3 1761 08825093 1

UNIVERSITY
OF
TORONTO

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/smtlichedialog06plat

4 Gr
P718
.Ga

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

In Verbindung mit

Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter
und Gustav Schneider

[Übersetzt]

herausgegeben

und mit Einleitungen, Literaturübersichten,
Anmerkungen und Registern versehen von

OTTO APELT



BAND VI

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATON

SÄMTLICHE DIALOGE

BAND VI

Timaios und Kritias — Sophistes —
Politikos — Briefe



24302 1
12 .4.30

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechtes,
vorbehalten

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Germany

PLATONS DIALOGE
TIMAIOS UND KRITIAS

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON

OTTO APELT

ZWEITE DURCHGESEHENE AUFLAGE

DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 179
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER



Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung zum Timaios	1—20
Literaturübersicht	21—24
Inhalt und Gliederung	25—28
Übersetzung	29—142
Anmerkungen	143—187
Kritias	188—214
Vorbemerkung	188
Übersetzung	189—211
Anmerkungen	212—214
Register zu Timaios und Kritias	215—224

Einleitung

zum Timaios.

Wenn Platon sich mit freudigem Stolz jederzeit zu Sokrates als seinem Lehrer und Meister bekennt, so liegt in diesem Bekenntnis nichts weniger als ein Verzicht auf die Freiheit des eigenen Gedankens. Sokrates hat ihm die Binde von den Augen genommen, hat ihn geistig mündig gemacht. Nicht Nachbeter wollte der Meister an seinen Jüngern haben, sondern Mitforscher und Fortsetzer seines Werkes. Das *jurare in verba magistri* lag dem Geiste des Sokrates so fern, daß es eher über die Pforte jeder anderen Schule hätte geschrieben werden können als über die des Sokrates. Jede dogmatische Fesselung wäre geradezu ein Abfall von ihr gewesen. Nicht Wissen, sondern Prüfen, nicht Haben, sondern Suchen war die Parole, der man folgte. Der Trieb nach Wahrheit war die im Kreise des Sokrates waltende Kraft und keiner seiner Schüler war diesem Triebe aufrichtiger und zugleich erfolgreicher ergeben als Platon. Des Sokrates Blick war ganz gerichtet auf den Menschen und das Geistige, das in ihm lebt und webt. Selbsterkenntnis war ihm das Ziel aller wahren Philosophie, wogegen die äußere Natur, in deren denkender Betrachtung die ganze bisherige Philosophie so gut wie aufgegangen war, für ihn völlig zurücktrat. Und zwar lag dieser abweisenden Haltung nicht etwa bloß der Gesichtspunkt der größeren oder geringeren Wichtigkeit der Sache zugrunde, sondern zugleich auch die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Natur überhaupt: die Götter, meinte er, haben uns eine solche versagt. Pla-

tons Geist, nicht kräftiger, aber umfassender als der seines Lehrers, erkannte die Ansprüche der äußeren Natur auf Beachtung von seiten der Philosophie wieder an und zog sie in den Kreis seiner Betrachtungen. Aber auch als Physiker verleugnete er doch keineswegs völlig den Sokratiker. Und zwar zeigt sich in dem ehrwürdigen Denkmal seiner naturphilosophischen Studien, in unserem Dialog Timaios, die fortwirkende, ja in gewissem Sinne herrschende Kraft des sokratischen Geistes in doppelter Hinsicht: erstens darin, daß das zu bildende Weltall ein Ausfluß der neidlosen Güte Gottes, also so gut und schön wie nur möglich werden soll, ein sichtbares Abbild des unsichtbaren Urschönen und Urguten, zweitens darin, daß dies ganze Gebiet der Naturbetrachtung als außerhalb der strengen Wissenschaft liegend und nur der wahrscheinlichen, überwiegend sogar nur der dichterischen Rede zugänglich auf das Nachdrücklichste gekennzeichnet wird. Gab Platon mit dem ersteren seiner Kosmologie die entschiedene Wendung nach der Seite der sokratischen Ethik, die er dadurch zum herrschenden kosmologischen Prinzip machte, so zog er mit dem letzteren einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Dialektik, d. h. der von Sokrates aufgebrachten eigentlichen wissenschaftlichen Methode und einer bloßen Wahrscheinlichkeitslehre, die dem oben gekennzeichneten Standpunkt des Sokrates gegenüber der Naturerkenntnis wenigstens halbwegs entgegenkommt.

Eine richtige Auffassung des ganzen Dialogs hängt zunächst von diesem letzteren Gesichtspunkt ab. Man hat, wie teilweis wohl schon im Altertum, so neuerdings in dem Timaios an erster Stelle die Erkenntnisquelle nicht für seine Physik sondern für seine Metaphysik sehen zu müssen geglaubt. „Die metaphysische Bedeutung des Timaios ist unvergleichlich wichtiger als sein ganzer sonstiger Inhalt“: so äußert sich über den Dialog sein letzter Herausgeber und Erklärer Archer-Hind in der Einleitung zu seiner schätzbaren Ausgabe. Ihm ist der Timaios recht eigentlich der Schlüssel zum Verständnis der gesamten

platonischen Philosophie, vor allem auch der Ideenlehre und Gotteslehre. Danach ist dieses Philosophem in seiner reifsten Periode, der manche unvollkommene Vorstufen vorangehen, ein System des monistischen Idealismus, nicht unähnlich den modernen Systemen der Identitätsphilosophie. Der Timaios ist so nichts anderes als die Lehre von der Selbstentfaltung der höchsten Vernunft, in welcher Selbstentfaltung eben das Universum besteht. Ohne die sichtbare Welt ist diese höchste Vernunft im Grunde nur potentiell; aktuell wird sie erst durch die Selbstentwicklung in der sichtbaren Natur. Die Ideen können ebensowenig existieren ohne die Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt, wie die letztere existieren kann ohne die Ideen. Alles lebt und webt in der Weltseele, der Trägerin dieses Prozesses der Selbstentfaltung: die endlichen Intelligenzen sind sozusagen nur Bruchstücke von der Gesamtseele, und die Materie ist Geist, welcher der endlichen Vernunft als Materie erscheint infolge der Beschränkungen, die ihr anhaften durch Raum und Zeit. Raum und Zeit sollen für Platon keine objektive Bedeutung gehabt haben, sondern sollen lediglich unserem Geiste als dessen subjektive Auffassungsweise angehören (p. 45). Mit dieser Ansicht steht in Zusammenhang die Behauptung, daß die Tafel der Ideen eine allmähliche Sichtung in dem Sinne erfahren habe, daß die Ideen des Unvollkommenen und der Verhältnisbegriffe ausgeschieden und schließlich nur noch die Ideen lebender Wesen anerkannt worden seien.

Man sieht aus diesen kurzen Andeutungen, es ist ein völliges System eines platonischen Pantheismus, der hier entwickelt wird, nicht durchweg neu an sich, aber doch teilweis neu in Auslegung des Timaios.

Wer alles dies aus dem Timaios herauszulesen imstande sein soll, der muß den Glauben an die vorwiegend metaphysische Bedeutung des Dialogs schon mitbringen. Wäre es bei Abfassung dieses Dialogs Platons eigentliche Absicht gewesen uns neue Aufschlüsse über das Verhältnis der Ideenwelt zur Sinnenwelt zu geben, so hätte

er sich einer anderen Darstellungsweise bedient als derjenigen, mit der er uns hier entgegentritt. Es finden sich zwar Abschnitte, in denen uns über das Verhältnis der Erkenntnisweisen zueinander, vor allem über das Verhältnis der noetischen zu der sinnesanschaulichen Erkenntnis streng wissenschaftliche Bestimmungen mitgeteilt werden; doch werden diese einerseits als solche bestimmt gekennzeichnet, anderseits bringen sie dem Leser der Republik keine Neuheiten, sondern Wohlbekanntes, das nur in besonders scharfer Fassung in Erinnerung gebracht wird. Über die Ideenwelt erfahren wir nichts Neues. Diese Welt des wahren Seins bleibt im Hintergrunde stehen. Ihr Verhältnis zur sichtbaren Welt stellt sich nicht anders dar als im Phaidon und sonst: die Ideen sind die Urbilder, die Gegenstände der Sinneserscheinung die Abbilder. Die Tatsache, daß die Abspiegelung sich im Raume vollzieht, liegt dort wie hier der Darstellung zugrunde, nur daß uns hier etwas nähere Kunde zuteil wird nicht etwa über die Natur der Ideenwelt, sondern über die des Raumes als der Bedingung der Möglichkeit der sinnlichen Erscheinung.

Gleichwohl liegt der Behauptung von dem metaphysischen Charakter der platonischen Physik etwas Richtiges zugrunde, nämlich die Tatsache, daß die antike Physik überhaupt mehr Spekulation, als Naturforschung in unserem Sinne ist. Von den ersten Ioniern ab, mochte man nun das Wasser oder das Unendliche, das Feuer oder die Eins oder die Einheit zum Ersten machen, zog sich die Physik immer mit der Gottes- und Religionslehre in einen Gedanken zusammen. Die griechische Philosophie war viel zu sehr verwachsen mit der geistig belebten Naturanschauung des Hellenenvolkes, um zwischen körperlichem Dasein und geistigem Leben eine scharfe Trennungslinie zu ziehen: das war erst der neueren Zeit, besonders seit Descartes, vorbehalten. Körper und Geist verhält sich in der Auffassungsweise der Griechen zueinander wie Stoff und Form. „Besteht doch sowohl diese

Welt selbst als jeder ihrer Teile aus körperlicher und geistiger Substanz zugleich, sofern die erstere den Stoff und Gegenstand, die letztere Form und Gestalt zu ihrer Entstehung geliefert hat." So äußert sich noch Plutarch (Mor. 1013 C, in Tim. c. 3) ganz im Geiste der durchgehenden griechischen Denkweise. Die Physik lag bei den Alten noch gleichsam im Banne der Metaphysik, und wenn bei Aristoteles die Physik in die Gotteslehre ausläuft, so war für Platon erst recht ein Übergreifen ins Metaphysische unvermeidlich, ja, es mußte die Gottheit, da er seine Physik in der Form der Entstehung der Welt gibt, sogar nicht wie bei Aristoteles den Schluß, sondern den Anfang des Ganzen bilden. Aber dabei dient ihm im Timaios als Beweis für die Notwendigkeit ihres Daseins einfach der Satz, daß alles Werdende eine Ursache haben müsse (28 A). Sie ist ihm im Grunde etwas schlechtweg Seiendes, die Ursache des Werdenden, aber nimmermehr das Werdende selbst. Weit entfernt also in ihr etwas sich erst Entfaltendes zu sehen, setzt er sie vielmehr einfach als ewig seiend, als notwendig voraus, durch das einzige Attribut der Güte ihre bildnerische Tätigkeit begründend.

Man hat sich schon im Altertum viel darüber gestritten, ob es dem Platon mit dem Gedanken einer Erschaffung des sichtbaren Weltalls voller Ernst gewesen sei. Die älteren Platoniker wie Xenokrates und Krantor, und nach einem Scholion auch Speusippos, waren der Meinung, Platon habe recht wohl gewußt, daß die Welt ewig und unerschaffen sei, habe aber gleichwohl sich zu der im Timaios vorliegenden Form der Darstellung entschlossen, weil er gesehen, daß es nicht leicht sei ihre Ordnung und Regierung zu begreifen, wenn man nicht ein Werden derselben und eine uranfängliche Vereinigung der ihr Wesen ausmachenden Ursachen voraussetze (Plut. l. l. 1013 B. Arist. de cael. 280a 1). So habe er denn der philosophischen Betrachtung (*θεωρίας ἕνεκα* oder *διδασκαλίας χάριν*) zuliebe ihr Wesen in die das Ganze bestimmenden

Faktoren aufgelöst und setze sie nun in der Rede (d. i. in der Darstellung, λόγῳ) als entstehend. Wenn aber Aristoteles gegen den Gedanken der Weltbildung im Timaios (de cael. 279b 32ff.) lebhaft Einspruch erhebt ohne dabei für Platon selbst wenigstens — für Xenokrates und andere in Beziehung auf Platon tut er es 279b 32ff. — einen Unterschied zu machen zwischen eigentlicher Absicht und tatsächlich gewählter Darstellungsform, so hat er vielleicht, wie manche glauben, vorausgesetzt, jeder gewöhnliche Leser werde des göttlichen Platon Aussprüche unmittelbar für bare Münze nehmen, und hat deshalb seine Polemik nicht gegen die etwaige Schwäche des Lesers, sondern unmittelbar gegen die Schrift selbst gerichtet. Doch dem sei wie ihm wolle; Aristoteles wird sicher nicht der einzige gewesen sein, der den Platon beim Worte nahm. Aber des Aristoteles in bezug auf Platon nicht immer vorurteilsfreie Meinung fällt hier sicherlich weniger ins Gewicht als die der oben genannten eigentlichen Platoniker. Vor allem fragt es sich aber, ob nicht der Dialog selbst einigen Aufschluß gibt über des Platon eigentliche Meinung und Absicht. Dabei kommt sowohl der Inhalt wie die Form des Dialogs in Betracht.

Was nun den Inhalt anlangt, so birgt gleich der Anfang des Hauptvortrages (28 B) eine zwar nicht durchschlagend beweiskräftige, aber doch immerhin bemerkenswerte Zweideutigkeit in sich. Sie besteht in einer gewissen Verwischung des Gegensatzes zwischen Immerseiendem und Immerwerdendem einerseits und zwischen Immerseiendem und Gewordenem anderseits, wobei das erstere doch eine Tür offen läßt nach der Seite der Anfangslosigkeit. Weit mehr aber will eine Stelle besagen, die sich an dem ersten Ruhepunkt des Vortrages (34 B) findet. Da heißt es: „Wenn wir jetzt in unserer Darstellung die Erschaffung der Seele als später hinstellten, so ist dies nicht so zu verstehen, als hätte auch der Gott sie erst nach dem Körper geschaffen. Denn nimmermehr hätte er bei der Zusammenfügung geduldet, daß das Ältere

von dem Jüngeren beherrscht würde, sondern wir, so sehr abhängig vom Zufall und Ohngefähr, lassen uns auch in unseren Reden von ihnen leiten. Er aber räumte, was Ursprung und Treffsicherheit anlangt, der Seele den früheren Platz und höheren Rang ein." Hier geht das Älter- und Jüngersein, das Früher- und Spätersein überhaupt nicht auf die Zeit, sondern auf die Rangstufe der Kausalität, nicht auf einen zeitlichen, sondern auf einen zeitlosen Vorgang, der aber in der Darstellung die Form des Zeitverhältnisses annehmen muß und dadurch das wahre Sachverhältnis mehr oder weniger verdunkelt.

Und dies führt uns auf den zweiten Punkt, auf die von Platon gewählte Darstellungsform. Bedenkt man den scharfen Unterschied, den Platon in allen seinen Dialogen zwischen streng wissenschaftlicher Rede und bloßer Meinungsdarlegung macht, ein Unterschied, den er nirgends so häufig und so nachdrücklich betont wie in unserem Dialog, vergegenwärtigt man sich weiter die Bedeutung, welche dem Mythos im allgemeinen in der platonischen Philosophie zukommt als einer dichterischen Veranschaulichung religionsphilosophischer Geheimnisse, als einer Form also, in der das Ewig-Seiende sinnbildlich dargestellt wird, so wird man wohl kein Bedenken tragen dürfen wenigstens den vorzugsweis mythischen ersten Teil des Vortrags, also den Schöpfungsakt der Weltseele als die Hülle anzuerkennen, die ein Geheimnis der Ewigkeit birgt. Die Wunder des Himmels, die Pracht und Herrlichkeit der Sternenwelt sind, obschon sichtbar, doch ihrem Dasein nach — das sagt uns die bloße Form des Mythos — keiner streng wissenschaftlichen Auslegung fähig; nur die Dichtung vermag eine Ahnung zu erwecken von ihrer ewigen Bedeutung. So wird uns auch schon die Form der Darstellung zu einer Art Zeugnis für den tieferen Sinn der platonischen Weltauffassung. Platon wußte gewiß so gut wie Aristoteles, „daß alles was entsteht auch vergeht" — ein Hauptargument, das Aristoteles dem Platon entgegenhält (de cael. 279 b 20) —, daß also mit der ewigen

Dauer des Himmelsgebäudes, wie sie Platon im Timaios (31 B. 33 A. 37 D) annimmt, auch seine Anfangslosigkeit gesetzt sei, aber er nahm für sich das Recht in Anspruch selbst diese Grundwahrheit scheinbar aufzugeben, weil der Mythos, die Form der Darstellung, ihm hinreichende Deckung bot für seine eigentliche Ansicht.

Wenn Platon für seine Darstellung die Form des Mythos wählte, so lag dieser Wahl eine gewisse Notwendigkeit auch deshalb zugrunde, weil seine ganze Naturansicht auf eine Konkurrenz teleologischer und mechanischer Prinzipien hinausläuft, wie schon aus dem Phaidon bekannt. Die Welt in dem geordneten Zustand, in dem wir sie vor uns haben, ist ein Abglanz der Ewigkeit, durchwaltet von der Güte Gottes. Die Idee des Guten zeigt sich wirksam nicht nur im menschlichen Handeln, sondern auch in der Gestaltung und Erhaltung des Weltganzen. Sie hat also nicht nur ethische, sondern auch kosmologische Bedeutung. Man kann sagen: im Timaios gibt Platon seiner Ethik die kosmologische Wendung und eben dadurch drückt er seiner Physik gleichsam den Stempel des sokratischen Geistes auf. Damit stehen wir aber auf dem Boden der Teleologie, die zwar mit dem Mechanismus — dem Prinzip der Mitursachen oder Hilfsursachen, wie sie Platon nennt — nicht in Widerspruch ist, aber keine Grundlage für wissenschaftliche Erklärung abgeben kann. So hoch nun auch Platon im Phaidon das teleologische Prinzip über das mechanische erhebt, so merkt man doch unserem Dialog allenthalben das Gefühl der Unsicherheit an, das den Platon bei seinen teleologischen Erklärungen begleitet. Die Gründe dieser Unsicherheit waren dem Platon noch nicht klar ebensowenig wie dem Aristoteles und den meisten Philosophen des Altertums. Sollten wir nämlich die Natur wissenschaftlich nach Zwecken beurteilen können, so müßten wir notwendig das Ganze des Weltlaufes übersehen. Des Menschen Blick faßt aber aus einem schrankenlos Unendlichen nur einen kleinen Punkt und vermag selbst den nicht ganz zu durch-

schauen. Unser Wissen um diesen einzelnen Moment des Erdenlebens steht mit dem unendlichen Dasein der Welt in gar keinem Verhältnis. So gewiß es ist, daß es einen Weltzweck gibt, ebenso gewiß ist es auch, daß wir denselben nur ahnen, aber nicht begreifen und verstehen können. Nur in der Schönheit der Natur, nur in ihren unser Wohlgefallen erweckenden Gestaltungen sehen wir unmittelbare Zwecke in der Natur erfüllt. Die objektive Teleologie — im Gegensatz zu derjenigen, die das Thema der Ethik ist — hat also nur ästhetische Bedeutung. Sobald wir uns auf Endursachen und Zwecke einlassen, um uns die Einrichtungen der Natur begreiflich zu machen, hört die Berechnung auf und die Bewunderung tritt an deren Stelle. Der Gegenstand wird also alsdann nicht mehr durch einen Begriff, sondern durch ein bloßes Wohlgefallen, d. h. nicht theoretisch, sondern ästhetisch beurteilt. Wenn sich auch in der neueren Naturforschung die teleologische Betrachtungsweise hie und da geltend macht, so liegt dem nur eine Art optischer Täuschung zugrunde. (Vgl. Anm. 85 zu der Übersetzung des Phaidon S. 146f.) Daß Platon sie nicht für eine eigentlich wissenschaftliche hielt, zeigt die besondere Betonung der bloßen Wahrscheinlichkeit, deren er sich in unserem Dialoge befleißigt. Sie gehört ihm also bloß in das Gebiet der wahrscheinlichen Rede und ordnet sich hier dem Reiche des Mythos ein.

Daß dieses Reich des Mythos bei allem Wunderbaren, das es uns bietet, doch eine Sonderung seiner Bestandteile nach dem Grade der Sicherheit der Erkenntnis nicht nur zuläßt, sondern auch fordert, liegt am Tage. So sondert sich von selbst das Mathematische aus als ein der wissenschaftlichen Erkenntnis sich wenigstens annäherndes Element der Darstellung. Aber auch im übrigen lassen sich noch Abstufungen der Wahrscheinlichkeit unterscheiden, und der Versuch einen Ausweg zu finden aus den Unstimmigkeiten und Unbegreiflichkeiten, welche die Phantastik der Darstellung mit sich führt, ist

nicht völlig aussichtslos. Wenigstens hat man das Recht, anzunehmen, daß bei Widersprüchen, die, jedem mittelmäßigen Kopfe als solche sofort erkennbar, einem Platon gewiß am wenigsten verborgen waren, ihm irgendein faßbarer, einheitlicher Gedanke vorschwebe, der sich aus der mythischen Hülle herausschälen lasse. Die Folgezeit hat sich redlich mit der Lösung dieser Fragen abgemüht. Aus der großen Reihe von Kontroversen, die daraus entstanden sind, heben wir nur einige wenige in aller Kürze hervor.

1. Was versteht Platon unter der Weltseele? Spricht man heutzutage von Weltseele, so versteht man darunter wo nicht die Gottheit selbst, so doch eine besondere Lebenskraft, die der Natur eingepflanzt ist als oberstes, bildendes Wesen, das sich auch getrennt von ihr denken läßt. Ein solches in sich selbst gegründetes Prinzip, obschon auch von der Neuzeit keineswegs völlig abgewiesen, gibt es nicht; vielmehr ist, was man so nennt, nichts anderes als das Gesetz der Wechselwirkung aller materiellen Kräfte in der Natur. Für Platon aber ist es offenbar etwas Wesenhaftes, ein seelenhaftes Wesen. Im Altertum stritt man sich meist nur, ob die Weltseele eine Zahl — eine wesenhafte Zahl im Sinne der Pythagoreer — oder eine geometrische Größe sei[1]). Xenokrates vertrat die erstere Ansicht und erklärte sie für eine sich selbst bewegende Zahl, während Speusippos, Poseidonios und andere sie für eine räumliche Größe hielten. Neuerdings kehrt man mehr ihre Vernünftigkeit hervor und nähert sie dadurch zusehends der Form persönlichen Geisteslebens. Ich stehe der antiken Auffassung näher als dieser neuern, gegen die namentlich die weitere Spaltung dieser Seele in die Sternseelen zu sprechen scheint. Mir will es scheinen, als sei sie das bewegende Prinzip für die zahlenmäßig geregelte Bewegung der Sterne, von deren Bewegungen wiederum alle weitere Bewegung im Weltall abhängt. Der

[1]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1⁴, 784 Anm.

Anschein des Persönlichen, an dem es die Darstellung allerdings nicht fehlen läßt, gehört meiner Ansicht nach mehr oder weniger in das Gebiet des Mythischen und soll nur der Vermittlung für die weiterhin folgende Beseelung der Einzelwesen dienen.

2. Der erste Akt der Erschaffung der Weltseele besteht in der Mischung der unteilbaren mit der teilbaren Substanz. Was ist hier, so darf man fragen, unter der teilbaren Substanz zu verstehen? Eine Seele, etwas Seelenhaftes außer Gott und der Ideenwelt gibt es ja noch nicht, sondern nur das Teilbare, Materielle, der Darstellung zufolge. Die Seele müßte also aus Vernunft und Materie gemischt sein, wenn man Platon beim Worte nimmt. Eine solche Mischung widerspricht aber dem Begriff der Seele. Daher der Vorwurf, den Eudemos und mit ihm viele andere (Plut. Mor. 1015D) wider Platon erhoben, daß er das Materielle zur Ursache des Übels (*τῶν κακῶν*, vgl. Tim. 86Bff.) mache. Plutarch hat zwar ganz recht, wenn er diesen Vorwurf bekämpft, nur führt die Art, wie er dies tut, nicht zum Ziele. Er beruft sich nämlich darauf, daß Platon (Tim. 52E) einerseits den Raum (die Materie) vor der Weltbildung in ungestümer Bewegung sein läßt, anderseits als Prinzip aller Bewegung nur die Seele gelten läßt, wie der Phaidros es ausdrücklich bezeugt und nicht weniger der Timaios selbst (34 BC). Wenn er aber daraus folgert, daß Platon auch der noch ungeordneten Materie eine Seele beigelegt habe, ähnlich der bösen Weltseele in den Gesetzen, so liegt darin, wie mir scheint, eine Verkennung der Absicht Platons. Dem Platon ist jene mysteriöse Mischung nichts weiter als ein Bild für dasjenige, was die Ursache der Bewegung und die Quelle alles geistigen Einzellebens (Sterne und Menschen) im Weltall ist. Als Tatsache steht ihm einzig fest das Dasein einer vernünftigen Weltseele, wie er sie im Philebos (30A) feststellt. Alles weitere, also ihr Werden, fällt durchaus dem Mythos anheim.

3. Der nächste Akt in dem Werdeprozeß der Weltseele

ist ihre räumliche Ausdehnung in Gestalt des Äquators und der Ekliptik, und im Zusammenhang damit ihre Spaltung in die sieben Planetenseelen ohne Beeinträchtigung ihrer eigenen Einheit. Dieser übernatürliche Vorgang, eine Art Transsubstantiation, scheidet sich leicht als mythisches Element von den astronomischen Bestimmungen dieser Stelle ab. Fraglich aber bleibt es, wie sich Platon dabei zu der pythagoreischen Sphärenmusik gestellt habe. Glaubt er auch seinerseits an diese himmlische Musik? Aristoteles hat ein Kapitel seiner Schrift vom Himmel (de caelo II, 9) der Frage gewidmet, ob die Pythagoreer, die Vertreter der Sphärenmusik, recht haben mit ihrer Behauptung, diese Musik ertöne zwar tatsächlich in mächtiger Fülle des Klanges, werde aber von den Menschen, da sie von Geburt ab daran gewöhnt und dagegen abgestumpft seien, nicht vernommen. Aristoteles widerlegt diese Behauptung. Wie Platon sich dazu gestellt habe, wissen wir nicht, denn auch in der Republik (617 B) wird dieser Sphärenmusik nur im Mythos gedacht. Sollte Platon wirklich an dies himmlische Konzert geglaubt haben, das die Sterne nicht etwa den Menschen, sondern nur sich selbst, den Ausführenden, geben?

4. Warum unterscheidet Platon überhaupt Vernunft und Seele? Vernunft ist ihrem eigentlichen Wesen nach, als über Raum und Zeit erhaben, bewegungslos. Seele aber ist das sich selbst Bewegende. Es kommt nun im Timaios alles darauf hinaus zu zeigen, wie die Idee des Guten im Weltall walte. Darum muß das Weltall, der Kosmos, eine Seele haben und diese Seele muß Vernunft besitzen; denn ohne Seele würde das Weltall tot, ohne Leben und Bewegung sein. Sie ist das Prinzip der mannigfaltigen Himmelsbewegungen. Durch die Vernunft kommt aber in die Bewegungen des Weltalls erst Regelmäßigkeit, Gesetz und Ordnung, denn sie ist es, die durch die gleichförmige tägliche Umdrehung des Fixsternhimmels die Mannigfaltigkeit der Planetensphären beherrscht und zur Einheit zusammenschließt. Man sieht hieraus, wie

willig der Mythos sich dem Bedürfnis fügt Geistiges und Räumliches in Eins zu verschmelzen; denn schon der Scheidung der Bewegungsarten liegt das Element der Vernünftigkeit mit zugrunde, offenbar aber in einer dem Begriff der Persönlichkeit sich nur von fern nähernden Form. Hand in Hand damit geht aber allerdings gleich von Anfang an die Rücksicht auf die Schöpfung der geistig belebten Einzelwesen.

5. In aller Kürze sei auch der viel behandelten Frage nach dem Wesen der Materie gedacht. Daß Platon die Materie zum bloßen Raume machen will, scheint mir unleugbar. Der Grundcharakter seiner ganzen Philosophie weist darauf hin. Denn ist ihm die Sinnenwelt auch nicht wie dem Parmenides bloßer Schein, so ist sie ihm doch mit Heraklit wandelbar, sie ist ihm nicht μὴ ὄν sondern nur wesenlos, eben weil in beständigem Wandel begriffen. Wegen der Wesenlosigkeit und Schattenhaftigkeit ist alles Sichtbare nur ein schwankendes und wandelbares Bild des ewig Wahren. Dem entspricht genau die Rolle, die der Raum im Timaios als Grundlage der Körperlichkeit spielt. Er ist gleichsam die Wand der platonischen Höhle, auf der die Schatten der Dinge sichtbar werden und zum Vorschein kommen. Allein Platon kann doch das, was wir Materie nennen, nämlich die nun einmal gegebene Masse, nicht los werden. Er sucht sie durch geometrische Gebilde zu ersetzen. Aber er kann das Unmögliche nicht möglich machen. Aus stereometrischen Zusammensetzungen geometrischer Flächen entstehen nur ohnmächtige, ein Scheindasein führende Konkurrenten der Materie. Und Platon müßte kein geschulter Mathematiker gewesen sein, wenn er das nicht durchgefühlt hätte. Es klingt aber aus seiner Darstellung vernehmlich genug die Verlegenheit heraus, in der er sich befindet. Wenn z. B. 52 DE in diesem Raum vor der Weltbildung wie durch eine Wurfschaufel auf der Tenne Feuer, Luft, Wasser und Erde in gesonderte Raumgebiete auseinander geworfen werden, jedoch noch ohne rechte Ordnung und Maß, so kann man

sich dies wohl schwerlich ohne Voraussetzung des Beweglichen im Raume denken und 69 B wird sehr bestimmt gesagt, daß Gott das Ordnungslose geordnet habe. Böckh hat gewiß recht, wenn er dem Platon die Absicht zuschreibt die Materie „auszumerzen" (Kl. Schr. III, 129), aber ich zweifle, ob Platon seiner eigenen Meinung nach über die bloße Absicht hinauskam und sich nicht vielmehr dadurch aus der Not herauszuhelfen suchte, daß er die nicht zu bewältigenden Ansprüche der Materie (der sekundären Materie, wie sie von den Neuern in dem endlosen Streit über die platonische Materie im Gegensatz zu dem Raume, der „primären" Materie, genannt wird) zwar nicht für erloschen erklärt, sie aber in das Gebiet des Mythischen verweist und sich so des unbequemen Zudringlings durch eine Art Verbannung entledigt. Das Mathematische und das Mythische scheiden sich hier deutlich voneinander.

6. Nur als Beispiel für die geschmeidige Biegsamkeit, deren der Mythos als Kunstmittel in der Hand eines genialen Meisters fähig ist, führe ich die sonderbare Rolle an, die in unserm Dialog die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) spielt. Sie, die auch in dem großen Mythos der Republik uns vorgeführt wird und zwar in persönlicher Gestalt als Mutter der Moiren mit der Spindel auf ihrem Schoße, ist im Timaios die Trägerin des mechanischen Prinzips im Gegensatz zu dem teleologischen. Ihrem Wesen nach selbst Inhaberin der nötigenden Gewalt, ist sie allem Zwang von anderer Seite entrückt. Gleichwohl kann sie im Dienste des teleologischen Prinzips stehen, denn Teleologie und Mechanismus schließen einander nicht grundsätzlich aus. Wie weiß nun Platon dies Verhältnis sinnbildlich darzustellen? Er läßt die Notwendigkeit durch die Vernunft überredet werden (48 A) das meiste Werdende zum Besten zu führen. Ein ungemein sinniges Bild: die Notwendigkeit ordnet sich aus freiem Entschluß der Vernunft unter, bleibt also dabei im vollen Besitz ihres Selbstbestimmungsrechtes und ihrer Selbstherrlichkeit.

Überschauen wir nun das Eigenartige dieser mythischen Darstellung im ganzen, so können wir sagen: der Mythos veranschaulicht uns die Abhängigkeit der Sinnenwelt (des sinnlichen Abbildes) von seinem Urbilde, dem Ewigen in dichterischer Freiheit, der einzigen Form, in der diese Abhängigkeit für den Standpunkt Platons überhaupt darstellbar ist; denn als religiöses Geheimnis entzieht sie sich der strengen Erkennbarkeit und wissenschaftlichen Darstellung. Nur die Welt des wirklich Seienden und Unwandelbaren kann denkend erkannt werden. Daher ist das Bild des Weltganzen, zufolge der Wesenlosigkeit der Raumwelt, wandelbar und nur ein menschliches Schattenbild, wie denn der Weltbau bei Platon bald so, bald so dargestellt wird, anders im Phaidros, anders in der Republik, anders im Timaios. Die Ausmalung fällt eben der Eikasie anheim und ist nur von sinnbildlicher Bedeutung. Stehen bleibt zunächst als volle Wahrheit nur der Grundgedanke, daß Gott als letzte Ursache aller Weltordnung zu denken sei, sodann wenigstens als ein Analogon von wissenschaftlicher Sicherheit dasjenige, was sich nach dem Gesetz der Harmonie, nach welchem die Weltbeseelung besteht, und den geometrischen Gesetzen der Gestaltung davon erkennen läßt. Will Platon überhaupt der Physik eine Stelle in seinem Lehrgebäude einräumen, so kann er nicht anders als sie unter dem Bilde eines Schöpfungsaktes darstellen. Aber dabei vergesse man nicht, daß, mit den Worten Böckhs zu reden (a. a. O. S. 127), „es das Wesen jedes und auch des philosophischen Mythos ist, auf eine endliche und sterbliche Weise zu versinnlichen die unsterbliche und zeitlose Tat". Deutlich genug weist Platon selbst 34 BC darauf hin.

Welche Kluft uns von der Weltansicht Platons trennt, das vergegenwärtige man sich durch eine Betrachtung des Wandels der Anschauungen, der sich seit den letzten Jahrhunderten in dieser Hinsicht vollzogen hat. Ich wüßte nicht, wo man darüber klarere und eindringlichere Belehrung fände, als in dem ersten Band der

Epochen der Geschichte der Menschheit meines Vaters, aus dem ich als besonders charakteristisch die folgende Stelle heraushebe (S. 295f.):

„Die Zeit von Kolumbus und Kopernikus bis auf Newton und Laplace hat das größte Rätsel der Natur gelöst: sie hat die Frage entschieden, ob ein absichtsvolles Wirken höherer Mächte oder des unentrinnbaren Gesetzes blinde Notwendigkeit den Lauf der Begebenheiten ordne. Kein Wille einer Intelligenz, — das Gesetz, des Mechanismus starrer Abdruck, zeigte sich als Herr der Naturwelt, und der Naturalismus trat zum ersten Male als bestimmte Lehre hervor. Jener Feenglaube, daß unsichtbare Geister die Rose schminken oder den silbernen Tau in ihren Kelch tröpfeln, daß kleine Lichtgeister den Leib des Nachtwurms zu ihrer Hülle nehmen oder auf dem Schweife des Pfauen spielen; jener Wunderglaube, daß die Gestirne, hellglänzende Boten des Schicksals, geheimnisvoll in den himmlischen Häusern den Faden der menschlichen Zukunft weben, ward verdrängt durch eine berechnende Wissenschaft der Natur. Die Astronomie, welche diese große Umgestaltung der Weltansicht hervorgerufen hat, ist die Krone und das Vorbild aller Naturwissenschaften geworden. Sie hat das Bild des Weltgebäudes den beweglichen Träumen der Phantasie entrückt und durch Mathematik und Beobachtung in scharfbegrenzter Zeichnung hingestellt. Durch sie verkörperten sich die phantasmagorischen Bilder der platonischen Raumwelt zwischen festen geometrischen Konturen. Ihr ist es zuerst gelungen, eine Theorie in tadelloser Strenge und Vollständigkeit zu gewinnen; sie hat das alte Rätsel der Masse gelöst, und aus ihren Rechnungen und Konstruktionen traten zuerst jene Prinzipien der Mechanik hervor, welche die Grundlage unserer ganzen Naturerkenntnis bilden. Aus diesen hat sich dann jene feste, unerschütterliche Weltansicht der mathematischen Physik gestaltet, welche die Beharrlichkeit der Masse und Kraft, die Trägheit der Materie und die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung

voraussetzt — eine Ansicht, welche uns so natürlich scheint, da sie so tief in unsere ganze Bildung verflochten ist, daß wir von Jugend auf darin aufwachsen und in ihrem Sinn zu urteilen uns gewöhnen, die aber von sehr künstlicher wissenschaftlicher Ausbildung ist. Die Ansicht der Natur hat sich allmählich aus dem Ganzen unserer Erkenntnisweisen losgetrennt, hat sich in ihrer streng wissenschaftlichen Ausbildung immer mehr und mehr von allen anderen isoliert und ist, wenn ich so sagen darf, als ein selbständiges Ganzes kristallisiert. Beides aber, ihre wissenschaftliche Festigkeit sowie ihre Selbständigkeit, verdankt sie der mathematischen Physik. In dieser liegen die ersten wohlbasierten Anfänge aller wissenschaftlichen Entwicklungen auf diesen Gebieten."

Daß diese Selbständigkeit der Naturgesetzgebung nicht gleichbedeutend ist mit einem radikalen Naturalismus, der alles unter sein Joch beugt, daß es eine Aussöhnung gibt zwischen den starren Rechten der Naturerklärung und den Forderungen des Gemütes, zwischen Wissen und Glauben, das bildet weiterhin den Gegenstand eingehender Behandlung in diesem Werk. Doch nun zurück zum Timaios. Ein philosophisches Naturgemälde, geistvoll ausgeführt wie das platonische, wird nie verfehlen einen gewissen Zauber auf die Lesewelt auszuüben. In einem Brief an Duhan sagt Friedrich d. Gr. (Schröder, Coll. Speman, S. 89): „Man hat gesehen, daß zu allen Zeiten derjenige für den besten Philosophen galt, der den kunstreichsten Roman über die Natur der Dinge verfaßt hat." Ist hierbei, wie anzunehmen, auch Platon mit gemeint, so darf man zwar entgegnen, daß dieser für einen der größten Philosophen gelten würde, auch wenn er den Timaios nicht geschrieben hätte, allein den Glanz seines Namens verdankt er doch wesentlich mit dem Timaios. Das zeigt sich im Altertum schon in der erstaunlichen Menge von Kommentaren, die dieser eine Dialog hervorgerufen hat. Man sehe sich in der gleich folgenden Literaturübersicht die stattliche, dabei aber noch nicht einmal vollzählige

Reihe der Namen dieser Erklärer an, darunter so bekannte wie Krantor, Poseidonios, Plutarch, denen sich von Speusippos, Xenokrates und Aristoteles an noch ungezählte Schriftsteller mit gelegentlichen Erläuterungen zum Timaios anschließen; man wird sich dann eine Vorstellung machen können von dem Umfang und der Macht der geistigen Anregung, die von diesem einen Werke des großen Denkers ausgegangen ist. Nicht als ob dabei an einen unmittelbaren Einfluß auf die Fortbildung der Naturwissenschaft zu denken wäre. Dazu überwog die Bildlichkeit der Darstellung zu stark. Aber mittelbar kommt dem Timaios auch in dieser Beziehung eine nicht zu übersehende Bedeutung zu. „Nach Platon", heißt es in dem angeführten Buche meines Vaters I, 66, „ist zwar die Natur der Abglanz der ewigen Geisteswelt unter der Idee des Guten. Allein die letztere ist kein Mensch in ihrer himmelerhabenen Glorie zu schauen gewürdigt, und die erstere gleicht einem luftigen Zauberbilde, das in seiner traumartigen Beweglichkeit sich wie ein Proteus verwandelt. Seine astronomischen Phantasien sind mit den Mythen seiner Religionsphilosophie verwebt und mit den reichsten Farben der Poesie und Beredsamkeit geschmückt; allein gerade diese Darstellung und an ihr die Voraussetzung, daß auch in dem Körperlichen der Welt die Ideen des Schönen und Guten herrschen und die mechanischen Erklärungen des Sternenlaufes nichts gelten, vernichtet ihm im Grunde alle Physik. Doch des großen Meisters reiner Sinn hatte dunkel die geheime Gewalt der Mathematik über die Natur gefühlt und seine hohe Achtung dieser Wissenschaft wendete ihr den Fleiß und das Genie seiner Schüler zu." Es lag im Timaios eine geheimnisvoll fortwirkende Kraft und es zeugt für die andauernde Ehrfurcht, mit der man ihn betrachtete, wenn Raphael seinem Platon in der Schule von Athen eben den Timaios in die Hand gab.

Beim Klange des Namens Timaios denkt jeder Freund des Altertums unwillkürlich an unseren platonischen

Dialog. Der näher Unterrichtete aber sieht sich dabei auch erinnert an den persönlichen Träger dieses Namens, den Lokrer Timaios, einen der würdigsten Vertreter echt pythagoreischen Forschergeistes. Mit ihm hatte Platon bei Gelegenheit seines Aufenthaltes in Unteritalien einen der Wissenschaft geweiheten Freundschaftsbund geschlossen. Die Tatsache, daß Platon ihn zum eigentlichen Sprecher in einem seiner bedeutendsten Dialoge macht, ihm also gleichsam die Stelle des Sokrates einräumt, ist das beredteste Zeugnis für die Hochschätzung, deren er ihn würdigte. Zugleich aber spiegelt sich darin unmittelbar der Grundcharakter des Gespräches als eines in pythagoreischem Geiste entworfenen Werkes ab. Denn welche andere Absicht als die einer klaren Andeutung nach dieser Richtung hin hätte dem Platon dabei vorschweben können? Damit aber sehen wir uns zurückgewiesen auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung, auf die Frage nämlich, ob es die platonische Metaphysik sei, die uns in diesem Werke dargeboten wird. Gilt Metaphysik in der Geschichte der Philosophie seit Aristoteles als rein noetische (begriffliche) Erkenntnis, so kann ein unbefangenes Urteil den Timaios nicht als platonische Metaphysik in Anspruch nehmen. Denn was dem Dialog sein eigenartiges Gepräge gibt, ist nicht die Hervorhebung des Noetischen, sondern — soweit es sich nicht um rein Mythisches handelt — des Dianoetischen (d. i. Mathematischen). In der Republik führt uns Platon in das Gebiet der noetischen Erkenntnis ein, im Timaios dagegen verweilen wir auf dem Gebiete der dianoetischen Erkenntnis, auf welchem die pythagoreische Philosophie wurzelt. Der Timaios enthält die platonische Kosmologie, nicht seine Metaphysik im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Der Weltbau, den der Demiurg vor unseren Augen entstehen läßt im Geiste der pythagoreischen Zahlenmystik gibt keine Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge, am allerwenigsten in der Form der inneren Einheit des göttlichen Bildners und der sicht-

baren Welt, also in irgendwie pantheistischem Sinne. Im Sichtbaren betrachten wir nur das Nachbild des ewigen Wesens der Dinge. Wir suchen aber darin das, worin das Urbild dem Abbild gleicht, d. h. wir suchen die Herrschaft der Vernunft, und diese zeigt sich in dieser nachbildlichen Welt teils in den Gesetzen der Zahl, teils in den geometrischen Gesetzen der Gestaltung. In den ersteren liegt das Geheimnis des Lebens, in den anderen das Werk der Notwendigkeit.

Was das Chronologische anlangt, so ist, wie bei allen Dialogen, zu unterscheiden zwischen der angenommenen Zeit der Szenerie und der Zeit der Abfassung. In ersterer Hinsicht weist die Beteiligung des Syrakusaners Hermokrates auf die Zeit kurz nach 410 v. Chr. hin, in der Hermokrates aus seiner Vaterstadt verbannt war. Was aber die Abfassungszeit betrifft, so kann diese nur der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei angehören, an deren Anfang sie zu setzen sein dürfte. Denn einerseits setzt der Timaios einen gewissen Abstand von der Republik voraus, da die Beziehung nur eine einseitige — von dem Timaios rückwärts auf die Republik — ist, anderseits liegen Sophistes und Politikos den Gesetzen näher als der Timaios. Eine etwas genauere Datierung darf man wohl dem 13. Brief entnehmen, der 360B einer Sendung von pythagoreischen Schriften Platons an Dionysios Erwähnung tat, unter denen kaum etwas anderes zu verstehen sein dürfte als der Timaios. Der 13. Brief aber ist um 365 v. Chr. geschrieben.

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Außer den Gesamtausgaben von Bekker, Ast, den Zürichern, K. F. Hermann, Burnet und der Didotiana nenne ich:

Platonis Timaeus. Recogn., adnot. cont. illustr., indice instruxit A. F. Lindau. Lpz. 1828.

Platonis Timaeus et Critias rec., prolegg. et comment. instr. G. Stallbaum. Gotha und Erfurt 1838.

The Timaeus of Plato. Edited with introd. and notes by R. D. Archer-Hind. London 1888. Eingehende Anzeige von O. Apelt in Berl. philol. Wochenschrift 8 (1888) Sp. 1621—1626.

Von Übersetzungen nenne ich:

Fragmentum interpretationis Ciceronianae. Ed. O. Plasberg in editione M. Tulli Cic. Paradoxorum Stoicorum cett. Lips. 1908.

Deutsche:

K. J. Windischmann, Hadamar 1804. (Vgl. Böckh, Kl. Schr. III, 137, Anm.).

Hieron. Müller, mit Einleitung von K. Steinhart. Bd. VI. Lpz. 1857.

F. Susemihl in der Metzlerschen Sammlung, Stuttgart 1856f.

K. E. Ch. Schneider. Breslau 1847.

F. W. Wagner. Griechische und Deutsch. Lpz. Engelmann 1853.

O. Kiefer. Jena, Diederichs 1909.

Englische:

R. D. Archer-Hind, in der oben genannten Ausgabe.

Französische:

Th. H. Martin, in den Études sur le Timée de Pl. Paris 1841.

Kommentare gab es im Altertum eine ganze Reihe. Es werden genannt als Erklärer der Peripatetiker Adrastos, der Platoniker Aelianus, Albinus, Aristokles, Eratosthenes, Eudoros, Klearchos von Soli, Krantor, Longinos, Poseidonios, Severus, der Asinaier Theodoros, Thrasyllos u. a.

Erhalten sind:

Procli comment. in Timaeum (bis 44 C). Ed. E. Diehl. Lpz. 1903 bis 1906.

Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo und De musica.

Galenus. Fragm. du Comment. sur le Timée par Ch. Daremberg. Paris 1848.

Platonis Timaeus a Chalcidio lat. versus cum comment. (usque ad 53 C) herausgegeben von Mullach in den Fragm. philos. graec. II (Paris 1867), dann auch v. J. Wrobel. Lips. 1876.

Theon von Smyrna (unter Trajan und Hadrian): Über die zur Lektüre des Platon nützlichen Teile der Arithmetik, Teil 2 u. 3, herausg. von de Gelder. Leyden 1827.

Auch die unter dem Titel *Τιμαίῳ τῷ Λόκρῳ περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος* bekannte Fälschung, eine Art Auszug aus unserem Timaios, kann zugleich auch als eine Art Kommentar dazu gelten.

Erläuterungsschriften:

Altmann, G.: De Posidonio Timaei Platonis commentatore. Diss. Kiel. Berlin 1906. 71 S.

v. Arnim, H.: De reip. Plat. compositione ex Tim. illustranda. J. lect. hib. Rostock 1898. Dazu O. Apelt in Arch. f. Gesch. d. Phil. XIV (1901) 408ff.

Ast, Fr.: Über die Materie im plat. Tim. Abh. der philos.-philol. Cl. der bayer. Ak. d. W. 1835 S. 43—54.

Baßfreund, J.: Über d. zweite Prinzip des Sinnlichen od. d. Materie bei Pl. Leipzig 1886.

Bäumker, Cl.: Die Ewigkeit der Welt bei Pl. Philos. Monatshefte 23 (1887) S. 513—529.

Bäumker, Cl.: Das Problem der Materie in d. gr. Phil. Münster 1890 S. 110—206.

Bäumker, Cl.: Noch einmal zu Tim. 51 E—52 B. Phil. Jahrb. 4 (1891) S. 256—259.

Bäumker, Cl.: Der Platonismus im Mittelalter. Festrede geh. in der Akademie der Wissensch. in München 1916. 4.

Bignone, E.: Il pensiero plat. e il Timeo. Atene e Roma 13 (1910) Sp. 215—244.

Benn, A.: The idea of nature in Pl. Arch. f. Gesch. d. Phil. IX (1896) S. 24—49.

Bobertag, F.: De materia Plat., quam fere vocant. Diss. Breslau 1864.

Bode, G.: Materia qualem apud Plat. habeat vim atque naturam. Gpr. Neu-Ruppin 1853.

Boeckh, A.: Über die Bildung der Weltseele im Tim. des Pl. (1807). Kleine Schriften 3 (Lpzg. 1866) p. 109—180.

Boeckh, A.: Specimen edit. Tim. (1807). Kleine Schriften 3 S. 181 bis 203.

Boeckh, A.: Platonica corporis mundani fabrica... (1809). Kleine Schriften 3 S. 229—252.

Boeckh, A.: De Plat. system. coelestium globorum (1810. 1863). Kleine Schriften 3 S. 266—290. 294—342.

Boeckh, A.: Über das kosmische System des Pl.... Berlin 1852.

Bonitz, H.: Disput. Plat. duae. Gpr. Dresden 1837 S. 65f.

Daremberg, Ch.: Fragment du comment. de Galien sur le Timée par Ch. D. Paris 1848.

Diehl, E.: Der Timaiostext des Proklos. Rh. Mus. N. F. 58 (1903) S. 246—269.

Ebben, F.: De Plat. idearum doctrina. Bonn 1849 S. 28—58.

Eberz, J. O.: Die Bestimmung der von Pl. entworfenen Trilogie Tim., Kritias, Hermokrates. Philol. 69 (1910) S. 40—50.

Engelbrecht, A.: Zu Ciceros Übers. aus dem plat. Tim. Wiener Stud. 34 (1912) S. 216—226.

Graham, J. B.: Interpretation of the Tim. Translated from the German of G. Latz [Die Alchemie, Bonn 1869]. In: The Platonist III (1887) p. 435ff., 455ff., 505ff., 636ff.

Grote, G.: Plato and the other compan. of Sokr. London (1865) 1867. New ed. 1885. 1888.
Grote, G.: Plato's doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristotle's comment upon that doctrine. London 1860.
Gruppe, O. F.: Die kosmischen Systeme der Griechen. Berlin 1851.
Gumlich: Beitr. z. Würdigung u. zum Verständnis des pl. Tim. Prg. des Friedrichs-Gymn. Berlin 1869. 26 S.
Häbler, Th.: Üb. 2 Stellen i. Tim... Prg. Fürstensch. Grimma 1898.
Hammer Jensen, J.: Demokrit und Plato. Arch. f. Gesch. d. Phil. 23 (1910) S. 92—105. 211—229.
Hartmann, Th.: De diis Tim. Plat. Diss. Breslau 1840.
Hebler, C.: Zu Plat. Tim. 34 B. Arch. f. G. d. Ph. 3 (1890) 532—540.
Hiller, E.: De Adrasti in Pl. Tim. comment. Rh. Mus. N. F. 26 (1871) S. 582—589.
Hermann, K. F.: Gesch. u. System der plat. Phil. Heidelberg 1839 S. 543—547.
Höppe, H.: Untersuchung der Frage, ob Pl. einen zeitlichen Anfang der Welt angenommen hat. Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr. 80 (1882) S. 52—74.
Hörstel, L.: Pls. Tim., nebst Inhalt und Zweck, mit Anmerkungen v. L. H. Hamburg 1795.
Hoffmann, E.: Platons Lehre v. d. Weltseele. Vortrag. Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin 41 (1915) S. 187—211.
Hopf, A.: Über die Einleitung zum Tim. Prg. Stud.-Anst. Erlangen 1884.
Horovitz, J.: Unters. über Philons und Pl.s Lehre von der Weltschöpfung. Marburg 1900.
Kayssler, A.: Dephysica. Pls. doctrina Prg. d. kath. Gymn. Glogau 1835. 18 S.
Kilb, J. A.: Platons Lehre von der Materie. Diss. Marburg 1887.
Könitzer, J. S.: Über Verhältnis, Form und Wesen der Elementarkörper nach Pl.s Tim. Gpr. Neu-Ruppin 1846.
Krause, Hans: Studia Neoplatonica. Diss. Lpz. 1904.
Ladevi-Roche, J.: Le vrai et le faux Platon ou le Timée démontré apocryphe. Paris. Bordeaux 1867.
Lichtenstaedt, J. R.: Pl.s Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung u. der Heilkunde. Lpz. 1826.
Lindau, A. F.: Beitr. zum Tim. Seebodes krit. Bibl. 1830. Juniheft, und in Ztschr. f. d. Altertumswissensch. 1834 Nr. 153.
Lindroos, C.: Quaest. Plat. ad Metaph. et Phys. pertinentes. Diss. Lips. Helsingfors 1891.
Martin, Th. H.: Études sur le Timée de Plat. 2 Bde. Paris 1841.
Natorp, P.: Platos Ideenlehre. Lpz. 1903. 2. Aufl. 1921 S. 355—376.
Peipers, D.: Ontologia Plat. Göttingen (Lpz.) 1883 S. 101 ff.
Petz, F. S.: Kosmos und Psyche ... mit bes. Rücksicht auf Plat... Mainz 1879.
Philippson, L.: Ὕλη ἀνθρωπίνη. Berl. 1831.

Poschenrieder, F.: Die plat. Schriften in ihrem Verh. zu den Hippokr. Schriften. Prg. Stud.-Anst. Metten 1882.
Prevost: Quelques remarques sur l'âme hum. Suivies de l'explication d'un passage du Timée. Mémoires de l'Acad. des sciences et belles-lettres. Classe de philos. spécul. Berlin 1802 S. 75 ff.
Rawack, P.: De Plat. Timaeo quaest. crit. Berlin 1888. 81 S.
Ritter, C.: Timaios cap. I. Philol. 62 (1903) S. 410—418. Wiederholt in: Neue Untersuchungen z. Pl. München 1910.
Rothlauf, B.: Die Physik Platos. 2 Teile. Prg. München 1887. 1888.
Sachs, Eva: Die fünf plat. Körper. Philol. Unters. hrsg. v. Kießling und Wilamowitz. H. 24. Berlin 1917.
Sartorius, M.: Ruht oder bewegt sich die Erde im Timaeus? Ztsch. f. Phil. u. phil. Krit. 93 (1888) S. 1—25.
Sartorius, M.: Die Realität der Materie bei Pl. Phil. Monatsh. XXII (1886) S. 129—167.
Schedler: De Platonis verbis in Tim. 20 E—25 D. Prg. des kath. Gymn. Breslau 1864. 20 S.
Schmidt, C. E. A.: De Tim. Pl. ex Procli comment. restituendo. Gpr. Stettin 1842 S. 15—30.
Schmidt, K. Chr. G.: Das Weltall u. die Weltseele nach den Vorstellungen der Alten. Lpz. 1835.
Schneider, G.: Die plat. Metaphysik. Lpz. 1884 S. 20 ff. 151 ff.
Siebeck, H.: Pl.s Lehre von der Materie. In den Untersuch. z. Phil. d. Griechen. 2. Aufl. Halle 1888 S. 49—106.
Stenzel, J.: *Ζῷον* u. *κίνησις* bei Pl. Prg. Johannes-G. Breslau 1914.
Strunz, F.: Die Vergangenheit der Naturforschung. Jena 1913.
Susemihl, F.: Die genetische Entwicklung der plat. Phil. Lpz. 1855 ff. II, 352.
Teichmüller, G.: Studien z. Gesch. d. Begriffe. Berlin 1874 S. 302—339.
Tennemann, W. G.: System d. plat. Phil. 1792—95. III, 164—196.
Tchorzewski, Cl. V.: De Politia, Timaeo, Critia.... Kasan 1847.
Überweg, Über die plat. Weltseele. Rhein. Mus. N. F. IX (1854) S. 37—84.
Volquardsen, C. R.: Pl.s Idee des persönl. Geistes... Berlin 1860.
Weinreich, O.: Aion in Eleusis. (Über die Weltseele). Arch. f. Religionswiss. 19 (1916—19) S. 176.
Wichmann, O.: Pl.s Lehre vom Instinkt und Genie. Kantstudien Nr. 40. Berlin 1917. Auch Diss. Halle.
v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon. 2. Bde. 2. Aufl. Berlin (1919) 1920.
Wohlrab, M.: Quid Plato de animae mundanae elem. docuerit. Progr. der Kreuzschule. Dresden 1872.
Wohlstein, J. P.: Materie und Weltseele im plat. System. Diss. ... Marburg 1863.
Zeller, E.: Die Philos. d. Gr. II 1^4 (1889) S. 719—867.

Inhalt und Gliederung
des Gesprächs.

Einleitung. 17A—27B. c. 1—4.

Sokrates stellt als Gast der Männer, denen er am Tage vorher seine Gedanken über den besten Staat entwickelt hatte — es sind das Timaios, Kritias und Hermokrates, während ein vierter durch Krankheit ferngehalten ist — zunächst noch einmal in aller Kürze die Hauptpunkte seiner gestrigen Ausführungen zusammen (17—19A. c. 1) und knüpft daran den Wunsch, diesen Idealstaat durch Vorträge der drei Gastgeber nunmehr in eine Art geschichtlicher Wirklichkeit versetzt zu sehen, worauf Hermokrates erwidert, damit habe Kritias ihnen gegenüber gestern auf dem Heimwege bereits den Anfang gemacht durch Erzählung der alten Atlantissage, d. h. des großen Kampfes, den die Altathener nach den urkundlichen Berichten der Ägypter vor 9000 Jahren mit dem mächtigen Herrschervolke der fabelhaften Insel Atlantis siegreich bestanden haben (19A—21A. c. 2). Der Aufforderung, diese den Gang der Dinge nur im Großen schildernde Erzählung nun auch dem Sokrates mitzuteilen, folgt Kritias unverweilt (21A—25E. c. 3) und glaubt versichern zu können, daß sein Gedächtnis ihn instand setzen werde, ihm diese Atlantisgeschichte weiterhin in voller Ausführlichkeit und Treue vorzutragen, wenn zuvor der sternkundige Timaios ihrer Verabredung gemäß sie in einem zusammenhängenden Vortrag über die Entstehung der Welt und die Schöpfung der Menschen belehrt habe (26A—27B. c. 4).

Erster Hauptteil. 27C—47D. c. 5—16.

Die Beseelung des Weltalls.

Nach Anrufung der Götter stellt Timaios zunächst als die für seine Ausführungen grundlegenden Begriffe das Seiende und das Werdende einander gegenüber, das erstere als Gegenstand des reinen Denkens dem letzteren als Gegenstand der Sinneswahrnehmung. Alles Werdende muß aber eine Ursache haben. Das führt auf die Vorstellung des Weltbildners, d. i. der Gottheit, die nach dem Bilde des Ewigseienden das Werdende entstehen läßt. Die Welt muß also einen Anfang haben. 27B—29B. c. 5.

Die Darstellung ihres Werdegangs läßt sich aber nur in der Form der Wahrscheinlichkeit und des Mythos geben unter Ausschluß wissenschaftlicher Sicherheit. 29 B—29 D. c. 5.

Was treibt die Gottheit zur Weltbildung? Nichts anderes als ihre neidlose Güte, die das wilde Durcheinander der formlosen Materie zum wohlgeregelten und wohlgestalteten Ganzen zu formen unternimmt. Zu dem Ende bedarf es vor allem der mit Vernunft verbundenen Beseelung: es gilt, die Welt zu einem einheitlichen lebenden Wesen (ζῷον) zu machen. 29 E—31 B. c. 6.

Dieser Forderung entspricht die Zusammenfügung der in richtiges Verhältnis zueinander gestellten vier Elemente und die dem Weltall zugeteilte Kugelgestalt mit der dieser zukommenden vollkommensten aller Bewegungen, die in der Kreisbewegung besteht. 31 B—34 B. c. 7.

Ihre weitere Ausgestaltung und Vollendung erhält diese Kugel durch die räumliche Ausspannung der sie in der Form des Äquators und der Ekliptik, d. i. des immer Gleichförmigen (der täglichen Himmelsumdrehung) und des Ungleichförmigen (der Planetenbahnen), durchziehenden und zugleich auch umschließenden, nach festen Zahlenverhältnissen geordneten und mit Erkenntnis sowohl nach der Seite des Wissens wie des Meinens ausgerüsteten Weltseele. 31 C—37 C. c. 7—9.

Mit der Ordnung des Weltalls ist auch der Anfang der Zeit gegeben, deren Maße durch die Bewegungen der beseelten Sternenwelt bestimmt werden. Angaben über Zeiteinteilung, Planetenstellungen, großes Jahr usw. 37 D—40 D. c. 10—12.

Die Götter der Volksreligion. 40 D—41 A. c. 13.

Schöpfung der Menschen: ihre Beseelung und Ausstattung mit Vernunft durch die Gottheit, während die Einfügung der niederen Seelenteile und die Bildung des Körpers den Untergöttern (den Sternseelen) überlassen bleibt. 41 A—42 D. c. 14.

Schilderung der Seelen- und Körperbewegungen des Menschen in ihren gegenseitigen Beziehungen. 42 E—44 D. c. 15.

Hervorragende Bedeutung des Kopfes und seiner Sinnesorgane (44 D—47 D. c. 16), wobei insbesondere die Theorie des Gesichtes (45 B—47 C) und des Gehörs (47 C—47 D) in Betracht kommt.

Zweiter Hauptteil. 47 E—68 E. c. 17—30.

Die Werke der Notwendigkeit.

Übergang zu diesem Teile (der sich eigentlich als eine Unterbrechung der im Gange befindlichen und erst mit dem dritten Hauptteil wieder aufgenommenen Erörterung darstellt, vgl. Anm. 124). 47 E—48 D. c. 17.

Der frühern Unterscheidung zwischen Seiendem und Werdendem ist jetzt noch ein drittes Glied zuzufügen, nämlich die mit mancherlei Schwierigkeiten umgebene Vorstellung der Empfängerin und Amme alles Werdens, unter welcher nichts anderes zu verstehen ist als der Raum. In und aus ihm vollzieht sich nach Maßgabe der urbildlichen Ideenwelt die Bildung der irdischen Gestaltungen und zwar zunächst die Bildung der mit Unrecht sogenannten Elemente. Denn diese Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer, sind selbst nichts für sich Bestehendes, kein „dieses", sondern wandelbare Zusammensetzungen aus etwas Einfacherem und Ursprünglicherem, nämlich aus abgegrenzten Flächen, aus Elementardreiecken, deren es zwei Arten gibt. Aus ihnen bilden sich das Tetraeder (Pyramide), Hexaeder, Oktaeder nnd Ikosaeder, die in dieser Reihenfolge dem Feuer, der Erde, der Luft und dem Wasser entsprechen, während das Dodekaeder sich auf das Weltganze bezieht. 44E—55C. c. 18—20.

Diese Lehre spricht nicht für eine Vielzahl von Welten, auch nicht einmal für fünf Welten, sondern für eine Welt. 55D. c. 21.

Die Verwandlung dieser regulären Vielecke ineinander und die damit verbundene Ortsveränderung unter dem Einfluß der himmlischen Bewegungen hat den Kreislauf des Werdens (die atmosphärischen Erscheinungen) zur Folge, der jeden leeren Raum ausschließt. 55E—58C. c. 22—23.

Es folgt nun eine Aufzählung der besonderen Arten der sog. vier Elemente. 58C—61C. c. 24. 25.

Von der Beschaffenheit dieser Elemente hängt die Art der Sinneseindrücke ab, ob warm oder kalt, hart oder weich, schwer oder leicht, glatt oder rauh, angenehm oder unangenehm. Auch gibt es Eindrücke, die gar nicht empfunden werden. 61C—65B. c. 26—27.

Insbesondere werden sodann betrachtet die Eindrücke des Geschmacks, des Geruchs, des Gehörs und des Gesichtes. 65C—68D. c. 28—30.

Übergang zum dritten Hauptteil. 68E—69C. c. 30. 31.

Dritter Hauptteil. 69C—92B. c. 31—44.

Die Organe des menschlichen Körpers und ihre Funktionen.

Charakteristisch für diesen Teil ist das durchgehende Zusammenwirken von Notwendigkeit (Mechanismus) und Zwecktätigkeit (Teleologie). 68E. c. 31.

Von den Teilen der Seele hat die Vernunft ihren Sitz im Kopf, der Zorn (Mut) in der Brust, die Begierde im Unterleib. Die Leber ist das Organ der Träume und Weissagungen. 68E—70A. c. 31.

Es folgt die Bildung der Gedärme, des Markes, des Gehirns, des Schädels, der Knochen, der Sehnen, des Fleisches usw. (70A—76E. c. 31—33), darauf die Erklärung des Ernährungsvorgangs, der Blutbildung, der Verdauung, des Atmens, des Wachstums, Alters, Todes. 76E—81E. c. 34—37.

Dem schließt sich der Versuch einer Erklärung der verschiedenen Arten von Krankheiten an und zwar nicht nur der Krankheiten des Körpers (81E—86A. c. 38—40), sondern auch der Seele. 86B—87B. c. 41.

Es folgen sodann eindringliche Anweisungen zu der in der Harmonie zwischen Seele und Körper bestehenden Gesundheit. 87C—90D. c. 42—43.

Den Schluß bilden kurze Bemerkungen über Fortpflanzung und über Entstehung der verschiedenen Arten von Lebewesen vom Menschen herab bis zu den kriechenden Tieren und den Wassertieren. 90D—92B. c. 44.

Platons Timaios.

Personen: Sokrates, Kritias, Timaios, Hermokrates[1]).

17 St. 1. Sokrates. Eins, zwei, drei — aber der vierte, mein lieber Timaios, von denen, die gestern die Gäste waren und heute die Gastgeber sind, wo bleibt er uns denn?

Timaios. Ein Unwohlsein, Sokrates, hat ihn befallen; denn aus freien Stücken wäre er diesem Beisammensein nimmermehr fern geblieben.

Sokrates. Also ist es wohl deine und dieser deiner Genossen Aufgabe auch des Abwesenden Stelle zu vertreten?

Timaios. Sicherlich. Wir, wir anderen, werden alles tun was in unseren Kräften steht; denn es würde uns übel anstehen, wollten wir nicht freudigen Herzens deine gestern uns erwiesene Gastfreundschaft in würdiger Weise erwidern.

Sokrates. Erinnert ihr euch also noch in vollem Umfang dessen, worüber ihr meiner Anweisung zufolge sprechen solltet?

Timaios. Vieles ist uns noch erinnerlich; worauf dies aber nicht zutrifft, das uns in Erinnerung zu bringen bist du ja zur Stelle. Das Ratsamste allerdings, wenn es dir nicht lästig ist, wäre es, du führtest uns noch einmal in kurzem Überblick alles vor, damit es sich unserem Geiste recht fest einpräge.

Sokrates. Das soll geschehen. Meine gestrigen Ausführungen waren der Hauptsache nach darauf gerichtet zu zeigen, welche Beschaffenheit ein Staat haben und aus was für Männern er sich zusammensetzen müsse, um sich als bester zu erweisen[2]).

Timaios. Und deine Ausführungen, Sokrates, befriedigten uns in hohem Maße.

Sokrates. War nicht das erste, was wir in ihm vornahmen, die Scheidung der Ackerbauer und der übrigen Erwerbsklassen von der Klasse derer, die als Krieger die Aufgabe haben sollten den Staat zu verteidigen[3])?

Timaios. Ja.

Sokrates. Und indem wir nun einem jeden die seiner natürlichen Anlage entsprechende Beschäftigung und zwar einem jeden immer nur eine Berufstätigkeit zuwiesen, erklärten wir, daß diejenigen, die zum kriegerischen Schutz der Gesamtheit berufen wären, sich lediglich im Wächterdienst für den Staat zu betätigen hätten gegenüber jedem Störungs- oder Schädigungsversuch gleichviel ob von außen oder von innen, wobei sie sich einerseits als milde Richter[4]) über diejenigen, die ihrer Leitung unterstellt und ihre natürlichen Freunde wären, anderseits als grimme Gegner in den Kämpfen gegen die jeweiligen auswärtigen 18 St.
Feinde zu bewähren hätten.

Timaios. Das stimmt genau.

Sokrates. Denn unserer Erklärung zufolge sollten, glaub' ich, die Seelen der Wächter in hervorragender Weise zwei Eigenschaften in sich vereinigen: herzhaften Mut und lebhaften Erkenntnistrieb; nur so könnten sie nach beiden Seiten hin ihrer Pflicht genügen, könnten sie milde und furchtbar sein[5]).

Timaios. Ja.

Sokrates. Wie aber stand es mit ihrer Erziehung? Sollten sie nicht in Gymnastik und Musik sowie in allen für sie wichtigen Wissensfächern unterwiesen sein[6])?

Timaios. Gewiß.

Sokrates. So erzogen, sollten sie — so hieß es weiter — weder Gold noch Silber noch sonst irgend welches Wertstück als ihr Eigentum ansehen, sondern sollten als Verteidiger des Staates den Sold für ihren Wächterdienst erhalten von denen, welche ihnen ihre Sicherheit verdankten, und zwar nur so viel als für maß-

volle Männer eben hinreichend ist; diesen sollten sie gemeinsam verwenden, wie sie denn ihr ganzes Leben in enger Gemeinschaft miteinander hinbringen sollten, ganz im Dienste der sittlichen Tüchtigkeit, befreit von allen sonstigen Berufsgeschäften [7]).

Timaios. Auch das entspricht dem Vorgetragenen.

Sokrates. Und auch der Frauen gedachten wir in dem Sinne[8]), daß sie mit den Männern nach Maßgabe der natürlichen Gleichartigkeit gepaart werden müßten, und es sollten alle Frauen im Kriege sowohl wie sonst in der Lebensführung die Tätigkeit der Männer teilen.

Timaios. Auch das stimmt mit dem Vorgetragenen.

Sokrates. Und welche Bestimmungen trafen wir für die Kindererzeugung? Doch das sind Dinge, die sich wegen der Neuartigkeit des Gesagten dem Gedächtnis leicht einprägen. Wir ordneten nämlich an, daß, was die Ehe und Kinder betrifft, alles auf der Grundlage völliger Gemeinschaft ruhen sollte. Niemand sollte — das war unsere Absicht — jemals ein Kind als das seinige herauserkennen, vielmehr sollte jeder sämtliche Kinder als enge Verwandte betrachten, dergestalt, daß innerhalb des angemessenen Alters sich alle für Schwestern und Brüder halten sollten, während die nächst höheren und dann im Alter noch weiter Aufgestiegenen als Eltern und Großeltern, die Jüngeren als Kinder und Enkel gelten sollten[9]). Nicht wahr?

Timaios. Ja, und du hast ganz recht, es prägt sich dem Gedächtnis leicht ein.

Sokrates. Um aber alsbald die erreichbar höchste Vollkommenheit in der Beanlagung der Menschennatur zu erzielen, erklärten wir es, wie wohl noch erinnerlich, für notwendig, daß die Vorgesetzten beider Geschlechter insgeheim auf die ehelichen Verbindungen hinwirken sollten und zwar durch eine bestimmte Art von Losen, mit deren Hilfe die minder tüchtigen und ebenso die trefflichen Vertreter des männlichen Geschlechtes mit den ihnen gleichartigen Vertreterinnen des weiblichen Ge-

schlechtes gepaart werden, ohne daß daraus irgend welche Feindschaft für sie erwächst, da sie den Zufall verantwortlich machen für die Paarung durchs Los[10]).

Timaios. Ja, das ist uns wohl erinnerlich.

Sokrates. Und so erinnert ihr euch wohl auch 19 St.
an unsere Erklärung, die Kinder der Tüchtigen müßten aufgezogen, die der Untüchtigen dagegen heimlich unter die anderen Volksklassen verteilt werden. Auf Grund beständiger Aufsicht über die Aufwachsenden müsse man sodann die Würdigen von ihnen wieder in ihren eigenen Stand zurückversetzen und dagegen die Unwürdigen des höhern Standes in die Stelle dieser Aufgerückten eintreten lassen[11]).

Timaios. Gewiß.

Sokrates. Haben wir nun in kurzem Überblick unsere gestrige Unterhaltung noch einmal überschaut, oder bemerken wir noch eine Lücke in dem Vorgetragenen, mein lieber Timaios?

Timaios. Nein, Sokrates, das war es, was vorgetragen worden war.

2. Sokrates. So mögt ihr denn im Anschluß daran vernehmen, mit welchem Gefühle ich das von uns besprochene Staatswesen betrachte. Es ergeht mir ganz ähnlich wie einem, der, versunken in die Betrachtung schöner Geschöpfe, sei es gemalter sei es wirklich lebender aber regungsloser, sich von dem Wunsche beseelt fühlt sie in Bewegung zu sehen und in starker Betätigung der Kräfte, die einem lebenden Körper zuzukommen scheinen. Das ist das Gefühl, das ich gegenüber dem besprochenen Staat habe. Gar zu gern nämlich möchte ich einem Erzähler lauschen, der eine Darstellung davon gäbe, wie dieser unser Staat die einem Staate überhaupt beschiedenen Kämpfe gegen andere Staaten würdig durchkämpft und nach vollzogenem Eintritt in den Krieg jedem anderen Staate gegenüber während des Krieges würdige Proben seiner Bildung und anerzogenen Tüchtigkeit liefert sowohl in bezug auf kräftige Werktätigkeit wie auf wort-

gewandte Unterhandlungen. In dieser Beziehung, mein Kritias und Hermokrates, unsere Bürger und unseren Staat selbst nach Gebühr zu preisen fühle ich mich außerstande. Und was mich selbst anlangt, so ist das kein Wunder; doch hat sich bei mir dieselbe Meinung auch festgesetzt hinsichtlich der Dichter und zwar nicht nur der früheren Zeit sondern auch der Gegenwart. Nicht als ob ich etwa geringschätzig dächte von dem Dichtergeschlecht, nein! Aber es leuchtet doch jedermann ein, daß das Nachahmergeschlecht am leichtesten und besten die Umgebungen durch Nachahmung darstellen wird[12]), inmitten deren es erzogen und aufgewachsen ist; was dagegen außerhalb des Erziehungskreises eines jeden liegt, das läßt sich schwer in Werken und noch schwerer in Worten gut nachahmen[13]). Was aber anderseits das Sophistengeschlecht betrifft, so versteht sich dieses zwar meiner Meinung nach auf mancherlei Reden und sonstige schöne Dinge, doch fürchte ich, daß es, weil umherschweifend von Stadt zu Stadt und ohne feste eigene Wohnstätte, kein volles Verständnis hat zur Beurteilung alles dessen, was wissenschaftlich gebildete und politisch geschulte Männer in Krieg und in Kämpfen durch tatkräftiges Handeln und in den jeweiligen Unterhandlungen mit allerlei Leuten durch Tat und Wort auszurichten vermögen. Es
20 St. bleibt also nur das Geschlecht von Leuten eueres Schlages übrig, das von Natur sowie durch Erziehung nach beiden Seiten hin befähigt ist. Denn unser Timaios hier, Bürger von Lokri in Italien, dieser bestverwalteten Stadt, und an Vermögen wie an Herkunft keinem seiner Mitbürger nachstehend, hat sich in den höchsten Ämtern und Ehrenstellen der Stadt tätig bewährt, und was anderseits die Philosophie anlangt, so hat er meiner Meinung nach die volle Höhe erklommen[14]). Kritias[15]) aber — das wissen wir, seine Landsleute, alle — steht keinem der Gebiete, von denen hier unter uns die Rede ist, als bloßer Laie gegenüber. Was aber des Hermokrates[16]) Naturanlage und Bildung betrifft, so ist die Zahl derer, die sie als

allen hier zu stellenden Anforderungen gewachsen bezeugen, so groß, daß man ihnen füglich Glauben schenken muß. Diese Überzeugung war es, die mich auch gestern so herzlich geneigt machte eurer Bitte um Belehrung über den Staat zu willfahren; denn ich war dessen völlig sicher, daß, euere Bereitwilligkeit vorausgesetzt, niemand mehr als ihr zuständig sei für die Behandlung der daran sich anschließenden Fragen. Seid ihr doch unter unseren Zeitgenossen die einzigen, die imstande sind den Staat so darzustellen, daß er, verwickelt in einen ehrenhaften Krieg, nichts tut, was seiner nicht würdig wäre. Nachdem ich mich nun meiner Aufgabe entledigt, habe ich meinerseits euch die eben bezeichnete Gegenleistung zur Aufgabe gemacht. Ihr habt euch demgemäß in gemeinsamer Beratung schlüssig gemacht mich heute durch eine Gegengabe von Reden zu erfreuen. So bin ich denn hier erschienen, festlich gekleidet in Erwartung derselben und erfüllt von dem heißen Verlangen sie in Empfang zu nehmen[17]).

Hermokrates. In der Tat, mein Sokrates, wir werden es, wie unser Timaios versicherte, an Eifer in keiner Weise fehlen lassen; auch haben wir durchaus keinen Grund uns der Aufgabe zu entziehen; ja, gleich gestern, als wir von hier weg in unserm Gastzimmer beim Kritias, der uns bei sich aufgenommen, angelangt waren, und sogar schon vorher auf dem Wege dahin, zogen wir die Sache in Erwägung. Da trug uns Kritias eine Geschichte von sagenhafter Überlieferung vor. Sie mußt du, mein Kritias, jetzt auch dem Sokrates mitteilen, auf daß er gemeinsam mit uns prüfe, ob sie förderlich ist für Erfüllung unserer Aufgabe oder nicht.

Kritias. Dieser Vorschlag darf nicht unausgeführt bleiben, sofern er auch die Billigung unseres dritten Genossen, des Timaios, findet.

Timaios. Dies ist der Fall.

Kritias. So vernimm denn, Sokrates, eine gar seltsame Geschichte, die gleichwohl auf volle Wahrheit Anspruch hat, wie Solon, der größte unter den sieben Weisen,

seinerzeit versicherte. Er war nämlich verwandt und eng befreundet mit meinem Urgroßvater Dropides, wie er auch selbst an vielen Stellen seiner Gedichte es bezeugt[18]). Zu meinem Großvater Kritias ließ er sich, wie mir dieser als Greis wiedererzählte, einmal dahin aus, es gebe so manche großartige und bewundernswerte Leistung unseres Staates in früher Vergangenheit, die durch die Länge der Zeit und das Dahinschwinden der Menschengeschlechter in Vergessenheit geraten sei; die größte aber von allen ist eine, die es jetzt für uns an der Zeit sein mag dir
1 St. vorzutragen, um nicht nur dir dadurch unseren Dank abzutragen, sondern zugleich auch die Göttin an diesem ihrem Feste[19]) in würdiger und ungeheuchelter Weise wie durch einen Lobgesang zu feiern.

Sokrates. Wohl gesprochen. Aber was war es denn für eine Leistung, die Kritias auf das Zeugnis des Solon hin als ein in alter Zeit von unserem Staate tatsächlich vollbrachtes, wenn auch geschichtlich sonst nicht erwähntes Werk schilderte?

3. So will ich denn eine alte Geschichte erzählen, die ich von einem hochbetagten Manne vernommen. Es war nämlich damals Kritias, wie er sagte, schon beinahe neunzig Jahr, ich aber höchstens zehn Jahr alt. Und was den Tag anlangt, so war es der „Knabentag" des Apaturienfestes[20]). Für die Knaben also verlief der Festtag wie immer in der üblichen Weise. Die Väter nämlich setzten Preise fest für den Vortrag von Gedichten. Da ward denn eine Fülle von Gedichten gar mancher Dichter vorgetragen. Des Solon Gedichte aber waren zu jener Zeit noch neu, und so kam es denn, daß viele von uns Knaben gerade dessen Lieder vorsangen. Da tat einer der Gaugenossen zu Kritias, sei es nun, weil er es wirklich so meinte, oder um ihm eine Artigkeit zu erweisen, die Äußerung, seiner Meinung nach sei Solon nicht nur im übrigen der Weiseste, sondern auch in bezug auf die Dichtkunst unter allen Dichtern der hochsinnigste. Der Greis nun — die Erinnerung daran ist mir ganz lebendig

geblieben — war darüber hocherfreut und sagte lächelnd: Ja, Amynandros, hätte er die Poesie nicht rein als Nebensache getrieben, sondern wie andere allen Ernst und Fleiß darauf verwendet, und hätte er die Darstellung der Sache, die er aus Ägypten mit hierher brachte, zu Ende führen können statt sich durch Aufruhr und sonstige unheilvolle Wirren, die er bei seiner Rückkehr hier vorfand, gezwungen zu sehen sie aufzugeben, so hätte es meiner Meinung nach weder Hesiod noch Homer noch sonst irgendein Dichter an Ruhm so weit gebracht wie er[21]).

Aber was für eine Geschichte war es denn? fragte jener.

Eine Schilderung, erwiderte er, der gewaltigen Leistung, die es verdiente an Ruhm alles hinter sich zu lassen, einer Leistung, die unser Staat vollbracht, deren Gedächtnis aber infolge der Länge der Zeit und des Untergangs derer, die sie vollbracht, sich nicht bis auf unsere Tage fortgepflanzt hat.

Erzähle denn von Anfang an, versetzte er, was Solon erzählte und wie und von wem er es als wahre Geschichte gehört hat.

Es gibt, begann Kritias, in Ägypten in dem Delta, an dessen Spitze der Nilstrom sich spaltet, einen Landbezirk, genannt der saïtische, dessen größte Stadt Sais ist, die Geburtsstadt des Königs Amasis[22]). Als Gründerin der Stadt gilt den Einwohnern eine Gottheit, deren ägyptischer Name Neith[23]) ist, auf griechisch aber, wie sie versichern, Athene. Den Athenern sind sie, wie sie behaupten, sehr zugetan, ja sogar gewissermaßen stammverwandt mit ihnen. Dahin begab sich Solon[24]), wie er erzählte, und ward mit allen Ehren aufgenommen. Als er nun die sachkundigsten unter den Priestern nach der 22 St.
Urgeschichte des Landes ausforschte, da stellte sich ziemlich klar heraus, daß er selbst ebenso wie die andern Hellenen über diese Dinge so gut wie gar nichts wußte. Um sie denn zu Mitteilungen über die Urzeit zu veranlassen, brachte er einmal die Rede auf die ältesten Zeiten

Griechenlands, auf die Geschichten von Phoroneus[25]), dem angeblich ältesten Menschen, und der Niobe, und wie nach der großen Flut Deukalion und Pyrrha[26]) übrig blieben, zählte dann ihre Nachkommen auf und versuchte zahlenmäßig die Jahre für alles was er erwähnte mit genauer Unterscheidung der Zeiten zu bestimmen. Da brach einer der Priester, ein hochbejahrter Mann, in die Worte aus: O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder, und einen greisenhaften Hellenen gibt es nicht!

Als Solon dies vernommen, fragte er: Was soll das und wie meinst du es?

Ihr seid, was eure Seele anlangt, allesamt jung; denn ihr tragt euch nicht mit irgendwelcher auf ehrfurchterweckender Kunde beruhenden uralten Meinung und mit keinem altersgrauen Wissen. Der Grund dafür ist folgender. Zahlreich und mannigfaltiger Art sind die vernichtenden Verheerungen, die über das Menschengeschlecht hereingebrochen sind und hereinbrechen werden[27]), die gewaltigsten durch Feuer und Wasser, andere minder große durch tausenderlei andere Ursachen. Denn, was auch bei euch erzählt wird, nämlich daß einst Phaethon, des Helios Sohn, die Lenkung von seines Vaters Gespann an sich nahm, aber unfähig des Vaters Bahn einzuhalten, weite Landstrecken durch Brand verheerte und selbst durch einen Blitzschlag umkam, das hört sich zwar wie ein Märchen an, in Wahrheit aber handelt es sich um eine Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper und um eine in langen Zeiträumen sich wiederholende Verheerung der Erdoberfläche durch massenhaftes Feuer. Die Folge ist dann, daß alle Berg- und Höhenbewohner und alle Bewohner trockener Landstriche mehr von der Vernichtung betroffen werden als die Fluß- und Meeresanwohner. Uns aber erweist sich der Nil, der überhaupt unser Retter ist, auch in diesem Fall als Beschützer vor solcher Not; denn er hält sie fern von uns[28]). Wenn aber anderseits die Götter die Erde zur Reinigung mit Wasser überschwemmen, bleiben die bergbewohnenden

Schaf- und Rinderhirten verschont, wogegen die Städtebewohner bei euch von den Flüssen ins Meer geschwemmt werden; in unserem Lande dagegen strömt weder in diesem Fall noch sonst irgendein Wasser vom Himmel herab auf die Fluren, sondern im Gegenteil dringt von Natur alles von unten herauf. Daher und aus diesen Gründen behält hier alles seinen Bestand und steht darum im Rufe des größten Altertums. In Wahrheit aber steht die Sache so: in allen Gegenden, wo nicht übermäßige Kälte oder Hitze es unmöglich macht, gibt es stets einen Bestand von Menschen, bald zahlreicher bald geringer. Was nun 23 St. immer, sei es bei euch sei es hierzulande oder auch anderswo jemals Herrliches oder Großes oder sonst irgend besonders Hervortretendes sich ereignet hat, das findet sich hier bei uns alles von alters her in schriftlichen Urkunden in den Tempeln niedergelegt und vor dem Untergang bewahrt[29]). Anders bei euch und den übrigen Völkern: kaum nämlich, daß es da bis zur Entstehung des Schriftwesens und alles dessen, was sonst die städtische Kultur erfordert, gekommen ist, da ergießt sich schon wieder in periodischer Wiederkehr wie eine Krankheit die Regenflut des Himmels über euch und läßt nur Leute mit dem Leben davonkommen, die vom Schriftwesen nichts verstehen und aller Bildung ledig sind. So kommt es, daß ihr immer wieder gleichsam von neuem jung werdet, ohne jede Kunde von dem was sich in alten Zeiten sei es hier bei uns sei es bei euch ereignet hat. Die Abfolge der Geschlechter z. B., wie sie sich nach deiner Darstellung, Solon, bei euch vollzogen hat, unterscheidet sich kaum von einer Kindergeschichte. Denn erstens erinnert ihr euch nur einer einzigen Überschwemmung der Erde, während es doch schon so viele vorher gegeben hat; ferner wißt ihr nicht, daß die trefflichste und edelste Menschenrasse ihren Sitz in euerem Lande gehabt hat. Aus einem einstigen kleinen Überrest dieser Rasse stammst du und stammt euer ganzer jetziger Staat ab. Aber das entzieht sich euerer Kenntnis, weil die Übriggebliebenen

und ihre Nachkommen viele Generationen hindurch dahinstarben ohne irgendwelche schriftliche Kunde von sich zu geben. Denn es gab eine Zeit, mein Solon, vor der größten verheerenden Flut, wo das jetzt unter dem Namen Athen bekannte Gemeinwesen an Trefflichkeit die erste Stelle einnahm sowohl in Beziehung auf den Krieg wie auf die ganze gesetzliche Ordnung, die ihresgleichen nicht hatte. Diesem euerem Staate werden die herrlichsten Taten und trefflichsten politischen Maßnahmen nachgerühmt, von denen wir überhaupt auf Erden Kunde erhalten haben.

Als Solon dies vernommen, gab er sein Erstaunen zu erkennen und bat die Priester auf das Angelegentlichste ihm von Anfang bis zu Ende alles zu berichten, was sich auf diese einstigen Bürger Athens bezöge.

Der Priester aber erwiderte: Es soll dir nichts vorenthalten bleiben, Solon; sondern ich werde dir alles mitteilen, dir und deiner Vaterstadt zuliebe, vor allem aber aus Hochachtung gegen die Göttin, die eueren Staat ebenso wie den unseren zum Anteil erhielt und beide zur Entwicklung und zur Höhe der Bildung brachte, zuerst den eueren, um tausend Jahre früher aus dem Samen, den sie dazu von der Mutter Erde und dem Hephaistos[30]) empfangen hatte, und dann später den unsrigen. Die Gründung unserer Staatsordnung hier ist nach der Aufzeichnung der Tempelurkunden vor achttausend Jahren vollzogen worden. Es sind also Bürger, die vor neuntausend Jahren gelebt haben[31]), über deren gesetzliche Einrichtungen und hervorragendste Taten ich dir in der
1 St. Kürze berichten werde. Das Nähere über alles Einzelne wollen wir später in Muße seinem ganzen Verlaufe nach an der Hand der Urkunden selbst durchgehen.

Betrachte nun also die gesetzlichen Einrichtungen unter Vergleichung mit den hiesigen. Du wirst nämlich hier bei uns jetzt noch vieles finden, was gleichartig ist mit eueren damaligen Einrichtungen[32]): zunächst die Kaste der Priester, streng gesondert von allen anderen, sodann die der Handwerker, auch sie fest in sich geschlossen

und ausschließlich ihrer Berufsarbeit obliegend; sodann die Klasse der Hirten, Jäger und Ackerbauer; und auch die Kaste der Krieger ist hier, wie du gewiß schon bemerkt hast, von allen andern Kasten gesondert, indem sie der gesetzlichen Ordnung zufolge sich mit nichts anderem zu befassen hat als mit der Sorge für den Krieg. Dazu kommt dann die Bewaffnung mit Speer und Schild[33]), mit denen wir zuerst unter den Völkern Asiens uns ausrüsteten, wozu uns die Göttin die erste Anweisung gab wie auch euch in jenen Gegenden[34]). Was aber die Geistesbildung anlangt, so siehst du, wie eingehend das Gesetz gleich von Haus aus dafür gesorgt hat: alle[35]) aus der Betrachtung des Weltalls und seiner göttlichen Ordnung abzuleitenden Regeln und Kenntnisse bis herab auf die Wahrsagekunst und Heilkunst zum Besten der Gesundheit wußte das Gesetz aufzufinden und für die Menschen nutzbar zu machen und uns in den Besitz aller anderen Kenntnisse zu bringen, die mit diesen zusammenhängen. Diese gesamte Regelung also und Ordnung der Dinge führte die Göttin zuerst bei euch ein, nachdem sie mit aller Umsicht den Ursprungsort für euch ausgewählt hatte unter Berücksichtigung der klimatischen Verhältnisse und ihres für die Entwickelung der menschlichen Geisteskräfte besonders günstigen Einflusses. Als Freundin des Krieges sowohl wie der Weisheit wählte also die Göttin eine Örtlichkeit aus, die eine ihr möglichst ähnliche Gattung von Menschen hervorbringen sollte. Dort legte sie den Grund zu euerem Staate. So richtetet ihr euch denn ein unter der Obhut so guter Gesetze, die dann noch weiter vervollkommnet wurden, und so erhobt ihr euch in jeder Art von Tüchtigkeit weit über alle anderen Menschen, wie dies auch von Abkömmlingen und Zöglingen der Göttin nicht anders zu erwarten war. Nun gibt es der Leistungen dieses Staates, wie sie hier, viel bewundert, urkundlich verzeichnet stehen, zwar gar viele und große, aber eine ragt doch an Größe und edler Kraft vor allen hervor. Denn wie die Urkunde berichtet, hat

euer Staat dereinst einer gewaltigen Heeresmacht Halt geboten, die in hellem Übermut gegen Europa und Asien zugleich zu Felde zog und ihren Ausgangspunkt im atlantischen Meere hatte. Damals nämlich war das Meer dort schiffbar[36]; denn vor der Meerenge, die in euerer Sprache „die Säulen des Herakles“[37] heißt, lag eine Insel; diese Insel war größer als Libyen (Afrika) und Asien zusammengenommen, und von ihr war damals der Übergang möglich
5 St. nach den anderen Inseln, von diesen Inseln aber wieder der Übergang nach dem ganzen gegenüberliegenden Festland, welches jenes Meer umschließt, das eigentlich allein den Namen Meer verdient. Denn dieses unser Meer[38], das innerhalb der bezeichneten Meerenge liegt, erweist sich nur als eine Bucht mit schmalem Eingang; dagegen kann jenes Meer in Wahrheit so, und das es umschließende Festland mit vollem Recht Festland genannt werden. Auf dieser Insel Atlantis nun bildete sich eine große und staunenswerte Königsmacht aus, der nicht nur die ganze Insel, sondern auch noch viele andere Inseln sowie Teile des Festlandes untertan waren. Außerdem beherrschten diese Könige noch von den Ländern am Binnenmeer Libyen bis nach Ägypten, und Europa bis nach Tyrrhenien. Diese ganze zur Einheit zusammengeballte Macht schickte sich nun einst an alles euch und uns gehörende Land sowie überhaupt alles Land innerhalb der Meerenge durch einen einzigen Kriegszug in ihre Gewalt zu bringen. Das war denn, mein Solon, die Zeit, wo euere Staatsmacht der ganzen Welt die glänzende Probe ihrer Tüchtigkeit und Kraft gab; denn allen überlegen an Beherztheit und Kriegskunst stand sie zuerst an der Spitze der Hellenen, dann aber sah sie sich durch den Abfall der anderen auf sich allein beschränkt. So geriet sie in die äußerste Bedrängnis; gleichwohl errang sie den Sieg über die Angreifer und errichtete ihre Siegeszeichen. So verhinderte sie die Unterjochung der noch nicht unterworfenen Völker. Was aber uns andere Völker anlangt, die wir innerhalb der Säulen des Herakles wohnen, so schenkte sie allen

großmütig die Freiheit. Weiterhin aber brach dann eine Zeit gewaltiger Erdbeben und Überschwemmungen herein, und es kam ein Tag und eine Nacht voll entsetzlicher Schrecken, wo die ganze Masse euerer Krieger von der Erde verschlungen ward[39]); ebenso tauchte die Insel Atlantis in die Tiefe des Meeres hinab und verschwand. Daher ist das dortige Meer auch heute noch unfahrbar und unerforschbar, infolge der ungeheueren Schlammassen, welche die sinkende Insel anhäufte.

4. So hast du denn in aller Kürze, mein Sokrates, die Erzählung des greisen Kritias nach des Solon Bericht vernommen. Als du nun gestern deine Ausführungen über den Staat und die Männer, wie du sie dir dachtest, gabst, da stieg in mir die Erinnerung auf an das soeben von mir Mitgeteilte, und mit Erstaunen bemerkte ich, wie wunderbar durch eine Art Spiel des Zufalls das Meiste so merkwürdig genau mit dem zusammentraf, was ich 26 St.
von Solon gehört hatte. Doch wollte ich nicht sogleich damit herausrücken; denn nach so langer Zeit war meine Erinnerung verblaßt. So sagte ich mir denn, ich dürfe nicht eher reden, als bis ich mir selbst alles gehörig wieder ins Gedächtnis zurückgerufen hätte. Darum zögerte ich nicht mit meiner Zustimmung zu der uns von dir gestellten Aufgabe; denn was in solcher Lage das Schwierigste ist, nämlich einen unseren Wünschen entsprechenden Stoff als Grundlage für die Ausführungen zur Hand zu haben, darüber, glaubte ich, brauchten wir uns keine Sorge zu machen. So begann ich denn, wie Hermokrates schon bemerkte, gleich gestern beim Aufbruch von hier mit der Auffrischung der Sache im Gespräche mit meinen Freunden hier, und nachdem ich mich von ihnen getrennt, sann ich in der Nacht weiter darüber nach und habe mir nahezu alles wieder zum Bewußtsein gebracht. Ja, wie wahr ist doch der Spruch: Was man als Knabe lernt, das bleibt fest im Gedächtnis sitzen. Denn von dem, was ich gestern hörte, weiß ich nicht, ob ich imstande wäre es mir alles wieder ins Gedächtnis zurückzurufen; aber

bei dieser Erzählung, die ich vor so langer Zeit gehört habe, müßte es doch wunderlich zugehen, wenn mir auch nur das Geringste entschwunden wäre. Die Sache wurde eben damals von mir mit lebhafter und wirklich kindlicher Freude aufgenommen, und auch der Greis gab mir auf meine weiteren häufigen Fragen gern Auskunft; so haftet sie denn in meinem Gedächtnis unauslöschlich fest wie die Farben an einem eingebrannten Wandgemälde. Und auch diesen meinen Freunden teilte ich gleich in der Frühe alles dies mit, damit sich mein Redefluß auch auf sie übertrüge.

Jetzt nun, mein Sokrates, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, bin ich bereit, die Geschichte nicht nur den Hauptpunkten nach vorzutragen, sondern genau im Einzelnen so wie ich sie gehört habe. Die Bürger aber und den Staat, die du uns gestern wie in einer Dichtung vorführtest, wollen wir nunmehr in die Wirklichkeit versetzen, und annehmen[40]), dieser dein Staat sei eben jener uralte, und die Bürger, wie du sie dir dachtest, seien eben jene unsere wirklichen Vorfahren, von denen der Priester redete. Dabei wird alles gut stimmen und einen Mißklang wird es nicht geben, wenn wir behaupten, sie eben seien es, die in jenen Zeiten gelebt hätten. Wir wollen aber im Einvernehmen miteinander den Stoff verteilen und so versuchen die Aufgabe, die du uns stellst, alle zusammen in würdiger Weise nach besten Kräften zu lösen. Es bleibt also zu erwägen, Sokrates, ob dieser Stoff unseren Wünschen entspricht, oder ob wir noch nach einem anderen an seiner Stelle ausschauen müssen.

Sokrates. Welchen anderen Stoff, mein Kritias, sollten wir etwa statt seiner einsetzen? Ist er doch so recht wie gemacht für dies Opferfest der Göttin[41]) wegen der nahen Beziehung auf sie; zudem fällt es doch nicht wenig ins Gewicht, daß es keine erdichtete Sage sondern eine wahre Geschichte ist. Denn wie und wo wollen wir anderen Stoff finden, wenn wir auf diesen verzichten? Unmöglich! Nein, dem guten Sterne vertrauend müßt ihr

jetzt reden, ich aber will zum Entgelt für meine gestrigen Reden jetzt in Ruhe euch zuhören. 27 St.

Kritias. So laß dir denn, Sokrates, die Anordnung der von uns für dich bestimmten Gastgeschenke vorführen. Wir haben nämlich beschlossen, daß Timaios, als der durchgebildetste Astronom unter uns so wie als tiefster Kenner der Natur des Weltalls zuerst reden soll, beginnend mit der Schöpfung der Welt und schließend mit der Entstehung der Menschen. Dann soll ich das Wort ergreifen, gleichsam als hätte ich vom Timaios Menschen in Empfang genommen, die von ihm in Gedanken geschaffen, von dir aber, wenigstens ein Teil derselben, mit vortrefflicher Bildung ausgerüstet worden sind; und als hätte ich sie nach des Solon Machtspruch und Gesetz vor unseren Richterstuhl geführt, soll ich[41a]) sie darauf hin zu Bürgern dieses unseres Staates machen als wären sie eben jene Athener der Urzeit, deren sonst unbekanntes Dasein durch die Kunde der heiligen Schriften zutage gekommen ist; das weitere sollte ich dann über sie als über Bürger und Athener reden.

Sokrates. So wird es denn mit der für mich bestimmten Gegenbewirtung ganz vortrefflich und geradezu glänzend bestellt sein. Deine Aufgabe, mein Timaios, ist es also nunmehr allem Anschein nach, das Wort zu ergreifen, nach pflichtgemäßer Anrufung der Götter.

5. Timaios. Ja, mein Sokrates, so halten's alle, die auch nur einen Funken von Besonnenheit in sich haben: beim Beginn eines jeden Unternehmens, gleichviel ob groß oder klein, rufen sie stets eine Gottheit an. Und so müssen wir, die wir im Begriff stehen über das Weltall zu sprechen, inwiefern es geworden oder ungeworden ist, doch wohl unbedingt, wenn wir nicht alles Verstandes bar sind, die Götter und Göttinnen um ihre Hilfe dazu anflehen, daß unsere Erörterung vor allem ganz nach ihrem Sinne ausfalle, sodann aber auch, daß sie in Übereinstimmung mit sich selbst bleibe. Und so seien denn hiermit die Götter angerufen; unser Ruf an uns selber

aber muß dem Wege gelten, auf dem einerseits euch das Verständnis am meisten erleichtert wird, anderseits ich am besten meinen Gedanken über den vorliegenden Gegenstand darzulegen vermag.

Es kommt also nach meinem Dafürhalten zunächst auf eine Unterscheidung folgender Vorstellungen an: Was ist das immer Seiende, welches kein Werden zuläßt, und
s St. was ist das immer Werdende, welches niemals des Seins teilhaftig wird? Das Eine ist durch vernünftiges Denken vermittelst des Verstandes erfaßbar, denn es bleibt immerdar sich selbst gleich, das andere ist nur der (schwankenden) Meinung eben in dieser unvollkommenen Form erfaßbar vermittelst der Sinneswahrnehmung ohne Beteiligung des Verstandes, denn es ist in beständigem Werden und Vergehen begriffen ohne je zum Sein zu gelangen. Alles Werdende aber hat notwendig irgendeine Ursache zur Voraussetzung, denn ohne Ursache kann unmöglich etwas entstehen[42]). Jedes Ding nun, dessen Form und Wirkungsart der Bildner (Demiurg) herstellt im beständigen Hinblick auf das sich immerdar Gleichbleibende, das ihm dabei zum Muster dient, muß auf diese Weise unbedingt in jeder Hinsicht auf das Beste gelingen; blickt er dabei aber auf das Gewordene hin und nimmt er sich dieses zum Muster, dann fällt das Werk nicht gut aus. Das ganze Himmelsgebäude nun — oder Weltall oder welchen Namen es sonst für sich selber wünscht, es soll uns jeder recht sein[43]) — muß zunächst von dem Gesichtspunkt aus untersucht werden, der jeder Untersuchung als Ausgangspunkt zugrunde gelegt werden muß, von der Frage nämlich, ob es von jeher da war ohne einen Anfang seiner Entstehung, oder ob es geworden und von irgendwelchem Anfang ausgegangen ist. Es ist geworden; denn es ist sichtbar und fühlbar und körperlich, alles von dieser Art aber ist sinnlich wahrnehmbar; das sinnlich Wahrnehmbare, durch schwankende Meinung vermittelst der Wahrnehmung Faßbare aber ist, wie wir sahen[44]), dem Werdenden und Erschaffenen zuzurechnen. Das Gewordene aber, behaupten

wir, muß immer irgendeine Ursache haben. Den Bildner und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig, und hat man ihn gefunden, so ist es unmöglich ihn allen kundzutun[45]). Doch muß man wieder hinsichtlich seiner fragen, nach welchem der beiden Muster der Baumeister es bildete, ob nach dem unwandelbaren und ewig gleichen oder nach dem gewordenen[46]). Wenn nun dies Weltall schön und wohlgeraten, und der es bildete ein guter Werkmeister ist, so ist es offenbar, daß er nach dem Ewigen blickte; im anderen Falle aber, den auch nur in den Mund zu nehmen eine Lästerung sein würde, nach dem Gewordenen. Nun ist es doch für jedermann klar, daß er nach dem Ewigen blickte; denn die Welt ist das Schönste von allem Gewordenen, und was die Ursache anlangt, so hält nichts den Vergleich mit dem Meister (als Urheber) aus. Steht es aber mit ihrer Entstehung so, dann ist sie nach dem Muster des dem Verstande und der Einsicht Erfaßbaren und sich immer Gleichbleibenden geschaffen. 29 St.

Dies zugegeben ist diese Welt notwendig ein Abbild von etwas. Bei jeder Frage nun ist es von größter Wichtigkeit den Anfang sachgemäß zu behandeln. Was also das Bild und sein Urbild anlangt, so macht sich für die Darstellung beider ein Unterschied notwendig insofern, als sie (die Darstellung) mit dem, was sie darstellt, auch in innerer Verwandtschaft stehen muß. Für das Bleibende und Feststehende und mit Hilfe der Vernunft Erkennbare muß auch die Darstellung den Charakter des Bleibenden und Unumstößlichen an sich tragen; sie darf, soweit überhaupt bei Worten von Unwiderleglichkeit und Unwandelbarkeit die Rede sein kann, es daran in keiner Weise fehlen lassen; dagegen wird die Darstellung des dem Muster nur Nachgebildeten, also des bloßen Abbildes, den Charakter des Wahrscheinlichen und des der Eigenart dieses Gegenstandes Entsprechenden tragen. Wie sich zum Werden das Sein, so verhält sich zum Glauben (*πίστις*, Wahrscheinlichkeit) die Wahrheit. Wenn wir nun, mein

Sokrates, angesichts der zahlreichen Erörterungen, die von früheren über die Götter und über die Entstehung des Weltalls bereits vorliegen, außerstande sein sollten eine in jeder Beziehung mit sich selber übereinstimmende und genau zutreffende Darstellung zu geben, so wundere dich nicht; vielmehr muß es schon genügen, wenn unsere Darstellung es an Wahrscheinlichkeit mit der jedes anderen aufnehmen kann. Denn man darf nicht vergessen, daß wir alle, ich, der Vortragende, und ihr, die Richter, nur Menschen sind; wenn wir also über diese Dinge eine Dichtung zu hören bekommen, die auf Wahrscheinlichkeit Anspruch hat, so können wir ganz zufrieden sein und brauchen nichts weiter zu verlangen[47]).

Sokrates. Sehr richtig, mein Timaios, und deiner Mahnung ist durchaus Folge zu geben. So haben wir also das Vorspiel von dir erhalten und nunmehr mußt du die eigentliche Melodie folgen lassen.

6. Timaios. So laßt uns denn den Grund erörtern, der den Werkmeister veranlaßte, dies Weltgebäude, diese Stätte des Werdens, zusammenzufügen. Er war voller Güte; wer aber gut ist, für den gibt es niemals und nirgends einen Grund zum Neide[48]): völlig unberührt von ihm wollte er, daß alles ihm selbst so ähnlich wie mög-
) St. lich sei. Darin also nach der Lehre einsichtiger Männer den eigentlichen und am meisten durchschlagenden Grund des Werdens und des Weltalls zu erkennen dürfte wohl das Richtigste sein. Denn da Gott wollte, daß alles möglichst gut, nichts aber schlecht sei, so führte er das ganze Reich des Sichtbaren, das er nicht im Zustand der Ruhe sondern der an kein Maß und keine Regel gebundenen Bewegung[49]) übernahm, aus der Unordnung zur Ordnung über, überzeugt, daß dieser Zustand in jeder Hinsicht besser sei als jener. Nun stand es aber von jeher, wie noch jetzt, dem Besten nicht zu, irgend etwas anderes zu vollbringen als das Schönste. Indem er also die Sache erwog, fand er, daß unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen, Ganzes gegen Ganzes gestellt, nichts Vernunftloses

jemals schöner sein werde als etwas Vernunftbegabtes, und daß anderseits ohne Seele keinem Wesen Vernunft beiwohnen könne. Von dieser Erwägung geleitet fügte er das Weltall in der Weise zusammen, daß er der Seele die Vernunft, die Seele aber dem Körper beigesellte, um ein Werk zu vollbringen, dem an natürlicher Schönheit und Trefflichkeit nichts gleich käme. Und so haben wir denn, insofern es sich um eine nur wahrscheinliche Darstellung handelt, allen Grund zu behaupten, dies Weltall sei ein beseeltes und in Wahrheit vernünftiges Geschöpf, wozu es durch die Vorsehung Gottes geworden.

