

Ueber des Albinos Isagoge in Platons Dialoge.

In neuerer Zeit hat Euckow in seiner Schrift „die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften u. s. w. Berlin 1854“ auf eine umständliche Weise an einer den Namen Albinos' tragenden Isagoge in Platons Schriften einen kritischen Versuch ans Licht gesetzt. Er kommt nach Prüfung der kleinen Schrift zu dem Resultate, daß Albinos zu seiner Zeit schon eine Anordnung der Platonischen Gespräche vorgeschlagen habe, die der Schleiermacherschen an innerem Werthe Nichts nachgäbe, sie vielleicht noch durch gewisse Vorzüge übertreffe. Um den Preis, die Wahrheit dieser Behauptung bestätigt zu finden, oder auch nicht, verlohnt es der Mühe, den kühnen Versuch einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns geradezu an denjenigen Theil der Abhandlung machen, welcher der Beleuchtung der von Euckow aufgestellten Gedanken über die Nothwendigkeit, einige nicht unbedeutende Veränderungen in der genannten Schrift vorzunehmen, hauptsächlich dient.

Als von Albinos herrührend erkennt Euckow nur den Theil der Isagoge an von Capitel IV von den Worten ἀπὸ ποιῶν διαλόγων δὲ ἀρχομένους ἐντυγχάνειν τῷ Πλάτωνος λόγῳ bis zu Ende des Capitels VI. Jener erste Satz ist ein Fragesatz. Euckow geht von der Voraussetzung aus, daß Albinos der tetralogischen, bloß äusseren Anordnung des Derkylides und Thrasyllus gegenüber

mit größerer Einsicht in den inneren Zusammenhang eine wissenschaftliche Aufstellung vor unseren Augen sich entwickeln lassen wolle.

Hat Albinos aber diesen Gegensatz ganz genau ins Auge gefaßt und ihn allein berücksichtigen wollen: warum nennt er denn noch zwiefach andere Anordnungen, nämlich derjenigen, die mit den Briefen, und derjenigen, die mit dem Theages anzufangen beliebten? Wir müssen hierin eine überflüssige Bemerkung erkennen, worüber im Fortgang nicht weiter gesprochen wird. Wenigstens ist diese Bemerkung in diesem, von Suckow sogenannten 2. Theil und eigentlich achten Theil der Einleitung, in welchem von der zweckmäßigen Art, die Platonischen Schriften zu lesen, die Rede ist, ebenso unerklärlich und zeugt von keinem größeren Scharfsinn, als Suckow an dem seiner Meinung nach anzunehmenden zweiten Compiler rühmt oder nicht rühmt, welcher in dem vorhergehenden, von Suckow sogenannten ersten Theil, wo die Definition und die Eintheilung der Schriften, ohne Rücksicht auf die Weise, sie in einer gewissen Ordnung zweckmäßig zu lesen, angeführt werden, die Unterbringung der namhaft gemachten Dialoge unter 8 Classen oder Charaktere vorschlägt (Capitel III), insofern diese 8 Classen ohne bestimmteren Zusammenhang mit den nach je drei Arten der Richtungen näher erläuterten Haupttheilen nach Suckow's Ansicht stehen sollen, nämlich den suchenden und den unterrichtenden Dialogen.

Allerdings stellt Albinos dem Zweck des Thrasyllos und Deryllides, welcher ihm der zu fein scheint, die Dialoge nach den Personen und ihren Lebensumständen zu ordnen, wobei er immerhin die Zeitfolge im Leben des Sokrates sich gedacht haben mag, seinen eigenen Zweck, für den er die Dialoge eintheilen wolle, gegenüber. Denn wenn ja die tetralogische Eintheilung der Dialoge Platons nach Analogie der Tragödien in künstlerischem Sinne getroffen wurde: so so setzt dieselbe unter andern künstlerischen Motiven besonders auch dasjenige vorans, daß in den einzelnen Stücken jeder Tetralogie die Hauptperson in einer, der Zeit nach folgenden Entwicklung, entweder ihrer äußeren oder ihrer inneren Verhältnisse, auftrete. Albinos führt die Tetralogie an, welche die Gespräche Eutyphron, die

Apologie, Kriton und Phädon umfaßt, also diejenige, welche eine gewisse fortschreitende Entwicklung der äußeren Verhältnisse im Leben des Sokrates besonders hervortreten läßt, in deren Berücksichtigung jene beiden Erregten des Platon die Dialoge auch wirklich mögen zusammengestellt haben. Zufällig nimmt in der Reihe der Tetralogien die genannte die erste Stelle ein und weil Albinos sie nur anführt, so paßt gewissermaßen Suckow's Annahme (in der Note S. 10), es läge in den Worten des Albinos: *δοκοῦσι δέ μοι προσώποις καὶ βίῳ περιστάσεσιν ἡδηλχέναι τὰς ἐπιθεῖναι* besonders auch die bemerkte Voraussetzung ausgedrückt, daß diese, aus der Abfassungszeit sich ergebende Reihenfolge übereinstimmt habe mit derjenigen, die in den einzelnen Tetralogien sich an die Zeitfolge in dem Leben des Sokrates angeschlossen. Daß sie aber vielleicht doch noch ein Mehreres ausschlossen, was auch bei Aufstellung der Tetralogien berücksichtigt wurde, würde uns erst klar werden, wenn Albinos noch eine zweite und dritte Tetralogie durchmustert hätte. Eben in diesem Mangel aber zeigt sich, daß Albinos seine Anordnung, wie sie in diesem, nach Suckow ächten Theil der Isagoge erscheint, nicht nach vorhergehender eindringender Kritik früherer Anordnungen, hier in unserem Fall nicht der von Thrasyllus getroffenen, gemacht habe.

Die Gründe mithin, welche Suckow anführt, um die Hervorhebung desjenigen Zwecks, welchen Albinos seiner Anordnung zu Grunde legt, diesem zu so ganz besonderem Verdienst anzurechnen, scheinen mir nicht hinlänglich erwiesen. Ich sehe weder, daß Albinos der Anordnung nach Tetralogien mit der seinigen allein, noch daß er im entschiedenen Gegensatz mit einer inneren, wissenschaftlichen Anordnung einer bloß äußeren entgegentritt.

Aber auch die Art, wie Suckow die Worte selbst, welche diesen Zweck ausdrücken: *βουλόμεθα δὲ ἀρχὴν καὶ διάταξιν διδασκαλίας τῆς κατὰ σοφίαν εὑρεῖν*, versteht, bleibt nicht ohne Anstoß. Wir geben ihm gern zu, daß Albinos ein Zwiefaches, nämlich Anfang und Anordnung der Gespräche nach dem Princip suchen will, vermöge welches der Leser für wahre Weisheit in Erkenntniß und Gesinnung sich ausbilden soll. Wir geben ihm

ferner zu, nachdem wir auch die folgenden Worte des Albinos gelesen haben, daß dieser Zweck ein pädagogisch-methodologischer, der den Bedingungen, welche bei dem auszubildenden Schüler Statt haben, sich anbequemt, durchaus genannt werden kann. Denn Albinos selbst bekennt offen, daß er glaube, es gäbe für Platons Lehre aus sich keinen einzigen und festbestimmten Anfang, vielmehr gleiche sie einem Kreise, der ebenfalls keinen einen und festbestimmten Anfangspunkt habe. Er also zweifelt an einem System platonischer Philosophie nicht, bis zu dem Grade nicht, daß er sogar die Forschung nach demjenigen Anfang und weiteren Fortgang der Gespräche, welcher von Platon selbst herrühren möchte, durch die Behauptung zurückweist: hier giebt es keinen Anfang.

Dagegen aber meint Albinos, es nicht dem Zufall überlassen zu dürfen und hält es der Berücksichtigung werth, zu bestimmen, mit welcher Schrift ein Leser für seine Person zu beginnen habe. Er scheint sich sogar bemühen zu wollen, nach der geistigen Beschaffenheit, die der Leser für Platons Schriften mitbringt, nach dem Alter, in welchem er steht, nach der Absicht, die ihn leitet, dem Bildungsgrad, den er erreicht hat, endlich nach der Beschäftigung, in der er lebt, Jedem, der an das Studium der Philosophie gehen will, den geziemenden Anfang zu zeigen. Aber nur für einen einzelnen Fall unter den unzähligen, die sich hier aus dem rein subjectiven Gesichtspunkt des Lesers an ihm denken lassen, nämlich für einen Menschen, der von Natur gut begabt, in dem zur Philosophie hinlänglich reifen Alter steht, die Absicht hegt, Tugend zu üben, die nöthige Vorbildung hat und von politischen Umständen unabhängig ist, bezeichnet Albinos als Anfang den Alkibiades und heißt den Mann nach diesem drei andere Dialoge, Phädon, den Staat und Timäus nach einander lesen.

Denn nachdem der so beschaffene Leser aus dem Alkibiades den Gegenstand seiner Sorgfalt erkannt und für denselben geneigt worden ist, soll er darnach an einem schönen Beispiel erkennen, wer der Philosoph, was seine Beschäftigung ist und für welcherlei Art von Aufgabe seine Lehre angewandt wird. Der wohlbegabte Jüngling von hinlänglicher Reife und Vorbildung, der keinen andern

Zweck verfolgt, als vermitteltst der Philosophie tüchtiger und tugendhafter zu werden, dieser Jüngling, den Albinos beschreibt, ist wohl einer der vielen, die sich der weiteren Erziehung eines Philosophen, wie Albinos war, anvertrauten. Hier galt's nicht, daß der Jüngling ein System der platonischen Philosophie vollständig kennen lernte, um selbst Platoniker zu werden, als vielmehr, daß er zuerst überhaupt einfähe, was Gegenstand der Philosophie und wer der Philosoph sei. Und dies beschränkt sich nach dem vorwiegenden Gesichtspunkt auf die Tugend, welcher der Jüngling sich weihen will, dahin, daß ihm möglichst einfach die Philosophie als die rechte Lehrerin für seinen Zweck erscheine, indem sie positiv den Gegenstand zeige, dem er seine Sorgfalt zu widmen habe, nämlich die Seele, wie es im Alkibiades geschieht.

Der Widerspruch, in den Albinos mit vielen neueren Erklärern tritt, welche den Alkibiades für nicht Platonisch halten, kann uns nicht abhalten, anzuerkennen, daß wenigstens dem pädagogischen Zwecke nach, den Albinos vor Augen hat, der Alkibiades besonders geeignet ist, einen Jüngling auf Selbsterkenntniß und die in ihr beruhende Tugend auf dem möglichst einfachen und directen Wege hinzuleiten. Freilich zeugt die zweifellose Annahme des Gesprächs, als eines Platonischen dafür, daß Albinos, wie alle seine Standes- und Zeitgenossen, jener schärferen Kritik über Aechtheit und Unächtheit der platonischen Dialoge, der sich Schleiermacher mit Bewußtsein bediente, durchaus ermangelte: ein Umstand, der uns nicht geneigter machen kann, seiner Anordnung mit Suckow gerade neben der Schleiermacherschen ein Verdienst einzuräumen. Jedoch hat Albinos die ihm von Suckow untergelegte Anordnung gar nicht getroffen, wie sich zeigen wird, wenn wir nun unbefangen weiter gehen.

