

Philosophie der Antike

Veröffentlichungen der
Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung

Herausgegeben von
Wolfgang Kullmann
in Verbindung mit
Jochen Althoff und Georg Wöhrle

Band 22

PSEUDOPLATONICA

Akten des Kongresses
zu den Pseudoplatonica
vom 6.–9. Juli 2003
in Bamberg

Herausgegeben von
KLAUS DÖRING,
MICHAEL ERLER,
STEFAN SCHORN



Franz Steiner Verlag Stuttgart
2005



44289

Redaktion:

Prof. Dr. WOLFGANG KULLMANN, Bayernstr. 6, D-79100 Freiburg

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkungen.....	7
Luc Brisson: <i>Epinomis</i> : authenticity and authorship	9
Antonio Carlini: Alcune considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici.....	25
Bruno Centrone: Die <i>Anterastai</i> und Platons erotische Dialoge	37
Joachim Dalfen: Beobachtungen und Gedanken zum (pseudo)platonischen <i>Minos</i> und zu anderen <i>spuria</i>	51
Klaus Döring: Die Prodikos-Episode im pseudoplatonischen <i>Eryxias</i>	69
Michael Erler: ‚Argumente, die die Seele erreichen‘. Der <i>Axiochos</i> und ein antiker Streit über den Zweck philosophischer Argumente	81
Mark Joyal: Socrates as σοφὸς ἀνὴρ in the <i>Axiochos</i>	97
Irmgard Männlein-Robert: Zur literarischen Inszenierung eines Philosophiekonzeptes in den pseudoplatonischen <i>Anterastai</i>	119
Bernd Manuwald: Zum pseudoplatonischen Charakter des <i>Minos</i> . Beobachtungen zur Dialog- und Argumentationsstruktur.....	135
Carl Werner Müller: <i>Appendix Platonica</i> und Neue Akademie. Die pseudoplatonischen Dialoge <i>Über die Tugend</i> und <i>Alkyon</i>	155
Hubertus Neuhausen: Der pseudo-platonische <i>Alkibiades II</i> und die sokratischen <i>Alkibiadesdialoge</i>	175
Rosa Maria Piccione: Gli <i>Pseudoplatonica</i> nella tradizione dei florilegi	185
Christopher Rowe: What might we learn from the <i>Clitophon</i> about the nature of the Academy?	213
Stefan Schorn: Der historische Mittelteil des pseudoplatonischen <i>Hipparchos</i>	225
Mauro Tulli: Der <i>Axiochos</i> und die Tradition der <i>consolatio</i> in der Akademie	255
Verzeichnis der Autoren	273

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.
ISBN 3-515-08643-9



ISO 9706

N 1496

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 2005 by Franz Steiner Verlag GmbH, Stuttgart. Druck: Printservice Decker & Bokor, München.
Printed in Germany

Irmgard Männlein-Robert, Würzburg

Zur literarischen Inszenierung eines Philosophiekonzeptes in den pseudoplatonischen *Anterastai**

In den *Anterastai* (132a1–133b6) berichtet Sokrates, wie er im Haus des Grammatiklehrers Dionysios auf zwei schöne junge Männer von guter Herkunft stößt, die umringt von ihren Liebhabern eifrig diskutieren. Sogleich ist Sokrates' Interesse an den jungen Männern, aber auch an deren Disput geweckt: Sie gestikulieren und beschreiben mit ihren Händen mathematisch-astronomische Figuren, so daß Sokrates darin eine Diskussion über den Naturphilosophen Anaxagoras und den Astronomen Oinopides erkennt. Er erkundigt sich bei einem der Liebhaber, worum es gehe, und dieser gibt übellaunig zur Antwort, sie redeten über Dinge am Himmel und schwätzten philosophisches Zeug. Als Sokrates von ihm wissen will, ob er denn etwa Philosophie für etwas Häßliches halte, wendet sich ein zweiter Liebhaber an Sokrates – er sei im folgenden der ‚Anterastes‘ genannt – und stellt ihm den Konkurrenten als körperbezogenen Bauchmenschen vor, der Gymnastik treibe und nichts von Philosophie halte. Er selbst beschäftige sich freilich mit Musik. Sokrates wendet sich nun diesem zweiten Liebhaber zu und stellt ihm die Frage, ob er das Philosophieren für schön halte oder nicht. Im folgenden (*Amat.* 133b7ff.) diskutiert Sokrates mit diesem darüber, was unter ‚Philosophieren‘ zu verstehen sei, und widerlegt dessen Definition, Philosophie bestehe im lebenslangen Lernen möglichst vieler Gegenstände – eine Vorstellung, die mit dem Terminus ‚Polymathia‘ umschrieben wird.

Die Authentizität dieses Dialoges, der in den tetralogischen Kanon der Schriften Platons integriert worden war (die *Anterastai* sind nach dem *Ersten* und dem *Zweiten Alkibiades* und dem *Hipparchos* der letzte Dialog der vierten Tetralogie), wurde von antiken Philologen und platonischen Philosophen bis Ficino nicht wirklich¹ in Frage gestellt. Doch seit August Böckh² und Friedrich Schleiermacher³ erhoben sich immer mehr Zweifel an seiner Echtheit. Die derzeitige *communis opinio* lehnt eine Autorschaft Platons ab, wengleich die Datierung weiterhin umstritten ist. Denn während noch Werner⁴ die Phase der Alten Akade-

* An dieser Stelle sei den Teilnehmern an der Diskussion sowie Woldemar Görler für wertvolle Literaturhinweise herzlich gedankt.

1 So auch Mansfeld (1994) 66f. Anm. 115 zur umstrittenen Stelle bei Diogenes Laertios (9.37): Diogenes berichtet dort von den Bedenken des Thrasyillos, die *Anterastai* in die Tetralogien einzuordnen – was er aber schließlich doch getan hat; ebd. 100; vgl. aber auch D. L. 3,57–59; auch Werner (1912) 3ff. und Isnardi (1954) 137.

2 Böckh (1806) 33.

3 Schleiermacher (1809) 273–276; vgl. dazu Werner (1912) 12f.

4 So z.B. Werner (1912) *passim*, v.a. 62–64; vgl. dagegen Krämer (1983) 126.

mie unter dem Scholarchat des Polemon (314/3–276/5 v. Chr.) als Abfassungszeit ansetzt,⁵ so datiert nach Bickel⁶ jetzt auch Carlini⁷ und mit ihm Rispoli⁸ die *Anterastai* in die Akademie des Arkesilaos (nach ca. 268 v. Chr.): Als ungefähre Entstehungszeitraum darf vermutlich die Zeit des ausgehenden 4. und des frühen 3. Jh.s v. Chr., also die Zeit des sog. Frühhellenismus, gelten.

Das Ziel dieses Beitrages ist es jedoch, möglichst unabhängig von der zeitlichen Einordnung anhand kompositorischer, methodischer und dramaturgischer Argumente zu zeigen, daß es sich bei diesem platonischen bzw. ‚platonisierenden‘ Dialog um eine historische ‚Rückblende‘ in die 30er Jahre des 5. Jh.s v. Chr.⁹ handelt, als im wesentlichen Naturphilosophie und Sophistik die intellektuelle Szene in Athen beherrschen. Die Rückblende besteht aber allem Anschein nach nicht nur im Rückgriff auf ein historisches Setting, sondern auch in der Inszenierung eines Sokrates, der vieles mit dem Sokrates der frühen Dialoge Platons gemeinsam hat, im Vergleich dazu jedoch in seiner Eigenart und seiner didaktischen Funktion regelrecht überzeichnet erscheint.

