

## II.

# Ueber die Echtheit und Abfassungszeit des platonischen Alcibiades I.

Von

Dr. **Rudolf Adam** in Berlin.

Wenige Schriften mögen wohl nach ihrem Werte so verschieden beurtheilt worden sein, wie der Dialog Alcibiades I. Bei den Alten stand er allgemein in hohem Ansehen. Schon Xenophon scheint von ihm beeinflusst zu sein; in den unechten platonischen Schriften ist er wiederholt nachgeahmt. Auch Cicero, ein bedeutender Kenner und Verehrer Platos, hat mehrere Stellen seiner philosophischen Schriften daraus entlehnt und ist uns der älteste Zeuge für die Echtheit. Plutarch benutzt ihn sogar in der gleichnamigen Lebensbeschreibung (c. 1) als historische Quelle. Niemand aber hat ihn vielleicht höher geschätzt, als die Neuplatoniker. Jamblich (bei Proclus Commentar p. 26) stellt ihn an die Spitze der 10 Dialoge, in welchen nach ihm die ganze Philosophie Platos inbegriffen ist. Proclus, Damascius, Olympiodor haben über den Dialog umfangreiche Commentare geschrieben; die von Proclus und Olympiodor sind uns noch erhalten. Aus neuerer Zeit verdient das begeisterte Urtheil des Johannes v. Müller hervorgehoben zu werden (Briefe an Bonstetten 206 p. 245: rien de plus charmant que le premier dialogue d'Alcibiade: je l'appellerois presque le plus beau morceau de la langue; il a de plus une subtilité d'esprit, une finesse, qui exige la plus grande attention).

Wenn nun Schleiermacher über ihn in der abfälligsten Weise urtheilt, ihn wegen seiner vermeintlichen Unebenheiten geradezu für unecht erklärt, so liegt wohl, wie bei Schleiermacher nicht selten, auch hier der Verdacht vor, dass ihn der Dialog zu wenig interessirte und ihm unbequem war, da er in sein gekünsteltes System der platonischen Schriftstellerei nicht hineinpasst. Die Autorität Schleiermachers hat indessen das Urtheil der Gegenwart in einer Weise beeinflusst, dass der Dialog Alcibiades in platonischen Untersuchungen fast regelmässig übergangen wird; auch Zeller verwendet ihn bei der Darstellung des platonischen Systems nicht.

Andrerseits hat es auch nicht an namhaften Platokennern gefehlt, welche für die Echtheit eingetreten sind: Socher, K. Fr. Hermann, Stallbaum in der Einleitung zum Commentar und Steinhart in der Einleitung zur Uebersetzung von H. Müller. Augenblicklich steht die Sache so, dass sich ungefähr ebenso viele und ebenso bedeutende Gelehrte für wie gegen die Echtheit ausgesprochen haben. Den Vertheidigern der Echtheit gilt er für eine Jugendschrift, nicht nur wegen einiger Unebenheiten der Darstellung, sondern weil darin die Cardinalpunkte der platonischen Philosophie erst angedeutet, noch in keimhaft unentwickeltem Zustande vorhanden wären.

Mit dieser Auffassung gerathen sie jedoch in einen gewissen Widerspruch zu den alten Erklärern, die ihn mit den reifsten Schriften Platos zusammenstellen und aus ihnen vorzugsweise Parallelstellen zu seiner Erklärung heranziehen. Es wird mir in Folgendem wohl gelungen sein, wenigstens diese Ansicht zu widerlegen. Die Zeitfrage zu entscheiden ist auch die leichtere Aufgabe. Für die Echtheitsfrage fehlen uns leider directe Zeugnisse des Aristoteles und anderer Zeitgenossen Platos. So lange sich die Beweisführung aber auf innere Gründe stützt, bleibt subjectivem Empfinden ein grosser Spielraum. Der Eindruck, den die Schrift selbst mit ihren Vorzügen auf den Leser macht, wird für diesen in der Hauptsache dafür entscheidend sein, ob er sie Plato zutrauen soll oder nicht. Jedes Urtheil über den Wert einer Schrift entbehrt aber seiner natürlichen Grundlage, ehe man sich über ihren Inhalt und die Absicht des Schriftstellers klar ist.

Schon die alten Erklärer erkannten, dass der Dialog in 3 Haupttheile zerfällt; im ersten Theile wird Alcibiades zu der Ueberzeugung gebracht, dass er das für einen Staatsmann nothwendige Wissen nicht besitze, im zweiten Theile wird in ihm der Entschluss erweckt, überhaupt besser und tüchtiger zu werden, im dritten endlich ihm der rechte Weg gezeigt, auf dem er das hohe Ziel, sich und seine Mitbürger gut und glücklich zu machen, erreichen könne.

Während der Unterredung hat sich in Alcibiades eine völlige Umwandlung vollzogen. Der hochmüthige Jüngling, der einst stolz seine reichen und hochgestellten Liebhaber zurückwies, der auch dem S. zu Anfang noch mit Nichtachtung begegnet, ist ganz bescheiden geworden und zur Erkenntniss seines Unwerthes gelangt. Mit der ganzen Leidenschaft, deren seine grossangelegte Natur fähig ist, klammert er sich an S. an, in welchem er den einzigen Retter aus dem schimpflichen Zustande seiner Unwissenheit erblickt; er will nicht mehr von seiner Seite weichen, sondern sich ganz der weisen Führung des erfahrenen Freundes überlassen.

Zu diesem grossen Resultat gelangt die Unterredung, indem S. nur zwei unbedeutende Zugeständnisse des Mitunterredners zum Ausgangspunkt nimmt, nämlich dass A. ihm aufmerksam zuhören (p. 104 D.) und dass er ihm bereitwillig auf seine Fragen antworten wolle (p. 106 B.). In der Einleitung des Dialoges wird uns gezeigt, wie S. nicht nur durch seine merkwürdigen Reden, sondern auch durch sein ganzes seltsames Benehmen in dem Jünglinge das Interesse für seine Person wachruft und jene beiden Zugeständnisse von ihm erlangt. Besonders wirksam ist hierbei die zuversichtliche Erklärung, dass jener nicht anders als mit seiner Unterstützung an das Ziel seiner Wünsche, nämlich ein grosser Staatsmann zu werden, gelangen könne. Hierbei beruft sich S. auf eine ihm von der Gottheit gegebene Weisung.

Was wir wissen, damit beginnt der erste Haupttheil, haben wir entweder von andern gelernt oder durch eigenes Nachdenken gefunden. Was A. in der Schule gelernt: Schriftkunde, Citherspiel und Turnen, darüber pflegt man sich in den politischen Versammlungen nicht zu berathen. Sollte aber einmal darüber oder

über andere technische Fragen beraten werden, so wird man sich ohne Ansehn der Person an einen Fachmann wenden. A. will sich aber auch nicht mit solchen Kleinigkeiten befassen, sondern nur dann als Redner auftreten, wenn es sich um Krieg und Frieden oder andere Haupt- und Staatsactionen handelt. S. will nun gleich nach seiner Gewohnheit von ihm den allgemeinen Begriff wissen, nach dem sich das praktische Verhalten in solchen Fragen regelt, das Princip, nach dem er entscheiden will, was in jedem Falle das Beste ist. (πρὸς τί τείνει τὸ ἐν τῷ εἰρήνην τε ἄγειν ἄμεινον καὶ τὸ ἐν τῷ πολεμῶν οἷς δεῖ; 109 A).

A. ist aber noch nicht so weit in die Staatskunst eingedrungen, dass er diese Frage ohne weiteres beantworten könnte, und S. hat nicht geringe Mühe, ihn darauf zu führen, dass es sich in politischen Fragen um Recht und Unrecht handelt. Ueber das Wesen der Gerechtigkeit aber hat er weder in der Schule Unterricht erhalten, noch selbst darüber ernstlich nachgedacht; hat er doch schon als Knabe in der Schule und beim Spiele mit Altersgenossen oft mit Bestimmtheit behauptet, dass dieser oder jener Knabe unrecht handele, als ob er genau wüsste, was recht und unrecht sei. A. hätte sich nach diesen Ausführungen gestehen müssen, dass er die grosse Thorheit begehen wollte, seine Mitbürger über Gegenstände zu belehren, von denen er selber nichts verstand; aber mit der Hartnäckigkeit, welche ehrgeizigen Naturen eigen ist, will er sich nicht überwunden geben, sondern sucht immer neue Ausflüchte.

