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: 23 (1966)

Heft: 2

Artikel: Die Elegie des Aristoteles an Eudemos

Autor: Gaiser, Konrad

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-20005

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: 02.07.2025

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

Die Elegie des Aristoteles an Eudemos

Von Konrad Gaiser, Tübingen

Otto Weinreich zum 80. Geburtstag am 13. März 1966

Die antiken Kritiker des Aristoteles glaubten bei ihm nicht nur eine starke Abweichung von der Philosophie Platons, sondern auch Verständnislosigkeit, Undank und Streitsucht feststellen zu können. Auf der anderen Seite erschien er aber auch als der echte Platoniker, der gerade in der Auseinandersetzung dem Wahrheitsstreben seines Lehrers treu blieb. Die moderne Forschung hat sich von den früher üblichen tendenziösen Vereinfachungen dieses Verhältnisses grundsätzlich freigemacht. Aber wir sind doch immer noch auf die Zeugnisse angewiesen, die schon in der antiken Diskussion eine Rolle gespielt haben und uns so überliefert worden sind.

Olympiodor, der Neuplatoniker des 6. Jahrhunderts, gehört zu denen, die das Gemeinsame der beiden großen Philosophen hervorzuheben suchten. In diesem Sinne zitiert er einmal sieben Verse aus einem Gedicht des Aristoteles, die eine hohe Verehrung für Platon bekunden (Olympiodor, In Platonis Gorgiam comment. p. 197, 8–19 Norvin)[1]: *Ὅτι δὲ καὶ Ἀριστοτέλης σέβει αὐτὸν ὡς διδάσκαλον, δῆλός ἐστι γράψας ὅλον λόγον ἐγκωμιαστικόν· ἐκτίθεται γὰρ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ ὑπερεπαινεῖ. οὐ μόνον δὲ ἐγκώμιον ποιήσας αὐτοῦ ἐπαινεῖ αὐτόν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἐλεγείοις τοῖς πρὸς Εὔδημον αὐτὸν ἐπαινῶν Πλάτωνα ἐγκωμιάζει γράφων οὕτως·*

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς Φιλίης ἱδρύσατο βωμόν
ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις·
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ·
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτά ποτε.

Das Fragment aus der aristotelischen *Elegie an Eudemos* ist, wie die neueren Erklärungsversuche zeigen, außerordentlich vieldeutig[2]. Selbst dies konnte bezwei-

---

[1] Das Aristoteles-Fragment ist auch in den folgenden Textausgaben zu finden: *Poetae lyr. gr.* ed. Th. Bergk 2[4] (1882 u. 1915) 336f.; *Anthol. lyr. gr.* ed. E. Diehl/R. Beutler 1[3] (1949) 115f.; *Aristotelis fragmenta* ed. V. Rose (1886) fr. 673; ed. W. D. Ross (1955) 146; C. J. de Vogel, *Greek Philosophy. A collection of texts* 2 (1953) 4; I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biogr. Tradition* (s. u. Anm. 2) mit Kommentar und weiteren Quellenzeugnissen zum Verhältnis Aristoteles-Platon.

[2] Aus den letzten hundert Jahren sind besonders die folgenden Beiträge zu nennen (die fortan nur in abgekürzter Form zitiert werden): E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* II 2 ([2]1862) 9; ([5]1923) 12; J. Bernays, *Aristoteles' Elegie an Eudemos*, Rhein. Mus. 33 (1878) 232–37 (= Ges. Abh. 1 [1885] 141ff.); Th. Gomperz, *Kri-*

felt werden, daß es wirklich Platon ist, der hier gepriesen wird mit den Worten: «... den nicht einmal zu loben die Schlechten ein Recht haben, der als Einziger oder als Erster der Sterblichen deutlich kundgetan hat durch das eigene Leben und durch die Darlegungen seiner Lehre, daß der Mensch gut und glücklich zugleich wird.»

Der Zusammenhang bei Olympiodor führt freilich eindeutig auf Platon hin. Und der im Gedicht angegebene Grundsatz, daß Gutsein und Glücklichsein untrennbar zusammengehören, ist in den platonischen Schriften mehrfach als wichtiges Thema zu belegen[3]. Aber andere Voraussetzungen des Gedichts bleiben zunächst unklar. (a) Wer ist der Eudemos, dem die Elegie gewidmet war? Zwei Träger des Namens kommen in Frage: Eudemos von Kypros, dem Aristoteles mit dem Dialog 'Eudemos' ein literarisches Denkmal setzte, nachdem er im Kampf um Syrakus das Leben verloren hatte, und Eudemos von Rhodos, der Schüler des Aristoteles in späteren Jahren. (b) Wie ist die Altarstiftung zu verstehen? War es ein Altar zur Verehrung Platons oder ein Altar der Philia? (c) Wer ist es, der nach Athen kam und dort einen Altar stiftete? Wann hat dieses Ereignis stattgefunden? (d) In welcher Situation hat Aristoteles das Gedicht geschrieben? Wie steht er selbst zu dem hier gepriesenen Ideal Platons, der Einheit von Arete und Eudaimonie? Welchen Sinn hat die Bemerkung im letzten Vers, daß das platonische Ideal 'jetzt' keiner zu erreichen vermöge?

I

Beginnen wir mit dem letzten Vers des Fragments, der besonders rätselhaft, aber wohl auch besonders aufschlußreich ist. Die Erklärer haben immer wieder festgestellt, daß der Satz *οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτά ποτε* vom gewöhn-

---

tische Beiträge, Wiener Stud. 2 (1880) 1ff. (= *Hellenika* 2 [1912] 239–41); *Platonische Aufsätze* III u. IV, SBWien, phil.-hist. Kl. 145 (1902) 35f. u. 152 (1905/06) 10–12; *Griechische Denker* 2[4] (1925) 55. 527f.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen* 2 (1893) 412–16; *Platon* 1 (1919) 701 ([5]1959, 561f.); F. Blass, in: *Apophoreton, überreicht von der Graeca Halensis* (1903) 65f.; O. Immisch, *Ein Gedicht des Aristoteles*, Philologus 65 (1906) 1–23; O. Weinreich, *Ein Gedicht des Aristoteles*, Philologus 72 (1913) 546; W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923) 106–11 ([2]1955 m. Nachtr. S. 438); *Aristotle's Verses in Praise of Plato*, Class. Quart. 21 (1927) 13–17 (= *Scripta minora* 1 [1960] 339–45); J. Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte* 2 (1934) 163, 17 (Anm.); E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* 1 (1936) 213–25; 2, 299; *Studi sul pensiero antico* (1938) 309–16; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (Bibl. des Ecoles Fr. d'Athènes et de Rome 141, 1937) 250–57; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* 2 (1949) 219f.; I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 5, 1957) 315–18; Gnomon 35 (1963) 345; O. Gigon, *Aristoteles. Einführungsschriften* (Bibliothek der Alten Welt, 1961) 20f.; *Vita Aristotelis Marciana*, hg. u. komment. (Kl. Texte f. Vorles. u. Üb. 181, 1962) 65.

[3] Es handelt sich offenbar um die platonische These, daß der Mensch nicht durch Reichtum oder Macht, sondern durch das Einhalten des rechten Maßes und die Erkenntnis der Wahrheit glücklich wird und daß es dem Guten letzten Endes auch gut ergehen muß. Vgl. bes. *Gorgias* 470 E. 507 C–508 B; *Politeia* 1, 352 D–354 A (und darüber hinaus das ganze Werk); *Nomoi* 2, 660 E–664 B; 5, 742 D–743 C; *Epist.* 7, 335 D. – In der Formulierung berührt sich der aristotelische Vers (6) eng mit *Nomoi* 660 E und 742 E. – Platonisch ist auch der Ausdruck *μέθοδοι λόγων*: *Politeia* 4, 435 D, *Politikos* 266 D, *Sophistes* 227 A, *Epist.* 2, 314 D. Vgl. M. Untersteiner, *Studi Platonici*, Acme 18 (1965) 66f.

lichen griechischen Sprachgebrauch her nicht ohne weiteres zu verstehen ist. Statt *οὐ νῦν δ'* erwartet man *ἀλλ' οὐ νῦν* oder *νῦν δ' οὐκ* (was auch metrisch passen würde). Und vor allem ist die Verbindung von 'jetzt' und 'niemals' (*νῦν ... οὐδενί ... ποτε*) höchst seltsam[4]. Mehrfach ist daher der überlieferte Text des Verses für korrupt erklärt worden; doch haben die verschiedenen Verbesserungsvorschläge nicht zu einer überzeugenden Lösung geführt[5].

Zu diesen sprachlichen Anstößen kommt hinzu, daß die Aussage, die der problematische Vers zu enthalten scheint, mit dem vorausgehenden Lobpreis Platons nur schwer zu vereinbaren ist. Warum soll das, was Platon deutlich vor Augen geführt hat, jetzt dennoch von niemandem erfaßt oder erreicht werden können? Hier setzte W. Jaeger mit seiner Deutung des Fragments ein. Gerade durch den Bruch zwischen dem verehrungsvollen Bekenntnis zu Platon und der resignierenden Abkehr, die aus dem letzten Vers zu sprechen scheint, glaubte er den Text verständlich machen zu können. Er sah hier den unmittelbaren Ausdruck für die Krisensituation des Aristoteles nach Platons Tod. So wurde das Gedichtfragment zu einem besonders wichtigen Zeugnis für Jaegers Bild von der aristotelischen Entwicklung. Jaeger schrieb: «In dem Gegensatz der gegenwärtigen Generation zu dem über alles menschliche Maß hinausragenden Führer liegt die tragische Resignation, die das Erinnerungsgedicht aus einem bloßen hochgestimmten Lob zum menschlich ergreifenden Bekenntnis werden läßt.» «Das Gedicht ... scheint aus starker Wallung und innerem Zwiespalt geboren. Ist, was ich glaube, Eudemos (von Rhodos) wie Theophrast schon in Assos Schüler des Aristoteles gewesen, so kann die Elegie bald nach dem Tode Platons gedichtet sein aus dem impulsiven Trieb seines Herzens, seine innere Stellung zum Meister gerade im Augenblick, wo er sachlich sich von ihm trennte, durch ein stark persönliches Bekenntnis festzulegen.»[6]

Man wird nicht grundsätzlich bestreiten können, daß ein derartiger Zwiespalt der Gefühle in der Lebensgeschichte des Aristoteles einmal möglich war. Aber erträgt die Form des aristotelischen Gedichts einen solchen Bruch? Und ist es

[4] Die sprachlichen Anomalien hat besonders klar Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* 2, 413f. hervorgehoben.

[5] Für die Ansicht, daß der Text des letzten Verses korrupt sei, haben sich ausgesprochen: Zeller, Bernays, Gomperz, Wilamowitz, Immisch, Geffcken. Die folgenden Konjekturen sind vorgeschlagen worden: (a) *μουνὰξ δ' ἔστι* ... (Bernays). Übersetzung: «Getrennt jedoch kann keiner diese Eigenschaften (Tugend und Glück) erwerben.» Gomperz und Wilamowitz haben diesen Vorschlag entschieden abgelehnt. (b) Rose im kritischen Apparat seiner Fragmentausgabe: «fort. *λαθεῖν οὐδένα*» (statt *λαβεῖν οὐδενί*). (c) *οὐ δίχα δ' ἔστι* ... (Gomperz), im gleichen Sinne wie Bernays. (d) *τῶν νῦν δ' ἔστι* ... (Bergk). (e) Immisch 22f.: *οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδ' ἔνι ταῦτά ποτε* (sc. *λαβεῖν*). In einem folgenden Vers sei der Gedanke zu ergänzen: «... wenn nicht einer so geartet ist wie Platon es war.» Immisch nahm an, «... daß Aristoteles wirklich die Allgemeingiltigkeit des (platonischen) Satzes für die Menschen seiner Zeit leugnet». (f) Geffcken: «Den üblen Vers 7 möchte ich so lesen: *οὐκοῦν δ' ἔστι λαβεῖν* ..., d. h. daß die genannte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit niemandem wieder zu nehmen ist.»

[6] Jaeger, *Aristoteles* 110f. (m. Anm.). Schon O. Immisch 17–19 hat darauf hingewiesen, daß die Ethiken des Aristoteles eine Abweichung von dem platonischen Grundsatz erkennen lassen: Aristoteles erklärt dort, daß der Mensch zum glücklichen Leben auch ein gewisses Maß von äußeren Gütern benötige (vgl. u. Anm. 32).

nicht einfach widersinnig zu sagen: Platon hat durch das eigene Vorbild deutlich gezeigt, daß der Mensch nur durch die Arete glücklich wird, nun aber ist es niemandem jemals möglich, dies noch einmal zu erreichen? Nachdem Platon vorangegangen ist, müßte es doch anderen um so eher möglich sein, seinem Beispiel zu folgen[7].

