

Aristoxenos und Platons erster Alkibiades.

Ueber den bekannten Gelehrten Aristoxenos aus Tarent, den Schüler des Aristoteles und der Pythagoreer, ist nicht recht ins Reine zu kommen. Namentlich seine wissenschaftliche Zuverlässigkeit ist nicht klar. In den erhaltenen auf die Theorie der Musik und verwandter Disciplinen bezüglichen Schriften bemerken wir einen sorgfältigen Empirismus, wie es sich für den Schüler des Aristoteles ziemt; mit Recht ist daher auf diesem Gebiete in neuerer Zeit sein Ansehen wieder sehr hoch gestiegen. Desto mehr Kopfschütteln erregt sein Verfahren als Historiker; es scheint als ob er die Erfahrung, die sich uns in der Ueberlieferung geschichtlicher Thatsachen darbietet, mit unerhörter Leichtfertigkeit behandelt habe, und schon längst hat er deshalb in dieser Beziehung seinen guten Ruf verscherzt. Unter den mancherlei sonderbaren Nachrichten, die er uns aufzischt, muthet doch keine unserer Leichtgläubigkeit so viel zu, als die über das Zusammentreffen des Sokrates mit einem Inder, der nach Athen gekommen sei. Dieser Inder, hatte Aristoxenos berichtet¹, habe den Sokrates gefragt, womit er sich denn als Philosoph beschäftige. 'Mit der Erforschung des menschlichen Lebens' antwortete Sokrates. Da habe ihn der Inder ausgelacht und gesagt, es sei unmöglich, dass jemand das Menschliche erkenne, solange ihm das Göttliche noch unbekannt sei. Wenn auch diese Erzählung nicht glaubwürdig ist, so ist ihr Entstehen doch ganz begreiflich in einer Zeit und unter Menschen, denen im Erstaunen über die neuerschlossenen Wunder des Orients der

¹ Nach Aristokles bei Euseb. praep. ev. XI 3, 8: φησι δ' Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς Ἰνδῶν εἶναι τὸν λόγον τοῦτον (nämlich μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθεῖν). Ἀθήνησι γὰρ ἐντυχεῖν Σωκράτει τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων ἕνα τινά, κᾶπειτα αὐτοῦ πυνθάνεσθαι τί ποιῶν φιλοσοφοίη· τοῦ δὲ εἰπόντος ὅτι ζητῶν περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου, καταγελάσαι τὸν Ἰνδὸν λέγοντα, μὴ δύνασθαι τίνα τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν, ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα.

alte Hellenenstolz gegenüber den Barbaren mehr und mehr abhanden kam und die deshalb ein Behagen darin fanden, auch die grossen Männer der hellenischen Vergangenheit tief unter die Weisheit des Ostens zu beugen. Eine wie schroffe Scheidewand hatte noch Aristoteles zwischen Hellenen und Barbaren aufgerichtet, von denen ihm jene durch die Natur zum Herrschen, diese zur Knechtschaft bestimmt zu sein schienen! Nun musste er selbst, in dem Dialoge eines seiner Schüler, des Klearchos von Soloi, das Bekenntniss ablegen, wie wenig doch die Kraft des Denkens und die Fülle des Wissens, durch die er alle früheren und späteren Zeitgenossen unermesslich weit zu überragen schien, an die Offenbarung reichte, die von der neuen Welt ausströmte. Der Zauberstab eines Juden, der die Seele eines Menschen aus dem Körper zu locken und wieder dorthin zurückzuführen vermochte, nöthigte ihn zu dem Eingeständniss, dass die Seele vom Körper trennbar sei¹, und zwang ihn damit alle die Gründe als nichtig anzuerkennen, mit denen er bis dahin so entschieden für den organischen unauflöselichen Zusammenhang der beiden Hälften des menschlichen Wesens eingetreten war. Das Schicksal, das er in diesem Falle hatte, lässt sich mit dem des Sokrates um so mehr vergleichen, als auch die Weisheit des Juden schliesslich indischen Ursprungs sein sollte². Und nicht bloss die Fürsten der griechischen Wissenschaft, auch kluge politische Regenten der Vorzeit mussten sich damals das Gleiche gefallen lassen. Gelon, der Herrscher von Syrakus, der Besieger der Karthager, dessen Name aus den Zeiten der Perserkriege den hellsten Klang hatte, empfing in einem Dialog des Pontikers Herakleides den Besuch eines persischen Magers (Strabo II p. 98), der aller Wahrscheinlichkeit nach die Niederlage, die die Barbaren durch das Schwert erlitten, durch einen Triumph des Geistes und der Wissenschaft wieder auswetzte. Nicht mit einem Schlag wurde in dieser Weise der hellenische Geist dem orientalischen unterworfen; vielmehr war dieses Ereigniss von langer Hand vorbereitet und wurde durch die Alexanderzüge nur gefördert und recht sichtbar gemacht. Schon seit lange können

¹ Ioseph. c. Apion. I 18 S. 200 f. Bekk. Bernays Theophrastos' Schrift über Frömmigk. S. 110 u. 187. Ders. Aristoteles über Wirkung der Trag. S. 190.