Als gelehriger Schüler der Sophisten, nach welchen alles Recht auf willkürlicher Satzung (θέσει) beruht, behauptet er keck, was recht und unrecht sei, habe er durch Umgang mit seinen Volksgenossen wie die Muttersprache gelernt. S. wird es leicht zu zeigen, dass dieser Vergleich ganz und gar nicht zutrifft. Denn darüber, was ein Stein oder ein Stück Holz ist, stimmen alle mit einander und jeder einzelne mit sich selbst überein. Ueber Rechtsfragen aber herrscht in der grossen Masse eine solche Meinungsverschiedenheit, dass daraus die erbittertesten Kämpfe hervorgehen. Widersprechende Ansichten über dieselbe Sache sind aber ein Zeichen der Unwissenheit. Unmöglich kann also das grosse Publikum etwas lehren, wovon es selbst keine klare Vorstellung

hat (112 C.). Noch ist A. weit entfernt, es als bewiesene Thatsache anzuerkennen, dass er nicht wisse, was recht und unrecht sei, und sucht es als eine persönliche Meinung des S. hinzustellen; es muss ihm also noch gezeigt werden, dass dies herbe Urtheil nur das letzte Glied einer Kette von Schlüssen ist, welche sich in allen Theilen aus seinen eigenen Antworten zusammensetzt und dass er sich gewissermaassen selber sein Urtheil gesprochen hat.

Nun lässt sich nicht mehr bestreiten, dass A. kein rechtes Wissen von der Gerechtigkeit habe, bestreiten lässt sich also nur noch, dass er deswegen zum Staatsmann untauglich sei. Er scheut sich zu diesem Zwecke nicht ein schon gemachtes Zugeständniss zurückzunehmen und zu behaupten, dass es sich in politischen Fragen nicht nur um die Gerechtigkeit einer Massregel handelt, sondern viel mehr darum, ob sie nützlich ist; denn das Gerechte und Nützliche sei nicht ein und dasselbe. S. beweist ihm zunächst, wie sehr er auch dagegen protestirt, nach der soeben angewandten Methode, dass er sich auch die Kenntniss des Nützlichen weder durch Unterricht noch durch eigenes Nachdenken angeeignet habe. Nachdem er dann vergeblich dem A. den Beweis zugeschoben, dass, was recht sei, bisweilen nicht nützlich wäre, liefert er ihm einen doppelten Beweis dafür, dass das Gerechte seiner Natur nach mit dem Nützlichen identisch ist. So ist jener mit einem Schlage davon überführt, dass er weder von dem Gerechten noch von dem Nützlichen eine richtige Vorstellung hatte; denn ein Zeichen dieser Unwissenheit wäre es, wenn er einen Unterschied zwischen beiden Begriffen annähme.

Nun fängt A. schon an, an sich irre zu werden; er kann sich nicht erklären, warum ihm dieselbe Sache bald so bald anders erscheint. S. muss ihm klar machen, dass der Grund dieses sonderbaren Zustandes in seinem Scheinwissen, d. i. in einer mit Wissensdünkel verbundenen Unwissenheit, liegt. Von dieser Art Unwissenheit rührten alle Missgriffe im praktischen Leben her; denn wer sich bewusst ist, dass er von einer Sache nichts versteht, kann sich vor Misserfolgen leicht dadurch schützen, dass er sich an einen Kundigen wendet und diesem sein Wohl anvertraut. *Διὰ τὸ μὴ εἰδέναι περὶ αὐτῶν διὰ ταῦτα πλανᾶ* p. 117 A *εἰ δὲ πλανᾷ,*

Anfang aller Weisheit ist die Selbsterkenntniss; ohne diese Selbsterkenntniss ist es unmöglich, an sich zu arbeiten, um besser zu werden. (τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἂρ' ἄν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμέν αὐτοί; p. 128E). In dieser richtigen Erkenntniss führt er den Jüngling zum wahren Verständniss des delphischen Spruches, indem er ihm zeigt, dass mit dem Selbst weder der Körper, noch der aus Leib und Seele zusammengesetzte Organismus, sondern allein die Seele gemeint ist. Die erste und wichtigste Aufgabe der Seele ist also, sich selbst zu erkennen. Wie das Auge sich selbst erkennt, indem es in den Spiegel blickt oder in den vorzüglichsten Theil eines anderen Auges (die Pupille, welche verwandter Natur seien), so vermag die Seele nur, indem sie auf ihren edelsten Theil, die Vernunft und alles Göttliche, das ihr verwandt ist, hinblickt, wie in einem Spiegel ihr eigenes Ich zu erkennen; im Streben nach der höchsten Erkenntniss, das ist der Sinn dieser Worte, wird sich die Seele ihr eigenen Natur bewusst. Auf der Selbsterkenntniss beruht die Besonnenheit. Verbunden mit der Gerechtigkeit ist sie die Grundlage eines gesunden Staatslebens. Von der Selbsterkenntniss, dem Wissen ἐαυτοῦ, sei streng zu sondern die Sorge für das, was der Seele gehört (τῶν ἐαυτοῦ), nämlich für unsern Leib, und endlich eine Sorge für das, was nur um des Leibes willen da ist (τὰ τῶν ἐαυτοῦ), den äusseren Besitz.

Diese Eintheilung giebt den Massstab für die Werthschätzung der verschiedenen Berufsarten. Weil aber am letzten Ende Alles unserer Seele wegen da ist, so nimmt diejenige Wissenschaft, welche das der Seele Zuträgliche kennt, eine herrschende Stellung ein; sie kennt unser wahres Interesse, die übrigen Wissenschaften schaffen nur Gutes, wenn sie ihrer Weisung folgen. Sie ist eine königliche Kunst, darum für den Staatsmann unentbehrlich. Wer weiss, was für einen Menschen gut ist, kann nicht nur sich selbst, sondern auch Andere glücklich machen. Nicht nach unumschränkter Herrschaft, nicht nach Freiheit strebt der wahre Staatsmann, sondern nach Tugend. Wer aber diese Tugend nicht besitzt, für den ist es erspriesslicher, einem Bessern zu gehorchen, als selbst zu gebieten. Der Dialog schliesst damit, dass A. erklärt, sich ganz der Leitung S.'s zu überlassen, da er überzeugt sei, dass es für ihn das

den Schluss, dass sie dem A. in allen Dingen, deren er sich bisher rühmte, überlegen sind und dass Bildung und Weisheit der einzige Vorzug seien, durch den er als Athener hoffen könne, jene zu übertreffen (p. 124 B).

Damit ist A. endlich zu der Ueberzeugung gekommen, dass er etwas lernen müsse und bittet S., ihn darüber zu belehren, was er denn für seine Ausbildung zu thun habe, um berühmt zu werden.

Die zuerst von S. aufgestellten Grundsätze einer wahren Wissenschaft erlauben es jedoch nicht, die zu einem bestimmten Ziele führenden Mittel zu erörtern, ehe dieses Ziel selbst klar erkannt und festgestellt ist. Er verlangt also von A. eine Definition der politischen Tugend. Die Definition soll nach der auch im Politikus angewandten Methode der Begriffstheilung durch gemeinsame Untersuchung festgestellt werden. Zu Anfang vermag jener noch der Untersuchung leidlich zu folgen. S. will augenscheinlich darauf hinaus, dass die Gerechtigkeit die Norm aller politischen Thätigkeit sein müsse. In seiner Verlegenheit klammert sich A. an den damals bereits zum Gemeinplatz gewordenen Satz, dass es dann wohl um den Staat steht, wenn zwischen den Bürgern wie in einer grossen Familie Eintracht und Freundschaft bestehe. Er wird leicht überführt, dass ihm der Sinn dieser Behauptung verschlossen geblieben ist. Denn sobald S. das Problem tiefer erfasst und wissen will, worauf sich die politische *δύσνοια* bezieht, worin sie besteht, durch welche Kunst sie hervorgebracht wird, verwickelt sich A. in Widersprüche und muss mit Beschämung eingestehen, dass er schon nicht mehr wisse, was er rede und dass sich seine Seele seit lange schon, ohne dass er es wusste, in einem schmachvollen Zustande der Verwahrlosung befunden habe. Damit ist gleichsam die letzte Hülle gefallen, die seine Seele umgab und hinderte, das Licht der Wahrheit zu schauen; er steht auf dem Punkte, der einst für S. der Ausgangspunkt seiner Philosophie geworden ist: zu wissen, dass er nichts wisse (127 D).

