

ARISTIPP UND SOKRATES BEI XENOPHON

(Bemerkungen zu Mem. 2,1)

Dem rechten Verständnis des Kapitels 2,1 der 'Memorabilien' scheinen sich erhebliche Schwierigkeiten entgegenzustellen. Jedenfalls gewinnt man diesen Eindruck, wenn man die beiden gründlichsten Erläuterungen des Abschnittes zu Rate zieht, den Kommentar Gignons¹ und eine Abhandlung von Kurt v. Fritz². Gigon erkennt zwar die Einheit des Kapitels an, meint jedoch, sie sei durch Ungeschicklichkeiten Xenophons gestört worden: Der Autor, so etwa führt er aus, habe im ersten Teil einen sokratischen Dialog teils exzerpiert, teils erweitert, ähnlich wie er in der zweiten Hälfte eine Schrift des Prodikos bearbeitete. Der Unterschied bestehe nur darin, daß er die Gedankengänge des Sophisten verhältnismäßig getreu wiedergab, während er in dem Dialog über Aristipp störende Unordnung schuf. — Viel energischer faßt v. Fritz zu: Er schreibt (a.O. 269), es sei „am wahrscheinlichsten, daß Xenophon von einem Vortrag oder Dialog des Aristipp Kenntnis bekommen hat, dessen Argumente er dann in seinem eigenen Dialog zu widerlegen suchte, später aber von seinen Gewährsmännern noch zusätzliche Argumente erhielt, die er dann in einem Einschub zu berücksichtigen suchte“. Einige Seiten danach (a.O. 275, vgl. 277) hören wir, daß der xenophontische Dialog u.U. gar nicht für die 'Memorabilien' gedacht war. Diese Vermutung erlaube die Folgerung, daß Xenophon die 'Memorabilien' nicht abgeschlossen, sondern nur ein „ungeordnetes Material“ hinterlassen habe, „das dann mehr oder weniger gewaltsam in eine durchaus erkennbare Ordnung gebracht worden ist“ (a.O. 278).

So radikale und obendrein unterschiedliche Deutungsversuche sind wohl nur deshalb möglich geworden, weil man sich über die Themastellung des Kapitels nicht hinreichend unterrichtet hat. Zwar sagt Xenophon sehr bestimmt (2,1,1): *ἔδοκει δέ μοι καὶ τοιαῦτα λέγων προτρέπεω τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου*. Aber Gigon (a.O. 8) erklärt, an dieser Stelle des Werkes werde ein Dialog dieses Themas nicht erwartet: „Wenn die Bucheinteilung einen Sinn hat, genauer: wenn wir sie auf Xenophon selbst zurückführen dürfen ..., so verlangen wir an dieser Stelle einen Text, der nicht über I,7 hinweg die Enkrateiadiskussionen des ersten Buches fortsetzt.“ Dem sei entgegengehalten: Die Bucheinteilung stammt wahrscheinlich nicht von Xenophon, und das Kapitel 2,1 gehört thematisch zu den Kapiteln 1,4-7, wie ja auch durch den inhaltlichen Einschnitt vor 2,2 deutlich wird³. Gigon indes-

¹ O.G., Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien (= Schweizer Beiträge zur Altertumswissenschaft 7), Basel 1956, 1-82.

² K. v. Fritz, Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene, in: Hermes 93, 1965, 257-279.

³ Alle bisher bekannten Indizien führen darauf, daß die Bucheinteilung der klassischen Texte von den alexandrinischen Philologen geschaffen wurde, wie das schon Wilamowitz für

sen (a.O. 10) schreibt unserem Abschnitt „Doppelgesichtigkeit“ zu, da neben dem Thema „Erziehung zur Selbstbeherrschung“ politische Fragestellungen erörtert würden. Daran ist richtig, daß die Hinweise auf die Unterschiede zwischen *ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι* als Überleitung zu den Dialogen des zweiten Buches (ab 2,2) gelten können, in denen das Verhältnis des einzelnen zu seinen Mitmenschen oder zum Staat erörtert wird. Aber es trifft, wie wir hoffen zeigen zu können, nicht zu, daß jene Hinweise das Hauptthema verdrängen oder etwa dessen Durchführung verdunkeln. Man muß nur bereit sein, den Andeutungen des Autors zu folgen.

Das Gespräch nimmt folgenden Verlauf: Sokrates fordert Aristipp, der auf bedingungslose Selbstzucht keinen Wert legt, zu einem theoretischen Erziehungsexperiment auf. Man will sich überlegen, welche Eigenschaften ein junger Mann benötigt, der für eine leitende Stellung ausgebildet werden soll. Dabei stellt sich rasch heraus, daß er neben ausreichendem Wissen Selbstbeherrschung auf allen Gebieten haben muß, während derjenige, der zu dieser Tugend nicht angehalten wird, auch den Ehrgeiz verliert, sich unter seinen Mitmenschen hervorzutun (§ 1-7). — Sokrates richtet nun an den Mitunterredner die Frage, welcher Gruppe er sich selbst zuordne. Aristipp antwortet, er wolle nicht zu den führenden Persönlichkeiten gehören, sondern ein ungebundenes und freudereiches Leben führen (§ 9 a.E.: *ἐμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶσά τε καὶ ἥδιστα βιωτεῖν*). Diese Antwort kann Sokrates nach der bisherigen Erörterung nur so verstehen, daß sich Aristipp den abhängigen Existenzen zuordnen will. Er zeigt aber nun, daß solche Menschen, seien es Völker, seien es Individuen, keineswegs angenehmer leben als die, die sich nicht gehen lassen (vgl. § 10: *πότερον ἡδίων ζῶσω οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι*; und ebd. *τούτων οὖν ποτέρους ἡδίων οἶε ζῆν*; Der Gedanke schreitet also am Beispiel der Hedoné voran). — Nun wirft Aristipp ein, er rechne sich weder der einen noch der anderen Gruppe zu, sondern er wähle den Mittelweg persönlicher Freiheit, der vorzugsweise zur Glückseligkeit führe (§ 11: *ἀλλ' εἶναι τίς μοι δοκεῖ μ' ἐσθ' ἢ τούτων ὁδός ... δι' ἐλευθερίας, ἢ περ μάλιστα πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγει*). Aber der Lehrer zeigt, daß es diesen Weg der Mitte nicht gibt; denn öffentliches und privates Leben sind ausnahmslos durch jenen Gegensatz geprägt, der sich mit den Begriffen *ἄρχω* und *ἀρχεσθαι* ausdrücken läßt; kein Bürger könne sich dieser Alternative entziehen (§ 11-13). — Gerade deshalb, so erklärt nun Aristipp, wolle er staatenlos sein und das Leben eines „Nichtbürgers“ führen (§ 13 a.E.: *... οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμαυτὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἶμι*). Jedoch auch damit ist es nichts; denn Sokrates weist nach, daß sich niemand dem Dasein in der Polis (also der Wahl zwischen *ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι*) entziehen kann, ohne die Voraussetzungen seines eigenen Wohlbefindens zu zerstören (§ 13-16)⁴. — Da dem Mitunterredner nun innerhalb des aufgestellten Systems alle Auswege abgeschnitten sind, ficht er die Berechtigung der ganzen Einteilung an und zwar wieder im Hinblick auf die Hedoné: Er bestreitet,

Homer erschlossen hat (vgl. Homerische Untersuchungen = Philol. Untersuchungen 7, Berlin 1884, 369 Anm. 47). Erst die Ordnung des riesigen Handschriftenbestandes durch Kallimachos machte eine gliedernde Einteilung erforderlich, vgl. R. Blum, Kallimachos und die Literaturverzeichnisung bei den Griechen, Frankfurt 1977, 224 ff. Zu Xen. Mem. 2,1 vgl. auch Verf., in: Hermes 89, 1961, 273 = Ausgewählte Schriften, Berlin 1979, 325. Diog. L. 2,57 (*τήν τ' Ἀνάβασω, ἣς κατὰ βιβλίον μὲν ἐποίησε προομιῶν, ἄλλης δ' οὐ ...*) liefert kein Gegenargument.