Nach der *communis opinio* wurde bisher vor allem die Ablehnung der Polymathie durch Sokrates als Ausgangspunkt für eine mögliche Datierung der *Anterastai* genommen. Obwohl freilich bereits zu Zeiten Platons die Sophisten und auch Isokrates ein entsprechendes Bildungsideal vertreten, sprechen gegen eine Bezugnahme auf diese – trotz der Bemühung um historisches Kolorit – in den *Anterastai* einige Anachronismen: Denn Sokrates argumentiert in keiner Weise gegen die Auffassung von Bildung und Wissen, wie sie die damaligen Sophisten vertreten,¹⁰ sondern übt vielmehr Kritik an der Auffassung, wonach Philosophie lediglich enzyklopädischer¹¹ Vielwisserei (Polymathie) gleichkomme, und widerlegt diese Auffassung. Im allgemeinen nimmt man daher eher eine Polemik¹² gegen das Philosophieverständnis des Aristoteles bzw. des Peripatos an,¹³ demzufolge der Weise als *περὶ πᾶν πεπαιδευμένους* beschrieben wird.¹⁴

5 Vgl. auch Heidel (1896) 14f.

6 Bickel (1904) v.a. 478.

7 Carlini (1962) 58 aufgrund der großen Nähe zum *Alkibiades II*, der bereits von Bickel in die ‚mittlere Akademie‘ datiert wurde; außerdem habe Cicero von keinerlei Diskrepanzen zwischen Polemon und dem Peripatos berichtet, sondern vielmehr deren Harmonie betont; vgl. aber Polemon, der vor Überschätzung gelehrter Tätigkeit warnt; siehe Dihle (2001) 120 mit Anm. 13, der sich dafür auf ein (nicht ganz eindeutiges) Zeugnis aus D. L. 4,18 beruft: Arkesilaos war zunächst Schüler des Theophrast, verließ dann den Peripatos und schloß sich der Akademie an, so D. L. 4,29. Erkennbar bleibt (so Carlini [1962] 58f.) die Ablehnung des Peripatos unter Theophrast durch Arkesilaos.

8 Rispoli (2000) 509f.

9 *Terminus ante quem* ist 428 v. Chr., da der genannte Anaxagoras 428 gestorben ist. Auch Oinopides‘ Blütezeit fällt in die 2. Hälfte des 5. Jh.s v. Chr.

10 Wäre dieser Dialog von Platon, hätte man mit einem Ausfall gegen das ganz ähnliche Philosophieverständnis der Sophisten rechnen dürfen, so Heidel (1896) 51 mit Anm. 16.

11 Siehe dazu umfassend Hadot (1984) 34–52; 63–214.

12 Polemik erkennt auch Carlini (1962) 57 (siehe dort auch einen Forschungsüberblick).

13 Dieses philosophische Bildungsideal wird von Aristoteles öfters vertreten: vgl. ferner Arist. *EN* 10,9,1181b15 (Politik und Ethik als ‚Philosophie über menschliche Angelegenheiten‘); eine Definition des ‚Weisen‘ (Philosophen) findet sich auch bei Arist. *Metaph.* 1,2,982a8ff.;

In den *Anterastai* geht es jedoch, so meine These, nicht *nur* darum, von platonisch-akademischer Warte aus eine aristotelisch-peripatetische Vorstellung von Philosophie zu kritisieren und dabei auf die alte Kritik an ‚Vielwisserei‘ zurückzugreifen, wie sie bereits Heraklit formuliert hatte (*πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*, DK 22 B 40).¹⁵ Es geht um mehr als reine Kritik und Polemik gegen eine andere philosophische Schule. Denn der Dialog ist – über das Polymathie-Argument hinaus – auch deshalb interessant, da vor allem die literarische Gestaltung der Sokratesfigur (in Szenenführung wie Argumentationstechnik) ein wichtiges methodologisches Argument dafür bieten kann, daß hier eine gezielte Sokrates-Renaissance aus dem Umkreis der platonischen Akademie – und zwar in hellenistischer Zeit – vorliegt. Darauf weisen nicht nur Abweichungen vom Platonischen Sprachgebrauch in den sprachlich sonst sehr sorgfältig gestalteten *Anterastai*¹⁶ hin. Es ist vor allem die außerordentliche Häufung, Verdichtung und auch Verkürzung¹⁷ bekannter szenischer und argumentativer Elemente und Versatzstücke aus den als echt anerkannten Dialogen Platons, die über den üblichen

21ff.; siehe Carlini (1962) 57f.; Merlan (1963) v.a. 300ff.; 307. Fraglich ist, ob die Polemik der *Anterastai* v.a. gegen Aristoteles‘ Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* (Fragmente erhalten) gerichtet ist, so Heidel (1896) 52. Zweifel an Polemik gegenüber dem Peripatos überhaupt bei Centrone in diesem Band, S. 37–49.

14 Als Indiz für Polemik gegen den Peripatos gilt mitunter der von Sokrates ironisch vorgeschlagene, berühmte Vergleich des ‚vielwissenden‘ Philosophen mit einem Pentathleten, der zwar im ganzen siegreich sein, jedoch in keiner der Teildisziplinen an sich siegen könnte (*Amat.* 135e; 136a). Mit der Aufteilung in mehrere Disziplinen und der damit verbundenen Spezialisierung (Polymathie) gehe, so Sokrates in den *Anterastai*, das ganzheitliche Wissen verloren. Damit ist ein zu seinem Konzept von Wissen konträres, genuin platonisches (siehe z.B. auch *Pl. R.* 5, 475b8–9: Der Philosoph liebt nicht nur einen Teil der Wahrheit, sondern die ganze Wahrheit) Konzept von Bildung bezeichnet (siehe Dihle [1986] v.a. 185–218). Mit Blick darauf, daß der im peripatetischen Sinne gelehrte Eratosthenes von Kyrene – dem Suda-Eintrag zufolge (E 2898, s.v.) – den Beinamen *ὁ πένταθλος* gehabt haben soll, scheint ein Bezug auf ein derartig enzyklopädisches Bildungsideal denkbar zu sein, auch unabhängig von einer direkten Zuordnung zu Eratosthenes, so Hirzel (1895) 407–409, der die Kritik an der Polymathia als direkten Angriff aus dem Umfeld des Arkesilaos gegen Eratosthenes von Kyrene interpretiert, anders Christ (1885) 509; siehe auch ablehnend Carlini (1962) 58 Anm. 111, der einen Angriff auf eine einzelne Person hier für unwahrscheinlich hält; vgl. auch die bereits in der Antike erwogene Möglichkeit, mit dem ‚Pentathlos‘ werde auf Demokrit angespielt, wie sie unter Berufung auf Thrasyllus Diogenes Laertios für plausibel hält (*Democr.*, DK 68 A 1,37 = D. L. 9,37). Es zeigt sich weiterhin, daß Diogenes ausgesprochen frei mit der Textvorlage umgeht: Denn es ist nicht der Anterastes, der diese Definition von Philosophie zuerst aufbringt, sondern Sokrates (135e1); sie wird vom Anterasten nur bestätigt (136a)! Festzuhalten bleibt hier, daß der Begriff ‚Pentathlos‘ bei Platon selbst überhaupt nicht belegt ist. Siehe zum Pentathlos ausführlicher Geus (2002) 32f.: Eratosthenes habe erst auf diesen Dialog hin den Beinamen ‚Pentathlos‘ bekommen.

15 Heidel (1896) 51.

16 Ausführlicher bei Werner (1912) 19ff. Weitere Kriterien für Unechtheit: Die Rivalität der Liebhaber verstoße gegen die bei Platon übliche Urbanität (*Amat.* 132c; 133a–b); die Sprache sei zwar ‚rein platonisch‘, aber nicht über jeden Zweifel erhaben, siehe z.B. *Amat.* 135a.

