

OLOF GIGON

Professor der Universität Bern

DIE DIALOGE DES ARISTOTELES

Das Problem der Dialoge des Aristoteles ist zunächst als ein Problem der Ueberlieferungsgeschichte formuliert worden. Dann wurde es zu einem Problem der Biographie und der geistigen Entwicklung des Aristoteles, und schliesslich kehrte es zu seinem Ausgangspunkt zurück und wurde ein zweites Mal, wenn auch in anderer Weise, ein Problem der Ueberlieferungsgeschichte.

In diesem Prozess spiegelt sich ein Stück der Entwicklung der Wissenschaft überhaupt. Bis zum Ende des Ancien régime werden die Werke des Aristoteles, wie sie uns als ein kompaktes Corpus überliefert sind, gelesen als eine der grossen klassischen Möglichkeiten des Philosophierens überhaupt; man beruft sich auf die Autorität des Aristoteles oder weist nach, dass seine Behauptungen von falschen Annahmen ausgehen.

Gegen die Mitte des 19. Jhd. erfolgt die Wende. Man beginnt sich historisch für die Nachrichten zu interessieren, die die Antike selbst über das Leben und die Philosophie des Aristoteles hinterlassen hat. Man konstatiert, dass gelegentlich Schriften des Aristoteles zitiert werden, die sich im erhaltenen Corpus Aristotelicum nicht finden. Man entdeckt (was man, grundsätzlich gesprochen, schon fünfhundert Jahre früher hätte tun können), dass aus der Antike zwei Schriftenverzeichnisse erhalten sind, deren Titel sich nur zum kleinsten Teile mit den Titeln des Corpus zur Deckung bringen lassen. Also geht man daran, systematisch die Berichte über Leben und Werk des Aristoteles zu sammeln, desgleichen alle Aristoteleszitate, die sich nicht eindeutig auf einem uns erhaltenen Text beziehen. Einige dieser Zitate geben sich ausdrücklich als Zitate aus Dialogen. Da es in der Natur des Menschen liegt, diejenigen Dinge höher zu schätzen, die er nicht hat, als diejenigen, die er hat, so ergab sich nun unausweichlich die Vorstellung, dass die verlorenen Texte des Aristoteles, die wir nur noch durch Fragmente kennen, eigentlich viel wichtiger seien als diejenigen, die wir noch besitzen. Ueber die ursprüngliche und wahre Intention der aristotelischen Philosophie hatten, so meinte man, die Dialoge eine viel klarere

und umfassendere Auskunft geben können als es das erhaltene Corpus Aristotelicum vermag.

Es wird sich zeigen, dass diese Vorstellung durchaus nicht völlig falsch ist. Bezeichnend wurde es jedoch, dass man um die Wende zum 20. Jhd. die verlorenen Schriften, vor allem die Dialoge, in ein Gesamtbild von der geistigen Entwicklung des Aristoteles einbaute. Dass er ein Schüler Platons gewesen war, hatte man seit jeher gewusst. Jetzt verstand man die Dialoge als Jugendwerke des Philosophen und als Zeugnis einer Lebensperiode, in der er hinsichtlich der literarischen Form seiner Werke (und dann wohl auch hinsichtlich ihres Gehaltes) dem verehrten Lehrer nachzueifern bemüht war. Es war die Zeit des ahnungslos blühenden Historismus, in der man mit Vorliebe vom jungen, reifen und alternden Aristoteles, natürlich auch vom jungen, reifen und alternden Platon, Euripides, Pindar usw. zu reden pflegte. Man unternahm es, das gesamte Oeuvre des Aristoteles, das erhaltene wie das verlorene, auf seinen Abstand zu Platon hin zu untersuchen und ging von der Hypothese aus, die philosophische Entwicklung des Aristoteles habe entscheidend darin bestanden, dass er als treuer Schüler Platons angefangen und sich im Lauf der Jahre mehr und mehr von ihm abgewandt habe, bis es schliesslich zum Bruch und zur Gründung einer eigenen Schule, des Peripatos, durch Aristoteles gekommen sei.

Dies wiederum ist keineswegs gänzlich verkehrt. Dass Aristoteles als Schüler Platons begonnen hat, steht fest, auch wenn wir uns hüten werden, die summarische Behauptung, er sei zwanzig Jahre lang bei Platon geblieben, wörtlich zu nehmen. Ebenso steht fest, dass er, nachdem die Leitung der Akademie von Speusippos zu Xenokrates hinübergewechselt hatte, sich ganz aus der Akademie zurückzog und seinen Peripatos organisierte; die Tatsache, dass er als Ausländer kein eigenes Grundstück zur Verfügung hatte, um sich dort einzurichten, sondern zunächst die Schuldiskussionen in öffentlichen Räumlichkeiten abhalten musste (wie die Stoa), darf nicht falsch interpretiert werden: Wenn erst Theophrast durch Demetrios von Phaleron eine Sondergenehmigung bekam, als Ausländer ein Grundstück zu erwerben und auf diesem den Peripatos anzusiedeln, so bedeutet dies in keiner Weise, dass der Peripatos als Gruppe von Philosophen erst von der Zeit des Theophrast an existiert hätte.

Den Eintritt des Aristoteles in die platonische Akademie und die Gründung des Peripatos kann man als die zwei Endpunkte einer Entwicklung bezeichnen, in die man versuchen könnte, die einzelnen Werke als Etappen einzuzeichnen.

Man muss sich nur im klaren darüber sein, wie leicht es in einer solchen Perspektive zu Fehlschlüssen kommen kann. Ich denke vor allem

daran, wie schwierig es ist zu bestimmen, worin Aristoteles tatsächlich Platon nahe und worin er Platon fern steht. Die Fragen, von denen er ausgeht, sind in einem allgemeinen Sinne diejenigen Platons. Es zeigt sich jedoch, dass er die Fragen von Grund auf anders versteht als Platon und seine Antworten dementsprechend trotz äusserer Aehnlichkeit mit denjenigen Platons inkommensurabel sind. Wenn man die Dinge auf die knappste mögliche Formel bringen wollte, dürfte man etwa sagen: Herkunft, gesellschaftliche Stellung und persönliche Neigung haben Aristoteles zum reinen Beobachter bestimmt. Er registriert den Bestand der Phänomene aus der Distanz dessen, der nicht in sie verwickelt ist, und bemüht sich ihren Zusammenhang, ihre Entstehung und ihre Absicht zu entdecken, soweit sie sich entdecken lassen. Er weiss, dass unser Erkenntnisvermögen begrenzt ist. Die Zone der ewigen Dinge ist so weit entfernt, dass wir sie nur in Umrissen erahnen können, und in der Menschenwelt läuft anerkanntermassen alles immer wieder so oder auch anders ab; -verlässlich voraussehbar ist nichts. Dies alles konstatiert er als Tatsachen, die er mit unermüdlichem Interesse, aber ruhigen Gemütes zur Kenntnis nimmt. Seine Staatstheorie fragt zwar nach den optimalen Bedingungen für das Gedeihen eines Staatswesens, ist aber durchaus bereit, sich mit den Gegebenheiten der Gegenwart abzufinden. Die radikale Demokratie, die ihn in Athen umgibt, hält er nicht nur für eine unvermeidliche, sondern auch für eine vernünftige Staatsform. Was die Dichtung oder die Redekunst angeht, so sind dies für ihn Kulturleistungen, über die wir nicht abzuurteilen, sondern die wir philosophisch zu analysieren haben. Die Welt, in der wir leben, ist als Ganzes gesehen vollkommen, auch wenn es Gott und der Natur nicht immer gelingen wird, das zu verwirklichen, was sie verwirklichen möchten; zum Ausblick oder gar zur Flucht in eine andere Welt besteht kein hinreichender Anlass.

Bei Platon ist dies alles von Grund auf anders. Er wirkt als Philosoph in seiner Vaterstadt Athen und gehört zu einer der alten, vermutlich seit Generationen politisch tätigen und einflussreichen Familien. Seinem persönlichen Charakter ist die Haltung des unbeteiligten Beobachters so fremd wie nur möglich. Er ist nicht bereit, sich gleichmütig mit der Veränderlichkeit aller Zustände abzufinden. Die Tatsache, dass in der Welt des Menschen alles anders sein könnte und sollte als es ist, bedeutet für ihn die unaufhörliche Aufforderung, nach einem Ort zu suchen, an dem wirklich alles so ist, wie es sein soll, und von diesem Orte her, wenn er einmal gefunden ist, verändernd in die Menschenwelt einzugreifen. Von Sokrates hat er gelernt, sich mit der gegebenen Welt nicht zu arrangieren; aus dem Gedicht des Parmenides entnimmt er, dass es eine Welt der Ruhe und der Vollkommenheit tatsächlich gibt. Die Ideenwelt ist es, auf die hin und von

der her allein es sich für den platonischen Philosophen lohnt zu leben und tätig zu sein. Dabei entsprach die Leidenschaft, mit der Platon die Idee des Guten ergriff, der Leidenschaft, mit der er im Blick auf die Idee des Guten den Staat und die Lebensformen der Menschen umzugestalten suchte. Es mindert den Rang seiner Leistung nicht, dass sie zu einer Utopie wurde.

Man hätte nun im einzelnen zu zeigen, wie sich dieser fundamentale Unterschied zwischen Platon und Aristoteles ausgewirkt hat. Die Aufgabe wäre nicht leicht, vor allem, weil sich oft unter einem (wie es nicht anders sein konnte) weitestgehend gleichartigen Vokabular völlig verschiedene Sachen verbergen. Paradefälle sind Worte wie Dialektik, Eidos, Ousia, Episteme, Doxa oder der Begriff des Staates und des Staatsmannes beim einen und beim andern der Philosophen.

Um nun zur Anfangsfrage zurückzukehren: Dass Aristoteles im Kreise Platons, also von seinen Fragestellungen her zu philosophieren begonnen ist, steht unverrückbar fest. Ich glaube aber nicht, dass es möglich ist, eine Entwicklung seines Denkens zu fassen, in der er sich kontinuierlich immer weiter von seinem platonischen Ausgangspunkt entfernt hätte. Es dürfte vielmehr sehr bald klar geworden sein, dass Aristoteles die entscheidenden Probleme von einer von vorn herein völlig anderen Haltung her in Angriff nahm. Es kann nicht lange gedauert haben, bis die Inkommensurabilität seines Denkens mit demjenigen Platons zutage trat. Dies hindert jedoch nicht, dass in einigen Randgebieten die beiden einander nahe geblieben sind. Platon hat in einigen Spätdialogen experimentierend die Ideenlehre so weit ausgeklammert, dass er zu Theorien gelangt, die geradezu aristotelisierend anmuten (wenn wir von den Nomoi absehen, am ehesten wohl im *Politikos* und im *Philebos*), und umgekehrt weisen die drei aristotelischen Theorien vom Unbewegten Bewegter, vom unvergänglichen Geist des Menschen und vom *Bios Theoretikos*, der diesen mit jenem verklammert, bis zum Schluss einzelne platonisierende Züge auf. Bei dem Aristoteles, den wir kennen, findet wir durch das ganze Oeuvre hindurch gleichzeitig eine äusserste Platon-ferne im Wesentlichen und in vielem Aeusseren sowie in manchen Einzelheiten eine bemerkenswerte Platon-nähe. Dann aber lohnt es sich kaum, von einer Entwicklung im Sinne Goethes zu sprechen; und dann besteht auch kein zwingender Anlass, die Dialoge des Aristoteles als Zeugnis einer besondern Nähe zu Platon aufzufassen und sie den Jugendjahren des Philosophen zuzuweisen. Ich bemerke dazu vorgreifend, dass es nur von einem einzigen Dialog feststeht, dass er noch zu Lebzeiten Platons geschrieben sein muss (der *Gryllos*), ebenso, dass Aristoteles in seiner Generation keineswegs der einzige war, der Dialoge geschrieben hat. In der zweiten Hälfte des 4. Jhd. ist diese literarische Form vielleicht

geradezu Mode gewesen; es genügt, an Herakleides vom Pontos, Demetrios von Phaleron und Dikaiarch von Messene zu erinnern.

