Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 3 (1946)

Heft: 1

Artikel: Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie

Autor: Gigon, Olof

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-5264

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 3 1946 Fasc. 1

Kaliko rot Agat ohne T.

Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie

Von *Olof Gigon*

Für Rudolf Tschudi

Von einem bestimmten Motiv der antiken Philosophenbiographie soll im folgenden die Rede sein. Es sollen einige Texte analysiert werden, die berichten wollen, wie die Philosophen zur Philosophie gekommen seien.

Wir müssen aber zuerst wissen, was uns berechtigt, derart eine biographische Einzelheit herauszulösen und sie als «Motiv» zu behandeln. Dies Vorgehen bedarf formal und sachlich einer Rechtfertigung. Formal gehen wir von der Tatsache aus, daß die Biographie als in sich beruhende Darstellung eines einzelnen Lebensablaufs erst in der nachklassischen Periode der griechischen Literatur überhaupt geschaffen worden ist. Die griechische Geschichtschreibung bis hinab zum 4. Jahrhundert bewegt sich in den zwei Polen der an den aktenmäßigen Beamtenlisten orientierten Staatsgeschichte und der isolierten, von ihrer «Pointe» lebenden Anekdote. Für die Biographie bleibt kein Raum. Das Leben des Einzelnen ist nicht Ausdruck einer «Idee», wie es die Gesamtgeschichte eines Staates auf der einen, die sinnvolle Anekdote auf der andern Seite sein kann. Die «Idee», die die geistige Möglichkeit einer Biographie überhaupt erst erzeugt, entsteht in der griechischen Welt erst durch die Ethik der klassischen Philosophie, die den Begriff der typischen Lebensform schafft. Formal ergibt sich aus diesem Tatbestand, daß die Überlieferung über die großen Gestalten des 5. und zumeist auch noch des 4. Jahrhunderts grundsätzlich in zwei Elemente zerfällt: das eine sind die Tatsachen, die letzten Endes aktenmäßig belegbar die Teilnahme des Einzelnen am Leben des Staates betreffen; das andere ist die chronologisch kaum je fixierbare Masse der Anekdoten und Apophthegmata. Sachlich ist unsere Voraussetzung diese, daß die antike Geschichtsschreibung nur sehr selten ihren Sinn in der Mitteilung des rein Tatsächlichen gesehen hat. Sie will immer mehr als dies. Sie hat die mannigfaltigsten Absichten. In der vorphilosophischen Zeit will sie (ganz schematisch gesagt) loben oder tadeln, ermunternde oder warnende Exempla vor Augen führen,eindrucksvoll oder witzig charakterisieren oder einfach spannend unterhalten. In der Zeit der Philosophie will sie, dort wo sie Biographie wird, den Einzelnen als Repräsentanten eines bestimmten typischen Bios darstellen. Aber jede Absicht bedeutet Stilisierung, bedeutet zwangsläufig die Aufhebung der Grenzen zwischen Berichterstattung und Dichtung. Es gibt keine einzige Mitteilung aus der klassischen griechischen Geschichte, bei der wir nicht zuerst berechtigt und verpflichtet wären, nach der Absicht des Berichterstatters zu fragen. Dies gibt uns auch das Recht, die vom Beginn des 3. Jahrhunderts an entstehende Philosophen-

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität
ZÜRICH

biographie in ihre anekdotischen Elemente aufzulösen und bei jedem Einzelzug nach seinem typischen Sinn zu suchen. Damit wird er zum Motiv.

Der Anteil des Anekdotischen ist in der uns vorliegenden Philosophenbiographie um so größer, als sich das Leben der meisten Philosophen durchaus abseits von der Politik bewegte, also nur ein Minimum von Tatsachen aufzuweisen hatte, die in die Geschichte der Polis eingingen und aus den Urkunden der Staatsarchive nachzuweisen waren. Die Überlieferung über die Philosophen konzentrierte sich demgegenüber auf diejenigen Situationen, in denen sich der Besitz oder der Mangel einer philosophischen Haltung am sichtbarsten und typischsten manifestierte. Wir dürfen diese Situationen, in denen uns die Philosophen immer wieder gezeigt werden, einem Sprachgebrauch der modernen Philosophie folgend mit einigem Recht als «Grenzsituationen» bezeichnen. Es ist das Verhältnis zu Schmerz und Tod, zu den Gütern und Mächten der «Welt» und schließlich der Weg zur Philosophie. Wie vollständig sich eine äußerlich umfangreiche Biographie aus der hellsten Zeit der griechischen Geschichte in solche Elemente auflösen läßt, derart, daß an aktenmäßig festlegbaren Tatsachen so gut wie nichts übrig bleibt, mag etwa die Darstellung des Sokratikers Aristippos von Kyrene im zweiten Buche des Diogenes Laertius zeigen.

Damit sind wir bei unserm Gegenstand. Der Eintritt in das philosophische Leben ist eine der Grenzsituationen, an denen sich enthüllt, wer ein echter Philosoph ist und wer nicht. Allerdings entsteht die Grenzsituation erst in dem Augenblick, in dem der Eintritt in die philosophische Lebensform eine wirkliche Entscheidung wird. Und dies ist erst der Fall von der Zeit an, da die Philosophie nicht mehr eine der vielen vorhandenen Betätigungen des Menschen ist und nicht mehr für die praktischen Zwecke und Bedürfnisse der Gemeinschaft arbeitet, sondern jene Eine ausgezeichnete Möglichkeit darstellt, aus dem Kreis der immanenten Bindungen und Zwecke herauszutreten und allein «von außen» durch das Absolute bestimmt zu sein. Dieser Begriff der Berufung in eine Welt jenseits des Gewöhnlichen ist freilich an sich schon in ältester Zeit vorbereitet. Man könnte älteste Sagen heranziehen, in denen Sterbliche unverdient und unerwartet des Umgangs mit den Göttern gewürdigt wurden. Man könnte dann vor allem jener Gestalten gedenken, die am Ursprung der Philosophie stehen und die ihr Wissen von der Wahrheit über die Götter auch nur durch eine Berufung empfangen haben. Hesiod ist für uns die einzig faßbare und unzweifelhaft bedeutendste unter ihnen. Aber es kann unter den mehr oder weniger anonymen Theologen, die neben und nach ihm ihre Theogonien schrieben, mehr als einen gegeben haben, der von sich Ähnliches erzählte wie Hesiod in den Versen über die Musenweihe. Die Philosophie der Milesier ist dann allerdings ausschließlich das Werk menschlicher Forschung.

Die philosophische Lebensform als ein Ganzes und als ein «ganz Anderes» wird erst geschildert von der Sokratik an. Erst von da an ist der Eintritt in die Philosophie ein entscheidendes und zumeist paradoxes Ereignis. Und es wird dann zu einem derjenigen Ereignisse, die über den innern Rang eines Philosophen am

sichersten Auskunft zu geben versprechen. Daran, wie sich der Eintritt in die Philosophie vollzieht, verrät sich, ob der Eintretende ein Berufener ist oder als ein Unberufener sich bloß eindrängt.

Das Eintreten in die neue philosophische Lebensform kann im übrigen noch sehr verschieden verstanden werden. Der Gegensatz, aus dem die Grenzsituation herauswächst, kann vor allem in zwei Grundformen beschrieben werden. Es kann sich handeln entweder um den ausschließlich ethischen Gegensatz zwischen dem Begehren nach den äußern Gütern und der Bekümmerung um die eigene Seele, oder um den metaphysisch verankerten Gegensatz zwischen dem praktischen Handeln in der Welt und dem reinen Erkennen der Wahrheit. Zusätzlich kann der auf archaische Wurzeln zurückgehende Gedanke eine Rolle spielen, daß die scheinbar untüchtigste und unbegabteste Natur unerwartet zu edelster Entfaltung kommen kann. Durch die Berufung eines Sklaven oder banausischen Handwerkers zur Philosophie kann die altaristokratische Meinung widerlegt werden, die etwa Theognis 535ff. in den Versen ausspricht: «Niemals ist das Haupt eines Knechtes gerade aufgerichtet, sondern stets gebeugt auf krummem Nacken. Niemals erwachsen aus Zwiebeln Rosen und Hyazinthen und niemals aus einer Magd ein freies Kind.»

Gemeinsam ist allen diesen Geschichten das Moment des Unerwarteten. Das Ereignis, das den Menschen aus unscheinbarstem oder weltlich zerstreutestem Leben zur Philosophie bringt, kommt völlig überraschend und bringt unter den absonderlichsten Umständen die Entscheidung. Dies erlaubt uns auch, das Wort «Berufung» zu verwenden in dem Sinne, in dem es der modernen Philosophie seit Kierkegaard wichtig geworden ist.

Bemerkt sei nun nur noch um der Klarheit willen das eine, daß es geraten ist, die Mehrzahl der nun zu besprechenden Erzählungen a priori als Erfindungen aufzufassen. Ebenso ist nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß diese Erzählungen fast alle von Haus aus gar keinen biographischen Zweck im engern Sinne haben. Ihre primäre Absicht ist, den Gedanken zu illustrieren, auf welchen Wegen der Mensch zum Philosophen werden kann. Erst sekundär, als sich das Aufbauschema der antiken Biographie herausgebildet hatte, sind die Geschichten an ihrem Ort in die einzelnen Philosophenbiographien eingereiht worden. Am Anfang steht so gut wie immer nicht das Interesse an der geschichtlichen Person, sondern an dem bedeutungsvollen Motiv.