Nun kann S. im dritten Theile des Gespräches beginnen, den ersten Grund zu einem wahren und echten Wissen zu legen. Der

Anfang aller Weisheit ist die Selbsterkenntniss; ohne diese Selbsterkenntniss ist es unmöglich, an sich zu arbeiten, um besser zu werden. (τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἃρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμέν αὐτοί; p. 128E). In dieser richtigen Erkenntniss führt er den Jüngling zum wahren Verständniss des delphischen Spruches, indem er ihm zeigt, dass mit dem Selbst weder der Körper, noch der aus Leib und Seele zusammengesetzte Organismus, sondern allein die Seele gemeint ist. Die erste und wichtigste Aufgabe der Seele ist also, sich selbst zu erkennen. Wie das Auge sich selbst erkennt, indem es in den Spiegel blickt oder in den vorzüglichsten Theil eines anderen Auges (die Pupille, welche verwandter Natur seien), so vermag die Seele nur, indem sie auf ihren edelsten Theil, die Vernunft und alles Göttliche, das ihr verwandt ist, hinblickt, wie in einem Spiegel ihr eigenes Ich zu erkennen; im Streben nach der höchsten Erkenntniss, das ist der Sinn dieser Worte, wird sich die Seele ihrer eigenen Natur bewusst. Auf der Selbsterkenntniss beruht die Besonnenheit. Verbunden mit der Gerechtigkeit ist sie die Grundlage eines gesunden Staatslebens. Von der Selbsterkenntniss, dem Wissen ἐαυτοῦ, sei streng zu sondern die Sorge für das, was der Seele gehört (τῶν ἐαυτοῦ), nämlich für unsern Leib, und endlich eine Sorge für das, was nur um des Leibes willen da ist (τὰ τῶν ἐαυτοῦ), den äusseren Besitz.

Diese Eintheilung giebt den Massstab für die Werthschätzung der verschiedenen Berufsarten. Weil aber am letzten Ende Alles unserer Seele wegen da ist, so nimmt diejenige Wissenschaft, welche das der Seele Zuträgliche kennt, eine herrschende Stellung ein; sie kennt unser wahres Interesse, die übrigen Wissenschaften schaffen nur Gutes, wenn sie ihrer Weisung folgen. Sie ist eine königliche Kunst, darum für den Staatsmann unentbehrlich. Wer weiss, was für einen Menschen gut ist, kann nicht nur sich selbst, sondern auch Andere glücklich machen. Nicht nach unumschränkter Herrschaft, nicht nach Freiheit strebt der wahre Staatsmann, sondern nach Tugend. Wer aber diese Tugend nicht besitzt, für den ist es erspriesslicher, einem Bessern zu gehorchen, als selbst zu gebieten. Der Dialog schliesst damit, dass A. erklärt, sich ganz der Leitung S.'s zu überlassen, da er überzeugt sei, dass es für ihn das



Beste wäre, und dass er nunmehr anfangen wolle, sich der Gerechtigkeit zu befleissigen.

Ich habe mich bemüht, in dieser Inhaltsangabe hervortreten zu lassen, dass wir es hier nicht mit einer lockeren Aneinanderreihung platonischer Reminiscenzen zu thun haben (nach Schleiermacher p. 293 „einzelne sehr schöne und echt platonische Stellen sparsam zerstreut in einer schlechten Masse schwimmend“), sondern dass uns ein nach wohldurchdachtem Plane angelegtes vollendetes Kunstwerk vorliegt, in dem sich die einzelnen Theile ganz natürlich aus der Grundidee heraus entwickeln. Der Dialog enthält keine neuen philosophischen Gedanken, eine Darstellung der platonischen Philosophie kann seiner allenfalls entrathen; er gehört eben zu den Gesprächen, in welchen die Methode die Hauptsache ist. Was den Neueren als Unebenheit erscheint, bedarf bisweilen nur einer wohlwollenden Interpretation, um als gut und richtig oder wenigstens als platonisch zu gelten. In den neuplatonischen Commentaren ist in dieser Hinsicht manche vortreffliche Anregung enthalten. Die grössten Vorzüge des Gespräches, die feine Charakterzeichnung beider Personen, die pädagogische Kunst, überlegene Besonnenheit und überwältigende Ironie des Sokrates machen sich erst bei einer liebevollen Vertiefung in die Gedanken und Absichten des Verfassers recht bemerkbar.

Was nun aber der Philosoph mit dem Dialog überhaupt beabsichtigte, das lässt sich bei unserm Gespräch ebensowenig mit Bestimmtheit sagen, wie in den meisten anderen unter Platos Namen erhaltenen Schriften. Deutlich genug freilich ist dasjenige Ziel erkennbar, auf welches die dramatische Entwicklung hinausläuft, nämlich dass A. durch S. bestimmt werden soll, sich als Vorbereitung auf den Staatsdienst unter seiner Leitung der Philosophie zu widmen. Wenn wir aber den Dialog in platonischem Geiste verstehen wollen, dürfen wir nicht bei dem uns geschilderten äusseren Vorgang stehen bleiben, sondern müssen den philosophischen Gedanken aufsuchen, der unter der äusseren Hülle verborgen liegt. Als allgemeiner Satz ergibt sich zunächst, dass jeder Jüngling, ehe er die Staatskarriere ergreift, sich in die Wissenschaft einweihen lässt, welche zur Selbsterkenntniss führt. Das Gespräch

behandelte dann ein socialpädagogisches Problem und enthielte eine Ausführung des berühmten Satzes der platonischen Republik, dass es dann gut um einen Staat stände, wenn entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen wären. Etwas weiter gehen noch die alten Erklärer. Sie sehen den Zweck des Gespräches in der Lehre, die sich daraus für jeden Menschen ergibt, auch wenn er kein Hellene ist und nicht die Absicht hat, ein Staatsmann zu werden: wir sollen alle nach der Selbsterkenntniss streben, da diese die Grundlage einer sittlichen Lebensführung, eine gewisse Bürgschaft für den Frieden unserer Seele ist. Die Selbsterkenntniss aber ist die Kenntniss unserer wahren Natur; der Mensch ist ein moralisches Wesen, darum soll unser hauptsächliches Streben auf die Tugend gerichtet sein. Proclus p. 26: σκοπὸς μὲν ἐστὶ τῷδε τῷ συγγράμματι τὸ γινῶναι τὴν οὐσίαν ἡμῶν und p. 14: καὶ ποῦ φήσομεν οὕτως ἀλλαχού δείκνυσθαι τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἥτις ἐστὶ; ποῦ τὸν ἄνθρωπον ἐζητῆσθαι καὶ τὴν ἀνθρώπου φύσιν; Obwohl diese Auffassung schon in dem zweiten Titel des Gespräches περὶ ἀνθρώπου φύσεως zum Ausdruck kommt und vielleicht schon in der Zeit der alten Akademie herrschend gewesen ist (vgl. Diog. Laert. III 57), meine ich doch, dass sie über das Ziel hinausschiesst; denn sie verlegt den Schwerpunkt des Dialogs in den oben als dritten Haupttheil bezeichneten Abschnitt; das übrige wird zu einer sehr weit ausholenden Einleitung; die Schilderung der persischen und spartanischen Lebensweise bereitete schon den Alten Verlegenheit, da sie nun in keiner directen Beziehung mehr zu dem vermeintlichen Hauptzweck steht.

Mag nun unsere Schrift von Plato stammen oder nicht, jedenfalls hat die Wissenschaft die Aufgabe, so genau wie möglich ihre Abfassungszeit und ihr Verhältniss zur platonischen Philosophie zu bestimmen. Dieser Aufgabe wollen wir uns nun zuwenden. Wir beginnen mit dem historischen Theil und suchen festzustellen, was sich aus Beziehungen auf frühere oder gleichzeitige Ereignisse der griechischen Geschichte ergeben kann. Der Verfasser versetzt uns in eine Zeit, in welcher Perikles noch auf dem Höhepunkte seiner Macht steht (δύναται πράττειν ὅτι ἂν βούληται) und Alcibiades im Begriff ist, sein 20. Lebensjahr zu vollenden, ungefähr 431. Anachronismen kommen natürlich vor, sind aber von der Art, dass