Ergänzend sind wohl noch einige Bemerkungen zur Gründung des Peripatos notwendig. Man kann den Auszug des Aristoteles aus der Akademie in dem Augenblick, als Xenokrates das Amt des Scholarchen antrat nicht nüchtern genug beurteilen. Dass Platon seinen Neffen Speusippos zum Erben der Schule machte, war juristisch gesehen vermutlich nicht nur die zweckmässigste, sondern sogar die einzige praktikable Lösung; jeder andere Entscheid wäre auf eine Enterbung des nächsten Familienangehörigen hinausgelaufen. Als Speusippos ohne Erben starb, war die Lage eine andere. Hier haben wir uns an den Bericht des Philochoros zu halten (FGrHist 328 F 224). Wir lesen da von einer Reihe von Kandidaten für das Scholarchat und einer Abstimmung, die eine Mehrheit für Xenokrates erbrachte. Die unterlegenen Kandidaten brachen die Beziehungen zur Akademie mehr oder weniger ab. Eine vergleichbare Situation trat beim Tode des Aristoteles selbst ein. Auch da gab es mehrere Interessenten für das Scholarchat. Es scheint, dass Aristoteles selbst noch auf dem Totenbette Theophrast als seinen Nachfolger bezeichnet hat. Wir hören nun, dass Aristoxenos von Tarent dem Aristoteles diese Zurücksetzung niemals verziehen hat (Frg. 1 Wehrli) und dass auf der andern Seite Eudemos zwar die Freundschaft zu Theophrast nicht aufgab, aber sich doch nach Rhodos zurückzog und, wie es scheint, niemals mehr nach Athen zurückgekehrt ist (Frg. 5 Wehrli). Die Wahl zum Scholarchen ist also von Anfang an schon eine Prestigeangelegenheit gewesen; wer unterlag, zog sich aus der Gemeinschaft der *συμφιλοσοφοῦντες*, die gegen ihn gestimmt hatten, zurück. Wir haben keinen ausreichenden Grund anzunehmen, dass Aristoteles, der nach dem Tode Speusipps Kandidat für das Scholarchat in der Akademie war, anders gehandelt hat.

Dies bedeutet in unserem Zusammenhang: Die Trennung des Aristoteles von der Akademie hat höchstens mittelbar mit seinen philosophischen Überzeugungen zu tun. Diese dürften vor dem Jahre 339 genau so unplatonisch und platonisch gewesen sein wie nachher. Die Wahl des Xenokrates (von deren persönlichen Hintergründen die Anekdote DL 4, 11 über die bedingungslose Treue des Xenokrates zu seinem Meister, -wohl aus Timaios, vgl. FGrHist 566 F 158-, etwas ahnen lässt) war nicht mehr als der Anlass, um nach aussen eine Distanz zu dokumentieren, die faktisch schon längst bestanden hatte. Mehr sei dazu nicht gesagt. Es verbleibt allerdings das umfassende und noch keineswegs gelöste Problem, wie es allgemein in den griechischen Philosophenschulen von der Akademie an (um die pythagoreische Gemeinde beiseite zu lassen) mit den Anforderungen an

die Orthodoxie der Schulangehörigen stand; mit den modernen, von der Geschichte der christlichen Theologie derivierten Vorstellungen von Orthodoxie und Liberalismus kommt man da nicht sehr weit.

Dies alles soll darauf aufmerksam machen, dass wir mit der Kategorie der Entwicklung äusserst vorsichtig umgehen müssen. Von der allgemeinen anthropologischen Annahme, dass sich Aristoteles im Laufe der Jahrzehnte geistig entwickelte wie jeder andere Mensch auch, zu der besonderen Hypothese, dass sich diese Entwicklung als eine Abfolge mehrerer, klar abgrenzbarer Perioden des Denkens und Schaffens in seinem Oeuvre manifestiere, ist ein sehr weiter Weg. Es verdient Beachtung, dass die Antike selbst an einer Stelle, die man nie vergessen sollte (Plutarch, Mor. 447F/448A), ausdrücklich hervorgehoben hat, Aristoteles, Demokrit und Chryssippos hätten zuweilen tapfer zugegeben, sie müssten Behauptungen, die sie früher aufgestellt hatten, revozieren. Dergleichen ist also sehr selten vorgekommen. Die Antike hat vom Philosophen eine Homogenität des Denkens von der Jugend bis ins Alter gefordert, die uns heute eher fremd geworden ist. So hat sich also gezeigt, dass es kaum angeht, die Dialoge als Zeugnisse einer philosophischen Entwicklung des Aristoteles in Anspruch zu nehmen. Wer behaupten will, dass Aristoteles durch sein ganzes Leben hindurch neben den Pragmatien auch Dialoge verfasst hat, ist nicht zu widerleger.

Dann aber kehren wir zurück zur Ueberlieferungsgeschichte. Der Dialog ist eine bestimmte Literaturgattung. Er hat seine besondere Form. Sie gestattet ihm, mit bestimmten Problemen einen bestimmten Kreis von Adressaten zu erreichen, der durch andere Formen der Darbietung nicht erreicht werden könnte. Aristoteles würde keine Dialoge geschrieben haben, wenn er sie nicht als eine notwendige Ergänzung dessen, was wir die Pragmatien nennen, verstanden hätte. Es sollte möglich sein, sowohl an den wenigen Resten der Dialoge selbst wie auch an den erhaltenen Pragmatien abzulesen, inwie fern sie die Pragmatien ergänzt haben; wir dürfen erwarten, dass die Pragmatien Hinweise auf die Dialoge enthalten und «Leerstellen» erkennen lassen, die auszufüllen das Geschäft der Dialoge war.

Damit treten wir auf die Frage ein, was die Dialoge im Oeuvre des Aristoteles zu bedeuten haben.

Dass sich das Problem bei ihm anders stellt als bei Platon, zeigt schon der erste Augenschein. Was wir von Platon besitzen, sind ausschliesslich die Dialoge (mit der «Apologie» als Sonderfall); und wir besitzen Alles, was er selber publiziert hat. Durch Mitteilungen seiner Schüler wissen wir, dass er im Alter einmal einen öffentlichen Vortrag («Ueber das Gute») gehalten hat. Doch wir kennen weder den besonderen Anlass und Zweck dieses Vor-



trages noch den Wortlaut des von Platon gesprochenen Textes. Wäre ihm diese einmalige Darbietung wichtig gewesen, hätte er sicher nicht versäumt dafür zu sorgen, dass der von ihm selbst vorgetragene Text erhalten blieb. Dies ist nicht geschehen, und so müssen wir annehmen, dass er alles, was an seiner Philosophie wesentlich war, in den Dialogen dargelegt oder auch versteckt hat.

Bei Aristoteles machen die Dialoge nur einen geringen Bruchteil seines literarischen Nachlasses aus; wenn wir uns an das hellenistische Schriftenverzeichnis halten, mögen es etwa ein Zehntel des Ganzen gewesen sein. Wir werden folgern, dass es nur ein eng umgrenzter Kreis von Problemen war, über die er in der Form des Dialoges zu sprechen wünschte.

Doch wozu sind denn überhaupt in der Antike philosophische Dialoge verfasst worden? Am Anfang stehen die sokratischen Dialoge. Sie wollen zunächst die Art und Weise, auf die Sokrates philosophierte, nachbilden und in der Erinnerung aufbewahren. Aber der Dialog hat sich von der Person des Sokrates lösen können. Schon Platons *Nomoi* tun dies, und von den aristotelischen Dialogen ist nur ein einziger dem Titel nach zu schliessen auf die Person des Sokrates konzentriert (der *Menexenos*). So hat man von vorne herein auch andere Gesichtspunkte zu bedenken. Sokrates hat mit beliebigen Menschen an beliebigem Orte und zu beliebiger Zeit philosophische Gespräche geführt. Und der Sinn des Dialoges ist demnach gerade der, zu zeigen, dass jeder beliebige Mensch zur Philosophie geführt werden kann und soll. Dies bleibt als eine Rahmenbestimmung gültig, auch wenn wir uns keine Illusionen darüber machen dürfen, dass bei Platon wie bei Aristoteles die Philosophie zwei Gesichter zeigt. Sie ist eine Sache, die jeden Menschen angeht; denn nur sie verschafft ihm die unentbehrliche Klarheit darüber, welches seine Stellung im Kosmos ist, in der Mitte zwischen dem Tiere und der Gottheit, und was er als seine Aufgabe sich selbst gegenüber, in der menschlichen Gesellschaft und im Staate zu leisten hat. Gleichzeitig ist sie aber eine Wissenschaft, die den Anspruch erhebt, über das Sein der Welt und das Sollen des Menschen methodisch gesicherte, beweisbare Aussagen zu machen; in diese Wissenschaft dringt man nur nach sorgfältigen Vorstudien ein, und diese Vorstudien erfordern allein schon viel Zeit und grosse Anstrengungen; es ist längst nicht jedermann in der Lage, genügend Zeit zu erübrigen und die Anstrengungen zu vollbringen. So droht die Philosophie plötzlich eine Angelegenheit für Wenige zu werden, die äusserlich und innerlich privilegiert sind.

Ueber diese Antinomie sind weder Platon noch Aristoteles hinweggekommen (in teilweise vorzüglicher Formulierung wird sie etwa bei *Lact. Div. Inst.* 3,25 exponiert). Sie belastet die platonischen Dialoge und hat

sich zweifellos auch in denjenigen des Aristoteles bemerkbar gemacht. Formal bleibt jedenfalls überall die Voraussetzung bestehen, dass zwanglose Gespräche vorgeführt werden sollen und nicht gelehrte Vorträge vor einem andächtig lauschenden Publikum. So ist der Stil locker und anspruchsvoll zugleich: locker insofern als die wissenschaftliche Terminologie mit betonter Nonchalance behandelt wird, anspruchsvoll gerade darin, dass ein echtes Gespräch nachgebildet werden soll, wie es zwischen Personen, die von verschiedenen Ueberzeugungen, Erfahrungen und Stufen der Informiertheit her an einem und demselben Problem interessiert sind, geführt zu werden pflegt.