An erster Stelle muß von Sokrates selber die Rede sein. Er ist ja durch die sokratische Literatur zum vollkommensten Repräsentanten der philosophischen Lebensform bei den Griechen geworden. Daß die Geschichten von seinem Eintreten in die Philosophie besonders zahlreich und bekannt sind, ist nicht verwunderlich.

In erster Linie ist die vielberühmte Geschichte vom Chairephon-Orakel zu erwähnen, die Platon in der Apologie 20Dff. erzählt. Sie muß kurz und ohne Begründung des Einzelnen, die an anderer Stelle gegeben werden soll, analysiert werden. Sokrates hat den Richtern erklärt, er habe durch eine gewisse Weisheit jenen

üblen Ruf erworben, der ihn nun ins Verderben bringe. Auf die Frage, um was für eine Weisheit es sich handle, antwortet er zunächst mit Nachdruck, es sei eine menschliche Weisheit im Gegensatz zu der übermenschlichen Weisheit, die die Naturphilosophen vielleicht beanspruchen dürfen – denn daß in 20 E nicht etwa die Erzieher, sondern die Meteorologen von 19C gemeint sind, kann Xenophon, Mem. I. 1, 12f. zeigen. Diese sokratische Weisheit ist auch sachlich das vollkommene Gegenteil vom Wissen der Naturphilosophen, sofern jene über alles Bescheid zu wissen beanspruchen, Sokrates aber nur weiß, daß er nichts weiß (21Bff.). Die problemgeschichtliche Wurzel dieser Antithese dürfte in erster Linie in einer eleatisch-ontologisch bestimmten Skepsis liegen, wie sie etwa Metrodor von Chios (VS 5. Aufl. 70B1) in einer etwas spätern Generation theoretisch übersteigert formuliert hat: «Keiner von uns weiß etwas, nicht einmal eben das, ob wir wissen oder nicht wissen, noch wissen wir vom Wissen und Nichtwissen, daß es ist, noch überhaupt, ob etwas ist oder nicht ist.» Platon hat diesen theoretischen Gedankengang in lebendigste Bewegung übersetzt. Er hat das Nichtwissen indirekt aus einem Ausspruch des delphischen Gottes hervorgehen lassen. Daraus konnte er den Gedanken ableiten, daß das ganze Tun des Sokrates, der nun der Asebie angeklagt war, auf einem Auftrage Gottes beruhe. Anderseits hat er durch die Deutung des Orakels auf das Nichtwissen hin jenes äußerste Übermaß von *μεγαληγορία* vermieden, das herausgekommen wäre, wenn Sokrates selbst dem Orakel den nächstliegenden Sinn einer überschwenglichen Huldigung gegeben hätte.

Diese Andeutungen sollen nur spürbar machen, daß bei Platon das Chairephon-Orakel zwar mit dem Kontext meisterhaft verknüpft ist, aber nicht ursprünglich mit ihm zusammengehört. Bekanntlich kommt es auch in Xenophons Apologie 14f. vor. Xenophon (den ich trotz v. Fritz, Rh. Mus. 80, 36ff. für den Verfasser halte) ordnet es aber ganz anders ein. Sokrates hatte vom Daimonion gesprochen und es als einen besonderen Gunstbeweis der Götter dargestellt. Als weiteres Zeugnis seiner Gottgeliebtheit nennt er das Chairephon-Orakel. Hier ist er aber nicht der weiseste der Menschen, sondern der unabhängigste, gerechteste und beherrschteste. In § 16 werden der Reihe nach die drei Eigenschaften im einzelnen begründet, zuerst die Selbstbeherrschung, dann die Unabhängigkeit, dann die Gerechtigkeit; und dann schließt sich die Weisheit an, die im Orakel selber nicht genannt war. Großes Gewicht braucht man auf diese Unstimmigkeit nicht zu legen; sie kann, wie so vieles bei Xenophon, reine Flüchtigkeit sein. Die Weisheit des Sokrates wird damit begründet, daß er seit frühester Jugend im Lernen unermüdlich gewesen sei, also eine Art Gegenstück zu dem bis ins Alter lernenden Solon.

Welche der beiden Versionen ist die ursprünglichere? Wir können nur sagen, daß keine wirklich ursprünglich ist. Bei Platon ist die Verklammerung mit dem Nichtwissen sicher nur platonisch, bei Xenophon ist der Katalog der drei bzw. vier Tugenden dem Orakelstil kaum gemäß und nur eine Ausweitung, die ihm erlaubte, eine Reihe von Charakterzügen, die ihm im Sokratesbild wesentlich waren, hereinzubringen.

Wenn wir das Ursprüngliche fassen wollen, müssen wir einen ganz anderen motivgeschichtlichen Zusammenhang aufsuchen. Angedeutet hat ihn zuerst R. Herzog bei Horneffer, der junge Platon (1922), 149ff., doch ohne die Konsequenzen ganz zu ziehen; ebenso später F. Wehrli, *ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ* (1931), 41ff. Die Chairephon-Erzählung ist die Variante eines, wie es scheint, «delphischen» Motives, dessen früheste faßbare Gestaltungen noch ins 6. Jahrhundert zurückreichen. Der letzte Sinn des Motives ist der, daß gerade nicht derjenige der Glücklichste, Reichste oder Weiseste ist, der sich dafür hält oder den die Welt dafür hält, sondern vielmehr irgendein anderer, an den kein Mensch gedacht hätte. Wenn wir so formulieren, so springt die Verwandtschaft mit dem Motiv der unerwarteten Berufung in die Augen. Wie die Berufung den Menschen trifft, der sie nie erwartet hätte, so trifft das Lob Apollons den Menschen, von dem keiner gerade dies erwartet hätte.

Zur Frage nach dem glücklichsten Menschen haben wir die sicherlich sehr alte Geschichte, die Valerius Maximus VII. 1, 2 erzählt. Der reiche König Gyges hat in Delphi anfragen lassen, ob jemand glücklicher sein könne als er. Zu seinem Staunen bejaht es die Pythia. Der Glücklichste ist Aglaos, ein bescheidenes Bäuerlein aus Psophis in Arkadien, das sein Lebtag lang nie über die Grenzen seines Gütchens hinausgekommen ist und von dem kein Mensch je Notiz genommen hat. Die bekannte Stelle im Solon-Kroisos-Gespräch bei Herodot I. 30 (vgl. Pohlenz, Herodot, 112) ist nichts als die Transposition dieser Geschichte in eine spätere Generation. An die Stelle des Gyges ist sein Nachkomme Kroisos, an die Stelle des Arkaders Aglaos ist der Athener Tellos getreten. Der Sinn ist derselbe geblieben. Tellos ist letzten Endes genau derselbe ganz Unbekannte und Beliebige, der paradoxerweise viel glücklicher ist als der reiche asiatische König. Auch die Frage nach dem Weisesten ist alt. Der delphische Apollon hat als den Weisesten erklärt den Bauern Myson aus dem Dorfe Chen am Oitagebirge. So hat schon der Iambendichter Hipponax erzählt (Frg. 61 Diehl). Die Pointe ist auch hier die, daß es gerade ein völlig unscheinbarer, ungelehrter Mann aus dem Volke ist, der in Wahrheit weiser ist als alle Weisen. Die Einzelheiten der Myson-Geschichte, in der bald der wissensdurstige Skythe Anacharsis, bald der Spartaner Cheilon als der Fragende auftritt, sind hier nicht zu behandeln.

Und ist nicht Sokrates selber in den Erzählungen der Sokratiker ebenfalls jener Mann aus dem Volke, der, aller Bücherweisheit fremd, die Sophisten und Politiker zuschanden macht? Wie er bei Platon den eitlen Redner Gorgias oder den einfältig selbstsicheren Euthyphron klein macht, so hat er bei Aischines den stolzen jungen Herrn Alkibiades bis zu Tränen gedemütigt. Diese Paradoxie, die die gesamte sokratische Literatur beherrscht, daß der unwissende Sohn des Steinmetzen und der Hebamme mit den Größen Athens spielen kann wie die Katze mit der Maus, ist offensichtlich auch der Ausgangspunkt der Übertragung des alten Motivs auf Sokrates. Gerade er ist der Weiseste, er, dem es keiner ansehen würde. Wer diese sehr schöne Übertragung zum ersten Male vorgenommen hat, wage ich nicht zu vermuten. Es scheint weder Platon noch Xenophon gewesen zu sein – aber damit

geraten wir in das Dornengestrüpp der Chronologie der sokratischen Schriften, vor dem wir uns hier hüten wollen.

Es sind aber nicht nur innere Gründe, die dazu zwingen, das Chairephon-Orakel als Dichtung anzusehen. Zwei äußere Gründe kommen dazu. Da ist zunächst die Tradition, die schon in der Antike die Historizität des Orakel-Berichts bestritt. Es ist in erster Linie Kolotes bei Plut. adv. Col. 1116E, dann Herodikos der Krateteer bei Athen. 218EF, endlich eine anonyme Stelle in den Schol. Aristoph. Nub. 144, die I. Düring, Herodikos 62, nicht ohne Wahrscheinlichkeit der berühmten Rede des Demochares gegen die Philosophen (306 v. Chr.) zuschreiben möchte. Es handelt sich natürlich überall um ausdrücklich platonfeindliche Traditionen. Man braucht ihnen also nicht unbedingt Glauben zu schenken. Man wird aber sagen dürfen, daß sie wohl nicht hätten aufkommen können, wenn das Faktum der Orakelbefragung durch Chairephon hinlänglich sicher und einhellig bezeugt gewesen wäre.

Gewichtiger ist ein anderes Moment. Platon hat aus dem an sich anders orientierten Orakelmotiv die Geschichte der Berufung des Sokrates zur Philosophie gemacht. Es hat aber noch andere Darstellungen dieser Berufung gegeben, die mit dem Chairephon-Orakel unvereinbar sind.