Wenn nämlich jener Jüngling aus dem Alkibiades die Philosophie als Selbsterkenntniß, und insofern in dieser die Tugend wurzelt, als die Lehrerin zur Tugend kennen gelernt hat: so soll er im Phädon außer dem Beispiel eines Philosophen auch noch eine bestimmte Aufgabe, an der die Philosophie zur Anwendung kommt ¹⁾, kennen lernen. Der Phädon darf nun unter keiner Be-

1) Die Worte ἐπὶ πολλῇ ἐποθέσει εἰ παρ' αὐτῷ λόγος προσάγε-

dingung mit dem Phädrus vertauscht werden. Eine Vertauschung widerspricht nicht bloß allen Handschriften, sondern auch dem Sinne und Zweck des Albinos. Denn weder der Phädrus, noch auch zwar der Phädon enthält eine Beschreibung des Philosophen, der Art, wie sie Theätet (174 A — 176) von dem äußeren und inneren Wesen desselben in einer zusammenhängenden Rede, und wie sie der Staat (485 B sq.), gleichsam als die Zusammenfassung der allenthalben in den Schriften Platons zerstreuten, weiteren und engeren Gemälde zu einem schönen und geordneten Bilde darbietet. Aber in nur wenig getrennten Zügen ist mit deutlichen Worten im Phädon der Philosoph als solcher vollständiger, als selbst im Theätet, beschrieben p. 61 sq. Die Todes-Sehnsucht, welche dem Philosophen eigenthümlich zugeschrieben wird, ist aus seinem Leben und Streben zu erklären, und auch die Beschreibung dieses Lebens fehlt nicht, 64 D sq. Ueberhaupt läuft die Beschreibung weiter fort, 67 E. 68, bis die Unterredung näher auf den Beweis der Unsterblichkeit der Seele eingeht. Wo ist aber im Phädrus für einen Schüler, der am Anfang der Philosophie überhaupt, sowie der Platonischen im Besonderen steht, um welche es sich zunächst handelt, eine so deutliche Erklärung des Philosophen mit für sich selbst redenden Worten ausgesprochen? Das eine Mal, wo es geschieht p. 278 D, betrifft die Erklärung im Sinne der ganzen Schrift mehr den methodisch lehrenden, den theoretischen Philosophen, als den theoretisch und praktisch auf Tugend gerichteten, als den Philosophen, wie er leibt und lebt. Ich sagte aber schon oben, daß einem Jüngling, wie ihn Albinos sich denkt, möglichst einfach und positiv das Wesen der Philosophie und der Werth des Philosophen gezeigt werden mußten. Rechte Uebung der Tugend ist der Zweck, um deswillen die Philosophie vorgenommen wird, und bietet nicht Sokrates im ersten Theile des Phädon eine klare Beschreibung derselben, ist er nicht selbst das lebendige, schöne Beispiel eines bis zum Tode in Lehre und Leben groß und rein erscheinenden Philosophen? Viel

ταῦ übersehe ich, wie oben kenntlich ist, abweichend von Suckow, dennoch aber, wie ich hoffe, weder der Bedeutung des Wortes *προδοῦσαι* und des *προσέγειν*, noch der der Präpositionen entgegen.

schwieriger macht der Phädrus dem Jüngling die Aufgabe, den Philosophen an einem Beispiel zu erkennen. Freilich tritt um so heller und sicherer Sokrates nach der zweiten Rede als der wahrhafteste, der philosophisch Liebende hervor, je mehr ihn das doppelte, zweideutige Wesen der Liebe im Beginn und nach der ersten Rede verhüllt. Aber darnach wiederum, wie im ersten Theile des Phädrus der Gegensatz der schlimmen und der edlen, der feindlichen und der geistigen Liebe, im zweiten Theil der Gegensatz zwischen dem geschulten und dem philosophischen Redner, oder zwischen dem Redner und dem Philosophen. Wo ist da eine einfache, für sich sprechende, nicht erst abzunehmende Beschreibung des Philosophen? Sokrates steht zudem noch mitten in der Aufgabe, die Philosophie überhaupt zu begründen und nur nach einer Seite geschieht das im Phädrus. Wo erscheint Sokrates als ein vollendetes Beispiel der Tugend, so ganz wie im Phädon? Und als solches soll er einem Jüngling doch erscheinen, der nach Tugend strebt.

Suckow's Uebersetzung der Worte: καὶ ἐπὶ ἐποθέσει τὸ ἀθάνατον εἶναι τὴν ψυχὴν δίδειαι τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον ²⁾ verwerfe ich ebenfalls, wie oben die der vorhergehenden, mit diesen in Zusammenhang stehenden, und gebe sie so: und an der Aufgabe, daß die Seele unsterblich sei, geht er die Lehre darüber durch. Daß der von Albinos gedachte junge Mann, der sich der Philosophie widmen will, um Tugend zu üben, sehe, wie die Philosophie bestimmte Lehre darbiete, ist um so nothwendiger, da er aus dem Alkibiades nur noch die unbestimmte Lehre oder Aufforderung zur Selbsterkenntniß geschöpft hat. Und nützlich ist es, daß er für diese bestimmte Lehre diejenige über die Unsterblichkeit der Seele erkennt, weil in ihr das beste Mittel beruht, um den Jüngling in seinen Vorsätzen durch die Darlegung einer die Seele läuternden und erhebenden Wahrheit, auf das Entschiedenste zu bestärken. Ich weiß nicht, ob Suckow einen Jüngling für reif genug hält, den eigentlichen Sinn des Phädrus richtig zu verstehen, nachdem er nur noch den Alkibiades gelesen hat. Daß er aber darnach

2) Suckow liest etwas anders zum Theil mit Schneider (περὶ αὐτῆς), zum Theil wider ihn.

weder hierzu im Stande ist, noch auch dazu, die Unsterblichkeitsbeweise im Phädon völlig zu verstehen, ist mir ebenso unzweifelhaft, als es mir an dem Umstand, daß Albinos den Phädon auf den Alkibiades hier folgen läßt, gewiß erscheint, daß Albinos selbst an diesem Ort himmelweit von dem Verständniß des Platon entfernt und einer systematischen Anordnung durchaus fremd ist, die Platon aus sich und im eigenen Geiste richtig aufzufassen lehren kann. Davon jedoch abgesehen und betrachtet man Albinos und seinen Zweck, wie er ihn, indem er als dritte Schrift den Staat und als vierte den Timäus empfiehlt, nachher abermals als den Zweck der Bildung zur Tugend hervorhebt: so finde ich nicht, daß auf den Phädrus so sehr, als auf den Phädon die eben angeführten Textworte bezogen werden können, um jenen an dieser Stelle, als für den albinischen Zweck entsprechender, zu stellen. Denn wenn freilich der Phädrus nach der Voraussetzung, ich möchte lieber sagen nach dem Beweise ³⁾, daß die Seele unsterblich ist, das Wesen derselben beschreibt: so geschieht dies in einem so mythischen Gewande, daß ich mich wundere, warum Albinos nicht statt τὸν περὶ αὐτῆς λόγον lieber τὸν περὶ αὐτῆς μύθον geschrieben hat oder warum vielmehr Suchow diese Ueänderung zu den andern, die er vornimmt, nicht vorschlägt. Ueberhaupt endlich: wenn die Beschreibung der wahren und himmlischen Liebe die Begeisterung eines wohlgearteten, wackeren Jünglings für die höchste, unseres Strebens würdige Tugend zu heben im Stande ist: so kann die Liebe doch in dieser Eigenschaft, in dieser praktischen Richtung auf die Tugend im weiteren Verlauf des Gesprächs sehr entfernt nur von dem Jüngling erkannt werden, da die Liebe zunächst als der innerste Nerv jener philosophischen Mittheilung erscheint, welche die theoretische Betrachtung der Redekunst als die höchste Stufe aller Gedankenmittheilung herausstellt. Dagegen gewinnt der Jüngling, wie mir dünkt, auf sehr einfachem Wege, nachdem ihm die Seele als Gegenstand seiner Fürsorge im Alkibiades empfohlen worden ist, indem er aus dem Phädon hört, daß sie unsterblich sei, die Ueber-

3) Denn p. 245 CDE haben die Worte mehr das Ansehn eines Beweises als einer Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele.

zeugung, daß ein enthaltames, tugendhaftes Leben, wie er es besonders schön im Anfang des Phädon geschildert las, nach dem Beispiele des Sokrates das allein von ihm der Nachahmung würdige sei.

Nach dem Phädon empfiehlt Albinos, den Staat zu lesen, aus dem Grunde, weil Platon darin die gesammte Erziehungslehre von ihrem Ursprunge an entwirft, bei deren Anwendung man zum Besitze der Tugend kommen möchte. Die allgemeine, gleichsam elementare Erziehung findet sich B. II. III, späterhin, B. VIII, die besondere, gleichsam höhere. Die Erlangung der Tugend, welche der von Albinos gedachte Jüngling anstrebt, ist sogleich das der Platonischen Erziehungslehre vorgezeichnete Ziel. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß, wie der Jüngling nicht im Stande war, nach Lesung des Alkibiades die auf der Ideenlehre beruhenden Unsterblichkeitsbeweise im Phädon, ohne Einsicht in die Theorie, welcher die Ideenlehre entsprungen ist, ganz zu verstehen, er ebenfalls nicht im Stande sein wird, weder im Allgemeinen die Schrift über den Staat, noch im Besondern den Tugendbegriff, ohne die nöthige Einsicht in die Dialektik, im platonischen Sinne zu begreifen. Wir müssen daher annehmen, entweder, daß Albinos weder den Phädon, noch auch den Staat als Theile eines platonischen Systems begriffen habe, oder daß er, in dem Fall, daß wir es mit einer vollständigen Eintheilung sämmtlicher Dialoge zu thun haben, eine vorläufige Lesung dieser Schriften vorgeschlagen habe. Wenn also der von ihm gedachte Jüngling später die gesammten Schriften Platons nach Ordnung lesen und verstehen lernen wird, soll derselbe Phädon und derselbe Staat in dieser Ordnung ihre geziemende Stelle von Neuem erhalten. Suckow hat die Eintheilung von grundlegenden und vollendenden Gesprächen getroffen und vermittelt derselben die Capitel V und VI der Isagoge in sehr enge Verbindung gebracht. Er muß sich das Unmögliche möglich gedacht und geglaubt haben, daß der Jüngling zu einem vollkommenen Verständniß des Phädrus, sowie des Staats bereits eher vorgebrungen wäre, ehe er noch sehr viele der in Capitel VI verzeichneten Gattungen von Gesprächen gelesen und verstanden hätte. Denn S. 19 nimmt er, indem er

diesen Gattungen jeder einzeln die ihr zukommenden Dialoge namentlich zutheilt, die vier als grundlegende von ihm bezeichneten aus. Rechnet man sie dagegen in der folgenden Ordnung wieder auf, so geht der Begriff den man mit dem, von Eudow gebrauchten Ausdruck verbinden kann, verloren. Denn ein so gelegter Grund, der sich nachher bei vollständigerer Erkenntniß des platonischen Systems verändert, ist kein rechter Grund. Aber auch schon, daß vier Gespräche einen Grund legen sollen, wo sich Albinos des Ausdrucks ἀρχή bedient und nur ein Gespräch erwartet wird, macht uns gegen das Eudow'sche Verständniß des alten Exegeten sehr zweifelhaft. Nehmen wir wiederum an, daß der Alkibiades den Anfang (ἀρχή) bildet und die andern drei Gespräche die weitere Ordnung: so sieht man freilich davon ab, daß Albinos in diesem, im Cap. V enthaltenen Abschnitt seiner Einführung eine vollständige Anordnung, die alle Gespräche umfasset, beabsichtigt hat. Man läßt dagegen in Uebereinstimmung mit dem unter unzählig vielen möglichen Beispielen, wie ein angehender Leser des Platon beschaffen sein kann, von Albinos gewählten einen Beispiel des oben beschriebenen Jünglings, man läßt, sage ich, die Aufeinanderfolge jener vier Gespräche als ein Ganzes für sich bestehen, das seinem Zwecke, die Tugend des Jünglings zu bilden und zu befestigen, sehr wohl entspricht.

