dem ganzen Getriebe des von den Zwecken des Eigenlebens bestimmten psychologischen Mechanismus. Alle *ἐπιθυμία*, *φόβοι*, *ἡδοναί*, *λόποι* entspringen als solche dem blinden Willen zum Leben. Aber die von diesem beherrschte Seele ist unfrei, das subjective Interesse und der Affekt, der etwas Momentanes ist, also der Wahrheit entbehrt, binden sie an das Einzelne, so dass ihr dasjenige als das Wahrste und Wirklichste erscheint, was gerade im Moment am stärksten ihr Begehren afficiert: die Wirklichkeit wird nach der Stärke der momentanen Einwirkung bemessen. So entsteht der Irrthum aus dem Blendwerk (*γοήτευμα*, *φάντασμα*) der Stimmung, aus der Unfreiheit der durch das subjective Interesse an die einzelnen sinnlichen Dinge gebundenen Seele — ausführlich dargelegt im Phädon p. 83 Bff. Die Consequenz davon ist *φιλοσοφίη* = *μελέτη θανάτου*.

So folgt daraus, dass nur dasjenige Seelenvermögen im Stande ist die Wahrheit zu erkennen, das frei ist von der *ἀνάγκη* jenes vom vernunftlosen Princip regierten Mechanismus. Diese Thatsache lässt sich auch unter zwei andern Gesichtspunkten fassen 1. Das Begehren bindet an das Einzelne, der denkende Geist dagegen ist auf das Ganze gerichtet Rep. V. 475 B. VI. 485 B. 486 A. aus dem allein die Wahrheit erkannt werden kann, denn aus dem Ganzen wird Mass und Geltung des Einzelnen bestimmt: „aus der Fülle kommt die Klarheit.“ 2. Gleiches wird durch Gleiches erkannt (ethisch ausgedrückt *μὴ καθαρῶ καθαρῶν ἐρέπτεσθαι οὐ θεμιτόν*). Die Sinnlichkeit ist einem steten Wechsel unterworfen, weil in ihr das *μᾶλλον καὶ ἥττον* herrscht; die ruhige, unveränderliche, immer sich gleich bleibende Vernunft dagegen ist der unveränderlichen, ewig sich gleich bleibenden Wahrheit gleichartig (Phaedo p. 79 D). Nur in der klaren und glatten Wasserfläche spiegelt sich der Himmel wieder.

Noch liessen sich aus dem Gorgias zahlreiche Belege dafür anführen, dass die φιλοσοφία, der λόγος, die φρόνησις ganz unabhängig ist von all' unsrem Wollen und Wünschen, allein durch das Wesen der Sache bestimmt; dass ihre Stimme unbestechlich ist und unschweigbar, und dass sie doch nicht etwas uns Aeusserliches, Fremdartiges ist, sondern in unsrem eignen Wesen wohnt, daher Ungehorsam und Widerspruch gegen sie uns mit uns selbst in Zwiespalt bringt, die innere Harmonie unsrer Seele auflöst vgl. auch unten Cap. 15. So ist τῷ λόγῳ πείθεσθαι zugleich = dem Gesetze der idealen Welt und dem Gesetze der eignen intelligibeln Natur folgen.

In diesem Wesen des λόγος liegt begründet, dass er zweierlei principiell ausschliesst 1) die Rücksicht auf die Folgen des Handelns 2) die Abhängigkeit von den δόξαι τῶν πολλῶν.

1) Die Aenderung unsres Schicksals oder etwaige nachtheilige Folgen unsres Handelns im empirischen Leben dürfen unsre sittliche Ueberzeugung nicht beeinflussen. Denn das Wesen des Sittlichen ist gänzlich unabhängig von allem sogenannten Glück oder Uebel des erscheinenden Lebens, lediglich bedingt durch die Gesetze der idealen Welt und unsrer intelligibeln Natur. Nur wenn der Wille dem im λόγος sich erschliessenden rein idealen Pflichtgebot folgt, so ist er autonom. Wenn er dagegen durch die Rücksicht auf die Folgen seiner Handlung, also durch materielle Triebfedern sich bestimmen lässt, so entnimmt er den äussern, ihm fremden und ganz ausserhalb seiner Macht liegenden Dingen das Gesetz seines Handelns, verfällt also der Heteronomie. Alle Rücksicht auf die Folgen ist Moral des berechneten eignen Interesses, also keine Sittlichkeit, sondern Egoismus, und es zeigt sich hier, dass der Egoismus, als Heteronomie, unfrei, abhängig von dem Gang und Lauf der empirischen Welt macht.

Dass die Kantischen Begriffe Autonomie und Heteronomie sehr wohl geeignet sind den Unterschied in ein klares Licht zu stellen, den Platon zwischen der wahren Tugend und der im gemeinen Leben so genannten Tugend macht, die im Grunde nur Egoismus und Hedonismus ist, das zeigen auch die Erörterungen im Phädon p. 68 C—69 C. 82 CD und namentlich die ganze Betrachtung in der Republik, insbesondere das Idealbild des am Pfahle sterbenden Gerechten (II, 361 Ef). Denn dasselbe soll zeigen, dass der wahre Gerechte gerecht bleibt, auch wenn er, infolge des Scheins der Ungerechtigkeit, um seiner Gerechtigkeit willen den Tod erleiden muss, ja dass gerade das wahre Wesen der Gerechtigkeit dann am klarsten erkannt wird, wenn man ihre gänzliche Unabhängigkeit von allem Vortheil oder Nachtheil sieht. Dass es widersinnig sei, den sittlichen Werth einer Handlung nach ihren Folgen zu beurtheilen, wird schon Alcib. I. p. 115 an einem einfachen Beispiele nachgewiesen.

Treffend heisst es hier ὄσπερ παῖδας ἡμῶν μορμολόπτειται. Jene Folgen sind blosse μορμολόπτειαι, weil nur eingebildete Uebel. Furcht vor Gespenstern aber ist kindisch, weil vernunftlos und ein unwürdiges Gefühl der Schwäche verrathend; freilich ἴσως τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς Phaed. p. 77 E.

Mit οὐ δύναμαι bezeichnet Sokrates die sittliche Nothwendigkeit als eine für ihn zwingende; ihm ist das Soll zum Muss geworden, zum οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι. Vgl. Luthers Wort „ich kann nicht anders“ und Act. apost. 4, 20. Er ist aus der leeren, inhaltlosen Freiheit, dem lediglich formalen und negativen Indeterminismus, zur positiven Freiheit, der unbedingten Determination durch Vernunft und Gewissen gelangt. („Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur“ Spinoza).

ἐπιβλεῖν bezeichnet ein gewaltsames Verfahren; Gewalt hier anwenden zu wollen wäre eine verhängnissvolle μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Vgl. unten παρακρούοι

2) Ebenso wenig als durch die Rücksicht auf die Folgen kann er sich ferner noch durch die *δόξαι τῶν πολλῶν* bestimmen lassen. Der grosse Respekt vor der öffentlichen Meinung kann verschiedene Ursachen haben: oft feige Furcht, Mangel an selbständigem Urtheil, an Unabhängigkeit des Charakters, d. h. doch den egoistischen Utilitarismus; denn an die eigne sittliche Freiheit nicht glaubend meint man sich in die Welt schicken zu müssen. Insofern ist also, indem man der Macht der öffentlichen Meinung Rechnung trägt, die Rücksicht auf sie mit der Rücksicht auf die Folgen identisch. Im besten Falle beruht jener Respekt auf der Voraussetzung eines falschen Optimismus, dass die Menge sachverständig sei — wir kennen nicht cete maudite race, weil wir uns selbst nicht kennen — oder gar auf dem mit Selbstberäucherung verbundenen leichten und angenehmen Kultus des empirischen Menschen.

Aber im Begriffe der *δόξα* liegt, dass sie keine Bürgschaft der Wahrheit uns bietet. Modern ausgedrückt ist *δόξα* = opinio = Meinung: „diejenige subjective Gewissheit, welche nur auf der psychologischen Nothwendigkeit beruht“¹⁾. Noch weniger Anspruch auf Wahrheit kann der platonische Begriff der *δόξα* machen: sie ist von der *ἐπιστήμη* specifisch verschieden. Das Objekt jener ist das wahrhaft Wirkliche, Seiende; das Objekt dieser ist ein Mittleres zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, das Werdende, das nur den Schein des Seins hat; daher ist sie selbst ein Mittleres zwischen *ἐπιστήμη* und *ἀμαθία* s. namentlich Rep. V. 477 AB. VII. 534 A. Tim. p. 28 A. 29 C. Jene entsteht durch die Thätigkeit des *λογιστικόν*, diese ist das Ergebniss der vermöge des Gedächtnisses aus den sinnlichen Wahrnehmungen sich bildenden Vorstellungen Phileb. p. 38 B. Gorg. p. 501 A. Sie beruht also auf *ἐπιχειρία*; aber diese bleibt auf der Oberfläche des erscheinenden Lebens, während schon Heraklit weiss, *ὅτι ἐν βυθῷ ἢ ἀληθινή*. („In die Tiefe musst du steigen, soll sich dir das Wesen zeigen“). Wenn man das *ὅτι* weiss, so muss man nach dem *διότι* fragen, die Erkenntniss muss eine genetische werden, denn erst in der Ursache erschliesst sich der Begriff, das Wesen der Sache. Ohne diese Vertiefung sind die *δόξαι*, wie sie zum Objekt das Gebiet des *πάντα ἔει* haben, *οὐ παραμόνοιμοι*, sie halten nicht Stand, *πρὶν ἂν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῷ* Meno p. 98 A vgl. Phaed. p. 96 B. Aber zu solch einer Vertiefung und Begründung ihrer Ansichten ist nach Platon die Menge unfähig, sie kann die Ideen nicht schauen (Rep. VI. 493 Ef.) und bleibt mit all ihren Meinungen gebunden an die empirische Welt, die eine Welt des Scheins ist. Vgl. Aristoteles Eth. Nic. X, 10, wo es heisst, dass es unmöglich sei, auf die *πάθει ζῶντες πολλοί* durch den *λόγος* zu wirken.

Entbehrt so die *δόξα* der Einsicht in das Nothwendige und Allgemeine, so wäre es ja ungeeignet, wenn einer, der fähig ist durch das *λογίζεσθαι* das *ἀδόξαστον* (Phaed. p. 84 B) zu erfassen, sich um sie noch kümmern wollte: wer fragt noch nach dem Schein, wenn er die Wahrheit zu finden hofft (Phaedr. p. 274C)? Gibt ferner die *δόξα* als solche keine Gewissheit der Erkenntniss, so kann sie darum nicht wahrer sein, dass sie von vielen, ja von allen getheilt wird; denn bei allen ist sie ja auf dieselbe Weise entstanden. Kann einer irren, so können alle ebenso irren. Die Wahrheit kann also nicht durch Majoritätsbeschluss (Gorg. p. 474A), nicht durch Addition gewonnen werden, die Allgemeinheit ist kein Kriterium der objectiven Gewissheit. Der Beweis ex consensu hominum (gentium) ist nur ein *ῥητορικὸς ἔλεγχος* Gorg. p. 471 E. In Betreff der technischen Kenntnisse sieht das ja Jedermann ein Polit. p. 298 Cf., aber es gilt allgemein. —

¹⁾ W. Windelband, über die Gewissheit der Erkenntniss S. 40.

Mit feiner Ironie sagt Sokrates p. 47A *οὐκ ἄν σε παρακρούοι*, denn in Wahrheit ist er viel unbefangener als der ängstlich interessierte Kriton. Uebrigens wird hier direct die Genesis des Irrthums aus der Unfreiheit der im subjectiven Interesse gebundenen Seele behauptet. *Παρακρούοι* aber bezeichnet ein Ablenken vom geraden Wege zur Wahrheit durch die Macht des Druckes und Stosses, deutet also an, dass der Mensch, der sich durch die von aussen erregten Affekte bestimmen lässt, sich seiner Freiheit, seiner Stellung ausserhalb des Mechanismus der *causa efficiens* begibt. —

Ist oben nachgewiesen, dass die Allgemeinheit einer Meinung für die Wahrheit ganz ohne Bedeutung sei, da die *δόξα* als solche sowohl wahr als falsch sein kann, so fragt man nun weiter: worin besteht nun das Kriterium, wo habe ich den spezifischen Unterschied zwischen wahren und falschen *δόξα* zu suchen? Der Zweck einer Meinung ist, dass sie Wahrheit enthalte; was seinen Zweck erfüllt, nennen wir *χρηστός*, also *αἱ χρηστὰὶ δόξαι ἀληθεῖς*. Damit sind wir aber aus dem Cirkel noch nicht heraus, wir haben nur einen rein identischen Satz gefunden. Gehen wir genetisch zu Wege: worauf beruht die Wahrheit, wie finden wir sie? Sie ist, gemeinhin gesagt, das Resultat des verstandemässigen Denkens? Wer aber nicht aufs Gerathewohl und durch willkürliche Wahlverwandtschaften bestimmt seine Ansichten bildet, sondern nur das für wahr hält, was die Recognition im Verstande bestanden, den nennen wir *φρόνιμος*, welches Wort hier statt *ἐπιστήμων* oder *σοφός* steht, weil hier die Einsicht in ihrer praktischen Anwendung d. i. *φρόνησις* in Betracht kommt. Nimmt man *φρόνιμος* im strengen philosophischen Sinne, so ist *δόξα φρονίμων* schon keine *δόξα* mehr, sondern *ἐπιστήμη*.

Diess ist der innere, aus der Sache selbst geführte Beweis, dass nicht die Allgemeinheit Kriterium der Wahrheit ist, sondern die Genesis principium divisionis bei unsrer Unterscheidung annehmbarer und nicht annehmbarer Meinungen sein muss. Vgl. Lach. p. 184 E.

Cap. 7. Der zweite (*πῶς αὖ*), mehr auf den praktischen Sinn des Kriton berechnete Beweis wird aus der Erfahrung entnommen. Es wird nachgewiesen, dass schon im gemeinen praktischen Leben diejenigen, welche ihr eignes Interesse wohl im Auge haben, den hier aufgestellten Grundsatz befolgen. Darum wird hier die Utilität zum Massstab der Wahrheit gemacht.

Die hier im Gebiete der Empirie angewandte Beweisform ist der aus einem Beispiel gezogene Analogieschluss. Dass in Betreff dessen, was dem Körper nützt oder schadet, nicht die Menge sachverständig ist, sondern nur einzelne, wird nicht bewiesen, sondern als durch die Erfahrung unzweifelhaft beglaubigt hingestellt. Denn überall, wo es sich um sogenannte *τέχναι* handelt, gilt als ganz selbstverständlich *μηδὲν πλεόνος μηδ' ἥττιν οὖν δυνατόν εἶναι τέχνην λαβεῖν* Polit. p. 300 E. Daher *ὄχλος* = *οἱ μὴ εἰδότες* Gorg. p. 459 A. Das Zahlenverhältniss der unwissenden Menge zu den Sachverständigen ist aber ein solches, dass stets auf sehr viele Unverständige ein *τεχνικός* kommt. Daher hier und p. 48 A *ἐνὸς μόνου, ὁ εἷς*. Ganz ähnlich ist die Stelle Lach. C. 9. Da nur der Sachverständige das dem Körper Heilsame und das ihm Schädliche kennt, so ergibt sich, dass, wer dem Urtheil der Unverständigen folgt, das Schädliche an Stelle des Nützlichen erwählt und dadurch seinen eignen Körper schädigt.

Nun folgt der Analogieschluss vom Physischen aufs Ethische (ebenso Protag. p. 313 AB); derselbe setzt freilich eine Gleichartigkeit voraus, die auch hier insofern stattfindet, als beides ein *ἡμέτερον* und beides ein *δεκτικὸν ἀφελείας καὶ βλάβης* ist. Das der Seele Heilsame ist *τὸ δίκαιον*, weil *ἀρετὴ = εὐεξία ψυχῆς, πονηρία = νόσος* Rep. IV. 444 DE. Soph. p. 228 B und 5. Dem entsprechend ist

nach Platon das Gute und das Böse ebensowohl Objekt einer *τέχνη* wie *ὑγιαίνόν* und *ροσώδες*; denn *πᾶσα ἀρετὴ ἐπιστήμη*.

Warum ging nun Sokrates von der Pflege des Körpers aus? Er folgt dem schon von Herodot ausgesprochenen Grundsatz: *ἐγὼ συμβάλλομαι τοῖσι ἐμφανέσι τὰ μὴ φαινόμενα τεμαιωμένους* (II, 33). Diess ist der naturgemässe Gang unsres Erkennens: vom Bekannten zum Unbekannten, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom *αἰσθητόν* zum *νοητόν*.

Freilich dass, wie in Betreff des Technischen, so auch in Betreff des Ethischen nur wenige sachverständig seien, was Sokrates hier als zugegeben annimmt, wird nicht allgemein eingeräumt. Wo es sich um die höchsten ethischen Interessen handelt, wird von jedem der Anspruch erhoben sachverständig zu sein; wesentlich spielt dabei mit hinein die Berechnung, dass das Gute zugleich das Vortheilhafte sei. Aber zu Grunde liegt doch das Bewusstsein einer Verpflichtung zu „wissen, was gut und böse ist.“ Denn Hermes hat *δίκη* und *αἰδώς* (*δυνάμει*) allen Menschen zugetheilt Protag. p. 322 D. Und zuzugestehen, dass man jener Verpflichtung nicht nachgekommen, hindert die eitle Selbstliebe. Aber, dass in der That nicht alle in den ethischen Dingen sachverständig sind, beweist der Widerspruch der Ansichten (Alcib. I p. 112 ff.), die nirgend so sehr auseinandergehen wie in den ethischen Fragen, während doch die Wahrheit nur eine sein kann. Der innre Grund aber liegt darin, dass, wenn irgendwo, hier Empirie nicht zur Erkenntniss führen kann, weil diese nur lehrt, wie die Menschen sind, nicht aber, wie sie sein sollen; diess lehrt nur selbstlose, unbestechliche Selbsterkenntniss. Empirie aber ist als erste Erkenntnissweise auch die bei der Menge herrschende. —

Cap. 8 enthält die eingehendere Ausführung des Analogieschlusses vom Physischen aufs Ethische. Es wird die Tragweite des Schadens festgestellt, den der sich zufügt, der dem Rathe des Arztes nicht folgt. Er geht dessen verlustig, was der Volksmund als *ἀριστον ἄνδρὶ θνητῷ* bezeichnet. Dass mit zerrüttetem Körper zu leben kein Leben mehr ist (Gorg. p. 505 A. Rep. II. 379 C. III. 406 C), wird hier nicht erst bewiesen; es beruht auf dem unten erörterten Satze, *οἷον οὐ τὸ ζῆν περι πλείστον ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν*.