² Ioseph. a. a. O.: κακείνος τοίνυν τὸ μὲν γένος ἦν Ἰουδαῖος ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας, οὗτοι δὲ εἰσιν ἀπόγονοι τῶν ἐν Ἰνδοῖς φιλοσόφων.

wir ein Erbleichen des Sokrates-Ideals beobachten. Selbst bei Xenophon wird es im Verlauf des Lebens von dem Kyros-Ideal überstrahlt, aber doch nicht ohne dass das neue Ideal Züge des alten in sich aufnimmt und man in der Gestalt des Perserkönigs die bildende Hand des Sokratikers spürt. In Platons späteren Schriften hat sich das Verhältniss noch weiter zu Ungunsten des Sokrates verändert. In den früheren Schriften des Philosophen ist die Regel, dass, wo Vertreter einer abweichenden Lebens- und Weltanschauung mit Sokrates zusammentreffen, sie den Kürzeren ziehen, wie namentlich die Sophisten; nicht anders waren auch die übrigen Sokratiker verfahren, Aischines im Telauges hatte vermuthlich einen Vertreter der alten Naturphilosophie¹, Phaidon im Zopyros einen mit seinem Wissen sich brüstenden Barbaren² lächerlich gemacht. In den späteren Dialogen Platons dagegen treten Vertreter der alten Naturphilosophie nicht nur ebenbürtig neben Sokrates, wie der eleatische Fremdling im Sophist und Politikos und wie Timaios im gleichnamigen Dialog, sondern zeigen sich ihm sogar überlegen und zwar auf seinem eigensten Gebiete wie im Parmenides, wo indessen die Zurechtweisung, die der jugendliche Sokrates durch das greise Oberhaupt der eleatischen Schule erhält, durch den Altersabstand beider bis zu einem gewissen Grade entschuldigt wird. Nehmen wir hierzu noch, dass trotz der verächtlichen Aeusserungen, die wir in der Republik über die geistigen Anlagen der Barbaren lesen, doch im Phaidros und Timaios durch die ironische Behandlung eine gewisse Anerkennung der uralten ägyptischen Cultur hindurchblickt, so dürfen wir hierin wohl die Vorstufen erkennen, die schliesslich dazu führten, den Sokrates von seiner bisher eingenommenen Höhe zu entfernen und ihn durch barbarische Autoritäten zu ersetzen. Der sterbende Sokrates hatte seinen Schülern den Rath gegeben (Platon Phaidon p. 78 A) zur Beschwichtigung der Todesfurcht, wenn er nicht mehr unter ihnen sei, sich an andere wackere Männer zu wenden, wie sie nicht bloss in Hellas, sondern auch bei den Barbaren zu finden seien. Diesen Rath hatte vielleicht der Verfasser des Axiochos vor Augen: denn er lässt den Sokrates für das, was dieser über die Schick-

¹ Denn chronologische Bedenken können uns nicht abhalten, an den Sohn des Pythagoras zu denken.

² Wenigstens finde ich keinen Beleg, dass in älterer Zeit den Namen Zopyros Andere als Barbaren getragen haben.

sale der Seele nach dem Tode zu sagen hat, sich auf das Zeugnis eines Magers Namens Gobryes berufen (p. 371 A ff.). So erkennt hier Sokrates selbst die Autorität eines Barbaren an, aber doch nur in einer Sache, die Gegenstand eines Mythos ist: sodass Gobryes mit dem Armenier Er der Republik verglichen werden kann. Viel stärker wurde die Autorität des Sokrates angefochten im Magikos, einem Werke, das bisweilen unter Aristoteles' Namen ging: ein Mager, hiess es dort, sei aus Syrien nach Athen gekommen und habe hier dem Sokrates ausser anderem auch sein gewaltsames Ende vorausgesagt, wahrscheinlich doch nachdem er vergeblich versucht hatte ihm über die Verkehrtheit seines Thuns und Treibens die Augen zu öffnen (Diog. Laert. II 45 Rose Aristot. pseudop. S. 50 f.)¹.

Man sieht hiernach zur Genüge, dass es dem Inder, von dessen Zusammentreffen mit Sokrates wir ausgingen, nicht an Genossen fehlte, denen eine ähnliche Rolle zugetheilt war. Wird der Bericht des Aristoxenos dadurch auch nicht glaubwürdiger, so erscheint er doch in dieser Umgebung minder befremdend, er stellt sich als eine Fiction dar, wie sie damals in Mode waren. Immerhin bleibt noch ein Bedenken übrig, das sich an ihn knüpft und bisher, wie es scheint, der Aufmerksamkeit der Betrachter entgangen ist.

Der Tadel des Inders richtet sich gegen das, was immer als das Wesentliche der sokratischen Lehr- und Forscherthätigkeit galt, dass in ihr nämlich die Philosophie vom Himmel zur Erde herabgezogen und auf den Kreis der menschlichen Dinge beschränkt wurde. Worin Andere ein besonderes Verdienst des Sokrates sahen, darin erkennt der Inder und hinter ihm versteckt Aristoxenos einen schweren Fehler: wenn wir die Erkenntniss, meint er, in der Weise, wie Sokrates that, begrenzen, so stellen wir sie keineswegs auf einen festeren Boden, sondern nehmen ihr im Gegentheil damit die Stütze, ohne die sie keinen Halt hat; denn Menschliches kann nicht ohne Göttliches erkannt werden (*μη δύνασθαί τινα τὰ ἀνθρώπινα καριδεῖν ἄγνοῦντά γε τὰ θεῖα*). In der That scheint der Inder mit Recht diese letztere Bemerkung dem Sokrates entgegengehalten zu haben; nicht bloss der xenophontische, sondern auch der platonische Sokrates betont

¹ Ob dieselbe Tendenz, den Orient auf Kosten des Hellenenthums zu erheben, auch im Ἀρταξέρξης des Demetrios von Phaleron (Diog. L. V 81) zum Ausdruck kam, ist unbekannt.