Damit ist weiterhin gesagt, dass die Gespräche der Sache nach Diskussionen sind, in denen eine Meinung gegen eine andere steht und die Frage ist, welche Meinung sich als die richtigere und besser begründete durchzusetzen vermag. Genauer formuliert kann eine Diskussion zwei sehr verschiedene Ziele verfolgen. Sie kann zeigen, dass wir über keinen Gegenstand ein endgültiges Wissen besitzen; jede noch so feste Ueberzeugung wird auf Einwände stossen, die sie entweder überhaupt nicht oder doch nur halbwegs und mit Mühe zu widerlegen vermag. Dann läuft der Gedanke aus in die Aporie und in ein Gleichgewicht der einander gegenüber stehenden Meinungen; dazu dürfen wir uns daran erinnern, dass bei Platon jedenfalls eine legitime und eine illegitime Interpretation eines solchen Ergebnisses hart an einander stossen. Das Enden in der Aporie ist legitim, wenn es als ein Hinweis darauf verstanden wird, dass dem Menschen nur ein Streben nach Weisheit möglich ist, die Weisheit selbst jedoch Gott vorbehalten bleibt. Illegitim ist es jedoch, sich als Antilogiker damit zufriedener zu geben, dass jeder beliebigen These eine Gegenthese gegenübersteht, die genau so richtig ist wie jene; damit tritt das beweisende und widerlegende Gespräch in den Dienst eines sterilen Nihilismus. Platon hatte seine guten Gründe, als er im Phaidon und anderswo die Antilogik als den gefährlichsten Feind seiner Dialektik bekämpfte.

Der Dialog kann indessen auch zeigen, dass jede Meinung begründet werden muss, weil man nur das wirklich weiss, was man zu begründen und gegen alle Einwände siegreich zu verteidigen versteht; und dann pflegt es so zu sein, dass die eine Meinung begründbar ist, die andere nicht, oder dass doch zum mindesten eine Meinung begründbarer und glaubhafter ist als die andere.

Wir werden annehmen, dass in den Dialogen des Aristoteles wie in denjenigen Platons die verschiedenen Möglichkeiten durchgespielt worden sind. Einige Dialoge mögen bei der Aporie stehen geblieben sein und damit einen Anlass zu der mehrfach (vor allem von Cicero) vorgetragenen Be-

hauptung geboten haben, die Methode des Aristoteles habe einfach darin bestanden, These und Gegenthese einander gegenüberzustellen (Cic. De or. 3, 80; De fin. 5, 10 u.a.) In anderen Fällen wird es sich darum gehandelt haben, unter den zu einem Gegenstand angebotenen Theorien die wahrscheinlichste herauszusuchen, und in abermals anderen Fällen wurde das Gespräch auf eine bestimmte Doktrin als die allein in sich homogene und mit der Tradition wie mit den Tatsachen übereinstimmende hingelenkt.

Doch kehren wir nun zu dem Satz zurück, es sei die Aufgabe des Dialoges, beliebige Menschen zur Philosophie zu führen. Als literarisches Werk richtet sich also der Dialog an jedermann, genauer: an den aussenstehenden Leser und gerade nicht an die Mitglieder der Schule. Dies wird umso wichtiger, je stärker sich der Gegensatz zwischen dem Schulbetrieb und der äusseren Welt akzentuiert. Wo es Philosophenschulen gibt, gibt es Spezialisten, die ἐπὶ τέχνῃ lernen und nicht ἐπὶ παιδείᾳ wie es im platonischen Protagoras 312B heisst. Aber die Philosophie ist nicht nur für Spezialisten da. Was soll sie den Anderen bieten? Offenbar zweierlei: einen Einblick in die Fundamentalprobleme und eine Orientierung über Einzelfragen, wie sie dem Leser im täglichen Leben begegnen konnten.

Genau dies scheinen die Dialoge des Aristoteles geboten zu haben. Doch wie ist es möglich, Näheres über sie zu wissen? Die Zahl der zuverlässig bezeugten Fragmente ist geradezu lächerlich gering. Die verfügbaren Fragmentsammlungen von Valentin Rose, Richard Walzer, David Ross haben einen bescheidenen Umfang und vermitteln überdies ein zu günstiges Bild, da sie nicht selten allgemein gehaltene Zitate einem bestimmten Dialoge zuordnen, ohne dafür einen ausreichenden Beweis liefern zu können. In Wirklichkeit ist die Zahl der sicheren Zitate für sämtliche Dialoge des Aristoteles geringer als für den einen Hortensius Ciceros.

Hätten wir uns nur auf diese Zitate zu stützen, kämen wir nicht sehr weit. Es gibt jedoch zum Glück noch einige andere Möglichkeiten, unser Wissen zu vermehren.

Insbesondere setzt hier die These ein, die mir wichtig ist. Wenn Aristoteles sowohl Dialoge wie auch Abhandlungen verfasst hat, so dürfen wir ohne Umschweife folgern, dass die Leser der Dialoge die Abhandlungen nicht kannten und nicht zu kennen brauchten, dass aber umgekehrt die Leser der teilweise hochspezialisierten Abhandlungen auch die Dialoge gelesen haben werden. In schärferer Formulierung konnte Aristoteles voraussetzen und sich darauf verfassen, dass die Leser der Pragmatien, also der engere Kreis der Schüler und derjenigen, die wir heute die Fachgenossen zu nennen pflegen, die Dialoge kannten. Bei der Niederschrift der Pragmatien durfte dies berücksichtigt werden und wirkte sich gewissermassen

entlastend aus. Noch an unseren Texten zeigt sich dies auf drei verschiedene Weisen. Zunächst lag es nahe, in wichtigen Fällen ausdrücklich auf die Dialoge zu verweisen als auf publizierte Werke, in denen das ausführlich dargelegt war, was in der Pragmatie nur andeutungsweise berührt zu werden brauchte. Allerdings hat es mit diesen Zitaten eine eigentümliche Bewandnis. Aristoteles zitiert niemals seine Dialoge sei es als *διάλογοι*, sei es mit ihrem bibliographisch fixierten Titel (nur einige eher unverbindlich wirkende Hinweise auf Untersuchungen *περί φιλοσοφίας* bilden eine Ausnahme). Vielmehr führt er die Dialoge als *ἑξωτερικοί λόγοι* ein, und zwei Stellen Ciceros geben ausdrücklich zu verstehen, dass Aristoteles selber seine Dialoge so bezeichnet habe (De fin. 5, 12 und Ep. Att. 4, 16, 2; dass die eine Stelle aus dem Jahre 54, die andere aus dem Jahre 47 stammt, darf beachtet werden). Der Sinn ist klar. Den Texten, die nur für den Fachmann bestimmt sind, stehen andere gegenüber, deren Adressat das gebildete Publikum ausserhalb der Schule ist.

Merkwürdigerweise ist es neuerdings Mode geworden, Ciceros Informationen als wertlos beiseite zu schieben (entweder als Missverständnis Ciceros oder als Erfindung des Antiochos von Askalon, der überall dort erhalten muss, wo die Rückführung ciceronischer Berichte auf die uns erhaltenen Texte der *ἀρχαῖοι* nicht ohne weiteres gelingt) und sich auf die These zu versteifen, dass *ἑξωτερικοί λόγοι* bei Aristoteles gerade nicht das bedeuten könne, was es bei einer unvoreingenommenen Prüfung des Sprachgebrauches zu bedeuten scheine und was die gesamte Antike (nicht nur Cicero) darunter verstanden habe. Als einzigen ernsthaften Beweis pflegt man Phys. 217b30-218a31 zu zitieren. Da werden die Aporien *περί χρόνου*, die es zu bewältigen gilt, aus den *ἑξωτερικοί λόγοι* übernommen. Dies ist ein anspruchsvoll spezialisierter Text, von dem man sich in der Tat nichtleicht vorstellen kann, dass er in einem für das weitere Publikum bestimmten Dialog gestanden habe. Weiter gelangen wir jedoch nicht, und davon, dass dieser Beweis zureichend wäre, kann nicht die Rede sein. Zunächst sollte es klar sein, dass Aristoteles seine Dialoge niemals wörtlich zitiert, sondern nur das heraushebt, was für ihn im Kontext der Pragmatie wesentlich ist; damit fällt das szenische Element, also das Hin und Her des Gesprächs, das für die Pragmatie ohne jedes Interesse ist, von vorn herein weg, und auch sonst wird meist eine teils vereinfachende, teils präzisierende Paraphrase ausgereicht haben. Es kommt dazu, dass wir nicht wissen, wieviel an fachphilosophischen Einzelheiten Aristoteles dem Leser der Dialoge gelegentlich zugemutet hat; Platon ist bekanntlich in manchen Spätdialogen sehr weit gegangen.

Gewiss ist Phys. 217b30-218a31 ein Grenzfall, doch dass diesem Text

kein Dialog zugrundeliegen könne, ist nicht beweisbar; und warum sollte das Problem der Zeit, das ebenso wichtig wie schwierig war, nicht im zweiten oder dritten Buche des Dialogs *περὶ φιλοσοφίας* zur Sprache gekommen sein? Mit den sonstigen Argumenten, die zeigen sollen, dass *ἐξωτερικός* gerade nicht das heissen könne, was es für die antiken Aristotelesinterpreten geheissen habe, steht es nicht besser; und die Erklärungen, die in neuester Zeit von Dirlmeier, Düring, Wieland und Gaiser für den Begriff *ἐξωτερικός* vorgeschlagen worden sind, ersetzen nur die bestehenden Schwierigkeiten (die ich nicht leugne) durch andere und, wie ich glaube, noch grössere Schwierigkeiten.

So darf es dabei bleiben, dass mit *ἐξωτερικοὶ λόγοι* die Dialoge zitiert werden.