Hat es nun damit seine Richtigkeit, so müssen wir ferner die daraus sich ergebende Frage erörtern, welchem lebenden Wesen ähnlich das Werk des Werkmeisters gebildet sei. Irgendeine Art von Einzelgeschöpfen werden wir dafür nicht zulässig finden; denn was dem Unvollkommenen gleicht, kann niemals schön sein. Wohl aber dürfen wir es (das Weltall) als demjenigen ähnlich setzen, von dem alle anderen Geschöpfe, im Einzelnen sowie nach Gattungen genommen, nur Teile sind. Dieses nämlich umfaßt in sich alle von der Vernunft erkennbaren Wesen, so wie diese unsere Welt uns und alle anderen sichtbaren Geschöpfe umfaßt. Denn Gottes Wille war es, die Welt dem Schönsten und in jeder Beziehung Vollkommenen unter allem was die Vernunft sich denken kann so ähnlich wie möglich zu machen und so bildete er sie als ein einziges sichtbares lebendes Wesen, das alle ihm von Natur verwandten Geschöpfe in sich schließt[50]). Sprechen wir also mit Recht nur von einer Welt, oder wäre es richtiger, von einer großen, ja unendlichen Zahl derselben zu reden[51])? Nein! nur von einer, wenn anders sie nach dem Urbilde geschaffen sein soll. Denn was alle denkbaren Geschöpfe umfaßt, das kann nicht als zweites neben einem andern bestehen. Dann müßte es nämlich noch ein anderes jene beiden umfassendes lebendes Wesen geben, dessen Teile jene beiden wären, und die Welt wäre, wie wir dann richtiger sagen würden, nicht mehr 31 St.

dem Muster jener beiden, sondern jenem sie Umschließenden nachgebildet. Diese unsere Welt hier sollte hinsichtlich der Einheit dem durchaus vollkommenen lebendigen Wesen ähnlich sein: das ist der Grund, weshalb der Weltbildner weder zwei noch unzählige Welten schuf, sondern daß es nur diese eine Welt gibt als gewordene und ewig weiter bestehende.

7. Körperlich also, sichtbar und fühlbar muß das Gewordene sein. Ohne Feuer aber kann niemals etwas sichtbar werden und fühlbar nicht ohne etwas Festes und fest nicht ohne Erde. Daher bildete Gott, als er anfing den Weltkörper zusammenzufügen, ihn aus Feuer und Erde. Zwei Dinge aber lassen sich für sich allein nicht haltbar zusammenfügen; es gehört notwendig dazu ein drittes, ein vermittelndes Band nämlich, welches die Vereinigung beider erst zustande bringen kann. Das schönste aller Bänder aber ist dasjenige, welches die engste Vereinheitlichung des Bandes selbst mit den verbundenen Gegenständen herstellt. Dies aber am besten zu bewirken vermag ihrem Wesen nach die Proportion[52]). Denn wenn von drei Zahlen, seien es nun Produktzahlen oder Quadratst. zahlen, die mittlere zu der letzten sich so verhält, wie die erste zur mittleren und ebenso wieder die letzte zu der mittleren wie die mittlere zu der ersten, so ergibt sich, daß, wenn man die mittlere an die erste und letzte Stelle, die letzte und erste dagegen beide in die Mitte setzt, das Verhältnis immer ganz das nämliche bleibt; bleiben sie aber immer in dem nämlichen Verhältnis zueinander, so bilden sie zusammen eine Einheit. Hätte nun der Weltkörper eine bloße Fläche werden sollen ohne Tiefe, so hätte ein Mittelglied genügt zur Vereinigung seiner selbst mit den beiden anderen. Nun sollte er aber körperhaft sein, zur Vereinigung aber von körperhaften Dingen reicht ein Mittelding nie aus, sondern es gehören dazu immer zwei. So stellte denn Gott Wasser und Luft in die Mitte zwischen Feuer und Erde und stellte unter ihnen die Proportion in möglichster Genauigkeit her, so daß, wie sich

Feuer zu Luft, so Luft zu Wasser, und wie Luft zu Wasser, so Wasser zu Erde verhält. Auf diese Weise formte und fügte er den Weltbau zusammen[53]) zu einem sichtbaren und fühlbaren Ganzen. Und eben deshalb ward der Körper der Welt aus diesen so gearteten und quantitativ eine Vierzahl bildenden Elementen nach Maßgabe einer Proportion in sich zusammenstimmend erschaffen, und daher stammt denn auch ihr freundschaftlicher Zusammenhalt: in und mit sich eng vereint kann er durch keine andere Kraft aufgelöst werden als durch die des Urhebers selbst.

Von diesen vier Elementen nun ward bei Bildung der Welt jedes einzelne in vollem Umfang in Anspruch genommen. Denn aus sämtlichem Feuer, aus sämtlichem Wasser, aus sämtlicher Luft und sämtlicher Erde schuf sie ihr Bildner, ohne irgendeinen Teil oder irgendeine ihrer Kräfte ungenutzt zu lassen. Dabei ward er von folgender Absicht geleitet: erstens sollte es ein durchweg möglichst vollkommenes Geschöpf sein, bestehend aus lauter vollkommenen (unverkürzten) Teilen, sodann sollte es ein einziges sein, weshalb denn nichts übrig gelassen ward, woraus ein anderes, gleichartiges hätte entstehen 33 St.
können, ferner sollte es unberührt bleiben von Alter und Krankheit; denn er sagte sich, daß sich um einen zusammengesetzten (nicht völlig einheitlichen) Körper von außen her Hitze und Kälte und alle möglichen stark wirkenden Kräfte sammeln und zur Unzeit auf ihn hereinbrechend ihn aus den Fugen bringen, ihn mit Krankheit und Alter schlagen und ihn so dem Untergange preisgeben. Aus diesem Grunde und in dieser Erwägung bildete er die Welt als ein einziges Ganze aus lauter in sich vollständigen Teilen als ein vollkommenes, von Alter und Krankheit unberührtes lebendes Wesen.

Ferner gab er ihr eine Gestalt, die ihrem Wesen durchaus entspricht und verwandter Natur ist. Demjenigen Geschöpfe, das alle Geschöpfe in sich fassen soll, dürfte wohl diejenige Gestalt recht eigentlich angemessen sein, die alle anderen Gestalten (Figuren) in

sich faßt[54]). Daher bildete er sie durch Drehung kugelförmig, mit allseitig gleichem Abstand von der Mitte aus nach der abschließenden Oberfläche, gerundet, gab ihr also diejenige Figur, die von allen die vollkommenste und am meisten sich selbst gleich ist, überzeugt, daß das Gleiche tausendmal schöner sei als das Ungleiche. Auch auswendig glättete er sie dann kugelförmig ab aus vielerlei Gründen. Bedurfte sie doch keiner Augen, denn außerhalb ihrer gab es ja sonst nichts Sichtbares, auch keines Gehörs, denn es gab für sie nichts Hörbares; auch gab es keine umgebende Luft, die ein Einatmen nötig gemacht hätte; auch war sie keines Werkzeugs benötigt, um sich Nahrung damit zuzuführen und das Verdaute wieder von sich zu geben. Denn es sonderte sich nichts von ihr ab, wie auch von keiner Seite irgend etwas zu ihr hinzutrat; gab es ja doch sonst überhaupt nichts. Vermöge ihrer kunstvollen Bildung nämlich macht sie ihre eigene Zersetzung zur Quelle ihrer eigenen Nahrung, und all ihr Leiden und Tun vollzieht sich nur in ihr selbst und durch sich selbst. Denn Selbstgenugsamkeit, so meinte ihr Bildner, sei weit besser für sie als auf andere angewiesene Bedürftigkeit. Was aber die Hände anlangt, so lag für sie kein Bedürfnis vor mit ihnen irgend etwas zu ergreifen oder von sich abzuwehren; er glaubte also nicht sie ihr zwecklos beigeben zu sollen, ebensowenig auch Füße oder überhaupt irgendwelche Beihilfe zur Fort-
St. bewegung. Denn er verlieh ihr diejenige Bewegung, die ihrer Körpergestalt als die ihr eigentümliche entsprach, nämlich von den sieben Bewegungsarten diejenige, die ihrem Wesen nach der Vernunft und Einsicht am nächsten steht[55]). So gab er ihr denn eine völlig gleichförmige Bewegung immer in dem nämlichen Raum und um ihre eigene Achse und ließ sie so im Kreise sich umschwingen[56]); die sechs anderen Bewegungsarten[57]) aber hielt er fern von ihr und ließ sie an deren Irrwandel nicht teilnehmen. Zu dieser ihrer Umdrehung bedurfte sie keiner Füße und deshalb schuf er sie ohne Schenkel und Füße.

8. Dieser ganze wohlerwogene Plan, den der von Ewigkeit her seiende Gott für die Schöpfung des Gottes entwarf, der erst ins Dasein treten sollte, brachte es mit sich, daß der Körper der Welt glatt und eben war und daß seine Oberfläche allerseits gleichweit vom Mittelpunkte abstand, ferner, daß er ein in sich geschlossenes Ganze bildete und, selbst vollkommen, auch aus vollkommenen (unverkürzten) Teilen bestand. Der Seele aber gab er ihren Sitz in der Mitte der Welt[58]), streckte sie durch das Ganze, ja umhüllte den Körper auch noch von außen mit ihr[59]). Und im kreisförmigen Umschwung sich drehend ward er so hingestellt als das eine und ganz auf sich beschränkte Weltall, durch seine Vortrefflichkeit imstande an dem Umgange mit sich selbst Genüge zu finden und niemandes anderen zu bedürfen, in ausreichendem Maße mit sich selbst bekannt und befreundet. Durch Spendung aller dieser Vorzüge erschuf er ihn zu einem seligen Gott.

Wenn wir nun jetzt in unserer Darstellung die Erschaffung der Seele[60]) als später hinstellten, so ist das nicht so zu verstehen, als hätte auch der Gott sie erst nach dem Körper geschaffen. Denn nimmermehr hätte er bei der Zusammenfügung geduldet, daß das Ältere von dem Jüngeren beherrscht würde; sondern wir, so sehr abhängig vom Zufall und Ohngefähr, lassen uns auch in unseren Reden von diesen leiten. Er aber räumte der Seele, was Ursprung und Trefflichkeit anlangt, den früheren Platz und höheren Rang ein[61]) und bildete sie als künftige Gebieterin und Herrin aus folgenden Bestandteilen und auf folgende Weise[62]). Aus der unteilbaren und 35 St.
immer gleichen Substanz und der körperlich teilbaren anderseits stellte er durch Mischung eine mittlere dritte Art von Wesenheit her, die hinwiederum ihr eigenes Sein hatte neben dem „Selbigen“ und dem „Anderen“, und demgemäß bildete er diese Wesenheit als ein Mittleres zwischen dem Unteilbaren und dem körperlich Teilbaren. Dann nahm er alle drei und mischte sie zu einer einzigen Form zusammen, indem er die der Mischung widerstre-

bende Natur des Andern gewaltsam mit dem Selbigen vereinigte. Indem er sie so unter Hinzutritt des Seins (der Seelensubstanz) mischte und aus den dreien Eines machte, teilte er dann wiederum dies Ganze in so viele Teile als erforderlich waren; dabei war denn jeder einzelne Teil gemischt aus dem Selbigen, dem Anderen und dem Sein[63]). Er begann aber mit der Teilung folgendermaßen: zuerst nahm er einen Teil von dem Ganzen weg, dann nahm er nacheinander zunächst das Doppelte des ersten weg, dann das Anderthalbfache des zweiten, das zugleich auch das Dreifache des ersten war, sodann viertens das Doppelte des zweiten, ferner fünftens das Dreifache des dritten, sechstens das Achtfache des ersten, siebentens dann das Siebenundzwanzigfache des ersten. Hierauf füllte er sowohl die zweifachen als die dreifachen Zwischen-
5 St. räume aus, indem er noch weitere Teile von dem Ganzen abschnitt und sie in die Mitte von ihnen setzte, so daß jeder Zwischenraum zwei Mittelglieder erhielt, von denen das erste das eine der äußeren Glieder in dem nämlichen Verhältnis überragte, in welchem es hinter dem andern zurückblieb, nämlich um den gleichen Bruchteil jedes der beiden äußeren Glieder, das zweite um die gleiche Zahl das eine Glied überragte und hinter dem anderen zurückblieb. Da nun aber durch dieses Gliederband in den ursprünglichen Zwischenräumen neue Zwischenräume entstanden waren von $\frac{3}{2}$, $\frac{4}{3}$ und $\frac{9}{8}$, so füllte er mit dem Zwischenraum von $\frac{9}{8}$ alle Zwischenräume von $\frac{4}{3}$ aus und ließ so in einem jeden einen kleinen Teil als weiteren Zwischenraum übrig, dessen Grenzglieder in dem Zahlenverhältnis 256 zu 243 stehen. Und damit war denn die Mischung, von der alle diese Teile abgeschnitten worden waren, gänzlich aufgebraucht. Darauf spaltete er dieses ganze Gefüge der Länge nach in zwei Hälften[64]), schlang beide Teile in Gestalt des Buchstabens χ zusammen und wand aus jedem einen Kreis, so daß beide mit ihren Enden der Mitte gegenüber miteinander wie auch jeder mit sich selbst zusammentrafen. Beiden Kreisen gab er die ein-

förmige und in dem nämlichen Raum sich vollziehende Bewegung des Kreisumschwunges. Den einen dieser Kreise aber machte er zum äußeren, den anderen zum inneren. Der ersteren Bewegung gab er ihren Namen von der Natur des Selbigen, der letzteren von der des Anderen. Den des Selbigen ließ er sich nach rechts, den des Anderen schräg dagegen nach links bewegen; die Herrschaft aber verlieh er dem Umschwung des Selbigen und Gleichen, den er allein ungeteilt ließ; den des inneren aber spaltete er sechsmal zu sieben ungleichen Kreisen, jeden nach den doppelten und dreifachen Intervallen, je dreien von jeder der beiden Arten[65]). So ließ er die Kreise nach entgegengesetzten Richtungen gehen. Was aber ihre Geschwindigkeit anlangt, so gab er dreien dieselbe[66]), den anderen vier aber jedem eine von dieser und unter sich verschiedene Geschwindigkeit, jedoch nach einem festen Verhältnis.

9. Nachdem denn der Bildner das ganze Gefüge der Seele nach Wunsch vollendet hatte, gab er innerhalb desselben allem was körperlich ist seine Gestaltung und fügte von der Mitte aus genau das eine in das andere. Die Seele nun, von der Mitte aus allseitig das Ganze bis zu den Enden des Himmels durchdringend und von außen es ringsum umhüllend[67]), hatte ihren Umschwung in sich selbst und machte so den göttlichen Anfang zu einem unvergänglichen und vernunftgemäßen Leben für alle Ewigkeit[68]). So war denn der Körper der Welt als sichtbar erschaffen, sie selbst aber, die Seele, war unsichtbar, 37 St
hatte dagegen teil an der Vernunft und der Harmonie, durch das Beste unter den nur denkbaren ewigen Dingen zu dem Besten geworden unter allem Gewordenen. Da sie nun eine Mischung jener drei Bestandteile ist, nämlich des Selbigen, des Anderen und der Substanz (Seelensubstanz) und nach entsprechenden Verhältnissen geteilt und verbunden ist und sich um sich selbst im Kreise herumdreht, so gibt sie sich, sobald sie mit irgendeinem Stück des geteilten Seins in Berührung kommt, über alle Beziehungen

Auskunft und ebenso, wenn mit dem Teillosen. Denn mit ihrem ganzen Selbst in durchgängiger Bewegung begriffen, kündet sie[69]), mit was der berührte Gegenstand gleichartig und wovon er verschieden ist, ferner in Beziehung wozu und wo und wie und wann er sich sowohl zu jeglichem Werdenden wie auch zu dem immerdar Gleichen in seinem Sein und seinem Leiden verhält. Wenn diese Auskunft, die in dem durch sich selbst Bewegten ohne Laut und Schall sich bildet und an seiner Bewegung teilnimmt, sich auf das sinnlich Wahrgenommene bezieht und der Kreis des Anderen, durch keine Unordnung gestört, dies der ganzen Seele zu wissen tut, dann entstehen sichere und wahre Meinungen und Annahmen; bezieht sie sich aber auf das durch Denken Erkannte und ist es der ebenmäßig laufende Kreis des Selbigen, der sie mitteilt, dann ist Vernunfteinsicht und Wissenschaft das notwendige Ergebnis. Sollte aber jemand behaupten, dasjenige, in welchen diese (letzteren) beiden[70]) entstehen, sei etwas anderes als die Seele, so würde er alles eher als die Wahrheit sagen.

10. Als nun der schaffende Vater dies Abbild der ewigen Götter von Bewegung und Leben erfüllt sah, freute er sich[71]), und diese Freude ward ihm zum Antrieb, es dem Urbild noch ähnlicher zu machen. Gleichwie denn dieses Urbild selbst ein unvergängliches lebendiges Wesen ist, so wollte er nun auch die Sinnenwelt nach Möglichkeit zu einem solchen machen. Die Natur jenes lebendigen Wesens war aber eine ewige; diese auf das Gewordene vollständig zu übertragen[72]) war nicht möglich. Aber ein bewegtes Abbild der Ewigkeit beschließt er herzustellen. Gleichzeitig also mit der Ordnung des Weltalls überhaupt schafft er ein nach der Zahl (in bestimmten Maßen) fortschreitendes Abbild der in Einheit beharrenden Ewigkeit, ein Abbild, dem wir den Namen Zeit gegeben haben. Tage, Nächte, Monate und Jahre, die es vor Entstehung des Himmels nicht gab, läßt er nämlich nun im Verein mit dem Bau des Ganzen entstehen. Dies alles sind Teile

der Zeit, und das „War“ und „Wird sein“ sind gewordene Formen der Zeit, die wir, uns selbst täuschend, mit Unrecht auf das unvergängliche Sein beziehen; denn wir sagen von ihm „es war“, „es ist“ und „es wird sein“, 38 St. während ihm in Wahrheit nur die Bezeichnung „es ist“ zukommt, wogegen man die Ausdrücke „war“ und „wird sein“ von Rechts wegen nur auf das zeitlich fortschreitende Werden anwenden darf, denn beide sind Bewegungen. Dem ewig unbeweglich sich Gleichbleibenden dagegen steht es nicht an älter noch jünger zu werden in der Zeit, noch es ehedem oder jetzt geworden zu sein oder es in Zukunft zu werden; überhaupt hat es nichts zu tun mit alledem, womit die in Bewegung befindlichen Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung infolge des Werdens behaftet sind, vielmehr sind das alles nur Formen der die Ewigkeit nachahmenden und sich nach der Zahl im Kreise bewegenden Zeit. Und diesen reihen sich auch noch die folgenden an: das Gewordene ist geworden und das Werdende ist werdend, und das Künftige ist künftig und das Nichtseiende ist nicht seiend. Das alles sind ungenaue Bezeichnungen. Doch dürfte es jetzt nicht wohl an der Zeit sein darüber die völlig genauen Bestimmungen zu geben[73]).

11. So entstand denn die Zeit zugleich mit dem Weltall, auf daß beide, zugleich erschaffen, auch zugleich wieder aufgelöst würden, wenn es jemals zu einer Auflösung derselben kommen sollte: das Urbild für sie aber war die eigentliche Ewigkeit: diesem sollte das Weltall so ähnlich wie nur möglich werden; denn dem Urbild kommt ein schlechthin ewiges Sein zu, das Abbild aber ist der Art, daß es die ganze endlose Zeit hindurch geworden, seiend und sein werdend ist[74]). Solche Absicht und Erwägung Gottes lag der Entstehung der Zeit zugrunde: auf daß die Zeit entstünde, wurden Sonne, Mond und die fünf Sterne geschaffen, welche den Namen der Wandelsterne tragen, zur Unterscheidung und Bewahrung der Zeitmaße. Und nachdem Gott ihre Körper einen nach dem anderen

geformt hatte, setzte er sie, sieben an der Zahl, in die sieben Sphären, in denen der Umschwung des Anderen verlief, den Mond in die der Erde nächste, die Sonne in die zweite oberhalb der Erde, den Morgenstern und den dem Merkur geheiligten und nach ihm benannten in diejenigen Sphären, die in gleicher Schnelligkeit mit der Sonne umlaufen, aber eine ihr entgegengesetzte Richtung verfolgen. Daher vollzieht sich zwischen Sonne, Merkur und Morgenstern ein gleichmäßiger Wechsel gegenseitigen Einholens und Eingeholtwerdens[75]). Was aber die anderen anlangt, so läßt sich hier nicht für jeden der Platz, den ihm die Gottheit anwies, nebst den Gründen dafür angeben; denn die an sich hier nur beiläufige Sache würde dann in der Ausführung einen Umfang beanspruchen, der in gar keinem Verhältnis mehr zu der Hauptsache stünde. Dies ist also ein Gegenstand, der vielleicht später einmal bei voller Muße eine seiner Wichtigkeit entsprechende Behandlung finden kann.

Nachdem nun alles, was zur Entstehung der Zeit beizutragen hatte, durchweg die einem jeden zukommende Bewegung erhalten hatte und durch beseelte Bänder, die ihren Körpern den festen inneren Halt gaben, zu lebenden Wesen geworden war und ein jedes seine Aufgabe wohl
9 St. begriffen hatte, beschrieben die Planeten innerhalb der Bewegung des „Anderen", die sich schräg durch die des „Selbigen" hinzog und von dieser beherrscht wurde, teils einen größeren teils einen kleineren Kreis, und zwar schneller den kleineren, langsamer den größeren. So kam es denn, daß durch den Umschwung des „Selbigen" die am schnellsten umlaufenden von den langsamer umlaufenden überholt zu werden schienen, während sie doch tatsächlich die überholenden waren. Denn dieser Umschwung gab allen Planetenumläufen eine spiralförmige Bahn infolge der zwiefachen Bewegung in entgegengesetzter Richtung, und so kam es, daß derjenige Planet, der am langsamsten sich der Richtung des von allen am schnellsten sich vollziehenden Hauptumschwunges entgegensetzt, als der ihm

an Schnelligkeit nächste erscheint[76]). Auf daß es nun aber ein deutliches Maß gäbe für das gegenseitige Verhältnis der Langsamkeit und Schnelligkeit und auf daß die Vorgänge bei den acht Umläufen im Lichtglanz sichtbar würden[77]), zündete Gott in dem zweiten Umkreis, von der Erde ab gerechnet, ein Licht an, das wir jetzt Sonne nennen; es sollte soweit als möglich durch das ganze Weltall scheinen, und alle lebenden Wesen, die dessen bedürftig waren[78]), sollten dadurch ein Maß erhalten, das sie dem Umschwung des Selbigen und Einförmigen ablernen sollten. In dieser Weise und aus diesen Gründen entstanden Tag und Nacht, aus welchen der Umlauf des gleichförmigen und der Vernunft am meisten entsprechenden Umschwunges besteht; der Monat aber, wenn der Mond seinen Kreislauf vollendet und die Sonne eingeholt hat, und das Jahr, wenn die Sonne ihren Kreis durchwandert hat. Den Umläufen der übrigen Planeten haben die Menschen, abgesehen von ganz wenigen unter den vielen, keine Aufmerksamkeit geschenkt; so haben sie denn weder Namen für sie noch auch aus der Beobachtung gewonnene Maße für ihr gegenseitiges Verhältnis, ja, sie haben sozusagen keine Ahnung davon, daß auch deren unübersehbar zahlreiche und wunderbar verschlungene Wanderungen nach der Zeit abgemessen sind. Nichtsdestoweniger ist es doch möglich zu der Einsicht zu gelangen, daß die vollkommene Zeitzahl das vollkommene Jahr dann zum Abschluß bringt, wenn alle acht Umläufe nach Durchmessung ihrer Bahnen gemäß ihren gegenseitigen Geschwindigkeitsverhältnissen gleichzeitig wieder am Ausgangspunkt angelangt sind, gemessen an dem Kreis des Selbigen und gleichförmig sich Umschwingenden[79]). Demgemäß und deshalb wurden alle die Gestirne geschaffen, die am Himmel in Windungen umherwandern, auf daß dies Weltall möglichst ähnlich sei der vollkommenen und lebendigen Geisteswelt gemäß der Nachahmung ihrer von Ewigkeit her bestehenden Natur.

12. Alles andere mit Einschluß der Zeit war nun-

mehr vollendet in Nachahmung des Urbildes, nur in einer Beziehung war die Ähnlichkeit noch nicht erreicht: es waren noch nicht alle die lebendigen Wesen in der Welt entstanden, die ihr zukamen. So machte er sich denn daran, diesen Mangel auszugleichen, indem er sie nach dem ewigen Muster bildete. So viele und so mannigfaltige Formen (des Lebendigen) nun der denkende Geist in der lebendigen Geisteswelt als ihr zugehörige erblickt[80]), so viele und so mannigfaltige sollte nach seinem Willen auch das Weltall erhalten. Es sind deren
30 St. aber vier: erstens das himmlische Geschlecht der Götter[81]), sodann das geflügelte und die Luft durchkreuzende, drittens das der Wassertiere, viertens das der auf Füßen wandelnden Landtiere. Das Göttliche[82]) nun bildete er größtenteils aus Feuer, auf daß es so glänzend und schön wie möglich anzuschauen wäre. Er gab ihm in Angleichung an das Weltganze eine wohlgerundete Gestalt und wies ihm seinen Platz in der Sphäre der alles beherrschenden Einsicht als deren Begleiter an, indem er es ringsum am ganzen Himmel verteilte, zum wahrhaften Schmuck für diesen, gleich einer glänzenden Stickerei über das Ganze gebreitet[83]). Von den Bewegungen[84]) aber gab er jedem Stern zwei, die eine in dem Selbigen, damit sie immer dasselbe und gleiche über das Nämliche dächten[85]), die zweite vorwärts, wobei sie unter der Herrschaft des Umschwunges des Selbigen und Gleichen stehen. Was aber die anderen fünf Bewegungen anlangt, so ließ er sie unberührt und frei von diesen, auf daß ein jeder Stern das Bild höchster Vollkommenheit biete. Das war also der Grund für Erschaffung aller der göttlichen Wesen, die, allem Irrwandel und aller Vergänglichkeit entrückt, gleichmäßig in dem Selbigen sich umdrehend immerdar verharren. Die Wandelsterne dagegen, deren unsteter Lauf im vorigen geschildert worden ist, haben auch einen dem entsprechenden Ursprung[86]).

Die Erde aber, unsere Ernährerin, machte er, geballt um die durch das Ganze gestreckte Achse, zur Hüterin

und Gestalterin der Tage und Nächte, als ersten und ältesten der göttlichen Körper innerhalb des Himmels[87]). Die Schleifenbewegungen aber dieser göttlichen Körper und ihre Begegnungen, ferner die Umbeugungen ihrer Bahnen zu ihrem Ausgangspunkt und ihr Vorrücken, sodann welche Sterngötter zueinander in Konjunktion und welche in Opposition treten und in welcher Reihenfolge und zu welchen Zeiten die einzelnen verfinstert werden durch Dazwischentreten eines Sternes zwischen uns und den verfinsterten Stern, um dann wieder zu erscheinen, wodurch sie allen, die zu einer Berechnung dieser Erscheinungen unfähig sind, als schreckhafte Vorzeichen künftigen Unheils gelten[88]) — das darzustellen ohne anschauliche Nachbildungen (Modelle)[89]) davon, wäre verlorene Mühe. So mag es denn damit sein Bewenden haben und die Erörterung über die Natur der sichtbaren und gewordenen Götter mag damit abgeschlossen sein.

13. Über die anderen götterartigen Wesen (Dämonen) zu reden und ihre Entstehung zu erklären wäre ein vermessenes Unternehmen; man muß vielmehr denjenigen hier Glauben schenken, die ehedem sich darüber geäußert haben; behaupten sie ja doch Nachkommen der Götter zu sein, und so werden sie denn ihre Vorfahren genau gekannt haben. Wie könnten wir den Nachkommen der Götter den Glauben versagen? Mögen ihre Aussagen auch keinen Anspruch haben auf Wahrscheinlichkeit und auf den Zwang eigentlicher Beweise, so müssen wir doch angesichts des Umstandes, daß sie sich auf ihre Verwandtschaft mit den Göttern berufen, dem Herkommen gemäß ihnen Glauben beimessen[90]). Folgendes mag uns also ihnen zufolge über die Entstehung der Götter als gültig angesehen werden. Der Ge (Erde) und des Uranos Kinder waren Okeanos und Tethys, deren Kinder hinwiederum waren Phorkys, Kronos, Rhea und wer sonst noch zu ihnen gehört, des Kronos und der Rhea Kinder sodann Zeus und Hera sowie alle, die als ihre Geschwi- 41 St.
ster oder auch als deren Nachkommen gelten[91]).

Nachdem also sämtliche Götter erschaffen waren, sowohl diejenigen, welche sichtbar am Umschwung des Himmels teilnehmen, wie diejenigen, die sich nur dann sehen lassen, wenn es ihnen beliebt[92]), läßt sich der Erzeuger des Alls folgendermaßen vor ihnen vernehmen: Götter der Götter[93]), was ich als Werkmeister und Vater geschaffen, ist sicher vor jeder Zerstörung[94]), so ich es will. Mag also auch alles, was durch Verbindung entstanden, lösbar sein, so ist doch das Gelüste, das Wohlgefügte und allen Anforderungen Entsprechende wieder aufzulösen nur einem Ruchlosen zuzutrauen. Darum werdet ihr, nachdem ihr einmal entstanden seid, zwar nicht schlechtweg unsterblich und unauflösbar sein, aber doch nicht aufgelöst werden noch dem Tode anheimfallen; denn mein Wille ist für euch noch ein stärkeres und mächtigeres Band als jene Bänder, mit denen ihr bei euerer Entstehung zusammengefügt wurdet. Jetzt also habet acht auf das, wozu euch meine Worte die Anweisung geben. Noch sind drei Geschlechter von lebenden Wesen unerzeugt; solange diese aber nicht erschaffen sind, wird die Welt noch unvollkommen sein; denn sie hätte dann nicht alle Arten von lebenden Wesen aufzuweisen[95]), was sie doch muß, wenn sie wirklich vollkommen sein soll. Wird aber dieses Schöpfungswerk und diese Belebung durch mich vollführt, dann würden diese Geschöpfe den Göttern gleichgestellt werden. Auf daß sie nun sterblich und zugleich dies All wirklich allumfassend sei, fällt euch nun als naturgemäße Aufgabe die Gestaltung der lebenden Wesen zu, wobei ihr euch, was die Art euerer Wirksamkeit anlangt, an das Vorbild zu halten habt, das ich bei euerer Erschaffung gegeben habe. Und anlangend dasjenige, was an ihnen Anspruch auf gleichen Namen mit den Unsterblichen hat, dergestalt, daß es die Bezeichnung „göttlich“ führt und diejenigen leitet, die stets bereit sind der Gerechtigkeit und euch zu folgen, so will ich euch den Samen und die Anfänge der Gestaltung darbieten, des weiteren aber müßt ihr, dem Unsterblichen

das Sterbliche gesellend, die lebenden Wesen ins Dasein führen und sie erzeugen, ihnen Nahrung und dadurch Wachstum spenden, und wenn sie dahinschwinden, sie wieder aufnehmen.

14. So lauteten seine Worte. Und nun goß er wieder in den nämlichen Mischkrug, in dem er die Mischung der Seele des Alls vollzogen hatte, die Reste derselben Bestandteile und mischte sie in ziemlich ähnlicher Weise, aber nicht in der nämlichen Reinheit, sondern nur in einem Verhältnis zweiten und dritten Grades. Und nachdem er die ganze Masse gemischt hatte, verteilte er die Seelen in gleicher Zahl wie die Sterne: auf jeden Stern kam eine Seele. Indem er sie so gleichsam auf einen Wagen setzte[96]), eröffnete er ihnen den Blick in die Natur des Alls und verkündete ihnen die unabänderlichen Schicksalsgesetze; danach sollte die erste Geburt für sie alle in der nämlichen Form erfolgen, um dadurch jedem Gedanken an eine etwaige Benachteiligung durch ihn vorzubeugen; sodann verpflanzt auf die Werkzeuge der Zeit[97]) — und zwar eine jede auf das ihr zukommende — müßten sie die gottesfürchtigsten Geschöpfe unter allen lebenden Wesen werden[98]); und da die menschliche Natur von doppelter Form sei, so sollte das stärkere von beiden Geschlechtern von der Art sein, wie das späterhin 42 St.
mit dem Namen „Mann" gekennzeichnete Geschlecht. Wenn sie nun kraft der Notwendigkeit in körperliche Gebilde eingepflanzt wären und beim Körper ein beständiger Zu- und Abfluß erfolge, würde sich erstens notwendig bei allen ein und dieselbe Form der Wahrnehmung herausbilden als natürliche Form der sich aufdrängenden Erregungen, sodann die Liebesleidenschaft, gemischt mit Lust und Leid; dazu ferner auch noch Furcht und Zorn nebst allem was damit in Zusammenhang steht oder sich als Gegensatz davon ausscheidet. Wenn sie diesen Erregungen gegenüber die Herrschaft behaupteten, dann würde ihr Leben ein gerechtes sein, ließen sie sich aber von ihnen überwältigen, dann ein ungerechtes. Und wer die

ihm zugemessene Zeit tadellos durchlebt hätte, der würde dann, wieder heimgekehrt in die Stätte des mit ihm gepaarten Gestirnes, ein glückseliges und ebenbürtiges Leben führen. Wer es aber hierin hätte fehlen lassen, der müßte bei der zweiten Geburt die Natur des Weibes annehmen[99]); und wenn er auch in dieser Gestalt sich noch nicht seiner Boshaftigkeit entschlagen hätte, dann müßte er sich entsprechend der Art seiner Schlechtigkeit jedesmal in ein tierisches Wesen von ähnlicher Beschaffenheit verwandeln, wie er sie in sich selbst hätte entstehen lassen, und könne dieses leidvollen Wechsels nicht eher ledig werden, als bis er dem Umschwung des Selbigen und Einförmigen in sich selbst folgend[100]) der mannigfachen Wirrnis, die auch weiterhin durch den Einfluß von Feuer, Wasser, Luft und Erde sich als störende und sinnlose Macht in ihn eindrängte, durch vernünftige Einsicht Herr geworden und so wieder zu der Form seiner ersten und edelsten Beschaffenheit zurückgekehrt wäre[101]).

Nachdem er dies alles gesetzmäßig für sie bestimmt hatte, um sich selbst von jeglicher Schuld an ihrer späteren Schlechtigkeit frei zu halten[102]), verpflanzte er sie teils auf die Erde teils auf den Mond, teils auf die anderen Werkzeuge der Zeit. Was aber nach dieser Verpflanzung noch weiter zu erfolgen hatte, das legte er in die Hand der jungen Götter: sie sollten die sterblichen Körper formen, sollten auch alles was an der menschlichen Seelenbildung noch zu tun übrig war sowie alles damit Zusammenhängende ins Werk setzen, um dann die Herrschaft zu führen und dem Menschengeschöpf so gut und so trefflich wie nur möglich die Wege zu bereiten, soweit es nicht selbst an seinem Unglück schuld wäre.

15. Nachdem er so alles fest angeordnet, verharrte er in der seinem Wesen angemessenen Sinnesart; und während er in Ruhe beharrte, führten seine Kinder, voll Verständnis für die Weisung des Vaters, diese aus: nachdem sie den unsterblichen Keim zu der sterblichen Kreatur in Empfang genommen, entnahmen sie, das Werk ihres

Schöpfers nachahmend, aus dem Weltall Teile des Feuers, der Erde, des Wassers und der Luft als künftig wieder zu erstattende Darlehen[103]), und fügten diese Stücke, sie gleichsam verschmelzend, zu inniger Einheit zusammen, nicht mit Hilfe jener unlösbaren Bande, die ihnen selbst ihren festen Zusammenhalt verliehen, sondern vermittelst eines reichen Vorrats von ganz kleinen und eben deshalb 43 St.
dem Auge nicht wahrnehmbaren Stiften[104]): so formten sie aus allen diesen Bestandteilen jeden einzelnen Körper, und in das Innere dieses im Zustande beständigen Zu- und Abflusses befindlichen Leibes legten sie zu fester Verbindung mit ihm die Umschwünge der unsterblichen Seele[105]). Diese nun, gefesselt an die starke Strömung, vermochten weder zur Herrschaft zu gelangen noch sich ihr unterzuordnen, vielmehr lagen die beiderseitigen Bewegungen miteinander in gewaltsamem Kampfe. So war zwar das ganze Geschöpf in Bewegung, war aber dabei, ohne Regel und Einsicht, dem bloßen Zufall preisgegeben, weil ihm alle sechs Bewegungen[106]) zur Verfügung standen: nicht nur nach vorn nämlich und nach hinten, sondern auch nach rechts und nach links sowie auch nach unten und nach oben, kurz in allen sechs Richtungen bewegte es sich allerseits unstet hin und her. Denn war schon die über es sich ergießende und wieder abfließende Flut, die ihm die Ernährung brachte, groß genug, so war doch noch stärker die Erschütterung, die durch die äußeren Vorgänge für einen jeden immer wieder veranlaßt wurde, wenn nämlich sein Körper mit einem fremdartigen Feuer, das von außen ihm entgegentrat, zusammen geriet oder mit einem festen Erdklumpen oder auch mit gleitendem und jedes festen Haltes barem Wasser, oder wenn er von einem Wirbel der durch die Luft erregten Winde erfaßt ward und wenn die durch alles dies veranlaßten Bewegungen ihren Weg durch den Körper hindurch bis zur Seele fanden und sich ihr mitteilten. Davon haben denn diese Bewegungen auch weiterhin ihren Namen erhalten und werden auch noch jetzt insgesamt Wahrneh-

mungen (αἰσθήσεις) genannt[107]). Auch damals schon erzeugten sie für den Augenblick die stärkste und größte Bewegung; indem sie so im Bunde mit der unaufhörlich rinnenden Strömung die Umläufe der Seele störten und in heftige Erschütterung versetzten, hemmten sie den Lauf des Selbigen durch ihre entgegengesetzte Strömung vollständig und widersetzten sich seiner Herrschaft und seinem Fortgang; den Umlauf aber des „Anderen" setzten sie in Verwirrung, dergestalt, daß sie die Zwischenräume des Zweifachen und Dreifachen, deren es je drei von beider Art waren[108]), und die Mittel- und Bindeglieder des Anderthalbfachen sowie des Vierdrittel- und Neunachtelfachen, da ihre völlige Auflösung nur dem Urheber ihrer Verbindung selbst möglich war, wenigstens allen möglichen Schwankungen preisgaben und alle möglichen Störungen und Abweichungen in die Kreisbewegung hineinbrachten im denkbar größten Maße; sie bewegten sich also so gut als es eben gehen wollte zwar in Zusammenhang miteinander, doch waren ihre Bewegungen regellos, bald einander entgegengesetzt, dann wieder schräg gegeneinander und dann wieder kopfüber. In letzterem Falle steht es ähnlich wie wenn ein Mensch in umgekehrter Lage (kopfüber) den Kopf auf den Boden stemmt, die Füße aber nach oben gerichtet hat und ihnen da irgendwelchen Halt gibt: in solcher Lage erscheint dann dem Betreffenden und denen, die ihn ansehen, alles in umgekehrter Richtung, was rechts liegt, links, was links liegt, rechts. Diese und ähnliche Vorgänge spielen sich nun auch in großer Heftigkeit bei den Umläufen ab: wenn sie von außen auf etwas von der Art des Selbigen und des Anderen treffen,
st. dann wenden sie die Ausdrücke[109]) „das Nämliche" und „das Andere" in einer mit der Wahrheit in Widerspruch stehenden Weise an und verfallen so dem Irrtum und dem Unverstand; kein Umlauf hat dann unter ihnen die Herrschaft und Führung in der Hand, sondern wenn von außen her gewisse Wahrnehmungen ihnen entgegentreten und sich ihnen aufdrängend das ganze Seelenbereich in Mit-

leidenschaft ziehen, dann scheinen die Umläufe zwar zu herrschen, sind aber tatsächlich die Beherrschten. Infolge all dieser Vorgänge wird dann die Seele zunächst der vernünftigen Einsicht bar, sobald sie einem sterblichen Körper eingefügt ist[110]). Wenn aber der Strom des Wachstums und der Ernährung in minderer Fülle fließt und die Kreisgänge sich von ihren Schwankungen beruhigen und mehr und mehr ihren eigentlichen Weg einhalten, dann stellt sich mit dem Übergang der Umläufe der einzelnen Kreise zu ihrer naturgemäßen Gestalt auch der richtige Gebrauch der Worte des „Anderen" und des „Selbigen" ein, ein Vorgang, der den Inhaber (Besitzer) zu dem Rang eines vernünftig denkenden Wesens erhebt. Gesellt sich nun dazu ein richtiges Erziehungsverfahren, dann wird der Betreffende ein schlechthin vollkommener Mensch und kerngesund, denn er ist der schwersten Krankheit entronnen[111]). Hat er es aber daran fehlen lassen, dann durchwandert er seine Lebensbahn als ein Hinkender und kehrt als unvollkommenes und einsichtsloses Geschöpf zum Hades zurück. Dies aber sei einer späteren Ausführung vorbehalten[112]). Dagegen fordert die jetzt vorliegende Frage genauere Ausführungen, und so müssen wir denn erst das jenem Vorangehende erörtern, die Frage nämlich nach der Entstehung des Leibes in allen seinen Teilen und ebenso nach der Entstehung der Seele, also nach den Gründen und Absichten der Götter, auf welche diese Entstehung zurückzuführen ist. Dieses müssen wir in der Weise und auf dem Wege darlegen, daß wir uns dabei an das am meisten Wahrscheinliche halten[113]).

16. Die göttlichen Umläufe, zwei an der Zahl, schlossen sie (die Götter) in Nachahmung der runden Gestalt des Weltalls in einen kugelförmigen Körper ein, denjenigen nämlich, den wir jetzt Kopf nennen, das Göttlichste an uns und das zur Herrschaft über alles Sonstige in uns Berufene. Ihm stellten denn die Götter auch den ganzen Leib als eine ihm zugesellte Beihilfe zur Verfügung, indem sie darauf bedacht waren, daß er aller überhaupt möglichen

Bewegungen teilhaftig würde[114]). Um ihn nun vor dem Schicksal zu bewahren auf der Erde mit ihren mannigfachen Höhen und Tiefen umherzurollen, unvermögend die einen zu übersteigen und aus den anderen sich emporzuarbeiten, verliehen sie ihm diese Beigabe als Fahrzeug[115]) und zur Erleichterung des Fortkommens. So erhielt denn der Körper Längenausdehnung und ließ, da die Gottheit ihm zur Beweglichkeit verhelfen wollte, vier ausstreckbare und biegsame Gliedmaßen aus sich hervorwachsen, mit denen er sich festhalten und auf die er sich stützen konnte, um allerorten imstande zu sein sich fortzuhelfen, dabei die Wohnstätte des Göttlichsten und Heiligsten in uns in überragender Stellung mit sich tragend. Auf diese Weise und aus diesen Gründen wuchsen allen Leibern Beine und Hände an. Da die Götter aber die Vorderseite für vorzüglicher und mehr zur Herrschaft berufen hielten als die Rückseite, so gaben sie unserer Gangweise überwiegend die Richtung nach vorn. So mußte denn die Vorderseite des menschlichen Körpers ihre besondere und durch Ungleichartigkeit sich abhebende Gestaltung erhalten. Daher verlegten sie zunächst das Antlitz eben an diese Seite des Schädels und fügten ihm die Werkzeuge ein für jegliche vorschauende Tätigkeit der Seele und bestimmten, daß dieser vordere Teil der natürliche Inhaber der Herrschaft sein sollte. Von den Werkzeugen aber fertigten sie zuerst die lichtspendenden Augen an, deren Einfügung sie folgendem Plane gemäß vollzogen. Dasjenige Feuer, das nicht die Eigenschaft hat zu brennen sondern mildes Licht zu spenden, formten sie zu einem dem immer wiederkehrenden Tageslichte verwandten Stoffe. Sie ließen nämlich das in uns befindliche, mit dem Tageslicht verwandte Feuer in voller Reinheit glatt und dicht durch die Augen ausströmen, nachdem sie das ganze Gebilde der Augen, vor allem aber den mittleren Teil derselben so verdichtet hatten, daß es alles gröbere Licht zurückhält und nur das von dieser Art rein durchläßt. Wenn nun das vom Gesicht ausfließende Licht vom Tages-

licht aufgenommen wird, so stößt Gleichartiges auf Gleichartiges[116]) und verschmilzt miteinander zu einem einzigen gleichartigen Körper in gerader Richtung vom Auge, wo nur immer das von innen ausströmende Feuer auf etwas stößt, was ihm von außen in den Weg tritt. Da nun dieser Stoff zufolge seiner Gleichartigkeit durchgängig die gleichen Einwirkungen erfährt, so teilt er alle Bewegungen, die er teils durch die eigene Berührung eines anderen teils durch den Anstoß von seiten eines anderen erhält, dem gesamten Körper mit und läßt sie hindurchdringen bis zur Seele: so entsteht jene Wahrnehmung, welche wir „Sehen" nennen. Hat sich aber das ihm verwandte Tageslicht nach der Seite der Nacht abgewandt, dann ist der Sehestrom abgeschnitten[117]): denn da er nun bei seinem Austritt auf Ungleichartiges trifft, so verfällt er selbst der Veränderung und erlischt, denn er findet in der umgebenden Luft keine Unterstützung, da sie kein Feuer hat. So hört denn das Sehen auf, und dies wird überdies ein Anreiz zum Schlaf. Denn die Götter haben zum Schutze des Gesichtes die Augenlider als eine natürliche Vorrichtung geschaffen; wenn nun diese sich schließen, so halten sie die Wirksamkeit des Feuers im Inneren zurück; dies zurückgehaltene Feuer aber löst und lindert[118]) die Bewegungen im Inneren, worauf dann Ruhe eintritt; hat aber die Beruhigung einen hohen Grad erreicht, so stellt sich ein nur von wenigen Träumen gestörter Schlaf ein; sind aber einige stärkere Bewegungen zurückgeblieben, so erzeugen diese gemäß ihrer eigenen Beschaffenheit sowie gemäß der Stellen, an denen sie zurückgeblieben sind, nach Art und Zahl ihnen entsprechende Traumbilder, die zunächst in uns sind und dann 46 St.
nach dem Erwachen sich der Erinnerung auch als äußere Eindrücke darstellen[119]).

Was aber weiter die Erzeugung von Bildern in Spiegeln sowie auf allen glänzenden und glatten Oberflächen anlangt, so ergibt sich die Erklärung dafür ohne weitere Schwierigkeiten[120]). Infolge der Vereinigung nämlich bei-

der Arten von Feuer (von innen und von außen), die auf der glatten Oberfläche zusammentreffen und in mannigfachen Richtungen[121]) zurückgeworfen werden, treten alle dahingehörigen Erscheinungen notwendig hervor, indem das von dem eigenen Antlitz ausgehende Licht[122]) mit dem des Sehstrahls auf der glatten und glänzenden Oberfläche zusammenrinnt. Es erscheint da das Linke als Rechtes, weil einander entgegengesetzte Teile des Sehstrahles und des Sehobjektes miteinander in Berührung kommen, im Gegensatz zu der sonst gewohnten Art ihres Zusammentreffens. Anderseits erscheint das Rechte als Rechtes und das Linke als Linkes, sobald das Licht bei dem Vorgang der Vereinigung mit dem betreffenden anderen Strahl in die entgegengesetzte Richtung umschlägt. Dieser Fall tritt aber dann ein, wenn die glatte Oberfläche des Spiegels, zu beiden Seiten aufwärts gewölbt, das Rechte nach der linken Seite des Sehstrahls und das Linke nach der rechten abdrängt[123]). Wird dieser Spiegel aber so gewendet, daß er in seiner Lage der Längenausdehnung des Antlitzes folgt, so läßt er dies alles umgekehrt (kopfüber liegend) erscheinen, indem er wieder den unteren Teil nach dem oberen Teil des Sehstrahls und den obern Teil nach dem unteren hindrängt.

Dies alles gehört zu den Hilfsursachen[124]), deren sich Gott als der Mittel bedient, um seinem Werke die denkbar beste Gestalt zu verleihen. Die meisten freilich sehen die Sache so an, als handele es sich dabei nicht um Mitursachen, sondern um die eigentlichen Ursachen von allem[125]), da auf sie die Vorgänge der Erkältung und Erwärmung, der Verdichtung und Verflüssigung zurückzuführen seien. Allein von vernünftiger Einsicht und irgendwelcher verständigen Absicht kann bei diesen Mitursachen nicht die Rede sein. Denn von allem Seienden kann allein die Seele als dasjenige bezeichnet werden, dem der Besitz der vernünftigen Einsicht zukommt; diese aber ist unsichtbar, während Feuer und Wasser, Erde und Luft sämtlich sichtbare Körper sind. Wer es also

mit Vernunft und Erkenntnis hält, der muß unbedingt an erster Stelle den Ursachen nachforschen, die eine vernunftgemäße Naturordnung möglich machen, wogegen ihm diejenigen Ursachen erst in zweiter Reihe stehen, die zu denen gehören, welche von anderen in Bewegung gesetzt werden und wiederum andere unwillkürlich in Bewegung setzen. Und so müssen auch wir es halten: wir müssen uns auf beide Gattungen von Ursachen einlassen, dabei aber scharf trennen zwischen denen, die mit Hilfe der Vernunft allem Schönen und Guten zum Dasein verhelfen, und denen, welche, der vernünftigen Einsicht bar, immer nur Erscheinungen herbeiführen, die regellose Werke des Zufalls sind[126]).

Was also die Mitursachen betrifft, die uns zu unserem Sehvermögen, so wie es derzeit ist, verhelfen, so mag das Gesagte genügen; aber das für den Nutzen der Augen eigentlich entscheidende Moment, um deswillen Gott sie uns 47 St. geschenkt hat, ist unser nunmehr zu erörterndes Thema. Die Sehkraft nun ist es, der wir nach meinem Urteil den größten Nutzen zu verdanken haben; denn wären wir nicht des Anblickes der Sterne, der Sonne und des Himmelsgewölbes teilhaftig geworden, dann wäre von unseren jetzigen Erörterungen über das Weltall überhaupt kein Wort über unsere Lippen gekommen; so aber haben der Anblick von Tag und Nacht und der Ablauf der Monate und die Jahresumläufe uns zur Kenntnis der Zahl verholfen und uns die Vorstellung der Zeit[127]) und die Möglichkeit und den Trieb zur Untersuchung des Alls gegeben. Daraus ist uns die eigentümliche Betrachtungsweise der Philosophie erwachsen, des größten Gutes, das dem sterblichen Geschlecht von den Göttern verliehen ward und überhaupt je verliehen werden kann[128]). So beschränke ich mich denn auf Anführung dieser größten Wohltat, die wir den Augen verdanken. Wozu uns also mit der Aufzählung der anderen, geringeren, aufhalten? Mag der erblindete Nichtphilosoph ihren Verlust mit eiteler Klage beweinen[129]). Wir aber halten fest an folgender

Begründung der Sache: Gott erfand für uns und schenkte uns die Sehkraft, damit wir aus der Betrachtung der Kreisbewegungen am Himmel Nutzen zögen für die Gestaltung der Umläufe in unserem eigenen Gedankenreiche; denn diese Umläufe sind mit jenen verwandt, nur daß sie in ihrer Ordnung gestört, jene dagegen jeder Störung enthoben sind: sie sollten wir verstehen lernen und uns die Berechnung ihres naturgemäßen Ganges zu eigen machen, um durch Nachahmung der göttlichen, unfehlbar richtigen Umläufe den in unserem eigenen Inneren sich vollziehenden schwankenden Umläufen einen festen Halt zu gewähren. Auch für den Schall (die Stimme) und das Gehör gilt denn der nämliche Spruch: sie sind uns zu dem nämlichen Zweck und in der nämlichen Absicht von den Göttern verliehen worden. Denn nicht nur die Sprache ist zu eben diesem Zwecke bestimmt und hat den stärksten Anteil dabei, sondern auch, was von der Musik[130]) durch den Schall nützlich ist für das Gehör, ist uns der Harmonie wegen geschenkt worden. Die Harmonie aber, deren Bewegungen verwandt sind mit den Umläufen in unserer Seele, ist von den Musen dem, der in vernünftiger Weise den Dienst dieser Göttinnen in Anspruch nimmt, nicht zum Zwecke irgendwelcher unvernünftigen Lust, worin heutzutage ihr Nutzen zu bestehen scheint, gegeben worden, sondern als Beihilfe gegen den unharmonischen Zustand unserer Seele, deren Umläufe dadurch zu geregelter Gestalt und zur Übereinstimmung mit sich selbst gebracht werden sollen. Und auch der Rhythmus (Takt) ist uns wegen unserer Neigung zur Maßlosigkeit und des Mangels an Anmut, wie sie sich in der Geistesverfassung der meisten zeigen, als Helfer von eben denselben zu dem nämlichen Zwecke verliehen worden.

17. In den bisherigen Ausführungen handelte es sich mit geringen Ausnahmen um die Hervorbringungen der Vernunft; dem müssen wir nun die Werke der blinden st. Notwendigkeit an die Seite stellen. Denn bei Entstehung dieser Welt wirkten Notwendigkeit und Vernunft in Ge-

meinschaft miteinander; dabei hatte aber die Vernunft die Oberhand über die Notwendigkeit; denn es gelang ihr die Notwendigkeit durch Überredung zu bestimmen, bei dem Werden der Dinge das Meiste zum Besten zu führen. Demgemäß und auf diesem Wege kam durch Nachgiebigkeit der Notwendigkeit gegen die vernünftige Überredung im Anfang die Entstehung dieses Alls zustande. Will man also seinen Ursprung dem wirklichen Vorgang gemäß darstellen, so darf man auch den Einfluß der planlos umherschweifenden Ursache in ihrer natürlichen Wirkungskraft nicht übergehen. Wir müssen uns also wieder rückwärts dem Anfang zuwenden, und da sich unserer Betrachtung ein zweiter schicklicher Uranfang der Dinge darbietet, so müssen wir, unserem damaligen Anfang entsprechend, jetzt wieder einen ganz neuen Anfang machen zur Erörterung der nunmehr auftauchenden Fragen. Wir müssen also die Natur des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde an sich und ihre Eigenschaften betrachten, sowie sie vor Entstehung der Welt waren[131]). Denn bis jetzt hat noch niemand über die Entstehung derselben Aufschluß gegeben, sondern wir sprechen von ihnen, als wüßte jedermann, was Feuer, Wasser usw. ist, als von den Anfängen, und nennen sie Elemente des Alls, während sich doch das Urteil eines auch nur mäßig Begabten dahin entscheiden muß, daß diese Elemente noch nicht einmal einen zureichenden Anspruch darauf haben auch nur mit den verschiedenen Arten der Silben (als den Elementen der Wörter) in Vergleich gestellt zu werden[132]). Was aber unsere jetzige Erörterung betrifft, so soll es damit folgendermaßen gehalten werden. Der eigentliche Urgrund oder die Urgründe oder wofür man sie sonst erklären will, sollen jetzt nicht zur Erörterung kommen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil es seine großen Schwierigkeiten hat, nach dem hier eingehaltenen Verfahren der Darstellung meine Meinung klar zu entwickeln[133]). Also weder ihr dürft mir zumuten darüber mein letztes Wort zu sprechen noch kann ich mir selbst einreden, ich

täte recht daran, eine so gewaltige Aufgabe auf mich zu nehmen. Indem ich also festhalte an dem gleich zu Anfang eingenommenen Standpunkt, der sich auf die Kraft bloß wahrscheinlicher Erörterungen einschränkt[134]), will ich versuchen eine Darstellung zu geben, die an Wahrscheinlichkeit hinter keiner anderen zurücksteht, sondern sie eher übertrifft[135]), und so werde ich denn Punkt für Punkt[136]) wieder von Anfang an über alles Einzelne wie über das Gesamte reden. So laßt uns denn auch jetzt wie zu Beginn der Erörterung[137]) Gott bitten, er möge uns durch die Klippen einer seltsamen und ungewöhnlichen Darstellung hilfreich hindurchführen in das ruhige Fahrwasser der Wahrscheinlichkeit; und so beginnen wir denn von neuem.

18. Unser abermaliger Anfang über das Weltall muß sich nun auf eine umfassendere Unterscheidung gründen als der vorige. Damals nämlich unterschieden wir zwischen zwei Gattungen[138]), jetzt aber müssen wir noch eine weitere dritte Gattung zur Erörterung bringen. Denn für das früher Vorgetragene reichten jene beiden aus,
St. die eine als urbildliche Gattung hingestellt, nur dem Denken erfaßbar und wandellos, die andere als ein Abbild des Urbildes, der Entstehung unterworfen und sichtbar. Eine dritte aber unterschieden wir damals noch nicht, überzeugt, wir würden mit jenen beiden auskommen[139]). Jetzt aber scheint der Gang der Untersuchung die Annahme einer schwer zu fassenden und dunkeln Gattung nötig zu machen, die es gilt durch die Darstellung ins Licht zu setzen. Welche Bedeutung also ist ihr ihrem Wesen nach beizulegen? Etwa die folgende: sie ist als Empfängerin und gleichsam Amme alles Werdens anzusehen. Das ist zwar richtig, fordert aber noch eine nähere Erläuterung, und diese hat ihre Schwierigkeit, zumal zu diesem Zweck zunächst erst die Unklarheiten hinweggeräumt werden müssen, die sich an die Fragen über das Feuer und die sich ihm anreihenden Stoffe knüpfen. Denn es ist schwer von jedem einzelnen Element zu sagen,

welches von ihnen man tatsächlich mit mehr Recht Wasser als Feuer nennen muß und welches von ihnen man eher mit jedem beliebigen Namen als mit dem aller und der einzelnen belegen muß, um eine zuverlässige und sichere Bezeichnung zu erhalten. Was wollen wir nun eben damit eigentlich sagen und welchen Grund und welche berechtigte Beziehung haben die von uns erhobenen Bedenken? Was zunächst den Stoff anlangt, den wir soeben als Wasser bezeichneten, so sehen wir, daß, wenn er sich verdichtet, wie wir annehmen, er zu Stein und Erde wird; wenn sich der nämliche Stoff dagegen lockert und löst, dann wird er zu Hauch und Luft; die Luft aber, wenn erhitzt, wird zu Feuer, und umgekehrt nimmt das Feuer, wenn es zusammengeballt wird und erlischt, wieder die Gestalt der Luft an, und wenn die Luft wiederum sich zusammenzieht und verdichtet, so wird sie zu Wolke und Nebel, und verdichten sich diese noch stärker, so entwickelt sich aus ihnen strömendes Wasser und aus dem Wasser abermals Erde und Steine, und so wandeln sie sich denn im Kreislauf ineinander, und eben darin besteht, wie es scheint, das Werden. Indem so keines von ihnen jemals als dasselbe erscheint, welches von ihnen können wir dann mit Sicherheit als ein beliebiges Solches und nicht zugleich ebensogut als ein anderes bezeichnen? Können wir dies tun, ohne uns vor uns selbst zu schämen? Gewiß nicht, vielmehr ist es das weitaus Sicherste darüber uns folgende Ausdrucksweise zur Regel zu machen: Alles, was wir bald in dieser bald in jener Gestalt sehen, wie z. B. das Feuer, wollen wir gegebenen Falles nie Feuer nennen als ein Dieses, sondern als ein Derartiges, und ebenso Wasser nicht als ein Dieses sondern als ein Derartiges und so auch keine anderen Dinge als etwas fest in sich Bestehendes, wofür wir, darauf hinweisend, die Ausdrücke „das da“ und „dieses“ verwenden, mit denen wir glauben etwas Wirkliches zu bezeichnen. Denn diese Erscheinungen entziehen sich jedem Zusammensein und jeder Gemeinschaft mit den Ausdrücken „das da“ und „dieses“

und „dem da“[140]), sowie überhaupt jeder Redewendung, die sie als etwas Seiendes darstellt. Das Wort „dieses“ darf man überhaupt von keinem derselben brauchen, sondern nur „das Derartige“ dürfen wir als eine in ihrer Bedeutung sich entsprechend wandelnde Bezeichnung von jedem einzelnen wie von allen zusammen brauchen[141]); und so können wir den Namen Feuer auf alles anwenden, was überhaupt als ein derartiges erscheint, und so auch bei allen anderen Dingen, die dem Werden unterliegen. Worin aber alles Einzelne als werdend vorgestellt wird und woraus[141a]) es mit seinem Vergehen wieder abscheidet, das allein darf man „dieses“ nennen und ihm die Bezeichnung „das da“ geben, während man auf eine bloße Beschaffenheit, wie Warmes oder Weißes oder irgendein Glied eines Gegensatzes und alles was daraus zusammengesetzt ist, keinen dieser Ausdrücke verwenden darf. St.

Doch wir müssen suchen die Sache noch deutlicher darzustellen. Man nehme an, es hätte jemand aus Gold alle Arten von Figuren gebildet und wäre dann unermüdlich beschäftigt mit der Umbildung derselben in alle anderen Gestalten[142]). Wenn nun jemand auf eine dieser Figuren hinwiese und fragte „Was ist das?“, so würde es hinsichtlich der Wahrheit das weitaus Sicherste sein zu sagen: „es ist Gold“; was aber das Dreieck und die anderen in das Gold hineingebildeten Figuren anlangt, so darf man von diesen nicht mehr als seienden sprechen — denn noch während wir sie als solche setzen, sind sie ja schon in der Umwandlung begriffen — sondern man muß sich schon zufrieden geben, wenn der Ausdruck „etwas von dieser Art“ mit einiger Sicherheit hier auf Duldung rechnen darf. Die nämliche Ausdrucksweise gilt nun auch von der natürlichen Aufnahmestätte aller Körper: sie muß immer als dasselbe bezeichnet werden; denn sie wird überhaupt niemals ihrer eigenen Bestimmung untreu. Stets nämlich nimmt sie alles auf und nimmt doch nie eine Gestalt an, die irgendwelche Ähnlichkeit hätte mit einem der in sie eintretenden Gebilde. Denn sie ist die gestalt-

bare Unterlage für alle Gegenstände der Natur, empfänglich der Bewegung und Gestaltung durch das, was in sie eintritt, worauf es denn auch zurückzuführen ist, daß sie bald in dieser bald in jener Form erscheint. Was aber in sie eintritt und aus ihr wieder austritt, das sind immer Abbilder des Seienden, Abdrücke desselben, die auf eine schwer zu beschreibende und wunderbare Weise zustande gekommen sind. Wir werden später darauf zurückkommen[143]). Für jetzt müssen wir drei Gattungen in Betracht ziehen[144]), das Werdende, das worin es wird, und das Urbild, von dem das Werdende als Abbild herstammt; und es hat wohl seinen guten Sinn, wenn wir das Aufnehmende vergleichen mit der Mutter, das Urbildliche mit dem Vater und das zwischen beiden Stehende mit dem Kinde. Dabei müssen wir wohl beachten, daß, wenn die Abdrücke dem Auge alle nur möglichen Mannigfaltigkeiten zeigen sollen, eben das, worin sie zum Abdruck gelangen, nicht wohl anders richtig für seinen Zweck zugerichtet sein kann, als wenn es selber aller jener Gestalten bar ist, die es von irgendwelcher Seite her aufnehmen soll. Denn wäre es irgendeinem der eintretenden Gebilde ähnlich, so würde es bei der Aufnahme von Gebilden teils entgegengesetzter teils ganz verschiedener Art, die an es herantreten, nur eine mangelhafte Abbildung zustande kommen lassen, indem es seine eigene Gestalt noch durchschimmern ließe. Daher muß das, was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, aller Gestalten ledig sein, ähnlich dem, was man bei Herstellung der wohlriechenden Salben beobachten kann: man sucht da zuerst künstlich eben diese neutrale Unterlage zu schaffen, indem man die Feuchtigkeiten, die die Gerüche in sich aufnehmen sollen, möglichst geruchlos macht. So lassen auch die, welche in irgendwelchem weichen Stoffe Formen abdrucken wollen, überhaupt keine bestimmte Gestaltung an ihm zur Erscheinung kommen, sondern glätten ihn nur und machen ihn möglichst gleichförmig. In der nämlichen Weise gebührt es sich auch 51 St.
für dasjenige, welches dazu bestimmt ist in seinem ganzen

Umfang[145]) immer wieder die Abbilder alles dessen was ewig ist, in sich aufzunehmen, selbst seiner Natur nach aller Formen ledig zu sein. Daher dürfen wir die Mutter und Empfängerin dessen, was sichtbar und in allen Beziehungen wahrnehmbar geworden ist, weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen, auch dürfen wir auf sie weder die Bezeichnungen dessen anwenden, was aus diesen (sogenannten Elementen) geworden noch dessen, woraus sie selbst geworden; vielmehr werden wir nicht fehlgehen, wenn wir sie als ein unsichtbares und gestaltloses, allempfängliches Gebilde bezeichnen, das in einer ganz absonderlichen Weise an dem nur Denkbaren teilnimmt und nur sehr schwer begreifbar ist. Soweit es aber nach den bisherigen Ausführungen möglich ist, seiner Natur auf die Spur zu kommen, wird man am richtigsten folgendermaßen urteilen: als Feuer erscheint in jedem gegebenen Falle der entzündete Teil desselben, als Wasser der flüssig gewordene und als Erde und Luft solche Teile desselben, welche sich als Abbilder dieser darstellen[146]).

Doch müssen wir der Sache durch genauere Bestimmungen noch schärfer beikommen und fragen: gibt es ein Feuer an und für sich und verhält es sich so auch mit allem andern, was wir unserer Gewohnheit nach im einzelnen als an und für sich seiend bezeichnen? Oder kommt den Dingen, die wir mit Augen sehen oder die wir sonst durch irgendwelche körperliche Empfindung wahrnehmen, allein die eigentliche Wirklichkeit zu? Und gibt es tatsächlich nichts anderes außerdem[147])? Wäre es also eitel Blendwerk, wenn wir regelmäßig eine nur denkbare Idee für jedes Gegebene setzen, während es sich tatsächlich um einen bloßen Namen handelte? Es würde uns nun wohl schlecht anstehen die vorliegende Frage ungeprüft und unentschieden zu lassen und uns auf die einfache Erklärung zu beschränken, es sei nun einmal nicht anders; anderseits müssen wir uns auch hüten, unsere an sich schon umfangreiche Untersuchung durch eine lange Nebenuntersuchung noch weiter auszudehnen[148]). Wenn sich uns

aber eine Begriffsbestimmung bieten sollte, die mit wenigen Worten einen großen Inhalt umspannt, so wäre das höchst erwünscht. Folgendermaßen gebe ich also meine Stimme ab: wenn Vernunft und wahre Meinung zwei verschiedene Erkenntnisarten sind, dann kommt den Ideen unter allen Umständen wirkliches Sein zu, als von uns nicht wahrgenommenen, sondern bloß denkbaren Wesenheiten; unterscheidet sich aber, wie einige annehmen[149]), wahre Meinung in nichts von der reinen Vernunft, dann müssen wir allem was wir vermittelst des Körpers wahrnehmen unbedingte Sicherheit zuschreiben. Nun müssen wir sie als zwei gesonderte Arten bezeichnen, denn sie unterscheiden sich sowohl nach ihrem Ursprung wie nach ihrer Beschaffenheit. Die eine nämlich wird uns durch Belehrung, die andere durch Überredung zuteil; und die eine steht in unlösbarem Bunde mit wahrer Einsicht, die andere entbehrt der eigentlichen Einsicht; und die eine läßt sich durch Überredung nicht beseitigen, die andere dagegen ist der Veränderung durch Überredung zugänglich; und der wahren Meinung ist, wie nicht zu leugnen, jedermann teilhaftig, der Vernunfteinsicht aber neben den Göttern nur ein geringer Teil der Menschen. Angesichts dieses Sachverhaltes aber müssen wir zugeben, das eine sei 52 St
das Gebiet der unwandelbaren Idee, die ungeworden und unzerstörbar, weder von anderer Seite anderes in sich aufnimmt noch selbst in irgendein anderes eingeht, dem Auge verborgen und auch den anderen Sinnen nicht wahrnehmbar, genau also das, dessen Betrachtung Sache des reinen Denkens ist. Das Zweite ist das, was mit jenem gleichbenannt und ihm ähnlich ist, sinnlich wahrnehmbar, erzeugt, in immerwährender Bewegung, an einem bestimmten Orte entstehend und von da wieder verschwindend, durch Meinung im Bunde mit der Sinneswahrnehmung erfaßbar. Das dritte aber ist das ewige Reich des Raumes, das keiner Vernichtung zugänglich, allem Entstehenden eine Stätte gewährt und selbst ohne Sinneswahrnehmung erkannt wird durch eine Art unechter Einsicht[150]), eine

starke Zumutung an unseren Glauben. Dieses Gebiet ist es denn, auf das wir uns beziehen, wenn wir sehend träumen und sagen, alles was da ist, müsse doch an einem bestimmten Orte sein und einen bestimmten Raum einnehmen, was aber weder auf Erden noch irgendwo in der Welt sei, habe überhaupt kein Sein. Alle diese und dem verwandte Einbildungen übertragen wir infolge dieses Traumzustandes auch auf das Reich des nimmer schlummernden, wahrhaften Seins und sind beim Erwachen[151]) nicht fähig durch Unterscheidung die Wahrheit festzustellen, nämlich so: ein Bild trägt ja den Grund seiner Entstehung gar nicht einmal in sich selbst, sondern ist immer nur die flüchtige Erscheinung eines anderen; deshalb muß es, wenn es überhaupt etwas sein will, seine Entstehung in irgendeinem anderen finden, um doch irgendwie am Sein teilzuhaben; dagegen steht dem wahrhaft Seienden als Bundesgenosse zur Seite der streng wahre Satz, daß so lange etwas einerseits dieses andere, anderseits auch noch jenes andere sein soll, von denen keines von beiden in dem anderen entstanden ist, dasselbe zugleich eins und zwei sein würde[152]).

19. So läßt sich denn mein wohlerwogenes Urteil in der Kürze dahin zusammenfassen, daß das Seiende, der Raum und das Werden schon vor Entstehung der Welt als drei gesonderte Gattungen bestanden. Und von der Amme des Werdens gilt folgendes: Da sie nicht nur feucht, sondern auch feuerartig wird und sich in der Gestalt von Erde und Luft darstellt und alle Zustände durchmacht, die mit diesen Erscheinungen zusammenhängen, so bietet sie dem Auge einen sehr mannigfachen Anblick dar, und weil die sie erfüllenden Kräfte weder gleichartig noch miteinander im Gleichgewicht sind, so ermangelt sie auch selbst durchaus jeden Gleichgewichtes, und wie sie ungleichmäßig nach allen Seiten hin und her schwankend einerseits selbst von jenen (sie erfüllenden Gestalten) durchschüttert wird, so setzt sie auch ihrerseits durch ihre eigene Bewegung wieder jene in Erschütterung, so

daß sie, aufgerüttelt, sich voneinander scheiden und sich mit verschiedener Schwungkraft fortbewegen, die einen nach dieser die anderen nach jener Stelle hin[153]), ähnlich den Vorgängen, die sich bei Reinigung des Getreides vermittelst Durchsiebens und Worfelns abspielen: die festen und schweren Teile fallen an anderer Stelle nieder und suchen sich einen anderen Platz als die lockeren 53 St
und leichten. In gleicher Weise ward damals die Trennung der vier Gattungen (sog. Elemente) voneinander herbeigeführt; indem diese nämlich von der Empfängerin, die selbst in Bewegung war gleich einem die Erschütterung bewirkenden Werkzeug, in Schwungbewegung versetzt wurden, sonderte sich das Ungleichartigste in weitester Entfernung voneinander ab, während sich das am meisten Gleichartige auch zumeist auf dieselbe Stelle zusammendrängte. So erhielten sie denn ein jedes seinen besonderen Platz, noch bevor das Weltall aus ihnen aufgebaut ward. Ehe es dazu kam, fehlte es unter ihnen noch an jeder regelnden Ordnung und an jedem Maße; sobald aber der Anfang gemacht wurde zur Ordnung des Weltalls, so gab Gott zuerst dem Feuer, dem Wasser, der Erde und der Luft, die zwar schon gewisse Spuren ihrer Eigenart an sich trugen, aber sich doch noch in einem Zustand befanden, den wir überall da voraussetzen, wo Gott sich noch abseits hält — kurz er gab diesen damals in solchem Zustande befindlichen Geschlechtern ihre bestimmten Formen nach Gestalt und Zahl. Daß Gott nun sie, die vorher ganz anders gearteten, zu möglichster Schönheit und Vollkommenheit zusammenfügte, das muß uns wie immer als unumstößlicher Grundsatz gelten. Jetzt aber gilt es die besondere Ordnung für ein jedes von ihnen und ihre Entstehung euch in einer ungewohnten Art der Darstellung vorzuführen; doch da ihr nicht unbekannt seid mit den Mitteln der Geistesbildung, deren ich mich bei meiner Darlegung bedienen muß, so darf ich hoffen, daß ihr mir folgen werdet[154]).

20. Zunächst ist es nun wohl jedermann klar, daß

Feuer, Erde, Wasser und Luft Körper sind. Jede Art von Körpern hat Tiefe[155]), und die Tiefe ist nicht ohne begrenzende Ebenen denkbar[156]). Jede geradlinige Ebene (Fläche) aber setzt sich aus Dreiecken zusammen, und allen Dreiecken liegen zwei Arten von Dreiecken zugrunde[157]): beide haben einen rechten und zwei spitze Winkel; die eine Art aber ist gleichschenkelig und hat zu beiden Seiten der Hypotenuse Winkel von der Größe eines halben rechten Winkels, die andere Art ist ungleichseitig. Dies sehen wir als die Grundlage an für das Feuer und die übrigen Körper bei einer Betrachtungsweise, die sich an das Wahrscheinliche in Verbindung mit dem Notwendigen hält[158]); die noch ursprünglicheren Anfänge aber kennt nur Gott und wer unter den Menschen ihm besonders lieb ist.

Es gilt nun darzulegen, welches wohl die vier schönsten Körper sein mögen, zwar nicht gleichartig miteinander, aber doch, wenn auch nicht alle, fähig auseinander zu entstehen infolge ihrer Auflösung. Denn gelingt uns dies, so sind wir damit im Besitze der Wahrheit über die Entstehung der Erde, des Feuers und der entsprechenden zwischen ihnen liegenden Mittleren. Denn das werden wir niemandem einräumen, daß es für das Auge schönere Körper gebe als diese[159]), jeder in seiner Art. Wir müssen also jetzt unsere Kraft daransetzen, diese vier hervorragend schönen Arten von Körpern in Verbindung miteinander zu bringen, um sagen zu können, daß wir die Natur der-
st. selben hinlänglich begriffen haben.

Von den beiden genannten Dreiecken lassen die gleichschenkeligen nur eine Art zu, die ungleichseitigen dagegen unzählige. Wir müssen also aus diesen unzähligen wieder die schönsten auslesen, wenn wir die Sache richtig erfassen wollen. Kann nun irgend jemand sich rühmen für die Zusammensetzung jener Körper eine schönere Art von Dreiecken ausgewählt zu haben, so sei er als Sieger nicht unser Feind, sondern unser Freund. Wir aber erklären von allen den zahlreichen Dreiecken mit Über-

gehung der anderen eines für das schönste, nämlich dasjenige, von dem zwei miteinander verbunden ein gleichseitiges als drittes ergeben[160]). Die Gründe dafür zu entwickeln würde zu weit führen; aber wer dies widerlegt und nachweist, daß es nicht so ist, dem soll in voller Freundschaft die Siegespalme überreicht werden. Es seien demnach zwei Dreiecke auserlesen, aus denen der Körper des Feuers sowie der übrigen sogenannten Elemente gebildet worden ist: erstens das gleichschenkelige, zweitens dasjenige, bei dem das Quadrat der größeren Seite dreimal so groß ist als das Quadrat der kleineren Seite. Und nun müssen wir nähere Bestimmungen geben über einen vorher (49 C) nur ungenügend dargestellten Punkt. Denn es hatte da den Anschein als fände für alle vier Klassen die Entstehung durcheinander und ineinander statt, eine Vorstellung, die auf Täuschung beruht. Denn es entstehen zwar aus den von uns auserwählten Dreiecken jene vier Gattungen, doch steht die Sache so, daß drei aus dem einen, dem ungleichseitigen, hervorgehen, während die vierte Gattung ganz für sich steht, indem sie aus lauter gleichschenkeligen Dreiecken zusammengesetzt ist[161]). Es ist demnach nicht möglich, daß sie sämtlich durch Auflösung ineinander übergehen und durch Vereinigung vieler kleiner Körper wenige große gebildet werden und umgekehrt. Wohl aber ist es für drei von ihnen möglich; denn da sie alle drei aus einem Grundbestandteil hervorgegangen sind, so werden sich einerseits bei Auflösung der größeren Körper viele kleine aus eben denselben Bestandteilen bilden und die ihnen zustehenden Formen annehmen, anderseits wird, wenn viele kleine Körper sich in ihre Dreiecke aufgelöst haben, sich eine einzige Masse bilden und so ein großes Gebilde anderer Gattung hervorbringen[162]). So viel sei also über die Wechselseitigkeit ihrer Entstehung aus und ineinander bemerkt. Unsere nächste Aufgabe wird nun sein, jede einzelne Art nach ihrer Beschaffenheit sowie nach den für sie maßgebenden Zahlverhältnissen darzustellen.

Den Anfang mag also diejenige Art machen, welche die einfachste, und was die Bestandteile ihrer Zusammensetzung anlangt, kleinste ist. Ihr Grundbestandteil ist das Dreieck, dessen Hypotenuse die doppelte Länge der kleineren Seite (Kathete) hat. Legt man je zwei derselben so zusammen, daß die Hypotenusen zusammenfallen[163]) und tut man das im ganzen dreimal, dergestalt, daß die Hypotenusen und die kurzen Seiten in einem Punkte als ihrem Zentrum zusammentreffen, so entsteht aus diesen sechs Dreiecken ein einziges gleichseitiges Dreieck. Setzt man aber vier gleichseitige Dreiecke so zusammen, daß je drei
st. Flächenwinkel in einem Punkt zusammentreffen, so bilden sie an den betreffenden Stellen je einen körperlichen Winkel[164]), der der Größe nach unmittelbar auf die stumpfesten Flächenwinkel folgt; und sind deren vier gebildet, so tritt damit die erste Art eines stereometrischen Gebildes hervor, das einem kugelförmigen Ganzen eine auf gleich große und gleichartige Flächen verteilte Gestalt gibt[165]). Die zweite Art entsteht zwar aus denselben Dreiecken, aber so, daß je acht gleichseitige Dreiecke sich zusammengeschlossen haben, so daß immer je vier Flächen einen körperlichen Winkel bilden; nachdem sechs solcher Winkel zustande gekommen waren, so war damit auch der zweite Körper fertig geworden[166]). Der dritte Körper aber entstand aus der Zusammenfügung von 120 Elementardreiecken und von zwölf körperlichen Winkeln, deren jeder von fünf Flächenwinkeln gleichseitiger Dreiecke umschlossen wird und zwanzig gleichseitige dreieckige Grundflächen hat[167]). Mit der Herstellung dieser Körper war die Aufgabe des einen der beiden Grundbestandteile erschöpft. Das gleichschenkelige Dreieck aber gab dem vierten Körper das Dasein[168]) und zwar so, daß je vier zu einer Fläche zusammengesetzt wurden in der Weise, daß die rechten Winkel im Zentrum zusammenstießen und so ein einheitliches Quadrat bildeten; sechs solcher Quadrate zusammengefügt ergaben acht körperliche Winkel, deren jeder sich aus drei rechtwinkligen Flächenwinkeln

zusammensetzt. Die Gestalt des so entstandenen Körpers aber war würfelförmig (ein Kubus) mit sechs quadratischen Grundflächen. Und da es noch eine Art der Zusammensetzung gibt[169]), also eine fünfte, so verwendete Gott sie für das Weltall, zu dem sie ihm als Muster dienen sollte[170]).

21. Wenn nun bei sorgfältiger Erwägung alles dessen sich die Frage erhebt, ob man eine unbegrenzte Zahl von Welten annehmen muß oder eine begrenzte, so wird man nicht umhin können, den Vertreter der Unbegrenztheit für einen Menschen von sehr begrenztem Horizont zu halten[171]). Denn er versteht nichts von Dingen, über die er unterrichtet sein sollte. Wer dagegen die Frage so stellt, ob es nur eine Welt oder in Wahrheit deren fünf gibt[172]), der nimmt einen Standpunkt ein, von dem aus der Zweifel weit berechtigter ist. Unser Urteil geht dahin, daß es aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine Welt gibt; andere werden anders darüber denken je nach dem Gesichtspunkt, dem sie folgen. Doch damit genug hiervon. Wenden wir uns vielmehr der Aufgabe zu, die Arten von Gebilden, die unsere vorige Darstellung ergeben hat, auf Feuer, Erde, Wasser und Luft zu verteilen. Der Erde tun wir gut die Würfelform zuzuweisen; denn unter allen vier Arten ist sie am unbeweglichsten und bildsamsten für Körperformen; dazu gehören aber notwendig möglichst sichere Grundlagen. Nun ist aber nicht nur unter den zu Anfang angenommenen Dreiecken das gleichschenkelige Dreieck in bezug auf seine Grundlage sicherer (fester) als das ungleichseitige, sondern es ist auch von den durch Zusammensetzung bei beiden Arten entstandenen Oberflächen das Quadrat notwendig standfester als das gleichseitige Dreieck, sowohl den Teilen wie dem Ganzen nach. Wenn wir also dieses der Erde zuweisen, so folgen wir dabei guten Gründen der Wahrscheinlichkeit, und ebenso, 56 E
wenn wir dem Wasser von den noch übrigen Arten die am schwersten, dem Feuer dagegen die am leichtesten bewegliche, und der Luft die mittlere zuteilen. Ferner gehört der kleinste Körper dem Feuer, der größte dagegen dem

Wasser, der mittlere der Luft, und endlich der spitzigste dem Feuer, der nächste der Luft und der dritte dem Wasser. Dies alles gehörig in Betracht gezogen, muß nun derjenige Körper, der die wenigsten Grundflächen hat, der beweglichste sein, denn er ist der allseitig schneidigste und spitzigste von allen, zudem auch der leichteste, da er aus der geringsten Zahl gleichartiger Teile besteht; derjenige aber, der ihm in den genannten Beziehungen am nächsten steht, muß dann die nächste Stelle erhalten, der dritte die dritte. Und so sei denn vom Standpunkt strenger Betrachtung[173]) ebenso wie von dem der Wahrscheinlichkeit das stereometrische Gebilde der Pyramide dem Feuer als Element und Keim zugewiesen, und das an zweiter Stelle entstandene der Luft und das dritte dem Wasser. Alle diese Körper muß man sich nun so klein denken, daß ihre Winzigkeit es unmöglich macht, irgendeinen von ihnen, aus welcher Gattung es auch sei, vereinzelt mit den Augen wahrzunehmen, vielmehr sind nur die durch starke Anhäufung entstandenen Massen sichtbar. Und was die richtigen Verhältnisse in Verteilung ihrer Menge sowie in Abmessung ihrer Bewegungen und Kräfte anlangt, so muß man annehmen, daß Gott dies alles, soweit die in der Natur wirkende Notwendigkeit aus freien Stücken und in Fügsamkeit gegen die Überredung nachgab, auf das Genaueste eingerichtet und ins Gleichgewicht gesetzt hat[174]).

22. Nach allem, was wir über diese Körperarten bisher bemerkt haben, dürfte es sich der Wahrscheinlichkeit nach damit etwa folgendermaßen verhalten. Wenn Erde mit Feuer zusammentrifft und durch dessen Spitzigkeit aufgelöst wird, so wird sie, sei es nun, daß sie im Feuer selbst oder in einer Ansammlung von Luft oder von Wasser aufgelöst ist, so lange umgetrieben, bis ihre Teile, sich wieder zusammenfindend und sich wieder miteinander verbindend, wieder zu Erde werden; denn sie kann niemals in eine andere Gattung übergehen. Wasser aber läßt, wenn es von Feuer oder auch von Luft zerteilt wird, einen Über-

gang in Feuer zu, dergestalt, daß es zu einem Feuerkörper und zu zwei Luftkörpern wird[175]); und die Bruchteile der Luft können für je einen aufgelösten Teil zwei Feuerteile werden. Anderseits, wenn Feuer von Luft, Wasser oder Erde eingeschlossen ist, und zwar eine geringe Masse von einer großen, und, durch den Schwung derselben mit fortgeführt, im Kampfe mit ihnen unterliegt und zertrümmert wird, dann bildet sich aus je zwei Feuerkörpern ein Luftkörper; und wird die Luft überwältigt und zerrissen, dann wird sich aus je zweiundeinhalb Luftkörpern ein Wasserkörper zusammenfügen. Denn wir dürfen dabei nicht übersehen, daß, wenn eine andere Art von Körpern vom Feuer ergriffen und durch die Schärfe seiner Ecken 57 St
und Kanten zerschnitten wird, dies Zerstörungswerk nur solange fortdauert, bis der zerschnittene Körper die Natur des Feuers angenommen hat; denn kein Gleichförmiges und Gleichartiges kann in dem ihm Entsprechenden irgendwelche Änderung hervorrufen oder durch dasselbe eine Änderung erfahren[176]); so lange aber eine kleinere Masse im ungleichen Kampfe mit einer stärkeren zu dieser hinübergezogen wird, befindet sie sich in einem unaufhaltsamen Auflösungsprozeß. Wenn dagegen die kleineren Körper in geringer Zahl von zahlreichen größeren eingeschlossen und zertrümmert und vernichtet werden, so hört dies Zerstörungswerk auf, wenn sie sich bereit finden in die Form der stärkeren überzugehen, und so wird aus Feuer Luft und aus Luft Wasser; setzen sie aber den Kampf fort[177]) und gesellt sich ein anderes Geschlecht ihnen zum Kampfe bei, so nimmt der Auflösungsprozeß kein Ende, bis sie entweder völlig zurückgedrängt und aufgelöst Zuflucht bei dem ihnen verwandten Geschlecht finden, oder, überwältigt, aus ihrer durch Zerstückelung entstandenen Vielheit wieder zur Einheit gelangt und dem Sieger gleichartig geworden sind und in Eintracht mit ihm zusammenbleiben. Weiter ist zu bemerken, daß sie unter dem Einfluß dieser Vorgänge alle ihren Ort wechseln; denn die Masse einer jeden Gattung hat ihren eigenen, von dem der

anderen gesonderten Ort zufolge der von der Empfängerin ausgegangenen Bewegung, und diejenigen, welche ihrer eigenen Natur entfremdet und irgendeiner anderen gleichartig geworden sind, werden durch die Erschütterung jedesmal in die Region derjenigen getrieben, mit denen sie gleichartig geworden sind[178]).

Damit sind die Gründe dargelegt, aus denen sich die Entstehung aller einfachsten und ursprünglichsten Körper erklärt. Daß sich aber innerhalb dieser Elementarformen wieder verschiedene Arten gebildet haben, dafür ist als Grund anzuführen das Verfahren, das bei Erzeugung beider Klassen der ursprünglichen Dreiecke eingehalten wurde; beiderseits nämlich ward gleich zu Anfang das Dreieck nicht nur in einer Größe hervorgebracht, vielmehr gab es deren teils kleinere, teils größere in einer Anzahl, der die Zahl der Arten in den Gattungen entspricht[179]). Werden diese also mit sich selbst oder mit denen der anderen Gattungen gemischt, so ergibt sich eine unendliche Mannigfaltigkeit; diese erfordert mithin sorgfältige Berücksichtigung von seiten derer, die zu einer den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit entsprechenden Aufklärung über die Natur gelangen wollen.

23. Zunächst nun müssen wir uns über die Entstehungsweise und die Bedingungen von Ruhe und Bewegung verständigen, um vielen Schwierigkeiten vorzubeugen, die sich sonst unserer weiteren Betrachtung in den Weg stellen würden. Darüber ist bereits manches bemerkt worden[180]), doch muß dem noch hinzugefügt werden, daß reine Gleichförmigkeit niemals Bewegung zustande kommen läßt[181]). Denn schwerlich, ja unmöglich kann es ein zu Bewegendes geben ohne ein die Bewegung Bewirkendes, oder ein die Bewegung Bewirkendes ohne ein zu Bewegendes; ohne diese ist eine Bewegung undenkbar; von einer Gleichartigkeit beider kann aber nicht die Rede sein. So gelte uns denn der Satz, daß Ruhe immer st. auf Gleichförmigkeit, Bewegung auf Ungleichförmigkeit zurückweist. Ursache aber der Ungleichartigkeit in der

Natur ist die Ungleichheit der Elementardreiecke. Den Ursprung dieser Ungleichheit haben wir erörtert[182]). Warum aber haben die Dreiecke, einmal nach Geschlechtern voneinander abgesondert, nicht abgelassen von der Bewegung und dem Umhergetriebenwerden durcheinander? Diese Frage ist noch unerörtert geblieben. Wir geben nun also darüber folgende Auskunft. Der Umschwung des Weltalls, der ja diese Geschlechter mit in sich befaßt, drängt durch seine Kreisförmigkeit und durch sein natürliches Bestreben nach Rückkehr in sich selbst alles in sich zusammen und läßt keinen leeren Raum aufkommen. Daher erklärt sich die überwiegende Kraft des Feuers in alles einzudringen, während der Luft in dieser Beziehung erst die zweite Stelle zukommt entsprechend ihrer Feinheit, und so dann den anderen nach gleichem Verhältnis. Denn was aus den größten Teilen entstanden ist, hat auch bei der Zusammensetzung für die Leere den weitesten Raum gelassen, während die kleinsten Teile nur die geringste Leere zulassen[183]). So drängt denn der Druck der Verdichtung die kleinen Teile in die leeren Zwischenräume der großen. Indem nun so die kleinen Teile neben den großen zu liegen kommen und die kleineren die größeren auseinander treiben, während die größeren die kleineren sich zusammenschließen lassen, werden alle auf und ab getrieben in der Richtung auf die ihnen zukommende Raumstelle; denn mit der wechselnden Größe der Masse ändert sich auch die Lage im Raum. Auf diese Weise und aus diesen Gründen gebiert sich die Ungleichförmigkeit immer wieder aufs neue und hält so die Bewegung der Elemente wie für die Gegenwart so für alle künftigen Zeiten beständig in Gang.

24. Nächstdem müssen wir beachten, daß es mancherlei Arten von Feuer gibt: so z. B. die Flamme und das von ihr Ausgehende, was nicht brennt, aber den Augen Licht spendet, ferner das, was nach Erlöschen der Flamme in dem vom Feuer durchglühten Körper zurückbleibt. Und so auch bei der Luft: die reinste Art von Luft wird

Äther genannt[184]), die trübste Nebel und Dunst; und so gibt es noch andere namenlose Arten, alle zurückzuführen auf die Ungleichheit der Dreiecke. Beim Wasser hat man zunächst zwei Arten zu unterscheiden, die leichtflüssige und die schwerflüssige[185]). Die leichtflüssige ist, weil sie aus kleinen und zwar ungleichen Wasserbestandteilen zusammengesetzt ist[186]), leicht beweglich, nicht nur an sich schon sondern auch durch sonstigen Einfluß infolge ihrer Ungleichförmigkeit und der besonderen Gestalt ihrer Elemente. Diejenige Art dagegen, die aus großen und gleichartigen Urbestandteilen zusammengesetzt ist, ist von größerer Haltbarkeit und Schwere als jene, da sie durch ihre Gleichartigkeit starr geworden ist[187]); löst aber eindringendes Feuer sie auf, so nimmt sie entsprechend dem Verlust an Gleichmäßigkeit auch an Beweglichkeit zu; ist sie aber leicht beweglich geworden, so wird sie von der umgebenden Luft fortgedrängt und breitet sich über die Erde aus, und beide Vorgänge haben ein jeder seinen besonderen Namen: die Auflösung der Massen nennt man Schmelzen, ihre Ausbreitung über die Erde Fließen (Fluß). Entfernt sich das Feuer aber wieder aus ihnen, so St. wird, da es ja nicht in einen leeren Raum entweicht, auf die umgebende Luft dadurch ein Druck ausgeübt, so daß sie (die Luft) die noch flüssige Masse in die freigewordenen Räume des Feuers hineintreibt und sie mit sich selber vereinigt; so gewinnt diese Masse, zusammengedrängt, ihre Gleichmäßigkeit wieder, da der Urheber der Ungleichmäßigkeit, das Feuer, sich entfernt hat, und kehrt so in ihren regelrechten Zustand zurück. Diese Entfernung des Feuers nennen wir Abkühlung, die nach Entfernung desselben eintretende Verdichtung aber Erstarrung. Von allen den Stoffen nun, die wir als schwerflüssige Arten des Wassers bezeichneten, ist derjenige, der als dichtester sich aus den feinsten und gleichmäßigsten Teilen zusammensetzt, das Gold, dieser in seiner Art einzige Körper, von glänzend gelber Farbe, der kostbarste Besitz; es erstarrte, als es durch Felsgestein hindurchsickerte. Ein Sprößling

aber des Goldes, infolge seiner Dichtigkeit am härtesten und von schwärzlicher Farbe, heißt Adamas (Stahl)[188]). In bezug auf die Teile ist dem Golde ein anderes Metall ähnlich, doch umfaßt es mehr als eine Art und ist an Dichtigkeit stellenweis dem Golde noch überlegen[189]); es hat einen kleinen Zusatz von feiner Erde, so daß es zwar härter, aber wegen großer Zwischenräume, die es in seinem Innern birgt, leichter ist; es bildet eine der Gattungen der glänzenden und starr gewordenen Flüssigkeiten, und zwar ist dies das Erz. Wenn sich im weiteren Verlaufe der Zeit die beigemischte Erde wieder ablöst und für sich heraustritt, wird sie Rost genannt[190]).

Es wäre nun gar keine besonders heikele Aufgabe alle anderen Stoffe ähnlicher Art nach diesem der Wahrscheinlichkeit folgenden Verfahren durchzusprechen, und wenn man, zur Erholung von seiner eigentlichen Denkerarbeit über das ewig Seiende, durch Betrachtung des Werdens nach bloßer Wahrscheinlichkeit sich einen Genuß schafft dem keine Reue folgt, so ist das eine wohl angemessene und verständige Unterhaltung im Leben. Einer solchen geben wir auch jetzt Raum[191]) und wenden uns der Besprechung der weiteren Punkte des nämlichen Gebietes nach dem Gesichtspunkt der Wahrscheinlichkeit zu.

Für alles mit Feuer vermischte Wasser, welches, dünn und leichtflüssig, eben wegen seiner Beweglichkeit und seines über die Erde dahinrollenden Laufes leichtflüssig genannt wird, und welches anderseits auch weich ist wegen der Nachgiebigkeit seiner Grundflächen, die weniger fest sind als die der Erde[192]), gilt folgende Regel: Wenn es, geschieden von Feuer und Luft auf sich allein beschränkt ist, wird es gleichmäßiger und durch den äußeren Druck der ausgeschiedenen Stoffe mehr in sich selbst zusammengedrängt, und indem es so erstarrt, bildet sich, wenn dieser Vorgang vorwiegend über der Erde sich abspielt, Hagel, wenn auf der Erde, Eis; ist aber der Druck geringer, so daß es nur zu halber Erstarrung kommt, dann bildet sich über der Erde Schnee, während das, was sich

durch Erstarrung auf der Erde aus dem Tau bildet, Reif genannt wird. Die meisten Arten von Wasser aber, durch-
60 St. einander gemischt, werden, durch die Pflanzen des Erdreichs hindurch geseiht, als einheitliche Gattung Säfte genannt; und da diese Mischungen viele Ungleichheiten zur Folge hatten, so bildeten sich zahlreiche Arten, von denen die meisten unbenannt geblieben sind; vier von ihnen aber, die feuriger Natur sind, haben als die hervorragendsten ihre besonderen Namen erhalten: die eine, welche Seele und Körper zugleich durchwärmt, ist der Wein[193]), die nächste ist glatt und schon aus der Ferne erkennbar und stellt sich demgemäß dem Blicke auch als leuchtend, glänzend und strahlend dar, nämlich das Geschlecht der öligen Stoffe, als da sind Harz, Rizinusöl und eigentliches Öl (Olivenöl) und was sonst von gleicher Beschaffenheit ist. Was dann drittens diejenige Flüssigkeit anlangt, welche den Poren des Mundes ihre naturgemäße Erweiterung gibt[194]) und dadurch den Geschmack der Süßigkeit hervorbringt, so ist die allgemeinste Bezeichnung dafür Honig. Endlich diejenige Art, welche das Fleisch durch Brennen auflöst, ein schaumartiger Stoff, ward im Unterschied von allen anderen Säften Opos genannt[195]).

25. Was die Arten der Erde anlangt, so wird diejenige, die durch Wasser hindurch geseihet worden ist, zu einer steinernen Masse und zwar auf folgende Weise: Wenn das beigemischte Wasser sich infolge der Beimischung gesetzt hat, so verwandelt es sich in Luft, und hat sich dieser Übergang vollzogen, so steigt es als Luft aufwärts nach dem ihm zukommenden Ort. Da sich nun ringsum nichts Leeres findet[196]), so drückt sie auf die ihr benachbarte Luft. Diese wird auf die Erdmasse hingedrängt, und sich rings um sie herumlagernd übt sie einen gewaltigen Druck auf sie und zwängt sie hinein in die von der neugebildeten Luft verlassenen Räume. Wird nun durch solchen Luftdruck eine Erdmasse so zusammengepreßt, daß sie durch Wasser nicht auflösbar ist, so formt

sie sich zur Steinmasse, deren schönere Art diejenige ist, die aus gleichen und einförmigen Teilen bestehend durchsichtig ist, die unschönere Art die von den entgegengesetzten Eigenschaften.

Eine weitere Klasse bildet diejenige, die wir als Töpfererde (Ton) bezeichnen. Ihre Entstehung ist zurückzuführen auf die schnellwirkende Kraft des Feuers; durch sie wird die Erde alsbald aller Feuchtigkeit beraubt und noch spröder als jene erste Art. Doch kommt es auch vor, daß einige Feuchtigkeit zurückbleibt; dann wird die durch das Feuer flüssig gewordene Erde nach erfolgter Abkühlung zu einer steinartigen Masse von schwarzer Farbe.

Ferner gibt es zwei Arten, die in der nämlichen Weise eines großen Teiles des ihnen beigemischten Wassers entledigt werden, geformt aus feineren Teilen von Erde und von salzigem Geschmack, nur halb erstarrt und wieder auflösbar[197]) durch Wasser. Von diesen ist die eine, das Natron, ein Abwehrmittel gegen Verunreinigungen durch Erde und Öl, die andere, die leicht mit allen Empfindungen des Gaumens in Verbindung tritt und sich ihnen anpaßt, ist der nach dem Gesetzeswort „gottgeliebte" Stoff des Salzes[198]).

Was aber die aus Erde und Wasser bestehenden Körper betrifft, die nicht durch Wasser, sondern nur durch Feuer auflösbar sind, so ist es mit ihrem Zusammenhalt folgendermaßen bestellt: Erdmassen werden weder durch Feuer noch durch Luft zersetzt; denn da die Urbestandteile der letzteren kleiner sind als die leeren Zwischenräume[199]) in der Zusammensetzung der Erde[200]), so haben sie reichlichen Raum, um sich ohne jede Gewaltsamkeit durchzuschieben; so lassen sie denn die Erde unzersetzt und unaufgelöst; die Teile des Wassers dagegen erzwingen sich, weil sie ihrer Natur nach größer sind, gewaltsam den Durchgang und zersetzen und lösen dadurch die Masse. 61 St.
Wenn also die Erde nicht gewaltsam zusammengepreßt ist, so löst nur das Wasser sie auf; ist sie aber in festen

Zusammenhang gebracht, dann nichts als das Feuer; denn einzig dem Feuer ist der Zugang dann noch möglich. Und was hinwiederum die Verdichtung des Wassers anlangt, so wird die gewaltsamste nur durch Feuer, die schwächere durch Feuer sowohl wie durch Luft geschmolzen, wobei der Luft die leeren Zwischenräume zustatten kommen, während das Feuer seine Einwirkung auch auf die Dreiecke ausübt[201]).

Was ferner gewaltsam zusammengedrängte Luft[202]) anlangt, so kann sie nur in ihre Urbestandteile aufgelöst werden, während solche, die nicht gewaltsam verdichtet ist, nur durch Feuer gelöst werden kann. Was aber die aus Wasser und Erde zusammengesetzten Körper betrifft, so finden, so lange noch Wasser die gewaltsam verengerten Zwischenräume der Erdmasse füllt, die etwa von außen andringenden Wasserteile keinen Eingang, fließen also rings um die ganze Masse herum und lassen sie unaufgelöst; die Feuerteile aber dringen in die leeren Zwischenräume des Wassers ein[203]) und üben so dieselbe Wirkung auf es aus wie das Wasser auf die Erde[204]); so sind sie es allein, die einen so zusammengesetzten Körper flüssig machen und zum Schmelzen bringen können. Diese Stoffe bilden, soweit sie weniger Wasser als Erde enthalten, die Grundlage für alle Arten des Glases, sowie für alle Arten der sogenannten schmelzbaren Steine. Aus denjenigen dagegen, welche mehr Wasser enthalten, bilden sich alle wachsartigen und weihrauchartigen Körper.

26. Damit sind denn die Gestaltungen sowie ihre Verbindungen und Umwandlungen ineinander, auf denen die Mannigfaltigkeit der Arten beruht, ziemlich vollständig dargestellt. Nunmehr gilt es, die durch ihren Anreiz in uns hervorgerufenen Zustände nebst ihren Gründen darzulegen. Zunächst müssen wir allen den besprochenen Erscheinungen die Eigenschaft beilegen, empfunden und wahrgenommen zu werden. Doch haben wir den Ursprung des Fleisches und alles dessen was zum Fleische gehört, sowie den des sterblichen Teiles der Seele noch nicht besprochen.

Nun kann aber weder das letztere ohne Beziehung auf die Sinneseindrücke noch diese ohne Beziehung auf jenes genügend dargestellt werden; gleichwohl ist es kaum möglich beides zugleich zu behandeln. Wir müssen also zunächst eines von beiden voraussetzen und erst später auf dies Vorausgesetzte wieder zurückkommen[205]). Um nun die Affektionen unmittelbar an die Darstellung der Geschlechter (Elemente) anzuschließen, nehmen wir zuerst das Thema von Körper und Seele in Angriff.

Wie kommt es, daß wir das Feuer warm nennen? Das wäre die erste Frage, und zwar suchen wir ihre Beantwortung auf dem Wege, daß wir die trennende und schneidende Wirkung in Betracht ziehen, die das Feuer auf unseren Körper ausübt. Denn daß die Reizung hier eine scharfe ist, das empfinden wir wohl alle. Beachten wir nun die schneidigen Kanten und scharfen Ecken, ferner die Kleinheit der Teile und die Schnelligkeit seiner Bewegung, lauter Eigenschaften, die eine Wucht und Schneidigkeit verleihen, deren zerteilender Kraft nichts in den Weg Tretendes widerstehen kann, so müssen wir, eingedenk der Entstehung seiner Gestalt, zu der Überzeugung kommen, daß gerade dieser und kein anderer Stoff unseren 62 St.
Körper zersetzt und in kleine Teile spaltet und so denjenigen Empfindungsreiz hervorrief und ihm seinen Namen gab, den wir jetzt mit dem Worte „warm“ bezeichnen[206]).

Die entgegengesetzte Erscheinung gibt sich zwar deutlich genug selbst kund, soll aber gleichwohl einer Erklärung nicht entbehren. Wenn die den Körper umgebende, aus größeren Teilen bestehende Feuchtigkeit in den Körper eindringt, so sucht sie die kleineren Teile (im Innern) von ihrem Platz zu verdrängen; da sie sich aber nicht an deren Stelle setzen kann, so preßt sie die Feuchtigkeit in uns zusammen, dergestalt, daß, was vorher ungleichmäßig und bewegt war, nunmehr durch Ausgleichung und durch den Druck unbeweglich und starr wird[207]). Was aber wider die Natur vereinigt wird, kämpft naturgemäß dagegen an und sucht sich mit Gewalt in den entgegen-

gesetzten Zustand zurückzuversetzen. Diesem Kampf und dieser Erschütterung gab man die Namen Zittern[208]) und Frost, während die Sinnesempfindung überhaupt und das, was sie veranlaßt, mit dem Namen „kalt" bezeichnet ward.

Hart ist alles, dem unser Fleisch nachgibt, weich dagegen, was dem Fleische nachgibt[209]), und so werden diese Ausdrücke überhaupt im Verhältnis zueinander gebraucht[210]). Nachgiebig aber ist alles, was auf kleiner Basis ruht; was dagegen aus viereckigen Grundflächen besteht, das stellt, weil auf fester Grundlage ruhend, die unnachgiebigste Form dar[211]) und so überhaupt alles was dicht in sich zusammengedrängt den größten Widerstand bietet.