überall die Erforschung des uns nächst liegenden und keiner von beiden verlangt, dass unser Erkennen mit dem Entferntesten und Höchsten beginnen solle. Platon selbst allerdings muss hier von Sokrates getrennt werden. Schon Aristokles, der uns bei Eusebios jenen Bericht mittheilt, weist darauf hin, dass Platons Ansicht mit der des Inder übereinstimme: wir könnten das Menschliche nicht recht sehen, wenn wir nicht vorher das Göttliche geschaut hätten (ἡξίου δὲ [Πλάτων] μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθεῖν). Wahrscheinlich hatte er dabei den Timaios im Sinne, dessen Darstellung den vom Inder vorgezeichneten Weg einhält, mit dem Göttlichen beginnt und erst spät zum Menschlichen gelangt. Aber hier ist es eben der Pythagoreer Timaios, welcher spricht, und nicht Sokrates. Anders steht es mit dem Phaidros, dessen p. 270 A ff. dem Aristokles ebenfalls vorgeschwebt zu haben scheinen: wenigstens wird auch hier die medizinische Wissenschaft zur Vergleichung herbeigezogen. Hier ist es nun allerdings Sokrates, der den Satz aufstellt, dass die Erkenntniss des Theiles nicht möglich sei ohne die des Ganzen und deshalb auch das menschliche Wesen nur im Zusammenhang der Welt begriffen werden könne. Aber trotzdem durfte Aristoxenos seinen Inder so sprechen lassen, wie er thut: denn Sokrates im Phaidros stellt sich nur vorübergehend auf den Standpunkt der Naturphilosophie eines Anaxagoras und Hippokrates. Ausserdem spricht er zwar den gleichen Gedanken aus, aber nicht mit denselben Worten; er sagt nicht, dass die Erkenntniss des Göttlichen erfordert werde um das Menschliche zu begreifen. Das Gleiche gilt ferner von der durch Sokrates vertretenen platonischen Ideenlehre. Insofern alles Erkennen auf der Erkenntniss der Ideen beruht, die Ideen aber göttlicher Natur sind, scheint ja der platonische Sokrates der Forderung des Inder schon genügt zu haben; aber nirgends spricht er meines Wissens den Satz in der gleichen scharfen Form aus, ja in der Republik (VII 517 D) und im Theaitet (p. 173 C ff.) scheint er eher der Ansicht zu sein, dass durch allzu eifrige Beschäftigung mit dem Göttlichen das Verständniss der menschlichen Angelegenheiten getrübt und erschwert werde. Im Allgemeinen also lassen die platonischen Dialoge durch die Art, wie darin Sokrates sich äussert, freien Raum für die Zurechtweisung, die er durch den Inder erfährt. Nur ein Dialog bildet eine Ausnahme, der erste Alkibiades.

In diesem im Alterthum, wenigstens der neuplatonischen Pe-

riode desselben, ausserordentlich hoch, in neuerer Zeit desto weniger geschätzten Dialoge handelt es sich für Sokrates darum, den auf seine vornehme Abkunft, seinen Reichthum und seine natürliche Begabung vertrauenden Alkibiades von einer voreiligen Betheiligung am politischen Leben abzubringen und zur rechten Demuth zu stimmen. Im Gespräch wird denn auch Alkibiades zu dem Geständniss genöthigt, dass es ihm an allen zum Staatsmann erforderlichen Einsichten fehle, dass er, bevor er als solcher auf und für Andere wirken könne, erst für sich selber Sorge tragen müsse. Es fragt sich, was diess heisst, 'für sich selber Sorge tragen'. Nachdem der erste Versuch, dies zu bestimmen, an hervortretenden Widersprüchen gescheitert ist und Alkibiades schon verzweifeln will, holt Sokrates noch einmal aus, indem er sich strenger an den Begriff des fraglichen Ausdrucks hält. 'Für sich selber sorgen' (ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι), ergiebt sich, ist noch etwas anderes, als für etwas sorgen, das uns irgendwie angehört (τῶν ἐαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι). Unter der Sorge für uns selbst ist die Sorge für das zu verstehen, was unser eigentliches Wesen ausmacht. Es fragt sich also, worin besteht dieses Wesen; Selbsterkenntniss wird gefordert. Es zeigt sich nun, dass das Wesen des Menschen nicht der Körper, auch nicht Körper und Seele zusammen, sondern lediglich die Seele ist (p. 130 E ff.). Erkenntniss der Seele also ist es, worauf es ankommt, diese aber kann nur gewonnen werden durch die Erkenntniss des Göttlichen (p. 133 B). Wer das Göttliche in seinen verschiedenen Manifestationen erkannt hat, heisst es weiter p. 133 C, vermag auch sich selber zu erkennen: εἰς τὸ θεῖον βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, οὕτω καὶ ἐαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα. Erst durch die Selbsterkenntniss wird dann möglich die Erkenntniss alles dessen, was zu dem Selbst in Beziehung steht (τὰ ἐαυτοῦ): denn wer z. B. den Ἀλκιβιάδης nicht kennt, kann auch nicht kennen was des Alkibiades ist, τὰ Ἀλκιβιάδου (p. 133 D). Und wiederum die Erkenntniss dessen, was sich auf das Selbst bezieht, und weiter dessen, was mit diesem letzteren zusammenhängt (τὰ τῶν ἐαυτῶν p. 133 D f.), ist die Voraussetzung für die Erkenntniss dessen, was die andern Menschen angeht (τὰ τῶν ἄλλων p. 133 E). Unter τὰ ἐαυτῶν, τὰ τῶν ἐαυτῶν und τὰ τῶν ἄλλων ist aber alles zusammengefasst, was man kurz ἀνθρώπινα nennt. Hiernach ist bewiesen, dass die Erkenntniss des Göttlichen die unentbehrliche Voraussetzung ist, um zur Erkenntniss des Menschlichen zu gelangen, dass, wie der Inder sagte, wer das Göttliche nicht kennt, auch

die menschlichen Dinge nicht zu verstehen vermag. Noch einmal wird 134 D eingeschärft, dass jede rechte Behandlung der menschlichen und insbesondere staatlichen Angelegenheiten durch den Einzelnen oder durch die Gemeinde nur möglich ist im Hinblick auf das Göttliche (εἰς τὸ θεῖον ὁρῶντες).