Absichtlich wird hier der Ausdruck *ψυχὴ* zuerst vermieden; das *ὅ,τι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων* soll die Analogie zwischen Seele und Leib bezeichnen: beide sind *ἡμέτερα*, d. i. Bestandtheile unsres Selbst, wenn wir unter dem Letzteren das *ζῆον* als *συναμφοτέρον* (Alcib. I p. 130 A; bei Aristot. *σύνολον*) verstehen.

Die Seele kommt nun hier nicht als das belebende Princip des Leibes (*anima, σώματος ἐντελέχεια ἢ πρώτη*) in Betracht, sondern sie wird ihrem Wesen und Zweck nach verstanden, als Substrat der *δικαιοσύνη* und *ἀδικία*, der der Moralität fähige Theil des *σύνολον*. Denn ohne die *δικαιοσύνη* ist sie nicht, was sie sein soll; *δικαιοσύνη* ist *οἰκεία ψυχῆς ἀρετὴ* Rep. I. 353 E vgl. oben *εὐεξία ψυχῆς*. „Poena sua sibi omnis inordinatus animus.“ Die Ethik ist die Spitze der Psychologie. Daher ist auch offenbar, dass hier *δικαιοσύνη*, wie bei Platon überhaupt, nicht eine unter den Tugenden, sondern die alle Tugenden in sich begreifende rechte, dem Zweck und Wesen entsprechende Verfassung der Seele ist.

Der Irrthum in Betreff des *δίκαιον* und *ἀδικον* ist also *ἐσχάτη ἄνοια* (Theaet. p. 176 E), denn durch ihn fñgt sich der Mensch den grössten Schaden zu, der möglich ist, insofern er seine Seele dessen beraubt, was ihr eigentliches Wesen — und darum auch ihre *εὐδαιμονία* — ausmacht. Vgl. Luk. 9. 25. Der Analogieschluss vom Physischen auf's Ethische ist also ein Schluss a minori ad maius.

Wenn zu *εἰς αὐτὴν ἢ ἀλήθεια* ergänzend und erklärend hinzugesetzt wird, so soll damit bezeichnet werden, dass einerseits der Eine hier nicht als solcher, sondern als Vermittler der Wahrheit,

Organ ihrer Offenbarung an uns in Betracht kommt, andererseits die Wahrheit in ihrer Mittheilung an uns nicht an das Urtheil des Sachverständigen als ihr einziges Werkzeug gebunden ist, dass sie vielmehr noch auf andre Weise sich uns vernehmlich machen könne.

Fragen wir wie, so würde die Antwort lauten: Die Bedingung dazu liegt in dir selbst. Denn gleiches wird durch gleiches erkannt. Vgl. Phaed. p. 67B mit Matth. 5, 8. Joh. 18, 37.

Ehe nun der von Kriton geltend gemachte Massstab für unser Handeln, die *δόξα τῶν πολλῶν*, für immer abgethan wird, geht Sokrates noch einmal auf den vom heteronomischen Standpunkte aus erhobenen Einwand ein, der hier in stärkster Form auftritt: *οἰοίτ' εἶσιν ἡμᾶς ἀποκτινύναι*. Also Recht und Wahrheit soll sich der faktischen Macht fügen. Vgl. Rep. II. 365C.

Auf denselben Einwurf antwortet Sokrates im Gorgias p. 511B *ἀποκτενεῖ μὲν, ἀλλὰ ποιητὸς ὢν καλὸν καὶ αἰσθητὸν ὄντα*. Zu Grunde liegt diesem Satze das Postulat der sittlichen Weltordnung *ὃ θεμίων ἀμείνονι ἀνδρὶ ἐπὶ χεῖρονος βλάπτεσθαι* Apol. p. 30D, woraus sich als Consequenz ergibt, dass der Tod als solcher kein Uebel sein kann. Die Meinung, dass er ein Uebel sei, beruht nur auf dem blinden Willen zum Leben (Xenoph. Memor. II, 2, 3). Sobald der Mensch zu reflectieren anfängt, kommt ihm schon der Zweifel, ob nicht in Wahrheit das Sterben Leben und das Leben Sterben sei (Eurip. bei Plat. Gorg. p. 492E).

Ist der Tod kein Uebel, so ist das Leben als solches kein Gut, eine Form ohne Inhalt, an sich leer, geschweige denn „der Güter höchstes.“ In diesem hier von Sokrates behaupteten Satze, *ὅτι οὐ τὸ ζῆν περι πλείστον ποιητέον*, liegt zugleich die Widerlegung der von Kriton behaupteten Pflicht der Selbsterhaltung (vgl. Gorg. p. 511B. 512E). Kriton gibt ihm ohne weiteres Recht, denn jener Satz ist unbestreitbar. Nur das „Unbewusste“ will das Leben, das Bewusstsein den Inhalt des Lebens; wer daher — im Ungrunde der Isolation verharrend — einen Inhalt des Lebens nicht findet, ist nur consequent, wenn er das alte *μὴ θῆναι τὸν ἄπαιτα κατὰ λόγον* (Soph. OC. 1224. Theogn. 425) und Nirwana als das Ziel des Weltprocesses behauptet. Auch den Stoikern ist das Leben ein *οὐδέτερον*, das Leben hat nur einen Werth durch den über ihm liegenden Zweck, dem es dient; daher von ihnen die Berechtigung des Menschen zum Selbstmorde behauptet wurde, eine Consequenz, der Platon entgeht durch ein aus dem Grundgedanken einer organischen Weltansicht entnommenes Argument Phaed. p. 62BC. vgl. Apol. p. 28D.

Einen Inhalt des Lebens behaupten nun ausser dem Pessimismus alle, wenn auch in sich so verschiedenen philosophischen Richtungen. Der allgemeinste Ausdruck für einen Inhalt überhaupt ist hier das Wort *εὖ*; es fragt sich nun, woran wird der Begriff des *εὖ* gemessen, (vgl. Protag. p. 351Bff), welches ist der Zweck des Lebens? Die gemeine Ansicht folgt dem Principe *ἡδονὴ τέλος* s. z. B. Soph. Antig. 1165ff. Cic. de sen. 3, 7. Freilich schlägt der Hedonismus, wenn er nicht in einer Selbsttäuschung befangen bleibt, in Pessimismus um; man denke an Hegesias Peisithanatos. Die höhere Ansicht findet den Zweck des Lebens in der Tugend, sie bestimmt *εὖ* nicht durch *ἡδέως*, sondern durch *καλῶς* und *δικαίως*. *καλῶς* steht voran, weil es die Erscheinung, den Eindruck, den das an sich Gute auf unser sittliches Gefühl macht, bezeichnet (vgl. die Zurückführung des Ethischen auf das Ästhetische bei Herbart). Die echt-griechische (*καλῶς καὶ αἰσθητῶς*) und platonische Verbindung beider Worte (vgl. Apol. C. 24 ebenso *κακὸν καὶ αἰσχυρόν* p. 49B) bezeichnet die Zusammengehörigkeit von Wesen und Erscheinung.

Dass *εὖ ζῆν* nicht im hedonischen, sondern im moralischen Sinne genommen werden müsse, wird hier als selbstverständlich angenommen. Waren doch schon die nationalen Helden, vor allen ein Achill dem Griechen Vorbilder einer solchen Gesinnung s. Apol. p. 28B—D.

Cap. 9. Da es sich im vorliegenden Falle nicht sowohl darum handelt, was als wahr anzunehmen, sondern was zu thun sei, so wird der allgemeine Grundsatz *πειθεσθαι τῷ λόγῳ* jetzt auf das Gebiet des Ethischen angewendet. Innerhalb dieses Gebietes entspricht jenem Grundsatz die Maxime sich im Handeln durch nichts Andres bestimmen zu lassen, als durch das *δίκαιον*. Denn diess ist das Wahre und Vernunftgemässe im sittlichen Sinne. Die unbedingte Geltung, welche dieser Maxime sowohl wie jenem Grundsatz zukommt, schliesst alle andren Erwägungen aus. Hier wie dort gilt *ὁ λόγος αἰεὶ*, ein Ausdruck, den Platon gern anwendet z. B. Rep. IV. 440B. 604C. 607B. Phileb. p. 35B, um die zwingende Kraft der logischen wie der ethischen Nothwendigkeit zu bezeichnen, die unabhängig ist von allem subjectiven Wünschen und Wollen. Denn das aus dem Begriff Nothwendige *παύεται καὶ δίδεται σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντινοῖς λόγοις* Gorg. p. 509A. Als eine unbestechliche, unschweigbare Richterin steht die ethische und logische Nothwendigkeit in eines Jeden eignem Innern, wer ihr nicht folgt, setzt sich mit sich selbst in Widerspruch und zerstört die Harmonie seiner Seele Gorg. p. 482BC.

Auf dieser Nothwendigkeit beruht der kühne Muth, die wahre Tapferkeit, welche Noth und Tod nicht fürchtet, weil sie nur ein Uebel kennt: das Unrecht Apol. 29B, und in der Pflicht, als dem einmal angewiesenen Posten, ausharrt (Apol. p. 28D. 30B): *fiat iustitia et peream!* Denn „für den Willen gibt es keinen Tod.“

Diese Unabhängigkeit des sittlichen Charakters von allen äusseren Schicksalen wird gegenübergestellt dem haltlosen, nie durch das Ewig-sich-selbst-gleiche, sondern durch des Wechsels bunten Wirbeltanz, das ewig Veränderliche und Zufällige bestimmten Hin- und Herschwanken der blinden, vernunftlosen Menge, damit deutlich werde, dass Freiheit auf Consequenz des sich selbst getreu bleibenden Charakters beruht, die Inconsequenz aber dem Zufall preisgibt s. oben p. 44D. Leichtsinzig tödten sie und möchten, wenn sie ihre That bereuen, dann die Gemordeten gern wieder lebendig machen, was heisst das anders als: sie wissen nicht, was sie wollen, all ihr Thun ist ohne Ziel und Zweck, weil ohne Principien? Denn die Vernunft fehlt ihnen, ohne welche der Mensch gar nicht frei handeln kann. Ohne *ἐπιστήμη* ist nichts nützlich noch brauchbar Euthyd. C. 9. Mindestens muss die Seele, wenn sie auch nur die *σωτηρία τοῦ βίου* sucht, die *τέχνη μετροική* verstehen Protag. p. 356Dff, um nicht, stets vom Scheine getäuscht, von den durch das Zufällige erregten, stets vergehenden und wieder neu entstehenden Leidenschaften beherrscht stets *ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή* zu sein (Rep. IX. 577E). —

Ehe nun aus der gefundenen Maxime die Consequenzen gezogen werden, welche, wie sich zeigen wird, der gemeinen Ansicht aufs Entschiedenste widersprechen, fordert Sokrates den Kriton zu gemeinsamer Untersuchung auf: er werde ihm folgen, wenn er einen Einwand zu machen habe, denn es sei ihm viel daran gelegen, mit Einwilligung Kritons zu handeln.

Warum das? warum bedarf Sokrates der Zustimmung des Kriton? Die Antwort darauf gibt schon in Cap. 6 das Wort *βέλτιστος φαίνεται*. Damit ist gesagt, dass auch dem *λόγος* noch ein subjectives Moment anhaftet. Die Erkenntniss des einzelnen Menschen ist, so lange der Geist mit dem sinnlichen Theile der Seele verbunden ist, als solche nicht vollkommen, weil möglicherweise nicht frei vom subjectiven Interesse. Wohl findet der Mensch die Wahrheit in sich selbst, aber der Satz

ἄνθρωπος μέτρον πάντων hat einen doppelten Sinn. Protagoras macht zum Mass den einzelnen Menschen in seiner unmittelbaren Natürlichkeit, seiner empirischen Subjectivität, Sokrates die in allen Menschen identische Vernunft, das Bewusstsein der Menschheit, das über aller Subjectivität steht. Daher ist des Einzelnen Kraft zur Erkenntniss der Wahrheit nicht ausreichend Protag. p. 348CD, seine Ansicht bedarf der Bestätigung und Ergänzung durch die des Andern, und erst in dessen Zustimmung liegt das Kriterium der Wahrheit Gorg. p. 486E. 487E. Daher ist für Sokrates alles Untersuchen und Forschen principiell ein *κοινῆ ζήτησις* ib. p. 506A, eine gemeinsame Aufgabe. Andererseits freilich ist ihm auch negativ der innere Widerspruch und die Haltlosigkeit der seiner Ansicht entgegenstehenden Ansichten ein Zeugniss für die Wahrheit seiner Ueberzeugung ib. p. 509A; er scheut sich nicht zu behaupten *ἃ οὐδείς ἄν φήσειεν ἀνθρώπων* ib. p. 473A, wenn er nur in seiner Burg, die da heisst Wesen und Wahrheit, sich sicher weiss ib. p. 472B; denn die Wahrheit wird nie widerlegt ib. p. 473B.

Cap. 10. Die oben aus dem *λόγῳ πείθεσθαι* für das sittliche Handeln erschlossene Maxime wird nun zu genauerer Betrachtung stricte formuliert, und zwar in negativer Form, und näher bestimmt durch zwei Zusätze.

1) *ἐκόντας*: denn nur ein vorsätzlich gethanes Unrecht ist ein wirkliches Unrecht. Der sokratische Satz *ὅτι οὐδείς ἐκὼν ἄδικος (ἀμαρτάνει)* bleibt hier ausser Betracht, da die vorliegende Frage nur auf dem Standpunkte der gewöhnlichen Ansicht gethan werden kann. Nach der Erlaubtheit des Unmöglichen fragt niemand.

2) *οὐδενὶ τρόπῳ — ἢ τινὶ μὲν — τινὶ δ'οὐ*. Das heisst: Gilt die Maxime, dass man nie Unrecht thun dürfe, ohne Ausnahme, schlechthin, unnachlasslich, oder darf man unter Umständen Unrecht handeln? Der Beweis wäre hier zu führen in der Form der Alternative. Der letzte Satz bedeutet entweder: darf man unter Umständen Unrecht thun, so dass das, was man thäte, immerhin Unrecht bliebe? Dürfte man das, so wäre die Thatsache, dass es Unrecht ist, kein Grund, der uns hinderte es zu thun, das heisst die Maxime des Handelns stände über dem Gegensatz von Recht und Unrecht. Das wäre die principielle Negation aller Sittlichkeit.

Oder jener Satz bedeutet: Gibt es Umstände, Verhältnisse, durch welche das, was sonst Unrecht ist, seiner sittlichen Qualität nach etwas Anderes, nemlich Recht werden könnte? Wer diese Frage bejaht, der behauptet damit, dass, ob etwas Recht oder Unrecht sei, lediglich von den Verhältnissen abhängt, mithin dass es nichts gebe, was an sich, seinem Wesen nach, Recht oder Unrecht sei, sondern nur *οὐδέτερα (μέσα, ἀδιάφορα)*. Damit wäre alle Unbedingtheit innerhalb des Ethischen geleugnet, alle Principien der Ethik, ihr ganzes System wäre in ideenlose Casuistik aufgelöst.

Sokrates fährt fort: Eine früher gewonnene Ueberzeugung ohne Grund aufgeben, das wäre eine mit dem Ernst und der Würde eines alten Mannes unverträgliche, kindische Inconsequenz. Was noch im Werden und Flusse begriffen ist, kann noch nicht consequent, sich selbst treu sein (*αἰεὶ δ'όπλοτέρων ἀνδρῶν φρένες ἡγεέθονται* Hom. *I.* 108). Vom Greise dagegen verlangt man, dass er einen sichern Besitz von Ueberzeugungen, einen festen Charakter gewonnen hat; diesen fahren lassen, das hiesse sich selbst aufgeben.

Dass die Wahrheit, mithin auch das Recht, von den Meinungen der Menge und von unsrem Schicksal in der empirischen Welt ganz unabhängig ist, war schon oben bewiesen.

Sokrates zieht daher aus dem Satze: „was an sich Unrecht ist, ist auch unter allen Verhältnissen, in allen Fällen Unrecht“ die einfache Folgerung: „also darf man auch nicht Unrecht mit Unrecht vergelten.“

Diese der Ansicht der Menge direkt widersprechende, ganz neue Tiefen der Ethik erschliessende Wahrheit ergibt sich hier unmittelbar aus dem in aller Reinheit und Schärfe, frei von Hedonismus und Heteronomie, gefassten Princip der Sittlichkeit. Wenn die Menge diese Wahrheit nicht anerkennt, so beweist sie damit, dass sie überhaupt, wenn auch legal, doch nicht moralisch handelt, dass sie wohl zum *καθῆκον*, nicht aber zum *κατόρθωμα* fähig ist, insofern sie hier, wo der Autonomie und der Heteronomie Wege sich scheiden, wo es gilt mit Egoismus und Hedonismus zu brechen, nicht im Stande ist, der Macht der materialen Triebfeder, der Neigung zur Glückseligkeit zu widerstehen, d. h. sich selbst zu verleugnen. Wenn aber die Sophistik des natürlichen Menschen die Berechtigung der Rache aus der Nothwendigkeit einer Wiederherstellung des Rechts ableiten will, so bleibt sie den Beweis dafür schuldig, dass der Einzelne die Rolle der sittlichen Weltordnung übernehmen dürfe vgl. Ep. ad Rom. 12, 19.

Wahrscheinlich zum ersten Male in der ganzen griechischen Literatur tritt hier der Satz, man dürfe nicht Unrecht mit Unrecht vergelten, auf. Noch an zwei andern Stellen beweist Platon denselben.

Einfach und klar ist der Beweis Rep. I C. 9. Die Wirkung jedes Dinges muss seinem Wesen entsprechen, wer gut ist, darf nicht schaden, wer gerecht ist, nicht ungerechter machen. Daher widerspricht es dem Wesen des Gerechten jemand schaden zu wollen: *οἱ γὰρ βλαπτόμενοι χείρους γίγνονται εἰς τὴν ἰδίαν ἀρετήν*. Nun ist aber *δικαιοσύνη = ἀνθρωπεία ἀρετή*. Daher *οἱ βλαπτόμενοι ἀδικιώτεροι γίγνονται*. Allerdings hätte hier noch bewiesen werden sollen, dass jenes *χείρους γίγνεσθαι* von moralischer Tugend ebenso gelte wie von physischer Tüchtigkeit.

