

SÖREN KIERKEGAARD

ÜBER DEN BEGRIFF
DER IRONIE

MIT STÄNDIGER RÜCKSICHT AUF SOKRATES

ἀλλὰ δὴ ὧδ' ἔχει· ἂν τέ τις εἰς κολυμβήθραν
σικκῶν ἐμπέσῃ ἂν τε εἰς τὸ μέγιστον πέλαιος
μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἤττον. Πάνυ μὲν οὖν.
Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον σώζεσθαι
ἐκ τοῦ λόγου, ἦτοι δελφινὰ τιν' ἐλπίζοντας ἡμᾶς
ἀπολαβεῖν ἂν ἦ τινα ἄλλην ἀπορον σωτηρίαν.

De republica L. 5 § 453 D.

DEUTSCH VON HANS HEINRICH SCHAEDEER



MÜNCHEN UND BERLIN 1929
VERLAG VON R. OLDENBOURG

Vorbemerkung des Übersetzers.

Die vorliegende Übersetzung, die auf eine Anregung J. Stenzels zurückgeht, soll denen, die Kierkegaard nur deutsch lesen, die ihnen bisher unzugängliche erste große Arbeit des dänischen Denkers erschließen. Mit seiner Schrift „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ gewann Kierkegaard 1841 den Magistergrad der philosophischen Fakultät an der Universität Kopenhagen. So fällt die Veröffentlichung der Arbeit in eine für Kierkegaards Leben entscheidend wichtige Zeit, in die Zeit seiner Verlobung mit Regine Olsen. Am 16. Juli wurde die Dissertation von der Fakultät angenommen. Am 11. August sandte er seiner Braut den Ring zurück. Am 29. September fand die öffentliche Disputation statt. Am 11. Oktober hob er die Verlobung endgültig auf und verließ 14 Tage später Kopenhagen, um für ein halbes Jahr nach Deutschland zu gehen. Von der seelischen Krise, die für Kierkegaard die Verlobungszeit bedeutete, verrät die Dissertation allerdings nichts. Um so aufschlußreicher ist sie für die Geschichte seines geistigen Werdens. Sie zeigt eine Vorform der schriftstellerischen Persönlichkeit, die in der 1843 mit „Entweder-Oder“ einsetzenden Reihe der großen pseudonymen Werke und der Parallelreihe der erbaulichen Reden ausgebildet erscheint, und läßt mit besonderer Deutlichkeit erkennen, woher Kierkegaard kommt, mit welchen geistigen Erscheinungen er sich auseinandergesetzt hat, um in dieser Auseinandersetzung zu sich selber zu kommen.

Denn das Thema der Dissertation ist die Bestreitung des Lebensgefühls der Romantik in seiner kennzeichnendsten Äußerung: der romantischen Ironie; genauer: es ist die dialektische Überwindung der romantischen Ironie, im Gefolge und mit den Mitteln Hegels. So liegt der Ausgangs- und Zielpunkt von Kierkegaards Gedankengang im zweiten Teil der Dissertation. Hegel aber gab ihm nicht allein das dialektische Rüstzeug wider die Romantik an die Hand, sondern zugleich den Hinweis auf ein im Gegensatz zur romantischen Ironie reines und gültiges Phänomen der Ironie, auf Sokrates. Aber es bedurfte dieses Hinweises wohl kaum, um Kierkegaard auf die Gestalt des Sokrates aufmerksam

zu machen, zu deren Deutung er auch in seiner späteren schriftstellerischen Arbeit immer wieder zurückgekehrt ist. Während er nun gegenüber der Romantik den Standpunkt Hegels in wesentlichen teilt, sucht er im ersten Teil der Dissertation über seine Deutung des Sokrates hinauszukommen. In ebenso gestreicher wie einseitig simplifizierender Weise sucht er den Standpunkt des Sokrates als Ironie schlechthin zu erweisen, wobei er Ironie im Sinne Hegels als ‚unendliche absolute Negativität‘ faßt. Diese Auffassung gibt ihm zugleich die Möglichkeit, in Sokrats' Ironie den gemeinsamen Beziehungspunkt für die Aussagen der drei Hauptzeugen des Sokratesbildes, Xenophon, Platon und Aristophanes, aufzuweisen.

So ist die Schrift unter drei Gesichtspunkten bemerkenswert: als Beitrag zur Bildungsgeschichte Kierkegaards, als Beitrag zur Geschichte der Sokratesdeutung und nicht zuletzt als Beitrag zur Geschichte und Kritik der Romantik. Es steht zu hoffen, daß diese bisher in der Diskussion über das Wesen der Romantik kaum berücksichtigte Quelle — eine Ausnahme macht die Arbeit von G. Niedermeyer, Sören Kierkegaard und die Romantik, Leipzig 1909 — nun die ihr gebührende Aufmerksamkeit findet. Was die Bedeutung der Schrift für die Sokratesforschung angeht, so genügt jetzt der Hinweis auf die vortreffliche, bereits ins Deutsche übersetzte Arbeit von J. Himmelstrup, Sören Kierkegaards Opfattelse af Sokrates. En Studie i Dansk Filosofis Historie, Kopenhagen 1924 (S. K.s Sokratesauffassung von J. Himmelstrup. Mit einem Vorwort von G. von Mutius, Neumünster 1927). — In seiner philosophischen Haltung ist Kierkegaard in der Dissertation durchaus von Hegel abhängig; von ihm angeleitet hat er die Romantiker, besonders Schlegel, Tieck und Solger studiert. In seiner Sokratesinterpretation setzt er sich außer mit Hegel durchgängig mit der deutschen Platonforschung, vor allem mit Schleiermacher und Ast, sowie mit dem Aristophanesinterpreten Röscher auseinander. So zeigt das ganze Buch wie kein anderes, das Kierkegaard geschrieben hat, die enge Verbindung seiner schriftstellerischen Anfänge mit der deutschen Literatur. Man kann sagen, daß die Dissertation ebenso der deutschen wie der dänischen Geistesgeschichte angehört. Die Namen der deutschen Schriftsteller, mit denen Kierkegaard sich auseinandersetzt, sind aus dem dieser Übersetzung beigelegten Register neuerer Autoren ersichtlich.

Die Aufgabe des Übersetzers war es, den Stil des jungen Kierkegaard in seiner bedenklichen, bald bombastisch gespreizten,

bald legeren Rhetorik nachzubilden, was durch die Verwandtschaft der beiden Sprachen ebenso erleichtert wie erschwert wird. Vermieden sind die von Kierkegaard ohne Maß verwendeten, das Satzbild entstellenden Sperrungen. Zugrunde liegt die von J. L. Heiberg besorgte Edition im XIII. Bande der Standard-Ausgabe (Sören Kierkegaards Samlede Vaerker udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, XIII. Bind, 1906, S. 93—393; die seit 1921 erscheinende Neuauflage ist noch nicht bis zu diesem Band gelangt). Den Anmerkungen Heibergs ist auch der größte Teil der dieser Übersetzung beigegebenen Anmerkungen entnommen. Vorangestellt sind, wie in der Vorlage, die teils aus der Dissertation fast wörtlich ausgezogenen, teils an Gedanken in ihr anknüpfenden 15 lateinischen Thesen, die Kierkegaard bei der Magisterdisputation verteidigte. — Aus den auf die Dissertation bezüglichen Aufzeichnungen in Kierkegaards nachgelassenen Papieren (S. K.s Papirer udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr, Bd. III, 1911, B 2—30; Bd. IV, 1912, A 198—212) an dieser Stelle Mitteilungen zu machen ergab sich kein Anlaß; das gleiche gilt von den nach Annahme der Herausgeber in die Zeit der Disputation und der Veröffentlichung der Dissertation fallenden Tagebuchaufzeichnungen (ebenda III A 85—145).

An Einführungen in Kierkegaards Leben und Denken hat der deutsche Leser keinen Mangel, zumal seitdem einige Hauptwerke der neuesten skandinavischen K.-Literatur ins Deutsche übersetzt sind. Besonders sei verwiesen auf das Werk des Kopenhagener Theologen Eduard Geismar, S. K., seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller (in Einzelheften erscheinend, Göttingen seit 1927). Hoffentlich finden auch die Arbeiten des bedeutendsten lebenden Kierkegaard-Kenners, P. A. Heiberg, zumal sein grundlegendes Buch S. K.s religiöse Udvikling. Psychologisk Mikroskopi, Kopenhagen 1925, in Deutschland Eingang. Kierkegaard hat, wie man weiß, für gewisse Richtungen des gegenwärtigen theologischen Denkens in Deutschland eine so unmittelbare Bedeutung gewonnen, daß über dem Bestreben ihn zu vergegenwärtigen — oder um mit ihm selber zu reden, ihn gleichzeitig zu machen — der Wille ihn historisch zu verstehen nachläßt. Daher werden vorzugsweise die Bücher seiner Verehrer gelesen. Aber seine Kritiker sollten nicht ungehört bleiben, so Georg Brandes, K. und andere skandinavische Persönlichkeiten, Dresden 1924; Harald Höfding, S. K. als Philosoph, 2. Aufl., Stuttgart 1902; und nicht zuletzt die bei aller Einseitigkeit bedeutende und scharfsichtige Biogra-

phie, durch die vor kurzem Christoph Schrenpf seine hingebende Arbeit an der Verdeutschung Kierkegaards ergänzt hat (S. K., eine Biographie, 2 Bde., Jena 1927/28).