Ist es nun denkbar, dass wer diess gelesen hatte, also eine breite und eindringliche Erörterung des Sokrates, die geradezu in dem Satze gipfelt, dass alles Verstehen menschlicher Dinge in dem Erkennen des Göttlichen seinen einzigen Grund hat, — dass ein solcher gegen Sokrates einen Vorwurf erhebt, ja ihn lächerlich machen lässt, weil dieser glaubt, sich in seinem Philosophiren auf den Kreis der menschlichen Dinge beschränken zu können, und nicht weiss, dass diese niemand erkennt, der nicht die göttlichen erforscht hat? Und doch wäre diess der Fall des Aristoxenos, wenn der erste Alkibiades ein echt platonischer Dialog ist. Man darf nicht einwenden, Aristoxenos polemisiere gegen den historischen Sokrates, und erkenne Platon nicht als glaubwürdigen Berichterstatter über diesen an: den Sokrates der Republik mochte er aus diesem Grunde ignoriren, aber nicht den unseres Dialogs, sowenig als den des Charmides, Lysis oder Laches, in denen allen Sokrates noch nicht der Vertreter eigenthümlich platonischer Lehren ist. Es hätte diess eines Wortes der Rechtfertigung bedurft und Aristokles konnte uns das nicht verschweigen, da er doch selbst die Frage nach der Glaubwürdigkeit von Aristoxenos' Bericht aufwirft¹. Um so mehr lag eine solche Rechtfertigung nahe, als der Begriff des Göttlichen von dem Inder anders gefasst wird als im ersten Alkibiades. Der Inder versteht darunter das Ganze der Welt, von dem der Mensch nur ein Theil ist²; im Alkibiades ist mit dem gleichen Ausdruck vor allem die Tugend und dann, was ihr ähnlich ist, gemeint (p. 133 B f.). Sollte also trotz des ersten Alkibiades der Inder den Sokrates zur Rede setzen, weshalb er die Erforschung des Göttlichen vernachlässige, so musste dabei fast nothwendig dem Aristoxenos, der diess erzählte, die Bemerkung mit einfließen, dass hier das Göttliche anders zu fassen sei als in dem bekannten platonischen Dialog zwischen Sokrates und Alkibiades.

¹ a. a. O. τοῦτο μὲν οὖν εἰ ἀληθές ἐστιν οὐκ ἂν δύναιτό τις διατεινόμενος εἰπεῖν.

² Dies ergibt sich aus dem Zusammenhang von Aristokles' Bericht, namentlich aus dem, was vorher über Platons Lehre bemerkt war.

Was wir hiernach von dem Erzähler einer bloßen Anekdote schon erwarten müssten, das kann vollends demjenigen nicht erlassen werden, der etwa das kurze Gespräch zwischen dem Inder und Sokrates bis zu einem förmlichen Dialog erweitert hatte und darin die Wissenschaft vom Göttlichen gegenüber der sokratischen Beschränkung unseres Erkennens wieder in ihr altes Recht einsetzen wollte. Die ausführlichere Behandlung des Gegenstandes musste den Widerspruch mit dem platonischen Dialog noch sichtbarer und irgendwelche Auseinandersetzung mit ihm — wozu auch ein Dialog im Proömium Gelegenheit bot — noch unumgänglicher machen. Dass aber das Zusammentreffen des Sokrates mit dem Inder von Aristoxenos nicht in Form einer Anekdote erzählt worden ist, sondern den Inhalt eines selbständigen Dialogs bildete, hat die Wahrscheinlichkeit für sich. Gewöhnlich allerdings (Mahne de Aristoxeno S. 69 Müller Aristox. fr. 31 in fr. hist. Gr. II) nimmt man das Erstere an und sieht in der Erzählung nur ein Bruchstück aus dem grösseren Werke des Aristoxenos über Sokrates. Lediglich der auf Sokrates bezügliche Inhalt hat zu dieser Meinung Anlass gegeben; Aristokles bei Eusebios bietet keinen Anhalt dafür, da er Aristoxenos schlechthin citirt, ohne eine bestimmte Schrift zu nennen. Aber auch der Inhalt von einer anderen Seite betrachtet spricht keineswegs für den gewöhnlich angenommenen Ursprung der Nachricht. Denn die Monographie des Aristoxenos war doch ein historisches Werk; dass die fragliche Nachricht aber unhistorisch und eine Dichtung ist, darüber wird wohl kein Zweifel bestehen. Freilich wird man einwenden, dass in jener Schrift des Aristoxenos noch anderes über Sokrates berichtet wurde, was sich mit der historischen Wahrheit nicht verträgt. So hatte er von der auflockernden Leidenschaft des Sokrates, seiner starken Sinnlichkeit erzählt (fr. 28 Müll.); und wer sich an das Idealbild hält, das Platon und Xenophon von Sokrates zeichnen, mag diess einfach als Fabel verwerfen. Doch muss uns gegen diess letztere Verfahren bedenklich machen, dass auch in dem Dialog eines Sokraters, dem Zopyros Phaidons, Sokrates selber dem Physiognomen das Zugeständniss macht, dass er von Natur die Anlage zur Wollust und andern Lastern habe, und nur hinzufügt, dass er diese Fehler seiner Natur durch sittliche Kraft überwunden habe¹. Es kommt hinzu, dass der Sokrates Platons und Xeno-

¹ Cicero de fato 10 f. Tuscul. IV 80 f.

phons der Sokrates der letzten Jahre ist — mag auch die Scenerie einzelner Dialoge schon in eine frühere Zeit fallen — den ausgereiften Mann darstellt, der allerdings wie ein Ideal erscheint; Spintharos dagegen, der der Gewährsmann des Aristoxenos ist, mochte diesem vieles mittheilen, was nur den jungen Sokrates anging, was aber der Klatsch der Uebel- oder auch nur nicht gerade Wohlwollenden auch in späterer Zeit festhielt. Jedenfalls begreift man hiernach, wie Aristoxenos solche Nachrichten über den Charakter des Sokrates nicht bloss selber annehmen, sondern auch damit bei seinen Lesern Glauben zu finden hoffen konnte. Wir begreifen das Entstehen solcher Nachrichten. Das gilt auch von der über die Bigamie des Sokrates, die gleichfalls an Aristoxenos einen Vertreter hatte (fr. 29. 30 Müll.) und noch in neuester Zeit einen Vertheidiger gefunden hat. Einen gewissen Anhalt mochten auch hier die wirklichen Verhältnisse bieten, den der Klatsch und das Uebelwollen der Gegner begierig ergriffen. Ganz anders aber steht es mit der Nachricht über das Zusammentreffen zwischen Sokrates und dem Inder. Hier lässt sich kein historischer Anhaltspunkt denken; vielmehr musste dies schon den Zeitgenossen des Aristoxenos als eine Dichtung erscheinen, die in einem historischen Werke vorgetragen den Verfasser in den Augen seines Publikums zum plumpen Lügner gemacht haben würde. Für eine solche Dichtung war nur in einem Dialoge Platz und Dialogen gehören denn auch alle die andern oben erwähnten ähnlichen Nachrichten über das Zusammentreffen berühmter Griechen der älteren Zeit mit Orientalen an.