Denkt man sich das Verhältniß eines Lehrers der Philosophie, wie Albinos war, hinzu: so wird man es vielleicht noch weniger auffallend finden, wenn derselbe eine nicht vollständige Ordnung vorschlägt eben von einer anderen Art der Eintheilung, welche die Platonischen Dialoge vollständig, ja vollständiger, als vielleicht eine eingehendere Kritik der Richtigkeit oder Unächtheit erlauben sollte, enthält. Albinos giebt in derselben eine Art Anleitung für Lehrer in einer der seinigen ähnlichen Stellung, vielleicht auch solchen jungen Leuten ein von ihm praktisch bewährt gefundenes Hülfsmittel an die Hand, die, wie der gedachte Jüngling, ohne ihr Leben lang sich mit Platonischen Studien zu befassen, doch während ihres Lebens in philosophischen Schriften nicht bloß Genuß, sondern wahre Belehrung suchen, aus ihnen eine fortdauernde Einwirkung auf tugendhafte Grundsätze schöpfen wollen. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet,

hat Albinos auch den Timäus als viertes und letztes Gespräch den übrigen passend angereiht. Der Tugendhafte soll das Göttliche kennen lernen, um sich mit dem Göttlichen vergleichen zu können; dem Göttlichen aber wird er sich klar gegenüberschauen wenn er die Geschichte der Natur, die sogenannte Gotteslehre und die Ordnung des Universums im Timäus betrachtet. Ist es erlaubt, den Timäus mit dem ersten Bande der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Herder zu vergleichen: so gilt für ihn auch der für Herder im 6. Capitel des vierten Buchs gültige Satz alter Weisen, mögen dies nun die Stoiker sein oder Platon selbst (vgl. Timäus 90 D), der Satz nämlich: je mehr du die Vollkommenheit, Güte und Schönheit der Natur erkennest, desto mehr wird auch ihre lebendige Form dich zum Nachbilde der Gottheit bilden. Die Aufgabe aber, um deretwillen der Tugendhafte den Timäus liest, vermag der Timäus in einem, dem Zweck der Lectüre entsprechenden Sinn vortrefflich zu lösen, daß, wie der Tugendhafte sich als Ebenbild der Gottheit fühlt, er so auch aus der Betrachtung des Göttlichen, des Höchsten, das Gesetz lerne, als dieses Ebenbild in einer Unendlichkeit der Welt in steigender Entwicklung zu verharren.

Nach diesem sehe ich auch nicht ein, daß in dem Capitel VI der von Suckow sogenannte vollendende Theil der Einteilung enthalten sei. Die Veränderung des nicht zu verstehenden $\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$ in $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$ empfiehlt sich durch größere Einfachheit, als die von Suckow vorgeschlagene Aenderung in $\eta\delta\eta\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$. Letzteres würde eher, als jenes $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$ das Folgende an das Vorhergehende anknüpfen. Doch auch mit dem $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$ weiß sich Suckow zu helfen. Doch können wir seine Uebersetzung des Satzes: " $\epsilon\tau\iota\ \delta\epsilon\ \tau\iota\varsigma$ — — $\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$: „Nunmehr könnte man auch in der den Kreis vollendenden Krone ($\epsilon\sigma\prime\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\iota\omega$) diejenige Ordnung der Dialoge wahrnehmen, welche der platonischen Lehrart für den die Platonische Richtung Erwählenden angemessen sein würde" nicht billigen. Einfacher scheint mir folgende Uebersetzung: „Noch könnte man in kurzer Uebersicht die Ordnung der Dialoge übersehen, welche für Einen, der sich dem Platon anschließt, der Platonischen Lehre angemessen ist". Suckow soll, in seiner Auffassungsweise dem Albinos

folgend, das Bild eines von einem gewissen Punkte aus, der durch die vier grundlegenden Gespräche gefunden ist, vollständig zu ziehenden Kreises sich denken. Seine Worte aber: „in der den Kreis vollendenden Krone“ drücken dieses Bild sehr undeutlich aus und man sehe S. 13 die Note 1, wie er sich die Sache vorstellt. Ob die Redensart ἐν κεφαλαίῳ alles das, was Sudow hineinlegt, zu fassen vermag, wird mancher Unbefangene zweifeln.

Jedoch, was die Sache betrifft: Albinos denkt sich in diesem Abschnitt ganz andere Bedingungen, unter denen die Ordnung der Dialoge vorgeschlagen wird, als in dem vorhergehenden. Der jetzige Leser, welcher sich dem Platon anschließt, (τὰ τοῦ Πλάτωνος αἰρουόμενος), ist nicht ein seiner Beschaffenheit nach mit den gehörigen Kenntnissen vorgebildeter (κατὰ τὴν ἔξιν προτετελεσμένος τοῖς μαθήμασιν), sondern in mancher Hinsicht bereits verbildeter; denn aus dem, was er aufgefaßt hat (τῶν ὑπολήψεων), sollen zuerst die falschen Ansichten gesäubert werden. Da wir den Abschnitt als für sich bestehend betrachten: so können wir unter jenen Auffassungen sowohl selbstgebildete, als angelernte, nur nicht aus Platon geschöpfte, verstehen. Wenn aber Sudow den Abschnitt in Verbindung mit dem vorgehenden bringt: so fragt man natürlich, ob diese, mit falschen Ansichten versehenen Auffassungen den Leser des Alkibiades, des Phädon, des Staats, des Timäus während der ganzen Lektüre begleitet haben, oder ob solche Auffassungen zu verstehen sind, welche sich aus der Lektüre selbst falsch bilden mußten, weil der Leser ja, wie wir bewiesen haben, den tieferen Sinn des Phädon, des Staats, des Timäus nach dem Studium des Alkibiades im Sinne des Platon nicht aufzufassen im Stande war. Erstes kann unmöglich der Fall sein, weil dann Alles, was Albinos vorher als erreicht betrachtet, nicht erreicht wäre, keine Tugend, keine Gottähnlichkeit. Letzteres aber ist unmöglich, weil Mißverständnisse in Betreff des Phädon, des Staats, des Timäus, insofern sie ein anderes Verständniß, als ein Platonisches, sind, nur durch und aus Platon selbst widerlegt werden können, jedoch keineswegs durch diejenigen Gespräche, welche Albinos hiefür bestimmt unter denen zusammenfaßt, die ein peirastisches Gepräge an sich tra-

gen, und welche Suckow namentlich aufrechnet: Hipparchus, Theages, Charmides, Laches, Lysis, Menon, Zon, Cratyl, Eutypbron, wenigstens durch sie nicht allein, sondern nur in Verbindung mit fast sämmtlichen anderen. Es zeigte sich also, daß jene sogenannten grundlegenden Gespräche unmöglich die ersten sein konnten, weil ihr wahrhaft Platonisches Verständniß statt im Anfang, vielmehr erst am Ende aller Dialoge möglich ist, sondern nur dazu dienen würden, die Eintheilung im 6. Capitel auf das Höchste zu verwirren.

Betrachten wir das Capitel VI näher: so haben wir Suckow schon oben zugegeben, daß auch mit Bezug auf dieses der Zweck ein pädagogisch = methodologischer genannt werden kann; vermöge welches die Eintheilung der Gespräche nicht objectiv aus dem Platon selbst, sondern subjectiv, mit Berücksichtigung des Lesers oder anderer Umstände, geschieht. Denn es bleibt nichts anderes übrig anzunehmen, wenn wir nicht zugeben wollen, daß hier beide Gesichtspunkte, der objective und der subjective, mit einander in Streit gerathen und die ganze Ordnung höchst seltsam und mangelhaft ist.

Offenbar nämlich denkt sich Albinos im 6. Capitel fünf Arten von Zuständen der Seele, deren jeden einzelnen Zustand nach fortschreitender Ordnung die Platonischen Dialoge schaffen und bilden werden, und es sind also auch fünf Arten der Dialoge, die den Zuständen entsprechen. Diese fünf Arten von Zuständen scheinen eine ziemlich vollständige Entwicklung der ganzen geistigen Heranbildung zu enthalten, und es ließe sich, vom objectiven Gesichtspunkt aus, d. h. wenn wir darin eine geistige Erziehung, Platons Lehre gemäß, sehen, nichts gegen dieselben einwenden, wenn sich auch zeigte, daß die Dialoge, die ja jeden einzelnen Zustand hervorbringen sollen, ihrem inneren Gehalte nach selbst unter sich auf einander folgen könnten. Denn man muß doch einsehen, daß ein früherer Zustand der Seele, den ein Gespräch mit diesem Inhalt hervorrief, auch wahrhaft in einen anderen Zustand übergehen kann, weil ihn ein Gespräch mit anderem Inhalt gestaltet, und es ist nichts anderes, als natürlich, daß die Zustände der Seele in der Weise fortschreiten, wie die Gespräche selbst ganz und durchaus

innerlich fortschreiten in der Auseinanderlegung des Inhalts der Platonischen Lehre. Wüßte man, wenn sich zeigte, daß gar nichts von innerlichem Fortschritt in einer Gattung von Gesprächen wirklich ist, wohl aber etwas Aeußerliches an ihr von Albinos berücksichtigt wäre, nach welchem er sie einer früheren Gattung folgen ließe, der sie innerlich, der Lehre nach, vielmehr vorangehen sollte: so werden wir die Anordnung überhaupt keine der Platonischen Lehre angepaßte nennen, insbesondre auch nicht begreifen können, wie der spätere Zustand der Seele von einer solchen Gattung von Dialogen wirklich hervorgernsen werden könne. Vielmehr werden wir sagen müssen, daß Albinos mißverständlich und wider Platons Sinn und Lehre angenommen habe, daß die Zustände der Seele überhaupt Statt finden und daß sie in der von ihm angeführten Ordnung auf einander folgen sollen und können.