Verwickelter ist der durch den grössten Theil des Gorgias sich hindurch ziehende Beweis. In demselben sind zwei Stadien zu unterscheiden. Der erste Beweis bleibt insofern noch mangelhaft, als erstens mit den Begriffen *ἀγαθόν, κακόν, ὀφείλον, λυπηρόν* operiert wird, ohne dass dieselben nach ihrem Wesen und Verhältniss zu einander bestimmt worden wären, und zweitens Polos sofort das Zugeständniss macht, dass *ἀδικεῖν αἰσχρόν τοῦ ἀδικεῖσθαι*. Daraus ergab sich *ἀδικεῖν κάκιον* ohne Schwierigkeit. Dennoch möchte ich den Beweis nicht eigentlich erschlichen nennen. Wohl wird mit der Frage, ob das *ἀδικεῖν αἰσχρόν* sei, der Boden des rein theoretischen Beweises verlassen, Sokrates schiebt dem Polos die Frage in das Gewissen hinein, er appelliert an dessen sittliches Bewusstsein. Aber diess ist gewiss in allen ethischen Fragen eine wichtige Instanz. Polos besitzt nicht die Frechheit des Kallikles, der das sittliche Gefühl nur für falsche Scham erklärt und behauptet, dasselbe sei nichts Unbedingtes, Erstes, Ursprüngliches, sondern etwas Gemachtes, gewohnheitsmässig und an sich willkürlich, aber stark durch das Interesse der schwächeren Mehrheit. Der positivistischen Theorie dieses Kallikles gegenüber, dass ein Unterschied zwischen *φύσει* und *νόμῳ καλῶ* zu machen sei, führt dann Sokrates den zweiten, rein theoretischen Beweis, dass nur die Sittlichkeit Wahrheit und darum ein wirkliches Glück, die Unsittlichkeit nur den Schein des Glückes habe, woraus sich die Consequenz ergibt *εἶναι τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι ὅσπερ αἰσχρόν τοσοῦτό κάκιον* (Gorg. p. 508 C). —

Ἀδικεῖν und *κακουργεῖν* sind identisch. Dieselbe Handlung, welche vom ethischen Standpunkt aus *ἀδικεῖν* genannt wird, heisst in Hinsicht dessen, was der *ἀδικούμενος* dadurch erleidet, *κακουργεῖν*. Vom Ersteren musste Sokrates ausgehen, um den richtigen Gesichtspunkt für das sittliche Urtheil zu

geben. Mit dem Ausdruck *κακοργεῖν* dagegen macht er sich verständlicher, denn im praktischen Leben, in der sogenannten Wirklichkeit fragt man in Folge des herrschenden Eudämonismus viel mehr nach den vortheilhaften oder nachtheiligen Wirkungen einer Handlung, als nach ihrem ethischen Werth oder Unwerth, und braucht demgemäss gern *κακοργεῖν* für *ἀδικεῖν*.

Ehe Sokrates weiter geht, warnt er den Kriton *ὄρα, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῆς*. Denn im Gegensatz zu Sophisten und Rhetoren will Sokrates stets nicht nur überreden (*πείθειν*), sondern überzeugen, belehren Gorg. p. 455 A. Theaet. p. 201 AB. Polit. p. 304 Dff. Das *πείθειν* beruht auf blosser Empirie Phaedr. p. 260 A. 272 DE und erzeugt daher nur *πίστις* oder *δόξα*, das *διδάσκειν* dagegen will wirkliche Einsicht in das Wesen der Sache (*ἐπιστήμη*) bewirken, was ohne selbstthätige Theilnahme des Belehrteten an der Untersuchung des Problems nicht möglich ist.

Warum fürchtet nun Sokrates, Kriton könne ihm *παρὰ δόξαν* — natürlich nur in unbewusster Selbsttäuschung — beistimmen? Es überrascht ihn, dass Kriton einem nach der Meinung der Menge so paradoxen Satze so schnell zustimmt, er macht ihn daher aufmerksam auf die Bedeutung und Tiefe des Gegensatzes zwischen seiner und der herkömmlichen Ansicht. Dieser Gegensatz betrifft nemlich die Principien der Ethik und ist in seiner ganzen Schärfe von Platon im Gorgias dargelegt; treffend sagt dort Kallikles, dass die Anwendung der von Sokrates aufgestellten ethischen Principien auf die Praxis gleich einer völligen Umkehrung des ganzen Lebens sein würde p. 481 C. Die Grundgedanken der sokratischen Ethik enthält freilich schon die Apologie in den zwei Hauptsätzen 1. Jedes Unrecht ist an sich ein Uebel. 2. Es gibt kein andres wirkliches Uebel als das Unrecht; aber erst der Gorgias zieht die Consequenzen dieser Sätze bis zum Bruch mit der ganzen empirischen Welt als einem Reiche der Unwahrheit und Unsittlichkeit. Zwischen dieser rein ethischen Ansicht, diesem reinen Idealismus, zu welchem Platon durch den Tod des Sokrates gelangte, und dem von Kallikles am entschiedensten vertretenen Hedonismus und Materialismus, der nur die consequente Ausgestaltung des herrschenden Empirismus und Naturalismus ist, gibt es keine Vermittlung. Wohl erscheint der Hedonismus oft, infolge berechnender Klugheit, in sehr civilisierter Gestalt und in anständigem Kleide (z. B. im Epikureismus), aber in einem Falle, wie der hier vorliegende, zeigt sich die principielle Differenz als tief gährende Kluft.

Daher *οὐ κοινὴ βουλή* im praktischen Sinne. Berathung über das, was zu thun, ist erst möglich, wenn man über die *Maxime*, nach der zu handeln ist, einig geworden. Eine theoretische Disputation über die Principien der Sittlichkeit lässt Platon den Sokrates trotz der principiellen Differenz mit Kallikles im Gorgias und mit Thrasymachos (Rep. I) führen; er hält sie für möglich im starken Glauben an die Macht der Wahrheit, die auch wider Willen des Menschen sich Anerkennung verschafft; denn noch in keinem ist die Stimme des Gewissens erstickt Gorg. p. 474 B. 482 B (vgl. Apol. p. 37 B). Indessen wird der Disput äusserst schwierig, wenn der Naturalist, wie Kallikles öfter thut (z. B. p. 505 CD), sobald sein Gewissen getroffen ist, abspringt und Ausflüchte macht.

Freilich, wenn man eine Verständigung sucht, so darf man nicht einander gegenseitig Verachtung entgegenbringen, wie das in der Regel geschieht (vgl. Soph. p. 246 B). Denn die Einen halten die Andern für Schwärmer und Narren, diese jene wiederum für Kreaturen niederer Art, in deren verdunkelte Seele noch nie ein Stral der Wahrheit gefallen. Das *καταφρονεῖν* kann sich entweder zum *καταγελάειν* steigern (Gorg. p. 473 A. Rep. II. 366 C), oder — bei ernsteren Naturen — zum *μισεῖν* s. Soph. Antig. 86 f. 93 ff. Dieser Hass hat seine Ursache darin, dass unsre Grundsätze für

uns ein Theil unsres individuellen Eigenlebens werden, und zwar um so mehr, je höher und heiliger sie uns sind.

Insbesondere gilt der Idealismus bei seinen Gegnern entweder als Heuchelei und Eigennutz, insofern die Tugend doch nur „ein leerer Schall“, ein *καλλώπισμα*, *παρά φῶσαν σύνθημα* s. oben p. 44C sei und *οὐδείς ἐών δίκαιος* Rep. II. 360BC, oder als thörichte Schwärmerei. Für beides gibt Platon zahlreiche Belege, namentlich im Gorgias und in der Republik. 1) Gorg. p. 468E. 474B. 481B. 492AC. Rep. I. 344C. II. 364A. 365C. — 2) Gorg. p. 491E. 492BC. 473E. cf. 527C. Rep. I. 348D *δικαιοσύνη* = *πάνυ γενναία ἐθήθεια*. II. 360D. VIII. 550A. Vgl. auch *μαίνη Παιῶλε* Act. Ap. 26, 24 und Kreons Urtheil über Antigone und Ismene Soph. Ant. 561f. sowie den echt realistischen Begriff *περισσός* ib. 68. 780. Das Vernünftige wird nach dem eigenen beschränkten Horizont bemessen. —

λέγε καὶ δίδασκε. Der Philosoph unterscheidet sich eben dadurch vom Eristiker, dass dieser nur seine eigene Ehre, jener lediglich die Sache im Auge hat Phaed. p. 91A. Gorg. p. 457D. Wem's um die Wahrheit zu thun ist, der darf daher keine Einwendung gegen seine Behauptung übel aufnehmen, er muss sich vielmehr darüber freuen Phaed. p. 62E. 88Ef. Gorg. 458A und den, welcher ihn widerlegt, für seinen grössten Wohlthäter halten Gorg. p. 506C. Denn *ψευδής δόξα μέγιστον κακόν* Gorg. p. 458A vgl. Rep. VII. 535E. Auch hier gilt das Göthesche Wort „ein Werdender wird immer dankbar sein.“ Und Sokrates ist wie alle tieferen Geister stets ein solcher Werdender geblieben. Vgl. auch Paulus ad Philipp. 3, 12 *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον*. —

Als zweite Consequenz aus dem Satze *οὐδενὶ τρόπον ἀδικητέον* ergibt sich die Pflicht der Treue. Wenn wir eine Verpflichtung als Recht anerkannt und übernommen, so sind wir dadurch Schuldner geworden, der Nächste hat einen Rechtsanspruch auf die Erfüllung unsres Versprechens erworben; leisten wir das Versprechen nicht, so betrügen und schädigen wir ihn.

Cap. 11. Erst nachdem rein principiell, ganz abgesehen vom vorliegenden Fall, die Maxime des Handelns und ihre Consequenzen festgestellt sind, folgt jetzt die Anwendung auf den speciellen Fall. Denn ist Autonomie das Princip der Ethik, so ist jeder Fall lediglich aus dem ganz allgemeinen, rein formalen Gesetz zu beurtheilen. Geht man von dem einzelnen Fall, d. h. von den besondern Umständen und Verhältnissen aus, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Vom Allgemeinen fällt ein klares Licht auf das Einzelne; erheben wir eine Sache ins Allgemeine, so abstrahieren wir von allem persönlichen Interesse, das so leicht das Urtheil besticht. Vgl. die psychologisch und pädagogisch correcte Methode des Sokrates im Gespräch mit Lamprokles Xenoph. Memor. II, 2.

Zunächst ist aber noch zu fragen, ob der vorliegende Fall, insofern hier nicht das Verhältniss des Menschen zum Menschen, sondern das des Bürgers zum Staate in Frage steht, subsumiert werden dürfe unter den Begriff eines Rechtsverhältnisses, dessen einseitige Lösung (*μὴ πείσωτες* weist darauf hin, dass ein solches Verhältniss auf rechtllichem Wege, nemlich durch beiderseitige Uebereinkunft, gelöst werden kann s. zu Cap. 13) eine Schädigung des Andern involviert, ob sich also Sokrates bei der Anwendung der bewiesenen Maxime nicht einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* schuldig mache.

Wie nöthig diese Vorfrage war, zeigt die Antwort des Kriton. Anzunehmen, dass dieser den Sokrates nicht verstehen wolle (wie Cron thut), widerspricht meines Erachtens durchaus dem Charakter desselben. Vielmehr werden wir den Grund, weshalb Kriton die Frage nicht versteht, dann finden, wenn wir fragen, warum Sokrates im Folgenden die Personifikation der Gesetze anwende.

Weil ἀποδιδάσκειν, vom entlaufenden Sklaven entlehnt, das unaufrichtige Handeln als des freien Mannes unwürdig (s. zu Cap. 13), als ein ἑξαπατῶν, einen einseitigen, mit Täuschung im Bewusstsein der Nichtzustimmung des Andern begangenen Bruch des Rechtsverhältnisses bezeichnet, mithin schon ein Urtheil über den sittlichen Charakter der in Frage stehenden Handlung enthält, so setzt Sokrates, um diesem Urtheil nicht einseitig vorzugreifen, εἴθ' ὅπως δεῖ ὁνομάσαι τοῦτο hinzu.

Warum personificiert nun Sokrates die Gesetze und das Gemeinwesen? Kriton ist gewohnt ἀδικεῖν nur von der Beleidigung einer (concreten) Person zu verstehen, nicht ebenso vom Unrecht gegen eine unpersönliche sittliche Lebensmacht (juristische Person), obwohl doch im Grunde beides identisch ist. Aber die gemeine Ansicht macht hier einen unlogischen Unterschied (z. B. Steuerdefraudation gilt nicht als Diebstahl). Woher das? weil der empirische Mensch statt durch den λόγος, das Wesen der Sache, rein sittliche und logische Gründe, sich gern durch Gefühle bestimmen lässt; diese aber wohnen nur in concreten Personen. Um seine Pflicht gegen den Nächsten zu beurtheilen, wendet er den Kunstgriff der Verwechslung der Persönlichkeit an, d. h. er denkt sich an die Stelle dessen, auf den sein Handeln sich bezieht. Daher gibt Christus dem Moralprincip die ad hominem berechnete Fassung Matth. 7, 12.

Die personificierten Gesetze fassen nun des Sokrates That sogleich unter dem Gesichtspunkte auf, der dem Standpunkte des dem isolierenden Willen zum Leben Folgenden diametral entgegengesetzt ist: sie legen den Massstab des kategorischen Imperativs an. Der einzelne Fall wird allgemein, als Naturgesetz gedacht. „Wenn die Maxime einer Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich“ (Kant IV, 180). Sich selbst das erlauben, was andern zu erlauben schon das eigne Interesse verbietet, ist unlogisch und unsittlich. Die Gesetze sind die Bedingung der Existenz des Staates, in ihnen kommt das innere Wesen desselben, die die Vielheit zum geordneten Organismus zusammenfassende Einheit zum Ausdruck. Wer daher einen Staat will — und Sokrates huldigt nicht dem lediglich auf egoistischen Wünschen und einem ganz leeren Freiheitsbegriffe ohne Einsicht in die Natur menschlicher Verhältnisse beruhenden Kosmopolitismus eines Aristipp (Xenoph. Memor. II, 1, 13) — der muss auch unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz, unbedingte Anerkennung dessen, was einmal Gesetz geworden ist, wollen. Jeder Ungehorsam ist also, insofern er das persönliche Interesse über das Gesetz stellt, principiell betrachtet Negation des Gesetzes, mithin auch des Staates d. h. Hochverrath.

Dass der von Sokrates selbst als möglich erwähnte Einwurf, durch das ihm vom Staate angethane Unrecht sei er von der Verpflichtung gegen den Staat entbunden, nichtig sei, geht schon aus dem Grundsatz οὐδ' ἀδικούμενον ἀταδικεῖν p. 49 B hervor. Die folgende Betrachtung (Cap. 12—14) zeigt, dass Unrecht mit Unrecht vergelten wollen dem Staate gegenüber noch ein viel grösseres Unrecht sei, als einem Einzelnen gegenüber, insofern das Verhältniss des Bürgers zum Staate 1) ein Verhältniss der Pietät 2) ein Verhältniss des freiwilligen Vertrages sei.

In der Beweisform der Induktion wird gezeigt, dass Sokrates keinen Grund hat mit den Gesetzen unzufrieden zu sein, dass dieselben uns vielmehr alle Bedingungen der physischen und bürgerlichen Existenz gegeben. Daher gehören wir nicht uns selbst an, dass wir über uns selbst willkürlich verfügen dürften, sondern dem Staate wie δοῦλοι dem δεσπότης. In δοῦλος liegt ebenso wohl der Begriff des Eigenthums wie der der Verpflichtung zum unbedingten Gehorsam. Das Gemeinwesen steht uns nicht als ein mit uns gleichberechtigtes Einzelwesen gegenüber, sondern als eine heilige Macht höherer Ordnung, die unser eigenes Dasein bedingt und trägt. So gründet hier Platon die

Pflicht der Unterordnung des Einzelnen unter die Zwecke des Ganzen auf die Dankbarkeit für die in der Ordnung des Ganzen gewährten Bedingungen der Existenz. Wir haben darum keinen Anspruch darauf, das Leben, wie wir wollen, zu geniessen, weil wir das, was wir uns selbst nicht gegeben, auch nicht im egoistischen und partikularen Interesse gebrauchen dürfen. Am deutlichsten liegt die Pflicht, sich ganz dem Gemeinwesen zur Verfügung zu stellen, in der Pflicht der Vaterlandsvertheidigung (p. 51B) und der Hingabe des eigenen Lebens für die Zwecke des Ganzen vor. Diesem Gebiete entlehnt Sokrates daher auch ein dem täglichen Leben sehr naheliegendes Gleichniss, welches die Verpflichtung in dem einmal verbindlich gewordenen Verhältniss auszuharren veranschaulicht: *οὐ λειπτέον τὴν τάξιν* vgl. Apol. p. 28 DE (Phaed. p. 62B). Dadurch wird die Pflichtuntreue als Mangel an Muth, als Feigheit bezeichnet vgl. Apol. p. 29A, wie durch den oben stehenden Ausdruck *ἀποδεδράσκειν* als Täuschung und Betrug.

Insofern aber des Staates über aller Willkür der Individuen stehende heilige Autorität in der Natur des Menschen (als eines *ζῷον πολιτικόν*) begründet ist, insofern wir in gewissem Sinne dem Staate unsre Existenz verdanken, ist das Verhältniss des Einzelnen zu dem Staate auch mit dem der Kinder zu den Eltern zu vergleichen. Schliesst man von diesem, als dem einem Jeden von Natur Bekannten, auf jenes, als das erst zu Bestimmende, so ist diess ein Analogieschluss a minori ad maius; denn *omnes omnium caritates patria una complexa est* (Cic. off. I, 17, 57). Daher oben p. 50A *οὕς ἤματα δεῖ*. Das Vaterland steht noch höher als die Eltern, weil auch sie des Vaterlandes Kinder, als solche ihm zu Dankbarkeit und Pietät verpflichtet sind; daher ihr Recht auf die Kinder in dem des Vaterlandes seine Schranke findet.

Die Analogie aber passt auch insofern, als wie die Eltern, die doch fehlbare Menschen sind, ebenso auch das Vaterland den Bürgern Unrecht thun kann. Doch wird dadurch in beiden Fällen das Verhältniss der Pietät nicht aufgehoben, da dasselbe ja in der Existenz selbst begründet ist, mithin so lange als diese dauert.