Zur Bestätigung dieses Ergebnisses dient noch eine mehr versteckte Spur in dem Berichte des Aristokles, die wenigstens zeigt, dass in dem Originalbericht des Aristoxenos das Gespräch zwischen dem Inder und Sokrates eine grössere Ausdehnung hatte. Der Inder fragt nämlich den Sokrates nicht, worüber er philosophire (περὶ τίνος φιλοσοφοίη), sondern in welcher Thätigkeit denn sein Philosophiren bestehe (τί ποιῶν φ.); er spricht also wie Einer, dem nicht bloss der Gegenstand des sokratischen Philosophirens dunkel ist, sondern dem überhaupt das ganze Philosophiren etwas Neues ist, worüber er sich von Sokrates Aufklärung erbittet. Zugleich setzt aber die Art der Fragen voraus, dass über die Thatsache selbst, dass Sokrates philosophirt, der Inder keinen Zweifel hegt. Vermuthlich beruhte diess auf einer Erklärung des Sokrates über seine eigene Thätigkeit,

die mit derjenigen bei Platon Phaidr. p. 278 D übereinstimmen würde. Der Inder mochte das Treiben des Sokrates eine Zeit lang beobachtet, sich auch wohl von Anderen haben darüber erzählen lassen und da es ihm wunderlich und nicht recht verständlich schien, den Sokrates gefragt haben, was er denn eigentlich treibe: worauf dann Sokrates die Erklärung abgab, dass er philosophire. Die Unterredung nahm also einen ähnlichen Gang wie die bekannte zwischen Pythagoras und dem Tyrannen Leon von Phlius, von der Herakleides berichtet hatte¹. Das Thema, Erörterung des Begriffs der Philosophie, war an der Tagesordnung in einer Zeit, in der über das Wesen der Philosophie sich nicht bloss die Philosophen unter einander stritten, sondern mit ihnen auch die Rhetoren namentlich aus der Schule des Isokrates und Polyhistoren vom Schlage des Eratosthenes. Zeugniß von dieser Bewegung giebt auch ein pseudo-platonischer Dialog, die 'Nebenbuhler', worin die Frage in alt-sokratischer Weise beantwortet werden soll und das Philosophiren ebenso von banausischer Beschränktheit auf eine einzelne Disciplin, wie von Vielwisserei unterschieden wird (p. 139). Indem Aristoxenos durch seinen Inder auch das Wissen vom Göttlichen mit in den Bereich der Philosophie hineinziehen liess, gab er der letzteren damit eine ähnliche Ausdehnung, wie der Pythagoras des Herakleides, der unter diesem Namen die gesammte Naturbetrachtung befasste².

Mehreres spricht also dafür, einen Dialog des Aristoxenos für die Schrift zu halten, in welcher jener Tadel des Sokrates und seiner Auffassung der Philosophie ausgesprochen war. Dann aber wird, wie schon bemerkt, erst recht unbegreiflich, wie Sokrates von einem Gegner wegen Ansichten, gegen die er in einem

¹ Cicero Tusc. V 8: quem (sc. Pythagoram), ut scribit auditor Platonis, Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse cumque cum Leonte principe Phliasiorem docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaevisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum, artem quidem se scire nullam sed esse philosophum etc.

² Im weiteren Verlaufe seines Vortrags sagt Pythagoras bei Cicero a. a. O.: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se adpellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos); et ut illic (sc. in mercatu) liberalissimum esset spectare nihil sibi adquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.

bekanntem platonischen Dialog sich selber wendet, getadelt und wie er auf eine andere richtigere Meinung hingewiesen werden konnte, die er selber schon längst in dem gleichen Dialog auf's Energischste vertreten hatte. Sonach bleibt kaum ein Ausweg als die Vermuthung, Aristoxenos habe den ersten Alkibiades nicht gekannt, wenigstens ihn nicht für ein platonisches Werk gehalten, und wir würden hiermit einen neuen Grund zu den mancherlei anderen gewinnen, welche schon öfter gegen die Echtheit des genannten Dialogs vorgebracht worden sind.

Die Vermuthung besteht auch, was man eine Gegenprobe nennen kann. Nimmt man nämlich umgekehrt an, dass der Verfasser des ersten Alkibiades seinen Dialog schrieb mit Beziehung auf die Behandlung, die sich Sokrates durch den Inder des Aristoxenos musste gefallen lassen, so ergeben sich nicht bloss keine Schwierigkeiten, sondern wird Manches klar, was bisher dunkel blieb.

Auf eine spätere Abfassung des Dialogs deutet eine gewisse Anerkennung, die der wissenschaftlichen und sittlichen Cultur der Barbaren gezollt wird. Ungewöhnlich oft ist von den Barbaren und namentlich den Persern die Rede: hierdurch sind wir darauf vorbereitet, dass p. 121 E f. ohne irgendwie hervortretende ironische Färbung des Ausdrucks die Weisheit schlechthin mit der Magie Zoroasters identificirt wird¹. Von Magie ist sonst bei Platon nirgends die Rede. Wenn dieselbe nun hier nicht bloss erwähnt, sondern in die Vierzahl der hellenischen Cardinaltugenden als Weisheit eingereiht wird, so verräth diess als Entstehungszeit des Dialogs eine Epoche, welche in der Ausgleichung hellenischer und orientalischer Cultur eine Hauptaufgabe fand und der auch die früher genannten, den Sieg des Orientalismus über das Hellenenthum verkündenden Schriften² angehörten. Insoweit zollte der Verfasser des Alkibiades der Zeit, in der er schrieb, seinen Tribut. Andererseits stellt er sich aber

¹ Es ist von den vier Auserwählten unter den Persern die Rede, die die Erziehung des Königs leiten sollen und deren jeder eine der Cardinaltugenden in ausgezeichneter Weise vertritt. Der Vertreter der σοφία ist derjenige, welcher μαγείαν διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρομάζου.