man sie Plato unbedenklich zutrauen kann. Als regierenden spartanischen König nennt er Agis, den späteren Widersacher des historischen Alcibiades, obwohl er erst 427 auf den Thron kam. (Λαμπιδώ, τὴν Λεωτοχίδου μὲν θυγατέρα, Ἀρχιδάμου δὲ γυναῖκα, Ἀγίδος δὲ μητέρα. οἱ πάντες βασιλεῖς γεγονάσιν, p. 124 A.) Ferner citirt S. einen Vers aus dem 428 aufgeführten Hippolitos des Euripides (v. 352 σοῦ τὰδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις). Ein anderes geflügeltes Wort, auf das Plato sich übrigens auch Rep. VII. p. 531 A bezieht (οὐδ' οἱ γαίτονες σφόδρα τι αἰσθάνονται p. 121 D), stammt nach dem Scholiasten und Olympiodor p. 157 aus dem Komödiendichter Plato, welcher von der Mitte des peloponnesischen Krieges an eine hervorragende Rolle auf der komischen Bühne Athens spielte. Der Reichthum der Spartaner endlich, den S. hervorhebt (p. 122 E. χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον οὐκ ἔστιν ἐν πᾶσιν Ἑλλήσιν ὅσον ἐν Λακεδαίμονι ἰδίᾳ. πολλὰς γὰρ ἤδη γενεὰς εἰσέρχεται μὲν αὐτόσε ἐξ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων, πολλάκις δὲ καὶ ἐκ τῶν βαρβάρων) datiert nach den alten Historikern von Lysanders Beutezug nach der Schlacht bei Aigospotamoi. (Aelian. v. h. 14. 29 ὅτι Λύσανδρος ἐκόμισεν εἰς Λακεδαίμονα χρήματα und Diodor. 14. 10, 2. καὶ τὸν πρὸ τοῦ χρόνον οὐ χρώμενοι νομίσματι, τότε συνήθριζον ἐκ τοῦ φόρου κατ' ἐνιαυτὸν πλείω τῶν χιλίων ταλάντων.) Im Anfang des peloponnesischen Krieges galten die Spartaner noch für arm. (Thuc. 1, 141. οὔτε ἰδίᾳ οὔτε ἐν κοινῷ χρήματά ἐστιν αὐτοῖς.) Dem Alcibiades wird der Plan eines Feldzuges gegen das Perserreich zugeschrieben (διαβῆναι εἰς τὴν Ἀσίαν und ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν. p. 105 C). Der Gedanke eines Eroberungszuges gegen das Perserreich wird aber den Griechen erst nach dem Rückzug der Zehntausend und dem asiatischen Feldzug des Agesilaus vertraut, in einer Zeit, in der auch Isokrates seinen Plan zum Panegyrikus entworfen haben muss. Seinem Parteistandpunkte nach ist der Verfasser ein Aristokrat; dies tritt uns besonders in der Verachtung und sittlichen Entrüstung entgegen, mit der er von den athenischen Demagogen spricht. Geben uns die erwähnten Anachronismen auch keine bestimmten Anhaltspunkte, so scheinen sie doch dafür zu sprechen, dass die Schrift frühestens eine Reihe von Jahren nach Beendigung des peloponnesischen Krieges geschrieben sein kann.

Zum Glück kommen wir auf diesem Wege weiter, wenn wir den Dialog mit andern, unzweifelhaft echten platonischen Schriften vergleichen; passt er doch so gut in Platos Ideenkreis hinein, dass sich darin noch kein unplatonischer Gedanke hat nachweisen lassen. Festzustellen haben wir nun, in welches Entwicklungsstadium der platonischen Philosophie er gehört. In zwei wichtigen Punkten lässt es sich genau verfolgen, dass Plato nicht nur über S. hinausgegangen ist, sondern auch seine Lehre selbst weiter ausgebildet hat: 1. in der Ideenlehre, 2. in der Lehre von den Theilen der Seele und den damit in Zusammenhang gebrachten vier Cardinaltugenden.

Indem er sich mit einem Schein von Gelehrsamkeit umgiebt, parodirt Sokrates die persische Prinzenerziehung; im Alter von zweimal sieben Jahren, macht er dem A. weis, würde der Thronfolger vier auserwählt tüchtigen Erziehern übergeben: dem Weisesten, Gerechtesten, Besonnensten und Tapfersten. Das sind genau die Vertreter der vier Cardinaltugenden, welche, um mit Zeller (Philos. d. Griech. 2. 1. 883) zu reden, „zwar schon in den sophistischen und sokratischen Untersuchungen besonders hervortreten, welche jedoch erst durch Plato und zwar in seiner späteren Zeit definitiv festgestellt worden zu sein scheinen“. Wissenschaftlich begründet finden wir sie erst in der Republik (IV. 441 C—443 B). Sokrates unterschied nach Xen. Mem. 4. 6 εὐσέβεια, δικαιοσύνη, σοφία und ἀνδρεία; σοφία und σωφροσύνη fallen bei ihm zusammen (Mem. 3. 9. 4: σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν). Dasselbe dürfen wir noch von Platos Schüler Heraklides voraussetzen, von dem vier Monographieen über δικαιοσύνη, σωφροσύνη, εὐσέβεια und ἀνδρεία erwähnt werden. Auf dem sokratischen Standpunkt finden wir Plato selbst noch im Gorgias (p. 507 B: ὥστε πολλὴ ἀνάγκη τὸν σώφρονα δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως). Protagoras (p. 330 B. οὐδὲν ἄρα ἐστὶ τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων ἄλλο οἷον ἐπιστήμη, οὐδ' οἷον δικαιοσύνη, οὐδ' οἷον ἀνδρεία, οὐδ' οἷον σωφροσύνη, οὐδ' οἷον ὁσιότης). Meno (p. 78 D: πάντως δήπου δεῖ ἄρα, ὡς ἔοικε, τοῦτο τῷ πόρῳ δικαιοσύνην ἢ σωφροσύνην ἢ ὁσιότητα προσεῖναι, ἢ ἄλλο τι μόνιον ἀρετῆς.) Laches (p. 199 D: καὶ τοῦτον, nāml. τὸν ἀνδρεῖον, οἷοι ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὁσιότητος . . .).  
4\*

Der Protagoras und Meno gehören zu den am genauesten datirbaren Dialogen; jener muss nach 392, dieser nach 395 verfasst sein; übrigens ist der Meno noch nach dem Protagoras geschrieben, da er auf ihn Bezug nimmt.

Gegen Ende des Dialogs finden wir nun auch die Ideenlehre gestreift. S. will den Begriff der Persönlichkeit feststellen; denn dies sei die Voraussetzung der Selbsterkenntniss und damit auch der Selbsterziehung. γνόντες αὐτὸ (nämlich ἑμᾶς αὐτούς) τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν. Was nun folgt, ist zwar in der Lesart nicht ganz sicher, aber dem Inhalt nach deutlich genug zu verstehen. φέρε δὴ, beginnt S. p. 129 B., τί' ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό; (bei Stobaeus αὐτὸ τοῦτο) d. h.: Wie können wir erkennen, was der vorliegende Gegenstand (unser Selbst) an sich (in abstracto) ist? οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὕροιμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, d. h. was jeder Einzelne von uns für seine Person ist. Es ist derselbe Gedanke, den wir im Parmenides 130 C. präziser ausgedrückt finden: ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἱοὶ ἡμεῖς ἐσμὲν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου. Das Resultat der Untersuchung ist der Satz, dass die Seele der Mensch sei, weil sie das im Menschen Herrschende wäre. Für diese letztere Behauptung bringt er aber keinen objectiven Beweis, sondern beruft sich nur auf das Urtheil unseres eigenen Bewusstseins. p. 130 A. καὶ μὴν τόδε γε οἶμαι οὐδένα ἂν ἄλλως οἰηθῆναι und p. 130 D. οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχὴν. „Er will von dem Selbst des Menschen an sich, also von dem Gattungsbegriff des Menschen, reden und bleibt dann wieder bei dem Selbst des einzelnen Menschen stehen.“ Steinhardt. Damit ist aber nur ein Beweis ad hominem gegeben; den wissenschaftlichen hat S. als zu umständlich hinausgeschoben. ἄρτι οὕτω πως ἐρρήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό. νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ (oder αὐτοῦ τοῦ αὐτοῦ) αὐτὸ (oder αὐτόν) ἕκαστον ἐσκέμεθα ὃ τι ἐστίν, καὶ ἴσως ἐξαρχέσει. Plato hat in seinen späteren Schriften den νοῦς als den göttlichen Theil des Menschen von der ψυχὴ unterschieden. Die ganze Seele gehört der Erscheinungswelt, der νοῦς allein der Ideenwelt an. Aus Ewigem und Veränderlichem (ταυτόν und θάτερον Tim. 39 A.), ist die Natur der Seele gemischt.