Ein wichtiger Punkt, der in der deutschen Kierkegaard-Literatur naturgemäß nicht zu seinem Rechte gekommen ist, soll hier noch berücksichtigt werden, nämlich Kierkegaards Stil. Zu seiner Würdigung ist nur ein einheimischer Kenner der dänischen Sprache und Literatur berufen. Ich teile hier die aufschlußreiche Charakteristik mit, die der Kopenhagener Literaturhistoriker Vilh. Andersen in seinem Werk *Den Danske Literatur i det nittende Aarhundredes første Halvdel*, Kopenhagen 1924, S. 700ff., gegeben hat.

„Seine *Sprache* und sein *Stil*, die eine besondere Untersuchung verdienen, zeigen in ihren Quellen den alten Königsweg der Kultur: von den Mittelmeerländern durch Deutschland nach Skandinavien. Mit dem Westen, dem französischen und englischen Stil, hat er nichts zu tun; Shakespeare zitiert er nach Schlegels Übersetzung. Die Hauptquelle ist die *Bibel* in der alten lutherischen Übersetzung mit Spuren des Deutschen im Wortschatz und Satzbau, sowohl in den erbaulichen Schriften, wo der Stil am reinsten ist, unter bewußter Umgehung und Umschreibung profaner Ausdrücke (man lese ‚Werke der Liebe‘, die beiden ersten Stücke), als auch in den pseudonymen, wo der Ton am freiesten ist. Den Stil der Bibel kopiert er zuweilen nach dem Alten Testament (‚Furcht und Zittern‘), zu den Gleichnissen im Neuen Testament dichtet er Seitenstücke (‚Lilie und Waldtaube‘). Und seine Schriftstellerei als Ganzes erinnert daran, da sie eine indirekte Mitteilung ist (die Pseudonyme), die ‚offenbar wird‘ (die erbaulichen und christlichen Schriften). Hierin war jedoch besonders Sokrates in *Platons* Darstellung sein Lehrer. Mit Platon hat er das gemeinsam, daß er den Dichter in sich überwunden oder gezüchtigt hat, siehe besonders den Dialog ‚In vino veritas‘ mit dem Naturbild in der Einleitung wie im Phaidros. Hierzu kommen neuere biblische Stilformen von Thomas a Kempis bis Mynster. Der Schluß der genannten Einleitung: ‚So sei du nun zum Abschied begrüßt, du lieblicher Wald, sei begrüßt, du verkannte Nachmittagsstunde‘ ist wie eine Stelle in Mynsters Betrachtungen geformt . . . Ferner modernes ‚Griechisch‘: der Fußwanderungsstil in Sibberns *Gabrielis* von 1825, die dichterische Episode im philosophischen Vortrag in Poul Möllers Abhandlung über die Unsterblichkeit. Aber diesen Vortrag selber nicht nur seine Kunstworte, sondern die ganze Ge-

dankenarchitektur lernte er von Hegel; so wie dieser schrieb er nicht ein Buch, sondern ein System von Büchern. Die Systematik im Aufbau des einzelnen Werkes („Philosophische Brocken“), selbst der psychologischen Untersuchung („Begriff der Angst“), und die Satzperiode ist ein Erbe aus dem *Lateinischen*. „Entweder-Oder“ ist gleichzeitig mit „Madvigs Großer“ [lateinischer Sprachlehre]. Aber zum Unterschied von den andern letzten Römern der dänischen Prosa, J. L. Heiberg z. B., ist Kierkegaards Syntax in die lebende *Umgangssprache* getaucht, diese ist die zweite Quelle seiner Sprache neben der Bibel und dem Griechischen. Er selber hat in seinem großen Prosahymnus auf die Muttersprache im Epilog zu „Stadien auf dem Lebenswege“ von seiner Freude darüber gesprochen, daß er unmittelbar aus der Quelle der Umgangssprache schöpfen durfte. Doch bedient er sich besonders ihrer literarischen Formen, einerseits der Konversationssprache der Bühne: von Holberg, den er neben der Bibel als sein sprachliches Vorbild nennt, bis Heiberg; anderseits des Märchens, wohlgemerkt des literarischen: er spricht an zwei Stellen in seinen Papieren von der ergreifenden Wirkung eines ganz unvolkstümlichen „darauf“ in der Märchenerzählung einiger kleiner Kinder auf der Straße (*Darauf* kamen sie beide zu einem alten Schloß u. dgl. — das Volksmärchen und H. C. Andersen würden unweigerlich sagen: *da* kamen sie usw.). Seine Prosa ist so unrein wie das Kopenhagensche der vierziger Jahre mit dem bald stehenden (*transpirere, Gehör*), bald launenhaften Gebrauch von Fremdworten: „Tilvaerelsen har *regaleret* det smukke Køn med denne *Provenue*“ [Das Dasein hat das schöne Geschlecht mit dieser Provenue regaliert] oder „Nu falder Sjalet lidt ned og giver en lille *Bløsse*“ [Nun fällt der Schal etwas herab und gibt eine kleine Blöße]. Aber die dritte, verborgene Quelle für Kierkegaards Prosa ist die *Lyrik*, vom Volkslied, besonders dem deutschen (*NB*), und dem geistlichen Lied, besonders Brorson, bis Oehlschläger und Chr. Winther. Das Märchen und die Lyrik verwendet Kierkegaard außer zu einer Umdichtung (so des Don Juan zum „Verführer“) wie eine verborgene Begleitung. So klingen Agnete und der Seemann (siehe seine Briefe an die Verlobte) und Amor und Psyche in „Schuldig-Nicht schuldig“ mit und Poul Möllers „Der alte Liebhaber“ in der „Wiederholung“, wenn man nicht dies ganze Buch als eine Umdichtung jenes Gedichtes bezeichnen will.

Aus dem genannten Loblied auf die Muttersprache lernt man drei Haupteigenschaften von Kierkegaards Stil kennen. Erstens seine *Weitläufigkeit*: das Loblied umfaßt nur eine Periode,

aber diese Periode hat über dreihundertfünfzig Worte. Die Sprache, so sagt er an einer andern Stelle in den ‚Stadien‘, hat ein liebevolles Verständnis für die Weitläufigkeit des Kummers. Man könnte wünschen, daß Kierkegaard es sowohl im Kummer wie in der Sprache bei etwas weniger hätte bewenden lassen. Aber um sich zu vollenden, mußte er nicht nur die drei Lebensstadien, jedes in seinem Stil, aussprechen, sondern auch die Zwischenformen (des Ironikers, des Humoristen), und dazu reichten die Haupttonarten nicht aus, in denen die Sprache vor ihm von Kingo und Brorson, Holberg und Oehlenschläger durchgespielt worden war, er mußte noch mehr dazu haben: den Zwischengedanken und den Nebenbegriff und das Zusatzwort und das Gemunkel der Stimmung und das Raunen des Übergangs usw., kurz gesagt, ‚die *Zwischentöne* (so schreibt er in Berlin), ohne die man nicht mit der Sprache betören kann‘. Sie sind die zweite und innerste Eigenschaft seines Stils. Die dritte ist etwas äußeres, der *Rhythmus*, der Klang, die Musik. Seine Sprache ist nie malerisch, aber immer musikalisch. Ebenso sehr wie die Sprache auf der Straße hat er in seinem Zimmer seinen eigenen Stil beauscht. Er wünscht sich, so sagt er an mehreren Stellen, auch für die christlichen Reden einen Leser, der um des Rhythmus willen laut liest, und, so erklärt er, ‚das meiste ist wohl zwanzigmal laut gesagt, bevor es niedergeschrieben wurde. Zwar mit fliegender Feder geschrieben, aber vorher im Gehen fertig gemacht‘. Zu wiederholten Malen, noch ein Jahr vor seinem Tode, vergleicht er seine Verliebtheit in die Muttersprache mit der Liebe eines Flötenspielers zu seinem Instrument.