⁴ Die beiden schwierigen Abschnitte (§ 11-13 und § 13-16) sollen unten näher betrachtet

daß man als Herr seiner Begierden die zahlreichen Entbehrungen, die man auf sich nehmen müsse, mit Genuß vereinigen könne. Es mache keinen Unterschied, ob man sich freiwillig verprügeln lasse oder wider seinen Willen geschlagen werde (§ 18). Sokrates weist diese Behauptung mit zwei Argumenten zurück: Der freiwillig Leidende bestimme Anfang und Ende der Entbehrungen selbst (er sei also stets Herr seiner Lage). Vor allem aber leide er in Erwartung der Belohnung, des freudevollen Erfolges (§ 19: *πῶς οὐκ οἶσθαι χρῆ τούτους καὶ ποιεῖν ἡδέως εἰς τὰ τοιαῦτα καὶ ζῆν εὐφραυομένους, ἀγαμένους μὲν ἑαυτούς, ἐπαινουμένους δὲ καὶ ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων*). Das besagt: Echtes Glück ist nur feil um Mühe und Anstrengung, wie das die folgenden Zitate bezeugen (Hesiod op. 287-292; Epicharm Vors.⁶ 23 B 36-37, und die im Anschluß an Prodikos wiedergegebene Erzählung von Herakles am Scheideweg).

Wenn wir uns auf unsere Übersicht beschränken, dürfen wir folgern: Es geht dem Verfasser um die Bedeutung der Selbstbeherrschung als der einzigen Vorbedingung echter Freude. Die augenscheinlich weit gefaßten Begriffe *ἄρχοντες* und *ἀρχόμενοι* sind deshalb gewählt, weil sie alle Handelnden, Völker wie Individuen, umfassen, also keine dritte Kategorie neben sich dulden. An ihnen wird exemplifiziert, damit deutlich werde, über welche Qualitäten man verfügen muß, wenn man seine Begierden meistern soll. Das bedeutet nicht, daß man danach streben sollte, ein Herrscher (*ἄρχων*) zu werden und weite Befehlsgewalten in der Öffentlichkeit zu erwerben (so etwa v. Fritz a.O. 259 und öfter). In der Tat besagt der Text das nirgends. Es geht nur um die sittlichen Voraussetzungen für leitende Stellen, und das sind in der Sprache Xenophons die Tugenden des *ἐγκρατῆς*. Dasselbe Thema steht im Mittelpunkt des Kapitels Mem. 4,5 (eines Gespräches des Sokrates mit Euthydem). Dort wird gezeigt, daß die Unbeherrschtheit unfrei mache, ohne das zu leisten, was man gemeinhin von ihr erwartet: „Sie vermag zu dem Genuß, den sie zu vermitteln scheint, nicht hinzuführen. Die Selbstzucht aber schenkt die allerhöchste Freude“⁵.

Gewiß hat Xenophon die Forderungen der Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) mit zahlreichen Beispielen ausgestattet, die vor allem seinem Wirkungskreis entstammen, also besonders mit Situationen des Soldatenlebens. Wenn man das als unsokratisch kennzeichnet, sollte man sich nicht dazu verleiten lassen, dem historischen Sokrates die Tugend der Selbstzucht zu nehmen. Der platonische Sokrates rühmt sie jedenfalls nicht weniger, vgl. Gorg. 491 d 9: *ΚΑΛΑ. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις; — ΣΩ. Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σῶφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδοικῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ*, oder rep. 3,4 p. 390 b 3 (das Anhören verführerischer Dichtwerke sei nicht geeignet *πρὸς ἐγκράτειαν*). Der Grundgedanke unseres Xenophon-Kapitels berührt sich sogar mit einem Wort des späten Platon ganz eng (Lgg. 8,840 c 5): *τῆς τῶν ἡδοικῶν νίκης ἐγκρατεῖς ὄντες ἂν ζῆν εὐδαμώνως, ἡττωμένους δὲ τοῖναντίον ἅπαν* (auch hier handelt es sich um Erziehung junger Menschen).

werden.

⁵ § 9: *Ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἡδέα, ἐφ' ἅπερ μόνον δοκεῖ ἡ ἀκρασία τοὺς ἀνθρώπους ἄγειν, αὐτῇ μὲν οὐ δύναται ἄγειν, ἡ δ' ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ*. Vgl. auch Mem. 4,8,11.

Es ist auch fraglich, ob man den Rekurs auf Herrschertugenden mit dem Hinweis als unhistorisch abtun kann, der echte Sokrates habe niemals den geringsten Versuch gemacht, „zu den ἄρχοντες zu gehören“ (v. Fritz a.O. 262). Gewiß tat er das nicht. Aber er machte alle Anstrengungen, über solche Tugenden zu verfügen, die ein ἄρχων haben sollte. Platon (Gorg. 521 d 6) hat in ihm sogar den einzigen wahren Staatsmann gesehen und aus seinem Verhalten die Lehre hergeleitet, daß nur der (wahre) Philosoph politische Verantwortung tragen dürfe. An der zitierten Gorgiasstelle gibt Sokrates auch seine Gründe an: „... weil ich niemals jemandem nach dem Munde rede, sondern meinen Blick stets auf das Beste richte, nicht auf das Angenehmste“⁶. Das ist kein Weg der Mitte δι' ἐλευθερίας im Sinne des xenophontischen Aristipp, sondern die stolze Kompromißlosigkeit des geistigen Herrenmenschen, der nicht fragt, was danach kommt, sondern seiner Überzeugung folgt. Die Grundlage unseres Aristipp-Kapitels der 'Memorabilien' hat W. Jaeger richtig eingeschätzt, wenn er erklärt (Paideia II, Berlin 1944, 102): „Die Grundvoraussetzung des Sokrates ist dabei, daß jede Erziehung politisch sein muß. Sie muß den Menschen entweder zum Herrscher oder zum Beherrschten erziehen ... (103) Sokrates vertritt im Gegensatz zu diesem neumodischen und raffinierten Individualismus (scil. des Aristipp) das bodenständige klassische Bürgertum, das seine politische Aufgabe und sein Glück als Erziehung zu einer auf freiwilliger 'Askese' beruhenden Herrscherrolle auffaßt ... (105). Worauf es Sokrates ankam, war augenscheinlich nicht die bloße Unabhängigkeit von irgendwelchen außerhalb des Individuums bestehenden Normen, sondern die Wirksamkeit der Herrschaft, die der Mensch über sich selbst ausübe“⁷. Obwohl die Frage nach dem historischen Sokrates nicht im Mittelpunkt unserer Betrachtung stehen soll, dürfen wir doch behaupten: In der Grundkonzeption des Aristipp-Kapitels steht Xenophon dem Wesen seines Lehrers durchaus nicht fern. Die Selbstbeherrschung, die Sokrates ihm vorgelebt hat, scheint ihn tief beeindruckt zu haben. Daß ihre Erörterung in seiner Verteidigung des Meisters eine zentrale Rolle spielen müsse, wird ihm selbstverständlich gewesen sein. Unser Kapitel 2,1 enthält den umfassenden Versuch, die sokratische Selbstbeherrschung innerhalb der 'Memorabilien' zu entfalten.