Die bedeutendste Fassung ist diejenige des Aristoteles. Auch er hat ja von Sokrates gesprochen, wenn auch nicht aus erster Hand, sondern auf Grund vorhandener Überlieferung bzw. Literatur. Er scheint es insbesondere im ersten Buch seines Werkes über die Philosophie getan zu haben. Hier finden sich zwei Fragmente, die die Berufung des Sokrates zur Philosophie ganz anders erzählen als Platon (Frg. 1 und 2 ed. Walzer). Sokrates sei nämlich selber einmal nach Delphi gereist und habe dort am Tempel Apollons den Spruch der Pythia: «Erkenne dich selbst» gelesen. Und dies sei ihm der Anstoß zum Philosophieren geworden. Aristoteles hat darüber hinaus ausdrücklich bemerkt, daß der Spruch nicht etwa von einem der sieben Weisen stamme, sondern von der Pythia selber; vielleicht hat er sogar den Namen der Pythia genannt, die ihn verkündigt hatte (Frg. 3 Walzer).

Auch diese Erzählung ist Dichtung. Obwohl sie durch eine Autorität ersten Ranges gedeckt wird, hat sie gewiß noch niemand für historisch gehalten. Man darf aber feststellen, daß sie nicht nur in sich klar ist, sondern im Grunde erheblich einleuchtender als die Chairephon-Erzählung. Denn hier ist der Ursprung des sokratischen Philosophierens das «Erkenne dich selbst», was bei Aristoteles offenbar besagen will: Forsche nicht nach dem, was im Himmel und unter der Erde ist und dich nichts angeht, sondern nur nach dem, was der Mensch ist – was du selber bist. Die Geschichte steht also im Zusammenhang mit der Interpretation des Sokrates als Begründers der philosophischen Ethik; Aristoteles scheint ja in jenem ersten Buche «über die Philosophie» eine Übersicht über die Ansatzpunkte und die stufenweise Entfaltung der philosophischen Probleme gegeben zu haben. Das schließt nicht aus, daß auch hier wie bei der Chairephon-Erzählung der Akzent ursprünglich keineswegs auf der biographischen Bedeutsamkeit des Ereignisses lag,

sondern auf der lebendig veranschaulichten philosophischen Idee. Zu ihr mag das in doppelter Brechung bei Xenophon, Mem. IV. 2, 23ff. und im Großen Alkibiades 128E ff. erhaltene sokratische Gespräch über den delphischen Spruch den Weg weisen. Sich selbst zu kennen ist der Ursprung aller Paideia; wer nicht sich selber erkennt, wird weder fähig sein zu handeln, noch sich anmaßen dürfen, Anderes zu kennen. Sokrates erfährt in Delphi die Mahnung, sich um nichts eher zu bekümmern als um die eigene Seele, und so gibt er die Mahnung weiter. Ursprünglich genügte diese Erzählung sich selber wie die Erzählung vom Chairephon-Orakel. Sekundär wurde sie zum Angelpunkt der Biographie des Philosophen Sokrates.

Was diesem Motiv möglicherweise ein besonderes Interesse verleihen kann, ist seine unverkennbare Verwandtschaft mit einem Stück der Pythagorasgeschichte. Aristoxenos hat erzählt, daß Pythagoras die Mehrzahl seiner ethischen Lehren in Delphi von der Pythia Themistokleia empfangen habe (Frg. 15 Wehrli; ob die ebenso kurze Notiz bei Porphyrios vita Pyth. 41 mit dem Namen Aristokleia eine echte Parallelüberlieferung ist, mag man bezweifeln). Viel ist aus der magern Überlieferung nicht zu gewinnen. Am nächsten liegt die Hypothese, daß Aristoxenos in Zarathustra den Lehrer des Pythagoras in der Physik (Frg. 13 Wehrli), in der Pythia die Lehrerin in der Ethik gesehen habe. Alles Einzelne seines Besuches in Delphi und der Lehren, die er dort vernommen habe, bleibt uns völlig unfaßbar. Aber daß der Pythagorasbios des Aristoxenos bestrebt war, wirkungsvolle Züge des Sokratesbios zu übernehmen, paßt zu dem, was wir sonst von Aristoxenos wissen, ausgezeichnet. Genauere Prüfung der Überlieferung wird vielleicht mehr entdecken.

Noch an einer andern Stelle finden wir die Berufung eines Philosophen durch den delphischen Gott. Es ist bei Diogenes von Sinope, dessen Biographie offenkundig die Absicht verrät, ihn zu einem zweiten noch gesteigerten Sokrates zu machen. Diog. Laert. 6, 20f. erzählt eine Geschichte in zwar arg verstümmelter Form, aber doch soweit kenntlich, daß schon ältern Forschern die Verwandtschaft mit der Berufungsgeschichte des Sokrates aufgefallen ist (s. von Fritz, Philol. Suppl. XVIII, 2, 19f.). Zwei ganz verschiedene Motive scheinen bei Diog. Laert. zusammengeflossen zu sein. Das eine könnte man parallelisieren mit der Erzählung des Bion bei Diog. Laert. 4, 46f. und es auffassen als eine Demonstration der kynischen Schamlosigkeit, die sich nicht scheut, sich mit der Herkunft aus dem gemeinsten Milieu zu brüsten. Es könnte Diogenes selber gewesen sein, der berichtete, wie er zuerst mit seinem Vater zusammen Falschmünzerei getrieben habe, bis beide vor Gericht gezogen wurden, sein Vater verurteilt wurde, er aber durchbrannte und aus Sinope nach Griechenland kam. Das andere Motiv ist das der Orakelbefragung. Diogenes geht nach Delphi und fragt, was er tun solle. Die Pythia antwortet, er solle Geld umprägen. Er versteht diesen Rätselspruch richtig und widmet sich fortan als Philosoph der Aufgabe, durch sein Philosophieren alle geltende Sitte umzuwerten.

Ein vollkommenes Gegenstück dieser zweiten Erzählung haben wir bei Zenon

von Kition. Über seine Berufung zur Philosophie gibt es zwei Geschichten, deren eine später zu besprechen sein wird. Die andere lautet (Diog. Laert. 7, 2): Zenon fragte das Orakel, was er tun müsse, um das beste Leben zu erlangen. Das Orakel erwiderte, er solle sich mit den Toten paaren. Er verstand dies sofort richtig, verlegte sich aufs Studium der Bücher der alten Philosophen und wurde Schöpfer der stoischen Philosophie.

Hier wie bei Diogenes haben wir einen Spruch, der nicht nur im klassischen Orakelstil vieldeutig ist, sondern der an sich einen durchaus kraß anstößigen Sinn hat, an dem sich das Verstehen des zur Philosophie Berufenen zuerst einmal bewähren muß.

Bei Epiktet, Diss. III. 21, 19, werden nebeneinander Sokrates, Diogenes und Zenon genannt als die Philosophen, die ihren Auftrag von der Gottheit selber erhalten hätten. In der Tat finden wir die Berufung durch die Gottheit sonst kaum mehr. Die Erzählung des Aristoxenos von Pythagoras hat keine größere Wirkung gehabt und erweist sich vielleicht gerade dadurch als eine künstliche Erfindung, um Pythagoras auch in diesem Stück als größeren Vorläufer des Sokrates erscheinen zu lassen. Merkwürdiger ist, daß ein Bericht über Aristoteles fast unbeachtet geblieben ist, obwohl er sich als Selbstdarstellung gibt und es vielleicht sogar wirklich ist; auch die Berufung des Aristoteles wird darin auf einen göttlichen Befehl zurückgeführt. Wir werden darüber noch zu sprechen haben. Das Urbild aller dieser Erzählungen ist unstreitig die Berufung des Sokrates. Ihr ist alles übrige nachgebildet. Die Berufung durch die Gottheit besagt natürlich in irgendeiner Weise, daß der derart Berufene als Philosoph nicht bloß Erkenntnisse zu vermitteln haben wird, sondern den Auftrag hat, als Mahner und Richter dem Menschengeschlecht insgesamt gegenüberzutreten.

Doch kehren wir nochmals zu Sokrates zurück. Neben den beiden angeführten Erzählungen gibt es noch eine dritte von einem ganz anderen Typus. Ihre Herkunft ist leider nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Ihr Ausgangspunkt ist die Angabe, daß Sophroniskos, der Vater des Sokrates, ein Steinmetz gewesen sei, jedenfalls ein Mann bescheidensten Standes; darauf beruht der Witz der Stelle im Großen Alkibiades 121 A, während bei Platon selber in der bekannten Stelle des Euthyphron 11 B Sokrates nur in neutraler und recht unbestimmter Weise als Daidalide bezeichnet wird. Daraus ergab sich das zweite, bei Platon selber nirgends Gesagte, daß Sokrates selbst die Kunst seines Vaters ausgeübt habe, wozu als Beweis die Statuen der Chariten auf der Akropolis angeführt wurden (vgl. etwa dazu, was Antigonos von Karystos bei Diog. Laert. 9, 62 über Pyrrhon berichtet hat). Dieser Bericht wurde dann gesteigert in dem Sinne, daß Sokrates die Steinmetzkunst als Sklave ausgeübt habe. So hat nach unserer Kenntnis zuerst der Theophrastschüler Duris von Samos (FGrHist 76 F 78) berichtet. Die Absicht dieser Erfindung durchschauen wir nicht ganz. Soll Sokrates damit einfach herabgesetzt werden oder soll der von Anfang an in seiner Gestalt (auch in seinem körperlichen Aussehen) liegende Kontrast zwischen seiner äußeren banausischen

Gewöhnlichkeit und seinem geistigen Range grell unterstrichen werden? Wie dem auch sei, jedenfalls zieht sein Sklavenstand als notwendige Ergänzung den Namen eines Mannes nach sich, der ihn aus diesem Stande freikauft. Wen hat Duris genannt? Auch das wissen wir nicht. Ein gleich zu nennender späterer Autor nennt hier den reichen Kriton, aber hypothetisch könnte man sich fragen, ob Duris nicht den Alkibiades angeführt hat. Denn Duris gab sich selber als Nachkommen des Alkibiades und hat in seinen Werken keine Gelegenheit versäumt, seinen Vorfahren ins günstigste Licht zu setzen. Alkibiades als der, der Sokrates die Freiheit gab – wirkungsvoller konnte die Verbundenheit der beiden kaum geschildert werden. In der Parallelerzählung vom Freikauf des Phaidon (siehe unten) haben wir gerade die beiden Varianten, daß es entweder Kriton oder Alkibiades ist, der ihn auszahlt.