Was Saxo Grammaticus für seine Zeit war, das war Kierkegaard in der seinen: eine raffinierte Feder, gestellt in den Dienst einer primitiven Idee. Sein Eifer zu schreiben, ‚Tag und Nacht, dann noch einen Tag dazu, und noch eine Nacht dazu, ohne zu ermüden‘, war in seiner Art ebenso groß wie seine religiöse Leidenschaft und hat so wie diese auf die Aristokraten der modernen Prosa gewirkt: etwas mehr auf Georg Brandes als auf Julius Lange (der ihn nicht gut vertragen konnte), gar nicht auf Höffding, aber durchaus auf Troels Lund, der sogar seine peripatetische Arbeitsweise nachgeahmt hat und nicht ganz von Sokrates‘ Rüge des kindlichen ‚Worte-Ausschüttens‘ freigesprochen werden kann, die ‚Onkel Sören‘ zitiert; stark auf so verschiedene Schriftsteller wie J. P. Jacobsen, V. Hörup und Ludv. Feilberg. Er ist nicht wie Martensen einer der sieben Kurfürsten der dänischen Prosa, aber er ist ein Kirchenvater oder Ketzervater ihrer modernen Schule. Dennoch, auch in seiner Sprache ist er der Mann der

Tradition. Er will nicht etwas Neues, sondern nur das Alte, aber wenn möglich um einen Ton innerlicher.“ Soweit Andersen.

Zum Schluß bleibt es noch übrig, Herrn Dr. Manfred Schröter auch an dieser Stelle für freundliche Hilfe bei der Drucklegung herzlichen Dank zu sagen.

Königsberg i. Pr., Pfingsten 1929.

Theses

dissertationi Danicae de notione ironiae annexae quas
ad jura magistri artium in universitate Hafniensi
rite obtinenda die XXIX Septemb. hora 10. publico
colloquio defendere conabitur
Severinus Aabye Kierkegaard
theol. cand.

- I. Similitudo Christum inter et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita.
- II. Xenophonticus Socrates in utilitate inculcanda subsistit, nunquam empiriam egreditur nunquam ad ideam pervenit.
- III. Si quis comparationem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimium de Socrate detraxisse, alterum nimium eum exexisse, neutrum verum invenisse.
- IV. Forma interrogationis, quam adhibuit Plato, refert negativum illud, quod est apud Hegelium.
- V. Apologia Socratis, quam exhibuit Plato, aut spuria est, aut tota ironice explicanda.
- VI. Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.
- VII. Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit.
- VIII. Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.
- IX. Socrates omnes aequales ex substantialitate tanquam ex naufragio nudos expulit, realitatem subvertit, idealitatem eminus prospexit, attigit non occupavit.
- X. Socrates primus ironiam introduxit.
- XI. Recentior ironia inprimis ad ethicen revocanda est.
- XII. Hegelius in ironia describenda modo ad recentiorem non ita ad veterem attendit.
- XIII. Ironia non tam ipsa est sensus expers, tenerioribus animi motibus destituta, quam aegritudo habenda ex eo, quod alter quoque potiatur eo, quod ipsa concupierit.
- XIV. Solgerus non animi pietate commotus, sed mentis invidia seductus, quum negativum cogitare et cogitando subigere nequiret, acosmismum effecit.
- XV. Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.

Inhalt

Erster Teil. Sokrates' Standpunkt als Ironie aufgefaßt	1
Einleitung	3
Kapitel I. Erweis der Auffassung als möglich	7
Xenophon	9
Platon. Einleitende Betrachtungen	20
Das Abstrakte in den ersten platonischen Dia- logen usw.	32
Symposion	32
Protagoras	42
Phaidon	51
Die Apologie	66
Das Mythische in den früheren platonischen Dialogen	78
Das erste Buch des Staates	90
Rechtfertigender Rückblick	98
Xenophon und Platon	104
Aristophanes	106
Xenophon, Platon, Aristophanes	127
Kapitel II. Erweis der Auffassung als wirklich	131
Sokrates' Dämon	131
Sokrates' Verurteilung	138
1. Sokrates nimmt nicht die Götter an usw.	139
2. Sokrates verführt die Jugend	153
Kapitel III. Erweis der Auffassung als notwendig	166
Beilage. Hegels Auffassung von Sokrates.	185
In welchem Sinn ist Sokrates der Stifter der Moral?	189
Zweiter Teil. Über den Begriff der Ironie	199
Einleitung	201
Orientierende Betrachtungen	204
Die weltgeschichtliche Gültigkeit der Ironie. Sokrates' Ironie	216
Die Ironie nach Fichte	227
Friedrich Schlegel	240
Tieck.	253
Solger	259
Ironie als beherrschtes Moment. Wahrheit der Ironie	270

Erster Teil.
Sokrates' Standpunkt als Ironie aufgefasst.

EINLEITUNG.

Gibt es etwas, um dessentwillen man das neuere philosophische Streben in seinem großartigen Hervortreten preisen darf, so ist es gewiß die geniale Kraft, mit der es die Erscheinung ergreift und festhält. Geziemt es sich nun für diese, die als solche immer feminini generis ist, sich angesichts ihrer weiblichen Natur dem Stärkeren hinzugeben, so kann man doch auch billig von dem philosophischen Ritter den ehrerbietigen Anstand, die tiefe Schwärmerei fordern, an deren Stelle man bisweilen zu sehr das Klirren der Sporen und die Stimme des Herrschers hört. Der Betrachter soll Erotiker sein, kein Zug, kein Moment darf ihm gleichgültig sein; aber auf der anderen Seite soll er doch auch sein Übergewicht fühlen, es jedoch nur anwenden, um der Erscheinung zu ihrer vollkommenen Offenbarung zu verhelfen. Wenn darum auch der Betrachter den Begriff mit sich führt, so handelt es sich doch darum, daß die Erscheinung ungekränkt bleibt und daß man den Begriff an der Erscheinung entstehen sieht.

Bevor ich daher zur Entwicklung des Begriffs der Ironie übergehe, wird es für mich notwendig, mir eine zuverlässige und authentische Auffassung von Sokrates' historisch-wirklicher, phänomenologischer Existenz zu sichern, im Hinblick auf die Frage nach deren möglichem Verhältnis zu der verklärten Auffassung, die ihm von einer begeisterten oder mißgünstigen Mitwelt zuteil geworden ist: dies wird unumgänglich notwendig, denn der Begriff der Ironie hielt mit Sokrates seinen Einzug in die Welt. Die Begriffe haben nämlich ebenso wie die Individuen ihre Geschichte und vermögen ebensowenig wie diese der Gewalt der Zeit zu widerstehen, aber bei alledem und unter alledem behalten sie doch eine Art Heimweh nach ihrem Ursprungsort. Ebensowenig wie nun die Philosophie auf der einen Seite gleichgültig gegen die spätere Geschichte dieses Begriffes sein kann, ebensowenig kann sie bei seiner anfänglichen, wenn auch noch so reichen und interessanten Geschichte als solcher stehen bleiben. Die Philosophie fordert beständig noch ein Mehr, sie fordert das Ewige, das Wahre, dem gegenüber doch selbst die gediegenste Existenz als solche der

glückliche Augenblick ist. Sie verhält sich überhaupt zur Geschichte wie ein Beichtvater zu seinem Beichtkind und muß daher wie dieser das geschmeidige, spürende Gehör für die Heimlichkeiten des Beichtenden haben, ist dann aber auch dazu imstande, nachdem sie die ganze Reihe der Bekenntnisse abgehört hat, diese vor den Beichtenden als ein anderes treten zu lassen. Gleichwie nämlich das beichtende Individuum zwar dazu imstande ist, die Geschichte seines Lebens nicht nur annalistisch abzuleiern, sondern auch unterhaltsam zu erzählen, ohne es jedoch selber durchschauen zu können, so kann zwar auch die Geschichte laut und pathetisch des Geschlechtes inhaltsreiches Leben verkünden, muß es aber der Älteren¹⁾ (der Philosophie) überlassen, es zu erklären, und kann dabei die freudige Überraschung genießen, daß sie im ersten Augenblick beinahe nicht die von der Philosophie zuwege gebrachte Abschrift anerkennen will, sich aber allmählich in einem solchen Grade in die Auffassung der Philosophie einlebt, daß sie diese zuletzt für das eigentlich Wahre, das andere für das Scheinbare ansieht.