17 Vgl. zu dieser Technik auch den Beitrag von Manuwald in diesem Band, S. 135–153.

Rahmen von Selbstziten weit hinausgeht und vielmehr eine sehr enge Nachahmung und detailgenaue Modellierung nach dem Platonischen Frühdialog nahelegt. Dabei spielen unverkennbare Reminiszenzen an die Platonischen Dialoge *Charmides* und *Euthydem* (in gewisser Weise auch *Laches* und *Lysis*) – und zwar hinsichtlich der szenischen wie der argumentativen Disposition – eine besondere Rolle.¹⁸ Wie nämlich auch die Wahl des literarischen Genres – ein Dialog nach dem Vorbild Platons – und die Figurierung des Sokrates sowie dessen Argumentation zeigen, scheint die Intention einer solchen Darstellung zu sein, in den *Anterastai* ein bestimmtes Philosophie-Konzept der Akademie als vorbildlich in Szene zu setzen: Es handelt sich dabei um das von Sokrates, dem Lehrer des Schulgründers Platon, verkörperte Philosophieren, so wie man es den Dialogen Platons entnehmen konnte, nicht um ein metaphysisches oder auch nur intellektuelles Programm. Demnach liegt uns in den *Anterastai* ein sehr früher Versuch einer ‚Renaissance‘ des als sokratisch verstandenen Philosophierens vor. Der Autor der *Anterastai* erkannte im großen Interesse gebildeter Kreise an Naturphilosophie sowie an der Gleichsetzung von Philosophie und enzyklopädischer Bildung offensichtlich eine Ähnlichkeit zwischen der philosophischen Landschaft in den 30er Jahren des fünften Jh.s und derjenigen seiner eigenen Zeit, so daß ihm ein Rückgriff auf die Konstellationen besonders der Platonischen Frühdialoge zur Demonstration seines Anliegen hilfreich erschien (siehe unten).¹⁹ Daraus folgt auch die Anlehnung an solche Platonischen Dialoge, in denen Sokrates besonders in den Mittelpunkt gestellt ist. Dabei sind jedoch trotz intendierter Reminiszenzen auch deutliche Unterschiede zur Sokratesfigur der frühen Platondialoge zu beobachten, die, so meine These, vor allem im Kontext des zeitgenössischen philosophischen Umfelds in der Zeit um 300 v. Chr. sowie mit Blick auf die Entwicklung der Akademie nach Platon plausibel und verstehbar werden.

Ausgehend von der auffallend exponierten Sokratesfigur in diesem Dialog (I.), möchte ich auf die Rolle und Relevanz des Sokrates in den größeren Philosophenschulen in der Zeit nach Platon zu sprechen kommen (II.). Als wichtiges Interpretament erweist sich dabei die literarische Gestaltung des Dialoges, dessen Struktur sowie die Gestaltung von Szene und Figuren, die mit den inhaltlichen Argumenten korrespondiert, die Intention des ganzen Dialoges performativ umsetzen. Es zeigt sich (III.), daß die dialogische Inszenierung dieses akademischen Konzeptes von Philosophie einen autoritativen, nicht etwa einen aporetischen Sokrates vorstellt, der überdies eine rein ethische, praktische Philosophie vertritt. Diese wird in Anlehnung an den zeitgenössischen Usus der anderen ethisch orientierten philosophischen Schulen, v. a. der Stoa, anhand von eingängigen und bekannten Maximen sowie zitathaften Wendungen aus Platons gesamtem Œuvre

18 Ebenfalls finden sich Anlehnungen an *R.* Buch 3 und *Alc. I.*, siehe Werner (1912) 25–27.

19 Krämer (1983) 124f.: Diese Schriften sind nicht auf absichtliche Fälschungen zurückzuführen, sondern sind erwachsen aus gezielter Nachfolge und Imitation Platons (und anderer Sokratiker) oder zu Zwecken rhetorisch-literarischer Übung innerhalb der akademischen Schule; keiner der Autoren ist namentlich zu identifizieren (einzige Ausnahme: Leon für den Dialog *Alkyon*); vgl. dazu auch Rispoli (2000) v. a. 453–457.

artikuliert. Das, was Sokrates als ‚Philosophieren‘ ausgibt, die Selbsterkenntnis als wesentliche Voraussetzung für seriöse Bemühungen um Philosophie, wird anhand der Figur des Anterastes im Dialog selbst gespiegelt und exemplarisch vorgeführt. Deutlich wird dabei, daß Sokrates und die von ihm verkörperte praktische Philosophie im Grunde identisch sind, Philosophieren erscheint demnach als ethisch motivierter Habitus und als Prozeß, nicht als ein Wissensbestand, der sich in einer festen Definitionsformel erfassen ließe.

I. Die exponierte Stellung des Sokrates

Die Eingangsszene ist vertraut: Sokrates im Kreise junger Männer aus gutem Hause, das erinnert an Platons *Lysis* und *Charmides*. Wie in diesen expository Dialogen Platons erfolgt auch in den *Anterastai* eine sehr sorgfältige Beschreibung der Szenerie, in der sich die Diskussion dann entfaltet. Einige Elemente der Szenerieschilderung in den *Anterastai* sind als direkte Reminiszenzen an den *Charmides* erkennbar (*Chrm.* 153a ~ *Amat.* 132a; *Chrm.* 154bff. ~ *Amat.* 133a; *Chrm.* 162c ~ *Amat.* 133a).²⁰ Enge Übereinstimmungen finden sich auch mit dem *Euthydem* Platons: Im *Euthydem* erkundigt sich Kriton bei Sokrates nach einem Gespräch, das dieser am Vortag im Lykeion mit jungen Männern, es handelt sich um Euthydem und Dionysodoros (*Euthd.* 271b), geführt habe und das Kriton aufgrund der großen Menschenmenge um die beiden nicht mitverfolgen konnte (ebd. 271a2: πολὺς [...] ὄχλος). Kriton sieht lediglich, daß Sokrates disputiert, kann aber das Gesprochene nicht deutlich verstehen (ebd. 271a2–3: βουλόμενος ἀκούειν [...] οὐδὲν οἶός τ' ἢ ἀκοῦσαι σαφές). Sokrates beschreibt die beiden jungen Männer als ‚Alleswisser‘, als πάσσοφοι ἀτεχνῶς [...] παγκρατισταί (ebd. 271c6–7). Ganz ähnlich die Eingangsszene in den *Anterastai*: Dort berichtet Sokrates, wie er im Haus des Grammatikers Dionysios²¹ auf eine Gruppe von gutaussehenden jungen Männern mitsamt ihren Liebhabern stößt (*Amat.* 132a1ff.). Sokrates kann nicht hören, worüber sie diskutieren, sondern lediglich ihre Gesten interpretieren. Er mischt sich zunächst in den Zuhörerkreis um die ‚philosophierenden‘ jungen Männer, indem er nach dem Gegenstand der Diskussion fragt und zunächst einen philosophiefeindlichen, dann einen philosophiefreundlichen dieser Liebhaber in ein Gespräch darüber verwickelt, was Philosophie bzw. ‚Philosophieren‘ denn sei.

Trotz dieser Parallelen zeigen sich deutlich erkennbare Unterschiede zu den genannten Platondialogen: Denn Sokrates tritt in den *Anterastai* ungleich stärker

20 Carlini (1962) 51f. mit Anm. 81.

21 Dieser Dionysios ist nicht zu identifizieren: In der Tradition der Platon-Viten (z. B. D. L., Olymp., Anon. *proleg. Plat. phil.*) hat man auf der Suche nach Informationen zum Leben Platons auch Schriften aus dem Umkreis (also nicht immer nur echte Schriften) berücksichtigt und aus eben dieser Stelle hier herausgesponnen, daß Dionysios der Grammatiklehrer Platons gewesen sein soll, so Riginos (1976) 39f., die aber auch darauf hinweist, daß der Autor der *Anterastai* den Namen des Dionysios bereits aus einer biographischen Tradition entnommen haben könnte.