Betrachten wir aber die fünf Gesprächsgruppen: so vermengen sie Aeußeres mit Innerem. Ich meine, sie folgen nicht dem inneren Plan, die Platonischen Ideen, wie sie vom Niederen zum Höheren sich gebildet und ausgesprochen haben, mit aller Schärfe der Beobachtung, mit der entschiedensten Aufmerksamkeit auf den inneren Kern jedes einzelnen Gesprächs, aus dem Inhalte der Dialoge herausfindig zu machen. Sondern indem sie das Aeußere einiger Dialoge, ein Etwas an ihrer Form, das besonders in die Augen springt, berücksichtigen, stellen sie manche Dialoge an einen Platz, wo sie dem eigentlichen Zweck, dem sie dienen, gar nicht nachkommen. Weil z. B. den logischen Gesprächen eine Stelle angewiesen ist, die gar nicht übereinstimmt mit derjenigen, welche die Dialektik bei Platon einnimmt, so sind sicher auch weder die ethischen, noch die physischen Gespräche an ihrer Stelle im Platonischen Geiste begriffen. Die anatreptischen Gespräche, indem sie, weil sie sich siegreich gegen die falschen Meinungen der Sophisten kehren, an der letzten Stelle stehen, scheinen mir dort außer allen inneren Zusammenhang mit einer dem Inhalte nach geprüften Anordnung der Gespräche zu gerathen. Sie vertheidigen nicht den erlangten Besitz, den die vorhergehenden Gespräche verarbeitet haben; sie zeigen bloß, daß dasjenige, was die Sophisten besitzen, ein Schein und keine

Wahrheit sei. Sie weisen in überflüssiger Weise Etwas zurück, das viel schlechter ist, als das Bessere, das wir bereits besitzen, und sie noch nicht vollständig kennen.

Enckow bemerkt S. 13 in der 4. Note zu der Beschreibung des zweiten Zustandes der Seele, zu den Worten: *ὡς ἀρχαίς*: „Wahrscheinlich meint er (Albinos), daß nach Platon manche Ideen, z. B. die vom wahren Sein, und von Recht und Unrecht, allen Menschen angeboren seien und daß, sobald das Irrige davon abgesondert sei, diese als Principien benutzt werden können, aus denen sich vieles Andere ableiten lasse“. Wenn Albinos das sich dachte, so hat er sich nur zum Theil das Richtige gedacht, da nach Platon die rechte Mäentif nicht einzelne Ideen, als der Seele aus einem früheren Zustande innewohnend, sondern alle Ideen als solche hervorruft. Soll der Ausdruck *προταί εἰρηναί* platonisch erklärt werden: so bezeichnen sie eben alle uns innewohnenden Gedanken, insofern sie vermittelt der richtigen philosophischen Methode aus uns entwickelt werden. Albinos haben, wie er den ersten und zweiten Zustand der Seele sich dachte, offenbar die Dialoge vor Augen geschwebt, die sich mit der Begriffsbildung beschäftigen und von noch Sokratischem Standpunkt aus die Methode derselben lehren, welche zuerst falsch und unwahr gebildete Begriffe entfernt, dann hebammenartig die Begriffe wahrhaft bildet. Aber weil Albinos überhaupt, wie wir oben sahen, gelängnet hat, daß ein bestimmter Anfang und ein Fortgang, sofern er von Platon herrühren möchte, in dem vollkommenen Kreis, den die Dialoge bilden, Statt findet: so bemerkt er nicht, daß Platon, wie seine Schriften beweisen, von dem Standpunkt der Sokratischen Begriffsbildung fortgeschritten ist zu seiner Ideenlehre. Hätte er nur dieses eine Verhältniß bemerkt: ob er da wohl drittens die Seele als diejenige beschrieben hätte, welcher zu ihrer Vervollkommenung die physischen, theologischen, ethischen und politischen eigenthümlichen Lehrläge des Platon ⁴⁾ eingepflanzt werden müßten, da diese insgesammt auf der Ideenlehre beruhen, auf sie zurückweisen? Hätte er nicht drittens vielmehr einen Zustand

4) Enckow übersezt *ὁλκεία δόγματα*, *ὁλκεία* mit *ἀντὶ* verbindend: „die ihr (der Seele) verwandten Lehren“.

beschrieben, in welchem die Seele die aus ihr hervorgerufenen reinen Begriffe als das Höchste, als das wahrhafte Sein an sich und in der Welt des Werdenen auffaßt? Und viertens einen Zustand, in welchem die Seele die auf Grund dieser Begriffe weiter ausgeführten ethischen, politischen und physischen Lehren des Platon in sich aufnimmt?

Nicht zum Zweck des Verständnisses des Platon aus Platon selbst, sondern vielleicht zu einem andern dient Albinos Anordnung und hat eben deshalb, besonders neben der Schleiermacherschen, einen höchst relativen Werth. Die Worte: ἀναγκαῖον γὰρ ὄντος θεατὰς γενέσθαι καὶ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς καὶ τῶν θεῶν καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ τοῦ καλλίστου νοῦ τυχεῖν κ. τ. λ., oder in der Uebersetzung: „denn indem es nothwendig ist, sowohl zur Beschauung der eigenen Seele und des Göttlichen in der Götter selbst zu kommen, als auch der schönsten Vernunftserkenntniß theilhaft zu werden u. s. w.“: diese Worte bezeichnen den Zweck, den Albinos bei der Anordnung verfolgt, in zweideutiger Weise und klingen mehr als eine Reminiscenz irgend einer Platonischen Stelle, denn als wissenschaftlich deutliche Erklärung.

Sollte Albinos nach der von ihm im 6. Cap. vorgeschlagenen Anordnung vielleicht einen Lesevortrag über Platon gehalten haben, in welchem er sämtliche Gespräche, wie geschehen, berücksichtigte? Sollte er vielleicht nach der im 5. Capit. bezeichneten Ordnung einen anderen Vortrag gehalten haben, nur die genannten vier Gespräche zu Grunde legend? Mir scheint es sehr wahrscheinlich, als habe er da in dem vollständigeren Vortrage die Fächer der Physik, Ethik, Logik, welche Platon im fortlaufenden Zusammenhange betrachtet, so gut es sich thun ließ, nach der zu seiner Zeit schon anerkannten Leseweise getrennt gehalten. Die dritte Gattung der Gespräche mit dem hyphegetischen Charakter bot ihm den Stoff für eine Physik und für eine engere Ethik und eine weitere. Die vierte Gattung mit dem logischen und sogleich auch zetetischen Charakter bot den Stoff für eine Logik. Denn gerade, was die Logik betrifft, so macht uns Albinos Beschreibung für unsere Annahme überhaupt geneigt. Er hat offenbar aus den dialektischen

Gesprächen eine formale Methode der Eintheilung, der Definition, der Analyse und Syllogistik gezogen. Alle übrigen Gespräche gruppirte er um diese herum, die vorausgehenden in den beiden, offenbar verwandten Gattungen mit dem peirastischen und mäeutischen Charakter, die nachfolgenden in den beiden, ebenfalls verwandten und in eine Gattung zusammengezogenen Charakteren des Epideiktischen und Anatreptischen zusammenfassend.

Wir wollen unsere Betrachtung des von Suckow so genannten 2. Theils der Isagoge nicht weiter ausdehnen. Es ist vielleicht genug dafür gesagt, daß die Annahme jenes Gelehrten unbegründet und willkürlich ist, Albinos habe die 4 im 5. Cap. genannten Dialoge als ἀρχή, oder, wie Suckow sich ausdrückt, als grundlegende, und die übrigen Gespräche, die in Capitel VI nach dem verschiedenen Charakter in Gruppen getheilt sind, als die weitere Ordnung, oder als vollendende Gespräche hingestellt und in dieser Weise die sämtlichen Dialoge geordnet. Seine Behauptung, daß dem Zwecke nach die Eintheilung des Albinos von wenigstens eben so großem, wenn nicht noch größerem wissenschaftlichen Werthe sei, als die nach ähnlichem Zwecke, nur in anderem Sinne getroffene Eintheilung von Schleiermacher, hat Suckow nicht weiter begründet, so gern wir eine vollständige Darlegung über den eigentlichen Zusammenhang, den wissenschaftlichen und die Auffassung des Platon fördernden Werth der Eintheilung des Albinos, wie Suckow sich dieselbe möglich denkt, zu diesem Ende gelesen hätten.

Nach unsrer Auffassung, wornach in diesem Theil der Isagoge zwei Anordnungen enthalten, kann die pädagogische Absicht, die beiden zu Grunde zu liegen scheint, durchaus weder mit der Schleiermacherschen verglichen, noch auch für die richtige Auffassung des Platon an seinem eignen Geist und Zeitalter einigermaßen werthvoll genannt werden. Es braucht die Schleiermachersche Ansicht nur angedeutet zu werden, um dies, nachdem wir Albinos Anordnungen kennen, glaubhaft zu machen. Schleiermacher nimmt das Princip seiner Anordnung aus Platon selbst, und schreitet in derselben weiter, an der sich ergebenden Methode und an dem tief durchforschten Inhalt jeglicher Schrift sich haltend, Inhalt und Form nimmer

verwechselnd, von Platon Verbundenes nicht willkürlich trennend, die Chronologie der Gespräche beachtend, immer nur Platon vor Augen. So ist Schleiermachers Eintheilung für das wahre Verständnis des Philosophen so unendlich fruchtbar geworden. Und die des Albinos sollte dagegen ohne Wirkung geblieben sein, wenn sie in der That eben so viel, ja noch Mehreres geleistet hätte, sie sollte sogar unbekannt geblieben sein, bis endlich Suckow sie auffand? Vielmehr hat sie eben die Lehre Platons nicht aus sich entwickelt und von Beachtung der Chronologie, von Aufmerksamkeit auf die Fingerzeige, die Platon selbst über die Ordnung gewisser Dialoge gegeben hat, ist bei Albinos keine Spur.

Der Fehler, daß Suckow in dem zweiten Theil der Isagoge mehr finden will, als was darin liegt, macht uns nun sehr bedenklich auch gegen die Trennung desselben von dem Uebrigen und gegen alles Weitere, was Suckow noch bewiesen zu haben glaubt. Er führt einige Widersprüche an (S. 22), worin das 3. Capitel mit dem 2. Theile steht.

Zuerst entspricht die Eintheilung der Dialoge dort in hyphagetische und zetetische nicht derjenigen in grundlegende und vollendende hier. Dieser Widerspruch findet nach unserer Auffassung, da wir im zweiten Theil die grundlegenden und vollendenden Dialoge nicht anerkennen können, nicht Statt.