Es sind also diese zwei Momente, denen beiden ihr Recht geschehen muß und die den eigentlichen Handel zwischen Geschichte und Philosophie ausmachen: daß auf der einen Seite der Erscheinung ihr Recht geschieht²⁾, daß nicht die Philosophie sie mit ihrer Überlegenheit ängstigt und einschüchtert, daß auf der anderen Seite die Philosophie sich nicht durch die Bezauberung des einzelnen betören, sich nicht durch die Außerordentlichkeit des einzelnen distrahieren läßt. So handelt es sich nun auch beim

¹⁾ Vielleicht wird der eine und andere es mir übelnehmen, daß ich die Philosophie die Ältere nenne; aber ich denke doch, daß das Ewige älter ist als das Zeitliche, und kommt auch in mancherlei Hinsicht die Philosophie später als die Geschichte, so tut sie doch im gleichen Nu einen so imposanten Schritt, daß sie das Zeitliche überschreitet, sich selber als das ewige Prius faßt und sich, indem sie sich beständig tiefer und tiefer auf sich selber besinnt, weiter und weiter zurück in der Zeit bis in die Ewigkeit erinnert, — sich daran erinnert, nicht hinträumend, sondern mehr und mehr erwachend, nicht als des Vergangenen, sondern des Vergangenen als eines Gegenwärtigen.

²⁾ Die Philosophie verhält sich in dieser Hinsicht zur Geschichte in ihrer Wahrheit wie das ewige Leben zum zeitlichen nach der christlichen Anschauung — in ihrer Unwahrheit wie das ewige Leben zum zeitlichen nach der griechischen und überhaupt der antiken. Nach dieser letzten Auffassung begann nämlich das ewige Leben damit, daß man Lethe trank, um das Vergangene zu vergessen; nach der ersten wird es von einem Mark und Bein durchdringenden Bewußtsein selbst von jedem unnützen Wort, das gesprochen ist, begleitet.

Begriff der Ironie darum, daß die Philosophie sich nicht an einer einzigen Seite seiner phänomenologischen Existenz, überhaupt nicht an seiner Erscheinung versieht, sondern die Wahrheit des Begriffes in und bei dem Phänomenologischen sieht.

Daß nun die Tradition an Sokrates' Existenz das Wort Ironie geknüpft hat, das weiß ein jeder, aber daraus folgt keineswegs, daß ein jeder weiß, was Ironie ist. Vorzüglich wenn jemand sich durch vertraute Bekanntschaft mit Sokrates' Leben und Lebensgang eine Vorstellung von seiner Eigenart verschaffte, so hätte er damit doch noch nicht einen vollen Begriff von dem, was Ironie ist. Wir sagen dies keineswegs, als ob wir das Mißtrauen gegenüber der historischen Existenz nährten, daß das Werden selber mit einem Abfall von der Idee identisch wäre, da es doch vielmehr die Entfaltung der Idee selber ist. Dies sei, wie gesagt, ferne von uns; aber auf der anderen Seite kann man ebensowenig annehmen, daß ein einzelner Existenz Augenblick als solcher der Idee absolut adäquat sein sollte. Wie man nämlich mit Recht von der Natur bemerkt hat, daß sie nicht imstande ist, den Begriff festzuhalten, teils weil jede einzelne Erscheinung nur ein Moment enthält, teils weil die ganze Summe der Naturexistenz doch immer ein unvollkommenes Medium ist, das nicht Befriedigung, sondern Verlangen bewirkt: so kann man mit Recht etwas Ähnliches von der Geschichte sagen, indem jedes einzelne Faktum wohl evolvierend, aber doch nur Moment, und die ganze Summe der historischen Existenz doch noch nicht das absolut adäquate Medium der Idee ist, da sie die Zeitlichkeit und Stückhaftigkeit der Idee ist (so wie die Natur ihre Räumlichkeit ist), die nach dem vom Bewußtsein ausgehenden Repuls verlangt, der rückwärts schaut, von Angesicht zu Angesicht.

Dies mag genug sein hinsichtlich der Schwierigkeit, die bei jeder philosophischen Auffassung der Geschichte bleibt, und hinsichtlich der Vorsicht, die deswegen dabei angewandt werden muß. Die speziellen Verhältnisse können indessen neue Schwierigkeiten bieten, was bei der gegenwärtigen Untersuchung vorzüglich der Fall ist. Das nämlich, worauf Sokrates selber so großen Wert legte: still zu stehen und sich zu besinnen, d. h. schweigen, das ist sein ganzes Leben im Verhältnis zur Weltgeschichte. Er hat nichts hinterlassen, wonach ihn eine spätere Zeit beurteilen kann; ja dünkte ich mich selbst mit ihm gleichzeitig, so würde er doch noch immer schwer zu erfassen sein. Er gehörte nämlich zu der Art von Menschen, bei denen man nicht am Äußeren als solchem haften kann. Das Äußere deutete beständig auf ein Anderes und Entgegengesetztes hin. Nicht war es bei ihm wie bei

einem Philosophen, der seine Anschauungen vorträgt, wobei eben dieser sein Vortrag die Vergegenwärtigung der Idee selber ist, sondern was Sokrates sagte, bedeutete etwas anderes. Das Äußere war überhaupt nicht in harmonischer Einheit mit dem Innern, sondern eher dessen Gegensatz, und nur unter diesem Brechungswinkel ist er aufzufassen. Im Hinblick auf Sokrates ist also von Auffassung in einem ganz anderen Verstande die Rede als bei den meisten anderen Menschen. Hierin liegt bereits die Notwendigkeit der Tatsache, daß Sokrates nur durch eine kombinierte Berechnung aufgefaßt werden kann. Aber da jetzt Jahrtausende zwischen ihm und uns liegen und selbst seine Zeitgenossen ihn nicht in seiner Unmittelbarkeit ergreifen konnten, so sieht man leicht, daß es für uns doppelt schwierig wird, seine Existenz zu rekonstruieren, da wir durch eine neue kombinierte Berechnung danach streben müssen, die bereits von vornherein verwickelte Auffassung aufzufassen. Sagen wir nun, daß das, was das Substantielle in seiner Existenz ausmachte, Ironie war (das ist wohl ein Widerspruch, soll es aber auch sein), postulieren wir ferner, daß Ironie ein negativer Begriff ist, so sieht man leicht, wie schwierig es wird, das Bild von ihm festzuhalten, ja daß es unmöglich scheint oder wenigstens ebenso beschwerlich, wie ein Heinzelmännchen mit der Tarnkappe abzubilden, die es unsichtbar macht.

Kapitel I.

Erweis der Auffassung als möglich.

Wir gehen nun über zu einer Übersicht über die Auffassungen von Sokrates, die seine nächsten Zeitgenossen lieferten. Wir haben in dieser Hinsicht das Augenmerk auf drei Zeugen zu richten, Xenophon, Platon und Aristophanes. Und wenn Baur¹⁾ meint, daß neben Platon Xenophon am meisten beachtet werden muß, so kann ich diese Anschauung nicht ganz teilen. Xenophon ist eben bei Sokrates' Unmittelbarkeit stehen geblieben und hat ihn daher gewiß in vielen Fällen mißverstanden²⁾; wohingegen Platon und Aristophanes durch das harte Äußere sich den Weg zu einer Auffassung der Unendlichkeit gebahnt haben, die mit den mancherlei Begebenheiten seines Lebens inkommensurabel ist. Man kann darum von Sokrates sagen, daß er, wie er sein Leben lang beständig zwischen Karikatur und Ideal hindurchging, so auch nach seinem Tode zwischen beiden wandert. Was nun das Verhältnis zwischen Xenophon und Platon angeht, so sagt Baur S. 123 richtig: „Zwischen diesen beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältnis verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien zunächst mehr nur die äußere, mit der

¹⁾ Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, von F. C. Baur. Tübingen 1837.

²⁾ Ich will ein Beispiel anführen: Mem. III, 14,2 von dem, der bloß Fleisch aß. Eins von beiden kann hier der Fall sein: entweder ist es eine dieser unendlich tiefen Ironien, die mit gründlichem Ernst die gleichgültigsten Dinge umfassen und eben dadurch alles am tiefsten verspotten; oder es ist Geschwätz, einer von Sokrates' schwachen Augenblicken, da eine ironische Nemesis ihn unter die Bestimmung der unendlichen Trivialität fallen ließ (hiervon später mehr). Aber keines von beiden ist der Fall bei Xenophon, bei dem es damit endet, daß der Jüngling zwar in der Melancholie nicht soweit ging, daß er es überhaupt aufgab, Fleisch zu essen, *τὸ μὲν δψον οὐκ ἐπαύσατο ἐσθίων* (4), daß er aber soweit moralisch gebessert wurde, daß er Brot dazu aß (*ἄρτον δὲ προσέλαβε*).