² Insbesondere sei noch einmal an den Axiochos, worin Sokrates sich auf die Autorität des Magers Gobryes beruft, und an den Magikos des Pseudo-Aristoteles erinnert.

auch gewissen Bestrebungen seiner Zeit entgegen. Er will nichts davon wissen, dass man jene Ausgleichung auf Unkosten des Hellenenthums vornehme. Wir können, was gut ist bei den Barbaren, schätzen und bewundern. Aber wir haben deshalb nicht nöthig, unsere einheimische Weisheit zu verachten. Es ist ganz richtig, dass der Mensch der Erkenntniss des Göttlichen bedarf, dass diess die Quelle nicht bloss alles weiteren Wissens, sondern auch aller guten und nutzbringenden Handlungen ist. Allein, um diess zu lernen, brauchen wir die Barbaren nicht als Lehrmeister: dasselbe können wir aus dem Leben und Lehren des Sokrates entnehmen. Dass Sokrates im ersten Alkibiades alle übrige Erkenntniss von der Erkenntniss des Göttlichen abhängig macht, wurde schon früher bemerkt. Nicht minder aber soll nach seiner Vorschrift auch unser Thun und Handeln sämmtlich nur im Hinblick auf das Göttliche vollzogen werden; denn nur auf diesem Wege führt es uns zur Glückseligkeit (p. 134 C ff.). Daher macht Sokrates auch im Dialoge selber, soweit in dessen engen Grenzen von einem Thun und Handeln überhaupt die Rede sein kann, dasselbe abhängig von der Rücksicht auf die Gottheit und verfährt in dieser Beziehung sogar mit peinlicher Strenge. Gleich das Eintreten in ein Gespräch mit Alkibiades ist mittelbar auf göttliches Gebeiss erfolgt; es war das erste Mal seit langen Jahren, dass das Dämonion sich einem solchen Verkehr nicht in den Weg gestellt hatte, wie mehrmals hervorgehoben wird¹. Sokrates schliesst hieraus, dass Niemand so geeignet ist als er, dem Alkibiades zu dem Einfluss und der Macht im Staate zu verhelfen, die dieser gerade jetzt erstrebt; jedoch, fügt er hinzu, werde auch ich diess nicht können ohne Beistand Gottes². Im Laufe des Gesprächs will Alkibiades an sich selber verzweifeln, aber Sokrates ermuntert ihn, das nicht zu thun, vielmehr nur auf seine Fragen zu antworten, so werde das zu ihrer beider Wohle sein, 'so Gott will', wie er auch hier nicht hinzuzufügen vergisst³. Und zum Schluss des Dialogs, da Alki-

¹ p. 103 A: ἐγὼ δὲ τοσούτων ἐτῶν οὐδὲ προσείπον. τούτου δὲ τὸ αἴτιον οὐκ ἀνθρώπειον ἀλλὰ τι δαιμόνιον ἐναντίωμα. p. 105 D: διὸ δὴ καὶ πάλαι οἶμαι με τὸν θεὸν οὐκ ἔαν διαλέγεσθαι σοι, ὃν ἐγὼ περιέμενον ὀπηνίκα ἐάσει. E. p. 124 C.

² p. 105 E: οὐτ' ἐπιτροπος οὔτε συγγενής οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ἱκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν, ἧς ἐπιθυμεῖς, πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι.

³ p. 127 E: καὶ ἔαν τοῦτο ποιῆς (sc. ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα),

biades sich seines elenden geistigen Zustandes vollkommen bewusst worden ist und Hilfe und Befreiung daraus nur von dem guten Willen des Sokrates erwartet, verbessert ihn dieser ernstlich mit den Worten: nicht davon hängt es ab, Alkibiades, ob ich will, sondern ob Gott will¹. Gott, sagt er ein ander Mal (p. 124 C), ist mein Vormund, ein besserer als der Deinige, als Perikles. So werden Denken und Handeln von Sokrates in den Dienst der Gottheit gestellt, seine Theorie sowohl als seine Praxis ist von ihr durchdrungen: nicht anders als bei den Magern des Ostens, denen Weisheit und Gottesverehrung in Eins zusammenfloss; und wie diese zugleich in der königlichen Kunst des Regierens unterrichten², so soll auch die sokratische Gotteserkenntnis und -verehrung den Alkibiades zur Herrschaft über seine Mitbürger befähigen³.

Durch diese religiöse Verklärung erhebt sich Sokrates auf die Höhe eines orientalischen Weisen, und dieselbe giebt auch dem Dialog die Einheit, welche Schleiermacher in ihm vermisste (S. 205 d. Uebers.). Alle Gedankengänge des Dialogs, alle Mahnungen des Sokrates an Alkibiades laufen schliesslich auf die eine Vorstellung hinaus, dass alle dessen ehrgeizige Träume und Pläne eitel sind und dass nur, wenn er das Göttliche erkennt und befolgt, er zu Macht und Herrschaft im Staate gelangen kann. Doch würde auch in diesem Falle die Oekonomie des Dialogs nicht vollkommen befriedigen, sobald man ihn als ein für sich stehendes Werk betrachtete; man müsste dann zugeben, dass der Schriftsteller mit seinen Mitteln nicht eben haushälterisch verfahren sei. Der äusserlich sichtbare Zweck des Dialogs ist, den Alkibiades zu überzeugen, dass er für die hohen Ziele, die er sich gesteckt hat, geistig noch nicht hinreichend vorgebildet

ἀν θεός ἐθέλη, εἴ τι δεῖ καὶ τῆ ἐμῆ μαντεία πιστεύειν, οὐ τε καὶ γὰρ βελτιώτως σχήσομεν.