Vor allem aber steht auch der rein sprachliche Sinn des letzten Verses der Deutung Jaegers im Wege. Jaeger selbst, der immerhin den überlieferten Wortlaut beibehalten wollte, wußte sich nicht anders als mit der Annahme einer Härte und Eigenwilligkeit der aristotelischen Diktion zu helfen. «Der sprachliche Anstoß an dem Nebeneinander von *οὔ ποτε* und *νῦν* entspringt der Knappheit, die die beiden möglichen Ausdrucksweisen 'niemals oder doch jetzt nicht' und 'keinem von den Jetzigen mehr' in eins zusammendrängt. Aristoteles schreibt seine eigene Sprache, sie läßt sich nicht reglementieren ...»[8]. Ferner bleibt die Widmung an Eudemos (von Rhodos) ebenso im Dunkel wie die Person des Altarstifters, wenn man mit Jaeger annimmt, daß das Gedicht nach Platons Tod entstanden ist[9].

Jaegers Interpretation des Fragments kann also im ganzen – obwohl sie von der seitherigen Forschung im wesentlichen akzeptiert oder doch unwidersprochen hingenommen wurde[10] – nicht befriedigen[11]. Um zu einer besser begründeten Erklärung zu kommen, fragen wir im folgenden weniger nach der individuellen biographisch-psychologischen Entstehungssituation als nach den konventionellen und typischen Zügen des Gedichts.

Die zunächst ungewöhnlich wirkende sprachliche Formulierung des letzten Verses führt, genau genommen, das Verständnis in eine bestimmte Richtung, in

[7] Diesen entscheidenden Einwand haben bereits Bernays und Wilamowitz (1893) treffend zur Sprache gebracht.

[8] Jaeger, *Aristoteles* 110. In dem englisch geschriebenen Aufsatz von 1927 (*Scr. min.* 1, 344) ging Jaeger nochmals auf die eigentümliche Sprachform des Verses ein, ohne jedoch besser verständlich zu machen, weshalb Aristoteles das 'Jetzt' durch ein betontes 'Niemals' so ungewöhnlich stark ponderiert.

[9] I. Düring 317f. hat versucht, die Ansicht Jaegers zu präzisieren. Er glaubt, in dem Stifter des Altars habe man Aristoteles selbst zu erkennen: das Gedicht spreche von seiner Rückkehr nach Athen im Jahre 334. (Zustimmend äußert sich dazu H. Flashar, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre in der Ethik des Aristoteles* in: *Synusia*, Festg. f. W. Schadewaldt [1965] 240. 245 Anm. 18. 50). Aber auf diese Weise wird die Deutung Jaegers nur noch unwahrscheinlicher. Der Zwiespalt zwischen enkomiastischer Huldigung und sachlicher Distanzierung wäre noch schroffer, wenn Aristoteles damit eine von ihm selbst vorgenommene Altarweihung kommentiert hätte: «Frankly confessing his admiration for Plato's high ideal, Aristotle cannot agree» (Düring a. O.).

[10] Besonders eng ist der Anschluß an die Interpretation Jaegers bei Bignone und Festugière. Vgl. ferner u. a. O. Schroeder, *Aristoteles als Dichter*, Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendb. N.S. 1 (1925) 32; H. Bogner, *Platon im Unterricht*, Auf d. Wege z. nat. pol. Gymn. 1 (1937) 11 Anm. 12; J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité* (1943) 10. 60f.; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* (1951) 145; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* VIII (Eudemos von Rhodos) (1955) 77; Th. Gould, *Platonic love* (1963) 142f. 204.

[11] O. Gigon hat also neuerdings mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß immer noch grundsätzliche Unsicherheiten bestehen: «Die Elegie gibt eine Reihe von Rätseln auf, die mit unsern Mitteln nicht lösbar sind: Wer ist der Adressat ...? Wie kommt es, daß an Platon nur gerade jene Leistung gerühmt wird, die ein Zentrum der *Politeia* bildet, die Zusammenordnung von *ἀρετή* und *εὐδαιμονία*? Hängt das Herausgreifen der einen These ebenso wie die merkwürdige Feststellung V. 7 näher mit den Lebensumständen des Adressaten zusammen ...?» (Gigon, *Vita Marciana* 65; vgl. *Einführungsschriften* 20).

der man die Lösung der Schwierigkeiten bisher nicht gesucht hat. – Die auffallende Wortstellung verlangt, daß man die Negation *οὐ* nicht eigentlich mit dem Verbum, sondern eng mit *νῦν* verbindet. Statt «jetzt ist es niemals mehr möglich ...»[12] hat man also zu übersetzen: «nicht jetzt ist es jemals möglich ...». Das so betonte 'Jetzt' braucht nun aber nicht die Gegenwart des Aristoteles zum Unterschied von der Lebenszeit Platons zu bezeichnen. Es gibt für Aristoteles auch noch ein ganz anderes 'Jetzt'. Denn er kennt das Wort *νῦν* auch in der prägnanten Bedeutung '*jetzt in diesem menschlichen Leben*', also zum Unterschied von der Zeit vor oder nach unserem gegenwärtigen irdischen Dasein. Damit aber hellt sich auf einmal auch die merkwürdige Verbindung von 'jetzt' und 'niemals' auf: das 'Jetzt' des menschlichen Lebens kann sehr wohl durch ein grundsätzliches 'Niemals' negiert werden. «Niemals jetzt» heißt, wenn unsere Erklärung zutrifft, soviel wie «keinesfalls während der Zeit des jetzigen Daseins».

Die Wortbedeutung «dieses gegenwärtige menschliche Leben» läßt sich für das einfache *νῦν* durch eine ganze Reihe von Stellen aus dem platonisch-aristotelischen Bereich sicher belegen[13]. Dabei handelt es sich stets um die Unterscheidung zwischen dem jetzigen Dasein und einem anderen, reineren Leben in dem die Seele nicht an den Körper gebunden ist. Wenn sich die Seele in jenem anderen Zustand befindet, vermag sie die Wahrheit unmittelbar zu erkennen; 'jetzt' hat sie nur die Möglichkeit, sich allmählich an das 'damals' in reiner Form Geschaute zu erinnern. – Wir beginnen mit den Belegstellen aus platonischen Dialogen[14]. Von den beiden zuletzt aufgeführten Jamblich-Stellen gilt die eine wohl mit Recht als Fragment des aristotelischen Protreptikos[15], während die andere vermutlich aus dem Dialog Eudemos stammt[16].

---

[12] Die Übersetzungen erwecken meist den Eindruck, als ob nicht *οὐ ... ποτε*, sondern *οὐκέτι* dastünde (vgl. z. B. Boyancé 250, Festugière). – Wegen der vorangestellten Negation kommt hier auch das in logisch-affirmativer Bedeutung gebrauchte *νῦν δέ* (nun aber ...) nicht in Frage (vgl. H. Bonitz, *Index Aristotelicus* [1870] s.v. *νῦν*).

[13] Gleichbedeutend mit dem einfachen *νῦν* werden zur Bezeichnung des gegenwärtigen menschlichen Lebens öfters auch zusammengesetzte Ausdrücke gebraucht: *ὁ νῦν βίος* (*Menon* 85 D. E, *Phaidon* 85 C, *Politeia* 7, 534 C), *ἐν τῷ νῦν παρόντι* (*Phaidon* 67 C, *Kratylos* 400 C), *ἐν τῷ παρόντι* (*Phaidros* 251 E, *Politeia* 10, 611 C), *ὁ παρὼν χρόνος* (*Timaios* 90 D). Das einfache *νῦν* ist auch zu belegen bei Theophrast, *Περὶ εὐσεβείας* fr. 19 Pötscher. – Wesentlich häufiger als die Begriffe 'jetzt' und 'dann' ('damals', 'einst') gebrauchen Platon und Aristoteles, um das diesseitige und das jenseitige Leben zu bezeichnen, die räumlichen Ausdrücke 'hier' (*ἐνταῦθα, ἐνθάδε, τῇδε, δεῦρο* ...) und 'dort' (*ἐκεῖ* ...). Vgl. z. B. *Eudemos* fr. 5 Ross.

[14] An den Stellen *Politeia* 10, 611 C und *Phaidros* 250 D ist *νῦν*, obwohl in entsprechendem Zusammenhang vorkommend, nicht oder nicht eindeutig in der uns interessierenden Bedeutung gebraucht. – Vergleichbar ist auch die Ausdrucksweise im Mythos des *Politikos* (270 B. D. 271 DE. 272 BC. 273 E. 274 D), wo die beiden grundverschiedenen Weltzeitalter und Lebensformen einander mit *νῦν* und *τότε* gegenübergestellt werden.

[15] *Protreptikos* fr. 12 Walzer / Ross (p. 46); I. Düring, *Aristotle's Protrepticus* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 12, 1961) fr. B 43. Vgl. dazu *Metaph.* A 2, 982 b 26 (mit krit. App. Jaegers).

[16] Walzer und Ross haben von dem Abschnitt, der den Schluß der Aristoteles-Exzerpte Jamblichs bildet (p. 60, 7–61, 4 Pistelli), nur einen ersten Teil (bis 60, 15 Pist.) unter die Aristoteles-Fragmente aufgenommen, und zwar beim *Protreptikos* (fr. 15). – Jaeger (*Aristoteles* 80. 101 Anm. 3) sah in dem ganzen Abschnitt aristotelische Gedanken aus dem *Protreptikos* oder *Eudemos* in jamblichischer Übermalung. Noch positiver sprach sich Festugière

Phaidon 72 E–73 A: *ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον (τὸν λόγον) ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα.*

Politeia 10, 611 E–612 A: ... *καὶ ἐννοεῖν ὧν ἅπτεται (ἡ ψυχὴ) καὶ οἷων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιούτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὁρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστίν, καὶ περικρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἑστιωμένῃ, γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων.*

Phaidros 247 DE: *ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν (ἡ ψυχὴ) αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.*

249 C: ... *ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.*

250 BC: *κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῷ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν εἶδον ..., καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.*

Ps.-Platon (Philippos von Opus), Epinomis 992 B: ... *ὅτε θανάτῳ τις τῶν τοιούτων τὴν αὑτοῦ μοῖραν ἀναπλήσει ..., μήτε μεθέξειν ἔτι πολλῶν τότε καθάπερ νῦν αἰσθήσεων, μιᾶς τε μοίρας μετειληφότα μόνον καὶ ἐκ πολλῶν ἕνα γεγονότα, εὐδαίμονά τε ἔσεσθαι καὶ σοφώτατον ἅμα καὶ μακάριον ...*

Jamblichos, Protreptikos p. 53, 5–7 Pist. = Aristoteles, Protreptikos, fr. 12 p. 46 Ross: *ἐκεῖ γὰρ (ἐν μακάρων νήσοις) οὐδενὸς χρεία οὐδὲ τῶν ἄλλων τινὸς ὄφελος ἂν γένοιτο, μόνον δὲ καταλείπεται τὸ διανοεῖσθαι καὶ θεωρεῖν, ὅνπερ καὶ νῦν ἐλεύθερόν φαμεν βίον εἶναι.*

Jamblichos, Protreptikos p. 60, 10–22 Pist. = Aristoteles, Eudemos(?): *ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν διὰ τὸ παρὰ φύσιν ἴσως εἶναι τὸ γένος ἡμῶν χαλεπὸν τὸ μανθάνειν τι καὶ σκοπεῖν ἐστι ..., ἂν δέ ποτε δυνηθῶμεν σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν, δῆλον ὡς ἥδιον καὶ ῥᾷον αὐτὸ ποιήσομεν πάντες. νῦν μὲν γὰρ ἀφειμένοι τῶν ἀγαθῶν διατελοῦμεν πράττοντες τὰ ἀναγκαῖα, καὶ μάλιστα πάντων οἱ μάλιστα μακάριοι δοκοῦντες εἶναι τοῖς πολλοῖς· ἐὰν δὲ τῆς οὐρανίας ὁδοῦ λαβώμεθα καὶ ἐπὶ τὸ σύννομον ἄστρον τὴν ζωὴν τὴν ἑαυτῶν ἀπερείσωμεν, τότε φιλοσοφήσομεν ζῶντες ἀληθῶς καὶ θεώμενοι θεωρίας ἀμηχάνους τὸ κάλλος ...*