jüdischen Messias-Idee zusammenhängende, Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideellere Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden.“ Diese Bemerkung von Baur ist nun nicht nur schlagend, sondern auch treffend, wenn man sich daran erinnert, daß in Hinsicht auf Xenophons Auffassung von Sokrates immer der Unterschied von den synoptischen Evangelien bleibt, daß diese letzteren bloß das unmittelbar getreue Bild von Christi unmittelbarer Existenz wiedergeben (die wohlgemerkt nicht etwas anderes bedeutete¹⁾, als sie war), und daß, sofern Matthäus ein apologetisches Augenmerk zu haben scheint, dies die Frage nach einer Rechtfertigung der Übereinstimmung von Christi Leben mit der Messias-Idee war — wohingegen Xenophon es mit einem Mann zu tun hat, dessen unmittelbare Existenz etwas anderes ausdrückt, als es im ersten Augenblick scheinen will, und sofern er eine Verteidigung für ihn führt, dies nur in Form einer Einlage für eine rationierende hochgeehrte Zeitgenossenschaft tut. Auf der anderen Seite ist die Bemerkung über Platons Verhältnis zu Johannes ebenfalls richtig, wenn man nur festhält, daß Johannes das alles in Christus fand und unmittelbar schaute, was er, indem er sich selber Schweigen auferlegt, in seiner ganzen Objektivität darstellt, indem sein Auge für die unmittelbare Göttlichkeit in Christus

¹⁾ Christus sagt selber: *ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ*, und was die Auffassung der Apostel angeht, so war sie handgreiflich — nicht ein sinnreiches Kunstwerk. *Ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* 1. Joh. 1, 1. Darum sagt Christus auch, daß Könige und Fürsten danach verlangt haben, ihn zu sehen. Sokrates dagegen war, wie bereits oben bemerkt, für seine Mitwelt unsichtbar. Sokrates war unsichtbar und nur durch Hören sichtbar (*loquere ut videam te*). Sokrates' Existenz war überhaupt apparent, nicht transparent. Dies im Hinblick auf Christi Existenz. Im Hinblick auf seine Rede konnte man ihn beständig beim Wort nehmen, seine Worte waren Leben und Geist — Sokrates ließ sich dabei nur mißverstehen und war nur durch eine Negativität belebend. — Ich würde überhaupt wünschen, wenn nicht bereits dieser Wunsch außerhalb der Grenzen gegenwärtiger Abhandlung läge, daß es mir innerhalb des Gebietes dieser Untersuchung erlaubt wäre; auf das Verhältnis zwischen Sokrates und Christus einzugehen, über das Baur in dem angeführten Buche so vieles sagt, was zu bemerken wert ist, wiewohl für mich doch immer ein bescheidener kleiner asthmatischer Zweifel zurückbleibt, ob nicht die Gleichheit in der Ungleichheit besteht, und eine Analogie nur vorhanden ist, weil ein Gegensatz vorhanden ist.

geöffnet wurde; wohingegen Platon durch dichterische Tätigkeit seinen Sokrates erschafft, da Sokrates eben in seiner unmittelbaren Existenz nur negativ war.

Zunächst eine Darstellung von jedem der beiden für sich.

XENOPHON.

Wir müssen uns vorerst daran erinnern, daß Xenophon eine Absicht hatte (und bereits dies ist ein Mangel oder eine beschwerliche Überflüssigkeit¹⁾), nämlich zu beweisen, was für ein himmel-schreiendes Unrecht es von den Athenern war, Sokrates zum Tode zu verurteilen. Dies ist Xenophon nun auch in besonderem Maße gelungen, so daß man eher glauben sollte, seine Absicht wäre es gewesen zu beweisen, daß es eine Torheit oder ein Irrtum von den Athenern war, Sokrates zu verurteilen; denn Xenophon verteidigt ihn in einer Weise, nach der Sokrates nicht nur unschuldig, sondern gänzlich ungefährlich erscheint, so daß man in die tiefste Verwunderung gerät, welcher Dämon die Athener in einem solchen Maße verhext haben mag, daß sie in ihm mehr sehen konnten als in irgendeinem beliebigen anderen gutmütigen, geschwätzigen und schnurrigen Patron, der weder Böses noch Gutes tut und niemandem im Wege steht, und der es so innig gut mit aller Welt meint, wenn sie nur auf sein Schlafrockgeplauder hören will. Und welche harmonia praestabilita in der Verrücktheit, welche höhere Einheit im Wahwitz gehört doch dazu, daß Platon und die Athener sich vereinen, um einen so ehrlichen Spießbürger totzuschlagen und unsterblich zu machen? Das wäre ja eine Ironie über die Welt ohnegleichen. Wie es bisweilen bei einem Disput geht, wenn der Streitpunkt dadurch, daß er auf eine gewisse Spitze getrieben wird, gerade zu interessieren beginnt, daß dann ein dienstwilliger Dritter, um die streitenden Mächte zu versöhnen, es gütig auf sich nimmt, die ganze Sache auf eine Trivialität zurückzuführen, so muß es ungefähr Platon und den Athenern bei Xenophons irenischer Einlage zumute geworden sein. Xenophon hat wirklich, indem er alles Gefährliche von Sokrates weggeschnitten hat, ihn zuletzt gänzlich in absurdum reduziert, vermutlich als Vergeltung dafür, daß Sokrates es so oft bei anderen tat.

Was es nun noch mehr erschwert, eine klare Vorstellung von

¹⁾ Xenophon hat so wenig Zutrauen sowohl zu Sokrates wie zur Wahrheit überhaupt gehabt, daß er nicht gewagt hat, Sokrates auf eigene Hand gehen zu lassen, und darum beständig bereit ist einzuschärfen, wie unbillig, wie ungerechtfertigt es von den Athenern war, wie ganz anders es ihm vorkam.

Sokrates' Persönlichkeit durch Xenophons Darstellung zu gewinnen, das ist der totale Mangel an Situation. Die Basis, auf der die einzelnen Gespräche sich bewegen, ist so unsichtbar und oberflächlich wie eine gerade Linie, so monoton, wie der Grund, den Kinder und Nürnberger im allgemeinen für ihre Malereien anlegen, einfarbig ist. Und doch war sie von großer Wichtigkeit im Hinblick auf Sokrates' Persönlichkeit, die sich gerade in einer geheimnisvollen Nähe und einem mystischen Schweben über der bunten Mannigfaltigkeit des üppigen athenischen Lebens muß haben ahnen lassen, die sich gerade durch eine Duplizität der Existenz, ungefähr wie die der fliegenden Fische im Verhältnis zu Fischen und Vögeln, muß haben erklären lassen. Und dies Hervorheben der Situation war gerade wichtig, um zu beweisen, daß das für Sokrates Zentrale nicht ein fixer Punkt, sondern ein *ubique et nusquam* war; um die sokratische Sensibilität hervorzuheben, die bei der feinsten und schwächsten Berührung sogleich die Gegenwart der Idee bemerkte, sogleich die in allem vorhandene korrespondierende Elektrizität wahrnahm; um die echte sokratische Methode zu veranschaulichen, die keine Erscheinung zu gering fand, um sich von da in die Sphäre des Denkens selber hinaufzuarbeiten. Diese sokratische Möglichkeit, zu beginnen, wo immer es sei, im Leben verwirklicht, obschon sie wohl meistens von den vielen unbemerkt blieb, für die es stets ein Rätsel bleibt, wie sie in diesen oder jenen Gegenstand hineingekommen sind, denn ihre Untersuchungen enden und beginnen meist in einem stagnierenden¹⁾ Dorfteich, — diese sichere sokratische Perspektive, für die kein Gegenstand so kompakt war, daß er nicht augenblicklich die Idee darin schaute²⁾, und zwar nicht schwankend, sondern

¹⁾ Für Sokrates gab es nichts in diesem Sinne Stehendes; im Hinblick auf seine Anschauung von der Erkenntnis gilt dasselbe, was wir im Evangelium vom Wasser im Teiche Bethesda lesen, daß es nur heilend wirkte, wenn es bewegt wurde.