Proclus und die Commentatoren vor ihm haben also recht, wenn sie, wie Olympiodor berichtet, unter αὐτὸ τὸ αὐτὸ die λογικὴ ψυχὴ verstehen. Wer, wie Plato, eine Dreitheilung der Seele annimmt und das Herrschende im Menschen als den Sitz der Persönlichkeit finden will, darf bei der Seele als Ganzem nicht stehen bleiben, sondern muss folgerichtig auf den νοῦς, den herrschenden Theil in der Seele selbst, zurückgehen, wie Rep. 589 A., wo die Vernunft τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος genannt wird, oder Philoh. 63 D. τὰς ψυχὰς, ἐν αἷς οἰκοῦμεν. Auf der Unterscheidung des νοῦς von der ψυχῇ, die wir demnach bei dem Verfasser unseres Dialogs voraussetzen müssen, beruht aber Platos Sittenlehre, insbesondere die Lehre von den vier Cardinaltugenden. Der Verfasser unseres Dialogs vermeidet zwar das Wort νοῦς, deutet aber den Begriff durch Umschreibung an. p. 133 B. τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον, ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία . . . τῷ θεῷ τοῦτ' ἔοικεν.

Die Welt der Ideen gipfelt bei Plato in der Idee des Guten. Sie ist das höchste Wissen (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. Rep. 505 A.), der Urquell alles Seins und aller Erkenntniss. Die Erziehung zum Staatsmann muss damit endigen, dass er diese höchste Idee anzuschauen vermag. ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδέα ἢ δημοσίᾳ. Rep. 517 C. Aehnlich drückt sich S. in unserem Dialog aus. Wenn das Auge sich selbst erkennen will, muss es in denjenigen Theil eines anderen Auges schauen, in welchem die ihm eigenthümliche Kraft, die Sehkraft, liegt. So muss die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, auf das, was das Edelste in ihr ist, das Göttliche, hinschauen. p. 133 C. ἔχομεν οὖν εἰπεῖν, ὅ τι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον (oder νοερώτερον) ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; — οὐκ ἔχομεν. — τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο (nämlich τὸ θεῖον) βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα. und p. 134 D. καὶ ὅπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε· im Gegensatz dazu einige Zeilen weiter εἰς τὸ ἄθεον καὶ τὸ σκοτεινὸν βλέποντες. Das höchste Gut und die Gottheit fallen für Plato in eins zusammen, wie er denn auch an der citirten Stelle der Republik jenes Anschauen der höchsten Idee eine θεία θεωρία (p. 517 D.) nennt. Wie im Alc. das Göttliche

τὸ λαμπρὸν genannt wird, so heisst in der Rep. das ἀγαθόν: τοῦ ὄντος τὸ φανότατον. vgl. Soph. 254 A.: ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέσθαι, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὑφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Die höchste Idee nun, welche Plato abwechselnd τὸ ἀγαθόν, τὸ θεῖον, τὸ ὄντως ὄν nennt, vermag selbst die Seele der Bewährtesten nach langer, planmässiger Vorbereitung erst mit dem 50. Lebensjahre zu schauen. p. 540 A. γενομένων δὲ πεντηκοντουτῶν . . . . . ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν. — Es würde sich merkwürdig ausnehmen, wenn Plato selbst, ohne einen so rationellen Lehrkursus durchgemacht zu haben, die Idee des höchsten Guten in einem früheren Lebensalter entdeckt hätte. Da Plato 427 geboren ist, so kann also unser Dialog, sowie die betreffende Stelle der Republik nicht gut vor 377 geschrieben sein.

Immer deutlicher tritt bei dieser Betrachtung hervor, dass unsere Schrift den Geist derjenigen Entwicklungsperiode Platos athmet, in welcher die Republik entstanden ist. Man vergleiche sie nur mit dem 5.—7. Buch; diese Bücher kann man ganz gut als Commentar zu unserem Dialoge benutzen, indem dort manches klar und deutlich vorgetragen wird, was hier einem Anfänger gegenüber nur angedeutet werden durfte; in unserem Alcibiades finden wir u. a. auch die Züge der dort ausführlich geschilderten philosophischen und staatsmännischen Naturanlage wieder. Klar und bestimmt wird auch hier der Grundgedanke der platonischen Republik ausgesprochen, dass das Wohl des Staates auf der Gerechtigkeit und der Ausbildung der einzelnen Staatsbürger zur Tugend beruhe. Ein von S. aufgeworfenes Problem, das den A. in Verwirrung setzt, weist auf eine Lösung hin, die sich ohne Schwierigkeit aus Platos Staatstheorie ergibt. Aufgabe des Staatsmannes (so heisst es Alc. I p. 126 C.) ist, Freundschaft unter den Bürgern zu erwecken; Freundschaft entsteht dann, wenn jeder das Rechte thut; die Gerechtigkeit darin, dass jeder das Seinige thut. Wenn nun Freundschaft eine Uebereinstimmung ist, kann diese, fragt S., dann

vorhanden sein, wenn jeder etwas Anderes thut und etwas Anderes versteht? Giebt es nicht vielleicht doch einen Punkt, in dem Alle einig sind und dasselbe denken? p. 126 D. ἤν δὲ σὺ λέγεις ὁμόνοϊαν, τίς ἐστὶ καὶ περὶ τοῦ, καὶ τίς αὐτὴν τέχνην παρασκευάζει; καὶ ἄρα ἥπερ πόλει, αὕτη καὶ ἰδιώτῃ, αὐτῷ τε πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς ἄλλον; das Princip der Arbeitstheilung ist aber, wie uns die Republik belehrt, gerade die Grundlage des socialen Lebens; eine wesentliche Seite der Harmonie des Staates und der Seele ist die, dass jeder Theil seine besondere Aufgabe erfüllt und sich aller Eingriffe in die Sphäre des Andern enthält; die Gerechtigkeit aber ist die alle Theile zur Eintracht verknüpfende Tugend und φιλία ist nach der Definition in den "Οροι: ὁμόνοια περὶ βίου κοινωνίας.

Ich darf wohl diesen Theil der Untersuchung abbrechen. Die angeführten Beispiele zeigen wohl zur Genüge, dass unser Dialog eine spätere Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie voraussetzt. Zwei Zeugnisse aus neuerer Zeit mögen uns dies Resultat bestätigen.

„Die Idee der Selbstheit; die Suprematie der Vernunft in der Menschenseele; die Identität der Tugend und Glückseligkeit; die Tugend als Staatszweck — Alles spätere Hauptpunkte der platonischen Philosophie erscheinen hier schon, aber erscheinen nur noch als zerstreute Funken, in kein Ganzes zusammengefasst: es ist Dämmerung; Vorbote des Tages; noch nicht volles Licht.“ Socher p. 118. „Ja, wir sagen wohl nicht zu viel, wenn wir behaupten, dass der ganze Gang der platonischen Ethik in unserm Gespräche vorgebildet ist und dass Ahnungen hoher Wahrheiten in demselben ausgestreut sind, die gleichsam prophetisch an die höchsten Gedanken der reifsten Dialoge Platons anklingen.“ Steinhart p. 139. Voreilig war es nur aus dem Umstand, dass Platos Hauptlehren nur angedeutet erscheinen, einen Schluss auf die frühe Abfassung der Schrift zu machen; man muss bedenken, dass es S. hier mit einem jungen Menschen zu thun hat, der noch vollkommen ein Neuling auf dem Gebiete des Philosophie ist; es wäre unverständlich, auf ihn gleich das volle Licht seiner Lehre einströmen zu lassen. Gerade in der elementaren Lehrweise, der geschickten Anpassung an das noch unentwickelte Verständniss des Jünglings liegt ein grosser Vorzug des Dialogs.