Zweitens, meint Suckow, werden bei Albinos die logischen von den unterrichtenden offenbar geschieden, während der vermuthete andre Verf. des 1. Theils sie zu den unterrichtenden zählt. Dieser Widerspruch löst sich bei näherer Betrachtung. Capit. III heißt es: *ὁ μὲν ὑφηγητικὸς ἡρμოსται πρὸς διδασκαλίαν καὶ πρᾶξιν καὶ ἀποδείξιν τοῦ ἀληθοῦς, ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν καὶ ἀγῶνα καὶ ἐλεγχον τοῦ ψεύδους.* Die Gespräche also mit dem hyphagetischen Charakter, indem sie das Wahre sowohl in Lehre als in That und sichtbarer Darstellung vorführen, können besonders auch nach jenen Worten in demselben Cap., wonach sie an dem Sächlichen und Stofflichen sich halten (*τῶν πραγμάτων*)⁵⁾, nicht etwas Anderes umfassen sollen, als zunächst das

5) Man sehe, wie Suckow die Worte: *καὶ ὅτι ὁ μὲν ὑφηγητικὸς*

physische Gespräch, der Timäus, welcher lehrhaft die Wahrheit aus der Natur vorträgt, dann die ethischen Gespräche im engeren Sinne, welche das Wahre als ein im Einzelnen zur That Gewordenes positiv erklären und endlich die politischen, welche das Wahre als in weiteren Kreisen verwirklichte That zur Erscheinung bringen (*πρὸς ἀποδείξιν*). Diese Gespräche werden im 6. Cap. ebenfalls als hyphegetische zusammengefaßt, wiederum das physische zuerst als solches, welches, wenn die Worte: *ἐνὶ θεωρίᾳ καὶ τὸν θεωρητικὸν βίον ἔχει τὴν ἀναφορὰν* die eigenthümliche Umschreibung des Wortes *διδασκαλία* im 3. Cap. bilden, Anschauung der Natur lehrt und die Richtung auf ein ihrer Ordnung gewidmetes, beschauliches Leben hat, dann aber die ethischen und politischen, welche sich auf das Gute sowohl am Einzelnen, als auch an weiteren Kreisen beziehen. Zu den Gesprächen dagegen, denen der zetetische Charakter eigenthümlich ist, indem sie entweder eine Uebung (an Begriffsbildung) oder einen Kampf oder eine siegende Beweisführung gegen die Lüge enthalten, müssen sowohl die peirastischen und mæuistischen, als auch die logischen und anatreptischen gerechnet werden, welche in dem 3. Cap. namentlich aufgeführt werden. Daß aber diejenige Art der zetetischen Dialoge, welche die Ueberführung der Lüge enthält und sich gerade deshalb, weil die Lüge in ihren Vertretern polemisch angegriffen wird, gegen Persönlichkeiten richtet (*τῶν προσώπων στοχάζεται*) das Gegentheil der Lüge, also auch die Wahrheit herstellt, wie es die logischen Gespräche thun: — das ist und geschieht natürlich. Wenn es demnach im 6. Cap. von ihnen heißt, daß sie das Wahre zeigen und die Lüge widerlegen: so brauchen wir keinen Anstoß daran zu nehmen, wenn es im 3. Cap. bloß heißt *ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον τοῦ ψεύδους*. Vielmehr ergibt die Gelegenheit einer genaueren Beschreibung im 6. Kap. sowohl den Zusatz von selbst: *τὰ μὲν ἀληθῆ ἀποδείκνυται*, als auch gewissermaßen die Zweideutigkeit, ob wir den Ausdruck *ἀγῶνα* im 3. Cap. dem Begriffe des logischen Charakters und den Ausdruck *ἔλεγχον* eben dort dem Begriffe des anatreptischen *τῶν πραγμάτων στοχάζεται*, ὁ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων versteht S. 22.

Charaktere commensurabel halten, oder umgekehrt ἐλεγχον auf den logischen, und ἀγῶνα auf den anatreptischen beziehen sollen.

Drittens, meint Suckow, rechnet Albinos die logischen zu den höchsten (?) darum, weil sie die formale Bildung des Verstandes bewirken, ganz entgegengesetzt jener (vermuthete Verf. des 1. Theils), der sie deshalb zu den höchsten (?) rechnet, weil sie eine Kenntniß, die der Gesetze des Denkens mittheilen. Aber dieser Widerspruch löst sich mit dem zweiten, vorher widerlegten. Denn im 1. Theil gehören die logischen Gespräche nicht zu den hyphegetischen und theilen also auch keine Kenntniß mit und beziehen sich nicht auf die διδασκαλία. Die Methode der Eintheilung, der Definition, dazu die der Auflösung und Verbindung von Begriffen, welche nach dem 6. Cap. aus den logischen Gesprächen gewonnen wird, spricht, wie wir bereits oben bemerkten, allerdings für Suckow's Meinung, daß Albinos angenommen habe, die logischen Gespräche beförderten die formale Bildung des Verstandes. Aber hierin liegt kein Grund vor, zu behaupten, daß dieses im 3. Cap. nicht auch angenommen sein kann. Suckow hat aber vorher schon, ehe er die Widersprüche der beiden Theile aufrechnet, etwas willkürlich behauptet, der Verf. des 1. Theils habe gewollt, daß die zetetischen Gespräche zuerst gelesen werden sollten, vor den hyphegetischen. Rechnen wir nun die logischen zu den zetetischen Gesprächen: so kommen wir, nach Suckow's Meinung, mit der Ordnung im 6. Cap. in Widerspruch, weil dort die logischen nach den hyphegetischen gelesen werden sollen. Aber wo ist ein Wörtchen von *Lesung* im 3. Cap. erwähnt? Vielmehr ist von nichts, als von Angabe des Charakters der Gespräche die Rede, und erst im Anfang des 4. Cap. sagen uns die von Suckow ganz ausgestoßenen Worte, daß jetzt davon die Rede sein solle, in welcher Ordnung die Gespräche in die Hand zu nehmen, d. h. zu lesen seien.

Viertens, meint Suckow, verbindet Albinos mit dem Namen ζητητικός, den er den logischen auch ertheilt, einen ganz anderen Begriff, als jener vermuthete Verf. des 1. Theils; denn er kann nicht gemeint haben, daß man durch sie Etwas suche, ohne daß es sogleich gefunden werde, sondern daß man irgend eine Aufgabe zu

lösen sich bemühe und dabei allmählich von Grund zu Folge, von Voraussetzung zu Voraussetzung, die auf jene gebaut ist, zuletzt zum Ergebnis fortschreite. — Der logische Charakter ist zetetisch, aber nicht allein nach den Worten des 6. Cap. *ὄντος καὶ αὐτοῦ ζητητικοῦ*; die Gespräche mit dem logischen Charakter, heißt es, suchen nicht bloß, sondern zeigen auch die Wahrheit, indem sie die Lüge widerlegen. Wodurch anders als durch die Wahrheit? Sie ist also ihre Aufgabe, zu der sie auf dem von Suckow bezeichneten Wege fortschreiten müssen, wenn es überhaupt nicht ohne Methode und Zusammenhang geschehen soll. Schade, daß Suckow nicht sagt, welche andere Gespräche, außer den logischen, seiner Ansicht nach Albinos im 6. Cap. zu den zetetischen gerechnet habe. Denn Albinos selbst sagt es dort nicht. Warum aber mag dieser es nicht gesagt haben? Ich glaube deshalb, weil er es in Capitel III schon deutlich genug gesagt zu haben meinte mit den Worten: *ὁ δὲ ζητητικὸς πρὸς γυμνασίαν* (in den peirastischen sammt den elegtischen und den mäeutischen Gesprächen) *καὶ ἀγῶνα καὶ ἐλεγχον τοῦ ψεύδους* (in den anatreptischen und logischen). Ein äußeres Zeugniß bietet sich nicht dar, um deswegen man Suckow beipflichten müßte, daß Albinos sich unter dem zetetischen Charakter etwas anderes gedacht habe, als was sich das 3. Capitel darunter denkt.

Allerdings aber hat die Weise, ganze Gesprächsgruppen nach einem gemeinschaftlichen Gepräge zu verbinden und von einander zu unterscheiden, eine Weise, die Albinos mit vielen seiner Zeitgenossen getheilt hat, überhaupt etwas Schematisches an sich, das zuerst ganz schön in die Augen springen mag, das aber bei näherem Studium der Gespräche in vieler Hinsicht der richtigen Auffassung hinderlich ist. Denn abgesehen sogar von dem großen Mangel, daß jenes Gepräge zum Theil an dem Inhalt, zum Theil aber auch an der Form wahrgenommen ist, ist es nichts anderes, als natürlich, daß manches Gespräch allein dem Inhalte nach an der Gränze zwischen zwei verschiedenen Geprägen zu stehen scheint. Daher die Verschiedenheit in der Aufzählung der Gespräche unter den einzelnen Gruppen, die uns von mehreren älteren Exegeten des Platon aufbewahrt sind. So nennt Albinos nur die Apologie ethisch;

bei Thrasylus sind ethisch: Kriton, Phädon, Philebus, Symposion, Menexenus, Alitophon (bei Albinos sämtlich politisch) Phädrus, Hipparchus, Anterastai, Kritons (fehlen gänzlich bei Albinos). Peirastisch sind bei beiden dieselben, nur nennt Thrasylus außerdem Theätet, der bei Albinos gänzlich fehlt. Mäeutisch ist bei Albinos nur Alkibiades; bei Thrasylus außerdem noch Theages, Laches, Lysis, die bei Albinos wiederum logisch sind. Und außerdem sind bei Albinos logisch Kratylus, Sophistes, Politikos, die es mit dem Parmenides auch bei Thrasylus sind. Aber der Parmenides ist mit dem Protagoras bei Albinos elegtisch, welche Gattung bei Thrasylus fehlt. Das Endeisttische scheint Albinos aber im 6. Cap. für verwandt mit dem Anatreptischen zu halten. Anatreptisch selbst nennen beide dieselben, Hygias, Euthydemos, Gorgias. Noch erscheint bei Thrasylus ein philosophisches Gespräch, Epinomis. Gewiß aber kommen, wenn man die, von anderen Rhetoren abgetheilten Gruppen vergleichen könnte oder wollte, der Abweichungen in Aufzählung der ihnen zuzutheilenden Gespräche unter einander noch viel mehrere vor.