Die untereinander inhaltlich übereinstimmenden platonischen und aristotelischen Textstellen beruhen offenbar auf einem noch älteren, wahrscheinlich pythagoreischen Sprachgebrauch. Dies zeigen zwei Stellen im Gorgias und Kratylos, die

(173) für aristotelische Herkunft aus. Dagegen hat Düring den aristotelischen Charakter der Partie nach 60, 15 Pist. bestritten: *Problems in Aristotle's Protrepticus*, Eranos 52 (1954) 168; *Aristotle's Protrepticus* ... (1961) 257. – Zuletzt plädierte mit guten Gründen allgemein für die Zuweisung zum *Eudemos* H. Flashar, *Platon und Aristoteles im Protreptikos des Jamblichos*, Archiv f. Gesch. d. Philos. 47 (1965) 54–79, bes. 72f. – Der Textabschnitt enthält platonische Anklänge (*σύννομον ἄστρον*: *Timaios* 42 B; *οὐρανία ὁδός*: *Politeia* 10, 614 C ff.), was jedoch die Quellenfrage nicht zu entscheiden hilft.

das tiefsinnige Wortspiel *σῶμα – σῆμα*, das uns bereits im Phaidros begegnet ist (250 C), als traditionelle Weisheit einführen[17], und zwar zusammen mit dem Wort *νῦν* für 'dieses gegenwärtige, körpergebundene Leben': *ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα* (Gorgias 493 A). *καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ* (= *τὸ σῶμα*) *εἶναι τῆς ψυχῆς ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι* (Kratylos 400 C). Darüber hinaus haben wir auch von Empedokles selbst den Ausspruch, als Mensch gehöre er 'jetzt' zu den sterblichen Wesen, die dem Streit verfallen sind und in wechselnder Körpergestalt umhergetrieben werden: *τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης*[18]. Der letzte Vers des aristotelischen Fragments scheint also auf der verbreiteten orphisch-pythagoreischen Vorstellung von der Seelenwanderung zu beruhen, die schon vor Platon und Aristoteles in poetischer Form dargestellt worden ist[19].

II

Wie ist nun der Schlußvers im ganzen zu verstehen? Von dem neu ermittelten Ansatz aus ergibt sich zunächst etwa der Sinn: Nicht jetzt, in diesem menschlichen Leben, kann dies – nämlich das zuvor gepriesene platonische Ideal – irgendeiner jemals 'erfassen'. Bezeichnet nun aber der Ausdruck *οὐκ ἔστι λαβεῖν*, wie man meist annahm, die 'Unerreichbarkeit' des platonischen Ideals? Man könnte dann zur Erklärung des Verses etwa sagen: Nach platonischer Ansicht vermag der Mensch die dauernde und volle Eudaimonie noch nicht in diesem irdischen Leben zu erlangen. Platon hat gezeigt, auf welchem Wege der Mensch dem wahrhaft glücklichen Leben näher kommt. Wer sich jetzt als *ἀγαθός* bewährt, wird hernach gewiß *εὐδαίμων* sein.

Es muß jedoch sofort klar werden, daß man mit dieser Auffassung nur aufs neue einen Widerspruch in das Gedicht hineintrüge. In den mittleren Versen des Fragments wird Platon gepriesen, weil er durch sein eigenes Leben (*οἰκείῳ βίῳ*) ebenso wie durch seine Lehre deutlich vor Augen geführt habe (*κατέδειξεν ἐναργῶς*), daß der Mensch zugleich gut und glücklich wird. Darauf kann schwerlich ohne weiteres der so absolut negative Satz folgen, dies sei im gegenwärtigen Leben keinem Menschen jemals erreichbar. Auch kann die Ansicht, für den Menschen seien Arete und Eudaimonie in diesem Leben unerreichbar, nicht als plato-

---

[17] Zur vermutlich pythagoreischen Herkunft des Vergleichs *σῶμα – σῆμα*: W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (1962) 231 Anm. 53f. – Die Abwertung des körpergebundenen Lebens gegenüber dem reinen Zustand der Seele kann auch als 'orphisch' gelten (vgl. *Kratylos* 400 C).

[18] Empedokles fr. B 115, 13 D.-K. Auf diese Stelle hat mich freundlicherweise J. Wippern hingewiesen.

[19] Bei den Untersuchungen zum griechischen Zeitbegriff scheint auf das umfassende *νῦν* des religiösen Sprachgebrauchs nicht besonders geachtet worden zu sein. – Das im *NT* wichtige 'Jetzt' (*νῦν, ἄρτι*) ist weniger durch den Gegensatz zwischen irdischer Bindung an den Körper und jenseitiger Reinheit der Seele bestimmt als durch die Vorstellung des geschichtlichen Wechsels von der jetzigen zur kommenden Weltzeit. Vgl. Stählin, Artikel *νῦν* in: *Theol. Wörterb. z. NT* hg. von G. Kittel 4 (1942) (bes. 1103 Anm. 35, wo jedoch nur der spezielle Jetztbegriff der aristotelischen Physik berücksichtigt ist). Am nächsten kommt dem Aristoteles-Vers noch 1 *Kor.* 13, 12.

nisch gelten. Nach platonischer Überzeugung ist der Gute auch schon jetzt, zum mindesten in besonderen Augenblicken der Erkenntnis, der wahrhaft Glückliche[20].

Um die Worte *οὐκ ἔστι λαβεῖν* als «feststehenden Ausdruck für die Unerreichbarkeit des Ideals» zu erweisen, führte Jaeger zwei Stellen der aristotelischen Politik an[21]. Aber dort heißt *λαβεῖν* nicht etwa, wie Jaeger annahm, 'in die Wirklichkeit umsetzen', sondern eher 'in der Wirklichkeit vorfinden'. So ist es auch hier wieder der sprachliche Befund, der uns in eine andere Richtung führt. Aristoteles gebraucht *λαμβάνειν* häufig auch für 'annehmen' oder 'als gültig voraussetzen'[22]. Am nächsten aber kommt man der Bedeutung des Wortes in der Elegie, wenn wir uns nicht täuschen, mit den zahlreichen, für Aristoteles und Platon besonders charakteristischen Stellen, wo das mit *λαβεῖν* bezeichnete Erfassen und Begreifen nichts anderes ist als ein *Erkennen, Verstehen, Einsehen*[23]. In diesem Sinne heißt *οὐκ ἔστι λαβεῖν* bei Aristoteles auch sonst so viel wie 'es läßt sich nicht feststellen, nicht erkennen, nicht als sichere Gegebenheit übernehmen'[24]. Demnach ist der Vers nunmehr folgendermaßen zu übersetzen «*Nicht jetzt in diesem Leben aber ist es irgendeinem jemals möglich, sich dies erkennend anzueignen.*»

Wie dies von Platon her zu verstehen ist, zeigt eine Formulierung des Dialogs Menon, die sich mit dem aristotelischen Vers auffallend berührt (85 DE): *εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε (τὴν ἐπιστήμην), οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφὼς εἴη ... εἰ δὲ μὴ ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβών, οὐκ ἤδη τοῦτο δῆλον, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει;* Diese Parallele im Menon beruht auf der gleichen Vorstellung wie die oben angeführten Abschnitte aus dem Phaidon und dem Phaidros: Was die Seele im 'jetzigen Leben' erkennt, hat sie eigentlich in einem früheren Dasein schon in sich 'aufgenommen'[25].

Wenn wir damit den Wortlaut des Verses richtig verstanden haben, geht es Aristoteles hier nicht eigentlich um die Frage der praktischen Verwirklichung des platonischen Lebensziels, sondern um seine Begründung, Wahrheit und Verbind-

---

[20] In der *Epinomis* (973 C. 992 CD) heißt es, daß trotz allem «einige wenige» Menschen schon in diesem Leben die Eudaimonie erlangen.

[21] Aristoteles, *Pol.* VII 14, 1332 b 23; III 15, 1286 b 7; Jaeger 110 Anm. 1 (vgl. *Scr. min.* 1, 344).

[22] So besonders bei methodisch bewußter, logischer Argumentation. Vgl. Bonitz, *Index Aristotelicus* s.v. *λαμβάνω*, 422 b 11–33. – Düring, Gnomon 35 (1963) 345 glaubt, eben dieser «Fachausdruck der Dialektik» (*λαβεῖν* = 'als ausgemacht annehmen') sei auch in dem letzten Vers des Elegiefragments gebraucht.

[23] Bonitz a. O. 422 b 33–423 a 42. Für Platon: F. Ast, *Lexicon Platonicum* s.v. *λαμβάνω*, E. Des Places, *Platon, Lexique* (1964) *λαμβάνω* 3 (= comprendre).

[24] Vgl. bes. Aristoteles, *Metaph.* A 9, 992 b 21f. (*ἀδύνατον εὑρεῖν ..., οὐκ ἔστι δήπου λαβεῖν*): ganz allgemeingültige Seinsursachen lassen sich nicht ohne weiteres «finden» oder «feststellen»; ähnlich *Metaph.* I 4, 1055 a 25; ferner *Rhet.* III 2, 1405 a 9 und *Poet.* 22, 1459 a 7: die jeweils erforderlichen Metaphern kann der Redner nicht einfach «lernen» und fertig «übernehmen»; *De part. anim.* 643 a 16. b 14: durch dihairetische Einteilung lassen sich die einzelnen Arten nicht wirklich «erfassen».

[25] Auch bei der Darstellung der Anamnesis-Lehre im *Phaidon* (72 E–77 A) ist *λαβεῖν* (*εἰληφέναι*) der durchgehend – insgesamt 15mal – gebrauchte Ausdruck für den Akt der Wahrnehmung und Erkenntnis im früheren Leben.

lichkeit. In der Tat kann ja der platonische Grundsatz, daß der Gute zugleich glücklich wird, nicht aus der gewöhnlichen menschlichen Erfahrung stammen. Den Guten geht es in diesem Leben oft schlecht, und das Glück scheint mehr auf den äußeren Gütern zu beruhen als auf der Arete der Seele. Was Platon erstmals gewiß gemacht und verwirklicht hat, ist also nicht in diesem Leben gewonnen, sondern in einem Dasein der reinen Erkenntnis. Die Einsicht, daß Arete und Eudaimonie untrennbar zusammengehören, bezieht sich auf das wahrhaft Seiende, das sich Platon so 'angeeignet' hatte, daß er die einmal gewonnene Erkenntnis im jetzigen Leben wieder in Erinnerung zu rufen vermochte.

In diesem Sinne aber läßt sich der letzte Vers des Fragments nun auch bruchlos mit dem vorausgehenden Platon-Enkomion verbinden. Platon hat – so wird zunächst ausgeführt – als Einziger oder als Erster unter den Sterblichen eine ihrem Ursprung nach übermenschliche Wahrheit sichtbar gemacht, indem er durch sein Leben und seine Lehre zeigte, daß der Gute zugleich glücklich wird. Diese Einsicht aber – so bekräftigt der letzte Vers – ist nicht im Blick auf die undeutlichen Erscheinungen der uns jetzt umgebenden Welt zu gewinnen, sondern stammt aus einem anderen, reineren Leben, und um so mehr darf das, was Platon aufgezeigt hat, als unerschütterlich wahr gelten.

Es zeigt sich damit schon im Umriß, daß von der neuen Erklärung des Schlußverses aus ein einheitliches Verständnis des Fragments möglich wird. Der letzte Vers unterstreicht noch einmal die überragende Bedeutung und Gewißheit der platonischen Erkenntnis und rundet so das enkomiastische Bekenntnis zu Platon wirkungsvoll ab. Nichts von einer resignierenden Distanzierung oder Einschränkung, als ob das platonische Ideal jetzt, nach Platons Tod, nicht mehr erreichbar wäre oder als ob der Mensch zu der von Platon aufgewiesenen Eudaimonie erst in einem späteren Dasein gelangen könnte. Sondern der uneingeschränkte Lobpreis dessen, der wie kein anderer zuvor den Menschen durch alle Unklarheit des jetzigen Lebens hindurch gezeigt hat, worin die wahre Eudaimonie besteht.

III

Können wir, so ist nun weiter zu fragen, auf der neu gewonnenen Grundlage vielleicht auch die konkreten historischen Voraussetzungen des aristotelischen Gedichts besser erfassen?