Für Schwer und Leicht aber wird sich die einleuchtendste Erklärung finden, wenn man es in Verbindung mit dem sogenannten Unten und Oben untersucht. Die Annahme nämlich, daß es von Natur zwei entgegengesetzte Gegenden gebe, denen gemäß das Weltall in zwei Teile zerfällt, einen unteren, in den alles hinabsinkt was eine Körpermasse hat, und einen oberen, zu dem alles nur mit Widerstreben emporgetrieben wird, ist durchaus unzulässig[212]). Da nämlich das ganze Himmelsgebäude kugelförmig ist, so müssen alle äußersten Punkte, als gleichweit vom Mittelpunkt entfernt, ganz gleichmäßig ihre natürliche Bestimmung eben darin haben, daß sie die äußersten sind, während man den Mittelpunkt, da er in durchweg gleichem Maße von den äußersten Punkten absteht, als das Gegenüber zu allen jenen Punkten zu betrachten hat. Wie kann man nun angesichts dieser natürlichen Gestaltung der Welt eines von den Genannten nach oben oder nach unten verfolgen, ohne sich in den Ruf zu bringen, sich ganz ungehöriger Ausdrücke zu bedienen? Denn ihr Mittelpunkt kann bei richtiger Ausdrucksweise weder als oben noch als unten liegend bezeichnet werden, sondern als eben in der Mitte liegend, und der Umkreis ist weder selbst die Mitte noch hat er irgendeinen von dem anderen abweichenden Teil in sich, der etwa näher nach dem Zen-

trum hin läge als irgendein Punkt auf der gegenüberliegenden Seite des Umkreises. Diese durchgängig gleichmäßige Beschaffenheit läßt es nicht zu hier entgegengesetzte Benennungen irgendwelcher Art zu gebrauchen, wenn man sich nicht fehlerhaft ausdrücken will. Denn auch angenommen, es gibt in der Mitte des Alls einen im Gleichgewicht schwebenden Körper, so wird sich dieser doch niemals irgendeinem Punkte des Umkreises nähern wegen der völ- 63 St.
ligen Gleichmäßigkeit dieser Punkte. Ja, selbst wenn jemand im Kreise um diesen Zentralkörper[213]) herumwandert, so wird er oft, an einander entgegengesetzten Punkten Halt machend, die nämliche Stelle desselben das eine Mal als unten das andere Mal als oben bezeichnen. Denn da das Ganze, wie eben bemerkt, kugelförmig ist, so kann nur ein Unverständiger sagen, es habe einen oberen und einen unteren Ort. Was aber den Ursprung dieser Bezeichnungen sowie die Frage anlangt, wo sie wirklich hingehören, so daß wir uns gewöhnt haben nach ihnen auch das Himmelsgebäude einzuteilen und zu bezeichnen, so müssen wir uns darüber auf Grund folgender Annahme verständigen. Man stelle sich vor, es fände einer in derjenigen Gegend des Weltalls, die besonders dem Feuer als sein natürlicher Platz zugewiesen ist und wo sich denn auch die größte Masse desselben angehäuft findet, zu der das (sonst noch zerstreut vorhandene) Feuer sich hinbewegt, irgendeinen Standort auf dieser Feuermasse[214]); dann risse er, ausgerüstet mit der nötigen Kraft, Teile des Feuers ab und legte sie zum Abwägen auf Wagschalen, höbe die Wage empor und zöge das Feuer gewaltsam hinauf in den Bereich der ganz anders gearteten Luft: so wird er doch offenbar die geringere Masse leichter seiner Absicht gefügig machen als die größere. Denn werden zwei Massen gleichzeitig durch die nämliche Kraft in die Höhe gehoben, so wird notwendig die kleinere mehr, die größere, weil widerstandsfähiger, weniger sich der Nötigung fügen und von der großen Masse wird es dann heißen, sie sei schwer und sinke nach unten, und von

der kleinen sie sei leicht und steige nach oben. Über genau demselben Verfahren ertappen wir nun auch uns in der uns zugehörigen Region. Indem wir unseren Standort auf der Erde haben, treiben wir erdartige Substanzen, indem wir sie voneinander sondern[215]), zuweilen auch Erde selbst gewaltsam und wider die Natur in die ganz anders geartete Luft, während doch beide einen Zug nach dem ihnen verwandten Element hin haben. Dabei gibt die kleinere Masse leichter als die größere der Gewalt nach und läßt sich eher in das ungleiche Element hinauftreiben. So nennen wir sie denn leicht und den Ort, an den wir sie gewaltsam bringen, oben, während die gegenteilige Erscheinung schwer und unten genannt wird. Diese Erscheinungen zeigen nun notwendig mannigfache Widersprüche, da die eigentlichen Massen der Elemente ihren besonderen Ort innehaben, die eine diesen, die andere den entgegengesetzten. Denn was an dem einen Orte leicht ist, steht mit dem, was an einem anderen Orte leicht ist, und so auch das Schwere mit dem Schweren, das Untere mit dem Unteren und das Obere mit dem Oberen durchweg teils in gegensätzlichem teils in schrägem, jedenfalls in durchweg abweichendem Verhältnis in bezug sowohl auf das Werden wie auf das Sein. Doch muß man für alle diese Erscheinungen als einheitlichen Grundsatz festhalten, daß der einem jeden Körper innewohnende Zug nach dem Verwandten hin es ist, was das diesem Zuge folgende „schwer" macht, während das von diesem abweichende Verhalten auch die abweichende Benennung zur Folge hat[216]). So viel also über diese Erscheinungen und ihre Gründe.

Worin ferner die Ursache der Empfindung des Glatten und Rauhen liegt, das wird wohl jeder sich selbst klar machen und anderen mitteilen können. Härte verst. bunden mit Ungleichmäßigkeit gibt das Rauhe, Gleichmäßigkeit mit Dichtigkeit verbunden das Glatte.

27. Noch bleibt uns das Wichtigste an den allgemein den ganzen Körper betreffenden Affektionen zu bespre-

chen, nämlich die Ursache der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen bei den besprochenen Erscheinungen sowie alles, was vermittelst der körperlichen Organe die Eigenschaft der Wahrnehmbarkeit erlangt und dabei Schmerz und Lust im Gefolge hat. Für die Art nun, wie wir von jedem empfindbaren und nicht empfindbaren Eindruck uns Rechenschaft geben wollen, mag bestimmend sein die früher von uns aufgestellte Unterscheidung zwischen dem was von Natur leicht beweglich und dem was schwer beweglich ist[217]); denn auf auf diesem Wege müssen wir allem beizukommen suchen, was wir in unsere Gewalt zu bringen beabsichtigen. Wenn nämlich das seiner Natur nach Leichtbewegliche auch nur einen unbedeutenden Anreiz empfängt, so läßt es die Bewegung sich doch reihum von einem Teil auf den anderen mit gleicher Wirkung fortpflanzen, bis sie, an dem vernünftigen Seelenteil angelangt, diesem die Bedeutung des verursachenden Gegenstandes wahrnehmbar macht; das Entgegengesetzte aber, seiner Natur nach träge und keiner sich fortsetzenden Bewegung fähig, nimmt den Eindruck nur in sich auf, setzt aber nichts Benachbartes in Bewegung. Da also die Teile die Bewegung nicht reihum weitergeben, so überträgt sich der erste Anstoß nicht durch Vermittelung der Teile auf das ganze lebende Geschöpf, und so bleibt die den Eindruck empfangende Substanz ohne Empfindung für eben diesen Eindruck[218]). Das ist aber der Fall bei den Knochen, den Haaren und allen überwiegend erdigen Teilen, die wir an uns haben, während das erstere (die leichte Beweglichkeit) vor allem vom Gesicht und Gehör gilt, weil in ihnen Feuer und Luft die vorwiegend wirksamen Elemente sind[219]).

Von dem Wesen der Lust und des Schmerzes muß man sich also folgende Vorstellung machen: jeder widernatürliche und gewaltsame Eindruck, der sich in voller Kraft bei uns geltend macht, ist schmerzhaft, während die vollständige Rückkehr zum naturgemäßen Zustande angenehm ist[220]); was leise und ganz allmählich wirkt,

bleibt überhaupt unbemerkt, während bei den gegenteiligen Erscheinungen das Gegenteil der Fall ist. Alle hierher gehörigen Vorgänge, die sich mit Leichtigkeit vollziehen, bieten zwar die größte Wahrnehmbarkeit, dabei aber weder Schmerz noch Lust; so z. B. die Reizungen des Sehstrahls, von dem früher gesagt ward[221]), daß er bei Tage ein mit uns verwachsener Körper sei; denn ihm bereiten weder Schneiden noch Brennen noch sonstige Störungen irgendwelchen Schmerz, noch empfindet er Lust, wenn er in seinen normalen Zustand zurückkehrt, wogegen sich seine Wahrnehmungen durch größte und schärfste Deutlichkeit auszeichnen, was auch immer auf ihn einwirken mag und was auch immer er selbst in den Bereich seiner Berührung ziehen mag; denn weder seine Verlängerung noch seine Verkürzung vollzieht sich gewaltsam. Dagegen verursachen Körper, die aus gröberen Stoffen zusammengesetzt sind, da sie einer Einwirkung nur mit Widerstreben nachgeben und doch die Bewegungen dem Ganzen mitteilen, Lust und Schmerz, das letztere bei der Preisgabe des natürlichen Zustandes, das erstere bei st. der Rückkehr zu diesem Zustand[222]). Aber die Vorgänge, bei denen die Entfernung der erregenden Stoffe und die Entleerung sich ganz allmählich, die Anfüllung mit ihnen aber auf einmal und in großer Fülle vollzieht, lassen die Entleerung nicht zur Wahrnehmung gelangen, wohl aber die Füllung; darum bereiten sie dem sterblichen Teile der Seele keine Schmerzen, wohl aber die größte Lust. Das zeigt sich bei den Wohlgerüchen[223]). Alle Vorgänge dagegen, bei denen der Zustand sich rasch verändert, dagegen nur langsam und mit Mühe wieder in das alte Gleichgewicht zurückkehrt, zeigen durchweg die gegenteiligen Erscheinungen; dies tritt deutlich hervor bei der Behandlung des Körpers durch Brennen und Schneiden.

28. Damit sind denn die den ganzen Körper gemeinsam betreffenden Empfindungserscheinungen sowie die Benennungen der sie hervorbringenden Vorgänge so ziemlich abgehandelt, und es gilt nunmehr, so weit unsere Kraft

reichen mag, die Vorgänge darzulegen, die sich in besonderen Teilen unseres Körpers abspielen, und zwar nach beiden Seiten hin, sowohl in Beziehung auf die Empfindungen wie auf die Ursachen, durch die sie veranlaßt werden.

Zuerst also müssen wir nach Kräften einiges aufklären, was wir vorher bei Besprechung der Säfte unerwähnt gelassen haben[224]), nämlich die durch sie bewirkten Reizungen der Zunge. Es scheint, daß auch diese Vorgänge, wie die meisten, auf Zusammenziehungen und Ausdehnungen zurückzuführen sind[225]), nur daß bei ihnen außerdem mehr als bei anderen Reizungen der Einfluß von Rauheit und Glätte in Betracht kommt. Denn wenn erdige Stoffteile in die Nähe der wie Fühlfäden der Zunge[226]) nach dem Herzen hin sich ausstreckenden Äderchen eindringen und auf die feuchten und zarten Teile des Fleisches geraten, so werden sie erweicht und aufgelöst, ein Vorgang, durch welchen die Äderchen zusammengezogen und ausgetrocknet werden; und je nach dem Grade ihrer Rauhigkeit sind sie dann für den Geschmack mehr oder weniger herb. Solche Stoffe aber, die das Geäder reinigen und die ganze Oberfläche der Zunge auswaschen, werden, wenn sie übermäßig kräftig wirken und so stark eingreifen, daß sie das natürliche Gefüge auflösen, wie das bei den Laugensalzen der Fall ist, durchweg bitter genannt; haben sie aber nicht die Schärfe der laugenartigen Stoffe und halten sie sich mit ihrer reinigenden Wirkung in maßvollen Grenzen, dann haben sie für uns den Geschmack des Salzigen ohne rauhe Bitterkeit und sind uns willkommener[227]). Diejenigen Stoffe aber, die, von der Wärme des Mundes durchdrungen und, dadurch zerkleinert, erhitzt werden und ihre eigene Wärme wiederum dem Spender derselben mitteilen, sodann infolge ihrer Leichtigkeit hinaufgetrieben werden zu den wahrnehmenden Organen des Kopfes und dabei alles zerschneiden was sich ihnen in den Weg stellt — alles dies wird wegen dieser Eigenschaften beißend (scharf) ge-

nannt. Sind aber die nämlichen Stoffe vorher durch Fäulnis verdünnt worden und dringen sie so in die engen Adern ein, so nehmen sie Besitz von dem Raume, der den in diesen befindlichen Erd- und Luftteilen gehört[228]); dadurch verursachen sie eine Bewegung der Teile umeinander und eine Vermischung derselben, durch welche bewirkt wird, daß sie sich untereinander verwickeln, und indem sie so gegenseitig ineinander eindringen, bilden sich Höhlungen, deren Wände die eindringenden Teile umspannen; wenn sich nun Feuchtigkeit, teils erdige teils auch reine, höhlenförmig um die Luft herumlagert, bilden sich feuchte Luftbehälter und runde von Wasser umhüllte Höhlungen; diejenigen nun, die aus reiner Feuchtigkeit gebildet sind, haben eine durchsichtige Umhüllung und heißen Blasen, diejenigen dagegen, die aus erdartiger und dabei bewegter und aufwärtssteigender Feuchtigkeit bestehen, ergeben einen Vorgang, den man Sieden und Gären nennt[229]). Und die Ursache aller dieser Erscheinungen bezeichnet man mit dem Namen des Saueren[230]).

Der allen den bisher beschriebenen Reizungen entgegengesetzte Empfindungsvorgang geht auf die entgegengesetzte Ursache zurück: wenn nämlich der eindringende Stoff in natürlicher Verwandtschaft steht mit der Beschaffenheit der Zunge, so glättet er ausgleichend inmitten der Feuchtigkeit die rauhen Stellen, lockert die widernatürlich zusammengezogenen Teile, zieht die widernatürlich ausgedehnten zusammen und bringt so alles möglichst in seinen naturgemäßen Zustand: ein jedes derartige Heilmittel gegen gewaltsame Reizungen, das jedermann angenehm und willkommen ist, wird als süß bezeichnet.

29. Und hiermit genug davon. Was aber den Wirkungskreis der Geruchswerkzeuge anlangt, so gibt es da keine Einteilung nach Arten. Denn das ganze Gebiet der Gerüche trägt das Gepräge des Halbfertigen (Zwitterhaften) und keine der elementarischen Stoffarten hat eine für Erzeugung von Gerüchen geeignete Struktur[231]), sondern

unsere dem Geruche dienenden Adern sind für die Arten der Erde und des Wassers zu eng, dagegen für die des Feuers und der Luft zu weit; daher hat niemand an diesen Stoffen selbst jemals einen Geruch wahrgenommen, sondern nur dann, wenn gewisse Stoffe entweder befeuchtet werden oder in Fäulnis übergehen oder geschmolzen werden oder verdampfen, entsteht Geruch. Wenn nämlich Wasser sich in Luft verwandelt und Luft in Wasser, so machen sich auf der Übergangsstufe Gerüche wahrnehmbar, wie denn alle Gerüche auf Dampf oder Nebel zurückgehen; der Übergang nämlich von Luft in Wasser vollzieht sich durch Nebel, der des Wassers in Luft durch Dampf. Daher ist denn alles was Geruch verursacht feiner als Wasser und dichter als Luft. Dies tritt deutlich hervor, wenn man bei Versperrung der Atmungswerkzeuge (also der Nasenlöcher) mit Gewalt das Einatmen der Luft erzwingt; denn dann dringt kein Geruch mit hindurch, sondern die Luft findet dann Eintritt ohne jede Beimischung von Geruch[232]). Daher kommt es denn, daß die mannigfaltigen Erscheinungen beim Geruch nicht durch verschiedene Namen 67 St
gekennzeichnet sind; denn es sind nicht viele und auch nicht einfache Arten, auf die sie zurückgehen, sondern die Sprache kennt hier nur den zweigliedrigen Unterschied zwischen Angenehm und Unangenehm als die deutlich hervortretenden Erscheinungsformen. Davon betroffen wird bei uns die ganze Höhlung zwischen Kopf und Nabel, indem das Unangenehme sie gewaltsam ihres naturgemäßen Zustandes beraubt, das Angenehme dagegen eine besänftigende Wirkung ausübt und den willkommenen natürlichen Zustand wieder herbeiführt.

Wenn wir uns nun dem dritten menschlichen Wahrnehmungsgebiet, dem Gehör, zuwenden, so gilt es auch hier die Ursachen anzugeben, auf welche die darauf bezüglichen Erscheinungen zurückgehen. Im allgemeinen können wir sagen, daß Schall eine durch Luft verursachte und durch die Ohren vermittelte Erschütterung des Ge-

hirns und des Blutes ist, die sich der Seele mitteilt; die dadurch hervorgerufene Bewegung, die vom Kopfe beginnt und in der Gegend der Leber endigt, ist das Gehör (Hören)[233]; ist sie eine rasche, so ist der Ton hoch, ist sie langsamer, so ist er tiefer, bei gleichmäßiger Bewegung (Schwingung) ist er glatt und sanft, im anderen Falle rauh, bei starker Bewegung laut, bei entgegengesetzter schwach. Was das Zusammenklingen (die Harmonie) der Töne betrifft, so muß die Erörterung darüber einer späteren Stelle vorbehalten bleiben[234].

30. Es bleibt nun noch das vierte Gebiet des Wahrnehmbaren und Empfindbaren zu erörtern, das eine reiche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen umfaßt[235], die es richtig zu gruppieren gilt. Wir haben sie insgesamt mit dem Namen Farben und die Farbe hinwiederum als einen Lichtglanz bezeichnet, der von dem jedesmal in Betracht kommenden Körper ausgeht und aus Teilen besteht, die durch ihre Gleichförmigkeit mit dem Sehstrahl die Wahrnehmung herbeiführen. Der Vorgang des Sehens ist schon früher, was die Ursachen seiner Entstehung betrifft, erläutert worden[236]. Über das Wesen der Farben dürfte also die treffendste Auskunft diejenige Ansicht geben, nach der die von anderen Körpern ausgehenden und mit dem Sehstrahl zusammentreffenden Stoffteilchen teils kleiner teils größer teils von gleicher Größe sind wie die des Sehstrahles. Die von gleicher Größe werden nicht wahrgenommen, wie wir sie denn auch durchsichtig nennen, die größeren und kleineren dagegen haben, die einen durch Zusammenziehung, die anderen durch Ausdehnung des Sehstrahles, für diesen eine ganz ähnliche Bedeutung wie die warmen und kalten Stoffteilchen für das Fleisch und wie die herben und alle von uns wegen ihrer erhitzenden Wirkung als „scharf“ (beißend)[237] bezeichneten für die Zunge; es sind dies (die Farben) Weiß und Schwarz, Erscheinungen, die einem anderen Gebiete angehören als jene, aber auf ihrem Gebiete die nämliche Bedeutung haben, wie jene dort, nur daß sie eben aus

den angeführten Gründen sich anders darstellen. Demgemäß müssen wir sie denn auch bestimmen, nämlich das die Sehkraft Verlängernde als Weiß, das Gegenteil als Schwarz[238]); wenn aber Feuer anderer Art in rascherer Bewegung den Sehstrahl trifft und durch ihn hindurchdringt bis zu den Augen selbst, so daß es 68 St
die Pforten der Augen selbst gewaltsam sprengt und zersetzt, so entlockt es ihm jenes Gemisch von Feuer und Wasser, das wir Tränen nennen; und da es (das Eindringende) selbst Feuer und zwar von entgegengesetzter Seite kommendes Feuer ist, und das erstere Feuer blitzartig aus den Augen hervorspringt, während das andere eindringt und in der Feuchtigkeit erlischt, so entstehen bei dieser Vermischung alle möglichen Farben, eine Erscheinung, die wir mit dem Ausdruck Flimmern bezeichnen und was diesem als Ursache zugrunde liegt, mit den Ausdrücken hell und glänzend. Eine zwischen diesen beiden[239]) liegende Art von Feuer glänzt zwar nicht, wenn es mit der Feuchtigkeit der Augen in Berührung kommt und sich mit ihr mischt, erzeugt aber durch die Mischung des Feuers mit dem Glanze, der von der Feuchtigkeit ausgeht, eine blutähnliche Farbe, die wir Rot nennen. Helles, mit Rot und Weiß gemischt, gibt Gelb. Die bestimmten Maßverhältnisse der Mischung aber anzugeben hat, auch wenn sich jemand zutraute es zu wissen, keinen Sinn; denn es handelt sich um Dinge, für die niemand weder ein notwendiges Gesetz noch einen wahrscheinlichen Grund auch nur annähernd richtig angeben könnte. Rot gemischt mit Schwarz und Weiß gibt Purpur, und wird diese Mischung stärkerer Feuerglut ausgesetzt und Schwarz zugesetzt, dann Dunkelpurpur. Gelb und Grau gemischt gibt Braun, Weiß und Schwarz gemischt gibt Grau, Weiß und Gelb gibt Blaßgelb, die Verbindung ferner von Weiß mit Hell gibt auf einem Untergrund von gesättigtem Schwarz die tiefblaue Farbe, Blau mit Weiß gemischt Hellblau, Braun mit Schwarz gemischt Grün (Lauchgrün). Was aber die sonstigen Far-

ben anlangt, so ergibt sich aus dem Gesagten zur Genüge, welche Mischungen zu ihrer Hervorbringung angewendet werden müssen, wenn man nicht wider die Wahrscheinlichkeit verstoßen will. Allein wollte dies jemand in Wirklichkeit ausprobieren, so würde er damit nur zeigen, wie sehr er den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Natur verkennt; denn Gott hat die zulängliche Einsicht und Macht das Viele zu Einem zusammenzumischen und es aus dem Einen wieder in Vieles aufzulösen, wogegen es keinen Menschen gibt oder jemals geben wird, der imstande wäre das eine oder das andere zu vollbringen.

Diesen ganzen Bestand von Dingen in der ihnen durch die Notwendigkeit bestimmten Beschaffenheit benutzte der Werkmeister des Schönsten und Besten im Bereiche des Werdenden, als er den sich selbst genugsamen und vollendetsten Gott erzeugte, indem er die den Dingen innewohnenden Kräfte als dienende Mittel benutzte, während die Hinleitung zum guten Endziel bei allem Werdenden ganz sein eigenes Werk war. Wir müssen also zweierlei Ursachen wohl unterscheiden, die notwendigen und die göttlichen. Die göttlichen müssen wir überall da aufsuchen, wo es sich um den Erwerb eines glückseligen Lebens handelt, so weit die menschliche Natur dies überhaupt zuläßt, die notwendigen aber um der göttlichen Zwecke willen, geleitet von der Überlegung, daß es ohne sie nicht möglich ist jenes eigentliche Ziel unseres ernstlichen Strebens rein für sich zu erkennen oder zu erfassen oder sonstwie in Berührung mit ihm zu kommen[240]).

31. Da uns also nunmehr, wie Bauleuten das Bauholz, die verschiedenen Arten von Ursachen wohlgegliedert vorliegen, die zu dem Gewebe unserer weiteren Untersuchung die Fäden bilden sollen, wollen wir in aller Kürze uns wieder dem Anfang zuwenden und noch einmal rasch auf den Punkt zurückkommen[241]), von dem aus wir hierher gelangt sind, um dann endlich unserer Dichtung einen dem bisher Vorgetragenen entsprechenden Abschluß zu geben.

Wie schon zu Anfang gesagt[242]), befanden sich alle

diese Urstoffe in einem wirren Durcheinander, bis Gott einem jeden von ihnen das ebenmäßige Verhältnis sowohl zu sich selbst wie gegenseitig zueinander einpflanzte in solcher Ausdehnung und solcher Weise als sie der Harmonie und des Ebenmaßes fähig waren. Denn damals trugen sie von Ebenmaß keine oder doch höchstens nur rein zufällige Spuren an sich, wie denn überhaupt noch nichts seinen jetzt üblichen Namen verdiente als da sind Feuer, Wasser und so weiter, sondern alles dies brachte er zuerst in die richtige Ordnung, sodann setzte er aus diesen Urstoffen dies Weltall zusammen als ein lebendiges Wesen, das alle sterblichen und unsterblichen Wesen in sich schließt. Und was die göttlichen Wesen anlangt, so war er selbst ihr Schöpfer, während er die Entstehung der sterblichen in die Hand derer legte, die er selbst geschaffen. Diese aber, durch ihn im Besitze der unsterblichen Seelensubstanz, bildeten, ihm nacheifernd, nunmehr rings um die Seele den sterblichen Körper und gaben ihm den ganzen Leib zu einer Art Gefährt[243]). Zudem fügten sie ihm noch eine andere Art von Seele ein, nämlich die sterbliche, die Heimstätte gefährlicher und unvermeidlicher Erregungen, als da sind erstens die Lust, die größte Verführerin zum Schlechten, dann der Schmerz[244]), der Verscheucher des Guten, ferner Keckheit und Furcht, zwei unbesonnene Ratgeber, und der Zorn, der schwer zu besänftigende Unruhstifter, und die Hoffnung, die Mutter der Täuschungen; all dem gesellten sie noch vernunftlose Wahrnehmung und die Leidenschaft alles wagender Liebe zu unlöslichem Bunde bei und bildeten so das Geschlecht der Sterblichen. Aus Scheu demnach, den göttlichen Teil der Seele irgendwie über das unbedingt Nötige hinaus zu beflecken, wiesen sie dem sterblichen Teile eine Wohnstätte getrennt von jenem in einem anderen Teile des Leibes an, indem sie, um die Trennung durchzuführen, zwischen Kopf und Brust eine schmale Gasse als Grenzscheide durch Zwischenlegung des Halses herstellten. So schlossen sie den

sterblichen Teil der Seele in die Brust, in den sogenannten Brustkasten ein, und da sie ihrerseits wieder in einen besseren und einen schlechteren Teil zerfällt, so teilten sie wiederum die Höhlung der Brust in zwei gesonderte Räume, gleichsam in ein Frauen- und ein
st. Männergemach, durch Zwischenlegung einer Scheidewand, nämlich des Zwerchfelles. Den Teil der Seele also, welcher der Träger der Tapferkeit und des Zornes ist, verlegten sie, als den streithaften und ehrliebenden, näher an den Kopf zwischen Zwerchfell und Hals, damit er, geleitet von der Vernunft, im Verein mit ihr den Schwarm der Begierden gewaltsam im Zaume hielte, wenn sie dem von der Herrscherburg kommenden Befehl und Spruche gutwillig durchaus nicht folgen wollten. Das Herz also, dieser Knotenpunkt der Adern und die Quelle des durch alle Glieder lebhaft hindurch getriebenen Blutes, bekam eine Wohnstätte wie sie den Trabanten zukommt[245]); denn sobald die Meldung der Vernunft, daß, sei es von außen oder sei es von seiten der Begierden im eigenen Innern irgendein Frevel wider das Ganze im Gange sei, den Zorn mit voller Gewalt im Herzen aufbrausen ließe, sollte dadurch unverweilt unter Benutzung sämtlicher engen Kanäle[246]) alles was im Körper mit dem Wahrnehmungsvermögen in Beziehung steht, Kunde erhalten von den Ermahnungen und Drohungen und sich ihnen zugänglich und unbedingt folgsam erweisen und so dem edelsten unter allen Teilen die Herrschaft sichern. Was aber das Herzpochen bei Erwartung von Gefahren und bei Erregung des Zornes anlangt, so sannen sie, von vornherein geleitet von der Erkenntnis, daß jede derartige Aufwallung des zornmütigen Seelenteiles auf den Einfluß des Feuers zurückzuführen sei, auf Abhilfe dagegen und pflanzten uns zu dem Ende das Gebilde der Lunge ein, die erstens weich und blutlos[247]) ist und sodann auch durchlöchert wie ein Schwamm, um Atem und Trank aufzunehmen[248]) und so abkühlend gegen die Erhitzung zu wirken und Erquickung und Erleichterung zu schaffen. Daher führ-

ten sie denn die Luftröhre als Kanal nach der Lunge und legten diese selbst wie ein weiches Sprungkissen[249]) um das Herz herum, damit, wenn der Zorn im Herzen seinen Höhepunkt erreichte, der Herzschlag eine nachgiebige Nachbarschaft fände, wodurch eine Abkühlung des Herzens und eine Minderung seiner Beschwerden herbeigeführt werden sollte, auf daß die Vernunft an dem Zorne des Herzens einen um so besseren Bundesgenossen fände.

32. Denjenigen Seelenteil aber, dessen Begehren auf Speise und Trank sowie auf alles gerichtet ist[250]), dessen Unentbehrlichkeit für ihn in der Natur des Leibes begründet ist, verlegten sie in die Gegend zwischen dem Zwerchfell und der durch den Nabel bezeichneten Grenzlinie, indem sie diesen ganzen Raum zu einer Art Krippe für die Ernährung des Körpers machten. An diesen Raum ketteten sie denn diesen Seelenteil wie ein wildes Tier, dem man aber wegen seiner Untrennbarkeit von dem Ganzen Nahrung gewähren müßte, wenn überhaupt ein sterbliches Geschlecht erstehen sollte. Dies tierische Wesen sollte also immer an der Krippe sich fütternd und so weit als möglich getrennt von dem beratenden Seelenteile[251]) diesen so wenig wie möglich durch Lärm und Gebrüll stören, sondern diesen Oberherrn in Ruhe über das gemeinsame Wohl des Ganzen mit sich zu Rate 71 St.
gehen lassen, und deshalb wiesen sie ihm diesen Platz an. Da sie aber wußten, daß es für den Spruch der Vernunft kein Verständnis haben würde und daß, wenn es vielleicht auch hie und da eine Spur von Auffassung für jene Sprüche der Vernunft zeigen sollte, es doch nicht in seiner Natur liegen würde sich daran zu halten, sondern daß es sich bei Tag und bei Nacht ganz dem berückenden Einfluß von Trugbildern und Einbildungen überlassen würde, so schuf Gott[252]), um diesem Übel entgegenzuarbeiten, das Gebilde der Leber und wies ihm seinen Sitz in dem Raum dieses Seelenteiles an. Er formte sie zu einem Körper, dicht, glatt, glänzend und

süß, dabei aber doch nicht ohne einen Zusatz von Bitterkeit; denn die von dem Sitze der Vernunft her zu ihr gelangende Macht der Gedanken sollte in ihr sich zeigen wie in einem Spiegel, der dem Auge Bilder vorführt, die er in sich aufnimmt, um so diesen Seelenteil mit Schrecken zu erfüllen, wenn jene Macht der Vernunft, mit Hilfe des der Leber angestammten Teiles von Bitterkeit[253]) sich drohend naht und durch rasches Verbreiten der Bitterkeit über die ganze Leber hin gallichte Farben zur Erscheinung bringt und durch Zusammenziehung alles runzelig und rauh macht; dazu kommt noch, daß sie auch den Leberlappen[254]) aus seiner geraden Lage umbiegt und zusammenzieht und ihre Gefäße und die Pfortader[255]) verstopft und verschließt und ihr so Leiden und Beschwerden bereitet. Anderseits sollte, wenn ein Hauch der Milde von seiten des denkenden Teiles der Seele Bilder von entgegengesetzter Art erscheinen ließe, dieser Hauch[256]) die Bitterkeit zur Ruhe bringen durch planmäßigen Verzicht auf jeden Versuch, sie aufzuregen und mit der ihm entgegengesetzten Seite ihres Wesens in Gemeinschaft zu treten; vielmehr sollte er sich der der Leber eingepflanzten Süßigkeit zu ihrer Beschwichtigung bedienen, alles an ihr gerade, glatt und frei machen, dadurch dem um die Leber herum beheimateten Seelenteile zur Heiterkeit und zum Wohlbefinden verhelfen und ihm in der Nacht einen maßvollen Genuß bereiten durch die Gabe der Weissagung im Schlafe als eine Art Ersatz für den Mangel an vernünftiger Einsicht. Denn eingedenk des Auftrages ihres Vaters, das Menschengeschlecht nach Kräften der Vollendung nahezubringen, ließen sie auch dem Minderwertigen in uns ihre ausgleichende Fürsorge zugute kommen und verlegten darum, um ihm doch wenigstens eine gewisse Berührung mit der Wahrheit zu geben, den Sitz der Weissagung eben dahin[257]).

Der Beweis aber, daß es ein verdunkelter Geisteszustand ist, dem Gott die Wahrsagekunst zum Geschenke

gemacht hat, liegt klar zutage: Kein Mensch, der voll bei Sinnen ist, ist eines gottbegeisterten und wahren Sehersprüchs fähig, sondern nur dann ist dies der Fall, wenn entweder seine Geisteskraft im Banne des Schlafes liegend gebrochen ist, oder wenn er durch Krankheit oder irgendeine Art von Verzückung geistesschwach geworden ist. Aber die in schlafendem oder wachem Zustand von einem Seher oder Verzückten getanen Aussprüche, wenn die Erinnerung darauf gelenkt wird, mit scharfem Verstande aufzufassen, das ist Sache eines Mannes, der im Besitze seiner vollen Geisteskraft ist; er ist es dann, der alle jene hellseherischen Äußerungen mit der 72 St.
Schärfe des Verstandes prüft und entscheidet, inwieweit und für wen sie Anzeichen eines künftigen oder vergangenen oder gegenwärtigen Unglückes oder Glückes sind: dagegen steht es dem von Wahnsinn Befallenen und noch darin Befindlichen nicht zu, seine eigenen Traumgesichte und Äußerungen zu beurteilen, vielmehr bleibt der alte Spruch in Ehren, daß nur der Besonnene wirklich Anspruch darauf hat Herr seiner Handlungen und Kenner seiner selbst zu sein. Daher denn auch der Brauch, zur Deutung gottbegeisterter Sehersprüche sogenannte Propheten anzustellen. Diese werden von manchen selbst Seher genannt, aber nur von solchen, die in völliger Unwissenheit darüber sind, daß sie nur die Ausleger der rätselhaften Offenbarungen und Traumgesichte sind und daß sie durchaus keinen Anspruch haben auf den Namen Seher, wohl aber vollen Anspruch auf den Namen Propheten (Dolmetscher) der Wahrsagenden[258]).

Dies sind die Gründe dafür, daß die Leber eine solche Beschaffenheit und eine solche örtliche Lage erhielt, wie sie von uns angegeben ward, nämlich um der Weissagung willen. Und soweit es sich um lebende Wesen handelt, gibt dieser Körperteil deutliche Anzeichen; des Lebens beraubt dagegen ist er der Blindheit verfallen und seine Weissagungen sind so dunkel, daß sich kein klarer Sinn herausdeuten läßt[259]). Was aber die Ge-

staltung und Lage der ihr zur Linken benachbarten Eingeweide betrifft, so sind diese darauf berechnet, die Leber immer blank und rein zu erhalten, ähnlich einem Wischtuch, das neben einem Spiegel stets bereit liegt, um diesen sauber zu halten. Sollten sich also auch infolge von Krankheit des Körpers Unreinigkeiten an der Leber ansammeln, so nimmt die Milz mit ihrer eingebuchteten Form[260]) und mit ihrem lockeren und blutlosen Gewebe alles reinigend in sich auf; füllt sie sich nun mit diesen Unreinigkeiten der Leber an, so schwillt sie eiternd an, ist aber der Körper gereinigt, so setzt sie sich wieder und kehrt zu ihrem natürlichen Zustand zurück.

33. Das wären also unsere Ansichten über die Seele, über ihren sterblichen und göttlichen Teil und über die Frage, inwiefern und in Verbindung womit und warum von diesen Teilen ein jeder seinen besonderen Platz erhalten hat. Ob wir aber damit auch die Wahrheit getroffen, darüber könnten wir uns nur dann mit voller Zuversicht äußern, wenn Gott seine Zustimmung dazu gegeben hätte[261]). Daß wir aber wenigstens der Wahrscheinlichkeit treu geblieben sind, das dürfen wir gutes Mutes schon jetzt und bei näherer Betrachtung noch mehr versichern, und diese Versicherung sei denn hiermit gegeben. Die hieran sich anschließenden Erörterungen sollen also in dem nämlichen Geiste gehalten sein. Es handelt sich da aber um die noch unerledigte Frage[262]), wie der noch übrige Teil des Körpers entstanden ist. Folgende Überlegung dürfte also wohl am besten geeignet sein, die Gestaltung desselben zu erklären.

Die Bildner unseres Geschlechtes täuschten sich von vornherein nicht über die Maßlosigkeit im Essen und Trinken, von der wir beherrscht sein würden; sie wußten vielmehr, daß wir in unserer unersättlichen Gier uns viel mehr zuführen würden als für uns angemessen und nötig wäre. Um also einem raschen Dahinschwinden des sterblichen Geschlechtes, noch ehe es zur eigentlichen Reife gelangt, vorzubeugen, bildeten sie vorschauender

Weise als einen Behälter zur Aufnahme der überschüs- 73 St
sigen Speisen und Getränke die sogenannte untere Bauchhöhle[263]) (den Unterleib) und ließen rings herum die Windungen der Gedärme entstehen, damit die Nahrung nicht zu rasch ihren Weg hindurchfände und dadurch dem Körper das Bedürfnis nach neuer Nahrung aufnötigte und so durch Erregung unersättlicher Gier das Menschengeschlecht unfähig machte zum Dienst der Philosophie und der Musen, achtlos gegen die Gebote des Göttlichsten in uns[264]).

Mit den Knochen aber und dem Fleisch und allem was dahin gehört, hat es folgende Bewandtnis. Ihnen allen liegt zugrunde die Bildung des Markes. Denn die Lebensbänder, durch welche die Seele mit dem Körper verbunden ist, haben im Mark ihren eigentlichen Halt. In ihnen liegen die Wurzeln des menschlichen Geschlechtes; das Mark selber aber ist aus anderen Elementen gebildet[265]). Alle Elementardreiecke nämlich, die ganz ebenmäßig und glatt und so am meisten geeignet waren Feuer, Wasser, Luft und Erde am reinsten darzustellen, sonderte Gott[266]) einzeln aus jeder Gattung für sich aus, mischte sie miteinander in rechtem Verhältnis, um einen Sammelsamen für das ganze menschliche Geschlecht zu gewinnen und bildete daraus das Mark; darauf pflanzte er diesem die (drei) Seelengeschlechter[267]) ein und befestigte sie darin; dabei gab er dem Mark selbst gleich bei der ersten Verteilung eine Mannigfaltigkeit von Formen, die nach Zahl und Beschaffenheit genau den zu erwartenden Arten der Seelen entsprach. Und denjenigen Teil des Markes, der wie ein Saatfeld den göttlichen Samen in sich tragen sollte, formte er zu kugelförmiger Rundung und gab ihm den Namen Gehirn (Kopfmasse)[268]) im Hinblick darauf, daß nach Abschluß der Schöpfung aller lebenden Wesen das diesen Teil einschließende Gefäß der Kopf sein sollte. Demjenigen Mark dagegen, das der Träger der noch übrigen, also der sterblichen Seelenteile sein sollte, gab er unterschied-

liche runde und längliche Formen, sie alle als Mark bezeichnend[269]); und von ihnen aus, gleichsam als den Ankern, warf er Taue aus zur Befestigung der ganzen Seele und stellte so rings herum unser ganzes Körpergebilde her, indem er zunächst eine knöcherne Umhüllung als Deckung um das Mark herum legte[270]).

Die Knochen aber bildete er auf folgende Weise. Er mischte Erde, die er durch Sieben rein und glatt gemacht hatte, mit Mark und feuchtete sie dadurch zugleich an; darauf brachte er sie ins Feuer und nächstdem tauchte er sie in Wasser, dann wieder ins Feuer und abermals ins Wasser, und durch häufige Wiederholung dieses Verfahrens machte er sie unschmelzbar für beide, für Feuer und Wasser. Diese Substanz diente ihm nun dazu das Gehirn kunstvoll mit einer knöchernen Kugel zu umspannen[271]), der er indes einen schmalen Ausgang[272]) ließ. Und zum Schutze des Nacken- und Rückenmarkes formte er Wirbelbeine daraus und spannte sie wie eine Reihe von Türangeln vom Kopfe aus durch den ganzen Oberkörper. So schloß er denn den ganzen Samen in eine schützende steinartige Umhüllung ein; in sie aber fügte er Gelenke ein, wobei er sich als vermittelnder Helferin der Kraft des „Anderen"[273]) bediente in Rücksicht auf die Bewegungs- und Biegungsfähigkeit.

Da er sich aber sagte, daß das Knochengebilde doch über die Maßen spröde und unbiegsam sei, und daß es, jetzt der Erhitzung und dann wieder der Abkühlung ausgesetzt, leicht der Beinfäule verfallen könnte und den von ihm umschlossenen Samen dadurch verderben würde, so schuf er zur Abwehr dessen die Sehnen und das Fleisch. Die Sehnen sollten alle Glieder verbinden und durch Anspannen und Nachlassen es dem Körper ermöglichen sich um die Angeln zu biegen und sich auszudehnen, das Fleisch aber sollte ein Abwehrmittel sein gegen die Hitze wie auch ein Schutz gegen die Kälte; überdies sollte es uns beim Fallen ein ähnliches Schutzmittel sein wie die Filzkissen[274]), indem es sich durch

seine Weichheit und Nachgiebigkeit dem Drucke von außen anpaßte. Die warme Feuchtigkeit aber, die es in seinem Innern barg, sollte infolge des Schwitzens und der Verdampfung auf der Haut dem ganzen Körper eine selbsterzeugte Kühlung gewähren, im Winter aber durch ihre erwärmende Kraft den von außen eindringenden und uns umringenden Frost einigermaßen abwehren. Von solchen Erwägungen geleitet bereitete der Künstler, der uns wie aus Wachs formte, eine Mischung und Vereinigung von Wasser, Feuer und Erde, die er mit einem scharfen und salzigen Gärungsstoff durchtränkte[275]), und erzeugte so das saftige und weiche Fleisch. Die Sehnen aber bildete er aus einer Mischung von Knochen und ungesäuertem Fleisch zu einem Stoff, der seiner Beschaffenheit nach die Mitte hält zwischen beiden und gab ihm eine gelbliche Farbe. Infolgedessen erhielten denn die Sehnen eine größere Straffheit und Zähigkeit als das Fleisch, anderseits eine größere Weichheit und Biegsamkeit als die Knochen.

Mit diesem Sehnen- und Fleischgebilde[276]) umgab nun Gott als zusammenschließender Hülle die Knochen und das Mark, indem er zunächst die Knochen durch Sehnen miteinander verband, sodann alles gründlich mit Fleisch umkleidete. Dasjenige Gebein aber, welches das Seelenhafteste in sich barg[277]), umkleidete er mit der spärlichsten Fleischmasse, dasjenige dagegen, das dem Seelenlosen zur Behausung diente, mit der reichlichsten und dichtesten. Und ebenso ließ er auch an den Gelenken, soweit nicht bei verständiger Prüfung eine notwendige Ausnahme gemacht werden mußte, nur wenig Fleisch entstehen, damit es nicht durch Erschwerung der Biegsamkeit und Hemmung der Beweglichkeit den Körper unbehilflich mache; auch sollte dadurch zugleich verhütet werden, daß eine zu starke Anhäufung und Verdichtung des Fleisches durch Versteifung desselben eine Beeinträchtigung des Wahrnehmungsvermögens herbeiführe, durch welche die Verstandeskräfte in bezug auf

Gedächtnis und Auffassung abgestumpft würden. Daher sind denn auch die Schenkel- und Schienbeine und die
75 St. Hüftengegend, sowie die Knochen der Ober- und Unterarme und alle unsere Gliedmaßen, die keine Gelenke haben, ebenso alle diejenigen Knochen, deren Mark nur wenig Beseelung in sich hat und die deshalb der Einsicht bar sind[278]) — sie alle sind reichlich mit Fleisch ausgestattet, dagegen alle diejenigen weniger, die geistigem Leben zur Wohnstätte dienen, abgesehen von den Fällen, wo Gott das Fleisch selbst an sich schon zu einem Sitze der Wahrnehmung machen wollte und es deshalb in reichlicherer Fülle vereinigte, wie es z. B. mit der Zunge der Fall ist. In den meisten Fällen aber steht es so wie vorher angegeben. Denn ein durch den Zwang der Notwendigkeit entstehendes und durch sie sich erhaltendes Gebilde läßt es nun einmal nicht zu, daß eine dichte Knochen- und Fleischmasse zugleich der Träger feinerer Wahrnehmung sei. Denn wären beide Teile (der körperliche und der geistige) mit der Vereinigung einverstanden, so würde das Gebilde des Kopfes am allerreichsten mit beiden bedacht worden sein, und das Menschengeschlecht würde, mit solch einem fleischigen, sehnigen und kräftigen Kopf auf den Schultern, ein Leben führen, doppelt, ja vielfach so lang als das jetzige, dabei auch noch gesünder und schmerzfreier. So aber kamen die schaffenden Urheber unserer Entstehung bei ihrer Erwägung, ob sie ein langlebiges minderwertiges oder ein kurzlebiges edleres Geschlecht schaffen sollten, einmütig zu der Ansicht, es müsse ein jeder unbedingt dem kürzeren aber edleren Leben den Vorzug geben vor dem längeren aber wertloseren[279]). Daher versahen sie denn den Kopf mit einer dünnen Schädeldecke, nicht aber mit Fleisch und Sehnen, da er ja auch keine Gelenkbiegungen hatte. Dies alles hatte zur Folge, daß das bei einem jeden Menschen den Körper krönende Haupt zwar empfänglicher für Wahrnehmungen und geeigneter für verständige Überlegung, dagegen weit weniger wider-

standsfähig gegen äußere Gewalt ist. Diesen Gründen und diesen Erwägungen gemäß brachte Gott die Sehnen nur ganz unten am Rande des Kopfes an rings um den Nacken herum und befestigte sie gleichmäßig an beiden; auch verband er durch sie die Enden der Kinnladen unmittelbar unter dem Gesicht. Die übrigen Sehnen verteilte er auf alle Gliedmaßen, Gelenk mit Gelenk verbindend. Dem Munde aber gaben unsere Bildner durch die Ausstattung mit Zähnen, Zunge und Lippen seine jetzige wohlgefügte Form mit gleichmäßiger Rücksicht auf das durch die Notwendigkeit Gebotene wie auf das Beste; denn als Eingangspforte ward er von ihnen mit Rücksicht auf das Notwendige, als Ausgangspforte mit Rücksicht auf das Beste gebildet. Alles nämlich, was als Nahrung dem Körper zugeführt wird, fällt unter den Begriff der Notwendigkeit; dagegen übertrifft der Fluß der Rede, der sich nach außen ergießt und im Dienste des Geistes steht, alle anderen Arten von Fluß an Schönheit und Güte[280]).

Was aber weiter den Kopf anlangt, so konnte er einerseits zu seinem Schutze unmöglich bloß auf die reine Schädeldecke beschränkt bleiben angesichts des starken Schwankens der Witterung zwischen Wärme und Kälte, anderseits durfte man es auch nicht dahin kommen lassen, daß er infolge einer zu dichten Schutzhülle stumpf und unempfindlich würde durch die Anhäufung des Fleisches. Es blieb nun von der Fleischsubstanz, soweit sie nicht eintrocknete[281]), eine ansehnliche Rinde zurück und 76 St.
sonderte sich davon ab, das, was man jetzt Haut nennt. Mit dieser Haut, die durch die Feuchtigkeit des Gehirns inneren Halt gewann und sich weiter entwickelte, umkleidete er den Kopf ringsum. Die Feuchtigkeit aber, die durch die Kopfnähte empordrang, benetzte und nährte sie und brachte sie auf dem Scheitel zum Zusammenschluß, fest wie einen Knoten. Die mannigfaltige Form dieser Nähte hat ihren Grund in der Wechselwirkung zwischen den Gehirnumläufen und der Ernährungstätigkeit: ist der

Kampf zwischen diesen ein heftiger, dann ist die Zahl der Nähte größer, ist er schwächer, dann kleiner. Diese ganze Haut durchlöcherte denn Gott ringsum mit Hilfe des Feuers; und indem nun infolge dieser Durchlöcherung die Feuchtigkeit aus ihr (der Haut) nach außen getrieben ward, verflüchtigte sich die warme Flüssigkeit soweit sie rein und abgeklärt war, was von ihr aber aus den nämlichen Stoffen zusammengesetzt war, wie die Haut, ward zwar durch den Zug der Bewegung nach außen in die Höhe getrieben und dehnte sich zu länglicher Gestalt aus in einer Feinheit, die in genauem Verhältnis zu der Größe der Löcher stand, senkte sich aber, wegen der Langsamkeit seines Vordringens durch die von außen es umgebende Luft zurückgedrängt, wieder in das Innere der Haut hinab und schlug da feste Wurzel. Diese Vorgänge waren es denn, die zur Entstehung der Haare auf der Haut führten, eines Gebildes, das, lederartig, mit der Haut Verwandtschaft hat, aber spröder und mehr verdichtet ist durch den zusammenpressenden Druck der Kälte, dem jedes Haar beim Austritt aus der Haut ausgesetzt war. Dadurch verlieh denn der Schöpfer unserem Haupte seinen dichten Haarwuchs, wozu er sich der genannten Hilfsmittel bediente. Sein eigentliches Absehen dabei war aber dieses: es sollte der Haarwuchs statt des Fleisches eine leichte Bedeckung sein zum Schutze des Gehirns, die im Sommer Schatten gegen die Hitze, im Winter Deckung gegen die Kälte bietet, ohne doch die Leichtigkeit der geistigen Auffassung irgendwie zu hemmen und zu beeinträchtigen. Was aber das Geflechte von Sehnen, Haut und Knochen bei der Entstehung der Finger betrifft, so bildete sich nach der Vermischung dieser drei Stoffe und nach Austrocknung derselben aus allen zusammen eine einzige harte Haut, zu deren Herstellung jene Stoffe als Mitursachen allerdings notwendig waren; aber die eigentlich treibende Ursache dazu lag in der Rücksicht auf die künftige Entwicklung der Dinge. Denn daß einst aus Männern Weiber, und nicht bloß dies,

sondern auch Tiere werden sollten[282]), das war unseren Bildnern nicht unbekannt, wie sie denn auch wußten, daß viele Geschöpfe zu vielerlei Zwecken der Nägel bedürfen würden, und darum sorgten sie gleich bei der Entstehung der Menschen für Bildung der Nägel. Auf Grund solcher Erwägungen und von solchen Absichten geleitet ließen sie Haut und Haare und an den Enden der Gliedmaßen Nägel wachsen.

34. Da nun so alle Teile und Glieder des menschlichen Geschöpfes zusammengewachsen waren, Feuer und Luft aber einerseits dem Menschengeschlecht unentbehrlich waren um zu leben, anderseits aber dasselbe der Gefahr des Hinschwindens aussetzten, indem das erstere 77 St.
es mit Zerschmelzung, die letztere es mit Aussaugung bedrohte, so schufen ihm die Götter hiergegen eine Abhilfe[283]). Sie ließen nämlich ein Naturgebilde entstehen, das mit der menschlichen Natur verwandt war, aber durch Mischung mit anderen Formen und sinnlichen Erregungen doch eine andere Art von Wesen darstellte. Es sind dies die jetzt uns vertrauten Bäume und Pflanzen und Sämereien, die unter der Pflege der Landleute veredelt und uns dienstbar gemacht worden sind, während es ehedem nur wilde Arten gab, die älter sind als die veredelten. Alles nämlich, was irgendwie am Leben teil hat, hat auch Anspruch darauf ein lebendes Wesen genannt zu werden. Nun hat aber das eben genannte Naturgebilde nur Anteil an dem dritten, zwischen Zwerchfell und Nabel, wie dargetan[284]), beheimateten Seelenteil, der mit Urteil, Überlegung und Vernunft gar nichts zu schaffen hat, wohl aber mit der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen in Verbindung mit den Begierden. Denn es kennt keinen anderen Zustand als den fortwährender Beeinflussung von außen, dagegen hat ihm sein eigener Entstehungsvorgang nicht die Kraft verliehen sich in und um sich selbst bewegend die von außen kommenden Bewegungen zurückzustoßen[285]) und so als Herr und Verfüger über seine eigenen Bewegungen etwas von den

eigenen Zuständen wahrzunehmen und darüber nachzudenken. Daher lebt es zwar und ist nichts anderes als ein belebtes Wesen, ist aber an seinen Platz gebannt und festgewurzelt, weil ihm die Kraft der Selbstbewegung versagt blieb[286]).

35. Alle diese Arten des Pflanzenreichs ließen die göttlichen Machthaber für uns Schwächere zur Nahrung entstehen. Dann aber versahen sie unseren eigenen Körper mit durchgehenden Kanälen, ähnlich den künstlichen Rinnsalen in den Gärten, auf daß er wie durch fließendes Wasser berieselt würde. Und zuerst gruben sie verborgene Kanäle zwischen der Haut und dem mit ihr verwachsenen Fleisch, den ganzen Rücken entlang, zwei Adern, entsprechend der Zweiseitigkeit[287]), wie der Körper sich ja in eine rechte und linke Seite teilt. Beide aber leiteten sie am Rückgrat hinunter, zu beiden Seiten des lebenspendenden Markes, auf daß einerseits dies dadurch eine erfrischende Anregung erhielte, anderseits der Zufluß zu den übrigen Körperteilen bei leichter Strömung, weil abwärts gerichtet, eine gleichmäßige Berieselung möglich mache. Darauf spalteten sie die Adern um das Haupt herum und verflochten sie nach entgegengesetzten Richtungen durcheinander, teils in der Richtung von der rechten nach der linken Körperseite, teils von der linken nach der rechten, damit so neben der Haut auch noch ein weiteres Band zwischen Kopf und Rumpf vorhanden wäre, da der Kopf nicht ringsum am Scheitel mit Sehnen umspannt war; auch sollten sich dadurch die Empfindungen der Sinneseindrücke von beiden Teilen her dem ganzen Körper mitteilen. Weiter aber förderten
St. sie das Werk der Berieselung auf eine Weise, die uns leichter verständlich sein wird, wenn wir zuvor erst die Wahrheit des Satzes anerkannt haben, daß alle Körper, die aus kleineren Bestandteilen zusammengesetzt sind, das Größerteilige nicht hindurchlassen, während dieses den Durchgang des Kleinerteiligen nicht verhindern kann; das Feuer aber ist aus kleineren Bestandteilen zusammen-

gesetzt als die übrigen sogenannten Elemente[288]), weshalb es denn durch Wasser, Erde, Luft und alles, was aus diesen zusammengesetzt ist, hindurchdringt, ohne daß irgend etwas imstande wäre ihm den Durchgang zu verwehren. Diese Regel muß auch als gültig für die menschliche Bauchhöhle betrachtet werden: wenn Speisen und Getränke ihr zugeführt werden, so hält sie diese in sich zurück, wogegen sich Luft und Feuer nicht zurückhalten lassen, da sie aus kleineren Teilen zusammengesetzt sind als die Bauchhöhle. Dieser beiden Elemente bediente sich also Gott zur Beförderung der Feuchtigkeit aus der Bauchhöhle in die Adern: aus Luft und Feuer wob er ein Geflechte ähnlich dem der Fischreusen[289]) zusammen, das an seinem Eingang wieder zwei korbflaschenartige Gebilde in sich hatte, von denen das eine wiederum in zwei Mündungen auslief. Von diesen Gebilden spannte er gleichsam Seile aus[290]), die rings nach allen Seiten zu den Enden des ganzen Flechtwerks liefen. Das Innere des Hauptgeflechtes ließ er ganz aus Feuer bestehen, während die Körbe und die äußere Wand aus luftartigen Teilen zusammengesetzt waren; dies Geflecht nahm er und stattete damit auf folgende Weise das von ihm hergestellte Wesen aus. Das Gebilde der Korbflaschen senkte er in den Mund; und da es ihrer zwei waren, so leitete er die eine durch die Luftröhre hinab in die Lunge, die andere längs der Luftröhre in die Bauchhöhle. Die Mündung der einen Korbflasche spaltete er in zwei und führte diese als Ausläufer eines Ganzen in die Kanäle der beiden Nasenlöcher ein, so daß, wenn die erstere Korbflasche, nämlich die am Munde, versagte, die dorthin gehörigen Strömungen sämtlich auch von dieser Seite her ersetzt werden konnten. Die Außenwand aber des ganzen Geflechtes ließ er um die ganze Höhlung unseres Körpers herumwachsen, und zwar richtete er es so ein, daß bald dies alles sanft in die Korbflaschen zusammenströmte, die ja aus Luft bestanden, bald wiederum die Korbflaschen sich zurückergossen; dabei trat das Haupt-

geflecht, entsprechend der lockeren Beschaffenheit des Körpers, durch denselben bald hinein bald wieder heraus, und die in dem Inneren eingeschlossenen Feuerstoffe folgten der Luftbewegung in beiden Richtungen, ein Vorgang, der niemals aufhört, so lange das sterbliche Wesen sich noch in seinem Bestande erhält. Dies also war unserer Meinung nach der Vorgang, dem der Namengeber[291]) die Bezeichnung Einatmen und Ausatmen beilegte. Dies ununterbrochene Wechselspiel von Tun und Leiden dient unserem Körper dazu, durch Befeuchtung und Abkühlung sich zu ernähren und sich sein Leben zu erhalten. Denn wenn das dem Innern einwohnende Feuer dem Zuge des ein- und ausgehenden Atems folgt und in lebhafter Schwingung sich durch die ganze st. Höhlung hindurchbewegend bei seinem Eintritt[292]) die Speisen und Getränke erfaßt, zersetzt es sie, und indem es sie so in kleine Teilchen auflöst, drängt es sie durch die Ausgänge, durch die es selbst seinen Weg nimmt, hindurch und befördert sie, ähnlich einem Schöpfwerk, durch das aus einem Quell Wasser in die Kanäle geführt wird, in die Adern. So werden denn die Strömungen der Adern durch den Körper wie durch eine Wasserleitung hindurchgeleitet.

36. Doch wollen wir noch einmal den Vorgang des Atmens betrachten in Hinsicht auf die Ursachen, die ihn zu dem machten, was er jetzt ist. Es steht damit so: da es nichts Leeres gibt[293]), in das ein in Bewegung befindlicher Körper sich eindrängen könnte, und da der Atem von uns nach außen ausströmt, so muß es jedermann einleuchten, daß er sich nicht ins Leere verliert, sondern daß er sich Platz verschafft durch Verdrängung dessen, was ihm zunächst im Wege steht. Das so Verdrängte aber treibt wiederum das ihm Nächstliegende von seinem Platz, und so wird notwendig alles ringsum nach dem Ausgangspunkt des Atems hingetrieben, füllt dessen Stelle aus und folgt dem Zuge desselben, und diese Bewegung erstreckt sich gleichzeitig auf alle Teile des Ganzen[294])

wie bei der Umdrehung eines Rades, weil es nichts Leeres gibt. Daher füllt sich denn der Raum der Brust und der Lunge, aus dem der Atem nach außen entwich, wieder mit der den Körper umgebenden Luft, die durch das lockere Fleisch eindringt und in Umlauf erhalten wird. Und wenn sich die Luft wieder zurückwendet und durch den Körper nach außen strömt, treibt sie den Atem wieder nach innen durch den Durchlaß des Mundes und der Nasenlöcher. Die Ursache, die den ersten Anstoß zu dem allen gibt, hat man in folgendem zu suchen. Jedes lebende Geschöpf hat seine größte innere Wärme im Blute und in den Adern, die gleichsam eine Feuerquelle im Innern bilden; daher denn auch unser Vergleich mit dem Geflechte der Fischreuse, demzufolge alles im Inneren desselben Befindliche aus Feuer geflochten war, alles nach außen zu Liegende aber aus Luft. Nun gilt uns doch der Satz, daß alles Warme seiner Natur gemäß nach dem ihm eigentlich zukommenden Ort hinausstrebt, um sich mit dem ihm Verwandten zu verbinden; und da es der Austrittswege zwei gibt, den einen durch die Außenwand des Körpers, den anderen durch den Mund und die Nasenlöcher, so setzt es, wenn es den einen von beiden wählt, die Luft an dem anderen in Umlauf; und die so vertriebene Luft erwärmt sich, indem sie ins Feuer gerät, während das austretende Warme sich abkühlt. Da aber so das Wärmeverhältnis sich ändert und die Luft an dem anderen Ausgange wärmer wird, so hat dies Erwärmte wiederum einen stärkeren Trieb nach jener Seite hin, die seiner eigenen Natur entspricht, und so verdrängt es die Luft an dem anderen Ausgang. Die ununterbrochene Wiederholung dieses Druckes und Gegendruckes gestaltet sich durch beide Bewegungen zu einem vorwärts und rückwärts gerichteten Kreislauf, und darauf führt sich der Vorgang des Ein- und Ausatmens zurück.

37. Dieses ist denn auch der Weg, der für Erklärung der Erscheinungen bei dem Gebrauche der Schröpfköpfe und beim Verschlucken der Speisen sowie beim Werfen von Ge- so St.

genständen sei es nach oben in die Luft oder flach über die Erde hin einzuschlagen ist. Auch die Töne gehören hierher[295]). Sie erscheinen je nach ihrer Schnelligkeit oder Langsamkeit hoch oder tief, und zuweilen entbehren sie des Einklanges infolge der Ungleichmäßigkeit der in uns durch sie hervorgerufenen Bewegung, zuweilen wiederum stehen sie im Einklang. Nämlich die langsameren Töne holen die Bewegungen der früher (im Ohr) angelangten und schnelleren Töne ein, wenn diese bereits ihre Kraft verlieren und eine Bewegung angenommen haben, die derjenigen ähnlich ist, mit der diese langsamen selbst wieder bei ihrem Eintreffen auf jene einwirken; und indem sie so sie einholen, rufen sie keine neue, störende Bewegung hervor, sondern übermitteln nur den Anstoß zu einer langsameren Bewegung, die der bereits abgeschwächten Bewegung des schnelleren Tones entspricht. Auf diese Weise bringen sie denn einen einheitlichen Eindruck hervor durch die Mischung von Hoch und Tief. So kommt es denn, daß sie den geistig tiefer Stehenden Lust bereiten, den geistig hoch Stehenden dagegen reine Freude über diesen Abglanz der göttlichen Harmonie, der sich in irdischen Bewegungen kund gibt[296]). Auch alles Strömen des Wassers sowie das Niederfahren des Blitzes und die auffälligen Erscheinungen der Anziehung durch Bernstein und Magnet[297]) — alles dies beruht auf keiner wirklichen Zugkraft (Anziehungskraft), sondern hat seinen Grund in folgendem: es gibt nichts Leeres, vielmehr verdrängen sich die Körper einander, und dazu kommt noch der Umstand, daß alle Körper, die sich auflösen oder sich zusammenschließen, ihren Platz ändern, indem ein jeder einzeln sich dem ihm von Natur zugehörigen Orte zuwendet. Durch die mannigfache Verflechtung dieser Umstände wird sich der Forscher, der wirklich diesen Namen verdient, diese als Wunder sich darstellenden Erscheinungen erklären[298]).

38. Auch das Atemholen, von dem diese Betrachtung ausging, vollzieht sich auf diese Weise und aus diesen

Gründen, wie im vorigen dargelegt ward: das Feuer zerschneidet die Nahrung, folgt den Schwingungen der Luft im Inneren und füllt durch diese schwingende Bewegung die von der Bauchhöhle ausgehenden Adern dadurch, daß es von da aus die zerstückelte Nahrung in sie hineinpumpt. Und darum erhalten bei allen lebenden Wesen durch den ganzen Leib hin die Ströme der Nahrung immer hinreichenden Zufluß. Und da diese Stoffe eben erst zersetzt sind und von verwandten Substanzen herstammen — teils von Früchten teils von Kräutern[299]), die Gott für uns eben zum Zwecke der Nahrung pflanzte — so nehmen sie infolge der eingetretenen Vermischung alle möglichen Farben an, doch herrscht die rote Farbe dabei entschieden vor, deren Entstehung[300]) ja zurückzuführen ist auf die Zersetzung der Nahrung durch das Feuer[301]), das sich in der durch die Zersetzung hergestellten Flüssigkeit abdrückt. Daher bekam denn die Farbe der den Körper durchströmenden Flüssigkeit das beschriebene Aussehen, und wir brauchen dafür den Namen Blut, diese Nährquelle, aus der das Fleisch und der ganze 81 St
Körper seinen Unterhalt schöpft, indem daraus allen Teilen die Flüssigkeit zugeführt wird, mit der sie den Abgang ersetzen. Diese Anfüllung aber und dieser Abgang vollziehen sich ganz in derselben Art wie die Bewegung aller Dinge im Weltall, der gemäß alles Verwandte einander zustrebt. Denn einerseits lösen die uns von außen umgebenden Stoffe unseren Körper beständig auf und verteilen das Abgelöste so, daß jedes Teilchen zu der ihm verwandten Stoffgattung gelangt, anderseits sind die Bestandteile des Blutes, weil zerstückelt in unserem Inneren und umschlossen von dem Körpergebilde eines jeden lebendigen Wesens wie von seinem Himmel, gezwungen die Bewegung des Weltalls nachzuahmen. Indem so ein jedes Teilstückchen in uns nach dem ihm Verwandten hingetrieben wird, füllt es die zuvor entstandene Lücke wieder aus. Ist nun der Abgang stärker als der Zufluß, so nimmt jedes Wesen ab, ist er geringer, dann wächst

es. Der Bau eines jeden jungen Geschöpfes nun, zusammengesetzt aus Elementardreiecken, die gleichsam frisch aus der Werkstatt kommen, weist einen festen gegenseitigen Zusammenschluß dieser Elemente auf, und doch ist dabei das Gefüge seiner ganzen Masse geschmeidig, weil es erst kürzlich aus Mark gebildet worden ist und seine Nahrung durch Milch erhalten hat. Nimmt nun dies Gefüge die von außen in es eintretenden Dreiecke, aus denen die Speisen und Getränke zusammengesetzt sind, in sich auf, so gewinnt es mit seinen eigenen neuen Dreiecken den Sieg über jene schon älteren und schwächeren Dreiecke, die es zerstückelt. So wird dem Körper eine Fülle von Nahrungsteilchen zugeführt, die gleichartig sind, so daß sein Wachstum dadurch gefördert wird. Lockert sich aber die Wurzel der Dreiecke[302]) durch zahlreiche, langjährige Kämpfe, die sie mit vielen anderen Dreiecken zu bestehen hatten, dann ist das Gefüge nicht mehr imstande sich die eingeführte Nahrung durch Zerteilung gleichartig zu machen, vielmehr werden die eigenen Dreiecke von den von außen eindringenden leicht zerteilt. Unter solchen Umständen schwindet denn jedes Geschöpf, der Gewalt erliegend, dahin, ein Zustand, den man Alter nennt. Und wenn dann schließlich die Bänder der dem Marke angehörigen Dreiecke ihren festen Halt verlieren und sich infolge des aufreibenden Kampfes lösen, so lösen sie eben damit auch die Bande der Seele; und diese, nunmehr ihrer natürlichen Freiheit zurückgegeben, entfliegt in freudiger Stimmung, denn alles, was wider die Natur ist, ist schmerzhaft, alles der Natur Entsprechende dagegen angenehm. Und demgemäß ist denn auch ein durch Krankheit und durch Wunden herbeigeführter Tod schmerzhaft und gewaltsam, derjenige dagegen, der mit dem Alter zum natürlichen Ende führt, ist der ungetrübteste von allen und eher von Lust begleitet als von Schmerz.

39. Was aber die Krankheiten betrifft, so ist der Grund ihrer Entstehung wohl jedermann klar. Denn da

es vier Elemente sind, aus denen sich der Körper zu- 82
sammensetzt, Erde, Feuer, Wasser und Luft, so wird jedes widernatürliche Zuviel und Zuwenig, sowie jede Vertauschung des natürlichen Platzes mit einem fremden, ebenso auch — da das Feuer und die anderen Elemente über mehr als eine Unterart verfügen — das Herüberziehen des nicht Zugehörigen in den eigenen Bereich und was dergleichen mehr ist: alles dies wird Ursache zu innerem Aufruhr und zu Krankheit. Denn bei widernatürlichen Vorgängen und Ortsveränderungen wird erhitzt, was vorher kalt, feucht was trocken, schwer was leicht war, kurz alle möglichen Wandlungen werden dadurch veranlaßt. Nur dann, so behaupten wir, wenn das Gleiche in der nämlichen Beziehung und derselben Weise und in demselben Verhältnis zu dem Gleichen hinzugefügt oder von ihm entfernt wird, kann etwas, als gleich mit sich selbst, heil und gesund bleiben; was aber, sei es beim Abgang oder beim Zugang, gegen irgendeine dieser Bedingungen verstößt, das wird Veranlassung geben zu allen möglichen Wandlungen und zu zahllosen Krankheiten und Zerstörungen. Da es nun aber auch natürliche Gebilde zweiter Ordnung[303]) gibt, so ergibt sich daraus eine zweite Betrachtungsweise der Krankheiten für den, der sich dafür interessiert. Da nämlich aus jenen Elementen sich das Mark, die Knochen, das Fleisch und die Sehnen bilden, da ferner auch das Blut, wenn auch in anderer Weise[304]), aus den nämlichen Elementarstoffen entstanden ist, so entstehen hier zwar die meisten Krankheiten in der vorher angegebenen Weise[305]), doch die schwersten werden verhängnisvoll aus folgendem Grunde: wenn die Entstehung der genannten Stoffe auf dem umgekehrten Wege vor sich geht, dann fallen sie der Zerstörung anheim. Naturgemäß nämlich entstehen Fleisch und Sehnen aus Blut[306]), und zwar die Sehnen aus den Fasern des Blutes infolge ihrer Verwandtschaft, das Fleisch aber aus Blutklümpchen, die sich, abgesondert von den Fasern, durch Gerinnen bilden. Aus den Sehnen und dem Fleisch sondert sich wieder ein

leimartiger und fettiger Stoff aus, der nicht nur das Fleisch mit den Knochen zusammenwachsen läßt und zugleich seinerseits den das Mark umschließenden Knochen Nahrung und Wachstum verleiht, sondern auch das Mark anfeuchtet und zwar dadurch, daß sich die glatteste und fettigste Art von Dreiecken von ihm aus sogar durch die festgeschichtete Knochensubstanz hindurchseiht und tropfenweise von den Knochen nach innen abfließt. Geht nun so alles in dieser Weise vor sich, dann ist Gesundheit das regelmäßige Ergebnis, während die Umkehrung Krankheit zur Folge hat. Wenn nämlich umgekehrt sich Fleisch auflöst und seine zersetzte Masse in die Adern eindringen läßt, dann entsteht im Zusammenhang mit dem Atmen in den Adern eine Anhäufung von Blut, das in allen Farben schillert und alle Grade von Bitterkeit sowie von Schärfe und Salzigkeit aufweist, und allerlei Galle, Blutwasser und Schleim mit sich führt. Denn da alles in umgekehrter Ordnung entstanden und dadurch in verdorbenem Zustande ist, so wirkt es zunächst zersetzend auf das Blut selbst und rinnt, ohne selbst dem Körper irgendwelche Nahrung
St. zu spenden, in allen Richtungen durch die Adern, nicht mehr sich bindend an die von der Natur festgesetzten Zeiträume, in Feindschaft mit sich selbst, weil sich die Teile einander nichts Förderliches mehr zu bieten haben, im Kampfe zugleich auch mit allem, was im Körper noch festgefügt und beharrlich ist, aber nun durch es zerstört und aufgelöst wird. Die älteste Masse nun des zersetzten Fleisches wird, weil sie schwer zu erweichen ist, schwarz infolge der langen Dauer des Verbrennungsvorganges, und weil sie durch diesen Vorgang durch und durch zerfressen ist, so ist sie auch bitter und wird dadurch gefährlich für jeden Teil des Körpers, der noch unversehrt ist. Mitunter enthält diese schwarze Substanz, wenn die Bitterkeit sich durch die Verdauung verflüchtigt hat, statt der Bitterkeit Säure, dann aber kommt es auch wieder vor, daß die bittere Substanz, vom Blute durch-

tränkt, eine rötliche Farbe annimmt, und wenn damit Schwarz gemischt wird, eine grünliche. Ferner verbindet sich zuweilen mit der Bitterkeit eine gelbliche Farbe, nämlich wenn junges Fleisch sich durch Entzündung zersetzt hat. Der gemeinsame Name für alle diese Erscheinungen ist Galle[307]), mag dieser Name nun seinen Ursprung irgendeinem Arzte verdanken oder irgendeinem Manne, dem es bei Betrachtung vieler ungleicher Merkmale nicht an der Fähigkeit fehlte eine Gattungsgemeinschaft herauszuerkennen, die eine zusammenfassende Bezeichnung für alle heischte. Was aber die besonderen Arten der Galle anlangt, so ist für die Bestimmung jeder einzelnen die Farbe maßgebend gewesen.

Was ferner die Lymphe anlangt, so ist die eine Art, der wässerige Teil des Blutes, milde, die andere, schwarze und sauere Galle, dagegen scharf, wenn er infolge von Hitze einen salzartigen Zusatz erhält; der übliche Name dafür ist sauerer Schleim. Eine weitere Art bildet sich aus zersetztem jungen und zarten Fleisch in Verbindung mit der Luft. Wird dies nämlich vom Winde aufgebläht und von Feuchtigkeit umschlossen, so bilden sich infolge dieses Vorganges Bläschen[308]), die einzeln wegen ihrer Kleinheit nicht sichtbar sind, aber massenhaft zusammengehäuft dem Auge erkennbar werden und infolge der Schaumbildung eine weißliche Färbung zeigen: für diese ganze Zersetzung zarten Fleisches in Verbindung mit Luft ist der Name weißer Schleim üblich. Der wässerige Teil hinwiederum des neugebildeten Schleimes sind Schweiß, Tränen und was sonst der Körper täglich zu seiner Reinigung von sich ausscheidet. Und alles dies sind Erreger von Krankheiten; denn dann ergänzt sich das Blut nicht auf naturgemäße Weise aus den Speisen und Getränken, sondern erhält umgekehrt seine Vermehrung auf eine Weise, die wider die Gesetze der Natur[309]) verstößt. Ist nun im einzelnen Fall die Zersetzung des Fleisches infolge von Krankheit nur eine mehr oberflächliche, ohne Zerstörung seiner eigentlichen Grundlagen, dann hat das

Unheil nur halbe Macht; denn dann läßt sich eine baldige Wiederherstellung erhoffen. Erkrankt aber diejenige Substanz[310]), welche das Fleisch mit den Knochen verbindet, und hört sie auf durch ihre Absonderung aus dem Fleisch[311]) und den Sehnen den Knochen zu nähren und das Fleisch mit dem Knochen zu innigem Zusammenschluß zu bringen, vertauscht sie vielmehr ihre Fettigkeit, Glätte und Klebrigkeit mit Rauheit und Salzartigkeit infolge der Austrocknung durch schlechte Nahrung, so zerreibt sie sich unter dem Druck dieser Vorgänge, löst sich von den Knochen ab und verteilt sich wieder unter das Fleisch und die Sehnen; das Fleisch aber, seinen Wurzeln entgleitend, läßt die Sehnen entblößt und angefüllt mit salziger Feuchtigkeit, es selbst aber fällt wieder der Strömung des Blutes anheim und steigert so die Zahl der vorhin genannten Krankheiten. Sind nun dies schon gefährliche Störungen des körperlichen Befindens, so sind noch ernsterer Art diejenigen, die einen noch tieferen Grund haben; das ist dann der Fall, wenn der Knochen wegen zu starker Anhäufung von Fleisch keinen genügenden Zuzug von Luft mehr erhält und so, von Entzündung und brandiger Fäulnis ergriffen, die Nahrung nicht mehr in sich aufnimmt, vielmehr selbst in zerbröckeltem Zustand den umgekehrten Weg einschlägt und dem Nahrungsstrom folgt, und dieser wieder mit dem Fleische sich mischt, das Fleisch aber ins Blut geht, wodurch dann alle Krankheiten einen höheren Grad von Bösartigkeit erreichen als die vorher genannten. Aber um nun auf das Allerschlimmste zu kommen: wenn die Substanz des Markes infolge irgendwelchen Mangels oder übermäßigen Zuflusses erkrankt, dann führt dies zu den schwersten und vor allen anderen tödlichen Krankheiten; denn dann wird der Körper in seinem ganzen natürlichen Gefüge unausweichlich in eine rückläufige Bewegung versetzt.

40. Für eine dritte Art von Krankheiten hat man eine dreifache Entstehungsweise anzunehmen, entweder

durch Luft oder durch Schleim oder durch Galle. Wenn nämlich die Lunge, diese berufene Verteilerin der Luft an den Körper, durch fließende Stoffe verstopft, ihr keine freien und reinen Durchgänge bietet, so dringt sie (die Luft) an manchen Stellen überhaupt gar nicht, an anderen wieder im Übermaße ein; so kommt es, daß sie einerseits die Teile, die keine Abkühlung erfahren, in Fäulnis geraten läßt, anderseits sich, wenn sie, durch andere Adern sich den Durchgang erzwingend und sie verschiebend, den Körper zersetzt, in der Mitte desselben, da, wo das Zwerchfell seinen Sitz hat, verfängt und so zahllose quälende Krankheiten, verbunden mit reichlichem Schweiß, verursacht. Oft erzeugt sich auch im Körper durch Zersetzung des Fleisches Luft, die keinen Ausweg findet und so die gleichen Schmerzen hervorruft wie die, welche durch jene von außen eingedrungene Luft verursacht wurden. Den höchsten Grad erreichen diese Schmerzen dann, wenn die Luft die Sehnen und die da befindlichen Blutgefäße umlagert und die Flechsen mitsamt ihren Muskeln (Sehnen) zum Schwellen bringt und sie nach rückwärts umbeugt. Von der schmerzhaften Wirkung dieser Spannung und Verrenkung haben denn diese Krankheiten auch ihre Namen erhalten, nämlich Tetanus (Spannungen) und Opisthotonus (Rückwärtsbeugung, Zuckungen). Auch das Heilmittel gegen sie ist gefährlich; denn vorwiegend sind es ja doch hinzukommende Fieberzustände, die dem Übel Einhalt tun. Der 85 St
weiße Schleim[312]) aber ist wegen der Luft in seinen Bläschen gefährlich, wenn er im Inneren abgesperrt ist; kann er aber nach außen ausdünsten, dann tritt er in milderer Form auf, entstellt aber doch den Körper durch Erzeugung von Aussatz, Flechten und verwandten Krankheiten. Mitunter ist er mit schwarzer Galle vermischt und dringt in die Umläufe des Kopfes, dies Göttlichste in uns, ein; geschieht dies im Schlafe, so ist der Verlauf ein milderer, bei Wachenden dagegen ist ein Überfall durch diese Krankheit schwerer zu bekämpfen. Es wird diese Krank-

heit mit Recht die heilige genannt, denn sie betrifft das eigentliche Heiligtum der menschlichen Natur[313]). Saurer und salziger Schleim ist dagegen die Quelle aller Krankheiten, die katarrhalischer Natur sind; nach den mannigfaltigen Stellen, nach denen der Abfluß stattfindet, haben sie auch ihre mannigfaltigen Namen erhalten.

Alle sogenannten Entzündungen aber in den einzelnen Teilen des Körpers haben ihren Ursprung in den durch die Galle verursachten Erhitzungen und Branderscheinungen. Öffnet sie sich den Weg aus dem Inneren nach außen, so wallt sie auf und erzeugt auf der Außenseite des Körpers allerhand Geschwüre; bleibt sie aber im Inneren eingeschlossen, so erzeugt sie viele Entzündungskrankheiten, und zwar die schwersten dann, wenn sie sich mit reinem Blute vermischt und das Heer der Fasern seiner natürlichen Ordnung beraubt. Diese Fasern nämlich wurden, wohl verteilt, dem Blute beigegeben (einverleibt), um diesem das rechte Verhältnis von Dünnigkeit und Dicke zu verleihen und um zu verhüten, daß es weder infolge der durch die Wärme erzeugten leichten Flüssigkeit aus dem lockeren Gefüge[314]) des Körpers herausfließen, noch durch zu große Dichtigkeit seine Beweglichkeit einbüßen und nur mühsam seinen Umlauf durch die Adern vollziehen könne. Das geeignete Mittel nun zur Erreichung dieser Zwecke bilden die Fasern zufolge der Art ihrer Entstehung[315]). Denn sondert man bei bereits abgestorbenem und erkaltetem Blute die Fasern insgesamt aus, so wird der ganze Rest des Blutes wieder flüssig, läßt man sie aber darin, so bringen sie es in Verbindung mit der es umgebenden Kühle rasch zum Gerinnen. Kommt nun den Fasern im Blute diese Bedeutung zu, so ist ihre Wirkung auf die Galle die, daß sie dieselbe zum Gerinnen bringen; denn die Galle ist ihrer Entstehung nach nichts anderes als altes Blut[316]) und aus Fleisch wieder in Blut aufgelöst; dringt sie nun warm und flüssig und zwar anfangs nur spärlich in das Blut ein, so üben die Fasern die bezeichnete Wirkung auf

sie; ist sie demnach im Zustande des Gerinnens und der gewaltsamen Abkühlung, so verursacht sie im Inneren Frost und Schauer[317]). Strömt sie aber in reicherer Fülle ein, so gibt ihr die von ihr ausstrahlende Hitze den Sieg, und aufbrausend schüttelt sie dann die Blutfasern bunt durcheinander; und wenn ihre Kraft auch weiterhin nicht versagt, so dringt sie durch bis zur Substanz des Markes und löst durch ihres Feuers Gewalt die Bande der Seele, mit denen sie wie mit Schiffstauen dort befestigt ist[318]), und setzt sie in Freiheit. Erweist sie sich aber als schwächer, und setzt der Körper seiner Auflösung genügenden Widerstand entgegen, so wird sie selbst überwältigt und entweicht entweder allerwärts aus dem Körper oder wird durch die Adern in die untere oder obere Bauchhöhle getrieben und muß den Körper verlassen wie ein Verbannter eine vom Bürgerkrieg heimgesuchte Stadt; ihre Flucht aber verursacht Durchfälle, Ruhr und 86 St
alle derartigen Krankheiten.

Erkrankt der Körper vorwiegend durch ein Übermaß von Feuer, so leidet er andauernd an Hitze und Fieber; ist die Luft die Ursache, so tritt das Fieber an jedem Tage einmal (auf einige Stunden) auf; ist das Wasser die Ursache, so tritt das Fieber erst jeden zweiten Tag auf, weil das Wasser träger ist als Luft und Feuer; ist aber die Erde die Ursache, das trägste Element, so ist die Periode der Reinigung eine viertägige[319]); das Fieber kehrt jeden dritten Tag zurück und ist schwer zu beseitigen.

41. Dies sind die Erscheinungen, die sich auf die Krankheiten des Körpers beziehen. Mit den Krankheiten der Seele aber, die durch den Körper veranlaßt werden, steht es folgendermaßen. Daß Unvernunft eine Krankheit der Seele sei[320]), wird man ohne weiteres zugeben; der Arten aber von Unvernunft gibt es zwei: Wahnsinn und Unwissenheit. Was nun auch im einzelnen Fall immer der Anlaß sein mag, durch den jemand in einen der beiden Zustände kommt, er muß als Krankheit bezeichnet werden,

und zwar sind die schwersten Krankheiten Lust und Schmerz, wenn sie das Maß überschreiten. Denn ein Mensch, der ganz in der Lust aufgeht oder sich ganz an das Gegenteil, an den Schmerz, verloren gibt, ganz erfüllt von dem unzeitigen Streben die eine zu erhaschen, den anderen zu meiden, ist außerstande irgend etwas richtig zu sehen oder zu hören; er ist ein Rasender und demnach keiner vernünftigen Überlegung fähig. Wem der Same[321]) in der Umgebung des Markes in Fülle und reichlichem Flusse hervorquillt, einem Baum vergleichbar, dem die Natur ein Übermaß von Früchten geschenkt hat, dem erwächst immer wieder eine Fülle von Schmerzen sowie eine Fülle von Lust aus seinen Begierden und deren Erzeugnissen. So befindet er sich durch die überwältigende Macht der Lüste und Schmerzen den größten Teil seines Lebens in einem Zustand des Wahnsinns. Doch obschon ihm seine Seele durch den Einfluß des Körpers erkrankt und der Einsicht beraubt ist, wird er doch nicht als ein Kranker, sondern als ein freiwillig Schlechter beurteilt. In Wahrheit aber ist die Zügellosigkeit im Liebesgenuß in den meisten Fällen zur Seelenkrankheit geworden dadurch, daß ein einzelnes Element infolge der Durchlässigkeit der Knochen seine Feuchtigkeit in den Körper abfließen lassen kann. Wenn man daher von Maßlosigkeit in den Genüssen redet und zwar im Sinne des Vorwurfs, als handelte es sich um freiwillige Schlechtigkeit, so sind fast alle solche Vorwürfe unberechtigt; denn niemand ist freiwillig schlecht, vielmehr trägt irgendeine übele Beschaffenheit des Körpers und eine verfehlte Erziehung die Schuld, daß ein Schlechter schlecht wird; und wem dies begegnet, dem geschieht es zu seinem Verdruß und wider seinen Willen. Und was anderseits die Schmerzen betrifft, so kann da ebenso der Körper für die Seele die Veranlassung zu vielfacher Schlechtigkeit werden. Denn wo nur immer die Säfte der saueren und salzigen Schleime, sowie die bitteren
7 st. und gallichten Säfte, im Körper umherirrend, keinen Aus-

weg nach außen finden, sondern, im Inneren zusammengedrängt, ihre eigene Ausdünstung auf die Bewegung der Seele einwirken lassen und sich mit ihr mischen, da erzeugen sie allerlei Seelenkrankheiten, stärkere und schwächere, in geringerer und größerer Zahl. Indem sie nun Eingang finden in die drei Heimstätten der Seele[322]), geben sie an der betreffenden Stelle jedesmal Anlaß zu einem bunten Allerlei von Trübsinn und Schwermut, von Verwegenheit und Feigheit, von Vergeßlichkeit und Stumpfsinn. Und wenn nun zu diesen körperlichen Mißständen auch noch verkehrte Staatseinrichtungen hinzukommen, verstärkt durch verderbliche Reden, die im persönlichen Verkehr wie im öffentlichen Leben sich geltend machen, und wenn außerdem von jung auf die Beschäftigung mit den dagegen als Heilmittel wirkenden Wissensfächern vollständig vernachlässigt wird, dann sind es eben zwei von unserem Willen völlig unabhängige Gründe, die uns alle, soweit wir schlecht sind, schlecht machen. Die Schuld daran fällt zwar mehr auf die Erzeuger als die Erzeugten und mehr auf die Erzieher als die Erzogenen, doch muß jeder mit ganzer Kraft danach streben durch Erziehung, Lebensgrundsätze und wissenschaftliche Bildung dem Laster zu entfliehen und der Tugend zu huldigen. Doch ist hier nicht der Ort, darauf des Näheren einzugehen.

42. Dagegen ist es am Platze und ziemt es sich, zum Troste das Gegenstück dazu vorzuführen, nämlich die Mittel darzulegen, durch welche eine heilsame Pflege des Körpers und der geistigen Anlagen gesichert wird; denn von Rechts wegen hat das Gute mehr Anspruch auf Beachtung als das Schlechte. Alles Gute nun ist schön, und was schön ist, das entbehrt nicht des richtigen Maßes. Demnach darf auch ein lebendes Wesen, wenn man ihm Schönheit zusprechen soll, des Ebenmaßes nicht entbehren. Was aber richtige Maßverhältnisse anlangt, so haben wir wohl ein Auge für das Unbedeutende und ziehen es in Betracht, für das Wesentlichste und Wich-

tigste aber auf diesem Gebiete haben wir kein Verständnis. Denn für Gesundheit und Krankheit, wie auch für Tugend und Laster ist kein Ebenmaß und kein Mißverhältnis wichtiger als das unmittelbar zwischen Seele und Körper selbst bestehende. Darauf achten wir aber nicht und bedenken nicht, daß, wenn eine starke und in jedem Betracht groß angelegte Seele eine schwächere und unansehnlichere Körperbildung gleichsam zum Fahrzeug hat[323]), oder wenn das Verhältnis beider zueinander das umgekehrte ist, das Geschöpf als Ganzes nicht schön ist; denn es entbehrt des Ebenmaßes in den wichtigsten Beziehungen[324]). Dagegen ist die gegenteilige Erscheinung für jeden, der sehen kann, der schönste und liebste Anblick. Ein Körper zum Beispiel, der mit unverhältnismäßig langen Beinen ausgestattet ist oder sonst eine durch Übermaß gekennzeichnete Unregelmäßigkeit zeigt, ist nicht nur häßlich, sondern neigt auch beim Zusammenarbeiten aller Körperteile leicht zur Ermüdung sowie zu mancherlei nervösen Störungen und Zuckungen, auch zum Fallen infolge der Unbeholfenheit, und verursacht so sich selbst tausenderlei Übel. Das nämliche Urteil gilt nun auch von dem aus beiden, aus Seele und Leib, zusammengesetzten Wesen, das wir „lebendiges Geschöpf" nennen. Wenn nämlich in ihm die Seele stärker als der Leib und
3 St. überwiegend zornmütiger Natur ist, so erschüttert sie ihn in seinen Grundfesten und füllt ihn von innen her mit Krankheiten; gibt sie sich aber angestrengt der Beschäftigung mit Wissenschaften und dem Forschen hin, so zehrt sie ihn ab; befleißigt sie sich aber der Lehrtätigkeit und der Redekämpfe, die öffentlich wie auch in engeren Kreisen in streitsüchtigem und rechthaberischem Geiste[325]) betrieben werden, so erhitzt sie ihn und zerstört sein Gefüge, bringt gewisse Stoffe zum Fließen und täuscht die meisten sogenannten Ärzte, die die Ursache nicht in der Seele, sondern im Körper suchen. Ist aber anderseits ein großer, die Seele überbietender Körper mit einem kleinen und schwachen Geistesvermögen verbunden, so

ist von entscheidender Wichtigkeit der Umstand, daß es von Natur einen zweifachen Trieb im Menschen gibt, den Trieb nach Nahrung, verursacht durch den Körper, und den Trieb nach Einsicht, verursacht durch das Göttlichste, dessen wir teilhaftig sind. Es siegen nämlich dann die Regungen des stärkeren Teiles, die, ganz auf den eigenen Vorteil bedacht, die Seele stumpf, unbelehrbar und gedächtnisschwach machen und so die Unwissenheit erzeugen, diese schwerste aller Krankheiten. Es gibt nur eine Rettung für beide: die Seele darf nicht ohne den Körper und der Körper nicht ohne die Seele in Bewegung gesetzt werden[326]), auf daß beide, ihre Rechte verteidigend, ins Gleichgewicht und zur Gesundheit gelangen. Wer also der Wissenschaft obliegt oder sonst einen Beruf hat, der starke geistige Anstrengung erfordert, der muß auch auf ein entsprechendes Maß von Körperbewegung bedacht sein durch eifrige Pflege der Gymnastik, und wer seine Hauptsorge der Bildung des Körpers widmet, der muß auch anderseits die Seelenkräfte in Tätigkeit halten durch Pflege der Musik[327]) und des gesamten Geistesgebietes, wenn er berechtigten Anspruch haben will auf den Namen eines trefflichen (schönen) und sittlich tüchtigen Mannes. Und in der nämlichen Weise muß sich die Pflege auch auf die einzelnen Teile erstrecken, in Nachahmung des Vorbildes, das uns das Weltall bietet. Denn da der Körper von dem, was er in sich aufnimmt, innerlich erhitzt und abgekühlt wird, und anderseits durch die ihn von außen umgebenden Elementarstoffe ausgetrocknet und angefeuchtet wird und auch alle weiteren Folgen dieser durch die beiden Triebkräfte veranlaßten Erscheinungen über sich ergehen lassen muß, so wird er, wenn man ihn in ungestörter Ruhe diesen beiden bewegenden Mächten preisgibt, überwältigt und fällt der Vernichtung anheim; wenn man dagegen dem Beispiel der Ernährerin und Amme des Weltalls, wie wir sie nannten[328]), folgt und den Körper womöglich niemals in Untätigkeit läßt, sondern ihn in Bewegung erhält und

durch unausgesetzte Schwingungen, die man ihm auferlegt, sich gegen jene von innen und von außen wirkenden Bewegungen in naturgemäßer Weise zur Wehr setzt und durch maßvolles Rütteln die den Körper beeinflussenden ziellos schweifenden Hemmnisse und Stoffteile gemäß ihrer Verwandtschaft miteinander in die gehörige Ordnung bringt[329]), dann wird man unserer früheren Behauptung gemäß, die sich auf das Weltall bezog, es nicht dazu kommen lassen, daß feindliche Elemente sich zusammengesellen und im Körper Kämpfe und Krankheiten hervorrufen, sondern wird es dahin bringen, daß Befreun-
St. detes zu Befreundetem gesellt der Gesundheit zur Herrschaft verhelfe.

Von allen Bewegungen aber ist die beste diejenige, die ein Körper durch sich selbst in sich entstehen läßt, denn sie ist am meisten der Bewegung der Denkkraft und des Weltalls verwandt; geringartiger dagegen ist die durch einen anderen Körper verursachte Bewegung; die schlechteste aber ist diejenige, welche, wenn der Körper stillliegt und ruht, ihn durch anderes und zwar nur teilweise in Bewegung setzt. Daher ist auch von allen Arten der Reinigung und rechten Gestaltung des Körpers die Gymnastik die beste; die nächstbeste sodann die Schaukelbewegung bei Seefahrten oder sonstigen Fahrgelegenheiten, die keine Ermüdung mit sich führen. Die dritte Art der Bewegung ist zwar unter besonders zwingenden Umständen zuweilen nützlich, sonst aber für einen vernünftigen Mann durchaus unannehmbar, nämlich die Reinigung durch Arzneimittel. Denn Krankheiten darf man, abgesehen von Fällen, wo große Gefahr vorliegt, nicht durch Arzneien aufregen. Die Art nämlich, wie sich die Krankheiten bilden, hat immer eine gewisse Ähnlichkeit mit der natürlichen Entwickelung der lebenden Geschöpfe. Denn auch die Gestaltung dieser geht so vor sich, daß bestimmte Lebensperioden zu durchlaufen sind, und sowohl das ganze Geschlecht wie jedes einzelne Geschöpf hat sein fest bestimmtes Schicksal, abgesehen von den Eingriffen der

blinden Notwendigkeit. Die Dreiecke nämlich sind gleich von vornherein bei ihrem Zusammenschluß für einen jeden mit der Kraft versehen eine bestimmte Zeit hindurch auszudauern[330]) bis zu einer unüberschreitbaren Grenze des Lebens. In derselben Weise vollzieht sich auch die Bildung der Krankheiten; läßt man ihnen nicht ihre bestimmte Zeit, sondern greift man durch Arzneimittel störend ein, so pflegen aus kleinen Krankheiten große und aus wenigen viele zu werden. Daher muß man alle solche Krankheitserscheinungen durch vernünftige Lebensweise in eine geregelte Bahn leiten, soweit einem dafür Zeit vergönnt ist, und darf nicht durch die Anwendung aufreizender Arzneien ein bösartiges Übel hervorrufen.

43. Was das sterbliche Wesen als Ganzes sowie nach seinem körperlichen Teile anlangt nebst der Frage, wie man durch Leitung des letzteren sowie durch richtige Selbstleitung sich ein möglichst vernunftgemäßes Leben schaffen könne, so mag es bei dem Gesagten sein Bewenden haben. Doch der Teil, der bestimmt ist, die Leitung des Körpers zu übernehmen, muß wohl vor allem möglichst früh mit der Kraft ausgerüstet werden, seiner Führerstellung auf das Schönste und Beste gewachsen zu sein. Dies Thema würde bei voller Ausführung wohl hinreichenden Stoff liefern für ein ausschließlich dieser Aufgabe gewidmetes Werk. Begnügt man sich aber mit einer beiläufigen Ausführung, so dürfte man im Anschluß an die Art und Weise des Vorhergehenden mit folgender Betrachtung wohl den zum Ziele führenden Weg einschlagen. Wie schon mehrfach bemerkt[331]), sind uns drei verschiedene Seelenvermögen eingepflanzt, ein jedes von ihnen mit Bewegung ausgestattet. Demgemäß müssen wir auch jetzt in aller Kürze noch weiter sagen, daß derjenige Seelenteil, welcher in Untätigkeit verharrt und auf die ihm heilsame Bewegung verzichtet, notwendig der schwächste ist, dagegen der auf kräftige Übung bedachte der stärkste. Daher ist streng darauf zu achten, daß sie

o St. mit ihren Bewegungen im rechten Verhältnis zueinander bleiben. Was aber den obersten Seelenteil in uns anlangt, so muß man ihn sich als Schutzgeist denken, den Gott einem jeden beigegeben hat, diese Seelenkraft, die, wie wir — und zwar mit vollem Rechte — sagen, ihren Wohnsitz in dem obersten Teile unseres Körpers hat[332]) und uns von der Erde aufwärts richtet zur verwandten Himmelsregion, als Geschöpfe, die nicht irdischen sondern himmlischen Ursprungs sind. Denn dahin, wo die Seele ihren eigentlichen Ursprung hat, ließ Gott den Kopf, die Wurzel des Menschen, gerichtet sein und gab so dem ganzen Körper seine aufrechte Haltung. Wer nun ganz im Banne der Begierden und des Ehrgeizes lebt und seine ganze Kraft in den Dienst dieser Triebe stellt, der kann gar keine anderen als irdische Gedanken in sich tragen: er wird keine, auch nicht die geringste Anforderung unerfüllt lassen, die man an das Muster eines rein irdischen Geschöpfes stellt; denn er hat es ja an nichts fehlen lassen, was die Kräftigung dieses irdischen Teiles befördert. Wer aber all sein Bemühen auf die Bereicherung seines Wissens und den Erwerb wahrer Erkenntnisse gerichtet und diesen Teil seiner Seelenkräfte vor allem in reger Tätigkeit erhalten hat, der muß notwendig, insofern er die Wahrheit erfaßt, unsterbliche und göttliche Gedanken in sich tragen und wird seinerseits, soweit die menschliche Natur für Unsterblichkeit empfänglich ist, es in dieser Beziehung an nichts fehlen lassen; und da er stets dem Göttlichen alle Sorge zuwendet und selbst in sich den Schutzgeist als hochgeehrten Hausgenossen beherbergt, so muß er auch überschwenglich glücklich sein[333]). Es gilt also für jedermann durchgehends die eine Pflicht, dafür zu sorgen, daß einem jeden Teil die ihm zukommende Nahrung und Bewegung zuteil werde. Dem Göttlichen in uns verwandte Bewegungen aber zeigen die Denktätigkeiten und Umläufe des Alls[334]). Ihnen also muß ein jeder folgen und durch Erforschung der Harmonien und Umläufe des

Alls den Umläufen in unserem Haupte, die schon bei der Entstehung Schaden gelitten haben, ihre richtige Gestaltung verleihen und so das Betrachtende dem Betrachteten seiner ursprünglichen Natur gemäß angleichen, um auf diese Weise gekrönt zu werden mit demjenigen Leben, das den Menschen von den Göttern als das Beste für die gegenwärtige wie für alle folgende Zeit vorgehalten worden ist.

44. Damit scheint denn auch die uns von Anfang an gesteckte Aufgabe, das Werden des Weltalls bis zur Schöpfung des Menschen darzustellen, so ziemlich erledigt zu sein. Denn was die Entstehungsweise der übrigen lebenden Wesen anlangt, so können wir uns kurz fassen, soweit nicht die Sache ein Mehreres fordert; denn damit dürfte das uns selbst befriedigende rechte Maß für diese Ausführungen getroffen sein. So mag denn die Sache in folgender Weise dargestellt werden. Von denen, die als Männer geboren waren, wurden alle diejenigen, die feige waren und ein frevelhaftes Leben führten, nach allem, was die Wahrscheinlichkeit lehrt, bei der zweiten Geburt in Weiber verwandelt[335]). Und gleichzeitig damit schufen die Götter aus diesem Grunde den Zeugungstrieb, durch 91 St.
Bildung einer Art beseelten Wesens, das sie in uns Männern und eines anderen, das sie in den Weibern entstehen ließen, und zwar jedes von beiden in folgender Weise. Dem Kanal für Getränke gaben sie da, wo er die aufgenommene Flüssigkeit durch die Lunge hindurch unter die Nieren in die Blase führt und sich ihrer unter dem Drucke der Luft entäußert, eine Öffnung nach dem Marke, das sich als zusammenhängender Strang vom Kopfe am Nacken herunter durch das Rückgrat zieht, und dem wir früher die Bezeichnung „Samen“ gaben[336]). Dies Mark, weil beseelt und nun der Atembewegung teilhaftig geworden, macht eben die Stelle, wo diese Bewegung erfolgt, zum „Zeugungstrieb“, indem es ihr die Leben erweckende Begierde nach Ausströmung einpflanzt[337]). Daher denn auch die Unfügsamkeit und Selbstherrlichkeit

der männlichen Schamteile, deren rasende Begierden keinen Widerstand dulden, unzugänglich wie ein Tier für jeden Zuspruch der Vernunft. Und aus den nämlichen Gründen haben auch bei den Weibern die sogenannte Scheide und Gebärmutter die gleiche Bedeutung: auch sie wohnen den Weibern inne als lebendiges Gebilde mit der Begierde nach Kinderzeugung, und wenn diesem, den Forderungen der Geschlechtsreife zuwider, die Zeugung lange Zeit versagt bleibt, dann wird es zu heftigem Unwillen aufgeregt, schweift überall im Körper umher, verstopft die Luftkanäle, sperrt so den Atem ab und verursacht die schwersten Beklemmungen und allerlei sonstige Krankheiten, bis denn die wechselseitige Liebe und Begierde beide Teile zusammenführt; so pflücken sie dann gleichsam die Frucht vom Baume und senken in die Gebärmutter wie in ein Saatfeld die Saat der unsichtbar kleinen noch unausgebildeten Tierchen, die sich dann wieder von ihr ablösen und tiefer im Inneren groß genährt und dann ans Licht geführt die Entstehung der lebenden Wesen zum Abschluß bringen.

So sind also Weiber und alles Weibliche entstanden. Das Geschlecht der Vögel aber entwickelte sich, indem es statt der Haare Federn bekam, durch Umgestaltung aus solchen Männern, die zwar harmlos aber leichtsinnig waren, und sich zwar mit den himmlischen Erscheinungen beschäftigten, aber einfältig genug waren zu glauben, daß das Gesicht die sichersten Erklärungen dieser Dinge liefere[338]). Das Geschlecht der Landtiere sodann entwickelte sich aus solchen, die aller Liebe zur Weisheit bar waren und sich der Betrachtung der Himmelserscheinungen völlig verschlossen, weil sie nichts mehr zu schaffen haben wollten mit den Umläufen in ihrem Kopfe, sondern sich ganz der Führung derjenigen Seelenteile überließen, die ihren Sitz um die Brust herum haben[339]). Infolge dieser Lebensrichtung wurden ihre Vorderglieder und Köpfe vermöge der Verwandtschaft nach der Erde hingezogen und fanden an ihr ihre Stütze; so bekamen sie Schädel

von länglicher oder sonst mancherlei Form, je nachdem 92 St.
die Umläufe bei einem jeden durch den Mangel an Bewegung ihre runde Form verloren hatten. Und neben vierfüßigen gab es auch solche, die aus diesem Grunde vielfüßig wurden, indem Gott ihnen, je unverständiger sie waren, um so mehr Stützpunkte unterschob, damit sie noch mehr zur Erde gezogen würden. Die unverständigsten unter den Männern aber, deren ganzer Körper sich vollständig zur Erde niederstreckte, wurden, weil keiner Füße mehr bedürftig, zu fußlosen und auf der Erde sich fortwindenden Geschöpfen gemacht. Das vierte Geschlecht endlich, die Wassertiere, entstand aus den allerunvernünftigsten und unwissendsten, die die Urheber der Umbildung nicht einmal des reinen Atems würdigten, weil ihre Seele durch jede Art von Verkehrtheit entstellt war; anstatt sie also die dünne und reine Luft atmen zu lassen, stießen sie sie hinab in die Tiefe des Wassers, um dessen trübe Feuchtigkeit einzuatmen. Daher entstand das Geschlecht der Fische und Muscheln und aller anderen Wassergeschöpfe, die zur Strafe für den tiefsten Grad der Unwissenheit auch die tiefsten Wohnsitze angewiesen erhielten. Und auf diese Weise werden denn noch jetzt wie damals alle lebenden Wesen ineinander verwandelt[340]), indem sie je nach dem Verlust und Gewinn von Vernunft und Unvernunft ihre Gestalt wechseln.

Und nunmehr dürfen wir denn auch sagen, daß unsere Erörterung über das All ihr Ende erreicht hat; denn ausgestattet mit sterblichen und unsterblichen Wesen und vollständig erfüllt, ist diese Welt ein sichtbares lebendiges Wesen geworden, das alles Sichtbare umfaßt, ein Bild des Schöpfers, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, der mächtigste und schönste — eben diese eine und eingeborene Welt.

Anmerkungen

zum Timaios.

[1]) S. 29. Von den im Dialog auftretenden Personen ist neben Sokrates am bekanntesten Kritias, mit dem Platon mütterlicherseits verwandt war. Schon im Dialog Charmides hatte Platon diesen geistvollen, als Dichter, Philosoph und Staatsmann — Haupt der Dreißig — namhaften Mann als Mitunterredner auftreten lassen. In unserem Dialog, der sich als erstes Glied einer Trilogie ankündigt, ist er nur an dem Vorgespräch beteiligt, während die eigentliche Aufgabe dieses Teiles dem Timaios zufällt; ihm sollen dann Kritias und Hermokrates mit je einem längeren Vortrag folgen. Über Timaios teilt uns Platon selbst 20A mit, daß er aus Lokri in Italien (dem sog. epizephyrischen Lokri) stammte. Als hervorragender Vertreter der pythagoreischen Lehre war er vorzüglich bewandert auf dem Gebiet der Astronomie und Naturwissenschaft. Was Platons Verhältnis zu ihm betrifft, so dürfen wir dem Zeugnis des Cicero de repl. I, 10 glauben, daß Platon in Italien ihm persönlich nahe getreten ist. Als eine Frucht dieser Bekanntschaft oder wenigstens als stark durch dieselbe beeinflußt dürfen wir wohl unsern Dialog Timaios ansehen, der dem Andenken dieses hervorragenden, durch keine eigenen Schriften verewigten Forschers gewidmet ist. Unter Hermokrates ist, wie allgemein angenommen wird, der bekannte Feldherr der Syrakusaner zur Zeit des peloponnesischen Krieges zu verstehen, der Sohn des Hermon. Das wäre die Präsenzliste. Allein es handelt sich, wie die Eingangsworte zeigen, auch noch um einen Abwesenden, dessen Name indes verschwiegen wird. Dieser fehlende Gast hat manchen kritischen Leser alter und neuer Zeit durch seine Abwesenheit mehr beunruhigt, als den Leser des Macbeth der drohende Geist des Banquo durch seine Anwesenheit als überzähliger Gast. Wer kann mit diesem durch Krankheit ferngehaltenen Gast gemeint sein? Platons neckische Laune hat damit der Nachwelt ein schweres Rätsel aufgegeben. Noch ist der Ödipus nicht erschienen, der es gelöst. Oder sollten doch vielleicht diejenigen recht haben, die den Platon selbst darunter verstehen? Sollte er sich damit einen leisen Anspruch haben sichern wollen auf das geistige Eigentum an einem Werke, in dem Timaios und Kritias so anhaltend im eigenen Namen sprechen?