Endlich, meint Suckow S. 23, kommt der Verfasser des 1. Theils im Anfang des 3. Cap. in einen Widerspruch mit sich selbst, denn er erkläre, „zuerst nur die beiden Hauptgattungen der Dialoge anzugeben und ihre weitere Theilung nur zu dem Zwecke, den Unterschied jener beiden bemerktlich zu machen; er behalte sich aber vor, das Genauere darüber und die weiter fortgesetzte Theilung später ganz ausführlich aus einander zu setzen, weil er beabsichtige (offenbar von jedem Dialoge der abscriftlichen Gesamtausgabe) zugleich den Inhalt eines jeden anzugeben (*περί μὲν οὖν χαρακτήρων εἰρησεται*). Mit dieser Erklärung steht nun in einem schneidenden Widerspruch, daß er sogleich darauf in der 2. Hälfte und ohne dort eine Inhaltsangabe mitzutheilen, sogar mehrere Unterarten der 3 Hauptarten jeder Hauptgattung namentlich bezeichnet. Doch das nicht allein: er verfährt dabei auch so vernunftwidrig, daß er, ohne die 3 Hauptarten zunächst zu erläutern und zu rechtefertigen, sogleich mehrere Unterarten nennt, nämlich die prüfende u. s. w.“ — Ich kann das Wenigste von Allem, was Suckow hin-

einlegt erkennen. Der Verf. sagt: „laßt uns nun, nachdem wir betrachtet haben, was der Dialog ist, den Unterschied des Platonischen Dialogs selbst, d. h. die Charaktere in Augenschein nehmen, sowohl, wie viele die obersten (d. h. die allgemeinsten) sind, und wie viele, unter jene abgetheilt, als nicht mehr zu theilende festsetzen. In einem vollständigen Umriss wird über diese Charaktere in Folgendem gesprochen werden, hier müssen wir über die allgemeinsten Charaktere so viel kennen lernen, daß, indem ihrer zwei sind, der hyphegetische und der zetetische, der hyphegetische für Lehre, und That und Darstellung des Wahren, der zetetische für Uebung und Bekämpfung und Ueberführung des Falschen paßt und daß der hyphegetische auf die Sachen zielt und der zetetische auf die Persönlichkeiten (*προσώπων*, die in den Gesprächen auftreten). Man bringt nun von den platonischen Dialogen unter den physischen Charakter den Timäus, unter den ethischen die Apologie u. s. w.

Zuerst sehe ich nicht, daß der Verfasser hier erklärt — denn wo sind die ausdrücklichen Worte einer solchen Erklärung? — daß er die weitere Theilung der beiden allgemeinen Charaktere nur zu dem Zwecke machen wolle, den Unterschied jener beiden bemerklieh zu machen. Vielmehr will er einfach sie und die untheilbaren Unterabtheilungen derselben angeben. Suchow sieht aber die vom Verf. beabsichtigte Theilung der obersten Charaktere nur in den Worten: *ὁ μὲν ὑφηγητικός ἡγεύσεται κ. τ. λ.*, nicht aber in den am Schluß des Cap. namentlich angeführten Charakteren. Daß aber die Charaktere, welche untheilbar sind, namentlich sollen angeführt werden, scheint mir die unbefangene Interpretation der Worte: *καὶ πόσοι ἐκείνων ὑποδιαίρεθέντες εἰς τοὺς ἀτόμους ἐοτήσαντο* zu ergeben. Denn wenn wir wissen sollen, wie viele es sind, müssen wir doch auch wissen, welche es sind, sie also dem Namen nach kennen, damit wir ihre Untheilbarkeit ungefähr beurtheilen können. Wollten wir uns diese Namen aber, ohne die folgenden, namentlich angegebenen Charaktere zu beachten, nach jenen Substantiven bilden und etwa von einem didaktischen, einem praktischen, einem apodeiktischen, ferner von einem gymnastischen, agonistischen und elegktischen Charakter sprechen: so finden wir ja diese Charaktere gar nicht beim Albinos,

auch nicht im 2. Theil der Isagoge und solche hat er sich also auch nicht gedacht und gemacht. Aber wohl hat Albinos die im 3. Cap. dem Namen nach folgenden acht Unterarten im 6. Cap. wenigstens zum Theil mit denselben Namen wiederholt. Denn wir finden von denselben 4 im 6. Cap. genannt. Und sehr leicht kann man dort die übrigen 4 Unterarten auch erkennen, da die eine, im 6. Cap. genannte allgemeine Hauptart, die hyphegetische, wie wir bereits gezeigt haben, die physische, ethische und politische Unterart sowohl im 3. Cap., als im 6. in sich schließt, die achte Unterart aber, die elegtische, im 6. Cap. mit der peirastischen verschmolzen ist.

Ich finde hierin auch einen genügenden Zusammenhang zwischen der letzten, im 3. Cap. gemachten Eintheilung und dem 6. Cap., wenn ich nur daran denke, daß die schematische Theilung nach Charakteren im Allgemeinen viel Unzuverlässiges, viel Zweideutiges hatte, was zum Theil seinen Grund hatte, in dem schon oben Gesagten, daß man nämlich den Charakter sowohl an der äußern Form, als an dem Inhalt der Gespräche abnahm. Darin liegt es begründet, warum einige alte Exegeten nicht bloß verschiedene Gespräche unter die einzelnen charakterisirten Gruppen brachten; sondern auch, warum sie mit den Namen der Charaktere selbst verschiedentlich wechselten. Denke ich mir dann, daß mehrere solcher Namen dem Albinos im Gedächtniß waren; so erwarte ich von ihm, wie er mir nach allem Obigen als ein unsystematischer Leser des Platon erscheint, auch kein strictes Innehalten an den von ihm gewählten Namen. Ich finde es nicht seltsam, wenn er bei Aufzählung derselben am Schluß des 6. Cap. eines epideiktischen Charakters neben und im Zusammenhang mit dem anatreptischen erwähnt, obwohl er sich dieser Bezeichnung an keiner Stelle der Isagoge bereits bedient hat. Auch sollte es mich nicht wundern, wenn man in den Worten: τὸ λεγόμενον καθαρτικόν (im 6. Cap. bei Nennung des ersten Charakters) einen kathartischen Charakter erkannte, dessen ein andrer Exeget sich bedient, Albinos aber an dieser Stelle sich erinnert hätte.

Nicht viel anders ist es mit dem Widerspruch, der, nach Suckow's oben angeführten Worten, im 3. Cap. Statt finden soll.

Denn Albinos hat, seinen Worten gemäß, im 3. Cap. gesagt: πόσοι τέ εἰσιν οἱ ἀνωτάτω (χαρακτῆρες) καὶ πόσοι ἐκείνων ὑποδιαίρεθέντες εἰς τοὺς ἀτόμους ἐοτίσαντο. Dürfte sich etwa Albinos nicht erlauben, was sich jeder Verf. erlaubt und was hier gar nicht un Zweckmäßig geschieht: einen Zusatz, eine Erläuterung nämlich zu einer an sich etwas kahlen Stelle? Denn nur eine Erläuterung der beiden Hauptcharaktere finde ich in den schon oben citirten Worten (ὁ μὲν ὑφηγητικός κ. τ. λ. — ψεύδους), in denen Suckow, wie es scheint, viel mehr findet. Als Erläuterung betrachtet, so ist dieselbe keineswegs der Art, daß die Allgemeinen Charaktere als solche erscheinen, deren Unter-Charaktere die im Folgenden mit den jeder einzelnen zukommenden Gesprächen aufgeführten acht Arten nicht sein können. Nehmen wir nur die Einteilung und die nähere Beschreibung im 6. Cap. zu Hülfe: so finden wir, daß der physische, ethische und politische Charakter als Unterarten dem hyphegetischen entsprechen, wie er erläutert ist, als passend für Lehre, That und Darstellung des Wahren, daß die übrigen fünf Unter-Charaktere dem Zetetischen entsprechen, und zwar der peirastische, elegtische und mäentische den erläuternden Worten πρὸς γυμνασίαν, der logische den Worten πρὸς ἀγῶνα, der anatreptische den Worten πρὸς ἔλεγχον τοῦ ψεύδους. Doch vergleiche man mit Rücksicht auf den logischen und anatreptischen Charakter und ihre Beziehung auf die das Zetetische erläuternden Worte ἀγῶνα καὶ ἔλεγχον das, was ich oben bemerkt habe.

Ist nun Zusammenhang im 3. Capitel erkennbar und hat Albinos die Allgemeinen Charaktere genannt und deren Unterabtheilungen wie er es will; letztere aber nicht in den Worten, worin Suckow sie zu finden scheint, sondern am Schlusse des 3. Cap.: wo ist da ein Widerspruch? Allerdings will der Verf. ein Genaueres über die Charaktere in einem vollständigen Umriss im Folgenden geben. Berechtigen uns aber die Worte, in denen er das sagt, anzunehmen, er wolle hier die, bis zum Untheilbaren getheilten Unterarten gar nicht nennen? Wo steht ein Wort davon? Das gerade Gegentheil steht da: Ἐπεὶ . . . τε θεωρήκαμεν, . . . ἰδῶμεν, . . . πόσοι τέ εἰσιν οἱ ἀνωτάτω καὶ πόσοι ἐκείνων ὑπο-

διαμεθέντες εἰς τοὺς ἀτόμους ἐοτήσαντο. Also das will der Verf. nun, sehen will er nun, wie viel Allgemein-Charaktere, wie viel bis zum Untheilbaren getheilte Unterarten jener sind. Die Zahl beider müssen wir also hier erwarten. Das Genauere über die Charaktere soll nachher im Folgenden, also nicht hier, wo bloß von dem, wie viel ihrer sind, die Rede ist, gezeigt werden. Nach unserem Verständniß ist im ganzen 3. Cap. auch von mehr keine Spur; denn auch die erläuternden Worte zu den Allgemein-Charakteren dienen nur der Aufzählung. Hier also im 3. Cap. kann Suckow auch keine Inhalts-Angabe erwarten, und eine Inhalts-Angabe jedes einzelnen Gesprächs kann er nach den Worten nirgendso erwarten. Er kann nur in einem Umriss Näheres über die Charaktere erwarten und findet dies bei einigem guten Willen im 6. Cap. Wo ist da eigentlich die Vernunftwidrigkeit, hier im 3. Cap. der Isagoge des Albinos, oder auf S. 23 bei Suckow? —

Damit die von Suckow auf den von ihm angenommenen Verf. oder Compilerator geschleuderten Vorwürfe nun den nach unsrer Auffassung seine Stelle behauptenden Albinos nicht treffen mögen, wollen wir auch mit einigen Worten die beiden ersten Capitel der Isagoge wie sie drei ältere Handschriften, — der sogenannte cod. Holstenianus, der c. Lobcovicensis und der c. Parisiensis 2290 — vollständig und scheinbar ächt geben, zu vertheidigen suchen. Drei andre, von Hermann verglichene Handschriften, eine Leidener, eine Baseler und eine zweite Pariser, bieten nämlich, die ersten beiden auch mit einer Veränderung des Titels, nur die von Hermann (p. XV der praefatio zum 6. Bande seiner Ausgabe des Platon) angeführten Worte, worauf sie bis in die Mitte des 3. Cap. überspringen und fortfahren bei *ὅτι δὲ ὅρων χαρακτήρων τοῦ διὰ λόγου κ. τ. λ.* Mit Recht sagt Hermann, daß diese Verkürzung absichtlich geschehen sei, wie auch der veränderte Titel beweise. Aus dieser Freiheit, welche sich die Abschreiber mit dem Schriftchen des Albinos wider Recht erlaubt haben, nimmt Suckow in der Anmerkung S. 28. 29 Gelegenheit, seine Conjecturen über die Art, wie der ganze erste Theil, d. h. die 3 ersten Capitel, verfälscht durch frühere Abschreiber und Compileratoren, mit dem 2. Theil, d. h. den

3 letzten Capitel, die denn auch wiederum Stückwerk einer ursprünglichen Isagoge des Albinos sein sollen, zu einem Ganzen verbunden sein können, auszusprechen. Jene Verkürzung ist bezugt; jegliche andere, vor ihr vorgenommene Fälschung einer ursprünglichen Schrift des Albinos ist verschwiegen. Jedem, wer will, steht daher frei, Suckow's Conjecturen zu folgen, ohne Gefahr, da der Sachverhalt wohl für immer verborgen bleiben wird, je des Irrthums überführt zu werden. Wir ziehen vor, jenen vollständigeren Handschriften zu trauen, die Einleitung als von Albinos herrührend zu betrachten. Diesen also vertheidigen wir jetzt gegen einige Ausstellungen von Seiten Suckow's, die er freilich nur gegen einen Anonymus richtete: wie wir ihn — nämlich den Albinos — im Vorhergehenden mit demselben Suckow nicht immer zu loben wußten.