Nach der Vergegenwärtigung des Grundrisses müssen wir nun fragen, ob die einzelnen Beweisschritte des überlieferten Textes dem Ziel entgegenführen. Dieser Teil unserer Untersuchung wird notwendigerweise eine Auseinandersetzung mit den Beanstandungen und Vorwürfen der modernen Interpreten sein.

⁶ 521 d 8: ἄτε οὖν οὐ πρὸς χάριω λέγων τοὺς λόγους οὐς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιον.

⁷ Eine vortreffliche, wenn auch sehr kurze Würdigung unseres Kapitels bei G. Lieberg, Aristippo e la scuola cirenaica, in: Rivista critica di storia della filosofia 13, 1958, 8 f. – Vgl. dagegen von Fritz a.O. 262: „Er (scil. Sokrates) ist selbst, wenn auch in ganz und gar anderer Weise als Aristipp, den Mittelweg der ἐλευθερία sein ganzes Leben hindurch gegangen, von dem sein xenophontisches Nachbild behauptet, es gebe ihn nicht.“ Dieser Satz führt irre: Der Weg des Sokrates war kein Weg durch eine zwischen den vorhandenen Menschengruppen liegende neutrale Zone, sondern der Weg des innerlich freien Mannes, der den vorhandenen Staat achtet, weil er selbst die Fähigkeiten besitzt, ihn jederzeit zu lenken, d.h. weil er über die Tugenden des echten ἄρχων verfügt.

1. § 1-7. (a) Das pädagogische Experiment, dessen Durchführung Sokrates anregt, besteht in der Aufgabe, zwei junge Leute so zu erziehen, daß der eine die Fähigkeiten erhält, eine leitende Stellung einzunehmen, der andere aber nicht einmal den Anspruch auf eine solche Position erhebt (§ 1: τὸν μὲν, ὅπως ἱκανὸς ἔσται ἄρχεω, τὸν δ', ὅπως μὴδ' ἀντιποιήσεται ἀρχῆς). Das besagt nicht, daß der zweite zur Zügellosigkeit (ἀκολασία) angehalten und künstlich zum ἀρχόμενος abgerichtet wird. Vielmehr gestatten ihm, wie die Durchführung der Aufgabe dartut, die Erzieher lediglich, seinen Neigungen zu folgen. Das Ergebnis wird § 7 mitgeteilt: Der mit Nachsicht Erzogene ist nicht fähig, die Pflichten des anderen zu erfüllen, er verspürt aber auch keinerlei Ehrgeiz, sich um dessen Erziehungsziel zu bemühen (τοὺς ἀδυνάτους ταῦτα ποιεῖν εἰς τοὺς μὴδ' ἀντιποιησομένους τοῦ ἄρχεω τάξομεν). Diese Formulierung enthält also nicht etwa eine „neue Nuance“ (so Gigon a.O. 25), sondern sie gibt zu erkennen, daß Xenophon ganz konsequent auf die anfängliche Themenstellung zurückgreift. Die Zielsetzung des Abschnittes erklärt auch, weshalb wir von der Erziehung des zweiten Jungen so wenig hören (vgl. Gigon a.O. 14: „... der freilich sehr nebenbei behandelt wird“). Über sie ist nichts zu berichten, da ihm nur Freiheiten gelassen werden, während der Erzieher selbst untätig bleibt. Mit diesen Klarstellungen dürfte Gigons Tadel der Gesprächsführung (a.O. 25) entfallen⁸.

(b) Als zweite Erziehungsaufgabe wird die Fähigkeit genannt, Eß- und Trinklust vor beruflichen Pflichten gegebenenfalls zurücktreten zu lassen (§ 2). Gigon (a.O. 16) meint, es wirke „etwas schief, daß ausgerechnet am Anfang von einem Bedürfnis die Rede ist, das ein ἀναγκαϊώτατον darstellt und das zu unterdrücken darum (so scheint es) auch einem ἄρχων nicht ohne weiteres zugemutet werden kann. Der Satz über die τροφή widerspricht nicht flagrant, aber spürbar der Gesamtintention von 1-7“. Diese Worte wird nicht gutheißen, wer sich klarmacht, daß es Sokrates gar nicht um Unterdrückung natürlicher Begierden geht (man vergleiche z.B. was er § 5 über den Geschlechtstrieb sagt: ὄντων δὲ πολλῶν τῶν ἀπολυσόντων τῆς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας ἐν ἀδείᾳ). Die Begierden sollen lediglich in die rechten Bahnen gelenkt, das heißt der Vernunft untergeordnet werden. Deshalb beginnt die Erörterung auch beim wichtigsten Bedürfnis, dem Nahrungstrieb, vgl. § 1 a.E.: βούλει σκοπῶμεν ἀρξάμενοι ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων;

Aber gerade hier glaubt Gigon (a.O. 16 f.), noch eine weitere Unebenheit entdeckt zu haben. Das Wort στοιχείων, so führt er aus, komme im Corpus Xenophonticum nur an dieser Stelle vor; das sei ein Hinweis darauf, daß Xenophon den Ausdruck aus einem Text übernommen habe, „der die Tätigkeit des Menschen nicht unter ethischem, sondern unter einem physiologischen Gesichtspunkt aufbaute“. Das dürfte ein allzu kühner und deshalb wohl falscher Schluß sein; denn das Nomen στοιχείων erscheint (im Sinne von 'Grundlage') zur Zeit Xenophons auch in ethischen oder staatstheoretischen Zusammenhängen, vgl. Isokr. or. 2,16 (ταῦτα γὰρ στοιχεῖα πρῶτα καὶ μέγιστα χρηστής πολιτείας ἐστίν) oder Isokr. ep. 6,8 (ἔστι δὲ

⁸ Vgl. zu § 7: „ἀδυνάτους bringt hingegen eine neue Nuance. Es steht nicht mehr die Erziehung zur Enkrateia derjenigen zur Akolasia gegenüber, sondern derjenige νέος, der der Enkrateia fähig ist, dem anderen, der sie nicht zu leisten vermag. Dies antizipiert andeutend dieselbe Wertung, die wir als eine ungeschickte Antizipation bereits in § 4/5 vorfanden.“ Natürlich müssen dann, wenn vom Ergebnis der Erziehung die Rede ist (scil. § 7), die Objekte der pädagogischen Bemühungen genannt werden. Worin besteht die Antizipation?

τοῦτο στοιχείων καὶ κατὰ τῶν ἄλλων ἀπάντων καὶ κατὰ τῶν ὑμετέρων πραγμάτων). Bei der Deutung der xenophontischen Wendung ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων wird man noch fester zufassen müssen: Es handelt sich vermutlich um die Buchstaben, also um den Gegenstand des Elementarunterrichtes, ähnlich wie in dem bekannten Satz des N.T. (Hebr. 5,12): καὶ γὰρ ὀφείλουτες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγων τοῦ θεοῦ (wo folgt καὶ γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος, οὐ στερεᾶς τροφῆς)⁹. Faßt man also *στοιχεῖα* als Buchstaben auf, das heißt als „Elemente von Sprache und Schrift“¹⁰, dann beginnt der sokratische Dialog wirklich bei den Anfangsgründen¹¹. Zu Rückschlüssen auf eine anders orientierte Vorlage liegt keine Veranlassung vor.