¹ p. 135 D: Σω. Οἶσθα οὖν, πῶς ἀποφεύξει τοῦτο τὸ περὶ σὲ νῦν; ἵνα μὴ ὀνομάζωμεν αὐτὸ ἐπὶ καλῷ ἀνδρὶ. ΑΛ. Ἐγῶγε Σω. Πῶς; ΑΛ. Ἐὰν βούλη σὺ, ᾧ Σώκρατες. Σω. Οὐ καλῶς λέγεις, ᾧ Ἀλκιβιάδῃ, Ἄλ. Ἀλλὰ πῶς χρὴ λέγειν; Σω. Ὅτι ἐὰν θεός ἐθέλη.

² p. 122 A: ὁ μὲν (sc. ὁ σοφώτατος) μαγεῖαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὀρμάζου — ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία —, διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά.

³ p. 134 C f. Die Tugend (ἀρετή), von der hier die Rede ist, ist in erster Linie σοφία. Das hat der Urheber des Glossens zu p. 133 B ganz richtig erkannt.

ist, dass es ihm hierzu vor Allem an den nöthigen Kenntnissen fehlt. Insbesondere ist es die Kenntniss seiner selbst, die ihm abgeht. Die Forderung der Selbsterkenntniss wird daher von Sokrates mit grossem Nachdruck gestellt (p. 124 B. 129 A). Hiermit hätte nun der Dialog ganz passend und echt sokratisch geschlossen werden können: Alkibiades und seinesgleichen, wäre dann sein Gedanke gewesen, wollen herrschen, sie massen sich an zu kennen, was sich auf Andere bezieht, und kennen doch noch nicht einmal sich selber; dies ist die erste Bedingung, die erfüllt werden muss, und eine Bedingung, die nicht leicht zu erfüllen ist, denn auch dem Alkibiades ist nicht verborgen geblieben, dass Selbsterkenntniss etwas äusserst Schwieriges sei¹. Nicht bloss die Demüthigung des Alkibiades wäre so erreicht worden, sondern der Dialog hätte auch in diesem Falle in die religiöse Sphäre ausmünden können, da die Forderung der Selbsterkenntniss, die man am Tempel in Delphi las (p. 124 C. 123 A. 132 C f.) sich leicht als ein göttliches Gebot darstellen liess. Trotzdem bleibt aber Sokrates bei dieser Forderung nicht stehen, sondern, indem er auf die nähere Bestimmung des Selbst dringt, kommt er dazu, noch Erkenntniss der Seele und weiter alles Göttlichen zu verlangen (p. 129 A ff.). Alles diess muss wie ein leicht abtrennbares und für den Hauptgedanken des Dialogs überflüssiges Corollar erscheinen, sobald wir die Beziehung auf Aristoxenos ausser Acht lassen. Dieser steht im Hintergrunde als Einer, gegen den über Alkibiades hinweg sich der Dialog wendet. Darum war es nöthig hervorzuheben, dass das Selbst, das eigentliche Wesen des Menschen nicht im Körper, auch nicht in der Verbindung von Körper und Seele — denn auf eine von diesen Ansichten führte die Psychologie des Aristoxenos, der die Seele nur als die Harmonie des Körpers gelten liess — sondern dass es nur in der Seele bestehe (p. 129 E ff.). Und aus demselben Grunde wurde diese Seelenerkenntniss zur Erkenntniss des Göttlichen gesteigert: für Alkibiades war dies nicht nöthig, aber dem Aristoxenos wollte Sokrates damit zeigen, wie gründlich dieser ihn missverstanden habe, als er meinte, er begnüge sich mit der Erforschung der menschlichen Dinge.

¹ p. 129 A: Σω. Πότερον οὖν δὴ ῥάδιον τυγχάνει τὸ γινῶναι ἑαυτὸν, καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθεὶς εἰς τὸν ἐν Πυθοῖ νεών, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός; Αλ. Ἔμοι μὲν, ὦ Σώκρατες, πολλάκις μὲν ἔδοξε παντός εἶναι, πολλάκις δὲ παρχάλεπον.

Die Art und Weise, wie der Verfasser des Alkibiades den Nachweis führt, dass Sokrates bereits Erkenntniss des Göttlichen als Grundlage der Erkenntniss des Menschlichen gefordert habe, zeigt deutlich, dass es ihm um eine Rechtfertigung des historischen, nicht des platonischen Sokrates zu thun ist. Dahin gehört es, dass dieser Sokrates den Weg zur Gotteserkenntniss durch die Forderung der Selbsterkenntniss nimmt. Nirgends sodann findet sich eine Spur der eigenthümlich platonischen Lehren, also namentlich der Ideenlehre; mit dem eigenthümlichen zweimal (p. 129 B. 130 D) wiederkehrenden Terminus αὐτὸ τὸ αὐτὸ scheint er dieselbe zwar im Sinne zu haben, aber doch einen an sie erinnernden Ausdruck möglichst vermeiden zu wollen. Noch deutlicher aber tritt diese Absicht einer Beschränkung auf den historischen Sokrates darin hervor, dass der Träger dieses Namens im Alkibiades nirgends eine Regung von Naturphilosophie verräth. Und doch lag die Gefahr den Sokrates hierin verfallen zu lassen nahe genug für einen Autor, der wie der Verfasser des Alkibiades die Absicht hatte dem von Aristoxenos gegen Sokrates ausgesprochenen Tadel die Spitze abzubrechen. Denn der Inder, indem er den Sokrates auslacht, weil er sich einbildet Menschliches ohne Göttliches erkennen zu können, denkt unter dem Göttlichen an das Universum, die Natur im Grossen, und findet es deshalb absurd, dass jemand die menschlichen Dinge in ihrer Isolirung ergründen will, da diese doch nur ein Theil des Weltganzen sind, der Theil aber niemals ohne das Ganze erkannt werden kann. Dass dies die Gedanken des Inders sind, ergibt unzweideutig der Zusammenhang, in welchem Aristokles den Bericht des Aristoxenos mittheilt¹. Eben darauf weist aber auch eine Aeusserung des Clemens von Alexandria im Stromat. I 351 Pott. Die Forderung 'erkenne dich selbst', sagt derselbe, be-