Da der Lobpreis Platons in dem Fragment, wie sich uns ergeben hat, ungebrochen durchgehalten wird, kann nun nicht mehr davon die Rede sein, daß das Gedicht eine zeitliche oder sachliche Distanz gegenüber Platon erkennen lasse. Die Frage, ob die Elegie zu Lebzeiten Platons oder nach seinem Tod verfaßt worden ist, muß erneut geprüft werden. Die Entscheidung hierüber wird sich jetzt vor allem aus der Überlegung ergeben, ob die 'Elegie an Eudemos' (*πρὸς Εὔδημον*) dem Rhodier oder dem Kyprier Eudemos gewidmet war. Schon immer mußten sich die Interpreten darüber im klaren sein, daß die Verse keine einzige erkennbare

Beziehung zu Eudemos von Rhodos enthalten[26], während mehrere Indizien für den Kyprier Eudemos als Adressaten des Gedichts sprechen. Gleich Aristoteles gehörte der Kyprier zu den Schülern Platons; und wie der Dialog 'Eudemos' beweist, war Aristoteles mit ihm besonders eng verbunden[27]. Wenn man trotzdem darauf verfiel, den Rhodier Eudemos als Adressaten der Elegie anzusehen, so nur deshalb, weil man meinte, das Gedicht in die Zeit nach Platons Tod (348/47) datieren zu müssen. Der Kyprier Eudemos ist bekanntlich schon mehrere Jahre davor – 354 oder 353 – im Kampf um Syrakus gefallen[27a]. Nachdem sich uns jedoch die spätere Datierung des Gedichts als unbegründet erwiesen hat, müssen nunmehr die für den Kyprier Eudemos sprechenden Indizien voll in Kraft treten. Und dies bedeutet wiederum, daß die Elegie, wenn sie dem Kyprier gewidmet war, bereits mehrere Jahre vor Platons Tod entstanden ist: spätestens im Jahr 353.

Daß die Elegie etwa in die zweite Hälfte der fünfziger Jahre gehört, wird durch die inhaltlichen Übereinstimmungen bestätigt, die das Fragment eng mit dem Protreptikos und dem Dialog Eudemos verbinden, mit zwei Werken des Aristoteles also, die ihrerseits wahrscheinlich in der Zeit zwischen 355 und 350 anzusetzen sind[28].

Schon bei den Belegstellen für die umfassende Bedeutung des Wortes *νῦν* sind wir – sicher nicht zufällig – auf die beiden literarischen Frühschriften des Aristoteles gestoßen. Die Gegenüberstellung des 'jetzigen' Lebens und eines anderen, glücklicheren Daseins ist sowohl für den Protreptikos als auch für den Eudemos als wichtiges Thema nachweisbar[29]. Besonders im Eudemos hat Aristoteles an dem eigenartigen Schicksal des gefallenen Freundes gezeigt, daß die Seele im Tode frei wird von der Bindung an den Körper und so in ihre wahre Heimat zurückkehren kann[30]. Dazu stimmt die Einschätzung des 'jetzigen Lebens' im letzten

---

[26] Auch F. Wehrli a. O. (s. o. Anm. 10) gibt zu, daß es für eine Beziehung zwischen Aristoteles und dem Rhodier Eudemos vor Aristoteles' Rückkehr nach Athen (335/34) keinen Anhaltspunkt gibt.

[27] Vermutlich hat die Freundschaft mit dem Kyprier Eudemos auch bei der Abfassung des *Protreptikos* mitgespielt, der an den kyprischen Fürsten Themison gerichtet ist. Vgl. J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles* (1863) 116; I. Düring, *Aristotle's Protrepticus* ... 173–75.

[27a] Vgl. zur Frage des zeitlichen Ansatzes zuletzt W. Spoerri, Mus. Helv. 23 (1966) 44–57 und unten S. 102 m. Anm. 61f.

[28] Für den *Eudemos* ist der Tod des Kypriers (354 oder 353) terminus post quem (vgl. O. Gigon, *Prolegomena to an edition of the Eudemus*, in: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* ed. by Düring and Owen [Göteborg 1960] 19–33). – Der *Protreptikos* scheint entweder kurz vor oder kurz nach der Antidosis-Rede des Isokrates (353) entstanden zu sein. Wenn der frühere Ansatz richtig ist (vgl. zuletzt A. Lesky, *Geschichte der griech. Lit.*[2] [1963] 600; R. Stark, GGA 217 [1965] 57), kann der *Protreptikos* noch vor der *Elegie an Eudemos* entstanden sein, doch halte ich die spätere Datierung des *Protreptikos* für wahrscheinlicher (vgl. meinen im Druck befindlichen Aufsatz *Zwei Protreptikos-Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*).

[29] Der drastische Vergleich mit den Gefangenen der etruskischen Seeräuber (*Protrept.* fr. 10 b p. 41f. Ross: wie diese Gefangenen zu grausamer Qual an Tote gefesselt werden, so ist die menschliche Seele in diesem Leben mit dem Körper zusammengebunden) stammt wahrscheinlich aus dem *Eudemos*. So jetzt J. Brunschwig, *Aristote et les pirates tyrrhéniens* ..., Rev. Philos. 153 (1963) 171–190 und H. Flashar, a. O. (o. Anm. 9) 71–73.

[30] Cicero, *De div.* 1, 25, 53 = *Eudemos* fr. 1 Ross.

Vers des Gedichtfragments. Auch über die Lehre von der Anamnesis, die uns in der Elegie vorausgesetzt zu sein schien, hat Aristoteles im Dialog Eudemos gesprochen. Nach einem kurzen Referat bei Proklos (fr. 5 Ross) war im Eudemos zu lesen: Bei der Verbindung mit dem Körper pflegt die Seele das zuvor im Zustand der reinen Erkenntnis Geschaute zu vergessen; nach der Rückkehr in jenes reine Dasein aber vermag sie sich auch dessen zu erinnern, was ihr hier im irdischen Leben widerfahren ist[31]. – Und zugleich scheint auch der in der Elegie gepriesene Grundsatz, daß die Eudaimonie auf der seelischen Arete beruht, in den genannten literarischen Werken stärker betont worden zu sein als in den ethischen Lehrschriften, in denen Aristoteles einschränkend feststellt, daß zum glücklichen Leben des Menschen auch äußere Güter nötig seien[32].

Platon war in der Zeit, als Eudemos für Dion von Syrakus in Sizilien kämpfte, gegen 75 Jahre alt; Aristoteles war fast 30jährig und gehörte schon etwa 12 Jahre lang der Akademie an. Wir halten es für sehr gut denkbar, daß Aristoteles damals erklärte, Platon habe durch sein Leben und seine Lehre gezeigt, wie man zur Eudaimonie gelangt. Die platonische Eudaimonie erfüllt sich ja nicht im äußeren Verlauf des Lebens, so daß man – dem Wort Solons entsprechend – vor dem Tod noch nicht von einem glücklichen Leben reden könnte[33]. Es handelt sich vielmehr um eine Eudaimonie, die unabhängig ist von den äußeren Wechselfällen des Lebens. Aristoteles meint doch wohl einfach die auf Wahrheit und Erkenntnis ausgerichtete, maßvolle Lebensführung des Philosophen, die er auch später noch immer wieder – wenn auch etwas einseitig als *βίος θεωρητικός* – gepriesen und mit der göttlichen Daseinsform verglichen hat[34].

IV

Ist die Elegie an Eudemos noch zu Lebzeiten Platons entstanden, so ergeben sich auch für die Altarstiftung, die in den ersten beiden Versen des Fragments beschrieben ist, bestimmte Folgerungen.

Zunächst ist die Frage aufzugreifen, ob es sich um einen Altar Platons oder

---

[31] In dem *Eudemos*-Fragment wird zwar nur gesagt, daß die Seele beim Eintreten in dieses Leben vergißt, was sie in der Welt des wahrhaft Seienden gesehen hat; aber Aristoteles will damit den platonischen Gedanken doch wohl nicht ausschließen, daß sich der Mensch im gegenwärtigen Leben durch allmähliche Wiedererinnerung der früher gewonnenen Erkenntnis anzunähern vermag.

[32] Die in der Fragmentsammlung von Walzer im Anschluß an den *Protreptikos* (fr. 18 p. 63f.) zusammengestellten Texte aus Cicero, die auf verlorene literarische Werke des Aristoteles zurückzugehen scheinen, stehen in einem gewissen Widerspruch zu der 'realistischeren' Stellungnahme der Ethiken. Vgl. Bignone, *L'Aristotele perduto* 1, 213–25; F. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (1956) Kommentar 287–89.

[33] In den ethischen Pragmatien (*EE* II 1, 1219 b 7f. und bes. *EN* I 11) kommt Aristoteles der in dem Spruch Solons (Herodot 1, 30–33) zum Ausdruck gebrachten Ansicht recht nahe. Der Aorist *κατέδειξεν* erklärt sich aus der einzigartigen und epochemachenden Bedeutung des platonischen 'Aufzeigens' (anders F. Wehrli a. O.). – Vielleicht ist auch von Bedeutung, daß Platon nicht so sehr den Idealzustand selbst, sondern mehr das zu diesem Ziel hinführende Werden (*ὡς ... γίνεται*) aufgezeigt haben soll.

[34] Vgl. G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*, Mus. Helv. 17 (1960) 121–43.

einen Altar der Philia gehandelt hat[35]. Die erste Möglichkeit ließe sich mit sprachlichen Gründen gut verfechten: der Genetiv *ἀνδρός* könnte die Person bezeichnen, der die kultische Ehrung gilt, der Genetiv *φιλίας* den Grund oder Sachbetreff der Ehrung[36]. Historisch gesehen ist diese Deutung freilich sehr gewagt, weil ein Altar zur Verehrung eines Philosophen sogar noch in den Jahrzehnten nach Platons Tod ohne Parallelen wäre[37]. Mochte nun aber eine so einzigartige Kultstiftung als Akt besonderer Pietät gegenüber dem verstorbenen Schulgründer immerhin noch vorstellbar sein, so wird der Gedanke an einen Altar Platons ganz unwahrscheinlich, wenn man – dem Gang unserer bisherigen Untersuchung zufolge – die Stiftung schon zu Lebzeiten Platons annehmen muß.

Keine Schwierigkeit ergibt sich dagegen, wenn wir uns der Auffassung anschließen, daß ein Altar der Philia gemeint ist. Dafür spricht auch sehr deutlich das mit Philia verbundene Wort der religiösen Prädikation: *εὐσεβέως σεμνῆς Φιλίης ἱδρύσατο βωμόν*. Mit dem zweiten Genetiv (*ἀνδρὸς* ...) wird also die Philia, auf deren Namen der Altar geweiht war, näher bestimmt. Es ist die göttliche Kraft, aus der die Gemeinschaft mit Platon entspringt, oder noch allgemeiner der göttliche Grund der Einheit, der nach platonischer Ansicht den ganzen Kosmos durchwaltet und durch den sich die Freunde der Akademie auch persönlich untereinander verbunden wissen.

Wir können also in diesem Punkt die Deutung Jaegers übernehmen, der erklärt hat: «Eine Vergöttlichung der menschlichen Person liegt außerhalb der Grenzen des für die platonische Religiosität Möglichen ... So stand auf dem Altar nur das eine Wort *Φιλίας*, aber Aristoteles, der hier im Stil des frommen *ἐξηγητής* eines geweihten Kultgegenstandes die Inschrift interpretiert, deutet sie richtig auf die

---

[35] Kaum mehr jemand wird heute die Ansicht von Th. Bergk und E. Zeller teilen, die Rede vom Errichten eines Altars sei nur metaphorisch gemeint: Aristoteles gebrauche einen poetisch-bildhaften Ausdruck für Verehrung und Freundschaft. – Man könnte dafür immerhin den *Phaidros* zitieren, wo es heißt (251 A. 252 A. 252 D), daß der Liebende dem Geliebten «wie einem Kultbild oder einem Gott» Verehrung und Opfer darbringen möchte. Doch ist im *Phaidros* der Vergleich als solcher klar gekennzeichnet.

[36] O. Weinreich (s. o. Anm. 2) hat darauf aufmerksam gemacht, daß ein solcher 'Genetiv des Sachbetreffs' besonders auch auf Weihinschriften zu finden ist. – Die Wortstellung in den beiden Versen spricht eher für Philia als Altargottheit.