Eine zweite Gruppe von Texten sondert sich dem Stil und der Gedankenführung nach aus. Sie dürfen den Dialogen zugeschrieben werden, auch ohne dass wir durch ausdrückliche Zitate gedeckt sind. Dazu gibt es einige zum Teil schon recht alte Vermutungen. So ist etwa angenommen worden, dass die berühmten zwei Einleitungskapitel der *Metaphysik* sich eng an die Formulierungen eines Dialoges anschliessen; dasselbe gilt für die *Nikomachische Ethik* 10, 6-9 oder die ersten Kapitel von *De partibus animalium*. Im ganzen gesehen dürfte dies richtig sein, auch wenn es darauf ankommt, behutsam zu interpretieren und sich vor allem darüber im klaren zu sein, dass die Zuweisung zu einem bestimmten Dialoge nur sehr selten möglich ist; in der Regel stellen sich gleich zwei oder drei Dialoge zur Verfügung. So können Diskussionen über das Wesen, die Voraussetzungen und den Rang der philosophischen *θεωρία* sowohl in *περὶ φιλοσοφίας* wie auch im *Eudemos* wie auch im *Protreptikos* vorgekommen sein. Vor kurzem habe ich zu zeigen versucht, dass Aristoteles in das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik* nachträglich Teile eines Textes eingearbeitet hat, der sich gänzlich auf die Gegenüberstellung der *φρόνησις* als der praktischen, auf den Nutzen des Staates und des Handelnden selbst bedachten Klugheit und der *σοφία*, der Weisheit, die sich (wie man an *Anaxagoras* und *Thales* sehen konnte) mit erlesenen, aber völlig nutzlosen Forschungen befasste, konzentrierte. Dies dem *Eudemos* zu geben besteht kein hinreichender Anlass. Eine Zuweisung zum *Protreptikos* unterliegt (wie in anderen Fällen) dem Bedenken, dass eine Empfehlung der Philosophie an die Adresse eines regierenden Fürsten, also eines *πολιτικός* schwerlich derauf hinausgelaufen sein kann, den *βίος θεωρητικός* auf Kosten des *βίος πρακτικός* zu preisen; Aristoteles kann (überspitzt gesagt) kaum die Geschmacklosigkeit besessen haben, dem König *Themison* von *Zypern* zu insinuieren, er solle die Politik fahren lassen und sich in das stille Kämmerlein des forschenden *θεωρητικός* zu-

rückziehen; er muss umgekehrt betont haben, dass die Philosophie gerade für den verantwortlichen Staatsmann als Orientierungspunkt des politischen Handelns unentbehrlich sei. Dann aber bleibt für unsern Text aus der Nik. Ethik nur *περὶ φιλοσοφίας* als Herkunftsort übrig. In ähnlicher Weise kann man aus dem fünften Buch der Nik. Ethik Abschnitte aussondern, die (wie die Parallelen in Cicero *De rep.* lehren) auf den Dialog *Περὶ δικαιοσύνης* zurückgehen. Umgekehrt muss es offen bleiben, wieviel aus Politik 3, 13-17 auf den Dialogen beruht und wie weit der auch von Cicero benutzte *πολιτικός* und wie weit *περὶ βασιλείας* ins Spiel kommt. Allgemein gesagt sollten sich jedoch bei sorgfältiger Interpretation der Pragmatien noch manche Entdeckungen machen lassen.

Ein dritter Gesichtspunkt ist anderer Art. Er geht von der Tatsache aus, dass eine ganze Reihe fundamental wichtiger Fragen in den Pragmatien befremdlich knapp behandelt werden.

Zu erwähnen ist beispielsweise die Struktur des Kosmos im ganzen. Aristoteles unterscheidet bekanntlich drei Regionen: diejenige des unbewegten Bewegers jenseits des Kosmos, dann im Kosmos selbst die supralunare Region der ewigen Kreisbewegung und schliesslich die sublunare Region der linearen Bewegungen, bzw. derjenigen Bewegungen, die nicht ein für alle Male dieselben, sondern immer wieder andere sind. Es ist seither aufgefallen, dass Aristoteles den unbewegten Beweger, an dem doch Alles hängt (Metaph. 1072b13/14), nur sehr knapp behandelt hat. Zu den berühmten Kapiteln der Metaphysik treten einige knappe Abschnitte in der Physik und in *De coelo*, mehr nicht. Die Disproportion zu der liebevollen Ausführlichkeit, mit der viele mittlere und kleine Probleme der Biologie untersucht werden, ist nahezu grotesk.

Ausserdem ist dies noch nicht alles. Fragen wir weiter, wie sich Aristoteles die Verbindung zwischen den drei Regionen gedacht hat, so sind es überhaupt nur wenige Zeilen, die uns andeutend darüber Auskunft geben, wie die Region des unbewegten Bewegers mit der Region der ewigen Kreisbewegung zusammenhängt und wie weiterhin die Region der ewigen Kreisbewegung auf diejenige der linearen Bewegungen einwirkt. Zum ersten Punkt besitzen wir nur die berühmte Erklärung Metaph. 1072a26-b4, in welcher die Frage, wie ein «Wirken ohne zu handeln» zustande kommen kann, mit dem Hinweis auf den Eros beantwortet wird; wie wir uns freilich die Liebe der ewig kreisbewegten supralunaren Zone zur vollkommenen Schönheit des unbewegten Bewegers vorzustellen haben, und dass diese Liebe in alle Ewigkeit eine unerfüllte und unerfüllbare bleiben wird, darüber erfahren wir bei Aristoteles nicht das geringste. Da ist sogar der Mythos des platonischen Phaidros, der von demselben Gedanken ausgeht, wesentlich in-

formativer. Zum zweiten Punkte müssen die Stellen *Metaph.* 1071a15/16, *Phys.* 194b13-14 und *Gen. corr.* 336a15-337a33 zusammengenommen werden. Die sublunare Region wird durch die Sonne beherrscht, und dies in drei Richtungen. Zunächst vollzieht die Sonne zwei verschiedene Bewegungen; durch die eine ist sie mit den vollkommenen Kreisbahnen der übrigen Planeten verbunden, durch die andere (den *λοξὸς κύκλος*), kommt sie den linearen Bewegungen im sublunaren Raume nahe. Sodann verursacht der *λοξὸς κύκλος* die Abfolge der Jahreszeiten, und darin wiederum manifestiert sich drittens die Kraft der Sonnenwärme, ohne die kein organisches Leben entstehen könnte. Dem entsprechend kann Aristoteles sonderbar prägnant formulieren, dass zwei Faktoren bei der Entstehung eines Menschen zusammenwirken, die Eltern und die Sonne. Auch da haben wir den Eindruck, dass die erhaltenen Texte nur eine knappe Zusammenfassung dessen bieten, was anderswo ausführlicher dargestellt und begründet war; dieser andere Text kann es auch gewesen sein, der in einem gewissen Umfang die Lehre des Kleantes, dann des Poseidonios von der zentralen Stellung der Sonne beeinflusst hat.

Ähnliches wäre über die aristotelische Doktrin vom *νοῦς* zu sagen. Dass sie sowohl in der Erkenntnistheorie wie auch in der Psychologie wie auch in der Beschreibung des *βίος θεωρητικός* wie auch endlich in der soeben angeführten Kosmologie eine Rolle spielt, hat der Sache nach seine guten Gründe. Dennoch wird man annehmen, dass sie irgendwo umfassend thematisiert worden ist.

Vom *βίος θεωρητικός* dürfen wir kurz die Lehre von den drei *βίοι* im ganzen hinüberblicken. Als eine schon fixierte Tradition wird sie in *Nik. Eth.* 1095b14-1096a10 skizziert, wobei Aristoteles zu einem bestimmten Punkte auf die *ἐγκύκλια* verweist (1096a3/4, vgl. *De coelo* 279a30-33). Dass es sich nur um einen dürftigen und mit Rücksicht auf den Kontext umgestalteten Auszug aus einer detaillierten Darlegung handelt, ist leicht zu erkennen, teils an der flüchtigen Bemerkung über den *χηματιστής βίος* (1096a5/6), die ohne den Text der *Pol.* 1256b26ff über den *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* *πλοῦτος* kaum zu verstehen ist (wie es die absonderlich verkehrten Uebersetzungen und Kommentierungen von Dirlmeier und Rackham zeigen; *βίαιος* ist einfach ein etwas präziöser Ausdruck für *παρὰ φύσιν*), teils an den befremdenden Aeusserungen über die *ἀρετή* 1095b31-1096a2: die beiden gegen die *ἀρετή* vorgebrachten Einwände (man könne mit ihr sein Leben lang schlafen und ins grösste Unglück geraten) treffen gar nicht die Sache, sondern, wie 1176a33-b2 lehrt, nur den besondern Punkt, dass man die *ἀρετή* nicht bloss als *ἔξις* besitzen, sondern als *ἐνέργεια* betätigen müsse; und dem *βίος πρακτικός* zu unterstellen, er begnüge sich mit der *ἀρετή* als einer

blossen ἔξις, ist so abenteuerlich, dass man zunächst vermuten möchte, es habe der berüchtigte nacharistotelische Redaktor der Pragmatien seine Hand im Spiele gehabt. In Wahrheit liegen die Dinge anders. Aristoteles hat selbst bei seiner letzten Ueberarbeitung des Einleitungsbuches der Nik. Ethik die These zugrunde gelegt, dass für die Frage nach dem obersten ἀγαθὸν als dem Ziel aller Handelns die πολιτικὴ ἐπιστήμη zuständig sei (1094a27/28). Danr aber war die Lehre von den βίαι, die Aristoteles als ein wichtiges Stück Doxographie nicht missen wollte, nur unter bestimmten Vorbehalten brauchbar. Ihrem eigentlichen Sinne nach bildete sie eine Klimax, beginnend mit dem βίος ἀπολαυστικός, endend mit dem βίος θεωρητικός. Der βίος πρακτικός nahm da nur den zweiten Platz ein. Verändern liess sich diese Reihenfolge nicht; aber sie konnte so behandelt werden, dass die relative Entwertung des βίος πρακτικός (und damit der πολιτικὴ ἐπιστήμη) nicht zu sichtbar wurde. Dem dient nicht bloss der keineswegs selbstverständliche Umstand, dass der βίος θεωρητικός ohne jedes Werturteil lediglich registriert wird, sondern auch die Kritik am βίος πρακτικός, die, wie eben bemerkt, den Kern der Sache überhaupt nicht berührt.

Manches klärt sich, wenn wir auf die Kapitel über den βίος θεωρητικός am Ende der Nik. Ethik 10, 6-9 hinüberblicken. Hier liegt nämlich streckenweise auch das System der βίαι zugrunde. Von βίος ἀπολαυστικός spricht 1176b9ff., vom βίος πρακτικός bzw. πολιτικός 1117b2ff., und hier erst gelangen wir zu den Ueberlegungen, die entscheidend gegen die Besetzung des ersten Ranges mit dem βίος πρακτικός ins Gewicht fallen; dieser βίος ist seinem Wesen nach ἄσχολος, also nur ein Mittel, um die σχολή als den Zweck zu erreichen.

Immerhin haben wir auch da den Eindruck, dass die Pragmatie aus einem umfassenden Bilde der verschiedenen βίαι nur einzelne Züge herausgreift, offenbar unter der Annahme, dass Andeutungen genügen, weil der Leser über das Ganze schon anderweitig informiert ist. Die Hypothese ist nicht zu kühn, dass in irgendeinem Dialoge jenes Ganze ausgebreitet war.

In demselben Zusammenhang darf noch etwa notiert werden, dass die Trias εἶδος - ὕλη - στέρησις in den Pragmatien nur verhältnismässig selten berücksichtigt wird oder dass die terminologische Distinktion von ἀρχή und στοιχεῖον nur an einer einzigen Stelle, wenn ich nichts übersehen habe, eindeutig vorliegt (Metaph. 1070b 23), dass aber in der Doxographie beide Begriffsgruppen zum charakteristischen Bestand der aristotelischen Physik gehören. Man nimmt ungerne an, dass die Doxographie sich an nichts anderes gestützt hätte als auf die wenigen Texte in den uns erhaltenen Pragmatien. So sollte es also möglich sein, über die Pragmatien selbst hinaus zu kommen. Wo zwischen dem Gewicht der Sachen selbst oder ihrer Stel-

lung in der antiken Doxographie und dem Umfang ihrer Behandlung in den Pragmatien ein allzu krasses Missverhältnis besteht, sind wir berechtigt auf die Dialoge zurückzugreifen, um dieses Missverhältnis mindestens hypothetisch zu korrigieren.