[2]) S. 29. Diese Rückbeziehung auf die Republik hat neuerdings viel Staub aufgewirbelt, während man sie früher unbefangen hinnahm als das, was sie mir noch jetzt zu sein scheint: eine kurze Rekapitulation der uns vorliegenden Republik mit vorwiegender Rücksicht auf das, worauf es dem Pl. für den vorliegenden Zweck vor allem ankam, nämlich auf die Organisation des Staates hinsichtlich seiner Wehrfähigkeit. Aber seitdem man die innere Einheit des platonischen Staates zu bestreiten angefangen und ihn in seiner jetzigen Gestalt als eine künstliche Aneinanderfügung von Kund-

gebungen aus verschiedenen Stadien der Geistesentwicklung Platons zu erweisen bemüht war, schien sich in dieser den Inhalt der Republik nur sehr summarisch und auf den ersten Blick ziemlich willkürlich wiedergebenden Übersicht eine willkommene Bestätigung dieser Hypothese zu bieten; ja man ging sogar soweit zu behaupten, es handle sich gar nicht um ein von Sokrates einfach referiertes Gespräch mit anderen, sondern um ein Gespräch des Sokrates mit unseren hiesigen Unterrednern, also um ein Gespräch des Sokrates mit Kritias, Timaios und Hermokrates über den Staat. Wie verfehlt das ist, glaube ich im Archiv f. Gesch. d. Phil. XIV (1901) 275ff. nachgewiesen zu haben. Was die Unvollständigkeit und Sprunghaftigkeit der Rekapitulation betrifft, so werden allerdings nur die markantesten und frappantesten Punkte, nämlich die auffälligsten Neuerungen in der gesellschaftlichen Ordnung des Staates in besonderer Betonung hervorgehoben, weil es eben dem Pl. hier darauf besonders ankommen mußte; indes dem aufmerksamen Leser wird es doch nicht entgehen, daß auch das reiche Thema der philosophischen Bildung, der Inhalt der Bücher V—VII, dieser philosophische Kern der Republik, nicht unberücksichtigt bleibt. Denn wenn es 18A heißt: *ἆρ' οὐ γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασί τε, ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι τεθράφθαι*, so ist mit den *μαθήματα* doch eben auf die genannten Bücher hingewiesen. Oder worauf sollten sie sich neben *γυμναστικῇ* und *μουσικῇ*, diesen üblichen Gegenständen der Jugendbildung, beziehen? Und daß dem so ist, ergibt sich auch klar aus den gleich nach dieser Rekapitulation folgenden Worten 19E, wo die Bürger des von Sokrates dargestellten Staates als *φιλόσοφοι ἄνδρες καὶ πολιτικοί* — und dies in vollem und uneingeschränktem Sinne, durchaus nicht etwa bloß als *φιλόσοφοι τὴν φύσιν* im Sinne von Rpl. 375E — hingestellt werden, ebenso wie aus 27A *ἀνθρώπους παρὰ σοῦ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας*, Bemerkungen, die jeder Unbefangene unwillkürlich in Zusammenhang mit der vorhergehenden Rekapitulation bringen und also als nähere Ausführung der dortigen *μαθήματα* auffassen wird. Man beachte besonders das *αὐτῶν τινας*, das deutlich genug auf die Aussonderung der Philosophen hinweist. Was aber einige angebliche, den sonstigen Inhalt betreffende Widersprüche anlangt, so werden die weiteren Anmerkungen darüber Bescheid geben.

[3]) S. 30. Vgl. Rpl. II—IV, vor allem 369E und 374E.

[4]) S. 30. Griechisch: *δικάζοντας μὲν πράως τοῖς ἀρχομένοις ὑπ' αὐτῶν καὶ φύσει φίλοις οὖσι, χαλεποὺς δὲ ἐν ταῖς μάχαις τοῖς ἐντυγχάνουσι τῶν ἐχθρῶν γιγνομένοις*. Aus dem *δικάζοντας* hat man (v. Arnim, de reipl. Plat. compos. p. 5f.) einen Widerspruch mit der Republik herauslesen wollen insofern, als die Wächter in der Republik uns nicht als Richter vorgeführt werden. Gerichtshöfe und spezifische Juristen gibt es allerdings in der Republik nicht, aber die Wächter halten doch in der Republik die Ordnung aufrecht und müssen selbstverständlich etwaige Streitigkeiten unter den Erwerbsleuten schlichten, und mehr ist hier mit dem Ausdruck *δικάζειν* auch nicht gemeint, wie jedem einleuchten wird, der mit den obigen Worten die Worte der Republik 375C vergleicht *δεῖ πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς*. An

sie hat Pl. offenbar bei den obigen Worten gedacht. Dazu vergleiche man noch Rpl. 414B.

[5]) S. 30. Rpl. II, 374Dff.

[6]) S. 30. Rpl. II, 375Eff. bis gegen Ende des 3. Buches, sodann die Bücher V, 471Cff.—VII. Vgl. Anm. 2.

[7]) S. 31. Rpl. 414B—417B.

[8]) S. 31. Rpl. V, 451—457.

[9]) S. 31. Rpl. V, 457ff. 466ff.

[10]) S. 32. Rpl. V, 458ff.

[11]) S. 32. Rpl. III, 415BC und V, 459Df., welche beide Stellen dem Pl. in der Rückerinnerung etwas durcheinander gegangen sind. Man hat auch diese bei einer ganz summarischen Rekapitulation so verzeihliche kleine Discrepanz ausgenutzt, um eine unübersteigliche Kluft zwischen Timaios und Republik zu statuieren, und dies angesichts der bekannten Freiheit, mit der die Alten in dieser Beziehung überhaupt verfahren.

[12]) S. 33. Nachahmung ist der Grundbegriff und Ausgangspunkt für die Kunsttheorie Platons wie des Altertums überhaupt. Ein Kunstwerk ist um so gelungener, je genauer, unmittelbarer und naturgetreuer es das Objekt wiedergibt, eine Tendenz, die auf eine naturalistische Richtung hinzudeuten scheint, für die sich in der Republik auch manche Anhaltspunkte aufweisen lassen. Eine möglichst treue Nachahmung ergäbe dann aber ein löbliches, eine freiere Nachahmung ein minderwertiges Kunstwerk. Allein näher zugesehen ist doch die Nachahmung als solche nicht allein maßgebend für das Urteil Platons. Es kommt auch auf den Gegenstand an, ja dieser ist am Ende doch eigentlich ausschlaggebend für ihn, so sehr er auch immer wieder das Moment der Nachahmung selbst betont. Es gibt nämlich eine Nachahmung des Guten und Schönen und anderseits des Würdelosen und Häßlichen, es gibt eine Nachahmung des edlen Menschen, des Menschen wie er sein soll, anderseits aber auch des Menschen gemeinen Schlages, des Menschen also, wie er in der Regel ist. Die Musik nun soll die ruhigsten und ausgeglichensten Gemütszustände, die Dichtung nur die Ideale der Tugend zum Gegenstand haben. Der wahre Dichter soll also die Idee, die er in sich trägt als Erbteil von oben und die er bei redlichem Suchen in sich selbst finden kann, zum Leitstern seines poetischen Schaffens, d. i. seiner Nachahmung, machen. Allein Platon traut den Dichtern nur die Nachahmung dessen zu, was sie in ihrem Erziehungskreis erlernt haben und täglich in ihrer Umgebung sehen. Daher sein Verwerfungsurteil über sie.

[13]) S. 33. Vgl. Rpl. 392Cff. Einen Helden redend einzuführen, meint Platon mit Recht, ist für den Dichter schwerer als seine Taten zu schildern.

[14]) S. 33. Hier kommen die Sophisten verhältnismäßig glimpflich weg. Offenbar ist es das ältere Sophistengeschlecht, das dem Pl. vorschwebt, wie es im Munde des Sokrates auch nicht wohl anders sein kann. Bei Platon verbindet sich der Gedanke an eine feste Staatsordnung wie von selbst mit der Forderung eines bleibenden Wohnsitzes und dauernder Staatsangehörigkeit. Nur wer dieser Forderung genügt, hat die Präsumption für sich, jene Liebe und

jenes Verständnis für staatliche Ordnung zu haben, welche Voraussetzung ist für wahre Lehrfähigkeit auf diesem Gebiet.

15) S. 33. Was das epizephyrische Lokri anlangt, so war es weithin berühmt durch seine Gesetze, die es dem Zaleukos verdankte. Über die persönliche Bekanntschaft des Timaios mit Platon siehe Anm. 1.

16) S. 33. Vgl. Anm. 1.

17) S. 34. Vgl. Anm. 1.

18) S. 35. Vgl. Arist. Rhet. I, 1375b 32ff. Nach dem Scholiasten lautete das Distichon Solons folgendermaßen:

Εἰπέμεναι Κριτίῃ ξανθότριχι πατρὸς ἀκούειν
οὐ γὰρ ἁμαρτινόῳ πείσεται ἡγεμόνι.
Saget dem Kritias, ihm, dem Blonden, er solle dem Vater
Willig gehorchen, denn nie findet er besseren Rat.

19) S. 35. Es sind nicht, wie man vielfach geglaubt hat, die großen Panathenäen gemeint, sondern die kleinen, die sich im Mai fast unmittelbar an die Bendisfeier anschlossen. Damit entfällt der chronologische Widerspruch, den man zwischen den Angaben der Republik und dieser Stelle annehmen zu müssen glaubte. Man beachte doch vor allem, daß überhaupt die Bezeichnung Panathenäen hier gar nicht gebraucht wird. Vgl. Anm. 41.

20) S. 35. Ein großes, viertägiges Volksfest im Oktober, das im Anschluß an die alte Phratrienverfassung eine große Bedeutung für die Ordnung des bürgerlichen Lebens hatte, vor allem in Bezug auf Feststellung und Revision der Geburtsregister und der Anerkennung der bürgerlichen Vollbürtigkeit. Der Knabentag, Kureotis, war der dritte Tag dieses Festes, der politisch wichtigste Tag, während die übrigen Tage mehr der religiösen Seite des Festes sowie den Freuden der Geselligkeit galten. An dem Knabentag traten, wie wir aus unserer Stelle ersehen, die älteren Knaben in rhapsodischen Wettkämpfen auf.

21) S. 36. Es ist nicht unmöglich, daß dem Pl. selbst in jungen Jahren dieser Stoff, gleichviel, ob er ihn selbst erfunden hat oder ob ihm, wie er selbst andeutet 26E, eine alte Überlieferung zu Gebote stand, als Vorwurf zu einem epischen Gedicht vorgeschwebt habe und daß er nur zum Scheine sein eigenes Vorhaben auf seinen großen Ahn überträgt. Den Gedanken an ein episches Gedicht ließ er nach seiner Absage an den Dichterberuf fallen, aber in der Form eines Mythos vertrug sich die Behandlung des Stoffes auch noch in seinen vorgerückten Jahren mit seinem philosophischen Standpunkt. Und in dieser Form tritt er uns denn zunächst vorläufig an unserer Stelle, wie weiterhin ausführlich, aber unvollendet im Kritias entgegen. Strabon II, p. 102 und Longinus bei Proclus (in Tim. 26Cff.) sehen als alleinigen Erfinder der Atlantisdichtung den Platon an. Das hat manches für sich, und hätte Pl. seinen vermutlichen Plan in bezug auf ein Epos wirklich zur Ausführung gebracht, so wäre zweifellos ein großartiges Werk daraus geworden, das des Wettbewerbes mit Homer nicht unwürdig gewesen wäre. Wenn er nun in späten Jahren den ihm von Jugend auf vertrauten Stoff statt in rein poetischer Form in Form eines Mythos zu behandeln unter-

nahm, so konnte ihn leicht das Gefühl überkommen, wie viel großartiger sich dieser Stoff als Epos ausgenommen haben würde, ein Gefühl, das ihn bald dermaßen packte, daß er den Griffel mißmutig bei Seite legte und es bei dem Bruchstück bewenden ließ.

[22]) S. 36. Über diesen König, einen großen Griechenfreund, vgl. Herod. II, 162—182.

[23]) S. 36. Über diese Saitische Athene vgl. Plut. Is. c. 9. Herod. II, 28 u. ö.

[24]) S. 36. Vgl. Herod. I, 30.

[25]) S. 37. Phoroneus soll schon von Akusilaos als der erste Mensch bezeichnet worden sein. Nach Apollodor war er der Sohn des argivischen Hauptflusses Inachos und der Okeanide Melia, Vater des Apis und der Niobe, welche von Zeus den Argos und Pelasgos gebar. Vgl. Paus. II, 15, 5. Clem. Alex. Strom. I, 321 A. Eusob. Praep. ev. X, 12 p. 497 D.

[26]) S. 37. Für diese bekannte Sage ist vor allem zu verweisen auf Apollod. I, 7, 2. Es handelt sich hier um alte Stammsagen.

[27]) S. 37. Dies geht auf die periodischen Erdrevolutionen, die uns als eine Annahme Platons auch aus den Gesetzen (III, 676 ff.) bekannt sind. Wenn sie hier in Zusammenhang mit gewissen siderischen Erscheinungen auftreten, von denen in den Gesetzen nicht die Rede ist, so ist damit offenbar nicht an eine völlige Umkehr der Himmelsbewegungen, wie im Mythos des Politikos, zu denken — wie schon der Ausdruck *παράλλαξις* verbietet — sondern an den Anfang einer neuen Sternperiode. Platon denkt vielleicht an die Hundsstern- und Sothisperioden der Ägypter.

[28]) S. 37. Hier bietet der Text in der Überlieferung der besten Handschriften die Fassung *ὁ Νεῖλος . . . σώζει λυόμενος*. Ein solches mediales *λυόμενος* statt des gebräuchlichen Aktivums ist durch sichere Beispiele nicht zu belegen. Die geringeren Hss. haben *ῥυόμενος*, aber auch das befriedigt nicht, denn neben *σώζει* erscheint es als überflüssig. An *ὑόμενος* „durch Regen angeschwellt" zu denken verbietet das weiter gleich Folgende über den Tatbestand.

[29]) S. 38. Es kommt dem Pl. offenbar viel darauf an, der Atlantissage ein möglichst hohes Alter zu geben, um für seine idealen Urathener und das Fremdartige aller Weltverhältnisse den genügenden Zeitabstand zu gewinnen.

[30]) S. 39. Also aus Erde und Feuer.

[31]) S. 39. Wenn Susemihl in seiner Anmerkung zu dieser Stelle die Urathener des Kritias an den Anfang der neuen Erdperiode setzt, so läßt er zweierlei außer acht: 1. daß, wie nicht nur die Sache selbst sondern die ausdrückliche Darlegung Platons im dritten Buch der Gesetze lehrt, immer sehr große Zeiträume dazu gehören, um die Reste des zertrümmerten Menschengeschlechtes wieder auf einen gewissen Grad der Zivilisation und Kultur zu bringen, 2. daß das gegenwärtige Geschlecht wenigstens auf eine Sintflut (23 B) schon zurückblickt und daß diese Sintflut keine andere sein kann als diejenige, durch welche die große Atlantisinsel vom Meere verschlungen ward und gleichzeitig auch jenes uralte athenische Idealvolk (25 D), von dessen Resten (Tim. 23 C. Krit. 109 E f.) die jetzige Generation herstammt. Auf zahlenmäßige Berechnungen

wird man hier keinen Wert legen, da es sich um mythische Darstellung, also mehr oder weniger um Fiktionen der Einbildungskraft handelt.

[32]) S. 39. Daß manche Eindrücke und Erinnerungen aus Ägypten auf den Entwurf von Platons Staat eingewirkt haben, ist leicht zu erkennen; doch betreffen diese mehr die äußere Gliederung des Volkes und den konservativen Zug gewisser Institutionen, wie namentlich in musikalischer Beziehung, als den eigentlichen Geist der platonischen Staatsverfassung nach ihrer philosophischen und ethischen Seite hin. Im Altertum fehlte es bekanntlich nicht an Leuten, die den platonischen Staat geradezu als ein Plagiat in dieser Hinsicht bezeichneten. Vgl. Procl. in Tim. 24A.

[33]) S. 40. Vgl. Aristid. *Ἀθηνᾶ* § 14 (I, 18 Dind., 307, 22 ed. Keil).

[34]) S. 40. Also in Europa, zu dem Griechenland gehört, während Ägypten und Afrika überhaupt im Altertum vielfach wie hier mit zu Asien gerechnet wurden, obschon gleich nachher (24E) Afrika (Libyen) wieder als besonderer Erdteil aufgeführt wird.

[35]) S. 40. *Ἅπαντα* hängt von *ἀνευρών* ab, eine Verbindung, die von den Erklärern vielfach verkannt worden ist. Zu *ἅπαντα μέχρι* vgl. 45D. 90E, und zu dem freien Gebrauch von *τε-τε* 26E.

[36]) S. 41. Schon oben, Anm. 21, ward die Frage berührt, ob die Atlantissage ihren Ursprung lediglich der Phantasie des Pl. verdankt, wie im Altertum Männer wie Longinus und Origenes (Procl. in Tim. 26C) glaubten. Wenn Platon 26E die Erzählung als einen *μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον* bezeichnet, so will das wenig besagen. Aber die Naturgeschichte der Erde selbst spricht dafür, daß irgend welche dunkle Überlieferung großer Erdrevolutionen der Darstellung zugrunde liegt. Von dem Kaspischen Meere läuft die eine der großen vulkanischen Linien in gerader Richtung nach dem antillischen Meerbusen. Dort wird sie von der anderen, welche in der Andeskette die Erde meridianartig umzieht, durchschnitten. Noch rauchen auf jener Linie der Stromboli, der Vesuv, der Ätna und der Kegelberg von Teneriffa. Auf diese Linie setzen die alten Sagen die untergegangene Atlantis. Die Europäer fanden, daß die Amerikaner die Früchte der Ceres nicht kannten. Und so berichtet wenigstens die spätere Sage von den Atlanten bei Diodor im dritten Buche (während Platon Krit. 115E ihnen Getreide zuspricht). Ob also in der Atlantissage vielleicht eine dunkle Hindeutung auf eine ehemalige Inselmasse zwischen der alten und neuen Welt liegt, ist eine immerhin diskutable Frage. Wer die Literaturmasse kennen lernen will, die sich um diese Frage angehäuft hat, der ist auf H. Martin, Etudes sur le Timée de Pl. I, 257—334 zu verweisen. Für neuere Literatur vgl. H. Berger, Gesch. d. Erdkunde der Griechen. Lpz. 1887—1893. Bd. II, 122f. F. Sander, Über die Insel Atlantis. Prgr. Bunzlau 1893.

[37]) S. 41. d. i. die Meerenge von Gibraltar. Bis hierher nämlich sollte Herakles auf seinem Zuge nach den Rindern des Geryones vorgedrungen sein und diesen äußersten Punkt seiner Wanderung durch Aufstellung von Säulen gekennzeichnet haben.

[38]) S. 41. d. i. das Mittelländische Meer, das sich also hier ganz im Sinne der neueren Geographie, aber in starkem Gegensatz

zu der ursprünglichen Anschauung der Griechen als ein Binnenmeer darstellt. Das eigentliche Meer, das Außenmeer, wird Atlantis genannt, von Atlas, dem Wächter der Säulen, auf denen das Himmelsgewölbe (der äußerste westliche Horizont für die alte Welt) ruht. Atlas ward auch selbst als Träger des Himmelsgewölbes bezeichnet, wie er in unserer Vorstellung noch jetzt fortlebt, und nach ihm wird denn die fabelhafte Insel „Atlantis" genannt.

[39]) S. 42. Nur spärliche Bergbewohner und Hirten blieben übrig, von denen die neue Entwicklung ihren Ausgang nimmt. Vgl. 23 A f. und Krit. 109 D. Ganz ähnlich die Darstellung im dritten Buch der Gesetze.

[40]) S. 43. Wir sollen also durch diesen Mythus mitten in den platonischen Staat hinein als in ein lebendiges und sich nach außen hin betätigendes Gemeinwesen versetzt werden. Die Republik wird gleichsam aus dem Grabe der bloßen Literatur zum Leben und Handeln erweckt.

[41]) S. 43. Vgl. Anm. 19. Dem dort Gesagten sei aber noch folgende Bemerkung K. Fr. Hermanns, Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. p. 704, Anm. 707 beigefügt: „Es ist unbegreiflich, wie sich neuere Altertumsforscher haben durch das Mißverständnis des ungeschickten Scholiasten verleiten lassen können, Proklos die Angabe unterzulegen, daß an den kleineren Panathenäen der Peplus der Athene mit der Darstellung des Kampfes der Athener und Atlantiner geschmückt worden sei; daß an dem kleineren Feste gar kein Peplus dargebracht ward, hat H. A. Müller, Panathenaica 1837 p. 132 richtig erinnert, und Proklos Worte enthalten nichts weiter als die figürliche Redensart, daß Platon mit dieser Erzählung der Gottheit gleichsam ein ähnliches Geschenk weihe, wie es an den großen Panathenäen der Peplus mit der Gigantenschlacht vorstelle."

[41a]) S. 44. Hier ist nicht mit Stallbaum und Archer-Hind für *κατὰ δὲ* zu lesen *κατὰ δή*, vielmehr steht das *εἰσαγαγόντα* parallel mit dem *ὡς δεδεγμένον*, so daß das *ὡς* auch mit dazu zu denken ist Meine Übersetzung bringt das zum Ausdruck.

[42]) S. 45. Es ist bemerkenswert, mit welcher Bestimmtheit hier wie auch im Philebos 26 E der Grundsatz der Kausalität wie ein philosophisches Axiom vorgetragen wird. Unsere metaphysischen Grundsätze der Erfahrung hatten für Platon eigentlich keine rein philosophische Bedeutung, da sie sich nur auf die Welt des Werdens beziehen. Er hält es prinzipiell eigentlich nur mit analytischen Urteilen. Aber die Unvermeidlichkeit synthetischer Urteile a priori aus bloßen Begriffen macht sich eben auch bei ihm geltend.

[43]) S. 45. Vgl. Phil. 29 DE.

[44]) S. 45. Das *ἐφάνη* des griechischen Textes weist wohl nur zurück auf 28 A *τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν.*

[45]) S. 46. Eine sehr bemerkenswerte und bezeichnende Äußerung Platons, die ein Licht wirft auf den in gewisser Beziehung schwer zu deutenden Standpunkt des Philosophen gegenüber dem Publikum. Viele Stellen seiner Schriften legen Zeugnis ab nicht nur für seinen unbegrenzten Trieb nach Wahrheit und seine Liebe zu ihr (vgl. meine Plat. Aufs. S. 35 f.), sondern auch für seine Überzeugung von der Notwendigkeit die erkannte Wahrheit durch offene

Mitteilung zur Geltung zu bringen. „Was richtig und wahr zu sein scheint, das muß auch unter allen Umständen gesagt werden", so läßt er sich in den Gesetzen (779 E) vernehmen; und schon im Charmides (166 D) heißt es: „Meinst du nicht, es liege sozusagen im gemeinsamen Interesse aller Menschen, daß die wahre Natur jedes vorhandenen Dinges offenbar werde?" Dem gegenüber muß es nun auffallen, wenn Platon, über dessen Monotheismus die Republik so wenig wie unser Timaios Zweifel läßt, sich nicht nur selbst an die Bräuche des polytheistischen Kultus gebunden hält, sondern auch in den Einrichtungen seines Gesetzesstaats allen Anforderungen dieses Kultus mit peinlichster Genauigkeit Rechnung trägt und nichts verabsäumt, um das Volk in treuer Gemeinschaft mit seiner Götterwelt zu erhalten. Und nicht weniger wird die Ängstlichkeit befremden, mit der er beflissen ist gewisse briefliche Äußerungen über das Wesen der Gottheit vor den Augen der Welt verborgen zu halten. Man lese in dieser Beziehung vor allem die Stelle in dem 2. Briefe p. 312 D. Unsere Timaiosstelle nun läßt uns erkennen, wie klar er sich der Zwiespältigkeit seiner Lage bewußt war. Sein Eifer der Wahrheitsverkündung fand seine natürliche Schranke an dem religiösen Empfinden seiner Landsleute, das in der ehrwürdigen Überlieferung der Jahrhunderte seinen sicheren Rückhalt hatte. Auch ganz abgesehen von allen persönlichen Rücksichten, die nahe genug lagen, mußte sich Pl. in diesem Falle sagen, daß er der geliebten Wahrheit selbst einen schlechteren Dienst erweisen würde durch rückhaltlose Mitteilung als durch schonungsvolle Behutsamkeit. Zudem war der Polytheismus seiner Ansicht nach nicht unfähig einer Entlastung von den unsittlichen Elementen, die ihm anhafteten. Und sieht man sich seine Bekenntnisse zur Pflicht der Mitteilung der Wahrheit etwas näher an, so findet man darin auch schon den nötigen Vorbehalt angedeutet. „Wenn man", so heißt es in den Gesetzen (821 A), „eine wissenschaftliche Errungenschaft für schön und wahr, dem Staate zuträglich und der Gottheit durchaus genehm hält, so gibt es keine andere Möglichkeit: man muß sie unbedingt kundgeben." War also auch eine polytheistische Religionsansicht unverträglich mit der Denkungsart Platons wie überhaupt unvereinbar mit echter Philosophie, welche nach Einheit der Ursachen forscht, so war er doch vor seinem Gewissen gerechtfertigt, wenn er seine Lehre nicht der Menge preisgab, sondern sie zum Geheimnis seiner Schüler machte. Wo Platon in seinen Schriften in mehr populärer Weise spricht, wechselt er beliebig zwischen Singular und Plural, wo er aber das Wesen der Gottheit philosophisch erörtert, also im 6. und 7. Buche der Republik, bedient er sich des der Menge unverständlichen Ausdruckes *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Wenn man also im Altertum von einer Geheimlehre Platons in unbestimmt weitem Umfang sprach, so liegt dem vermutlich nichts anderes zugrunde als diese Verschleierung seiner Gotteslehre.

[46]) S. 46. Das Gewordene, *τὸ γεγονός*, wird hier gewissermaßen proleptisch gebraucht für jenes unbestimmte Etwas, aus dem der Schöpfer ein bestimmtes Etwas, eben das Gewordene machte.

[47]) S. 47. Diese auch weiterhin immer wieder betonte Rangbestimmung der Ausführungen des Timaios wird man gut tun sich

scharf einzuprägen. Man verkennt vielfach die Bedeutung des Timaios und überschätzt namentlich seine Ansprüche als einer Erkenntnisquelle für die platonische Metaphysik. Den Hervorgang der Erscheinungswelt aus der Idee hat Platon im Phaidon und im Parmenides als wissenschaftlich nicht lösbar zur Genüge gekennzeichnet, ein Standpunkt, den er auch im Timaios keineswegs aufgegeben hat. Einen Anfang der Welt gibt es für wissenschaftliche Einsicht nicht. Es ist ein zeitloser Vorgang, um den es sich handelt, ein Vorgang also, der nur eine bildliche Darstellung zuläßt. Das schließt nicht aus, daß auch streng wissenschaftliche Punkte mit zur Sprache kommen, wie namentlich die Unterscheidung der verschiedenen Erkenntnisgebiete, aber der Hauptgegenstand, die Physik, entzieht sich einer im platonischen Sinn streng wissenschaftlichen Behandlung. Vgl. Anm. 148.

[48]) S. 47. Das klingt wie ein Protest gegen die landläufige Vorstellung vom Neide der Götter, über die Platons Geistesadel sich weit erhaben zeigt. Vgl. Trendelenburg, Kl. Schriften. Lpz. 1871. II, 253f.

[49]) S. 47. Gleich der Beginn der Abhandlung führt auf Fragen, die ihre Beantwortung nicht sowohl von der Schärfe des Verstandes als von einer gewissen Regsamkeit der Einbildungskraft erwarten. Was hat man sich unter einer Bewegung vor aller Weltbildung zu denken? Alles, was vor der Weltbildung vorhanden war, ist nach den weiterhin folgenden Ausführungen der bloße Raum. Wo kommt da also die Bewegung her? Platon würde wohl antworten: so pedantisch darfst du mich nicht beim Worte nehmen, denn ich rede ja eben nur im Bilde.

[50]) S. 48. Die ganze unsichtbare Welt der Geister wird hier wie ein Wesen gedacht, von dem alle Seelen gleichsam nur Glieder oder Teile sind, und nach dem Bilde dieses Wesens ist auch der sichtbare Himmel gebildet. Ein seltsamer Gedanke, der einigermaßen erinnert an des Leibniz All der Realitäten.

[51]) S. 48. Wie Demokrit und seine Anhänger. Vgl. 55Cf.

[52]) S. 49. Damit tun wir den ersten Schritt in das Reich der Arithmetik. Wäre die Welt eine Fläche, so bedürfte es nur einer mittleren Proportionale, da sie aber drei Dimensionen hat, so bedarf es ihrer zwei. Nämlich für die Fläche gibt es zwischen zwei Quadratzahlen immer eine mittlere Proportionale in ganzen Zahlen $a^2 : ab = ab : b^2$ oder $4 : 6 = 6 : 9$. Zwei Würfelzahlen aber sind ebenso durch zwei mittlere Proportionalen verbunden $a^3 : a^2b = a^2b : ab^2 = ab^2 : b^3$, oder $8 : 12 = 12 : 18 = 18 : 27$. Für Pl. war also die Vierzahl der Elemente eine Art mathematischer Notwendigkeit, denn der Übergang der Elemente ineinander setzte zwei mittlere Proportionalen, also zwei weitere Elemente, voraus; die äußersten, Erde und Feuer, haben die mittleren, Wasser und Luft, zwischen sich.

[53]) S. 50. Wieder eine Antizipation (vgl. Anm. 46), als welche er 34BC diese Partie selbst bezeichnet.

[54]) S. 51. Nämlich alle übrigen regulären geometrischen Körper.

[55]) S. 51. Diese Übertragung der Kreisbewegung auf die Denktätigkeit spielt auch weiterhin eine große Rolle (vgl. 37Af. 42C. 47D. 77B u. ö.). Sie hat ihren Grund wohl in der Geschlossenheit

eines wissenschaftlichen Gedankenganges, dessen Ende wieder zum Anfang zurückkehrt. Am klarsten zeigt das die Mathematik mit ihrem quod erat demonstrandum. Doch mögen, anatomisch betrachtet, auch die Gehirnwindungen zu dieser Gleichung das ihrige beigetragen haben.

[56]) S. 51. Vgl. das nähere darüber 43B, auch 40B und Gess. 899A.

[57]) S. 51. In den Gesetzen 893Bff. unterscheidet Platon, von anderen Gesichtspunkten ausgehend, nicht weniger als 8 Arten von Bewegung, denen dann, allerdings mit einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, noch zwei weitere zugefügt werden. Vgl. Anm. zur Übers. des Staates VII, 530D p. 510 und Anm. 39 der Übers. der Gesetze, S. 538 und Theaet. 181DE nebst Anm. 45, S. 168 der Übersetzung.

[58]) S. 52. Diese Bestimmung, die 36E noch einmal hervorgehoben wird, schließt wiederum ein Bündel von Fragen ein, mit denen man dem Platon nicht lästig fallen darf. Namentlich ist es ein Rätsel, wie man sich damit die absolute Ruhe der Erde als Weltkörpers vereinbar denken kann, wenn doch ihr Mittelpunkt zugleich der Ausgangspunkt aller Bewegung sein soll. Die Erde ist eigentlich nur der müssige Zuschauer aller himmlischen Vorgänge. Doch vgl. Böckh, Kosm. Syst. S. 75, wo er die Schwierigkeit zu lösen sucht. Weiteres darüber zu 40B Anm. 87.

[59]) S. 52. Auch diese Bestimmung kehrt 36E noch einmal wieder. Die geistig belebte Fixsternsphäre umschließt das Weltall zugleich von außen.

[60]) S. 52. Dies Kapitel des Timaios hat den Scharfsinn der Erklärer im Altertum in einem Maße beschäftigt, wie wenige andere Stellen Platons. Die uns noch vorliegenden Reste der antiken Literatur über diesen Gegenstand bei Plutarch, Proklos, Chalcidius, Theo von Smyrna und anderen zeugen für die Reichhaltigkeit dieser Deutungsversuche. Was das Mathematische und streng Technische anlangt, so ist durch die klassischen Arbeiten von Böckh, der das weitschichtige Material der Überlieferung mit größter Umsicht kritisch gesichtet und ausgenutzt hat, volle Klarheit geschaffen; dagegen gehen in bezug auf das Philosophische und Mythische und das Verhältnis zwischen beiden die Meinungen noch vielfach auseinander. Ich verweise dafür auf den reichhaltigen Kommentar von H. Martin sowie auf die betreffenden Abschnitte in Zellers Philosophie der Griechen. Die neueste Arbeit über die Bildung der Weltseele ist die Abhandlung von E. Hoffmann im ‚Sokrates', eine wohldurchdachte Abhandlung, nur daß es eben auf den Standpunkt ankommt, von dem man die Sache betrachtet. Ich beschränke mich auf die notwendigsten Erklärungen.

[61]) S. 52. Dafür, daß es dem Platon mit der Annahme einer Weltseele wirklich ernst sei, hat man sich mit Recht auf den Philebos 28Bff., besonders 30A berufen. Denn die Analogie mit den körperlichen Elementen im Kosmos, auf die sich Platon da beruft, zeigt deutlich, daß er zur Erklärung menschlicher Geistestätigkeit das Vorhandensein einer Weltseele im sichtbaren Kosmos für notwendig hält, mag auch im Philebos nicht völlig klar zwischen der Gottheit und dieser Weltseele unterschieden werden. Allein was

die Schilderung der Schöpfung der Weltseele in unserem Dialog betrifft, so ist es meines Erachtens nicht wohl möglich die Grenzen zwischen Bild und Sache festzustellen.

[62]) S. 52. Die zwiefache Mischung hat, wie ich mit Plutarch (Mor. 1025B) glaube, ihren Grund in der nach platonischer Anschauung vorliegenden Notwendigkeit zwischen den beiden organisch zu verbindenden Gliedern zunächst ein Mittelglied, eine mittlere Proportionale zu schaffen nach Analogie des Übergangsverhältnisses der körperlichen Elemente (Wasser und Luft zwischen Feuer und Erde 32B). Bedurfte es bei diesen wegen ihrer Körperlichkeit zweier Mittelglieder, so genügt hier, wo es sich nicht um palpabele Dinge sondern um Unkörperliches, um Seelensubstanz, handelt, ein Mittelglied. Dieses wird durch die erste Mischung gewonnen und erst das Eingehen dieser Mischung in die zweite Mischung gibt der letzteren die volle Sicherheit innerlicher Verbindung. Es handelt sich also um einen Vorgang, der sich zwar nicht unmittelbar in einer arithmetischen Proportion darstellen läßt, da die Glieder nicht von anschaulicher Natur sind, der aber nach Analogie derselben zu denken ist. Wenn man die hier von Pl. gegebene Schilderung auf Erlangung der Selbsterkenntnis gedeutet hat, so gibt der Wortlaut dazu keine Berechtigung. Platon spricht nirgends (vgl. 37Af.) von einer Selbsterkenntnis als etwas Besonderem neben der Kenntnis des Selbigen und des Anderen, sondern nur von diesen letzteren. Wenn später 37C der Seele *νοῦς* und *ἐπιστήμη* zugesprochen wird, so wird man ihr allerdings auch die Selbsterkenntnis nicht absprechen, aber daß diese hier bei der Mischung bestimmt als solche vorschwebe, läßt sich nicht erhärten. Über das Verhältnis des Selbigen und des Anderen zu dem Unteilbaren und Teilbaren s. Plut. in Tim. c. 2. 1013A und c. 24. 1024Df.

[63]) S. 53. Damit treten wir in das Reich der pythagoreischen Zahlenmystik ein. Wenn Platon den Timaios ganz allein das Wort führen läßt, so ist damit hinreichend angedeutet, daß es der pythagorisierende Platon ist, den wir hier hören. Von Timaios besitzen wir, wie schon oben bemerkt, keine eigene Schrift, denn die kleine Schrift des sog. Lokrers Timaios über die Natur ist nur ein späterhin, übrigens nicht ohne eigene Gedanken und einige gute Winke zum Verständnis Platons angefertigter Auszug aus dem platonischen Timaios in dorischem Dialekt. Aber daß Pl. hier ganz in den Spuren der Pythagoreer wandelt, ist klar ersichtlich aus den Bruchstücken des Philolaos und den Nachrichten über ihn, deren Zusammenstellung und kritische Würdigung wir an erster Stelle dem Scharfblick und der Umsicht Böckhs verdanken. Die Pythagoreer wurden zuerst der großen Bedeutung inne, welche Zahl und Maß für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Natur haben. Daß sie angesichts dieser Bedeutung zu der Überzeugung kamen, die Zahlen seien nicht etwa bloß die Hilfsmittel unseres Verstandes zur wissenschaftlichen Auffassung der Natur, sondern seien das Wesen der Dinge selbst, das lag nahe genug und entspricht ganz den Erscheinungen, die sich bei großen wissenschaftlichen Entdeckungen immer wiederholen: man überschätzt unwillkürlich die Tragweite derselben. Das einzige Gebiet nun, auf dem schon die Griechen eben in der

Schule der Pythagoreer die Erkenntnis der Abhängigkeit sinnlicher Erscheinungen von Zahlenverhältnissen zur vollen und richtigen Theorie entwickelt haben, war das der Musik. Kein Wunder also, wenn sie die erkannten musikalischen Gesetze auf den nächstliegenden und zugleich erhabensten Gegenstand unseres wissenschaftlichen Erkenntnistriebes, auf den Bau des Weltalls anwenden zu müssen glaubten. Die harmonischen Gesetze der Tonfolge in der Oktave übertrugen sich ihnen um so gewisser und mit um so zwingenderem Parallelismus auf den Bau des Weltalls, als die enge Verbindung des Seelischen mit dem Sinnlichen in der Musik unwillkürlich den Gedanken an die vom Odem der Gottheit belebte Weltordnung wachrief. In den Zahlen liegt also gleichsam das Weltgeheimnis beschlossen und auch für den pythagorisierenden Platon liegt über den Zahlen eine gewisse höhere Weihe, die ihm zu verbieten scheint, sie allzusehr in die gemeine Deutlichkeit herabzuziehen. Wenn er auf verwickelte Zahlenverhältnisse zu sprechen kommt, nimmt seine Darstellung immer eine etwas geheimnisvolle Färbung an. Es hat denn nicht wenigen Scharfsinns und nicht geringen Eifers für die Sache bedurft, um die knappen Angaben Platons ins rechte Licht zu setzen. Wir bemerken darüber folgendes: In der Oktave stellt sich die Begrenzung der unbestimmten Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) durch das Maß der Einheit, deren Ergebnis die bestimmte Zweiheit ist, gleichsam unmittelbar sinnlich dar. Sie ist die Harmonie selbst. Und so ist diese Harmonie auch das Band, welches die Urgründe, das Eine und das Viele, zum Kosmos verbindet. Die wunderbare Ordnung dieses Kosmos findet aber vor allem ihren Ausdruck in den nach ganz bestimmten Zahlenverhältnissen geregelten Abständen der Planeten, mit Einschluß des Mondes und der Sonne, von der Erde und voneinander. Sie bilden ein großes musikalisches System, dessen Abmessungen gewissen Intervallen der Tonleiter entsprechen. Platon geht aus von der Tetraktys, der heiligen Vierzahl der Pythagoreer, der gemäß er zunächst zwei viergliedrige Reihen aufstellt, die beide ihren Ausgangspunkt in der Eins haben und deren eine durch Verdoppelung, die andere durch Verdreifachung entsteht nach folgendem Schema:

1
2 3
4 9
8 27

im ganzen also 7 Posten, entsprechend einerseits der Zahl der Planeten, anderseits einem Heptachord, in welchem jedem Planeten eine Saite angehört. In beiden Reihen ergeben sich je 3 Abstände, in der ersten Reihe die Abstände zwischen 1 und 2, 2 und 4, 4 und 8, in der zweiten Reihe die Abstände zwischen 1 und 3, 3 und 9, 9 und 27. In der ersten Reihe erhalten wir also dadurch 3 Oktaven, nämlich 1 : 2 erste Oktave, 2 : 4 zweite Oktave, 4 : 8 dritte Oktave. Von den dreifachen Verhältnissen 1 : 3, 3 : 9, 9 : 27 umfassen die beiden ersten je 1½ Oktaven, das letzte 1 Oktave, eine Quinte und einen wegen des letzten Postens hinzugenommenen (*προσλαμβανόμενος*) Ton. Das ganze System umfaßt demnach 4 Oktaven (*τετράκις διαπασῶν*) und eine große Sexte (*διαπέντε καὶ τόνον*). Jede dieser beiden

Reihen wird nun wieder durch das arithmetische und harmonische Mittel in kleinere Abschnitte (Intervalle) zerlegt. Das arithmetische Mittel zwischen zwei Zahlen ist die Hälfte der Summe dieser beiden Zahlen. Bezeichnen wir also das arithmetische Mittel durch a, die beiden Zahlen aber durch p und q, so ist $a = \frac{p+q}{2}$; die harmonische Proportion ist diejenige, deren mittleres Glied das erste Glied um einen so großen Teil von diesem übertrifft, als es selbst hinter dem dritten Glied zurückbleibt; so z. B. $4 - 3 : 6 - 4 = 3 : 6$. Hier ist also 4 das harmonische Mittel zwischen 3 und 6. Dies harmonische Mittel wird, wie sich durch leichte Umformungen der Proportion ergibt, gefunden, wenn man das Produkt der gegebenen beiden Zahlen (in dem Beispiel also 3 und 6) mit 2 multipliziert und durch die Summe dieser beiden Zahlen dividiert. Bezeichnen wir also das harmonische Mittel mit h, die beiden gegebenen Zahlen aber wieder mit p und q, so ist $h = \frac{2pq}{p+q}$. Das harmonische Mittel zwischen 6 und 3 differiert also um $\frac{1}{2}$ von dem arithmetischen, denn dieses ist $\frac{6+3}{2} = 4\frac{1}{2}$. Durch das harmonische und das arithmetische Mittel zwischen den beiden Endgliedern wird nun jedes doppelte Intervall (also jede Oktave) in Diatessaron (d. i. die Quarte), Ton und Diatessaron, jedes dreifache in Diapente (d. i. die Quinte), Diatessaron und Diapente geteilt. Die Terz fehlt, weil ihr Verhältnis 5 : 4 nicht in der Tetraktys enthalten ist. (Daher das Unmusikalische dieses ganzen Systems. Vom Hohen nach dem Tiefen gerechnet, wie es bei den Alten üblich war, findet sich zwar eine Terz, nämlich c̄ zu gis, aber nicht in C-dur, sondern in as-dur.) Diese Teilungen durch das Ganze fortgeführt geben also alle Intervalle nur in den Verhältnissen $\frac{3}{2}$ (Quinte), $\frac{4}{3}$ (Quarte), $\frac{9}{8}$ (Ton), und da die Quinte wieder aus Quarte und Ton zusammengesetzt ist (eine Bemerkung, die Platon zu machen unterläßt, da er die Sache wohl als selbstverständlich ansieht), die Quarte aber aus Ton, Ton und Halbton (Limma) besteht, so wird die ganze Skala nach Ton und Halbton geteilt, welcher letztere wieder in einen kleineren und größeren zerfällt. Einen reinen Halbton nämlich ließen die Alten nicht gelten; der kleinere, Limma (λεῖμμα) genannt, hat das Verhältnis von 256 : 243, der größere von den Späteren (denn Platon tut seiner nicht ausdrücklich Erwähnung) Apotome genannt, das Verhältnis von $273\frac{3}{4} : 256$ oder in ganzen Zahlen 2187 : 2048. Unter Zugrundelegung der Darstellung des sog. Lokrers Timaios und Beachtung dessen, was alte und neue Erklärer zur Aufhellung der Sache beigetragen haben, läßt sich nun folgendes, hier im wesentlichen nach Stallbaum gegebene Diagramm entwerfen, als dessen Ausgangspunkt zur Vermeidung von Brüchen für die Einheit die Zahl 384 anzusetzen ist, wie sie schon der Lokrer 96 B angibt. (Nämlich um ganze Zahlen zu bekommen, muß man zunächst die Hälften, dann die Drittel, dann die Achtel wegschaffen, also die Einheit erst mit 2, dann mit 3, dann mit 8 multiplizieren, darauf wegen des Limma und der Apotome noch einmal mit 8, also $1 \times 2 \times 3 \times 8 \times 8 = 384$).

	Töne	Intervalle		Zahlenverhältnisse
Oktave 1 : 2	*Νήτη*	Ton		384 Mond
	Παρανήτη	Ton		432
	Τρίτη	Limma		486
	Παραμέση	Ton		512 h^2
	Μέση	Ton		576 a^2h^3
	Λίχανος	Ton		648
	Παρυπάτη	Limma	1 : 3	729
	Ὑπάτη / *Νήτη*	Ton		768 Sonne a^3
Oktave 2 : 4	*Παρανήτη*	Ton		864
	Τρίτη	Limma		972
	Παραμέση	Ton		1024 h^2
	Μέση	Ton		1152 Venus a^2
	Λίχανος	Ton		1296
	Παρυπάτη	Limma		1458
	Ὑπάτη / *Νήτη*	Ton		1536 Merkur
Oktave 4 : 8	*Παρανήτη*	Ton		1728 h^3
	Τρίτη	Limma	3 : 9	1944
	Παραμέση	Apotome		2048 h^2
	Großer Halbton	Limma		2187
	Kleiner Halbton	Ton		2304 a^2a^3
	Λίχανος	Ton		2592
	Παρυπάτη	Limma		2916
	Ὑπάτη / *Νήτη*	Ton		3072 Mars
Oktave 8 : 16	*Παρανήτη*	Ton		3456 Jupiter
	Τρίτη	Ton		3888
	Παραμέση	Limma		4374
	Μέση	Ton		4608
	Λίχανος	Ton		5184 h^3
	Παρυπάτη	Limma	9 : 27	5832
	Ὑπάτη	Apotome		6144
Diapente	*Νήτη*	Limma		6561
	— — —	Ton		6912 a^3
	Παρανήτη	Ton		7776
	Τρίτη	Limma		8748
	Παραμέση	Ton		9216
Ton	*Προσλαμβανόμενος*			10338 Saturn
			Summa	114695

Zur Erläuterung dieses Diagramms sei folgendes bemerkt: Charakteristisch ist zunächst das Ineinandergreifen der dreifachen und doppelten Intervalle, das ich durch Klammern links und rechts längs der beiden ersten Kolumnen zur Anschauung gebracht habe. Damit hängt zusammen die z. T. etwas verschiedenartige Gestaltung der Oktaven und das Verhältnis der Tetrachorde (Halboktaven) zueinander, welche letzteren teils verbundene (*συνημμέναι*), teils getrennte (*διεζευγμέναι*) sind, d. h. es bildet entweder nur eine Saite zugleich das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Tetrachords, oder Ende und Anfang sind auf zwei geschiedene Saiten verteilt. Die verbundenen sind in obigem Schema durch kleine Klammern angedeutet. Werden bei durchgeführter Teilung in Ton und Limma beide Reihen, wie es im Diagramm geschehen, miteinander verbunden, so gehört die vierte Oktave eigentlich nur der Reihe der dreifachen Intervalle an, was Anlaß zu einer Unstimmigkeit gibt. Im ganzen nämlich sollten es nur 35 Zahlen sein; da indes nach der pythagoreischen Zahlenmystik die Zahl 35 von keinem Heiligenschein umgeben war, wohl aber die Zahl 36 (als Summenzahl für eine Tetraktys anderer Art als derjenigen, die hier in Frage kam), so wurde als letzte Zahl der angenommenen vierten Oktave 6144 eingeschaltet, welche Zahl den Ton 5832 bis 6561 in Limma und Apotome teilt. Vgl. Böckh, Kl. Schr. III, S. 160. 162f. Anm. — Die Summe aller Zahlen beträgt, wie von mir im Diagramm bemerkt, 114695, und so hat sie schon richtig der Lokrer Timaios angegeben. — Die Zahlen, welche das arithmetische und das harmonische Mittel angeben, habe ich kenntlich gemacht durch ein beigesetztes a^2 und h^2 für die doppelten Intervalle, und durch ein a^3 und h^3 für die dreifachen Intervalle. — Was die Planetennamen anlangt, so habe ich sie ebenfalls zur Rechten der betreffenden Zahlen beigesetzt. Über die Reihenfolge derselben gibt Platon 38D Auskunft. Dabei muß vor allem auffallen die ungewöhnliche Stellung von Venus und Merkur, da wir als nächsten Gefolgsplaneten der Sonne nicht die Venus, sondern den Merkur erwarten. Die Folge der Töne geht im Diagramm, wie bei den Alten in der Regel, vom Hohen zum Tiefen. Was aber die Bedeutung des Diagramms im ganzen anlangt, so stellt es nicht die für ein etwaiges musikalisches Instrument zu denkende Anordnung dar; vielmehr ist es eine Längsansicht, in der sich je 8 Saiten nach der Anzahl der Oktaven wiederholen. Im anderen Falle müßte es sich als ein Heptachord darstellen mit seitlicher Anordnung der sieben Saiten, deren jede einem Planeten angehört. Wie dann die Intervalle bei jeder Saite zur Geltung gebracht wurden, bleibt fraglich. Aber das ganze System hat überhaupt keine praktische Bedeutung, da es über alle alten musikalischen Tonsysteme hinauslangt und sich als ein Erzeugnis reiner Spekulation erweist (vgl. Böckh, Kl. Schr. III, S. 159), von dessen unmusikalischem Charakter schon oben die Rede war. Wenn man bei Bestimmung der Intervalle bis zu der dritten Potenz der ersten geraden und ungeraden Zahl fortgegangen ist, so geschah das nach einer scharfsinnigen Bemerkung des alten Kommentators Adrastos (Theon Mus. S. 98, Böckh S. 159), weil die Seele ja ebenfalls bis in den Körper (die dritte Dimension) vordringen muß. Die

Zahlen gehen nicht auf die Saitenlänge des Heptachords, sondern auf die Intervalle, denn es soll in ihnen zugleich das Gesetz der Entfernungen der himmlischen Sphären seinen Ausdruck finden. In den Saitenlängen aber kann man es nicht suchen. Setzt man nämlich die Saitenlänge des Grundtons gleich 1, so ist die der Oktave $= 2$, die der Quarte $= \frac{4}{3}$ und der Quinte $= \frac{3}{2}$. Da nun Quarte und Quinte zusammen die Oktave ausmachen, so müßten die Saiten dieser beiden zusammen so lang sein, wie die der Oktave, d. h. es müßte $\frac{4}{3} + \frac{3}{2} = 2$ sein, was nicht der Fall ist. Die Planetenentfernungen können also nicht nach den Saitenlängen, sondern nur nach den Intervallen konstruiert werden. Platon suchte den Bau des Weltalls aus der urschöpferischen Idee des Schönen und der Harmonie zu erklären; er forschte nach einem Zahlengesetz für die Abstände der Himmelskreise von der ruhenden Erde, welches jene Harmonie ausdrücken sollte. Die Zahl der Wandelsterne also war bestimmend für den ganzen Entwurf. Deren aber gab es für die Alten einschließlich Mond und Sonne sieben, entsprechend den Zahlen der Tetraktys, und demgemäß hatte schon der Pythagoreer Philolaos ein Heptachord konstruiert, welches uns Nikomachos in seiner Harmonik (II, p. 33) erhalten hat, nur daß da die Sonne, wie bei den Pythagoreern überhaupt, ihren Platz nicht gleich nach dem Monde, sondern in der Mitte hat. Nach der älteren pythagoreischen Lehre scheint dagegen die Weltharmonie in einem Oktachord dargestellt worden zu sein, indem da die Fixsternsphäre noch mit hineingezogen ward, welcher also auch eine Saite zukam. Der Erde dagegen gehört in keinem dieser Systeme eine Saite an. Die Entfernung des Mondes von der Erde, von den Pythagoreern auf 126000 Stadien berechnet, bildet nur die Maßeinheit für die Abstände der Planeten. Die erste Saite gehört also nicht der Erde, sondern dem Monde an. Die Entfernungen der Planeten richten sich nach gewissen Tonintervallen, wobei die Übereinstimmung des Himmels selbst mit der musikalischen Skala einfach vorausgesetzt wird, ohne daß die astronomische Beobachtung dazu irgendwie genügende Unterlagen gäbe. Es sind einfach die Zahlen der Tetraktys, welche den Planeten das Maß ihrer Entfernungen von der Erde bestimmen nach folgendem Schema:

Mond	Sonne	Venus	Merkur	Mars	Jupiter	Saturn	
1	2	3	4	8	9	27	Erdabstände
384	768	1152	1536	3072	3456	10368	
	(=2×384)	(=3×384)	(=4×384)	(=8×384)	(=9×384)	(=27×384)	

In dieser Beziehung unterscheidet sich von diesem platonisch-pythagoreischen Entwurf auf das Bestimmteste und zugleich Vorteilhafteste der der leitenden Idee nach so merkwürdig ähnliche Entwurf Kepplers. Auch ihm schwebte eine Harmonie der Sphären nach pythagoreischem Vorbild vor; auch er wollte den Sternhimmel zu einer großen himmlischen Orgel machen, wie er sie in seiner Harmonice mundi darstellt, umfassend ein musikalisches System von beinahe doppeltem Umfang des platonischen, nämlich sieben Oktaven und eine große Sexte. Zur Erläuterung diene folgende Stelle einer wenig bekannt gewordenen Abhandlung meines Vaters über die Philosophie und Physik der Alten in den Abh. d. Friesschen Schule

I, 71: „Die Pythagoreer suchen die Harmonie des Himmels unmittelbar in den verhältnismäßigen Abständen oder Entfernungen der Planeten, Ptolemäus dagegen sucht sie in den Aspekten und Keppler in den Verhältnissen der größten und kleinsten Geschwindigkeiten je zweier benachbarter Planeten in ihrem Aphelium und Perihelium. Durch diese Harmonie in den Extremen der Bewegungen, meint er, werde die Form einer jeden Planetenbahn (die Exzentrizität) ebenso bestimmt, wie die Größe derselben (d. i. die halbe große Axe der Planetenellipse oder die mittlere Entfernung des Planeten von der Sonne) durch die Natur der fünf regulären Körper. Bei Philolaos wie bei Keppler (und ebenso bei Platon) ist die Anzahl der Himmelskörper eine mit Notwendigkeit bestimmte, bei jenem durch die heilige Zehnzahl und das Heptachord, bei diesem durch die fünf regulären Körper." Schon geraume Zeit nämlich vor Erscheinen der Harmonice mundi hatte Keppler in seinem Mysterium cosmographicum geglaubt für Bestimmung der Abstände der Planeten von der Sonne ein Gesetz a priori gefunden zu haben, eine Entdeckung, deren Richtigkeit er dadurch für unumstößlich bestätigt hielt, daß sie durch ein wunderbares Spiel des Zufalls in genauer Übereinstimmung stand mit denjenigen Zahlen, welche Kopernikus aus der Beobachtung selbst geschlossen hatte. Denn das ist es eben, was den Weg Kepplers von dem des pythagorisierenden Platon scheidet: er stand bei allem Hang zur Spekulation immer in engster Fühlung mit den durch Beobachtung gewonnenen Erkenntnissen. Auch seine kühnsten Phantasien zeigen immer einen Zug nach der Seite der induktiven Forschung hin. Sein geometrischer Instinkt gab ihm den Gedanken eines Zusammenhangs ein zwischen den aus der Beobachtung ermittelten und den aus der Natur der fünf regulären Vieleckskörper bestimmten Planetenabständen; die letzteren bestimmten sich nach dem Durchmesser der umschriebenen und eingeschriebenen Kugel für jeden der regulären Körper. Beide also, Platon wie Keppler, glaubten der Natur ein angeblich an sich schon notwendiges Gesetz aufnötigen zu müssen und zu können, aber während Platon dabei rein spekulativ verfuhr, stellte sich Keppler immer zugleich unter die Kontrolle der astronomischen Beobachtung, die nur damals noch nicht weit genug gediehen war, um ihn den Irrtum erkennen zu lassen, in dem er sich mit seinen Spekulationen befand. In bezug nun auf unseren Dialog wird es immer eine bemerkenswerte Tatsache bleiben, daß Keppler nicht nur in dem Gedanken der Weltharmonie sich mit diesem Dialog begegnet (wobei übrigens auch die anima motrix bei Keppler, nämlich die Sonnenkraft, an die platonische Weltseele erinnert, die dadurch gleichsam eine Umwandlung in das kopernikanische System erfahren hat), sondern daß bei ihm wie in unserem Dialog die fünf regulären Körper eine hervorragende Rolle für die Gestaltung des Weltalls spielen, dies letztere allerdings in ganz verschiedener Verwendung; denn bei Platon kommen die regulären Körper in astronomischer Beziehung nicht in Betracht, sondern nur für die Konstruktion der Elemente, also der körperlichen Gebilde der sublunarischen Welt.

[64]) S. 53. Wenn das Universum sich uns als Kosmos, als wohlgeordnetes Ganze darstellt, so ist es die Regelmäßigkeit der himm-

lischen Erscheinungen, die diesen Eindruck bestimmt. Der tägliche Umschwung des sternenbesäeten Himmelsgewölbes, die jährliche Bewegung der Sonne mit den dadurch bestimmten Jahreszeiten, die gleichmäßigen Umläufe des Mondes um die Erde, die wechselnden, aber dabei doch immer an gewisse Grenzen gebundenen Stellungen der Planeten — dies großartige Schauspiel spielt sich wie nach dem Taktstock eines Chormeisters vor unseren Augen ab und ist zugleich der oberste Regulator des geselligen Menschenlebens. Wollte nun Platon seine Weltansicht im Bilde darstellen, so ist es leicht verständlich, daß die in diesen Erscheinungen sich offenbarenden Kräfte sich zu unmittelbaren Attributen der Seele gestalteten. Und so ist es denn in den Ausführungen Platons die Seele selbst, die zufolge eines mysteriösen Vorganges sich zu dem räumlichen Gebilde der Ekliptik und des Äquators ausweitet. Wenn die Lage dieser beiden größten Kreise zueinander durch die Form des griechischen Buchstabens *X* (Chi, welchen Buchstaben man sich dabei indes nicht vertikal gerichtet, sondern horizontal gelagert denken muß) veranschaulicht wird, so ist das ein ganz treffender Vergleich. Denn diese beiden Kreise schneiden sich unter einem Winkel von $23\frac{1}{2}^{\circ}$. Der Umschwung des Äquators erfolgt von Osten nach Westen (d. i. von rechts nach links, da die Alten vielfach bei Bestimmung der Weltgegenden den Blick nach Norden gewendet dachten), die Drehung in der Ekliptik von Westen nach Osten.

[65]) S. 54. Nämlich a) 1 : 2, 2 : 4, 4 : 8. b) 1 : 3, 3 : 9, 9 : 27.

[66]) S. 54. Nämlich der Sonne, dem Merkur und der Venus, welche beiden letzteren als die sog. unteren Planeten, sich ja immer in der Nähe der Sonne befinden.

[67]) S. 54. Vgl. 34B.

[68]) S. 54. Mit dieser Unvergänglichkeit scheint in Widerspruch zu stehen die zeitweise Umkehrung der ganzen Weltbewegung, die im Mythos des Politikos 268Dff. vorgetragen wird. Mit diesem Mythos hat es indes seine eigene Bewandtnis: er soll in ironisierendem Bilde gerade das Monströse und Widersinnige einer solchen Umkehrung der Weltordnung veranschaulichen. Vgl. meine Plat. Aufs. p. 84ff. und die Anm. 36 auf S. 125 meiner Übersetzung des Politikos.

[69]) S. 55. D. h. sie gibt sich selbst Rechenschaft davon durch eine Art Selbstgespräch, etwa der Art, wie es Soph. 263E dargestellt wird. Wenn man in dieser Stelle schon im Altertum (vgl. Plut. Mor. 1023F) eine Art Vorläufer der zehn Aristotelischen Kategorien gesehen hat, so fehlt doch zu präziser Übereinstimmung zu viel um ernstlich daran zu glauben.

[70]) S. 55. Nämlich *δόξα* und *ἐπιστήμη*. Diese beiden setzen notwendig die Seele und zwar die vernünftige Seele voraus.

[71]) S. 55. Dies erinnert an 1. Mos. 1, 31, wie Stallbaum passend bemerkt.

[72]) S. 55. Diese Entgegensetzung der Ewigkeit und Zeitlichkeit zeugt von einer Höhe der Spekulation, wie sie bis dahin noch kein Philosoph erreicht hatte.

[73]) S. 56. Dieser Tadel hat seinen Grund in Platons unrichtiger Ansicht von der Natur der Kopula. Er sieht in dieser, sobald

er darüber zu philosophieren anfängt, nicht bloß den Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Subjekt und Prädikat, sondern zugleich auch den Ausdruck des Daseins. Daher sein bekannter Fehlschluß auf die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon. Das tut indes der Richtigkeit seiner Ansicht von der Natur der Ewigkeit keinen Eintrag.

[74]) S. 56. Die Zeit ist ein bewegliches Bild der Ewigkeit. Die Ewigkeit beharrt nämlich in unteilbarer Einheit. Im Sichtbaren und Werdenden dagegen läßt sich diese Beharrlichkeit des Seins nicht anders nachbilden als in etwas Fließendem, welches aber nie aufhört zu fließen. Ein solches ist die Zeit, welche immer verrinnt und doch nie alle wird.

[75]) S. 57. Damit ist das wechselnde Spiel des Überholens und Überholtwerdens gemeint, das die beiden unteren Planeten, Merkur und Venus, in ihrem Verhältnis zur Sonne und zu sich dem Auge des Beobachters bieten. Die Umläufe der oberen Planeten mit ihren Stationen und Rückgängen sind dem Platon auch nicht unbekannt, doch scheint es ihm nicht am Platze sich hier darauf einzulassen. Für das Nähere ist auf Böckh, de Plat. syst. coel. globorum et vera ind. astr. Philol. Heidelberg 1810 (Kl. Schr. III, 229ff.) zu verweisen.

[76]) S. 58. Der tägliche Himmelsumschwung ist der schnellste. Unter den Planeten (im Sinne der Griechen) hat der Mond als der der Erde nächste Planet die schnellste, der Saturn die langsamste Bewegung. Letzterer hat also die am wenigsten rückläufige, scheint also der Bewegung der Fixsternsphäre am nächsten zu stehen. Im 10. Buche der Republik 616Cff., wo uns Platon den gesamten Himmelsbau wie eine Vision schauen läßt, ist die Ordnung der Gestirne genau dieselbe wie hier im Timaios, nur ist alles noch geheimnisvoller und phantastischer gehalten als in der vorliegenden Schilderung. Auch die Andeutungen über die Bewegung der Gestirne stimmen mit den hier gegebenen Bestimmungen zusammen: Je schneller ihr Eigenlauf ist, m. a. W. je kleiner ihre Umlaufszeit ist, um so weniger scheinen sie mit der Schnelligkeit der Fixsternsphäre gleichen Schritt zu halten, je größer die Umlaufszeit, um so mehr. Der Saturn hält sich also in bezug auf die Schnelligkeit seiner Bewegung am nächsten an die Fixsternsphäre, während der Mond trotz seiner größten Eigenschnelligkeit ihr am meisten nachzuhinken scheint. Schon das Verhältnis des Mondes zur Sonne zeigt das in sehr anschaulicher Weise. Er scheint Tag für Tag beinahe je eine Stunde mehr hinter der Sonne, also noch entsprechend mehr hinter der Bewegung der Fixsternsphäre zurückzubleiben ungeachtet seines weit schnelleren Umlaufes. Auch in den Gesetzen im 7. Buch 822Af. kommt Pl. auf diese Erscheinung zu sprechen.

[77]) S. 58. Es liegt hier offenbar ein Fehler in der Überlieferung vor, der aber nicht in dem *καὶ* zu suchen ist, an das die Kritiker ihre Verbesserungsversuche angehängt haben, sondern in dem *πορεύοιτο*. Schreibt man dafür *πυρσεύοιτο*, so ist allen Anforderungen des Sinnes genügt, nämlich: „damit die Bewegungen dieser acht Wesen ihre Beleuchtung erhielten“ („beleuchtet würden“). Diese Vermutung erhält ihre Bestätigung nicht nur durch Ficinus, welcher übersetzt omniumque motuum perspicua esset chorea, sondern, wie es scheint, auch durch Cicero, der übersetzt: atque ut esset

mensura quaedam evidens, quae in octo cursibus celeritates tarditatesque declararet. Daß aus dem verhältnismäßig seltenen πυροσύοιτο leicht ein so geläufiges Wort wie πορεύοιτο werden konnte, wird jeder Kundige zugeben. Wir sehen aus der Stelle, daß Platon sich alle Planeten durch die Sonne beleuchtet denkt, diese also kein Eigenlicht haben.

[78]) S. 58. Damit ist also im voraus auf die Menschen hingewiesen.

[79]) S. 58. Das ist das sog. Weltjahr, d. h. derjenige Zeitraum, innerhalb dessen sämtliche Planeten gleichzeitig wieder an ihrem dereinstigen, als gleichzeitig gedachten Ausgangspunkt angelangt sind. Das Weltjahr ist also gleich dem Produkt der Umlaufszeiten sämtlicher Planeten. Je nach der Kenntnis sowohl der Planeten selbst wie ihrer Umlaufszeiten wird die Rechnung verschieden ausfallen. Auch im 8. Buch der Republik wird auf das Weltjahr hingewiesen. Vgl. Cic. de nat. deor. II, 20.

[80]) S. 59. In der Ideenwelt sind alle Formen schon ideell vorhanden, die in der Sinnenwelt sichtbar werden.

[81]) S. 59. Dies sind die Sterne.

[82]) S. 59. Dies ist hier die Fixsternsphäre. Die Beleuchtung der Planeten ist schon vorher besprochen, weil sie mit der Entstehung der Zeit in notwendigem Zusammenhang steht.

[83]) S. 59. Es vermischt sich hier unwillkürlich der Eindruck des Ganzen mit dem der Teile, also der Fixsternsphäre mit dem der einzelnen Fixsterne. Geistiges und Körperliches rinnt hier wie in dieser ganzen Schilderung der Weltseelenschöpfung, zu einer unfaßbaren, sich jeder Gliederung versagenden Einheit zusammen.

[84]) S. 59. 34A gibt Pl. die Zahl der Bewegungen wie hier auf sieben an, indem er die Kreisbewegung mitrechnet, während er 43B nur sechs aufzählt, die er aber auch schon 34A der Kreisbewegung gegenüberstellt. Vgl. Anm. 56.

[85]) S. 59. D. i. die Kreisbewegung, vgl. Anm. 55. Mit dieser Kreisbewegung scheint eine eigene Achsendrehung der Fixsterne gemeint zu sein, eine Annahme, zu der vielleicht das Flimmern und Zittern der Fixsterne den Anlaß gegeben hat im Gegensatz zu dem ruhigen Glanz der Planeten, die ihrerseits auch zwei Bewegungen haben, aber neben der täglichen Umschwungsbewegung mit der Himmelskugel nicht eigene Achsenbewegnng, sondern die Bewegung von Westen nach Osten in der Ekliptik. Die Bewegung nach vorwärts ist die tägliche Umdrehung der Himmelskugel.

[86]) S. 59. D. h. an ihrer Entstehung hat auch das Ungleichförmige Anteil, vgl. 38Cff. (p. 56f.).

[87]) S. 60. Damit stehen wir vor der Streitfrage, wie Pl. sich die Erde gedacht habe, ob ruhend oder sich um ihre Achse schwingend. Der Streit darüber hat viele Federn in Bewegung gesetzt, hat aber m. E. durch Böckhs Ausführungen teils in seiner Schrift über das kosmische System Platons, teils in seiner Abhandlung Kl. Schr. III, 294ff. seine Erledigung gefunden. Gibt doch selbst Schiaparelli, der in dem Platon der Gesetze den antiken Kopernikus sieht, für den Timaios noch die Ruhe der Erde zu. Als „Wächterin und Gestalterin der Tage und Nächte“ erscheint die ruhende Erde insofern, als sie eben

durch ihre Ruhe gegenüber dem Umschwung des übrigen Weltalls den Wechsel von Tag und Nacht überhaupt erst möglich macht. Vgl. Anm. 58.

[88]) S. 60. Die Berechnung der Sonnen- und Mondfinsternisse war der Astronomie zur Zeit Platons kein Geheimnis mehr. Aber die Verbreitung des Kalenders war nicht so allgemein wie jetzt.

[89]) S. 60. Damit sind wohl künstliche Nachbildungen des Himmelsbaus, also Sphären (Globen) gemeint, wie es deren im Altertum sehr viele und darunter auch künstlerisch sehr bemerkenswerte gab. Vgl. Cic. de repl. I, 14. Tusc. I, 25, 63. de nat. deor. II, 3. Hierher gehört wohl auch das im zweiten platonischen Brief 312 D erwähnte *σφαιρίον*. Vgl. meine Anm. zu dieser Stelle in meiner Übersetzung der Briefe.

[90]) S. 60. Eine sehr bezeichnende Stelle. Über die unverkennbare Ironie dieser Bemerkung im Zusammenhang mit dem ganzen Standpunkt Platons vgl. meine Plat. Aufs. 81 ff.

[91]) S. 60. Platon folgt hier weder der orphischen Theogonie noch (wenigstens nicht genau) der hesiodischen Theogonie.

[92]) S. 61. S. Anm. 90. Eine so schneidende Ironie in Sachen des Götterglaubens erlaubt sich Platon nur in einem Werke, von dem er annehmen konnte, daß es seine Leser nur unter den höher Gebildeten finden würde.

[93]) S. 61. Der vielerörterte Ausdruck *θεοὶ θεῶν* bezieht sich nicht wie man meist meinte, auf die Abstammung der Götter — denn das würde hier nur auf Schiefheiten führen —, sondern dient lediglich zur Bezeichnung der unvergleichlich hohen Würde. Das hat Diels zu Simpl. in Phys. 314[v] dargetan mit Berufung auf M. Haupts Abhandlung in dessen Opusc. II, 154 ff. So bezeichnen auch die biblischen Ausdrücke *θεὸς θεῶν*, *θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος κυρίων* nicht die Abstammung, sondern die wahrhafte Göttlichkeit. Zu erinnern ist auch an Ausdrücke wie *πόνοι πόνων*, *κακὰ κακῶν* u. dgl. Vgl. auch Kritias 121 B und Goethe: „Rose der Rosen, Lilie der Lilien".

[94]) S. 61. Die Worte *ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα*, die unsere Hss. sämtlich haben, sind von Bernays (Abh. der Berl. Ak. d. W. 1882 phil. hist. Kl. III, 64) mit Recht gestrichen worden nach Philo *π. ἀφθαρσ. κόσμ.* p. 223, 10. Auch Proklos scheint die Worte nicht gelesen zu haben, wie denn auch Cicero sie nicht übersetzt. Vgl. Rawack in der in der Literaturübersicht genannten Abh. p. 20.

[95]) S. 61. Wie sie in der Ideenwelt vorgezeichnet sind. Vgl. Anm. 80.

[96]) S. 62. Hierzu vgl. Gesetze 899 B.

[97]) S. 62. Die Werkzeuge der Zeit sind nach dem Vorigen die Gestirne.

[98]) S. 62. Über diese, rein wörtlich verstandesmäßig aufgefaßt weder mit dem Vorhergehenden vereinbaren noch in sich klaren Ausführungen vgl. Zeller II[3], p. 691 f. An einen zeitlosen und nur im Bilde sich ereignenden Akt läßt sich eben nicht das Maß des Verstandes anlegen. Gerade in diesem unmerklichen Übergleiten von einem zum anderen, vom Göttlichen zum Menschlichen, in dieser traumartigen Wandelbarkeit der Gebilde, in diesem Hinaufrücken des Geschehnisses in das Wunderreich der Phantasie zeigt sich die besondere Kraft des dichterischen Genius.

[99]) S. 63. Vgl. 90E, wo diese Bestimmung wiederkehrt. Darin liegt eine unleugbare Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes gegen das männliche, die sich nicht recht verträgt mit dem bekannten Standpunkt der Republik, wenngleich auch in der Republik bei aller Gleichheit der Anlagen beider Geschlechter doch ein Gradunterschied in der Entwickelung zugegeben wird. Übrigens finden sich auch in der Republik nicht wenige ungünstige Bemerkungen über die Frauen wie z. B. 387E. 395D. 398E. 469D. 549D. 557C. 563B. Das sind indes lauter Stellen, die sich außerhalb der Darstellung seiner prinzipiellen Forderungen und Ansichten finden, Äußerungen, die ihm bei ganz unbefangener Betrachtung gelegentlich entschlüpfen, wenn er sich frei fühlt von dem Zwange der Theorie. Bei dem hohen idealen Standpunkt, den Pl. theoretisch vertrat, war eine gewisse Unstimmigkeit je nach dem Charakter der Darstellung fast unausbleiblich. So läßt sich weithin bei Pl. ein Gegensatz zwischen theoretisch befangener und völlig unbefangener Stimmung beobachten, der manche sonderbaren Blüten treibt. Vgl. meine Plat. Aufs. S. 51ff.

[100]) S. 63. Vgl. Anm. 55.

[101]) S. 63. Daß dem Platon die Seelenwanderung nur bildliche Bedeutung hat, zeigt schon der Mangel an Übereinstimmung an den verschiedenen Stellen. Im Phaidon bleibt der ganze Lauf der Seelenwanderung an der Erde haften, wogegen hier die einzelnen Menschenseelen bestimmten Sternen zugehören, zu denen sie sich durch Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit aufschwingen sollen. Was dem ganzen Bilde der Seelenwanderung für Pl. zu Grunde liegt, ist nichts anderes als der Gedanke der Wiedererlangung der göttlich reinen Sinnesart. Übrigens gehört diese Stelle zu denjenigen im Timaios, die leicht der Meinung Vorschub leisten, als hätte Pl. die Materie als eigentliche Ursache des Bösen angesehen. Vgl. 86DE.

[102]) S. 63. Eine sehr bezeichnende Bemerkung, die erkennen läßt, wie großes Gewicht Pl. auf die Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit der Menschen legt.

[103]) S. 64. Nämlich nach Eintritt des Todes.

[104]) S. 64. Dies Bild irgendwie physikalisch oder gar wie es Susemihl tut, psychologisch zu deuten, wird man besser unterlassen.

[105]) S. 64. Vgl. Anm. 55 u. 100.

[106]) S. 64. Vgl. Anm. 56 u. 57.

[107]) S. 65. Irre ich mich nicht, so will Platon damit gar keine Etymologie des Wortes *αἰσθησις* geben, wie man seit Proklos allgemein angenommen hat, ohne doch eine irgendwie haltbare etymologische Beziehung (denn weder *ἀίσσω*, an welches H. Martin denkt, noch das homerische *ἀίσθω*, das dem Proklos vorschwebte, kann hier in Betracht kommen) feststellen zu können, zu der doch Platon, wenn er es so gemeint hätte, irgendwelchen Wink gegeben hätte. Vielmehr will Pl. ohne alle Etymologie nur hervorheben, daß gerade das Moment des Geistigen, das jeder Grieche aus dem Worte *αἴσθησις* unmittelbar heraushörte, für den Menschen das eigentlich ausschlaggebende ist. Wenn die körperlichen Hemmnisse der Bewegung sich dem Geiste bemerkbar machen, werden sie nicht mehr bloß „Stöße“ und dergleichen genannt, sondern als *αἰσθήσεις*,

als geistige Eindrücke, als Wahrnehmungen bezeichnet, und diese *αἰσθήσεις*, diese ins Geistige sich umsetzenden körperlichen Bewegungen, sind die eigentlichen Unruhestifter unseres Seelenlebens. Mit *αἴσθησις* bezeichnet man geistige Wirkung körperlicher Bewegung, dies ist, was Pl. sagen will. Das weitere Sachliche über *αἴσθησις* folgt dann erst 64 A ff. Nicht jeder Anstoß an den Körper wird zur *αἴσθησις*, sondern nur der an die weicheren Teile.

[108]) S. 65. Vgl. 35 B.

[109]) S. 65. Vgl. 37 A und Anm. 70. Wie dort die Seele selbst als ordnend gedacht wird, so hier die Umläufe der Seele.

[110]) S. 66. Die Zeit der Einfügung des Geistes in den Körper ist die der ersten Kindheit; während dieser Zeit geht der Mensch fast ganz in der Ernährungstätigkeit auf. Dem folgt dann die Periode des allmählichen Zurücktretens der körperlichen Funktionen hinter die Entwickelung des Geistes. Das wird hier in durchaus bildlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Vgl. Cic. Tusc. I, 24, 58.

[111]) S. 66. Nämlich der Unwissenheit. Vgl. 86 B f. Soph. 228 E. Gesetze 863 C ff. Rpl. 444 E. Gorg. 477 B.

[112]) S. 66. So verstehe ich die Worte *ταῦτα μὲν οὖν ὕστερά ποτε γίγνεται* im Hinblick auf 86 B ff.

[113]) S. 66. Vgl. 29 C f.

[114]) S. 67. Hier fühlt man sich etwas erinnert an des Aristophanes berühmte Rede im Gastmahl.

[115]) S. 67. Der Leib ist also nur das Fortbewegungsmittel für den Kopf, den Träger des Geistes, ähnlich wie der (sichtbare) Stern das Fahrzeug für die ihm zugeteilte Seele ist. Vgl. 41 E. Ähnlich Gesetze X, 899 A.

[116]) S. 68. Nach der im Altertum weitverbreiteten und schon früh — bei den Pythagoreern, dann bestimmter bei Empedokles — hervortretenden Meinung kann Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden (vgl. Charm. 168 D. Arist. de an. 404 b), ein Satz, der ganz uneingeschränkt genommen ergeben würde, daß der Geist überhaupt nicht zur Erkenntnis einer Körperwelt gelangen könnte. Es bedarf also vermittelnder Organe und in diese verlegte Platon wie andere mit ihm das Moment der Gleichheit. Das Auge selbst ist eine Lichtquelle, die aber für sich noch nicht zum Sehen auslangt; denn das vom Auge ausströmende milde Licht bringt nur dann den Akt des Sehens zustande, wenn der von dem Objekt ausgehende Strahl mit dem Sehstrahl zusammentrifft. Über diese Theorie des Sehens ist seit Aristoteles und Theophrast viel geschrieben und gestritten worden. Das Nähere darüber siehe bei Martin II, 157—171, 291—294. Vgl. auch Rothlauf II, 60 ff.

[117]) S. 68. Darüber spricht sich Aristoteles de sensu c. 2 p. 437 b 14 f. sehr mißbilligend aus.

[118]) S. 68. Denn nach 45 B ist sie ein mildes (*ἥμερον*) Licht.

[119]) S. 68. Sie stellen sich der Erinnerung als wirkliche Erlebnisse dar. Das soll wohl durch das etwas auffallende *ἔξω* des griechischen Textes bezeichnet werden.

[120]) S. 68. Auch darüber gibt es unter Anknüpfung an die platonischen Aufstellungen schon im Altertum eine ziemlich aus-

gedehnte Literatur von Aristoteles (Meteor. III, 4 p. 373a 32ff.) bis Seneca und weiterhin.

121) S. 69. Wie es gleich im folgenden dargestellt wird.

122) S. 69. Damit ist die Beschauung des eigenen Gesichtes im Spiegel gemeint. Man hat hier also wohl zu unterscheiden zwischen demjenigen Licht, welches von dem Sehobjekt, also in diesem Falle von dem eigenen Antlitz als Ganzem ausgeht und dem Sehstrahl, der dem Auge entströmt. Beide treffen an der glatten Oberfläche in einem spitzen Winkel zusammen, laufen also in nahezu derselben Richtung miteinander und begegnen sich nicht in einer geraden Linie wie beim einfachen Sehen gewöhnlicher Objekte. Dadurch erhält das Sehobjekt im Spiegel eine Lage, in der Rechts und Links im Verhältnis zum Original vertauscht sind. Auf diese Weise sucht sich Pl. ganz sinnreich aber unphysikalisch zurechtzulegen, was uns der Satz von der Gleichheit des Einfalls- und Abprallungswinkels sagt.

123) S. 69. Damit ist ein rinnenförmiger Hohlspiegel gemeint.

124) S. 69. Zu dieser Bemerkung über die Mitursachen, *συναίτια*, oder, wie sie auch genannt werden, *ὧν οὐκ ἄνευ*, vgl. Phaid. 99B, Polit. 287D und in unserem Dialog 68Ef. Auch Aristoteles hat diese Unterscheidung z. B. Phys. 200a 5. Eth. N. 1179a 1. — Hier ist die Darstellung an einem Punkte angelangt, den man in Beziehung auf die Komposition des Ganzen als einen Hauptwendepunkt, ja als den eigentlichen Knotenpunkt bezeichnen kann; denn hier verknüpfen sich die Fäden des ersten und zweiten Teiles, der Beseelungs- und der Gestaltungslehre, und zwar in einer recht verwickelten Weise. Zu Anfang (27A) ist die Disposition ganz im Großen dahin angegeben, daß der Vortrag mit der Entstehung der Welt beginnen und mit der Natur der Menschen enden soll. Zur Entstehung der Welt gehört aber auch im platonischen Sinne nicht bloß die geistig belebte Welt, d. h. die Sternenwelt und die Menschheit, sondern auch die leblose Natur. Dieser galt seine originelle, aber mit der Welt als *ζῷον* schwer vereinbare Physik (Elementenlehre), über die er bei Beginn der Ausarbeitung vielleicht selbst noch nicht völlig im klaren war ebensowenig wie über den genauen Platz ihrer Einordnung. Sobald er nun mit der Ausarbeitung bis zur Menschenschöpfung gelangt war, mußte sich ihm die enge Verbindung von Geist und Körper im Menschen, als ein starkes Hemmnis der Darstellung störend bemerkbar machen. Denn hier, das lag ja klar vor Augen, war der Punkt erreicht, wo die Darstellung der Gestaltungsgesetze für die Körperwelt im engeren Sinne, d. h. für die sublunarische Welt, einsetzen mußte, und doch ließ sich beim Menschen Geistiges und Körperliches nur schwer trennen, daher die Unebenheiten und Zwiespältigkeiten dieser Übergangsstelle. Statt nämlich gleich 44D abzubrechen und sich der Elementenlehre zuzuwenden, folgt Pl. noch eine Zeitlang der Strömung des Fahrwassers, in dem er sich einmal befindet, und kommt auf die Ausstattung des Menschen mit den Werkzeugen der sinnlichen Wahrnehmung zu sprechen — begreiflich genug, denn die geistige Seite des Menschen war es ja, die bei der Schöpfung zunächst in Betracht kam, und dieser seiner Geistigkeit dienen ja von seinen sinnlichen Organen Gesicht und Gehör an erster Stelle. Erst hier bricht er ab, um die Elementenlehre ein-

zuschieben, die sich dann von 61 C ab ihrerseits mit der Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung verbindet und zwar noch ganz im Sinne der *συμπάθεια*. Dann folgt 69 A die Rekapitulation, mit deren Abschluß dann wieder die teleologische Erklärung in ihre Rechte eintritt, aber doch nicht ohne Beziehungen auf die nunmehr vorangehende Dreieckslehre. Zu den damit angedeuteten Schwierigkeiten gesellten sich noch andere, die bedingt waren durch den Gegensatz der dichterischen Freiheit, die in den Schilderungen des ersten Teiles waltete, mit der strengeren Darstellungsweise der Elementenlehre, denn dabei konnte es nicht ohne Widersprüche abgehen, wie denn die Konkurrenz von teleologischen und mechanischen Erklärungen sich gleich schon in der Übergangsstelle selbst (46 C verglichen mit 47 E) störend geltend macht. Kurz, man merkt dieser Übergangspartie deutlich das Gefühl der Schwierigkeiten an, mit denen Platon hier zu kämpfen hat. Mit Recht weist auf das Gewundene dieses Überganges auch schon Frau Hammer-Jensen (vgl. die Literaturübersicht) hin. Wenn sie aber dafür den Umstand verantwortlich macht, daß dem Platon, der von 47 E ab eigentlich gleich dem Schlußteil (der Natur des Menschen), also unserem jetzigen dritten Teil zustrebte, sich die frische Bekanntschaft mit den Schriften des Demokrit hemmend in den Weg stellte und ihn zu längerer Pause und überhaupt zum Einschub dieses ganzen zweiten Teiles veranlaßte, so kann ich ihr darin ebensowenig folgen wie der Eva Sachs, die in ihrem von reicher Gelehrsamkeit zeugenden Buch „Die fünf platonischen Körper" gleichfalls diese Bekanntschaft mit Demokrit zum Hauptmotiv für den Abschnitt über die Elemente macht, wenn auch mit ganz anderer Tendenz als Frau Hammer-Jensen. Denn während diese in Platon nur den Gegner des Demokrit sieht, läßt E. Sachs den Platon mit Demokrit wenigstens ein Stück Weges Hand in Hand gehen. Ich kann nicht glauben, daß Platon von einer literarischen Größe wie Demokrit so plötzlich erst in so späten Jahren Notiz genommen habe. Er hat bei seiner regen Aufmerksamkeit für alle geistigen Erscheinungen gewiß längst auch Kenntnis von des Demokrit Werken gehabt, wenn er sie auch in keinem seiner Dialoge ausdrücklich erwähnt, wie er denn z. B. auch nirgends den Anaximander oder den Anaximenes nennt. Daß die platonische Elementenlehre, wie sie hier vorgetragen wird, eine gewisse Verwandtschaft mit der Atomistik nicht verleugnen kann, ist unverkennbar. Aber warum soll Platon erst jetzt die Bekanntschaft mit den Atomikern gemacht haben? Bei aller Berührung mit der Atomistik unterscheidet sich die platonische Lehre doch wieder auf das Schärfste von ihr durch ihren streng mathematischen Charakter. Was diesen letzteren anlangt, so hat E. Sachs in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß für die maßgebende Rolle, die hier die fünf regulären Körper spielen, die stereometrischen Entdeckungen des Theaitetos von besonderem Einfluß gewesen sind.

[125]) S. 69. Also die sog. Elemente, mit deutlicher Beziehung auf die Mehrzahl der früheren Philosophen, von denen der eine dieses, der andere jenes zur *ἀρχή* des Weltalls machte, vor allem aber auf Empedokles, den eigentlichen Begründer der Vierelementenlehre.

[126]) S. 70. Platons Absehen ist also gerichtet auf eine Welterkenntnis nach Zwecken, also nach bloßen Begriffen. Eine empirische Bewegungslehre', bloßer Mechanismus, meint er, führt nicht zu den letzten Gründen, ist aber auch nicht schlechtweg zu verwerfen; vielmehr kommt den Bewegungsgesetzen nur der Rang von Hilfsursachen im Dienste der Endursachen (der Zwecke) zu. Platon verbindet also das System der Endursachen mit dem der wirkenden Ursachen. Eine solche Verbindung ist aber keiner wissenschaftlichen Ausführung fähig und sein Timaios selbst gibt die beste Bestätigung dieser Behauptung. Teleologie und Mechanismus widersprechen einander zwar nicht; es läßt sich wohl denken, daß ein höherer Wille die Dinge nach Naturgesetzen geordnet habe, um die natürlichen Erfolge in der Welt zu erzielen, aber eine wissenschaftliche Erkenntnis dieser Verbindung von Mittel und Zweck in der Natur ist uns versagt. Es handelt sich hier um Ideen der ewigen Wahrheit, der wir die Natur nur nach den Stimmungen und Regungen unseres ästhetischen Gefühls unterordnen können: die Schönheit und Erhabenheit der Natur wird uns Zeuge der ewigen Allmacht: darin allein liegt die Bedeutung der Teleologie. Was man sonst so nennt, ist nur eine Umkehrung der Kausalreihe. Auch die Organologie wird ihre vollendete wissenschaftliche Gestalt durch reine Bewegungslehre erhalten, so weit wir zurzeit auch noch davon entfernt sein mögen. Das hat selbst Kant verkannt, der die Organologie noch der Teleologie zuwies. Vgl. die Einleitung und die Anm. 85 auf S. 146 f. meiner Übers. des Phaidon.

[127]) S. 70. Vgl. 37 D ff.

[128]) S. 70. Vgl. Phil. 16 C ff., wo die Philosophie ähnlich gepriesen wird.

[129]) S. 70. Mit Recht weisen die Erklärer hier auf den Vers aus des Euripides Phönissen 1762 *ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα θρηνῶ καὶ μάτην ὀδύρομαι*..

[130]) S. 71. Musik also in ihrem engeren und eigentlichen Sinn. Welchen Wert Platon ihr beimißt, ist bekannt genug ebenso wie der tiefe Kummer und Ingrimm, mit dem er auf die Verwilderung und die Auswüchse der Musik seiner Zeit hinblickt. Vgl. vor allem Gesetze 669 B ff., dazu auch noch aus unserem Dialog die schöne Stelle 80 B f.

[131]) S. 72. Bisher (vgl. 31 B ff.) war von den Elementen, also von Erde, Feuer, Wasser und Luft nur als von schon gegebenen Faktoren die Rede. Dem gegenüber erhebt sich die Frage, ob diesen sog. Elementen, die den meisten bisherigen Philosophen als Anfänge gegolten hatten, überhaupt die Bezeichnung als Elementen im wahren Sinne dieses Wortes zukomme. Daß dies nicht der Fall sei, zeigt Pl. im folgenden, indem er nachweist, daß diese Elemente nur Modifikationen einer alles umspannenden Urform, nämlich des Raumes sind.

[132]) S. 72. Das griechische Wort für Element, *στοιχεῖον*, ist nach alter Überlieferung erst seit Platon und durch ihn zu seiner physikalischen Bedeutung gekommen. Die eigentliche Bedeutung ist Buchstabe als Bestandteil der Silbe und des Wortes. Dadurch erschließt sich leicht der Sinn der vorliegenden Stelle. Die sog. Ele-

mente, will Pl. sagen, stehen an Ursprünglichkeit noch nicht einmal den Silben (diesen schon aus Buchstaben zusammengesetzten Teilen des Wortes) gleich, geschweige denn den Buchstaben, den *στοιχεῖα* im eigentlichen Sinn. Dieser Vergleich ist echt platonisch, wie vor allem Theait. 205 D ff. (vgl. auch Theait. 203 B f. Polit. 277 E ff. Rpl. 402 A f.) zeigt, und nicht etwa von den Atomisten aufgebracht und diesen abgeborgt, die sich vielmehr nur der Buchstabenfiguren (Arist. Met. 985 b 4 ff.) zur schematischen Veranschaulichung der Vielgestaltigkeit ihrer Atome bedienten. Verbindungen wie *ZP* oder *ΞM* waren danach keineswegs ausgeschlossen. Also in diesen Worten eine bestimmte Anspielung auf Demokrit zu sehen, wie es E. Sachs S. 193 und 205 tut, scheint mir sehr gewagt.

[133]) S. 72. Damit unterscheidet Pl. auch den hier einzuhaltenden Standpunkt der Betrachtung noch von strenger Wissenschaftlichkeit, die auch durch Mathematik nicht zu erreichen ist, sondern nur durch Dialektik. Hier aber handelt es sich nicht um strenge Dialektik, sondern um eine Betrachtungsweise, die zwar strenger ist als die bloß bildliche des vorhergehenden Teils, aber doch auch noch keinen Anspruch auf volle Wahrheit hat.

[134]) S. 73. Vgl. 29 C D. 44 C und Anm. 113.

[135]) S. 73. Hinter dem *μᾶλλον δέ* ist mit einigen Herausgebern ein Komma zu setzen, denn es steht offenbar bloß im Gegensatz zu dem vorhergehenden *μηδενὸς ἧττον* und weist eben auf den mathematischen Charakter der folgenden Ausführungen gegenüber der bisherigen Darstellung hin.

[136]) S. 73. Hier scheint ein Fehler in der Überlieferung vorzuliegen, da für dies *ἔμπροσθεν* jeder klare grammatische Anschluß fehlt. Hammer-Jensen p. 98 sucht zu helfen durch ein vor *ἔμπροσθεν* einzuschiebendes *τῶν*, aber dies *τῶν ἔμπροσθεν* würde nur einen grammatisch kaum erträglichen Konkurrenten zu dem vorhergehenden *μηδενός* abgeben. Mir will es scheinen, als sei *ἔμπροσθεν* entstanden aus ursprünglichem *ἓν πρὸς ἕν* „alles gehörig in Rechnung gezogen", also „bei genauer Beachtung alles Einzelnen", womit das folgende *περὶ ἑκάστων* angekündigt wird. Dieser Wendung bedient sich Pl. in den Gesetzen mehrfach z. B. 647 B. 738 E, vgl. auch Epin. 976 D, wie sie auch sonst vorkommt, z. B. Thuc. II, 97. Herod. IV, 50.

[137]) S. 73. Wie 27 C.

[138]) S. 73. Vgl. 28 A.

[139]) S. 73. In der früheren Darstellung wurde ein sichtbares Abbild neben der Ideenwelt einfach anerkannt und bloß der Prozeß des Werdens ins Auge gefaßt, ohne das dem Abbild ursprünglich zugrunde Liegende für sich zu betrachten, jetzt gilt es dieses für sich herauszuheben und seine Eigenart zu bestimmen, nämlich als Raum. Dieser Raum erinnert in gewisser Beziehung, nämlich als das allumfassende, alles enthaltende Grenzenlose, wie er im folgenden beschrieben wird, an das *ἄπειρον* des Anaximander, unterscheidet sich von diesem aber wiederum dadurch, daß er nicht (im Sinne des Hesiodischen Chaos) das gestaltlos Flüssige und den Raum in einem Gedanken verbindet, also nicht die Einheit aller Gegensätze in sich birgt, sondern daß in ihm als Empfangendem und als Mutter sich das Urbildliche als Vater abbildet, um das Erzeugte als das Kind hervorzubringen.

[140]) S. 75. Dies *τῷδε* ist auffällig, da sich für den Dativ keine rechte Beziehung findet. Man könnte an *τώδε* als Dualform denken, doch auch das würde nach dem *τόδε* ziemlich müssig sein. Vgl. E. Sachs a. a. O. S. 190 und 204. Simplicius in Phys. (224, 4 Diels) läßt es in seinem Texte weg und damit scheint unserem Texte auch am besten gedient zu sein.

[141]) S. 75. Hier ist *τὸ δὲ τοιοῦτον* parallel dem vorhergehenden *ταῦτα* als Prädikat zu verstehen, nicht als Objekt, denn für das Objekt tritt hier *περὶ ἑκάστου* ein. Wie man sagt *τοῦτο καλῶ τι* oder auch *τοῦτο καλῶ περί τινος* „ich gebe einer Sache diesen Namen," so kann man auch im Sinne unserer Stelle sagen *τὸ τοιοῦτο καλῶ τι (περί τινος)*. Das *περιφερόμενον ὅμοιον* bezieht sich also auf den Namen; dieser nimmt nämlich, je nach der Art der vorliegenden Erscheinung, immer die dieser entsprechende Bedeutung an, er ist also in einem beständigen Bedeutungswandel begriffen, *ἀεὶ περιφέρεται ὅμοιον* (sc. *τῷ γιγνομένῳ*). Anders E. Sachs a. a. O. S. 190ff., die auch mit Unrecht behauptet, daß mit dem *πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον* die Idee des Feuers gemeint sei (von der erst später die Rede ist, vgl. Anm. 147) mit Berufung auf Phil. 29BC, wo aber nur von dem Gesamtfeuer innerhalb des Kosmos die Rede ist. — Übrigens sei noch in logischer Beziehung bemerkt, daß in dieser platonischen Darstellung eine Verkennung der Rechte der anschaulichen Erkenntnis und ihres Verhältnisses zur gedachten Erkenntnis liegt. Die primitivsten kategorischen Urteile sind die deiktischen Urteile. Wenn ich hinzeigend sage „dieses da ist Wasser", so ist es der Gegenstand der Anschauung als solcher, den ich mit dem „dieses" meine; wenn ich dies Anschauungsobjekt durch das Prädikat einem Begriff unterordne, so ändert das nichts an der Tatsache, daß der Gegenstand, den ich unterordne, nichts anderes ist als das was ich sehe und durch Hinweisen bezeichne. In Beziehung auf die Art der Unterordnung kann ich mich täuschen, aber das aufgezeigte Objekt bleibt als solches (in seinem momentanen Zustand) immer dasselbe.

[141a]) S. 75. Das „Worin" und „Woraus" ist der Raum, nämlich immer das betreffende Stück desselben.

[142]) S. 75. Darüber spricht sich Aristoteles De gen. et int. 329a 13ff. sehr mißbilligend aus, von seinen Voraussetzungen aus mit Recht, aber ohne Berücksichtigung der eigentlichen Absicht, die dem Pl. bei diesem Vergleiche vorschwebte. Jedenfalls ist der Vergleich kein besonders glücklicher, da es sich hier doch darum handelt, die Vorstellung von etwas Stofflosem zu erwecken.

[143]) S. 76. Nämlich mit der Lehre von den Elementardreiecken 53Cff.

[144]) S. 76. Vgl. 48E.

[145]) S. 77. Diese Worte beziehen sich, wenn ich recht sehe, auf die im folgenden noch oft genug betonte Annahme des Platon, daß es keinen leeren Raum gibt. Durch den Schöpfungsakt ist also der Raum in seinem ganzen Umfang mit Gestaltungen erfüllt.

[146]) S. 77. Bei aller Bildlichkeit läßt die Darstellung immer deutlicher erkennen, daß es sich nicht um einen Gegenstand des reinen Denkens handelt, sondern um den Raum, also einen Gegenstand der reinen Anschauung. Wir kommen nach Platon, wie das

Folgende zeigt, auf diese Vorstellung nicht durch einen eigentlichen Vernunftschluß, sondern durch Absehen von den gegebenen Gegenständen der sinnlichen Anschauung, d. h. durch bloße Abstraktion, nach Platons Ausdruck durch einen *λογισμὸς νόθος*, durch unechte Einsicht.

147) S. 77. Das Folgende zeigt, daß Pl. auch für die sog. Elemente Ideen statuiert, was man bisweilen verkannt hat.

148) S. 77. Damit wird diese streng philosophische Ausführung deutlich genug als ein bloßer Exkurs bezeichnet, was wohl zu beachten ist für die Beurteilung der Absicht des Ganzen. Vgl. Anm. 47.

149) S. 78. Sokrates scheint einen Unterschied zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* noch nicht gemacht zu haben (vgl. die Einleitung zu meiner Übersetzung des Protagoras p. 15 ff.). Im übrigen vgl. 37 B und Menon 97 B ff. Theait. 201 D ff. Rpl. 412 E ff. 476 D ff. Es scheint, als hätte Pl. mit seiner Trennung dieser beiden Begriffe bei seinen Zeitgenossen wenig Verständnis und Beifall gefunden, wie sie denn auch zu eng mit der Ideenlehre verknüpft ist, als daß sie getrennt von ihr hätte zu rechter Geltung kommen können. Das mochte ihn veranlassen, diese ihm so wichtige Sache hier noch einmal besonders kräftig zu betonen.

150) S. 78. Vgl. Anm. 146.

151) S. 79. Was meint Pl. damit? Wenn ich recht sehe, folgendes: der Traum stellt uns die Erzeugnisse unserer Einbildungskraft als Wirklichkeit dar; willenlos geben wir uns seinen Eindrücken hin, die so stark sind, daß wir selbst nach dem Erwachen, also wenn wir unser wieder mächtig geworden sind und nachzudenken anfangen, Bild und Sache, Einbildung und Wirklichkeit nicht immer sicher und klar voneinander scheiden können.

152) S. 79. Ein wahrhaftes Ding (die Idee) kann nur Eins sein, nämlich es selbst. Jedem Sinnendinge dagegen kommt nur ein Zwitterdasein zu, da es an mehrerem teil hat: es ist zugleich eines und zwei. Die Idee entsteht nicht in einem anderen, sie ist nicht zweierlei, wie es die Sinnendinge sind, sondern sie besteht rein für sich. Anders in der sichtbaren Welt. Da ist z. B. die Eiche ein bestimmtes Raumgebilde, zugleich Raum (ein Stück Raum) und Eiche; die Eiche ist aus und in dem Raume entstanden, sie ist Raum und Eiche, ist zugleich Eins und Zwei, was bei dem wahrhaft Seienden nie statt haben kann, denn das würde der absoluten Bestimmung des Einfachen widersprechen. Daher hat denn auch für Pl. das Subjekt des gewöhnlichen Urteils nur die Bedeutung des Abbildlichen, da es verschiedene Prädikate haben kann, während das Prädikat als Begriff auf die Idee selbst hinweist.

153) S. 80. Diese gewaltige Erschütterung verträgt sich schlecht mit dem Raume als solchem; aber ohne Unbegreiflichkeiten lassen sich Raum und Materie nicht identifizieren.

154) S. 80. Das geht auf Männer, die der Mathematik nicht unkundig sind. Denn auf die Mathematik kommt es hier an und Sokrates, Kritias und Hermokrates dürfen als hinreichend mathematisch gebildet gelten, um den Ausführungen des Timaios folgen zu können. Aber bemerkenswert ist die Betonung der Neuheit der Sache, die in den Worten *ἀήθει λόγῳ* liegt. E. Sachs a. a. O. 291 ff.

wird vielleicht nicht unrecht haben, wenn sie darin eine Anspielung sieht auf die Neuheit der Entdeckung der Stereometrie der fünf regulären Körper durch Theaitetos.

[155]) S. 81. Das für den Körper im Gegensatz zu der Fläche Charakteristische ist die Tiefe.

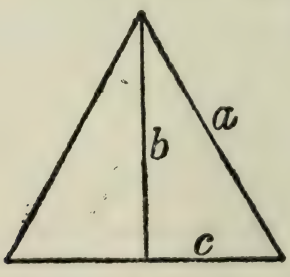
[156]) S. 81. Für die Konstruktion der sog. Elemente, also des Wassers, der Luft, des Feuers und der Erde, der sich die Untersuchung nunmehr zuwendet, kommt die Kugel nicht in Betracht, da sie, als das vollkommenste Gebilde ebenso wie die Kreisbewegung bereits für den Himmelsbau in Beschlag genommen war als Abbild des Selbigen. Für eine geometrische Erklärung der Elemente als körperlicher Gebilde kommen also nur die regulären Vieleckskörper in Betracht, die schon Philolaos mit den Elementen in Zusammenhang gebracht hatte (vgl. Diels, Frg. d. V. 32 B 12. 32 A 15). Da nun alle diese Polyeder von geradlinigen Flächen begrenzt werden, jede geradlinige Fläche aber in Dreiecke, als der ersten und einfachsten geradlinig begrenzten Fläche zerlegt werden kann, so kommt es zunächst darauf an, diejenigen Arten von Dreiecken zu bestimmen, aus deren Zusammensetzung diejenigen Flächen entstehen, welche die regulären Körper begrenzen. Wenn dabei das Dodekaeder zunächst unberücksichtigt bleibt, so hat das seinen Grund einerseits darin, daß die Vierzahl der Elemente seit Empedokles feststand und kanonisches Ansehen hatte, anderseits wohl auch darin, daß das reguläre Fünfeck (d. i. die Grenzfläche des Dodekaeders) sich nicht auf die platonischen Grunddreiecke zurückführen ließ. Platon weist es weiterhin (55 C) dem Universum zu, ähnlich wie Philolaos. Seit Aristoteles wurde es denn später als Quintessenz, quinta essentia bezeichnet.

[157]) S. 81. Also 1. ein gleichschenkeliges, rechtwinkeliges Dreieck und 2. ein ungleichseitiges rechtwinkeliges Dreieck.

[158]) S. 81. Die Wahrscheinlichkeit bezieht sich auf die physische Seite der Sache, die Notwendigkeit auf die mathematische Behandlung derselben.

[159]) S. 81. Vgl. Phil. 51 C, wo sich eine ähnliche ästhetische Schätzung mathematischer Figuren findet.

[160]) S. 82. Halbiert man also ein gleichseitiges Dreieck, so erhält man das hier gemeinte ungleichseitig rechtwinklige Dreieck



mit den Seiten a, b, c. Denn hier ist $a = 2c$ und, wie sich mit Hilfe des pythagoreischen Lehrsatzes ergibt, $b^2 = 3c^2$.