ins Zentrum, er dominiert von Anfang an die Gesprächsführung, was sich auch am raschen Umschlag in der Fokussierung der Szene zeigt: Waren die diskutierenden Jünglinge im Eingang das Zentrum, um das sich die Liebhaber als Publikum scharten, so erscheint es doch als auffällig, wie Sokrates bereits kurz nach seiner Ankunft vom Rande des Geschehens aus die Aufmerksamkeit auf sich zieht: Er, der von außen Eintretende, kommt mit dem zweiten Liebhaber ins Gespräch – und fragt diesen, ob Philosophieren etwas Schönes sei. Die disputierenden Jünglinge verstummen und werden zu Zuhörern, die Aufmerksamkeit der ganzen Runde verlagert sich vom ursprünglichen szenischen Zentrum weg an den Rand, auf den Neuankömmling Sokrates und seine Gesprächspartner (133a1ff.). Freilich reagiert Sokrates in gewohnter Weise mit freudigem Erschrecken (133a4–7: αὐτὸς δ' οὖν ἐξεπλάγη; ἐκπλήττομαι; ἀγωνιᾶν; vgl. μάλα φιλοτίμως).²² Dieses erotische Moment beflügelt ihn wie auch den Anterastes, dessen Selbstvertrauen angesichts dieses Publikums wächst. Beide nutzen die Gelegenheit zur ehrgeizigen Selbstdarstellung vor den bewunderten Jünglingen. Die Tendenz des Autors, Sokrates szenisch in den Vordergrund zu stellen, ist offensichtlich. Unterstützt wird dieser Eindruck dadurch, daß der ganze Dialog von Sokrates selbst erzählt wird, welcher auch seine persönlichen Eindrücke und Reflexionen einfließt (z.B. 132d2ff.: καὶ μοι ἔδοξε; 134a3ff.; 135a1ff.). Vor allem aber, und das ist ein außerordentlich wichtiges Moment, ist die durchgehende Anonymität sämtlicher Anwesender, auch der beiden rivalisierenden Erastai, mit denen Sokrates spricht, auffällig und singulär. Allein Sokrates tritt hier als namentlich identifizierbares Individuum auf – man apostrophiert ihn mit seinem Namen (z.B. 132c6; 133a7–8; 134a9 u.ö.) –, während sämtliche anderen Figuren in ihre namenlose Rollenhaftigkeit gebannt und als reine Nebenfiguren kenntlich sind.

II. Zur Rolle und Relevanz des Sokrates in hellenistischen Philosophenschulen

Legt man eine Datierung der *Anterastai* in den Zeitraum zwischen 314–268 v. Chr. zugrunde, so zeichnet sich ab, daß der Grund für eine derartige Exponierung des Sokrates in der zeitgenössischen Situation der Akademie liegt und daß dieser Dialog – mitsamt seinem Sokratesbild – eine konkrete Funktion im zeitgenössischen Verhältnis der Akademie zu anderen Philosophenschulen haben muß. Da sich hinter dem Verdikt der ‚Vielwisserei‘ Kritik am peripatetischen Philosophiekonzept zu verbergen scheint, soll zuerst skizziert werden, welche Rolle Sokrates im Peripatos nach Aristoteles spielt. Aristoteles, der kein Augenzeuge des Sokrates mehr ist, sieht ihn bereits aus historischer Perspektive:²³ In der *Metaphysik* (12,4,1078b27ff.) z.B. beschreibt er Sokrates als einen Philosophen, der keinerlei Physik betreibt, sondern sich durch seine Konzentration auf Ethik auszeichne, als erster die Begriffsbildung fokussiert sowie Definition und Induk-

tionsschluß weiterentwickelt habe. Seine gelegentlich durchscheinende Kritik an Sokrates verrät ein durchaus differenziertes Bild einer bereits historisch gewordenen Figur.²⁴ Bei Theophrast scheint, zumindest nach unserer Überlieferung, Sokrates überhaupt keine Rolle zu spielen.²⁵ Es macht sich spätestens seit seinem Scholarchat (seit 322/1 v. Chr.) eine Verselbständigung der einzelnen Fachgebiete bemerkbar.²⁶ Vor allem aber mit Straton von Lampsakos (Scholarchat ca. 288/7–ca. 270/69 v. Chr.) wird Naturphilosophie zu einem besonderen Forschungsschwerpunkt im Lykeion (Straton erhält später auch den Beinamen ὁ φυσικός).²⁷ Im Hinblick auf die Eingangsszene der *Anterastai*, in der die von ihren Liebhabern umringten Jünglinge in eine Diskussion um Naturphilosophie eines Anaxagoras und Oinopides vertieft sind, scheinen die Rückgriffe Stratons auf vorsokratische Anschauungen, wie sie in den Fragmenten von *Περὶ κινήσεως* greifbar werden, nicht unbedeutend zu sein.²⁸ Möglicherweise verweist der akademische Autor auf derartige naturphilosophische und astronomische Interessen des zeitgleichen Peripatos, wo sich Spezial- und Einzeldisziplinen geradezu verselbständigen. Diese Art der Gelehrsamkeit hatte mit ‚Philosophie‘, wie man sie mit Sokrates' Namen verband, nichts mehr zu tun. Andererseits hat die Kritik an der Naturphilosophie ihren Ausgangspunkt in den Auseinandersetzungen des Platonischen Sokrates mit Anaxagoras v.a. im *Phaidon* (72c4; 97b8ff.; 97d7), im *Kratylos* (400a9; 409a7; 409b6; 413c5), im *Phaidros* (270a4; 270a6) und in der *Apologie* (26d6; 26d8), auf die der Autor der *Anterastai* hier offensichtlich auch anspielt, doch scheint dieser Allusion (wie auch dem Polymathie-Gedanken) ein zeitgenössischer, aktueller Verweis – auf naturphilosophische Präferenzen möglicherweise eines Stratons – unterlegt zu sein. Gestützt wird dieser Eindruck noch dadurch, daß verschiedene Testimonien ausdrücklich hervorheben, daß Straton nur wenige Schriften zur Ethik verfaßt habe.²⁹ Bei Lykon und den folgenden Scholarchen sind die genannten Tendenzen ebenfalls festzustellen. Wenngleich die Entwicklung und Systematisierung der philosophischen Methoden sich von Sokrates einigermaßen entfernt hatten, so ist doch eine ambivalente Haltung von Mitgliedern der Schule ihm gegenüber festzustellen. Neben durchaus kritischen Stimmen wie der des Aristoxenos (fr. 51–60 Wehrli) äußert sich z.B. Dikaiarchos

22 Vgl. *Smp.*, Rede des Phaidros: Ein positiver Aspekt bei Erastai sei der Ehrgeiz untereinander 178c ff.; Görgemanns (2001) 139.

23 So Döring (1979) 3; Rowe (1996) 3–5.

24 Kritisch ist er jedoch in seinen Ethiken: Daß Tugenden und Tugend an sich ‚Wissen‘ seien, sei sachlich falsch, nur ‚vom Standpunkt des Sokrates aus begründet‘. Generell ist wichtig, daß seit dem Tod des Sokrates das Sokratesbild durchaus nicht nur positiv konnotiert war; zu sokratesfeindlichen Reden des Polykrates, des Aischines und des Demochares siehe Döring (1979) 2f.

25 Zu den Distanzierungsbestrebungen des Peripatos von Sokrates siehe Long (1999) 619f.; vgl. ferner auch Glucker (1998) 316.

26 Siehe ausführlicher dazu und zur Fortsetzung der peripatetischen Forschungen in Alexandria Glucker (1998) 314.

27 Z.B. fr. 1; 2; 8; 10; 12; 15; 16 Wehrli.

28 Als Neuerung gegenüber Aristoteles gilt seine Theorie von der feurigen Natur des Himmels; er greift damit auf vorsokratische Anschauungen zurück: fr. 84 Wehrli (Abbau platonischer Elemente); Wehrli [1983] 572; siehe auch Glucker (1998) 310.