²⁾ Wenn ich hier Sokrates' Anschauung vom Verhältnis der Idee zur Erscheinung als eine positive auffasse und dadurch für den aufmerksamen Leser mich eines Selbstwiderspruches schuldig zu machen scheine, im Hinblick auf meine spätere Auffassung dieses Verhältnis nach sokratischer Betrachtung, so werde ich mir nur ein paar Bemerkungen erlauben. Zum ersten ist dies in Sokrates' Polemik gegen die Sophisten begründet, die gar nicht mit der Wirklichkeit auskommen konnten, deren Spekulation zuletzt so hochfliegend, deren Wohlredenheit so gespreizt wurde, daß sie zuletzt überhaupt nichts mehr sagen konnten vor lauter Ideen. Im Gegensatz hierzu verweilte nun Sokrates immerfort bei den gemeinsten Lebensverhältnissen, bei Essen und Trinken, bei Schustern, Gerbern, bei Hirten und Lasteseln, und indem er sie in diese Sphäre hinabzwang, nötigte er sie, das

mit unmittelbarer Sicherheit, während er doch zugleich in sich selber den erprobten Blick für die scheinbaren Verkürzungen der Perspektive hatte, und so nicht durch eine Subreption den Gegenstand an sich zog, sondern bloß dieselbe endliche Aussicht auf ihn behielt, während dieser darunter für den Zuhörer und Zuschauer Schritt für Schritt hervortauchte —, diese sokratische Dürftigkeit, die einen so schneidenden Gegensatz zu dem inhaltlosen Lärmen und unersättlichen Schwelgen der Sophisten bildete, dies alles war es, wovon man hätte wünschen müssen, daß Xenophon es uns hätte vernehmen lassen. Und welch ein Leben wäre nicht dadurch in die Darstellung gekommen, wenn man mitten unter der emsigen Arbeit der Handwerker, unter dem Geschrei der Lastesel den göttlichen Einschlag geschaut hätte, mit dem Sokrates die Existenz durchwirkte; wenn man mitten unter dem tobenden Lärm auf dem Markt den göttlichen Grundakkord gehört hätte, der das Dasein durchtönte, indem jedes einzelne Ding für Sokrates eine bildliche und nicht unglückliche Bezeichnung der Idee war, — welch interessanter Konflikt zwischen den alleralltäglichsten Ausdrucksformen des irdischen Lebens und Sokrates, der, wie es schien, ebendasselbe sagte. Diese Bedeutung der Situation fehlt darum auch nicht bei Platon, nur ist er rein dichterisch und beweist so eben seine eigene Gültigkeit und den Mangel bei Xenophon.

Aber wie dem Xenophon auf der einen Seite das Auge für Situation mangelt, so mangelt ihm auf der anderen Seite das Gehör für Replik. Nicht als ob die Fragen, die Sokrates stellt, und die Antworten, die er gibt, nicht richtig wären, vielmehr sind sie allzu richtig, allzu zählebig, allzu langweilig¹⁾. Bei Sokrates

Verschrobene in ihnen selber anzuerkennen. Aber zum andern war doch die Existenz selber ihm nur Bild, nicht Moment in der Idee, und das erweist seine Idee als abstrakt, was noch mehr dadurch bestärkt wird, daß er keine qualitativen Bestimmungen im Hinblick auf das Verhältnis der Erscheinung zur Idee hatte, das eine war ihm so gut wie das andere, denn alles war Bild und nur Bild, so wie man es ja auch als ein Zeichen dafür ansehen kann, daß man die Idee nur in ihrer Abstraktion hat, wenn man findet, daß Gott in einem Strohalm ebenso erkennbar gegenwärtig ist, wie in der Weltgeschichte, da dies doch wesentlich darauf hinausläuft, daß er nirgends real gegenwärtig ist, und endlich war die Idee, die Sokrates hatte, beständig die dialektische, die logische Idee; davon später mehr.

¹⁾ Falls daher Xenophons Auffassung von Sokrates richtig ist, so glaube ich, daß die Leute in dem verfeinerten, neugierigen Athen dem Sokrates eher darum ans Leben wollten, weil er sie langweilte, als weil sie ihn fürchteten, und man wird mir doch gewiß einräumen, daß dies, daß Sokrates

war nun die Replik nicht die unmittelbare Einheit mit dem Gesagten, sie war nicht ein Ausströmen, sondern ein beständiges Zurückströmen, und das, was man bei Xenophon vermißt, ist das Gehör für das unendlich rückwärts widerhallende Echo der Replik in der Persönlichkeit (denn sonst ist die Replik die Verpflanzung des Gedankens durch den Laut vorwärts). Je mehr nun Sokrates die Existenz unterminiert hatte, desto tiefer und notwendiger mußte jede einzelne Äußerung zu der ironischen Totalität hin gravitieren, die als geistiger Zustand unendlich grundlos, unsichtbar, unteilbar war. Dies Geheimnis hat nun Xenophon überhaupt nicht geahnt. Man erlaube mir, durch ein Bild zu veranschaulichen, was ich meine. Es gibt ein Bild, das Napoleons Grab darstellt. Zwei hohe Bäume überschatten es. Weiter ist nichts auf dem Bild zu sehn und der unmittelbare Betrachter sieht nichts anderes. Zwischen den beiden Bäumen ist ein leerer Raum; indem das Auge seinem Konturumriß folgt, tritt plötzlich aus diesem Nichts Napoleon selber hervor, und nun ist es unmöglich, ihn wieder verschwinden zu lassen. Das Auge, das ihn einmal gesehen hat, sieht ihn nun mit einer fast beängstigenden Notwendigkeit immerfort. So auch Sokrates' Repliken. Man hört seine Reden, so wie man die Bäume sieht, seine Worte bedeuten das, was sie besagen, so wie die Bäume Bäume sind, es ist nicht eine einzige Silbe da, die einen Wink für eine andere Erklärung gäbe, so wie nicht ein einziger Strich da ist, der Napoleon andeutet, und doch, dieser leere Raum, dies Nichts verwahrt das Wichtigste. Wie wir in der Natur Beispiele von Stätten finden, die so besonders konstruiert sind, daß die Zunächststehenden den Redenden nicht hören können, sondern nur die an einem bestimmten Punkt, oft in weitem Abstand Stehenden, so auch Sokrates' Repliken, wenn wir uns nur daran erinnern, daß hören hier identisch ist mit verstehen, und nicht hören mit mißverstehen. Es sind diese beiden Hauptmängel, die ich vorläufig bei Xenophon hervorheben muß, und doch sind Situation und Replik der Complexus, der das Ganglien- und Zerebralsystem der Persönlichkeit ausmacht.

Wir gehen über zu der Sammlung von Betrachtungen, die man bei Xenophon dem Sokrates beigelegt findet. Diese Betrachtungen sind nun im allgemeinen so kurzstämmig und verkrüppelt, daß es nicht schwierig, aber für das Auge abstumpfend ist, sie insgesamt zu überschauen. Nur selten erhebt die Betrachtung sie langweilte, ein ebenso gültiger Grund war, um ihn hinzurichten, wie Aristides' Gerechtigkeit ein gültiger Grund für die Athener war, um ihn Landes zu verweisen.

sich zu einem poetischen oder philosophischen Gedanken, und trotz der schönen Sprache ist die Entwicklung ganz in demselben Geschmack wie entweder die Gründlichkeiten unseres Volksblattes oder die himmlischen Küsterrufe eines naturbewundernden Seminaristen¹⁾.

¹⁾ Nur selten hört man mitten in dieser entarteten Prosa eine Bemerkung, die noch etwas von ihrem himmlischen Ursprung behalten hat, obwohl immer mit einem störenden Zusatz. Als Beispiel will ich um Xenophons willen Mem. I, 1, 8 anführen. Er spricht von den Dingen, die die menschliche Klugheit selber ausführen kann, und fügt hinzu: *τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοῦ θεοῦ ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι . . . οὐτὲ γὰρ τοι τῷ καλῶς ἀγρόν φυτευσάμενῳ δῆλον ὅστις καρπώσεται κτλ.* Sokratisch ist nun hierin das Gegensatzverhältnis, das zwischen der emsigen Wirksamkeit der Menschen und dem angedeutet wird, was selbst innerhalb der Grenzen ausgerichtet wird, die das Territorium der menschlichen Wirksamkeit bezeichnen; sokratisch ist es, zuerst das Gebiet zu schildern, das für das menschliche Wissen unzugänglich ist (§ 6: *περὶ δὲ τῶν ἀθλήων ὅπως ἀπορήσοιτο μαρτυρομένους ἔπεμπεν, εἰ ποιητέα*), danach anzudeuten, was die Menschen doch selber auszurichten vermögen, und wenn das Gemüth nun in dieser Sicherheit vor Anker gegangen ist, dann es plötzlich aufzuschrecken, indem er zeigt, daß sie doch wiederum auch hier nichts vermögen, indem er gleichsam das Eis auftaut, worin sie eingefroren und wie auf festem Land zur Ruhe gekommen waren, und sie wieder vor dem Strom treiben läßt. Nur dürften wir die Ironie nicht vermissen; denn sie ist es gerade, die ihnen das Letzte entwindet; aber bei Xenophon fehlt sie; denn diese Betrachtung wird eingeleitet mit den Worten: *τὰ δὲ μέγιστα* (sokratisch würde sie natürlich lauten: die kleine Schwierigkeit, die zurückbleibt usw.). Auf der anderen Seite dürften wir auch nicht die Möglichkeit einer dogmatischen Anschauung, die Disposition zu ihr und die Drohung mit ihr vermissen, wie sie dem Sokrates eigentümlich gewesen sein muß. Um die Bemerkung zu begründen, daß die Götter sich unter den endlichen Dingen gerade das Größte vorbehalten haben, zeigt Sokrates, daß niemand sein zukünftiges Geschick kennt, und daß also diese Unwissenheit eine Klippe ist, an der jegliches kluge Versichern stranden kann. Eher würde man erwartet haben, daß Sokrates hervorgehoben hätte, gerade indem er anscheinend die Menschen als selbstwirkend hinstellt, daß sie nicht einmal Mitarbeiter der Gottheit seien, daß ihre ganze emsige Tätigkeit ein Nichts oder ein bloßes Empfangen sei, so daß selbst wenn sie mit Hebelkraft anstatt mit Handkraft grüben und klafertiefe Furchen pflügten, sie doch keine Fruchtbarkeit in der Erde fänden, wenn die Gottheit es nicht wollte. Denn die Unkenntnis des endlichen Geschickes, die Sokrates hier als gemeinsames Los des Menschengeschlechtes hervorhebt, war wohl nie den Menschen unbekannt, wohingegen das totale Unvermögen, das auf dem Gebiet des Handelns die eigentliche Analogie zu der totalen Unwissenheit im Erkennen ist, stets der Einschärfung durch einen Sokrates bedurfte. — Man könnte mir nun wohl einwenden, daß an der erwähnten Stelle gerade

Indem wir nun zu den von Xenophon erhaltenen sokratischen Betrachtungen übergehen, wollen wir, ungeachtet dessen, daß sie oft nur zusammengebrachte Kinder zu sein scheinen, doch danach streben, die mögliche Familienähnlichkeit zu verfolgen.