[161]) S. 82. Das Hexaeder, d. i. das Element der Erde, hat 6 Quadratflächen zur Begrenzung, das Quadrat aber setzt sich nicht aus ungleichseitigen rechtwinkeligen Dreiecken, sondern aus je 4 gleichschenkeligen Dreiecken zusammen. Diese Unstimmigkeit der Erde im Verhältnis zu den drei anderen Elementen paßt gut zu der Vorstellung der im Mittelpunkte des Weltalls ruhenden Erde. Nur eine gewisse relative Bewegung in Berührung mit den anderen Elementen kommt auch ihr zu, nämlich das Spiel der elementarischen Veränderungen an der Oberfläche der Erdkugel, an dem auch die Erde als Element beteiligt ist, aber immer nur so, daß sie sich ganz vorübergehend mit den anderen Elementen verbindet, um dann wieder zur ruhenden Heimat zurückzukehren. Es entsteht hier nun hinsichtlich der geometrischen Konstruktion die Frage, warum Pl. nicht einfach zwei seiner gleichschenkelig rechtwinkeligen Dreiecke zur Bildung des Quadrats zusammentreten läßt. Es scheint, als wollte er damit zeigen, daß seine Dreiecke nicht bloß in ihrer Verbindung an der Hypotenuse,



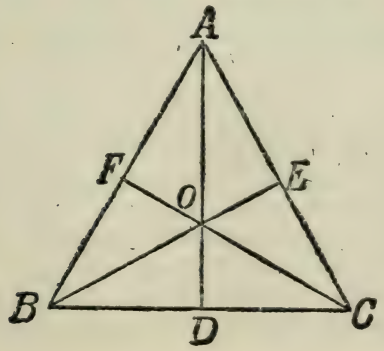
sondern auch durch Aneinanderlegen an den Katheten



das Quadrat geben.

[162]) S. 82. Den Sinn dieses letzten Satzteiles befriedigend zu deuten will mir nicht gelingen. Es ist auch nicht zu übersehen, daß A nicht hat *σμικρά*, sondern *οὐ σμικρά*. Ob für *οὐ σμικρά* (A) zu lesen *σύμμικτα*? Vgl. 61 A.

[163]) S. 82. Wie man hier das *κατὰ διάμετρον* zu verstehen hat, ist strittig. Man kann es von der kleinen Kathete, kann es aber auch von der Hypotenuse oder noch anders verstehen; für die Sache macht das keinen Unterschied, wie folgende Figur zeigt:



Hier geben 6 ungleichseitige Elementardreiecke das gleichseitige große Dreieck ABC. Nach einem bekannten mathematischen Satz entstehen, wenn man in einem gleichseitigen Dreieck die Winkelpunkte mit den Mittelpunkten der gegenüberliegenden Seiten durch gerade Linien verbindet, sechs rechtwinkelige Dreiecke, deren Hypotenusen gleich sind dem Doppelten der kleineren Katheten, also sechs solcher Elementardreiecke, wie sie Pl. seiner Betrachtung zugrunde legt. Platon geht nun den umgekehrten Weg und legt seine Elementardreiecke so zusammen, daß sie allen Bedingungen jenes bekannten Satzes Genüge tun. Für das Folgende ist dabei wohl zu beachten, daß, da der Winkel FAO hier $\frac{1}{3}$ eines rechten Winkels ist, der Winkel AOF = $\frac{2}{3}$ eines Rechten sein muß. Auch hier fragt es sich wiederum, warum Platon um die Dreiecksflächen für das Tetraeder (die Pyramide) zu gewinnen, sich nicht mit der Zusammensetzung zweier ungleichseitiger Elementardreiecke begnügt, die, mit der längeren Kathete aneinander geschoben doch auch schon ein gleichseitiges Dreieck ergeben, sondern eine viel weitläufigere Konstruktion vornimmt. Was Martin darüber angibt, trifft nicht zur Sache. Denn seine Zerlegungen führen zwar auch auf Dreiecke, die den Elementardreiecken gleichen, aber nur der Art, nicht der Größe nach; denn sie sind, prinzipiell genommen, größer als die Elementardreiecke. Platon will wohl damit einerseits den Beziehungsreichtum, die vielfache Verwendbarkeit seiner Elementardreiecke *ad oculos* demonstrieren, da sie nicht nur mit der längeren Kathete zusammengelegt gleichseitige Dreiecke ergeben, sondern auch mit der kürzeren Kathete, nur daß man da sechs Elementardreiecke benutzt, um ein gleichseitiges zustande zu bringen. Anderseits mag dabei aber auch mitgewirkt haben die Rücksicht auf die relative Nachgiebigkeit und Auflösbarkeit der Körper bei ihrem feindlichen Zusammenstoß nach Maßgabe dessen, was 58Af. entwickelt wird.

[164]) S. 83. Der körperliche Winkel (d. i. die Ecke) entsteht, wenn mindestens drei Ebenen sich derartig schneiden, daß ihre Durchschnittslinien (Kanten) in einem Punkte zusammentreffen. Jede Ecke also eines Polyeders stellt einen körperlichen Winkel dar. In unserem Falle nun bildet sich jede Ecke aus drei Linienwinkeln von je 60° (Winkel des gleichseitigen Dreiecks), zusammen also 180°, also gleich einem gestreckten Winkel. Da nun — in ganzen Zahlen — der stumpfste Linienwinkel 179° beträgt, so ist dieser körperliche Winkel von 180° derjenige, welcher dem stumpfsten Flächenwinkel am nächsten folgt. Daß diese Berechnungsart des körperlichen Winkels für die Praxis keinen Wert hat, liegt auf der Hand.

[165]) S. 83. Das ist das Tetraeder oder die Pyramide, die dem Feuer zugrunde liegt. Um jeden der regelmäßigen Körper läßt sich eine Kugel beschreiben, ebenso wie sich in jeden eine Kugel einschreiben läßt, eine Tatsache, die für Kepplers Konstruktion des Weltbaus in seinem Mysterium cosmographicum und in der Harmonice mundi von entscheidender Wichtigkeit war. Was die Erwähnung der Kugel überhaupt anlangt, so vgl. die unsichere, aber immerhin beachtenswerte Vermutung von E. Sachs a. a. O. S. 210.

[166]) S. 83. Nämlich das Oktaeder, als Grundgestalt der Luft.

[167]) S. 83. Das ist das Ikosaeder, das 20 Dreiecksflächen von gleicher Beschaffenheit wie die vorigen und 12 körperliche Winkel zeigt. Es ist die Grundgestalt des Wassers.

[168]) S. 83. Dieser vierte Körper, das Hexaeder oder der Würfel (Kubus), bildet sich aus der zweiten Art von Elementardreiecken (vgl. Anm. 161), nämlich den gleichschenkeligen rechtwinkligen Dreiecken. Es ist das Element der Erde. Hier kam der geometrischen Theorie Platons die physische Ansicht, der gemäß die Erde den ruhenden Mittelpunkt des Weltalls bildet, gewissermaßen entgegen, indem sie die Erde in einen Gegensatz stellte zu der durchgehenden Beweglichkeit und Übergangsfähigkeit der anderen drei Elemente ineinander.

Platon denkt sich die Sache demnach so: die sinnliche Erscheinung der Elemente als Feuer, Wasser usw. ist an gewisse Gestalten gebunden; von der jeweiligen Art dieser Gestalten hängt die Beschaffenheit des Elements ab, ob Feuer usw. und der gestaltlose und daher beschaffenheitslose Träger dieser Gestalten und Beschaffenheiten ist der Raum, der ja hinter all den Gestalten steht und die Bedingung ihrer Möglichkeit ausmacht. Und was sind das nun für Gestalten, auf denen die Möglichkeit der Elemente beruht? Es sind die fünf regulären Körper. Der Würfel gehört der Erde, das Tetraeder dem Feuer, das Oktaeder der Luft, das Ikosaeder dem Wasser, das Dodekaeder aber dem Ganzen.

[169]) S. 84. Die wenigstens faktische, wenn auch nicht theoretische Kenntnis aller fünf regulären Körper schrieb man bisher schon den Pythagoreern zu. Zu anderen Ergebnissen darüber gelangt E. Sachs in ihrer Schrift über die fünf regulären Körper.

[170]) S. 84. Griechisch *διαζωγραφῶν*, ein schwer zu deutender Ausdruck. Vgl. Zeller II³ 1, 675 Anm. „Indem er sie sich bei der Weltbildung zum Vorbild nahm," so etwa will es Zeller verstanden wissen. Das bleibt zwar unsicher, scheint mir aber doch der Wahrheit näher zu kommen als die von anderen befürwortete Beziehung auf den Tierkreis mit seinen zwölf Bildern. Vergleicht man Phaid. 110B, so sollte man nämlich doch meinen, es schwebe dem Pl. dabei die gesamte Himmelsrundung vor. Philolaos (Diels Fr. d. V. 32B 12, ein Zeugnis, dessen Wert E. Sachs allerdings bestreitet) scheidet diese Grundgestalt zwar nicht scharf von den übrigen Elementen, gibt ihr aber doch gleichfalls eine umfassendere Bedeutung als den anderen vier. Er sagt nämlich: „Und zwar gibt es fünf Elemente der Weltkugel: die in der Kugel befindlichen, Feuer, Wasser, Erde und Luft, und, was der Kugel Lastschiff (*ὁλκάς*) ist, das fünfte." Damit meint er den Äther als unmittelbare und die ganze Kugelfläche umspannende Stütze der Himmelskugel, während Platon 58D den Äther zur Luft rechnet als deren oberste Schicht.

[171]) S. 84. Die Übersetzung sucht einigermaßen das Wortspiel wiederzugeben, das hier von Pl. mit der Doppeldeutigkeit von *ἄπειρος* zum Besten gegeben wird. Was die Ansicht von der unbegrenzten Zahl der Welten anlangt, so war von ihr bereits oben 31Af. die Rede. Es sind damit Demokrit und die Atomiker gemeint, die Pl. gewiß schon längst kannte.

[172]) S. 84. Platon sieht also die Frage, ob es fünf gibt, wenig-

stens als diskutabel an. Diese Fünfzahl hat nämlich insofern einen gewissen Anspruch auf Berücksichtigung, als es 5 reguläre Körper gibt, die alle mit Kugeln umschrieben werden können, also auf eine Fünfzahl von Weltkörpern hindeuten könnten. Vgl. Plut. De *εἰ* ap. Delph. c. 11 p. 389Ff.

[173]) S. 85. Also müssen die Teilchen auch Schwere haben. Vgl. Arist. de caelo 299b 31. Was im unmittelbar Folgenden „den Standpunkt strenger Betrachtung" betrifft, so vgl. 53D.

[174]) S. 85. Platon hat in seiner Physik als Teleologe den großen Vorteil sich grundsätzlich auf den Willen Gottes berufen zu können. Das hilft ihm über die größten Schwierigkeiten leicht hinweg. Unsere Naturforschung darf sich dagegen nie auf den Willen Gottes oder eine diesem gemäße Zweckmäßigkeit bei Erklärung der Naturerscheinungen berufen, wenn sie nicht eine Beute des Grundsatzes der „faulen Vernunft" werden will. Teleologische Erklärungsgründe sind in den Naturwissenschaften unzulässig. Vgl. die ähnliche Stelle 68Ef. und 72D. 73B. 74D. 75DE u. a. m.

[175]) S. 86. Dem liegt die Berechnung nach der Flächenzahl oder auch nach der entsprechenden Zahl von Elementardreiecken zugrunde. Dem Feuer, als der Pyramide, gehören 4 Seitenflächen (mit je 6 Elementardreiecken, also 24 Dreiecke) an, die Luftkörper haben 8 Flächen (zu je 6 Dreiecken, also 48 Dreiecke), die Wasserkörper aber haben 20 Flächen (zu je 6 Dreiecken, macht 120 Dreiecke). Auf einen Wasserkörper = 20 kommen demnach 2 Luftkörper (= 2 × 8 = 16) und 1 Pyramidenkörper (= 4); also 16 + 4 = 20, oder in Elementardreiecken ausgedrückt (2 × 48) + 24 = 120.

[176]) S. 86. Vgl. Lys. 215Cff. Symp. 186Aff.

[177]) S. 86. So verstehe ich die Worte *ἐὰν δ' εἰς αὐτὰ ἴῃ*.

[178]) S. 87. Dies ist die auch weiterhin bedeutungsvolle Lehre von der Verteilung der Elemente an bestimmte Regionen des Weltalls, eine Lehre, deren genetische Grundlage schon 52Eff. gegeben ist. Demgemäß lagern die Elemente in ihrer ersten Anordnung, d. h. ihrem natürlichen Orte nach, schichtenweis konzentrisch über einander von der Erde nach der Himmelskugel hin, nämlich in der Mitte die Erde, über ihr das Wasser, über diesem die Luft und über diesem das Feuer. Durch den Druck der umkreisenden Himmelskugel sind sie aber in beständiger Bewegung und wandeln sich nach Maßgabe der Dreiecksverhältnisse ineinander um, streben aber immer wieder nach ihrem natürlichen Ort. Dies Streben ist bei Pl. auch bestimmend für den Begriff der Schwere; es gibt keine absolute Schwere, sondern jeder Elementarkörper hat einen Zug nach seinem natürlichen Ort hin; darin besteht seine Schwere. Doch vgl. Anm. 173 und 183.

[179]) S. 87. Unter den *εἴδη* sind hier die vier Klassen der Elemente zu verstehen, unter den *γένη* die verschiedenen Arten innerhalb jeder Elementarklasse. Die Dreiecke der nämlichen Art sind von Beginn der Schöpfung an in den mannigfachsten Größen vorhanden, ein Verhältnis, das sich in der geometrischen Konstruktion dadurch widerspiegelt, daß man nicht nur an sich jede Art von Dreieck in jeder beliebigen Größe neben einander stellen, sondern auch jedes Dreieck für sich sofort wieder in vier Dreiecke der näm-

lichen Art (ähnliche Dreiecke) zerlegen kann durch Halbierung der Seiten und Verbindung der Halbierungspunkte durch Linien. Wie diese ganze Elementenlehre eine atomistische Färbung trägt, so erinnert insbesondere diese Stelle an die doppelte Verschiedenheit der Atome, einerseits nach der Gestalt anderseits nach der Größe. Vgl. Ar. Phys. 203ª 33.

180) S. 87. Vgl. 52Df.

181) S. 87. Vgl. Anm. 176.

182) S. 88. Vgl. 53Cff.

183) S. 88. Eigentliche Leere wie bei den Atomikern gibt es bei Platon seinen wiederholten Versicherungen zufolge nicht. Es kann also nur die größere oder geringere Dichtigkeit oder wie man auch sagen könnte, die Tendenz zur Leere gemeint sein. Die Verschiebung der Elementarkörper schafft momentan relativ freien Platz, der aber sofort wieder Füllung findet durch die nachdringenden Körperteilchen. Die Bewegung im Ganzen aber hat ihren Ursprung in dem Umschwung der Himmelskugel. Es spielt sich nämlich ein beständiger Kampf ab zwischen der Kreisbewegung des Alls und der Tendenz der Elementarkörper an ihren natürlichen Ort zu gelangen. Dies Streben der Elementarkörper wird durch den unablässigen Druck der rotierenden Himmelskugel gehemmt: die äußersten Elementarkörper werden beständig in der Richtung auf die Erde hin zurückgeschleudert und drücken auf die nach der Erde zu folgenden Schichten. Es bildet sich so gleichsam eine Kombination von Zentrifugal- und Zentripetalkraft als Triebkraft des Bewegungsmechanismus der ganzen sublunarischen Welt. Vgl. Anm. 178.

184) S. 89. Vgl. Anm. 170.

185) S. 89. Platon rechnet zum Wasser nicht nur das Nasse, sondern auch Schmelzbares, nämlich die Metalle.

186) S. 89. Hier ist der griechische Text unsicher.

187) S. 89. Dabei scheinen dem Pl. vor allem vulkanische Erscheinungen vorgeschwebt zu haben; seine Worte weisen unverkennbar auf Lavaströme hin.

188) S. 90. Was damit gemeint sei, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Vgl. Polit. 303E *λείπεται ξυμμεμιγμένα τὰ ξυγγενῆ τοῦ χρυσοῦ τίμια καὶ πυρὶ μόνον ἀφαιρετά, χαλκός καὶ ἄργυρος, ἔστι δ' ὅτε ἀδάμας.* Die Bedeutung Diamant hat *ἀδάμας* erst in späterer Zeit erhalten. Hier scheint eine Eisenart gemeint zu sein. Vgl. Plin. nat. hist. 37, 15.

189) S. 90. Die führende Handschrift hat *δὲ τῇ μέν*, das Baiter in *δ' ἔτι μέν* umändern zu müssen glaubte; doch scheint die Hs. recht zu haben, denn eben nur teilweis, an gewissen Stellen, ist es dichter als Gold, während es an anderen Stellen wegen großer Lufträume (Blasen) leichter ist.

190) S. 90. So erklärt sich Pl. das Oxydieren des Eisens.

191) S. 90. Platon versäumt keine Gelegenheit auf den nicht vollwertig wissenschaftlichen Charakter seiner physikalischen Darlegungen hinzuweisen; hier geschieht es in besonders eindrucksvoller Form. Vgl. 29BD. 48C. 53D. 56B. 57D. 59CD. 69AB. 72D.

192) S. 90. Vgl. 54C. 55D. 56D.

193) S. 91. Vgl. Gesetze II, 666Bf.

194) S. 91. Griechisch: *ὅσον δὲ διαχυτικὸν μέχρι φύσεως τῶν περὶ τὸ στόμα ξυνόδων.* Die richtige Konstruktion dieser von den früheren Herausgebern mißverstandenen Worte gibt Archer-Hind in seiner Ausgabe: es hängt nämlich *τῶν περὶ τὸ στόμα ξυνόδων* nicht von *φύσεως* ab, sondern von *διαχυτικόν.*

195) S. 91. Was man darunter zu verstehen habe, bleibt unentschieden. Martin und andere erklären es für Opium, womit aber der Wortlaut der platonischen Beschreibung schwer zu vereinigen ist. Bei Homer ist *ὀπός* ein Feigensaft, der dazu dient die Milch gerinnen zu machen. Vgl. Plin. nat. hist. 20, 76.

196) S. 91. Nämlich worin sie sich ausbreiten könnte ohne Störung für irgend ein anderes.

197) S. 92. Hier folge ich Schneider, der statt der Dative durchweg Duale einsetzt.

198) S. 92. Dazu vgl. Plut. quaest. conv. 684F, wo neben dieser Platonstelle das Homerwort *πάσσε δ' ἁλὸς θείοιο* Il. 9, 214 angeführt wird. Die Worte Platons beziehen sich wohl auf die ständige Verwendung des Salzes bei den heiligen Tieropfern.

199) S. 92. Daß diese Leere bloß relativ zu verstehen ist, ist schon früher bemerkt worden Anm. 183.

200) S. 92. Vgl. Anm. 192.

201) S. 93. D. h. die Luft drängt sich zwischen den aus Dreiecken zusammengesetzten Elementarkörpern hindurch, während das Feuer auch die Dreiecke selbst angreift und auseinander wirft.

202) S. 93. Sind damit Wolken und Nebel gemeint? Vgl. 66E.

203) S. 93. Z. B. beim Wachs, das vom Wasser nicht gelöst wird, wohl aber vom Feuer.

204) S. 93. D. h. eine trennende Wirkung. Hier ist der Text wohl nicht in Ordnung; ich folge der Ausgabe von Archer-Hind, der *πῦρ ἀέρα* als Glossem entfernt.

205) S. 94. Nämlich 74Bf.

206) S. 94. Hier spielt Pl. mit der angeblichen Verwandtschaft der beiden Worte *θερμόν* (warm) und *κέρμα* (Stückchen).

207) S. 94. Vgl. Martin II, 270—272.

208) S. 95. Vgl. 85Dff.

209) S. 95. Vgl. 74B.

210) S. 95. Also auch da, wo es nicht gerade auf das Verhältnis zum Fleische ankommt.

211) S. 95. Vgl. Anm. 192.

212) S. 95. Das bezieht sich, wie es scheint, auf Demokrit. Vgl. Zeller I^5 878, 6.

213) S. 96. Oben und Unten sind relative Begriffe. Unsere Antipoden sind für uns nicht oben sondern unten, wie umgekehrt für unsere Antipoden wir nicht oben sondern unten sind. Da aber für jeden Erdenbewohner der über ihm befindliche Himmel das Oben ist, der unsichtbare Teil für ihn aber zunächst nicht in Betracht kommt, so macht es sich von selbst, daß man allgemein den Himmel als das Oben, die Erde als das Unten bezeichnet und auch der platonische Weltbau stellt sich uns als eine von der ruhenden Erde als dem Unten aufsteigende Reihe kugelförmiger Schichten dar. Vgl. Anm. 183. Allein Platon betrachtet die Sache streng mathe-

matisch und kommt dadurch zu seiner Abweisung dieser subjektiven Auffassung. Aristoteles unterscheidet zwischen τὸ ἄνω φύσει und τὸ ἄνω πρὸς ἡμᾶς Phys. 208b 14. de caelo 308a 20f. Für Pl. läuft es im Grunde auch darauf hinaus.

214) S. 96. Diese Feuermasse kehrt als die oberste Elementarschicht ihre eine Seite dem Himmel, ihre andere der Luftschicht zu; nur auf letzterer Feuerseite kann man sich den Standort des betreffenden Wagehalters denken: er steht also mit den Füßen auf der Feuerschicht und ragt mit seinem Kopf in die Luftschicht, in die er die Stücke der Feuermasse auf der Wagschale in die Luftschicht hinaufzubefördern sucht. Die kleinere Portion auf der einen Wagschale wird nach oben steigen, die größere auf der anderen nach ihrem natürlichen Ort zurücksinken. Das kühne Bild dient der Veranschaulichung der Relativität der Vorstellungen des Unten und Oben. Haben wir von der Erde einen Gegenstand in die Höhe gehoben, so sinkt er, seiner Stütze beraubt, alsbald wieder auf den Boden herab. Die Erde ist uns das Unten, Luft und Feuer das Oben. Denken wir uns nun aber einen Menschen auf dem durch unser Bild gekennzeichneten Standort, also auf dem inneren Rande der Feuerzone, mit dem Haupte in der Luft, so wird ihm unser Oben zum Unten, und es wiederholen sich dort die Erscheinungen, die uns bei unserm Unten begegnen, aber in umgekehrter Ordnung: was jener Wagehalter emporzuheben sucht, sinkt, wenn es nicht mehr gewaltsam in der Luft festgehalten wird, in die Feuerzone zurück und diese ist demnach dort das Unten, das er demgemäß auch unter seinen Füßen hat. Etwas auffällig, auf den ersten Blick wenigstens, erscheint hier die Einführung der Wage. Allein, wo von Leicht und Schwer die Rede ist, stellt sich diese Vorstellung wie von selbst ein, und näher zugesehen versinnlicht sie auch ganz gut den natürlichen Zug nach unten mit Andeutung der Gewalt (βιαζόμενος), die dazu gehört, den betreffenden Gegenstand in dem (relativen) Oben festzuhalten; denn nur durch den gehörigen Druck auf die eine Wagschale läßt sich die andere in die Höhe treiben und da festhalten.

215) S. 97. Ein Beispiel dafür wäre 52E, das Ausworfeln des Getreides.

216) S. 97. In dem unwiderstehlichen Zug der Stoffteilchen nach ihrem „natürlichen Ort“ hat Pl. eine Art Ersatz für unsere Schwerkraft. Wenn dabei aber auch die Massenverhältnisse (Größenverhältnisse) eine erhebliche Rolle spielen, so ist das eine begreifliche, weil kaum zu vermeidende Inkonsequenz: an die Stelle von Gewichtsverhältnissen treten Größenverhältnisse, da Pl. auf eine Differenzierung nicht verzichten konnte.

217) S. 98. Vgl. 54Bff. 57DE.

218) S. 98. Vgl. 43C und Anm. 107. Zu vergleichen ist Phil. 31Dff. und Rpl. 583Cff. Zwischen körperlichen Erschütterungen, die nicht bis zur Seele durchdringen, also nicht zur Wahrnehmung gelangen, und solchen, bei denen dies der Fall ist, unterscheidet sehr gut auch der Philebos 42Dff. Vgl. die Anmerkungen 25. 46. 48. 53. 69 zu meiner Übersetzung des Philebos. Dabei spielt der Gleichgewichtszustand eine erhebliche Rolle.

[219]) S. 98. Die am leichtesten beweglichen Elemente.

[220]) S. 98. Ebenso 67A. 69D. 81E.

[221]) S. 99. Vgl. 45B.

[222]) S. 99. Dieser Gegensatz kommt durch die sich anschließende Erläuterung nicht zu klarem Ausdruck. Was Pl. erläutern will, ist doch dies: schnelle Rückkehr zum natürlichen Zustand bei unmerklichem Wiederverschwinden desselben ist Lust, dagegen Abkehr vom natürlichen Zustand bei langsamer Rückkehr zu demselben ist Schmerz. Aber bei dem Beispiel für den zweiten Teil des Gegensatzes handelt es sich nicht um Abkehr vom natürlichen Zustand, sondern um Abwehr eines vorhandenen kranken Zustandes.

[223]) S. 99. Die besondere Stellung der Wohlgerüche innerhalb der Gesamtheit der Lustempfindungen hebt Pl. auch im Staat IX, 584C und Phil. 51E nachdrücklich hervor. Danach scheint ihnen eine völlige Ausnahmestellung zuzukommen. Allein es handelt sich auch hier um einen vorauszusetzenden Gleichgewichtszustand (einen neutralen Zustand), wie schon unsere starke Empfindlichkeit gegen widerwärtige Gerüche zeigt, die Pl. hier ganz unbeachtet läßt und erst später (67A) erwähnt. Daraus ergiebt sich, daß die Disposition nach beiden Seiten hin in uns immer vorhanden ist. Das Schwinden eines Wohlgeruches kann übrigens auch ziemlich schnell vor sich gehen und wenn auch keinen Schmerz, so doch ein Gefühl des Bedauerns hinterlassen. Als ein Analogon zu den Wohlgerüchen könnte man ja auch für den Gesichtssinn schöne Farbenspiele anführen, die ohne jede vorhergegangene Unlust ihren angenehmen Reiz auf uns nie verfehlen. Der Gleichgewichtszustand ist, objektiv genommen, der Zustand der Empfänglichkeit nach beiden Seiten hin, nach der Seite der Lust wie der Unlust.

[224]) S. 100. Vgl. 60A.

[225]) S. 100. Vgl. 64E.

[226]) S. 100. Platon weist ihnen damit die Rolle der ihm noch unbekannten Nerven zu. Vgl. Martin II, 284f.

[227]) S. 100. Vgl. 60DE.

[228]) S. 101. Es handelt sich hier um einen in der handschriftlichen Überlieferung jeder grammatischen Deutung spottenden Satz, den ich, so gut es eben gehen wollte, dem Sinne nach — es handelt sich um Erhitzung der inneren Organe durch Fäulnisstoffe — wiedergegeben habe. Vielleicht ist es aber nicht unmöglich, auch den richtigen Wortlaut wiederzugewinnen. Setzt man nämlich für *καὶ τοῖς ἐνοῦσιν κ. τ. λ.* ein *κάεται τοῖς ἐνοῦσιν*, so bekommt der Satz sowohl seine grammatische Konstruktion wie auch den angemessenen Sinn, nämlich: „durch die dort sich findenden erdigen Bestandteile werden auch die (räumlich) entsprechenden Luftteile erhitzt". Subjekt ist *ὅσα ἀέρος* (sc. *ἔνεστιν*), wozu *ξυμμετρίαν ἔχοντα* als näher bestimmendes Partizipium tritt; „die Luftteile, die sich mit den Erdteilen in den Raum teilen", d. i. „die den entsprechenden Raum einnehmen". Vgl. 67E. 88D. Was das Paläographische anlangt, so konnte aus einem gedrängt geschriebenen *κάεται* sehr leicht das so geläufige *καί* werden.

[229]) S. 101. Diese ganze Lehre vom Geschmack geht teils auf Alkmaion von Kroton, teils auf Diogenes von Apollonia und Demokrit zurück. Vgl. Martin II, 285.

[230]) S. 101. „Bei dieser Erklärung", sagt Lichtenstädt (s. die Übersicht über die Literatur) S. 95 f., „wird man unwillkürlich daran erinnert, wie auch die neuere Chemie den Vorgang des Brennens und Gärens vorzüglich auf die Einwirkung des Sauerstoffes gegründet hat".

[231]) S. 101. Dem liegt wieder die (empedokleische) Voraussetzung zugrunde, daß das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt oder empfunden werde. Dies Prinzip nämlich kann hier nicht zu seiner rechten Geltung kommen. Denn einerseits stehen unsere Geruchswerkzeuge in keinem passenden Verhältnisse zu den Elementarstoffen, anderseits dringen die Stoffe nicht in ihrer eigentlichen Gestalt, sondern schon in einem Zustand der Zersetzung in die Geruchsorgane ein.

[232]) S. 102. Pl. meint also, wenn man die Nasenlöcher durch ein Hindernis, also etwa durch ein Stück Leinwand versperrt, so verschafft sich wohl die Luft noch Durchgang, weil sie feiner ist, der Geruch aber nicht; denn er ist ein Mittelding zwischen Wasser und Luft, also schon zu dicht, um noch durch das Hindernis durchzudringen.

[233]) S. 103. Die Höhe des Tones bestimmt sich dem zufolge nach der Schnelligkeit, mit welcher der Ton von der Stelle der Schallerregung an das Ohr des Hörenden gelangt. So auch nach Aristol. de an. 420[a] 30 ff. Diese irrtümliche Ansicht geht auf die Pythagoreer zurück. Vgl. Zeller I[4], 403 Anm. An die Anzahl etwa der Saitenschwingungen ist dabei nicht zu denken.

[234]) S. 103. Vgl. 80 A.

[235]) S. 103. Hierzu ist die sehr anerkennende Besprechung zu vergleichen, welche Goethe in seiner Farbenlehre diesem Abschnitt des Timaios gewidmet hat, in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre", nebst Nachträgen.

[236]) S. 103. Vgl. 45 C ff.

[237]) S. 103. Vgl. 65 E.

[238]) S. 104. Vgl. 45 C ff.

[239]) S. 104. Dem Leuchtenden und dem Schwarzen.

[240]) S. 105. Vgl. 56 C und Anm. 174. Hierher gehört auch der Unterschied von *αἴτιον* und *ξυναίτιον* 46 D.

[241]) S. 105. Vgl. 47 E.

[242]) S. 105. Vgl. 30 A. 42 D. 43 A.

[243]) S. 106. Vgl. 44 E.

[244]) S. 106. Vgl. 64 D f.

[245]) S. 107. Vgl. Krit. 117 C.

[246]) S. 107. Damit sind die Adern gemeint. Vgl. 65 D. 66 A.

[247]) S. 107. Eine schon von Aristoteles de part. an. 654[b] 9 ff. widerlegte Annahme.

[248]) S. 107. Auch das ist schon von Aristoteles und anderen berichtigt worden, während sich Plutarch quaest. symp. VII, 1 p. 698 A ff. des Platon in ausführlicher Darstellung annimmt.

[249]) S. 108. Für *ἅλμα μαλακόν* unserer Hss. haben einige Herausgeber das von Longin gebotene *μάλαγμα* (Kissen) aufgenommen.

[250]) S. 108. Als Sitz des dritten (oder des begehrlichen) Seelenteils wird gewöhnlich die Leber angegeben; hier aber ist darunter

alles was unterhalb des Zwerchfells liegt zu verstehen, also vor allem auch der Magen.

251) S. 108. Also von dem Kopfe.

252) S. 108. Man sollte nach 41Af. und nach dem was unmittelbar vorhergeht eigentlich nicht Gott selbst als den Bildner erwarten sondern die Untergötter. Allein die Grenze zwischen beiden wird mehrfach verwischt, wie denn auch gleich nachher wieder die Untergötter als wirksam in derselben Sache hingestellt werden. Susemihl hat wohl recht mit seiner Behauptung, daß Pl. an solchen Stellen die Gottheit selbst eingreifen läßt, wo es auf Einwirkungen des vernünftigen Seelenteils auf den begehrlichen ankommt. Vgl. Anm. 174.

253) S. 109. Nämlich Galle, deren wohltätige Funktionen dem Platon noch unbekannt sind.

254) S. 109. Damit ist der rechte Leberlappen gemeint, zu dem auch die gleich nachher erwähnte Pforte (*πύλαι*, jetzt *fossa transversa*) gehört. Der linke Leberlappen bleibt unbeachtet.

255) S. 109. Die *vena portarum*.

256) S. 109. Eine der beliebten Personifikationen Platons.

257) S. 109. Mit dieser Deutung der Funktionen der Leber, die Aristoteles de part. an. 676b 22f. beanstandet, scheint Pl. ziemlich allein zu stehen. Er macht die Leber zum Sitze der Wahrsagekunst, um ihr doch einigen Wert für unser Seelenleben zuzusprechen. Die Wahrsagekunst will freilich für ihn nicht viel besagen, wie gleich das Folgende zeigt.

258) S. 110. Für diese zwei Klassen von Wahrsagern ist besonders auf Eurip. Ion. 413—416 zu verweisen. Vgl. Gesetze 871C.

259) S. 110. Damit erklärt sich Pl. gegen die übliche wahrsagerische Ausdeutung der Leber geschlachteter Opfertiere, wie er denn überhaupt auf die Wahrsagekunst nicht gut zu sprechen ist. Polit. 290DE. Rpl. 364Cf. Gesetze 908D.

260) S. 111. Die Milz hat in der Richtung auf die Leber hin eine konkave Gestalt.

261) S. 111. Vgl. Anm. 174.

262) S. 111. Das weist zurück auf 61C, nämlich auf die Bemerkung über die Entstehung des Fleisches.

263) S. 112. Die untere Bauchhöhle, *ἡ κάτω κοιλία*, so genannt im Gegensatz zu dem Brustkasten, dem *θώραξ*, der auch *ἡ ἄνω κοιλία* genannt wird. Vgl. Arist. probl. 962a 35 *τριῶν τόπων ὄντων, κεφαλῆς καὶ θώρακος καὶ τῆς κάτω κοιλίας, ἡ κεφαλὴ θειότατον.*

264) S. 112. Daß die Gedärme noch mehr zu leisten haben als die bloße Abführung der verdauten Nahrung, ist dem Pl. noch unbekannt. Vgl. Martin II, 309.

265) S. 112. D. h. aus anderen als rein seelischen.

266) S. 112. Vgl. Anm. 174.

267) S. 112. Nämlich *νοῦς* (Vernunft), *θυμός* (Zorn), *ἐπιθυμία* (Begierde).

268) S. 112. Der griechische Ausdruck für Gehirn, *ἐγκέφαλος*, weist unmittelbar hin auf das was im Kopfe ist.

269) S. 113. Mark im engeren Sinne im Gegensatz zu dem Gehirn.

270) S. 113. Das *αὐτῷ* nämlich geht auf das Mark.

271) S. 113. Das *αὐτοῦ* nimmt wohl nur das vorhergehende *τούτῳ* wieder auf, bezieht sich also auf die Knochenmasse; deutlicher würde es heißen *ἐξ αὐτοῦ*.

272) S. 113. Das sog. Hinterhauptsloch.

273) S. 113. Mit dem Anderen ist hier wohl das Prinzip der Mannigfaltigkeit gemeint im Gegensatz zu der Einförmigkeit. Die Vielheit der durch elastische Bänder zusammengehaltenen Rückenwirbel gibt ihrer Biegsamkeit und Beweglichkeit reichen Spielraum.

274) S. 113. Ähnlich wie 70D *ἅλμα μαλακόν*.

275) S. 114. Vgl. Anm. 252.

276) S. 114. Über Fleisch und Sehnen vgl. auch 82Cff.

277) S. 114. Also Kopf und Wirbelsäule.

278) S. 115. Eine Stelle, die sehr bezeichnend ist für die enge Gemeinschaft des Geistigen mit dem Körperlichen, die für die alte Philosophie überhaupt so charakteristisch ist.

279) S. 115. Wo sich Pl. auf der Höhenlinie seiner Ethik bewegt, hat er den Aristoteles immer hinter sich. Man vergleiche die schöne Stelle aus Aristoteles Ethik 1169a 23 „der Edle wird es unzweifelhaft vorziehen, ein einziges Jahr schön und groß zu leben als viele Jahre in gemeiner Alltäglichkeit, eine einzige schöne und erhabene Tat zu vollbringen als viele unbedeutende.“ Vgl. meine Plat. Aufs. S. 157.

280) S. 116. Eine sinnige Auslegung der Tatsache, daß Zähne, Lippen, Zunge, wie sie der Ernährung dienen, so auch der Rede. Mechanismus und Teleologie — beide kommen so zu ihrem Recht. Vgl. 46D und 76C.

281) S. 116. Hier haben die besseren Handschriften vor *κατα-ξηραινομένης* ein *οὐ*, das Schneider gestrichen hat. Ich habe es beibehalten, weil ich mir weder in dem einen noch in dem anderen Falle eine deutliche Vorstellung des Vorganges zu machen vermag.

282) S. 118. Vgl. 90Eff.

283) S. 118. Pflanzen und Tiere sind demnach nur um der Menschen willen geschaffen.

284) S. 118. Vgl. 70Df. 72Eff.

285) S. 118. Die richtige und allein sinngemäße, von den Erklärern und Übersetzern aber verkannte Konstruktion dieses Satzes findet sich bei Zeller III, 2³ 731 Anm. 5: *στραφέντι αὐτῷ* ist mit *λογίσασθαι* zusammenzunehmen.

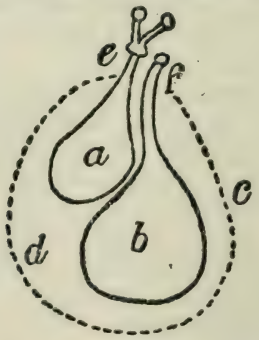
286) S. 119. Ein gewisses Seelenleben kommt also auch den Pflanzen zu, aber es ist eine rein vegetative Seele, die ihnen zugesprochen wird: eine organische Lebenskraft, deren Tätigkeit aber nur in der Ernährung und Fortpflanzung besteht. Diese Ansicht findet sich mit geringen Abweichungen bei Aristoteles wieder.

287) S. 119. Von diesen beiden Adern ist die kleinere eine Arterie, die andere eine Vene, ein Unterschied, der, wie die Gesetze des Blutumlaufs überhaupt, dem Pl. noch unbekannt ist. Über das Einzelne vgl. Martin II, 323—327.

288) S. 120. Vgl. 56A. 58Aff.

289) S. 120. Das Gleichnis dient der Veranschaulichung des Respirationsprozesses als der Triebkraft für die Verdauung sowie für

die Absonderung des den Körper durchströmenden Blutes. Am nächsten läge wohl, das mysteriöse Bild einfach auf die Lunge zu beziehen, wie das Stallbaum und andere Erklärer tun. Stallbaum deutet die beiden *ἐγκύρτια* als die Luftröhre und die Speiseröhre. Mit der Zweispaltung der Luftröhre ist nach ihm nicht ihre zweifache Öffnung durch die Nasenlöcher gemeint, sondern ihre Spaltung nach unten hin in die Luftröhrenäste, die sich weiter als Bronchien innerhalb der Lungen verzweigen, die *σχοῖνοι* (die Binsen, Gurte oder Seile) wären dann eben diese Verästelungen. Unter dem Inneren des Flechtwerkes (*τὰ ἔνδον τοῦ πλοκάνου*) sind dann die inneren Teile der Lungen zu verstehen, im Gegensatz zu den äußeren; die letzteren sind weit weniger reizbar als die ersteren, weshalb sie denn Pl. als aus Luft bestehend bezeichnet, während die inneren stark reizbaren aus Feuer bestehen. Dieser Erklärung, die manches für sich hat, stehen doch anderseits sehr gegründete Bedenken entgegen, namentlich in bezug auf die Spaltung der Luftröhre sowie auf die nachträglichen Erläuterungen Platons 79D. Ihr stellt sich eine andere entgegen, die keinen Geringeren zum Urheber hat als den berühmten Galenos. Aus dessen Kommentar zu den medizinischen Stellen im Timaios ist ein Bruchstück erhalten, das vorher nur in schlechter lateinischer Übersetzung bekannt, von Daremberg, der das griechische Original in der Pariser Bibliothek auffand, 1848 veröffentlicht und besprochen worden ist. Ich gebe die Deutung Galens im Anschluß an die Darstellung Archer-Hinds (in seiner Ausgabe des Timaios) folgendermaßen wieder: die Fischreuse oder das große Geflecht besteht aus zwei Schichten, eine aus Feuer, die andere aus Luft. Die äußere Schicht (*τὸ κύτος*) ist die Luftmasse, welche den ganzen äußeren Körper unmittelbar umgibt, die innere Schicht (*τὰ ἔνδον τοῦ πλοκάνου*, d. i. das Feuer) ist die im Blute enthaltene Hitze, welche die ganze Masse des Körpers zwischen der Haut und der inneren Höhlung durchdringt. Die beiden korbflaschenähnlichen Gebilde (*ἐγκύρτια*), die ganz aus Luft bestehen, bilden die Brust- und die Unterleibshöhlung des Körpers: das erstere hat einen doppelten Ausgang, einen durch den Schlund, den anderen durch die Öffnungen der Nasenlöcher, das zweite nur einen Ausgang, durch die Speiseröhre in den Mund, nach folgender Zeichnung,



in der a die Brusthöhle, b die Unterleibshöhle, c die äußere Luftschicht, d die Feuerschicht, e die Luftröhre und f die Speiseröhre

darstellt. Auch diese Deutung läßt noch manchem Zweifel Raum; aber schwerlich wird sich den eben so viel verhüllenden wie offenbarenden Worten Platons, die schon Galen als *δυσνόητα τε καὶ δύσρητα* bezeichnet, eine völlig evidente Erklärung entlocken lassen. Zu vergleichen ist auch Plut. quaest. conv. VII, 1.

[290]) S. 120. Was Platon unter diesen Seilen (Binsen, *σχοῖνοι*) versteht, ob Adern oder was sonst, bleibt zweifelhaft.

[291]) S. 121. Die aus dem Kratylos wohlbekannte mythische Figur.

[292]) S. 121. Es ist mir fraglich, ob es für *εἰσελθὸν τὰ σιτία* nicht besser heißen muß *εἰσελθόντα τὰ σιτία*, ganz so wie wenige Seiten später (81 A) für *ἀποπέμπον τὰ δὲ ἔναιμα* die neueren Herausgeber eingesetzt haben *ἀποπέμποντα τὰ δὲ ἔναιμα*. Denn durch das *διαιρούμενον* hat *τὸ πῦρ* bereits seine ausreichende Bestimmung erhalten. Sachlich wird hier ganz richtig dem Feuer (der Hitze) die Zersetzung der Speisemassen und die Absonderung des Blutes zugeschrieben, indem sich dieser Vorgang als ein Verbrennungsprozeß darstellt.

[293]) S. 121. Vgl. 58 A.

[294]) S. 121. Wäre das nicht der Fall, so müßte wenigstens für einen Augenblick ein leerer Raum angenommen werden, eine Annahme, die durch die Theorie verboten wird.

[295]) S. 123. Vgl. 67 Af. Daß die dort wie hier vorgetragene Theorie auf Irrtum beruht, ist bereits Anm. 233 bemerkt worden.

[296]) S. 123. Vgl. 47 Cff. und Anm. 130.

[297]) S. 123. „Herakleischer Stein" ist der im Altertum übliche Name für den Magnet. Vgl. Plat. Ion 533 D. Auch hier ist es der *horror vacui*, mit dem Pl. die dahin gehörigen Erscheinungen erklären will, wobei aber die Hauptsache unerklärt bleibt. Vgl. Martin II, 341—346.

[298]) S. 123. Hier nimmt der Ausdruck eine unverkennbar rationalistische Färbung an.

[299]) S. 124. Von Fleischnahrung ist nicht die Rede, wohl weil die Tierwelt derzeit noch gar nicht geschaffen ist.

[300]) S. 124. Vgl. 68 BC.

[301]) S. 124. Das Feuer teilt danach seine rötliche Färbung den durch es zersetzten Stoffen mit.

[302]) S. 125. Ein bildlicher Ausdruck für die ursprünglichen Elementardreiecke, d. h. diejenigen, aus denen die regelmäßigen Polyeder erst zusammengesetzt sind. Vgl. 53 Dff.

[303]) S. 126. Vgl. 41 Dff.

[304]) S. 126. Nämlich erst aus der eingeführten Nahrung infolge Zerteilung derselben durch Feuer. Vgl. 80 Df.

[305]) S. 126. D. h. durch widernatürliche Gruppierung der Elementarteile.

[306]) S. 126. Vgl. 74 D.

[307]) S. 128. Vgl. 71 B.

[308]) S. 128. Vgl. 66 B.

[309]) S. 128. Wohl das einzige Mal, daß dieser modern klingende Ausdruck (*οἱ τῆς φύσεως νόμοι*) von Pl. gebraucht wird. In

der Tat ist Pl. in seiner Weise auf dem Wege Naturgesetze zu suchen, denn er ist bemüht die Notwendigkeit der Naturerscheinungen begreiflich zu machen. Aber über seiner Notwendigkeit steht durchweg doch wieder die Zweckvorstellung als oberstes und eigentlich herrschendes Prinzip.

[310]) S. 129. Vgl. 82D.

[311]) S. 129. Hier folge ich der Verbesserung von Schneider, der für *ἐξ ἐνῶν* schreibt *ἐξ ἐκείνων* sc. *σαρκῶν*.

[312]) S. 130. Vgl. 83DE.

[313]) S. 131. Heilige Krankheit hieß im Altertum die Epilepsie, weil man sie unmittelbar auf göttliche Einwirkung zurückführte. Platon sieht in ihr eine Krankheit des Kopfes, dieses eigentlichen Heiligtumes unserer Natur.

[314]) S. 131. Mit Beziehung vor allem auf das Fleisch. Vgl. 79C *μανῶν τῶν σαρκῶν*. Doch ist 86D auch von Lockerheit der Knochen die Rede, *ὑπὸ μανότητος ὀστῶν*.

[315]) S. 131. Vgl. 82D.

[316]) S. 131. Vgl. 83A.

[317]) S. 132. Vgl. 62B.

[318]) S. 132. Vgl. 73D und 81D.

[319]) S. 132. Dabei wird der Tag des Verschwindens und des Eintretens mit gerechnet. Es handelt sich also um eine zweitägige Pause.

[320]) S. 132. Vgl. Gesetze III, 691C *τῆς μεγίστης νόσου, ἀνοίας, πληρωθεῖσα* verbunden mit III, 689AB. Auch Rpl. IX, 571D gehört hierher.

[321]) S. 133. Vgl. 91A.

[322]) S. 134. Vgl. 79Dff.

[323]) S. 135. Vgl. 44E. 69C. Das Fahrzeug ist dem Pl. ein geläufiges Bild für den körperlichen Träger. Vgl. 41E. 69C.

[324]) S. 135. Im Gastmahl 210B, wo es dem Pl. auf den Preis der Geisteshoheit ankommt, wird das Verhältnis zwischen Geist und Körper etwas anders dargestellt. Vgl. meine Plat. Aufs. 139f.

[325]) S. 135. Hier hat Madvig wohl recht, wenn er das störende *δι'* hinter *ἰδίᾳ* streicht. Gerade hinter *AI* hat sich in den Hss. nicht selten ein *ΔΙ* eingeschlichen. Vgl. Anm. 8 zum ersten plat. Brief in meiner Übersetzung der Briefe S. 111.

[326]) S. 136. Hierzu vgl. die wichtige Stelle aus den Gesetzen 728E: „Der Ehrenpreis kommt nicht dem schönen oder kraftvollen oder behenden oder großen Körper zu, ja selbst nicht dem gesunden — so viele Vertreter diese Ansicht auch haben mag — und natürlich noch weniger dem Gegenteil davon, sondern wer das Mittlere zwischen allen diesen Eigenschaften sich zu eigen macht, der verfährt weitaus am besonnensten nicht nur, sondern auch am sichersten. Denn die ersteren Eigenschaften machen die Seele hoffärtig und dreist, die anderen aber niedrig und kriecherisch."

[327]) S. 136. Natürlich in jenem weiteren Sinn der musischen Bildung überhaupt, der dem Platon wie den Griechen überhaupt geläufig war.

[328]) S. 136. Vgl. 49A. 52D.

329) S. 137. Die seltsame Ausdrucksweise erklärt sich durch die gesuchte Analogie mit der Anordnung der Elemente im ersten Teile des Dialogs. Vgl. 33 A.

330) S. 138. Hier macht sich das *δυνατά* neben dem *δύναμιν ἔχοντα* störend geltend. Lindau streicht es. Vielleicht nämlich ist es bloßes Glossem zu *δύναμιν ἔχοντα*.

331) S. 138. Vgl. 69 D. 79 D. 87 A.

332) S. 139. Vgl. 44 D ff. 69 D f.

333) S. 139. Im Griechischen liegt hier ein Spiel mit den Worten *δαίμων* und *εὐδαίμων* vor.

334) S. 139. Vgl. 37 A ff. und Anm. dazu.

335) S. 140. Vgl. 41 D ff.

336) S. 140. Vgl. 86 C.

337) S. 140. Hier interpungiere ich mit Madvig hinter *ἀναπνοήν* und *τοῦθ'* mit Komma.

338) S. 141. Vgl. Rpl. 529 D.

339) S. 141. Vgl. 69 E ff.

340) S. 142. Die ganze lebende organische Schöpfung ist also in gewissem Sinne, wie schon 41 D ff. angekündigt war, nur zur Strafe und Besserung des Menschen ins Werk gesetzt.

Kritias.

Ein Fragment.

Vorbemerkung.

Einer besonderen Einleitung bedarf es für den Kritias nicht. Handelt es sich doch nur um ein mäßiges Bruchstück, das, rein erzählender Art, sich schon durch sich selbst dem Verständnis genügend erschließt und überdies bereits im Timaios durch die vorläufige Erzählung des Kritias Anlaß zur Besprechung gegeben hat. (Vgl. die Anmerkungen 21 und 36 zum Timaios.) Daß der Kritias Bruchstück geblieben ist, erklärt sich nicht etwa daraus, daß Platon über der Arbeit vom Tode überrascht worden wäre. Das ist ausgeschlossen durch die Tatsache, daß Platons letztes Werk „die Gesetze" gewesen sind, zwischen denen und unserem Bruchstück sicherlich ein Zwischenraum von einigen Jahren liegt. Es müssen also besondere Gründe gewesen sein, die es dem Platon ratsam erscheinen ließen, sein Vorhaben aufzugeben. Eine Vermutung darüber findet man in der Anmerkung 21 zum Timaios. Die Atlantissage hat bekanntlich eine umfangreiche Literatur ins Leben gerufen. Aber woher die Sage auch stammen mag, ob von Platon selbst oder aus älterer Quelle, ihre eigentliche und insbesondere auch ihre literarische Bedeutung liegt nicht in ihrer Beziehung auf Platon, sondern in der Rolle, die sie in der Geschichte der Entdeckung von Amerika spielt. Darüber vgl. die Anmerkung 36 zum Timaios.

Platons Kritias.

Personen[1]): Timaios, Kritias, Sokrates, Hermokrates.

st 1. Timaios. Wie froh bin ich, Sokrates, jetzt endlich am Ziele meiner Erörterung glücklich angelangt zu sein, einem Wanderer gleich, der nach langem Marsche ausruht. Ihn aber, den in Wirklichkeit längst schon vorhandenen, jetzt aber in der Darstellung eben erst entstandenen Gott[2]) flehe ich an, er möge zu allem, was an diesen Ausführungen wirklich haltbar ist, uns seinen gnädigen Segen verleihen, für etwaige mißlungene Ausführungen dagegen, die uns wider unseren Willen untergelaufen sind, die gebührende Strafe auferlegen[3]). Die rechte Strafe aber ist die, die den Irrenden auf den richtigen Weg der Erkenntnis bringt. Auf daß wir also in Zukunft in unseren Reden über die Entstehung der Götter der Wahrheit nichts vergeben, möge er uns, so flehen wir, als wirksamstes aller Heilmittel die rechte Einsicht verleihen. Nach dieser Bitte an die Gottheit überlassen wir nun unserer Übereinkunft gemäß[4]) dem Kritias die Fortsetzung.

Kritias. Ja, mein Timaios, ich erkläre mich dazu bereit, doch nicht ohne gleich zu Anfang, ganz so wie du es tatest, um Nachsicht zu bitten angesichts der Schwierigkeiten der mir obliegenden Aufgabe, ja ich bedarf in noch weit höherem Maße als du der Nachsicht für die von st. mir zu gebenden Ausführungen. Ich kann mir allerdings nicht verhehlen, daß die Bitte, die ich vorzubringen habe, in hohem Maße den Vorwurf der Anmaßlichkeit und Unziemlichkeit verdient, aber gleichwohl muß ich mit ihr herausrücken. Denn daß deine Ausführungen nicht vortrefflich gewesen wären, welcher Verständige dürfte das zu behaupten wagen? Daß aber die von mir zu gebenden

Ausführungen noch schwieriger und darum eben auch größerer Nachsicht bedürftig sind, das soll nun, so gut es geht, nachgewiesen werden. Wer nämlich, mein Timaios, zu Menschen über die Götter spricht, der wird leichter einen befriedigenden Eindruck machen als wer zu uns Menschen über Sterbliche redet. Denn wenn es den Hörern an jeder Erfahrung und Kenntnis des betreffenden Gegenstandes gebricht, so hat der, welcher darüber reden will, sehr leichtes Spiel. Wie es sich nun mit unserer Kenntnis der Götter verhält, das ist ja bekannt[5]). Doch um noch klarer zu sehen, wie ich es meine, müßt ihr euch durch folgende Erörterung belehren lassen. Als Nachahmungen nämlich und als Nachbildungen müssen doch wohl die von uns allen hier gegebenen Darstellungen gelten[6]). Werfen wir also einen Blick auf die Arbeit der Maler bei ihrer Nachahmung göttlicher und menschlicher Körper und fragen uns, wie es mit der Leichtigkeit und Schwierigkeit für sie steht, bei den Beschauern den Eindruck genügender Ähnlichkeit ihres Werkes mit dem Gegenstande selbst hervorzurufen! Da werden wir sehen, daß, was Erde, Berge, Flüsse, Wald und das ganze Himmelsgebäude betrifft mit allem was ringsum in ihm ist und seine Bahnen in ihm beschreibt, wir erstens ganz zufrieden sind, wenn einer auch nur einigermaßen imstande ist durch seine Nachahmung eine gewisse Ähnlichkeit zu erzielen; sodann aber werden wir überhaupt, im Gefühl unserer unzulänglichen Kenntnis dieser Dinge, das Gemalte gar nicht erst näher prüfen und untersuchen sondern uns mit einer unbestimmten und trügerischen Zeichnung begnügen. Handelt es sich aber um den Versuch eines Malers unsern eigenen Körper abzubilden, da bemerken wir infolge unserer gewohnheitsmäßigen eigenen Beobachtung alsbald jedes Versehen und werfen uns zu strengen Richtern auf gegen den Maler, der nicht jeden Zug des Originals getreulich wiedergibt. Dasselbe Verhältnis findet nun auch für mündliche Darstellung statt: bei himmlischen und göttlichen Dingen nehmen wir schon mit einer nur

annähernd wahrscheinlichen Darstellung fürlieb, bei sterblichen und menschlichen Wesen aber prüfen wir genau. Wenn ich also bei dem nunmehr aus dem Stegreif zu haltenden Vortrag nicht durchweg den strengeren Anforderungen der Wiedergabe genügen kann, so muß ich um Nachsicht bitten; denn es ist nicht etwa als eine leichte sondern als eine schwere Aufgabe anzusehen, die menschlichen Dinge der Erwartung gemäß darzustellen. Alles das Gesagte hatte also den Zweck, mein Sokrates, euch auf diese Punkte aufmerksam zu machen und mir kein ge-
St. ringeres sondern ein größeres Maß von Nachsicht hinsichtlich des zu haltenden Vortrags zu erbitten. Scheint euch also meine Bitte berechtigt zu sein, so zeiget euch als willige Spender der Gabe.

2. Sokrates. Warum sollten wir sie dir nicht gewähren, mein Kritias? Ja auch noch dem dritten Redner, dem Hermokrates, mag das Gleiche gewährt sein. Denn offenbar wird er gleich nachher, wenn die Reihe an ihn kommt, die gleiche Bitte äußern wie ihr. Um ihm also einen anderen Anfang seiner Rede zu ermöglichen und ihm die Notwendigkeit einer Wiederholung zu ersparen, sei ihm, dem künftigen Redner, gleich jetzt schon unsere Verzeihung gewährt. Dir indes, mein lieber Kritias, eröffne ich im voraus die Ansicht deiner Zuhörerschaft, nämlich: bei ihr hat dein Vorgänger mit seiner Dichtung so außerordentlichen Beifall gefunden, daß du allerdings besonders starker Nachsicht bedarfst, wenn du imstande sein willst sie fortzusetzen.

Hermokrates. Kein Zweifel, mein Sokrates, auch mir gilt deine Ankündigung ganz ebenso wie dem Kritias. Indessen mutlose Männer haben noch nie ein Siegeszeichen errichtet, Kritias; also gilt es doch mutig der Rede zuzuhören und unter Anrufung des Päon[7]) und der Musen die Bürger der Urzeit in ihrer Vortrefflichkeit vorzuführen und zu preisen.

Kritias. Mein lieber Hermokrates, im hinteren Gliede aufgestellt und einen Vordermann vor dir, kannst du

freilich noch guten Mutes sein. Wie es damit bestellt ist, das wird der Gang der Dinge selbst dir bald genug zeigen. Jedenfalls aber muß dein Zuspruch und deine Aufmunterung Beifall finden und so müssen wir denn neben den von dir genannten Göttern auch noch die anderen anrufen und vor allen die Mnemosyne (Göttin der Erinnerung)[8]). Denn bleibt mir nur mein Gedächtnis treu bei meinem Bericht über die von den Priestern gemachten und von Solon hierher gebrachten Mitteilungen, dann darf ich wohl mit einigem Vertrauen sagen, daß ich auf die Zuhörerschaft hier den Eindruck machen werde mich meiner Aufgabe in angemessener Weise entledigt zu haben. Nun also ohne weitere Zögerung an die Sache!

3. Vor allem wollen wir also zuerst uns daran erinnern, daß es im ganzen neuntausend Jahre[9]) waren, seitdem, wie angegeben worden, der Krieg ausbrach zwischen denen, die jenseits der Säulen des Herakles wohnen und den innerhalb derselben Wohnenden[10]); ihn müssen wir jetzt in seinem ganzen Zusammenhange darstellen. Es wurde nun schon angeführt, daß an der Spitze der letzteren unser Staat stand und den ganzen Krieg zu Ende führte, während über die ersteren die Könige der Insel Atlantis herrschten. Diese Insel war, wie wir bemerkten, einst größer als Libyen (Afrika) und Asien, jetzt aber ist sie infolge von Erdbeben ins Meer versunken und setzt dem, der von hier aus nach dem jenseitigen Meere[11]) 109 St
fahren wollte, eine jedes Vorwärtskommen hemmende Schlammasse als unüberwindliches Hindernis entgegen. Was nun die zahlreichen barbarischen und hellenischen Völkerschaften im Einzelnen betrifft, so wird die Darstellung in ihrem weiteren Verlauf über alles bei gegebener Gelegenheit nach und nach Aufschluß geben; was aber die Athener und ihre Gegner, mit denen sie Krieg führten, anlangt, so ist es unerläßlich gleich hier bei Beginn zuerst ihre beiderseitige Macht und Staatsverfassung zu besprechen. Unter ihnen selber aber gebührt der Schilderung unserer Zustände hier der Vorrang.

Die Götter nämlich verteilten einst die ganze Erde nach ihren einzelnen Gegenden unter sich, nicht etwa aus Lust am Streit[12]); denn es wäre doch ein Verstoß wider die gesunde Vernunft, wollte man annehmen, die Götter wüßten nicht was einem jeden von ihnen zukomme, oder aber, sie wüßten zwar was von Rechts wegen anderen zukomme, suchten aber das fremde Gut aus Hab- und Streitsucht in ihren eigenen Besitz zu bringen. Auf Grund rechtlicher Verteilung also erhielten sie das Gewünschte und ergriffen Besitz von den ihnen zugewiesenen Gegenden, nach deren Besiedlung sie uns als ihr Eigentum und als ihre Pfleglinge aufzogen wie Hirten ihre Herden, nur daß sie nicht mit körperlichen Zucht- und Zwangsmitteln gegen uns vorgingen wie Hirten, die ihre Herden durch Schläge in Ordnung halten; vielmehr wirkten sie ihrer Einsicht gemäß auf unsere Seelen durch Überredung, durch die sie uns wie durch ein Steuerruder vom hinteren Ende des Schiffes aus lenkten; so führten und leiteten sie das gesamte Menschengeschlecht. Es suchten denn nun die Götter ein jeder die ihm zugewiesene Gegend durch Ordnung und Schmuck zu heben; Hephaistos aber und Athene, von Natur zusammengehörig als Geschwister von väterlicher Seite her, zugleich auch durch Liebe zur Weisheit und Kunst zu gleichem Streben verbunden, hatten beide zusammen dieses unser Land als gemeinsamen Anteil erhalten, weil es alle natürlichen Bedingungen für Pflege der Tugend und Einsicht in eigenartiger Weise in sich vereinigte. Hier ließen sie treffliche Männer als Ureinwohner erstehen und regten ihren Geist zur Anordnung der Staatsverfassung an. Die Namen dieser Männer sind zwar erhalten, ihre Taten aber wegen des Hinschwindens der Träger der Überlieferung und wegen der Länge der Zeit in Vergessenheit geraten. Wie nämlich früher schon bemerkt[13]), war das jeweilig überlebende Geschlecht eine bergbewohnende und der Schrift unkundige Menschenhorde, die von den Herrschern im Lande nur die Namen vernommen hatte, und dazu einiges

Wenige von ihren Taten. Sie begnügten sich also damit, ihren Nachkommen die Namen dieser Männer beizulegen; die Verdienste aber und die Gesetze ihrer Vorfahren kannten sie nicht bis auf einige dunkele Gerüchte über Einzelnes; denn viele Geschlechter hindurch vom Mangel am unmittelbar Notwendigen bedrückt — sie selbst wie ihre Kinder —, hatten sie für nichts anderes Sinn als für 110 St.
Abhilfe gegen ihre Entbehrungen; darauf allein auch bezogen sich ihre Unterhaltungen, wogegen sie sich um die Erlebnisse ihrer Vorfahren und um die Geschehnisse alter Zeit nicht kümmerten. Denn die Erzählung alter Sagen und die Erforschung des Altertums halten ihren Einzug in die Staaten erst in Gemeinschaft mit der eintretenden Muße, nämlich dann, wenn sie die Notdurft des Lebens bereits überwunden sehen, früher aber nicht. So ist es denn gekommen, daß sich die Namen der Vorfahren erhalten haben ohne deren Taten[14]). Für diese Behauptung kann ich mich darauf berufen, daß Solon erzählte, die Priester hätten in ihrem Berichte über den Krieg jene Männer der Vorzeit meistenteils mit den Namen des Kekrops, Erechtheus, Erichthonios, Erysichthon und mit allen sonstigen Namen benannt, die von den Vorgängern des Theseus im Einzelnen in Umlauf sind, und ebenso auch die Frauen. Und so ist denn auch die Gestalt und das Bild der Göttin — wie nämlich damals Frauen und Männer sich in die Geschäfte des Krieges teilten, so sollen auch diesem Brauche entsprechend die damaligen Athener die Göttin in Waffenrüstung als Tempelbild geweiht haben — ein Beweis dafür, daß alle lebendigen Wesen, welche sich paarweise finden, weiblich und männlich, von Natur imstande sind die jeder Gattung (lebendiger Wesen) zukommende Tüchtigkeit auch durchweg gemeinschaftlich zu betätigen[15]).

4. Über diese Landschaft verteilten sich als Bewohner diejenigen Klassen der Bürger, die dem Handwerk oder der Landwirtschaft oblagen, dagegen hatte die Kriegerklasse, von Anfang an durch gottbegeisterte Männer[16])

abgesondert, ihre besondere Wohnstätte, versehen mit allem was zum Unterhalt und zur Bildung erforderlich ist. Kein Krieger war Eigentümer von irgend etwas, vielmehr galt ihnen alles als gemeinschaftlicher Besitz, von den übrigen Bürgern aber forderten sie nichts weiter als die Lieferung genügenden Unterhalts; ihre Tätigkeit aber bestand in der Pflege aller der Bestrebungen, die gestern angeführt[17]) und den von uns als vorhanden angenommenen Wächtern beigelegt wurden.

Auch was über unser Land (von den Ägyptern) erzählt ward[18]), trägt den Stempel der Glaubwürdigkeit und Wahrheit an sich. Es erstreckten sich nämlich hiernach erstlich seine Grenzen damals bis zum Isthmus und, was die Lage derselben zum übrigen Festland anlangt, bis zu den Höhen des Kithairon und Parnes; von da ab verliefen sie abwärts nach dem Meere (Euripos) hin so, daß die oropische Landschaft rechts lag, nach links hin aber der Asopos die Grenze bildete; sodann aber ward an Fruchtbarkeit alles sonstige Land auf Erden von unserem Lande übertroffen, weshalb es denn auch imstande war ein großes Heer zu unterhalten, das sich mit Landarbeit nicht abzugeben brauchte[19]). Ein schlagender Beweis für die Güte des Bodens liegt darin, daß, was jetzt noch davon übrig ist, an Ergiebigkeit und Fruchtbarkeit und Nährst. kraft für alle Arten von Geschöpfen es mit jedem anderen Lande aufnimmt. Damals aber zeichnete es sich nicht nur durch die Güte, sondern auch durch die gewaltige Fülle seiner Gaben aus. Inwiefern dürfte also nun die Behauptung Glauben verdienen und gerechtfertigt sein, unser jetziges Land sei ein Überrest des damaligen? Das Ganze, vom übrigen Festlande aus langhin in das Meer sich vorstreckend, liegt da wie ein Vorgebirge. Denn das Meeresbecken, welches es umgibt, zeigt durchweg am Gestade eine ansehnliche Tiefe. Bei den vielen gewaltigen Überschwemmungen, die in den neuntausend Jahren — denn so viele Jahre sind seit jener Zeit bis auf die jetzige verflossen — stattgefunden haben, häuft

sich die in diesen Zeiten und unter diesen Umständen von den Höhen ableitende Erdschicht nicht wie in anderen Gegenden zu einem irgend nennenswerten Damm auf, sondern wird von der Strömung im Kreise herumgewirbelt und verschwindet in der Tiefe. So ist denn, ähnlich wie bei den kleinen Inseln, jetzt im Vergleiche zu damals wie von einem erkrankten Körper nur das Knochengerüst übriggeblieben, indem alle fette und weiche Erde abgeschwemmt und nur der magere Körper des Landes zurückgeblieben ist. Damals aber, als es noch unversehrt war, hatte es Berge mit hoher Erddecke, wie auch seine Ebenen, jetzt als „steinicht" bezeichnet, voll fetter Erde waren. Auch Holz hatte es reichlich auf den Bergen, wovon noch jetzt deutliche Spuren vorhanden sind; denn von den Bergen bieten zwar manche jetzt nur den Bienen Nahrung, doch ist es noch gar nicht lange her, daß das Dachgebälke großer Häuser noch wohlerhalten dastand, das man aus den Bäumen der Berge hergestellt hatte. Daneben gab es auch viele hohe veredelte Fruchtbäume, und Weide für das Vieh gab es in unglaublicher Menge. Ferner erfreute sich das Land durch Zeus eines jährlichen Regenergusses, der ihm nicht wie jetzt durch Abfluß über den kahlen Boden weg verloren ging; denn der Boden nahm diese reiche Wasserfülle in sich selbst auf und bewahrte sie in einer schützenden Schicht von Tonerde; so konnte er das eingesogene Wasser von den Höhen in die Vertiefungen fließen lassen und bot so aller Orten reichliche Nahrung für Quellen und Flüsse. Noch jetzt gibt es an ehemaligen Quellen heilige Anzeichen, welche die Wahrheit dieser Erzählung bestätigen.

5. Was also die Landschaft im Ganzen betrifft, so war sie von der Natur auf diese Weise ausgestattet worden; dazu gesellte sich noch wie zu erwarten, die sorgsame Pflege durch Landwirte, die diesem Namen wirklich Ehre machten und in dieser ihrer Arbeit ihre eigentliche Aufgabe sahen, dabei Sinn hatten für das Schöne und alles Höhere, bevorzugt durch den Besitz des besten Bodens, bei reichlichster

Wasserfülle und durch ein Klima, das nichts zu wünschen übrig ließ. Was aber die Stadt anlangt, so zeigte sie damals folgende Anlage: Zunächst bot die Burg (Akropolis) mit
St. ihren Umgebungen dem Auge damals ein ganz anderes Bild als jetzt; denn jetzt zeigt sie sich entblößt ihres alten Erdreichtums: eine einzige, außergewöhnlich regnerische Nacht hat das Erdreich fortgeschwemmt[20]), da gleichzeitig auch Erdbeben und eine ungeheure Wasserflut eintraten, die dritte vor der verheerenden deukalionischen Flut. Ihr früherer Umfang in alter Zeit reichte bis hinab an den Eridanos und Ilissos, schloß die Pnyx in sich und hatte der Pnyx gegenüber den Berg Lykabettos zur Grenze; auch zeigte sie durchweg noch hoch aufgeschichtetes Erdreich und war oben bis auf Weniges eben. In der Umgebung der Burg, unmittelbar an den Abhängen derselben, wohnten die Handwerker und die Landleute, die das nächstliegende Land bebauten; die Höhe selbst aber hatte das Kriegergeschlecht ausschließlich zu seiner Wohnstätte gemacht rings um das Heiligtum der Athene und des Hephaistos herum und sie wie den Garten eines gemeinsamen Hauses mit einer alles umfassenden Mauer umzogen. Nach Norden zu lagen die von ihnen bewohnten Häuser, wo sie im Winter ihre gemeinsamen Mahlzeiten hielten und alles zur Hand hatten, was für das staatliche Gemeinschaftsleben in bezug auf Wohnungen für sie selbst und die Priester[21]) wünschenswert war, abgesehen nur von Gold und Silber, deren Gebrauch sie durchweg strengstens mieden[22]). Denn sie hielten eine Mittelstraße inne zwischen Hochmut und niedriger Sinnesweise und begnügten sich demnach mit einer bescheidenen Einrichtung ihrer Wohnungen, in denen sie selbst wie auch noch ihre Kindeskinder alt wurden, um sie wieder anderen von gleicher Art immer in dem nämlichen Zustande zu übergeben. Was aber die Südseite anlangt, so ließen sie sie frei[23]) und benutzten sie im Sommer als Gärten, Ringschulen und Speisesäle, da es ja dann keiner Baulichkeiten bedurfte. Von Quellen gab es nur eine einzige, an der Stelle der heutigen

Burg, als deren Reste noch jetzt ringsum die kleinen Rinnsale zu sehen sind, nachdem die Quelle selbst durch die Erdbeben zugrunde gegangen war. Sie versorgte die damaligen Anwohner sämtlich mit reichlicher Wassermenge, für Winter und Sommer von gleicher Güte. In dieser Weise also wohnten sie dort, als Beschützer ihrer Mitbürger wie auch als Führer der übrigen ihnen freiwillig sich anschließenden Hellenen[24]), vor allem eifrig darüber wachend, daß die Zahl ihrer kriegsfähigen Männer und Frauen, die schon damals[25]) etwa zwanzigtausend betrug, für alle Zeit dieselbe bliebe.

6. Auf Grund dieser ihrer Eigenart sowie der Gerechtigkeit, mit der sie ihr eigenes Land und das der Hellenen verwalteten, standen sie in ganz Europa und Asien ob ihrer Körperschönheit und ihrer mannigfachen geistigen Vorzüge in hohem Ansehen und überragten an Namhaftigkeit alle ihre Zeitgenossen. Nun aber will ich euch Freunden zu gemeinsamer Kunde auch von ihren Gegnern berichten, wie es bei ihnen stand und von welchen Anfängen aus sich ihre Macht entwickelt hat, sofern nicht etwa mein Gedächtnis mich im Stiche läßt in Dingen, die ich, noch ein Knabe, einst hörte.

Doch muß ich meinem Bericht erst noch eine kurze 113 a
Bemerkung vorausschicken, damit ihr euch nicht wundert, wenn ihr hellenische Namen hört, wo es sich doch um Männer von fremder Stammesart handelt; denn ihr sollt den Grund davon erfahren. Solon, der ja die Absicht hatte diese Namen für seine Dichtung zu verwenden, forschte nach ihrer eigentlichen Bedeutung und fand, daß die Ägypter, jene ältesten nämlich, welche sie aufgezeichnet hatten, dieselben in ihre Sprache übertragen hatten. Er selbst erwog nun auch seinerseits noch einmal den Sinn jeden Namens und schrieb sie sich, in unsere Sprache übertragen, auf. Und diese Niederschrift war im Besitze meines Großvaters und jetzt in dem meinigen und ist von mir in meinen Knabenjahren sorgfältig durchgenommen worden. Wenn ihr also Namen zu hören bekommt wie

man sie auch hier hört, so darf euch das nicht wundernehmen, denn ihr kennt ja nun den Grund davon. Von dem langen Bericht aber lautete der Anfang folgendermaßen.

7. Bei Verteilung der ganzen Erde unter die Götter erhielten, — wie bereits früher (109 B) bemerkt — die einen einen größeren, die anderen einen kleineren Anteil, in denen sie Heiligtümer und Opfer für sich einrichteten. So erhielt denn auch Poseidon die Insel Atlantis, auf der er seinen Nachkommen aus der Verbindung mit einem sterblichen Weibe ihre Wohnstätte gab und zwar an einer Stelle von folgender Beschaffenheit. Vom Meere her nach der Mitte der ganzen Insel hin[26]) lag eine Ebene, wie es keine schönere und an Bodenbeschaffenheit trefflichere gegeben haben soll. An sie schloß sich, wieder nach der Mitte zu, vom Meere etwa fünfzig Stadien entfernt, ein nach allen Seiten niedriger Berg an. Ihn bewohnte einer der dort zu Anfang aus der Erde entsprossenen Männer[27]) namens Euenor mit seiner Gattin Leukippe. Ihrer Ehe entstammte eine einzige Tochter, Kleito. Als das Mädchen das Alter der Mannbarkeit erreicht hatte, starben Mutter und Vater. Poseidon aber, von Liebe zu ihr ergriffen, verband sich mit ihr und so umgab er denn den Hügel, auf dem sie wohnte, ihn abglättend, ringsum mit einer starken Schutzwehr. Abwechselnd nämlich fügte er kleinere und größere Ringe von Meerwasser und Erde umeinander, und zwar zwei von Erde, drei mit Meerwasser von der Mitte der Insel aus wie mit dem Zirkel abgemessen, überall gleichweit voneinander abstehend, so daß der Hügel unzugänglich für Menschen wurde; denn Schiffe und Schiffahrt gab es damals noch nicht. Ihm selbst aber, als einem Gott, war es eine leichte Mühe die Insel mit allem Nötigen auszustatten, indem er teils zwei Wassersprudel, den einen warm, den anderen kalt der Erde entquellen, teils mannigfaltige und reichliche Frucht aus ihr hervorgehen ließ. An Kindern zeugte er fünfmal Zwillingssöhne; er zog sie auf, teilte die ganze

atlantische Insel in zehn Teile und sprach von dem älte-
sten Paare dem Erstgeborenen den mütterlichen Wohnsitz 114 St
zu mit dem rings herum liegenden Teile, den größten und
besten, und machte ihn zum Könige über die anderen,
die anderen aber auch zu Herrschern; denn jedem gab
er die Herrschaft über viele Menschen und vieles Land.
Auch Namen legte er ihnen bei, und zwar dem Ältesten
und Könige den, von dem ja auch die ganze Insel und das
Meer, welches das Atlantische heißt, ihren Namen erhiel-
ten, weil der Name des ersten der damaligen Könige
Atlas lautete. Dem nachgeborenen Zwillingsbruder, wel-
cher als Anteil den äußersten Teil der Insel erhielt von
den Säulen des Herakles bis zum Gadeirischen Lande, wie
es noch jetzt in jener Gegend genannt wird, gab er den
Namen, der hellenisch Eumelos, in der Landessprache
Gadeiros lautete, und dieser Umstand mag auch zugleich
dieser Landschaft ihren Namen gegeben haben[28]). Von
dem zweiten Zwillingspaare nannte er den einen Am-
pheres, den anderen Euämon; von dem dritten legte
er dem älteren den Namen Mneseus, dem nach ihm
geborenen den Namen Autochthon bei; vom vierten
nannte er den älteren Elasippos, den jüngeren Mestor;
vom fünften endlich erhielt der früher geborene den
Namen Azaës, der spätere den Namen Diaprepes. Diese
nun sowohl selbst als auch ihre Nachkommen wohnten
dort viele Menschenalter hindurch nicht nur als Herr-
scher über viele andere Inseln im Meere, sondern auch
wie schon früher bemerkt, als Gebieter über die innerhalb
(der Säulen des Herakles) Wohnenden bis nach Ägypten
und Tyrrhenien.

Vom Atlas stammte denn ein zahlreiches, auch in
seinen übrigen Gliedern hochangesehenes Geschlecht; was
aber den König anlangt, so übergab immer der älteste dem
ältesten der Nachkommen die Herrschaft; so bewahrten sie
diese viele Menschenalter hindurch; dabei häuften sie
eine Fülle von Reichtum an, wie er wohl weder vorher
in irgendeinem Königreiche zu finden war noch so leicht

späterhin sich wieder finden wird, wohlversehen mit allem, was der Bedarf der Stadt wie der des übrigen Landes forderte. Vieles nämlich wurde ihnen als Herren unterworfener Gebiete von außen zugeführt, das Meiste aber zum Bedarfe des Lebens bot die Insel selbst: zunächst alles was durch den Bergbau an gediegenem Gestein und schmelzbarem Metall aus der Erde gefördert wird, darunter auch eine Metallart, von der wir jetzt nur noch den Namen kennen, die aber damals mehr war als bloßer Name, nämlich die des Goldkupfererzes (Oreichalkos), welches damals, an vielen Stellen der Insel aus der Erde gefördert, unter diesem alten Menschengeschlecht nächst dem Golde am höchsten geschätzt ward. Ferner bot sie alles was der Wald für die Arbeiten der Zimmerleute zu liefern hat in großer Fülle, auch nährte sie reichlich zahme und wilde Tiere. Und so war denn auch das Geschlecht der Elefanten sehr zahlreich auf ihr vertreten. Denn es fand sich nicht nur für die übrigen Tiere, die in Sümpfen, Teichen und Flüssen wie auch für die, welche auf Bergen oder in der Ebene leben, kurz nicht nur für sie alle fand sich ausreichende Weide, sondern auf gleiche Weise auch
t. für jenes von Natur größte und gefräßigste Tier. Außerdem trug und nährte sie trefflich alles, was auch jetzt noch die Erde an wohlriechenden Erzeugnissen gedeihen läßt, an Wurzeln, Gras, Holz oder Säften, sei es daß diese Säfte aus Blüten oder aus Früchten hervorquellen[29]). Dazu kam noch die „milde Frucht“[30]) und die trockene[31]), deren wir zur Nahrung bedürfen, sowie alle die Frucht, die uns zur Speise dient und die wir mit einem zusammenfassenden Namen „Gemüse“ nennen, ferner die, welche baumartig wächst und Trank und Speise und Salböl liefert[32]), ferner die schwer aufzubewahrende Frucht der Obstbäume, welche uns zur Kurzweil und zur Erheiterung geschaffen ist[33]), sowie alle, welche wir als Reizmittel des gesättigten Magens dem Erschlaffenden als erwünschte Gabe zum Nachtisch auftragen — alles dies brachte die Insel, deren Klima damals Sonnenwärme mit Feuchtigkeit

verband[34]), in vortrefflicher und erstaunlicher Güte sowie in unermeßlicher Menge hervor. Indem nun die Herrscher dies alles von der Erde empfingen, gründeten sie Tempel, Königshäuser, Häfen und Schiffswerften und gaben auch dem ganzen übrigen Lande seine Einrichtungen, wobei sie folgende Ordnung einhielten.

8. Zuerst überbrückten sie die Wasserringe, welche die alte Mutterstadt umgaben, um einen Weg aus und zu der Königsburg zu schaffen. Die königliche Burg aber errichteten sie gleich zu Anfang an dem Wohnorte des Gottes[35]) und ihrer Vorfahren und so empfing sie denn der eine vom anderen, in der weiteren Ausschmückung nach Kräften stets seine Vorgänger übertreffend, bis sie denn diesem ihrem Wohnsitz durch die Größe und Schönheit ihrer Werke ein Aussehen verliehen hatten, das Staunen erregte. Sie gruben nämlich vom Meere aus einen Kanal, drei Plethren[36]) breit, hundert Fuß tief und fünfzig Stadien[37]) lang bis zu dem äußersten Ringe und ermöglichten so die Schiffahrt vom Meere dahin wie in einen Hafen, indem sie den Damm in einer Breite durchbrachen, die den größten Schiffen Einfahrt gewährte. Und so durchbrachen sie auch die Erdringe, welche die Wasserringe trennten, in der Nähe der Brücken so weit, daß man gerade mit einem Dreiruderer von einem zum andern fahren konnte. Die Öffnungen aber überbrückten sie[38]), so daß man unter diesen Überbrückungen wegfuhr; denn die Ränder der Erdringe hatten eine hinreichend über das Wasser emporragende Höhe. Es hatte aber der größte von den Ringen, in welchen das Meer hineingeleitet worden war, eine Breite von drei Stadien, und ihm war der nächstfolgende Erdring gleich. Von dem zweiten Ringpaar hatte der nasse Ring eine Breite von zwei Stadien, der trockene war mit dem vorhergehenden nassen gleich breit. Eines Stadiums Breite hatte der Wasserring, der die in der Mitte liegende Insel unmittelbar umgab. Die Insel aber, auf welcher die königliche Burg lag, hatte einen Durch- 116
messer von fünf Stadien. Diese nun umgaben sie rings-

herum mit einer steinernen Mauer, ebenso die Erdringe von der einen Seite der ein Plethron breiten Brücke bis zur andern Seite, an der Brücke aber bei den Durchgängen zum Meere errichteten sie Türme und Tore. Die Steine dazu, teils weiß teils schwarz teils rot, brachen sie ringsum unten am Rande der in der Mitte liegenden Insel und unten an den Ringen außerhalb wie innerhalb; bei dem Brechen derselben verfuhren sie aber so, daß sie dadurch zugleich nach Innen doppelte Hohlräume als Schiffsarsenale gewannen, vom Felsen selbst überdeckt. Die Gebäude ferner, die sie aufführten, waren teils einfarbig, teils aber waren sie auch aus verschiedenfarbigen Steinen zusammengesetzt, zur Augenweide; denn diese Zusammenstellung übt einen natürlichen Reiz aus. Sodann faßten sie die um den äußersten Ring herumlaufende Mauer in ihrem ganzen Umfang mit Erz ein, indem sie es ähnlich wie Salböl verwendeten[39]); die innere umkleideten sie mit geschmolzenem Zinn und die Mauer um die Burg selbst mit Goldkupfererz, welches einen feurigen Glanz hatte.

9. Die königliche Wohnung innerhalb der Burg war folgendermaßen eingerichtet. In der Mitte befand sich dort ein der Kleito und dem Poseidon geweiheter, dem öffentlichen Besuch entzogener Tempel, eingefaßt mit einer goldenen Mauer, derselbe, in welchem sie einst das Geschlecht der zehn Fürsten erzeugt und hervorgebracht hatten. Dorthin brachte man auch jährlich aus allen zehn Anteilen einem jeden dieser Nachkommen die Erstlinge als Opfergaben. Der Tempel des Poseidon selbst hatte eine Länge von einem Stadium, eine Breite von drei Plethren und eine für das Auge dementsprechende Höhe, in seiner ganzen Form aber verleugnete er nicht eine gewisse Verwandtschaft mit Barbarentum. Den ganzen Tempel überzogen sie von außen mit Silber, mit Ausnahme der Zinnen, diese aber mit Gold. Was aber das Innere betrifft, so konnte man die elfenbeinerne Decke ganz mit Gold, Silber und Goldkupfererz verziert sehen, alles an-

dere aber an Mauern, Säulen und Fußboden belegten sie mit Goldkupfererz. Auch stellten sie goldene Bildsäulen darin auf, und zwar den Gott selbst auf einem Wagen stehend als Lenker von sechs geflügelten Rossen und in solcher Größe, daß er mit dem Scheitel die Decke berührte, ringsherum aber hundert Nereiden auf Delphinen, denn so viel gab es ihrer nach dem Glauben der damaligen Menschen. Außerdem fanden sich darin noch zahlreiche Bildsäulen als Weihgeschenke von Privatleuten. Um den Tempel außen herum standen goldene Bilder von allen insgesamt[40]), von den Weibern und von allen denen, die von den zehn Königen abstammten, auch viele andere große Weihgeschenke sowohl von Königen wie von Privatleuten teils aus der Stadt selbst teils von den außerhalb Wohnenden, über welche jene herrschten. Auch der Altar entsprach an Größe und Art der Herstellung dieser Aus- 117 S
stattung, und die Königswohnung war auf gleiche Weise ebensowohl der Größe des Reiches wie auch der Ausschmückung der Heiligtümer angemessen.

Die Quellen aber, die mit dem kalten und die mit dem warmen Wasser[41]), die eine unerschöpfliche Wasserfülle boten und die beide, jede in ihrer Art, durch ihren natürlichen Wohlgeschmack und die Güte ihres Wassers für den Gebrauch nach beiden Seiten sich wunderbar eigneten[42]), verwerteten sie in nützlichster Weise: ringsum nämlich in der Nähe derselben legten sie Gebäude und für Bewässerung besonders empfängliche Baumpflanzungen an; dazu ferner richteten sie ringsum Wasserbehälter ein, teils unter freiem Himmel teils zu warmen Bädern für den Winter in bedeckten Räumen und zwar abgesondert voneinander die für den König und die für die Untertanen, und noch andere für Frauen und auch für die Pferde und die übrigen Zugtiere, durchweg mit der angemessenen Ausstattung für die einzelnen versehen. Das abfließende Wasser aber leiteten sie in den Hain des Poseidon, der sich dank der Güte des Bodens durch die Schönheit und den wunderbar hohen Wuchs seiner Bäume

mannigfachster Art auszeichnete, zum Teil auch[43]) auf die äußeren Erdwälle durch Kanäle über die Brücken weg. In der Umgebung dieser Wasserleitungen waren teils zahlreiche Heiligtümer für eine Reihe von Göttern, teils Gärten und Ringplätze in großer Zahl angelegt, sowohl für die gymnastischen Übungen der Männer selbst wie für die Übungen mit Rossegespannen, gesondert auf jedem der beiden Erdringe. Überdies befand sich auch in der Mitte der größeren Insel[44]) eine auserlesene Rennbahn, ein Stadium breit und der Länge nach sich um den ganzen Umkreis erstreckend zur uneingeschränkten Wettkampfleistung für die Gespanne. Um dieselbe lagen zu beiden Seiten die Wohnungen für die Mehrzahl der Trabanten. Den Zuverlässigeren aber war auf dem kleineren und näher an der Burg gelegenen Erdring die Wacht übertragen; denen hingegen, die an Treue sich vor allen anderen hervortaten, waren ihre Wohnungen auf der Burg selbst in der unmittelbaren Nähe des Königs angewiesen. Die Schiffsarsenale waren voll von Dreiruderern und mit allem was zur Ausrüstung von Dreiruderern gehört bestens versehen.

So also war es mit der Ausstattung des Wohnsitzes der Könige bestellt. Wenn man aber die drei außerhalb befindlichen Häfen überschritten hatte, so traf man auf eine vom Meere beginnende und von da im Kreise umlaufende Mauer; von dem größten Ringe und Hafen war sie überall fünfzig Stadien entfernt und lief, (im Kreise) sich schließend, wieder zur Ausgangsstelle zurück[45]), nämlich zur Mündung des Kanals, der vom Meere ausging. Dieses Ganze aber war umgeben von dichtgedrängten Wohnungen, der Ausfahrtsplatz aber und der größte Hafen wimmelte von Schiffen und Kaufleuten, die von allen Orten dort zusammenströmten und durch ihr massenhaftes Auftreten bei Tage wie bei Nacht Geschrei, Getümmel und Lärm mannigfacher Art verursachten.

10. Was sich auf die Stadt und auf jenen alten Wohnsitz bezieht, das ist nun von mir ziemlich so, wie es da-

mals erzählt wurde, vorgetragen. Nun gilt es das übrige 118 S
Land nach seiner natürlichen Beschaffenheit und der Art der Verwaltung zu schildern. Zunächst ward das Gelände im ganzen als Hochland und als schroff nach dem Meere zu abfallend geschildert, nur das Gebiet um die Stadt herum als durchweg eben. Diese die Stadt umschließende Ebene ward aber selbst von Gebirgen umschlossen, die sich bis zum Meere hinabzogen, während sie ihrerseits eine glatte und gleichmäßige Fläche bildete, im ganzen von länglicher Gestalt wie ein Rechteck, auf der einen Seite dreitausend Stadien, in der Richtung vom Meere her in der Mitte zweitausend Stadien lang[46]). Im Verhältnis zur ganzen Insel lag dieser Teil nach Süden zu, geschützt gegen den Nordwind. Die Berge aber, welche sie umgaben, übertrafen, wie die Lobpreisungen des damaligen Geschlechtes ergeben, an Menge, Größe und Schönheit alle jetzt vorhandenen; sie umfaßten viele Flecken mit zahlreicher Bevölkerung, ferner Flüsse, Seen und Wiesen, die allen Arten zahmer und wilder Tiere Nahrung boten, sowie zahlreiche Waldungen, die bei der großen Mannigfaltigkeit der Baumarten für alle Handwerker im ganzen wie im Einzelnen unerschöpflichen Rohstoff lieferten. Folgendes nun war die natürliche Beschaffenheit der Ebene und die Gestaltung, die sie durch die Fürsorge vieler Könige in langer Zeit erhalten hatte. Sie hatte die Gestalt eines regelmäßigen, länglichen Vierecks; was daran fehlte, war gerade gerichtet worden, indem ein Graben rings herum gezogen worden war. Was die Tiefe, Breite und Länge desselben anlangt, so klingt es bei einem Werk von Menschenhand zwar unglaublich, wenn erzählt ward, daß zu den anderen Arbeitsleistungen auch noch dies hinzukomme, doch muß ich berichten, was ich gehört habe. Ein Plethron tief nämlich ward er gegraben und überall ein Stadion breit; um die ganze Ebene also herumgezogen gab das eine Länge von zehntausend Stadien[47]). Er nahm die von den Bergen herabströmenden Gewässer auf und, rings um die Ebene herumfließend und die Stadt zu beiden Seiten

berührend, ließ er sie auf folgende Weise ins Meer abfließen. Von seinem oberen Teile her wurden nämlich von ihm geradlinige Kanäle meist hundert Fuß breit in die Ebene geführt, welche wieder in den vom Meere aus gezogenen Kanal einmündeten, und zwar jeder dieser Kanäle hundert Stadien von dem andern entfernt. Auf ihnen schafften sie denn das Holz von den Bergen in die Stadt und brachten auch die sonstigen Landeserzeugnisse zu Schiffe heran durch Verbindungskanäle, die sie zwischen den Hauptarmen in der Quere und nach der Stadt hin anlegten. Zweimal im Jahre ernteten sie ein, wozu ihnen im Winter der Regen des Zeus verhalf, während sie im Sommer das der Erde entquellende Wasser aus den Kanälen herbeileiteten[48]).

Was aber die Volksmenge anlangt, so bestand die Anordnung, daß jedes Landgrundstück in der Ebene aus der kriegstüchtigen männlichen Bevölkerung einen Anführer stellen sollte; die Größe eines jeden Landloses betrug durchschnittlich zehn Quadratstadien, die Gesamtzahl aller dieser
St. Mannschaften betrug sechzigtausend. Auf den Gebirgen und im übrigen Lande gab es, wie erzählt ward, eine unendliche Menschenmasse, alle aber waren nach Ortschaften und Flecken einem dieser Landlose und dem betreffenden Anführer zugewiesen. Die Führer mußten der geltenden Ordnung gemäß je sechs immer einen Kriegswagen stellen, im ganzen zehntausend Wagen[49]), zwei Rosse und Reiter, ferner ein Zweigespann ohne Sessel, auf dem ein Krieger mit kleinem Schild seinen Platz hatte, der im Kampfe herunterstieg, und neben diesem Kämpfer noch ein Lenker für die beiden Rosse; außerdem mußte jeder noch zwei Schwerbewaffnete stellen und je zwei Bogenschützen und Schleuderer, je drei leicht bewaffnete Stein- und Speerwerfer und vier Seeleute zur Bemannung der zwölfhundert Schiffe. So war das Kriegswesen des königlichen Staates eingerichtet, von den übrigen neun aber hatte jeder seine besonderen Einrichtungen, über die zu berichten zu viel Zeit erfordern würde.

11. Für die Verteilung der Ämter und Ehrenstellen ferner waren von Anfang ab folgende Anordnungen getroffen. Von den zehn Königen war ein jeder in seinem Gebiete mit dem Wohnsitz in seiner Stadt Herr über die Bewohner und über die meisten[50]) Gesetze, so daß er strafte und hinrichten ließ wen er wollte. Die Herrschaft und Gemeinschaft unter ihnen selbst aber ward aufrecht erhalten nach den Anordnungen des Poseidon, wie sie ihnen das Gesetz und die Inschrift überlieferte, die von den Urvätern auf einer Säule aus Goldkupfererz eingegraben war; sie stand mitten auf der Insel im Heiligtum des Poseidon. Dort versammelten sie sich abwechselnd bald jedes fünfte, bald jedes sechste Jahr, um die ungerade Zahl nicht vor der geraden zu bevorzugen, und berieten hier in persönlicher Berührung über die gemeinsamen Angelegenheiten, untersuchten ferner, ob sich einer einer Übertretung schuldig gemacht hätte, und saßen darüber zu Gericht. Waren sie aber schlüssig, ein Gericht abzuhalten, so gaben sie einander zuvor folgendes Unterpfand. In dem heiligen Bezirke des Poseidon trieben sich frei weidende Stiere herum; nun veranstalteten die zehn (Herrscher) ganz allein, nachdem sie zu dem Gott gefleht, er möge sie das ihm erwünschte Opferstück fangen lassen, eine Jagd ohne Eisen bloß mit Stöcken und Stricken; denjenigen Stier aber, den sie fingen, schafften sie auf die Säule hinauf und schlachteten ihn auf der Höhe derselben über der Inschrift. Auf der Säule befand sich außer dem Gesetze auch noch eine Schwurformel mit wuchtigen Verwünschungen gegen die Ungehorsamen. Wenn sie nun nach gesetzmäßigem Vollzuge des Opfers alle Glieder des Stieres dem Gotte als Weihegabe darbrachten, 120
warfen sie in einen dazu vorbereiteten Mischkessel für jeden einen Tropfen geronnenen Blutes, das Übrige übergaben sie dem Feuer, nachdem sie die Säule ringsherum gereinigt hatten. Hierauf schöpften sie mit goldenen Trinkschalen aus dem Mischkessel und schwuren, von ihren Schalen ins Feuer spendend, sie würden nach den Ge-

setzen auf der Säule richten und Strafe verhängen, wenn einer von ihnen sich vorher einer Übertretung schuldig gemacht hätte, was aber die Zukunft anlange, so würde keiner absichtlich sich einer Gesetzesübertretung schuldig machen und weder selbst anders als gesetzmäßig herrschen noch einem Herrscher gehorchen, der sich in seinen Anordnungen nicht nach den Gesetzen des Vaters richte. Nachdem ein jeder von ihnen dies für sich selbst und für seine Nachkommen gelobt hatte, trank er und weihete die Schale in das Heiligtum des Gottes. Dann gönnten sie sich Zeit für das Mahl und für die notwendige Körperpflege. Sobald aber die Dunkelheit hereinbrach und das Opferfeuer erloschen war, legten alle ein dunkelblaues Gewand von wunderbarer Schönheit an und so, bei der Glut der Eidesopfer am Boden sitzend und alles Feuer um das Heiligtum herum auslöschend, ließen sie nächtlicher Weile dem Rechte als Richter und Gerichtete seinen Lauf, wenn einer von ihnen den anderen irgendeiner Übertretung beschuldigte. Das Urteil aber, welches sie gefällt, trugen sie, sobald es Tag ward, auf eine goldene Tafel ein, die sie als Gedenktafel aufstellten mitsamt den Gewändern. Es gab noch mancherlei andere Gesetze über die besonderen Gerechtsame der einzelnen Könige, die wichtigsten Bestimmungen aber waren die, daß sie niemals einander bekriegen, sondern sich alle gegenseitig beistehen sollten, wenn etwa irgendeiner von ihnen in einem der Staaten das königliche Geschlecht zu vernichten unternähme; dabei sollten sie aber gemeinsam, wie die Vorfahren, über Krieg und sonstige Unternehmungen beraten und die Oberleitung dem Geschlechte des Atlas überlassen; doch sollte der König nicht das Recht haben, einen seiner Verwandten zum Tode zu verurteilen, wenn nicht mindestens sechs von den zehn Herrschern ihre Zustimmung gäben.

12. Diese so gewaltige und so großartige Macht, die damals in jenen Gegenden bestand, ließ Gott nun in kriegsmäßigem Zusammenschluß gegen unsere Gegenden hier

vorbrechen, und zwar, wie es heißt, aus folgendem Grunde. Viele Menschenalter hindurch, so lange des Gottes Natur sich in ihnen noch fühlbar machte, blieben sie den Gesetzen gehorsam und verleugneten nicht ihre Verwandtschaft mit der Gottheit. Denn ihre Sinnesweise war von hoher Art, wahrhaftig und durchaus großherzig; etwaigen Schicksalsschlägen gegenüber sowie im Verkehr miteinander zeigten sie sich gelassen und zugleich einsichtsvoll; in ihren Augen hatte nur die Tugend wahren Wert; darum achteten sie die vorhandenen Glücksgüter gering und machten sich nichts aus der Masse des Goldes und übrigen Besitzes, die ihnen eher wie eine Last erschienen. Weit entfernt also, trunken von dem Schwelgen in ihrem Reich- 121 S
tum, ihrer selbst nicht mächtig, zu Falle zu kommen, erkannten sie nüchternen Sinnes in voller Schärfe, daß all dies äußere Gut nur durch die Freundesgemeinschaft, gepaart mit Tugend, gedeihe, dagegen dahinschwinde, wenn alle Sorge und Wertschätzung eben nur ihm zugewendet ist, und dann werde denn auch die Tugend mit in den Abgrund gerissen. Infolge dieser Denkungsart und des fortwirkenden Einflusses der göttlichen Natur gedieh ihnen alles, dessen wir vorher gedacht haben. Als aber, was Göttliches in ihnen war, durch starke und häufige Mischung mit Sterblichem mehr und mehr dahinschwand, und menschliche Sinnesweise die Oberhand bekam, da erst zeigten sie sich unfähig sich mit dem Vorhandenen richtig abzufinden, schlugen aus der Art und erniedrigten sich in den Augen aller Urteilsfähigen dadurch, daß sie von allem Wertvollen das Schönste zugrunde richteten, während sie den Urteilslosen, die kein Auge haben für den Wert eines auf wahrhafte Glückseligkeit gerichteten Lebens, nunmehr erst recht herrlich und preisenswert erschienen, da sie sich ganz der rechtswidrigen Habsucht und Machtgier hingaben. Der Gott der Götter aber, Zeus, der nach Gesetzen regiert und einen scharfen Blick für dergleichen hat, beschloß, da er ein tüchtiges Geschlecht in so kläglichen Zustand versetzt sah, sie durch

Strafe zu züchtigen, auf daß sie dadurch zur Besinnung gebracht und gebessert würden. So berief er denn alle Götter in ihren ehrwürdigsten Wohnsitz zusammen, der, in der Mitte der ganzen Welt gelegen, den Blick über alles gewährt, was des Werdens teilhaftig geworden, und richtete an die Versammelten folgende Worte.

Anmerkungen

zum Kritias.

[1]) S. 189. Vgl. Anm. 1 zum Timaios.

[2]) S. 189. Nämlich das im Timaios aufgebaute Weltall, dieser sinnlich wahrnehmbare Gott, wie er es am Schluß des Timaios nennt.

[3]) S. 189. Das ist in der Tat der Sinn der Strafe nach der platonischen Straftheorie im Zusammenhang mit seiner Lehre, daß unsere Verfehlungen nicht aus freiem Entschluß, sondern durch Verdunkelung des Verstandes entstanden seien: sie, die Strafe, soll uns der Anstoß werden zur Berichtigung unserer mangelhaften Erkenntnis.

[4]) S. 189. Tim. 25Eff.

[5]) S. 190. Das nimmt sich im Munde eines Kritias noch etwas anders aus als in dem irgend eines Beliebigen. Denn Kritias war alles andere eher als ein Strenggläubiger. Vgl. die Verse aus seinem Sisyphos bei Diels Fr. d. V. 81B 25.

[6]) S. 190. Damit wird der durchaus dichterische Charakter seines Vortrags angedeutet, für welche Art der Darstellung er, der bekannte Vertreter der Dichtkunst, besonders berufen schien.

[7]) S. 191. Päan (Päon) ist ein Schlacht- und Siegesgesang zu Ehren Apollons, wird aber hier als Beiname des Apollon selbst gebraucht.

[8]) S. 192. Die Göttin der Erinnerung, die hier, wo es sich um eine angeblich uralte Überlieferung handelt, vor allem am Platze ist.

[9]) S. 192. Vgl. Tim. 23E.

[10]) S. 192. Vgl. Tim. 24E.

[11]) S. 192. *Τὸ πέραν πέλαγος* mit van Heusde für *τὸ πᾶν πέλαγος*. Denken könnte man auch an *τὸ ἐπὸν πέλαγος*.

[11a]) S. 193. Zu diesem Mythus vgl. Polit. 267C ff. Legg. 713E f.

[12]) S. 193. Im Menexenos 237CD wird der Streit, der sich zwischen Poseidon und Athene über den Besitz von Attika abgespielt haben soll, einfach als feststehende Überlieferung hingenommen. Der rationalistische Standpunkt des Kritias dagegen läßt solche Naivitäten nicht gelten.

[13]) S. 193. Vgl. Tim. 23A .

[14]) S. 104. Diese Namen waren ebenso viele Aufforderungen zu Erfindungen von Schicksalen und Taten, die sich an sie knüpfen.

[15]) S. 194. Damit wird unverkennbar auf Platons Staat mit seinen Anordnungen für die Stellung der Frauen hingewiesen Rpl. 451—457. Die ganze Schrift über den Staat erscheint hier und im folgenden entsprechend dem Zusammenhang, in der sie mit dem Timaios gebracht worden ist, wie eine Kodifikation der Einrichtungen und Anschauungen jenes Staates der Altathener.

[16]) S. 194. Damit sind vielleicht die ältesten Beherrscher des Landes gemeint, wie Susemihl nach 109D annimmt; es könnten

aber auch, in allerdings etwas unklarer Beziehung auf den Staat, damit schon die Philosophen gemeint sein, da alles Weitere deutlich auf den platonischen Staat hinweist.

[17]) S. 195. Nämlich im „Staat".

[18]) S. 195. Nämlich von den Ägyptern.

[19]) S. 195. Ich folge, was den griechischen Text anlangt, hier Bekker, der mit einigen Hss. *στρατόπεδον πολὺ τῶν περὶ τὴν γῆν ἀργὸν ἔργων* schreibt. Die Lesart des Par. A konnte leicht daraus entstehen, nicht aber umgekehrt.

[20]) S. 197. Diese fortgeschwemmten Erdmassen kann man sich nicht groß genug denken, da ihr Verschwinden der ganzen Landschaft ein verändertes Aussehen gab und die Gestalt des Burghügels nach Höhe und Umfang beträchtlich änderte.

[21]) S. 197. Die Hss. haben *ἱερῶν*, für das K. F. Hermann wohl mit Recht *ἱερέων* eingesetzt hat, da die Tempel bereits erwähnt waren.

[22]) S. 197. Vgl. Rpl. III, 416 D ff.

[23]) S. 197. Das besagt hier meiner Meinung nach der Ausdruck *ἀνέντες*: „sie gaben sie zum Gebrauch frei".

[24]) S. 198. Das ist ein Gesichtspunkt, der hier, wo es sich wesentlich mit um die auswärtige Politik handelt, nicht übergangen werden konnte, während er in dem platonischen Staat keine Rolle spielt.

[25]) S. 198. Denn *τότε* ist mit dem Par. A zu schreiben; das *ἔτι*, welches diese Handschrift außerdem wie die übrigen Hss. hat, ist dagegen zu streichen.

[26]) S. 199. Die Ebene stößt also mit der einen Seite ans Meer.

[27]) S. 199. Geht auf die Sage von Deukalion und Pyrrha. Vgl. Tim. 22 A.

[28]) S. 200. Der Par. A hat *ὅπερ τ᾽ ἦν ἐπίκλην ταύτῃ ὄνομα παράσχοι*, die übrigen Hss. *ὅπερ ἂν τὴν ἐπίκλησιν ταύτην ὄνομα παράσχοι*. Folgen wir den Spuren des Par. A, so erhalten wir mit ganz geringfügigen Änderungen folgenden Wortlaut: *ὅπερ τὴν ἐπίκλην ταύτῃ ἂν ἅμα παράσχοι* „welcher Umstand dieser Landschaft auch zugleich ihren Namen gegeben haben mag", d. h. der Name hat sich von der Person zugleich auf die Landschaft übertragen, also genau das was der Sinn fordert. Daß *ἐπίκλη* auch substantivisch gebraucht wird, geht nicht nur aus Hesych, sondern auch aus Platons Timaios 38 C hervor *ἄστρα ἐπίκλην ἔχοντα πλανητά*. Dadurch aber wird *ὄνομα* nicht nur überflüssig, sondern geradezu unhaltbar, während seine paläographisch so nahe liegende Umänderung in *ἂν ἅμα* einerseits das grammatisch unentbehrliche *ἄν* (das von den minderwertigen Hss. hinter *ὅπερ* willkürlich eingesetzt war), anderseits das für Klarstellung des Sinnes erwünschte *ἅμα* liefert. Eine ähnliche Entstellung findet sich Krat. 429 C, wo es für *τὸ ὄνομα* heißen muß *τὸ ὂν ἅμα*. Vgl. meine Übers. des Kratylos Anm. 160 auf S. 147.

[29]) S. 201. Das *εἴτε-εἴτε* des griechischen Textes ist dem *χυλῶν* untergeordnet.

[30]) S. 201. Die „milde Frucht" ist der Wein. Vgl. Od. 5, 69.

[31]) S. 201. Das ist das Getreide.