Wir haben oben einzelne Abschnitte des Dialogs untersucht und dabei feststellen können, dass sie diejenige Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie repräsentiren, welche uns im 5.—7. Buch der Republik entgegentritt. Es fehlte nur noch, dass wir in gleicher Weise diejenige Stelle des platonischen Gedankenkreises nachweisen könnten, in die sich das Werk als Ganzes einfügt. Da ist es uns nun eine erfreuliche Bestätigung der bisherigen Ausführungen, dass sich diese Stelle gerade wieder im 6. Buch der Republik findet. Hier finden wir nämlich, wie den Platoforschern längst bekannt ist, in kurzer, präziser Fassung, theilweise unter wörtlichen Anklängen den Grundgedanken unserer Schrift, das zu behandelnde Problem skizzirt. In dem angeführten Abschnitt der Republik handelt Plato von der Erziehung des Staatsmannes. Er legt sich die Frage vor, warum in den hellenischen Staaten auch die begabtesten Naturen nicht zur Entwicklung kommen, sondern ausarten; warum sie sich, mit Mühe und Noth für die Philosophie gewonnen, gleich wieder davon abwenden. Er erklärt diese Erscheinung aus den verderblichen Einflüssen einer gesunkenen Zeit, in der auch die edelsten Naturen durch die Schmeichelei und den thörichten Wankelmuth der Menge auf Irrwege geführt und einem höheren Streben entfremdet werden. Ἐκ δὲ τούτων, fährt er p. 494A fort, τίνα ὁρᾷς σωτηρίαν φιλοσόφῳ φύσει ὥστ' ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείναςαν πρὸς τέλος ἐλθεῖν; Die glänzende Begabung werde sich schon in früher Jugend bemerkbar machen; dann werden sich viele an den Knaben heranmachen und ihn durch Schmeicheleien auf ihre Seite ziehen wollen, um später seine Tüchtigkeit zu eigenem Vortheil auszunutzen. Τί οὖν οἶε τὸν τοιοῦτον ἐν τοῖς τοιούτοις ποιήσειν, ἄλλως τε καὶ ἐὰν τύχῃ μεγάλης πόλεως ὢν καὶ ἐν ταύτῃ πλούσιός τε καὶ γενναῖος, καὶ ἔτι εὐειδὴς καὶ μέγας; (cf. Alc. I. p. 104AB) ἄρ' οὐ πληρωθήσεσθαι ἀμηχάνου ἐλπίδος, ἡγούμενον καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ τὰ τῶν βαρβάρων ἱκανὸν ἔσεσθαι πράττειν (cf. Alc. I. 105B) . . . Τῷ δὲ οὕτω διατιθεμένῳ ἐὰν τις ἡρέμα προσελθὼν (behutsam und vorsichtig, wie S. im ersten Theile des Dialogs) τὰ ληθῆ λέγῃ, ὅτι νοῦς οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ (Alc. I. p. 118B), δεῖται δὲ (Alc. I p. 124D), τὸ δὲ οὐ κτητὸν μὴ δουλεύσαντι τῇ κτήσει αὐτοῦ (Alc. I p. 132B), ἄρ' εὐπετὲς οἶε εἰσακροῦσαι διὰ τοιούτων

κακῶν; . . . Ἐὰν δ' οὖν διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι καὶ τὸ ξυγγενὲς τῶν λόγων εἰς αἰσθάνηται τε πη καὶ κάμπηται καὶ ἔλκηται πρὸς φιλοσοφίαν, τί οἴομεθα δράσειν ἐκείνους τοὺς ἡγούμενους ἀπολλύναι αὐτοῦ τὴν χρείαν τε καὶ ἑταιρείαν; Steinhart bemerkt zu dieser Stelle p. 688 Anm. 208: „Die treffliche Schilderung einer genialen, mit bedeutenden Anlagen zur Philosophie ausgestatteten, nach dem Höchsten strebenden, aber durch eigene Eitelkeit und die Schmeicheleien und Gunstbewerbungen der Menge auf Irrwege verleiteten und den höchsten Zielen entfremdeten Natur (B. 6, K. 8) erinnert lebhaft an den Alkibiades und stimmt so auffallend, selbst in den Worten, mit dem im Anfänge des ersten nach ihm benannten Dialogs von diesem reichbegabten Jünglinge entworfenen Bilde überein, dass leicht die Meinung entstehen konnte, ein Nachahmer sei durch diese Stelle, indem er sie zum Ausgangspunkte seiner Darstellung nahm, zu seinem platonisirenden Dialoge angeregt worden.“ Unser Dialog behandelt aber nur den Anfang dieses Vorganges, gewissermaassen den ersten Act des Dramas, indem er veranschaulicht, wie eine begabte und ehrgeizige Natur für die Philosophie gewonnen wird; die weitere Entwicklung ist indessen angedeutet, indem S. an mehreren Stellen die Besorgniss ausdrückt, dass A. dem mit Eifer begonnenen Streben wieder entfremdet werden könne. p. 132A: τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα φοβοῦμαι, μὴ δημεραστῆς (demokratischer Parteimann) ἡμῶν γενόμενος διαφθαρῆς . . . εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγάλῃτορος ὄμιλος Ἐρεχθέως. Am Schluss der Unterredung setzt er resignirt das Gelingen seines Werkes in den Willen der Gottheit. Οἶσθα οὖν, πῶς ἀποφεύξει τοῦτο τὸ περὶ σὲ νῦν; . . . ἔάν θεὸς ἐθέλῃ. —

Nachdem wir so die inneren Gründe erwogen haben, welche für die Echtheit unserer Schrift sprechen und zu einer ungefähren Bestimmung ihrer Abfassungszeit führen können, erübrigt es noch, äussere Zeugnisse heranzuziehen. Hierbei ist es sehr zu bedauern, dass directe Zeugnisse des Aristoteles fehlen, die sonst für die Echtheitsfrage entscheidend sind. Wir müssen uns damit trösten, dass auch für andere bedeutende Dialoge keine vorhanden sind. Für Aristoteles konnte ja auch der Dialog Alcibiades nicht viel Interesse haben; enthält er doch keine grundlegenden Unter-

suchungen. Er will nur anregen, und was er in elementarer Weise andeutet, findet man in andern Dialogen klarer, gründlicher behandelt. Auf das Schweigen des Aristoteles darf man aber andererseits auch keine Schlüsse bauen, denn es finden sich bei ihm Stellen, bei denen die Möglichkeit vorliegt, dass sie sich auf unsern Dialog beziehen. Metaph. 1043 a3 streift er die hier erörterte Frage, ob dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Einzelwesen oder der Seele allein die Bezeichnung Mensch zukäme. Δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον . . . ζῶον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχὴ. αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. Einige Zeilen darauf: ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταῦτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται. — Eine zweite Reminiscenz findet sich in einem Fragment des Protrepticus. (fr. 54 bei Rose aus Chalcidius in Cim. c. 208): summa dementia est, cum quis non solum ignoret, sed id ipsum quod ignoret nesciat (cf. Alc. I, 118 B: ἀμαθία συνοικεῖς τῇ ἐσχάτῃ und 117 D. ἐννοεῖς οὖν, ὅτι καὶ τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδότα οἷσθαι εἰδέναι;) . . . ut cum malitiam quidam prodesse, virtutem vero obesse perniciemque adferre arbitrantur. Diese Behauptung hatte A. kurz vorher aufgestellt p. 113 D. πολλοῖς δὲ ἐλυσιτέλησεν ἀδικήσασι μεγάλα ἀδικήματα καὶ ἑτέροις γε, οἷμαι, δίκαια ἐργασαμένοις οὐ συνήνεγκε.

Während wir aber in diesen beiden Stellen über eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen, ist bei Cicero, einem grossen Verehrer und Kenner Platos, die Benutzung unserer Schrift mit Evidenz nachzuweisen. Besonders auffallend ist die Uebereinstimmung in Tusculan. I, 22. Est illud quidem vel maximum animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramve noscamus; neque nos corpora sumus, neque ego tibi haec dicens corpori tuo dico. Cum igitur „Nosce te“ dicit, hoc dicit „Nosce animum tuum.“ Alc. I, 130 E. Τοῦτ’ ἄρα ἦν δ καὶ ὀλίγῳ ἔμπροσθεν εἶπομεν, ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ

πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμερος τοὺς λόγους· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ψυχὴ . . . Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτόν.

In der im Jahre 51 herausgegebenen Schrift *de republica* 2, 42 sagt er über die Aufgabe des Staatsmannes: *Huic scilicet uni (eum praeficias) — nam in hoc fere uno sunt cetera — ut numquam a se ipso intuendo contemplandoque discedat.* (Alc. I, p. 133 E) Ferner 6, 24: *Nec enim tu es is, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque.* De legibus 1, 22: *Nam qui se ipse norit . . . sapientia duce bonum virum et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.* (Alc. I, p. 133 E bis 134 A).