Wir hoffen, daß die Leser uns recht in der Bemerkung geben werden, daß die empirische Bestimmung ein Vieleck, die Anschauung ein Kreis ist, und daß in alle Ewigkeit ein qualitativer Unterschied zwischen ihnen bleibt. Bei Xenophon streift nun die umherschweifende Betrachtung immer auf dem Vieleck und täuscht wohl oft sich selber, indem sie, wenn sie ein weites Stück vor sich liegen hat, die wahre Unendlichkeit zu haben glaubt und darum, wie ein Insekt, das an einem Polygon entlangkriecht, niederfällt, indem das, was als eine Unendlichkeit erschien, nur ein Winkel ist.

Bei Xenophon ist das Nützliche einer der Ausgangspunkte für die sokratische Unterweisung. Aber das Nützliche ist gerade das Vieleck, das der von sich selber ausgehenden und zu sich selber zurückkehrenden, gegen keines ihrer eigenen Momente gleich-

vom Ausfall, von der im geheimen Rat der Götter verborgenen Möglichkeit die Rede ist, daß der Gegensatz besteht zwischen dem, was überhaupt nicht Gegenstand irgendeiner Berechnung sein kann, und dem, was sich auf den ersten Blick mit aller Sicherheit berechnen zu lassen scheint. Aber daß die Ironie in jedem Falle dabei fehlt, wird gewiß ein jeder einräumen, so wie auch daß es, so ausgeführt wie soeben angedeutet, einen viel sokratischeren Einblick in Natur und Wesen des Menschen geben würde, indem Sokrates dann den Menschen nicht mit der Zufälligkeit, sondern mit der Notwendigkeit in Konflikt brächte. Es wäre ja möglich, daß Hagel die Feldfrucht des Landmanns niederschlägt; aber daß keine Keimkraft in der Erde sein würde, wenn die Gottheit es nicht wollte, allen menschlichen Operationen zum Trotz, das ist doch eine bei weitem tiefere Negation. Das eine ist eine Auffassung der Möglichkeit als Möglichkeit, das andere ein Versuch, selbst die Wirklichkeit sich als eine hypothetische Möglichkeit erweisen zu lassen. — Wir wollen ein anderes Beispiel nehmen, wo Sokrates selbst in Xenophons Darstellung sich der Ironie zu nähern scheint, Mem. I, 2, das bekannte Gespräch mit Kritias und Charikles. Aber Sokrates bewegt sich hier mehr auf dem Gebiet der Sophistik (§ 36 *μηδ' ἀποκρίνωμαι οὐν, ἔφη, ἄν τις με ἐρωτᾷ νέος, εἰδὼ, οἷον ποῦ οἰκεῖ Χαρικλῆς ἢ ποῦ ἐστὶ Κριτίας*), und ist also nur insofern ironisch, als die Sophistik sich zwar der Ironie annähern kann, aber doch von ihr qualitativ verschieden ist. Hierüber später mehr. Und absonderlich genug, Charikles ist wirklich witziger als Sokrates, mindestens überbietet die bekannte Antwort ihn bei weitem: *φυλάττου, ὅπως μὴ καὶ σὺ ἐλάττους τὰς βοῦς ποιήσης*. Ich habe diese beiden Beispiele etwas weitläufiger entwickelt, um zu zeigen, daß man selbst da, wo es bei Xenophon am nächsten an eine Auffassung von Sokrates streift, doch keineswegs das Bifrontische in ihm ergreift, sondern nur ein Etwas, das weder das eine noch das andere ist.

gültigen, sondern in ihnen allen und ganz in ihnen allen und ganz in jedem besonders sich rührenden, inneren Unendlichkeit des Guten entspricht. Das Nützliche hat nun eine unendliche Dialektik und zugleich eine unendlich schlechte Dialektik. Das Nützliche ist nämlich die äußere Dialektik des Guten, seine Negation, die losgerissen als solche nur ein Reich der Schatten bleibt, wo nichts besteht, sondern alles form- und gestaltlos sich verdichtet und verflüchtigt, alles im Verhältnis zu dem unsteten und oberflächlichen Blick des Betrachters, wo jede einzelne Existenz nur die eines unendlich teilbaren Bruches in einer ewigen Rechnung ist. (Das Nützliche mediiert sich selber alles, selbst das Unnutzige, da es, so wie nichts absolut nützlich ist, auch kein absolut Unnutziges geben kann, da der absolute Nutzen nur ein flüchtiger Moment im unsteten Wechsel des Lebens ist.) Diese allgemeine Anschauung vom Nützlichen findet sich entwickelt in dem Gespräch mit Aristipp, Mem. III, 8. Während es bei Platon gerade Sokrates ist, der die Sache beständig aus der zufälligen Konkretion, in der seine Umgebung sie sieht, heraus und zum Abstrakten hinführt, ist es bei Xenophon derselbe Sokrates, der die gewiß schwachen Versuche des Aristipp, sich der Idee zu nähern, zunichte macht. Ich brauche dies Gespräch nicht weiter zu entwickeln, denn Sokrates' erste Attitüde zeigt zugleich den geübten Fechter und das Gesetz für die ganze Untersuchung. Auf Aristipps Frage, ob er etwas Gutes wisse, antwortet er § 3: *ἀρά γε, ἔφη, ἐρωτᾷς με, εἴ τι οἶδα πρὸ τοῦ ἀγαθίν;* womit ja sogleich das diskursive Raisonement angedeutet ist. Auf diesem Wege geht nun auch das ganze Gespräch mit einer Unerschütterlichkeit, die dem scheinbaren Paradoxon § 6 nicht aus dem Wege geht: *ἀρ' οὖν, ἔφη, καὶ κόφινος κοπροφόρος καλὸν ἐστὶ; Νῆ Δί', ἔφη, καὶ χρυσὴ γε ἀσπίς αἰσχρόν, ἐὰν πρὸς τὰ ἐαυτῶν ἔργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ᾖ, ἢ δὲ κακῶς.* Obwohl ich dieses Gespräch nur als ein Beispiel angeführt habe und mich deswegen wesentlich auf den Totaleindruck beziehen muß, der die Lebenskraft im Beispiel ist, will ich doch, da ich es zugleich als ein Beispiel instar omnium angeführt habe, an eine Schwierigkeit hinsichtlich der Art erinnern, wie Xenophon dies Gespräch einleitet. Er läßt uns nämlich verstehen, daß es eine Vexierfrage von Aristipp war, um Sokrates in Verlegenheit mit der unendlichen Dialektik zu bringen, die im Guten liegt, wenn es als das Nützliche aufgefaßt wird. Er deutet an, daß Sokrates diese List durchschaute. Es ließe sich also denken, daß das ganze Gespräch von Xenophon als ein Beispiel für Sokrates' Gymnastik aufbewahrt sei. Es könnte scheinen, daß möglicherweise sogar eine Ironie in Sokrates' ganzem Verfahren schlummerte, wenn er

mit scheinbarer Gutgläubigkeit auf die von Aristipp aufgestellten Fälle einzugehen wußte, dadurch seine verschmitzten Anschläge zunichte machte und Aristipp dazu brachte, derjenige zu sein, der wider seinen Willen das geltend machen mußte, wovon er geglaubt hatte, daß Sokrates es behaupten würde. Indessen wird gewiß ein jeder, der Xenophon kennt, dies höchst unwahrscheinlich finden, und zu weiterer Beruhigung hat auch Xenophon einen ganz anderen Grund angegeben, weswegen Sokrates sich so verhielt: „um seiner Umgebung zu nützen“. Woraus man deutlich ersieht, daß es nach Xenophons Auffassung dem Sokrates bitterer Ernst damit war, auf diese Art die begeisternde Unendlichkeit der Untersuchung in die schlechte Unendlichkeit der Empirie hinabzurufen.