(c) In § 3 hören wir, daß der Zögling Herr seines Schlafbedürfnisses und seiner Liebesgelüste werden müsse, auch daß er Mühen (*πόννοι*) nicht fliehen dürfe, sondern freiwillig auf sich zu nehmen bereit sein sollte. Dann heißt es: „Wie nun? Welchem Schüler sollen wir den Erwerb von Wissen zumuten, wenn es sich um Kenntnisse handelt, die man braucht, um seinem Rivalen zuvorzukommen?“ (*τί δέ, τὸ μαθεῖν εἴ τι ἐπιτήδειόν ἐστι μάθημα πρὸς τὸ κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων, ποτέρῳ ἂν προσθεῖναι μᾶλλον πρέποι*). Aristipp nennt den zum *ἀρχῶν* Bestimmten und begründet seine Antwort folgendermaßen: „Denn ohne solche Kenntnisse wäre das übrige nutzlos“ (*καὶ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄφελος ἄνευ τῶν τοιούτων μαθημάτων*). Diese Sätze empfindet Gigon als Fremdkörper¹² und sucht unter der Oberfläche unseres Textes nach einem ursprünglichen, besseren Sinn – vergeblich, wie ich meine; denn augenscheinlich sind Xenophons Ansicht zufolge alle Tugenden wertlos, wenn man nicht weiß, wann und in welcher Weise sie realisiert werden sollen. Dieses Wissen zu erwerben, ist mühsam. Deshalb wird das Studium unmittelbar nach den *πόννοι* genannt oder gar zu ihnen gerechnet. Man könnte auf das Kapitel 4,7 verweisen, in dem die Vorkenntnisse aufgezählt sind, die Sokrates seinen Schülern abverlangte. Bemerkenswerter aber ist die Tatsache, daß sich Xenophon mit der Forderung, Wissen solle auch unter Mühen gewonnen werden, wiederum in unmittelbarer Nähe Platons befindet (vgl. besonders *rep.* 6,16 p. 504 c 9 - e 3). Das Gebot, in echter Selbstzucht Entbehungen auf sich zu nehmen und dabei wissend zu werden, dürfte also genuin sokratisch sein.

(d) In § 4 sagt Sokrates, daß der zur Beherrschung seiner Begierde Erzogene weniger leicht von seinem Rivalen übervorteilt werde. Die übrigen Lebewesen könne man infolge ihrer Hemmungslosigkeit wie mit einem Köder fangen. Als Beispiel

⁹ Luther übersetzte: „Und die ihr solltet längst Meister sein, bedürft wiederum, daß man euch die ersten Buchstaben der göttlichen Worte lehre und daß man euch Milch gebe und nicht starke Speise.“ H. Strathmann (*Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1947, 97) spricht von „ABC-Schützen auf dem Gebiete der christlichen Erkenntnis“. – Zum Bild vgl. A. Demandt, *Metaphern für Geschichte*, München 1978, 41.

¹⁰ Vgl. W. Burkert, *Στοιχεῖον*, in: *Philologus* 103, 1959, 167-197, bes. 176.

¹¹ Mit Recht sagt Burkert (oben Anm. 10) 169,2, daß an unserer Stelle *στοιχεῖον* und *ἀρχή* praktisch synonym sind. Vgl. auch F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925, 16.

¹² Er schreibt (a.O. 19): „Das wird um so klarer, wenn wir weiterhin feststellen, daß der *πεπαιδευμένος* von § 4 Anf. nicht etwa der Besitzer der *μαθήματα*, sondern über *μαθεῖν* und *πόννοι* hinweg der *ἐγκρατής* ist.“

aus der Tierwelt nennt Sokrates die Rebhuhnjagd, auf der man die Männchen mit den Locktönen des Weibchens überliste und erlege. Dann heißt es (§ 5): „Scheint es dir nicht eine Schande für einen Menschen zu sein, wenn es ihm ebenso ergeht wie den unvernünftigen Tieren? Wie z.B. die Ehebrecher in die Falle gehen ...?“ Und nun wird das Schicksal dieser Toren geschildert, die, wenn sie ertappt werden, Schimpf und Schande erleiden, nur weil sie es nicht vorgezogen haben, ihre Liebesbedürfnisse auf gefahrlosem Wege zu befriedigen. Sokrates folgert: *ἀρ' οὐκ ἦδη τοῦτο παντάσῃ κακοδαμοῦντος ἐστῶ*; Und Aristipp stimmt zu.

Dieser Passus ist von den Interpreten¹³ hart getadelt worden. Gigon sagt, er habe „mit unserem Dialogziel ... nichts zu schaffen“; Xenophon habe einen Text, „der wie § 4 von den Gefahren blinder Begierde sprach, oberflächlich angeschlossen, ohne zu beachten, daß die innere Tendenz der beiden Stücke verschieden ist und daß sie beide miteinander den Gesprächsablauf zerstören“. Das sind starke, aber keineswegs überzeugende Worte; denn weshalb sollte Xenophon den Wert der Selbstzucht nicht durch den Hinweis auf die Folgen der Zuchtlosigkeit unterstreichen dürfen? Das menschenwürdige Dasein beginnt eben überhaupt erst mit der Beherrschung der Leidenschaften, während der Ungebildete (~ *ἀρχόμενος*) in ständiger Gefahr schwebt, auf das Niveau des Tieres zurückzufallen. Ihm fehlt der wirkungsvolle Schutz gegen sein schlechteres Selbst. — Besser begründet ist der Einwand, den K. v. Fritz gegen unsere Stelle erhebt. Er wundert sich darüber, daß Aristipp hier zustimmt (vgl. a.O. 273), und hilft sich mit der Überlegung, daß die Frage des Lehrers (scil. § 5) den Schüler (d.h. den Aristipp) persönlich nicht betroffen habe, während er im Hinblick auf die übrigen Fragen zugeben müsse, „daß ihm die zum Herrschen notwendigen Eigenschaften fehlen“ (a.O. 274); ja, hinter dem letzten Satz des Paragraphen (gemeint sind die Worte des Sokrates: „... wo es so viele Möglichkeiten gibt, seine geschlechtlichen Bedürfnisse auf ungefährliche Weise zu befriedigen“) schaue unvermerkt der historische Aristipp hervor. Dieser Rollentausch sei ein Anzeichen der Verwirrung, die durch Xenophons Ungeschicklichkeit angerichtet wurde — ein Befund, aus dem sich nunmehr entstellungsgeschichtliche Schlüsse in Ansehung der ganzen Schrift ziehen lassen. Diese komplizierten Überlegungen halten jedoch einer Überprüfung nicht stand; denn sie gehen von der unzutreffenden Voraussetzung aus, Sokrates wolle mit den Fragen des ersten Abschnittes (scil. § 1-7) die Lehre Aristipps treffen (also 'Aristipp widerlegen'). Sokrates aber geht anders vor: Er entwickelt im Rahmen des pädagogischen Experiments Voraussetzungen und Vorteile der Selbstbeherrschung, die einem ehrgeizigen jungen Mann beigebracht werden soll. Das Gespräch ist allgemein gehalten, und Aristipp vergibt sich nichts, wenn er zugesteht, daß ein zukünftiger *ἀρχων* gewisse moralische Qualitäten besitzen muß. Das spezifisch Aristippische kommt erst nach Durchführung des Beispiels hervor, als Sokrates (§ 7 a.E.) unvermittelt fragt: „Hast du dir schon einmal überlegt, zu welcher der beiden Kategorien du selbst gehörst?“ (... *ἤδη ποτ' ἐπεσκέψω, εἰς ποτέραν τῶν τάξεων τούτων σαυτὸν δικαίως ἂν τάττοισ*). Die Antwort ist eindeutig: Aristipp will mit der Plackerei dessen, der in leitender Stellung Verantwortung für andere übernimmt, nichts zu tun haben, sondern zählt sich denen zu, die möglichst unbeschwert und angenehm leben können (§ 9 a.E.: *ἐμαυτὸν ... τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶστα τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν*).