Nach Suckow nämlich (S. 23 sq.) soll die Begriffsbestimmung des Dialogs mehrere ganz auffallende Verstöße gegen die Denkgesetze enthalten und eine Neigung, mit angelernter Gelehrsamkeit zu prunken. Von letzterer findet Suckow eine Spur, indem er meint, der Verfasser habe sich für gelehrt halten können, weil er ein inneres, in der Seele vorgehendes Sprechen von dem äußern Sprechen mit dem Munde unterscheiden konnte. Rein willkürlich ist diese Annahme. Warum kann man nicht in dieser Erwähnung eine Reminiscenz aus Platon erkennen, der öfter von einem innern Reden der Seele mit sich selbst spricht, a. a. O. im Theätet 190 E, dem sich das hörbare Reden natürlich entgegensetzt? Im ersten Capitel steht eine längere Stelle aus Phädrus wörtlich angeführt und wenn ich oben nicht irrte, so ist in der angeführten Stelle des Cap. VI ebenfalls eine Reminiscenz einer Platonischen Stelle sichtbar. In solcher Art Erinnerung an den Schriftsteller, von dem man eben redet, finde ich höchstens ein unschuldiges Vergnügen.

Suckow aber sieht offenbar auch darin, „daß der Verf. für nöthig erachtet, den Dialog unter den ganz allgemeinen Begriff von λόγος zu stellen“ eine unnöthige Weiterschweifigkeit. In der That fällt Manchem wohl der Anstrich einer gewissen Vollständigkeit auf, die mehr verspricht, als sie hält, den Albinos sich giebt. Mir geht es so mit dem Ende des 4. und dem Anfang des 5. Capitels. Wir

läugnen diesen Ansich an dieser Stelle im 2. Cap. auch nicht und finden ihn noch hervortretender im 1. Cap. in dem längeren Citat aus dem Phädrus und in der Anführung des „wir wollen“ oder „man muß“ u. s. w.

Nichts desto weniger läßt es sich rechtfertigen, wenn der Verf. zu einem Sonder-Begriff den Allgemein-Begriff, unter den er gehört, nennt, namentlich da er in diesem Fall den Begriff zweimal theilt, in dem äußeren Sprechen wiederum die ausführliche, zusammenhängende Rede von der Rede nach Frage und Antwort unterscheidet. In letzterer besteht der Dialog. Suckow meint, statt jenes Unterschiedes hätte der Verf. richtiger den Unterschied angeben sollen, der in der äußeren Darstellung zwischen der mündlichen und schriftlichen Gedankenmittheilung besteht. Vielleicht dachte Suckow hiebei an den Phädrus, worin an der schriftlichen Rede das unterscheidende Merkmal hervorgehoben wird, daß sie sich nicht selbst zu helfen, nicht lebendig im ursprünglichen Sinn des Verf. fortzupflanzen vermöge, während der Vorzug der mündlichen Rede eben hierin bestehe. Oder dachte Suckow vielmehr an den Unterschied, daß die mündliche Rede das Ursprüngliche, die schriftliche eine Nachahmung derselben sei? Es wäre wünschenswerth gewesen, wenn sich Suckow näher erklärt hätte; denn so auf's Wort können wir ihm nicht glauben, daß, wenn der Verf. den von ihm — nämlich Suckow — vorgeschlagenen Unterschied gemacht hätte, er näher zum Zwecke gekommen wäre. Das räumen wir bereitwillig ein, daß der Verf., wenn er dem Phädrus gefolgt wäre, näher und bestimmter zum Begriff des Platonischen Dialogs aus Platon selbst gekommen wäre. Ja, wenn er es ernstlich gethan hätte, wer weiß, ob er nicht eine ganz andere, eine viel bedeutendere, sinnvollere Isagoge geschrieben hätte, wer weiß, ob nicht vielleicht schon damals von Albinos eine Einleitung zum Platon verfaßt wäre, welche die schöne Einleitung Schleiermachers anticipirt, sogar übertroffen hätte? Wer weiß? Leider aber haben wir Albinos schon oben ein Verständniß des Platon aus Platon selbst absprechen müssen und finden dasselbe auch hier ganz natürlich nicht. Albinos begnügt sich eben, den Dialog als einen λόγον, dann als einen λόγον προφορικόν und endlich

als einen λόγον προπορευόν κατ' ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν bezeichnen zu können. Wobei aber wohl zu bedenken ist, daß er diesen Dialog schon im 1. Capitel als keinen ἀνεν τέχνης τινὸς καὶ δυνάμειος γεγραμμένον betrachtet und diese Kunst und Fähigkeit, mit welcher der Dialog geschrieben sei, offenbar als die Kunst und die Fähigkeit des Platon sich gedacht hat von dem er ja von vorn herein spricht. In der Eröffnung der Isagoge sprechen in grammatischer Beziehung selbst die Worte für eine solche Auffassung. Der Plural γεγραμμένοι εἰσὶν bezieht sich auf die genannten Platonischen Dialoge und das γὰρ drückt aus, daß erstens die Worte begründen, warum man zuvor wissen solle, was der Dialog (d. h. der Platonische) sei. Also nicht was der Dialog an sich sei; denn das ist auch zweitens so schwer zu erkennen nicht, dazu bedarf es keiner künstlerischen Einsicht (τεχνικῶς γνωρίσαι), der Platonische Dialog dagegen erheischt, weil er mit Kunst verfaßt ist, auch ein künstlerisches Verständniß dieser Kunst. Die aufgestellte Definition gilt deshalb auch nur dem Platonischen Dialog.

Behalten wir auch dieses im Auge, indem der Verf. im 2. Cap. seine im 1. Cap. festgestellte Definition den einzelnen Punkten nach erläuternd etwa so fortfährt: „Was nun den Punkt betrifft, daß ihm (— dem Dialoge —) die Unterhaltung über einen philosophischen oder politischen Stoff zu Grunde liegt: so ist der Grund hiefür, weil ja der dem Dialoge zu Grunde liegende Inhalt ein ihm eigenthümlicher sein muß und dieser ist politisch und philosophisch. Dann wie der Tragödie und überhaupt der Poesie der Stoff aus dem Mythenkreise zu Grunde gelegt worden ist: so ist dem Dialoge der philosophische d. h. ein auf die Philosophie bezüglicher Stoff eigenthümlich. Was aber den Punkt der entsprechenden Sittenmalerei an den auftretenden Personen betrifft: so ist der Grund hiefür, weil, indem sie ja in den Gesprächen nach ihrem Leben verschieden sind, einige Philosophen, andere Sophisten, jedem die ihm eigenthümlichen Sitten beigelegt werden müssen, dem Philosophen die edle und die einfache und die wahrheitsliebende, dem Sophisten u. s. w.

Suckow bemerkt mit Rücksicht auf diese Worte (S. 24):

„Eben so vernunftwidrig ist es, zu behaupten, daß der Dialog an sich die Philosophie zum Gegenstand haben müsse, denn es giebt auch Gespräche über ganz andre Gegenstände; eben so falsch ist es ferner, daß der Dialog in dieser seiner Allgemeinheit des Namens durchaus müßte dramatischer Art sein, denn auch Xenophon hat Dialoge geschrieben, die nicht dramatisch sind; vielmehr ist jenes Merkmal mit wenigen Ausnahmen nur dem Platonischen Dialoge, nicht dem Dialoge überhaupt beizulegen.“

Diese Bemerkung wird nun hinfällig, sobald eine unbefangene Interpretation uns überzeugt hat, daß von dem Dialog an sich oder im Allgemeinen in beiden Capiteln nicht die Rede ist, sondern von einem mit Kunst und Fertigkeit von Platon geschriebenen Dialoge. Der Verfasser bemerkt an diesem Platonischen Dialoge zuerst, daß sein Inhalt entweder politischer oder philosophischer Art, und erklärt diesen Umstand im 2. Capitel. Allerdings ist der Grund der Erklärung mangelhaft, nämlich darin angegeben, daß dem Dialoge ein Stoff eigenthümlich sein müsse, wie der Tragödie der aus dem Mythenkreise gezogene Stoff eigenthümlich sei. Das heißt im Grunde den Zweck zum Mittel und das Mittel zum Zwecke umkehren. Platon hat nicht, um für den Dialog einen ihm eigenthümlichen Stoff zu erwählen, über Politik und Philosophie geschrieben; er hat vielmehr, um über Politik und Philosophie in der möglich besten Form zu schreiben, den Dialog erwählt. Aber dieser Mangel ist nicht derjenige, welcher von Suckow wahrgenommen ist. Suckow hat nicht einmal die richtige Construction der Sätze und Gedanken wahrgenommen. Denn der Verf. sagt gar nicht, daß der Dialog die Philosophie zum Gegenstande haben müsse; sondern er sagt uur, daß der Dialog (des Platon) dieselbe zum Gegenstand habe und erklärt diesen Umstand in der oben angedeuteten Weise. Sagt der Verf. aber nicht jenes: so läugnet er in seinen Gedanken auch nicht die Wahrheit, daß es Dialoge über andre Gegenstände, als philosophische, gäbe.

Eben so falsch ist auch die zweite Ausstellung Suckow's. Der Verfasser hat an dem Platonischen Dialog die Sittenmalerei wahrgenommen und erklärt diesen Umstand aus dem Grunde, daß, weil

die, in demselben auftretenden Personen nach ihrem Leben verschieden, einige Philosophen, andre Sophisten sind, jeder Persönlichkeit die ihm eigenen Sitten zugetheilt werden müssen. Daraus ergiebt sich das dramatische des Dialogs. Aber er sagt nicht, daß dem Dialog im Allgemeinen die Sittenmalerei eigenthümlich sein müsse, noch läugnet er, daß andre Dialoge dieselbe entbehren.