29 Siehe fr. 132–143 Wehrli.

positiv über Sokrates, dessen Ausrichtung auf eine philosophisch geprägte praktische Lebensführung er als vorbildlich ansieht (fr. 43 Mirhady).³⁰

In den relativ geschlossenen Systemen des Kepos und der Stoa³¹ widerspricht zwar diese Systematik dem Geist des ‚offenen‘ Philosophierens, wie es der platonische Sokrates vorführt, die stark ethische Ausrichtung dieser beiden Philosophenschulen ist jedoch hinreichend bekannt. Aus den Reihen der Epikureer von Epikur selbst bis hin zu späthellenistischen Vertretern werden zwar kritische Stimmen und sogar Polemik gegen Sokrates vernehmbar,³² aber asketische Selbstbeherrschung, Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod, Pflege der eigenen Seele etc. sind standardisierte – ethische – Philosopheme, die sowohl der platonische wie auch der xenophontische Sokrates verkörpern. Freilich werden seit Philodem (und nicht zuletzt Lukrez) durchaus positive Bemerkungen greifbar.³³ In der Stoa gibt es freilich von Anfang an offensichtlichere Bezüge zu Sokrates als wesentlicher Autorität und als ethischem Vorbild. Hinzuweisen ist hier etwa auf die Bekehrungsgeschichte Zenons, der sich durch die Lektüre des zweiten Buches der *Memorabilien* des Xenophon zur Philosophie bekehrt haben soll (D. L. 7,2f.; vgl. 7,31f.).³⁴ Ungeachtet der anekdotischen Gestaltung und der fraglichen Historizität dieser Episode ist für unseren Kontext hier von Bedeutung, daß diese Bekehrung Zenons mit einem Sokrates in Verbindung gebracht wird, wie ihn vor allem Xenophon in zahlreichen Episoden stilisiert hat.³⁵ Spätere Stoiker nennen sich sogar, so nach einem Zeugnis Philodems, ‚Sokratiker‘:³⁶ Das alles aber beweist, daß in der Zeit um 300 v. Chr. bzw. der ersten Hälfte des 3. Jh.s Sokrates vor allem in den auf Lebensführung und Lebenskunst (*ars vitae*, so nach Cic. *fin.* 2,2) orientierten Philosophenschulen eine Autorität war, auf die man sich – mitunter auch kritisch – immer wieder bezog und die man überdies als Projektionsfläche für eigene Ansichten benutzen konnte.³⁷

Was die sog. Alte bzw. Ältere Akademie in der allgemein postulierten Abfassungsphase der *Anterastai* angeht (ca. 315–268), so sind für Polemon neben Fragmenten und Testimonien zu kosmologisch-theologischen Belangen³⁸ und Fragen der Dialektik vor allen Dingen Nachrichten über seine gut akademischen ethischen Auffassungen, wie Eudaimoniellehre, Seelenharmonie und Güterklassen (seelische, leibliche, äußere Güter) erhalten; vor allem aber seine Abhandlung *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* (so nach Clem. Al. *Strom.* 7,6,32,9)³⁹ ist zumindest in Schemen erkennbar (Diskussion erfolgte v.a. von stoischer Seite!). Krantor hingegen ist vor allem als erster Verfasser eines Kommentars zum

30 Zu positiven Urteilen siehe Dihle (2001) 121 mit Anm. 17.

31 So Dihle (2001) 123f.

32 V.a. an der Sokratischen Ironie, dazu Erler (2001) 218ff., an seiner Religiosität ebd. 221ff.

33 Erler (2001) 215; 223ff.

34 Siehe auch Long (1999) 621; Erler (2001) 205f.; Glucker (1998) 308; Görler (1998) 319f.

35 Siehe auch Krämer (1983) 167 und 65f.

36 Siehe Erler (2001) 204 mit Anm. 17 auf S. 229.

37 Erler (2001).

38 Siehe ausführlicher bei Krämer (1983) 154ff.

39 Krämer (1983) 156f.

Timaios bekannt, betätigte sich aber auch als Moralschriftsteller (vgl. noch Hor. *epist.* 1,2,3f.), wie Nachrichten v.a. über seine diatribenhafte Erzählung *Περὶ πένθους*⁴⁰ beweisen. Von Krates (ab ca. 276/5) sind gar keine Lehrmeinungen oder Nachrichten überliefert, was im allgemeinen als orthodoxe Pflege der Lehren Platons interpretiert wird. Man kann zumindest anhand der überlieferten Zeugnisse zwar eine Beschäftigung dieser Akademiker mit ethischen Fragestellungen, nicht jedoch einen Rückgriff auf Sokrates oder gar einen besonderen Stellenwert des (platonischen) Sokrates erkennen.⁴¹

III. Philosophieren als Praxis

Noch einmal zurück zur Frage, weshalb der Fokus der *Anterastai* so unmißverständlich auf die Person des Sokrates gelegt ist: Sieht man sich dessen Verlautbarungen nämlich näher an, so zeigt sich, daß die Vorstellung von ‚Philosophie‘, die in der Argumentation des Sokrates sichtbar wird, nicht wirklich auf einem differenzierten Konzept von dem, was ‚Philosophie‘ ist, basiert, wie z.B. Wissen des Guten bzw. Eines, Schau der Ideen, Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge usw., wie wir es aus den Dialogen Platons kennen.⁴² Für den Sokrates der *Anterastai* ist, ähnlich wie bei Platon, die hier relevante Schlüsselqualifikation für einen, der ‚philosophiert‘, allein das delphische γνῶθι σαυτόν,⁴³ aus dem dann Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tüchtigkeit in der Staatskunst und andere politische und soziale Tugenden erwachsen (*Amat.* 137e9 in Litotes, ab 138a7ff. in positiver Formulierung).⁴⁴ Bemerkenswert ist jedoch, daß der Anterastes bereits zu Beginn seine Definition von ‚Philosophieren‘ als Paraphrase des Ausspruches von Solon formuliert hatte, es sei das lebenslange Lernen möglichst vieler Dinge (*Amat.* 133c4ff., vgl. Solon fr. 28 Gentili/Prato = 18 West²: γηράσκω δ’ αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος). Man bewegt sich hier bei der Bestimmung von ‚Philosophie‘ also im Rahmen von Maximen und Spruchweisheiten erklärter Autoritäten. Auch Sokrates geht von hier aus: Er läßt die Frage, was Philosophie denn sei, nicht offen oder unbeantwortet, sondern bringt einen eigenen Vorschlag in die Diskussion ein und beweist somit ‚positives‘ Wissen.⁴⁵ Sokrates geriert sich zwar anfangs noch als einer, der ‚weiß, daß er nichts weiß‘ (*Amat.* 133c11ff.;

40 Siehe bei Krämer (1983) 163.

41 Siehe auch Isnardi (1954) 143.

42 Vgl. Merlan (1963) 297 Anm. 1.

43 Das ist vermutlich auf Heraklit zurückzuführen (DK 22 B 116; vgl. B 112), wird in der antiken Tradition jedoch meist mit einem der Sieben Weisen in Verbindung gebracht, v.a. mit Chilon, vgl. Arist. *de philos.* fr. 3 Rose = 28–29 Gigon = Porph. *ap. Stob.* 3,21,26; Clem. Al. *Strom.* 1,14,60,3. Näheres zum Wandel in der Bedeutungsgeschichte des Spruches bei Tränkle (1985) 19–31; zur kaiserzeitlichen und mittelalterlichen Rezeption siehe Haas (1979) 71–95.

44 Bereits von Souilhé (1930) 108 gesehen, dann ausführlich Carlini (1962) 49ff., die allerdings nicht die ‚Selbsterkenntnis‘ als die hier maßgebliche ‚Definition‘ von Philosophie feststellen; Krämer (1971) 126.