Schon diese vielen Citate könnten beweisen, dass Cicero den Alcibiades für eine echte Schrift Platos gehalten hat. In *de officiis* nennt er aber Plato ausdrücklich als Gewährsmann für eine Stelle unsers Dialogs und wird dadurch der älteste Zeuge für seine Echtheit. Nachdem er soeben zwei Stellen aus der Republik citirt hat, fährt er fort (I, 25, 87): *Miserrima omnino est ambitio honorumque contentio, de qua praeclare apud eundem est Platonem, 'similiter facere eos, qui inter se contenderent, uter potius rem publicam administraret, ut si nautae certarent, quis eorum potissimum gubernaret'.* Idemque praecipit, ut *'eos adversarios existimemus, qui arma contra ferant, non eos, qui suo iudicio tueri rem publicam velint'.* Die erste von beiden Stellen steht gleichfalls in der Republik (488 b u. 489 c), zu der zweiten bemerkt der Erklärer (C. F. W. Müller), dass keine ganz entsprechende Stelle ausfindig gemacht sei. Nach meiner Meinung passt das Citat vortrefflich auf die Stelle, worin S. den A. belehrt, dass er nicht die athenischen Staatsmänner, sondern die Könige der auswärtigen Feinde Athens als seine wahren Gegner anzusehen habe, p. 119 B.—120 A. Von Cicero ab werden die Citate und auch die Zeugnisse für die Echtheit immer zahlreicher; dass die Schrift aber vor Cicero schon existirte und für platonisch gehalten wurde, zeigen uns die Nachahmungen und Reminiscenzen in mehreren dem Plato mit Unrecht zugeschriebenen Dialogen. Recht augenfällig sind die Nachahmungen im zweiten Dialog Alcibiades. Dieser wurde schon im Alterthum dem Plato abgesprochen. Aeusserungen wie die,

dass die Gottheit in der Laune sein könne, unnütze oder schädliche Wünsche den Menschen zu gewähren, dass mitunter Unwissenheit nützlicher sein könne als Wissen, stehen im directen Gegensatz zu Platos Lebensanschauung. Andererseits enthält der Dialog viele echt platonische Gedanken; aber das Fehlen eines festen Planes, die vielen unnöthigen Abschweifungen verrathen den ungeschickten, unselbständigen Compiler. Einzelne Stellen stimmen fast wörtlich mit dem ersten Alcibiades überein.

Alc. II, 145 b. Ἄρ' οὖν τὸν τοιοῦτο συμβουλεύειν εἰδότες, χωρὶς τοῦ πότερον βέλτιον καὶ ὅτε βέλτιον, φρόνιμον καλεῖς; — Οὐ δῆτα. — Οὐδέ γε, οἶμαι, ὅστις τὸ πολεμεῖν αὐτὸ οἶδε χωρὶς τοῦ ὁπότε βέλτιον καὶ τοσοῦτον χρόνον ὅσον βέλτιον. Alc. I, p. 107 D. Ἄρα λέγεις, ὅταν βουλεύωνται, πρὸς τίνος χρεὶν εἰρήνην ποιεῖσθαι καὶ τίσι πολεμεῖν καὶ τίνα τρόπον; Χρὴ δ' οὐχ οἷς βέλτιον; Καὶ τότε ὁπότε βέλτιον; Καὶ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἄμεινον; ferner Alc. II, p. 145 d. Τί δ' εἴ τις ἱππεύειν ἢ τοξεύειν οἶδεν, ἢ αὖ πυκτεύειν ἢ παλαίειν . . . τί καλεῖς δὲ ἂν εἰδῇ τὸ κατὰ ταύτην τὴν τέχνην βέλτιον γιγνόμενον; οὐ τὸν κατὰ τὴν ἱππικὴν ἱππικόν; Alc. I, p. 108 b. Τί καλεῖς τὸ ἐν τῷ καθαρίζειν βέλτιον, ὥσπερ ἐγὼ τὸ ἐν τῷ παλαίειν καλῶ γυμναστικόν;

Wer von beiden der Nachahmer ist, geht aus einer anderen Stelle hervor. Im Alc. II p. 141 A. ff. setzt S. dem A. auseinander, es gäbe Leute, die um etwas Schädliches bitten, während sie es für ein Gut halten. Wenn er nun die Herrschsucht des A. als Beispiel anführen wollte, so musste er folgerichtig fortfahren: Von dir z. B. weiss ich, dass du keinen höheren Wunsch kennst, als Herr über Europa und Asien zu werden. Bei dem Versuch aber, eine Tyrannenherrschaft zu gewinnen und sogar im Besitz derselben ist schon Mancher ums Leben gekommen. Statt dessen kehrt S. auf einmal den Gedanken um, und stellt es so dar, als ob A. nicht um alles dieses bitten wollte, sondern dass es ihm, ehe er noch darum bäte, von einem Gotte angeboten würde. Der Nachahmer hat ein Versehen begangen, indem er sich zu eng an sein Original anlehnte. Alc. I p. 105 A. heisst es nämlich: δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τίς σοι εἴποι θεῶν ὃ Ἀλκιβιάδης, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἢ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι, εἰ μὴ σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι; δοκεῖς ἂν μοι ἐλέσθαι τεθνάναι . . . καὶ εἰ αὖ σοι

εἴποιοι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέσται σοι οὐδ' ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν. . . Dieselbe Wendung, die dort so wenig am Platze war, dient hier dazu, den grenzenlosen Ehrgeiz des A. ins rechte Licht zu setzen. Selbst wenn ein Gott ihm freiwillig anböte, dass er über Europa herrschen sollte, aber dabei die Bedingung stellte, dass er keinen Eroberungszug nach Asien machen dürfte, so würde er lieber sterben, als eine solche Bedingung annehmen. Man vergleiche diesen hochherzigen Gedanken mit der Alltagsweisheit des Jünglings im zweiten Dialoge, dass das Leben doch noch mehr werth sei als die Herrschaft, da man diese ohne jenes gar nicht gebrauchen könne, so geht aus diesem kleinen Charakterzug schon hervor, wie unendlich hoch der Verfasser des ersten Alcibiades über dem des zweiten steht, wie weit seine Lebensauffassung über die eines Dutzendmenschen hervorragte.

Die Schrift περὶ ἀρετῆς hat viel aus dem Meno entlehnt. Unter Anderem scheint auch das Resultat des Gespräches, die Tugend sei weder Naturanlage noch lehrbar, sondern nur θεῖα μοῖρα zu erlangen, aus blosser Missverständniss des platonischen Meno entstanden zu sein (Hermann p. 578). Anklänge an den Alcibiades enthält die Einleitung. Wer in der Kochkunst tüchtig werden wolle, müssē sie von den klugen Köchen lernen, ebenso die Arzneikunde von den tüchtigen Aerzten, die Baukunst von den Bau- meistern. Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν βουλευθείη ἀγαθὸς γενέσθαι, ἦνπερ οἱ ἄνδρες ἀγαθοὶ τε καὶ σοφοί, ποῖ χρὴ ἐλθόντα μαθεῖν; Οἶμαι μὲν καὶ ταύτην, εἴπερ μαθητὸς ἐστὶ, παρὰ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν. Aehnlich Alc. I p. 124 E. φημὲν γὰρ δὴ ὡς ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι . . . Τίνα ἀρετὴν; — Δῆλον ὅτι ἦνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί. — Οἱ τί ἀγαθοί; — Δῆλον ὅτι οἱ πράττειν τὰ πράγματα. — Ποῖα; ἄρα τὰ ἵππικα; . . Παρὰ τοὺς ἵππικοὺς γὰρ ἂν ἡμεν u. s. w. Fast wörtlich stimmt überein περὶ ἀρετῆς p. 376 C. Μαθητὴν (ἔχομεν εἰπεῖν) ἢ τῶν ξένων τινὰ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ ἄλλον, ἐλεύθερον ἢ δοῦλον, ὅστις αἰτίαν ἔχει διὰ τὴν τούτων (nämlich des Thucydides, Themistocles, Aristides und Pericles) ὁμιλίαν σοφός τε καὶ ἀγαθὸς γεγονέναι; und Alc. I p. 119 A. Ἀλλὰ

τῶν ἄλλων Ἀθηναίων (ausser dir) ἢ τῶν ξένων δοῦλον ἢ ἐλευθέρου εἶπέ, ὅστις αἰτιάν ἔχει διὰ τὴν Περικλέους συνουσίαν σοφώτερος γεγονέναι.

Nun mögen noch zwei Stellen aus den Anterasten (138 A.) und dem Axiochus (365 E.) folgen, bei denen wenigstens die Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass sie aus dem Alcibiades entlehnt sind. Τὸ ἑαυτὸν ἄρα γινώσκειν ἐστὶ σωφρονεῖν. Τοῦτ' ἄρα, ὡς ἔοικε, τὸ ἐν Δελφοῖς γράμμα παρακελεύεται, σωφροσύνην ἀσχεῖν καὶ δικαιοσύνην (zu vergl. Alc. I p. 133 C. und 134 C.). Ferner: Τὸ σῶμα γεῶδες ὃν καὶ ἄλογον οὐκ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος. ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχὴ, ζῶον ἀθάνατον ἐν θνητῷ καθειργμένον φρουρίῳ. Cf. Charmides 164 D.