[32]) S. 201. Nach Wagner wahrscheinlich die Kokospalme.

[33]) S. 201. Damit sind wohl hauptsächlich die Äpfel gemeint, die z. B. auch in den Gesetzen 819AB als Spielzeug für die Kinder erwähnt werden.

[34]) S. 202. *Ἅπαντα ταῦτα ἡ τότε ποτὲ οὖσα ὑφ' ἡλίῳ νῆσος ἱερὰ . . . ἔφερε* bieten die Hss. Diesem *ἱερά* einen passenden Sinn abzugewinnen ist keinem Herausgeber gelungen, einer klammert es geradezu ein. Mir scheint das, was der Sinn erfordert, sich sofort zu ergeben, wenn man *ἱερά* ersetzt durch *διερά* „feucht". Sonne und Feuchtigkeit — das sind die Grundbedingungen aller Fruchtbarkeit. Die Insel erfreute sich bei Sonnenwärme zugleich der nötigen Anfeuchtung. Vgl. *γῆ διερά* bei Theophr. caus. plant. 3, 22, 2. Über den Wasserreichtum vgl. auch 117A. 118B. 118E.

[35]) S. 202. Also des Poseidon.

[36]) S. 202. Etwa 300 Fuß.

[37]) S. 202. Ein Stadion ist etwa 600 Fuß.

[38]) S. 202. Dies deshalb, um den Verkehr auf dem Erdring nicht zu unterbrechen.

[39]) S. 203. Durch Aufstreichen in geschmolzenem Zustande.

[40]) S. 204. Hier scheint ein Fehler in der Überlieferung vorzuliegen, da man doch zunächst die Erwähnung der Könige selbst erwartet.

[41]) S. 204. Vgl. 113E.

[42]) S. 204. In dieser schlecht überlieferten Stelle folge ich der Umstellung Asts, der *πρὸς* hinter *ἑκατέρου* stellt.

[43]) S. 205. Hier liegt wieder eine Textverderbnis vor. Ich folge Hermanns Vorschlag.

[44]) S. 205. D. i. des größeren Erdringes.

[45]) S. 205. Das Sichschließen ist vom Kreis im allgemeinen zu verstehen, wobei die Kanalöffnung nicht mit gerechnet wird.

[46]) S. 206. Also eine parallelogrammähnliche Fläche, deren Breitenausdehnung im Mittel 2000 Stadien betrug.

[47]) S. 206. Um nämlich den Umfang der ganzen viereckigen Ebene zu bestimmen, muß man ihre Länge und ihre Breite mit Zwei multiplizieren. Nun hatte sie nach 118A eine Länge von 3000 und eine Breite von 2000 Stadien, der Umfang also $2 \times 5000 = 10000$ Stadien.

[48]) S. 207. Vgl. Anm. 34.

[49]) S. 207. Es gab also 6000 Führer und 10000 Streitwagen.

[50]) S. 208. Im Gegensatz zu denen, die auch für sie bindend waren, wie das gleich Folgende zeigt. So richtig Wagner.

Register

zu

Timaios und Kritias.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.
(opp. = Gegensatz, dist. = Unterschied.)

A.

Abbild und Urbild 56. 76.
Abkühlung 89 (Entfernung des Feuers). 108 (des Herzens). 122. 132.
Abnahme und Wachstum 124f.
Abwesender Gast 29. 143.
Ackerbau in Ägypten 40.
Adamas 90 (Stahl?).
Adern 107 (laufen im Herzen zusammen). 119. 120. 122. 127.
Affektionen 97ff. (körperliche).
Ägypten, Ägypter 36ff. Uralte Tradition 37ff. Tempelurkunden 38. 198. Kastenwesen 39f. 41f. (grenzt an das Atlantisreich).
Ähnlichkeit 190 (als Forderung an die Werke der Maler).
Aisthesis (Wahrnehmung) 65. 164.
Akropolis 197f.
Altathen 39ff.
Alter 125 (Gründe seines Eintretens).
Älter und Jünger 52. 56.
Amasis, König von Ägypten 36.
Amme des Werdens 73ff. (die Materie).
Ampheres 200.
Amynandros 36.
Anatomisches 111f.
Andere, das, und das Selbige 52ff. 57. 65f. 113.
Anfüllung und Entleerung 99.
Angenehm und Unangenehm 98. 118. 125. Vgl. Lust und Schmerz.
Anziehungskraft 123 (vgl. Magnet).
Apaturienfest 35f. 146.
Äquator 53f.
Arzeneien, Arzt 135. 137.
Asien 40. 41. 192.
Asopos 195.
Athen und Athener 35. 36ff. 39 (Name). 44. 193ff. (Krieg mit den Atlantikern).
Athene 35f. (identisch mit der ägyptischen Neith). 39. 40. 43. 193. 194. 197.
Äther 89 (reinste Luft).
Atlantisdichtung 36. 146f.
Atlantisreich und Atlantissage 36ff. 41ff. 192f. 198ff. Naturvorzüge 201. 206f. Wasserreichtum 204f. Bevölkerungsverhältnisse 207. Kanäle 205ff. Tempel 203f. Schiffahrt 202f. 207. Schiffsarsenale 203. 205. Hafenleben 205. Tempel 203f. Königsburg 203ff. Kriegswesen 207. Ämter und Gerichtsbarkeit 208ff.
Atlas, ältester König der Atlantis 200. 209.
Atmen, Atmungsvorgänge 102. 120ff. 127.
Atomistik 167.
Attika 193ff. Fruchtbarkeit, Holzreichtum 196.
Augen 67ff. s. Optisches.
Aussatz (Krankheit) 130.
Autochthon 200.

B.

Bauchhöhle 112. 120. 124.
Bäume und Pflanzen 118.
Begierden (*ἐπιθυμίαι*) 107. 108ff. 118. 133. 139. 140f.
Beißende Affektionen 100f. 103.
Beklemmungen 141.
Belehrung (*διδαχή*) 78 (dist. Überredung, *πειθώ*).
Bergbewohner 37. 193f.
Bernstein 123.
Beseelung des Alls 48ff. 112. 115 (des Markes).
Besonnenheit (*σωφροσύνη*) 110.
Bewegung (*κίνησις*) 47 (der ungeordneten Materie). 78. Sieben Arten 51. 59. 64. 87 (opp. Ruhe, *στάσις*). B. der Elemente 88. Bewegung setzt Ungleichartigkeit der Körper voraus 86. 87. Leichtbewegliches und Schwerbewegliches 98. B. als Gesundheitsförderung 136f. 139.
Bitter, Bitterkeit (*πικρόν, πικρότης*) 100. 109 (der Leber).
Bläschen, Blasenbildungen 101. 128 (Krankheit). 130.
Blau 104.
Blindheit 70 (der erblindete Nichtphilosoph).
Blitz 123.
Blut (*αἷμα*) 122 (seine Wärme). 124 (Nährquelle, rote Farbe). 126 (Entstehung). 127 (Einfluß auf Krankheiten). 131.
Blutfasern 131f.
Blutgefäße 130.
Brand (Krankheit) 129.
Braun 104.
Brust (*στῆθος, θώραξ*) 107. 122.

C.

Chi (Buchstabe) 53.
Conjunction 60 (astronomisch, opp. Opposition).

D.

Dämonen 60 (ironisch behandelt) dist. Sterngötter.
Darstellungsweisen, verschieden nach Maßgabe des darzustellenden Gegenstandes 46f. Verschiedene Schwierigkeitsgrade 190f. Vgl. Wahrscheinlichkeit.
Demiurg 45ff. 47.
Demokrit 167.
Denkbare, das (*τὸ νοητόν*) 78. Vgl. Sein.
Denken (*νοεῖν*) 139. S. Vernunft.
Derartiges (*τοιοῦτον*) dist. dieses (*τοῦτο*) 74f.
Deukalion 37.
Deukalionische Flut 197.
Dichter 33 (die Art ihrer Nachahmung).
Dieses (*τοῦτο*) 74f. (dist. „derartiges“). 79 (opp. „jenes“).
Disposition des Dialogs 72. 73f. 82. 87. 88. 93. 100. 103. 105. 111. 138. 140.
Dreieckslehre als Grundlehre der Elementenlehre 81ff. Zwei Arten 81. Übergänge ineinander 82ff. Verschiedene Größe der D. 87. ihre Dauer 138. Frische und alte 125. Glatte 112.
Dropides (Urgroßvater des Kritias) 35.
Durchfall (*διάῤῥοια*) 132.

E.

Ebenmaß (*συμμετρία*) 134 (Bedingung der Schönheit).
Ehe 31 (in der Republik).
Ehrgeiz (*φιλοτιμία*) 139.
Einatmen und Ausatmen 121.
Eingeweide (*σπλάγχνον, ἔντερα*) 111. 112.
Einheit der Welt 48f.
Eins und Zwei 79 (in bezug auf die Sinnendinge im Gegensatz zu den Ideen).
Einsicht (*φρόνησις, νοῦς*) 66. 78. „unechte“ Einsicht 78f.
Eis 90.
Ekliptik 53f.
Elasippos 200.
Elefanten 201.

Elementardreiecke 88. Vgl. Dreieckslehre.
Elementenlehre (*στοιχεῖα*) 49f. 69. 72ff. Vergleich der Elemente mit den Silben 72. Die sog. Elemente sind nicht die Urgründe 72. Sonderung aus der Materie 80. Ihre Orte im Weltall 80. Mathematische Konstruktion 80ff. Wechselseitigkeit der Entstehung 82ff. Ihre Bedeutung für die Körperbildung 112ff.
Empfängerin und Amme des Werdenden 73ff. 80 (d. i. die Materie oder der Raum).
Empfindung und Wahrnehmung (*αἴσθησις*) 94ff.
Entleerung und Anfüllung 99.
Entzündungen 131.
Erde (*γῆ*) 39 (Mutter Erde). 59 (ihre Gestalt). 60 (Hüterin von Tag und Nacht). Als Element: bleibt unzersetzt 92. mit Wasser gemischt 92f. Erdarten 91f. Verteilung der E. unter die Götter 193. 199. Erdbeben 192. 197. Erdringe 202ff. Erdkatastrophen 37f. 42. s. Hexaeder.
Erechtheus 194.
Erichthonios 194.
Eridanos 197.
Erkenntnisarten 54f. 78f.
Ernährung 66. 116f. 121f.
Erstarrung 89 (opp. Schmelzen 94).
Erysichthon 194.
Essen und Trinken 111ff.
Euämon 200.
Euenor 199.
Eumelos 200.
Europa 41.
Erz 90.
Erziehung 30 (in der Republik). 134.
Ewigkeit 55f. (der Welt). 56.

F.

Farbenlehre 103ff. 124.
Fasern 131.
Fäulnis, brandige 129. 130.
Feigheit (*δειλία*) 134.
Feuer (*πῦρ*) 49f. 67ff. (als Licht). 74 (Wandlungen). 84f. (stereometrische Grundlage das Tetraeder). 88 (der spitzeste Körper). 88 (Arten des F.). 88ff. 119ff. (zersetzende Wirkung des F.). 94 (F. und Wärme). 132 (Empfindungsreiz).
Fieber 130. 132.
Finger (*δάκτυλος*) 117 (Entstehung).
Fische 142.
Fixsterne 59 (opp. Planeten).
Flamme 88.
Flechsen 130.
Flechten 130.
Fleisch (*σάρξ*) 93. 112ff. (Ursprung). 126ff. (Zersetzung).
Fließen 89 (Schmelzen).
Flimmern 104.
Frauen 31. 63. 194 (Leistungsfähigkeit).
Frost 95. 114. 132.
Frucht 201, milde (d. i. der Wein) und trockene (d. i. Getreide).
Furcht (*φόβος*) 62.

G.

Gadeirische Landschaft 200.
Gadeiros 200.
Galle (*χολή*) 128 (ihr Name). 130 (schwarze G.). 131f.
Gären 101.
Gast, der fehlende 29.
Gattungen (*γένη, εἴδη*) 45f. 76 (drei Hauptgattungen: das Werdende, das worin es wird und das Urbild).
Ge (*γῆ*, Erde) 60.
Gebet 189 s. Gott.
Gedächtnis (*μνήμη*) 115.
Gedärme (*ἔντερα*) 112.
Gegenwart 56 („ist“).
Gehirn (*ἐγκέφαλος*) 112. 113 (seine Umläufe).
Gehör (*ἀκοή*) 71. 102f.
Gelb 104.
Gelenke 114. 116.
Geruch (*ὀσμή*) 101f.
Geschöpf (lebendiges) 135.

Gesicht (*ὄψις*) 67ff. s. Optik und Sehen.
Getreide 201 (trockene Frucht).
Glas 93.
Glänzend 104.
Glätte 97.
Glauben (*πίστις*) 46 (opp. Wahrheit).
Gleichartigkeit 86 (Hindernis der Veränderung).
Gleichgewicht 79. 99. 135f. (zwischen Körper und Seele).
Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) 210.
Gold (*χρυσός*) 89 (schwerflüssige Wasserart) 203. 210.
Goldfiguren 75.
Goldkupfererz (*ὀρείχαλκος*) 201. 203f.
Gott (*θεός*) als Weltbildner 45ff. 189 (Demiurg). 55 (freut sich seines Werkes). 105 (hat die Macht des Vereinigens und Vervielfältigens). 190 (Gott und Menschen als Gegenstand menschlicher Darstellung). 209f.
Götter 44 (Erbittung ihres Beistandes). 52 (ewiger Gott und erschaffene Götter). 59f. (Erschaffung der Sterngötter). 60f. (Dämonen). 61f. (Götter der Götter), Anweisung an sie zur Erschaffung der lebenden Wesen, vgl. 64ff. Verteilung der Erde unter die G. 193. 199.
Göttlichstes in uns 112. 136. s. Kopf.
Grau 104.
Griechen 198 (ihr Verhältnis zu Athen). Griechische Namen 198f.
Großteiliges und Kleinteiliges 119 (beim Übergang der Elemente ineinander).
Gute, das (*τὸ ἀγαθόν*) 134 (hat mehr Anspruch auf Beachtung als das Schlechte).
Gymnastik 30. 137f.

H.

Haare 98. 117f. (Entstehung).
Hades 66.
Hagel 90.
Handwerker 39 (in Ägypten). 194. 197.
Harmonie (*ἁρμονία*) 71. 103. 123 (göttliche). 139.
Härte (*σκληρότης*) 95.
Harz 91.
Haut (*δέρμα*) 116f. (ihre Entstehung).
Heilkunst (*ἰατρική*) 40.
Helios 37.
Hell (Farbe) 104.
Hellenen 37 (bleiben immer Kinder). 41 (unter der Führung Altathens). 198 (Verhältnis zu Athen).
Hephaistos 39. 193. 197.
Hera 60 (Abstammung).
Herakles (Säulen des H.) 41. 192. 200.
Hermokrates 33ff. 143.
Herz (*καρδία*) 107f. (Knotenpunkt der Arterien). Herzpochen 107.
Hesiod 36.
Hexaeder (Würfel) 82. 84 (ist das Erdelement und geht nicht in die anderen Elemente über).
Hilfsursachen (*συναίτια*, Mitursachen) 69f. 117 (dist. eigentliche Ursache).
Hirten in Ägypten 40.
Homer 36.
Honig (*μέλι*) 91.

I.

Ideen (*ἰδέαι*) 45 (Vorbilder für das Werk des Demiurgen). 77ff. (Idee des Feuers).
Ikosaeder 84f. (Element des Wassers).
Ilissos 197.
Intervalle, musikalische, bei Bildung der Weltseele 53ff. 65.
Ist, war, wird sein 56 (wahre Bedeutung).

J.

Jahr 58 (das vollkommene Jahr). 70.

K.

Kälte 94f. (als Empfindung).
Kanalbauten 202..205.
Kastenwesen in Ägypten 39f.
Katarrh 131 (Ursachen).
Kekrops 194.
Keppler 158f.
Kindererzeugung (in der Republik) 31.
Kinnladen 116.
Kithairon 195 (Gebirge).
Kleito, Tochter des Euenor und der Leukippe 199. 203.
Knabentag des Apaturienfestes 35f.
Knochen (*ὀστᾶ*) 98. 112. 113. 114. 128f. (ihre Erkrankung).
Königshaus und Königtum im Atlantisreich 199ff. 202ff. 208ff.
Kopernikus 159.
Kopf (*κεφαλή*) 66ff. 130 (das Göttlichste an uns). Kugelgestalt und Umläufe 66f. 107. 112. 114. 115. 116f. (Kopfnähte). 119. 130. 139.
Körper und Seele 135f. (Gleichgewicht gefordert).
Körperlehre 81ff. (mathematische, die regulären Körper).
Krankheiten (*νόσοι*) 125ff. (des Körpers). 132ff. (der Seele). Umkehrung der natürlichen Folge der Vorgänge gibt die schwerste körperliche Erkrankung 126f. 131 (heilige K.).
Kreisläufe 51f. 54f. s. Umschwünge, Umläufe, Umdrehungen.
Krieg der Atlantiker und Athener 41ff. 192ff.
Krieger in Ägypten 40. in Athen 194. 197. 198.
Kriegswesen in Atlantis 207.
Kriechende Tiere 142.
Kritias 33ff. 189ff.
Kritias, der Großvater des vorigen 35ff. 198. 212.
Kronos 60 (Sohn des Okeanos und der Tethys).
Kubus (Würfel) 84.
Kugelgestalt des Weltalls 50f. (die vollkommenste Gestalt).
Kulturanfänge 194.

L.

Landtiere 59. 141 (Entstehung).
Landwirtschaft 194. 196.
Laster und Tugend 134.
Leben (*βίος*) 115 (Dauer, Länge und Kürze).
Lebendige Geschöpfe 59ff. 135. 139.
Lebensweise, vernünftige 138.
Leber (*ἧπαρ*) 108ff.
Leberlappen 109.
Leere 88 (es gibt keinen leeren Raum). 91. 121f. 123.
Leib s. Körper.
Leicht und schwer 95ff.
Leukippe 199.
Libyer (Afrika) 41. 192.
Licht (*φῶς*) 58. 67f.
Liebesleidenschaft (*ἔρως*) 62. 133. 141.
Links und rechts 65 (Umkehrung). 69.
Lippen 116.
Lokri 33 (in Italien).
Lose (in der Republik) 31f.
Luft (*ἀήρ*) 49f. (als Element). 74 (Wandlungen). Oktaeder 84f. Reinste L. ist Äther 88f. Trübste L. ist Nebel 89. Auflösungsvorgänge 93. 120ff. 130.
Luftröhre 120.
Lunge (*πλεύμων*) 107. 120. 122. 130.
Lust und Schmerz 62. 98ff. 106. 133.
Lykabettos 197.
Lymphe 128.

M.

Magnet 123.
Malerei 190 (Nachahmungsarten).
Mann (*ἀνήρ*) 62 (stärkeres Geschlecht). 117. 140. 191 (mutlose Männer).
Mark (*μυελός*) 112ff. (Lebensbänder zwischen Seele und Leib). 125. 132. 140 (Zeugungstrieb).

Maß (*μέτρον*), das richtige 134f.
Maßlosigkeit 133.
Materie 73ff. (ihre wahre Natur der Raum). s. Empfängerin und Amme des Werdens.
Mathematische Grundlage der Elementen- und Körperlehre 80ff.
Meinung (*δόξα*) 55 (dist. Wissen). 78 (wahre M.).
Mensch (*ἄνθρωπος*) 62 (seine Erschaffung). 66ff. (sein Leib). 137f. (seine Entwicklung). 66 (der vollkommene M.). 139 (aufrechte Haltung). 190 (Unterschied von den Göttern in der Darstellung). 115 (mögliche Lebensdauer).
Menschengeschlecht 37f. (Perioden). 193.
Merkur (Hermes), Planet 57.
Mestor 200.
Metalle 201.
Milch (*γάλα*) 125.
Milz 111.
Mischung der Substanzen zur Bildung der Weltseele 52ff., zur Bildung der übrigen lebenden Wesen 62f.
Mißverhältnis zwischen Seele und Körper 135f.
Mitursachen s. Hilfsursachen.
Mnemosyne 192.
Mneseus 200.
Modelle für Demonstration der Himmelserscheinungen 60.
Monat (*μήν*) 58. 70.
Mond (*σελήνη*) 56f.
Morgenstern 57.
Mund (*στόμα*) 116. 120. 122.
Muscheln 142.
Musen 71.
Musik 30. 123. 136. s. Intervalle.
Muskeln 130.

N.

Nabel (*ὄμφαλος*) 108.
Nachahmung (*μίμησις*) 33. 145. 190.
Nachsicht (in der Beurteilung) 189ff.
Nacht und Tag 58.
Nägel (*ὄνυχες*) 118f.
Nahrung, Nahrungsprozeß 118f. 120. 124. 139.
Namen, hellenische 198.
Nasenlöcher 120. 122.
Natron 92.
Naturgemäßer Zustand 198f.
Nebel 74. 89.
Neid (*φθόνος*) 47 (liegt der Gottheit fern).
Neith 36 (die ägyptische Athene).
Nereiden 204.
Nieren (*νεφροί*) 140.
Nil 36f.
Niobe 37.
Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) 71ff. (Verhältnis zur Vernunft). 116. 118 (Werke der N.).

O.

Oben und Unten 95f.
Okeanos 60.
Öl 91.
Oktaeder 84 (Element der Luft).
Opisthotonus (Krankheit) 130.
Opposition (astronomisch) 60.
Opos (flüssige Substanz) 91.
Optik, Optisches 67ff. 103ff.
Oreichalkos (Goldkupfererz) 201. 203. 208.
Oropos 195.

P.

Parnes (Gebirge) 195.
Pflanzen 118. 124.
Pfortader 109.
Phaethon, Sohn des Helios 37.
Philosophie 136. 70 (der erblindete Nichtphilosoph).
Phorkys 60 (Abstammung).
Phoroneus 37 (erster Mensch).
Physiologisches 97ff.
Planeten 56ff. opp. Fixsterne 59.
Pnyx 197.
Poseidon 199f. 203f. (Stammvater des atlant. Königshauses). 208.
Priester, ägyptische 36ff. 39. 194. Athenische 197.
Prophet 110 (opp. Seher).
Proportionslehre 49f. 53. s. Elementenlehre.

Purpurfarbig 104.
Pyramide (Tetraeder) 84f.
Pyrrha 37.

Q.

Quellen auf der alten Akropolis 197f. an der Atlantisburg 204.

R.

Raserei 133.
Rauheit 97.
Raum (*τόπος*, *χώρα*) 78ff. (deckt sich mit der Materie). 88 (es gibt keinen leeren R.).
Recapitulation der plat. Republik 30ff. 143f.
Rede (*λόγος*) 116 (Fluß der R.). 134. 135 (verderbliche Reden).
Rechts und Links 65. 69.
Reif 91.
Republik (die platonische) s. Recapitulation.
Rhea 60 (Tochter des Okeanos und der Tethys).
Rhythmus 71.
Rost 90.
Rot 104.
Rückenadern 119.
Rückenmark 113.
Rückweisungen 73f. 82. 87. 88. 103. 105. 195.
Ruhe (*στάσις*) 87 (opp. Bewegung). 87 (setzt Gleichförmigkeit voraus).
Ruhr 132.

S.

Säfte 91. 133.
Sais 36.
Salz 92.
Salzigkeit 100.
Samen 140. Samenbildung 112ff. 133.
Sauer, Säuren 101.
Säulen des Herakles 41. 192. 200.
Schall 71. 102f. (Begriffsbestimmung). 123.
Schamteile 141.
Schärfe 100. 103.
Schiffahrt auf der Atlantis 202f.
Schlaf 68.
Schlechtigkeit 133 (nie freiwillig).
Schleim (*φλέγμα*) 128 (saurer, Krankheit). 128 (weißer). 130f. 133.
Schmelzen 89.
Schmerz und Lust 98f. 106. 125. 133.
Schnee 90.
Schönheit 134ff. (Bedingung Ebenmaß).
Schröpfköpfe 122f.
Schwer und leicht 95ff.
Seele (*ψυχή*) 48ff. (Weltseele). Verteilung der Seelen auf die Sterne 62. Umschwünge in sich selbst 63. 64f. 71. Teile der S. 107. 118. 138f. Sterbliche Teile 106f. Sitz der Vernunft 69f. Befreiung der S. 132. S. und Leib 135ff.
Seelenkrankheiten 132ff.
Sehen (*ὁρᾶν*, *ὄψις*) 67ff. 70 (Sehvermögen). s. Optisches.
Seher (*μάντις*) 110 (dist. Prophet).
Sehnen (*ἶνες*) 113f. 116. 126. 129. 130.
Sehstrahl 67ff. 99. 103ff.
Sein und Werden 45. Das immer Seiende 45. 46. 73. 79. 90.
Selbige, das 52ff. (opp. das Andere). 54. 57. 65.
Selbstbewegung 118. 137.
Selbstgenugsamkeit des Weltalls 51.
Sententiöses 90 (reueloser Genuß). 110 (der Besonnene). 134 (das Gute). 191 (mutlose Männer). 194 (Anfänge höherer Kultur).
Sichtbarkeit als Kriterium des Entstandenseins 45.
Sieden 101.
Silben (*συλλαβαί*) 72 (im Vergleich zu den Elementen).
Sinneswahrnehmung 62. 64f. 78f. s. Wahrnehmung.
Sintfluten 37f.
Sokrates 29ff.
Solon 34ff. 194. 198.
Sonne (*ἥλιος*) 56f. 58 (Erleuchterin des Weltalls). 70.

Sophisten 33.
Später und früher (in verschiedener Bedeutung) 52f.
Spiegeltheorie 68f.
Sprache 71 (ihr Zweck).
Sprichwörtliches 42. 110.
Staatsmann (*πολιτικός*) 33f. (opp. Dichter und Sophist).
Starrheit 89 (opp. Schmelzen).
Steine 91 (ihre Entstehung).
Stereometrie 83ff. Vgl. Körperlehre.
Sternenhimmel 59. 70. s. Fixsterne.
Strafe 189 (die rechte).
Stumpfsinn 134.
Süßigkeit 101.

T.

Tag und Nacht 58. 70.
Tau 91.
Teleologie 8f. S. Ursache.
Tempel 197 (der Athene, des Hephaistos). 203f. (des Poseidon).
Tempelurkunden, ägyptische 38f.
Tetanus (Krankheit) 130.
Tethys 60.
Tetraeder (Pyramide) 84f. (Element des Feuers).
Textkritisches 147 (Tim. 22D). 149 (Tim. 27B). 161 (Tim. 39B). 169 (Tim. 48D). 173 (Tim. 54D). 180 (Tim. 66A). 213 (Crit. 114B). 214 (Crit. 115B).
Theseus 194.
Timaios 29ff. 44. 143.
Ton (Schall) 123.
Töpfererde 92.
Tränen 104.
Träume 68. 79.
Trieb (*ἐπιθυμία*) 136 (zwiefach: nach Nahrung und nach Einsicht).
Trinken und Essen 111ff.
Tugend und Laster 134ff. 210.
Tyrrhenien 41.

U.

Übergangserscheinungen bei den Elementen 82ff.
Überholungen bei den Planeten 57ff.
Überredung 78 (dist. Belehrung). 72. 85 (Ü. der Notwendigkeit durch die Vernunft).
Überschwemmungen 195. 197.
Umdrehung der Weltkugel 51f. 71. 88 (als Ursache der Bewegung der Elemente).
Umläufe (Kreisbewegungen) des Gehirns und der Seele 63. 64ff. 66 (die göttlichen). 71. 116. 130. 139. 141f.
Unangenehm und angenehm 98f. s. Lust und Schmerz.
Ungleichartigkeit 87 (Voraussetzung der Bewegung und Veränderung).
Unsterblichkeit 139.
Untätigkeit 138 (verderblich).
Unten und Oben 95f.
Unvernunft (*ἄνοια*) 132f. (als Krankheit). Unterarten: Wahnsinn (*μανία*) und Unwissenheit (*ἀμαθία*).
Uranos 60 (Gatte der Ge).
Urbild und Abbild 56.
Urgründe (*ἀρχαί*) 72f.
Ursache (*αἴτιον*) 45 (Satz der Kausalität). Notwendige und göttliche U. 105. Eigentliche und Hilfsursache 69ff.
Urzeit 36f. 193f.

V.

Vergangenheit 56 („war", opp. Gegenwart).
Vergeßlichkeit 134. 136.
Vergleiche 32 (Gemälde u. lebende Körper). 43 (eingebrannte Wandgemälde). 47 (Vorspiel u. Melodie). 62 (Wagen, vgl. 67. 106). 64 (Darlehen). 66 (kopfüber). 66 (Hinkender). 75 (Goldfiguren). 76 (Vater, Mutter, Kind). 76 (wohlriechende Salben). 80 (Worfeln). 96 (der Mann mit der Wage). 105 (Bauleute). 107 (Trabantenwohnungen). 107 (Schwamm). 108 (Sprungkissen). 108 (Krippe). 108 (wildes Tier). 109 (Spiegel). 111 (Wischtuch).

112 (Saatfeld). 113 (Anker und Taue). 113 (Türangeln). 113 (Filzkissen). 114 (Wachs). 116 (Fluß der Rede). 119 (Gartenbewässerung). 120f. (Fischreusen, Korbflaschen). 121 (Schöpfwerk, Wasserleitung). 122 (Feuerquelle). 124 (Himmel). 125 (Werkstatt). 132 (Schiffstaue). 132 (Verbannter). 133 (Baum). 141 (Tier, Frucht, Saatfeld). 189 (Wanderer). 190 (Maler). 191f. (Deckung in der Schlacht). 193 (Steuerruder). 193 (Hirten und Herden). 196 (abgezehrter Körper). 203 (Salböl).
Vernunft (*νοῦς*) 71f. (opp. Notwendigkeit). 78 (dist. wahre Meinung). 69f. (die Seele ihre Wohnstätte) s. Umläufe.
Vernünftige Einsicht 78f. (dist. Sinneswahrnehmung). 108ff. (Einwirkung auf den begehrlichen Teil).
Verstand 115.
Verwandtes strebt zueinander 124. 137.
Verwegenheit 134.
Verweisungen auf spätere Erörterungen 57. 66. 76. 103.
Verzückung 110 (als Voraussetzung des Weissagens).
Vögel 59. 141 (Entstehung).
Vorzeit s. Urzeit.

W.

Wachstum 66. 124f. (und Abnahme).
Wächter im Staat 30.
Wahnsinn (*μανία*) 132f.
Wahrheit (*ἀλήθεια*) 46.
Wahrnehmbarkeit, Wahrnehmung 45f. 93ff. 62 (Entstehung). 64f. 78f.
Wahrsagekunst 40. 109f.
Wahrscheinlichkeit (Glauben) 46 (Verhältnis zur Wahrheit). W. der Darstellung 47. 66. 73. 81. 85. 87. 90. 111.
Wandelsterne s. Planeten.
War, wird sein, ist 56 (in ihrer wahren Bedeutung).
Wärme (*τὸ θερμόν*) 94 (als Empfindung). 114 (W. des Fleisches). 122.
Wasser 49f. (als Element). 74 (Wandlungen). 84 (Grundform das Ikosaeder). 89f. (leichtflüssiges und schwerflüssiges W.). 90f. (Arten des W.). 123 (Ursache seines Strömens). 132 (als Ursache von Krankheiten).
Wasserflut 197.
Wasserringe 202ff. (auf der Atlantis).
Wassertiere 59. 142 (Entstehung).
Wechselseitigkeit in der Entstehung der Elemente 82.
Weib 63 (als Degradation des Mannes) 117. 140.
Wein (*οἶνος*) 94.
Weiß und Schwarz 104ff.
Weissagung 109f. (Sitz der Leber). s. Wahrsagekunst.
Welt, ob eine oder viele 48f. 84.
Weltall 44ff. (ob geworden oder ungeworden) 46f. (Abbild des Ewigen). 48ff. (Beseelung durch den Demiurgen). 48 (ein sichtbares, lebendiges Wesen, das alle lebenden Geschöpfe in sich faßt). 48f. (Einheit des Weltalls, vgl. 84). 50ff. (Kugelgestalt).
Weltseele 48ff. 52ff. (ihr Sitz in der Mitte 54). 54f. (ihre Erkenntnisweisen).
Werden und Sein 45f. 73. 45 (das Werdende Gegenstand der Sinneswahrnehmung).
Werkmeister s. Demiurg.
Wettkämpfer 205.
Winkel 83f. (dist. Flächenwinkel und körperlicher W.).
Wissenschaft 55 (opp. Meinung, *δόξα*). 136 (Pflege d. W.).
Wohlgerüche 99.
Wolken und Nebel 74.
Würfel (Kubus) 84.

Z.

Zahl 70. 53ff. (Zahlenverhältnisse der Intervalle). 82. 86ff. (Zahlenverhältnisse der Dreiecke beim Übergange der Elemente ineinander). 49f. (bei Proportionen).
Zähne (*ὀδόντες*) 116.
Zeit (*χρόνος*) 55ff. (Entstehung, Maße und Teile). 55 (Abbild des Ewigen). 70.
Zeitberechnung der Menschengeschlechter 39.
Zeugungstrieb 140f.
Zeus 60 (Abstammung). 196. 207. 210 (Gott der Götter).
Zittern 95.
Zorn (*θυμός*) 62. 106ff. 135.
Zufall (*τύχη*) 52.
Zukunft 56 („wird sein", opp. Gegenwart).
Zunge 100f. (Reizungen der Z.). 115. 117.
Zweck s. Teleologie.
Zwerchfell 107f. 130.
Zwischenräume s. Intervalle.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

PLATON
SOPHISTES

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON

OTTO APELT

ZWEITE, DURCHGESEHENE AUFLAGE



DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 150
LEIPZIG 1922 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Einleitung.

Der Dialog Sophistes hat den Auslegern Platons nicht wenig Kopfzerbrechen verursacht. Nicht nur in der Szenerie, sondern auch im Gedankengehalt zeigt er manches Befremdende, was einer befriedigenden Eingliederung des Werkes in die Reihe der platonischen Schriften zu widerstreben schien. Namentlich die Ideenlehre erscheint hier, auf den ersten Blick wenigstens, in einer so eigenartigen Beleuchtung, daß nicht wenige Gelehrte von der Urheberschaft Platons absehen zu müssen glaubten. Selbst ein so umsichtiger Forscher wie Überweg trat von seinem anfänglichen Glauben an die Echtheit des Gesprächs zurück und erklärte es für das Werk eines unmittelbaren Schülers Platons, der mit platonischen mündlichen Äußerungen eigene Zutaten verband. Ob eine eingehende Prüfung des Dialoges selbst rücksichtlich seines Gedankengehaltes, gestützt auf genauere Einsicht in die Eigenart platonischer Denkweise sowie in den Entwicklungsgang seiner Schriftstellerei, nicht genügen dürfte, um derartige Zweifel zu beseitigen, wird sich weiterhin zeigen. Aber auch der entschiedenste Zweifler kommt nicht um die äußeren Zeugnisse herum, die für die Echtheit des Dialoges vorliegen. Es lohnt sich, zunächst auf sie einen Blick zu werfen.

Als ältester Zeuge darf Platon selbst gelten, der im Dialog „Politikos" sich mehrfach auf den Sophistes bezieht. Allein die enge Verwandtschaft des Politikos mit dem Sophistes hat zur Folge, daß jedes Verdammungsurteil über den letzteren auch den ersteren ohne weiteres mit in sich schließt. Wer ferner, wie ich, den 13. platonischen Brief mit Bentley, Christ und anderen für echt hält, wird auch in den da erwähnten „Einteilungen"

(*διαιρέσεις*) einen deutlichen Hinweis auf den Sophistes erkennen. Aber für die Verfechter der Unechtheit des Sophistes fällt dies Zeugnis natürlich auch weg. Wollen wir also von Platon selbst zunächst absehen, so kommt als anerkannt klassischer Zeuge für die Echtheit platonischer Schriften Aristoteles in Betracht. Sehen wir, was er uns bietet.

Im elften Buch der Metaphysik (c. 8 p. 1064^{b} 29) heißt es: „Dergleichen Fragen sind nicht Gegenstand einer wirklichen Wissenschaft; nur die Sophistik läßt sich darauf ein; sie allein ist es, die sich mit dem Zufälligen (Unwesentlichen) beschäftigt, weswegen Platon nicht übel gesagt hat, der Sophist bringe seine Zeit mit dem Nichtseienden hin (*τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν*)". Das ist eine unverkennbare Anspielung auf Soph. 254 A (*ὁ σοφιστὴς ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός*). Ebenso in dem korrespondierenden sechsten Buch der Metaphysik (1026^{b} 14): „Das Zufällige existiert gleichsam nur dem Namen nach; Platon hat deshalb in gewisser Hinsicht nicht mit Unrecht der Sophistik das Nichtseiende zugeteilt."

Nicht minder klar liegt die Beziehung des zweiten Kapitels des 13. Buchs der Metaphysik auf den platonischen Sophistes vor Augen. Da heißt es (1089^{a} 2ff.): „Sie (Platon und seine Anhänger) meinten, alles Seiende würde eins, nämlich das Anundfürsichseiende, sein, wenn man nicht den Satz des Parmenides *οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα* zu lösen und zu widerlegen wisse; man müsse vielmehr zeigen, daß das Nichtseiende sei." Und in Verfolg dessen heißt es weiter (1089^{a} 20f.): „Aus welchem Seienden und Nichtseienden nun geht die Vielheit des Seienden hervor? Platon hat hier den Begriff des Falschen im Auge, und identifiziert das Nichtseiende, aus welchem und dem Seienden die Vielheit des Seienden ist, mit dem Wesen des Falschen." Mit letzterem wird so deutlich wie möglich auf den Ab-

schnitt Soph. 261 C ff. hingewiesen, mit dem ersteren auf 237 A.

Ferner bezog schon Alexander von Aphrodisias nach dem Zeugnis des Philoponus (im Kommentar zu de gener. et corr. 330b 13 ff.) eine Stelle des Aristoteles auf unseren Sophistes. Aristoteles nämlich sagt da: „Diejenigen, welche gleich von vornherein zwei (einfache Körper als Elemente) aufstellen, wie Parmenides Feuer und Erde, machen die Mittelglieder, nämlich Luft und Wasser, zu Mischungen jener; ebenso auch diejenigen, welche drei aufstellen, es so meinend, wie Platon es in den ‚Einteilungen' darstellt; nämlich er macht das Mittlere dabei zu einer Mischung; und so ziemlich sagen jene, welche zwei aufstellen, und jene, welche drei, das Nämliche; nur zerschneiden die einen das Mittlere in zwei, die andern aber stellen es als Eines auf"[1]). Diese Worte gehen nach Alexander auf Soph. 242 C: „Der eine sagt, es gebe des Seienden drei . . . . ein anderer wieder sagt, es gebe nur zwei." Und er hat damit gewiß recht. Nur muß man die Worte des Aristoteles richtig interpungieren, wie ich es in obiger Übersetzung getan habe, indem man das Komma hinter *τρία* und nicht hinter *λέγοντες* setzt, welches Partizip vielmehr zu *καθάπερ Πλάτων* zu ziehen ist, während zu *τρία* aus dem unmittelbar Vorhergehenden das Partizipium *ποιοῦντες* zu ergänzen ist. Es findet sich noch eine weitere Verweisung des Aristoteles auf die „Einteilungen" als auf ein Werk des Platon, nämlich de part. anim. I, 2 p. 642b 10, und zwar paßt dieselbe auf Soph. 220 A B[2]).

---

[1]) De gen. et corr. 330b 13 ff.: *οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ. ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία, λέγοντες καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν· τὸ γὰρ μέσον μῖγμα ποιεῖ καὶ σχεδὸν ταὐτὰ λέγουσιν οἵ τε δύο καὶ οἱ τρία ποιοῦντες· πλὴν οἱ μὲν τέμνουσιν εἰς δύο τὸ μέσον, οἱ δ' ἓν μόνον ποιοῦσιν.*

[2]) Was sich sonst im Aristoteles von minder sicheren Anspielungen auf unseren Dialog verstreut findet, ist in den Prolegomena zu meiner Ausgabe des Sophistes S. 32 ff. zusammengestellt, auf die ich hiermit verweise. Auch in den Anmerkungen zu der vorliegenden Übersetzung wird noch einiges zur Sprache kommen.

Es hat daher einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß mit den im 13. platonischen Brief genannten „Einteilungen" gleichfalls der Sophistes gemeint ist, zumal die chronologischen Verhältnisse dieser Annahme durchaus das Wort reden[1]).

Außerdem gibt es noch ein wertvolles Zeugnis des Eudemos, des unmittelbaren Schülers des Aristoteles, das uns in dem Kommentar des Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 98, 1 ff., vgl. 115, 25 Diels) aufbewahrt ist. Auf dieses Zeugnis wird in den Anmerkungen näher einzugehen sein.

An der Kraft dieser Zeugnisse muß jeder Widerstand gegen die Anerkennung der Echtheit des Sophistes scheitern. Aber ich bin der Meinung, daß auch ohne diese Zeugnisse sich die Zweifel an dem platonischen Ursprung des Dialogs zerstreuen lassen. Zu dem Ende gilt es zunächst Klarheit zu schaffen über den Zweck des Gesprächs.

Der Dialog hat es zwar zunächst mit der Begriffsbestimmung des Sophisten zu tun, der wissenschaftliche Kern steckt aber nicht in diesen Definitionsversuchen, sondern in der von ihnen eingerahmten Untersuchung über das Nichtseiende. Nicht als ob diese Untersuchung mit jenen Versuchen nichts zu schaffen hätte. Das hieße der anerkannten Meisterschaft Platons in der Kunst des Dialogs zu nahe treten. Platon hätte diesen Rahmen nicht gewählt, wenn nicht ein bestimmter Zusammenhang mit der Hauptsache vorhanden gewesen wäre. Dieser lag in der Tat vor. Denn das „Nichtseiende" bildete einen beliebten Tummelplatz rabulistischer Klopffechterei für die Sophistik, die ihre eigene Nichtigkeit und Verlogenheit, wenn man sie ihr vorrückte, mit der Behauptung zu schützen wußte, ein Nichtseiendes gäbe es nicht. Die Frage also, um die es sich handelte, die Frage nach dem Nichtseienden,

[1]) Siehe Anm. 2 auf S. 3.

hatte mit dem Auftreten der Sophisten eine erhöhte, aktuelle Bedeutung erhalten. Insofern bot gerade der Begriff des Sophisten einen sehr passenden Ausgangspunkt oder richtiger einen künstlerisch angemessenen Rahmen für die Erörterung dieses schwierigen Begriffes. Allein eingeführt ist dieser Begriff bekanntlich nicht erst von den Sophisten: schon seit Parmenides stand er als ein Rätsel da, das Parmenides zwar gelöst zu haben meinte, das aber seiner wahren Lösung noch harrte.

Wir können uns über beides, sowohl über die bloß nebensächliche Bedeutung der Definitionsversuche des Sophisten, wie über das eigentlich Wesentliche des Inhaltes aus Platons eigenem Munde belehren lassen. Wenn er nämlich im „Politikos", dem literarischen Zwillingsbruder des Sophistes, sagt (285 D): „Ist die Untersuchung über den Staatsmann uns um seiner selbst willen vorgelegt worden, oder darum, daß wir überhaupt tüchtiger in der Dialektik werden?", so gilt dies offenbar auch mutatis mutandis von dem unter den gleichen Bedingungen entstandenen Dialog Sophistes. Und daß in diesem letzteren wiederum das Nichtseiende den eigentlichen Schwerpunkt bildet, zeigt uns Polit. 286 B *τὴν (μακρολογίαν) τοῦ σοφιστοῦ περὶ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας* und ähnlich 284 B C *ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος.* Auch die Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter, die zwar hier von einer besonderen Seite erfaßt, aber keineswegs als etwas durchaus Neues eingeführt wird, ist ersichtlich diesem höheren Zwecke untergeordnet.

Das Rätsel des Nichtseienden also ist es, dessen Lösung die eigentliche Aufgabe des Dialogs bildet. Die Sophistik war in den Augen Platons so gut wie in denen des Aristoteles nicht eine auf Ergründung der Wahrheit ausgehende Geistesrichtung, sondern eine Kunst der Täuschung und des Scheins. Der Schein aber weist von selbst hin auf den Gegensatz zum wahren Sein, also auf das Nichtsein. Wollte man also dem Wesen der Sophistik auf

den Grund gehen, so mußte die Möglichkeit von Schein und Trug, mit anderen Worten die Möglichkeit der Existenz des Nichtseienden, die Parmenides so scharf geleugnet hatte, nachgewiesen werden, ein Nachweis, der bis dahin nicht gegeben war und der, rein philosophisch genommen, wichtiger war als die Definition der doch nur geschichtlichen Erscheinung der Sophistik. Aber unentbehrlich war er auch für die Bekämpfung der letzteren. Denn mochte die Sophistik auch vielleicht wehrlos sein gegen manchen Vorwurf, wie den des schnöden Geldgewinnes, so betraf dies doch zunächst nur ihr äußeres Gebaren. Wenn man aber ihr innerstes Wesen als Haschen nach dem Schein kennzeichnete, so war sie gegen diesen Angriff wohlgewappnet. Sie konnte sich in die Brust werfen und sagen: „Weist doch erst nach, daß es ein Nichtseiendes geben könne; erst wenn euch das gelungen, könnt ihr hoffen uns zu Fall zu bringen.“ In der Tat spricht Platon in der Republik (478 B) von dem Nichtseienden als von etwas Unmöglichem. Und im „Theaitetos“ bemüht er sich zwar auf das redlichste eine Erklärung des Irrtums, eine Vermittlung zwischen Sein und Nichtsein (188 Dff.) zu finden, kommt aber zu keinem befriedigenden Ergebnis. Im „Parmenides“ tritt zwar vielfach die positive Bedeutung des Nichtseienden in Annäherung an den Standpunkt des Sophistes dadurch hervor, daß der Begriff ἕτερον (verschieden) mehrfach als in enger Berührung mit dem des Nichtseienden stehend aufgeführt wird (z. B. 146 D, 160 CD), aber eine ernstliche Aufklärung über Begriffsverhältnisse darf man von diesem Dialog nicht erwarten, der gerade die Chancen mannigfacher, ja entgegengesetzter Begriffsdeutung bis an die äußerste Grenze des Zulässigen ausnutzt; denn er wird durchaus beherrscht von den rasch wechselnden und ins Gegenteil umschlagenden Bedürfnissen der Argumentation: kaum, daß die Thesis ihre Folgerungen aufgestellt hat, so entwickelt die Antithesis die gerade entgegengesetzten Folgerungen. Wie tief Platon das Bedürfnis empfand die Nebel zu zerstreuen, die sich

über den Begriff des Nichtseienden lagerten, sagt er uns selbst in unserem Dialog (236 E und 237 C) und ganz ähnlich schon im Theaitetos (187 D), wo es heißt: „Es stört mich jetzt wie sonst schon oft und bringt mich in große Verlegenheit, mir selbst und anderen gegenüber, daß ich nicht zu sagen weiß, was dieser Zustand, das Falschesmeinen, in uns eigentlich zu bedeuten hat und wie er sich in uns bildet."

In unserem Dialog macht er den ernstlichen Versuch zu einer haltbaren Theorie über die Natur des Nichtseienden. Zu dem Ende entwickelt er, ausgehend von den Begriffen der Ruhe und Bewegung in ihrem Verhältnis zum Seienden, zunächst seine Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter (*κοινωνία τῶν γενῶν*), welche die durch Denknotwendigkeit (denn es handelt sich im Grunde um lauter analytische Urteile) bestimmte Verknüpfbarkeit der Begriffe untereinander, d. h. ihre Verbindung im Urteil, nach ihren Bedingungen und Grenzen klarstellt. Jeder Begriff ist einerseits identisch mit sich selbst, anderseits verschieden von jedem andern Begriff. Das erstere Verhältnis drückt sich ab im identischen Urteil, das andere in demjenigen, dessen Prädikatbegriff mit dem Subjektbegriff nicht identisch ist. Im letzteren Fall haben wir also eine Verbindung von Begriffen, die voneinander verschieden sind. Diese Verbindung vollzieht sich im Urteil vermittelst der Kopula „Ist". Das Subjekt ist das, was der Prädikatsbegriff angibt, und ist es doch wieder nicht, insofern sein Begriff von dem des Prädikats verschieden ist. Dadurch ergibt sich nach Platon eine positive Bedeutung des Nichtseienden. Das Nichtseiende ist die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes. Damit ist nun freilich das eigentliche Ziel der Untersuchung, der Nachweis der Existenz von Schein und Trug, noch nicht erreicht. Denn das von Platon bis jetzt nachgewiesene Nichtsein bezieht sich auf das Verhältnis der im Urteil zusammenstehenden Begriffe überhaupt, gleichviel ob das Urteil wahr oder falsch ist. Um also zu einer Erklärung

des Irrtums und Scheins zu gelangen, überträgt nun Platon seinen Begriff des Nichtseienden auf das Urteil selbst als Ganzes (also nicht mehr bloß auf das Verhältnis der Begriffe zueinander innerhalb des Urteils) und kommt so zu der Entscheidung, Schein und Irrtum sei die Verschiedenheit des Urteils von dem Seienden (Wirklichen), das sich im wahren Urteil ausspricht.

Eine Kritik dieser für ihre Zeit sinnreichen, aber an sich unhaltbaren Lehre würde hier zu weit führen. Ich habe sie gegeben in meinen platonischen Aufsätzen p. 266ff. Aber so viel sei doch bemerkt, daß schon Aristoteles ein sehr richtiges Urteil über sie abgibt in der schon oben angezogenen Stelle der Metaphysik (1089^{a} 20ff.): „Platon hat hier den Begriff des Falschen im Auge, und identifiziert das Nichtseiende, aus welchem und dem Seienden die Vielheit des Seienden ist, mit dem Wesen des Falschen." Damit ist der Kern der Sache richtig herausgehoben. Platon hat nur die Verbindung der vielen Prädikate mit dem Seienden erklärt, nicht aber die Natur des Falschen (des Irrtums).

Es leuchtet ein, daß die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe nicht das Ziel der Untersuchung, sondern nur Mittel zum Zweck ist, der darin besteht, dem Begriffe des Nichtseienden eine positive Seite abzugewinnen. Aber sie wird auch durchaus nicht als etwas völlig Neues eingeführt. Vielmehr liegt diese Lehre ganz im Zuge der platonischen Philosophie, wie sie sich schon im Phaidros (p. 265 Dff.) in der Darstellung des Zusammenhangs zwischen Art- und Geschlechtsbegriffen zeigt und wie sie selbst dem Namen nach (*κοινωνία τῶν εἰδῶν*) auch in der Republik (476 A) auftritt. In unserem Dialog wird diese Lehre nur insofern weiter ausgestaltet, als das Verhältnis von Geschlechtsbegriffen zu Geschlechtsbegriffen (nicht bloß das von Artbegriffen zu Geschlechtsbegriffen) des Näheren untersucht und festgestellt wird. Aber daß es sich auch hier nur eben um die nähere theoretische Ausgestaltung, nicht aber um die Tatsache dieser Verbindungs-

weise selbst handelt, daß vielmehr diese Tatsache auch in unserem Dialoge schon als bekannt vorausgesetzt wird, zeigt sich ganz klar darin, daß bereits ein ganzes Stück vor Einführung dieser Lehre (also von 251 Dff.), nämlich schon 238 A als etwas Selbstverständliches behauptet wird: *τῷ μὲν ὄντι που προσγένοιτ' ἄν τι τῶν ὄντων ἕτερον.*

In alledem, was wir bisher berührt haben, liegt nicht der geringste Anlaß zu einer Verdächtigung des Dialogs rücksichtlich der Urheberschaft Platons. Dagegen könnte man einen solchen mit einem Anschein von Recht vielleicht finden in der Definition, die 247 E von dem Begriff des Seienden aufgestellt wird. Da heißt es: „So erkläre ich denn, daß alles, was ein Vermögen (eine Möglichkeit), welcher Art auch immer es sei, besitzt, entweder eine Veränderung bei irgendeinem anderen Dinge zu bewirken oder auch nur von dem unbedeutendsten Ding die denkbar geringste Einwirkung zu erfahren und wäre es auch nur für ein einziges Mal — daß all dieses wahrhaftes Sein habe. Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei." Diese Definition hat viel Unheil gestiftet; denn sie ist einerseits zum Hauptstützpunkt der Ansicht gemacht worden, der zufolge den platonischen Ideen schöpferische Macht zukomme, anderseits war sie durch ihren entschieden materialistischen Anstrich eine willkommene Waffe in der Hand derer, die den Dialog als unplatonisch verwarfen. Aber so verschieden auch die Richtung ist, in der beide diese Definition ausnutzen, so stimmen doch beide wenigstens in der Negative überein: beide nämlich haben nicht beachtet, daß die Definition — die schon äußerlich durch ihre Verklausulierungen erkennen läßt, daß es mit ihr seine besondere Bewandtnis hat — nur ein polemischer Kunstgriff ist, dessen Platon sich bedient, um einen gemeinsamen Beziehungspunkt der Kritik für die beiden hier vorgeführten Parteien, die im unversöhnlichen Kampfe miteinander liegen — die Materialisten und die Idealisten — zu schaffen, von dem aus er

sie beide widerlegen oder wie er selbst launig sagt, sie zur Nachgiebigkeit bringen kann. Seine Definition ist so diplomatisch vorsichtig gefaßt, daß beide sich darauf einlassen müssen und genötigt werden einerseits dem Stofflichen eine Dosis von Geistigem, anderseits dem rein Geistigen eine Dosis von Beweglichkeit zukommen zu lassen.

Daß es Platon mit der Definition nicht ernst meint, sagt er selbst auf das bestimmteste, indem er unmittelbar nach Aufstellung derselben sie als eine rein provisorische bezeichnet (*ἴσως γὰρ ἂν εἰσύστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη*). Und die weiter sich anschließende Erörterung legt klar an den Tag, daß mit der angeblich schöpferischen Kraft (*δύναμις*) der Ideen nichts weiter gemeint ist als dies, daß ihnen das Vermögen der Erkenntnis (also geistige Tätigkeit) einerseits, das Vermögen (die Möglichkeit) des Erkanntwerdens anderseits zukommt, also ein Maß des Tuns (*ποιεῖν = γιγνώσκειν*) und Leidens (*πάσχειν = γιγνώσκεσθαι*), das sich mit den sonsther wohlbekannten Bestimmungen der Ideen durchaus verträgt. Denn daß den Ideen geistiges Leben innewohnen soll, hat doch für die Leser platonischer Schriften nichts Überraschendes; wie soll man sich z. B. die *αὐτὴ ἐπιστήμη*, die schon im Phaidros (247 D) und dann im Parmenides (124 B) vorkommt, ohne geistiges Leben denken? Und das Erkanntwerden der Ideen ist doch wohl eine der unerläßlichsten und zugleich bekanntesten Forderungen der platonischen Philosophie, wie denn diese Art des *πάσχειν* in keinerlei Widerspruch steht mit der Behauptung im Symposion (211 B), daß die Idee der Schönheit *μὴ πάσχειν μηδέν*. Denn dies letztere *πάσχειν* ist ein wirkliches Affiziertwerden, das erstere durchaus nicht, hier so wenig wie in der Republik, wo (509 B) von einer *ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις* die Rede ist. Die griechische Sprache erlaubt es, beide Arten des Tuns und Leidens, das *γιγνώσκειν* ebenso wie das *γιγνώσκεσθαι* unter den dehnbaren Begriff der *δύναμις* unterzubringen, wobei *δύναμις* indes noch eine Ab-

stufung der Bedeutung in abschwächender Richtung zeigt: im ersteren Fall (*δύναμις τοῦ γιγνώσκειν*) ist *δύναμις* wenigstens noch „Vermögen" (Fähigkeit), im letzteren (*δύναμις τοῦ γιγνώσκεσθαι*) ist es nur noch „Möglichkeit". Von einer schöpferischen Kraft ist dabei nicht im mindesten die Rede. Hätte Platon an so etwas gedacht, so wäre er seinen Lesern doch unbedingt schuldig gewesen davon etwas zu sagen; denn das wäre ja in der Tat etwas völlig Neues und Überraschendes gewesen. Schon die so wunderlich verklausulierte Form der Definition hätte die Ausleger warnen sollen, ihr den obigen Sinn unterzulegen. Denn sie ist ja ganz augenscheinlich darauf berechnet gerade die abgeschwächteste Bedeutung von *δύναμις* zu begünstigen.

Der Fortgang der Untersuchung zeigt weiterhin auf das klarste, daß nach Platon das Sein weder mit Bewegung (wie es nach unserer Definition der Fall sein müßte) noch mit Ruhe zu identifizieren (250 C) ist, sondern von beiden verschieden ist. Darin besteht die Berichtigung, die 247 E in Aussicht gestellt wird.

Für diese meine Auffassung der vielumstrittenen Stelle spricht auch die einzige erklärende Anmerkung, die aus dem Altertum zu ihr erhalten ist. Wir besitzen zu dem Sophistes keinen Kommentar aus dem Altertum. Aber in seinem Kommentar zur Republik nimmt Proclus (zu Rpl. 477 C) Bezug auf unsere Stelle und zwar mit folgenden Worten (I, p. 266 ed. Kroll): „Man kann hierdurch die im Sophistes gegebene Definition des Seienden, der gemäß das Seiende das Vermögen sein soll, als nichtplatonisch erweisen, wie auch dort der eleatische Fremdling im weiteren Verlauf mit der Definition seinen Scherz trieb." Damit gibt er die meiner Ansicht nach einzig zulässige Deutung der Stelle. Wo in Wahrheit für Platon die schöpferische Macht liegt, das hat er selbst im Schlußabschnitt gerade unseres Dialogs in unzweideutigster Weise ausgesprochen: nicht den Ideen, sondern der Gottheit kommt die schöpferische Macht zu, nicht der Gesamtheit der Ideen, sondern allein der Idee des Guten (*ἰδέα τοῦ ἀγα-*

θοῦ). Die Ideen sind nur Musterbilder (παραδείγματα, Zweckursachen), nicht schöpferische Mächte[1]).

Nach all dem findet sich in dem Dialog kein Zug, der sich nicht in das uns sonst bekannte Bild des Platon einfügen ließe. Und wer die Geduld hat dem beim ersten Lesen allerdings ermüdenden und durch die Quälerei mit den zuweilen geradezu grotesken Einteilungen abstoßenden Werke etwas tiefer auf den Grund zu sehen, der wird darin nicht nur eine bemerkenswerte Etappe auf dem Wege der Aufklärung über ein der Lösung harrendes metaphysisches Problem sehen, sondern sich auch der Dosis von Schalkhaftigkeit erfreuen, die, ein unverkennbares Zeichen platonischen Ursprungs, sich über den ganzen Dialog reichlich ausgestreut findet. Von dieser Seite aus gesehen stellen sich die Einteilungen, durch die der Begriff des Sophisten gewonnen werden soll, nicht bloß als methodische Vorversuche, sondern als Ergänzung der Hauptuntersuchung dar, nämlich als ebensoviele Verdammungsurteile über das sophistische Treiben. Als Menschenjäger, als Schacherer mit geistigem Gut, als eristischer Kampfhahn wird der Sophist gekennzeichnet, lauter Seiten seines Wesens, die ihn nach außen hin charakterisieren, und die, wenn sich die Untersuchung auf den inneren Kern der Sache, auf die philosophische Ausführung über das Nichtseiende und dessen Zusammenhang mit dem Wesen der Sophistik beschränkt hätte, nicht annähernd so scharf und drastisch hätten zur Geltung gebracht werden können.

Wenn die Szenerie des Dialogs vergleichsweise dürftig und namentlich auch der Umstand auffällig ist, daß Sokrates, obschon anwesend, nicht selbst der Gesprächsführer ist, so ist das lediglich ein Zeichen ziemlich späten Ursprungs des Werkes. Daß es nämlich, im Gegensatz zu früheren Annahmen, namentlich auch zu der Zellers, erst

[1]) Wer sich näher darüber unterrichten will, den verweise ich auf meine Ausführungen in meinen Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. S. 67ff., meine Abhandlungen in Fleckeisens Jahrb. 1892 S. 529—540 und 1895 S. 257—272, sowie auf meine Plat. Aufsätze S. 23ff.

der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei angehört, ist als ein sicheres Ergebnis der Sprachstatistik zu betrachten. Und mit diesen sprachlichen Ergebnissen stimmen alle sonstigen Momente der Beurteilung zusammen: die philosophischen, die historischen, die literarischen. Wir können vielleicht sogar für keinen Dialog die Zeit der Abfassung so genau bestimmen wie gerade für diesen. Ist nämlich mit den im 13. platonischen Brief erwähnten „Einteilungen" der Sophistes gemeint, wofür die aristotelischen, gleichfalls auf den Sophistes zielenden Erwähnungen der „Einteilungen" in hohem Maße sprechen, so fällt der Sophistes in die Zeit zwischen dem zweiten und dritten Aufenthalt des Platon in Sizilien, also etwa um das Jahr 364 v. Chr.[1]).

Der alte Nebentitel unseres Dialogs lautet: *περὶ τοῦ ὄντος* (über das Seiende)". Wir haben gesehen, daß es die eigentliche Absicht des Platon ist die Natur des Nichtseienden zu ergründen. Die Exposition des dem Nichtseienden entsprechenden positiven Begriffs des Seienden bildet nur die notwendige Voraussetzung zur Klärung des negativen Begriffs, wie Platon uns ausdrücklich sagt 243 C. Und dementsprechend ruft 254 B der Fremdling sich in nicht mißzuverstehender Weise zu seinem eigentlichen Thema, der Betrachtung des Nichtseienden in Verbindung mit dem Begriff des Sophisten zurück. Der alte Nebentitel sollte also besser heißen *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Das wird sich aus der nunmehr folgenden Inhaltsübersicht klar ergeben.

Inhalt und Gliederung des Gesprächs.

Einleitung.

c. 1. 2 (216 A—218 B).

Der Dialog knüpft an den Schluß des „Theaitetos" an, der eine Fortsetzung des ergebnislos verlaufenen Gesprächs

[1]) Vgl. Christ in den Abh. der bayr. Akad. phil.-hist. Klasse XVII, S. 482 ff.

in Aussicht gestellt hatte. Demgemäß finden sich am Tage nach jenem Gespräch der Mathematiker Theodoros und der jugendliche Theaitetos, die aus dem „Theaitetos" bekannten Gesprächsführer, wiederum bei Sokrates ein und zwar begleitet von einem Fremdling aus Elea, den sie dem Sokrates als einen philosophisch wohlgeschulten Mann vorstellen. Sokrates drückt seine Freude aus durch ihn Gelegenheit zu erhalten zur Aufklärung über das wahre gegenseitige Verhältnis dreier oft miteinander zusammengeworfener oder verwechselter Berufsvertreter: des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen. Der Fremdling, zunächst einer längeren Erörterung, die der Gegenstand seiner Meinung nach erheische, wenig geneigt, läßt sich doch leicht bestimmen das Thema eingehend gesprächsweise zu erörtern, da sich in dem jungen Theaitetos ein sehr geeigneter Partner für die Unterredung findet. Und zwar soll zunächst das Wesen des Sophisten bestimmt werden (218 B).

I. Einteilungsverfahren.

c. 3—24 (218 B—237 A).

Um eine richtige Wesensbestimmung zu erlangen, bedarf es dem Fremdling zufolge eines Einteilungsverfahrens, das (ähnlich einer genealogischen Tafel) jedem Begriff seinen Ort anweist in der natürlichen Reihe der ihm über- und untergeordneten Begriffe. Und zwar ist es hier die fortgesetzte Zweiteilung, die zu dem gewünschten Ziele führen soll c. 3 (218 B—219 A).

Zur Veranschaulichung dieses Verfahrens dient die Begriffsbestimmung der Angelfischerei. Diese Einteilung geht aus von dem Begriff der Kunst (*τέχνη*), von dem sie durch neun Glieder, die durch immer neue Subdivision des einen (rechten) Gliedes gewonnen werden, bis zu der gesuchten Bestimmung herabsteigt c. 4—7 (219 A—221 C).

A. Nach diesem Muster wird nun, gleichfalls von dem Begriff der Kunst als Ausgangspunkt aus, der Sophist bestimmt

a) als gewinnsüchtiger Menschenjäger c. 8—10 (221 C bis 223 B),

b) als ein Großhändler mit Wissensware c. 10, 11 (223 B—224 D),

c) als ein festsässiger Kleinhändler (Krämer), sei es α) mit eigener oder β) mit fremder Ware c. 11 (224 D—224 E),

d) als ein Streitkünstler (Eristiker) c. 12 (224 E bis 226 A),

e) als Vertreter einer Kunst, die den Geist der Jünglinge dadurch vom Wissensdünkel zu heilen unternimmt, daß sie sie durch den Nachweis von Widersprüchen zur Selbsterkenntnis, d. h. zum Bewußtsein der eigenen Unwissenheit zu bringen weiß. Aber damit scheint man, näher zugesehen, nicht die Sophistik getroffen zu haben, sondern eine ihr verwandte edlere Kunst c. 13—18 (226 B—231 C).

Da die Mannigfaltigkeit dieser in kurzem Überblick noch einmal vorgeführten Bestimmungen auf einen Mangel der bisherigen Untersuchung insofern hindeutet, als sie die Erkenntnis des entscheidenden Einheitspunktes vermissen läßt, scheint es sich zu empfehlen der weiteren Erörterung dasjenige Merkmal zugrunde zu legen, das den Sophisten am schärfsten kennzeichnet.

B. Als hervorstechendstes Merkmal des Sophisten stellt sich seine Eigenschaft als Meister des Widerspruchs (als Eristiker) heraus. Diese Kunst des Widersprechens und Widerlegens erstreckt sich aber auf schlechthin alles im Himmel und auf Erden. Allwissenheit aber ist dem Menschen versagt. Wenn also der Sophist sich als allwissend hinstellt, so kann das nur auf Erweckung eines trüglichen Scheins hinauslaufen; kurz, der Sophist ist ein Meister des Scheinwissens. Aller Schein aber beruht auf Nachahmung, auf Erzeugung von täuschenden Bildern. Hiermit wäre also das Gebiet gefunden, innerhalb dessen der Sophist zu suchen ist. Allein dies Gebiet des Scheins

und der Täuschung muß sich erst über seine Möglichkeit ausweisen, ehe man es wagen kann, durch nähere Einteilung desselben dem Sophisten seinen bestimmten Standort in ihm anzuweisen. Aller Schein nämlich und alle Täuschung haben zur Voraussetzung irgendeine Art der Existenz des Nichtseienden, dessen völlige Unmöglichkeit und Undenkbarkeit doch einen der bekanntesten Lehrsätze des Parmenides ausmacht. Soll die hier versuchte Begriffsbestimmung also nicht völlig illusorisch sein, so gilt es vor allem zunächst den Satz des Parmenides einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen, um zu erforschen, ob sich das Nichtseiende nicht doch als irgendwie seiend erweisen läßt c. 20—24 (232 B—237 B).

II. Hauptuntersuchung: Darlegung des Seins des Nichtseienden.

c. 25—52 (237 B—268 D).

A. Erörterung der Schwierigkeiten.

c. 25—29 (337 B—242 B).

Da das Etwas das Nichtseiende ausschließt, so kann das Nichtseiende überhaupt nicht ausgesprochen werden; denn wenn man spricht, so spricht man etwas. Es kann also nicht von irgendetwas ausgesagt werden. Es kann ihm auch nichts Seiendes, also auch nicht die Zahl, beigelegt werden; man kann also weder in der Einzahl noch in der Mehrzahl von ihm sprechen. Und schon wenn man sagt, das Nichtseiende ist nicht aussprechbar und ähnliches, verwickelt man sich in Widersprüche, indem man dem Nichtseienden dadurch ein Sein beilegt c. 25—27 (237 B bis 239 C).

Der Sophist wird nicht verfehlen, diese Schwierigkeiten zur Abwehr jeder herabwürdigenden Bestimmung seines Wesens zu benutzen. Bezeichnet man ihn als einen bilderschaffenden Künstler, so hat er in dem Widerspruch, der in dem Begriff eines Bildes liegt, die beste Waffe der Abwehr. Denn dieser Begriff enthält eben eine Ver-

bindung des Seienden mit dem Nichtseienden, die nach dem Vorigen unmöglich ist. Und wenn man ihn der Täuschung bezichtigt, so liegt in dem Begriff der Täuschung abermals die verpönte Verbindung des Nichtseienden mit dem Seienden. Kurz, ohne Widerlegung des Parmenideischen Satzes kommt man nicht von der Stelle. Diese Widerlegung aber muß ihren Ausgangspunkt nehmen von einer Betrachtung und Prüfung der Ansichten über das Seiende c. 28, 29 (239 C—242 B).

B. Darlegung der Ansichten über das Seiende und ihrer Schwierigkeiten.

c. 30—36 (242 B—250 E).

Die Ansichten der älteren Weltweisen über das Seiende klingen noch beinahe wie Märchen. Ganz seltsame Dinge über den Zusammentritt und die Trennung der Elemente, über Zahl und Beschaffenheit des Seienden werden uns da im Tone voller Sicherheit vorgetragen (243 A B). Und doch würden sie, wenn man in der Lage wäre, sie selbst genauer auszufragen, mit ihren Annahmen, mögen sie nun drei oder zwei oder, wie die Eleaten, nur ein Seiendes setzen, in die auffälligsten Widersprüche geraten c. 30—33 (242 B bis 244 E).

Unter denjenigen Philosophen dagegen, die einer nüchterneren Auffassung huldigen (d. h. alle mythologischen Vorstellungen beiseite lassen), herrscht ein endloser Streit, indem die einen — die Materialisten — nur ein körperliches Sein anerkennen, die anderen — die Idealisten — nur die durch Denken zu erfassenden Begriffe (Ideen) als seiend gelten lassen, während sie der Körperwelt nur ein Werden, kein Sein zugestehen. Allein die ersteren müssen doch, mögen sie auch die Seele noch für etwas Körperliches erklären, die Gesinnungen und Tätigkeiten der Seele als etwas Geistiges anerkennen und einer Definition des Seienden zustimmen, die nicht bloß für die Welt des Werdens und der Bewegung, sondern auch auf geistige Tätigkeit paßt. Anderseits können die Ideenfreunde nicht

umhin ihren Ideen wenigstens ein gewisses Maß von Tun und Leiden (also in gewissem Sinne Bewegung) zuzusprechen, nämlich das Vermögen der Erkenntnis (Geistestätigkeit) und des Erkanntwerdens. Beide also müssen die Verbindung des Seienden mit der Ruhe sowohl wie mit der Bewegung zugeben c. 34, 35 (244 E—249 D).

Das Seiende ist also weit entfernt ein zweifelsfreier Begriff zu sein. Die historische Kritik hat nur dazu geführt, die endlosen Schwierigkeiten aufzuweisen, von denen dieser Begriff umgeben ist, und diese Schwierigkeiten werden nur erhöht durch eine freie Betrachtung, die sich daran knüpft und die folgenden Gang nimmt: Bewegung und Ruhe stehen in Widerstreit miteinander. Beiden kommt aber das Merkmal des Seienden zu (*περιέχονται ὑπὸ τοῦ ὄντος*), ohne daß doch dies letztere sich mit einem von ihnen deckte. Das Seiende ist mithin ein zwar beide umfassender, aber doch von ihnen verschiedener Begriff. Wir geraten also in folgende Aporie: Was nicht ruht, bewegt sich; was sich nicht bewegt, das ruht. Wenn nun das Seiende verschieden ist von beiden, so scheint es, kann es weder ruhen noch sich bewegen. Wie ist dies aber denkbar? c. 36 (249 D—250 D).

C. Die Gemeinschaft der Begriffe.
c. 37—46 (250 D—263 D).

1. Die Aufgabe der Dialektik. c. 36—39 (250 D—254 B).

Aus dieser Verlegenheit bietet sich uns nur ein Ausweg: die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*). Denn von den drei Möglichkeiten des Verhältnisses der Begriffe zueinander, nämlich a) des völligen Ausschlusses eines jeden von jedem andern; b) der ausnahmslosen Verbindung aller mit allen; c) der teilweisen Gemeinschaft, bleibt die letztere als allein zulässig stehen (252 E). Die Wissenschaft aber, welche diese Beziehungen der Begriffe zueinander feststellt, ist die Dialektik. Sie ist die bekannte (*ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες*

ἐπιστήμην 253 C) Kunst des echten Philosophen, die Kunst κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, d. h. die Kunst, die notwendigen Trennungs- und Verbindungsverhältnisse der Begriffe, wie sie sich durch die Verknüpfung im Urteil ausdrücken, zu untersuchen.

2. Die Probe an einigen Hauptbegriffen und die Natur des Nichtseienden. c. 40—44 (254 B—259 E).

Mit dieser Kunst läßt sich nun auch die Bedeutung des Nichtseienden ergründen. Zu dem Ende sollen aber nicht alle Begriffe in ihren gegenseitigen Beziehungen erörtert werden, denn das würde mehr verwirren als aufklären, sondern nur einige der umfassendsten sollen als Probe dienen. Es sind dies zunächst das Seiende, Ruhe und Bewegung. Jeder von diesen Begriffen ist verschieden von dem anderen, aber doch identisch mit sich selbst. So kommen zu den drei ursprünglichen Begriffen noch diese zwei, die Verschiedenheit und die Identität, als von ihnen verschiedene Geschlechter hinzu (255 E). Auf Grund dessen wird dann in rekapitulierender Zusammenfassung beispielsweise der Begriff der Bewegung als verschieden von den vier anderen charakterisiert. Also die Bewegung ist nicht das Seiende (weil nicht identisch damit), aber sie hat teil an ihm (μετέχει τοῦ ὄντος); sie ist also ὄν und ist es in anderer Beziehung wieder nicht (256 E).

Ähnlich wie mit der Bewegung steht es mit allen anderen Begriffen: jedes εἶδος ist in vielen Beziehungen seiend, in unzähligen Beziehungen wieder nichtseiend. Auch das Seiende selbst ist so oft nichtseiend, als es davon Verschiedenes gibt (257 A).

Das Nichtseiende ist demgemäß nicht in Widerstreit mit dem Seienden, sondern bloß verschieden davon, wie auch das Nichtgroße, das Nichtschöne usw. dem Großen, dem Schönen nicht widerstreitend sind (während z. B. das Kleine dem Großen widerstreitend ist), sondern nur verschieden davon. Die Entgegensetzung des Nichtschönen und Schönen usw. bedeutet also nichts anderes als eine Ver-

schiedenheit von Seiendem gegen Seiendes. Kurz, die Negation ist nur Ausdruck des Andersseins. Das Nichtschöne hat also denselben Anspruch auf Dasein wie das Schöne und ebenso das Nichtseiende überhaupt: das Nichtseiende ist ja doch nichtseiend, also kommt ihm auch Sein zu (258 B).

Des Parmenides Verbot hinsichtlich des Nichtseienden ist also gründlich überschritten. Denn das Nichtseiende ist nicht nur als seiend anerkannt, sondern auch sein Begriff als Verschiedenheit genau bestimmt worden unter Abwehr der Vorstellung, als wäre es dem Seienden widerstreitend (258 E). Das Ergebnis folglich ist dies, daß einerseits das Nichtseiende, als Verschiedenes, seiend, anderseits das Seiende in unzähligen Beziehungen nichtseiend ist (259 A B). Statt leerer eristischer Spiele mit anscheinend widerstreitenden Begriffen, woran manche ihre Freude haben und ihre Stärke in der Widerlegungskunst zeigen, hat man vielmehr jedesmal genau die Beziehung zu untersuchen, in der etwas identisch und verschieden, ähnlich und unähnlich, klein und groß genannt wird (260 A).

D. Erklärung von Irrtum und Täuschung. c. 44—52 (260 A—268 D).

1. Das Nichtseiende in Beziehung auf Rede und Meinung. c. 44—47 (260 A—263 D).

Das Nichtseiende zeigt sich gemäß dem Entwickelten in jedem einzelnen Falle als irgendein Geschlecht des Anderen (z. B. das Nichtschöne als anderes als das Schöne), ist also über alles Seiende ohne Ausnahme verbreitet (260 B).

Eines der seienden Geschlechter nun — und damit vollzieht sich der Übergang zum letzten Teil dieser Erörterung über das Seiende und Nichtseiende — ist auch die Rede, d. h. die Äußerung des Urteils (der *δόξα*). Gesetzt nun, von diesem wäre das Nichtseiende ausgeschlossen, so könnte es nur Wahrheit, keinen Trug, keine Lüge und also auch keine Sophistik geben in dem Sinne, wie

sie vorher definiert ward, als eine Scheinkunst nämlich. Und gibt der Sophist angesichts der geführten Untersuchung jetzt vielleicht auch im allgemeinen die Realität des Nichtseienden zu, so wird er doch vielleicht sich hinter die Behauptung zurückziehen, das Nichtseiende verbinde sich nicht mit allen Geschlechtern, also z. B. nicht mit Rede und Meinung (Urteil). Es gilt also diese beiden daraufhin zu untersuchen, ob sie sich mit dem Nichtseienden verbinden (261 C).

Urteil und Meinung bestehen aus Wörtern (*ὀνόματα*). Wie vorher also gefragt ward nach der Verbindbarkeit der Begriffe, so handelt es sich hier um die Verbindbarkeit der Wörter. Auch hier ist, wie bei den Begriffen, die einzige Möglichkeit die, daß eine teilweise Verknüpfbarkeit stattfindet. Und zwar sind zwei Klassen von Wörtern zu unterscheiden: Substantiva (*ὀνόματα*) und Verba (*ῥήματα*). Dadurch bestimmt sich das oberste Gesetz der Verknüpfbarkeit: lauter Substantiva für sich geben kein Urteil, ebensowenig lauter Verba: nur aus der Verbindung von Substantivum und Verbum entsteht das Urteil (262 D).

Jedem Urteil nun liegt erstens eine Person oder ein Gegenstand zugrunde, über den es handelt, zweitens muß jedes Urteil eine (modalische) Beschaffenheit haben (262 E). An den Beispielen nun 1. „Theaitetos sitzt", 2. „Theaitetos fliegt" wird dies erläutert (263 A B). Beide Sätze handeln vom Theaitetos, aber mit dem Unterschied, daß der erstere wahr, der letztere falsch ist. Darin liegt ihre verschiedene Beschaffenheit (*ποιός τις*). Mithin besteht die falsche, lügnerische Behauptung in einer Verbindung von Substantivum und Verbum, welche das Nichtseiende als seiend darstellt (263 D).

2. Abschluß der Definition des Sophisten.

c. 47—52 (263 D—268 D).

Es gilt nunmehr die Anwendung davon zu machen auf die zuletzt versuchte, aber (236 C) abgebrochene Definition des Sophisten, der gemäß er irgendwie unter die

bilderschaffende Scheinkunst (*εἰδωλοποικὴ φαντασική*) unterzuordnen war, mit anderen Worten, es gilt den Begriff der *φαντασία*, der Einbildung (Scheinvorstellung), mit dem gewonnenen Resultat in Verbindung zu setzen. Zu dem Ende werden die drei Begriffe Überlegung (*διάνοια*), Meinung (*δόξα*), Einbildung (*φαντασία*) in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander erörtert. Alle drei stehen in inniger Beziehung zur Rede (*λόγος*). Und zwar ist Überlegung die Grundlage der Rede: sie ist die innerliche Rede; Meinung (Urteil) sodann ist die Vollendung, der Abschluß dieser Rede durch Bejahung oder Verneinung; die Rede ferner ist die Mitteilung derselben nach außen, endlich Einbildung (*φαντασία*) eine Verbindung von Meinung und Wahrnehmung, eine durch Wahrnehmung erzeugte Vorstellung oder Meinung. Also auch die Einbildung ist eng mit der Rede verwandt. Da nun die Rede, wie bewiesen, auch falsch sein kann, so muß dasselbe auch von der Einbildung gelten. Dadurch ist nun der Weg geebnet zur Wiederaufnahme der früheren Definition, mit deren Vervollständigung auf der Grundlage des gewonnenen Ergebnisses sich der Rest des Dialogs beschäftigt.

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klußmann.

Von Ausgaben nenne ich:

Platonis opera omnia. Rec., proll. et comment. instr. G. Stallbaum. (Vol. VIII 2: Sophista) Gotha 1840. Editio altera emendatior curata ab Otto Apelt. Lipsiae 1897.

Platonis Dialogi tres, Sophista, Politicus, Parmenides graece ex rec. H. Stephani, animadv. criticis illustrati ab J. F. Fischero. Lipsiae 1774.

Platonis Dialogi selecti. IV. Phaedo, Protagoras, Sophistes. Emend. et annotatione instruxit L. F. Heindorfius. Berolini 1810.

Platons Sophist. Griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. Hrsg. von F. W. Wagner. Lpz. 1856. (Engelmannsche Sammlung. XXII).

The Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and English notes by Lewis Campbell. Oxford 1867.

Platonis opera omnia. Ad codd. denuo collatos ed. M. Schanz. Lips. 1875—85. (Vol. III. fasc. prior: Sophista. 1887).

Plato with an english translation by H. N. Fowler and an introduction by W. R. M. Lamb. London. New York 1914—21. (II. Theaetetus. Sophist. 1921.)

Außerdem sind zu nennen die Gesamtausgaben der plat. Werke von Bekker, Ast, den Zürichern (Baiter, Orelli, Winckelmann), Hirschig, Hermann.

Von deutschen Übersetzungen nenne ich:

Platons Werke. Übers. v. Fr. Schleiermacher. Berlin (1804—10). (II 2.) 2. Aufl. (1824) S. 129 ff.

Pl. sämtl. Werke. Übersetzt v. Hieronymus Müller, mit Einleitungen v. K. Steinhart. Leipz. 1850—73 (Bd. 3. D. Soph. 1852).

Pls. Werke. Der Sophist. Übers. v. J. Deuschle. Stuttgart 1857. (Sammlung von Osiander u. Schwab. III. Gruppe 3.)

Erläuterungsschriften.

Alberti, E.: Zur Dialektik des Platon. Vom Theaetet bis zum Parmenides. Jahrbücher f. class. Philol. 1. Suppl. (Lpz. 1855—56) p. 109—168.

—: Die Frage üb. Geist und Ordnung der plat. Schriften beleuchtet aus Aristot. Lpz. 1864.

—: Über die Frage nach d. Echtheit oder Unechtheit der d. Pl. zugeschr. Dial. Sophistes, Politikos u. Kratylos. Rhein. Mus. XXI (1866) S. 180—209.

—: Über zwei Stellen in Pl. Sophistes. Jahrb. f. class. Phil. 77 (1858) 731—736.

Apelt, O.: Die Ideenlehre in Pls. Sophistes. In des Verf. Beitr. z Gesch. d. griech. Phil. (Lpz. 1891) p. 67—99.

—: Pls. Sophistes u. die Ideenlehre. Jahrbücher f. class. Philol. 145 (1892) S. 529—540.

—: Die Definition des ὄν in Pls. Sophistes. Ebenda 151 (1895) S. 257—272.

—: Platons Sophistes in geschichtl. Beleuchtung. Rhein. Mus. 50 (1895) S. 394—452. (Vgl. Plat. Aufsätze S. 238—290).

Appel, E.: Zur Echtheitsfrage des Dialogs Soph. Arch. f. Gesch. d Phil. V (1892) S. 55—60.

Ast, Fr.: Platon's Leben u. Schriften (Lpz. 1816) S. 193—216.

Brandis, Chr. A.: Handbuch der Geschichte der Griech.-röm. Phil. II 1 (Berlin 1844) S. 207 ff.

Bonitz, H.: Plat. Studien. 3. Aufl. (Berlin 1886) S. 152—209.

Brochard, V.: La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste. L'Année philosophique 18 (1907) p. 1—35. Wiederholt in des Verf. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne (Paris 1912) p. 113—150.

Bury, R. G.: The later Platonism. I. The Parmenides. II. The Sophist. The Journ. of philol. 23 (1895) p. 161—201.

Campbell, L.: On the position of the Soph., Polit. and Philebus in the order of the Plat. dial. . . . Transactions of the Oxf. phil. Society 1888/89 p. 25—42.

Cobet, C. G.: Platonica. Mnemosyne IX (1860) p. 337—389.

Deuschle, J.: Die Begriffe der Bewegung u. des Werdens b. Pl. Jahrb. f. class. Philol. 71 (1855) S. 176—181.

Deussen, P.: De Plat. Sophistae compos. ac doctrina. Diss. Marburg. Bonn 1869.

Deycks, F.: De Megaricorum doctrina. Bonn 1827 p. 37f.

Eberz, J. O.: D. Tendenzen der pl. Dial. Theait. Soph. Pol. Arch. f. Gesch. d. Phil. 22 (1909) p. 252—263. 456—492.

Gomperz, Th.: Griechische Denker II³ (Lpz. 1912) p. 450—460.

Grote, G.: Plato and the other companions of Sokrates 2 (London 1865) p. 396—474. New ed. 1867. 85. 88.

Gruszcynski, St.: In Platonis Sophistam adnot. specimen. Diss. inaug. Breslau 1842.

Hayduck, M.: Über die Echtheit des Sophistes u. Politikos. 1. Teil. Gpr. Greifswald 1864.

Hebler, C.: Zwei plat. Stellen. 1. Soph. S. 248Df. 2. Philebos. S. 22C. Arch. f. G. d. Phil. III (1890) S. 233—239.

Hermann, K. F.: Gesch. u. System der plat. Philosophie. (Heidelberg 1839) S. 502f.

Horn, F.: Platonstudien. N. F. (Wien 1904) p. 280—357.

Huit, Ch.: Le Sophiste est-il l'œuvre de Platon? In: Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales et pol. 1879. 1880. Vgl. desselben La vie et l'œuvre de Platon. 2 Voll. Paris 1893.

Jackson, H.: Plato's later theory of ideas. V. The Sophist. The Journal of phil. XIV (1885) p. 173—230.

Jezienicki, M.: Untersuchung üb. d. Abfassungszeit der plat. Dial. Theait. u. Soph. Prg. des 2. Obergymn. Lemberg 1887.

Lagerlöf, E.: Om dialogen Sofisten. Diss. Lund 1892.

Lukas, F.: Die Methode der Einteilung bei Pl. (Halle 1888) S. 144 bis 217.

Madvig, N.: Adversaria critica. I (1871) p. 378—384.

de Margerie, A.: Le Sophiste de Pl. Compte rendu du 3ᵉ congrès scientifique internat. des Cathol. à Bruxelles 1894. 3ᵉ section (Bruxelles 1895) p. 211—232.

Meißner, J.: Erläuterung u. Würdigung des Urteils Platons über die Sophistik. Prg. der Realschule Solingen 1898.

Michelis, F.: Die Phil. Platons in ihr. inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit . . . 2 Abt. Münster 1859—60. I. S. 182 bis 207.

Munk, E.: Die natürl. Ordnung der plat. Schriften (Berl. 1857) S. 421—433.

Natorp, P.: Platos Ideenlehre. 2. Aufl. (Lpz. 1921) S. 278—311.

Nordström, V.: Till Platos idélära. Göteborgs Högskolas Årsskrift 5 (1899). X S., 1 Bl., 105 S.

Oldenberg, H.: De Platonis arte dialectica. Göttingen 1873.

Panck, W.: Gliederung u. Inhalt des plat. Sophistes. Gpr. Stralsund 1875.

Peipers, D.: Untersuchungen üb. d. System Pls. 1. Die Erkenntnistheorie Pls. (Lpzg. 1874) S. 612ff.

—: Ontologia Platonica. . . . Gottingae (Lips.) 1883.

—: Zu Pls. Sophista. Philologus Vol. 29 (1870) p. 179—183, p. 710 bis 715.

Petersen, H.: De Sophistae, dialogi Pls., ordine, nexu, consilio. Kiel 1871.

Pilger, R.: Über die Athetese des plat. Soph. Prg. des Wilhelmsgymn. Berl. 1869.

Raeder, H.: Platons philos. Entwickelung. Lpz. 1905.

Ribbing, S.: Genet. Darst. der plat. Ideenlehre. . . . Lpz. 1863. (I S. 188—221.)

Ritter, C.: Untersuchungen über Pl. . . . Stuttg. 1888.

—: Bemerkungen zum Sophistes. Arch. f. G. d. Phil. X (1897) S. 478 bis 503. XI (1898) S. 18—57. Wiederholt mit erweiternden Zusätzen in des Verf. Neue Untersuchungen üb. Platon (München 1910) p. 1—65.

Ritter, H.: Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule. Rhein. Mus. II (1828) S. 305ff.

—: Gesch. d. Phil. II (Hamburg 1830) S. 174, 241ff.

Rosenkrantz, W.: Die plat. Ideenlehre u. ihre Umgestaltung durch Aristoteles. . . . [Aus des Verf. „Wissenschaft des Wissens"]. Mainz 1869.

Schaarschmidt, C.: Sind die beid. dem Pl. zugeschr. Dialoge Soph. u. Polit. echt od. unecht? Rhein. Mus. XVIII (1863) S. 1 bis 28.

—: Die Sammlung der plat. Schriften zur Scheidung der echten v. d. unechten untersucht (Bonn 1866) S. 181—225.

Schanz, M.: Jahresber. üb. d. Fortschritte der class. Altertumswissensch. V. Jahrg. (1877) 9, VII. Jahrg. (1879) 17.

Schieferdecker: Die dial. Ableitung der Grundbegriffe im Soph. Prg. Realgymn. Perleberg 1862.

Schmitfranz, P.: Die Gestalt der plat. Ideenlehre in d. Dialogen „Parmenides“ u. „Sophistes“. Philosophisches Jahrbuch 26 (1913) p. 125—145.

Siebeck, H.: Platon als Kritiker aristot. Ansichten. III. Der Sophista. Ztsch. f. Phil. u. philos. Kritik 108 (1896) S. 1—18.

Socher, J.: Über Pls. Schriften (München 1820) S. 258—270.

Steger, J.: Plat. Studien. I. Gpr. Innsbruck 1869.

v. Stein, H.: Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus. Göttingen 1862—1875. (I. S. 221—229.)

Stephan, F.: Der plat. Dialog der „Soph.“ nach sein. Ideengehalt betrachtet. Realschulprg. Magdeburg 1866.

Stumpf, K.: Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik 54 (1869) S. 83—128. 197—261. Auch Dissert. v. Göttingen.

Suckow, G. F. W.: Die wissenschaftl. u. künstler. Form der platonischen Schriften in ihr. bisher verborg. Eigentümlichkeit (Berlin 1855) S. 61ff.

Susemihl, F.: Die genet. Entwickelung der plat. Phil. einleitend dargestellt I (Lpz. 1855) S. 286—312.

Thompson, W. H.: On the genuineness of the Sophista and on some of its philosophical bearings. The Journ. of philol. 8 (1879) p. 290—322.

Tocco, F.: Ricerche Platoniche. Cantazaro 1876.

—: Del Parmenide, del Sofista e del Filebo. Studi italiani di filologia class. 2 (1894) p. 391—469. Auch einzeln. Firenze 1893.

Überweg, F.: Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften (Wien 1861) S. 152—159. 202—209. 275—278.

Uphues, K.: Die Definition des Satzes. Nach den plat. Dial. Kratyl., Theaet., Soph. Landsberg a. W. 1882.

—: Das Wesen des Denkens. Nach Pl. Landsberg a. W. 1881.

Waldfogl, K.: Über den plat. Dialog: „der Sophist.“ od. vom Sein. Inaug.-Diss. Rostock 1870.

Westphal, F. I.: De Plat. Sophistae consilio. Diss. Greifswald 1846.

v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin (1918) 1919.

Wolff, J.: Die plat. Dialektik, ihr Wesen u. ihr Wert f. d. menschl. Erkenntnis. Ztsch. f. Philos. u. phil. Krit. N. F. 64 (1874) p. 200 bis 253. 65 (1874) p. 12—34.

Zeller, E.: Die Philos. d. Griechen II, 1^4 (1889) S. 647ff. 688ff.

—: [Anzeige v. O. Apelt: Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil.] Arch. f. G. d. Phil. V (1892) S. 543—556. — [Anzeige v. O. Apelt: Pls. Soph. u. d. Ideenlehre] VIII (1895) p. 127—132.

Platons Sophistes.

Die im Dialog auftretenden Personen sind: **Theodoros**, **Sokrates**, ein **Fremdling aus Elea**, **Theaitetos**.

Erstes Kapitel.

216 St. Theodoros. Unserer gestrigen Verabredung[1]) gemäß haben wir, mein Sokrates, uns selbst geziemender Weise eingefunden und bringen hier auch noch einen Gast mit, der, aus Elea gebürtig, mit den Schülern des Parmenides und Zenon befreundet und ein hervorragender Philosoph ist.

Sokrates. Ist es vielleicht, mein Theodoros, kein gewöhnlicher Gast, sondern irgendein Gott, der dich, ohne daß du eine Ahnung davon hast, begleitet gemäß dem Spruche des Homer[2]), demzufolge sowohl andere Götter wie vor allem der gastliche Gott sich solchen Menschen, die auf Recht und Ehrbarkeit halten, als Begleiter anschließen und ihre Augen auf frevelhaftem wie auch auf redlichem Tun der Menschen weilen lassen? Wer weiß, ob nicht auch dir hier einer der Mächtigen folgt, um Musterung zu halten über uns Schwächlinge in der philosophischen Untersuchung und um uns zu widerlegen, ein Gott der Widerlegungskunst.

Theodoros. Nein, mein Sokrates, das ist nicht unseres Gastes Art. Er ist bescheidener als die gewerbsmäßigen Streitredner. Habe ich recht, so ist der Mann durchaus kein Gott, wohl aber gottverwandt; denn so nenne ich alle wahren Philosophen.

Sokrates. Und das mit vollem Recht, mein Freund. Diese Klasse von Menschen aber scheint beinahe ebenso

schwer sicher erkennbar zu sein wie die göttlichen Wesen. Denn wenn diese Männer, diese nicht aufgebauschten, sondern wirklichen Philosophen, die Städte durchstreifen, von hohem Standpunkt aus das Leben der unten Wohnenden betrachtend, sieht der Unverstand der Menge sie bald so bald so an, und in den Augen der einen sind sie völlig nichtsnutzige, in denen der anderen die schätzenswertesten Leute. Bald erscheinen sie als Staatsmänner, bald wieder als Sophisten, noch anderen stellen sie sich als völlig unzurechnungsfähig dar. Von unserem Gaste nun möchte ich, wenn er nichts dagegen hat, gern hören, was seine Landsleute darüber denken und wie sie es mit diesen Bezeichnungen halten.

Theodoros. Mit welchen denn? 217 St

Sokrates. Mit den Namen Sophist[3]), Staatsmann, Philosoph.

Theodoros. Was ist es eigentlich, worüber du im unklaren bist und welcher Art sind die Bedenken, die dich zu deiner Frage veranlaßten?

Sokrates. Folgendes: ob sie alles dies für eines halten oder für zwei, oder ob sie gemäß der Dreizahl der Bezeichnungen auch drei Klassen unterscheiden, für deren jede sie den zugehörigen Namen bestimmt haben.

Theodoros. Ich sehe keinen Grund, der ihn veranlassen könnte, dir diese Aufklärung vorzuenthalten. Oder welche Antwort, mein Fremdling, sollen wir geben?

Fremdling. Eben diese, mein Theodoros. Denn ein Grund zu schweigen liegt nicht vor, auch ist es nicht schwer die allgemeine Antwort zu geben, nämlich daß sie drei Klassen unterscheiden; aber das eigentliche Wesen jeder einzelnen Klasse genau zu bestimmen, das dürfte viel Zeit und Kraft erfordern.

Theodoros. Ein glücklicher Zufall, mein Sokrates, hat es gewollt, daß wir uns schon vor unserem Erscheinen vor dir mit ähnlichen Fragen an ihn beschäftigten wie die, welche du jetzt berührtest. Er aber suchte sich uns gegenüber mit den nämlichen Wendungen aus der Sache zu

ziehen, wie jetzt dir gegenüber. Denn Kunde hat er von der Sache zur Genüge, wie er selbst sagt, und sein Gedächtnis läßt ihn nicht im Stich.

Zweites Kapitel.

Sokrates. Schlage uns also, lieber Fremdling, die erste Bitte, die wir an dich richten, nicht ab und erkläre dich zugleich über folgendes: ist es dir nach deiner Gewohnheit lieber in eigener ausführlicher Rede das durchzusprechen, worüber du einen anderen belehren willst, oder ziehst du die Frageform vor, wie sich Parmenides ihrer bediente bei einem langen schönen Gespräch, dem ich einst als Jüngling beiwohnte, während er schon ein hochbetagter Mann war[4]).

Fremdling. Wenn der Mitunterredner frei von Empfindlichkeit und lenksam ist, dann ist diese letztere Art, das Wechselgespräch, leichter; wo nicht, dann die ununterbrochene eigene Rede.

Sokrates. Du darfst dir ja unter den Anwesenden aussuchen wen du willst; denn alle werden dir gern zu Willen sein. Folgst du aber meinem Rat, so wählst du einen von den jungen Leuten, den Theaitetos hier, oder wer sonst dir erwünscht ist.

Fremdling. Es ist mir ein drückendes Gefühl bei meinem ersten Zusammensein mit euch nicht eine Unterhaltung zu führen, bei der in rascher Folge Wort gegen Wort ausgetauscht wird, sondern in langausgesponnener Untersuchung allein oder auch unter Hinzuziehung eines Zweiten das Wort zu führen und so eine Art Schaustellung zu vollziehen. Denn tatsächlich ist das jetzt gestellte Thema nicht so kurzweg zu erledigen, wie man bei dem bloßen Aufwerfen der Frage wohl erwarten könnte, sondern es handelt sich um eine sehr lange Untersuchung. Anderseits scheint es mir unfreundlich und wider die gute Sitte dir und den Anwesenden hier nicht zu willfahren, zumal nach deinen

eben gehörten Worten[5]). Denn den Theaitetos als Mitunterredner anzunehmen bin ich aus vollem Herzen bereit 218 St.
nach dem Eindruck, den er in der vorhergehenden Unterredung auf mich gemacht hat sowie nach den Worten, mit denen du mir ihn empfiehlst.

Theaitetos. Also, lieber Fremdling, tue denn danach und du wirst dir damit, wie Sokrates sagte, alle zu Dank verbinden.

Fremdling. Gegen diese wohlberechtigte Aufforderung scheinen keine Worte mehr nötig zu sein, wohl aber gegen dich[6]), denn du bist es nunmehr, an den sich fernerhin, wie es scheint, die Rede zu richten hat. Wenn du aber unter der ermüdenden Länge der Untersuchung zu leiden haben solltest, so schiebe nicht mir die Verantwortung dafür zu, sondern diesen deinen Genossen.

Theaitetos. Nun, wie ich mich jetzt fühle, glaube ich nicht so bald zu ermatten; sollte aber etwas Derartiges eintreten, so wollen wir den (jüngeren) Sokrates hier mit heranziehen, den Namensgenossen des Sokrates[7]), meinen Altersgenossen und Mitschüler, dem es durchaus nichts Ungewohntes ist angestrengte Arbeit mit mir zu teilen.

Drittes Kapitel.

Fremdling. Recht so. Darüber also mußt du dich im weiteren Verlaufe der Untersuchung allein auf eigene Hand schlüssig machen. Was aber unsere gemeinsame Betrachtung anlangt, so müssen wir, wie es mir scheint, zunächst mit dem Sophisten den Anfang machen, indem du mit mir sein eigentliches Wesen ergründest und begrifflich klarlegst. Denn worüber wir, ich und du, in bezug auf ihn bis jetzt einverstanden sind, das ist der bloße Name; über die Sache dagegen, die wir damit bezeichnen, dürfte jeder von uns beiden seine eigene Meinung haben. Es ist aber unbedingt besser, worum es sich auch handeln mag, jedesmal über die Sache selbst auf dem Wege der Be-

griffsbestimmung zu vollem Einverständnis gelangt zu sein als über den bloßen Namen ohne Begriffsbestimmung. Die Klasse von Leuten aber, auf deren Untersuchung wir es jetzt abgesehen haben, nämlich die der Sophisten, ist rücksichtlich ihres wahren Wesens nichts weniger als leicht zu erfassen. Von allem Großen aber, um dessen richtige Ausführung es sich handelt, gilt allgemein und von alters her der Satz, daß man erst am Kleinen[8]) und Leichteren es üben muß, ehe man sich an die Ausführung des Größten wagt. So gebe ich denn, mein Theaitetos, jetzt auch uns beiden, da wir den Begriff des Sophisten für einen schwierigen und nur mit Mühe zu erfassenden halten, den Rat vorher an einem anderen leichteren Gegenstand das Verfahren zu erproben, es sei denn, daß du aus irgendwelcher Kunde einen leichteren Weg anzugeben weißt.

Theaitetos. Das ist nicht der Fall.

Fremdling. Ist es dir also recht, daß wir irgendein an sich unbedeutendes Objekt daraufhin ansehen und damit den Versuch machen es als Muster hinzustellen für das Größere?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was für einen Gegenstand, wohlbekannt und an sich unbedeutend, aber rücksichtlich der Zahl seiner zur Begriffsbestimmung dienenden Merkmale hinter den wichtigeren nicht zurückstehend, könnten wir also als Beispiel aufstellen? Es sei etwa der Angelfischer[9]). Ist das nicht etwas allen Bekanntes und zugleich etwas, wovon nicht eben viel Aufhebens gemacht wird?

Theaitetos. Allerdings.

St. Fremdling. Gleichwohl ist es für uns, wie ich hoffe, ein nützliches Vorbild für unseren Zweck hinsichtlich des wissenschaftlichen Verfahrens und der Begriffsbestimmung.

Theaitetos. Das wäre ja erfreulich.

Viertes Kapitel.

Fremdling. So laß uns denn folgendermaßen damit beginnen. Zunächst sage mir: Sollen wir den Angelfischer für einen Kunstverständigen erklären oder für einen, der es nicht mit eigentlicher Kunst sondern mit einer anderen Fertigkeit zu tun hat?

Theaitetos. Keineswegs für einen der Kunst Fremden.

Fremdling. Alle Künste aber lassen sich im allgemeinen in zwei Arten teilen[10]).

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die Landwirtschaft und alles, was es mit der Zusammensetzung und künstlichen Herstellung der sogenannten Gerätschaften zu tun hat, ferner die Nachahmungskunst — alles dies kann füglich unter einem Namen zusammengefaßt werden.

Theaitetos. Wie und unter welchem?

Fremdling. Bei allem, was vorher nicht da war und von irgendwem zum Dasein gebracht wird, bedient man sich der Ausdrücke Hervorbringen und Hervorgebrachtwerden, des ersteren von dem, der es ins Dasein bringt, des letzteren von der Sache, welche zum Dasein gebracht wird.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Eben darin aber liegt die eigentliche Bedeutung der Tätigkeiten, die wir soeben aufzählten.

Theaitetos. Ja, so ist es.

Fremdling. Wir wollen sie also mit zusammenfassendem Ausdruck als „hervorbringende Kunst" bezeichnen.

Theaitetos. Gut so.

Fremdling. Was nun weiter das Kunstgebiet der wissenschaftlichen und auf Erfahrungskenntnis beruhenden, sowie der auf Erwerb und Wettkampf und Jagd ausgehenden Tätigkeiten anlangt, so ist doch klar, daß man hier nichts durch eigene Arbeit herstellt, sondern sich dessen, was da ist und geworden ist, entweder durch Reden

oder Handlungen bemächtigt oder sich dessen Besitzergreifung durch andere widersetzt. Alle diese Arten von Tätigkeit könnte man also mit treffendem Namen als „erwerbende Kunst" bezeichnen.

Theaitetos. Das wäre allerdings eine zutreffende Bezeichnung.

Fünftes Kapitel.

Fremdling. Da also sämtliche Künste in erwerbende und hervorbringende zerfallen, zu welchen von beiden, mein Theaitet, sollen wir da die Angelfischerei rechnen?

Theaitetos. Offenbar doch wohl zur Erwerbskunst.

Fremdling. Die Erwerbskunst zerfällt doch aber wieder in zwei Arten: die eine hat es mit dem freiwilligen Tauschverkehr durch Geschenke oder Mietsgeschäfte oder Kauf zu tun, die andere aber, die durch Tat oder Wort sich alles gewaltsam aneignet, dürfte wohl als gewalttätige bezeichnet werden.

Theaitetos. Nach dem Gesagten dürfte dies richtig sein.

Fremdling. Weiter aber muß man die gewalttätige doch wieder in zwei Arten zerlegen?

Theaitetos. Wie das?

Fremdling. Die offen ihre Tätigkeit ausübende müssen wir als kampfmäßige, die heimlich sie ausübende als jagdmäßige bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die jagdmäßige können wir doch nicht umhin wieder in zwei Teile zu zerlegen.

Theaitetos. Und zwar wie?

Fremdling. Der eine Teil bezieht sich auf leblose Dinge, der andere auf lebende Wesen.

Theaitetos. Ja, sofern es wenigstens dies beides (als erjagbare Dinge) gibt.

St. Fremdling. Wie sollte es nicht? Und zwar müssen wir hier die Jagd auf leblose Dinge, für die es abgesehen

von gewissen Gebieten der Taucherkunst und einigen anderen dergleichen unbedeutenden Berufstätigkeiten keinen Namen gibt, auf sich beruhen lassen; die andere Art aber, die Jagd auf lebende Wesen, müssen wir Tierjagd nennen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Für die Tierjagd unterscheidet man aber doch füglich wieder zwei Arten, von denen die eine, nämlich die der Landtiere, in sich wieder in viele Arten mit den zugehörigen Namen zerfallend, Landtierjagd genannt werden mag, während man die andere, die es auf schwimmende Tiere abgesehen hat, zusammenfassend als Wassertierjagd bezeichnen kann.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Von den schwimmenden Tieren aber gehören die einen doch zum Geschlechte der Vögel, während die anderen ausschließlich Wassertiere sind?[11])

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Und die Jagd auf diejenigen, die zu den Vögeln gehören, wird doch als eine Art der Vogeljagd bezeichnet.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Die Jagd aber auf die ausschließlichen Wassertiere (Fische) im allgemeinen als Fischfang.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und werden wir nun nicht weiter diese Jagd wieder in zwei Hauptteile zerlegen?

Theaitetos. Welche wären das?