45 Siehe auch Carlini (1962) 49.

135a1ff. vgl. *Ap.* 23b), formuliert dann jedoch seine Vorstellung davon, was ‚Philosophieren‘ sei bzw. voraussetze (137b6ff.) und hat demonstrativ das letzte Wort in der gesamten Unterhaltung (139a4ff.). Damit zeigt sich ein Paradox: Obwohl sich die Szenerie der *Anterastai* so stark an einige aporetische Dialoge Platons anlehnt, sehen wir einen regelrecht ‚dogmatischen‘ oder autoritativen Sokrates.⁴⁶ Er korrigiert nämlich zunächst die seiner Ansicht nach unzureichende Definition des Anterasten, die dieser in Anlehnung an ein Solonzitat⁴⁷ als lebenslanges Lernen möglichst vieler Gegenstände formuliert hatte. Philosophieren bestehe vielmehr, so Sokrates, im ‚Erkenne dich selbst‘. Vordergründig ist damit das γνῶθι σαυτόν als Maxime propagiert, um die von Sokrates stets beherrzte Selbsterkenntnis in jeder Hinsicht zu motivieren (gemeint ist ein Wissen um die eigene Sterblichkeit sowie das Wissen um die Gefahr der Selbstüberschätzung bzw. der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten). Im Grunde aber handelt es sich bei dem hier propagierten Philosophiekonzept auch um Sokrates selbst, der in seinem Tun, im Fragen, Nachfragen und Widerlegen das unabschließbare und prozessuale Philosophieren an sich geradezu verkörpert.⁴⁸ Die Figur des Sokrates erscheint als direkte Umsetzung der ‚menschlichen‘ Weisheit (ἀνθρωπίνη σοφία), wie dieser sie in der *Apologie* insistierend für sich beansprucht (*Ap.* 20d6ff.), während jedes ‚Wissen um göttliche Dinge‘ gänzlich ausgeblendet zu sein scheint. Die Definition von Philosophie, die Sokrates gibt, erinnert zwar an den *Charmides* (164d–165a4). Aber auch in zahlreichen anderen Dialogen Platons – genannt seien hier nur *Philebos* (48c10), *Protagoras* (343b3) und *Phaidros* (229e) – und auch bei Xenophon (*Mem.* 4,2,23f.) ist Sokrates gezeigt als einer, der sich mit dem berühmten delphischen Spruch mehrfach und intensiv auseinandersetzt (ebenfalls im ps.-plat. *Alkibiades I* 133c4ff.).⁴⁹ Vor dem zeitgenössischen Hintergrund der *Anterastai* zeichnet sich somit aus den Reihen der Akademie ein aktuelles, modisches Interesse an derartigen philosophisch nutzbaren Spruchweisheiten ab – dies ist auch schon für den zeitlich wohl vorausgehenden *Ersten Alkibiades* festzustellen, wo ebenfalls das γνῶθι σαυτόν, freilich im Sinne der Erkenntnis einer unsterblichen Seele, neu aufgelegt wurde (ebd.). Allerdings ist bei Platons Sokrates die Selbsterkenntnis immer eng mit der ‚Sorge um die eigene Seele‘ verbunden (*Ap.*, *Phdr.*, *Chrm.*), ein Gedanke, der in den *Anterastai* nicht thematisiert wird. Hier wird Selbsterkenntnis als erste Stufe von Wissen bzw. Weisheit in den Vordergrund gerückt. Nur darauf kommt es hier an.

46 Vgl. auch Merlan (1963) 299.

47 Zur Widerlegung und sogar ‚Transformation‘ von Elementen, die ursprünglich zur Dichtung gehören, siehe auch Männlein-Robert (2002) 13–38.

48 Vgl. Dihle (2001) 120f.

49 Vgl. auch Diogenes Laertios, der den Diogeneschüler Monimos (6,83 [Menanderzitat; fr. 193 K.-A.] = SSR V G 1) mit diesem Lehrspruch in Verbindung bringt; die häufige Verwendung des γνῶθι σαυτόν in den Komödien Menanders macht deutlich, daß es sich um ein im frühen Hellenismus beliebtes popularphilosophisches Motto handelt, vgl. ferner auch Clearch. fr. 69a–c Wehrli; *Cic. leg.* 1,58f.; *fin.* 5,44; *Tusc.* 1,52 und 5,70; Plut. *De E apud Delph.* 17,392a; umfassend dazu Courcelle (1974–75).

Für ein derartiges, lebensweltliches Konzept von Philosophie, verstanden als Lebensweise, spricht, daß Sokrates in den *Anterastai* in einer als alltäglich geschilderten Umgebung gezeigt wird, im Hause eines Grammatiklehrers, das in keinem der echten Platondialoge explizit als Szene benannt ist.⁵⁰ Das Gespräch über ‚Philosophie‘ entwickelt sich ganz beiläufig. Auffällig ist nun, daß Sokrates im Dialog selbst dann keine differenzierte Argumentation durchführt, sondern vielmehr eine Mixtur aus verschiedenen ethischen Maßregeln und Beispielen aus der Lebenswelt artikuliert. Dabei handelt es sich zwar um zahlreiche Reminiscenzen an die echten Dialoge Platons, doch bleibt die intensive Verwendung von Versatzstücken, von Stereotypen und Kondensaten⁵¹ aus Platondialogen irritierend, zumal diese oft noch übertrieben genau erklärt werden (z.B. *Amat.* 137b6ff.).⁵² Es scheint fast, als zitiere dieser rein innerweltlich interessierte Sokrates der *Anterastai* den Sokrates der sokrateszentrierten Dialoge Platons bzw. verdichte dessen ausführliche Argumentationen zu einprägsamen, eindeutigen Kurzzusammenfassungen. Durch diese catechismusartige Bündelung und Reduktion platonisch-sokratischer ‚Doxographie‘ ist aber eine sehr starke Autorisierung der Sokratesfigur in den *Anterastai* erkennbar, ein Eindruck, der durch die diegematische Anlage des Dialoges noch verstärkt wird: Wir sehen hier einen Sokrates, der als unumschränkte Autorität geschildert ist, der zwar nach platonischem Muster in seinem ständigen Überprüfen vermeintlicher Gewißheiten im dialogischen Gespräch gezeigt wird, einen platonisch stilisierten Sokrates also, der aber Züge des typisch ‚hellenistischen‘ Sokrates trägt. Dies hat wiederum methodische Parallelen in der zeitgenössischen Schulpraxis anderer Haireseis. Hingewiesen sei nur auf die merkgelartigen *Lehrsprüche* Epikurs (Κύρια δόξαι) und dessen isagogisch konzipierten *Menoikeus-Brief*⁵³ sowie entsprechende Lehr- und Handbücher der Stoa.⁵⁴ In den *Anterastai* wird Sokrates also als akademisches Paradeigma für praktische⁵⁵ Philosophie rein ethischer Ausprägung in Anspruch genommen – dazu paßt, daß die *Anterastai* z.B. auch in der Tetralogienordnung⁵⁶ des Thrasyllus als ‚ethischer‘ Dialog kategorisiert werden.⁵⁷ So

50 Sokrates befindet sich sonst oft im Kreis junger Männer in Gymnasien, z.B. *Chrm.* 155d, dazu Görgemanns (2001) 135.

51 Nach Isnardi (1954) 137 ein „centone di motivi desunti dai più vari dialoghi platonici“.

52 Lange Liste bei Heidel (1896) 50 Anm. 9.

53 Ausführlicher Erler (1994) 79f.

54 Auf die Ähnlichkeit zu den Maximen der Kyniker, Aristipps, Zenons, Epikurs und auch der späteren Skeptiker weist bereits Werner (1912) 39 hin.

55 Am Rande sei darauf hingewiesen, daß hier stets die aktive praktische Ausübung des Philosophierens thematisiert wird, was sich auch im Sprachlichen äußert (immer φιλοσοφεῖν statt φιλοσοφία). Auf den Aspekt der praktischen Philosophie verweist bereits Isnardi (1954) 138ff.

56 Der Dialog *Anterastai* wird in der Antike erst ab Clemens und seit Diogenes Laertios vorsichtig (!) in seiner Echtheit bezweifelt bzw. seine Echtheit nicht ganz eindeutig formuliert (Clem. Al. *Strom.* 1,19,93,1f. und D. L. 9,31); er gilt noch Thrasyllus als echt: Einordnung in die vierte Tetralogie, systematische Werkordnung der Schriften Platons (bei D. L. 3,59). Die Unechtheit ist heute unumstritten.