¹³ Vgl. Gigon a.O. 13; von Fritz a.O. 270-272.

Wenn Sokrates auf dem Wege zu dieser gedanklichen Position auch die Möglichkeit erwähnt, Liebesleidenschaften gefahrlos zu befriedigen, dann ist das nicht unbedingt ein Anzeichen für eine Anleihe Xenophons bei Aussprüchen des historischen Aristipp. Es könnte eher die Vermutung nahelegen, daß die Nüchternheit, mit der Aristipp geschlechtliche Bedürfnisse beurteilte, auch sokratisch ist.

Bis hierher hat der Dialog sein Ziel durchaus konsequent verfolgt: Der Vertreter der Lustlehre ist gezwungen worden, von seinem (historisch nachprüfbaren) Standpunkt aus in der Alternative *ἀρχων* oder *ἀρχόμενος* Stellung zu nehmen; das bedeutet aber unter den in § 1-7 geschaffenen Voraussetzungen: sich für oder wider die Selbstzucht (*ἐγκράτεια*) zu erklären. Er lehnt sie ab, weil sie ihm die Lust¹⁴, die er sucht, nicht zu bieten scheint. Es ist folgerichtig, daß im nächsten Teil des Gespräches von der Hedoné der Nicht-Herrschenden (*ἀρχόμενοι*) die Rede sein wird.

2. Sokrates beginnt den zweiten Hauptabschnitt mit der Frage: „Wollen wir untersuchen, ob die Freude der Herrschenden größer ist als die der Beherrschten?“ (§ 10). Es folgen Beispiele aus der großen Politik (Perser: Syrer, Phryger: Lyder; Skythen: Maioten; Kartager: Libyer, also je ein Kräfteverhältnis aus jedem Erdteil; danach Vormachtstellungen und Abhängigkeiten in Griechenland). Man erwartet nun die Übertragung des Themas auf das Privatleben. Aber sie unterbleibt, da Aristipp die Erörterung mit einem neuen Gedanken unterbricht: Er wählt die *μέση ὁδός* (§ 11). Zur Widerlegung dieses Einwandes führt Sokrates, dieses Mal in noch allgemeinerer Form, Beispiele aus dem Verkehr der Völker miteinander und aus dem wechselseitigen Verhalten der Individuen an (für das Leben der Privatleute nennt er *ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοί* im Gegensatz zu *ἀνανδροὶ καὶ ἀδύνατοι*)¹⁵.

Der Überblick über die Gedankenführung läßt vermuten, weshalb die Beispielsammlung unvollkommen ist. Xenophon benötigte den Hinweis auf das Privatleben für die folgende Widerlegung (§ 13) und vermied die Wiederholung nicht ungeschickt dadurch, daß er Aristipp dem Mitunterredner zuvorkommen ließ. Ähnliches gilt für Aristipps folgendes Argument (§ 13 a.E.: *ἀλλ' ἐγὼ τοι ... οὐδ' εἰς πολιτείαν ἐμῶν τὸν κατακλείω, ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι*). Es enthebt Sokrates der Mühe, das Verhältnis *ἀρχοντες: ἀρχόμενοι* weiter auszuführen (die Andeutungen in § 13 sind ja tatsächlich skizzenhaft, eben nur ausreichend, um das neue Argument des Partners hervorzulocken) und die Stellung des *ξένος* im bisher entwickelten System näher zu bestimmen.

So betrachtet sind die Paragraphen 10-13 sinnvoll. Die in den Kommentaren geäußerten Bedenken beruhen auf Mißverständnissen. Gigon (30) sagt über die in § 10 genannten Völker und Stämme, soweit sie Herren anderer sind, folgendes:

¹⁴ Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, das schöne deutsche Wort 'Lust' (= angenehme Empfindung) als Übersetzung von *ἡδονή* (neben 'Freude') beizubehalten. Die Tatsache, daß 'Lust' in einer Phase der psychologischen Wissenschaft als t. t. eine Rolle gespielt hat, die man heute nicht mehr anerkennt (vgl. J.H. Mette, Epikuros 1963-1978, in: Lustrum 21, 1978, 102), berechtigt niemanden zu einem Verbannungsurteil. Ähnlich steht es bekanntlich mit dem kostbaren Nomen 'Tugend' (= *ἀρετή*), das sich nicht durch 'Bestheit' o.ä. ersetzen läßt.

¹⁵ § 13: *καὶ ἴδια αὐτῶν οἱ ἀνδρεῖοι καὶ δυνατοὶ τοὺς ἀνάνδρους καὶ ἀδύνατους οὐκ οἴσθα ὅτι καταδουλωσόμενοι καρπούνηται*; Die beiden Verben verleihen der Sache besonderen Nachdruck, sie brauchen aber nicht brutale Gewalt zu bezeichnen, sondern sie meinen vor allem, daß die Einflußreichen ihre Partner mutlos machen und ausnutzen.

„Wir hörten in § 2-6, daß die *ἄρχοντες* in allen Stücken zur Enkrateia erzogen werden müßten, um ihren politischen Aufgaben gewachsen zu sein. Inwiefern dann ihr Leben *ἡδύ* heißen kann, bleibt zunächst unerklärlich. Zu verstehen ist das nur, wenn wir es als eine Antizipation dessen auffassen, was Sokrates zum Abschluß des Gesprächs, in § 19, sagen wird“ usw. Keineswegs: Es handelt sich in § 10 um eine relative Bestimmung, nämlich um das angenehmere Leben des Mächtigeren im Verhältnis zu dem Dasein des Unterworfenen. Man sollte also nicht von einer tadelhaften Antizipation sprechen, sondern von einer gerechtfertigten Vorbereitung auf den ganz anders gearteten Begriff der Hedoné im Endergebnis. — Es ist auch keine „stilistische Variation“ (Gigon a.O. 31), wenn Xenophon (scil. § 10 a.E.) statt der Formen von *ἄρχεω* und *ἄρχεσθαι* die Ausdrücke *οἱ κρατοῦντες* und *οἱ κρατούμενοι* einsetzt, sobald er zu den Machtverhältnissen in Hellas übergeht. Das hat v. Fritz (a.O. 264) richtig erkannt; aber er hätte dann in diesem Zusammenhang nicht von „einer mangelhaften Beziehung zu den Realitäten des griechischen Lebens“ sprechen dürfen (a.O. 258). Die Partizipien *κρατοῦντες* und *κρατούμενοι* sind doch treffende Signaturen für die zahlreichen Machtverschiebungen größeren und kleineren Umfanges in den letzten Jahren des Peloponnesischen Krieges und in den Jahrzehnten danach.