Die völlige Verleugnung und Verkehrung aller Pietät wäre es, gegen Vaterland oder Eltern Gewalt anwenden zu wollen; das wäre ein Frevel gegen göttliche Ordnung (*ὄνχ ὄσιον*).

Direkt entgegengesetzt der hier dargelegten organischen Ansicht vom Verhältniss des Bürgers zum Staate ist die mechanische, welche an Stelle des Staates als eines in der menschlichen Natur angelegten höheren Zweckes, da sie keine metaphysische Teleologie anerkennt, die auf blossem contrat social beruhende, durch die Gemeinsamkeit der partikularen Interessen zusammengehaltne Gesellschaft setzt und daher behauptet, der Staat bestehe nicht *φύσει*, sondern *θέσει*.

Und dennoch ist dem Einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen nicht jede Freiheit und Selbständigkeit versagt. Die Gesetze sind für den einzelnen Bürger nicht nur ein Werk der Natur, also einer objectiven Nothwendigkeit, sondern auch des Vertrages, also der subjectiven Freiheit¹⁾. Dieser zweite, den ersteren nicht aufhebende, sondern ergänzende Gesichtspunkt wird am Ende von Cap. 12 angedeutet, in Cap. 13 ausgeführt. Der Einzelne kann von seiner Pflicht dem Staate gegenüber sich lösen, es stehen ihm zwei durchaus sittliche und legale Wege offen: entweder er löst sein Verhältniss zum Vaterlande gänzlich — durch Auswanderung, oder er befreit sich von der Pflicht der Unterwerfung unter ein bestimmtes Gesetz, indem er durch legale Mittel die Aufhebung desselben herbeiführt.

Das Verhältniss des Bürgers zum Gemeinwesen ist also ein durchaus ungezwungenes, freiwilliges. Zwar wird der Mensch in einen bestimmten Staat hineingeboren und wächst zunächst auf in

¹⁾ Steinhart II. 301.

überlieferten staatlichen Formen, die ohne seinen Willen zu Stande gekommen sind. Ist er aber mündig geworden, d. h. fähig zu eigenem Urtheil über das Recht und den Werth derselben, so steht es ihm völlig frei, sich über die Gesetze ein selbständiges, unabhängiges, ja sogar ein subjectiv-willkürliches (das liegt in ἀρεσκόμεν) Urtheil zu bilden. Nur eins ist ihm verwehrt: er darf seine persönlichen Ansichten nicht ohne weiteres, d. h. nicht, wenn sie keine legale Anerkennung gefunden haben, an Stelle der Gesetze setzen; wer das zu thun versucht, ist ein Revolutionär, und ein Staat, der einen Solchen dulden wollte, würde sich selbst aufheben.

Wer nun, obwohl im Staate aufgewachsen, doch mit demselben innerlich zerfallen ist, der ist auch nicht an denselben gebunden. Man gestattet ihm die Auswanderung. Einen Rechtsanspruch darauf hat er nicht. Wenn der Staat aus volkswirthschaftlichen Rücksichten, um die Kräfte, die er selbst für sich herangebildet, sich nicht entziehen zu lassen, Prohibitiv-Massregeln gegen die Auswanderung treffen wollte, so würde man ihm, der kein Einzelwesen ist, diese Selbsterhaltung nicht als Egoismus auslegen dürfen. Aber der Staat will sittliche Lebensgemeinschaft, keine Zwangsanstalt, kein Polizeistaat sein. So sehr liegt ihm daran, nur solche Bürger zu haben, die ihm freiwillig dienen, dass er für alle von ihm dem Einzelnen erwiesenen Wohlthaten keinen Dank (keine ἀρεπται) verlangt.

Wer dagegen bleibt, der ist gebunden: qui tacet, consentit. Denn der im Staate Geborne ist als solcher schon ein demselben Zugehöriger, so lange er diess Verhältniss nicht löst. Er biebt dadurch im Besitze seiner Rechte (z. B. des ihm gewährten Schutzes Xenoph. Memor. II, 2, 14f.), folglich darf er sich dem Correlat des Rechtes, den Pflichten, nicht entziehen.

Zweitens sind die bestehenden Gesetze nichts Unabänderliches, Absolutes; denn als im Buchstaben verfasst können sie nicht unveränderlicher Ausdruck des Absoluten, unbedingt Verpflichtenden sein. Ausführlicher weist Platon die Unzulänglichkeit aller geschriebenen Gesetze im Politikos nach; wenn auch ἐκ πείρας πολλῆς κείμενοι Pol. p. 300 B, so sind dieselben doch nur μιμήματα τῆς ἀληθείας, schon darin unvollkommen, weil sie, als einfach und feststehend, die ganze unendliche Manigfaltigkeit der in immerwährendem Flusse befindlichen menschlichen Dinge nicht gleichmässig umfassen können ib. p. 294 BC (vgl. bei Aristoteles τὸ ἐπιεικὲς = ἐπιμόρφωμα τοῦ νόμου, ἢ ἔλλειπει διὰ τὸ καθόλου). Darum zieht er sogar das persönliche Regiment dem gesetzlichen vor, falls nemlich der Herrscher, mit den grössten Vollmachten ausgestattet und an keine Gesetze gebunden, nur von seiner Einsicht in das wahre Beste des Staates sich leiten lässt ib. p. 297 AB. Dieser Theorie liegt die Wahrheit zu Grunde, dass auf dem lebendigen Geiste, nicht auf der starren Form der Gesetze das Heil des Staates beruht; aber in der vorliegenden Gestalt ist sie extrem idealistisch, und Platon selbst gesteht zu, dass man einen solchen idealen Herrscher nirgend finden werde ib. p. 301 DE. Darum empfiehlt er selbst den gesetzlichen Staat als den zweitbesten ib. p. 300 C. Freilich sind die Gesetze als zeitweilige Form der staatlichen Ordnung der Entwicklung bedürftig und fähig. Wollte man Tradition an Stelle der Vernunft setzen, so würde das der Tod alles geistigen Lebens sein, einen βίος ἀβίωτος herbeiführen ib. p. 299. Nein, sie sollen sich nicht als eine ewige Krankheit von Geschlecht zu Geschlecht forterben, sie können und sollen abgeändert, verbessert werden. Aber das einzige Mittel zur Herbeiführung solches Fortschrittes ist πείθειν, d. i. die in der Rede praktisch gewordne Vernunft, also ein rein geistiges, in der Geltendmachung der eignen Freiheit zugleich die Freiheit aller Mitbürger wahrendes Mittel. Denn der Zwang, die Gewalt, die materielle Macht als solche ist die Negation alles Rechtes, dessen Voraussetzung die Freiheit ist (vgl. Rep. VI. 493 C).

Daher ἡ πείθειν ἢ πείθεσθαι: tertium non datur. Mit diesem Grundsatz ist einerseits die Unvollkommenheit, der nur statutarische Charakter aller bestehenden Gesetze zugegeben und dadurch, gegenüber der ideenlosen Verwechslung des bestehenden Rechtes mit dem absoluten, das Recht des Fortschritts und der Entwicklung gewahrt, andererseits die wenn auch indirekte, so doch unbedingte Pflicht des Gehorsams gegen die bestehenden Gesetze als beruhend auf der absoluten und unveränderlichen, weil lediglich formalen Pflicht der Unterordnung unter eine vorhandene Ordnung überhaupt, in der der Wille des Ganzen gegenüber dem Einzelnen zum Ausdruck kommt, entschieden festgehalten und dadurch alle Revolution, d. i. Stellung der persönlichen Ansicht und des persönlichen Willens über das Gesetz, woraus die Anwendung von materiellen Zwangsmitteln zur Aenderung der staatlichen Formen hervorgeht, principiell verdammt.

Deduciert ist diese politische Theorie aus dem Grundprincip der organischen Weltansicht, dass das Ganze vor den Theilen besteht, sowie aus dem Grunddogma des Idealismus, dass die Erscheinungen der empirischen Welt — wenigstens auf ethischem Gebiete — nur unvollkommener Ausdruck absoluter Ideen sind; aus letzterem findet auch der bei Xenoph. Memor. IV, 4, 14 erhobene Einwand seine Widerlegung. Denn wenn dort gegen die verpflichtende Geltung der Gesetze die Veränderlichkeit und Bedingtheit derselben durch die jedesmalige Willkür der Legislative geltend gemacht wird, so ist das nichts Andres, als die „pöbelhafte Berufung auf die der Idee widerstreitende Erfahrung.“

Der ganzen Darlegung des Verhältnisses des Einzelnen zum Staate als eines Vertrages liegt als regulative Idee die des innern Zusammenhanges zwischen Freiheit und Wahrheit (Ev. Joh. 8, 32) zu Grunde, s. auch unten p. 52D. Keine Wahrheit ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Wahrheit. Der Unfreie gelangt nicht zur Wahrheit; denn aus der Knechtung des Geistes unter das egoistische Interesse entspringt der Irrthum. Ebenso wenig aber gelangt der Unwahre zur Freiheit; denn Freiheit ist Autonomie des Willens, Unwahrheit aber als sittlicher Zustand ist Heteronomie, denn der Unwahre knechtet sich selbst.

Cap. 14 enthält die Anwendung der dargelegten Grundsätze auf die Person des Sokrates. Es wird bewiesen, dass er vor allen zum unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze verpflichtet sei. Denn 1) sein ganzes bisheriges Leben 2) sein Verhalten in dem Processe, indem er die Verbannung für sich nicht beantragen wollte, beweisen, dass er den Gesetzen des Vaterlandes zustimmte, den Vertrag mit ihnen einging, mithin diesen jetzt einseitig zu lösen nicht befugt ist. Es wird dabei auf die lange Zeit hingewiesen, die er in dem Staate zugebracht; damit wird der Einwand, dass er die Gesetze des Staates nicht genügend kennen gelernt, von denselben in Betreff seiner Rechte und Pflichten getäuscht worden sei, unmöglich gemacht. Wer etwa in einer so langen Lebenszeit noch nicht zur Klarheit über sein Verhältniss zum Staate gekommen wäre, würde ganz allein die Schuld zu tragen haben.

Freilich ist der Schluss, wer immer ohne Unterbrechung in Athen geblieben, habe damit bekannt, dass gerade die athenischen Gesetze ihm am meisten zusagten, nur richtig in der Voraussetzung, dass der Mensch in der Wahl des Staates, dem er angehören will, lediglich durch sein Urtheil über die Verfassung desselben sich bestimmen lässt, nicht durch äussere Vortheile oder Nachtheile oder sonstige Nebenrücksichten auf sein sinnlich-empirisch Leben, auch nicht durch die Macht der vernunftlosen Gewohnheit. Diese Voraussetzung ist hier berechtigt, sie entspricht der Idee, wenn auch nicht der Wirklichkeit; und Sokrates legt principiell durchweg an sein Handeln den idealen Massstab an. *Τίτι ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνεν νόμων;* Das Wesen des Staates, das den einen vom andern specifisch

unterscheidet, ist seine Verfassung. Demnach geziemt es dem ζῷον πολιτικόν, zu dessen Wesen der staatbildende Trieb (Soph. Ant. 354) nothwendig gehört, in seiner Zugehörigkeit zu einem Staate, die auf Freiheit beruht, sich nur durch das bestimmen zu lassen, was seinem eignen Wesen gleichartig ist, d. h. durch die Verfassung des Staates, insofern diese der in historische Formen gefasste Ausdruck für die im Menschen selbst begründete Pflicht der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze ist. Θεός ὁμοίον ὁμοίῳ ἀεὶ πηλάζει.

Cap. 15 gibt einen neuen Gesichtspunkt: die vorliegende Frage wird ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ = τοῦ συμφέροντος betrachtet. Dabei wird ausdrücklich auf die von Kriton geltend gemachten Argumente Rücksicht genommen, so dass die Erörterung sich sogar in der Disposition an jene anschliesst. Wir fragen daher: 1) Warum kommt diese Betrachtung erst jetzt, nicht sogleich nach Cap. 5? 2) Warum bleibt sie nicht ganz weg? War etwa die Beurtheilung ἐκ τοῦ δικαίου nicht hinreichend?

Voran durfte diese Betrachtung nicht stehen, damit die Reinheit des ethischen Princips, der sittlichen Maxime nicht getrübt würde. Denn wer sittlich handeln will, darf principiell nach dem συμφέρον gar nicht fragen. Durch die Feststellung der Maxime waren Kritons Gründe principiell bereits widerlegt, da sie nur unter Voraussetzung der Heteronomie als Maxime des sittlichen Handelns Geltung haben.

Um der Sache selbst willen war also die Frage, ob das, was als Unrecht erkannt worden, vielleicht vortheilhaft sein könne, durchaus nicht nöthig. Dennoch geht Sokrates auch darauf noch ein mit Rücksicht auf den Standpunkt des Kriton, um zu zeigen, dass auch der, welcher der Moral des wohlberechneten eignen Interesses folge, falls er nur als ein ἀγαθὸς ἰσταναι ἄνθρωπος Protag. p. 356 B sich allein durch die μετρητικὴ τέχνη, nicht durch die φαινόμενον δυνάμεις bestimmen lasse ib. 356 D vgl. Phil. p. 41 Ef, das, was Kriton ihm anrathet, für verwerflich halten müsse. Darum wird nachgewiesen, dass das Unsittliche zugleich auch unvortheilhaft, freilich im tiefen Sinne sei, indem das Unrecht als solches ohne irgend welchen äussern, zufälligen und willkürlichen Mechanismus (vgl. Kant IV, 140) die Strafe nach sich ziehe.

1. Nachtheilige Folgen für die Freunde: Verbannung oder Vermögensverlust. Des Kriton Hinweisung auf die Käuflichkeit der Sykophanten p. 45 AB bleibt dabei unberücksichtigt, weil Sokrates der Macht der Lüge und des Betruges, durch welche Kriton die Straflosigkeit der Gesetzesübertretung zu erwirken hofft, nicht vertraut.

2. Nachtheilige Folgen für Sokrates selbst, ausgeführt in der Form der Alternative: πρώτον μὲν ἴάν — ἀλλ' ἐκ μὲν τούτων p. 53 D.

a) In wohlgeordneten Staaten und bei Patrioten, d. h. bei denen, welche das Verhalten des Bürgers gegen die Staatsgesetze, seine Sittlichkeit zum Massstab ihres Urtheils und ihres Verhaltens gegen ihn machen, ist kein Raum für ihn. Man wird ihm alles Böse zutrauen. Denn wer das Höchste und Heiligste freventlich verletzen und dadurch, soviel an ihm liegt, vernichten kann, der ist zu allem Bösen, zu jeglicher sittlichen Schädigung des Mitbürgers fähig. A maiori ad minus (daher σφόδρα) schliesst man, dass der διαφθορὸς τῶν νόμων auch ein διαφθορὸς νόων sein werde, zumal da diese ἀνόητοι sind. Zu Grunde liegt die Auffassung, dass der Staat, als das Ganze, viel höher und heiliger sei als selbst das Heiligste jedes einzelnen Menschen, seine Sittlichkeit vgl. oben p. 50 A οὗς ἤμιστα δεῖ.

Die erste Folge, der erste Fluch der bösen That ist also der Verlust des Vertrauens der Mitbürger, da sich diess auf den sittlichen Charakter gründet. Dazu gehört in dem hier vorliegenden

speciellen Falle, dass Sokrates, wenn er das Gesetz übertritt, dadurch das Urtheil seiner Richter beständigen wird. Wer Böses mit Bösem vergilt, beweist damit, dass er Böses zu erleiden verdiente, da er selbst Böses zu thun fähig ist.

Zweitens zeigt sich die zerstörende, allen Frieden brechende Macht des Bösen darin, dass sie den Verlust der Harmonie mit sich selbst herbeiführt. Hauptstellen über den unvergleichlichen Werth dieser Harmonie, des innern Friedens der Seele sind Gorg. p. 482 C. Lach. p. 188 D, von denen die zweite die Disharmonie, den Widerspruch zwischen Reden und Thun als das sittliche Gefühl andrer beleidigend bezeichnet. Durch die ganze Republik zieht sich der Gedanke hindurch, dass die innere Harmonie und Einheit die rechte, normale Verfassung der Seele sei, in ihr Tugend und Glückseligkeit als identisch erkannt werden, dass das Böse dagegen diese Harmonie stört und das ganze Seelenleben zerrüttet, insofern es *ἐναντίστασις μέρους τῶν ὅλων τῆς ψυχῆς* ist Rep. IV. 444 B. Durch Uebertretung der Gesetze würde Sokrates mit seinem ganzen bisherigen Handeln in Widerspruch kommen, sich selbst untreu werden. Das Reden vom unvergleichlichen Werthe der Tugend (vgl. Apol. p. 30 B) hat bisher seinem Leben Inhalt gegeben, es ist so eng mit seinem innersten Wesen verwachsen, selbst Ausdruck dessen, was in ihm lebt und wirkt, dass ohne dasselbe für ihn das Leben ohne Werth ist (Apol. p. 38 A *ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτός*). Handelt er vollends gegen die Grundsätze und Ideen, die bisher nur Ausdruck seines eigensten Wesens waren, so verleugnet er sich selbst — nicht im gewöhnlichen Sinne des Worts, die selbstische Begehrlichkeit, sondern sein wahres ideales Selbst, seinen sittlichen Charakter. Alles Glück des Lebens liegt für ihn in der freien Bewegung des Geistes im Reiche der Ideale als seiner wahren Heimat, welche Bewegung keine freie und frohe ist, wenn er, mit dem Bewusstsein der Schuld, des innern Zwiespalts behaftet, stets empfindet, dass sein Thun das Gegentheil von dem ist, was er sagt, also einerseits seine Reden ihn selbst verdammen, andererseits sein Thun die Worte Lügen straft. — *Iussisti enim, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus* (Augustin. Confess. I, 12).