57 Die *Anterastai* sind ein diegematischer Dialog (ohne Hindeutung auf Zuhörer, siehe Nüsser [1991] 240); in dihäretischer Dialog-Ordnung (vgl. D. L. 3,49–51; dazu Nüsser [1991] 243)

krates konnte als prototypischer Vertreter einer ethisch orientierten Philosophie durchaus auch anderen Hairesis als direktes oder indirektes Exemplum gelten, nicht zuletzt aufgrund der Darstellung und Stilisierung in den *Memorabilien* Xenophons. Dagegen dürfte es nun ein Anliegen des akademischen Autors der *Anterastai* gewesen sein, den Lehrer Platons gerade auch *in ethicis* nachdrücklich für die eigene Hairesis zu reklamieren, für die, wie oben skizziert, Sokrates schon längere Zeit keine Rolle mehr gespielt hatte. Das heißt aber, daß über die Reaktion auf zeitgenössische Gegebenheiten um 300/270 v. Chr. hinaus dieser pseudoplatonische Dialog nicht nur die genannte polemische, sondern eine weitere, genauer gesagt: eine innerschulische Funktion zu haben scheint, die im renaissanceartigen Rückgriff und didaktischen Verweis auf die Sokratesfigur der frühen Platondialoge besteht.⁵⁸

Wie die Szenenführung des erzählten Dialoges deutlich macht, soll der Rezipient, ganz ähnlich wie der gerade ankommende, ins Haus eintretende und sich allmählich ins Gespräch involvierende Sokrates, schrittweise ins Geschehen, in den Gedankengang darüber, ‚was Philosophieren denn sei‘, eingeführt werden. Die Kompositionsform lenkt die Blickrichtung von außen nach innen, geschildert wird die zunehmende ‚Annäherung‘ des Sokrates an das Geschehen, bis er sich schließlich mit seiner Frage nach dem Thema der Diskussion in die Reihen der ‚Liebhaber‘ drängt. Gleich zu Beginn fallen platonische Schlagworte wie ἐπιεικεστάτους (*Amat.* 132a2), ἐσπουδακότε (132b3 und 5), σπουδὴν (132b6), mit welchen die anwesenden jungen Männer durchaus als prädestiniert zur Philosophie beschrieben werden. Freilich erweisen sich die zu Beginn eifrig Disputierenden rasch als ungeeignet für die ‚wirkliche Philosophie‘, sie sind passiv und wissen auf Sokrates' Frage keine Antwort (135a1–7). Von Bedeutung ist die Szene aber auch, weil ihre vermeintliche Eignung – ihre Schönheit – sich als rein körperliche, nicht aber als geistig-intellektuelle erweist, welche Sokrates in ihnen erhofft. Die Anziehungskraft des körperlich Schönen ist nach Platon der Beginn des Liebenden für den Aufstieg zum nicht-körperlich Schönen (vgl. Rede des Sokrates *Smp.* 209e5ff.).⁵⁹ Sokrates tritt hier selbst als ‚werbender Liebhaber‘ auf, als Erastes, freilich auf einer sublimierten Ebene. Es findet jedoch eine weitere Differenzierung auch insofern statt, als von den beiden Liebhabern der Disputierenden, mit denen Sokrates ins Gespräch kommt, nur der zweite, der Anterastes, geeignet ist, mit Sokrates zu diskutieren. Übrigens ist es er, der den Neuankommling Sokrates mit seinem Namen anspricht, ihn also offenbar bereits kennt (*Amat.* 132c6). Vor allem aber dadurch, daß er letztlich imstande ist, seine Argumentationsfehler und seine logischen Fehler zu erkennen (z.B. 138e8; 139a3;

gehören die *Anterastai* zu hyphegetischen, praktischen, ethischen Dialogen (wie z.B. auch *Hipparch*); bei Theon von Smyrna, einem Platoniker und Mathematiker, der eine neue Dialogordnung der Dialoge Platons vorgenommen hat (in arabischer Fassung erhalten), gehören die *Anterastai* zu den maieutischen Dialogen, wie z.B. auch *Laches*, *Charmides*, *Alkibiades I* und *II*, siehe Nüsser (1991) 144ff., v.a. 152.

58 Eine nostalgische Wendung zum Alten und Originären hin vor allem für die Akademie betonen Glucker (1998) 305f. und sehr deutlich auch Görler (1998) 317–329, hier v.a. 320.

59 Siehe auch Görgemanns (2001) 155.

139a6–7: ὁ μὲν σοφὸς αἰσχυνοθεὶς τοῖς προειρημένοις), sowie durch sein Erröten (134b4) und sein Verstummen (139a7) am Ende, ist bildhaft seine Selbsterkenntnis demonstriert, die, wie Sokrates gerade vorführt, die Voraussetzung zum Philosophieren ist. Das aber heißt: Das ‚einen-anderen-besser-Machen‘, wie Sokrates es 137c als implizites Kriterium für philosophischen ‚Sachverstand‘ anführt,⁶⁰ ist genau das, was Sokrates hier vorführt, wenn er den Anterasten zur Selbsterkenntnis und zur Korrektur seiner Fehlmeinungen führt. Das hier vorgeführte Philosophiekonzept erweist sich somit als ein Philosophieren mit ‚offenem Ausgang‘, das jedoch nicht auf eine Aporie hinausläuft (vgl. 135a:⁶¹ diese droht hier zwar nach kurzer Zeit, wird aber überwunden): Vielmehr wird ein ungewöhnlich autoritativer, didaktischer Sokrates in Szene gesetzt – ein bemerkenswertes Faktum, wenn man die Konzentration der nur wenig späteren sog. Mittleren oder Skeptischen Akademie unter Arkesilaos auf den aporetischen Sokrates ansieht. Die isagogischen Züge dieses Dialoges⁶² und seine ethische Protrepik sind unverkennbar.⁶³ Diese zeigt sich auch in der Verschränkung der inszenierten homoerotischen Atmosphäre mit dem Gegenstand der Unterhaltung selbst, in der eigentlich die Definition von ‚Philosophie‘ geklärt werden soll. Sokrates erscheint, ganz wie der Eros der Diotima-Rede des *Symposiums*, als Mittlerwesen, als personifizierter Drang nach Wissen und Weisheit, für die jedoch kein fester Begriffsinhalt erarbeitet wird. In diesem Dialog geht es, wie Sokrates zu betonen nicht müde wird und wie die Verbalformen zeigen, nicht eigentlich um ‚Philosophie‘,⁶⁴ sondern um ‚Philosophieren‘⁶⁵ (τὸ φιλοσοφεῖν: 132c2; 132d9; 133b5 und *passim*); dieses ‚Philosophieren‘ erscheint als aktives, prozeßhaftes und unabgeschlossenes Diskutieren und Handeln. Auch Sokrates selbst wird nicht als schlechthin ‚Weiser‘ gezeigt, sondern als einer, der lediglich weiser ist als die anderen. Doch wird diese sublimierte ‚erotische‘ Ebene überschritten, da hier nicht nur ein Spannungsverhältnis zweier rivalisierender Liebhaber⁶⁶ (*Anterastai*) als Ausgangspunkt gewählt wird. Dieses besteht darin, daß der erste Erastes sich auf Gymnastik, der Anterastes sich hingegen auf Musik verlegt habe (132d1–2), beide also als Vertreter entgegengesetzter Lebensweisen charakterisiert sind (vgl. 132c9: πάντα τὸν βίον διατετέλεκεν; 132d1–2: διατετριφώς).