Fremdling. Die eine ist diejenige, welche ihr Werk mit bloßen, für sich schon wirkenden Fangmitteln vollzieht, die andere, die es mit Verwundungen vollzieht.

Theaitetos. Wie meinst du das und welches ist der Gesichtspunkt, der dir für die Unterscheidung beider bestimmend ist?

Fremdling. Für die eine Art ist folgendes entscheidend: Alles, was zum Zwecke des Festhaltens etwas umschließt und in sich festbannt, darf man doch mit Fug und Recht „Fangmittel“ nennen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Fischreusen also und Netze und Schlingen und Binsengeflechte und dergleichen muß man doch unter allen Umständen als Fangmittel bezeichnen?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Diese Art der Jagd werden wir also doch als Fangjagd oder sonstwie ähnlich bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Den davon verschiedenen Teil aber, der sich durch Angeln und Harpunen vermittelst der Verwundung vollzieht, müssen wir jetzt mit zusammenfassendem Namen als wundenbeibringende Jagd bezeichnen. Oder was gäbe es, mein Theaitet, für einen passenderen Namen dafür?

Theaitetos. Machen wir uns keine Sorge um den Namen[12]). Das Gesagte genügt schon.

Fremdling. Der nächtliche Teil[13]) dieser Verwundungsjagd wird, wenn mir recht ist, von den die Jagd Ausübenden selbst Feuerjagd genannt, weil sie sich beim Schein eines Feuers vollzieht.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Die Jagd bei Tage aber wird im allgemeinen Hakenfischerei genannt, da auch die Harpunen an ihren Enden mit Haken versehen sind.

Theaitetos. Ja, so bezeichnet man sie.

Sechstes Kapitel.

Fremdling. Derjenige Teil nun der Hakenfischerei als eines Teiles der Verwundungsjagd, der sich in der Richtung von oben nach unten vollzieht, wird wegen des überwiegenden Gebrauchs der Harpunen in dieser Richtung, wenn mir recht ist, Harpunenjagd genannt.

Theaitetos. Wenigstens hört man das von manchen.

Fremdling. Nun ist überhaupt nur noch eine Art übrig.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Die, welche in der entgegengesetzten Weise verwundet, nämlich mit dem Angelhaken und zwar nicht an jedem beliebigen Körperteile der Fische, wie bei der Harpunenjagd, sondern stets am Kopf und am Munde 22
des gejagten Tieres, das man dann mit Ruten und Rohrstäben von unten nach oben zieht. Ihr müssen wir, mein Theaitetos — nun sage, welchen Namen geben?

Theaitetos. Irre ich nicht, so hat, was wir zu finden uns vorgesetzt hatten, eben hiermit seinen Abschluß gefunden.

Siebentes Kapitel.

Fremdling. Jetzt also sind wir, ich und du, rücksichtlich der Angelfischerei nicht etwa nur was den bloßen Namen anlangt zu vollem Einverständnis gelangt, sondern haben auch den die Sache selbst bestimmenden Begriff genügend erfaßt. Denn von der Gesamtheit der Kunst war die eine Hälfte die Erwerbskunst, von der Erwerbskunst wieder die gewalttätige, von der gewalttätigen die Jagd, von der Jagd die Tierjagd, von der Tierjagd die Wassertierjagd, von der Wassertierjagd aber der zweite Teil der Fischfang überhaupt, von dem Fischfang wieder die Verwundungsjagd, von der Verwundungsjagd aber die Hakenfischerei. Von dieser aber ist die zweite Art diejenige, welche die verwundete Beute (mit der Angelrute) von unten nach oben zieht; sie hat von eben dieser Tätigkeit den an sie anklingenden Namen erhalten; denn sie ist die gesuchte Angelfischerei.

Theaitetos. Damit ist denn die Sache zu voller Klarheit gelangt.

Achtes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, wollen wir nun versuchen nach diesem Muster auch den Sophisten seinem eigentlichen Wesen nach zu erfassen?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. In jenem Falle war doch die erste Frage die, ob wir den Angelfischer als einen Laien oder als einen Kunstverständigen zu betrachten hätten.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sollen wir nun in unserem Falle den Betreffenden als einen Laien betrachten, mein Theaitetos, oder unter allen Umständen als wahrhaften Sophisten, d. h. Wahrheitskundigen?[14]).

Theaitetos. In keinem Falle als Laien; denn ich verstehe wohl deine Meinung, daß einer, der jenen Namen führt, alles andere eher sein kann als ein Laie.

Fremdling. Vielmehr müssen wir ihn allem Anschein nach als einen betrachten, der sich auf irgendeine Kunst versteht.

Theaitetos. Und welche wäre das?

Fremdling. Bei den Göttern, es ist uns wohl ganz entgangen, daß beide Männer miteinander verwandt sind.

Theaitetos. Wer mit wem?

Fremdling. Der Angelfischer mit dem Sophisten.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Beide stellen sich als eine Art Jäger dar.

Theaitetos. Und welches ist das Jagdgebiet des zweiten? Denn das des ersten haben wir besprochen.

Fremdling. Wir teilten vorhin das Gesamtgebiet der Jagd in zwei Teile; der eine bezog sich auf die Schwimmtiere, der andere auf die Landgeschöpfe.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und den einen haben wir vollständig durchgesprochen, nämlich denjenigen, der sich auf die Schwimmtiere bezog. Von der weiteren Teilung der Landgeschöpfe aber haben wir Abstand genommen und uns

mit der Bemerkung begnügt, daß sie viele Unterarten umschlösse.

Theaitetos. Allerdings. 222

Fremdling. Von der Erwerbskunst als ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt ab bis hierher gehen demnach der Angelfischer und der Sophist zusammen.

Theaitetos. So scheint es wenigstens.

Fremdling. Von der Tierjagd an aber gehen ihre Wege auseinander, der des einen nach dem Meere und den Flüssen und Seen, deren Geschöpfe er zu erjagen bestrebt ist.

Theaitetos. Ganz recht.

Fremdling. Der des anderen aber nach dem Land und zu ganz anderen Strömen, zu Strömen nämlich des Reichtums und — um im Bilde zu reden — zu der Jugend üppigen Wiesen, deren Geschöpfe er in seine Gewalt zu bringen bestrebt ist.

Theaitetos. Was soll das heißen?

Fremdling. Die Jagd auf Landgeschöpfe zerfällt in zwei oberste Teile.

Theaitetos. Welches sind diese beiden?

Fremdling. Der eine bezieht sich auf die zahmen, der andere auf die wilden Geschöpfe.

Neuntes Kapitel.

Theaitetos. So gäbe es denn auch eine Jagd auf zahme Geschöpfe?

Fremdling. Wenn anders der Mensch ein zahmes Geschöpf ist[15]). Wähle aber ganz nach Gefallen, nimm also entweder überhaupt gar keine zahmen Geschöpfe an, oder nimm einige als zahm an, aber im Gegensatz dazu den Menschen als wild, oder nimm den Menschen als zahm an und verwirf den Gedanken an eine Jagd auf ihn. Was auch immer von dem Gesagten dir genehm ist, du mußt uns darüber genau Bescheid sagen.

Theaitetos. Nun gut, lieber Fremdling, ich bin der Meinung, daß wir Menschen zahme Geschöpfe sind und daß es eine Jagd auf Menschen gibt.

Fremdling. Auch für die Jagd auf zahme Geschöpfe laß uns zwei Teile unterscheiden.

Theaitetos. Nach welchem Gesichtspunkt?

Fremdling. Die eine Art dieser Jagd, die in Räuberei, Sklavenfang und Gewaltherrschaft und in kriegerischer Tätigkeit nach allen ihren Beziehungen besteht[16]), können wir mit einem alles zusammenfassenden Namen als gewaltsame Jagd bestimmen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Die Kunst aber der Gerichts- und Volks- und Umgangsrede können wir anderseits mit einem zusammenfassenden Namen als Überredungskunst bezeichnen.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Für die Überredungskunst nun sind wieder zwei Arten anzunehmen.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die eine gilt für das private, die andere für das öffentliche Leben.

Theaitetos. Ja, das sind die beiden vorkommenden Arten.

Fremdling. Treibt nun die erstere ihr Jagdgeschäft nicht teils um Lohn teils durch Darbietung von Geschenken?

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremdling. Du hast, wie es scheint, noch nicht auf die Jagd der Verliebten geachtet.

Theaitetos. In welcher Beziehung?

Fremdling. Daß sie ihrer Jagdbeute auch noch Geschenke machen.

Theaitetos. Sehr wahr bemerkt.

Fremdling. Damit also ist als die eine Art die Liebeskunst bestimmt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Was aber die um Lohn dienende Kunst betrifft, so können wir, glaube ich, alle den Teil derselben, der durch Erweckung von Wohlgefallen die Menschen an sich zieht und durchgehends die Ergötzung als Köder gebraucht, den Lohn aber nur als Mittel des eigenen Lebensunterhaltes einstreicht, als Schmeichelkunst oder als lust- 223 S
erzeugende Kunst bezeichnen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Denjenigen Teil aber, der sich dafür ausgibt die Erwerbung der Tugend zum Ziele des Umgangs zu machen, dabei aber doch auf Geldeslohn ausgeht — der verdient doch wohl einen anderen Namen.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Und welcher wäre das? Nur heraus mit der Sprache!

Theaitetos. Die Sache liegt am Tage. Denn kein Zweifel, wir haben den Sophisten gefunden. Mit diesem Namen habe ich gewiß das Richtige getroffen.

Zehntes Kapitel.

Fremdling. Dieser Erörterung zufolge wäre also, mein Theaitetos, als Sophistik zu bezeichnen eine Kunst, die der Erwerbskunst untergeordnet ist und zwar in folgender Gliederung der Unterabteilungen: der erwerbenden Kunst ist untergeordnet die gewalttätige, dieser die Jagd, dieser die Tierjagd, dieser die Landtierjagd, dieser die Menschenjagd, dieser die Jagd durch Überredung, dieser die im Einzelverkehr, dieser die lohndienerische, dieser endlich die Kunst, die durch Scheinweisheit zu erziehen sucht. Sie ist nämlich, wie unsere Erörterung ergeben hat, die Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Laß uns nun die Sache noch von folgender Seite betrachten. Denn nicht die erste beste Kunst ist es, mit der es der Sophist, der Gegenstand unserer Unter-

suchung, zu tun hat, sondern eine durch ihre Vielgestaltigkeit hervorragende. Denn auch das früher Erörterte bietet einen gewissen Anhalt dafür, daß nicht der jetzt von uns ihm angewiesene Platz der richtige ist.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die Erwerbskunst hatte doch zwei Arten, die eine das Jagdgebiet, die andere das Tauschgebiet umfassend.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Das Tauschgebiet wollen wir nun wieder in zwei Teile zerlegen. Der eine ist der, der es mit Geschenkgeben, der andere, der es mit dem Handel zu tun hat.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Und auch der Handel wird wieder seine zwei Teile haben.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Erstens den Selbstverkauf eigener Produkte, zweitens den Umsatz fremder Produkte.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dieser letztere nun ist doch zur einen Hälfte ortssässiger Handel und wird Kleinhandel genannt?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Dagegen der in Einkauf und Verkauf nach außen gewendete Handel Großhandel?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Was aber den Großhandel betrifft, so setzt er doch ersichtlich teils was zu des Körpers, teils was zu der Seele Nahrung und Notdurft gehört, durch Verkauf gegen Geld um?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Nur, was die Seele anlangt, liegt hier vielleicht eine Unklarheit vor; denn das andere ist uns doch verständlich.

Theaitetos. Ja.

St. Fremdling. Nun also, wenn Musik jeglicher Art fortwährend von Stadt zu Stadt wandert, hier gekauft,

dort eingeführt und verkauft, ebenso Malereien und Gauklerkunst und viele andere Unterhaltungen für die Seele, die teils zur Ergötzung teils zu ernsten Zwecken durch Handel in Umlauf gebracht werden, so können wir doch den, der diesen Umlauf bewirkt und den Verkauf betreibt, mit nicht minderem Recht als den Verkäufer von Nahrungsmitteln und Getränken einen Großhändler nennen.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Wird man nicht auch dem, der Wissensschätze aufkauft und sie von Stadt zu Stadt gegen Geld verhandelt, denselben Namen beilegen?

Theaitetos. Sicherlich.

Elftes Kapitel.

Fremdling. Was nun diesen Seelenwarengroßhandel anlangt, so wird doch wohl der eine Teil desselben mit Fug und Recht Prunkkunsthandel genannt werden können, während wir den anderen mit einem Namen benennen müssen, der zwar nicht minder lächerlich ist als der eben gebrauchte (nämlich Seelenwarengroßhandel), aber doch, da es sich um den Verkauf von Wissensschätzen handelt, an die damit gemeinte Sache anklingen muß?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Von diesem Wissenshandel, wie wir ihn also nennen wollen, hat es nun der eine Teil mit den Wissensschätzen der übrigen Künste zu tun, der andere Teil mit den auf die Tugend bezüglichen. Jeder von beiden muß doch wohl seinen besonderen Namen bekommen.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Kunstverkauf wäre wohl nun der passende Name für den ersteren, was aber den letzteren betrifft, so mußt du dich herbeilassen den Namen dafür zu nennen.

Theaitetos. Der einzig richtige Name dafür ist Sophistik, also die von uns gesuchte Kunst. Wer einen anderen nennt, geht in die Irre.

Fremdling. Sehr richtig. Fassen wir also nun zusammen: zu der Erwerbskunst gehörte die Tauschkunst, zu dieser der Handel, zu diesem der Großhandel, zu diesem der Seelenwarenhandel und zu diesem der Handel mit Reden und Wissensschätzen, die sich auf die Tugend beziehen. Das war die zweite Deutung der Sophistik.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und drittens, glaube ich, wirst du auch dem, der an ein und demselben Orte verweilend Wissensschätze, die sich auf die Tugend beziehen, teils aufkauft teils selbst sie ersinnt und verkauft, um sich daraus seinen Lebensunterhalt zu schaffen, den nämlichen Namen beilegen.

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Also auch den Kleinhandel sowohl wie den Selbstverkauf als einen Teil der erwerbenden, tauschenden, handeltreibenden Kunst wirst du, soweit er zum Gebiete des Wissenshandels und zwar in Beziehung auf den genannten Gegenstand (d. i. die Tugend) gehört, gewiß immer Sophistik nennen.

Theaitetos. Notwendig. Denn die Klarheit des Gedankens läßt nichts anderes zu.

Zwölftes Kapitel.

Fremdling. Weiter wollen wir also zusehen, ob der Gegenstand unserer Untersuchung in engerer Beziehung
St. zu folgendem steht.

Theaitetos. Und was wäre dies?

Fremdling. Als Teil der erwerbenden Kunst zeigte sich uns doch der Streit?

Theaitetos. Jawohl.

Fremdling. Dieser läßt sich füglich in zwei Teile zerlegen.

Theaitetos. In welche?

Fremdling. Den einen können wir als Wettstreit setzen, den anderen als Kampf.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Für den Kampf nun von Körper gegen Körper könnten wir schicklicher und angemessener Weise wohl einen Namen wählen wie etwa den der Gewalttätigkeit.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Den Kampf aber mit Reden gegen Reden wird man wohl am besten, mein Theaitetos, als Wortstreit bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das Gebiet des Wortstreits teilt sich aber wiederum in zwei Teile.

Theaitetos. Und zwar wie?

Fremdling. Soweit der Wortstreit in langen Reden gegen ebenfalls lange Gegenreden und zwar über Recht und Unrecht vor der Öffentlichkeit besteht, ist er Rechtsstreit.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die Kunst des Wortstreites dagegen im Einzelverkehr, der sich in kurzen Fragen und Antworten abspielt, pflegen wir doch Widerspruchskunst zu nennen?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was nun die Teilung dieser Widerspruchskunst anlangt, so muß man die Gesamtheit dessen, was sich auf Uneinigkeiten im Geschäftsverkehr bezieht und eine streng kunstgerechte Behandlung nicht zuläßt[17]), zwar als eine Art anerkennen, denn der Verstand sagt uns, daß es sich dabei um ein eigenes Gebiet für sich handelt, allein einen besonderen Namen dafür hat es weder bisher gegeben noch haben wir hier jetzt bei der geringen Bedeutung der Sache nötig uns um die Auffindung eines solchen zu bemühen.

Theaitetos. Sehr wahr; denn es handelt sich hier um ein Gebiet mit einer unübersehbaren Fülle verschiedenartigster Kleinigkeiten.

Fremdling. Was aber die andere Art anlangt, nämlich die kunstmäßige, die sich auf den Streit über Recht

und Unrecht an sich sowie über die sonstigen allgemeinen Begriffe dieser Art bezieht, so pflegen wir die doch wohl Eristik (Bestreitungskunst) zu nennen?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Die Eristik aber hat wieder zwei Arten: die eine ist für das Vermögen abträglich, die andere einträglich.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Laß uns also versuchen für jede von beiden den richtigen Namen zu finden.

Theaitetos. Das ist eine berechtigte Forderung.

Fremdling. Meine Ansicht geht dahin, daß die eine Art, die aus Wohlgefallen an dergleichen Beschäftigung das eigene Hauswesen vernachlässigt, rücksichtlich der Art des Vortrags und Ausdrucks aber bei den meisten Zuhörern wenig Wohlgefallen erweckt, keine andere Bezeichnung verdient als die der Schwätzerei[18]).

Theaitetos. Ja, das ist der übliche Name dafür.

Fremdling. Für das Gegenstück dazu, nämlich für diejenige Bestreitungskunst, die im Privatverkehr sich Gewinn verschafft, versuche du nun deinerseits die Bezeichnung anzugeben.

Theaitetos. Muß nicht jeder, sofern er nicht in die Irre gehen will, sagen, daß nun bereits zum viertenmal dieser wunderbare, von uns gesuchte Sophist zum Vorschein kommt?

3 St. Fremdling. Es ist also allem Anschein nach der Sophist, wie dieser Nachweis gezeigt hat, nichts anderes als der Vertreter des gewinnsuchenden Teiles der eristischen Kunst; diese aber ist ein Teil der Widerspruchskunst, diese wieder ein Teil der Wortstreitkunst, diese wieder der Kampfkunst, diese dann der Streitkunst und diese endlich der Erwerbskunst.

Theaitetos. Das trifft durchaus zu.

Dreizehntes Kapitel.

Fremdling. Du siehst also, wie richtig es ist, hier von einem vielgestaltigen und wie es im Sprichwort heißt, nicht mit einer Hand zu fangenden Wild zu sprechen.

Theaitetos. Es gilt also es mit beiden zu fassen.

Fremdling. Ja gewiß, und wir müssen alle Kraft daran setzen es zu erreichen, indem wir folgender Spur desselben nachgehen. Sage mir also: gibt es gewisse Bezeichnungen für häusliche Dienstverrichtungen?

Theaitetos. In Menge. Aber nach was für welchen aus der großen Menge fragst du?

Fremdling. Nach solchen wie z. B. durchseihen und durchsieben und worfeln und durchfeilen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Und außerdem noch krempeln und spinnen und weben, wie wir denn noch tausenderlei solche Ausdrücke für Kunsttätigkeiten kennen. Nicht wahr?

Theaitetos. Was wolltest du eigentlich in bezug darauf klarstellen, wenn du unter Vorführung dieser Beispiele mit deiner Frage auf das Gesamtgebiet hinzieltest?

Fremdling. All die genannten Tätigkeiten gehören doch wohl zu denjenigen, die man trennende nennt?[19])

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Meiner Meinung nach müssen wir nun diese als zu einer Kunst zusammengehörig auch mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen.

Theaitetos. Und der wäre?

Fremdling. Sonderungskunst.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Erwäge also, ob wir in ihr wieder zwei Arten unterscheiden können.

Theaitetos. So schnell geht es bei mir nicht mit der geforderten Erwägung.

Fremdling. Bei den aufgeführten sondernden Tätigkeiten war doch eine Art die, welche das Schlechtere von

dem Besseren, die andere die, welche das Ähnliche von dem Ähnlichen abtrennte.

Theaitetos. Jetzt, da du es gesagt hast, leuchtet es auch mir so ziemlich ein.

Fremdling. Für die letztere Art weiß ich keinen gebräuchlichen Namen; für die erstere Art aber, die das Bessere behält, das Schlechtere dagegen abtut, weiß ich einen.

Theaitetos. Welchen?

Fremdling. Alle dergleichen Absonderung wird, wie ich denke, allgemein Reinigung genannt.

Theaitetos. Ja, das ist der Fall.

Fremdling. Sieht nun nicht ein jeder, daß dieses Gebiet der Reinigung wieder zwei Teile umfaßt?

Theaitetos. Ja, wenn man reichlich Zeit hat, dann vielleicht; aber so im Augenblick kann ich wenigstens es nicht sehen.

Vierzehntes Kapitel.

Fremdling. Es gilt zunächst die vielerlei Arten von Reinigungen, die sich auf das körperliche Dasein beziehen, mit einem Namen zusammenzufassen.

Theaitetos. Welche Arten und mit welchem Namen?

Fremdling. Einerseits kommt hier in Betracht alles, was bei lebenden Wesen innerlich im Leibe durch Gymnastik und Heilkunst vermittelst richtiger Ausscheidung gereinigt, sowie äußerlich alles, was, wenn auch anscheinend kaum der Rede wert, die Badekunst leistet; anderseits bei leblosen Körpern alles, was die Walkerei und die gesamte Schmuckkunst durch ihre Fürsorge leistet, die mit ihren bis ins Kleinste sich erstreckenden Unterarten mit zahlreichen lächerlich klingenden Namen ausgestattet ist.

St.

Theaitetos. Ja, in der Tat.

Fremdling. Jawohl, mein Theaitetos. Aber für die dialektische Methode der Untersuchung steht das Waschen mittelst Schwammes ganz auf der gleichen Stufe mit dem

Arzneitrinken, nicht tiefer und nicht höher, gleichviel ob bei dem einen die Reinigung uns nur geringen, bei dem anderen großen Nutzen bringt. Denn um volle Einsicht zu gewinnen, sucht sie die Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft sämtlicher Künste scharf zu erfassen, gibt zu dem Ende allen die gleiche Ehre und erachtet rücksichtlich der Ähnlichkeit nicht das eine für lächerlicher als das andere; ja sie hält es nicht für erhabener, wenn einer das Wesen der Jagdkunst lieber durch die Feldherrnkunst erläutert als durch den Läusefang, sondern in der Regel eher für ein Zeichen von Aufgeblasenheit[20]). Und so wird es ihr auch jetzt hinsichtlich deiner Frage, welchen Namen wir der Gesamtheit aller jener Fertigkeiten geben sollen, die sich auf Reinigung der Körper, der beseelten wie der unbeseelten beziehen, vollständig gleichgültig sein, welche Bezeichnung am stattlichsten klingt; nur darauf kommt es an, daß diese Bezeichnung unter Ausschluß aller Arten von Seelenreinigung alles das sicher zusammenfaßt, was es sonst an Reinigung gibt. Denn sie hat es jetzt sich zur Aufgabe gemacht die Reinigung des Geistes von allem anderen abzusondern, wenn anders wir ihre Absicht richtig verstehen.

Theaitetos. Ja, ich verstehe sie, und ich räume ein, daß es zwei Arten von Reinigung gibt und daß die eine sich auf die Seele bezieht, scharf zu scheiden von der anderen, die sich auf den Körper bezieht.

Fremdling. Ganz vortrefflich. Folge mir denn nun auch weiter und versuche mit mir das genannte Gebiet wiederum in zwei Teile zu zerlegen.

Theaitetos. Ich will, deinem Vorgang folgend, versuchen im Verein mit dir die Teilung zu vollziehen.

Fünfzehntes Kapitel.

Fremdling. Was wir bei der Seele Schlechtigkeit nennen, ist doch etwas von der Tugend Verschiedenes.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Nun bestand doch die Reinigung darin, daß man das eine zurückbehielt, während man alles Minderwertige entfernte.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Also auch bei der Seele werden wir, soweit wir irgendwie eine Ausscheidung der Schlechtigkeit bei ihr wahrnehmen, mit dem Ausdruck „Reinigung" wohl die richtige Bezeichnung dafür gefunden haben.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Nun sind zwei Arten der Seelenschlechtigkeit zu unterscheiden[21]).

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die eine entspricht der Krankheit beim Körper, die andere der Häßlichkeit.

Theaitetos. Das ist mir unverständlich.

Fremdling. Vielleicht ist Krankheit und Zwietracht in deinen Augen nicht dasselbe.

Theaitetos. Auch darauf weiß ich keine rechte Antwort zu geben.

Fremdling. Hältst du etwa Zwietracht für etwas anderes als für den Widerstreit des von Natur Verwandten infolge irgendeines verderblichen Einflusses?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Und Häßlichkeit für etwas anderes als Mangel des rechten Maßes, wie er an allem Mißgestalteten hervortritt?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Wie nun? Gewahren wir nicht in der Seele verdorbener Menschen einen Widerstreit zwischen Meinungen und Begierden, zwischen Tatkraft und Lüsten, zwischen Verstand und Schmerzen und was sonst noch alles für gegenseitige Verhältnisse stattfinden können?

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Und doch ist alles dies von Natur verwandt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wenn wir also Zwietracht und Krankheit als Verdorbenheit der Seele bezeichnen, so wird es damit seine Richtigkeit haben.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Nun weiter. Alles, was mit Bewegung begabt ist und sich ein Ziel setzt und versucht es zu erreichen, aber bei jedem Anlauf daneben gerät und es verfehlt — werden wir von dem etwa sagen, dies Fehlgehen beruhe auf der rechten gegenseitigen Verhältnismäßigkeit und nicht vielmehr im Gegenteil auf der Abwesenheit derselben?[22])

Theaitetos. Offenbar auf dem letzteren.

Fremdling. Nun wissen wir aber doch, daß eine Unwissenheit bei der Seele nie anders als unfreiwillig stattfindet[23]).

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Die Unwissenheit ist aber doch nichts anderes als ein Fehlgehen der der Wahrheit zustrebenden Seele, indem sie von der richtigen Erkenntnis abirrt.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Eine unverständige Seele müßten wir also als eine häßliche und des rechten Maßes entbehrende ansehen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Es gibt also zwei Arten von Schlechtigkeit in ihr[24]): die eine, die von den meisten Verdorbenheit genannt wird und zweifellos eine Krankheit derselben ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die andere nennt man wohl Unwissenheit, will aber nicht zugeben, daß sie für sich allein schon Schlechtigkeit der Seele ausmache.

Theaitetos. Ich muß nun rückhaltlos zugeben, was ich eben noch bezweifelte als du es vorbrachtest, daß es für die Seele zwei Arten von Schlechtigkeit gibt, und daß Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit insge-

samt als Krankheit in uns zu betrachten sind, während die vielen und mannigfachen Erscheinungsweisen der Unwissenheit als Häßlichkeit zu bezeichnen sind[25]).

Sechzehntes Kapitel.

Fremdling. Gibt es nun nicht bei dem Körper für diese seine zwei Leidenszustände auch zwei Künste?

Theaitetos. Nämlich welche?

Fremdling. Für die Häßlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit aber die Heilkunst?

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. Und ist nicht gegen Übermut und Ungerechtigkeit und Feigheit die Strafkunst da als diejenige, die unter allen Künsten der Göttin der Gerechtigkeit am nächsten steht?

Theaitetos. Die Wahrscheinlichkeit wenigstens spricht dafür, soweit den Menschen ein Urteil darüber zusteht.

Fremdling. Und nun gegen alle Unwissenheit, was gäbe es da für ein anderes Mittel als die Lehrkunst? Oder kann man ein anderes nennen?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Wohlan denn, stellt sich die Lehrkunst nur als eine einzige Art dar oder umschließt sie mehrere, zwei aber als ihre Hauptarten? Gib acht.

Theaitetos. Das tue ich.

Fremdling. Auf folgende Weise kommen wir vielleicht am schnellsten zum Ziel.

Theaitetos. Auf welche?

Fremdling. Wenn wir zusehen, ob die Unwissenheit vielleicht in zwei Hälften zerfällt. Denn wenn sie eine zweifache ist, dann muß auch die Lehrkunst eine doppelte sein, indem jedem Teile der Unwissenheit je ein Teil der Lehrkunst entspricht.

Theaitetos. Nun, bist du etwa über das Gesuchte im klaren?

Fremdling. Ja, rücksichtlich der Unwissenheit glaube ich ein großes und schwieriges Gebiet in seiner Abgrenzung zu erkennen, das an Bedeutung allen anderen Teilen derselben die Wage hält.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Daß man ohne eigentliches Wissen glaubt im Besitze des Wissens zu sein[26]). Das scheint für uns die Quelle alles Irrtums beim Nachdenken zu sein.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und dieser Teil der Unwissenheit ist es allein, der meiner Meinung nach als Unbildung zu bezeichnen ist.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Welchen Namen also muß man dem Teil der Lehrkunst geben, der uns davon befreit?

Theaitetos. Nun, mein lieber Fremdling, wenn ich nicht irre, nennt man alle sonstige Belehrung Beibringung von Fachkenntnissen, diese hier in Frage kommende Belehrung aber wird von uns als Urhebern dieses Namens hier bei uns Bildung genannt[27]).

Fremdling. Auch sonst fast in ganz Griechenland, mein Theaitetos. Doch müssen wir weiter noch zusehen, ob wir damit bereits bei einem unteilbaren Ganzen angelangt sind oder ob es eine Teilung zuläßt mit bedeutsamen Benennungen.

Theaitetos. Ja, darauf müssen wir unser Auge richten.

Siebzehntes Kapitel.

Fremdling. Auch dies Gebiet scheint mir noch eine Teilung zuzulassen.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die durch Reden belehrende Kunst verfügt, wie es scheint, über zwei Wege, einen rauheren und einen sanfteren. Und dem entsprechen ihre zwei Teile.

Theaitetos. Wie sollen wir nun jeden dieser beiden Teile näher bestimmen und bezeichnen?

Fremdling. Das Verfahren des einen Teils hat etwas Patriarchalisch-Ehrwürdiges an sich; früher fast allgemein befolgt, wird es auch jetzt noch von vielen Vätern ihren Söhnen gegenüber geübt, wenn diese ihnen etwas nicht recht machen: sie lassen sie dann entweder hart an oder
St. reden ihnen in milderer Weise zu. Alles zusammengefaßt kann man diesen Teil wohl am besten als Ermahnungskunst bezeichnen.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Mit dem anderen Teil aber steht es folgendermaßen. Es scheinen einige auf Grund eingehender Sachprüfung zu der Überzeugung gelangt zu sein, alle Unwissenheit sei unfreiwillig, und wer sich einbilde weise zu sein, der lehne es von vornherein ab etwas zu lernen auf einem Gebiet, das er vollkommen zu beherrschen glaube, eine Sinnesart, gegen welche die Ermahnungskunst als Teil der die Bildung umfassenden Kunst nur sehr wenig ausrichte.

Theaitetos. Und diese Überzeugung ist auch durchaus berechtigt.

Fremdling. Daher schlagen sie denn behufs Beseitigung solchen Wahnes ein anderes Verfahren ein[28]),

Theaitetos. Welches denn?

Fremdling. Sie stellen an den, der sich einbildet über etwas richtig zu urteilen und dabei doch nur in den Tag hinein redet, ihre eindringlichen Fragen. Da der Gefragte nun sich bald so äußert bald wieder anders, so wird es ihnen nicht schwer das Schwankende dieser Meinungen zu durchschauen, die sie dann vermöge ihrer dialektischen Kunst eng aneinander rücken und unmittelbar einander gegenüberstellen. Dadurch gelingt es ihnen nachzuweisen, daß diese Meinungen, zu gleicher Zeit auf das nämliche Objekt bezogen und in demselben Verhältnis zu anderen Dingen sowie auch in der nämlichen Bedeutung genommen, miteinander in Widerspruch stehen. Angesichts des-

sen sind jene zwar voll Ärger über sich selbst, werden aber doch zahm gegen die anderen; und auf diese Weise werden sie dann von ihren großen und harten Wahnvorstellungen über sich selbst befreit, eine Befreiung, so schön, daß lieblicher keine zu künden ist, und zugleich für den, der sie an sich erfährt, so sicher wie keine andere. Denn diejenigen, welche diese Reinigung an ihnen vornehmen, denken darüber gerade so, wie die Ärzte bei leiblichen Kuren. Diese nämlich sind überzeugt, der Körper könne erst dann die ihm dargebotene Nahrung mit Nutzen in sich aufnehmen, wenn man die Hindernisse in ihm weggeräumt habe. So sind denn auch jene rücksichtlich der Seele der Überzeugung, daß sie nicht eher Nutzen haben werde von den ihr dargereichten Wissensschätzen, als bis der Widerlegende seinen Gegner zur Scham vor sich selbst gebracht, und so die der Belehrung hinderlichen Wahnvorstellungen weggeräumt, ihn gereinigt und mit der Überzeugung erfüllt habe, nur das zu wissen, was er wirklich weiß, sonst aber nichts.

Theaitetos. Ja, dies ist die beste und besonnenste Seelenverfassung.

Fremdling. Aus allen diesen Gründen müssen wir denn auch anerkennen, mein lieber Theaitetos, daß die Widerlegung die wichtigste und vornehmste aller Reinigungen ist, während man den der Widerlegung Unzugänglichen, mag er auch der Großkönig selbst sein, weil unteilhaftig der wichtigsten Reinigung, für ungebildet und bis zur Häßlichkeit vernachlässigt in den Dingen ansehen muß, wo er gerade am reinsten und schönsten sich zeigen muß, wenn er wirklich ein Glücklicher sein will.

Theaitetos. Das hat seine volle Richtigkeit.

Achtzehntes Kapitel.

Fremdling. Und welchen Namen werden wir nun denen, die diese Kunst ausüben, geben? Denn ich scheue mich sie Sophisten zu nennen. 231

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Weil wir den Sophisten dadurch zu große Ehre antun würden.

Theaitetos. Aber auf eine gewisse Ähnlichkeit scheint das Gesagte doch hinzudeuten.

Fremdling. Ja, Ähnlichkeit hat auch der Wolf mit dem Hunde, das wildeste mit dem zahmsten Tier. Wer aber sicher gehen will, der muß vor allem vor Ähnlichkeiten auf der Hut sein[29]); denn da bewegt man sich auf einem besonders schlüpfrigen Boden. Aber immerhin — gönnen wir es vorderhand den Sophisten! Denn bei genügend strenger Behandlung wird sich, glaube ich, der große Unterschied der Bestimmungen, auf die es in dieser strittigen Sache ankommt, schon herausstellen.

Theaitetos. Die Wahrscheinlichkeit wenigstens spricht dafür.

Fremdling. Es sei also denn der Sonderungskunst untergeordnet die Reinigungskunst, unter ihr wieder stehe als Teil die die Seele betreffende Reinigungskunst, unter ihr sodann die Lehrkunst, unter dieser die Bildungskunst; ihr ist endlich untergeordnet die gegen die windige Scheinweisheit gerichtete Widerlegung, die zufolge der jetzt nebenbei zutage getretenen Erklärung von uns keinen anderen Namen empfangen soll als den der aus echt adeligem Blute stammenden Sophistik.

Theaitetos. Gut denn. Doch bin ich meinerseits nunmehr wegen der Mannigfaltigkeit von Gestalten, in denen sich der Sophist gezeigt hat, in Verlegenheit, wie man denn eigentlich das wirkliche Wesen des Sophisten bestimmen soll, um die volle und sichere Wahrheit zu sagen.

Fremdling. Deine Verlegenheit ist ganz begreiflich. Allein auch von ihm, dem Sophisten, muß man annehmen, daß er nunmehr in stärkster Verlegenheit ist, wie er sich unserer Nachforschung noch entziehen kann. Denn das Sprichwort hat recht: allen Griffen auszuweichen ist nicht leicht. Jetzt also gilt es ihm erst recht zuzusetzen.

Theaitetos. Recht so.

Neunzehntes Kapitel.

Fremdling. Erst laß uns denn ein wenig stehen bleiben, um gewissermaßen Atem zu schöpfen, und während der Pause uns zugleich selbst darüber Rechenschaft geben, in wie vielen Gestalten sich uns der Sophist gezeigt hat. Denn irre ich nicht, so erwies er sich zuerst als gewinnsuchender Jäger auf reiche Jünglinge.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. An zweiter Stelle dann als Großhändler mit Wissensschätzen für die Seele[30]).

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. An dritter Stelle aber erwies er sich doch als Kleinhändler mit der nämlichen Ware.

Theaitetos. Ja. Und an vierter Stelle erschien er uns als Selbstverkäufer von Wissensschätzen.

Fremdling. Recht erinnert. Die fünfte Wesensbestimmung will ich versuchen in Erinnerung zu bringen. Er war nämlich ein Kämpe in der auf Reden gerichteten Streitkunst und zwar hatte er sich die eristische Kunst als sein Teil vorbehalten.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Die sechste Bestimmung war zwar mit Zweifeln verbunden, doch räumten wir ihm die Stellung eines Reinigers der Seele in bezug auf Vorstellungen ein, die dem wahren Wissen hinderlich sind.

Theaitetos. Und das mit vollem Recht.

Fremdling. Merkst du wohl, daß, wenn einer vieler 232
Dinge kundig erscheint, während er doch einen Namen führt, der nur auf eine Kunst hinweist, es mit dieser Erscheinung nicht seine Richtigkeit haben kann? Vielmehr ist es doch klar, daß der, dem sich bei Betrachtung irgendeiner Kunst die Sache so vielgestaltig darstellt, nicht imstande ist den unentbehrlichen Vereinigungspunkt für all diese mannigfachen Kenntnisse herauszufinden, weshalb

er denn auch den Inhaber derselben statt mit einem mit vielen Namen benennt.

Theaitetos. So scheint es in der Tat damit zu stehen.

Zwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Hüten wir uns also, daß uns nicht etwa bei unserer Untersuchung aus Mangel an Aufmerksamkeit das Nämliche begegne. Laß uns vielmehr zunächst eines der dem Sophisten beigelegten Merkmale wieder aufnehmen. Denn ein Merkmal schien mir besonders charakteristisch für ihn[31]).

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Wir nannten ihn doch einen Meister in der Widerspruchskunst[32]).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ferner behaupteten wir doch, daß er auch für andere ein Lehrer[33]) dieser Kunst sei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Sehen wir also zu, welches das Objekt ist, auf das sich die Widerspruchskunst bezieht, die diese Leute zu lehren behaupten. Unsere Betrachtung aber soll folgenden Ausgangspunkt haben. Wie steht es zunächst mit den göttlichen Dingen[34]), die der großen Masse verborgen sind? Wissen sie ihre Schüler auf diesem Gebiete zu Widerspruchskünstlern zu machen?

Theaitetos. Wenigstens stehen sie in dem Rufe es zu tun.

Fremdling. Und wie steht es mit dem Gebiete des Sichtbaren auf Erden und am Himmel und allem, was damit in Zusammenhang steht?

Theaitetos. Auch hier leisten sie das Ihrige.

Fremdling. Was aber ihre allgemeinen Erörterungen über Werden und Sein anlangt, die sie in ihren privaten Kreisen anstellen, so ist es doch wohl bekannt genug, daß sie nicht nur selbst schlagfertig im Widerspruch

sind, sondern auch anderen diese ihre Fertigkeit beizubringen wissen?

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Was aber weiter Gesetze und alle staatlichen Angelegenheiten anlangt, versprechen sie da nicht ihren Schülern, sie in Besitz der Bestreitungskunst zu setzen?

Theaitetos. Gewiß. Denn wenn sie nicht dieses Versprechen erhielten, so würde sich wohl überhaupt niemand ihrer Belehrung anvertrauen.

Fremdling. Was aber die Gesamtheit der Künste sowie jede einzelne derselben betrifft, so liegen die Einwände, die sich gegen jeden einzelnen Werkmeister machen lassen, in Buchform der Öffentlichkeit vor und jeder, der Lust hat, kann sich darüber belehren.

Theaitetos. Damit willst du wohl auf die Schriften des Protagoras[35]) über die Ringkunst und die übrigen Künste hinweisen.

Fremdling. Und auf die Schriften noch vieler anderer, mein Bester. Aber scheint demnach die Widerspruchskunst ihrem eigentlichen Wesen nach nicht eine Fertigkeit zu sein, die sich der Bestreitung von allem und jedem gewachsen fühlt?

Theaitetos. Wenigstens wüßte ich kaum etwas, was in ihrem Register fehlte.

Fremdling. Und du, mein Sohn, bei den Göttern, hältst das für möglich? Nun ihr jungen Leute habt vielleicht schärfere Augen, um das zu erkennen; die unseren sind schon zu blöde[36]).

Theaitetos. Möglich? Was soll denn möglich sein? 233
Und erkennen? Was soll ich denn erkennen? Ich verstehe ja deine Frage gar nicht.

Fremdling. Nun, ob es möglich ist, daß irgendein Mensch allwissend ist[37]).

Theaitetos. Wahrhaftig, mein lieber Fremdling, dann wäre ja unser Geschlecht selig zu preisen.

Fremdling. Ist es nun denkbar, daß einer, der selbst unkundig ist, gegen die Sachkundigen mit irgendwelchem haltbaren Widerspruch hervortritt?

Theaitetos. Undenkbar.

Fremdling. Was ist denn also eigentlich das Hauptkunststück der sophistischen Fertigkeit?

Theaitetos. Was schwebt dir dabei vor?

Fremdling. Die Frage, wie in aller Welt es ihnen gelingen mag den Jünglingen die Meinung beizubringen, daß sie selbst (die Sophisten) in allen Dingen die allerweisesten seien. Denn so viel ist doch klar: wenn sie weder selbst im Besitz der wahren Widerspruchskunst wären noch bei den Jünglingen den Schein erweckten, es zu sein, und wenn im letzteren Falle all ihre Bestreitungskunst doch nicht hinreichte, sie als wirklich verständige Männer erscheinen zu lassen[38]), dann würde, um deine eigenen Worte zu gebrauchen, schwerlich irgend jemand bereit sein ihnen Honorar zu zahlen, um die bewußten Fertigkeiten bei ihnen zu erlernen.

Theaitetos. Schwerlich, allerdings.

Fremdling. Tatsächlich aber finden sich solche?

Theaitetos. Vollauf.

Fremdling. Doch wohl deshalb, weil ihnen die Sophisten in den Dingen wirklich sachkundig zu sein scheinen, in bezug auf welche sie ihre Widerspruchskunst üben.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Sie tun dies aber, so behaupten wir, schlechtweg in bezug auf alles?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sie erscheinen also ihren Schülern als allwissend?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und sind es doch nicht, denn das hat sich als eine Unmöglichkeit herausgestellt.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Theaitetos. Ja, als eine volle Unmöglichkeit.

Fremdling. Damit hat es sich also zugleich herausgestellt, daß der Sophist ein gewisses Scheinwissen über alles besitzt, nicht aber die Wahrheit.

Theaitetos. Unzweifelhaft. Und diese eben gegebene Bestimmung ihres Wesens scheint die richtigste zu sein.

Fremdling. Machen wir uns also die Sache noch deutlicher durch ein passendes Beispiel.

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Folgendes. Und folge mir zum Behufe richtiger Antworten mit gespanntester Aufmerksamkeit.

Theaitetos. Also welches Beispiel?

Fremdling. Gesetzt, es behauptete einer, er verstünde sich darauf schlechtweg alle Dinge — nicht etwa bloß zu bereden oder durch Widerspruch zu bekämpfen, sondern — vermittelst einer einzigen Kunst herzustellen und zu machen —

Theaitetos. Wie meinst du dies alle?

Fremdling. Gleich meine ersten Worte stoßen bei dir auf mangelndes Verständnis. Denn mit dem „schlechtweg alle" scheinst du dich nicht zurechtzufinden.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Ich rechne also dich und mich zu diesen allen, und außerdem noch alle anderen lebenden Wesen und Bäume.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremdling. Gesetzt, es behauptete einer, er werde mich und dich und alle sonstigen Wesen machen —[39])

Theaitetos. Wie meinst du es mit diesem Machen? Denn du zielst dabei offenbar nicht auf so etwas wie einen Landwirt. Denn du nanntest den Betreffenden ja auch einen Macher von lebenden Wesen. 234

Fremdling. Jawohl; und außerdem von Meer und Himmel und Göttern und allem, was es sonst noch gibt.

Und wahrhaftig! schnell genug damit fertig, verkauft er Stück für Stück um einen unglaublich billigen Preis.

Theaitetos. Das soll doch nur ein Scherz sein.

Fremdling. Wenn einer behauptet, er wisse alles und könne es einen anderen um geringen Lohn und in kurzer Zeit lehren, soll das etwa nicht Scherz sein?

Theaitetos. Ja, unter allen Umständen.

Fremdling. Gibt es aber eine kunstvollere oder auch anmutigere Art des Scherzes als die Nachahmungskunst?[40]).

Theaitetos. Unmöglich; denn da hast du, alles in eins zusammenfassend, ein Gebiet genannt, das unendlich viel umfaßt und an Mannigfaltigkeit wohl von keinem anderen überboten wird.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn sich also einer dafür ausgibt imstande zu sein vermittelst einer einzigen Kunst alles herzustellen, so ist uns doch klar, daß es nicht wirkliche Dinge, sondern nur mit diesen gleichbenannte Nachahmungen sind, durch deren Herstellung vermittelst der Malerkunst er imstande ist vor geistig noch unreifen jungen Leuten, denen er seine Malereien aus der Ferne zeigt, den Schein zu erwecken als wäre er fähig alles, was zu machen ihm gerade beifällt, mit leichtester Mühe tatsächlich herzustellen.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wie nun also? Müssen wir nicht erwarten, daß es noch eine solche Kunst gibt, eine Kunst nämlich, durch welche es möglich ist die jungen, mit der Wirklichkeit der Dinge noch völlig unbekannten Leute vermittelst des Gehörs durch Reden zu täuschen, indem man ihnen Bilder, nämlich durch Worte hervorgezauberte Bilder von allem Möglichen vorführt und dadurch den Schein erzeugt, als wäre das Gesagte wirkliche Wahrheit

und als wäre der Redende unbedingt der in jeder Beziehung allerweiseste Mann?

Theaitetos. Ja, gewiß muß es noch so eine Kunst geben.

Fremdling. Ist es da nun nicht unausbleiblich, mein Theaitetos, daß die meisten Zuhörer von damals, wenn sie im Fortschritt der Zeit und bei zunehmendem Alter auf die harte Wirklichkeit stoßen und durch die bittere Schule der Leiden mit den wirklichen Dingen in ganz unzweideutige Berührung kommen, ihre früheren Vorstellungen einem gründlichen Wandel unterwerfen, dergestalt, daß das Große ihnen klein und das Leichte schwer erscheint und alle jene in ihnen durch die Reden erzeugten phantastischen Gebilde völlig über den Haufen geworfen werden durch die überwältigende Macht der Wirklichkeit mit ihren Tatsachen?

Theaitetos. Ja, soweit ich bei meiner Jugend zu einem Urteil befähigt bin. Ich glaube aber, auch ich gehöre noch zu jenen mit den wirklichen Dingen unbekannten Leuten.

Fremdling. Daher wollen wir alle hier es versuchen und versuchen es jetzt schon dich ohne jene Leidensschule an die Dinge heranzuführen. In betreff des Sophisten gib mir nun Auskunft über folgendes: Ist es bereits völlig ausgemacht, daß er, als Nachahmer der Wirklichkeit, zu 235
der Zunft der Gaukler gehört, oder sind wir noch ungewiß, ob er nicht hinsichtlich alles dessen, was er durch Widerspruch zu bekämpfen fähig zu sein scheint, im Besitz eines wirklichen Wissens ist?

Theaitetos. Das wäre noch schöner, mein lieber Fremdling. Nein, nach dem Gesagten ist es doch so gut wie völlig ausgemacht, daß er einer von den Unzähligen ist, die den Scherz zu ihrem Gewerbe machen.

Fremdling. Als einen Gaukler und Nachahmer also muß man ihn ansehen.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, jetzt müssen wir alles daransetzen das Wild[41]) uns nicht wieder entgehen zu lassen; denn wir haben es nahezu mit einer Art Netz umspannt, einem jener bei unseren Untersuchungen üblichen Hilfsmittel, so daß er wenigstens um eines nicht herumkommen wird.

Theaitetos. Um was nämlich?

Fremdling. Um das Zugeständnis, daß er einer aus der Zunft der Wunderkünstler ist.

Theaitetos. Damit bin auch ich ganz einverstanden.

Fremdling. Wir sind also einig darin, unverzüglich eine Einteilung der bildererzeugenden Kunst vorzunehmen, und wenn uns bei unserem Eintritt in ihr Gebiet der Sophist gleich bei unserem ersten Schritt entgegentritt, ihn festzunehmen gemäß dem Befehl des Königs, der dahin lautet, man solle ihn ihm übergeben und den Fang vorweisen[42]). Sollte er sich aber irgendwie in die weiteren Teile der Nachahmungskunst verkriechen, dann gilt es ihm zu folgen und immer wieder denjenigen Teil, der ihm Unterschlupf bietet, zu teilen, bis er in unserer Gewalt ist. Auf keinen Fall soll er, und ebensowenig irgendeine andere Gattung von Dingen, sich rühmen dürfen der Nachforschung derer entgangen zu sein, die sowohl dem Einzelnen wie dem Ganzen auf solche Weise nachzuspüren wissen.

Theaitetos. Wohl gesprochen; das ist der Weg, den wir einschlagen müssen.

Fremdling. Nach der bisherigen Methode der Einteilung glaube ich auch jetzt zwei Arten der Nachahmungskunst zu erkennen. Zu welcher von beiden aber das gesuchte Objekt gehört, das vermag ich, wenn mir recht ist, jetzt noch nicht genau zu ermitteln.

Theaitetos. Sage nur erst und gib uns an, welches die beiden Arten sind, die du meinst.

Fremdling. Als der eine Teil des Ganzen erscheint mir die abbildende Kunst. Sie besteht in der Hauptsache

darin, daß man bei Herstellung der Nachahmung die Maßverhältnisse des Originals nach Länge, Breite und Tiefe beibehält und außerdem noch jedem Teil die ihm zukommenden natürlichen Farben auflegt.

Theaitetos. Wie? Sind nicht alle Nachahmenden beflissen dies zu tun?

Fremdling. Nein; wenigstens diejenigen nicht, die ein Kunstwerk von großen Dimensionen schaffen, sei es in der Plastik oder in der Malerei. Denn wenn sie wirkliche Maßverhältnisse der nachgebildeten schönen Gegenstände wiedergeben wollten, so würden, wie du weißt, die oberen Partien zu klein, die unteren zu groß erscheinen, weil wir die ersteren aus der Ferne, die letzteren aus der 236 S
Nähe sehen[43]).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Lassen darum nicht die Werkmeister die Wirklichkeit auf sich beruhen, indem sie ihren Bildwerken demzufolge nicht die tatsächlichen Maßverhältnisse zuteilen, sondern diejenigen, die den Eindruck des Schönen hervorrufen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Nennt man nun das eine nicht mit Recht wegen der möglichsten Angleichung ein Abbild?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wird man nicht also den darauf bezüglichen Teil der Nachahmungskunst mit dem oben angegebenen Namen bezeichnen müssen, nämlich mit dem der abbildenden Kunst?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Weiter nun. Wie sollen wir ein Bild nennen, das zwar wegen des Anblicks vom nicht natürlichen Standpunkt aus[44]) dem Schönen zu gleichen scheint, aber wenn man sich die Möglichkeit verschaffen wollte dergleichen große Bildwerke ganz nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit zu betrachten, dem, dem es gleichen soll, nicht einmal ähnlich ist? Da es zwar zu gleichen scheint,

aber doch nicht gleicht, dürfte da „Scheinbild" nicht der richtige Name dafür sein?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Ist diese Art nicht stark vertreten nicht nur in der Malerei sondern in der gesamten Nachahmungskunst?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Für diejenige Kunst also, welche ein Scheinbild aber kein Abbild erzeugt, wäre doch wohl der richtigste Name der der scheinbildenden Kunst?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Das sind nun also die beiden Arten der bildererzeugenden Kunst, die ich meinte: die abbildende und die scheinbildende.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Aber was mir schon damals zweifelhaft war, nämlich zu welcher von beiden Arten der Sophist gehöre, das vermag ich noch immer nicht deutlich zu erkennen, vielmehr ist er ein wahrer Wundermann und außerordentlich schwer zu erkennen, denn schon wieder hat er sich mit viel Geschick und Schlauheit für seine Flucht einen Platz ausgesucht, wo es kaum möglich ist ihn aufzuspüren.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Beruht diese deine Zustimmung auf wirklicher Erkenntnis der Sache, oder hat dich die von solcher Unterhaltung unzertrennliche Gewohnheit wie eine treibende Kraft jetzt dazu fortgerissen unbesehen zuzustimmen?

Theaitetos. Wie meinst du das und worauf bezieht sich deine Äußerung?

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir stehen, mein Bester, tatsächlich inmitten einer äußerst schwierigen Untersuchung. Denn dies „Sichdarstellen" und „Scheinen", und doch nicht „Sein", und dies „etwas Sagen und damit doch nicht die

Wahrheit Sagen", alles das birgt eine Fülle von Schwierigkeiten in sich, wie vordem so auch jetzt, denn wie man es sich denken soll, daß jemand die Möglichkeit unwahrer Aussagen und Vorstellungen behaupten könne, ohne sich schon durch das bloße Aussprechen dieses Satzes mit sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, das ist eine äußerst schwierige Frage. 237 S

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Diese Behauptung beruht auf der kühnen Voraussetzung, daß das Nichtseiende sei[45]). Denn einen anderen Weg sich das Bestehen der Unwahrheit zu erklären gibt es nicht. Der große Parmenides[46]) aber, mein Sohn, versicherte uns, als wir noch ganz jung waren, immer und immer wieder in jeder denkbaren Form das, was in seinem Gedicht so lautet[47]):

Niemals läßt durch Beweis sich zeigen, es sei, was da nicht ist;
Nein, halt ferne dein Denken von solchen Wegen der Forschung.

Und diese Behauptung wird nicht nur von ihm bezeugt, vor allem spricht sie deutlich für sich selbst, wenn man sie richtig prüft. Darauf wollen wir also zunächst unser Augenmerk richten, wenn du nichts dagegen einzuwenden hast.

Theaitetos. Mit mir kannst du es halten wie du willst. Was aber die Untersuchung anlangt, so sieh zu, wie sie am besten ihren Gang nimmt; diesen Weg schlage du selbst ein und leite auch mich auf denselben.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Ja, so müssen wir die Sache angreifen. So sage mir also: Wagen wir das schlechthin Nicht-Seiende irgendwie auszusprechen?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht?

Fremdling. Wenn also nicht etwa des Streites oder Scherzes halber, sondern in vollem Ernst einer unserer Zuhörer nach reiflicher Erwägung die Frage beantworten sollte, in Beziehung worauf denn nun eigentlich die Bezeichnung „das Nichtseiende" ihre Geltung hat, was wäre dann wohl unserer Meinung nach das Objekt und die Beschaffenheit, auf die er seinerseits es beziehen und die er dem Fragenden angeben würde?

Theaitetos. Eine schwierige Frage, der ich bei meiner Jugend so gut wie völlig ratlos gegenüberstehe.

Fremdling. Aber das wenigstens ist doch wohl klar, daß das Nichtseiende nicht auf etwas Seiendes bezogen werden darf.

Theaitetos. Ja, das ist ganz unmöglich.

Fremdling. Und wenn nicht auf das Seiende, dann doch auch nicht auf das Etwas? Wer es tut, der wäre doch wohl im Unrecht?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Nun, auch von diesem „Etwas" ist uns doch bekannt, daß wir es stets auf etwas Seiendes beziehen. Denn es rein für sich allein in der Rede zu gebrauchen, gleichsam nackt und losgelöst von allem Seienden ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja, unmöglich.

Fremdling. Ist deine Zustimmung eine Folge der Erwägung, daß, wer Etwas sagt, notwendig irgend Eines sagt?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denn das Etwas weist doch auf die Einheit hin, das Beide auf die Zweiheit und das Etwelche auf die Mehrzahl.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wer aber nicht Etwas sagt, der muß doch wohl notwendigerweise überhaupt Nichts sagen.

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Nicht einmal das dürfen wir doch wohl zugeben, daß der Betreffende zwar redet, aber nichts redet,

sondern wir müssen vielmehr sagen: Wer versucht Nichtseiendes durch Rede kundzugeben, der redet überhaupt nicht.

Theaitetos. Damit hat doch die Untersuchung den Gipfel der Schwierigkeit erreicht.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Noch triumphiere nicht. Denn noch gibt 238
es Schwierigkeiten, und gerade die größte und hauptsächlichste steht noch aus. Denn sie bezieht sich auf die eigentliche Grundlage der Untersuchung.

Theaitetos. Wieso? Sage es ohne Verzug.

Fremdling. Mit dem Seienden kann sich doch wohl ein anderes Seiendes verbinden?

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Wollen wir es aber für möglich erklären, daß sich mit dem Nichtseienden jemals etwas Seiendes verbinde?

Theaitetos. Das geht nicht an.

Fremdling. Nun rechnen wir doch die gesamte Gattung der Zahlen unter das Seiende?

Theaitetos. Wenn überhaupt irgend etwas, so muß doch die Zahl als seiend gesetzt werden.

Fremdling. Also schon jeder Versuch eine Zahl, sei es als Mehrheit oder als Einheit mit dem Nichtseienden zu verbinden ist vom Übel.

Theaitetos. Wenigstens würde nach dem Ausweis unserer Untersuchung ein solcher Versuch verfehlt sein.

Fremdling. Wie wäre es also möglich die nichtseienden Dinge oder das Nichtseiende ohne Zahl entweder durch den Mund auszusprechen oder überhaupt auch nur mit dem Gedanken zu erfassen?

Theaitetos. Das mußt du mir weiter erläutern.

Fremdling. Wenn wir sagen „nichtseiende Dinge", versuchen wir da nicht ihnen eine Mehrzahl beizulegen?

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wenn wir aber sagen „Nichtseiendes", reden wir dann nicht davon als von einer Einheit?

Theaitetos. Ganz unzweideutig.

Fremdling. Nun erklären wir aber doch jeden Versuch Seiendes mit Nichtseiendem zu verbinden für unzulässig und unrichtig.

Theaitetos. Sehr wahr gesprochen.

Fremdling. Begreifst du nun also, daß es ohne sich in Fehler zu verwickeln gar nicht möglich ist das Nichtseiende an und für sich auszusprechen oder davon zu reden oder es zu denken, daß es vielmehr undenkbar und unsagbar und unaussprechbar und widersinnig ist?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Hatte ich also unrecht als ich vorhin sagte, die größte Schwierigkeit gälte es erst noch anzugeben?[48])

Theaitetos. Wie? Steht uns noch eine andere, größere bevor?

Fremdling. Wie, du Wunderlicher? Merkst du nicht eben an dem jetzt Gesagten, daß das Nichtseiende auch den Widerlegenden in die größte Schwierigkeit verwickelt, dergestalt, daß, wenn er es zu widerlegen versucht, er sich genötigt sieht sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen?

Theaitetos. Wie meinst du das? Erkläre dich noch deutlicher.

Fremdling. Nicht bei mir darfst du die größere Deutlichkeit zu finden hoffen. Denn ich machte doch die Voraussetzung, das Nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch an der Vielheit teilhaben, und trotzdem sprach ich vorhin und eben jetzt wieder von ihm als von einer Einheit; denn ich sage ja „das Nichtseiende". Du verstehst mich gewiß.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und kurz vorher wieder sagte ich doch

von ihm, es sei unaussprechbar und unsagbar und widersinnig. Du folgst doch?

Theaitetos. Ja, so gut ich kann.

Fremdling. Wenn ich also das Sein damit zu verbinden suchte, so setzte ich mich doch mit dem Früheren in Widerspruch?

Theaitetos. Offenbar. 289

Fremdling. Wenn ich ferner das „Ist" damit verband, so verfuhr ich in der Rede damit doch als mit einer Einheit?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wenn ich es widersinnig nannte und unsagbar und unaussprechbar, so redete ich doch von ihm als ob es Eines wäre?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wir erklären es aber doch, wenn anders man nicht fehlerhaft reden will, für notwendig es weder als Eines noch als Vieles zu bestimmen, ja auch nur als es zu bezeichnen. Denn auch nach dieser Bezeichnung würde es schon unter den Begriff der Einheit gebracht werden.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Was wäre also von mir jetzt noch zu erwarten? Längst schon wie auch jetzt eben erst wieder stellt sich meine Niederlage hinsichtlich der Widerlegung des Nichtseienden klar heraus. Also, wie gesagt, von Erklärungen meinerseits dürfen wir keine Berichtigung unserer Aussagen vom Nichtseienden erhoffen, wohl aber dürfen wir sie bei dir suchen. Also nur frisch zu!

Theaitetos. Wie soll ich das verstehen?

Fremdling. Du bist ja noch jung an Jahren; also wohlan! nimm deine ganze Kraft zusammen und versuche kühn und tapfer, ohne mit dem Nichtseienden das Sein

oder die Einzahl oder die Mehrzahl zu verbinden, in richtiger Weise etwas darüber auszusagen[49]).

Theaitetos. Das wäre doch eine starke und unbegreifliche Verwegenheit von mir, wenn ich dich in solcher Verlegenheit sehe und gleichwohl meinerseits den Versuch machen wollte.

Fremdling. Nun gut denn, so wollen wir von dir und von mir ganz absehen. Solange sich uns aber niemand zeigt, der imstande wäre dies zu tun, müssen wir bei der Behauptung bleiben, daß sich der Sophist mit unvergleichlicher Verschmitztheit ein völlig unzugängliches Versteck ausgesucht hat.

Theaitetos. Ja das ist wahrhaftig der Fall.

Fremdling. Wenn wir ihn also als Vertreter einer Art scheinbildnerischer Kunst bezeichnen[50]), so wird er diese unsere dialektische Methode unschwer gegen uns selbst anwenden und die Ergebnisse unserer Untersuchung ins Gegenteil umkehren. Wenn wir ihn nämlich einen Bildererzeuger nennen, so richtet er an uns die Frage, was wir denn überhaupt unter Bild verstehen. Wir müssen uns also umsehen, mein Theaitetos, was man dem stürmischen Dränger auf seine Frage antworten kann.

Theaitetos. Offenbar folgendes: Die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, ferner Gemälde und Statuen und was es sonst noch alles dergleichen gibt[51]).

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Es ist ganz klar, mein Theaitetos: Du hast noch nie einen Sophisten gesehen.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Er wird sich anstellen, als wären ihm die Augen zugefallen oder als wäre er überhaupt ganz blind.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Wenn du ihm in dieser Weise antwortest, nämlich von Spiegelerscheinungen und Skulp-

turen redest, wird er deine Antwort verlachen, falls du sie als an einen Sehenden richtest, und wird vorgeben, er wisse weder von Spiegeln etwas noch von Wasser noch 240 S
überhaupt vom Sehen. Was er allein gegen dich hervorkehren wird, ist der dialektische Fragepunkt.

Theaitetos. Welcher wäre das?

Fremdling. Was es mit dem allgemeinen Begriff für eine Bewandtnis hat, der für alle die Dinge gilt, die du unter Aufzählung einer ganzen Reihe von Fällen mit einem Namen zu bezeichnen beliebtest, indem du dich des Ausdrucks Bild bedientest als der Einheit für alle. Erkläre dich also darüber und setze dich ohne zu wanken und zu weichen gegen den Mann zur Wehr.

Theaitetos. Was könnten wir denn also, mein lieber Fremdling, unter Bild anderes verstehen als das, was dem Wirklichen angeglichen, also ein Zweites von dieser Art ist.

Fremdling. Wenn du sagst „ein Zweites von dieser Art", so meinst du doch ein Wirkliches, oder worauf soll sich das „von dieser Art" beziehen?

Theaitetos. Nein, durchaus nicht ein Wirkliches, sondern ein Ähnliches.

Fremdling. Meinst du mit dem Wirklichen ein wahrhaft Seiendes?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wie nun? Das Nichtwirkliche ist doch das Gegenteil vom Wirklichen?

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Also nicht wahrhaft seiend ist dir zufolge das Ähnliche, wenn anders du es nicht-wirklich nennst.

Theaitetos. Aber in gewisser Hinsicht ist es doch.

Fremdling. Also doch nicht wahrhaft, deiner Meinung nach.

Theaitetos. Nein, das nicht; nur ein Bild ist es in Wahrheit.

Fremdling. Ohne also ein wahrhaftes Sein zu haben ist es doch wahrhaft das, was wir als Bezeichnung dafür brauchen, nämlich ein Bild.

Theaitetos. Ja, dieser Art scheint die Verbindung zu sein, in der das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten ist, in der Tat eine schwer zu begreifende Verbindung.

Fremdling. Ja, wahrlich schwer zu begreifen. Du siehst also, daß durch diese wechselseitige Verflechtung der vielköpfige Sophist auch jetzt[52]) uns gezwungen hat wider Willen anzuerkennen, daß das Nichtseiende in gewisser Hinsicht doch sei.

Theaitetos. Ja, sehr deutlich sehe ich das.

Fremdling. Also sage, wie sollen wir seine Kunst bestimmen ohne mit uns selbst in Widerspruch zu geraten?

Theaitetos. Wie meinst du das und was befürchtest du dabei?

Fremdling. Wenn wir sagen, er täusche mit seinem Scheinbild, und seine Kunst sei eine Trugkunst, soll damit gesagt sein, daß seine Kunst in unserer Seele falsche Vorstellungen erwecke, oder wie soll unsere Erklärung lauten?

Theaitetos. Eben so. Denn wie könnte sie anders lauten?

Fremdling. Eine falsche Vorstellung ist aber doch eine solche, welche das Gegenteil des Seienden vorstellt. Oder wie?

Theaitetos. Ja, das Gegenteil.

Fremdling. Du verstehst also unter falscher Vorstellung das Vorstellen des Nichtseienden?

Theaitetos. Notwendig.

Fremdling. Wird dabei das Nichtseiende für nichtseiend gehalten oder dem schlechthin Nichtseienden doch ein gewisses Sein eingeräumt?

Theaitetos. Ein gewisses Sein muß doch das Nicht-

seiende haben; sonst könnte sich ja niemand auch nur im mindesten irren.

Fremdling. Ferner nun. Wird nicht auch das schlechthin Seiende für durchaus nichtseiend gehalten?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Auch das ist doch Irrtum?

Theaitetos. Auch das.

Fremdling. Ebenso wird man doch auch unter einer falschen Behauptung (Rede) eine solche verstehen müssen, welche das Seiende als nichtseiend und das Nichtseiende als seiend aussagt? 241

Theaitetos. Wie könnte es sonst überhaupt zu einer solchen kommen?

Fremdling. Nur so und nicht anders. Aber das wird der Sophist nicht zugeben. Oder wie wäre es denkbar, daß irgendeiner, der wohl bei Verstande ist, es zugibt angesichts dessen, was früher im Gegensatz zu den jetzigen Aufstellungen eingeräumt worden war?[53]) Merken wir, mein Theaitetos, was er sagen wird?

Theaitetos. Wie sollten wir es nicht merken? Er wird sagen, wir behaupteten das Gegenteil von dem kurz vorher Behaupteten, indem wir uns nicht scheuten zu sagen, es komme dem Irrtum in Vorstellungen und Behauptungen (Reden) ein Sein zu. Denn wir sähen uns gezwungen in mannigfachster Weise mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen, nachdem wir kurz vorher uns dahin geeinigt hätten, daß dies das Allerunmöglichste sei.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Richtig erinnert. Doch ist es Zeit uns schlüssig zu machen, wie wir es mit dem Sophisten halten sollen. Denn wenn wir ihn dem Gebiet der Trugkünstler und Gaukler zuweisen, um ihn da aufzuspüren, so siehst du, wie leicht und in welcher Fülle ihm da die Einwendungen und Schikanen zur Hand sind.

Theaitetos. Ja gewiß.

Fremdling. Einen kleinen Teil davon haben wir erst durchgenommen, während es ihrer geradezu unzählige gibt.

Theaitetos. So wäre es denn, wie es scheint, unmöglich den Sophisten zu fassen, wenn es sich damit so verhält.

Fremdling. Wie also? Wollen wir jetzt entmutigt die Sache aufgeben?

Theaitetos. Nein, das dürfen wir nicht, wenn wir auch nur im geringsten imstande sind den Mann auf irgendeine Weise zu fassen.

Fremdling. Wirst du es also verzeihen und dich, wie du eben sagtest, zufrieden geben, wenn wir irgendwie auch nur die kleinste Bresche legen in die starke Umwallung dieses Satzes vom Nichtseienden?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. So richte ich denn noch dringender folgende Bitte an dich.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Mir nicht etwa die Absicht unterzuschieben als wollte ich eine Art Vatermörder werden[54]).

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Es kann uns zum Zwecke der Abwehr nicht erspart werden, den Satz unseres Vaters Parmenides genau zu prüfen und die Behauptung zum Siege zu führen, daß das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist und umgekehrt das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist.

Theaitetos. Es ist klar: mit dieser Behauptung müssen wir im dialektischen Wortgefecht durchdringen.

Fremdling. Ja, gewiß; so klar, daß es, mit dem Sprichwort zu reden, auch ein Blinder sehen kann. Denn solange diese beiden Sätze nicht entweder widerlegt oder eingeräumt sind, wird schwerlich jemand je imstande sein über falsche Behauptungen oder falsche Vorstellung, seien es nun Bilder oder Abbilder oder Nachahmungen oder Scheinbilder, gleichviel ob es sich um sie selbst oder um die Künste handelt, die es mit ihnen zu tun haben, —

über diese also zu reden, ohne sich dabei dadurch lächerlich zu machen, daß er sich gezwungen sieht sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Deshalb müssen wir jetzt den Mut haben 242 S
gegen den väterlichen Satz anzukämpfen oder die Sache überhaupt aufzugeben, wenn eine gewisse Zaghaftigkeit von solchem Unternehmen abhält.

Theaitetos. Nein, uns soll nichts davon abhalten.

Fremdling. So möchte ich denn noch eine dritte kleine Bitte an dich richten[55]).

Theaitetos. Nur heraus damit.

Fremdling. Ich sagte doch kurz vorher[56]), daß ich mich in bezug auf eine derartige Widerlegung immer mutlos gefühlt hätte und dies auch jetzt der Fall sei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Das Gesagte macht mir Angst, ich könnte dir darob wie ein Verrückter vorkommen, wenn ich im Handumdrehen das Gegenteil von dem Vorigen behaupte. Denn dir zu Gefallen wollen wir die Widerlegung des Satzes in Angriff nehmen, wenn anders von einer solchen die Rede sein kann.

Theaitetos. Darüber kannst du ganz beruhigt sein. Also nur zu! Du wirst mir durchaus nicht als ein Faselhans vorkommen, wenn du dich an die Widerlegung und an den Beweis machst.

Dreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, was soll man zum Ausgangspunkt machen für eine so gewagte Untersuchung? Ich glaube, die Natur der Sache selbst zwingt uns den folgenden Weg einzuschlagen.

Theaitetos. Welchen denn also?

Fremdling. Dasjenige zunächst einer Prüfung zu unterwerfen, was anscheinend ganz selbstverständlich ist,

damit wir nicht ohne weiteres hier einander beistimmen als wären wir vollständig darüber im klaren, während wir tatsächlich darüber im unklaren sind.

Theaitetos. Erkläre dich deutlicher darüber.

Fremdling. Wenig streng scheint mir unser Parmenides[57]) verfahren zu sein sowie überhaupt alle, die je sich an eine Beurteilung des Seienden nach Zahl und Beschaffenheit gewagt haben[58]).

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Mir erscheint es wie eine Art Märchen, was jeder von ihnen uns vorträgt als wären wir Kinder. Der eine[59]) sagt, es gebe des Seienden drei, von denen einiges zu Zeiten miteinander im Kampfe liege, dann aber auch wieder sich lieb habe, so daß es Hochzeiten gebe und Zeugungen und Großziehen der Sprößlinge. Ein anderer wieder sagt[60]), es gebe nur zwei, Nasses und Trockenes oder Warmes und Kaltes, und er verehelicht sie und stattet sie aus. Die von uns ausgehende eleatische Schule aber, von Xenophanes[61]) an oder von noch früher her, läßt in ihren märchenhaften Ausführungen das, was man gemeinhin das All der Dinge nennt, nur Eines sein. Ionische oder Sikelische Musen[62]) kamen aber später auf den Gedanken es sei am sichersten beides zu verbinden, also zu sagen, das Seiende sei sowohl Vieles wie Eines und werde durch Feindschaft und Liebe zusammengehalten. Denn sich trennend wird es doch beständig wieder zusammengeführt: so sagen die gestrengeren Musen. Die nachgiebigeren aber sahen von dem Gebot, daß dies sich beständig so verhalten solle, ab und behaupten, daß abwechselnd das All bald Eines sei und einander befreundet durch die Macht der Aphrodite (d. i. der Liebe), bald wieder Vieles und miteinander in Feindschaft durch etwas,
s St. was sie Streit nennen. Ob nun mit alledem einer von ihnen recht habe oder nicht, ist schwer zu entscheiden und es scheint wenig am Platze zu sein mit so berühmten und altehrwürdigen Männern über so gewichtige Fragen zu rechten. Das aber darf man ohne Anstoß aussprechen —

Theaitetos. Nun, was denn?

Fremdling. Daß sie viel zu wenig Rücksicht nahmen auf uns, die große Menge, sondern über unsere Köpfe hinweg redeten. Denn ohne sich darum zu kümmern, ob wir ihren Ausführungen auch folgen oder ob wir nicht mitkommen können, führt ein jeder seine eigene Sache zu Ende[63]).

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Wenn einer von ihnen uns mit der Behauptung kommt, es sei Vieles oder Eines oder Zwei, oder es sei geworden oder werde, oder auch Warmes vermische sich mit Kaltem, während er anderwärts wieder Trennungen und Verbindungen annimmt, kannst du, mein Theaitetos, bei den Göttern, da den jedesmaligen Sinn der Worte auch verstehen? Denn was mich anlangt, so glaubte ich, als ich noch jünger war, wenn die Rede auf dies uns jetzt so rätselhafte Nichtseiende kam, ich wüßte ganz genau, worum es sich dabei handelte; und jetzt siehst du nun, in welcher Ratlosigkeit wir hinsichtlich desselben uns befinden.

Theaitetos. Leider.

Fremdling. Vielleicht nun steht es mit dem Seienden rücksichtlich der Vorstellung, die unsere Seele davon hat, nicht minder schlimm, so daß wir uns hinsichtlich beider in der gleichen Lage befinden, gleichwohl aber behaupten, wir wären über das Seiende vollständig aufgeklärt und wüßten genau Bescheid damit, wenn darauf die Rede käme; nur über das andere (das Nichtseiende) wüßten wir nicht Bescheid.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Auch von allen den andern vorhin genannten Bestimmungen soll das Nämliche gelten.

Theaitetos. Gut.

Einunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Diese vielen anderen Bestimmungen wollen wir denn also später betrachten, wenn es dir recht ist. Unsere erste Betrachtung aber muß dem Wichtigsten und recht eigentlich Grundlegenden gelten[64]).

Theaitetos. Was meinst du damit? Doch es ist wohl klar, was du meinst: wir müssen zuerst das Seiende daraufhin prüfen, welche Bedeutung ihm eigentlich diejenigen beilegen, die davon reden.

Fremdling. Du hast die Sache sehr richtig erfaßt, mein Theaitetos. Wir verfahren nun meiner Meinung nach am zweckmäßigsten so, als wären sie selbst zugegen und wir forschten sie folgendermaßen aus: Wohlan, ihr alle, die ihr erklärt, das All sei das Warme und Kalte oder irgendein ähnliches Gegensatzpaar, was meint ihr damit in bezug auf beide, wenn ihr sagt beide und jedes von beiden seien? Was sollen wir uns unter diesem euerem Sein denken? Etwa ein Drittes neben jenen zweien, so daß wir also das All nach euch als Dreiheit und nicht mehr als Zweiheit setzen müßten? Denn wenn ihr von den Zweien das Eine als seiend setzt, so soll doch wohl das Sein nicht gleicher Weise von beiden gelten? Denn in beiden dann möglichen Fällen wären sie dann doch nur Eines, aber nicht zwei.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also wollt ihr vielleicht beide als seiend bezeichnen?

Theaitetos. Vielleicht.

St. Fremdling. Aber, meine Freunde, — so würden wir sagen — auch so würde durch eure Rede die Zweiheit ganz unbedingt zur Einheit werden.

Theaitetos. Sehr richtig bemerkt.

Fremdling. Da wir also ratlos sind, so müßt ihr uns ausreichend darüber aufklären, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks „seiend" bedient. Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir da-

gegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber ist es uns zum Rätsel geworden. Eben darüber also belehrt uns zunächst, auf daß wir uns nicht dem Wahne hingeben, als verständen wir das von euch Gesagte, während doch das gerade Gegenteil der Fall ist. Wenn wir so mit ihnen reden und an diese ebenso wie an alle anderen, denen zufolge das All mehr als Eines ist, diese Bitte richten, so machen wir uns doch nicht etwa einer Albernheit schuldig, mein Sohn?

Theaitetos. Nichts weniger als das.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Muß man nun nicht ferner sich an diejenigen wenden, die das All als Eines bestimmen und von ihnen nach Möglichkeit erkunden, was sie eigentlich unter dem Seienden verstehen?

Theaitetos. Auf alle Fälle.

Fremdling. Sie sollen also auf folgende Frage antworten: Ihr behauptet doch wohl, es sei nur Eines? Ja, werden sie sagen. Nicht wahr?[65])

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ferner. Ihr nennt etwas seiend?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Meint ihr damit euer Eines, indem ihr dies nämliche Eine mit zwei Namen belegt, oder wie?

Theaitetos. Wie wird die Antwort lauten, die sie darauf geben, lieber Fremdling?

Fremdling. Offenbar, mein Theaitetos, ist es für den, der diese Voraussetzung macht nichts weniger als leicht Antwort zu geben auf diese jetzige wie auf jede beliebige weitere Frage.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Einerseits ist es doch lächerlich das Dasein zweier Namen einzuräumen, wenn man überhaupt nur Eines annimmt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Anderseits läßt es sich überhaupt vernünftiger Weise nicht rechtfertigen, wenn man von seiten irgend jemandes die Behauptung ruhig durchgehen läßt, daß irgendeinem Namen das Sein zukomme.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Nimmt er den Namen als verschieden von der Sache, so setzt er damit doch zwei Dinge?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn er aber anderseits den Namen mit der Sache gleichsetzt, so sieht er sich entweder gezwungen einen Namen zu setzen für ein Nichts oder, wenn er behauptet, er sei ein Name für etwas, so bleibt nur übrig, daß der Name nur ein Name für den Namen, aber sonst für nichts ist.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Und das Eine als Name des Einen kann dann auch nichts anderes sein als das Eine des Namens[66]).

Theaitetos. Ohne Widerrede.

Fremdling. Und ferner. Werden sie das Ganze als verschieden von dem seienden Einen oder als identisch damit bestimmen?

Theaitetos. Als identisch. Und das werden sie nicht nur tun, sondern sie tun es auch.

Fremdling. Wenn also das Seiende ein Ganzes ist, wie auch Parmenides sagt,

Allseits gleichend der Masse der wohl sich rundenden Kugel,
Gleich stark rings um die Mitte sich breitend. Nicht irgendwo darf es
Größer sich zeigen, sei's hier oder dort, und nirgends auch schwächer,

so muß es zufolge dieser Beschaffenheit auch Mitte und Enden haben; hat es aber diese, so hat es unter allen Umständen auch Teile. Oder wie?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was aber der Teilbarkeit unterliegt, 245 S
kann zwar seiner Eigenschaft nach für die Gesamtheit seiner Teile ohne inneren Widerspruch durch den Begriff des Einen bestimmt werden und so kann es denn in dieser Beziehung als All und Ganzes auch Eins sein —

Theaitetos. Warum auch nicht?

Fremdling. Aber dasjenige, was diese Bestimmung (des Einsseins) als Eigenschaft an sich trägt, kann doch wohl unmöglich das absolute Eins selbst sein?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Als unteilbar muß doch wohl das absolute Eins nach strengem Begriffe bezeichnet werden?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Ein Eins aber von dieser Art, nämlich ein aus vielen Teilen bestehendes, verträgt sich nicht mit dem strengen Begriff der Einheit.

Theaitetos. Ich verstehe wohl.

Fremdling. Ist nun das Seiende insofern Eines und ein Ganzes, als es die Eigenschaft des Einen an sich trägt, oder wollen wir überhaupt leugnen, daß das Seiende ein Ganzes sei?

Theaitetos. Eine schwierige Wahl, die du mir damit gestellt hast.

Fremdling. Da hast du vollkommen recht. Denn gesetzt, das Seiende hat die Eigenschaft in gewisser Weise Eines zu sein: dann kann es doch augenscheinlich nicht identisch sein mit dem Einen; mithin wird das All mehr sein als Eines.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gesetzt aber, die Teilnahme an dem Einen hätte für das Seiende nicht die Folge ein Ganzes zu sein, es existierte aber ein Ganzes für sich, so bleibt das Seiende hinter den Ansprüchen an sich selbst zurück (denn es existiert dann noch anderes als das Seiende).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also auch nach dieser Darlegung geht das Seiende seiner selbst verlustig und wird nicht seiend sein.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und wiederum wird das All zu mehr als Einem, wenn das Seiende und das Ganze jedes für sich durch seine eigene Natur bestimmt ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Kommt aber dem Ganzen überhaupt gar kein Sein zu, so überträgt sich das Nichtsein auch auf das Sein, und nicht genug, daß das Seiende dann nicht ist, kann es sogar niemals ein Seiendes auch nur geworden sein.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Das Gewordene ist immer ein Ganzes geworden. Mithin darf man, wenn man das Ganze nicht zum Seienden rechnet, weder Sein noch Werden als seiend bezeichnen.

Theaitetos. Damit hat es, wie es scheint, seine volle Richtigkeit.

Fremdling. Und auch nicht irgendwelche Größe darf das Nichtganze haben; denn hat es irgendeine Größe, so muß es notwendig, wie groß es auch sein mag, selbst ein dementsprechendes Ganze sein.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Und noch tausend andere Punkte werden sich zeigen, ein jeder voll von zahllosen Schwierigkeiten, wenn man das Seiende sei es als beliebige Zwei oder nur als Eines setzt.

Theaitetos. Zeuge dessen ist schon zur Genüge das bisher Vorgebrachte. Denn indem in engem Zusammenhang immer eines aus dem anderen folgt, steigert sich fortwährend durch neue und größere Schwierigkeiten die Unsicherheit der jedesmaligen früheren Behauptungen.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Diejenigen also, die über das Seiende und Nichtseiende ganz genau Auskunft zu geben wissen[67]), haben wir zwar nicht vollständig durchgesprochen, doch mag das Gesagte genügen. Nun gilt es aber diejenigen ins Auge zu fassen, deren Aussagen darüber ein anderes Gepräge tragen, damit der Überblick über alle uns zeige, daß das Seiende seinem Wesen nach um nichts leichter zu bestimmen ist als das Nichtseiende. 246

Theaitetos. Auch ihnen also müssen wir uns zuwenden.

Fremdling. Schaue nur hin! Eine wahre Riesenschlacht (Gigantomachie) scheinen sie gegeneinander zu schlagen aus Anlaß des Streites über das Sein.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die einen ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfaßt halten. Denn indem sie nach allem greifen, was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zuläßt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe, und wenn einer, der nicht zu ihnen hält, etwas Unkörperliches für seiend erklärt, so weisen sie ihn voller Verachtung ab und wollen nichts anderes hören[68]).

Theaitetos. Ja, das sind ganz höllische Gesellen, von denen du da sprichst. Auch ich kenne sie aus manchem Zusammentreffen mit ihnen.

Fremdling. Daher verteidigen sich denn auch ihre Gegner aus sehr vorsichtig gewählter Stellung von oben her, aus dem Unsichtbaren, indem sie alles daransetzen gewisse nur denkbare und unkörperliche Formen (Ideen) zu Inhabern des wahren Seins zu machen[69]). Die körperlichen Wesen aber ihrer Gegner und das, was diese für Wahrheit ausgeben, zerstückeln sie mit ihren Wortkünsten und nennen sie nicht ein Sein, sondern nur ein in Be-

wegung begriffenes Werden. Zwischen ihnen aber breitet sich das Schlachtfeld aus, auf dem sich, mein Theaitetos, fortwährend ein endloser Kampf darum abspielt.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Wir wollen also von beiden Parteien nacheinander Rechenschaft fordern über das Sein, das sie annehmen.

Theaitetos. Wie soll das geschehen?

Fremdling. Von denen, die das Sein in die Ideen verlegen, ist es leichter diese Rechenschaft zu fordern, denn sie sind sanfterer Sinnesart; von denen aber, die alles mit Gewalt ins Körperliche ziehen, schwerer, ja vielleicht so gut wie unmöglich. Doch müssen wir, wie ich glaube, folgendes Verfahren gegen sie einschlagen.

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Am liebsten, wenn es irgend möglich wäre, müßten wir sie in Tat und Wahrheit besser machen; wenn dies aber nicht angeht, so wollen wir sie in unserer Unterredung als Gebesserte erscheinen lassen, indem wir die Annahme machen, sie seien gewillt, sachgemäßer und regelrechter zu antworten als es jetzt der Fall ist. Denn ein Zugeständnis von Besseren hat doch wohl mehr Wert als ein solches von Schlechteren. Uns aber sind die Leute selbst an sich gleichgültig; uns gilt es nur die Wahrheit zu ergründen.

Theaitetos. Und das mit Recht.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Fordere also die Gebesserten auf zu antworten und teile uns ihre Äußerungen mit.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremdling. So mögen sie denn sagen, ob sie die Existenz eines sterblichen Geschöpfes anerkennen.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremdling. Müssen sie darunter nicht einen beseelten Leib verstehen?[70])

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Rechnen sie dabei die Seele zu dem Seienden?

Theaitetos. Ja. 247

Fremdling. Und weiter. Erklären sie nicht die Seele teils für gerecht teils für ungerecht, und teils für vernünftig teils für unvernünftig?

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Und soll nach ihnen nicht eine jede Seele zu solcher Eigenschaft gelangen durch den Besitz und die Anwesenheit hier der Gerechtigkeit und dort des Gegenteils?

Theaitetos. Ja, auch das geben sie zu.

Fremdling. Nun werden sie aber doch dem, das vermögend ist einem beizuwohnen oder fern zu bleiben, unter allen Umständen ein Sein zuschreiben.

Theaitetos. Ja, das tun sie.

Fremdling. Wenn also der Gerechtigkeit, Einsicht und sonstigen Tugend sowie dem Gegenteil, und mithin auch der Seele, der sie angehören, ein Sein zukommt, erklären sie dann etwas davon für sichtbar und greifbar oder alles für unsichtbar?

Theaitetos. Wohl kaum irgendetwas davon für sichtbar.

Fremdling. Wie steht es aber mit dem, was von dieser Art ist? Sie behaupten doch nicht etwa, es sei etwas Körperliches?

Theaitetos. Hier geben sie nicht mehr für alles die gleiche Antwort[71]), sondern von der Seele behaupten sie, sie scheine ihnen etwas Körperliches zu sein, was aber die Einsicht anlangt und das übrige was unter dieser Frage befaßt ist, so tragen sie Scheu und wagen weder zu bekennen, daß es mit dem Seienden nichts zu schaffen habe, noch fest zu behaupten, daß dies alles körperlich sei.

Fremdling. Offenbar, mein Theaitetos, haben wir es hier mit Männern zu tun, die sich gebessert haben. Denn die eigentlich Saatentsprossenen und Erdgeborenen

unter ihnen würden in bezug auf keinen dieser Punkte auch nur die geringste Scheu an den Tag legen, sondern unentwegt versichern, daß alles, was sie nicht mit den Händen zusammendrücken können, jeglichen Seins bar sei.

Theaitetos. Damit gibst du so ziemlich ihre Denkart wieder.

Fremdling. Fragen wir sie also nochmals. Denn wenn sie bereit sind irgend etwas von dem Seienden, und wäre es noch so gering, für unkörperlich zu erklären, so genügt es, denn sie müssen dasjenige Merkmal angeben, das den ebengenannten Dingen mit jenen körperlichen Dingen von Natur gemeinsam ist und in Hinblick auf welches sie beiden das Sein zusprechen. Vielleicht dürften sie da in Verlegenheit geraten. Sollte dies also der Fall sein, so sieh zu, ob sie vielleicht geneigt sein möchten einen Vorschlag von uns anzunehmen und folgender Erklärung des Seins ihre Beistimmung zu geben.

Theaitetos. Was wäre das für eine? Gib sie an und wir werden dann bald wissen, wie sie sich dazu verhalten.

Fremdling. So erkläre ich denn, daß alles, was ein Vermögen (Möglichkeit), welcher Art es auch sei, besitzt entweder eine Veränderung bei irgendeinem anderen Dinge zu bewirken oder auch nur von dem unbedeutendsten Ding auch nur die geringste Einwirkung zu erfahren und wäre es nur für ein einziges Mal — daß all dies wahrhaftes Sein habe. Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei[72]).

Theaitetos. Nun, da sie selbst vorderhand Besseres als dies nicht zu sagen wissen, so nehmen sie es an.

Fremdling. Gut. Denn vielleicht dürften wir sowohl wie diese später darüber zu anderer Ansicht gelangen. s St. Diesen gegenüber habe es mit diesem Zugeständnis an uns jetzt sein Bewenden.

Theaitetos. Dem ist so.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wenden wir uns denn zu den anderen, den Freunden der Begriffe (Ideen). Du aber sollst uns auch ihre Antworten berichten.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Ihr unterscheidet doch scharf zwischen Werden und Sein?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und euch zufolge stehen wir durch den Leib vermittelst der Wahrnehmung mit dem Werden in Gemeinschaft, durch die Seele aber vermittelst des Denkens mit dem wahrhaft Seienden, das sich eurer Behauptung nach in jeder Hinsicht identisch und immer auf die gleiche Weise verhält, während das Werden in beständigem Wechsel ist.

Theaitetos. Ja, das ist unsere Ansicht.

Fremdling. Aber wie verhält es sich nun, ihr Allertrefflichsten, mit diesem „in Gemeinschaft stehen"? Was bedeutet euch das für beide Fälle? Nicht das eben von uns Angegebene?

Theaitetos. Und das war?

Fremdling. Ein Leiden oder Bewirken, das sich aus irgendeinem Vermögen von seiten der miteinander in Verbindung tretenden Dinge ergibt. Vielleicht nun, mein Theaitetos, verstehst du ihre Antwort darauf nicht recht, während mir meine Vertrautheit mit ihnen das möglich macht.

Theaitetos. Wie lautet also ihre Rede?

Fremdling. Sie räumen uns das eben gegen die Erdgeborenen rücksichtlich des Seins Gesagte nicht ein.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wir stellten es doch als eine treffende Bestimmung des Seienden hin, wenn etwas das Vermögen hätte zu leiden oder zu wirken und sei es auch nur in unbedeutendstem Maße?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Darauf erwidern sie denn, daß mit dem Werden wohl ein Vermögen des Tuns und Leidens verbunden sei, daß aber mit dem Sein das Vermögen zu dem einen oder zu dem anderen von diesen beiden nichts zu schaffen habe.

Theaitetos. Hat es mit dieser Antwort etwas auf sich?

Fremdling. Nun, wenigstens soviel, daß wir zu ihnen sagen müssen, wir wünschten von ihnen noch genauer zu erfahren, ob sie mit uns darüber einverstanden sind, daß die Seele erkenne, das Sein aber erkannt werde.

Theaitetos. Ja, damit sind sie einverstanden.

Fremdling. Wie nun? Wofür erklärt ihr das Erkennen und das Erkanntwerden?[73]) Für ein Tun oder ein Leiden oder für beides? Oder ist das eine ein Leiden, das andere ein Tun? Oder hat überhaupt keins von beiden sei es an dem Tun sei es an dem Leiden irgendwelchen Anteil?

Theaitetos. Offenbar das letztere. Denn sonst würden sie Dinge sagen, die mit ihrer früheren Behauptung in Widerspruch stehen.

Fremdling. Ich verstehe: sie würden nämlich folgendes sagen: wenn das Erkennen ein Tun (Wirken) ist, dann muß notwendig das Erkannte leiden. Diesem Satze zufolge nun müßte das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, genau in demselben Maße als es erkannt wird, auch leiden und folglich sich bewegen, was wir von dem Ruhenden nimmermehr zugeben können.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Aber, beim Zeus, wie kann man uns zumuten zu glauben, daß dem absolut Seienden wirklich weder Bewegung noch Leben noch Seele, noch Einsicht zukomme, daß es also weder lebendig sei noch denke, sondern in ehrfurchtgebietender Heiligkeit, bar der Ver-
249 St. nunft, in regungsloser Ruhe verharre?

Theaitetos. Ja, das wäre ein höchst bedenkliches Zugeständnis.

Fremdling. Sollen wir ihm nun etwa Vernunft zugestehen, aber kein Leben?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremdling. Sollen wir ihm aber dies beides beiwohnen lassen, ohne ihm eine Seele einzuräumen, in der es dies birgt?

Theaitetos. Nein. Es gibt keine andere Möglichkeit.

Fremdling. Aber kann es denn nun Vernunft, Leben und Seele haben, und doch trotz seiner Beseeltheit in völliger Unbeweglichkeit ruhig verharren?

Theaitetos. Das scheint mir alles völlig undenkbar zu sein.

Fremdling. Also auch das Bewegte und die Bewegung muß man als seiend anerkennen.

Theaitetos. Unweigerlich.

Fremdling. Es ergibt sich also, mein Theaitetos, einerseits, daß, wenn alles unbewegt ist, es überhaupt von nichts eine vernünftige Erkenntnis geben kann.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Und wenn wir anderseits einräumen wollten, daß alles in Umschwung und in Bewegung sei, so würden wir nach diesem Satze gleichfalls die vernünftige Erkenntnis aus dem Gebiete des Seienden streichen[74]).

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Scheinen dir die Bestimmungen „in jeder Hinsicht identisch“ und „in gleicher Weise“ und „hinsichtlich des Nämlichen“ ohne Ruhe überhaupt möglich zu sein?

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Wie nun? Gibt es oder hat es je ohne diese Bestimmungen irgendwo vernünftige Erkenntnis gegeben? Ist dir so etwas bekannt?

Theaitetos. Durchaus nicht.

Fremdling. Aber auch den muß man mit allen Waffen des Geistes bekämpfen, der das Dasein von Wissen und Einsicht und Vernunft leugnet und gleichwohl über

irgend etwas irgendwelche Behauptung mit dem Anspruch auf volle Sicherheit derselben aufstellt.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Für den Philosophen also und den, der diese Sicherheit der Behauptungen über alles hochhält, scheint es ganz unerläßlich, weder mit denjenigen sich einzulassen, die unter Annahme eines oder vieler Begriffe (Ideen) das All für ruhend erklären[75]), noch vollends denen auch nur im geringsten Gehör zu schenken, die dem Seienden eine unablässige Bewegung geben, sondern er muß, wie es die Kinder sich wünschen, der Gesamtheit des Unbewegten und Bewegten[76]), d. h. dem Seienden und dem All, beide Eigenschaften beilegen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wie nun? Macht es nicht den Eindruck als ob wir zu einer befriedigenden Begriffsbestimmung des Seienden gelangt wären?

Theaitetos. Durchaus.

Fremdling. Sei nur ja nicht zu vertrauensvoll[77]), mein Theaitetos; denn, wenn ich nicht irre, werden wir jetzt erst uns der Schwierigkeiten in der Erkenntnis desselben recht bewußt werden.

Theaitetos. Wie meinst du das und was soll das bedeuten?

Fremdling. Mein Bester, merkst du nicht, daß wir im ganzen Verlaufe der Untersuchung uns nie in größerer Unwissenheit darüber befanden als gerade jetzt, wo wir uns einbilden die Lösung in der Hand zu haben?

Theaitetos. Ich wenigstens bilde es mir ein. Wie wir aber unversehens zu solcher Selbsttäuschung gekommen sein sollen, ist mir ein reines Rätsel.

Fremdling. So erwäge denn genauer, ob nicht angesichts der gemachten Zugeständnisse mit Recht jetzt an

uns dieselben Fragen gestellt werden könnten, die wir 250 S
selbst damals an diejenigen stellten[78]), die das All als Warmes und Kaltes deuteten.

Theaitetos. Was für Fragen? Komme meinem Gedächtnis zu Hilfe.

Fremdling. Sehr gern. Und ich will versuchen das in der Weise zu tun, daß ich dich so frage, wie damals jene, aber doch mit dem Bestreben, dabei auch etwas vorwärts zu kommen[79]).

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Gut denn. Bilden deiner Meinung nach Bewegung und Stillstand nicht den vollsten Gegensatz?

Theaitetos. Unzweifelhaft.

Fremdling. Und doch erklärst du beide und jedes von beiden in gleicher Weise für seiend?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Und schreibst du beiden und jedem von beiden, wenn du ihnen das Sein zugestehst, damit zugleich auch Bewegung zu?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremdling. Aber Stillstand legst du ihnen wohl bei, wenn du beide für seiend erklärst?

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Als ein Drittes also neben diesen beiden stellt sich deinem Geiste das Seiende dar, und indem du den Stillstand und die Bewegung zusammen von dem Seienden umschlossen sein ließt, schriebst du im Hinblick auf diese Gemeinschaft mit dem Sein ihnen beiden das Sein zu.

Theaitetos. In der Tat scheint unserem Geiste das Seiende als ein Drittes vorzuschweben, wenn wir von Bewegung und Stillstand das Sein aussagen.

Fremdling. Das Seiende ist also nicht eine Summierung von Bewegung und Stillstand, sondern etwas von diesen Verschiedenes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Seiner eigenen Natur nach steht das Seiende weder still noch bewegt es sich.

Theaitetos. Das mag zutreffen.

Fremdling. Wohin also soll man das Auge des Geistes richten, um eine unbestreitbar sichere Entscheidung darüber zu gewinnen und mit sich selbst darüber ins klare zu kommen?

Theaitetos. Ja, wohin?

Fremdling. Ich glaube, wohin wir auch blicken, alles zeigt sich voller Schwierigkeiten. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, muß es dann nicht stillstehen? Oder anderseits, wenn etwas in keiner Weise stillsteht, muß es sich da nicht bewegen? Das Seiende aber hat sich uns jetzt als außerhalb dieser beiden stehend erwiesen[80]). Ist dies nun überhaupt möglich?

Theaitetos. Das ist das Allerunmöglichste.

Fremdling. Wir müssen uns also hierbei an folgende Erfahrung, die wir gemacht haben, erinnern.

Theaitetos. An welche?

Fremdling. Als wir gefragt wurden, worauf man eigentlich die Bezeichnung „Nichtseiendes" zu beziehen hätte, befanden wir uns in völliger Ratlosigkeit. Du erinnerst dich doch?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Ist die Ratlosigkeit nun etwa geringer, in der wir uns jetzt rücksichtlich des Seienden befinden?

Theaitetos. Mir, lieber Fremdling, kommt es so vor, als wäre sie womöglich noch größer.

Fremdling. Damit mag denn die Durchsprechung dieser Schwierigkeiten ihren Abschluß gefunden haben. Da aber das Seiende und das Nichtseiende in gleichem Maße an diesem unserem Zustande der Ratlosigkeit beteiligt waren, so dürfen wir nunmehr hoffen, daß in demselben Maße, als das eine von ihnen mehr oder minder deutlich hervortreten wird, dies auch mit dem andern der
351 St. Fall sein werde. Und wenn sich uns keines von beiden zu erkennen geben will, so wollen wir wenigstens die

Untersuchung so gut wir können für beide zugleich mit Anstand zu Ende führen.

Theaitetos. Schön.

Fremdling. So laß uns denn angeben, in welchem Sinne wir in jedem gegebenen Falle dem nämlichen Gegenstand viele Prädikate beilegen.

Theaitetos. Was denn für einem etwa? Gib ein Beispiel.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn wir vom Menschen reden, so legen wir ihm doch vielerlei Prädikate bei; wir wenden auf ihn an die Vorstellungen von Farbe, Gestalt, Größe, Schlechtigkeit und Tugend; mit all dem und tausenderlei anderem bringen wir zum Ausdruck, daß er nicht nur Mensch ist, sondern auch gut und unzähliges andere. Und ebenso steht es auch mit den übrigen Dingen: wir setzen ein jedes von ihnen als eines und sagen doch wieder vieles und mit vielerlei Namen von ihm aus[81]).

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Damit haben wir, glaube ich, nicht nur den jungen Leuten sondern auch den spätgelehrten Alten einen festlichen Schmaus bereitet. Denn sofort macht jeder von ihnen den naheliegenden Einwand, nimmermehr könne das Viele Eines und das Eine Vieles sein, und so gefallen sie sich denn darin es als unstatthaft zu bezeichnen, wenn man den Menschen gut nennt: nur das Gute dürfe man gut und den Menschen nur Menschen nennen. Denn ich glaube, mein Theaitetos, du triffst häufig mit Leuten zusammen, die sich mit allem Eifer auf diese Dinge geworfen haben, mitunter mit schon bejahrteren Männern, die infolge geistiger Armut sich voller Bewunderung an diese Dinge hängen und sich dann einbilden, eben damit die Krone aller Weisheit gefunden zu haben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Auf daß also unsere Prüfung sich auf alle ohne Ausnahme beziehe, die jemals über das Sein eine Ansicht geäußert haben und mag sie noch so unbedeutend sein, so sei das, was wir jetzt zu sagen vorhaben, in Frageform sowohl an die eben genannten wie an diejenigen, mit denen wir es früher zu tun hatten, gerichtet.

Theaitetos. Was denn also?

Fremdling. Sollen wir weder das Sein mit Bewegung und Stillstand noch überhaupt irgend etwas mit irgend etwas anderem verknüpfen, sondern soll es nach unserer Annahme unverbindbar und einer wechselseitigen Gemeinschaft nicht fähig sein? Oder sollen wir alles zur Vereinigung gelangen lassen als fähig zu wechselseitiger Verbindung? Oder soll dies nur von Einigem gelten, von anderem aber nicht? Was von dem, mein Theaitetos, werden sie wohl lieber wählen? Wie sollen wir uns darüber äußern?

Theaitetos. Ich bin nicht imstande in ihrem Namen etwas darauf zu antworten.

Fremdling. Warum nimmst du denn für deine Antwort nicht Punkt für Punkt vor, indem du für jeden die daraus sich ergebenden Folgerungen betrachtest?

Theaitetos. Du hast recht.

Fremdling. Und nehmen wir zunächst, wenn es dir recht ist, die Annahme vor, daß nichts irgendwelche Fähigkeit habe mit irgend etwas anderem in Gemeinschaft zu treten. Werden dann nicht Bewegung und Stillstand von jeder Gemeinschaft mit dem Sein ausgeschlossen sein?

2 St. Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Wie nun? Kann eines von ihnen sein, wenn es nicht am Sein Anteil hat?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Mit einem Schlage also ist durch dieses Zugeständnis alles, wie es scheint, über den Haufen geworfen, sowohl die Ansicht derer, die das All in Bewegung sein, wie derer die es als Eines stillstehen lassen und nicht minder auch derer, die das Seiende nach Maß-

gabe von Begriffen (Ideen) für immer sich in jeder Beziehung gleichbleibend erklären. Denn alle diese verknüpfen damit die Vorstellung des Seins, die einen, indem sie die Bewegung für wirklich seiend, die anderen, indem sie den Stillstand für wirklich seiend erklären.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Aber auch die, welche alles bald zusammentreten, bald wieder auseinandertreten lassen[82]), sei es daß sie es zur Einheit zusammensetzen und aus dem Einen wieder ins grenzenlos Viele auflösen oder daß sie es in bestimmte Gruppen von Elementen auflösen und aus diesen wieder zusammensetzen, gleichviel ob sie diese Vorgänge im Wechsel miteinander oder unaufhörlich sich abspielen lassen — alles, was sie sagen ist null und nichtig, wenn der Vermischung kein Sein zukommt.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Ferner dürften gerade diejenigen rücksichtlich ihres wissenschaftlichen Verfahrens sich am allerlächerlichsten machen, die es nicht dulden wollen, daß man irgend etwas vermöge der Teilnahme an dem Zustande eines anderen als ein anderes bezeichne.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Sie müssen doch unbedingt bei allem sich der Ausdrücke „Sein", „Ohne", „Anderes", „An sich" und tausend anderer bedienen, deren sie sich nicht enthalten und deren Verknüpfung sie in ihren Reden nicht vermeiden können, so daß sie gar keiner Widerlegung von seiten anderer bedürfen, sondern wie man zu sagen pflegt, den Feind und Gegner im eigenen Hause haben, der sich im eigenen Innern vernehmen läßt und der, ein sonderbarer Gesell, eine Art Eurykles[83]), ihr beständiger Begleiter ist.

Theaitetos. In der Tat, ein treffender und wahrer Vergleich.

Fremdling. Wie aber nun, wenn wir allem die Fähigkeit zusprechen wollten sich miteinander zu verbinden?

Theaitetos. Das bin auch ich imstande zu widerlegen.

Fremdling. Wie denn?

Theaitetos. Weil die Bewegung selbst dann zu völligem Stillstand gebracht und der Stillstand seinerseits dann hinwiederum in Bewegung sein würde, wenn sie sich zusammenfänden.

Fremdling. Aber das machen doch zwingende Gründe ganz unmöglich, daß die Bewegung stillstehe und der Stillstand sich bewege.

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Also ist nur noch das Dritte möglich.

Theaitetos. Ja.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Nun muß aber doch notwendig einer dieser Fälle zutreffend sein: es muß entweder alles oder es muß nichts, oder es muß einiges wohl, anderes aber nicht in Gemeinschaft miteinander zu treten bereit sein.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die zwei ersten Fälle erwiesen sich als unmöglich.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Jeder also, der ohne Verstoß wider die Denkgesetze antworten will, wird sich für den noch übrigen von den drei Fällen erklären.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Da also einige Begriffe die Verbindung miteinander einzugehen bereit sind, andere aber nicht, so hat der Vorgang einige Ähnlichkeit mit dem bei den Buchstaben. Denn auch bei diesen lassen sich einige nicht mit-
3 St. einander zusammenfügen, andere wieder tun dies.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die Vokale aber haben vor den übrigen Lauten den Vorzug, daß sie sich wie ein Band durch alle

hindurchziehen, so daß ohne einen solchen sich auch von den übrigen keiner mit einem andern zusammenfügen läßt.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Weiß nun jedermann, welche Laute fähig sind miteinander Verbindungen einzugehen, oder bedarf es einer besonderen Kunst, um hier vollgültige Auskunft zu geben?