Wir werden mit uns selbst nicht in Widerspruch gekommen zu sein scheinen, wenn wir oben und hier behaupten müssen, daß der Verf. der Isagoge bei der Begriffsbestimmung zunächst nur an den Platonischen Dialog gedacht habe, während wir doch oben bestimmt läugneten, daß er dieselbe aus Platon selbst, etwa aus dem Phädrus, gezogen habe. Jeder wird vielmehr den gewaltigen Unterschied erkennen, der in der objectiven und subjectiven Fassung der Begriffsbestimmung des Dialogs liegt. Die objective Begriffsbestimmung giebt ein Erklärer des Platon, wenn sie auf das Vollständigste alle Gesichtspunkte vereint, welche Platon selbst hatte von dem Dialoge, von seiner Einkleidung und äußeren Erscheinung — gleichsam seiner Staffage — von seinem Bezuge zu dem Stoff, den er behandelt, d. h. seinem methodischen Werthe, nach welchem er sowohl in Vergleich kommt mit der mündlichen Mittheilung, als auch seinem Vermögen und Zwecke nach als Schriftwerk gewürdigt wird. Eine solche Definition ist diejenige, welche Schleiermacher aufgestellt hat. Dagegen ist diejenige Begriffsbestimmung, welche ein Erklärer des Platon giebt, indem er an dem Platonischen Dialoge gewisse allgemeine und in die Augen springende Merkmale auffaßt, diese Merkmale aber nicht aus Platon, als dem Platonischen Dialoge in Uebereinstimmung mit dem Inhalt und Geist nothwendige, sondern aus einem ganz äußerlichen und mangelhaften Grunde, gleich unserem Albinos, erklärt: — diese Begriffsbestimmung ist eine subjective. Die Merkmale selbst, die Albinos angiebt, sind keinem anderen, als dem Platonischen Dialoge, eigenthümlich: sie sind ja augenscheinlich an ihm entnommen. Weil sie aber nicht aus Platon erklärt werden: so ist z. B. im ersten Theil der Definition, während er den Inhalt des Dialogs richtig angegeben hat, Nichts enthalten, was zeigen kann, wie die dialogische Form, ihrem

methodischen Werthe nach, der Entwicklung des Inhalts dient. Es kann aber gerade nur die Beachtung dieses methodischen Werthes in der Begriffsbestimmung des Dialogs darauf führen, die Dialoge nach einer inneren Ordnung, dem Inhalte nach, unter einander zu verbinden, indem ein anderer Dialog den in dem einen zu einem gewissen Punkt entwickelten Inhalt weiter entwickelt und so ein dritter und ein vierter immer weiter bis dahin, wohin der Schriftsteller am Ende gelangt. Deshalb können wir eine solche Ordnung der Dialoge, die etwa der Schleiermacherschen ähnlich sein würde, bei Albinos im folgenden Abschnitt nicht erwarten, sondern nur eine solche, die, wie die Begriffsbestimmung des Dialogs an dem Augenschein gewisser allgemeinsten Merkmale entnommen war, ebenfalls an gewissen gemeinschaftlichen Merkmalen mehrerer Dialoge, die besonders in die Augen springen, entnommen wird. Und eine solche Ordnung finden wir denn auch im 3. Capitel und wie schon oben gezeigt ist, im 6. Capitel etwas vollständiger, aber ganz in demselben Geist und Sinn wiederholt.

Die wahrgenommenen allgemeinsten Merkmale in der Definition des Dialogs sind der Inhalt und die dramatische Form und ich finde, daß die Ordnung der Dialoge nach Charakteren, wie schon Schleiermacher bemerkt hat, ebenfalls zum Theil nach dem Inhalt, zum Theil nach der Form aufgestellt ist. Der τῶν πραγμάτων στοχαζόμενος χαρακτήρ, der hyphegetische, berücksichtigt den Inhalt, der τῶν προσώπων σκ. χ., der zetetische, die Form. In so fern nun der besondere Inhalt des Platonischen Dialogs von Albinos zwar richtig angegeben ist, aber das Wesen und der Bezug des Dialogs als solchen zum Inhalt vernachlässigt wird, indem er als das eigenthümliche Instrument erklärt werden müßte, dessen sich Platon in der Entwicklung des Inhalts bedient hat, aber nicht als der Inhalt selbst, wofür ihn Albinos nimmt: so geht die Vorstellung, die man von dem hyphegetischen Charakter, als von einem dem Dialog eigenthümlichen haben soll, verloren; denn weil der Dialog mit Bezug auf den Inhalt eigentlich immer nur Form bleibt, nicht zum Inhalt wird, gleichwohl als identisch mit dem Inhalt von Albinos gesetzt wird; so wird unter dieser Verwaschung des Begriffs

offenbar gleichgültig, ob der Inhalt in dialogischer Form oder in jeder andern Art der Mittheilung erscheint und Suckow hätte aus diesem Gesichtspunkt ein Recht zu sagen, daß der unterrichtende Charakter eben so gut den platonischen Werken eigen sein könnte, wenn sie auch nicht in Gesprächsform abgefaßt wären. Gleichwohl erfolgt alles Dieses nur aus der mangelhaften Fassung des Begriffs, daraus, daß Albinos von dem Bezug der dialogischen Form zu der Entwicklung des Inhalts keine Ahnung hat und hieraus ergibt sich der Fehler, von einem hyphegetischen Charakter, der nur dem Dialog als einer solchen Form eigenthümlich sei, zu sprechen. Und also steht mit der mangelhaften Definition die Mangelhaftigkeit der Anordnung in Verbindung, eins folgt aus dem andern. Im Gegensatz zu dem, was Suckow behauptet: „das Schlimmste ist und ein deutlicher Beweis von bloß angelernter Gelehrsamkeit, daß diese ganze breite Auseinanderlegung (des Begriffs) von gar keinem Einflusse auf das Folgende, nämlich auf die Eintheilung der Dialoge ist“ —: darf man erklären, daß die Begriffsbestimmung von dem größten Einflusse auf die folgende Anordnung ist, allerdings aber von keinem heilsamen.

Weniger trifft Suckow's Tadel den andern Hauptcharakter, den zetetischen. Denn diesen nimmt Albinos von der Form des Dialogs ab. Das Zetetische wird ausdrücklich erklärt, wie es sich in Uebung, in Kampf und in Ueberführung der Lüge gegen die Personen, die im Dialoge auftreten — denn das sind die *ἡρώωνες* — richtet. Die Behauptung Suckow's ist nicht zu rechtfertigen, daß dieses von den Platonischen Werken gelte, auch wenn sie nicht in Gesprächsform noch in dichterischer Nachahmung lebender Menschen abgefaßt wären.

Schließlich mußte ich, um möglichst alle, von Suckow angeführten Punkte berücksichtigt zu haben, den Schlußtheil des 3. Cap., die Aufzählung der untheilbaren Charaktere und der unter einen jeden Charakter gehörigen Dialoge gegen die Annahme eines zweiten Compilators verteidigen. Zum Theil aber ist meine Meinung in dem oben vollständig auseinandergesetzten Beweis der Zusammengehörigkeit des 3. Capitels klar hervorgetreten, zum Theil habe ich

bereits früher, dort wo ich auf das Mangelhafte der Eintheilung der Dialoge nach Charakteren aufmerksam machte, die Willkühr nachgewiesen, mit welcher den einzelnen Gruppen die Gespräche in verschiedenen, uns aufbewahrten älteren Verzeichnissen ganz widersprechend zugetheilt sind. An einer Vergleichung zwischen dem Verzeichniß des Albinos und dem des Thrasyllus, dem ich die in Hermanns Ausgabe des Platon, als in meiner Quelle, sich findenden Ueberschriften beilegen zu müssen glaubte, trat diese nach Willkühr verschiedene Aufführung ans Licht. Ich wundere mich nicht so sehr, wenn die untheilbaren Charaktere nicht nach der Ordnung auf einander folgen, in der sie folgen zu müssen scheinen. Ein gewisser Bezug auf die beiden Hauptcharaktere und deren verschiedene Merkmale und Richtungen liegt freilich in ihnen. Wer aber aus dem, was ich oben zur rechten Würdigung dieser Eintheilung gesagt habe, das auf der Oberfläche Liegende, das von keiner ordentlichen Forschung Zeugende in der Anordnung überhaupt gesehen hat: wird sich aus der Sorglosigkeit, die hier sich offenbart, wenig machen. Albinos selbst machte sich wenig daraus, wenn er anders, wie er das 3. Capitel schrieb, das schon im Geiste erwog, was er im 6. Capitel schreiben werde. Im 6. Capitel stehen die untheilbaren Gesprächsgruppen, mit dem peirastischen, dem mäeutischen und logischen Charakter, welche Theile des zetetischen Allgemein-Charakters ausmachen, ebenfalls vor und nach dem hyphegetischen Allgemein-Charakter. Im 6. Capitel schlägt Albinos aber eine Anordnung zu einem gewissen Zwecke vor, die ihm also höher stehen mußte, als die bloße Aufzählung der Charaktere im 3. Cap. Wußte er aber im 3. Cap. voraus, daß er für jene Anordnung im 6. Cap. eine Aufzählung, wenn er sie der Ordnung gemäß machte, welche ihm die Unterscheidung des unterrichtenden und suchenden Charakters dort auferlegte, doch nicht werde benutzen können: so finden wir es erklärlich, wenn er dieselbe vernachlässigte. Auf eine bessere Weise weiß ich Albinos nicht zu rechtfertigen; es sei denn durch Schweigen. Denn Albinos ist, nachdem ich jetzt die Sphagoge geprüft habe, vor meinen Augen der Name, welcher das von Suckow auf ihn gehäufte Lob eben so wenig verdient, als er

den Tadel verdienen würde, den Suckow auf die Compileren wirft; er ist weder so scharfsinnig, als Suckow ihn macht, noch so vernunftwidrig, als derselbe die Compileren beschreibt; er hat den Platon weder so gut, als Schleiermacher verstanden, noch so schlecht, daß er ihn zu gar keinem Zwecke hätte verwenden können. Daß mich in dieser Schätzung des Scholarchen weder die Zeugnisse Valens, Tertullians und Proklus', noch die Worte Suckow's (S. 10) über ihn irre machen, wird, wer die Zeugnisse und die Worte ansieht, glaublich finden.

Indem wir den Versuch unberücksichtigt lassen, welchen Suckow macht, um die Verstümmelung des 6. Capitels zu beweisen, da derselbe nach unsrer Meinung völlig unnöthig und nutzlos ist: — möchten wir wohl fragen, ob Suckow nicht allein bei diesem Versuch, sondern in seiner ganzen Abhandlung über Albinos Isagoge die vor-gefaßte Absicht gehegt habe, ein Besonderes, ein Originelles auf die Bahn zu bringen. Glauben mögen wir dies nicht; aber doch erscheint uns fast Alles, was Suckow behauptet hat, so eigen und so eigenmächtig, seine Conjecturen so gewagt, seine Schlüsse so verhänglich, daß man sie, wenn man sie nicht einseitig fände, scharfsinnig nennen möchte.

Riel, Juni 1857.

E. Alberti.