¹ Dem Berichte des Aristoxenos geht bei Euseb. a. a. O. eine kurze Darstellung der platonischen Lehre voraus. Die letztere wird darin so formulirt, dass sie mit der Ansicht des Inders übereinstimmt. Ἡεῖου, heisst es von Platon, μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθεῖν. Wir müssen nun annehmen, dass auch der Sinn, der beide Mal mit dieser Formel verbunden werden soll, der gleiche ist. Welches aber der Sinn von Platons Lehre ist, sagt folgende derselben hinzugefügte Begründung: καθάπερ γὰρ οἱ ἰατροὶ μέρη τινὰ θεραπεύοντες ἐπιμελοῦνται τῶν ὄλων σωματίων πρῶτον, οὕτω χρῆναι καὶ τὸν μέλλοντα τάνθαδε κατόψεσθαι τὴν τῶν ὄλων φύσιν εἰδέναι πρότερον μέρος τε εἶναι τῶν ὄντων τὸν ἄνθρωπον κτλ.

deutet, dass wir der Erkenntniss überhaupt nachgehen sollen: denn es ist nicht möglich ohne das Wesen des Ganzen die Theile zu kennen; man muss daher die Entstehung der Welt erforschen, erst dadurch wird man im Stande sein, auch die Natur des Menschen zu verstehen¹. Clemens sagt nicht, ob jemand und wer vor ihm in derselben Weise gefolgert hat. Unmöglich wäre es nicht, dass in letzter Hinsicht seine Aeußerung auf Aristoxenos zurückgeht. Seine Ansicht würde dann mit der des Inder zusammentreffen: man kann sich selbst nicht erkennen, wenn man nicht auch das Ganze der Natur erforscht; denn der Mensch ist nur ein Theil der Welt. Als das Göttliche durfte Clemens die Welt nicht bezeichnen; das verbot ihm sein christlicher Standpunkt. Vielleicht dürfen wir noch aus den Worten des christlichen Schriftstellers entnehmen, dass auch der Inder seine eigene Forderung der Erkenntniss des Göttlichen aus der von Sokrates aufgestellten Forderung der Selbsterkenntniss entwickelte. Doch wie dem auch sei, so viel ergibt sich zur Genüge, dass man im Alterthum vielfach eine Beschränkung der Forschung auf den Menschen als Objekt verwarf und somit einen Standpunkt wie den des Xenophontischen Sokrates für unhaltbar erklärte. Zur Ethik verlangte man die Naturphilosophie oder, wodurch der Tadel populärer wurde und in manchen Ohren noch schärfer klang, man sagte, dass zur Erkenntniss des Menschlichen auch die des Göttlichen kommen müsse². Der Verfasser des Alkibiades wusste offenbar die Bedeutung dieser Formel zu schätzen. In einen Naturphilosophen aber wagte er Sokrates nicht zu verwandeln: selbst Platon, so viel er Sokrates auch aufgebürdet hatte, war doch so weit nicht gegangen. Aber es bedurfte dessen auch nicht. Sokrates konnte bleiben der er war, der Menschenprüfer und Gegner der Naturphilosophie, und konnte doch dem Inder zum Trotz die Erforschung des Göttlichen in sein philosophisches Programm aufnehmen. Was dieses Göttliche ist, hat der Verfasser des Alkibiades, wohl nicht ohne Absicht, bis zu einem gewissen Grade im Dunkel gelassen; nur so viel sehen wir, dass es aufs Engste mit den Tugenden verknüpft ist, dem eigent-

¹ Δύναται δὲ (sc. τὸ γνῶθι σαυτὸν) τὴν γνῶσιν ἐγκελεύεσθαι μεταδιώκειν· οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ τῆς τῶν ὄλων οὐσίας εἶδέναι τὰ μέρη, δεῖ δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἔξεσται.

² Darum wurde diese Formel auch in die Darstellung der platonischen Philosophie bei Eusebios a. a. O. hineingetragen.

lichen Objekt der sokratischen Forschung¹. Sokrates, war damit seinen Gegnern gesagt, nimmt keineswegs einen jetzt unhaltbar gewordenen Standpunkt ein; die moderne Parole vieler Philosophen ist schon die seinige gewesen, auch er hat schon auf seine Weise es ausgesprochen, dass, wer den Menschen und sich selber erkennen wolle, zuerst das Wesen des Göttlichen erforscht haben müsse.

So erscheint der erste Alkibiades als die Antwort auf einen Angriff des Aristoxenos, der sich gegen Sokrates richtete. Die Ansicht des letzteren wird zu diesem Zweck in moderne Form gebracht, im Wesentlichen aber treu wiedergegeben. Den Verfasser des Dialogs dürfen wir daher in den Kreisen der Akademie suchen, in denen damals ähnliche auf die Wiederherstellung der alten Sokratik gerichtete Bestrebungen lebendig waren. Das gleiche Bestreben, wie ich an einem andern Orte zeigen werde, verräth sich noch in einem andern der pseudo-platonischen Dialoge, 'den Nebenbuhlern'.

Jena.

Rudolph Hirzel.

¹ Σω. Ἄρ' οὖν, ὧ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γινώσασθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστα' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, καὶ εἰς ἄλλο, ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον ὄν; Αλ. Ἔμοι γε δοκεῖ, ὧ Σώκρατες. Σω. Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅ τί ἐστι τῆς ψυχῆς θεϊότερον ἢ τοῦτο, περὶ δὲ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν; Αλ. Οὐκ ἔχομεν. Σω. Τῷ θείῳ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.