Natürlich dürfen wir dieses methodische Prinzip nicht überfordern. Dass Aristoteles bestimmte Probleme vor allem aus dem Umkreis der Theologie mit Absicht kürzer und zurückhaltender behandelt hat, als wir es vielleicht erwarten würden, bleibt als Möglichkeit offen; doch auch eine knappe Behandlung ist verpflichtet, in sich kohärent und verständlich zu sein, und wo dies fehlt, müssen wir damit rechnen, dass Aristoteles die Sache nur darum so sorglos behandelt, weil er sich an Leser wendet, die schon durch andere Texte ausreichend informiert sind.

Nun ist es jedoch Zeit, das Problem sozusagen von der anderen Seite her in Angriff zu nehmen, nämlich von der Liste der Dialogtitel her. Sie ist in den zwei griechischen Fassungen und in dem nur arabisch überlieferten Verzeichnis in allen wesentlichen einheitlich. Wir gehen allerdings in unserem Zusammenhang auf zwei Fragen nicht näher ein, obwohl sie eine Untersuchung verdienen, schon weil die Forschung sie in der Regel mehr als flüchtig behandelt hat.

Die erste ist die, ob die Reihe der Dialoge mit dem Titel *περὶ παιδείας*, also Nr. 19 bei Diog. Laert. endet oder ob sich auch unter den nachfolgenden Titeln da und dort noch Dialoge verstecken. Valentin Rose, dessen Scharfsinn nicht unterschätzt werden darf, hat auch Nr. 20, also die drei Bücher *περὶ τάγαθῶν* für einen Dialog gehalten; die Hypothese ist wenig wahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Man konnte im Blick auf Xenophons Oikonomikos sogar fragen, ob Nr. 23 (*περὶ οἰκονομίας*) ein Dialog war, und desgleichen, ob mit Nr. 24 *περὶ φιλίας* ein Dialog als Gegenstück zum platonischen Lysis gemeint ist. Unter den späteren Titeln zieht nur noch Nr. 37 *περὶ παθῶν* (ἢ *περὶ ὀργῆς*) die Aufmerksamkeit auf sich; hier scheint mir jedenfalls die Wahrscheinlichkeit, dass es ein Dialog war, verhältnismässig gross zu sein. Doch diese Dinge können wir hier nicht weiter verfolgen.

Dasselbe gilt von der zweiten Frage. Wie steht es mit der Vollständigkeit der Listen überhaupt und in welchem Umfang sind Dialoge nachweisbar, die in den Listen vollständig fehlen? Hier ist nur auf einen Fall hinzuweisen, in dem der Befund paradigmatisch eindeutig ist. Themistios zitiert aus einem der gelehrten Handbücher, die er noch zu benützen in der Lage ist, einen *Κορίνθιος διάλογος*, der sich nirgends in den Listen findet. Die seit Rose übliche Gleichsetzung mit dem Titel Nr. 9 des Diog. Laert., *Νήρινθος*, ist reine Willkür; selbst wenn der für uns vorläufig noch unerklärbare Titel

Νήριπθος korrupt sein sollte, wird man ihn sicherlich nicht zu Κόρινθος emendieren und in dem Stadtnamen Κόρινθος den Titel eines Dialogs erkennen können.

Wenden wir uns endgültig jenen neunzehn Titeln zu, die mit Sicherheit Dialoge oder ἐξωτερικά im weiteren Sinne bezeichnen. Der umfangreichste aller Dialoge ist derjenige über die Gerechtigkeit. Wie Cicero De rep. 3,12 zeigt, ist er von Karneades als ein Gegenstück zur platonischen Politeia aufgefasst worden, und so hat ihn wohl schon Aristoteles selber konzipiert. Methodisch ist es erlaubt, diejenigen Thesen, in denen Cicero De rep. mit der aristotelischen Ethik und Politik im allgemeinen und Nik. Eth. 5 im besonderen übereinstimmt, auf die Benutzung eines Dialoges des Aristoteles zurückzuführen; dabei steht (summarisch gesagt) für die ciceronischen Bücher 1-3 der Dialog über die Gerechtigkeit, für die Bücher 4-6 dagegen Nr. 4, der Politikos, im Vordergrund.

Ein Hauptziel des ersten Dialoges muss es gewesen sein, Platons Begriff der Gerechtigkeit in einem entscheidenden Punkte zu korrigieren. Für Platon war die Gerechtigkeit eine Idee, und gerecht hiess der Mensch, dessen Seele an dieser Idee partizipierte und damit hoffen durfte, in den Bereich der Ideen überhaupt zugelassen zu werden. Für Aristoteles dagegen war die Gerechtigkeit diejenige Tugend, die sich in den Beziehungen der Menschen unter einander zu bewähren hatte. Sie sucht das Gute für den anderen Menschen und ist darum ihrem innersten Wesen nach nach aussen, zum anderen Menschen, zum Staate und zur Gesellschaft hin offen. Weiterhin hat Platon zwar durchaus gesehen, welche Probleme gerade diese Tugend aufwirft; wenn sie nicht den eigenen Nutzen, sondern denjenigen der andern Menschen im Auge hat, so entsteht der Verdacht, das paradoxe Handeln des gerechten Menschen gegen sein eigenes Interesse sei ein blosser Schein, und in Wahrheit handle der Gerechte nur aus dem Interesse daran, Anerkennung und Lohn seitens der Gesellschaft zu erlangen oder Sanktionen zu vermeiden. Platon hofft dieser Schwierigkeit Herr zu werden mit dem Hinweis darauf, dass die Partizipation an der Idee unter allen Umständen das Beste ist, was dem Menschen geschehen kann; wer sich durch wahrhaft gerechtes Handeln als einer erweist, dessen Seele in der Tat an der Idee partizipiert, der ist an äusseren Vorteilen und Belohnungen nicht mehr interessiert. Aristoteles musste auch da mit Notwendigkeit einen anderen Weg gehen. Er musste gewissermassen geschichtlich vorgehen. Negativ war zu zeigen, dass eine Gerechtigkeit, die ausschliesslich durch die Aussicht auf Anerkennung durch die Gesellschaft oder durch die Furcht vor Bestrafung und Ausstossung durch die Gesellschaft motiviert war, ethisch wertlos war und praktisch gar nicht durchgehalten werden konnte. Positiv

musste bewiesen werden, dass alle Menschen durch ein so elementares Wohlwollen an einander gebunden sind, dass sie überall dort, wo nicht bestimmte schädliche Einflüsse einwirken, spontan gerecht handeln werden, und zwar auch in Situationen, in denen eine im eigenen Interesse begangene Ungerechtigkeit risikofrei gewagt werden könnte. Ich habe damit resümiert, was, wie ich glaube, in Cicero De rep. 3,33-41 und in De legibus 1,18-35, 40-52 über Karneades auf den aristotelischen Dialog über die Gerechtigkeit zurückgeht. Der Dialog mündete ja in ein Lob der Gerechtigkeit ein (Cicero De rep. 3, 10-13); da Aristoteles sie jedoch nicht, wie Platon, an der Ideenlehre befestigen konnte, blieb ihm gar nichts anderes übrig als darzulegen, dass sie in der Natur des Menschen begründet sei.

Der Ablauf des fünften Buches der Nik. Ethik legt weiterhin die Vermutung nahe, dass auch ausführlich von den verschiedenen konkreten Formen der Gerechtigkeit die Rede war: von der gesellschaftlichen Gerechtigkeit, die sich im richtigen Schenken und Empfangen, aber auch in der Korrektheit des Geschäftsverkehrs äussert, und ebenso von der politischen Gerechtigkeit, die entweder die ordnende Gerechtigkeit des Gesetzgebers ist (bei Aristoteles in der Eth. Nik. die *δικαιοσύνη διανεμητική*) oder die korrigierende, also die verletzte Ordnung wiederherstellende Gerechtigkeit des Richters (*δικαιοσύνη διορθωτική*).

Aristoteles wird sich sehr darum bemüht haben, alle jene geschichtlich erfahrbaren Einzelheiten herauszuarbeiten und diskutieren zu lassen, die in Platons Politeia wenig oder gar nicht berücksichtigt waren.

Explizite und implizite Kritik an Platon wird auch in dem zweiten Dialog, den drei Büchern über die Dichter nicht gefehlt haben. Der Titel zeigt an, dass die Dichter und ihre Leistungen im Mittelpunkt gestanden haben müssen. Natürlich war es keine Biographiensammlung, sondern es wird das Gesamtgebiet der Dichtung anhand der anerkannten Dichter und der durch sie vertretenen Gattungen überblickt worden sein. Sicherlich wurde auch darüber diskutiert, wie die Leistung des einzelnen Dichters zustande kam (man wird an die Dreiheit der Möglichkeiten *φύσις*, *ἄσκησις*, *διδασκαλία* ebenso denken, wie an den bekannten Gegensatz von *τέχνη* und *ἐνθουσιασμός*) und worin sich der gute Dichter vom schlechten unterscheidet. Allgemeiner war gewiss auch von der Entstehung und Entwicklung der Gattungen die Rede und damit auch vom Ziel und von der Absicht jeder Gattung. Der Ursprung aller Dichtung überhaupt in dem Bedürfnis nach *μῦθις*, wie es in der menschlichen Natur angelegt ist, war wohl auch herausgearbeitet, und gerade in diesem Zusammenhang (aber auch an anderen Stellen) wird die Auseinandersetzung mit Platon unvermeidlich gewesen sein. Wir dürfen dies

um so eher annehmen, als die erhaltene Poetik (die vielfach unsern Dialog voraussetzt) vermutlich bewusst auf sie verzichtet.

Philosophisch am gewichtigsten muss der dritte Dialog, die drei Bücher *περί φιλοσοφίας*, gewesen sein. Der Titel weist nahezu zwingend darauf hin, dass Aristoteles mit der Frage nach dem Begriff der Philosophia einsetzte; dies zog sofort die Frage nach *σοφία* und *σοφός* auf der einen, nach *σοφιστής* auf der andern Seite nach sich. Dann war wohl vom Ursprung und der Entwicklung der Philosophie in ihren Hauptstadien die Rede: Urphilosophie bei Barbaren und Griechen, Entstehung der Naturphilosophie, dann der Ethik. Dass dabei auf die zentralen Gestalten eines Thales, Parmenides, Anaxagoras und Sokrates näher eingetreten wurde, ist sehr wohl möglich, wenn auch unbeweisbar; immerhin darf erinnert werden, dass die zunächst weit verstreuten Äußerungen über Sokrates, wenn man sie zusammenordnet, ein bemerkenswert geschlossenes Porträt ergeben, und es müsste eigentümlich zugehen, wenn Aristoteles nicht an einer bestimmten Stelle dieses Porträt tatsächlich vorgetragen hätte.