[37] An einen Altar zur Verehrung des 'göttlichen Platon' hat früher (1893) besonders Wilamowitz geglaubt. Er hat sich später jedoch darin selbst korrigiert (1919): «Der Altar war der Freundschaft errichtet; mehr als dies eine Wort brauchte nicht auf ihm zu stehen; gemeint war die Freundschaft Platons.» – Neuerdings sucht P. Boyancé (253) das Ungewöhnliche eines Platon-Altars damit zu erklären, daß der Altarstifter nicht ein Grieche, sondern ein nach Athen gekommener Orientale gewesen sei (vgl. Seneca, *Epist.* 58, 31) – ein kaum überzeugender Einfall. Man könnte auch an die schon früh (vgl. Diog. Laert. 3, 2) einsetzende Legendenbildung um Platon als Sohn Apollons erinnern oder daran, daß Platon selbst in der *Politeia* (7, 540 BC) die kultische Verehrung des Philosophenherrschers durch die Polis fordert oder daß für den spartanischen Feldherrn Lysander schon am Ende des 5. Jahrhunderts Altäre errichtet worden sind (vgl. O. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum*, Neue Jahrb. 2 [1926] 633–51, bes. 642. 644f.). Doch mit alledem kommt man der Vorstellung eines Altars für Platon kaum näher. Im Peripatos befand sich zur Zeit Theophrasts ein Musenheiligtum mit einem Altar und einem Standbild des Aristoteles (Diog. Laert. 5, 51f.). Ähnliches können wir für die Akademie annehmen (über die Stiftung eines Platon-Bildes Diog. Laert. 3, 25). Der Altar aber diente hier wie dort sicher dem Kult der Musen, nicht des Schulgründers.

Φιλία Πλάτωνος[38].» Eine ähnliche Ehrung, die man in unserem Zusammenhang jedoch bisher nicht beachtet hat, wird für Anaxagoras bezeugt: ihm soll ein Altar errichtet worden sein mit der Aufschrift *Νοῦ* oder *Ἀληθείας*[39].

Die göttliche Verehrung galt also der Philia, die Platon durch sein Leben und seine Lehre wirksam werden ließ. Wie schon für Empedokles, der die göttliche Ursache der Welt als Philotes bezeichnete, und ähnlich wie bei den Pythagoreern galt die Philia auch bei Platon als universale Kraft, durch die überall Vielheit zur Einheit, Unordnung zur Ordnung, Getrenntes zur Gemeinschaft geführt wird. Hier ist daher wohl auch der Grund für die Zusammengehörigkeit von Arete und Eudaimonie zu sehen, so daß man das ganze Platon-Enkomion als eine Exegese des Philia-Motivs verstehen kann[40]. Platon selbst erscheint nicht als göttliches Wesen. Die besondere Funktion, die ihm zuerkannt wird, zeigt deutlich der Vers: *ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς*. Mit diesen Worten wird Platon unverkennbar in die Reihe der großen Begründer und Erfinder gestellt, die den Menschen diese oder jene göttliche Gabe vermittelt haben[41]. Er erscheint wie ein Religionsstifter, der als einziger oder doch als erster[42] unter den Menschen das Wesen der Eudaimonie mit voller Deutlichkeit offenbar gemacht hat.

In vergleichbarer Weise ist später, wie bei Lukrez zu sehen ist, die Philosophie Epikurs als Heilslehre gepriesen worden[43]. Eine Vergöttlichung der Person des

---

[38] Jaeger 109, im Anschluß an F. Blass und Wilamowitz (s. o. Anm. 37). Jaeger hat dabei treffend an die ähnliche Haltung des Aristoteles in dem *Hymnus auf Hermias* erinnert: «Besungen wird die unsterbliche, niemals den Menschen sichtbare Göttin (Aretá), aber besungen zur Ehre des letzten sichtbaren Trägers, den sie auf Erden gefunden hat (Hermias).»

[39] Aelian, *Var. hist.* 8, 19 = Anaxagoras fr. A 24 D.-K. Ich verdanke diese Parallele einem freundlichen Hinweis von W. Haase. – Ein fernerliegendes Analogon stellt der *Altar der Amicitia* dar, den Tacitus, *Ann.* 4, 74 erwähnt.

[40] Zur Bedeutung des Philia-Begriffs bei Platon grundsätzlich H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) bes. 53f. 69. 75f. 499–501. Besonders wichtig ist der Abschnitt *Gorgias* 507 C–508 B, wo die Philia auch als Ursache aller Arete und Eudaimonie erscheint. Zum pythagoreischen Einfluß s. u. Anm. 49.

[41] Die Motivgeschichte des 'Archegetenlobs' hat K. Thraede umfassend aufgearbeitet: Art. *Erfinder II* in: RAC 5 (1962) 1191–1278; *Das Lob des Erfinders. Bemerkungen zur Analyse der Heuremata-Kataloge*, Rhein. Mus. 105 (1962) 158–187. Wichtig sind für das aristotelische Gedichtfragment (Vers 4) Thraedes Ausführungen zu (*κατα*)*δεικνύναι*: Dieses Wort werde oft ähnlich gebraucht wie *εὑρίσκειν*, bleibe aber dem theologisch-kultischen Bereich (Religionsstiftung) zugeordnet; der vierte Vers des aristotelischen Fragments stelle «eindeutig eine Erfinderformel» dar (Rhein. Mus. 164 m. Anm. 21, vgl. RAC 1225). – Auf das Vorkommen von *κατέδειξεν* bei Aristophanes (*Ran.* 1032) für Orpheus und bei Platon (*Politeia* 3, 406 C. 407 D) für Asklepios als Begründer der Heilkunst hat schon Jaeger hingewiesen (*Scr. min.* 1, 343). Besonders charakteristisch scheint das Wort für die Einsetzung einer Mysterienreligion zu sein (vgl. zu Orpheus auch 'Demosthenes' *Or.* 25, 11; Diodor 1, 96, 6; 5, 77, 3 u. ö.; Hippolyt. *Refut.* 5, 20, 4 = Orph. fr. 243 Kern).

[42] Der Ausdruck *μόνος ἢ πρῶτος* ist Topos des rhetorischen Enkomions; Thraede a. O. 161 Anm. 8 zitiert dafür u. a. Aristoteles, *Rhet.* 1368 a 10 (vgl. auch 1385 a 21; 1375 a 2).

[43] An das aristotelische Platon-Enkomion erinnert besonders Lukrez 5, 9–12: *qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia, quique per artem / fluctibus e tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit.* – Den Proömien zum fünften und sechsten Buch des Lukrez liegt ein entwicklungsgeschichtliches Schema mit folgenden Stufen zugrunde: 1. Ursprüngliche Unsicherheit des menschlichen Lebens; 2. Erfindung der lebensnotwendigen Künste, besonders des Ackerbaus; 3. Gesetzgebung und politische Ordnung; 4. Endgültige Rettung und Befreiung durch Epikur, der auch das innere Glück der Menschen fest begründete. – Wenn es von der Lehre Epikurs heißt, daß *sie* jetzt den Namen der Weisheit verdient (*quae nunc appellatur sapientia*), so ist gemeint,

Lehrers, wie sie in der Schule Epikurs üblich wurde, hat Aristoteles freilich noch ferngelegen. Was aber auch schon in dem aristotelischen Enkomion hervorgehoben wird, ist dies, daß die durch Platon bekannt gewordene philosophische Wahrheit göttlichen Ursprungs ist: sie stammt aus der jenseitigen Welt des reinen Seins und weist den in allgemeiner Unsicherheit befangenen Menschen den Weg zur Eudaimonie[44].

V

Wer war nun aber der Mann, der, nach Athen gekommen, dort zum Zeichen seiner Verbundenheit mit Platon einen Altar der Philia gestiftet hat? Zur Beantwortung dieser Frage bietet die Überlieferung keinen verläßlichen Anhaltspunkt. Unter den drei Personen, die im Textzusammenhang bei Olympiodor mit dem Gedicht des Aristoteles verbunden sind – Eudemos, Aristoteles und Platon –, ist der Altarstifter nicht zu finden, es sei denn, daß wir dem Berichterstatter Olympiodor einen Fehler oder ein Mißverständnis unterstellen.

a) *Eudemos*, der Adressat des Gedichts, kann deswegen kaum der Stifter des Altars sein[45], weil von diesem in der dritten Person gesprochen wird (*ἱδρύσατο*). Anders wäre es, wenn es sich nicht um ein Gedicht an Eudemos (*πρὸς Εὔδημον*), sondern auf (*εἰς*) Eudemos gehandelt hätte. Dann würde zugleich auch ein Anlaß für die Entstehung des Gedichts greifbar: der Tod des Freundes in Sizilien[46]. Aber es ist unwahrscheinlich, daß Olympiodor den Titel des Gedichts falsch zitiert oder daß hier *πρός* ausnahmsweise in der Bedeutung gebraucht ist, für die sonst regelmäßig *εἰς* steht[47].

b) Noch weniger Wahrscheinlichkeit hat sodann die Auffassung von J. Bernays und Th. Gomperz. Sie nahmen an, *Platon* sei nicht das hier gepriesene Vorbild, sondern der Stifter des Altars. Aristoteles spreche davon, daß Platon einen

---

daß das Prädikat der *σοφία* im Lauf der Höherentwicklung der Kultur jeweils auf die neueste und höchste Errungenschaft übertragen wird. – Alle diese Elemente einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der menschlichen Kultur (die in der philosophischen Erkenntnis ihr höchstes Ziel erreicht) lassen sich auf Aristoteles zurückführen. Vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (1963) bes. 436f. Anm. 300, aber auch die umsichtige Behandlung der späteren Zeugnisse bei W. Haase, *Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos* in: *Synusia*, Festg. f. W. Schadewaldt (1965) 323–354.

[44] In der Darstellung des Aristoteles liegt also ein – vielleicht beabsichtigter – Gegensatz zu der von einigen Sophisten und von Demokrit vertretenen Auffassung, daß die Höherentwicklung des menschlichen Wissens einer äußeren Notwendigkeit gehorche und auf der praktischen Anwendung empirischer Erfahrungen beruhe. Vgl. zur Motivierung der Heuremata (Vernunft, Nutzen, Nachahmung der Natur) K. Thraede a. O. (RAC) 1213–21 und zum Gedanken des Kulturfortschritts (vor Platon) H. Herter, *Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der Alten Medizin*, Maia 15 (1963) 464–83.

[45] Diese These vertraten, im Gedanken an den Kyprier Eudemos, Bernays, Gomperz und Wilamowitz. Doch meinten Bernays und Gomperz, er habe nicht Platon, sondern Sokrates einen Altar geweiht.

[46] So Wilamowitz, noch unentschieden 1893 (413), mit Bestimmtheit 1919: «... daß das Gedicht auf Eudemos von Kypros gemacht war, natürlich als Totenklage».

[47] Vgl. Jaeger, *Scr. min.* 1, 340. – Man könnte jedoch anführen, daß auch der nach dem gestorbenen Freund benannte Dialog *Eudemos* einmal unter dem seltsamen Titel *λόγοι πρὸς Εὔδημον* zitiert wird (Sophonias, *In Aristot. De anima paraphr.* p. 25, 6 Hayd. = Aristoteles, *Eudemos* fr. 7 p. 22 Ross). Aber wahrscheinlich liegt bei Sophonias ein Versehen vor, das möglicherweise sogar durch den Titel der *Elegie an Eudemos* verursacht ist.

Altar für Sokrates errichtet habe. Das Verdienst, zum ersten Mal die Zusammengehörigkeit von Arete und Eudaimonie aufgewiesen zu haben, gebühre keinem anderen als Sokrates[48]. Doch ist dagegen einzuwenden, daß das 'deutliche Aufzeigen' mehr auf die Philosophie Platons als auf die Gespräche des Aporetikers und Elenktikers Sokrates zutrifft. Eher noch könnte man erwägen, ob Platon etwa im Gedanken an Pythagoras einen Altar der Philia gestiftet hat. Pythagoras galt als Verkünder einer allgemeinen Philia unter Göttern und Menschen[49]. Und bei der Gründung seiner eigenen Schule hatte Platon sicherlich das Vorbild der pythagoreischen Gemeinschaften vor Augen.