3. Besonderes Mißfallen hat der folgende Teil des Gespräches (§ 14-16) hervorgeufen. Auf Aristipps (vermutlich echten) Ausspruch *ξένος πανταχοῦ εἰμι* (Fr. 84 M.) reagiert Sokrates zunächst ironisch¹⁶ und führt dann etwa folgendes aus: „Staaten und Städte schützen sich mit Machtmitteln aller Art, und doch kann ihnen Unrecht geschehen. Du aber, der du nichts dergleichen zur Verfügung hast, viel unterwegs bist, wo niemand sicher ist, in jeder Stadt aber, die du besuchst, eine schwächere Position einnimmst als die Bürger ..., du glaubst trotzdem, nur weil du ein *ξένος* bist, könne dir kein Unrecht geschehen? Etwa weil dir die Städte beim Eintreffen und Fortgehen Sicherheit verkünden? Oder weil du, selbst wenn du in die Sklaverei geraten würdest, bei deiner Konstitution keinem Herrn von Nutzen sein würdest?“¹⁷ Zu diesen Worten des Sokrates bemerkt v. Fritz (a.O. 265), der Einwand Aristipps (scil. Fr. 84 M.) lasse sich „unter den im damaligen Griechenland gegebenen Bedingungen mit den Argumenten des xenophontischen Sokrates nicht widerlegen. Denn Rechtssicherheit war für den nur vorübergehend in einer Stadt sich aufhaltenden Fremden überall gegeben.“ Die Andeutung aber, als Fremder könne Aristipp sogar in die Sklaverei geraten, hätte der echte Aristipp, wie v. Fritz vermutet, nicht kleinmütig zur Kenntnis genommen, sondern nach Ausweis von Diog. L. 2,79 (= Fr. 25 A M.)¹⁸ etwa folgendermaßen beantwortet (a.O. 261):

¹⁶ Richtig Gigon a.O. 37; v. Fritz a.O. 259.

¹⁷ § 15: *σύ δὲ οὐδὲν μὲν τούτων ἔχων, ἐν δὲ ταῖς ὁδοῖς, ἔνθα πλείστοι ἀδικοῦνται, πολὺν χρόνον διατρέβων, εἰς ὅποιαν δ' ἂν πόλιν ἀφίκη, τῶν πολιτῶν πάντων ἤττων ὢν ..., ὅμως διὰ τὸ ξένος εἶναι οὐκ ἂν οἶε ἀδικηθῆναι; ἢ διότι αἱ πόλεις σοι κηρύττουσιν ἀσφάλειαν καὶ προσιόντι καὶ ἀπόντι, θαρρεῖς; ἢ διότι καὶ δοῦλος ἂν οἶε τοιοῦτος εἶναι οἷος μηδενὶ δεσπότην λυσιστελεῖ;*

¹⁸ Während eines Aufenthaltes in Kleinasien wurde Aristipp von Soldaten des Satrapen Artaphernes ergriffen. Als einer zu ihm sagte: „Und so zuversichtlich bist du?“, antwortete er: „Wann sollte ich zuversichtlicher sein als jetzt, da ich im Begriff stehe, mich mit Artaphernes zu unterhalten?“

„Wenn ich in die Sklaverei geraten sollte ..., dann werde ich meinem Herrn schon klar machen, daß es gänzlich unwirtschaftlich wäre, mich im Haus oder gar zu schweren körperlichen Arbeiten verwenden zu wollen, denn dazu taugte ich gar nicht, und daß es sehr viel vorteilhafter ist, mir zu erlauben, mich freizukaufen – wozu ein Aristipp vermutlich nicht einmal eine Bank hätte in Anspruch zu nehmen brauchen, da er überall Freunde und Bewunderer hatte – oder aber, solange die Freikaufssumme noch nicht zusammengebracht ist, mich Vorträge halten zu lassen und den Ertrag davon einzuziehen.“

Die in diesen Betrachtungen kenntliche Zuversicht erregt einiges Erstaunen. War doch der Fremde (*ξένος*) auch zu Xenophons Zeiten rechtlos. Um Rechtsschutz zu erhalten, bedurfte er der Fürsprache eines bestimmten Bürgers (des *Proxenos*), und die göttliche Hilfe des Zeus *Xenios* wurde nie entbehrlich. Daß dieses komplizierte System nur unter friedlichen Verhältnissen funktionierte, versteht sich von selbst¹⁹. Was aber die Möglichkeit des Freikaufes angeht, so möchte man der fingierten Ausflucht des echten Aristipp eine fingierte Antwort des xenophontischen Sokrates entgegenstellen, etwa der Art: 'Was du sagst, mag ein- oder zweimal gelingen, keinesfalls aber immer. Unser Gespräch möge denn unter der durchaus möglichen Voraussetzung fortgehen, daß du als Sklave an einen Herrn gerätst, der nicht viel Federlesens macht, sondern dich zu einer dringenden, aber harten Arbeit heranzieht.' Auch bei der Beurteilung dieses Abschnittes geht die moderne Kritik von der ungeprüften Voraussetzung aus, der Verfasser des Dialogs wolle oder müsse das widerlegen, was der historische Aristipp vermutlich gesagt haben würde. Jedoch unser Text widerspricht einer derartigen Vermutung; denn der Gesprächspartner des Sokrates ist augenscheinlich nicht der uns aus der Philosophiegeschichte kenntliche Aristipp mit seinem persönlichen Charme und seiner einzigartigen Schlagfertigkeit, sondern, wie unten näher ausgeführt werden soll, ein Vertreter der Lustlehre, die an Aristipps Gedanken anknüpfte. Diesen Aristippanhänger manövriert der xenophontische Sokrates in eine Situation, in der er tatsächlich zugeben muß, daß nur die Selbstbeherrschung echte Lust vermittelt. Wir werden auf diese grundsätzliche Bedeutung der Widerlegung aristippischer Gedanken zurückkommen.

Man kann sogar noch weitergehen: Die Paragraphen 13-15 sind von besonderem Interesse, weil sie eine Vermutung über Xenophons Vorlage gestatten. Schwerlich war das ein Dialog (nach dem die genannten Interpreten m.E. vergeblich gesucht haben). Xenophon stützte sich auf ein Wort des historischen Aristipp (*ξένος πανταχοῦ εἰμι*)²⁰ und auf eine Anekdote ähnlich der, die Diogenes Laertios (2,79; siehe oben Anm. 18) erzählt. Beide Nachrichten bezieht der Autor in sein Gespräch ein, und zwar so, daß er beide mit eigenen Mitteln widerlegen kann: Der Zustand des *ξένος* ist mit zahlreichen Gefahren verbunden, und das in der Anekdote eingefangene Erlebnis könnte, in die nüchterne Wirklichkeit versetzt, zu einem bitteren Ende führen. Wahrscheinlich ist diese Entstehungsweise sogar typisch für große Teile der

¹⁹ Vgl. G. Klaffenbach, *Griechische Epigraphik*², Göttingen 1966, 80; M.P. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion* I³, München 1967, 420.