So sehr ist Sokrates von der Macht des Gesetzes der heiligen Weltordnung *μη̄ καθαρῶν καθαρῶν ἐπάπτεσθαι οὐ θεμιτόν* durchdrungen, dass er ein Reden von der Tugend, dem nicht ein tugendhaftes Handeln entspricht, als eine Frechheit und Schamlosigkeit, einen Faustschlag in's Angesicht der Wahrheit, ohne welche keine Sittlichkeit möglich ist, eine Ertödtung aller sittlichen Scheu empfindet, zu der er sich selbst nicht fähig hält; vgl. oben p. 46 B *οὐ δόναμαι*. Für wen die Tugend nicht ein leerer Schall, sondern das Allerwahrste und Wirklichste, Höchste und Lebendigste ist, der muss auch die sittliche Nothwendigkeit kennen, die ausgesprochen ist in dem aristotelischen *οὐτ' αἰεὶν (τὸν θεόν) τοῖσι κακοῖσι θέμις*.

b) Für wen unter guten Bürgern kein Raum ist, der muss unter die gehen, die seines Gleichen sind, *ἀτακτοῦντες* und *ἀκόλαστοι*, Leute, die sich in keine Zucht noch Ordnung fügen wollen (vgl. Theaet. p. 177 A: die Strafe für das Böse ist die Gemeinschaft mit den Bösen). Was würde er dadurch gewinnen?

Zwar würden sie ihn als guten Kameraden, als einen, der neuen Stoff zu angenehmer Unterhaltung bringt, aufnehmen; denn an Betrug und Ueberlistung, an der Klugheit, welche den Einzelnen stärker macht als die sittliche Ordnung des Ganzen, haben sie Wohlgefallen. Aber auch vom Standpunkte des wohl berechneten eignen Interesses aus beurtheilt müsste sein Thun jedem als unklug erscheinen, als eine lächerliche Thorheit, als ein unreeles Geschäft; denn der Einsatz würde in keinem Verhältnisse zu dem Gewinn stehen vgl. Apol. p. 38 C. Durchaus um jeden Preis noch einen

Augenblick länger leben zu wollen erscheint auch denen, die nicht den sittlichen Massstab anlegen, lächerlich; denn die jenem Verlangen zu Grunde liegende Furcht vor dem doch Unvermeidlichen ist eine schmachvolle Feigheit.

Nun vielleicht würde man aus einer Art von natürlicher Gutmüthigkeit, um ihn nicht zu kränken, dieses Urtheil verschweigen. Dass man es aber nie sagen wird, davor wird er nie sicher sein. Gleich dem Schwerte des Damokles wird jene Meinung der Menschen stets über seinem Haupte schweben, sie wird ihm alles Gefühl der Freiheit und der Sicherheit benehmen. Er wird, um nur nicht je einmal einen zu reizen und zu erbittern, auf jede Weise sich jedem gefällig, dienstbar, unterwürfig zeigen müssen. Nur wer recht gethan, hat niemand zu scheuen; wer das Gesetz übertreten, der hat dadurch den sichersten Schutz, die Burg aller Freiheit, das *nil conscire sibi, nulla pallescere culpa* verloren, er ist aus seiner Festung geworfen. Die Unabhängigkeit des Menschen beruht auf seiner sittlichen Unbescholtenheit, wer kein Unrecht gethan, dem kann man im Grunde doch nichts anhaben. Wer dagegen den zur Autonomie berufenen Willen zum Knechte der materialen Triebfeder, der selbstischen Interessen seines empirischen Daseins macht, der knechtet sich dadurch auch unter die Menschen. So zeigt sich der Fluch der bösen That auch darin, dass das Schuldbewusstsein unfrei den Mitmenschen gegenüber macht, abhängig von den willkürlichen Neigungen derselben.

Was bleibt aber dem Menschen noch übrig, wenn er die Freiheit des Geistes verloren, die auf der Treue gegen sich selbst beruht? Nur ein sinnlich Leben, ein Vegetieren (*σῶμα πλάττωτα ζῆν* Phaed. p. 82D), Essen und Trinken, vielleicht in aller Manigfaltigkeit und Fülle der Genüsse (der *εὐδαιμόνεις λεγόμενα ἐστιώσεις* Rep. X. 612A); aber als Mensch lebt er nicht mehr, nachdem er von der Gemeinschaft dessen, das den Menschen zum Menschen macht, von den sittlichen Ideen auf immer sich losgelöst.

Die ganze die Person des Sokrates selbst betreffende Darlegung gibt den Beweis, dass *animam praefere pudori et propter vitam vivendi perdere causas* nicht nur *summum nefas* sei, sondern auch das so gerettete Leben zu einem leeren, inhalts- und werthlosen mache. *Ὅς γὰρ ἂν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτὴν* Matth. 16, 25.

3) Auch für die Söhne des Sokrates wird es nicht vortheilhaft sein, wenn er des Kriton Rathschlag befolgt. Denn entweder nimmt er sie mit nach Thessalien, d. h. er bringt sie ins „ellende“, sie verlieren mit dem Vaterlande ihr athenisches Bürgerrecht und alle dadurch bedingten materiellen und geistigen Güter; oder er lässt sie in Athen zurück, indem er sie der Fürsorge der Freunde anvertraut. Wird aber ihre Erziehung einmal ändern überlassen, so ist es gleich viel, ob er nach Thessalien oder in das Jenseits auswandert. Vorausgesetzt, dass sie wirklich wahre Freunde sind, so werden sie der Rücksicht auf den, wenn auch in der Verbannung, doch noch Lebenden als Sporn ihrer treuen Fürsorge für seine Söhne nicht bedürfen.

Die ganze bisherige Darlegung zeigt, dass die böse That als solche den Menschen unglücklich macht, ganz abgesehen von einer jenseitigen Vergeltung. Cap. 16 enthält nun noch eine zusammenfassende *Recapitulation* aller bisher vorgebrachten Argumente und Betrachtung des Zuträglichen aus einem höhern Gesichtspunkte: dem Gehorsam gegen die Gesetze des Hades.

Τοῖς τροφῆσι weist zurück auf Cap. 12, *μήτε παιδας κτλ'* auf Cap. 5, *ἄμεινον* auf Cap. 15, *δικαιότερον καὶ ὀσιώτερον* auf Cap. 9ff, *τὰς σπαντοῦ ὁμολογίας* auf Cap. 13. 14, *κακὰ ἐργασάμενος σπαντόν* auf Cap. 15, *φίλους* auf Cap. 15, *πατριῶδα καὶ ἡμᾶς* auf Cap. 11, *χλευπανοῦμεν* vergegenwärtigt noch ein-

mal lebhaft die Personifikation der Gesetze; ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος geht auf Cap. 11, μή σε πείσῃ Κρ. auf den Anlass und Anfang des ganzen Gesprächs zurück.

Aber dazu kommt als ein neues, verstärkendes Argument der Hinweis auf die Rechenschaft vor dem Gericht des Hades. Denn die Verpflichtung in allem Handeln sich durch nichts Andres bestimmen zu lassen als durch das, was recht ist, liegt im Wesen der Seele, gilt also nach dem Tode sowohl als in diesem Leben. Ja, wenn in der empirischen, der sichtbaren Welt, die als solche eine Welt des Scheins ist, das Glück der Gerechtigkeit und der Fluch der bösen That noch nicht immer klar und sichtbar hervortritt, so ist dagegen der Hades, wie der Mythus im Gorgias des Weiteren ausführt, der Ort der nackten unverhüllten Wahrheit, wo die Seele, entblösst vom Gewande des äussern Scheins und von allem die Sinne trügenden Schmuck nur nach ihrem sittlichen Charakter gerichtet werden wird. Die Consequenz daraus wird im Phädon p. 107 D gezogen; sie kommt überein mit den bekannten Worten ernster Mahnung:

„Mensch, werde wesentlich! Denn, wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall fort, das Wesen nur besteht.“

Nur in diesem Schein und Zufall liegt der Gegensatz von Diesseits und Jenseits; an sich sind sie einander nicht dualistisch entgegengesetzt; eine Harmonie umfasst beide, in ihr stimmen der wahre Vortheil des Einzelnen mit dem göttlichen und mit dem menschlichen Gesetze zusammen (οὔτε ἄμεινον οὔδὲ δικαιότερον οὔδὲ βσιώτερον). Nur muss man das, was Menschen als fehlbare, irrende Verwalter und Vollstrecker des Gesetzes thun, nicht dem Gesetze selbst zur Last legen (vgl. zu Cap. 13 die Unterscheidung des im Buchstaben verfassten und des idealen Gesetzes); nur von ihnen hat Sokrates Unrecht erlitten, nicht von den Gesetzen selbst, ihrer Idee nach. Aber gegen sie selbst würde er freveln, wenn er jetzt Böses mit Bösem vergelten wollte, und die Gesetze des Jenseits würden ihn darum als einen Feind empfangen. Jede Verletzung der irdischen Gesetze ihrer Idee nach ist also zugleich ein Frevel gegen die ewigen; denn jene sind die Brüder dieser, d. h. beide sind gleichen Ursprungs, beide nur Ausdruck der einen heiligen sittlichen Weltordnung, die hier wie dort gilt. Diesseits und Jenseits sind nicht zwei Welten, sondern „wer wahrhaft religiös ist, kennt nur eine Welt“ (Schleiermacher): nemlich die ideale, das Reich Gottes, darin Wahrheit, Recht, Sittlichkeit unbedingt herrscht; und nur durch diese wahre Welt hat die erscheinende, empirische, gemeinhin „diese“ genannte Welt Wahrheit, „so weit an einer Welt überhaupt Wahrheit sein kann“ (Fichte). Wo aber die Gesetze des Jenseits, die als ewige in des Menschen eigner sittlicher Natur begründet, als νόμοι ἄγραφοι in unsrer Seele geschrieben sind, die menschlichen Gesetze widersprechen, da erweisen sich die letzteren als durchaus willkürlich, ideenlos, hinfällig, und die ewigen Gesetze stehen ebenso unwandelbar hoch über ihnen als die ewige Welt über dem vergänglichen Leben dieser Welt s. Soph. Antig. 450—60. 74—76.

Das hier dargelegte Verhältniss zwischen dem sittlichen Werthe der Handlungen und den Folgen derselben für des Menschen wahres Glück oder Unglück berührt ein tiefes metaphysisches Problem, eine Fundstätte tiefer Ideen, wenn man es verfolgen wollte bis in das Gebiet der Träume des überfliegenden Gedankens, nemlich in das Gebiet der Theologie, die im eigentlichen Verstande des Wortes eine unmögliche Wissenschaft ist. Woher, so fragen wir, wenn die Rücksicht auf die Folgen der Handlung durchaus Heteronomie, dem Wesen der echten Sittlichkeit widersprechend ist, dennoch die Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, dass, wer auf sein Glück verzichtet, es eben dadurch schafft (vgl. Matth. 16, 25)? Könnte man sie eine prästabilirte Harmonie nennen? Ist der

Satz „der Tugendhafte ist glücklich“ analytisch oder synthetisch (Kant IV, 230ff), etwa analytisch *τῆ γύσει*, aber synthetisch *πρὸς ἡμᾶς*? Die organische Weltansicht löst das Problem insofern, als aus ihrem Princip die Harmonie der Zwecke der Einzelnen mit denen des Ganzen folgt, sie erklärt den Zwiespalt zwischen der Vernunft, die das Gesetz des Ganzen als nothwendig erkennt, und der blinden Neigung, welche das als vortheilhaft erstrebt, was doch nur dann vortheilhaft sein könnte, wenn der Einzelne als solcher *τέλος* des ganzen Weltprocesses wäre (s. Legg. IX. 903C), als *ἐπαρίστασις μέγους πρὸς τῷ ὄλφ*. Aber woher diese Isolation, dieser blinde nur sich bejahende Wille zum Leben?

Cap. 17. Sokrates erklärt die dargelegte Ansicht von der Unbedingtheit der Pflicht für seine festeste, unerschütterliche Ueberzeugung. Mit der ganzen unwiderstehlichen Macht eines sinnlichen Eindrucks drängt sich ihm die logische und sittliche Nothwendigkeit auf, so dass sein Zustand dem der *σοφιστικῶτερος* gleicht. Was ist damit gesagt? Der Verzückte hat eine Nachempfindung dessen, was er vorher empfunden; der Eindruck der Sinneswahrnehmung ist so stark gewesen, dass er — vermöge einer Täuschung des Sinnes — das noch hört, was objectiv für den Sinn nicht mehr vorhanden ist. Diese Thatsache dient nun zur Veranschaulichung des Vorganges in der Seele dessen, den eine Idee erfüllt und begeistert. Er meint wirklich sinnlich wahrzunehmen, so mächtig und kräftig, wirksam und gegenwärtig ist ihm die Idee. Das *tertium comparationis* ist also das vermeintliche sinnliche Wahrnehmen eines als Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung nicht vorhandenen Objekts. Aber das Objekt der Nachempfindung ist in Wirklichkeit nicht mehr vorhanden; das Objekt der vermeintlich sinnlichen Wahrnehmung des Begeisterten, die Idee hat, obwohl sie sinnlich nicht vorhanden ist, dennoch die höchste Realität; denn ihre Wahrheit ist unabhängig von aller sogenannten Wirklichkeit. Im letzteren Bezüge liegt das *claudicat* des Vergleichs. Die Sinnestäuschung des Verzückten ist nur ein schwaches Abbild der Begeisterung und Erhebung über das sinnliche, erste Dasein, die wir Glauben, d. i. Sinn für das Ideale, das Unsichtbare und Ewige nennen (Ep. ad Hebr. 11, 1), die das, „was kein Ohr gehört, was die Augen nicht sahn,“ als das allein Wahre und Wirkliche hört und sieht.

Durch den Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung aber ist auch gesagt, dass die Idee nicht nur dem reflectierenden, verstandesmäßigen, discursiven Denken gegenwärtig ist, sondern mit der vollen Macht und Kraft eines gegenwärtigen sinnlichen Eindruckes den ganzen Menschen, d. h. nicht nur die Denkhätigkeit, sondern auch das Gefühl, den innersten Kern des individuellen Eigenlebens ergreift, erfüllt und bestimmt. Was Platon im Phädon für die Energie des Denkens, der reinen Verstandesfunction, fordert, dass die Seele gewissermassen aus allen Sinnesorganen sich in sich selbst zurückziehe, sich sammle und concentriere, um von der ganzen empirischen Welt abstrahieren zu können, das kann das reine Denken nie leisten; denn der Mensch ist nicht reiner Geist. Der Zustand der *κατακοχή* (Jon p. 536C), als Zustand des ganzen Menschen, den gesammten Complex psychischer Functionen umfassend, kann nur dann eintreten, wenn das Ideale Objekt innerer Anschauung wird; die Intuition erfüllt und erwärmt das Gefühl, während die ethische Nothwendigkeit als Gegenstand des logischen Denkens fremd und kalt bleibt. Für diese *ψυχῆς διάθεσις* passt im höhern Sinne das Wort des gemeinen Sprachgebrauchs: es vergeht uns Hören und Sehen; *ἐχόμεθα καὶ κατερόμεθα* (Jon p. 536B), so dass für uns nichts Andres mehr vorhanden ist. Dieser Zustand steht auch darin mit der poetischen Begeisterung auf einer Stufe, dass der Mensch ihm nicht willkürlich in sich erzeugen kann; er ist eine Art von *μαρία, θεῖα δόσει δεδομένη* Phaedr. p. 244A — *τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ*. Freilich sind wir hiermit nicht mehr auf dem Boden der Philosophie, sondern des Mysticismus, aber

eines klaren, von sittlichen Ideen getragenen Mysticismus, wie ihn selbst ein Kant nicht verurtheilen könnte (s. Kant IV, 181).

Nachdem Kriton erklärt, dass er dagegen nichts mehr zu sagen noch einzuwenden wisse, ist die Darlegung abgeschlossen; was Sokrates p. 48 E und 49 D als den Zweck der Unterredung bezeichnet, ist erreicht.

Die Maxime des Handelns und ihre Consequenzen für den vorliegenden Fall sind in der Theorie festgestellt. Dass die That als sichere Consequenz der Einsicht nicht ausbleiben kann, liegt sowohl in der Tiefe und Kraft der Ueberzeugung, wie sie in der vorangehenden Beweisführung dargelegt worden, als auch in der dem energischen sittlichen Charakter des Sokrates entsprechenden Ansicht Platons, welche die unlogische Thatsache *video meliora proboque, deteriora sequor* nicht kennt, sondern die *φρόνησις* als durchaus *ικανή* (Protag. p. 352 C), die Tugend als mit der rechten Erkenntniss selbst schon gegeben ansieht.

Die Worte *ὁ θεὸς ὑφηγείται* enthalten schliesslich die höchste Spitze der Betrachtung und darum den Abschluss des Ganzen. Was oben nach seiner Erscheinung im Seelenleben des Menschen subjectiv als *λόγος*, in seinem Gegensatze zu den irrthümlichen und vernunftlosen Meinungen der Menschen objectiv als *ἀλήθεια* bezeichnet worden, wird jetzt nach seinem Ursprung und Wesensgrund bestimmt. Die Betrachtung ging aus vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und schliesst ab mit dem *πρότερον* oder vielmehr *πρῶτον τῇ φύσει*. Der *λόγος* ist für uns die Offenbarung des göttlichen Willens, aber nicht als von aussen kommende, mechanisch vermittelte, durch Autorität überlieferte, sondern als immanente; denn er ist das Resultat der Thätigkeit *τοῦ ἐν ἡμῖν θείου* (Tim. p. 90 D), *ὃ δαίμονα ἐκάστην θεὸς δέδωκεν* (ib. p. 90 A). Denselben Gedanken finden wir bei Aristoteles Eth. Nic. X, 7: *ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος* entspricht sowohl des Menschen eigenstem Wesen, als auch dem göttlichen, daher ist er ein *θεῖος βίος* und durch ihn geschieht das *ἐφ' ὅσον ἐδέχεται ἀθιακαίῃεν*. Dem *ὑφηγείται ὁ θεός* insbesondere entspricht das stoische *naturam optimam ducem tanquam deum sequi*. Grundgedanke ist die durch die ganze griechische Philosophie sich hindurchziehende Idee der Wesenseinheit des menschlichen *νοῦς* oder *λόγος* mit dem göttlichen. Und hier liegt auch deutlich vor die von Paulus Act. 17, 18 mit Berufung auf das im Geiste Platons gesprochene Dichterwort *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* anerkannte Uebereinstimmung zwischen griechischer Philosophie und Christenthum. Daher denn das vierte Evangelium keinen geeigneteren Ausdruck für das Princip der Offenbarung und Vermittlung findet als den vom Schematismus der philonischen Terminologie gebotnen Logosbegriff, dessen innern Zusammenhang mit der griechischen Philosophie wohl niemand entschiedner betont hat, als Justinus Martyr, wenn er sagt, dass *οἱ μετὰ τοῦ λόγου βιώσαντες* Christen gewesen, und wenn sie auch für *ἄθεοι* gehalten wurden.