Aber gegen jede Deutung, die in Platon den Stifter des Altars und nicht den durch das ganze Enkomion Gepriesenen sieht, spricht entscheidend der Überlieferungszusammenhang bei Olympiodor. Wenn es hier hauptsächlich um den Ruhm eines anderen ginge, wären die Verse schwerlich in die biographisch-doxographische Tradition aufgenommen worden, um die Verehrung des Aristoteles für Platon zu dokumentieren. Die Pietät Platons stand in der Schultradition, die für die Erhaltung des Fragments gesorgt hat, nicht zur Debatte.

c) Hat also vielleicht *Aristoteles* selbst den Altar gestiftet? Gegen diese Ansicht, die in O. Immisch und I. Düring kompetente Vertreter gefunden hat, erhebt sich nicht weniger als bei der Beziehung auf Eudemos der Einwand, daß von dem Stifter in der dritten Person die Rede ist[50]. Außerdem ist anzunehmen, daß bei Olympiodor, wenn die ihm vorliegende Tradition in Aristoteles den Altarstifter gesehen hätte, diese Tatsache ausdrücklich festgehalten wäre. Vollends unhaltbar wird der Gedanke an Aristoteles als Altarstifter, wenn das Gedicht, wie sich uns ergeben hat, schon einige Jahre vor Platons Tod entstanden ist. In dieser Zeit ist ein so bedeutungsvoller Akt des Aristoteles kaum vorstellbar, am wenigsten nach seiner ersten 'Ankunft in Athen'.

Nun können wir hier freilich von Aristoteles noch nicht absehen, ehe wir uns mit den spätantiken Angaben befaßt haben, nach denen doch Aristoteles selbst eine Verehrungsstätte für Platon gestiftet zu haben scheint. Wird doch an vier Stellen – in der Vita Marciana, der Vita vulgata, bei 'Philoponos' und bei David – eine Inschrift zitiert, die auf einem von Aristoteles für Platon gestifteten Altar gestanden haben soll[51]. Nach der Vita Marciana lautet die Inschrift: *βωμὸν Ἀριστοτέλης ἱδρύσατο τόνδε Πλάτωνι* (oder *Πλάτωνος*). Die drei übrigen Zeugen

[48] Gomperz verwies besonders auf ein entsprechendes Zeugnis über Sokrates bei Kleanthes, SVF 1 fr. 558.

[49] Vgl. bes. *Gorgias* 507 E–508 A und dazu W. Burkert a. O. (oben Anm. 17) 68–70. – Die Freundestreue der Pythagoreer war geradezu sprichwörtlich; und in der späteren pythagoreischen Literatur nimmt das Thema 'Freundschaft' einen breiten Raum ein (vgl. Jamblichos, *Vita Pythag.* 32. 40. 69–90. 101f. 162. 229–40; Porphyrios, *Vita Pythag.* ed. Nauck, 33. 59–61; Diog. Laert. 8, 10. 16. 23. 33; Stobaios II 33, 13f.).

[50] Düring (317) sucht dieses Argument abzuschwächen.

[51] (a) *Vita Aristotelis Marciana* 26 p. 101 Düring (*Aristotle in the Ancient Biogr. Trad.* [1957]; vgl. dort Kommentar 111f.); p. 4 Gigon. (b) *Vita Aristotelis vulgata* 11 p. 133 Düring (vgl. dort die Varianten im krit. App.). (c) 'Philoponus', *In Porphyr. quinque voces* p. 11 b 29–31 Brandis (Scholia in Aristotelem). (d) David, *In Porphyr. Isagog.* p. 121 Busse (CAG XVIII 2) = T 72 e p. 411 Düring.

weichen im Wortlaut davon teilweise etwas ab; 'Philoponos' schreibt *σηκόν* statt *βωμόν*. Außerdem ist an den drei anderen Stellen der angeführte Hexameter mit dem Vers *ἀνδρὸς δν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*, der sich wörtlich gleich in dem Fragment der Eudemos-Elegie bei Olympiodor findet, zu einem Distichon verbunden. In der Vita Marciana dagegen heißt es, diesen zweiten Vers habe Aristoteles 'anderswo' über Platon gesprochen.

Die vier Stellen stimmen also im einzelnen nicht überein. Zugleich weichen sie alle von der Überlieferung bei Olympiodor erheblich ab, besonders darin, daß bei Olympiodor nicht eine Inschrift, sondern ein Gedichtabschnitt zitiert wird. Dennoch ist zu vermuten, daß zwischen dem Elegiefragment bei Olympiodor und jener Inschrift ein überlieferungsgeschichtlicher Zusammenhang besteht. Sehr wahrscheinlich ist die angebliche Inschrift aus den Versen der Elegie herausgesponnen[52]; und vermutlich hatte der spätere Imitator und Exeget nicht mehr das ganze Gedicht, sondern nur noch das uns bei Olympiodor überlieferte Fragment vor Augen. Indem er dort das Motiv der Altarstiftung aufgriff und frei auf Aristoteles übertrug, entstand die Legende von einer Altarinschrift des Aristoteles für Platon.

Im ganzen können wir demnach hypothetisch mit dem folgenden Gang der Überlieferungsgeschichte rechnen: 1. Aristoteles dichtet die Elegie an Eudemos. 2. Aus dem aristotelischen Gedicht werden später sieben Verse zitiert. Das Fragment sollte offenbar als Zeugnis für die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Platon dienen. Als Entdecker des Dokuments kommt besonders der gelehrte Aristokles von Messene (2. Jahrhundert n. Chr.) in Betracht[53]. 3. In entsprechendem Zusammenhang ist das Fragment – etwa durch die Aristoteles-Vita des Ptolemaios oder Werke des Porphyrios und des als Lehrer Olympiodors bekannten Ammonios vermittelt[54] – unverändert bis auf Olympiodor weiterüberliefert wor-

---

[52] O. Immisch, der sich zuerst eingehend mit dem Problem befaßt hat, nahm an, Elegie und Inschrift hätten von Anfang an nebeneinander existiert und seien unabhängig voneinander tradiert worden. Daher schien es ihm auch erlaubt zu sein, das Elegiefragment und die Altarstiftung von der Inschrift her zu erläutern. – In der neueren Forschung hat sich jedoch die wesentlich wahrscheinlichere Erklärung durchgesetzt, nach der die Inschrift eine spätere Erfindung darstellt: Wilamowitz (1919: «wir müssen die Wucherungen der späten Neuplatoniker abstreifen»); Jaeger 107f.; Boyancé 251f.; Düring 111f.; Gigon 65.

[53] An Aristokles von Messene als Entdecker der Eudemoselegie hat schon Immisch (3. 11. 18f.) vermutungsweise gedacht. Jaeger (106) hat dies übernommen; Düring (316f., vgl. dort F. Jacoby) äußert sich skeptisch. – In der Tat lassen sich für Aristokles gute Gründe anführen. (a) Etwa in der gleichen Zeit wie Aristokles lebte der Platoniker Attikos, der mit polemischer Front gegen Aristoteles über die Differenzen zwischen Aristoteles und Platon schrieb. Sein erster und wichtigster Vorwurf war, Aristoteles habe in seinen Ethiken das platonische Ideal von der Autarkie der Tugend preisgegeben (Atticos, *Fragments de son œuvre*, avec introd. et notes par J. Baudry [1931] fr. 2 p. 3–9; deutsche Übersetzung bei O. Gigon, *Einführungsschriften* 293–321). Um diesen Vorwurf zu entkräften, konnte ein Vertreter der Gegenrichtung wie Aristokles sehr gut die Verse aus der Eudemoselegie ins Feld führen, in denen Aristoteles jenes platonische Ideal so begeistert rühmt. (b) Es ist bekannt, daß Aristokles Aristoteles gegen verschiedene Vorwürfe in Schutz genommen hat, darunter auch den der Undankbarkeit gegen Platon (Düring, *Arist. in the Ancient Biogr. Trad.* 373–76, bes. T 58 d. f. k). Da auf der Seite der Aristoteles-Kritiker auch angeblich aristotelische Gedichte eine Rolle spielten, lag es für Aristokles nahe, zur Verteidigung ebenfalls aristotelische Verse anzuführen (vgl. Eubulides T 58 f Düring).

[54] Immisch 3. 8–10; Düring 111f. 316f.

den. 4. Der Altarstifter, von dem das aristotelische Gedicht sprach, war nicht mehr namentlich faßbar, sobald nur noch das aus sieben Versen bestehende Bruchstück überliefert wurde. So gaben diese Verse Anlaß zu dem Mißverständnis oder zu der tendenziösen Erfindung, Aristoteles selbst habe einen Altar für Platon gestiftet. Eine Inschrift ließ sich aus den aristotelischen Versen leicht konstruieren. 5. Die so entstandene Legende ist dann in verschiedener Weise ausgestaltet worden. Eine verhältnismäßig ursprüngliche Fassung ist in der Vita Marciana erhalten geblieben. Die dort nur aus einem Vers bestehende Inschrift liest sich wie eine Erläuterung des Elegiefragments. Bei den anderen drei Textzeugen, die anscheinend von einer gemeinsamen Zwischenquelle ausgehen, ist ein weiterer Vers aus dem aristotelischen Gedicht zu der angeblichen Inschrift hinzugefügt. Bei 'Philoponos' erscheint schließlich statt des Altars ein heiliger Bezirk (*σηκός*), offenbar deshalb, weil die Weihung eines Altars für einen Menschen als unpassend empfunden wurde.

Im ganzen ist also zu sagen, daß uns allein bei Olympiodor ein authentisches Aristoteles-Zeugnis vorliegt. Zu der Legende von einer Altarstiftung des Aristoteles hat wahrscheinlich die Interpretationsschwierigkeit Anlaß gegeben, vor die sich auch noch die modernen Erklärer angesichts des fragmentarischen Zitats bei Olympiodor gestellt sehen. Eine tragfähige Stütze für die Annahme, Aristoteles selbst sei der in der Elegie erwähnte Altarstifter gewesen, läßt sich daher aus jener in mehrfacher Brechung überlieferten Notiz nicht gewinnen.

VI

Vielleicht haben wir aber durch die in den ersten Abschnitten unserer Untersuchung ermittelten Ergebnisse auch schon den richtigen Ausgangspunkt für die Frage nach der Person des Altarstifters gefunden. Platon, Aristoteles und der Kyprier Eudemos – verlangt diese Konstellation nicht geradezu einen vierten Namen: Dion von Syrakus? Könnte Dion von Syrakus, für den Eudemos in den Kampf gezogen und gefallen ist, in Athen einen Altar der Philia zu Ehren Platons errichtet haben? – Selbstverständlich wird sich in diesem Punkt, da die Überlieferung den Namen des Altarstifters nicht ausdrücklich nennt, ein strenger Beweis nie führen lassen. Aber es wird erlaubt sein, eine Vermutung zu äußern, die nichts gegen sich und eine Reihe von Beobachtungen für sich hat.

Zunächst können wir Dion, dem Angehörigen des syrakusischen Herrscherhauses, die offizielle Altarstiftung eher zutrauen als einem beliebigen anderen Jünger Platons. Vor allem aber ist zu bemerken, daß sich ein solcher Akt in die Lebensgeschichte Dions konkret einordnen läßt[55]. Dion wurde im Jahr 366, als sich Platon zum zweiten Mal in Syrakus aufhielt, von Dionysios des Landes verwiesen. Er hielt sich in den folgenden Jahren hauptsächlich in Korinth und Athen auf. Sein

[55] Vgl. zum Folgenden H. Berve, *Dion*. Abh. Mainz, geistes- u. sozialwiss. Kl., 1956, 10 (Wiesbaden 1957) bes. 43f. Über das fürstliche Auftreten Dions in den griechischen Städten berichtet besonders Plutarch, *Dion* 15, 2f.; 17, 2f.

erster Besuch in Athen, wo er besonders mit den Freunden der Akademie verkehrte, wird wohl noch im Jahr 366 stattgefunden haben, sei es vor oder nach der Rückkehr Platons aus Sizilien[56]. Bei dieser 'Ankunft in Athen' nun hatte gerade Dion Grund genug zu einer feierlichen Kundgabe seiner Verbundenheit mit Platon. Platon verdankte er alle seine philosophisch-politischen Überzeugungen. Und nun mußte erst recht dem Verbannten, der in den griechischen Städten Rückhalt zu gewinnen suchte, die Autorität der Akademie höchst wertvoll sein[57].

Die ersten beiden Verse des Fragments lassen sich also sehr gut auf Dion beziehen. Aber auch auf den dritten Vers könnte von hier aus klärendes Licht fallen: *ἀνδρὸς δν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις*. Weshalb wird besonders hervorgehoben, daß Platon von den Schlechten nicht einmal gelobt werden darf? Die bisherigen Erklärer ließen diese Worte entweder als bloß rhetorisch-hyperbolische Floskel auf sich beruhen, oder aber sie sahen in ihnen eine Zurückweisung von philosophischen Rivalen, denen es Aristoteles verwehrt habe, sich auf Platon zu berufen. Die Kyniker oder Kyrenaiker schienen in Betracht zu kommen[58] oder gar, wie Jaeger meinte, Gegner des Aristoteles aus der platonischen Schule selbst[59]. Dagegen muß jedoch eingewendet werden, daß Aristoteles sicher niemals, weder nach Platons Tod noch gar vorher, Schulgenossen aus der Akademie, mit denen er Meinungsverschiedenheiten auszutragen hatte, als «die Schlechten» bezeichnet hat.