Im Dialog Kleitophon übt ein Schüler des Sokrates Kritik an seiner Lehre. Er versucht den Inhalt mehrerer platonischen Gespräche, z. B. des Protagoras, Euthydem, Meno, Gorgias, kurz zusammenzufassen. Die Behauptung, dass S. die Staatskunst nicht nur der Gerechtigkeit überhaupt, sondern besonders der richterlichen Kunst gleichsetze, stammt sogar aus den Anterasten (p. 137 C.). Die Antwort endlich, welche ihm ein Anhänger des Sokrates, der „sehr zierlich“ zu reden verstand, gegeben haben soll, die Freundschaft der Bürger untereinander sei die specielle Aufgabe der Gerechtigkeit, ist aus dem Alcibiades entnommen, wo S. diesem dieselbe Antwort giebt. Kleitophon p. 409 D. Τελευτῶν ἀπεκρίνατό τις ὃ Σώκρατες μοι τῶν σῶν ἐταίρων, ὅς δὲ κορυφώτατα ἔδοξεν εἰπεῖν, ὅτι τοῦτ' ἂν εἴη τὸ τῆς δικαιοσύνης ἴδιον ἔργον, ὁ τῶν ἄλλων οὐδεμιᾶς, φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν ποιεῖν (vgl. Alc. I p. 126 C.). Auch die dem S. selbst zugeschriebene Lehre, dass, wer von seiner Seele keinen rechten Gebrauch zu machen wüsste, sich Einem, der Menschen zu leiten versteht, unterordnen, ihm gleichsam das Steueruder überlassen müsste, und dass man die grösste Sorgfalt auf sich selbst verwenden sollte (408 A. B.), scheint aus unserem Dialoge geschöpft zu sein (Alc. I p. 135 A. B.).

Das Gegenstück zum Alcibiades ist der Theages, ein Knabe, der sich mit Gewalt an Sokrates herandrängt, um durch ihn ein tüchtiger Staatsmann zu werden.

Er besitzt gleich jenem einen grenzenlosen Ehrgeiz: ἐδξαίμην

μὲν ἂν ἔγωγε τύραννος γενέσθαι, μάλιστα μὲν πάντων ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή, ὡς πλείστων (p. 125 E.). In gleicher Weise macht S. hier den Erfolg von dem Segen der Gottheit abhängig (ἐὰν μὲν τῷ θεῷ φίλον ᾖ (p. 130 E.). In beiden Schriften haben wir zweimal eine ähnliche Induction. Theages hatte nur den Wunsch ausgesprochen, weise zu werden. Ganz unvermittelt schiebt S. den Begriff des Herrschens ein p. 123 D. Οὐκοῦν καὶ ἡ ἡγεμονία σοφία ἐστίν; . . . — Ναί. — Ἡ τί χρώμεθα; οὐκ ἦ ἱππων ἐπιστάμεθα ζεύγους ἄρχειν; Nach langem Hin- und Herreden kommt man endlich zu dem Resultat, dass Theages über alle Bürger der Stadt herrschen, also ein Tyrann werden wolle (p. 124 E.). Die ganze Stelle erweist sich als eine ungeschickte Nachahmung des Alc. I p. 125 B. ff. Hier steht der Begriff des ἄρχειν von vornherein fest; A. erklärt auf die Frage des S., dass er diejenigen für tüchtige Männer halte, welche in der Stadt zu herrschen vermögen. Τοὺς δυναμένους ἔγωγε ἄρχειν ἐν τῇ πόλει. — Οὐ δῆπου ἱππων γε, fährt dann S. genau wie im Theages fort und auch weiterhin stimmt eine grosse Zahl der Beispiele damit überein (ἄρα καμώντων; ἄρα πλεόντων; ἀλλὰ θεριζόντων; χοροδιδασκαλικῇ).

Theages p. 126 B. lesen wir: Εἰ τὰ ἱππικὰ ἐτύγχανες ἐπιθυμῶν σοφὸς γενέσθαι, παρὰ τίνος ἂν ἀφικόμενος ὧν ἡθιγὸς δεινὸς ἔσσεσθαι ἱππεύς; ἦ παρ' ἄλλους τινὰς ἢ τοὺς ἱππικούς; dasselbe Beispiel mit derselben Anwendung findet sich Alc. I p. 124 E.

Bei der einen oder anderen der eben angeführten Stellen mag eine Beziehung auf unseren Dialog bestritten werden; die Gesamtzahl der Stellen, die man für sicher halten wird, bleibt dennoch relativ gross. Dies könnte nimmer der Fall sein, wenn der Dialog nicht geraume Zeit vor Gründung der alexandrinischen Bibliothek bekannt gewesen wäre und zu den gelesensten philosophischen Schriften gehört hätte. Denn die meisten unechten Schriften sind sicher zur Zeit des Aristophanes schon vorhanden gewesen; speciell von den oben citirten Anterasten nimmt es Christ (Plat. Stud. 56f.) mit Bestimmtheit an. Ein Terminus ante quem ist dadurch bei der unsicheren Datirung dieser Schriften leider nicht gegeben. Wir wollen indess die dazu führenden schwachen Spuren nicht unerwähnt lassen. S. schildert die unsichere politische Lage Athens



und vergleicht damit die Macht Spartas und Persiens. A. soll sich daraus die Lehre entnehmen, dass es bei dem grossen Mangel natürlicher Hilfsquellen die Erziehung allein ist, welche Athen jenen Staaten überlegen machen kann.

Wie nun aber aus den abfälligen Aeusserungen des S. über die athenischen Staatsmänner auch Platos leidenschaftlicher Abscheu leicht herauszuhören ist, so sollte auch sicher dieses Argument auf die Zeitgenossen wirken. Unter dieser Voraussetzung war es für Plato angemessen, bei Schilderung der politischen Lage solche Momente hervorzuheben, welche ebenso für die fingirte Zeit der Unterredung, wie für die Zeit der Herausgabe des Dialogs Geltung hatten. Danach müsste die Schrift vor 369 herausgegeben sein, als Spartas Macht noch nicht endgiltig erschüttert und die Freiheit Messeniens (ὅσα ἄλλα βοσκήματα κατὰ Μεσσήνην νέμεται. Alc. I p. 122 D.) noch nicht wiederhergestellt war. Bestätigen würde sich diese Annahme, wenn wir aus der auffallenden Aehnlichkeit zwischen Xen. Cyrop. 7, 2. 24 und Alc. I p. 121 A. ff. schliessen durften, dass dem Xenophon die Platostelle vorgeschwebt hat; denn Xenophon starb nicht lange nach 360 v. Chr. (Krösus spricht darin zu Cyrus: ὑπὸ τοιούτων δὲ λόγων ἀναφυσώμενος . . . ὑπεδέξαμην τὴν στρατηγίαν, ὡς ἱκανός ὢν μέγιστος γενέσθαι, ἀγνοῶν ἄρα ἑμαυτόν, ὅτι σοὶ ἀντιπολεμεῖν ἱκανὸς ὦμην εἶναι πρῶτον μὲν ἐκ θεῶν γεγονότι, ἔπειτα δὲ διὰ βασιλέων πεφυκότι, ἔπειτα δ' ἐκ παιδὸς ἀρετὴν ἀσκοῦντι u. s. w. — In der Lobredè auf Agesilaos, die, wenn sie von Xenophon herrührt, bald nach dem Tode des Königs (361—360) verfasst ist, heisst es c. 8 genau wie am Schlusse des Alcibiades (134 B. C.): ἄγαμαι δὲ καὶ κεῖνο, ὅτι οὐχ ὀπότερος πλείω τε χρήματα ἔχει καὶ πλειόνων ἄρχοι, τούτῳ ἡγήσατο μείζον φρονητέον εἶναι, ἀλλ' ὀπότερος αὐτός τε ἀμείνων εἴη καὶ ἀμεινόνων ἡγήοιτο.

Hiermit sind wir zum Schluss unserer Untersuchung gekommen. Hoffentlich ist es mir gelungen, die Ueberzeugung von der Unechtheit der Schrift, die manchem Freunde und Kenner Platos beinahe zum Dogma geworden ist, etwas zu erschüttern und die Bahn frei zu machen für den ungestörten Genuss eines erhabenen Kunstwerks. Wer es unbefangen auf sich wirken lässt, seine Schönheiten auf-

sucht, ihm in die Aetherhöhen des reinsten Idealismus folgen will, wie es den Alten gelang: es wäre seltsam, wenn der nicht auch den Hauch des platonischen Geistes verspüren sollte. Und diese Empfindung von der Vortrefflichkeit der Schrift würde ihm ein zuverlässigeres Zeugniß für ihren platonischen Ursprung sein als alle die inneren und äusseren Argumente, die dafür von uns und Anderen vorgebracht worden sind oder noch vorgebracht werden können.

---