Dies bleibt hypothetisch. Aber nun schließt sich als letztes der in Diog. Laert. 2, 20 erhaltene Bericht des Demetrios von Byzanz an, wonach Kriton den Sokrates aus seiner Werkstatt weggenommen und ihn habe ausbilden lassen, weil er sich in die Charis seiner Seele verliebt habe.

Demetrios von Byzanz wird gleichgesetzt mit dem Peripatetiker dieses Namens, den Diog. Laert. 5, 83 erwähnt und mit dem Peripatetiker ebenfalls gleichen Namens, der nach Plutarch, Cato min. 65. 67 ff. ein Freund des Cato Uticensis war. Damit kommen wir in recht späte Zeit. Die Geschichte kann aber erheblich älter sein.

Motivisch am nächsten steht ihr die Erzählung von der Berufung Phaidons, die wir gleich zu überblicken haben werden. Grundgedanke ist hier wie dort der Umschlag aus niedrigstem Stande und gemeinster Arbeit in philosophisches Leben. Nur ist dies bei Phaidon im höchsten Grade positiv gewertet, während es hier negativ gewandt scheint. Denn die Absicht dieser Erzählung scheint polemisch gewesen zu sein. Man hat den Eindruck, es sei ursprünglich insinuiert gewesen, daß Kriton einer erotischen Beziehung zuliebe den Sokrates aus seiner Steinhauerarbeit herausgeholt habe; Demetrios von Byzanz hätte dann diesen Eros ins Seelische umgedeutet. Wie dem auch sei, klar ist, daß eine solche Darstellung mit der Berufung durch das Orakel unvereinbar ist.

Dasselbe gilt, nebenbei gesagt, auch für jenen Bericht, der den Sokrates zum Schüler des Archelaos macht. Und zwar hat der älteste Gewährsmann, Aristoxenos Frg. 52 Wehrli, auch da den Eros hereinspielen lassen: Sokrates sei *παιδικά* des Archelaos gewesen und so zur Philosophie gekommen. Epikur, der ja sicherlich wie seine Jünger die Orakelerzählung durchaus ablehnte, scheint diese Version übernommen zu haben (Frg. 240 Us.). Für Aristoxenos kommt das bezeichnende Resultat heraus, daß er die Orakelerzählung mindestens implicite dem Sokrates genommen, aber, wie wir gesehen haben, sie wahrscheinlich in etwas veränderter Form dafür dem Pythagoras gegeben hat.

Eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist, wäre in diesem Zusammenhang die, ob etwa auf Aristoxenos auch die etwas unorganisch anmutenden Angaben über

ethische Lehren des Archelaos zurückgehen, die wir bei einzelnen Doxographen haben (VS 60 A 1. 2. 6). Es wäre ihm zuzutrauen, daß er dem Archelaos eigens ethische Lehren angedichtet hätte, um ihn etwas plausibler als Lehrer des Sokrates erscheinen zu lassen. Sokrates wäre dadurch nicht nur um die göttliche Berufung, sondern auch um die Ehre gekommen, der erste Ethiker gewesen zu sein (vgl. Diog. Laert. 2, 16: *Σωκράτης ... εὑρεῖν ὑπελήφθη!*).

Hier haben wir nun von den Berufungen zu sprechen, die von Sokrates ausgehen. Seine Aufgabe ist ja die Protreptik, das Hinführen zur Philosophie, und so konzentrieren sich denn um ihn die meisten Berufungsgeschichten, die uns aus der Antike erzählt werden. Es dürfte kaum einen Sokratiker geben, von dem nicht irgendwo berichtet wurde, unter welchen Umständen er zum ersten Male die Wirkung des Sokrates spürte. Von den meisten sind derartige Berichte noch in Resten erkennbar. Aber man darf sie nicht isolieren. Die Begegnungen der Sokratiker mit Sokrates sind nur Sonderfälle der viel zahlreicheren Geschichten, in denen junge Menschen überhaupt durch Sokrates aus unwürdigem oder weltlichem Leben zur Philosophie gebracht werden. Zwei Typen solcher Begegnungen sind damit schon angedeutet: es kann sich darum handeln, daß Menschen aus niedrigsten Lebensverhältnissen zur Philosophie emporgehoben werden, so daß sich an ihnen zeigt, wie auf die äußere *εὐγένεια* nichts ankommt. Oder es werden selbstsichere junge Herren zur Einsicht in ihre Nichtigkeit und damit zu philosophischer Selbsterkenntnis gedemütigt. Das Urbild des zweiten Typus ist Alkibiades, so wie ihn Aischines geschildert hatte; daneben mag der xenophontische Euthydemos genannt werden und als eine Abwandlung des Motivs kann man etwa auch die flüchtig resümierenden Andeutungen über Apollodoros in Platons Symposion 172 C/173 A verstehen. Der erste Typ ist bei Platon eigentlich kaum vertreten, es sei denn, man verstünde die Sklavenepisode des Menon als einen Ansatz dazu.

In den Erzählungen von den Sokratikern finden sich beide Typen. Als Vertreter des Alkibiades-Typus kann man Aristippos und Xenophon bezeichnen, als Vertreter des entgegengesetzten Typus Aischines und Phaidon, während von Antisthenes und Eukleides Berufungsgeschichten nicht erhalten sind und Platon nicht ganz einfach eingeordnet werden kann.

Von Aischines sind nur zwei kurze Anekdoten heranzuziehen, die Hirzel, Dialog I, 110, ganz hypothetisch auf den Aischines-Dialog des Eukleides bezieht. Die eine steht Diog. Laert. 2, 34: «Als Aischines zu ihm sagte: ‚Ich bin arm und habe sonst nichts, aber mich selbst übergebe ich dir', da antwortete Sokrates: ‚Merkst du nicht, daß es das Größte ist, was du mir gibst?'» Dasselbe steht bei Seneca, Benef. I, 8, der sachlich nichts Neues bringt, aber richtig deutet, daß diese Haltung des Aischines offenbar kontrastiert ist mit der Haltung der reichen Jünglinge, die dem Sokrates Geschenke anbieten, um sich seine Freundschaft zu erkaufen. Es liegt nahe, beim Gegenstück vor allem an Alkibiades zu denken, von dessen Geschenken an Sokrates eine ganze Reihe von Geschichten erzählen. Die zweite Anekdote in Diog. Laert. 2, 60 bezieht sich offenbar auch auf den Kontrast zwischen den

reichen, aber unverständigen Freunden und dem einen armen, aber allein wahrhaft würdigen Genossen. Es ist ein Ausspruch des Sokrates: «Nur der Sohn des Wurstmachers weiß mich wirklich zu schätzen.» Der Gegensatz zwischen der lächerlich banausischen Herkunft und der philosophischen Gesinnung ist da scharf herausgearbeitet. Aischines ist der Kleinbürger, der voll Angst sich dem Meister und dessen vornehmen Jüngern naht, und der sich nun als der einzig Würdige erweist.

Klar einzuordnen ist die Geschichte, die von Xenophon berichtet wird. Diog. Laert. 2, 48 erzählt: Sokrates sei ihm einmal in einer engen Gasse begegnet und habe ihm seinen Stock so vorgehalten, daß er nicht an ihm habe vorbeigehen können. Darauf habe ihn Sokrates gefragt, wo man die verschiedenen Nahrungsmittel einkaufen könne. Nach erhaltener Antwort habe er ihn weiter gefragt, wo die Menschen edel und tüchtig würden. Als jener darüber nicht Auskunft geben konnte, soll ihm Sokrates gesagt haben: «So folge mir denn und lerne es.» Und von da an sei er Schüler des Sokrates geworden.

Im allgemeinen sind die Mitteilungen über das Leben Xenophons grenzenlos dürftig (vgl. die Analyse des Berichts von Diog. Laert. bei Wilamowitz, Antigonos 330ff., der aber unsere Geschichte nicht berücksichtigt). Aber er kam als Dialogfigur in der Aspasia des Aischines vor, wie Dittmar Aischines 32ff. ausgeführt hat. Auch unser Stück ist ein kleiner sokratischer Dialog genau derselben Art, wie wir sie immer wieder in Xenophons eigenen sokratischen Schriften finden. Das Original war jedenfalls um einiges ausführlicher als unser Auszug. Der Ort war wohl genannt, die Frage des Sokrates nach den Lebensmittelgeschäften wohl motiviert und die präzise Antwort in diesem Falle wirkungsvoll kontrastiert mit der Verlegenheit im zweiten Fall. Das gedankliche Motiv ist eins von denen, die in der sokratischen Literatur häufig wiederkehren. Die Menschen wissen genau Bescheid, wo sie die Nahrung für den Leib holen müssen, nicht aber das unendlich viel Wichtigere, wo sie die Nahrung für die Seele finden können. Es ist ein Grundgedanke der ethischen Protreptik, der etwa im Platonischen Protagoras 313Aff., in der Apologie 29DE, bei Aristipp (Diog. Laert. 2, 78) oder im aristotelischen Protreptikos Frg. 5 Walzer, wiederkehrt.