Vor allen Dingen ist hier, wie eingangs angesprochen, auch die Konkurrenz des akademischen mit dem peripatetischen Philosophiekonzept thematisiert. Da-

60 Vgl. ferner auch den *Alkibiades* des Aischines von Sphettos, dazu Döring (1984) 17–22.

61 Alle drei sind in Aporie (!), *Amat.* 135a1–6: ἀπορίας μεστοὶ ἤμεν ἅπαντες; (...) ἐπειδὴ ἡμεῖς ἐν ἀπορίᾳ ἐσμὲν (...) μοι ἐδόκειν ἀθυμεῖν πρὸς τὸν λόγον.

62 Vgl. auch den wie eine Einführung ins dialektische Disputieren gestalteten Passus 132c5–6: ἐμοῦ τε ἐρομένου κάκεινου ἀποκρινομένου (...).

63 Siehe Krämer (1983) 125 gegen Carlini (1962) v.a. 54ff.

64 Vgl. freilich den Doppel-Titel (ἢ περὶ φιλοσοφίας), der von Thrasyllus stammt, siehe D. L. 3,57.

65 Sokrates spricht immer vom ‚Philosophieren‘: τὸ φιλοσοφεῖν, vgl. dagegen der Anterastes: φιλοσοφία (132c7 und 10).

66 ἐραστής ist ein sehr offener Begriff, vgl. dagegen παῖς (für jüngeren oder passiven Partner); ἐραστής kann einen älteren Partner, aber auch homo- und heterosexuelle Beziehungen bezeichnen sowie in nicht-erotischen Kontexten erscheinen, siehe Dover (1978) 16; 156f.

bei nimmt der Autor der *Anterastai* jedoch, wie oben gezeigt, mit seiner Gestaltung der Sokratesfigur und deren autoritativer Stärkung eine durchaus eigenwillige Akzentuierung vor, die nur vor dem zeitgenössischen Hintergrund verständlich wird. Die Wahl des literarischen Genres, des Dialoges nach dem Vorbild Platons, fügt sich auch unter formalen Gesichtspunkten in den Gesamteindruck einer gezielten Imitatio und Rückbesinnung auf die Wurzeln der akademischen Hairesis passend ein. Es zeigt sich also, daß mit dem Dialog *Anterastai* ein frühhellenistischer philosophischer Text in das *corpus Platonium* Eingang gefunden hat, der im Rückgriff auf die Sokrates-zentrierten Dialoge Platons sowie in Reaktion auf aktuelle Tendenzen der philosophischen Szene innerhalb wie außerhalb der eigenen Schule komponiert ist.

Bibliographie

- Bickel (1904) = E. Bickel, *Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilaos*, AGPh 17 (1904) 460–479.
- Böckh (1806) = A. Böckh, *In Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus ad virum illustrem F.A. Wolfium commentabatur A.B.*, Halis Saxorum 1806.
- Carlini (1962) = A. Carlini, *Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilaos*, ASNP n.s. 31 (1962) 33–63.
- Christ (1885) = W. v. Christ, *Platonische Studien* (ABAW 17, 5), München 1885.
- Courcelle (1974–75) = P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard* (2 Bde.), Paris 1974–75.
- Dihle (1986) = A. Dihle, *Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung*, in: *Aspects de la philosophie hellénistique* (Entretiens sur l'antiquité classique 32), Vandœuvres/Genève 1986, 185–223.
- Dihle (2001) = A. Dihle, *Das exemplum Socratis und die Wissenschaft*, in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates, Nachfolge und Eigenwege* (Sokrates-Studien 5), Zug/Schweiz 2001, 115–134.
- Döring (1979) = K. Döring, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes Einzelschriften 42), Wiesbaden 1979.
- Döring (1984) = K. Döring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, Hermes 112 (1984) 16–30.
- Dover (1978) = K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978.
- Erlar (1994) = M. Erlar, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike* 4, 1, Basel 1994, 35–490.
- Erlar (2001) = M. Erlar, *Sokrates' Rolle im Hellenismus*, in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege* (Sokrates-Studien 5), Zug/Schweiz 2001, 201–232.
- Geus (2002) = K. Geus, *Eratosthenes von Kyrene. Studien zur hellenistischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 92), München 2002.
- Glucker (1998) = J. Glucker, *Theophrastus, the Academy, and the Athenian Philosophical Atmosphere*, in: J.M. van Ophuijsen/M. van Raalte (Hrsg.), *Theophrastus. Reappraising the Sources* (Rutgers University Studies in Classical Humanities 8), New Brunswick/London 1998, 299–316.
- Görgemanns (2001) = H. Görgemanns, *Sokratischer Eros in Platons Symposion und die Krisis der attischen Knabenliebe*, in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege* (Sokrates-Studien 5), Zug/Schweiz 2001, 135–166.
- Görler (1998) = W. Görler, *Theophrastus, the Academy, Antiochus and Cicero: A Response (to John Glucker) and an Appendix*, in: J.M. van Ophuijsen/M. van Raalte (Hrsg.), *Theophrastus. Reappraising the Sources* (Rutgers University Studies in Classical Humanities 8), New Brunswick/London 1998, 317–329.
- Haas (1979) = A.M. Haas, *ET DESCENDIT DE CAELO γνῶθι σαυτόν (Juvenal, Satir. XI, 27). Dauer und Wandel eines mystologischen Motivs*, Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur 108 (1979) 71–95.
- Hadot (1984) = I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée*, Paris 1984.
- Heidel (1896) = W.A. Heidel, *Pseudo-Platonica*, Diss. Chicago, Baltimore 1896.
- Hirzel (1895) = R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch* I, Leipzig 1895.
- Isnardi (1954) = M. Isnardi, *Note critiche e filologiche*, PP 9 (1954) 137–143.
- Krämer (1971) = H.J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin/New York 1971.
- Krämer (1983) = H.J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike* 3, Basel/Stuttgart 1983, 3–174.
- Long (1999) = A.A. Long, *The Socratic Legacy*, in: K. Algra/J. Barnes/J. Mansfeld/M. Schofield (Hrsg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 617–641.
- Männlein-Robert (2002) = I. Männlein-Robert, *Wissen um die göttlichen und die menschlichen Dinge'. Eine Philosophiedefinition Platons und ihre Folgen*, WJA 26 (2002) 13–38.
- Mansfeld (1994) = J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia Antiqua 61), Leiden/New York/Köln 1994.
- Merlan (1963) = Ph. Merlan, *Das Problem der Erasten*, in: J. Frank/H. Minkowski/E.J. Sternglass (Hrsg.), *Horizons of a Philosopher. Essays in Honour of David Baumgardt*, Leiden 1963, 297–314.
- Nüsser (1991) = O. Nüsser, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus* (Beiträge zur Altertumskunde 12), Stuttgart 1991.
- Riginos (1976) = A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato* (Columbia Studies in the Classical Tradition 3), Leiden 1976.
- Rispoli (2000) = G.M. Rispoli, *Pseudepigraphi platonici e filologia filosofica*, in: G. Cerri (Hrsg.), *La letteratura pseudepigrapha nella cultura greca e romana. Ati di un incontro di studi, Napoli 15–17 gennaio 1998* (= AION [filol.] 22 [2000]), Napoli 2000, 453–511.
- Rowe (1996) = Ch. Rowe, *Just How Socratic are Plato's 'Socratic' Dialogues. A Response to Ch. Kahn, Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of Literary Form*, Cambridge University Press 1996, <http://www.ex.ac.uk/plato/plato2issue/rowe2.htm>, 1–12.
- Schleiermacher (1809) = F. Schleiermacher, *Platons Werke* II 3, Berlin 1809.
- Souilhé (1930) = Platon, *Œuvres complètes XIII 2: Dialogues suspects*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris 1930.
- Tränkle (1985) = H. Tränkle, *ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*, WJA 11 (1985) 19–31.
- Werner (1912) = G. Werner, *De Anterastis dialogo Pseudoplatonico*, Diss. Gießen, Darmstadt 1912.
- Wehrli (1983) = F. Wehrli, *Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike* 3, Basel 1983, 461–599.