²⁰ Fr. 84 M. – Bedeutung und Verbreitung dieses Ausspruches gehen aus Aristot. *pol.* H 2 p. 1324 a 16 hervor, wo der Autor die verschiedenen Stellungnahmen zum Staat wie folgt beschreibt: ... *πότερος αἰρετώτερος βλος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μάλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος.* Vgl. auch Jaeger, *Paideia* II (Berlin 1944), 381 Anm. 194.

‘Memorabilien’. Bei deren Abfassung hat Xenophon vermutlich mehr Freiheit walten lassen, als man ihm gemeinhin zubilligt. Nur so ist ja Anknüpfung der sokratischen Gespräche an eigene Erinnerungen denkbar – wobei es sich natürlich oft um vage Erinnerungen gehandelt haben wird, die durch Lektüre von Schriften der Sokratiker aufgefrischt und aufgefüllt werden mußten. Wer wollte auch annehmen, daß Xenophon Gespräche seines Lehrers nach Jahrzehnten in allen Einzelheiten wiedergeben konnte! Aber man wird die ‘Memorabilien’ nur dann in Einklang mit den übrigen Schriften Xenophons bringen, wenn man den Verfasser nicht als Kompilator oder Exzerptor, sondern als selbständig schaffenden Berichterstatter würdigt. Freilich ist die Tendenz des Werkes nicht philosophiegeschichtlicher, sondern (wie an anderer Stelle dargelegt²¹) rein apologetischer Natur.

4. Der letzte Einwand Aristipps ist geradezu ein Gegenangriff. Da ihm nachgewiesen worden ist, daß Glückseligkeit nur durch die Erziehung zur Selbstzucht möglich wird, bestreitet er nun, daß die Leiden eines Sklaven schlimmer seien als die Mühen dessen, der unter Schmerzen Herr seiner Begierden wird und bleibt. Wo liege, so meint er, der Unterschied? Doch höchstens darin, daß dem Vertreter der Enkrateia eine Portion Torheit nachgesagt werden müsse²². Sokrates antwortet mit den beiden oben bereits genannten Argumenten: (a) Der freiwillig Leidende verliert seine Freiheit nicht, da er Entbehrung und Erholung nach eigenem Ermessen verteilen kann; (b) er bemüht sich in der Hoffnung auf gutes Gelingen (*ἐπ’ ἀγαθῆ ἐλπιδι*, § 18), empfindet also schon während der Anstrengung Freude, ganz zu schweigen von dem Glück, das als Lohn am Ende der Schwierigkeiten wartet. „Damit“, sagt Gigon (a.O. 55), „ist im Prinzip Aristipp widerlegt. Hatte er in § 9 sich zum *ἡδιστα βιωτεῦν* bekannt, so zeigt Sokrates, daß die *ἐγκράτεια* des *ἄρχων* letzten Endes gerade eine solche *ἡδονή* zum Ziel hat.“ Man wird indessen fragen müssen, ob es sich wirklich um eine prinzipielle Widerlegung handelt.

Zunächst ist so viel deutlich: Die von Sokrates empfohlene Hedoné braucht mit der Lust nicht identisch zu sein, die im Zentrum der Lehre Aristipps stand. Dieser war der Überzeugung, echte Freude bestehe in der Anpassung an den Augenblick. Man nehme, was er bringt, und begnüge sich mit dem, was er bietet! Aristipp war freilich kein radikaler Hedonist, er hat auch die Lust nicht als Telos (d.h. als höchsten Wert des Lebens) bezeichnet oder gar in solchem Sinne definiert. Stets jedoch wollte er im Interesse seines Wohlergehens Herr der jeweiligen Situation sein. „Kern seiner Lebensanschauung“, sagt G. Lieberg²³, „war ein tätiges Herrentum über

²¹ Vgl. oben Anm. 3.

²² § 17, wo a.E. zu lesen ist: *ἡ (δτι) add. Schenkel) ἀφροσύνη πρόσσει πῶ θέλοντι τὰ λυπηρὰ ὑπομένειν*. Vgl. Gigon a.O. 48: „Das hat Xenophon wohl als die Pointe empfunden, daß der freiwillig Leidende noch dazu *ἄφρων* ist.“ Der bittere Spott läßt sich jedenfalls nicht verkennen. Ironisch wird auch die vorher genannte Wendung *οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοι* zu verstehen sein (siehe Gigon a.O. 49-52 mit wertvollem Material). Der xenophontische Aristipp hat jedenfalls recht wohl erkannt, worauf es Sokrates bei der Erziehung zur Verwaltung leitender Stellungen im Staat ankam, siehe Gnomol. Vatic. 472 Sternb.: *Σωκράτης ἐλεγεν ἐκείων μόνον βασιλεία εἶναι τὸν δυνάμενον ἄρχειν τῶν οικείων παθῶν*. Sobald man den verächtlichen Spott in der Formulierung des xenophontischen Aristipp bemerkt, hört die Wendung auf, überraschend oder gar störend zu sein.

²³ G.L., Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles (= Zetemata 19), München 1958, 63 Anm. 1.

Menschen und Umstände, das *τὸ πάντων κρατεῖν*.“ Unter gewissen Vorbehalten darf man also behaupten, daß sich Aristipp in die Gruppe derer einreichte, „die angenehm und genußreich zu leben verlangen“²⁴. Mit Ausnahme des zuletzt genannten Zitats (vgl. Mem. 2,1,9 a.E.) ist freilich von alledem bei Xenophon nicht die Rede. Soll man aber nun annehmen, der xenophontische Aristipp habe es versäumt, auf das Zentrum seiner Ethik hinzuweisen und seinen Lustbegriff zu erläutern? Hätte er doch in Übereinstimmung mit dem historischen Aristipp näher ausführen können, die von ihm erstrebte Hedoné lasse sich als so intensiv und beglückend vorstellen, daß es sich lohnen würde, um ihretwillen alle die Gefahren und Unannehmlichkeiten auf sich zu nehmen, die Sokrates im vorhergehenden Teil des Dialogs erwähnt hat. Ja, man darf sogar fragen: War Xenophon nicht verpflichtet, Aristipps Vorstellung von der gegenwartsbezogenen Hedoné mit den Hoffnungen und Rückblicken des *ἐγκρατῆς* zu vergleichen, statt einfach zu behaupten, nur die Selbstbeherrschung vermittele echten Genuß?

Es erhebt sich also der Verdacht, im entscheidenden Abschnitt des Dialogs (§ 18) könne eine gedankliche Lücke klaffen. Die Vorwürfe der Interpreten, die wir bisher zurückweisen konnten, tauchen just an einer Stelle auf, an der sie bisher gar nicht erhoben worden sind. Hat Xenophon doch unsorgfältig komponiert? Freilich können solche Bedenken nur aufkommen, wenn man (wieder zu Unrecht) vermutet, Xenophon habe Philosophie oder Philosophiegeschichte treiben wollen. In Wahrheit aber strebt er, entsprechend der apologetischen Tendenz der ‘Memorabilien’, keine systematische Widerlegung der Meinungen Aristipps an, sondern er führt lediglich den Nachweis, daß Sokrates für die Ansichten (und Auswüchse) des Hedonismus nicht verantwortlich ist. Deshalb verfolgt er den Gedanken, der Hedoniker gerate mit sich selbst in Widerspruch, weil er die Gegebenheiten der Wirklichkeit mißachtet und dadurch seine eigene Existenzgrundlage gefährdet. Der Aristipp des Dialogs findet den Genuß, den er sucht, weder in der Klasse der *ἀρχόμενοι* noch auf der *μέση δόξ* noch als *ξένος*. Am Ende bleibt ihm nichts anderes übrig, als dasjenige Glück für die echteste Lust zu halten, das durch die Selbstbeherrschung ermöglicht wird. Dieses Glück ist schon deshalb wertvoller als die Lust des Hedonismus, weil es unter Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse zustandekommt und deshalb beständiger ist. Xenophons Darstellungsweise aber hat den Vorteil, daß die oben vermifste Synkrisis unterbleiben kann (sie wäre außerdem schwierig und dem Autor u.U. gar nicht möglich gewesen)²⁵.