Es ist an dieser Geschichte auch besonders deutlich, wie sie an sich nur als Exemplum protreptischen Wirkens des Sokrates erfunden ist, aber dann sekundär umorientiert wurde, um als Ausgangspunkt der Biographie des Philosophen Xenophon dienen zu können. Man möchte sie gerne irgendeinem Sokratiker zuschreiben.

Mit Sicherheit auf einen Sokratiker, nämlich Aischines, zurückzuführen ist die Erzählung, wie der reiche Aristippos von Kyrene Sokratiker wurde. Hier haben wir die beiden einander ergänzenden Texte Diog. Laert. 2, 65 und Plutarch, Moralia 516C (dazu Dittmar, Aischines 60ff.). Aristippos traf in Olympia den Ischomachos, einen treuen Freund des Sokrates, und fragte ihn, durch welche Mittel denn Sokrates die jungen Leute so tief zu beeinflussen vermöchte. Ischomachos berichtete ihm einiges von den Gesprächen des Sokrates und machte auf den

reichen jungen Herrn einen solchen Eindruck, daß er vor lauter Sehnsucht nach Sokrates ganz bleich und schwach wurde. Er fuhr eilends nach Athen, kam zu Sokrates und wurde von diesem zur Einsicht in seine eigene seelische Nichtsnutzigkeit und zur Philosophie geführt.

Auch hier haben wir nur ein Résumé. Wie es zur ersten Frage des Aristippos nach Sokrates überhaupt kommt, erfahren wir nicht. Es war vielleicht auch herausgearbeitet, wie die Absicht, mit der Aristipp aus dem üppigen Kyrene, das namentlich den hocharistokratischen Wagenrennsport liebte, nach Olympia gekommen war, aufs grellste kontrastierte mit der Geistesverfassung, in der Aristipp Olympia verließ, um nach Athen zu reisen. Das Motiv des Auftretens oder der Begegnung berühmter Männer bei den Spielen in Olympia ist im übrigen weit verbreitet, vom Dichter Simonides bis hinab auf Platon; es ist meist sehr schwer auszumachen, welche Fälle historisch sind. Ob ferner das Gespräch des Ischomachos mit dem Bildhauer Pheidias, das Libanios, Apologie des Sokrates § 88 andeutet, in dasselbe Werk gehört, ist hier nicht zu untersuchen.

Hier haben wir das besondere Motiv der Berufung aus der Ferne. In fernem Lande hört ein Mensch plötzlich vom Ruhm eines Philosophen und wird dadurch so betroffen, daß er sein bisheriges Leben aufgibt, alle Hindernisse überwindet und zu dem Philosophen eilt. Es ist die konkrete Illustration eines Gedankens, auf den wir im Zusammenhang der Xenophon-Geschichte schon angespielt haben. Die Protreptik verweilt besonders gerne bei der Mahnung, es sei töricht, um Geldgewinnes willen über Land und Meer zu reisen, sich Gefahren auszusetzen, aber für die Seele nichts zu wagen. Hier haben wir das Gegenbild: Menschen, die in der Tat um der Seele willen große und gefahrvolle Reisen unternehmen und die absonderlichsten Schwierigkeiten überwinden.

Dittmar hat im Anhang zur Besprechung der Aristipp-Erzählung (Aischines 62 ff.) auf einige Geschichten dieser Art hingewiesen. Wir heben das für unsere Fragestellung Wichtige heraus und ergänzen. So sei zunächst beiläufig hingewiesen auf die Geschichte vom Sokratiker Eukleides von Megara, der mitten im peloponnesischen Kriege, als den Megarern der Zutritt in Athen bei Todesstrafe verboten war, bei Nacht und in Frauenkleidung nach Athen schlich, um Sokrates zu hören (Gellius N. A. 7, 10). Zum Teil ein Gegenstück ist die Notiz von Diog. Laert. 6, 2, wonach Antisthenes Tag für Tag vom Piräus nach Athen 40 Stadien Weges machte, nur um mit Sokrates zusammensein zu können.

Näher unserm eigentlichen Thema steht die Geschichte der Axiothea von Phleius, die wir hier anschließen. Sie wird zuerst bei Dikaiarchos Frg. 44 Wehrli (s. d. Kommentar) bezeugt, wozu, letzten Endes gewiß aus derselben Quelle, Themistios Sophistes 295 C zu nehmen ist. Axiothea hat in Phleius das Buch Platons über den Staat gelesen und ist davon so gepackt, daß sie nach Athen wandert und heimlich, in Männerkleidung versteckt, in die Akademie kommt. In der ursprünglichen Erzählung war jedenfalls begründet, wieso gerade die Politeia den Anstoß zur Philosophie gegeben habe; am ehesten wird an das 5. Buch mit den Aus-

führungen über die prinzipielle Ebenbürtigkeit der Frau in geistiger Hinsicht gedacht gewesen sein. Wenn dies tatsächlich der Sinn der Geschichte war, rückt sie einigermaßen in die Nähe des Aspasia-Dialoges des Aischines, dessen Inhalt Dittmar a. O. 17 ff. gut rekonstruiert hatte. Wieweit es eine besondere Bedeutung hatte, daß Axiothea gerade aus Phleius stammte, jenem alten und sehr eigentümlichen Zentrum der Pythagoras- und Pythagoreerlegende, läßt sich nicht mehr sagen.

An einer Reihe von Stellen wird neben Axiothea auch Lastheneia von Mantinea genannt, so etwa an der angeführten Dikaiarchstelle. Immerhin braucht diese Zusammenstellung keine innere Verwandtschaft der beiden Gestalten auszudrücken. Die Überlieferung macht Lastheneia ausdrücklich zur Pythagoreerin und bringt sie vor allem mit Speusippos zusammen. In fiktiven Briefen des jüngeren Dionysios wurde ihr Verhältnis zu Speusippos äußerst gehässig ausgedeutet (Diog. Laert. 4, 2; Athen. 279EF, 546D), doch kennen wir weder die Gesamttendenz dieser Briefe, noch wissen wir, wer hinter dieser Polemik steht. Das Pythagoreertum der Lastheneia muß wohl mit demjenigen des Speusippos selber in Verbindung stehen – was freilich eher darauf führen würde, daß sie die Lehrmeisterin und nicht die Schülerin Speusipps gewesen wäre. Aber das ist nicht zu entscheiden. Auch Mantinea ist ja ein Ort von eigenartigster philosophischer Bedeutung. Dorther stammt bekanntlich Diotima und dort soll Aristoxenos Philosoph geworden sein (Frg. 1 Wehrli), eine Angabe, die trotz ihrer Knappheit den Eindruck macht, auf eine Dialogsituation zurückzugehen.

Endlich wird in Frg. 64 Rose des Aristoteles die Geschichte eines korinthischen Bauern erzählt, den die Lektüre des platonischen Gorgias so ergriffen hatte, daß er alles verließ, sich nach Athen aufmachte und Platon seine Seele anvertraute. Die Schlußbemerkung des Textes ist nicht ganz klar. Entweder heißt es, daß der Bauer als Entgelt für seine Aufnahme in die Akademie nun den Garten der Akademie bestellte – oder es soll gesagt sein, daß er statt seines Ackers in Korinth nun den Acker seiner Seele pflegte; eine Wendung, die dann für die Geschichte des Begriffs der «cultura animi» nicht unwichtig wäre.

Wir schließen in kurzem Überblick zwei besondere Abwandlungen dieses Motivs an. Nach der einen wird erzählt, wie Fremde von weither nach Athen kommen, um Sokrates aufzusuchen, aber erst eintreffen, nachdem er schon hingerichtet ist. Sie lassen sich sein Grab zeigen, und dort erscheint ihnen der heroisierte Sokrates. Diese Geschichte ist uns in drei nur geringfügig abweichenden Brechungen erhalten bei Suidas s. v. Sokrates, Epist. Socr. 17 und Libanius Apol.Socr. 174. Wilamowitz, Platon II. 27, hat gezeigt, daß die Fassung des Suidas die ursprüngliche ist und zurückgeht auf das Buch «Kyrsas», das als Schrift des Antisthenes bei Cic. Att. XII. 38 erscheint. Es ist eine enkomiastische Heroisierung des Getöteten, allerdings auch eine wirkungsvolle Darstellung der tragischen Situation, daß die eigene Stadt denjenigen tötet, den die Menschen aus fernen Ländern (bei Antisthenes war es ein Chier) als ihren Lehrer aufsuchen. Methodisch ist es wohl zulässig, auch die Stelle Diog. Laert. 6, 10 dazuzunehmen, die