Daß der aristotelische Vers zum Teil formelhaften Charakter hat, beweist der Anklang an einen Vers des Euripides (Hippolytos 81), wo es den Schlechten verwehrt wird (*τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις*), die Blumen der Göttin zu pflücken[60]. Doch dürfte Aristoteles bei seiner Abwehr der Unberufenen durchaus bestimmte Gegner im Auge gehabt haben. Denkt man an die Auseinandersetzungen in Syrakus, so ergeben sich dafür sogleich zwei Möglichkeiten. Entweder könnte Dionysios gemeint sein, der sich auch noch nach der Verbannung Dions um die Gunst Platons bewarb und sich als Kenner der platonischen Philosophie ausgab. Oder aber es wäre an jenen aus der Akademie hervorgegangenen Kallippos zu denken, der aus einem Verbündeten Dions zu seinem Mörder wurde.

---

[56] Plutarch, *Dion* 17, 1 (vgl. 47, 2) spricht anscheinend nur von dem gemeinsamen Leben in der Akademie nach Platons Rückkehr aus Syrakus. – Aristoteles konnte, da er kurz vorher in die Schule Platons eingetreten war, die Vorgänge, die sich nach Dions Ankunft in Athen abspielten, selbst miterleben.

[57] Aus dem gleichen Grund dürfte Dion auch die Kosten einer Choregie (Ausstattung eines Knabenchors) an Platons Stelle übernommen haben (vgl. Berve a. O. 44). Man denke auch an die politische Philia, die Platon zwischen dem Herrscherhaus von Syrakus und Archytas von Tarent vermittelt hat (*Epist.* 7, 338 C. 339 D. 350 A).

[58] So nach Th. Gomperz und O. Immisch (21).

[59] Jaeger, *Scr. min.* 1, 341f.: «The words are directed against the sharp tongues of fellow pupils who reproached Aristotle with unworthiness of Plato's friendship because he had criticized certain doctrines of the master.» Bignone (223f.), der sich auch hier an Jaeger anschloß, dachte im besonderen an Speusipp.

[60] Die instruktive Euripides-Parallele verdanke ich H. Hommel, der mir auch zu anderen Interpretationsfragen wertvolle Ratschläge erteilt hat. – Von einer «rhetorischen Floskel» sprach Geffcken, indem er auf Isokrates, *Panath.* 71 verwies (bei Diehl-Beutler, *Anth. lyr. gr.* 1, 115 versehentlich *Paneg.* 71). Aber diese Isokrates-Stelle ist mit der apotropäischen Wendung bei Aristoteles nur ganz entfernt vergleichbar.

Um vielleicht noch einen Schritt weiter zu kommen, können wir fragen, wann Aristoteles besonderen Anlaß hatte, in einem an Eudemos gerichteten Gedicht über Dion von Syrakus zu sprechen. Überblicken wir die Ereignisse, an denen der Kyprier Eudemos, soviel wir wissen, beteiligt war[61], so bieten sich zwei Situationen an. Zunächst konnte das Jahr 357 die Gelegenheit geben, dem mit Dion zur Eroberung von Syrakus aufbrechenden Eudemos ein Gedicht zu widmen. Die Elegie wäre dann eine Art Propemptikon für den in den Kampf ziehenden Freund gewesen. Die polemische Zurückweisung der 'Schlechten' könnte dabei am besten auf Dionysios bezogen werden, der durch den Bruch seiner Versprechungen den Vergeltungskampf selbst herausgefordert hatte.

Eine zweite, im ganzen wohl noch mehr einleuchtende Möglichkeit für die Entstehung des Gedichts zeigt das Jahr 354. Damals traf in Athen die Nachricht von der Ermordung Dions ein. Die chronologisch verwertbaren Angaben über Eudemos, die uns erhalten sind, lassen mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß er erst nach Dions Tod, vermutlich in einem Gefecht zwischen den Freunden Dions und Kallippos, gefallen ist (354 oder 353)[62]. Nehmen wir also an, daß Eudemos zur Zeit der Ermordung Dions noch am Leben war, so können wir das Gedicht des Aristoteles als Trostelegie und Nachruf[63] verstehen. In der gleichen

---

[61] Die entscheidenden Vorgänge fanden auf jeden Fall in den Jahren nach der dritten Reise Platons statt. 360/61: Platons dritter Aufenthalt in Syrakus; die Bemühungen um die Rückkehr Dions scheitern. 360: Platon trifft Dion in Olympia; Dion verschwört sich zum gewaltsamen Kampf gegen Dionysios (Epist. 7, 350 B–D). 359/7: Eudemos reist nach Makedonien, vielleicht im Dienst der Politik Dions (so J. Bernays a. O. [s. o. Anm. 27] 21). 357: Auszug Dions und seiner Mitkämpfer nach Sizilien, Beginn der wechselvollen Kämpfe um Syrakus (Plutarch, *Dion* 22, 3f. erwähnt die Beteiligung des Eudemos an Dions Feldzug). – 354: Ermordung Dions auf Veranlassung des Atheners Kallippos; wenig später findet auch Eudemos bei Syrakus den Tod (s. nächste Anm.).

[62] Das zeitliche Verhältnis zwischen der Ermordung Dions und dem Tod des Eudemos wird in der Überlieferung nirgends genau faßbar. Der Mord an Dion geschah «allem Anschein nach etwa im August 354» (Berve a. O. 120 Anm. 3). Ungefähr in das gleiche Jahr führen die chronologischen Angaben über Eudemos. Die Grundlage bildet das Referat bei Cicero (= Aristoteles, *Eudemos* fr. 1 Ross): Auf der Reise nach Makedonien erhielt Eudemos die Weissagung, der Tyrann Alexander von Pherai werde nach wenigen Tagen getötet, und er selbst dürfe nach fünf Jahren (*quinquennio post*) in die Heimat zurückkehren; als diese Zeit abgelaufen war (*quinto anno exeunte*), fand Eudemos den Tod (*proeliantem eum ad Syracusas occidisse*). Die Ermordung des Tyrannen von Pherai nun läßt sich nicht ganz sicher datieren, da die maßgeblichen Angaben bei Diodor (15, 61 und 16, 14) zwischen 359 und 357 divergieren. Entscheidet man sich für die erste Möglichkeit, wie dies seit J. Bernays (a. O. 21f. 143) üblich geworden ist, so erhält man 354 als Todesjahr des Eudemos. Wenn Plutarch (*Dion* 54, 2, vgl. auch 57, 1f.) bemerkt, Dion habe die besten Freunde schon vor dem eigenen Tod im Krieg verloren, so könnte dies dafür sprechen, daß Eudemos das Ende Dions nicht mehr erlebt hat. Andererseits ist von einem Kampf bei Syrakus in den Monaten vor Dions Tod nichts bekannt. Hingegen berichtet Diodor (16, 36, 5) für das Jahr 353 von einer Niederlage, die Kallippos den 'Freunden Dions' zufügte (vgl. Berve 124). So wird wahrscheinlich, daß Eudemos erst bei den auf die Ermordung Dions folgenden Wirren und Kämpfen gefallen ist (vgl. Martini, Art. *Eudemos* 10, RE 11 [1907] 895). [*Korrekturnote:* Die Auffassung, daß Eudemos erst nach Dions Ermordung gefallen ist, wird jetzt durch die überaus gründliche Untersuchung von W. Spoerri, Mus. Helv. 23 (1966) 44–57 aufs willkommenste unterstützt. Demnach ist anzunehmen, daß Alexander erst 358 (oder 357) ermordet wurde, Eudemos entweder 354 beim Kampf gegen Kallippos oder – noch wahrscheinlicher – erst 353, als die Freunde Dions unter Hipparinos Syrakus zurückeroberten, den Tod fand.]

[63] Nach O. Immisch (10 Anm. 7) wäre im Kontext des Fragments bei Olympiodor (s. o. S. 84)

Lage hat Platon seine kurze Elegie auf Dions Tod geschrieben[64], aus der ebenso wie aus dem Siebenten Brief hervorgeht, daß er das Ende Dions als ein von unguten Dämonen herbeigeführtes Verhängnis empfand.

Die Erregung war in der Akademie um so größer, da sich auch Kallippos, der für die Ermordung Dions Verantwortliche, als Schüler ausgeben konnte. Nach der Beseitigung Dions hat Kallippos versucht, in Athen für sich Sympathie zu gewinnen. In einem nach Athen gesandten Schreiben[65] suchte er die Ermordung Dions wohl damit zu rechtfertigen, daß dieser selbst immer mehr tyrannische Züge angenommen habe. Wie der Siebente Brief zeigt, hat Platon demgegenüber an seiner Philia zu Dion festgehalten und sich aufs entschiedenste von Kallippos distanziert. Er erklärt hier, Dion sei der maßlosen 'Schlechtigkeit' falscher Freunde zum Opfer gefallen[66]. Man kann sich also gut vorstellen, daß Aristoteles in der etwa gleichzeitig mit dem großen Brief Platons entstandenen Elegie an Eudemos ebenfalls von der Philia zwischen Platon und Dion sprach[67] und daß er dabei andeutete, einem Kallippos müsse es streng verwehrt sein, sich auf Platon zu berufen und die Autorität der Akademie für sich in Anspruch zu nehmen[68].

Schließlich können wir vielleicht auch noch den eigenartigen letzten Vers des Fragments mit Dion in Verbindung bringen. Unabhängig von der Entstehungssituation des Gedichts schien uns dieser Vers zu besagen: Platons Grundsatz, daß der Gute zugleich glücklich wird, stammt nicht aus der Erfahrung dieses menschlichen Lebens. Diese Aussage wird besonders sinnvoll, wenn vorher von Dions Schicksal die Rede war. Da Dions Unternehmen in Syrakus so unglücklich endete, hat man sich anscheinend in der Akademie um so mehr darauf besonnen, daß die Einheit von Arete und Eudaimonie keineswegs in der Erfahrung des irdischen Lebens begründet ist, sondern in der von Platon entdeckten Welt des wahren Seins[69].

---

mit *αὐτὸν ἐπαινῶν* Eudemos gemeint, was bedeuten würde, daß in dem aristotelischen Gedicht der Preis Platons mit dem Lob des Eudemos verbunden war. Aber in dem ganz auf Platon hinzielenden Textzusammenhang muß man die beiden Wörter sicher auf Platon beziehen.

[64] *Anthol. lyr. gr.* ed. Diehl-Beutler I³ p. 103 f. n. 6. Zur Interpretation bes. H. Herter, *Platons Dion-Epigramm*, Rhein. Mus. 92 (1943) 289–302.

[65] Plutarch 58, 1; Berve 120f.

[66] *Epist.* 7, 333 E–334 B und 351 D (*κακοὶ μὲν γὰρ ὄντες* ....).

[67] Aus den platonischen *Briefen* 7 und 8 ist zu ersehen, daß das politische Programm Platons und Dions ebenso wie das Fragment der aristotelischen *Elegie an Eudemos* durch die Verbindung von Philia, Arete und Eudaimonie bestimmt war. Platon wendet sich gegen die falsch verstandene 'Eudaimonie' der Sizilier (*Epist.* 7, 326 CD. 327 BD. 336 CD; 8, 354 D) und erklärt mit Nachdruck, daß die Eudaimonie des einzelnen Menschen und der ganzen Polis auf der inneren Arete beruht (bes. 335 D, vgl. 355 BC). Und beide Briefe sind beherrscht von dem Gedanken, daß sich die richtige Politik nur im Geist der Philia – mit zuverlässigen Freunden und mit dem Ziel einer Aussöhnung der Gegensätze – betreiben läßt.

[68] Der Vers, in dem die 'Schlechten', die sich Platon nicht nähern dürfen, zurückgewiesen werden, dient natürlich zugleich dem Ruhm des Altarstifters, der mit Platon in Freundschaft verbunden ist. Angesichts der 'Verleumdungen' gegen Dion (vgl. *Epist.* 7, 329 BC. 333 D–334 A) kann man die Bemerkung also gut in apologetischem Sinne verstehen. – Aristoteles hat sich gelegentlich in der *Politik* (V 10, 1312 a 4–6. 33–39) und *Rhetorik* (I 12, 1373 a 18–20) über Dion und Kallippos geäußert. Kallippos wird in der *Rhetorik* auffallend objektiv gesehen, aber nicht eigentlich entschuldigt. Aristoteles denkt hier wahrscheinlich daran, daß Kallippos schon vor der Beseitigung Dions den warnenden Vorwurf erhoben hat, dieser strebe nach der Tyrannis.