Eine Auseinandersetzung mit Platon ist für diesen Dialog ausdrücklich bezeugt. Es scheint, dass gerade die Ablehnung der Ideenlehre darauf führte, die Philosophie vorzugsweise als kosmologische und theologische Theoria zu verstehen. Diskutiert wurden also die Ewigkeit und Einheit des Kosmos, dann der Aufbau der drei Bereiche, der sublunaren Welt, in der alles so oder auch anders sein kann, dann der Zone der ewig gleichmässig kreisenden Gestirne, endlich darüber der «Ort» des unbewegten Bewegers. Wesentlich ausführlicher als in den Pragmatien muss von der Einwirkung des unbewegten Bewegers auf die Kreisbewegung und von der Einwirkung der Kreisbewegung auf die durch einander laufenden linearen Bewegungen in unserer Welt gesprochen worden sein. Dem entsprechend wurde auch gezeigt, in wie vielen verschiedenen Formen das *θεῖον* in einem so aufgebauten Kosmos anzusetzen war. Man darf vermuten, dass Doxographen und die philosophisch gebildeten Leser der hellenistischen Zeit ihre Informationen über die Naturphilosophie des Aristoteles zur Hauptsache aus diesem Dialog schöpften.

Der vierte Titel führt thematisch in die Nähe des ersten, die zwei Bücher *Περὶ πολιτικοῦ*. Hier zum ersten Male haben wir einen Titel, der mit dem Haupttitel eines platonischen Dialoges identisch ist; folgen werden ein *Σοφιστής*, ein *Menexenos* und ein *Symposion*. Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir in diesem Falle die titelgleichen Tragödien der Tragiker als Parallele nehmen. Die drei Tragödien über «Philoktetes» waren drei Versuche, aus einem im wesentlichen fixierten Stoffe eine dramatisch möglichst eindrucksvolle Handlung zu gewinnen; dass dabei Sophokles den Aischylos,

Euripides den Sophokles zu übertrumpfen trachtete, ist selbstverständlich. So haben wir auch in der sokratischen Literatur die identischen Dialogtitel zu beurteilen. Gegeben war die Aufgabe, Wesen und Leistung des πολιτικός bzw. des σοφιστής zu bestimmen. Platon hatte die Aufgabe auf seine Weise gelöst. Wer mit dem Denken des Aristoteles einigermaßen vertraut ist, hat es nicht schwer, sich vorzustellen, was Aristoteles den platonischen Dialogen vorzuwerfen hatte: in beiden Fällen eine Ueberlastung der Diskussion mit Parerga, die mit dem Hauptthema wenig zu tun hatten (vgl. Pol. 1264b39/40), dazu ein Verharren bei allgemeinen Gesichtspunkten, die dem jeweiligen καθ' ἕκαστον, den konkreten Aufgaben des Staatsmannes wie dem geschichtlichen Phänomen des Sophisten viel zu wenig gerecht zu werden vermochten.

Der aristotelische Dialog wird vor allem von der παιδεία des guten Staatsmannes und den Eigenschaften, die er sich erwerben muss, gesprochen haben. Die politische φρόνησις wird im Mittelpunkt gestanden haben; Cicero, dessen Porträt des «rector civitatis», soweit es nicht römische Traditionen kombiniert, aus unserem Dialog übernommen ist, hat sie «prudencia» genannt. Zur Sprache kamen wohl auch die Beziehungen zwischen politischer Praxis und philosophischer Theoria, ebenso die Frage, welches die Aufgabe des Staatsmannes dort sei, wo das Gesetz versagt; generell besteht endlich das Problem, ob die ziemlich zahlreichen Stellen, in denen die aristotelische Politik sich mit dem platonischen «Politikos» auseinander zu setzen scheint, ursprünglich dem entsprechenden aristotelischen Dialoge angehört haben.

Der nächste Dialog ist der erste, von deren Szenerie wir etwas ahnen und der einzige, den wir einigermaßen zu datieren vermögen, der «Gryllos» oder über die Rhetorik. Titelheld ist der Sohn Xenophons, der bei Mantinea 362 fiel. Aus diesem Dialog muss die etwas mokante Bemerkung des Aristoteles stammen, die Diog. Laert. 2,55 erhalten hat: «Unzählige Leute haben Enkomia und Epitaphia über Gryllos geschrieben, offenbar zu einem guten Teil auch um dem Vater einen Gefallen zu tun». Wir dürfen daraus folgern einmal, dass Gryllos nicht etwa ein Gesprächspartner war, sondern bloss den Ausgangspunkt der Diskussion bot. Der Gesprächsführer (gewiss Aristoteles selbst) machte auf die vielen Enkomia und Epitaphia über Gryllos aufmerksam. Wir dürfen weiterhin folgern, dass das erste Gesprächsthema wohl die Frage nach dem Zweck und dem zweckgerechter Aufbau eines Enkomion und Epi.aphios überhaupt war; dann liegt es nahe in Nik. Eth. 1101b12-35, wo der Begriff des ἐπαινετὸν abgehandelt und schliesslich auf eine genauere Untersuchung über die Enkomia verwiesen wird, einen Auszug aus dem Anfangsteil des Gryllos zu vermuten. Der Schluss der Bemerk-

ung in Diog. Laert. 2,55 klingt so, als sollte eben getadelt werden, dass die fraglichen Texte mehr, als es mit ihrem Zwecke vereinbar war, sich in Freundlichkeiten an die Adresse des Vaters des Gryllos ergingen (teilweise könnte man Platons Lysis 204B-D vergleichen), also vom Standpunkt der Theorie des Enkomion und Epitaphios Fehler machten.

Ich füge sofort bei, dass ein Dialog mit einem solchen Einsatz nicht allzu lange nach dem Jahre 362 geschrieben sein wird. Gedenkschriften auf den Sohn Xenophons, der selbst keine profilierte Persönlichkeit geworden ist, werden nur in den auf die Schlacht unmittelbar folgenden zwei bis drei Jahren verfasst worden sein; und Aristoteles schrieb den Dialog, als diese Texte, die zunächst diskutiert wurden, noch aktuell und dem Publikum bekannt waren. Wir werden also mit der Publikation dieses Dialoges kaum über das Jahr 355 hinunter gehen dürfen. Da lebte also Platon noch; ob und wie weit der Gryllos sich mit dem Phaidros, der vielleicht nur wenige Jahre früher geschrieben war, auseinandersetzte, wissen wir nicht. Im Gryllos war immerhin mit einer gewissen Ausführlichkeit auch die Frage erörtert, ob die Rhetorik als eine τέχνη gelten dürfe oder nicht.

Ueber den nächsten Titel Nerinthos ist nur zu sagen, was schon oben vermerkt wurde, dass er bis heute unerklärbar geblieben ist. Wir müssen es dem Zufall überlassen, ob irgendeinmal ein Text auftaucht, in welchem dieses Wort etwa als Name eines Ortes oder einer Person vorkommt. Erst dann werden vielleicht Hypothesen über den Inhalt möglich.

Der Titel Σοφιστής war schon erwähnt. Dass ein Gegenstück zu Platons gleichnamigem Dialog geboten werden sollte, scheint mir sicher; Aristoteles mag wohl mit einem gewissen Nachdruck auf die verschiedenen Erscheinungsformen und Vertreter der Sophistik im 5. und 4. Jhd. eingegangen sein.

Der Menexenos hat seinen Namen entweder vom Titelhelden in Platons gleichnamigem Dialog oder von einem der drei Söhne des Sokrates (vgl. Plat. Apol. 34D, Phaid. 116B, Diog. Laert. 2, 26). In beiden Fällen muss es sich um einen Dialog handeln, der szenisch nicht in der Zeit des Verfassers, sondern in der sokratischen Zeit spielte und insofern die Atmosphäre der Dialoge Platons, des Aischines und des Eukleides festzuhalten suchte. Dergleichen gab es wohl öfters als wir wissen; der Φαιδώνδας des Demetrios von Phaleron (Diog. Laert. 5, 81, zum Namen vgl. Plat. Phaid. 59C) und die Titel Χαίρεκράτης (vgl. Xen. Mem. 1, 2, 48; 2,3, 1 ff.) und Ἐπιγένης (vgl. Plat. Phaid. 59B) des Stilpon (Diog. Laert. 2, 120) sind gleich zu beurteilen. Ueber den Inhalt des aristotelischen Dialoges Vermutungen anzustellen ist sinnlos und wäre eine reine Spielerei.

Dass der Ἐρωτικός ein Dialog war, ist dem Titel nicht zu entnehmen; stün-

de er nicht im Zusammenhang der Dialoge, würde man wohl eher einen Lehrvortrag vermuten; auch das Zitat des Athen. 674B aus einem zweiten Buch der Ἐρωτικά macht die Sache nicht einfacher. Wir begnügen uns hier indes mit der Feststellung, dass nach Ausweis der Pragmatien Aristoteles sich auch da ganz stark von Platon unterschied. Hatte dieser im Lysis und Symposium ἔρως und φιλία so nahe an einander gerückt, dass die φιλία im früheren Dialoge nahezu dieselbe Aufgabe erhält wie sie der ἔρως der Diotima-Rede erfüllt: die Hinführung zur Idee, so trennt Aristoteles die φιλία soweit als möglich vom ἔρως. Das Gesamtergebnis lässt sich schon daran ablesen, dass der φιλία eine ungewöhnlich ausführliche Darlegung gewidmet wird, während vom ἔρως immer nur beiläufig die Rede ist. Im Rahmen der Ethik ist ἔρως ein πάθος der Jugend, weiter nichts. Die scharfe Ablehnung des ἔρως durch Epikur zugunsten einer überschwänglich gepriesenen φιλία könnte in einem gewissen Umfang durch Aristoteles (und dann durch unseren Text) vorbereitet sein, während die Stoa eher die Linie Platons festgehalten zu haben scheint.

Singulär ist bei Aristoteles bekanntlich die Rolle des ἔρως im Aufbau des Kosmos, Metaph. 1072b3. Hier wirken in einer ungewohnten Weise alte theogonische Vorstellungen nach, aber auch platonische Mythen, und die Frage ist erlaubt, ob in einem Dialog der unverkennbaren Entwertung des ἔρως im menschlichen Bereiche ein philosophischer Mythos gegenübergestellt war, der den Rang des ἔρως im Kosmos umso enthusiastischer feierte. Das literarische Symposion war eine Form, die dem Schriftsteller den weitesten Spielraum gewährte, eine grössere Gruppe von Personen über irgendwelche Themen von allgemeinem Interesse diskutieren zu lassen. Die wenigen Reste deuten darauf hin, dass Aristoteles auch da andere Wege ging als Platon. Diskutiert wurde, wie es scheint, welches der Sinn und Zweck des Symposion überhaupt war, wie in den Unterhaltungen Ernst und Scherz zu mischen seien und welche Gegenstände sich zum Gespräch bei einem solchen Anlass besonders eigneten. Möglicherweise wurden dabei Probleme der Literatur besonders hervorgehoben.