Wilamowitz nicht berücksichtigt hatte: «Antisthenes war es wahrscheinlich auch, der die Verbannung des Anytos und den Tod des Meletos veranlaßte. Als er nämlich mit Jünglingen aus dem Pontos zusammentraf, die der Name des Sokrates nach Athen gelockt hatte, führte er sie zu Anytos mit der ironischen Bemerkung, dieser sei weiser als Sokrates; darüber gerieten die Umstehenden in solchen Unwillen, daß sie ihn aus der Stadt jagten.» Daß es sich hier um Jünglinge aus dem Pontos handelt, besagt um so weniger, als dieser Name aus den vorangehenden §§ 3 und 9, wo ein pontischer Jüngling, aber in ganz anderer Situation, auftritt, einfach übertragen sein wird. Es ist ja beinahe notwendig, daß der Fremde, der aus Chios zu Sokrates kam und ihn tot fand, zuerst nach den Umständen seines Todes sich erkundigte. Wieweit das von Dittmar a. O. 91 ff. scharfsinnig erschlossene Anytos-Sokrates-Gespräch, das die Überlieferung als Ursache des Zornes des Anytos auf Sokrates bezeichnet, auch hierher gehört, wird nicht zu bestimmen sein. Für unsern Zusammenhang interessant ist an der Notiz des Diog. Laert. 6, 10, daß der Fremde offenbar nach Athen gekommen war, weil er vernommen hatte, daß Sokrates der weiseste der Menschen sei. Nur dann wird die Bemerkung, daß Anytos noch weiser sei, richtig ironisch sinnvoll. Eine volle Wirkung erzielt die Stelle also erst, wenn wir das spöttische Lob über Anytos abheben von der Huldigung des delphischen Gottes im Chairephon-Orakel. Das kann im übrigen recht anders erzählt gewesen sein als bei Platon und Xenophon. Aber die Möglichkeit einer Beziehung besteht. In Epist. Socrat. 17 ist der Besucher des Sokratesgrabes ein junger Spartaner. Das hängt mit der Erfindung des ganzen Briefes zusammen. Als Adressat gilt kein anderer als eben jener Jüngling aus Chios, der bei Antisthenes das Erlebnis selber gehabt hat. Der Verfasser wollte in dem Briefe das Erlebnis erzählen, hat aber, um einer psychologischen Absurdität zu entgehen, die Person gespalten und (was von andern Erzählungen her nahelag) einen Spartaner zum Träger des dem Chier berichteten Erlebnisses gemacht. Es kann sich nun der ganze Brief auf das Werk des Antisthenes stützen. So könnte man die Frage aufwerfen, ob nicht etwa die Andeutungen vom Anfang des Briefes auch einen Teil desselben Werkes resümieren: dem Chier werden Gespräche in Erinnerung gerufen, in denen Sokrates gegen ihn und gegen Prodikos und Protagoras über die Tugend, *ᾗ ἂν γένοιτο καὶ ὅπως ἂν γένοιτο, καὶ ὅτι χρὴ ταύτης πάντας ἐφίεσθαι* disputiert habe. Ich habe nicht den Eindruck, daß sich der Verfasser das einfach aus den Fingern gesogen hat. Wir wissen ja auch gar nicht, wie weit sokratische Logoi anderer Sokratiker im Unterschied zu Platon eine Vielheit locker verbundener Szenen umfassen konnten. Der junge Chier konnte zuerst Gegner des Sokrates gewesen sein, sich zu Sokrates bekehrt haben, weggefahren und dann – zu spät – wieder zu Sokrates nach Athen zurückgekehrt sein.

Nur nebenbei sei auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, die von Wilamowitz durch die Gleichung des Suidasberichts mit dem Titel bei Cicero festgestellt, aber bisher wohl zu wenig beachtet wurde, daß nämlich die heroisierende Verherrlichung des Sokrates schon in der ältesten sokratischen Literatur auftritt. Histo-

risch ist das ja an sich nicht auffallend, wenn man bedenkt, in welchem Umfange Ähnliches wenige Jahrzehnte später mit Platon geschah. Aber die moderne Forschung zeigte keine Neigung, dies anzuerkennen angesichts der auffallenden Zurückhaltung Platons allen solchen Dingen gegenüber. Doch diese Zurückhaltung bedeutet keineswegs, daß nicht schon zur Zeit Platons alle möglichen Legenden, vor allem etwa gruppiert um das Daimonion, ausgebildet waren. Es ist hier nicht der Ort, dies weiter zu verfolgen. Von einem Jüngling, der von weither aus dem Pontosgebiet zu Antisthenes kommt, um Philosoph zu werden, ist, wie schon bemerkt, bei Diog. Laert. an zwei Stellen (6, 3 und 9) die Rede. Hier handelt es sich aber um das Motiv des reichen jungen Ausländers, der neugierig gönnerhaft sich um die Philosophie bemüht, ohne wirklich berufen zu sein. Die erste Geschichte lehrt mit einem Wortspiel, daß es nicht auf Bücher und Schreibzeug, sondern auf die Gesinnung ankomme, in der zweiten fertigt Antisthenes den jungen Herrn ab, der ihn mit einer snobistischen Ausrede um seinen Lohn bringen will. Im Gegensatz zwischen Antisthenes und dem Pontiker wirkt leise das Motiv nach, das in unzähligen Varianten den Kontrast zwischen dem sachlich harten Spartanertum und den weichlich oberflächlichen Ioniern herausarbeitet (vgl. auch Diog. Laert. 7, 22 und vor allem Isokrates, Antidosis 224; sollten die Stellen bei Antisthenes und Isokrates in irgendeiner Beziehung zu einander stehen? s. endlich noch Epist. Socr. 28, 11).

Eine der berühmtesten Geschichten von der Berufung eines Menschen aus niedrigsten Verhältnissen zur Philosophie ist die Geschichte des Phaidon von Elis. Sie ist in allem Wesentlichen einheitlich überliefert. Phaidon stammte aus Elis, wurde im peloponnesischen Kriege Gefangener der Athener und in die Sklaverei verkauft und mußte sich dem schändlichsten Gewerbe zur Verfügung stellen. Dabei entdeckte ihn Sokrates und veranlaßte seinen Freikauf, worauf er einer der treuesten Schüler des Sokrates wurde. Die Varianten betreffen nur den Namen dessen, der ihn auf die Bitte des Sokrates freikauft. Nach Diog. Laert. ist es der eine oder der andere der beiden reichen Freunde des Sokrates, Kriton oder Alkibiades. Nach Gellius N. A. 2, 18 ist es Kebes von Theben, der nach Platon Kriton 45B auch einer der reichen Gefährten des Sokrates war; ob seine Erwähnung etwa mit der Phaidon-Situation bei Platon zusammenhängt, läßt sich nicht sagen.

Bemerkenswert ist jedenfalls, daß Platon auf diese Geschichte nirgends anspielt; dagegen wird Cic. nat. deor. 1, 93 auf sie zielen und besagen, daß Epikur, wie es ja naheliegen mußte, sie in gemeiner Weise umgedeutet hatte. Daß es der Eros war, der den Sokrates zum Eingreifen veranlaßte, wird schon zu vermuten sein. Es ist sogar möglich, daß (wie bei der Xenophon-Erzählung) der Schwerpunkt der Geschichte gar nicht auf der Berufung lag, sondern auf der Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen den physischen Epithymiai der andern und dem geistigen Eros des Sokrates, also jenes Gegensatzes, der etwa aus dem Sokrates-Alkibiades-Verhältnis bekannt ist. Wenn der letzte Satz der Apologie des Sokrates des Libanios (§ 183) nicht nur Rhetorik ist, so läßt er noch auf eine etwas andere Motiv-

gestaltung schließen, der zufolge Phaidon nicht bloß ein unschuldiges Opfer grausamer Kriegsbräuche, sondern selber innerlich ein πόρνος gewesen sei, der dann durch die Begegnung mit Sokrates eine vollkommene innere Wandlung erfahren habe; man mag dazu die später zu besprechende Geschichte von Polemon vergleichen. Es ist begreiflich oder doch denkbar, daß diese ganz krasse Fassung der Phaidongeschichte in der Regel vollkommen unterdrückt worden ist. Jedenfalls ist es etwas unvorsichtig, die ganze Erzählung als historisch zu nehmen, wie es in der Gefolgschaft von Wilamowitz (Hermes 14, 476ff.) noch von Fritz (Realencyclopädie s. v. Phaidon) tut. Ist sie Dichtung, was ich anzunehmen geneigt bin, so wird sie schwerlich vor dem Tode Phaidons möglich gewesen sein, und dann wird man sich auch über die historische Einordnung jener Eroberung von Elis, die der äußere Ausgangspunkt der Ereignisse ist, nicht allzuviel Gedanken machen.

Endlich ist von Platon zu reden. Daß es gerade über seinen Weg zur Philosophie wie bei Sokrates selber mehrere Geschichten gab, ist nicht merkwürdig. Es haben ja schon mehrere Schüler Platons (Speusippos, Xenokrates, Hermodoros, Philippos von Opus) über ihren Meister geschrieben, gewiß keine Biographien im später üblichen Sinne, sondern biographische Enkomia, wie wir sie aus Isokrates und Xenophon kennen.

Drei charakteristisch verschiedene Darstellungen seien hier angeführt, ohne auf die Nuancen im einzelnen einzugehen.

1. Berühmt ist die Erzählung, Platon sei zuerst Dichter gewesen und habe sich erst später auf Grund der Begegnung mit Sokrates zur Philosophie gewandt. Er soll zuerst Tragödien geschrieben haben und hätte schon eine ganze Tetralogie zur Aufführung vorbereitet, als er unmittelbar vor den Dionysien Sokrates begegnete. Die Wirkung war die, daß er sofort seine Dichtungen verbrannte und dem Sokrates nachfolgte (Diog. Laert. 3, 5). Die Varianten erweitern meist in dem Sinne, daß sie ihn vorher noch sich in Epik und Dithyrambik versuchen lassen (etwa Aelian v. h. 2, 30; Anderes im Apparat zur Basler Ausgabe von Diog. Laert. 3). Hübsch ist die Stelle Diog. Laert. 6, 95, vielleicht aus dem Dialoge ‚Metrokles' des Stilpon von Megara: Metrokles verbrennt unter Zitierung desselben Iliasverses wie Platon seine Nachschriften nach Vorlesungen Theophrasts in dem Augenblick, in dem er vom Peripatos zum Kynismus übergeht. Es liegt sehr nahe, dies als bewußte boshafte Parodierung der Platon-Erzählung zu deuten.