[69] Auch der *Siebente Brief* richtet den Blick über den Tod Dions hinaus auf das Jenseitige (334 E–335 A): Für den, der wie Dion nach dem wahrhaft Guten strebt, ist alles, was ihm

VII

Die historischen Beziehungen, denen wir zuletzt nachgegangen sind, müssen unsicher und hypothetisch bleiben. Aber mag auch ungewiß sein, ob es wirklich Dion von Syrakus war, der den Altar in Athen errichtet hat, als Gesamtergebnis der Untersuchung können wir doch festhalten, daß das aristotelische Gedicht einen hochgestimmten, in keiner Weise eingeschränkten Lobpreis Platons enthalten hat und daß es noch zu Lebzeiten Platons entstanden ist.

Die Elegie des Aristoteles – so können wir zusammenfassend sagen – richtete sich an den Kyprier Eudemos, der zum Freundeskreis der Akademie gehörte. Anlässe zu einem Gedicht für den Freund bot besonders das Unternehmen Dions, an dem Eudemos aktiv teilnahm. Beim Auszug nach Syrakus und vor allem unter dem Eindruck der Ermordung Dions (354) könnte die Elegie entstanden sein. Aristoteles hat in seinem Gedicht, wie wir vermuten, daran erinnert, daß Dion, als er aus Syrakus verbannt nach Athen kam (366?), dort zum Zeichen seiner Verbundenheit mit Platon einen Altar der Philia weihte. Mit diesem Ereignis verknüpft Aristoteles sodann ein Enkomion auf Platon: Platon hat den richtigen Weg zur Eudaimonie gewiesen, indem er zeigte, daß der Mensch durch die Arete glücklich wird. Zum Schluß heißt es bekräftigend, die Erkenntnis Platons stamme nicht aus den Erfahrungen unseres jetzigen Lebens, womit auch gesagt ist, daß sie nicht durch das oft sinnlos erscheinende Weltgeschehen widerlegt werden kann.

Fragen wir nun noch, was das Fragment über Aristoteles und sein Verhältnis zu Platon aussagt. Nach unserer Interpretation ist das Gedicht an Eudemos sieben oder acht Jahre vor Platons Tod entstanden. Das bedeutet, daß wir die Verse als Zeugnis für die in der neueren Forschung besonders umstrittene Akademiezeit des Aristoteles zu betrachten haben. Hätte Jaeger, als er sein Bild von der Entwicklung des Aristoteles entwarf, bereits gesehen, daß der schwierige Schlußvers des Fragments von der platonischen Anamnesis-Lehre her aufgehellt werden kann und daß der Name des Eudemos eigentlich eine frühe Datierung der Elegie verlangt, so hätte er das Fragment wohl als wertvolles Zeugnis für die platonische Konfession des frühen Aristoteles verbucht. Was den Resten des Protreptikos und des Dialogs Eudemos nicht direkt zu entnehmen ist, tritt uns ja in den Versen der Eudemoselegie ausdrücklich entgegen: Man hört ein von höchster Verehrung getragenes Bekenntnis zu Platon und zu seiner Philosophie, und man findet die Lehre von der Anamnesis positiv berücksichtigt, die bei Platon aufs engste mit der Ideenlehre zusammenhing.

Aber auch bei dem Gedichtfragment dürfte es nicht erlaubt sein, aus der Platon-Nähe der aristotelischen Aussagen einseitige Schlüsse zu ziehen. Da von der Ideenlehre nicht ausdrücklich die Rede ist, bleibt auch hier offen, was Aristoteles damals von den platonischen Ideen gehalten hat[70]. Ferner ist der Formunterschied

---

widerfährt, richtig und schön, auch der Tod; denn unsere Eudaimonie ist nicht, wie die Vielen glauben, an dieses Leben gebunden.

[70] Aristoteles kann (zu dieser Zeit) an die Unsterblichkeit der Seele und an einen über-

zu bedenken, durch den die literarischen und poetischen Werke des Aristoteles von seinen Lehrvorträgen und Schulschriften getrennt sind[71]. In einem Gedicht haben wir mit konventionellen Elementen zu rechnen, und wahrscheinlich hat Aristoteles gerade auch die Solidarität mit Platon nach außen hin stärker betont als gleichzeitig bei der innerschulischen Problemdiskussion. Schließlich mahnt auch die Tatsache, daß uns aus der Elegie nur ein Bruchstück erhalten ist, zur Vorsicht: wir wissen nicht, wie sich das Enkomion auf Platon im Zusammenhang des Ganzen ausgenommen hat[72].

So kann das Fragment nicht als eindeutiger Markierungspunkt für die innere Entwicklung des Aristoteles gelten. Immerhin aber mag die neue Gesamterklärung der aristotelischen Verse als Korrektiv wirken, wo das Pendel der Aristotelesdeutung im Widerspruch gegen die einseitige Auffassung Jaegers allzuweit nach der Gegenseite hin auszuschlagen droht.

Die Forschung der letzten Jahre hat verschiedentlich den Nachweis führen können[73], daß die Ideenkritik des Aristoteles schon verhältnismäßig früh, wahrscheinlich schon einige Zeit vor Platons Tod einsetzte. Es hat sich sogar gezeigt, daß Aristoteles seine Einwände gegen Platon in der früheren Zeit stärker polemisch vorbrachte, während er sich später verbindlicher zu geben wußte. Und ebenso haben wir damit zu rechnen, daß sich Aristoteles schon in seiner Akademiezeit mit empirisch-naturkundlichen und logisch-klassifikatorischen Sammlungen und Untersuchungen beschäftigt hat. So liegt in der gegenwärtigen Forschungssituation die Ansicht nahe, daß sich Aristoteles – in diametralem Gegensatz zu der Auffassung Jaegers – von Anfang an einzelwissenschaftlichen Studien widmete und sich im Lauf der Zeit, nach zunächst heftiger Kritik, der Position Platons

---

sinnlichen Bereich der reinen Wahrheit, die in unserer Seele jetzt noch dunkel gegenwärtig ist, geglaubt haben, ohne den ontologischen Chorismos und die mathematischen Züge der platonischen Ideenlehre zu akzeptieren. Eine solche mittlere Stellung nimmt offenbar auch die *Epinomis* (des Philippos von Opus) ein: Der platonische Weg zur Eudaimonie wird dort aufs höchste gepriesen, das Fortleben nach dem Tode gilt als gewiß – und doch wird die Annahme eines besonderen Seinsbereichs von Ideen als überflüssig erachtet (981 B. 983 D).

[71] Mit einem Gedicht wie der *Elegie an Eudemos* stellte sich Aristoteles ähnlich wie mit seinen literarischen Dialogen in die poetische Form- und Motivtradition. Vgl. dazu bes. F. Wehrli, *Aristoteles in der Sicht seiner Schule* in: *Aristote et les problèmes de méthode* (Louvain/Paris 1961) 321–336.

[72] Wollte man bei dem Versuch einer inhaltlichen Ergänzung des Verlorenen mit einem Minimum an zusätzlichen Motiven auskommen, so könnte man etwa folgendes vorschlagen. Die ganze Elegie beschränkte sich auf das Thema 'Dions Tod'. Die uns erhaltenen sieben Verse bildeten den Schluß des Gedichts. Am Anfang fehlt lediglich diese Betrachtung: «Eudemos! Unser Freund Dion, mit dem du nach Syrakus ausgezogen bist, lebt nicht mehr unter uns; seine Seele ist in ein glücklicheres Dasein zurückgekehrt; für seine Vaterstadt hat er das Beste gewollt, und er hat sich in ganz Griechenland Freundschaft erworben. Nach Athen kommend ...» – Aber ebenso gut ist möglich, daß auf das uns erhaltene Fragment ein kürzerer oder längerer Schlußteil folgte, der sich nicht mehr rekonstruieren läßt.

[73] Vgl. die neuen programmatischen Beiträge von F. Dirlmeier, *Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung*, Wien. Stud. 76 (1963) 52–67, bes. 53 («... auf jeden Fall aber schon jetzt Konturen zeigt, die dem bisherigen Bild diametral entgegengesetzt sind») und 63 (zur Ideenkritik der frühen *Analytica Posteriora*), und H. Flashar, *Die Kritik der platonischen Ideenlehre* (s. o. Anm. 9), bes. 233–35 m. Anm. 44. 54.

immer mehr annäherte[74]. In dieser Lage ist es vielleicht nicht unnützlich, eine Interpretation vorzulegen, aus der sich ergibt, daß der frühe Aristoteles doch auch mit höchster Bewunderung von Platon sprechen konnte.

Wahrscheinlich wird man dem schwierigen Problem der aristotelischen Entwicklung am besten gerecht, wenn man sieht, daß sich bei dem jungen Aristoteles Begeisterung für das platonische Philosophieren und aggressive Kritik an der Ideenlehre nicht gegenseitig ausschließen, sondern daß beides mit innerer Notwendigkeit zusammengehört. Je mehr sich Aristoteles als Platoniker fühlte, um so rückhaltloser mußte er Kritik üben, wo ihm die Ideenphilosophie Platons anfechtbar erschien. Die Heftigkeit der Auseinandersetzung zeigt gerade, daß sich Aristoteles für die platonisch-akademische Lehre mitverantwortlich fühlt.

Die Entwicklung des aristotelischen Denkens läßt sich nun einmal nicht mit der einfachen Richtungsangabe 'von Platon weg' oder 'zu Platon hin' erfassen. Wenn man schon die Haupttendenzen auf eine grobe Formel bringen will, wird man eher sagen können: Während der zwanzig Jahre in der Akademie stand Aristoteles ganz unter der Einwirkung Platons, doch rief dieser Einfluß zunächst eine starke Spannung hervor. Auf der einen Seite – und dies zeigen uns besonders eindrücklich die enthusiastischen Verse aus der Elegie an Eudemos – begeisterte sich Aristoteles für das philosophische Lebensideal Platons. Auf der anderen Seite verfolgte er die mathematische Ausgestaltung der Ideenlehre, die er für verfehlt hielt, mit um so heftigerer Kritik. Dieses spannungsvolle Verhältnis zwischen grundsätzlicher Bejahung und polemischem Widerspruch konnte sich dann nach Platons Tod immer mehr ausgleichen; nun stand Aristoteles vor der Aufgabe, die Sache der Philosophie in eigener Verantwortung weiterzuführen.

---

[74] In diese, der Auffassung Jaegers völlig entgegengesetzte Richtung tendiert offenbar I. Düring. Nach dem Aufsatz von 1956 (*Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, Eranos 54 [1956] 109–120, bes. 112) zeigt dies jetzt die – freilich immer noch vorläufige – Übersicht in der *Protreptikos*-Ausgabe Dürings (287–89 «... he sometimes returns to positions held by Plato and criticized by himself in his earlier works ...») sowie der Aufsatz *Aristotle and the heritage from Plato*, Eranos 62 (1964) 84–99. Um eine Vermittlung zwischen den verschiedenen Positionen (Jaeger und Düring) bemüht sich überzeugend auch der soeben erscheinende Aufsatz von C. J. de Vogel, *Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent ideas? Problems around a new edition of the Protrepticus*, Arch. f. Gesch. d. Philos 47 (1965) 261–298.

[*Zusatz bei der Korrektur.* Das mit Spannung erwartete Werk von I. Düring liegt nunmehr vor: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg 1966). Düring wiederholt hier (S. 15f. 52) seine bekannte, oben (S. 87 Anm. 9 und S. 98) kritisierte Ansicht zur Elegie an Eudemos («In seinem Gedicht will er sagen, daß 'wir jetzt Lebenden erkannt haben, daß Platons Ideal unerreichbar ist'. In diesem 'jetzt' liegt, daß er mit einer gewissen Resignation auf seine Jugendzeit zurückblickt ...»). In vielen anderen Punkten hat Düring jedoch die entwicklungsgeschichtliche und psychologische Betrachtungsweise Jaegers mit Erfolg in Frage gestellt. Von der besonders polemischen Platonkritik des jungen Aristoteles spricht Düring jetzt mehrfach (S. 18. 46. 50–52. 81. 234. 271 u. ö.), ebenso von der sachlicheren, ja platonnäheren Haltung in späterer Zeit (S. 281. 290. 587. 596–599 mit Anm. 58.]