Disposition des Dialogs.

Πρόλογος: Zeit und Ort des Gesprächs, Stimmung der Personen (Cap. 1. 2).

Ausführung. I Gründe, durch welche Kriton den Sokrates zu bewegen sucht, dass er die ihm gebotne Gelegenheit sich zu befreien benutze (Cap. 3—5).

1. Rücksicht auf seine Freunde, ihre Anhänglichkeit an ihn und die üble Nachrede, welche über sie ergehen wird, wenn sie den Sokrates seinem Schicksale überlassen.

Sokrates weist die Appellation an die öffentliche Meinung ab.

2. Beseitigung etwaiger für Sokrates vorhandener Bedenken

a) in Betreff seiner Freunde: wir sind bereit für dich alles zu thun, zu wagen und zu tragen; auch ist die Sache nicht so schwierig, da die Sykophanten mit Geld zu gewinnen sind.

b) in Betreff des Sokrates selbst: überall, wohin du gehst, wirst du bei deinen Freunden freundliche Aufnahme finden.

3. Mir zu folgen ist für dich Pflicht.

a) Pflicht der Selbsterhaltung.

b) Du bist verpflichtet dich für deine Söhne zu erhalten.

4. Es ist für uns eine Sache der Ehre dich nicht deinem Schicksale preiszugeben.

II. Widerlegung durch Sokrates (C. 6—16).

A. rein objectiv. 1. Grundlegende Frage: Welche Maxime sollen wir beim Handeln befolgen? Wir dürfen uns nur bestimmen lassen durch vernünftige Gründe —

nicht a) durch die Rücksicht auf die Folgen unsres Handelns.

b) durch die Rücksicht auf die Meinung der Menge.

Zweifacher Beweis für diese Behauptung:

α. aus dem Wesen der Sache: man muss die Meinungen prüfen und nur die der Verständigen befolgen.

β. aus der Erfahrung: Beispiel und Analogieschluss. Wie man in Betreff des dem Körper Zuträglichen nicht der Stimme der Menge, sondern dem Urtheil des Sachverständigen folgen muss, so gilt dasselbe auch für das der Seele, der sittlichen Natur des Menschen Zuträgliche.

Widerlegung eines Einwandes: die Missachtung der öffentlichen Meinung sei lebensgefährlich. Nicht auf das Leben kommt es an, sondern auf des Lebens Inhalt.

2. Demnach ist die Frage nur unter dem Gesichtspunkt zu betrachten: Würde ich recht daran thun, wenn ich dir folgte?

Erster Grundsatz der Gerechtigkeit: Was an sich Unrecht ist, ist unbedingt und unter allen Umständen Unrecht.

Folgerungen: a. Daher darf man nicht Unrecht mit Unrecht oder Böses mit Bösem vergelten.

b. Einmal geschlossene Verträge sind unbedingt zu halten.

3. Anwendung dieser Maximen auf den vorliegenden Fall, das Verhältniss des Bürgers zum Staate.

Was du zu thun mir anrätst, würde Schädigung des Staates sein; denn unbedingter Gehorsam des einzelnen Bürgers gegen die Gesetze ist Grundbedingung für die Existenz des Staates.

Durch das mir angethane Unrecht ist in meinem Verhältnisse zum Staate nichts geändert; denn

a) allgemein 1. Das Verhältniss des Bürgers zum Staate ist nicht das zweier auf gleicher Stufe stehenden Personen, sondern, da im Staate die Bedingungen der Existenz für den Einzelnen liegen, ein Verhältniss der Pietät.

2. Es ist ein freiwilliger Vertrag. Es wird keiner gezwungen zu dem, was er nicht an-

erkennen will, sondern dem, welcher mit gewissen bestehenden Gesetzen nicht zufrieden ist, bieten sich zwei Möglichkeiten:

entweder Auswanderung,

oder Abänderung der bestehenden Gesetze durch das Mittel der Vernunft und der Rede.

b) Anwendung dieser Grundsätze auf den vorliegenden Fall: Sokrates ist vor allen zur Treue gegen den eingegangenen Vertrag verpflichtet, da er durch sein ganzes bisheriges Leben und sein Verhalten in dem Prozesse seine Zustimmung zur Verfassung seiner Vaterstadt bezeugt hat.

B. Die mir angerathne Handlungsweise ist auch nicht einmal vortheilhaft:

1. nicht in diesem Leben a) nicht für meine Freunde.

b) nicht für mich selbst; denn das so gerettete Leben würde für mich werthlos sein, nachdem ich mir selbst untreu geworden, die innere Harmonie meiner Seele gestört, mich von aller Gemeinschaft der Rechtschaffnen und des Idealen ausgeschlossen und mich aufs Tiefste unter die niedrigsten Menschen erniedrigt.

c) nicht für meine Söhne.

2. Betrachtung des Zuträglichen aus dem höhern Gesichtspunkt des Jenseits, der Rechenschaft vor den Gesetzen jener Welt.

Schluss. Das Gesagte ist meine unerschütterliche Ueberzeugung, da die sittliche Nothwendigkeit durch Vernunftgründe so stark zu mir spricht, dass sie alle andern Erwägungen und Rücksichten übertönt. Und ich erkenne in ihr die Stimme Gottes.

Schul-Nachrichten
über das
GYMNASIUM ZU MÜHLHAUSEN

von Ostern 1873 bis Ostern 1874.

I. Chronik des Gymnasiums.

Das neue Schuljahr ist Donnerstag den 24. April 1873 früh 8 Uhr durch gemeinsame Morgenandacht, Reception der neuen Schüler, Ansprache des Directors und Einführung des Cand. prob. Herrn Dr. Mahrenholtz eröffnet.

Das Stiftungsfest der Schule ist in herkömmlicher Weise am 9. Juni 1873 gefeiert, die Legate, Prämienbücher sind stiftungsmässig vertheilt.

Am 2. September 1873 feierte das Gymnasium nach Beendigung des Gottesdienstes in der Aula im Kreise der Schule die Erinnerung an den Sieg bei Sedan durch Gesang und Declamation der Schüler sowie durch eine Festrede des Herrn Oberlehrer Stier.

Auch an der öffentlichen Sedanfeier, die am Nachmittag desselben Tages stattfand, hat sich das Gymnasium wie in den früheren Jahren an öffentlichen patriotischen Festen betheiligt. Der Unterzeichnete hielt auch dieses Mal die Festrede.

Die Vorbereitungsreden zu den beiden Schulcommunions hat Herr Dr. Todtenhaupt auch in diesem Jahre gehalten.

Am 22. September 1873 fand unter dem Vorsitz des stellvertretenden Königl. Commissarius Herrn Superintendenten Pinckernelle und in Gegenwart des Patronats-Commissarius Herrn Oberbürgermeisters Dr. Engelhart die mündliche Prüfung von 6 Abiturienten statt, von denen 4 das Zeugniß der Reife erhielten.

Am 1. November verliess uns Herr Dr. Mahrenholtz wieder, um sein Probejahr in Stendal fortzusetzen. An seine Stelle trat Herr Dr. Richard Seelisch, der schon im Vorjahre während der Erkrankung des Herrn Kluge durch seine freundlichen Dienste das Gymnasium zu Dank verpflichtet hatte.

Ueber die Durchführung des Normaletats am hiesigen Gymnasium schweben die Verhandlungen zur Zeit noch, die hoffentlich in kürzester Frist zu erwünschtem Ende geführt werden. Für die Gewährung einer theilweisen Entschädigung an die Lehrer des Gymnasiums für das Jahr 1873 spreche ich dem Magistrat und dem Stadtverordnetencollegium meinen Dank aus.

In der Zeit vom Sonnabend, dem 10. bis Donnerstag, den 15. Januar sahen wir uns durch eine nothwendig gewordene Vermehrung der Röhren am Centralheizapparat leider genöthigt, die Lectionen ausfallen zu lassen. Uebrigens hat sich die Centralheizung namentlich auf dem vom Gymnasium ausschliesslich benutzten östlichen Flügel des Schulgebäudes im Wesentlichen gut bewährt.

Am 22. März wird das Gymnasium in herkömmlicher Weise den Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers und Königs feiern.

II. Verordnungen der Behörden.

1. Das Königl. Provinzial-Schulecollegium genehmigt, dass das Gymnasium von der Theilnahme am Brunnenfeste dispensirt wird. Selbstverständlich können die Lectionen am Tage des Brunnenfestes fortan nicht ausfallen. Magdeburg, 26. April 1873.

2. Der Herr Minister der geistl., Unterrichts- u. Medicinalangelegenheiten sendet eine Abschrift der Bestimmungen bezüglich der Aufnahme von Eleven in die Civilabtheilung der Königl. Centralturnanstalt zu Berlin. Berlin, 1. Mai 1873.

3. Es wird den höhern Lehranstalten der Wunsch des Vorstandes der Comenius-Stiftung in Leipzig mitgetheilt, dass ihm die von ihnen ausgehenden Programme, wo möglich auch die älteren, zugesendet werden möchten. Berlin, 9. Mai 1873.

4. Der Verein zur Förderung des Zeichenunterrichts wird Ostern 1874 eine neue Ausstellung veranstalten, eine Betheiligung der öffentlichen Lehranstalten an dem Unternehmen ist wünschenswerth. Berlin, 12. Juni 1873.

5. Die schon seit dem Jahre 1871 beabsichtigte Conferenz der Directoren der Prov. Sachsen ist auf die Pfingstwoche des Jahres 1874 verschoben. Magdeburg, 18. Juni 1873.

6. Für die Vorprüfung der Aspiranten zur Aufnahme in die militärärztlichen Bildungsanstalten wird beabsichtigt eine Centralcommission in Berlin einzusetzen, die im März 1874 beginnen soll. Die Vorprüfungen werden künftig kurz vor dem 1. April und 1. October stattfinden. Auf den Maturitäts-Aspirantenlisten sind die etwaigen Aspiranten für die militärärztlichen Bildungsanstalten

kentlich zu machen, damit auf sie bei Bestimmung des Termins für das mündliche Examen Rücksicht genommen werden kann. Berlin, 18. August 1873.

7. Das Königl. Provinzialschulcollegium sendet eine Verordnung über die Modalitäten, welche bei Entfernung eines Schülers von der Schule innezuhalten sind. Magdeburg, 19. August 1873.

8. Abschrift der Bestimmungen über die Verpflichtung der Civilbeamten in Betreff der Pensions-Versicherung für ihre Ehefrauen bei der Allgemeinen Wittwenverpflegungsanstalt. Berlin, 3. November 1873.

9. Zum Programmaustauschverbande sind an das K. Provinzialschulcollegium ausser den 3 sofort nach dem Erscheinen einzusendenden Exemplaren von jetzt ab 364 Exemplare zu schicken. Magdeburg, 20. Januar 1874.

10. Abschrift der Bestimmungen über die Benutzung der Schullocale höherer Lehranstalten zu anderen als Schulzwecken. Magdeburg, 21. Januar 1874.

III. Lehrverfassung.

A. Vertheilung des Unterrichts unter die Lehrer.

Lehrer.	I.	IIa.	IIb.	IIIa.	IIIb.	IV.	V.	VI.	Stundenzahl.
1. Dir. Professor Osterwald. Ord. in I.	8 Lat. 3 Deutsch.			2 Ovid.					13.
2. 1. Oberlehrer Fahland.	4 Math. 2 Phys.	4 Math. 1 Phys.	4 Math. 1 Phys.	2 Naturk.	3 Math.				21.
3. 2. Oberlehrer Dr. Dilling.				3 Math.	2 Naturk.	2 Rechnen. 1 Geom.	3 Rechnen. 2 Geogr. 2 Naturk.	4 Rechnen. 2 Naturk.	21.
4. 3. Oberlehrer Sifer Ord. in IIa.	6 Griech. 2 Hebr.	2 Religion 8 Lat. 2 Hebr.	2 Hebr.	2 Religion.					24.
5. 1. ord. Lehrer Dr. Hundt.	2 Franz.	2 Franz.	2 Franz.	2 Franz.	2 Franz. 3 Gesch. u. Geogr.	2 Franz.	3 Franz. 2 Latein.	2 Geogr.	22.
6. 2. ord. Lehrer Dr. Weissenborn. Ord. in IIb.		4 Gr. Pros. 2 Lat. Dicht.	10 Lat.	6 Griech.					22.
7. 3. ord. Lehrer Dr. Schanbach. Ord. in IIIb.	3 Gesch. u. Geogr.	3 Gesch.			10 Lat.	6 Griech.			22.
8. 4. ord. Lehrer Dr. Todtenhaupt. Ord. in V.	2 Religion.		2 Religi. 2 Deutsch.		2 Religion.		3 Religion. 8 Latein. 2 Deutsch.		21.
9. 5. ord. Lehrer Dr. v. Hagen. Ord. in IIIa.		2 Deutsch. 2 Homer.		8 Lat. 6 Griech. 2 Gesch.		2 Religi.			22.
10. 6. ord. Lehrer Friedrich. Ord. in IV.			6 Griech.			10 Lat. 2 Deutsch. 1 Geogr.		3 Religion.	22.
11. Cand. prob. Dr. Seelisch Ord. in VI.			3 Gesch.	2 Deutsch. 1 Geogr.	2 Deutsch.	2 Gesch.		10 Latein. 2 Deutsch.	22.
12. Zeichen- u. Schreibl. Dreiheller.	2 Stunden Zeichen.			2 Zeichen. 1 Geogr.	2 Zeichnen.	2 Zeichnen.	2 Zeichnen. 3 Schreib.	2 Zeichnen. 3 Schreib.	18.
13. Musikdirector Schreiber.					1 Stunde Singen.	1 Stunde Singen (Chor).	1 Singen. 1 Singen.	1 Singen.	5.

1 Stunde Chor-Singen für alle Klassen zusammen.

B. Vollendete Lehrpensa.

1. Prima. Ordinarius: Director Osterwald.

1. *Religion* 2 St. Die Geschichte der Kirche vom Beginn derselben bis zur Reformation: im Sommer. Im Winter: Von Luther bis auf die Stiftung der Union. Im Anschluss daran: Lectüre der Augsburg. Confession, des Heidelberger und des kleinen Lutherischen Katechismus. Daneben Repetition des Johannes- und des Marcus-Evangeliums, der Apostelgeschichte und des Römerbriefs. *Dr. Todtenhaupt.*

2. *Deutsch* 3 St. Einführung in das Verständniss der neueren poetischen Nationallitteratur: Herder Goethe Schiller und die dazu gehörigen Gruppen. Repetition früherer Pensen, namentlich des Nibelungenliedes. Lectüre: Goethe's Iphigenie und Tasso. Dispositionsübungen. Besprechung der Themata und Correctur der Aufsätze. Philosophische Propädeutik. *Dir. Osterwald.*

3. *Lateinisch* 8 St. Cicero de officiis lib. I u. II. Tuscul. disput. lib. I u. V. Horat. Carm. Lib. I—IV u. Sat. lib. I mit Auswahl. Repetition früher gelesener Autoren. Extemporalien und freie Aufsätze. *Dir. Osterwald.*

4. *Griechisch* 6 St. Plato Apol. Krito. Phaedo C. 1—14. 29—34. 39. 40. 45—49. 63—66. Xenoph. Memor. II, 1. 2. 9. 10. IV, 1—3. Thucyd. I, 1—31. Homer JI. VII—XVI. Soph. Antigone. Exercitien und Extemporalien, in der Regel wöchentlich abwechselnd. *Stier.*

5. *Französisch* 2 St. Repetition der Syntax, im Besondern des Artikels und der Pronoms nach Ploetz' Grammaire française. Alle 14 Tage ein Exercitium, dazu Extemporalien. Histoire de la première croisade p. Michaud und Molière le Misanthrope. *Dr. Hundt.*

6. *Geschichte und Geographie* 3 St. Deutsche Geschichte bis 1555 und das Wichtigste aus der Geschichte der übrigen europäischen Staaten. Repetitionen aus der alten Geschichte und der modernen Geographie. *Dr. Schamboch.*

7. *Mathematik* 4 St. Im Sommer: Stereometrie, im Winter: Repetition der Arithmetik, Planimetrie und Trigonometrie. *Oberl. Fahland.*

8. *Physik* 2 St. Akustik und Optik. *Oberl. Fahland.*

9. *Hebräisch* 2 St. Lectüre: Buch Ruth und Auswahl aus Josua. Psalm. 23. 91. 46. 103. 104. 33. 8. 29. 90. 50. 130. 32. 22. 6. 16. 20. Befestigung in der Formenlehre und gelegentliche Erläuterung der wichtigsten syntaktischen Regeln. Exercitien aus dem N. T. $\frac{1}{2}$ Vocabellernen aus G. Stier. *Stier.*

2. Secunda superior. Ordinarius: Stier.

1. *Religion* 2 St. Geschichte des Volkes Israel verbunden mit Lectüre aus den prophetischen und andern poetischen Büchern des A. T. *Stier.*

2. *Lateinisch* 5 St. Lectüre: Cicero de imp. Cn. Pompei, Cato maior u. Laelius. Liv. I, 1—34. II, 1—14 statarisch. Liv. I, 35—60. II, 15—65. XXII und mehrere Abschnitte aus Weidners historischem Quellenbuche cursorisch. Cic. pro Archia, pro Ligario, pro Deiotaro u. Liv. XXI repetiert. — 3. St.: Correctur der Klassenscripta (14tägig), Exercitien aus Seyffert (wöchentlich) und Aufsätze (8). Repetition von Hauptpartien der Syntax. Einige Abschnitte aus Bergers Stilistik. *Stier.*

2 St. Poet. Lectüre: Vergil Eclogen, ausgewählte Abschnitte aus den Georgicis und Aeneis I. VII—X. *Dr. Weissenborn.*

3. *Griechisch* 2 St. Pros. Lectüre: Xenophon Memorabil. I. III u. IV, Isocrates Panegyric. 2 St. Grammatik: Tempora u. Modi, Repetition der Formen- und Casuslehre. 14tägige Exercitien und Extemporalien. *Dr. Weissenborn.*

2 St. Homer. Im Sommer Od. XIII—XXIV; im Winter Ilias I—IV. *Dr. v. Hagen.*

4. *Deutsch* 2 St. Im Sommer: Wesen der dramatischen Poesie, Lectüre von Schillers Tell, Jungfrau von Orleans, Maria Stuart. Im Winter: Wesen der epischen Poesie, Nibelungenlied nach Simrock; Gudrun nach Osterwald's Bearbeitung; Mittelhochdeutsch nach Pütz Lesebuch. Vorträge, Aufsätze. *Dr. v. Hagen.*