Es liegt ferner nahe anzunehmen, dass vom Gebrauch des Weines die Rede war, sowohl im Sinne von Empfehlungen, wie man dem Wein geniessen solle, wie auch in der Richtung auf das zunächst physiologische Problem, wie die Wirkungen des Weingenusses zu erklären seien. Da kann auch das mit Platon Symp. 220A gestellte Frage, ob der Philosoph sich betrinken werde oder betrinken dürfe, behandelt worden sein (dazu Stoeic. Vet. Frgg. 1, 229; 3, 643, 644, 712, 713). Berührungen mit dem Traktat περὶ μέθης wird man nicht ausschliessen; allerdings war dieser ausschliesslich eine Untersuchung über die Ursachen und Formen der Wirkung des Alkohols auf den Menschen.

Naturwissenschaft und Medizin haben sich in der Antike gerade diesem Problemkomplex häufig zugewandt.

Vielleicht sind wir berechtigt, den nächsten, elften Titel *Περὶ πλούτου* von vorn herein mit dem fünfzehnten Titel in der Liste des Diog. Laert. *Περὶ εὐγενείας* zusammenzunehmen. Denn bezeichnet sind damit zwei von den vier Qualifikationen, die nach dem festen Schema der aristotelischen Politik zur Leitung des Staates berechtigen können. Ueber ihnen steht die exklusivste Qualifikation durch die ἀρετή, unter ihnen die allgemeinste durch die ἐλευθερία. So bestand ein begreifliches Interesse daran, Wert und Unwert von πλοῦτος und εὐγένεια in einem Dialog durchdiskutieren zu lassen.

Von *Περὶ πλούτου* besitzen wir nicht das geringste Zitat, haben aber gute Gründe zu vermuten, dass die zwei in sich klar abgrenzbaren und einander gegenseitig ergänzenden Abhandlungen über diesen Gegenstand in Nik. Eth. 1132b31-1133b28 und Pol. 1256b26-1258a18 von dem Dialog ausgehen und ihn voraussetzen.

Umgekehrt ist *Περὶ εὐγενείας* der einzige Dialog des Aristoteles, aus dem uns einige kurze Abschnitte wörtlich erhalten sind, gerade genug, damit wir uns eine ungefähre Vorstellung von der Problemstellung und der Gesprächsführung machen können. Die Problemstellung ist harmlos genug. Soweit wir sehen, war der Ausgangspunkt eine mehr oder weniger traditionelle Definition, für die der εὐγενής durch zweierlei charakterisiert war: durch Tüchtigkeit der Vorfahren, von der man annehmen konnte, dass sie sich auf ihn vererbt hatte, und durch altererbten Reichtum. Interessant ist dabei nur der Abstand dieser nüchternen Feststellung von dem, was vom westeuropäischen Mittelalter an bis in unsere Zeit Adel hiess. Der Stil des Gespräches erinnert zur Hauptsache an den späten Platon. Ein Gesprächsführer, der zugleich Berichterstatter ist (also wohl Aristoteles selbst), unterhält sich mit einem Partner, dessen Rolle sich auf Fragen und Zustimmen beschränkt. Von einer Konfrontation verschiedener Meinungen ist zum mindesten in den erhaltenen Stücken nicht die Rede; doch das kann Zufall sein bzw. auf die besondere Absicht des Exzerptors zurückgehen.

Weitaus am meisten diskutiert wurde in den letzten hundert Jahren der zwölfte Titel *προτρεπτικός*. Zuverlässig überlieferte Zitate gibt es allerdings nur zwei. Dem ersten haben wir zu entnehmen, dass es kein Dialog war, sondern ein öffentlicher Brief, ein Sendschreiben an den König Themison von Zypern, in welchem dem Adressaten empfohlen wurde, sich der Philosophie zu widmen; das zweite zeigt, dass Argumente gegen das Philosophieren vorgebracht und widerlegt worden sind. Diese zwei Zitate führen nicht sehr weit. Immerhin findet sich das zweite Zitat auch im Hortensius

Ciceros, woraus man folgern darf, dass Cicero, als er jenen grundlegenden Dialog schrieb, jedenfalls in einem gewissen Umfang den aristotelischen *Protreptikos* benutzt hat. Für die Forschung viel wichtiger wurde indessen die Entdeckung I. Bywaters, dass der *Protreptikos* Iamblichs auf rund 26 Seiten Auszüge aus Aristoteles enthält, die nicht auf das erhaltene *Corpus Aristotelicum* zurückgeführt werden können. Nach einigem Zögern hat sich die Forschung dieser Texte angenommen und sie intensiv zu interpretieren angefangen, allerdings unter der doppelten Voraussetzung (die sich als die bequemste und dankbarste anbot), dass erstens der ganze Textkomplex auf den aristotelischen *Protreptikos* zurückzuführen sei und zweitens von einigen kritischen Partien abgesehen den originalen Wortlaut des Aristoteles reproduziere. Diese beiden Thesen haben zusammen mit ihren Folgen auf die seitherige Aristotelesforschung einen ähnlich verwirrenden Einfluss ausgeübt wie (mutatis mutandis) die Annahme, dass Platons Siebenter Brief tatsächlich von Platon selbst stamme und zu einem Eckpfeiler für das Verständnis Platons gemacht werden müsse.

Hier ist nur im Stichwort Folgendes festzuhalten. Die Vermutung, dass der Textkomplex bei Iamblich nicht auf ein einziges, sondern auf mehrere *ἐξωτερικά* des Aristoteles zurückgeht, wird schon dadurch nahegelegt, dass den Auszügen aus Aristoteles solche aus Platon vorausgehen, bei denen wir nachweisen können, dass in einer recht geschickten Weise Exzerpte aus einer ganzen Reihe von Dialogen an einander gehängt sind. Wichtiger ist die unbestreitbare Tatsache, dass der *Protreptikos* an einen regierenden Fürsten, allgemein gesagt, an einen *ἀνὴρ πολιτικός* gerichtet ist. Wir haben kein Recht, diese Tatsache zu bagatellisieren, sondern sind verpflichtet, aus ihr zu folgern, dass der Grundgedanke des *Protreptikos* der Nachweis war, dass der wahre *πολιτικός* der Philosophie bedarf, weil nur sie ihm sagen kann, wie er regieren soll und welches das Ziel ist, auf das er die ihm anvertrauten Staatsbürger hinzuführen hat. Dies wiederum gibt uns einen Maßstab dafür, welche der von Iamblich zusammengestellten Texte aus dem *Protreptikos* stammen können und welche nicht. Um nur Eines hervorzuheben: ich halte es für unmöglich, den in sich homogenen und von dem Kontext deutlich unterschiedenen Abschnitt S. 47, 5-48, 21 ed. Pistelli dem *Protreptikos* zu geben. Eine derartige Entwertung aller äusseren Güter und eine derartige Flucht aus der Körperwelt einem regierenden Staatsmann anzuraten wäre ebenso absurd wie geschmacklos. Themison darf von Aristoteles erwarten, dass ihm dieser sage, was der Staatsmann praktisch zu tun habe, und nicht, dass ihm durch die Blume insinuiert werde, er solle alle irdische Eitelkeit fahren lassen und sich im Kämmerlein des Philosophen auf die Befreiung der Seele von der Last des Leibes vorbereiten.

Das bedeutet also, dass der fragliche Abschnitt nicht aus dem *Protreptikos* stammt, sondern aus einem anderen ἐξωτερικὸν wie ich glaube, aus dem unten gleich zu erwähnenden *Eudemos*. Ähnliches wäre von andern Stellen zu sagen. Es ist methodisch der einzige zulässige Weg, dass wir uns vor dem Text immer wieder fragen, was Aristoteles dem Themison als seinem Adressaten an Philosophie geboten haben kann.

Es kommt zweitens dazu, dass, wie jede einlässliche Interpretation zeigt, der Text durchgehend aus Exzerpten besteht. Durchgehend haben wir mit Kürzungen und Vereinfachungen zu rechnen, zuweilen auch mit Paraphrasen, in denen der aristotelische Gedanke im Stil und Geschmack der Kaiserzeit übermalt ist. Die Fälle sind selten, in denen wir mit einiger Zuversicht annehmen dürfen, dass über acht oder zehn oder mehr Zeilen hinweg der aristotelische Wortlaut nicht bloss rein, sondern auch vollständig erhalten ist.

Immerhin ist auch so der Gewinn aus *Bywaters* Entdeckung in keiner Weise zu verachten. Viele Gedanken, die im *Corpus Aristotelicum* nur diffus, rudimentär und beiläufig auftauchen, liegen uns nun in einer klaren und nicht selten eindrucksvollen Formulierung vor. Dies an Einzelheiten darzustellen ist allerdings hier nicht der Ort.

Vom nächsten, dreizehnten Stück sprachen wir soeben schon kurz. Es ist der Dialog *Eudemos ἢ περὶ ψυχῆς*. Von ihm wissen wir, wie er einsetzte, und dürfen ausserdem vermuten, dass er mit einem Mythos platonischen Typs schloss. Der Beginn des Dialogs darf mit demjenigen des *Gryllos* verglichen werden. Aristoteles erzählte von dem eigentümlichen Schicksal seines Freundes *Eudemos* von Zypern, dem auf einer Reise in Thessalien eine Traumerscheinung begegnete und ihm weissagte, er werde in fünf Jahren wieder in seine Heimat zurückkehren. Nach fünf Jahren kam er jedoch nicht nach Zypern zurück, sondern fand in den Kämpfen um Syrakus den Tod; die Traumerscheinung hatte die Rückkehr der Seele in ihre jenseitige Heimat gemeint. An diesen Bericht muss die Diskussion angeknüpft haben. Vom Wesen der Seele, ihrem Verhältnis zum Körper, ihrer Abkunft aus der jenseitigen Welt und ihrem Schicksal nach dem Tode des Körpers muss die Rede gewesen sein, endlich auch von ihrer Fähigkeit der Rückerinnerung an das Leben vor der Geburt und des Vorauswissens vom künftigen Leben im Kreise der Götter.

Im ganzen gesehen war der Dialog zweifellos ein Gegenstück zum platonischen *Phaidon*, eine Tatsache, die auch vor vorschnellen Datierungen warnen sollte. Da *Eudemos* im Jahre 354 gefallen sein muss, sind viele Interpreten rasch mit der Hypothese bei der Hand gewesen, der Dialog müsse als eine Art von Nachruf wenig später geschrieben worden sein. Nun, der

Eudemos ist genau so sehr und so wenig ein Nachruf auf Eudemos wie der Phaidon ein solcher auf Sokrates ist; und der Phaidon ist mindestens zwanzig Jahre nach den Ereignissen des Jahres 399 publiziert worden. Wir sind mit der Datierung des Eudemos genau so frei wie etwa mit derjenigen von *περὶ δικαιοσύνης* oder *περὶ φιλοσοφίας*. Nichts widerstreitet ernstlich der Annahme, dass Aristoteles noch bis in seine letzten Lebensjahre Dialoge verfasst haben kann.