Was mit der Erzählung gemeint ist, ist nicht ganz leicht zu sagen. Soll damit der Tatsache Rechnung getragen werden, daß Platon in den Dialogen selber sich als großen Dichter verrät, so wie etwa aus der Farbenlehre des Timaios erschlossen wurde, er habe in seiner Jugend auch Malerei studiert (Diog. Laert. 3, 5 und Vita Plat. p. 199, 1ff. Herm.)? Oder soll damit der radikale Gegensatz zwischen der Dichtung (vor allem der Tragödie) und der Philosophie, der in der Politeia entwickelt wird, in biographische Data umgesetzt werden? Wir wissen es nicht.

2. Eine zweite Geschichte ist mit der ersten völlig unvereinbar. Sie hat nicht eigentlich den Charakter einer Berufungsgeschichte, ist aber darum so wichtig,

weil sie Sokrates als den zur Philosophie Berufenden ausschaltet. Sie läßt Platons Philosophieren durch drei entscheidende Begegnungen bestimmt werden, zuerst diejenige mit dem Herakliteer Kratylos, dann diejenige mit Sokrates, endlich diejenige mit den Pythagoreern. Sie wird schon von Aristoteles vorausgesetzt (Metaph. 987a 29ff. und 1078b 12ff.) und ist das klassische Beispiel dafür, wie die Antike die systematische Analyse einer Philosophie ins Biographische umsetzt. Skepsis der Sinneswelt gegenüber, Eidoslehre und Zahlenlehre sind in aufsteigender Folge die entscheidenden Bestandteile der spätplatonischen Philosophie. Sie werden der Reihe nach auf drei Archegeten und Lehrer Platons verteilt, wobei Sokrates keineswegs den Vorrang hat. Dies ist für die Haltung der Akademie gerade nach Platons Tod bezeichnend, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Darstellung dem Platonbuche entweder des Speusippos oder des Xenokrates zuschreiben. Aus Platons eigenen Schriften ist eine solche Dreistufigkeit seiner philosophischen Entwicklung nicht zu entnehmen.

Wir werden uns auch nicht wundern, daß die Zurückstellung des Sokrates in diesem Schema später manche Biographen mit Recht gestört hat. Sie haben dann zu einem Kompromiß gegriffen und Platon erst nach dem Tode des Sokrates zu Kratylos gehen lassen (Diog. Laert. 3, 6).

3. Eine dritte Erzählung findet sich bei Aelian v. h. 3, 27: Platon war arm und war im Begriffe, sich als Söldner im Auslande anwerben zu lassen. Da begegnete ihm Sokrates gerade als er die Waffen kaufen wollte und gewann ihn für die Philosophie. Hiezu haben wir eine offenbare Parallele in dem, was Epikur Frg. 171 Us. über die Vorgeschichte des Aristoteles berichtet hat (siehe unten). Die Quelle könnte auch hier Epikureische Polemik sein. Die Armut Platons ist dann nicht unverschuldet gewesen, sondern der junge Herr hat eben das Vermögen seines Vaters durchgebracht. Dann ist die Geschichte ein wenig dem verwandt, was von der Jugend des Themistokles erzählt wurde, wo es sich um eine eigentliche Bekehrung handelte.

Wir schließen an Platon sogleich Aristoteles. Auch da sind mehrere Varianten überliefert.

An der Spitze steht eine Version, die sich als aus den Briefen des Aristoteles selber stammend gibt (Frg. 652.653 Rose). In einem Schreiben an König Philipp soll Aristoteles berichtet haben, er habe einst als junger Mensch ein Heiligtum des pythischen Apollon bei sich zuhause in Stageiros befragt, was er tun solle. Der Gott habe ihm befohlen, nach Athen zu reisen. Das tat er, trat dort in die Akademie ein und blieb bei Platon zwanzig Jahre bis zu dessen Tod.

Es ist keineswegs undenkbar, daß Aristoteles in einem Brief an König Philipp über sein Leben Rechenschaft gegeben hat, bzw. daß er ein Schreiben, das im Zusammenhang mit seiner Einladung an den makedonischen Hof gestanden haben wird, benutzte, um über sich und sein Philosophieren zu sprechen. Was wir für Platon im 7. Brief anzunehmen gelernt haben, darf für Aristoteles nicht ausgeschlossen sein. Wir dürfen uns auch nicht wundern, daß von der spätern Geschichts-

schreibung diese Selbstzeugnisse oft merkwürdig vernachlässigt werden. So hat denn Jaeger Aristoteles 9 den Brief wohl mit Recht als echt genommen. Dann hätten wir in diesem Falle am Ausgangspunkt einer philosophischen Laufbahn eine Orakelbefragung, die als historisch anzuerkennen ist. Doch der Unterschied dieses Orakels, das einfach eine Reise nach Athen befahl, von den pointierten Formeln, die wir im Zusammenhang des Chairephon-Orakels behandelten, ist nicht zu verkennen.

Neben diesem autobiographischen Berichte stehen zwei Geschichten mit offensichtlich polemischer Tendenz.

Epikur Frg. 171 Us. erzählt, daß Aristoteles in der Jugend das väterliche Vermögen durch liederlichen Lebenswandel verschleudert habe. Arm geworden habe er sich zuerst als Söldner anwerben lassen, aber es sei ihm dabei schlecht gegangen. Darauf habe er sich auf den Arzneienhandel verlegt. Schließlich habe er den Zugang zur Schule Platons gefunden, und da er im Reden nicht unbegabt war, so sei er langsam und mit der Zeit zu einer wissenschaftlichen Haltung gekommen.

Nahe verwandt damit ist die Erzählung aus dem Geschichtswerk des Timaios, die Eusebios Praep. Ev. 15, 2, 2 andeutet: Aristoteles sei zuerst ein kleiner Winkelarzt gewesen und erst in vorgerückten Jahren zur Philosophie gekommen.

Die Beziehung des ersten Teils der Erzählung Epikurs zu einem der Berichte über Platon war schon bemerkt. Im übrigen stimmen Epikur und Timaios sichtbar darin überein, daß sie beide die Herkunft des Aristoteles aus einer Arztfamilie boshaft karikieren, sowie darin, daß sie ihn beide erst spät Philosoph werden lassen. Dieser letzte Vorwurf, daß Aristoteles *ὀψιμαθής* gewesen sei, wurde vielleicht schon von Aristoxenos erhoben. Denn zu den aristoxenischen Mitteilungen der Vita Aristotelis Marciana gehört nicht nur p. 431, 20–432, 2 Rose (was Wehrli als Frg. 65 aufgenommen hat), sondern gewiß auch die zusammengehörigen Stücke p. 428, 8–11, und 428, 17–429, 1. Aus dem zweiten geht hervor, daß der Eintritt des Aristoteles in die Akademie erst in sein vierzigstes Lebensjahr gelegt wurde, was der Verfasser der Vita anhand genauer Daten entrüstet widerlegt. *ὀψιμαθής* ist ja bekanntlich auch in der Welt der platonischen Dialoge ein Vorwurf.

Unsere Zusammenstellung erstrebt von vornherein weder Vollständigkeit noch Erschöpfung aller Deutungsmöglichkeiten des Einzelnen. So sollen denn jenseits des sokratisch-platonischen Kreises nur noch einige wenige besonders prägnante Geschichten angeführt werden.

Ungewöhnlich merkwürdig ist die Erzählung, wie Protagoras durch Demokrit zur Philosophie berufen wurde. Sie ist es einmal darum, weil feststeht, daß sie aus chronologischen Gründen unmöglich ist. In Wirklichkeit ist Demokrit der jüngere und hat von Protagoras starke Anregungen empfangen, wahrscheinlich bedeutend stärkere als es die wenigen direkten Zeugnisse verraten (VS 5. Aufl. 68A § 42; A 114: B 156). Wir können auch einigermaßen die Entstehung der Erzählung verfolgen. Aristoteles in *περὶ παιδείας* (Frg. 63) hat erzählt, daß Protagoras eine bestimmte besonders sinnreiche Art, Lasten zu tragen, erfunden habe. Wie

Aristoteles auf diese seltsame Angabe kam, können wir nicht erraten. Vielleicht hat Protagoras etwas derart erwähnt, als er die Entstehung menschlicher Kunstfertigkeiten beschrieb (vgl. etwa Demokrit 68B 154 und 172); oder es kam als technisches Exemplum in irgendeinem Protagoras-Dialoge, deren es mehrere gab, vor. Dann hat Epikur Frg. 172 Us. dies aufgenommen und zu der Geschichte verarbeitet, daß Protagoras Lastträger war; Demokrit sei ihm einmal begegnet und sei auf die Geschicklichkeit aufmerksam geworden, mit der er seine Lasten zusammenzubinden verstand. Daraus habe er auf die große Klugheit des Mannes geschlossen, habe ihn zu sich genommen und in der Philosophie unterrichtet.