²⁴ C.J. Classen, Herm. 86, 1958, 187. Classen und (offenbar unabhängig von ihm) noch entschiedener G. Lieberg (Aristippo e la scuola cirenaica, in: Riv. critica usw. [s. oben Anm. 7] 3-11) haben die Zeugnisse über den Schulgründer von den Lehren der späteren Kyrenaiker, vor allem von denen des Enkels, mit überzeugenden Gründen getrennt. Auch die in Fr. 20 M. (Athen. 12,63 p. 544 b) überlieferte Behauptung (die Erinnerung an vergangene Genüsse trage zur inneren Glückseligkeit ebensowenig bei wie die Aussicht auf zukünftige Freuden) läßt sich nicht ohne weiteres auf den Schulgründer beziehen. Ähnliches gilt für Fr. 208 M. (= Ael. v.h. 14,6) und Fr. 209 M. = Epikur Fr. 453 Us. (= Diog. L. 2,89-90). Dagegen ist A. Gehlens Portrait doch wohl zu einseitig (Der Mensch¹⁰, Frankfurt 1974, 350): „... und sein verzweifelter Standpunkt ist nur imponierend durch die antike Naivität und die Abwesenheit nihilistischer Instinkte, durch das antike gute Gewissen“. Vgl. dens. in Moral und Hypermoral³, Frankfurt 1973, 62 f.: A. scheine „eine noch ungebrochene Vitalität vergnüglich ausgelebt zu haben“.

²⁵ Nur beiläufig werden die nachteiligen Folgen der leichtfertig erworbenen Lust (§ 20:

Man kann sich bei Xenophons Darstellung um so eher beruhigen, als er, wie wir gesehen haben, ihr wenigstens an drei Stellen Hauptgedanken Aristipps zugrundegelegt hat, vgl. 2,1,9 (*ἐμαυτὸν γε μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ἢ ῥᾶσά τε καὶ ἡδίστα βιωτέω*)²⁶, 2,1,11 (die Erwähnung der *μέση ὁδὸς δι' ἐλευθερίας*) und 2,1,13 (= Fr. 84 M., der Wunsch, als *ξένος* zu leben). Die Folgerichtigkeit, mit der diese Aussprüche als Argumente in der Gesprächsführung verwendet sind, bestätigen unsere oben ausgesprochene Vermutung, das Kapitel 2,1 könne weder durch Exzerpierung noch durch Kompilation entstanden sein. Gleichzeitig aber dürfte diese Selbständigkeit in Auswahl und Verarbeitung der Sentenzen Aristipps die Ansicht nahelegen, daß der Autor nicht nur ihn, den Sokratesanhänger, im Auge hatte. Dem Ruf seines verehrten Lehrers waren ja die übrigen Anhänger der kyrenaischen Philosophie viel gefährlicher als der eine Einzelgänger Aristipp, vor allem alle die, die dessen Gedanken zur Rechtfertigung eigener Disziplinlosigkeit mißbrauchten. Mit Recht weist man in diesem Zusammenhang auf das Zenon-Fragment 242 (Athen. 13,19 p. 565 d = Aristipp Fr. 114 A M.) hin: *ὁ δὲ σοφὸς ἐκεῖνος Ζήνων, ὡς φησὶ Ἀντίγονος ὁ Καρυστίως* (p. 118 Wilam.), ... *ἔφη ὡς οἱ παρακούσαντες αὐτοῦ τῶν λόγων καὶ μὴ συνέντες ἔσονται ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροί, καθάπερ οἱ τῆς Ἀριστίππου παρενεχθέντες αἰρέσεως ἄσωτοι καὶ θρασεῖς*. Solche mißratenen Jünger, scheint Xenophon sagen zu wollen, haben kein Recht, sich darauf zu berufen, daß ihr angebliches Schulhaupt Anhänger des Sokrates war. Diese Tendenz unseres Kapitels hat Mannebach richtig erkannt und eindringlich formuliert²⁷: „Et sponte intellegitur Aristippum huius disputationis adversarium electum esse, non tam ut vivendi eius modus detrectaretur, quam ut doctrina eius, qua ἄσωτοι quidam excusatione uti possent, a Socrate refelleretur.“ Wie es also nach Xenophons Dafürhalten nicht anging, Fehler und Vergehen des Kritias und des Alkibiades dem Sokrates zur Last zu legen (was der Sophist Polykrates in seiner Anklageschrift getan hatte, vgl. Mem. 1,2,12-38), ebenso war es unstatthaft, Sokrates für Entstellungen seiner Lehre verantwortlich zu machen. Diese Rechtfertigung erreicht unser Kapitel in seiner vorliegenden Gestalt. Sobald man das anerkennt, wird man auch zugeben dürfen, daß es dem Ziel des Gesamtwerkes entspricht²⁸.

Bonn

HARTMUT ERBSE

αὶ ... ῥαδιουργίαι καὶ ἐκ τοῦ παραχρήμα ἡδοναὶ) erwähnt, – Wenn die oben vorgetragene Überlegung richtig sind, kann man aus der Darstellung Xenophons nicht ohne weiteres schließen, Aristipp habe die These nicht vertreten, über die Xenophon schweigt. Diese Unsicherheit betrifft vor allem die Funktion der Einsicht (*φρόνησις*) bei Auswahl und Erwerb der Lust (vgl. Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums*¹³, Tübingen 1925, 175). Die Überlieferung schreibt die Hochschätzung der *φρόνησις* (erst) den „Kyrenaikern“ zu, siehe Fr. 223 M. (= Diog. L. 2,91).

²⁶ Hierzu vgl. Classen a.O. (oben Anm. 24) 186 f.

²⁷ E.M., *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden 1961, 120 f.

²⁸ Aus den genannten Gründen vermag ich auch der von R. Nickel (Xenophon, Darmstadt 1979, 21 f.) vorgetragene Interpretation nicht zu folgen. Nach Nickel hat Xenophon seinem Sokrates nur eine „vordergründige Verurteilung der Apolitie in den Mund gelegt. In Wirklichkeit bleibt die Apolitie eine vom Autor favorisierte Existenzmöglichkeit.“ Beide Behauptungen tragen einen fremden Zug in das uns kenntliche Xenophonbild. In Xenophons Anschauungen überwiegen die staatserhaltenden Gedanken die Kritik an den bestehenden Verhältnissen bei weitem. Ähnliches gilt für die politische Einstellung seines Sokrates (vielleicht nicht ganz so für den historischen Sokrates). Daß Xenophon die athenische Demokratie nicht für die ideale Staatsform der Zukunft hielt, steht auf einem anderen Blatt; vgl. Jaeger, *Paideia III* (Berlin 1947) 239 ff.; W.E. Higgins, *Xenophon the Athenian*, Albany 1977, 82. 131. 140 ff. (siehe auch Nickel a.O. 82).