Die antiken Interpreten hatten ein anderes Problem. Es ist der auf den ersten Blick flagrante Widerspruch zwischen dem Dialog und der Pragmatik *De anima*. Es ist (was man nicht übersehen darf) der einzige Fall, in dem ein derartiger Widerspruch konstatiert wurde. Vielleicht sollte dieser Umstand schon etwas misstrauisch machen. Der Widerspruch könnte insofern ein scheinbarer sein, als die beiden Texte völlig verschiedene Absichten verfolgen: Beim Eudemos lag der Akzent auf der Unsterblichkeit der Seele bzw. desjenigen Teils der menschlichen Seele, der, da er die ewigen Dinge zu erkennen vermag, selbst ewig ist und sich *παρὰ φύσιν* an die Körperlichkeit gebunden vorfindet; *De anima* dagegen ist eine allgemeine Psychologie als Einleitung in die gesamte Biologie. Die Seele ist das, was den Körper zu einem lebenden Körper macht. Untersucht wird an ihr ebenso die Fähigkeit des Wahrnehmens und Erkennens im weitesten Sinne wie die Fähigkeit, den Körper, den sie belebt, in Bewegung zu setzen und am Menschen das Handeln in Gang zu bringen. Der Eudemos war, wenn man so will, theologisch orientiert und hat die biologischen Probleme nur am Rande gestreift; in *De anima* ist es genau umgekehrt. In ähnlicher Weise kann, um eine Parallele zu nennen, die sokratische Aporetik entweder theologisch akzentuiert werden (der Mensch weiss nichts, so large er in seiner Körperlichkeit gefangen ist, und wird alles wissen können in dem Augenblick, in dem sein Geist sich vom Körper befreit haben wird) oder sich als erkenntnistheoretische Skepsis geben (wobei gegen die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmungen und der Operationen unseres Logos die verschiedensten Argumente aufgeboten werden können). Der Ausgangspunkt ist hier wie dort einer und derselbe; doch die Gewichte können so verschieden gelegt werden, dass der Eindruck entstehen muss, die Sachen selbst hätten nichts mit einander zu tun oder stünden gar in offenem Widerspruch zu einander.

Dass in den entscheidenden Punkten der Eudemos und *De anima* sich in einem irreduktiblen Widerspruch zu einander befunden hätten, glaube ich nicht.

Endlich der Mythos. Ich muss daran festhalten, dass das grosse Zitat aus dem Eudemos bei Ps. -Plut. Cons. Apoll. 115B-E aus einem Mythos stammt, in welchem ein Mensch einem übermenschlichen Wesen, das als

κράτιστος πάντων καὶ μακαριστότατος angeredet wird, Auskunft über die Zustände in der Menschenwelt erteilt. Man wird dazu nehmen dürfen das wichtige Zitat Tertullians De an.46, 10, weiterhin wohl auch Ael. v. h. 5, 3 und Servius Aen. 1,372, und daran lässt sich zu guter Letzt der Mythos anschließen, den Plutarch Mor.941A-945D und 420A benutzt und auf seine Weise überarbeitet hat. Der aristotelische Mythos muss von einer Reise in den fernsten Nordwesten der Oikumene berichtet haben; sie führte zur Insel, auf der Kronos, umsorgt von dienenden Daimones in ewigem Schlafe ruht, und da werden wohl dem Reisenden Belehrungen über Wesen und Schicksal der Seele zuteil geworden sein. Es ist verführerisch anzunehmen, dass Aristoteles zu seinem Mythos durch das soeben erschienene Werk des Pytheas von Massalia περὶ Ὀκεανοῦ ebenso angeregt worden ist, wie sich Platon Mythos des Phaidon eingestandenermassen durch zeitgenössische Kosmologie hat anregen lassen (vgl. 108C ff.).

Ueber den nächsten Dialog ist nicht viel zu sagen. Ein Dialog Περί εὐχῆς muss darüber gesprochen haben, ob und wie man zur Gottheit beten solle und um was man sie bitten solle und dürfe. Aristoteles mag da einen guten Teil seiner Theologie entwickelt haben. Dass Beziehungen zum platonischen Euthyphron, zum Staate 377E-383C, zum zehnten Buch der Gesetze bestanden haben, wird man vermuten, ebenso dass irgend ein Zusammenhang zwischen unserm Dialog und dem ps. -platonischen Zweiten Alkiades existierte.

Ueber Περί εὐγενείας sprachen wir schon; aus dem sechzehnten Dialog Περί ἡδονῆς ist kein einziges Zitat erhalten. Dagegen lässt sich wahrscheinlich machen, dass die drei grossen Untersuchungen Περί σωφροσύνης bzw. Περί ἡδονῆς in der Nik. Eth. (1117b23-1119b18; 1152 bl-1154b31; 1172a19-1176a29) eine ältere Diskussion über die ἡδονὴ voraussetzen, die wir hypothetisch unserem Dialog zuschreiben dürfen. Dass sich Aristoteles mit Platons Lehre von der ἡδονῇ, vor allem dem Philebos auseinandergesetzt hat, ist anzunehmen, ebenso, dass die aristotelischen Elemente in der ἡδονῇ -Lehre Epikurs zunächst nicht auf die Pragmatien, sondern auf unsern Dialog zurückzuführen sind. Ein singulärer und schwieriger Titel ist der nächste: Ἀλέξανδρος ἢ περὶ ἀποικῶν. Da wir kein Zitat besitzen, wissen wir nicht, ob Alexander Gesprächsführer war (war er das, so spielte der Dialog in Makedonien zur Zeit, als Aristoteles bei ihm weilte, und dann könnten einige der Angaben über Ort und Umstände des Zusammenseins Alexanders mit Aristoteles auf diesen Dialog zurückgehen) oder ob er nur einen Ausgangspunkt für das Gespräch lieferte. Ἀποικία ist die feste Bezeichnung für eine Siedlung, die sich als Ableger von ihrer Mutterstadt getrennt hat. Dies ist wichtig, da es zeigt, dass die Militärkolonien, die Alexander im ero-

berten Asien anlegte, jedenfalls nach dem normalen Sprachgebrauch nicht ἀποικία genannt werden konnten. Gegenstand des Dialogs sind demnach gerade nicht die spektakulären Gründungen in Asien gewesen, die vom Jahre 330 an in Gang kamen, sondern vielmehr Pläne, die Alexander als junger Mann zur Zeit seines Regierungsantritts erwogen haben mag. Vielleicht hat er die Absicht gehabt, bestimmte griechische Poleis zur Entsendung von ἀποικου zu veranlassen. Es ist nicht uninteressant, sich daran zu erinnern, dass der Hauptteil des Gesprächs in Platons Nomoi von der Voraussetzung ausgeht, die Knossier planten eine ἀποικία zu gründen (702C). Diese Tatsache als solche hat Platon schwerlich erfunden, und in einen vergleichbaren Zusammenhang darf man unsern Dialog rücken. Er kann von den topographischen Bedingungen und organisatorischen Forderungen gesprochen haben, die erfüllt sein müssen, wenn eine ἀποικία gedeihen soll.

Genau so schwierig ist die Beurteilung des zweitletzten Titels unserer Liste Περί βασιλείας. Man könnte sich fragen, ob er etwa identisch ist mit dem Συμβουλευτικὸς πρὸς Ἀλέξανδρον, den Cicero Ep. Att. 12, 40, 2 und 13, 28, 2 erwähnt und augenscheinlich selbst in der Hand gehabt hat. Dies war allerdings kein Dialog, sondern ein Sendschreiben, vergleichbar mit dem Protrepitkos an König Themison. Beweisbar ist diese Identifikation nicht, und was mir gegen sie zu sprechen scheint, ist weniger die Stellung des Titels in der Liste als vielmehr die Tatsache, dass der Untersuchung Περί βασιλείας in Pol. 1284a3-1288a29 deutlich ein älterer Text zugrunde liegt, der die Argumente für und gegen die Herrschaft eines einzelnen Mannes, für und gegen das Königtum herausarbeitete und gegen einander abwog. Der Text lässt sich also sozusagen in einem Dialog zurückübersetzen. Auf das Einzelne haben wir an dieser Stelle nicht einzutreten.

Es bleibt der letzte Titel Περί παιδείας. Wie schon längst mit Recht vermutet gehören in den Umkreis dieses Titels diejenigen Stellen der Pragmatien, die ausdrücklich vom πεπαιδευμένος sprechen, also von der besondern Gruppe der Gebildeten, die sich vom Fachmann wie vom Laien unterscheiden, die urteilsfähig sind und wissen, worauf es in den entscheidenden Fragen ankommt, ohne spezialistische Studien getrieben zu haben (Nik. Eth. 1094b23-1095a2, Pol. 1282a3-7, Part. anim. 639 a1-640 b4u.a). Möglicherweise wurde auch darüber diskutiert, ob man die Erziehung des jungen Menschen dem Einzelnen überlassen oder dem Staate anvertrauen solle, endlich darüber, wie weit sich die Philosophie um die παιδεία im weitesten Sinne, nämlich um die Förderung der menschlichen Kultur überhaupt zu kümmern habe. Es darf daran erinnert werden, dass später Poseidonios der Philosophie in dieser Richtung erstaunlich viel zugemutet hat (Seneca ep. Luc. 90).

Damit endet unsere Uebersicht. Was an Material für die Rekonstruktion des Inhalts der Dialoge unmittelbar und zuverlässig greifbar ist, ist überaus wenig. Vom Beginn der Keiserzeit an wird Aristoteles zum wissenschaftlichen Philosophen par excellence. Seine Philosophie entnimmt man den in einer übersichtlichen und systematischen Edition neu zusammengestellten Pragmatien. Um die Dialoge kümmert man sich nicht mehr. Es sind ohnehin nur wenige Dialoge, die sich thematisch mit denjenigen Problemen befassen, an denen die Spätantike interessiert war. Der Spezialist konnte überdies (mit einem gewissen Recht) den Eindruck haben, dass ihn die Pragmatien exakter und vielseitiger informierten als die Dialoge; und der Gebildete, der sich philosophisch zu erbauen wünschte, hielt sich an Platon, dann an die stoische Popularphilosophie, dann an die Pseudopythagorea und schliesslich tauchten die Orientalen, Hermes Trismegistos und die Chaldäer, aber daneben natürlich auch Orpheus und Musaios am Horizont auf. In dieser Welt hatten die Dialoge des Aristoteles nichts mehr zu suchen.

Trotzdem werden wir dankbar sein, dass sich immerhin einige Spuren von ihnen erhalten haben. Unser Wissen wird sich durch die Interpretation der Pragmatien sicherlich noch vermehren lassen; ausserdem gibt es noch zahlreiche Zitate aus «Aristoteles» oder einfach den «Peripatetikern», die auf irgendeinem Wege zu den Dialogen zurückführen.

Wenn wir die Dialoge ganz besässen, würde sich unser Bild von Aristoteles zwar nicht grundlegend ändern; aber über eine ganze Reihe wichtiger Punkte würden wir mehr Klarheit erreichen, Punkte, über die sich die Pragmatien nur höchst unbestimmt und fragmentarisch äussern, weil sie eben mit Lesern rechnen, die die Dialoge kennen und nach Bedarf zur Information heranziehen können. Dass wir nicht mehr zu diesen Lesern gehören, macht uns das Verständnis der Pragmatien oft so beschwerlich.

Aber wer weiss: Vielleicht wird uns einmal eine Bibliothek von Herculaneum nicht mehr bloss Philodem, sondern sogar eine Auswahl aus den Dialogen des Aristoteles zur Verfügung stellen.