5. *Französisch* 2 St. Repetition der Formenlehre; Construction, Gebrauch der Tempora und Modi, Syntax des Adjectivs und Adverbs, Casus der Verben nach Ploetz. Alle 14 Tage ein Exercitium, dazu Extemporalien. — Les Contes de la Reine de Navarre p. Scribe et Legouvé. *Dr. Hundt.*

6. *Geschichte* 3 St. Geschichte der röm. Republik und das Wichtigste aus der Kaiserzeit. Repetition der griech. Geschichte und der südlichen Länder Europas. *Dr. Schambach.*

7. *Mathematik* 4 St. Arithmetik bis zur Zinseszins- und Rentenrechnung. *Obl. Fahland.*

8. *Physik* 1 St. Magnetismus u. Electricität. *Oberl. Fahland.**

9. *Hebräisch* 2 St. Wiederholung und Vervollständigung der Formenlehre, das Wichtigste aus der Syntax. Lectüre aus Gesenius Lesebuch. Exercitien aus dem N. T. Vocabellernen aus G. Stier. *Stier.*

3. *Secunda inferior. Ordinarius: Dr. Weissenborn.*

1. *Religion* 2 St. Lectüre des Lucas-Evangeliums nach dem Urtext. Daran im Anschluss der erste Brief des Johannes und Einiges aus der Einleitung in das Neue Testament. *Dr. Todtenhaupt.*

2. *Deutsch* 2 St. Im Sommer ausgewählte Abschnitte und Gedichte aus Masius Lesebuch. Im Winter Lectüre von Hermann und Dorothea und Cid. Alle Monate ein Aufsatz. *Dr. Todtenhaupt.*

3. *Latein* 5 St. Pros. Lectüre: Cicero pro Roscio Am. pro Archia p. pro Deiotaro, pro Ligario; Livius I. XXI; daneben cursorisch Caesar de bello civili I—III, Cornel. Nepos Miltiades, Themistocles, Aristides, Cimon u. Pompon. Atticus. Cic. Cato M. 2 St. Poet. Lectüre: Vergil. Aen. I—VI. 3 St. Grammatik: Vollendung der Satzlehre. 14tägige Exercitien aus Seyffert, Extemporalien sowie 6 freie Aufsätze. *Dr. Weissenborn.*

4. *Griechisch* 6 St. Pros. Lectüre: Xenophon Symposion, Hiero, Agesilaus; Herodot, ausgewählte Partien aus B. I—VIII. Poet. Lect. Homer Odyssee I—XIV. Grammatik: Casus-, Tempus- und Moduslehre, daneben Repetition der ganzen Formenlehre. 14tägige Exercitien oder Extemporalien. *Friedrich.*

5. *Französisch* 2 St. Wiederholung der Formenlehre, namentlich der unregelmässigen Verba; die Hauptregeln der Syntax, im Besondern Construction, Gebrauch der Tempora und Modi. Alle 14 Tage ein Exercitium, dazu Extemporalien. Als Lectüre Paul et Virginie. *Dr. Hundt.*

6. *Geschichte* 3 St. Orientalische und griechische Geschichte bis zum Tode Alexanders; Geographie der betreffenden Länder. Sommer-Semester *Dr. Malvenholtz*, Winter-Semester *Dr. Seelisch.*

7. *Mathematik* 4 St. Planimetrie von der Congruenz der Dreiecke bis zur Ausmessung des Kreises. *Oberl. Fahland.*

8. *Physik* 1 St. Wärmelehre und die meteorologischen Erscheinungen. *Obl. Fahland.*

9. *Hebräisch* 2 St. Die Hauptpartien der Formenlehre nach Gesenius. Lectüre aus Gesenius Lesebuch (Genes. 1 u. 22). Schriftliche Uebungen zur Befestigung in den Formen. *Stier.*

4. Tertia superior. Ordinarius: Dr. v. Hagen.

1. *Religion* 2 St. Lectüre der Apostelgeschichte. Katechismus I. und 2. Hauptstück repetiert, 3—5 erklärt. Repetition früher gelernter Sprüche und Lieder. *Stier*.
2. *Deutsch* 2 St. Lectüre und Erklärung einzelner Lesestücke und Gedichte aus Masius Lesebuch. Einführung in das Verständniss episch-lyrischer Poesie und der nordischen Sagenwelt. Recitation gelernter Gedichte. Correctur der Aufsätze. S.: *Dr. Mahrenholtz*. W.: *Dr. Seelisch*.
3. *Lateinisch* 10 St. Repetition und Erweiterung der Kenntniss der Syntax nach Berger mit bes. Berücksichtigung der or. obl. Gelesen Caesar de b. G. V. VI. VII. und die Reden des 1. Buches; übersetzt aus Haaekes Übungsbuch Abschnitt I u. IV, 28—47. *Dr. v. Hagen*.
Ovid. Metamorph. I, 1—451. 748—779. II, 1—408. 680—707. III, 1—137. 513—733. IV, 1—11. 28—44. 54—166. 389—415. 615—789. V, 1—249. *Dir. Osterwald*.
4. *Griechisch* 6 St. Repetition der Formenlehre nach Curtius; Einübung der unregelmässigen Verba nach Weiske. Lectüre von Xen. Anab. I—III, ausgewählter Parteeen aus lib. IV und von lib. V, cap. 3. Homer Odyssee lib. IX. X. *Dr. v. Hagen*.
5. *Französisch* 2 St. Wiederholung des Pensums der vorhergehenden Klassen; Ploetz Schulgrammatik Abschnitt III—IV; Lectüre aus Ploetz Chrestomathie. Alle 14 Tage ein Exerctium. *Dr. Handt*.
6. *Geschichte* 2 St. Deutsche Geschichte vom westfälischen Frieden bis auf die Gegenwart. S.: *Dr. Mahrenholtz*; W.: *Dr. v. Hagen*.
Geographie 1 St. Im Sommer: Europa, speciell Deutschland: *Dr. Mahrenholtz*; im Winter: Repetition und das Wichtigste über die fremden Welttheile: *Dr. Seelisch*.
7. *Mathematik* 3 St. Arithmetik 2 St. Bildung von Quadrat- und Kubikzahlen und Ausziehung von Quadrat- und Kubikwurzeln, Potenzenrechnung, Rechnungsoperationen mit Wurzelgrössen u. s. w. Gleichungen vom ersten Grade. — Geometrie 1 St. Sätze von den Parallelogrammen, von den Paralleltrapezen und dem Vierecke im allgemeinen, Congruenz der Vierecke, Sätze von den Vielecken und ihrer Congruenz. Vergleichung der Figuren, Gleichheit der Parallelogramme und Dreiecke u. s. w. Pythagoreischer Lehrsatz u. s. Folgesätze. Geometrische Aufgaben, Anwendung der Arithmetik auf die Geometrie und Aufgaben aus der rechnenden Geometrie. *Oberl. Dr. Dilling*.
8. *Naturgeschichte* 2 St. Im Sommer Botanik; im Winter Zoologie. *Oberl. Fahland*.
9. *Zeichnen* 2 St. Bäume und Landschaften. *Dreheller*.

5. Tertia inferior. Ordinarius: Dr. Schambach.

1. *Religion* 2 St. Lectüre auserwählter Psalmen und prophetischer Stellen. Dabei Wiederholung alttestamentl. Geschichte. II. Hauptstück und Kirchenlieder. *Dr. Todtenhaupt*.
2. *Deutsch* 2 St. Lectüre: Masius Lesebuch für mittlere Classen. Anleitung zum Disponieren. Recitation gelernter Gedichte und Correctur der Aufsätze. Sommer-Semester *Dr. Mahrenholtz*, Winter-Semester *Dr. Seelisch*.
3. *Latein*, 10 St. 5 St. Grammatik und Extemporalien. Syntax im Anschluss an Haacke's Übungsbuch für IV nach Ellendt-Seyffert's latein. Grammatik. Wöchentlich ein Extemporale oder Exerctium.
5 St. Lectüre: Caesar de bello Gallico lib. IV, V und VI, sowie ausgewählte Stücke aus Ovid nach Siehelis tirocinium poet.

4. *Griechisch* 3 St. Lectüre: aus Schmidt und Wensch Cursus II Nr. I—XIII und Zug des jüngeren Cyrus. 3 St. Grammatik: Verba in μ und unregelm. Verba; 14tägige Exercitien und Extemporalien. *Dr. Weissenborn.*

5. *Französisch* 2 St. Wiederholung des Pensums der vorhergehenden Classen, besonders der 4 Conjugationen und der unregelmässigen Verba nach Ploetz' Schulgrammatik. Alle 14 Tage ein Exercitium; dazu Extemporalien. *Dr. Hundt.*

6. *Geschichte und Geographie* 3 St. Deutsche Geschichte vom Beginn der Völkerwanderung bis zur Reformation. Geographie von Deutschland und der angrenzenden Länder. *Dr. Hundt.*

7. *Mathematik* 3 St. Planimetrie bis zur Congruenz der Dreiecke. *Fahland.*

8. *Naturgeschichte* 2 St. Im Sommer Botanik: Systematische Uebersicht und Eintheilung der Pflanzen in Classen, Ordnungen u. s. w. nach dem natürlichen Systeme, Beschreibung der Gattungen und wichtigeren Arten der Pflanzenorgane, theils durch lebende Pflanzen, theils durch colorierte Kupfer erläutert. Im Winter Zoologie: Systematische Uebersicht aller Classen des Thierreichs nach gemeinsamen und unterscheidenden Merkmalen, dann Beschreibung der Reptilien und Fische nach dem naturhistorischen Atlas von Goldfuss näher erläutert. *Dr. Dilling.*

9. *Zeichnen* 2 St. Ausgeführte Köpfe und Thiergruppen. *Dreiheller.*

6. Quarta. Ordinarius: Friedrich.

1. *Religion* 2 St. Lectüre des Evangeliums Lucae. Repetition des Katechismus mit kurzer Worterklärung. *Dr. v. Hagen.*

2. *Deutsch* 2 St. Lectüre: Masius Lesebuch für untere Classen. Aufsätze meist erzählenden Inhalts. *Friedrich.*

3. *Latin.* 10 St. Grammatik nach Berger: Repetition der Formenlehre und Erweiterung der Formenkenntniß, Lehre von den Casus und das Nöthigste von den Tempora und Modi mit Exercitien nach Haacke und Extemporalien. Lectüre des Cornelius Nepos mit Auswahl. *Friedrich.*

4. *Griechisch.* Regelmässige Formenlehre bis zu den Verba auf — μ nach dem Elementar-buche von G. u. H. Stier. Wöchentliche Extemporalien oder Exercitien. *Dr. Schambach.*

5. *Französisch* 2 St. Wiederholung des Pensums der Quinta und Einübung desselben mittelst neuer Beispiele; die 4 Conjugationen, die wichtigsten unregelmässigen Verba — nach Ploetz' Elementar-Grammatik Lect. I—III. Alle 14 Tage eine schriftliche Arbeit. *Dr. Hundt.*

6. *Geschichte* 2 St. Im Sommer-Semester: Griechische Geschichte bis Alexander: *Dr. v. Hagen;* im Winter-Semester: Römische Geschichte bis zur Kaiserzeit — mit dem Hauptsächlichsten aus der alten Geographie. *Dr. Seelisch.* *Geographie* 1 St.: Geographie von Deutschland. Repetition der aussereuropäischen Erdtheile. *Friedrich.*

7. *Rechnen* 2 St. Procent-, Zins-, Disconto- und Rabattrechnung, Gewinn- und Verlustrechnung, Spesen- u. Waarenrechnung. Die vier Grundoperationen der allgemeinen Arithmetik. Bildung der Quadratzahlen und Ausziehung der Quadratwurzeln.

Geometrie 1 St. Geometrische Anschauungs- oder Formenlehre. Sätze von den Linien, Winkeln, Parallelen, von den Dreiecken, ihren Seiten und Winkeln, Congruenzsätze, endlich einfache geometrische Aufgaben. *Dr. Dilling.*

8. *Zeichnen* 2 St. Halb und ganz ausgeführte Pflanzen, Thiere und Ornamente. *Dreiheller.*

7. Quinta. Ordinarius: Dr. Todtenhaupt.

1. *Religion* 3 St. Die Geschichten der 4 Evangelien. Dazu die 3 ersten Hauptstücke des Luth. Katechismus; Kirchenlieder und Sprüche. *Dr. Todtenhaupt.*
2. *Deutsch* 2 St. Lectüre aus Masius Lesebuch für die unteren Klassen. Gelegentlich Uebungen in der deutschen Satzlehre. Besprechen und Erlernen von Gedichten; kleinere Aufsätze in Form von Erzählungen und Uebersetzungen aus dem lateinischen Lesebuch. *Dr. Todtenhaupt.*
3. *Latein* 10 St. Repetition der regelmässigen und Einübung der unregelmässigen Formenlehre. Die Hauptregeln aller Casus; Acc. c. Inf.; Abl. absol; Participial-Constr.; Praepositionen; Gebrauch einiger Conjunctionen. Uebersetzung hauptsächlich der Fabeln aus Ellendt's Lesebuch und aus Haacke's Aufgaben. Wöchentlich ein Extemporale. 8 St. *Dr. Todtenhaupt.* 2 St. *Dr. Hundt.*
4. *Französisch* 3 St. Aus Ploetz' Elementargrammatik Lect. 1—60; avoir être und die 4 Conjugationen. Alle 14 Tage ein Exercitium, dazu Extemporalien. *Dr. Hundt.*
5. *Geographie* 2 St. Geographie von Europa, speciell Deutschlands und des preussischen Staates. *Dr. Dilling.*
6. *Rechnen* 3 St. Die 4 Species mit gebrochenen Zahlen oder gemeinen Brüchen; Wiederholung der Rechnungsoperationen mit Decimalbrüchen. Verwandlung der gemeinen Brüche in Decimalbrüche und umgekehrt. Anwendung der Decimalbrüche auf das neue Münz-, Mass- und Gewichtssystem. Einfache und zusammengesetzte Proportionsrechnung, Ketten-, Repartitions- oder Gesellschaftsrechnung, Durchschnitts- und Vermischungsrechnung. *Dr. Dilling.*
7. *Naturkunde* 2 St. Im Sommer Botanik: Die in Deutschland und den angrenzenden Ländern wildwachsenden und kultivirten Bäume und Sträucher nach dem natürlichen Systeme, theils durch Theile von lebenden Pflanzen, theils durch kolorirte Kupfer näher erläutert. — Im Winter Zoologie: Beschreibung der Säugethiere und Vögel, soviel als möglich durch die Tafeln des naturhistorischen Atlas von Goldfuss zur Anschauung gebracht und erläutert. *Dr. Dilling.*
8. *Zeichnen* 2 St. Im Sommer-Semester: Linearzeichnen und Construction nach selbst entworfenen Wandtafeln; im Winter-Semester: Grundformen der Ornamentik nach selbst entworfenen Darstellungen a. d. Schultafel Grössenverhältnisse der menschlichen Figur, insbesondere des Kopfes und Zeichnen desselben; sodann wurden dem sich anschliessende Vorlagen copirt. *Dreiheller.*
9. *Schreiben* 3 St. Wiederholung der deutschen und lateinischen Schriftzeichen möglichst im Zusammenhang, kurze Sätze deutscher Dichter, Wahlsprüche deutscher Kaiser. *Dreiheller.*

8. Sexta. Ordinarius: im Sommer Dr. Mahrenholtz, im Winter Dr. Seelisch.

1. *Religion* 3 St. Geschichten des alten Testaments, Lieder, Sprüche und Stücke aus dem Katechismus. *Friedrich.*
2. *Deutsch* 2 St. Uebungen in der Orthographie und einfachen Satzlehre. Lectüre: Masius Lesebuch für untere Klassen. Auswendiglernen von Gedichten. Sommer-Semester *Dr. Mahrenholtz,* Winter-Semester *Dr. Seelisch.*
3. *Latein.* 10 St. Regelmässige Formenlehre bis zu den Deponentibus (excl.). Lectüre: Schönborn § 1—66 incl. Schriftliche Uebungen, wöchentliche Extemporalien. Sommer-Semester *Dr. Mahrenholtz,* Winter-Semester *Dr. Seelisch.*

4. *Geographie* 2 St. Uebersicht über die 5 Erdtheile und im Besonderen Deutschland nach Daniel's Leitfaden. *Dr. Hundt.*

5. *Rechnen* 4 St. Die vier Species mit ganzen unbenannten oder gleichbenannten Zahlen. Dabei Einübung der Theilbarkeit der Zahlen, der Zerlegung in Factoren u. s. w. Die vier Rechnungsoperationen mit ganzen, ungleichbenannten Zahlen. Neben dem schriftlichen Rechnen gleichzeitige Uebungen im mündlichen Rechnen oder Kopfrechnen. Die vier Species mit Decimalbrüchen. *Dr. Dilling.*

6. *Naturkunde* 2 St. Im Sommer Botanik: Die einfachen und zusammengesetzten Organe der Pflanzen. Betrachtung und Erklärung derselben an lebenden Pflanzen, mündliche und schriftliche Beschreibung des Wahrgenommenen, dann Eintheilung der Pflanzen nach Linné's System, soviel als möglich mit Betrachtung einzelner Pflanzen oder Vorzeigung von botanischen Kupfertafeln. — Im Winter Zoologie: Die Organsysteme des menschlichen Körpers, soviel als möglich mit denen der Wirbelthiere verglichen, dann speciellere Betrachtung und Beschreibung der Sinnesorgane. Anatomische Tafeln, Skelette und Modelle dienen zur näheren Erläuterung und besseren Beobachtung. *Dr. Dilling.*

7. *Zeichnen.* Lehrgang nach meinen selbstentworfenen Wandtafeln. Die Grössenverhältnisse der gegebenen und besprochenen Figur liegen in der Grundlinie; Zirkel und Lineal sind unzulässig. — Punktstellung, ger. Linie, Linienverbindung, Theilung d. L., Winkel, geradl. Figuren, Zusammenstellung solcher Figuren, die Bogenl., bogenl. Figuren, Gefäss-, Blatt-, Blüten- und Fruchtformen. *Dreiheller.*

8. *Schreiben.* Haltung des Körpers und der Hand. Uebung der einzelnen deutschen und lateinischen Schriftzeichen meist in Verbindung — nach eignem System. — Wörter, kurze Sätze. *Dreiheller.*

Themata zu den Abiturientenarbeiten.