Das Kommensurable überhaupt ist nun Sokrates' eigentlicher Tummelplatz, und seine Wirksamkeit besteht zum großen Teil darin, das ganze Denken und Handeln des Menschen mit einer unübersteigbaren Mauer zu umschließen, die jeden Verkehr mit der Ideenwelt ausschließt. Das Studium der Wissenschaften soll ebenfalls nicht diesen Gesundheitskordon überschreiten, Mem. IV, 7. Von der Geometrie¹⁾ sollte man so viel lernen, daß es einem dazu helfen könnte, die richtige Ausmessung der Grenzen im Auge zu behalten; von weiterem Studium der Astronomie wird abgeraten, und er warnt vor Anaxagoras' Spekulationen — kurz gesagt, jede Wissenschaft wird reduziert „zum Gebrauch für jedermann“.

Dasselbe wiederholt sich auf allen Gebieten. Seine Naturbetrachtungen sind ganz und gar Fabrikarbeit, die endliche Teleologie in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. — Seine Auffassung von Freundschaft wird man nicht der Schwärmerei beschuldigen. Er meint wohl, daß kein Pferd²⁾ und kein Esel so viel Wert hat wie ein Freund, aber daraus folgt natürlich keines-

¹⁾ Man vergleiche hiermit das Gewicht, das Sokrates in De republica Buch VII auf die Geometrie und ihre Bedeutung, den Gedanken vom Werdenden fort zum Seienden zu führen, legt, „denn wenn die Geometrie uns nötigt, das Sein anzuschauen, so nützt sie, wenn das Werden, so nützt sie nicht“. Vgl. Platon in Asts Ausgabe, Buch IV, S. 404. Aber das Werden (*γένεσις*) ist offenbar die empirische Mannigfaltigkeit, und gleich im folgenden spricht er ebenso von der Astronomie und meint, daß durch diese Wissenschaften ein Sinn der Seele gereinigt, geweckt wird, der mehr wert ist als 1000 Augen, und tadelt darum sowohl Astronomen wie Musiker, sofern sie bei der empirischen Bewegungslehre und der empirischen Harmonielehre stehen bleiben.

²⁾ Mem. II, 4; I, 3, 14.

wegs, daß nicht mehrere Pferde und mehrere Esel so viel Wert haben sollten wie ein Freund. Und das ist derselbe Sokrates, von dem Platon, um seine ganze innere Unendlichkeit im Verhältnis zu Freunden zu bezeichnen, einen so sinnlich-geistigen Ausdruck gebraucht wie *παιδραστειν μετὰ φιλοσοφίας*, und Sokrates sagt selber im Symposion, daß er sich nur auf *ἐρωτικά* verstehe. Und wenn wir Mem. III, 11 Sokrates mit der zweideutigen Dame Theodote sich unterreden hören, wo er mit den Liebesmitteln prahlt, die er im Besitz hat, um junge Leute an sich zu locken, so ekelt uns vor ihm wie vor einer alten Kokotte, die sich noch imstande glaubt zu betören, ja es ekelt uns noch mehr, weil wir nicht die Möglichkeit einsehen, daß Sokrates dies je über sich gebracht haben sollte. — Auch im Verhältnis zu den mancherlei Genüssen des Lebens finden wir dieselbe endliche Nüchternheit, während Plato so großartig dem Sokrates eine Art göttlicher Gesundheit beilegt, die ihm Unmäßigkeit unmöglich macht und ihn doch nicht beraubt, sondern ihm gerade das vollste Maß des Genusses schenkt¹⁾. Wenn Alkibiades im Symposion uns wissen läßt, daß er Sokrates niemals berauscht gesehen habe, so wird darin zugleich angedeutet, daß es für Sokrates unmöglich war, es zu werden, wie wir ihn ja auch im Symposion alle anderen unter den Tisch trinken sehen: Xenophon hätte dies natürlich daraus erklärt, daß er niemals das quantum satis eines in der Erfahrung erprobten Rezeptes überschritt. Es ist also nicht jene schöne harmonische Einheit von Naturbestimmung und Freiheit, bezeichnet mit dem Ausdruck *σωφροσύνη*, die bei Xenophon an Sokrates geschildert wird, sondern eine unschöne Komposition von Zynismus und Spießbürgerlichkeit. — Seine Auffassung vom Tode ist ebenso dürftig, ebenso engherzig. Das zeigt sich bei Xenophon da, wo Sokrates das Erfreuliche an seinem bevorstehenden Tode darin sieht, daß er von den Schwächen und Bürden des Alters frei wird, Mem. IV, 8,8. In der Apologie finden sich wohl einzelne poetischere Züge, wie § 3, wo Sokrates andeutet, daß er sein ganzes Leben hindurch sich auf seine Verteidigung vorbereitet habe; wobei jedoch bemerkt werden muß, daß er, indem er erklärt, sich nicht verteidigen zu wollen, auch da nicht von Xenophon in übernatürlicher Größe geschaut wird (man denke z. B. Christi göttliche Schweigsamkeit gegenüber seinen Anklägern),

¹⁾ Symposion (Platon übers. v. Heise, S. 97): Und wenn ein Fest gefeiert wurde, so verstand er es allein, recht zu genießen; vornehmlich übertraf er alle im Trinken, wozu er jedoch erst genötigt werden mußte, und doch hat noch niemand, was das Verwunderlichste von allem ist, den Sokrates betrunken gesehen.

sondern nur als von der für Sokrates selber vielleicht unerklärlichen Fürsorge seines Dämons für seinen Nachruhm geleitet. Und wenn wir von Xenophon (Mem. I, 2,24) erfahren, daß Alkibiades ein sehr ehrenhafter Mensch war, solange er im Umgang mit Sokrates lebte, später aber ausschweifend wurde, so verwundert es uns mehr, daß er so lange in Sokrates' Gesellschaft blieb, als daß er später ausschweifend wurde. Denn von solch einem geistigen Christiansfeldt, solch einer zusammenschnürenden Zwangsschule der Mäßigkeit mußte er ja ziemlich gierig nach Genuß werden. Wir haben also in Xenophons Auffassung von Sokrates den parodierenden Schlagschatten, der der Idee in ihrem mannigfaltigen Hervortreten entspricht. Für das Gute haben wir das Nützliche, für das Schöne das Brauchbare, für das Wahre das Bestehende, für das Sympathetische das Lukrative, für harmonische Einheit Nüchternheit.

Was nun endlich die Ironie¹⁾ angeht, so finden wir davon überhaupt keine Spur bei seinem Sokrates. Anstatt ihrer tritt die Sophistik hervor. Aber Sophistik ist der ewige Zweikampf der Erkenntnis mit der Erscheinung im Dienste des Egoismus, der es gerade niemals zu einem endgültigen Siege bringen kann, weil die Erscheinung ebenso hurtig wieder aufsteht, wie sie fällt; und da nur diejenige Erkenntnis, die wie ein rettender Engel die Erscheinung dem Tode entreißt und sie aus dem Tode ins Leben versetzt²⁾, siegen kann, sieht die Sophistik sich zuletzt von den unendlichen Heerscharen der Erscheinung belästigt. Aber die Klangfigur, die diesem monströsen Vieleck entspricht, die stille innere Unendlichkeit des Lebens, die diesem Lärmen und Toben in alle Ewigkeit entspricht, ist entweder System oder Ironie, als die „unendliche absolute Negativität“, natürlich mit dem Unterschied, daß das System unendlich beredt, die Ironie unendlich schweigsam ist. Und so sehen wir auch hier, daß Xenophon ganz konsequent zum Gegenbild der platonischen Auffassung gekommen ist. Von Sophismen findet sich nun eine hinreichende Menge

¹⁾ Das Ironische bei Xenophon ist daher auch nicht das selige, in sich selber ruhende Schweben der Ironie, sondern ein Erziehungsmittel, darum bald denjenigen ermunternd, von dem Sokrates wirklich etwas erwartet (Mem. III, 5,24), bald bloß züchtigend (Mem. IX, 6).

²⁾ Darum gehört Mut zu aller Erkenntnis, und nur derjenige, der Mut hat, sein Leben zu opfern, rettet das Leben, jedem andern geht es, wie es Orpheus ging, der in die Unterwelt hinabsteigen wollte, um seine Gattin heraufzuholen, aber die Götter zeigten ihm nur ein Schattenbildnis von ihr, da sie ihn als einen zärtlichen Zitherspieler ansahen, der nicht den Mut gehabt hatte, das Leben aus Liebe zu opfern.