Die Motivverwandtschaft dieser Erzählung mit manchem oben Behandelten liegt auf der Hand. Epikurs Absicht bei dieser Erfindung ist es offenbar, Protagoras mehr oder weniger herabsetzend als Schüler Demokrits hinzustellen. Auf diese Weise soll ein unbequemer Lehrer Demokrits weggeschafft werden, genau so, wie er den andern Lehrer, Leukippos, wegschaffte, indem er mit nicht geringerer Verachtung der Tatsachen einfach dessen Existenz leugnete. Dahinter steht das Bestreben, Demokrit als Autodidakten zu erweisen. Epikur hat ja auch von sich selber erklärt, daß er keinen Lehrer gehabt habe (etwa in Frg. 123 Us.). Das Motiv ist sehr interessant und geht zunächst auf die Sokratik zurück; Sokrates hat ja auch seine philosophische Berufung von keinem Menschen, sondern von Apollon; daneben spielt das schwerverständliche Heraklitfragment 22B101 eine Rolle. Für Epikur ist jedenfalls das «keinen Lehrer gehabt haben» wesentlich für das höchste Philosophentum und ein Attribut, das er sowohl selber für sich in Anspruch nimmt als auch dem einzigen Philosophen, den er gelegentlich neben sich gelten ließ, Demokrit, zuerkennt. In beiden Fällen geht es nicht ohne die gröbsten historischen Gewaltsamkeiten. Ob die Erzählung von Demokrit und Diagoras (Suidas s. v. Diagoras) ähnlich zu beurteilen ist, können wir schwer sagen: Diagoras ist ein Sklave, wird von Demokrit freigekauft und zum Philosophen erzogen. Die Parallele zur Protagoraserzählung ist frappant – umso mehr als auch Diagoras sicher älter ist als Demokrit und als auch zwischen diesen beiden irgendwelche literarischen Beziehungen bestanden zu haben scheinen. Eine Einzeluntersuchung würde hier zu weit führen.

Ferner muß als eine der klassischen Berufungsgeschichten diejenige des Akademikers Polemon erwähnt werden (Diog. Laert. 4, 16 und öfters. Daß sie nicht bei Antigonos von Karystos stand, zeigt Wilamowitz, Antigonos 55f.). Polemon war in seiner Jugend so ausschweifend als man sich nur denken kann. Einstmals kam er auf Verabredung mit seinen Freunden bekränzt und vom Weine berauscht in die Schule des Xenokrates gestürmt, der gerade Vorlesung hielt. Dieser ließ sich aber in seinem Vortrag nicht irre machen, sondern führte ihn ruhig zu Ende. Gegenstand der Vorlesung war die Selbstbeherrschung. Der Jüngling wurde davon betroffen, hörte aufmerksam zu, wurde in kurzer Zeit für die Philosophie gewonnen und widmete sich ihr mit so anhaltendem Fleiße, daß er später selber Leiter der Akademie wurde.

Die Pointe der Geschichte ist in dieser Diogenischen Fassung insofern nicht rein erhalten, als eigentlich Xenokrates nur durch seine vollkommen unerschütterliche Ruhe wirken soll, wie die teilweise parallele Erzählung von seiner Begegnung mit Antipater (Diog. Laert. 4, 11) zeigt (vgl. ferner Diog. Laert. 9, 63 über Pyrrhon; auch dies Motiv, daß ein Logos oder ein Dialogos unter allen Umständen zu Ende gebracht werden muß, gehört der sokratischen Literatur an). Daß erst noch der Inhalt des Vortrags bedeutsam sein soll, ist eine überflüssige Steigerung.

Im übrigen hat schon Wilamowitz, Antigonos 56, gesehen, daß der Kontrast zwischen den hereinbrechenden Komasten und der ruhigen Gesellschaft im Saale aus dem Schlußteil des platonischen Symposion übernommen ist. Nur ist die Szenerie in die spätern Verhältnisse der Akademie umgesetzt.

Den Abschluß mag der Stoiker Zenon machen. Die eine Fassung seiner Berufungsgeschichte wurde schon oben (S. 7f.) behandelt. Die andere lautet (Diog. Laert. 7, 2/3): Zenon hatte in Phönizien Purpur eingekauft und litt damit nahe beim Piräus Schiffbruch. Da ging er nach Athen hinauf und ließ sich bei einem Buchhändler nieder, der gerade das zweite Buch der Memorabilien Xenophons las. Voller Freude erkundigte er sich, wo Männer dieser Art zu finden seien. Ein glücklicher Zufall wollte es, daß gerade Krates vorüberging. Der Buchhändler wies auf ihn hin und sagte: «Diesem schließe dich an.» Von da an wurde er Hörer des Krates.

Wir gehen auf die Varianten nicht ein. Wir bemerken nur, daß die früher besprochene Orakelgeschichte sachlich wie eine enkomiastische Bearbeitung des Vorliegenden wirkt. Das Entscheidende ist hier wie dort dasselbe, daß nämlich Zenon auf dem Wege über die Lektüre früherer Philosophen selber Philosoph geworden ist. Nur ist die Lektüre das eine Mal als Zufall anläßlich eines Aufenthaltes beim Buchhändler, das andere Mal als Ergebnis eines Orakelspruchs gegeben. Was unserer Stelle erhöhte Bedeutung verleiht, ist, daß sie allem Anschein nach letzten Endes aus den «Erinnerungen an Krates» von Zenon selber stammt. Sie dürfte gewissermaßen die Einleitung gebildet haben, die den dreifachen Zweck erfüllte, Zenons Eintritt in die Philosophie, Zenons Bekanntschaft mit Krates und Zenons literarischen Anschluß an Xenophons «Erinnerungen an Sokrates» zu begründen. Wenn diese Hypothese stimmt, so haben wir zum Abschluß unserer Betrachtungen nochmals wie bei jenem Brief des Aristoteles an Philippos nach der großen Zahl mehr oder minder freier Dichtungen ein Stück Selbstzeugnis und damit immerhin bis zu einem gewissen Grad ein Stück Geschichte, auch wenn Zenon das entscheidende Ereignis in der Nacherzählung stilisiert haben wird. Möglicherweise ist es nicht ganz Zufall, daß die bei Zenon im Mittelpunkt stehende Mahnung zur «Nachfolge» uns schon in der (freilich gänzlich erfundenen) Erzählung von der Begegnung Xenophons mit Sokrates vorkam. Freilich sind die äußeren Umstände, in denen das Wort gesprochen wird, so verschieden, daß sich auf diese Berührung nicht bauen läßt.

Damit schließen wir. Die Aufgabe, die wir uns stellten, war gleichzeitig eine

philologische und eine philosophiegeschichtliche. Philologisch sollte eine Reihe wenig beachteter Texte etwas ans Licht gezogen und auf ihre Eigentümlichkeiten wie auf ihr Gemeinsames hin geprüft werden. Im allgemeinen zeigte sich ohne Zweifel, daß an ursprünglich gemeinsamen Zügen, nach denen die Gruppen von Erzählungen eindeutig zusammengefaßt und klassifiziert werden könnten, nicht viel vorhanden ist. Der Gegensatz zur Welt der Legenden in Christentum und Islam ist in dieser Hinsicht frappant. Das hängt wohl an drei Dingen: einmal ganz äußerlich an der unendlich viel geringereren Stoffmasse; dem christlichen Mittelalter und dem Islam gegenüber ist die griechische Antike rein quantitativ verschwindend klein. Sodann hängt es daran, daß die Biographie als vorgegebene Betrachtungs- und Darstellungsform überhaupt erst am Ende der von uns berührten Epoche sich ausbildet. Die Geschichten aus älterer Zeit sind also alle an sich anders, und zwar unter sich oft recht verschieden orientiert. Die Subsumption unter einen gemeinsamen Nenner erfolgt erst nachträglich. Endlich ist wesentlich, daß die Philosophie niemals ein derart geschlossenes, eindeutiges, gewissermaßen absolutes Gebilde war, wie es die christliche oder islamische Heiligkeit gewesen ist. Der Philosoph ist zwar vielfach der zu einer absoluten Existenz Berufene, aber auch der Wissenschaftler und der Gebildete heißen Philosoph. Eine «Wiedergeburt» im vollen Sinn wird darum der Eintritt in die Philosophie kaum je bedeuten.

Damit stehen wir schon beim philosophiegeschichtlichen Aspekt unseres Problems. In den behandelten Geschichten spricht sich doch ein auch philosophisch bedeutsamer Gedanke aus. Wir wissen ja heute, daß die Philosophie doppelgesichtig ist. Es gibt Philosophien als Systeme und es gibt philosophierende Menschen. Nur beides zusammen ist Philosophie.

Die antike Philosophie ist vorwiegend bekannt als eine Reihe von Systemen, die sich auseinander entwickeln. Ob und wieweit aber die Antike ein Bewußtsein davon hatte, daß es neben den Systemen die Philosophen gibt, das ist eine andere Frage. Man kann sie zu beantworten suchen, indem man sich an die theoretische Erarbeitung der Gestalt des Philosophen an sich hält, wie sie repräsentativ zuerst in Platons Staat und dann in den Lehren Epikurs und der Stoa vollzogen ist. Oder aber man wendet sich jenen Dichtungen und Berichten zu, die die Philosophen in dem zeigen, was wir in der Einleitung Grenzsituationen genannt haben. Das haben wir am Leitfaden einer bestimmten Grenzsituation in der vorstehenden Übersicht versucht. Es ließe sich dies für andere Situationen und zum Teil vielleicht mit größerem Erfolg wiederholen.

Denn da liegen Bilder der philosophischen Existenz, die zu ihrer Bedeutung zu erheben auch eine Aufgabe der Altertumswissenschaft sein kann. Lebt doch in ihnen heute letzten Endes eine besondere Gegenwärtigkeit der antiken Philosophie.

(Erweiterte Fassung eines am 28. Januar 1946 in Basel gehaltenen Vortrages.)