I. Michaelis 1873.

- 1) Quasnam propter virtutes Tacitus Germanicum maxime adamaverit.
- 2) Welche Analogien bietet das Zeitalter des Götz von Berlichingen zu der Zeit, in welche die Jugend Goethes fällt?
- 3) Jemand zahlt 13500 Thlr. ein und will dafür eine Rente von 1750 Thlr. erwerben. Auf wieviel Jahre kann man ihm dieselbe geben, Zinzeszinsen zu $4\frac{1}{2}\%$ gerechnet?
- 4) Zieht man von dem entfernteren Endpunkte eines Durchmessers zwei beliebige Sehnen bis zu einer auf dem verlängerten Durchmesser senkrecht stehenden Geraden, so sind die Rechtecke aus diesen Sehnen und ihren Verlängerungen einander gleich.
- 5) Der Schenkel eines gleichschenkligen Dreiecks ist 376,85, der Winkel an der Spitze $78^{\circ} 26' 46''$. Wie gross ist der Radius eines Kreises, dessen Peripherie gleich dem Umfange dieses Dreiecks?
- 6) Wie gross ist der Mantel eines geraden Kegels, dessen Seiten gegen den Grundkreis unter $56^{\circ} 18' 36''$ geneigt sind, wenn der Inhalt des Kegels gleich einer Kugel, deren Radius 19,07809 ist?

II. Ostern 1874.

- 1) Quibus virtutibus Horatius viri vere Romani speciem florere voluerit.
- 2) In wiefern sind die Charaktere des Nibelungenliedes nationale Typen?
- 3) A geht von C nach D täglich $7\frac{1}{2}$ Meile. Nachdem er 36 Meilen zurückgelegt hat, geht B von D nach C täglich den 20^{ten} Theil des Weges machend. Nachdem er so viel Tage gereist ist, als er täglich Meilen macht, trifft er mit A zusammen. Wie viel Meilen ist C von D entfernt?
- 4) Verlängert man im rechtwinkligen Dreieck die Hypotenuse beiderseits um eigene Länge, verbindet die Endpunkte dieser Verlängerungen mit der Spitze des rechten Winkels, fällt im erhaltenen stumpfwinkligen Dreieck von dem Scheitel eines spitzen Winkels ein Loth auf die verlängerte Gegenseite, so ist das Rechteck aus dieser Seite und ihrer Verlängerung doppelt so gross, als das Hypotenusen-Quadrat.
- 5) In einem Dreieck ist der Inhalt 61956,84 $\angle A = 55^\circ 2' 18'' \angle B = 59^\circ 22' 27''$. Wie gross sind die 3 Höhen?
- 6) Ueber einem Kreise, dessen Radius 31,076', sind 2 gerade Kegel beschrieben, deren Seiten gegen den Grundkreis unter $19^\circ 33' 10''$ und $78^\circ 47' 50''$ geneigt. Wie gross Inhalt und Oberfläche des zwischen ihren Mänteln liegenden Raumes?

Themata zu den deutschen und lateinischen Aufsätzen.

I. Prima.

1. Deutsch (der Director).

- 1) Welche inneren und äusseren Ursachen bewirken den Wahnsinn des Königs Lear in Shakesperes gleichnamigen Drama?
- 2) Die Berechtigung der Episode Max Piccolomini im Wallenstein, den dieselbe bestreitenden Urtheilen neuerer Kritiker gegenüber nachgewiesen.
- 3) Darlegung des Gedankengehalts in dem Gedichte Goethes: Phoebus und Hermes.
- 4) Tasso und Antonio, Talent und Charakter.
- 5) Die Gelegenheitspoesie im schlechten und guten Sinne.
- 6) Wie zeigt sich der Einfluss der realistischen Anschauungsweise Goethes auf Schillers idealistische Dichtungsweise in den lyrisch-epischen Dichtungen Schillers?
- 7) Das Nibelungenlied ein Lied der Treue.
- 8) Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes
Erkennen, denn er misst nach eignen Mass
Sich bald zu klein und leider oft zu gross.
Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur
Das Leben lehret jeden, was er sei.
Dieser Ausspruch Antonio's werde zuerst als Stück Goethe'scher Lebensweisheit und sodann in seiner Bedeutung für das Verhältniss des Antonio zum Tasso gewürdigt.
9. u. 10) Die Abiturenthemata.

2. Lateinisch (der Director).

- 1) Quid sit statuendum de eorum sententia, qui non scholae, sed vitae discendum esse ceuseant.
- 2) Postquam bellatum est apud Actium, omnem potestatem ad unum conferri pacis interfuit. Tacitus.
- 3) Quibus maxime virtutibus excelluerit Hannibal. (Nach dem Schema der laudatio Pompei in der Rede de imp. Pomp.).
- 4) Quam egregie Tacitus non solum universam reipublicae condicionem, verum etiam singulorum hominum mores et ingenia descripserit et quasi in scenam induxerit, ex primo ab excessu D. Augusti libro demonstratur.
- 5) Quae de Reguli morte tradita sunt, ita inter se comparentur et diiudicentur, ut appareat, quid veri videatur simillimum esse.
- 6) Veterum de animi natura sententiae Cicerone potissimum duce ita et enumerentur et exponantur, ut quantum profecerit philosophia a physicis s. Jonicis philosophis usque ad Aristotelem appareat.
- 7) Bellis Persicis non solum Graecorum libertatem, verum etiam omnis humanitatis causam actam esse demonstratur.
- 8) Potentiae Romanae viam prior Scipio aperuit, luxuriae posterior. Velleius.
- 9) Sophocles Antigone sua non solum pietatem, verum etiam libertatem egregie celebravit.
10. u. 11. Die Abituriententhemata.

II. Obersecunda.

1. Deutsch (Dr. v. Hagen).

- 1) Ein Jeder ist seines Glückes Schmied.
- 2) Der Druck der österreichischen Herrschaft auf die Schweiz nach Schillers Wilhelm Tell.
- 3) Weshalb fügt Schiller im Wilhelm Tell die Nachricht von der Ermordung des Kaisers durch Johann Parricida ein?
- 4) Vorgeschichte der Maria Stuart nach Schillers gleichnamigem Drama.
- 5) Der Vertrag der Jungfrau von Orléans mit dem Geisterreiche nach Schillers Andeutungen im Drama.
- 6) Welche Bedeutung hat der schwarze Ritter in Schillers Jungfrau von Orléans?
- 7) Wallensteins Pläne nach Schillers gleichnamigem Drama.
- 8) Symptome des Verfalls der römischen Republik seit dem Hannibalskriege.
- 9) Das herausfordernde Benehmen Siegfrieds am Hofe des Königs Gunther.
- 10) Das Leben eines Ritters nach dem Nibelungenliede.
- 11) Hagen auf dem Wege zur Etzelnburg und am Hofe Etzels.

2. Lateinisch (Oberlehrer Stier).

- 1) Cladis ad lacum Trasumennum acceptae quae fuerint causae, quaeritur.
- 2) De M. Minucio magistro equitum.
- 3) De M. Furio Camillo altero urbis conditore.
- 4) a. De Sagunti excidio.
b. Oratio pro lege Gabinia.

- 5) De L. Junio Bruto populi Romani liberatore.
- 6) De P. Cornelio Scipione belli Punici secundi confectore.
- 7) (Classenarbeit) a. Alpium transeundarum consilium, quod Hannibāl exsecutus est, ita explicetur, ut, cur captum sit, qua ratione peractum, quem habuerit eventum, ostendatur.
b. Senectutem non esse miseram putandam.
- 8) De Menelai cum Paride certamine.

III. Untersecunda.

1. Deutsch (Dr. Todtenhaupt).

- 1) Die Wurzel der Bildung ist bitter, die Frucht süß. (Chrie.)
- 2) Ein Gang ins Freie (Beschreibung nach gelesenen Gedichten).
- 3) Ceres, die Bezähmerin wilder Sitten (Darstellung von der Entstehung der Cultur).
- 4) Wie werden Stauffacher und Melchthal die Begründer des Freiheitskampfes?
- 5) Die Verschwörung auf dem Rütli (Probearbeit).
- 6) Welches ist der Inhalt und der Zusammenhang der in der Glocke geschilderten Ereignisse?
- 7) Ueber die Vaterlandsliebe (im Anschluss an Tell).
- 8) Ein Gang durch die Stadt und ein Besuch beim Löwenwirth. (Eine Beschreibung).
- 9) Mutter und Sohn (Eine Erzählung nach dem 4. Gesang in Hermann und Dorothea).
- 10) Wie der Apotheker die Ereignisse jenes Tages erzählt.
- 11) Wie verhalten sich in Wort und That die Hauptpersonen des Gedichts zu den Auswandern? (Klassenarbeit).

2. Latein. (Dr. Weissenborn).

- 1) Argumentum eorum, quae Caesar in primis triginta capitibus commentariorum de bello civili narravit.
- 2) Orationis, quam Cicero pro S. Roscio Amerino habuit, partes quae sint et quomodo inter se cohaereant.
- 3) Causae belli punici secundi et quae dicuntur a Livio et quae tacentur exponantur.
- 4) Aeneae fata quae legi inde a Troiae excidio describantur. (Classenarbeit).
- 5) Quae fata Aeneas in urbe expugnanda perpessus est, singula deinceps oratione obliqua enarrentur.
- 6) Quibus de causis Hannibal ex primis pugnis contra Romanos pugnatis superior discesserit explicetur.

Statistische Uebersicht des Gymnasiums

von Ostern 1873 bis Ostern 1874.

A. Verhältnisse der Schüler.

1. Zahl der Schüler.

Die Zahl der Schüler betrug im Sommer 279, im Winter 270, die im letzten Semester folgendermassen vertheilt war:

I	IIa	IIb	IIIa	IIIb	IV	V	VI
29	17	37	35	31	36	39	46.

2. Neu aufgenommen wurden 65:

- Für Prima 3: Oesterheld aus Cassel, Richter aus Puntschrau, Isecke aus Holungen.
Für Secunda b 4: Grahl aus Schleusingen, Saame aus Eschwege, Hessling aus Gotha, Herzberg aus Weissenborn.
Für Tertia a 4: Heinemann aus Eschwege, König aus Grebendorf, Schertzberg aus Mehrstedt, Koch aus Wanfried.
Für Tertia b 3: Koch aus Schönstedt, Heller aus Worbis, Kirchner aus Worbis.
Für Quarta 6: Linse aus Worbis, Bodeusch aus Langensalza, Hosch aus Langensalza, Rühling aus Treffurt, Emmelmann aus Wülfingerode, Heuck aus Kirchheilingen.
Für Quinta 6: Stier aus Treffurt, Heller aus Worbis, W. Wallach aus Mühlhausen, Güldenbergs aus Zimmern, Hampke aus Brandenburg, Georgi aus Oberdorla.
Für Sexta 39: Kleinschmidt, Haberstolz, Eisenhardt, Henneberg, Becherer, Töpfer, Weniger, Taut, Loewe, Dienemann, Fleck, Rumpel, E. Günther, M. Günther, Pinckernelle, Nordmann, Ruge, Hasenbein, Osterwald, Opitz, Luther, Simon, Munds, Lutteroth, Grasshof, sämmtlich von hier, Bischoff aus Kammerforst, Stier aus Dachrieden, Rechenbach aus Hohenbergen, Hemmann aus Limbach, Körner aus Kaisershagen, F. Stephan, Karl Stephan aus Höngeda, Pfeiffer aus Gethles, Döll aus Altengottern, Binckebanck aus Trebra, Schreiber aus Neunheilingen, Roese aus Neunheilingen, Preuss aus Lohra, Engelke aus Philadelphia.

Abgegangen sind 25:

a. Aus Prima nach bestandener Abiturienten-Prüfung 4:

- 1) Gotthold Spindler aus Lengefeld, stud. Theologie.
- 2) Aug. Madlung von hier, ging zur Artillerie.
- 3) Georg Grohne aus Jesberg, stud. Jura.
- 4) Carl Schmuck aus Niederhone, stud. Jura.

b. Zu einem andern Berufe oder auf eine andre Schule sind abgegangen:

- Aus Prima: Zimmermann, Rohde, Goernandt.
Aus Secunda a: Brodmann, Pudenz, Schaeffer, Vogt.
Aus Secunda b: Faber, Gremler.
Aus Tertia a: Reith, Fresenius, Schrader.
Aus Tertia b: Liechtenberg, Todtenhaupt, Bickel.
Aus Quarta: Osterwald, Silva, Sorondo.
Aus Sexta: Taut, Binckebanck.

B. Vermehrung des Lehrapparats.

Die Bibliotheken, sowie das physikalische Cabinet sind etatsmässig vermehrt.

Für das Geschenk des K. Ministeriums:

Zehn Jahre aus der Geschichte der Ahnherrn des preussischen Königshauses von A. F. Riedel, Berlin 1851 und

Geschichte des Preussischen Königshauses von A. F. Riedel. 2 Bände, Berlin 1861
spreche ich meinen ergebensten Dank aus.

C. Legate.

Den Gymnasialantheil an den Zinsen des Lutteroth'schen Legats für den Lehrer der Rechenkunst und Geometrie erhielt Herr Oberlehrer Fahland. Die für die Schüler bestimmten Legate sind stiftungsmässig vertheilt.

D. Die öffentliche Prüfung

wird Freitag den 27. März in folgender Ordnung stattfinden:

Vormittags von 8 Uhr ab:

- Sexta. Latein: Dr. Seelisch. Naturkunde: Dr. Dilling.
Quinta. Latein: Dr. Todtenhaupt. Religion: Dr. Todtenhaupt.
Quarta. Latein: Friedrich. Geschichte: Dr. Seelisch.

- a. 1) Ge
- 2) Ar
- 3) Ge
- 4) Ca

- b. Zu einem
- Aus P
- Aus S
- Aus S
- Aus T
- Aus T
- Aus Q
- Aus S

B. V

Die Bibliotheken, sowie
 Für das Geschenk des
 Zehn Jahre aus d
 Riedel, Berl
 Geschichte des P
 spreche ich meinen ergebensten

Den Gymnasialantheil an
 kunst und Geometrie erhielt Her
 stiftungsmässig vertheilt.

D.

wird Freitag den 27. März

- Sexta. Latei
- Quinta. Latei
- Quarta. Latei

fung 4:
 heologie.
 rie.

und abgegangen:
 andt.
 ; Vogt.

ickel.

urats.

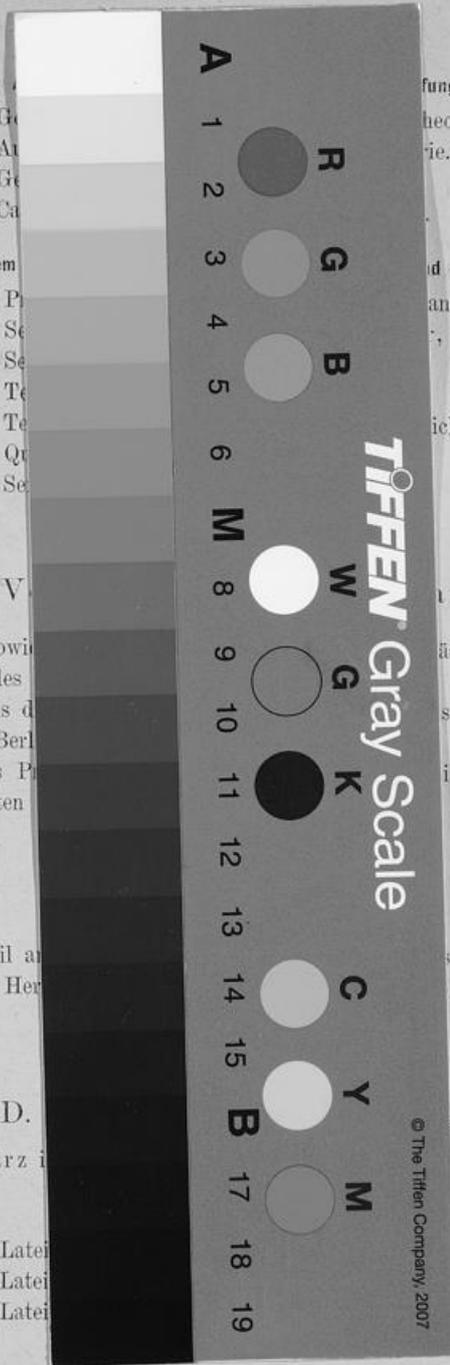
ässig vermehrt.

schen Königshausen von A. F.

iedel. 2 Bände, Berlin 1861

s für den Lehrer der Rechen-
 chüler bestimmten Legate sind

lling.
 odtenhaupt.
 h.



Tertia b. Latein: Dr. Schambach. Griechisch: Dr. Weissenborn.
Tertia a. Latein: Dr. v. Hagen. Französisch: Dr. Hundt.
In den Pausen Declamation der Schüler.

Nachmittags von 2 Uhr ab:

Secunda b. Latein: Dr. Weissenborn. Griechisch: Friedrich.
Secunda a. Latein: Stier. Mathematik: Fahland.
Prima. Griechisch: Stier. Horaz: Osterwald.
Entlassung der Abiturienten.

Zu dieser Schulfeierlichkeit beehrt sich der Unterzeichnete den Magistrat und das Stadtverordneten-Collegium, die Eltern und Angehörigen unsrer Zöglinge, sowie alle Gönner und Freunde der Jugendbildung im Namen des Lehrer-Collegiums ehrerbietigst und ergebenst einzuladen.

Das neue Schuljahr wird Montag den 13. April 11 Uhr Morgens eröffnet werden. Die Prüfung der neuangemeldeten Schüler findet am 13. April früh 8—11 Uhr im Gymnasium statt. Dieselben haben ihre letzte Censur, oder falls sie eine höhere Lehranstalt besucht haben, ein Abgangszeugniss und eine ärztliche Bescheinigung mitzubringen, aus der hervorgeht, dass sie innerhalb der letzten zwei Jahre geimpft sind.

Das Schulgeld ist für Prima und Secunda auf 24 Thlr., für Tertia und Quarta auf 22 Thlr., für Quinta und Sexta auf 18 Thlr. erhöht. Auswärtige Schüler haben ausserdem noch 4 Thlr. jährlichen Zuschlag zu entrichten.

Mühlhausen, den 7. März 1874.

Der Director des Gymnasiums.

Professor K. W. Osterwald.