Theaitetos. Einer solchen bedarf es unbedingt.

Fremdling. Und zwar welcher?

Theaitetos. Der Grammatik.

Fremdling. Steht es ferner nicht ebenso mit den hohen und tiefen Tönen? Derjenige, welcher die Kunst besitzt, auf Grund deren er die Zulässigkeit und Unzulässigkeit von Tonverbindungen richtig zu beurteilen versteht, ist doch wohl ein Musikverständiger, wer dies nicht versteht, ist ein der Musik Unkundiger?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und so wird sich auch bei allen anderen Künsten, was die Kenntnis derselben und das Gegenteil anlangt, diese unsere Beobachtung wiederholen.

Theaitetos. Unfehlbar.

Fremdling. Und weiter. Da sich auch die Begriffe rücksichtlich ihrer Gemeinschaft ebenso zueinander verhalten, bedarf es da nicht unbedingt einer gewissen Wissenschaft, auf Grund deren man die Urteile rücksichtlich der möglichen Begriffsverbindungen durchgeht, wenn man richtige Auskunft geben will über die Frage, welche Begriffe miteinander zusammenstimmen und welche einander ausschließen? Sowie auch über die weitere Frage, ob gewisse Hauptbegriffe das ganze Gebiet der Begriffe umfassen, also mit allen sich zu verbinden fähig sind? Und was anderseits die Ausschließungen (Trennungen) anlangt, ob da andere wieder durch das ganze Begriffsgebiet hindurch Ursache der Ausschließung sind.

Theaitetos. Wie sollte es dazu nicht einer Wissenschaft bedürfen, ja vielleicht der allerwichtigsten.

Neununddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Welchen Namen, mein Theaitetos, sollen wir nun dieser Wissenschaft geben? Oder sind wir, beim Zeus, unvermerkt auf die Wissenschaft der freien (nur für die reine Wahrheit begeisterten) Männer[84]) gestoßen und haben, während wir nach dem Sophisten suchten, zuvor den Philosophen gefunden?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Die richtige Scheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen, noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung zu geben, werden wir das nicht für die Aufgabe der dialektischen Wissenschaft[85]) erklären?

Theaitetos. Ja, werden wir sagen.

Fremdling. Wer also dies zu tun imstande ist, der ist sich völlig klar darüber, daß ein Begriff sich über viele, die unter sich in Gegensatz stehen, erstreckt, sodann, daß viele voneinander verschiedene Begriffe durch einen Begriff von außen umschlossen werden, ferner, daß ein Begriff mit allen anderen Begriffen, und zwar mit jedem einzelnen für sich, in Zusammenhang steht, und endlich, daß viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das eben heißt begriffsmäßig zu unterscheiden wissen, inwiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht[86]).

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Aber das Geschäft der Dialektik wirst du doch keinem andern übertragen als dem, der in reiner und rechter Weise der Philosophie huldigt.

Theaitetos. Wie könnte man es einem anderen übertragen?

Fremdling. Was also den Philosophen anlangt, so ist das die Gegend, in der, wenn wir nach ihm suchen, wir ihn jetzt sowohl wie später finden werden; doch ist auch bei ihm es schwer ihn deutlich zu erkennen, wenngleich hier
54 St. die Schwierigkeit anderer Art ist als bei dem Sophisten.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Der letztere flüchtet sich in die Dunkelheit des Nichtseienden, wo er sich mit Vorliebe aufhält. So ist es denn die Finsternis dieser Stätte, die ihn schwer erkennbar macht. Nicht wahr?

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Beim Philosophen dagegen, der in ununterbrochener Denkarbeit der Idee des Seienden nachhängt, ist es gerade umgekehrt die Helligkeit der Stätte, die ihn nichts weniger als leicht erkennbar macht. Denn das geistige Auge der meisten hält es nicht lange aus, auf das Göttliche hinzuschauen.

Theaitetos. Gewiß hat es auch damit seine Richtigkeit, ebenso wie mit dem Vorigen.

Fremdling. Über den Philosophen nun werden wir demnächst genauere Betrachtungen anstellen, sofern es uns noch erwünscht sein sollte[87]). Was aber den Sophisten anlangt, so dürfen wir offenbar nicht eher ruhen, als bis er sich uns genügend enthüllt hat.

Theaitetos. Recht so.

Vierzigstes Kapitel.

Fremdling. Da nun zugestandenermaßen einige Begriffe miteinander in Gemeinschaft zu treten bereit sind, andere wieder nicht, und einige in geringem, andere in großem Umfang, einige auch durch das ganze Gebiet hindurch ohne Widerstand mit allen in Gemeinschaft stehen, so wollen wir in unserer weiteren Untersuchung so verfahren, daß wir nicht alle Begriffe ins Auge fassen, auf daß wir nicht durch die Masse verwirrt werden. Vielmehr wollen wir nur einige von denen, die als die wichtigsten gelten, vornehmen und zusehen, erstens, welche Beschaffenheit sie, jeder für sich genommen zeigen, sodann wie es mit ihrer Fähigkeit zu wechselseitiger Gemeinschaft steht. So wird es uns gelingen uns das Seiende und Nicht-

seiende, wenn wir es auch nicht mit voller Klarheit zu erfassen vermögen, so doch zu genügender Deutlichkeit zu bringen, soweit es unsere jetzige Betrachtungsweise zuläßt, und wir dürfen vielleicht hoffen, mit der Behauptung, daß das Nichtseiende wirklich nicht seiend ist, ungestraft davon zu kommen.

Theaitetos. Dies soll also unser Verfahren sein.

Fremdling. Die wichtigsten Gattungsbegriffe, die wir vorher durchgingen, waren doch das Seiende selbst, sowie Stillstand und Bewegung.

Theaitetos. Weitaus die wichtigsten.

Fremdling. Die beiden letzteren sind aber unserer Erklärung zufolge einer Verbindung miteinander unzugänglich.

Theaitetos. Durchaus.

Fremdling. Aber das Seiende ist mit beiden verbindbar; denn beide sind doch wohl.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremdling. So hätten wir also drei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Nun ist doch wohl jedes von ihnen von den zwei anderen verschieden, mit sich selbst aber einerlei.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Was meinten wir da eben wieder mit diesem Einerlei und Verschieden? Sind sie zwei besondere Begriffe, verschieden von jenen drei, aber notwendig immer mit ihnen in Verbindung, so daß wir sie zusammen als fünf und nicht als drei betrachten müssen, oder verstehen wir im stillen unter diesem Einerlei und Verschieden einen von jenen vorher angeführten Be-
255 St. griffen?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber Bewegung und Stillstand sind doch weder mit „Verschieden“ noch mit „Einerlei“ gleichzusetzen.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Was wir von Bewegung und Stillstand

gemeinschaftlich aussagen, das kann unmöglich eines von beiden selbst sein.

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Die Bewegung würde dann stillstehen und der Stillstand anderseits sich bewegen. Denn wenn eines von beiden, welches es auch sei, sich gleichmäßig auf beide erstreckt, so wird es das andere nötigen sich in das Gegenteil seiner eigenen Natur zu verwandeln, weil es dann an dem Gegenteil teilhat.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Aber Anteil haben sie beide an dem „Einerlei" und „Verschieden".

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wir dürfen also nicht sagen, die Bewegung sei mit dem Einerlei oder Verschieden gleichzusetzen, und ebensowenig der Stillstand.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Aber sollen wir uns etwa das Seiende und das Einerlei als einen Begriff denken?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber wenn das Seiende und das Einerlei nichts Verschiedenes bedeuten, so kommen wir in die Lage, wenn wir Bewegung und Stillstand beide als seiend bezeichnen, auch beide als einerlei bezeichnen zu müssen.

Theaitetos. Aber das ist doch unmöglich.

Fremdling. Also kann das Seiende mit dem Einerlei auch unmöglich eins sein.

Theaitetos. Schwerlich.

Fremdling. Also tun wir wohl gut das Einerlei als einen vierten Begriff neben jenen dreien anzusetzen.

Theaitetos. Unter allen Umständen.

Fremdling. Wie nun? Sollen wir die Verschiedenheit als einen fünften anerkennen? Oder sollen wir diese und das Seiende nur als zwei beliebige Namen für einen Begriff betrachten?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber du wirst doch wohl einräumen,

daß das Seiende immer teils als für sich bestehend teils im Verhältnis des einen zum anderen beurteilt wird[88]).

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Das Verschiedene aber immer nur in Beziehung auf ein Anderes. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das wäre aber nicht der Fall, wenn zwischen dem Seienden und der Verschiedenheit nicht ein tiefgreifender Unterschied bestünde. Vielmehr stünde es dann damit so: wenn die Verschiedenheit an beiden eben genannten Formen teilhätte ebenso wie das Seiende, dann müßte es auch manches Verschiedene geben, dessen Verschiedenheit sich nicht von der Beziehung auf ein Anderes herschriebe. Nun aber haben wir als einen unbedingt notwendigen Satz den anerkannt, daß schlechthin alles, was verschieden ist, das was es ist nur im Verhältnis zu einem Anderen sein kann.

Theaitetos. Das ist der wahre Sachverhalt.

Fremdling. Wir müssen also das Wesen des Verschiedenen als ein fünftes Glied in der Reihe der Begriffe, die wir herausheben, anerkennen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und dem schließt sich die Behauptung an, daß dieser Begriff das gesamte Begriffsgebiet durchdringt. Denn jeder einzelne Begriff ist von den anderen verschieden nicht durch seine eigene Natur, sondern durch seine Anteilnahme an der Idee der Verschiedenheit.

Theaitetos. Allerdings.

Einundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir kommen also zu folgender Ansicht über diese fünf, indem wir das Einzelne wieder aufnehmen.

Theaitetos. Zu welcher?

Fremdling. Erstens, daß die Bewegung völlig ver-

schieden ist von dem Stillstand. Oder welches wäre unsere Meinung?

Theaitetos. Diese.

Fremdling. Also ist sie nicht Stillstand.

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Aber sie ist doch durch die Teilnahme an dem Seienden. 256 E

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Anderseits ist doch wieder die Bewegung verschieden von der Einerleiheit.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also ist sie nicht Einerlei.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Nun war sie aber doch auch einerlei, weil auch alles an diesem Anteil hat.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wir müssen also zugeben und dürfen es nicht beanstanden, daß die Bewegung einerlei sei und nicht einerlei sei. Denn wenn wir sie einerlei und nicht einerlei nennen, so tun wir das nicht in der gleichen Beziehung, sondern wenn wir sie einerlei nennen, so geschieht das in Beziehung auf sich selbst infolge der Teilnahme an der Einerleiheit, wenn aber nicht einerlei, so geschieht es infolge ihrer Gemeinschaft mit der Verschiedenheit, durch welche sie von der Einerleiheit abgetrennt und also nicht einerlei, sondern verschieden ist, mithin mit vollem Recht auch wieder nicht einerlei genannt wird[89]).

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Gesetzt also, auch die Bewegung selbst nähme in irgendeiner Beziehung an dem Stillstand teil, so wäre es nichts Unerhörtes, sie für stillstehend zu erklären[90]).

Theaitetos. Sehr richtig, wenn anders wir zugeben wollen, daß die Begriffe teils sich miteinander zu mischen bereit sind, teils nicht.

Fremdling. Nun, die Nachweisung dessen haben

wir doch schon vor den jetzigen Aufstellungen gegeben, indem wir zeigten, daß es gar nicht anders sein kann.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Laß uns also hinwiederum sagen: die Bewegung ist verschieden von der Verschiedenheit, wie sie von dem Einerlei und von dem Stillstand verschieden war.

Theaitetos. Ja, das ist sie notwendigerweise.

Fremdling. Also in gewisser Beziehung ist sie nicht verschieden und doch verschieden nach unserem jetzigen Nachweis.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und was ergibt sich nun weiter? Wollen wir rücksichtlich der drei behaupten, daß sie von ihnen verschieden sei, ihre Verschiedenheit von dem vierten dagegen in Abrede stellen, nachdem wir doch eingeräumt haben, daß es fünf (verschiedene) Begriffe seien, über welche und an welchen wir unsere Untersuchung vornehmen wollten?[91])

Theaitetos. Wie könnten wir das? Denn unmöglich können wir die Zahl geringer ansetzen als sie sich vorhin ergab.

Fremdling. Ohne Zagen also wollen wir für den Satz eintreten, daß die Bewegung von dem Seienden verschieden sei?

Theaitetos. Ohne jedes Zagen.

Fremdling. Ist demnach nicht offenbar die Bewegung in Wahrheit ein Nichtseiendes wie sie auch ein Seiendes ist, da sie am Seienden teilhat?

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. Es ist also gar nicht anders denkbar als daß das Nichtseiende auf die Bewegung Anwendung findet wie überhaupt auf alle Begriffe. Denn durchgehends bewirkt die Verschiedenheit zufolge ihres Wesens, daß jegliches von dem Seienden verschieden, also nicht seiend ist. Und so können wir denn nach den nämlichen Beziehungen schlechthin alles mit Recht als nichtseiend be-

zeichnen, wie auch anderseits wieder, weil es am Seienden teilhat, von ihm das Sein aussagen und es seiend nennen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Jeden Begriff also begleitet einerseits in großer Fülle das Seiende, anderseits in zahlloser Menge das Nichtseiende[92]).

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Auch von dem Seienden selbst muß man 257
also sagen, daß es von dem anderen verschieden sei.

Theaitetos. Notwendig.

Fremdling. Auch das Seiende also ist uns in allen den Fällen nicht, wo es ein anderes ist. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst zwar eines, aber zu dem zahllosen Anderen steht es im Verhältnis des Nichtseins.

Theaitetos. So mag es wohl sein.

Fremdling. Also auch das darf man nicht beanstanden, da die Begriffe ihrer Natur nach miteinander in Verbindung stehen. Ist aber jemand damit nicht einverstanden, so mag er zuerst mit unseren früheren Beweisgründen abrechnen, um dann mit dem aufzuräumen, was sich daraus ergab.

Theaitetos. Eine sehr berechtigte Forderung.

Fremdling. Laß uns denn auch folgendes betrachten.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wenn wir von Nichtseiendem reden, so meinen wir damit, wie es scheint, nicht ein Gegenteil des Seienden, sondern nur etwas davon Verschiedenes.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wenn wir z. B. etwas nicht-groß nennen, wollen wir es dann etwa bloß als klein bezeichnen und nicht ebenso auch als gleich?[93])

Theaitetos. Das wäre verfehlt.

Fremdling. Wenn man also von der Verneinung sagt, sie bedeute das Gegenteil, so werden wir das nicht zugeben, sondern nur so viel, daß das vorgesetzte un- und nicht- auf etwas hinweise, was verschieden ist von den darauffolgenden Ausdrücken oder vielmehr von den Sachen,

auf die sich die hinter der Verneinung folgenden Ausdrücke beziehen.

Theaitetos. Sicherlich.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn es dir recht ist, laß uns nun folgendes erwägen.

Theaitetos. Nun was?

Fremdling. Der Begriff der Verschiedenheit verteilt sich, wie mir scheint, über zahlreiche Einzelgebiete ganz ähnlich wie der Begriff der Wissenschaft.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Auch die Wissenschaft ist doch eine, aber jeder Teil derselben, der sich auf irgendein Einzelgebiet bezieht, erhält abgesondert für sich seinen eigenen Namen. Daher die vielen Namen für die besonderen Künste und Wissenschaften.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Auch mit den Teilgebieten des Begriffs der Verschiedenheit, der an sich einer ist, steht es ebenso.

Theaitetos. Vielleicht. Doch gilt es das Wie? zu besprechen.

Fremdling. Gibt es ein Teilgebiet der Verschiedenheit, das dem Schönen entgegengesetzt ist?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wie sollen wir nun sagen? Hat es einen Namen oder entbehrt es eines solchen?

Theaitetos. Es hat einen. Denn was wir in jedem gegebenen Falle nicht-schön nennen, das ist verschieden von dem Begriff des Schönen und von nichts anderem[94]).

Fremdling. Nun sage mir weiter folgendes.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Führt das Nicht-Schöne seinen Ursprung nicht auf dasjenige zurück, was von irgendeinem Ge-

schlechte des Seienden abgetrennt und anderseits wieder irgendeinem Teile des Seienden entgegengesetzt wird?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Es ergibt sich also, wie es scheint, daß das Nicht-Schöne eine Art der Entgegensetzung von Seiendem gegen Seiendes ist.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Wie nun? Müssen wir nach diesem Nachweis etwa das Schöne in höherem Grade dem Seienden zuzählen, das Nicht-Schöne dagegen in minderem Grade?

Theaitetos. Durchaus nicht.

Fremdling. In gleichem Maße also müssen wir dem 258
Nicht-Großen das Sein zusprechen wie dem Großen selbst?

Theaitetos. In gleichem Maße.

Fremdling. Also auch dem Nicht-Gerechten müssen wir doch wohl dieselbe Geltung geben wie dem Gerechten, insofern das eine nicht in höherem Grade ist als das andere.

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Und so werden wir es auch in allen weiteren Fällen halten müssen. Denn die Verschiedenheit selbst erwies sich als zu dem Seienden gehörend; kommt ihr aber das Sein zu, so muß man notwendig auch ihre Teile nicht weniger als sie selbst als seiend setzen.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Die Sache liegt also, wie es scheint, so: ein Teilgebiet des Begriffes der Verschiedenheit, dem man ein Teilgebiet des Seienden entgegensetzt, hat, wenn man so kühn sein darf dies zu sagen, ebensoviel Sein wie das Seiende selbst; denn es bedeutet nicht das Gegenteil des Seienden, sondern nur so viel, daß es verschieden von ihm ist.

Theaitetos. Augenscheinlich.

Fremdling. Wie werden wir es also nennen?

Theaitetos. Offenbar ist eben dies das Nichtseiende, was wir um des Sophisten willen suchten.

Fremdling. Also steht es doch wohl deiner Meinung

nach hinter keinem anderen Seienden an Seinsgehalt zurück, so daß man nun ohne Rückhalt sagen muß, daß das Nichtseiende in sicherem Besitze seiner eigenen Natur ist? Wie das Große groß war und das Schöne schön war und das Nicht-Große nicht groß und das Nicht-Schöne nicht schön, so war und ist doch wohl auch das Nichtseiende nicht-seiend, ein Glied in der Zahl der vielen Geschlechter des Seienden? Oder stößt uns, mein Theaitetos, noch ein Zweifel dagegen auf?[95])

Theaitetos. Nein, keiner.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Merkst du nun, daß wir in unserem Ungehorsam gegen den Parmenides noch über sein Verbot hinausgegangen sind?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wir haben im Fortschritt unserer Untersuchung mit unseren Nachweisen gegen ihn das Gebiet, das er der Forschung gänzlich entzogen wissen wollte, noch um ein gut Stück überschritten.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Weil er doch sagt:

Niemals läßt durch Beweis sich zeigen, es sei, was da nicht ist;
Nein, halt fern dein Denken von solchen Wegen der Forschung.

Theaitetos. Ja, so lauten seine Worte.

Fremdling. Wir aber haben nicht nur dargelegt, daß das Nichtseiende ist, sondern haben auch den Begriff nachgewiesen, der das Wesen des Nichtseienden ausmacht. Denn wir wiesen den Begriff der Verschiedenheit als seiend nach und als verteilt auf alles Seiende in seinem gegenseitigen Verhältnis zueinander, und auf Grund dessen waren wir kühn genug, immer denjenigen Teil desselben,

der dem entsprechenden Sein gegenübergestellt wird, als eben denjenigen zu bezeichnen, der in Wahrheit das Nichtseiende ist.

Theaitetos. Und damit, lieber Fremdling, scheinen wir auch vollkommen im Recht zu sein.

Fremdling. Komme uns also keiner mit der Rede, daß wir das Nichtseiende als reines Gegenteil des Seienden hinstellen und daraufhin die Behauptung wagen, daß es ist. Nein, mit einem reinen Gegenteil des Seienden und mit der Frage, ob es ist oder nicht ist, ob es Sinn hat 259
oder völlig sinnlos ist, haben wir es schon längst nicht mehr zu tun. Was aber unsere jetzige Erklärung des Nichtseienden betrifft, so mag man sie entweder widerlegen und uns zeigen, daß wir damit unrecht haben, oder, wenn man dazu nicht imstande ist, so bleibt nichts anderes übrig als sich unseren Sätzen anzuschließen, die folgendermaßen lauten: Die Begriffe treten miteinander in Gemeinschaft und der Bereich des Seienden und der Verschiedenheit erstreckt sich auf alle Begriffe sowie auf ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander, dergestalt, daß das Verschiedene durch seine Teilnahme am Seienden, die ihm zukommt, zwar ist, aber doch nicht jenes selbst ist, an dem es Anteil hat, sondern ein davon Verschiedenes; als verschieden aber von dem Seienden ist es nach augenscheinlicher Notwendigkeit nicht seiend. Anderseits ist das Seiende, als teilnehmend an der Verschiedenheit von den anderen Geschlechtsbegriffen verschieden, und diese Verschiedenheit von allem anderen bedeutet, daß es alles jenes nicht ist, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern sein Sein für sich hat. Mithin ist es unzweifelhaft, daß das Seiende anderseits in tausend und abertausend Fällen nicht ist und daß demnach auch das andere im Einzelnen und zusammengenommen in vielfachem Betracht ist, ebenso oft aber auch nicht ist.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Und versagt nun jemand diesen Entgegensetzungen den Glauben, so mag er mit sich zu Rate gehen

und etwas Besseres vorbringen als das eben Vorgetragene. Hat aber jemand, in dem Glauben damit ein schwieriges Geheimnis entdeckt zu haben, seine Freude daran die Sätze bald nach dieser bald nach jener Seite hin gewaltsam auszudeuten, so ist dies ein eitles Bemühen, wie aus unseren jetzigen Erörterungen hervorgeht. Denn diese Erfindung ist weder geistvoll noch schwierig, jene andere Aufgabe dagegen — ja die ist zugleich schwierig und schön.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Daß man, wie gesagt, unter gebührender Beiseiteschiebung[96]) dieser Spielereien imstande ist den vorgetragenen Behauptungen im Einzelnen prüfend genau zu folgen, wenn einer ein Verschiedenes für einerlei in irgendeiner Beziehung erklärt oder etwas, was einerlei ist, für verschieden in der Weise und in der Beziehung, die für eines von beiden nach seiner Meinung tatsächlich in Betracht kommt. Aber das, was einerlei ist, ins Blaue hinein für verschieden zu erklären und das Verschiedene für einerlei und das Große für klein und das Ähnliche für unähnlich, und in der Debatte seine Freude an diesem ewigen Spiel mit den Gegenteilen zu haben, das ist keine wahrhafte Prüfungsweise, sondern offenbar der kindische Versuch eines völligen Anfängers in der Behandlung des Seienden.

Theaitetos. Sehr richtig.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Und auch der Versuch, alles von allem zu trennen, mein Guter, ist nicht nur unangebracht sondern auch das Zeichen eines völlig ungebildeten und unphilosophischen Kopfes[97]).

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wenn man jeden Begriff von der Gemeinschaft mit allem anderen ausschließt, so heißt das nichts anderes als jede Erörterung überhaupt unmöglich

machen. Denn durch die Verbindung der Begriffe miteinander gelangen wir ja erst zur Rede.

Theaitetos. In der Tat. 260

Fremdling. Mache dir also klar, wie günstig es war, daß wir eben jetzt den Kampf gegen diese Leute durchfochten und sie nötigten die Verbindung der Begriffe untereinander vor sich gehen zu lassen.

Theaitetos. Im Hinblick worauf denn?

Fremdling. Im Hinblick darauf, daß die Rede (der Satz, die Aussage) eine der seienden Gattungen ist. Denn werden wir dieser beraubt, so werden wir des Besten beraubt, nämlich der Philosophie. Weiter aber gilt es jetzt uns über das eigentliche Wesen der Rede (des Satzes) zu verständigen. Wenn wir nun aber die Existenz derselben überhaupt leugnen müßten, so wären wir gar nicht mehr imstande irgend etwas auszusagen. Wir müßten sie aber leugnen, wenn wir zugegeben hätten, daß nicht die geringste Verbindung zwischen irgend zwei Begriffen stattfinde.

Theaitetos. Das ist richtig. Doch wurde mir nicht klar, warum wir uns jetzt über das Wesen des Satzes verständigen müssen.

Fremdling. Vielleicht wird es dir am leichtesten auf folgendem Wege klar.

Theaitetos. Auf welchem?

Fremdling. Das Nichtseiende erwies sich uns doch neben anderem als eine der bestehenden Gattungen, und zwar als über alles Seiende verbreitet.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. So ist also weiter zu erwägen, ob es sich mit Meinung und Satz (Aussage) verbindet[98]).

Theaitetos. Warum dies?

Fremdling. Findet keine Verbindung zwischen ihnen statt, so muß notwendig alles wahr sein, findet sie aber statt, so gibt es auch falsche Meinung und falsche Aussage. Denn das Nichtseiende meinen oder aussagen, das

ist es doch wohl, was den Irrtum im Denken und Reden ausmacht.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gibt es aber Irrtum, so gibt es auch Täuschung.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gibt es aber Täuschung, so ist notwendig alles voll von Bildern und Truggestalten und Scheinwesen.

Theaitetos. Wie könnte es auch anders sein?

Fremdling. Vom Sophisten aber behaupteten wir doch[99]), daß er eben in dieser Gegend seine Zuflucht gesucht habe und steif und fest geleugnet habe, daß es überhaupt Irrtum gebe; denn das Nichtseiende werde von niemandem gedacht oder ausgesagt; habe ja doch das Nichtseiende nicht den geringsten Anteil am Sein.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Nun aber hat es sich von diesem zwar herausgestellt, daß es am Seienden teilhat, so daß er sich in diesem Punkte vielleicht nicht mehr zur Wehr setzen würde; wohl aber würde er vielleicht von den Begriffen behaupten, daß sie zum Teil allerdings an dem Nichtseienden teil hätten, zum Teil aber auch nicht, und Aussage und Meinung gehörten also zu den letzteren. Mithin würde er sich wieder darauf versteifen, daß der mit Bildern und Scheinwesen sich befassenden Kunst, zu deren Vertreter wir ihn machen, überhaupt kein Sein zukomme, da Meinung und Aussage keine Gemeinschaft mit dem Nichtseienden haben, denn es gebe ohne Bestehen dieser Gemeinschaft überhaupt keinen Irrtum. Darum muß zunächst das eigentliche Wesen der Aussage und der Meinung und Vorstellung ergründet werden, auf daß, wenn dies sich klar herausgestellt hat, wir die Gemeinschaft desselben mit dem Nichtseienden erkennen und daraufhin den Irrtum als seiend nachweisen, um dann den Sophisten, wenn anders er dahin gehört, auch dabei festzuhalten, im

anderen Falle aber ihn davon loszusprechen und ihn im Gebiet eines anderen Begriffes aufzusuchen[100]).

Theaitetos. Wir hatten doch, lieber Fremdling, vollkommen recht, als wir zu Anfang vom Sophisten sagten, es sei ein schweres Stück Arbeit für den Jäger, dieser Gattung von Leuten beizukommen. Denn an Schutzwällen scheint es ihm wahrlich nicht zu fehlen, und hat er sich hinter einen verschanzt, so muß man diesen erst erstürmen, ehe man an ihn selbst herankommt. Denn kaum, daß wir jetzt den einen Wall, den Satz nämlich, daß das Nichtseiende nicht ist, glücklich bewältigt haben, ist auch schon ein zweiter aufgeworfen und es muß nun der Nachweis geliefert werden, daß auch in Aussage und Meinung Irrtum wirklich vorhanden ist, und dann ist vielleicht wieder eine neue Schanze aufgeworfen und nach dieser noch eine; und wer weiß, ob es überhaupt jemals zu einem Ende kommen wird.

Fremdling. Nur den Mut nicht sinken lassen, mein Theaitetos, solange man imstande ist, wenn auch noch so langsam, doch immer vorwärts zu kommen[101]). Denn wer in einer Lage wie der unserigen verzagt, was soll der in anderen Lagen tun, wo er entweder nichts ausrichtet oder gar wieder auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wird? Schwerlich wird ein solcher, mit dem Sprichwort zu reden, jemals die Stadt einnehmen. Jetzt aber, mein Bester, wo das von dir genannte Hindernis glücklich überwunden ist, ist doch wohl in der Tat das stärkste Bollwerk genommen, mit den anderen aber hat es weniger auf sich und wir werden damit leichter fertig werden.

Theaitetos. Du hast recht.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Laß uns also, wie eben bemerkt, zunächst Aussage und Meinung vornehmen[102]), damit wir größere Klarheit darüber erlangen, ob das Nichtseiende

mit ihnen in Berührung tritt, oder ob beide genannte unter allen Umständen wahr sind und der Irrtum völlig von ihnen ausgeschlossen ist.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Wohlan denn. Laß uns jetzt ganz so, wie wir uns über die Begriffe und die Buchstaben verständigten, nun auch über die Worte eine Untersuchung anstellen. Denn auf diesem Wege wird das Gesuchte irgendwie zutage treten.

Theaitetos. Was ist es nun an den Worten, worauf wir unser Augenmerk richten sollen?

Fremdling. Darauf, ob alle Worte miteinander zusammenpassen, oder keines, oder ob einige sich zusammenfügen lassen, andere wieder nicht.

Theaitetos. Offenbar das letztere.

Fremdling. Damit meinst du wohl, daß diejenigen, die unmittelbar hintereinander gesprochen auch einen bestimmten Sinn geben, zusammenpassen, während diejenigen, die bei solcher Aufeinanderfolge keinen Sinn geben, nicht zusammenpassen.

Theaitetos. Wie meintest du das?

Fremdling. So, wie ich glaubte, daß du es meintest, als du mir eben zustimmtest. Denn das, was uns durch die Stimme über das Seiende kund wird, ist zweifacher Art.

a St. Theaitetos. Und welches sind diese Arten?

Fremdling. Die eine umfaßt die sogenannten Substantiva, die andere die Verba.

Theaitetos. Gib über beide Auskunft.

Fremdling. Das, wodurch wir die Handlungen ausdrücken, nennen wir doch Verbum.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denjenigen sprachlichen Ausdruck aber, der sich auf die Handelnden selbst bezieht, nennen wir Substantivum.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Substantiva nur allein in unmittelbarer

Folge aneinander gereiht, geben niemals eine Aussage, ebensowenig aber Verba ohne Substantiva[103]).

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremdling. Offenbar also schwebte dir bei deiner eben erteilten Zustimmung etwas anderes vor[104]). Denn eben dies wollte ich damit sagen, daß eine solche unmittelbare Aneinanderreihung keine Aussage gibt.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Mag ich auch geht, läuft, schläft und sämtliche auf Handlungen hindeutende Verba in der Rede aneinanderreihen, so kommt es doch dadurch noch nicht zu einer wirklichen Aussage.

Theaitetos. Wie sollte es auch?

Fremdling. Und auch wenn man anderseits sagt Löwe, Hirsch, Pferd nebst allen Substantiven, mit denen man die Handelnden bezeichnet, so kommt auch bei dieser Aneinanderreihung noch keine Aussage zustande. Denn weder auf die eine noch auf die andere Weise drückt das Gesprochene irgendein Handeln oder Nicht-Handeln oder das Sein eines Seienden oder Nichtseienden aus. Das geschieht vielmehr erst dann, wenn man Substantiva und Verba verbindet. Dann aber ist die Zusammenstimmung da und gleich die erste Verknüpfung ergibt eine Aussage, mag sie auch unter den möglichen Aussagen die erste und kürzeste sein.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Wenn jemand sagt der Mensch lernt, so bezeichnest du das doch wohl als kürzeste und erste Aussage?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denn er gibt dann doch schon Kunde über das Seiende oder Werdende oder Gewordene oder Zukünftige, und er spricht nicht bloß Worte, sondern stellt eine wirkliche Behauptung auf, indem er die Verba mit den Substantiven verknüpft; daher pflegen wir dann zu sagen, er rede wirklich und gebe nicht bloße Worte

von sich, und dieser Verknüpfung geben wir dann den Namen Aussage.

Theaitetos. Allerdings.

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wie nun die Dinge teils zueinander stimmen teils nicht, so verhält es sich auch mit den sprachlichen Bezeichnungen: sie stimmen zum Teil nicht miteinander zusammen, diejenigen aber von ihnen, welche zusammenstimmen, bringen die Aussage zustande.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Nun noch eine kurze Bemerkung.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Eine Aussage muß doch in jedem Fall eine Aussage von etwas sein, sonst ist sie unmöglich.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Muß sie nicht auch (in bezug auf ihre Geltung) eine bestimmte Beschaffenheit haben?[105])

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Laß uns also scharf acht geben.

Theaitetos. Ja, das soll geschehen.

Fremdling. Ich will dir also eine Aussage anführen, indem ich einen Gegenstand mit einer Handlung vermittelst eines Substantivs und eines Verbums verbinde; wovon die Aussage aber handelt, das mußt du mir angeben.

st. Theaitetos. Ja, so gut ich es eben kann.

Fremdling. Theaitetos sitzt. Das ist doch wohl keine lange Aussage.

Theaitetos. Nein, eine kurze.

Fremdling. Deine Sache also ist es anzugeben, worüber und von wem sie handelt.

Theaitetos. Offenbar über mich und von mir.

Fremdling. Und wie steht es hinwiederum mit der folgenden Aussage?

Theaitetos. Mit welcher?

Fremdling. Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt[106]).

Theaitetos. Auch von dieser wird jedermann nur sagen, daß sie von mir und über mich handelt.

Fremdling. Nun muß doch, unserer Feststellung zufolge, jede Aussage (ihrer Geltung nach) eine bestimmte Beschaffenheit haben.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Welche Beschaffenheit also müssen wir jeder von beiden zuschreiben?

Theaitetos. Die eine ist falsch, die andere wahr.

Fremdling. Es sagt aber die wahre das Sein des Wirklichen über dich aus.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die falsche dagegen doch solches, was vom Wirklichen (Seienden) verschieden ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das Nichtseiende also sagt sie als seiend aus.

Theaitetos. So dürfte es sich verhalten.

Fremdling. Aber doch Seiendes, das verschieden ist von dem, was von dir gilt. Denn wir behaupten doch, daß es in bezug auf alles und jedes viel Seiendes gebe und auch viel Nichtseiendes.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Was also meine zweite Aussage über dich anlangt, so muß sie erstens zufolge unserer Begriffsbestimmung der Aussage ganz unbedingt eine der kürzesten sein.

Theaitetos. Darüber haben wir uns allerdings vorhin geeinigt.

Fremdling. Ferner muß sie von etwas handeln.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn sie aber nicht von dir handelt, so doch gewiß auch nicht von irgendeinem anderen.

Theaitetos. Gewiß nicht.

Fremdling. Handelte sie aber von Nichts, so wäre sie überhaupt keine Aussage. Denn wir haben es als eine Unmöglichkeit nachgewiesen, daß eine Aussage, wenn sie wirklich eine solche ist, von Nichts handele.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Von dir also ausgesagt, aber so ausgesagt als wäre das Verschiedene einerlei und das Nichtseiende seiend, ist eine solche Verbindung von Verbum und Substantivum der Weg, auf dem man in Wirklichkeit und Wahrheit zu einer falschen Aussage gelangt.

Theaitetos. Sehr wahr.

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wie aber weiter? Denken und Meinung und Vorstellung, gleichviel ob falsch oder wahr, sind das nicht alles Arten von Vorgängen, die sich in unserer Seele abspielen?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Das wird dir leichter klar werden, wenn du zuerst erfaßt, was ein jedes für sich ist und wie sie sich voneinander unterscheiden.

Theaitetos. Nur heraus damit!

Fremdling. Denken also und Aussage sind dasselbe; nur daß das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken[107]).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dagegen heißt das Ausströmen des Gedankens aus der Seele durch den Mund unter Begleitung des Tones Aussage.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Für die Aussagen aber gilt doch bekanntlich folgendes.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Bejahung und Verneinung[108]).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wenn sich dies also durch bloßes Denken 264 St
in der Seele stillschweigend vollzieht, so kann man das doch nur als Meinung bezeichnen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wenn sich nun ein solcher Vorgang bei einem nicht in der Seele rein für sich, sondern durch Vermittlung der Wahrnehmung vollzieht, dann ist die einzig richtige Bezeichnung dafür doch wohl „anschauliche Vorstellung (*φαντασία*)".

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Da es nun eine wahre und falsche Aussage gab und innerhalb dieses Gebietes sich das Denken als Gespräch der Seele mit sich selbst erwies, die Meinung aber als Abschluß des Denkens, die anschauliche Vorstellung aber, wie wir sie nannten, als eine Verbindung von Wahrnehmung und Meinung[109]), so müssen notwendig auch diese Vorgänge, als mit der Aussage verwandt, zum Teil und in manchen Fällen falsch sein.

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Merkst du nun, daß falsche Meinung und Aussage eher aufgefunden wurden als wir es eben noch erwarteten? Denn wir fürchteten, es wäre ein völlig unerreichbares Ziel, das wir uns mit dem Suchen danach steckten.

Theaitetos. Ich merke es wohl.

Achtundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Also brauchen wir vor dem Weiteren auch keine Angst mehr zu haben. Denn nach den jetzt erfolgten Klarstellungen wollen wir uns nun der früheren begriffsmäßigen Einteilungen erinnern.

Theaitetos. Welcher?

Fremdling. Wir unterschieden zwei Arten der bilderschaffenden Kunst: erstens die abbildende, zweitens die scheinbildende Kunst[110]).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wir erklärten es für zweifelhaft, welcher von beiden wir den Sophisten zuweisen sollten.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Und inmitten dieser Zweifel wurden wir in einen noch heftigeren Zustand von Schwindel versetzt, als die mit alledem völlig unverträgliche Behauptung hervortrat, daß es überhaupt weder Bild noch Abbild noch Scheinbild gebe, da jeder Gedanke an das Dasein von Irrtum, in welcher Form es auch sei, ausgeschlossen sei.

Theaitetos. Du hast recht.

Fremdling. Nachdem sich nun aber falsche Aussage und falsche Meinung als tatsächlich vorhanden herausgestellt hat, steht auch dem nichts mehr entgegen, daß es Nachahmungen des Seienden gebe und daß diese Sachlage eine Kunst der Täuschung möglich mache.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und daß der Sophist zu einer jener vorhin genannten Gattungen gehöre, darüber hatten wir uns früher vollständig geeinigt[111]).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Versuchen wir also aufs neue die in Rede stehende Gattung in zwei Teile zu spalten und für die Fortsetzung der Teilung immer das rechts liegende Teilungsglied zu wählen[112]); dabei wollen wir uns immer an die dem Sophisten mit anderen gemeinschaftlichen Merkmale halten, bis wir ihm diese alle abgenommen haben und nur noch das seiner besonderen Natur Eigentümliche übrigbehalten. Dies wollen wir dann vor allem der eigenen Betrachtung unterwerfen, dann aber auch der Betrachtung derer anbieten, die sich uns in der Untersuchungsweise am
55 St. meisten verwandt fühlen.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Damals stellten wir doch an die Spitze die Teilung in hervorbringende und erwerbende Kunst?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und es zeigte sich uns der Sophist als Vertreter der Jagdkunst und der Kampfkunst und der Handelskunst und noch einiger anderer Arten der Erwerbskunst?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Jetzt aber hat er seine Unterkunft bei der Nachahmungskunst gefunden und darum gilt es offenbar zunächst die hervorbringende Kunst in zwei Teile zu spalten. Denn die Nachahmung ist eine Art Schaffen (Hervorbringen), wohlgemerkt aber nur von Bildern, nicht von wirklichen Gegenständen. Nicht wahr?[113])

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Zunächst also sind zwei Arten der hervorbringenden Kunst zu unterscheiden.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Eine göttliche und eine menschliche.

Theaitetos. Das verstehe ich noch nicht.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Als hervorbringend bezeichneten wir doch, wenn wir uns an das zu Anfang Gesagte erinnern, eine jede Tätigkeit, welche bewirkt, daß das, was vorher nicht war, in der Folge zum Dasein gelange.

Theaitetos. Wir erinnern uns recht wohl.

Fremdling. Alle sterblichen Geschöpfe nun und Pflanzen, alles was auf Erden aus Samen und Wurzeln wächst sowie alle leblosen Körper, schmelzbare und unschmelzbare, die sich in der Erde bilden — soll alles dies aus vorherigem Nichtsein in der Folge durch eine andere als göttliche Schöpferkraft zum Dasein gelangen? Oder sollen wir dem Glaubenssatz und Wahlspruch der großen Menge folgen —[114])

Theaitetos. Welchem?

Fremdling. Dem, nach welchem die Natur dies alles auf Grund irgendwelcher blind wirkenden und ohne Nachdenken schaffenden Ursache erzeuge. Oder soll das ursächliche Wirken nicht vielmehr, mit Vernunft und Wissen ausgestattet, göttlicher Art sein und von Gott ausgehen?

Theaitetos. Ich schwanke, wohl infolge meiner Jugend, vielfach zwischen beiden Ansichten hin und her. Jetzt aber, da ich auf dich hinblicke und überzeugt bin, daß du an göttlichen Ursprung der Dinge glaubst, bekenne auch ich mich zu dieser Ansicht.

Fremdling. Schön so, mein Theaitetos. Und wenn wir dich zu den Wankelmütigen rechneten, die künftighin einer anderen Meinung huldigen werden, so würden wir jetzt versuchen durch Gründe von zwingender Überzeugungskraft deine Beistimmung zu gewinnen. Da ich aber deine Natur gut genug kenne, um zu wissen, daß sie auch ohne unsere Beweismittel von selbst sich dem zuwenden wird, zu dem du dich deiner jetzigen Erklärung zufolge hingezogen fühlst, so mag das unterbleiben. Denn es würde nur Zeitverschwendung sein. Vielmehr setze ich voraus, daß die sogenannten Naturdinge durch göttliche Kunst geschaffen werden, diejenigen dagegen, die aus diesen von Menschen gebildet werden, durch menschliche Kunst hervorgebracht werden und daß es dieser Lehre gemäß zwei Arten der hervorbringenden Kunst gibt, eine menschliche und eine göttliche.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Nun teile jede von diesen beiden wieder in je zwei Teile.

Theaitetos. Wie denn?

8 St. Fremdling. Wie du eben die ganze hervorbringende Kunst nach der Breite teiltest, so teile sie jetzt nach der Länge[115]).

Theaitetos. Gut, das sei vollbracht.

Fremdling. So ergeben sich im ganzen vier Teile derselben, zwei auf unserer, der Menschen, Seite, also menschliche, und zwei auf Seite der Götter, also göttliche.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Auf die andere Weise aber geteilt ergibt sich für jede der beiden Seiten ein Teil als derjenige, der das Hervorbringen der Dinge selbst umfaßt, die beiden übrigen dürften am besten als bilderhervorbringende bezeichnet werden. Hier tritt uns also abermals eine Doppelteilung der hervorbringenden Kunst entgegen.

Theaitetos. Sage, wie sich das auf beiden Seiten verhält.

Fünfzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir und die übrigen Geschöpfe und die Elemente, aus denen alles Gewordene besteht, also Feuer, Wasser und wie sie weiter heißen, sind doch alle, wie wir wissen, Erzeugnisse Gottes: die geschaffenen Dinge selbst.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Allen diesen aber entsprechen wieder Bilder, wohl zu unterscheiden von den Dingen selbst, aber auch ihrerseits durch göttliches Wirken hervorgebracht.

Theaitetos. Welcher Art?

Fremdling. Die Bilder im Schlaf und die bekannten natürlichen Erscheinungen am Tage, als da sind die Schatten, wenn sich im Hellen dunkle Stellen bilden, sowie das Spiegelbild, wenn eigenes und fremdes Licht auf hellen und glatten Flächen zusammentreffen und so ein Bild erzeugen, das dem Auge eine (in der Anordnung der Teile) dem bekannten Original entgegengesetzte Wiedergabe desselben bietet[116]).

Theaitetos. Das wären also zweierlei Erzeugnisse göttlicher Wirksamkeit, erstens das Ding selbst, zweitens das einem jeden entsprechende Bild.

Fremdling. Wie steht es aber mit unserer, der menschlichen Kunst? Soll nicht das Haus selbst ein Erzeugnis der Baukunst, ein andersartiges Haus aber das Erzeugnis der Malerkunst sein, gleichsam ein menschlicher Traum, für Wachende zubereitet?[117])

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Und auch im übrigen halten wir es so: wir unterscheiden auf beiden Seiten zweierlei Erzeugnisse unserer hervorbringenden Kunst, erstens die Dinge selbst und zweitens ihr Bild[118]).

Theaitetos. Nun weiß ich schon besser Bescheid: ich setze je zwei Arten der hervorbringenden Kunst: eine göttliche und menschliche nach der einen Zerlegung, nach der anderen aber erstens die Erzeugung der Dinge selbst, zweitens die Erzeugung gewisser Angleichungen.

Einundfünfzigstes Kapitel.

Fremdling. Denken wir also an unsere frühere Erörterung zurück: danach sollte es für die bildererzeugende Kunst nur unter der Bedingung eine nachbildende und eine scheinbildende Abteilung geben, wenn der Irrtum sich wirklich als Irrtum und als eine natürliche Gattung des Seienden erwiese.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Ist dieser Nachweis nun nicht erbracht und wollen wir nicht aus diesem Grunde sie nunmehr als zwei unbestreitbare Arten aufzählen?

Theaitetos. Ja.

7 St. Fremdling. Die scheinbildende Kunst laß uns also abermals in zwei Arten zerlegen.

Theaitetos. Wie denn?

Fremdling. Die eine vollzieht sich durch Werkzeuge, die andere dadurch, daß der das Scheinbild Hervorbringende sich selbst zum Werkzeug macht[119]).

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Etwa so: Wenn einer seinen Körper so in seiner Gewalt hat, daß er damit deine Gestalt, oder mit seiner Stimme deine Stimme in annähernder Gleichheit darzustellen weiß, so wird dieser Teil der scheinbildenden Kunst doch wohl allgemein Nachahmung genannt.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wir wollen also diese Abteilung die nachahmende nennen. Alles übrige aber wollen wir zur Vermeidung weiterer Anstrengungen übergehen und einem anderen das Geschäft überlassen es zu einer Einheit zusammenzufassen und ihm einen passenden Namen zu geben.

Theaitetos. Mit beidem soll es so gehalten werden.

Fremdling. Aber auch diese nachahmende Kunst, mein Theaitetos, erfordert noch eine Zweiteilung. Laß dir sagen, aus welchem Grunde.

Theaitetos. Ja, sage es nur.

Fremdling. Die Nachahmenden üben dies ihr Geschäft teils in Kenntnis dessen aus, was sie nachahmen, teils ohne diese Kenntnis. Und in der Tat, was könnte es in unseren Augen für einen größeren Unterschied geben als den zwischen Unkenntnis und Kenntnis?

Theaitetos. Keinen.

Fremdling. In dem eben angeführten Beispiel handelte es sich doch um eine Nachahmung durch Kenner; denn nur, wer dein Äußeres und dich kennt, ist zur Nachahmung fähig.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Wie steht es aber mit der Gebärde der Gerechtigkeit und überhaupt der gesamten Tugendhaftigkeit? Sind nicht viele außerordentlich beflissen nicht etwa auf Grund wirklichen Wissens, sondern ganz unbestimmter Meinung den Schein zu erwecken, als ob das, was ihnen nur so dunkel vorschwebt, ihrer Seele als wirklicher Besitz innewohne, indem sie es in Wort und Tat nach Kräften nachahmen?

Theaitetos. In der Tat sehr viele.

Fremdling. Verfehlen nun alle ihre Absicht gerecht

zu scheinen, ohne es irgendwie zu sein? Oder ist das Gegenteil der Fall?

Theaitetos. Ohne Zweifel das letztere.

Fremdling. Diesen Nachahmer muß man also doch wohl als verschieden von jenem erklären, den Unwissenden von dem Wissenden.

Theaitetos. Ja.

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Fremdling. Woher soll man nun für beide den passenden Namen nehmen? Das ist offenbar mit Schwierigkeiten verbunden und zwar deshalb, weil unseren Vorfahren eine altererbte und unverständige Gleichgültigkeit gegen die Einteilung der Gattungen nach Arten beiwohnte, so daß niemand auch nur den geringsten Versuch dazu machte. Die notwendige Folge ist ein gewisser Mangel an Wörtern. Gleichwohl wollen wir, mag es auch noch so gewagt klingen, zum Zwecke der Unterscheidung die auf bloßer Meinung beruhende Nachahmung Scheinnachahmung, die auf Wissen beruhende Nachahmung wissenschaftliche nennen[120]).

Theaitetos. So sei es.

Fremdling. Nun ist für uns hier nur die erstere Bezeichnung anwendbar; denn der Sophist gehörte nicht zu den Wissenden, wohl aber zu den Nachahmenden.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Laß uns also den Scheinnachahmer wie ein Stück Eisen daraufhin prüfen, ob es heil ist oder noch irgendeinen Riß in sich hat.

Theaitetos. Prüfen wir also.

Fremdling. Nun, es hat sogar einen sehr bedeutenden Riß. Denn von den hier in Betracht Kommenden ist der
68 St. eine einfältig und lebt des Glaubens, er wisse auch wirklich was er tatsächlich nur meint. Das Gebaren des anderen aber verrät durch die Gewundenheit seiner Rede sein

starkes Mißtrauen in sich selbst und seine Angst davor, daß er das nicht weiß, was zu wissen er sich gegen andere das Ansehen geben will.

Theaitetos. In der Tat ist jeder der beiden von dir beschriebenen der Vertreter einer besonderen Gattung.

Fremdling. Wir können also den einen wohl als einen ehrlichen Nachahmer, den anderen als einen heuchelnden Nachahmer bezeichnen?

Theaitetos. Allem Anschein nach.

Fremdling. Sollen wir nun für letzteren nur eine Gattung anerkennen oder zwei?

Theaitetos. Da sieh du zu.

Fremdling. Das tue ich, und es zeigen sich mir zweierlei Leute. Der eine stellt sich mir dar als fähig öffentlich und in langen Reden vor großen Versammlungen als Heuchler aufzutreten, der andere als einer, der in Privatkreisen und in kurzen Reden[121]) den Mitunterredner in die Zwangslage bringt sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Sehr zutreffende Worte.

Fremdling. Wofür sollen wir nun den ersteren, den Langredner, erklären? Für einen Staatsmann oder für einen Volksredner?

Theaitetos. Für einen Volksredner.

Fremdling. Wie aber soll der andere heißen? Weiser (Philosoph) oder Sophist?

Theaitetos. Weiser kann er unmöglich heißen, da wir ihn für einen Nichtwissenden erklärten. Aber als Nachahmer des Weisen wird er offenbar einen mit ihm verwandten Namen erhalten und ich bin nun kaum noch irgendwie im Zweifel darüber, daß man ihn in Wahrheit eben für jenen unwidersprechlich echten Sophisten erklären muß.

Fremdling. Wollen wir nun nicht, wie früher, seine Namensbestimmung zusammenfassen, indem wir alles vom Ende aus nach dem Anfang hin zusammenflechten?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Also die in Widersprüche verwickelnde Kunst, die in Reden ihr Gaukelspiel treibt als Teil der heuchlerischen unter der Scheinweisheit und weiter hinauf unter der Nachahmungskunst stehenden Kunst, welch letztere sich als Teil der scheinbildnerischen, von der bilderschaffenden Tätigkeit, als des menschlichen, nicht göttlichen Teiles der hervorbringenden Kunst überhaupt, abgesonderten Tätigkeit darstellt — wer also den echten Sophisten aus diesem Stamm und diesem Blut entstanden sein läßt, der wird allem Anschein nach die volle Wahrheit sagen[122]).

Theaitetos. Ja, ohne Zweifel.

Anmerkungen.

[1]) S. 27. Diese Verabredung bezieht sich auf den Dialog Theaitetos, der mit den Worten schließt: „Morgen in der Frühe wollen wir uns wieder hier treffen.“ Diese Anknüpfung darf aber nicht so verstanden werden, als ob der Sophistes zeitlich oder sachlich eine unmittelbare Fortsetzung des Theaitetos darstelle. Mit der mitgeteilten Schlußwendung hat Platon ebensowenig eine ernstliche Verpflichtung übernommen wie mit ähnlichen Wendungen am Schlusse anderer Dialoge, z. B. des Laches und Protagoras. Wenn er es später, vielleicht erst nach geraumer Zeit, für gut befand an diese Schlußwendung anzuknüpfen, so hatte er dazu eben seine besonderen Gründe. Für die Chronologie der Dialoge folgt daraus nur so viel, daß der Theaitetos vor dem Sophistes anzusetzen ist. Was aber den Inhalt anlangt, so besteht eine gewisse Beziehung zwischen beiden Dialogen insofern, als das Problem der Möglichkeit des Irrtums in beiden Dialogen behandelt wird, wenn auch der Standpunkt, von dem aus die Sache betrachtet wird, ein ganz verschiedener ist. Denn während im Theaitetos die Sache von der psychologischen Seite betrachtet wird, ist der Gesichtspunkt der Betrachtung im Sophistes der logisch-metaphysische. Immerhin rechtfertigt sich dadurch die Anknüpfung des Sophistes an den Theaitetos zur Genüge. Die Personen, die im Theaitetos redend aufgetreten waren, Theodoros, der namhafte Mathematiker aus Kyrene, und der begabte junge Theaitetos, erscheinen demnach hier wieder; aber nicht allein, sondern in Begleitung des eleatischen Fremdlings, eines Anhängers der Philosophenschule von Elea in Unteritalien. Unter diesem eleatischen Fremdling, dem Führer des Gesprächs, werden wir niemand anders zu verstehen haben als Platon selbst. Sokrates wohnt zwar dem Gespräch bei, tritt aber gleich zu Anfang die Gesprächsführung an den Fremdling ab. Darin darf man wohl eine Hindeutung darauf finden, daß die hier vorgetragene Lehre zu sehr über den sokratischen Standpunkt hinausgewachsen ist, um noch von ihm selbst vertreten zu werden. Anderseits kommt in der Wahl des eleatischen Fremdlings das enge Verhältnis Platons zu der eleatischen Philosophie zum Ausdruck, sowie zu ihren Fortsetzern, den Megarikern, ein Verhältnis, dem zugleich die Berechtigung beiwohnte beide Philosopheme in aller Freundschaft zu bekämpfen und zu berichtigen. In bezug auf die alten Eleaten geschieht dies durch die ergebnisreiche Kritik der Lehre vom Nichtseienden, in bezug auf die Megariker, zu denen er

sich gleich hier zu Anfang durch die Worte 216 B *μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων* in einen gewissen Gegensatz stellt, vor allem in dem Abschnitt über die Ideenfreunde.

[2]) S. 27. Es sind zwei Homerstellen, auf die Platon hier anspielt. Nämlich Od. 17, 485—487:

> Auch wohl Götter sogar, gleich fernherkommenden Fremden.
> Jede Gestalt annehmend, besuchen sie weithin die Städte,
> Frevel des Menschengeschlechts und gesetzliches Handeln zu schauen.

Und Od. 9, 270f.:

> Zeus aber ist für die Fremden und Schutzanflehenden Rächer,
> Er, der gastliche, der ehrwürdige Fremde geleitet.

[3]) S. 28. Der Name Sophist *(σοφιστής)* hatte ursprünglich durchaus keinen übeln Klang. Herodot wendet ihn nicht nur auf Solon, sondern auch auf Pythagoras an. Auch die sieben Weisen wurden noch lange Sophisten genannt. Man bezeichnete damit Männer, die einer denkenden Auffassung von Welt und Leben zustrebten, also solche, die der Philosophie die Wege bereiteten. Seinen übeln Beigeschmack hat das Wort erst in der Zeit der wachsenden Aufklärung erhalten, wo mit der Entfesselung der Geister und dem Ruf nach befreiender Bildung nicht nur die Achtung vor dem Hergebrachten, sondern auch der Glaube an ein festes Gesetz der Wahrheit überhaupt zerstört ward. Die führenden Geister dieser neuen Richtung verkündigten das Evangelium der völligen Willkür in Sachen der Erkenntnis: jeder Behauptung sollte die gleiche Geltung zukommen. Die Kunst der neuen Bildung bestand aber wesentlich darin, durch rhetorische Schulung je nach Bedarf jeder Behauptung im öffentlichen Leben zum Siege zu verhelfen. Wenn diesen Aposteln unbeschränkter Subjektivität in Sokrates und seiner Schule der Ernst des Glaubens an eine feste Regel der Wahrheit sich entgegenstellte, so war es begreiflich, daß der für jene vorwiegend übliche, bis dahin völlig unvertängliche Name mit der Zeit etwas anrüchig wurde. Vor allem war es Platon, der mit der Sache auch den Namen in Mißkredit zu bringen wußte. Daneben mögen auch die Komiker, schon von Aristophanes ab, das Ihrige dazu beigetragen haben, dem Namen seine alte Ehre zu rauben. Im Gegensatz dazu blieb dem ursprünglich mit *σοφιστής* gleichbedeutenden Namen *φιλόσοφος*, den zuerst Pythagoras auf sich angewendet haben soll, seine Würde erhalten, ohne daß doch eine völlig klare und allgemein anerkannte Scheidung zwischen beiden Namen eingetreten wäre. Vielmehr bieten die literarischen Kämpfe des 4. Jahrh. v. Chr. ein erheiterndes Schauspiel wetteifernden Bemühens, sich selbst als *φιλόσοφος*, den Gegner als *σοφιστής* zu bezeichnen. Sehr bezeichnend dafür sind auch die Worte des Aristoteles (Met. 1004^{b} 17f.): „Die Sophistik ist nur Scheinweisheit und der Sophist sucht sich das Ansehen des Philosophen zu geben." — Wenn nun an unserer Stelle als dritter im Bunde der Staatsmann *(πολιτικός)* erscheint als ein leicht mit dem Sophisten und Philosophen zu verwechselnder Mann, so hat das seinen Grund darin, daß die von der Sophistik vor allem

gepflegte rhetorische Bildung, wenigstens in Athen, eben die Voraussetzung für den staatsmännischen Beruf war. Umgekehrt ist für Platon nicht die rhetorische, sondern die streng philosophische Bildung die unerläßliche Vorbedingung für den wahren Staatsmann. Platon konnte sich für seine Auffassung auf Männer wie Pythagoras und Timaeus berufen, wie er das im Timaeus (19Ef.) in der Tat auch tut. — Man kann es also sehr wohl verstehen, daß Pl. sich, wie unsere Stelle zeigt, mit dem Gedanken trug, eine Trilogie zu schreiben, deren erster Teil eben unser Sophistes ist; der zweite Teil liegt uns im Politikos vor, während der dritte Teil, der Philosophos, nicht zur Ausführung gelangt ist. Der Grund dieser Unterlassung läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht angeben. Doch liegt die Vermutung nahe, daß Pl. sich mehr und mehr darüber klar wurde, daß er in diesem Philosophos im wesentlichen doch nur Gedanken seiner Republik wiederholen könne. Auch waren sowohl im Sophistes wie im Politikos für das Bild des Philosophen schon manche wichtige Züge vorweggenommen worden.

[4]) S. 29. Damit wird vermutlich auf den Dialog Parmenides angespielt, in welchem die Eleaten Parmenides und Zeno im Gespräch mit Sokrates vorgeführt werden. Ob eine solche Unterredung tatsächlich stattgefunden hat, ist aus chronologischen Gründen sehr zweifelhaft, wenn auch nicht völlig unmöglich. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um eine Fiktion handelt, und wenn dies, so bleibt für unsere Stelle eben nur die Beziehung auf den Dialog Parmenides übrig. Wie man aber (wie z. B. Deuschle) eine solche Beziehung in dem Sinne auffassen kann, daß damit auf eine nicht schon vorhandene, sondern erst zu erwartende Schrift hingewiesen werde, ist mir schwer begreiflich.

[5]) S. 30. Dies geht nicht, wie man gemeint hat, auf die Worte 217BC: „Schlage die erste Bitte nicht ab", sondern, wie die folgenden Worte *(ἐπεὶ Θεαίτητον . . . δέχομαι)* auf 217D: „Du darfst dir ja unter den Anwesenden aussuchen, wen du willst usw."

[6]) S. 30. Durch diese Übersetzung glaube ich den Sinn und die Beziehung dieser Worte schärfer hervorgehoben zu haben, als es gewöhnlich geschieht.

[7]) S. 30. Dieser jüngere Sokrates ist nicht die einzige stumme Person, welche anwesend ist, denn schon 217D ist mit *τῶν ἄλλων* auf die Gegenwart von noch anderen Zuhörern hingewiesen. Der jüngere Sokrates, schon im Theaitetos als stumme Person anwesend, übernimmt im Politikos die Rolle des Antwortenden an Stelle des ermüdeten Theaitetos. Er wird auch von Aristoteles erwähnt Met. 1036^b 25.

[8]) S. 31. Wenn hier und ähnlich Polit. 277D das Kleinere zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Großen gemacht werden soll, so wird umgekehrt in der Republik (368D) das Größere (der Staat) zur Unterlage für die Erkenntnis des Kleineren (der Organisation unseres Seelenlebens) gemacht. Aber der Gegensatz ist nur scheinbar; nicht auf Größer oder Kleiner kommt es an, sondern auf das Moment der Deutlichkeit.

[9]) S. 31. Die durch das Musterbeispiel vom Angelfischer eröffnete Reihe von Einteilungen zum Zweck der Begriffsbestimmung

des Sophisten läßt trotz der schalkhaften Nebenabsichten Platons doch erkennen, welchen Wert er auf dies Verfahren legt. Schon im Phaidros 265 D ff. wird das Einteilungsverfahren als eine Hauptaufgabe der Dialektik hingestellt und des näheren erörtert. In unserem Dialog nun — nicht so im Phaidros — hält sich Pl. streng an die Zweiteilung (Dichotomie). Es scheint, als schwebe ihm als Ideal aller Einteilung überhaupt die Dichotomie aus dem Satze des ausgeschlossenen Dritten vor, also die Einteilung nach A und Non-A. Zwar bieten die vorgeführten Einteilungen nur wenige Beispiele für die unmittelbare Anwendung dieses Teilungsprinzips (z. B. 220 A *θήρα ἀψύχων — ἔμψυχον*, 267 A *ἡ μιμητική — πᾶν τὸ ἄλλο*), aber die Meinung ist offenbar die, daß die je zwei Glieder im wesentlichen die Bedeutung von A und Non-A haben. Daß es dabei nicht ohne große Willkür und entsprechende Verrenkungen abgeht, ist begreiflich. Schon Aristoteles bekämpft mit Recht diese Einteilungsweise (de part. anim. 642^{b} 5 ff.). Ob eine Einteilung angemessen und zweckmäßig sei, läßt sich nach rein logischer Form gar nicht beurteilen. Nur die Kenntnis der Sache (die Materie der Begriffe) gibt uns brauchbare Einteilungen, und diese sind sehr oft mehr als zweigliedrig. Das reine, logische Non-A gibt keine Art an, sondern ist nur ein zusammenfassender Ausdruck für alles andere. Den Wert der Einteilungsmethode überhaupt setzt Aristoteles in der Analytik (An. pr. I, 31 u. An. post. II, 5) ziemlich gering an.

[10]) S. 32. Die Einteilung der Künste in schaffende und erwerbende ist weder erschöpfend noch scharf scheidend. Auch bleibt ihr Platon keineswegs treu. Schon in unserem Dialog nimmt die *διακριτική* eine Sonderstellung ein und im Politikos 258 E werden alle Künste und Wissensfächer weit besser in *πρακτικαί* und *γνωστικαί* geteilt. Wieder anders in den früheren Dialogen. Im Gorgias 450 C f. findet sich eine Einteilung der Künste in solche *δι' ἐργασίας* und solche *διὰ λόγου*, und in der Republik 601 D werden drei Arten von Künsten unterschieden: 1. *χρησομένη*, 2. *ποιήσουσα*, 3. *μιμησομένη*. Man sieht, die Sache läßt sich sehr verschieden fassen.

[11]) S. 34. Auf diese Stelle bezieht sich der Tadel des Aristoteles in de part. anim. 642^{b} 10 f.: „Man darf eine Gattung nicht auseinanderreißen, so daß man z. B. die Vögel zum Teil in diese, zum Teil in eine andere Klasse stellt, wie es die als Schrift erschienenen Einteilungen zeigen; denn da liegt der Fall vor, daß ein Teil derselben zu den Wassertieren, ein anderer zu einer ganz anderen Gattung gerechnet wird." Die als Schrift erschienenen Einteilungen sind eben nichts anderes als unser Sophistes. S. Einl. S. 3 f.

[12]) S. 35. Die Gewaltsamkeit der Teilungen spiegelt sich wider in der Schwierigkeit der Namengebung, wie auch 220 A und 225 C ausdrücklich hervorgehoben wird.

[13]) S. 35. Die Unterscheidung nach Tag und Nacht ist äußerst unsicher und mißlich; viel treffender und zweckmäßiger wäre die nach den Werkzeugen gewesen, mit denen der Fang betrieben wird.

[14]) S. 37. Das ist natürlich ein bloßes Spiel mit dem Wort, veranlaßt durch die eigentliche Bedeutung von *σοφιστής*. Man bemerkt übrigens hier leicht, wie absichtsvoll Pl. als Musterbeispiel gerade einen Jäger gewählt hatte.

[15]) S. 38. Dazu vgl. folgende Stelle aus den Gesetzen (766A): „Der Mensch, den wir unter die zahmen Tiere zählen, pflegt doch nur dann, wenn eine glückliche Natur bei ihm durch gute Erziehung ausgebildet ist, das gezähmteste und gottähnlichste zu werden, wenn er dagegen nicht hinreichend oder nicht gut erzogen ist, gerade das wildeste von allen, welche die Erde hervorbringt." Ähnlich Aristoteles Pol. I, 2, p. 1253[a] 32f.

[16]) S. 39. Daß die gesamte Kriegskunst mit unter die Erwerbskunst gerechnet wird, ist nicht so erstaunlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Auch Aristoteles sagt Pol. 1256[b] 23 *διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται*, und Platon selbst sagt Phaid. 66C *διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίγνονται.* Religionskriege wie die Hugenottenkriege gab es im Altertum nicht.

[17]) S. 44. Da nach 219A alles hier Geteilte zur *τέχνη* gehört, so ist streng genommen alles, was keine kunstmäßige Behandlung zuläßt, von vornherein aus dem ganzen Einteilungsgebiet ausgeschlossen. Aber man muß hier wie bei so manchen anderen Aufstellungen dieses Abschnittes ein Auge zudrücken.

[18]) S. 45. Es ist fast spaßhaft, daß eine das Vermögen verzettelnde Beschäftigung als Teil der Erwerbskunst auftritt.

[19]) S. 46. Ob man diese *διακριτικὴ τέχνη* zur schaffenden oder zur erwerbenden Kunst rechnen soll oder zu keiner von beiden, darüber hat sich Platon nicht ausgesprochen.

[20]) S 48. Auf diese Stelle bezieht sich Platon im Politikos 266D mit den Worten: „Bei dieser Untersuchungsmethode kommt es nicht mehr auf äußeres Ansehen an als auf das Gegenteil, und das Kleine genießt da nicht weniger Ehre als das Große; entscheidend allein ist die Klarstellung der vollen Wahrheit in ihrer Reinheit."

[21]) S. 49. In der Republik 444E unterscheidet Pl., was die Fehlerhaftigkeit (Schlechtigkeit) der Seele anlangt, drei Gebrechen, nämlich *ἀσθένεια*, *νόσος*, *αἶσχος*, wie er im Gorgias 477B ganz die nämliche Unterscheidung auch für den Körper macht (so auch Aristoteles Frg. p. 1482[a] 10 der Akademieausgabe). In unserem Dialog aber hat er sich nun einmal ganz in die Dichotomie verliebt.

[22]) S. 50. Häßlichkeit ist nach Pl. Mangel an Proportion, also Disproportion. Dem entsprechend ist in seinen Augen Unwissenheit Häßlichkeit der Seele; denn Unwissenheit ist Disproportion insofern, als ihre Leistungsfähigkeit nicht an die Erkenntnis der Wahrheit heranreicht. Die Seele steht da im Mißverhältnis zu dem ihr vorgeschriebenen Ziel.

[23]) S. 50. Dieser Satz stammt aus derselben Wurzel wie der andere sokratisch-platonische Satz: „Niemand tut freiwillig unrecht." Denn wie die Seele von Natur nach dem wahrhaft Guten strebt, so ist ihr innerster Trieb auch nicht nach dem Irrtum, sondern nach der Wahrheit gerichtet. Also Erkenntnis der Wahrheit, d. h. Wissen ist ihr Ziel und ihr eigentlicher Wille, Unwissenheit also ein unfreiwilliger Zustand. „Verzichten die Menschen," heißt es in der Republik (413A), „nicht ungern (unfreiwillig) auf das Gute, dagegen gern (freiwillig) auf das Übel? Und ist es nicht etwas Übles, rücksichtlich der Wahrheit im Dunkeln zu tappen, dagegen etwas Gutes, die Wahrheit zu besitzen?" Vgl. auch vor allem Rpl. 382AB.

[24]) S. 50. Diese Scheidung zwischen **Krankheit und Unwissenheit** als den zwei Quellen der sittlichen Unzulänglichkeit stimmt nicht mehr recht zu der sokratischen Lehre, denn sie enthält doch das Zugeständnis, daß Unwissenheit nicht die alleinige Fehlerquelle sei. Wenn Seelenkrankheit ein Zwiespalt zwischen Einsicht und Begierden ist (228B), so wird dabei das Vorhandensein der Einsicht doch vorausgesetzt. Schon in der Republik (439Bff.) tritt diese Wendung hervor; näher ausgeführt ist die Sache in den Gesetzen (863Bff.)

[25]) S. 51. Hier hat man schon im Keime die aristotelische Unterscheidung zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden vor sich. Denn Feigheit (Tapferkeit), Zügellosigkeit (Mäßigung, *σωφροσύνη*), Ungerechtigkeit (Gerechtigkeit) entsprechen dem Gebiet der ethischen, Unwissenheit (Weisheit) dem Gebiet der dianoetischen Tugenden.

[26]) S. 52. Daneben gibt es noch den verzeihlicheren Fehler des *μὴ κατειδότα τι μηδὲ δοκεῖν εἰδέναι* (vgl. Theaet. 210C), den Pl. hier beiseite gelassen hat, während er Legg. 863D auf die Sache näher eingeht. Von diesem bekannten sokratisch-platonischen Satz hat, ohne ihn aber als solchen zu kennzeichnen, in sehr wirksamer Weise Bismarck in einer Reichstagsrede (1. Dezbr. 1881) über einen zu errichtenden Volkswirtschaftsrat Anwendung gemacht. Er sagte: „Ich erlaube mir Sie an ein altes Sprichwort zu erinnern, nämlich: ‚Wer nicht weiß und weiß, daß er nicht weiß, der kommt immer noch sehr viel weiter als der, der nicht weiß und nicht weiß, daß er nicht weiß.‘ Zu den ersteren gehören wir (d. i. die Regierung). Zur zweiten Kategorie gehören alle diejenigen, die glauben alles zu wissen, und jede Belehrung sich versagen, wenn sie von Bauern oder sachkundigen Arbeitern kommen kann.“ Vgl. 267CD. 268A.

[27]) S. 52. Bildung *(παιδεία)* war das Schlagwort der Sophistenzeit und Athen war der Stammsitz dieser Bildung. Darauf weist hier Pl. nicht ohne einen Beigeschmack von Ironie hin, indem er dann durch die Einteilungsmethode seinen Begriff von Bildung klarlegt.

[28]) S. 53. Die Ermahnungskunst, die unverbildeten und darum fügsameren Gemütern gegenüber am Platze ist, versagt gegenüber dem Wissensdünkel und der damit Hand in Hand gehenden falschen Eigenliebe, von der Platon in den Gesetzen (p. 732A) sehr richtig sagt: „von diesem Fehler rührt es her, daß alle ihre eigene Unwissenheit für Weisheit halten und daß man demgemäß, auch wenn man so gut wie gar nichts weiß, doch alles zu wissen glaubt und somit notwendigerweise Fehler begeht, indem man das, was man selber nicht zu machen versteht, anstatt es anderen zu überlassen, doch selber macht.“ Gegen diesen Wissensdünkel hilft nur die Elenktik, d. h. die Elenktik im sokratischen Sinn. Diese ehrliche, weil nur im Dienste der Wahrheit stehende Widerlegungskunst war im Gegensatz zu der rabulistischen Eristik der Sophisten recht eigentlich die Stärke des Sokrates, auf die er stolz sein durfte und es in seiner Weise auch war, wie er im Gorgias (458A) sagt: „Ich gehöre zu denen, die sich gern widerlegen lassen, wenn ich etwas

Unrichtiges behaupte, die aber anderseits auch gern widerlegen, wenn ein anderer etwas Unrechtes behauptet.“ Man sieht übrigens leicht, Platon ist hier auf dem Wege nicht die Sophistik, sondern die eigentliche Philosophie zu definieren, wie er denn auch gleich nachher (231 B) seinen Lesern scherzend die wahre Philosophie unter der Maske „der aus echt adeligem Blute stammenden Sophistik“ vorstellt.

[29]) S. 55. Vor der verführerischen Kraft der Ähnlichkeiten warnt Pl. auch sehr nachdrücklich Phaedr. 261 E f.

[30]) S. 56. Den Ausdruck „Wissensschätze der Seele *(τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα)*“ findet Schleiermacher auffällig und anstößig; das wäre er auch, wenn man sich mit Schl. als Gegensatz dazu Wissensschätze des Körpers denken sollte. Indes das ist nicht der Fall. Vielmehr zeigt die Vergleichung von 224 A, daß der zu denkende Gegensatz nicht der Seele, sondern den Wissensschätzen gilt. Nämlich für die Seele gibt es außer dem Wissen auch noch allerhand Erheiterungen und Belustigungen, wie sie oben an der angezogenen Stelle im Gegensatz zu den *μαθήματα* aufgezählt werden.

[31]) S. 57. Mit der Feststellung des für den Sophisten bezeichnendsten Merkmals wird endlich der richtige Weg zur Gewinnung einer stichhaltigen Definition des Sophisten betreten.

[32]) S. 57. Das geschah 225 B. Übrigens bemerkt Grote, Plato II, 433 ganz richtig, daß, wenn der Sophist sich selbst als Widerspruchskünstler rühmte, er eben dadurch das schon zugab, was er nach 236 E ff. auf das entschiedenste leugnete, nämlich das Sein des Nichtseins. Denn wer widerspricht, der erklärt damit doch die Ansicht des Gegners für falsch (für nichtseiend).

[33]) S. 57. Das war oben 225 DE zwar nicht ausdrücklich gesagt, lag aber in dem dort erwähnten Moment des Geldverdienens.

[34]) S. 57. Daß die Sophisten vielfach an den überlieferten Religionsvorstellungen rüttelten, ist bekannt genug.

[35]) S. 58. Unter den Schriften des berühmten Sophisten Protagoras (480—410 v. Chr.) führt Diogenes Laertius auch eine *περὶ πάλης* an. Vielleicht stammt diese Angabe aber nur aus unserer Stelle.

[36]) S. 58. Die stark ironische Färbung dieser Äußerung wird illustriert durch folgende Stelle der Gesetze (715 E): *νέος γὰρ ὢν πᾶς ἄνθρωπος τὰ τοιαῦτα ἀμβλύτατα αὐτὸς αὑτοῦ ὁρᾷ, γέρων δὲ ὀξύτατα.*

[37]) S. 58. Diese prätendierte Allwissenheit der Sophisten tritt recht grell hervor in der kleinen Schrift *Διαλέξεις* (Diels Frg. d. Vorsokr.[2] 647, 19 f.) c. 8: *δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς λέγειν, περὶ ὧν ἐπίσταται, περὶ τούτων λέγειν. πάντ᾽ ὧν ἐπιστασεῖται· πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τὰς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐόντων ἐντί.* Auch die scherzhafte Stelle im Euthydem 293 E f. über das *πάντα ἐπίστασθαι* ist zu vergleichen.

[38]) S. 59. Pl. unterscheidet zwischen einem gewandten Streitkünstler und einem wirklich verständigen Mann. Wer den Eindruck des ersteren macht, braucht darum noch nicht als *φρόνιμος* zu erscheinen. — „Deine eigenen Worte“, nämlich 232 D *οὐδεὶς γὰρ ἂν αὐτοῖς διελέγετο μὴ τοῦτο ὑπισχνουμένοις.*

[39]) S. 60. Der Nachsatz folgt erst zu Beginn von c. 22 in verselbständigter Fassung.

[40]) S. 61. So wird auch in der Republik (602 B) die Nachahmungskunst als Scherzspiel bezeichnet: *εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν.*

[41]) S. 63. Das Bild der Jagd, auch sonst bei Pl. nicht selten (vgl. Rpl. 432 B, Polit. 258 E u. ö.), beherrscht diese ganze Partie des Dialogs. Bemerkenswert ist dabei, daß derselbe, der früher als Jäger gekennzeichnet ward (223 AB, 231 D), nunmehr als das gejagte Tier erscheint.

[42]) S. 63. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dabei an eine Umstellung des Feindes zu denken, die Herodot III, 149 und VI, 31 *σαγηνεία* (eigentlich Fang mit einem großen Netz) nennt und die Platon selbst Menex. 240 BC und Gess. 698 D mit Rücksicht auf einen bestimmten Fall so schildert: „Datis sollte auf Befehl des Dareios diesem sämtliche Eretrier gefangen überbringen. Zu dem Ende ließ Datis das Eretrische Gebiet rings von seinen Soldaten umstellen und zwar so, daß einer dem andern die Hand gab; darauf verengerte man den Kreis mehr und mehr, bis alle Eretrier in der Gewalt der Perser waren.“ Also eine unfehlbare Fangmethode — eine Art Kesseltreiben —, die hier auf den Sophisten angewandt werden soll.

[43]) S. 64. Daß dabei nicht, wie man gemeint hat, an perspektivische Malerei zu denken ist, geht schon daraus hervor, daß es sich gleichmäßig um Plastik und Malerei und zwar bei beiden um große Werke handelt. Die älteren großen figurenreichen Wandgemälde der Griechen, z. B. die des Polygnotus in der Stoa Poikile und in der Lesche zu Delphi (vgl. Goethe, Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi) waren so angeordnet, daß die Figuren in mehreren Reihen übereinander standen. Um sie aber dem Auge als gleich groß erscheinen zu lassen, wurden die Figuren der oberen Reihen entsprechend größer gemalt. Es handelt sich also nicht, wie bei der perspektivischen Malerei um ein Projizieren der Figuren in die Tiefe des Raumes hinein bei tatsächlich gleicher Entfernung vom Auge (nämlich auf der gleichen uns zugekehrten Fläche); vielmehr soll man trotz teilweise größerer Entfernung der Figuren vom Auge alle Figuren so sehen, als wären sie gleich groß. Das ist die Täuschung, um die es sich handelt, und die gleichermaßen auch für die Plastik galt. An großen Tempelfassaden waren die oberen Figuren größer als die unteren. Selbst bei großen Inschriften ging man ähnlich zu Werke. In der Rieseninschrift von Oinoanda in Kleinasien sind die oberen Linien in größeren Buchstaben ausgearbeitet als die unteren. Vgl. Usener, Epikureische Schriften auf Stein. Rhein. Mus. XLVII, S. 418.

[44]) S. 64. „Der Anblick vom nicht natürlichen Standpunkt aus“ ist die Übersetzung des griechischen *ἢ οὐκ ἐκ καλοῦ θέα,* in welchen Worten das *οὐκ* manchen Erklärern unverständlich schien und daher von ihnen gestrichen wurde. Durchaus mit Unrecht. Denn Pl. nennt seiner Theorie durchaus entsprechend alles das nicht-schön, was auf Täuschung berechnet ist.

[45]) S. 66. Damit kommt Pl. auf den Kernpunkt der Sache. Die Sophisten leugneten mit Parmenides die Möglichkeit des Nichtseienden, gaben der Sache aber die Wendung, daß sie Unwahrheit,

Lüge, Täuschung für unmöglich erklärten, da diese ja das Nichtseiende zur Voraussetzung hätten. Vgl. Anm. 32 und 260CD: „Vom Sophisten behaupteten wir doch, er habe steif und fest geleugnet, daß es überhaupt Irrtum gebe; denn das Nichtseiende werde von niemandem gedacht oder ausgesagt; denn dies Nichtseiende habe ja nicht den geringsten Anteil am Sein." Als unmittelbares Zeugnis aus sophistischen Kreisen selbst für die Ausnutzung des Parmenideischen Satzes sei folgende Stelle aus der sog. Apologie der Heilkunst, einer um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts entstandenen Schrift (*Περὶ τέχνης* c. 2) mitgeteilt: „Es scheint mir aber überhaupt keine Kunst zu geben, die nicht wirklich ist. Ist es ja doch ungereimt etwas von dem Seienden für nichtseiend zu halten. Denn wie käme jemand dazu etwas von dem Nichtseienden zu erschauen und zu verkünden als ein Seiendes? Denn wenn das Nichtseiende zu sehen ist wie das Seiende, so weiß ich nicht, wie man es für nichtseiend halten kann, was doch mit Augen zu schauen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes. Aber es wird dem wohl nicht so sein. Sondern das Seiende wird immer geschaut und erkannt, das Nichtseiende aber wird weder geschaut noch erkannt."

[46]) S. 66. Parmenides, dessen Leben zum kleineren Teil noch dem sechsten, zum größeren Teil dem fünften Jahrh. v. Chr. angehört, war nach Xenophanes das Haupt der Philosophenschule von Elea in Unteritalien. Platon bezeugt ihm seine Hochachtung auch im Theaitetos p. 183E. Mit seinem Satz von der Undenkbarkeit des Nichtseins hatte er der Folgezeit ein großes Rätsel aufgegeben.

[47]) S. 66. Vgl. Diels Frg. d. Vorsokr. 18, 7.

[48]) S. 69. Das geht auf die Worte 238A von der noch bevorstehenden größten Schwierigkeit. Aus dem nämlich, was soeben für das Nichtseiende festgestellt worden ist, folgt von selbst, daß schon jeder Versuch, den Parmenideischen Satz zu widerlegen, einen Widerspruch in sich birgt. Eben darin besteht jene größte Schwierigkeit, und der Fremdling setzt ironisch voraus, daß Theaitetos diese selbstverständliche Folgerung auch seinerseits gemacht habe. Allein Theaitetos ist sich durchaus nicht klar darüber, ist vielmehr der Meinung, die Schwierigkeit stehe erst noch bevor; er bedarf also noch der Erleuchtung (des *σαφέστερον σκοπεῖν*). Man sieht, daß es Pl. auch im Sophistes nicht an feinen mimischen Zügen fehlen läßt.

[49]) S. 71. Auch diese Aufforderung zeugt wieder von guter Laune. Denn nach dem Vorigen gehört einiger Mut dazu, vom Nichtseienden überhaupt noch etwas zu sagen. Am ehesten hat diesen Mut noch die Jugend, denn schnell fertig ist die Jugend mit dem Wort.

[50]) S. 71. Das Nichtseiende, rein abstrakt für sich betrachtet, führt zu keiner Lösung des Rätsels. Der Fremdling kehrt also zurück zu dem Punkt (236C), von dem aus die Untersuchung sich dem Nichtseienden zugewandt hatte, nämlich zu dem Begriff der *φαντασικὴ τέχνη*. Demnach ist es der Begriff des Bildes, der nunmehr genau analysiert und als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein erklärt wird, ohne daß übrigens dabei noch auf die Unterscheidung zwischen *εἰδωλοποιϊκή* und *φαντασικὴ* Rücksicht genommen wird. Die Analyse zeigt also, daß es irgend eine Verbindung zwi-

schen beiden geben müsse (241 B). Daran schließt sich dann die Erörterung über das Seiende, der die dialektische Begründung der Verknüpfung von Sein und Nichtsein folgt.

[51]) S. 71. Wieder ein schalkhaftes Vertauschungsspiel hinsichtlich der Rollen. Theaitetos stellt sich hier an wie in anderen Dialogen die Sophisten, indem er, statt den Begriff selbst zu behandeln, sich mit Beispielen behilft, wie Hippias im „Größeren Hippias", während der Sophist es ist, der seinerseits gerade auf eine Begriffsbestimmung dringt. Hinter dem Sophisten steckt hier offenbar Platon selber.

[52]) S. 73. Dies „auch jetzt" bezieht sich auf 237 A, wo der Begriff des *ψεῦδος* als unlösbar verbunden mit dem Nichtseienden hingestellt wurde.

[53]) S. 74. Der überlieferte Text lautet: *ὅταν ἄφθεγκτα καὶ ἄῤῥητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα προσδιωμολογημένα ᾖ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα.* Die gesperrt gedruckten Worte sind von Madvig mit Recht gestrichen und von mir in der Übersetzung weggelassen worden. Sie sind vollständig sinnwidrig, denn was früher zugestanden worden war, war ja eben nichts anderes als was durch diese Worte ausgedrückt wird. Sie sind offenbar als Randbemerkung zu *ὁμολογηθέντα* beigeschrieben worden und so in den Text gekommen. Mit Weglassung dieser Worte wäre also ganz wörtlich zu übersetzen: „wenn daneben (*προς*, d. h. neben dem, was soeben festgestellt worden ist) auch noch das früher Zugestandene seine Geltung haben soll."

[54]) S. 75. Der Fremdling hat als Eleatengenosse für Parmenides eine gleichsam kindliche Pietät (vgl. 237 A *Παρμενίδης παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀπεμαρτύρετο*) und kommt sich wie ein Vatermörder vor, wenn er seine Lehre umstößt. Das alles paßt in gewisser Weise auch auf Platon selbst; denn der Fremdling ist der maskierte Platon.

[55]) S. 76. Die erste Bitte (241 C) war die um Verzeihung wenn nichts Rechtes ausgerichtet würde; die zweite (241 D) die, er möchte ihn nicht für einen Vatermörder halten, und die dritte hier vorgetragene Bitte geht dahin, er möchte ihn nicht für verrückt halten.

[56]) S. 76. Vgl. 239 B.

[57]) S. 77. Parmenides wird (nebst seinem Lehrer Xenophanes 242 D) als einziger hier mit ausdrücklicher Namennennung nur deshalb aufgeführt, weil die ganze Untersuchung von ihm ausgegangen ist. Denn nach der ganzen sachlichen Tendenz dieses Abschnittes hätten alle anderen älteren Philosophen hier eher mit Namen aufgeführt werden müssen als Parmenides, der verhältnismäßig strengste Denker unter ihnen. Diese alten Philosopheme erschienen dem Pl. wegen des Haschens nach einem aus äußerer Anschauung mehr oder weniger willkürlich aufgerafften angeblichen Prinzip aller Dinge, sowie wegen des Mangels an begrifflicher Orientierung, nicht minder auch wegen des mythischen Charakters der Darstellungsweise mehr als Märchen denn als Wissenschaft. Nicht anders urteilt Aristoteles, vgl. Met. 1091^{b} 9 *μυθικῶς ἅπαντα λέγειν οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες*, und 1000^{a} 18 *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.*

[58]) S. 77. Diese Worte hat man fälschlich so gedeutet, als

gehe nur *πόσα* auf die älteren Philosopheme, wie sie bis 245C kritisiert werden, während sich *ποῖα* nur auf die dann kritisierten Materialisten und Idealisten beziehe. Eine völlig willkürliche und haltlose Deutung, deren Unzulässigkeit schon Campbell in seiner Ausgabe nachgewiesen hat. Einerseits ist in unserem Abschnitt ebenso wie von der Quantität auch von der Qualität (*θερμόν — ψυχρόν* usw.) die Rede, anderseits kommt auch bei den Idealisten (249C *τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων*) die Quantität in Betracht. Aber ganz abgesehen davon wäre es doch eine starke Zumutung an das Ahnungsvermögen des Lesers, daß er ohne jeden ausdrücklichen Hinweis eine so künstliche Deutung ausfindig machen soll, auf die man, wie sich weiterhin zeigen wird, bloß deshalb gekommen ist, weil man sich mit dem Ausdruck *διακριβολογεῖσθαι* (245E) nicht zurechtzufinden wußte. Was es mit diesem Ausdruck auf sich hat, darüber wird an dem dortigen Ort Auskunft gegeben werden. Vgl. Anm. 67.

[59]) S. 77. Das kann auf Pherekydes gehen, der als Erstes, von jeher Dagewesenes die Dreiheit von Zeus, Chronos und Chthon nannte. Vgl. Zeller I[5], S. 80. Aber mit den Worten können auch andere gemeint sein und Philoponus bezieht sie in seinem Kommentar zu Aristoteles de gen. et corr. 329[a] 1 auf Ion. Aus derselben Schrift des Aristoteles ist für unsere Stelle zu vergleichen 330[b] 16ff., wofür ich auf die Einleitung S. 3f. verweise.

[60]) S. 77. Das könnte z. B. auf Archelaos bezogen werden nach Diog. Laert. II, 16.

[61]) S. 77. Xenophanes ist das erste Haupt der eleatischen Schule; er lebte etwa von 570—470 v. Chr. Die Bruchstücke seiner Gedichte s. bei Diels, Frg. der Vorsokr.[2], S. 44ff. Die Eleaten sahen in der (mathematischen) Form des Weltganzen das eigentliche Wesen desselben, das sie demgemäß für eine unterschiedslose Einheit und zugleich für die Gottheit erklärten. Dies nur durch Denken erreichbare Sein war ihnen das einzig gültige Sein. Die sichtbare Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen galt ihnen nur als Sinnentrug. Gleichwohl widmete Parmenides dieser Erscheinungswelt einen erheblichen Teil seines Gedichtes. Die Worte des Platon lassen ebenso wie manche der erhaltenen Bruchstücke erkennen, daß ihre Darstellungsweise trotz des wirklich philosophischen Zuges ihrer Lehre eines starken mythologischen Einschlages nicht entbehrte.

[62]) S. 77. Mit den ionischen und sizilischen Musen sind Heraklit aus Ephesos und Empedokles aus Agrigent gemeint. Der erstere hielt die Welt zwar auch (wie die Eleaten) für eine, aber für eine in stetem Wandel begriffene, indem aus dem einen Feuer durch ununterbrochene Bewegung sich nach einem ewigen Gesetz gegensätzlichen Werdens alle Formen entwickeln und wieder vergehen. Der letztere ließ die Elemente zeitweise zusammentreten, zeitweise wieder sich trennen durch die wirkende Kraft der Freundschaft und der Zwietracht, gönnte aber zwischen diesen Vorgängen dem Ganzen auch Zeiten der Ruhe. (Vgl. Arist. Phys. 250[b] 26.) Heraklit also hielt das Weltganze unerbittlich in rastloser Arbeit, während Empedokles ein milderes Weltregiment gelten ließ: er

kannte auch wohltätige Pausen. Dies meint Platon mit seinen gestrengeren und nachgiebigeren Musen. Seine ganze Darstellung dieser Märchenwelt, wofür er sie zu Anfang erklärt hat, hat selbst eine halb poetische, halb ironische Färbung.

[63]) S. 78. Diese sarkastischen Worte erinnern einigermaßen an die Äußerung im Theaitetos 152C: „Das hat Protagoras, der ja, bei den Charitinnen, ein hochweiser Mann war, uns als dem großen Haufen, nur in Rätseln angedeutet.“ Sie haben aber auch ein Seitenstück an einer Stelle der aristotelischen Metaphysik, die so lautet (p. 1000[a] 9ff.): „Hesiod und die ältesten Philosophen (*θεολόγοι* werden sie von Aristoteles genannt) kümmerten sich nur um das, was ihnen selbst ohne weiteres verständlich war, auf uns aber nahmen sie keine Rücksicht. Indem sie nämlich die Urkräfte zu Göttern machten und aus den Göttern das All entstehen ließen, sagten sie, was nicht von Nektar und Ambrosia gekostet habe, sei sterblich geworden — Ausdrücke, die offenbar ihnen selbst ganz geläufig waren. Allein was die Verwendung dieser Prinzipien betrifft, so haben sie über unsere Köpfe hinweg geredet.“ Das klingt ganz, als hätte dem Aristoteles dabei unsere Sophistesstelle vorgeschwebt.

[64]) S. 79. Diese Prüfung ist eine rein dialektische, das Verhältnis der dabei vorkommenden Begriffe zueinander untersuchende, ganz im Stile der früheren Untersuchung über das Nichtseiende.

[65]) S. 80. Das war eine den Neoplatonikern hochwillkommene Stelle. Denn das *ἕν* eröffnet hier den Reigen und hat seinen Platz vor dem *ὄν*. Das war Wasser auf ihre Mühle: *διὸ καὶ ἐν Σοφιστῇ τίθησιν αὐτὸ ὡς ἓν πρὸ τοῦ ὄντος* Damasc. dubit. et solut. ed. Ruette, p. 38, 10. 44, 3. 92, 8. 98, 27.

[66]) S. 81. Über diese schwierige und auch handschriftlich unsichere Stelle verweise ich auf meine Ausgabe. Zu keiner Stelle des ganzen Dialogs liegen zahlreichere Vermutungen der Ausleger vor als zu dieser.

[67]) S. 84. Hier hat der Gegensatz zwischen den *οἱ διαχριβολογούμενοι* und den *οἱ ἄλλως λέγοντες* den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Wie können die bis hierher behandelten älteren Philosophen als *διαχριβολογούμενοι*, also als solche, die ganz genaue Bestimmungen geben, bezeichnet werden? Hat Pl. sie nicht eben launig genug als Märchenerzähler abgefertigt? Und zeigen nicht anderseits die nunmehr zu kritisierenden Philosopheme der Materialisten und Idealisten eine weit strengere wissenschaftliche Haltung? Verschmähen sie nicht alles mythologische Beiwerk? Sind also nicht sie eigentlich gerade die Vertreter der schärferen Bestimmungen? Diesen sich notwendig aufdrängenden Bedenken gegenüber haben Bonitz und vor ihm schon Deuschle und Heindorf Zuflucht gesucht in einer Erklärung des *διαχριβολογούμενοι*, zu der das Wort an sich durchaus keine Berechtigung gibt. Nach ihnen nämlich soll das Wort bedeuten „genaue Bestimmungen über die Zahl des Seienden geben“ im Gegensatz zu den Materialisten und Idealisten, die keine bestimmten Zahlen für ihr Seiendes angeben, sondern nur die unbestimmte Vielheit annehmen und ihr Seiendes

vielmehr qualitativ bestimmen. Als ob Pl. nicht auch bei diesen älteren Philosophen von qualitativen Bestimmungen geredet hätte (vgl. Anm. 58) und für manche, wie z. B. für Heraklit und Empedokles 242 DE, gar keine Zahl angäbe und als ob er anderseits bei den Idealisten nicht auch quantitativer Verhältnisse gedächte! Man vergleiche z. B. 242 E *ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν* mit 249 C *τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων* (von den Idealisten). Platon stellte in dem abgehandelten Abschnitt die Zahl nur deshalb in den Vordergrund, weil sie ihm für seine dialektische Widerlegung, auf die es ihm vor allem ankommt, die bequemste Handhabe bot. Die einzig mögliche Lösung der Schwierigkeiten scheint mir die Annahme, daß Pl. in Fortsetzung des scherzhaften Tones, der jene Besprechung der älteren Philosopheme kennzeichnete, diese Philosophen ironisch als solche bezeichnet, welche die allergenaueste Auskunft über das All zu geben wußten, als ob sie mit im Rate der Götter gesessen hätten und darum imstande wären über den Ursprung der Dinge ebenso genau zu berichten wie andere über interessante Familienvorgänge. Vgl. meine Plat. Aufsätze S. 91 f.

[68]) S. 84. Am nächsten liegt es wohl bei dieser Schilderung der Materialisten an die Atomiker zu denken. Auch an Aristipp haben manche gedacht. Wahrscheinlich faßt Pl. mehrere materialistische Philosophengruppen zusammen, wie der Ausdruck 247 C *τούτων οὐδ' ἂν ἓν ἐπαισχυνθοῖεν οἵ γε αὐτῶν σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες* anzudeuten scheint. Die hier von den Materialisten gegebene Schilderung erinnert unwillkürlich an die Stelle im Theaitetos 155 E: „Halte sorgfältig Umschau, daß keiner der Uneingeweihten uns behorche. Es sind dies aber diejenigen, die das Sein nur dem zugestehen, was sie fest mit den Händen fassen können, während sie Handeln und Werden und alles Unsichtbare nicht als seiend gelten lassen." Diese Worte aber gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Antisthenes. Vgl. Zeller II, 1[4], S. 297 ff. Man hat daher Grund auch hier wenigstens mit an Antisthenes, der einer grobmaterialistischen Auffassung huldigte, zu denken, und das um so mehr, als offenbar persönliche Beziehungen mit hereinspielen, wie unter anderem die Worte 246 B zeigen: *ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνῶς προσέτυχον*, wenn diese Worte auch von Theaitetos gesprochen werden; denn das *καί* deutet ja auch auf den Gesprächsführer hin.

[69]) S. 84. Wer diese Idealisten oder Ideenfreunde *(εἰδῶν φίλοι)*, wie sie weiterhin genannt werden, sind, darüber herrscht unter den Gelehrten selbst eine *ἄπλετος μάχη*, ein endloser Kampf. Ich verstehe unter ihnen mit Schleiermacher, Bonitz, Zeller und anderen die Megariker, wenn dem auch gewisse Schwierigkeiten entgegenstehen. Die jetzt wohl überwiegend geltende Ansicht ist die, daß Platon damit einen eigenen früheren Standpunkt bezeichne, von dem sich manche seiner Anhänger nicht lossagen konnten. Für das Nähere darüber verweise ich auf meine Beiträge z. Gesch. d. gr. Phil. S. 89 ff., sowie auf meine Ausgabe unseres Dialogs. Wenn ich auch jetzt noch meiner Ansicht treu bleibe, so bestimmt mich dazu außer anderen Gründen vornehmlich das von anderen (außer von Diels in einer kurzen Note zu der betreffenden Stelle des Simplicius) nicht beachtete Zeugnis eines den Dingen, um die es sich

hier handelt, so nahe stehenden und dabei so zuverlässigen Mannes wie Eudemos. Simplicius nämlich hat uns in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik eine Äußerung des Eudemos aufbewahrt, die folgendermaßen lautet (p. 98, 1 ed. Diels): *Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ διισσὸν πολλὰς ἀπορίας ἔλυσε πραγμάτων, ὃ ἀνένευον* (Hss.: *ὧν νῦν*) *οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη, καὶ πρὸς τούτοις τοὔνομα τῶν λόγων ἀφώρισε.* Die letzten Worte *καὶ πρὸς — ἀφώρισε* beziehen sich ganz klar auf Soph. 262A, die vorhergehenden aber sind eine unverkennbare Anspielung auf unsere Sophistesstelle. Denn auf die Unterscheidung des An-sich der Begriffe einerseits und ihrer Beziehungen zueinander anderseits (d. h. auf einerseits identische, anderseits nicht identische Urteile, vgl. 254D) läuft ja die ganze von Platon hier entwickelte Lehre hinaus; und eben dies ist das *διισσόν*, das Eudemos meint, wie er es selbst des weiteren 120, 6 bei Simplicius darlegt. Es ist nun durchaus wahrscheinlich, daß die Megariker bis zu der Zeit der Abfassung unseres Dialogs — also etwa 365 v. Chr. — eine gewisse Entwicklung ihres Philosophems durchgemacht haben und zwar eine Entwicklung, die nach der ganzen Richtung ihres Denkens nur in der Anerkennung einer Mehrheit von seienden Begriffen neben ihrem ursprünglichen einen Guten liegen konnte, wie dies auch unser Dialog durch die Worte 249C *τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων* andeutet. Vergleicht man damit die Worte des Eudemos *οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἴδη*, so wird man schwerlich umhin können, sie auf die Megariker zu beziehen. Der Ausdruck aber *οἱ σοφισταί* für sie ist aus dem Munde eines Aristotelikers so wenig befremdlich, daß er im Gegenteil ganz der Sachlage entspricht. Man lese z. B. was bei Eusebius praep. evang. XV c. 2 der Aristoteliker Aristokles bei Besprechung der Verleumdungen, zu deren Gegenstand Aristoteles von den Megarikern Alexinos und Eubulides gemacht wurde, p. 792d zusammenfassend sagt: *φανερὸν οὖν ὅτι καθάπερ πολλοῖς καὶ ἄλλοις, οὕτω καὶ Ἀριστοτέλει συνέβη, διά τε τὰς πρὸς τοὺς βασιλεῖς φιλίας καὶ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ὑπεροχὴν ὑπὸ τῶν τότε σοφιστῶν φθονεῖσθαι.* Eristiker wurden ja die Megariker allgemein genannt. Wenn sich nun die Megariker dem Pl. auch insofern näherten, als sie eine Mehrzahl von *εἴδη* gelten ließen, so konnten sie sich doch nicht entschließen ihren *εἴδη* geistiges Leben zu geben, wie sie denn auch von einer Bewegung derselben im platonischen Sinn, d. h. von einer *κοινωνία τῶν γενῶν* nichts wissen wollten. Sie scheinen ähnlich wie Antisthenes und andere, nur aus anderen Gründen, als eigentlich philosophisch gültige Urteile nur die identischen zugelassen zu haben. Daß dies wenigstens bei Stilpon der Fall war, darauf deutet sehr bestimmt hin die Mitteilung des Plutarch adv. Col. c. 23, der von Stilpon sagt *ὅθεν ἁμαρτάνειν (φησὶ) τοὺς ἕτερον κατηγοροῦντας*, was er des weiteren ausführt. Die ganze persönliche und wissenschaftliche Stellung, welche die Megariker zu Pl. einnahmen, scheint mir demnach mit dem recht wohl vereinbar, was hier und im folgenden über die Ideenfreunde gesagt wird, wogegen mir, wie manches andere, so vor allem 246BC die Worte *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγο-*

ρεύουσιν wenig auf Platon oder Platoniker zu passen scheinen, während sie mit der Eristik der Megariker sehr gut zusammenstimmen.

[70]) S. 85. Vielleicht bezieht sich hierauf die tadelnde Bemerkung des Aristoteles im 4. Buch der Topica 126ª 27: „Manche fehlen auch darin, daß sie einen Teil des Ganzen als dessen Gattung gelten lassen; so z. B. wenn man Tier *(ζῷον)* definiert als einen beseelten Leib *(σῶμα ἔμψυχον)*. In keiner Weise darf man den Teil als Gattungsbegriff des Ganzen prädizieren: darum kann auch der Leib nicht Gattungsbegriff von Tier sein, da er ein Teil des Tieres ist."

[71]) S. 86. Zeller ist im Irrtum, wenn er (a. a. O. 299, 2) meint, damit sei die tatsächliche Antwort des Antisthenes wiedergegeben. Schon der Umstand, daß Antisthenes zu jenen *σπαρτοί τε καὶ αὐτόχθονες* gehört, die gleich darauf 247 C als völlig unbelehrbare Leute gekennzeichnet werden, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Ansicht. Aber außerdem ist dabei ganz verkannt, daß es sich hier nur um eine Fiktion handelt, denn nach 246 D wird ja dies alles nur *λόγῳ*, nicht *ἔργῳ* vorgeführt, ein Unterschied, der nicht selten bei Platon übersehen worden ist.

[72]) S. 87. Über diese Definition des Seienden, die in den Debatten über die Echtheit des Sophistes eine ziemliche Rolle gespielt und zu vielen Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat, vergleiche die Einleitung S. 9ff. Wäre es dem Pl. mit dieser Definition Ernst, so wäre ja eigentlich auch die Frage nach dem Sein des Nichtseins damit schon gelöst. Denn daß das besprochene Nichtseiende auch seinerseits mit unter diese Definition des Seienden fällt, ergibt sich schon daraus, daß es den Geist in solche Verlegenheit setzt.

[73]) S. 89. Hier zeigt sich die ironische Bedeutung der obigen Definition ganz klar; denn sie führt zu einer *δύναμις τοῦ γιγνώσκεσθαι*, also, nach der hier beliebten Dialektik, *τοῦ πάσχειν*, wobei für *δύναμις* nur die denkbar dünnste Bedeutung übrig bleibt, nämlich die der bloßen Möglichkeit. Vgl. Rpl. 509 B *ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις*. Anderseits wird das *ποιεῖν*, wie sich gleich nachher (248 D E) des näheren zeigt *(τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι)*, in seiner Bedeutung so ausgeleert, daß eben das *γιγνώσκειν* noch ein *ποιεῖν* genannt werden kann. Wie diplomatisch dies als interimistisches Argumentationsmittel ad hoc ausgeklügelt ist, wird besonders klar, wenn man sich erinnert, daß gerade in unserem Dialog vorher der Begriff des *ποιεῖν* ausdrücklich von dem des *μανθάνειν* und *γνωρίζειν* unterschieden worden war (219 B), indem letzteres nicht der *ποιητική*, sondern der *κτητική* zugerechnet worden war. Es ist ja auch an sich schon klar, daß „etwas erkennen" nun und nimmermehr ein „etwas hervorbringen" oder „etwas bewirken" ist. Es wird also an unserer jetzigen Stelle ein künstliches Spiel mit den Worten getrieben, indem *ποιεῖν* in der allgemeinen Bedeutung des „tätig sein" genommen wird, also in dem Sinne, in welchem Aristoteles *ἐνεργεῖν* sagt. Auf diese Weise werden die Ideenfreunde genötigt, den Ideen ein Tun, eine Tätigkeit zuzugestehen, bei der aber an ein Hervorbringen nicht im mindesten mehr zu denken ist. Blickt man von hier zurück auf die merkwürdige Definition des Seins 247 E, so ent-

hüllt sich nun ganz klar der Grund der auffälligen Verklausulierung derselben. Sie sollte so elastisch sein, daß sie auch noch das bloße γιγνώσκειν als ein angebliches ποιεῖν τι mit umspannen konnte, während den Materialisten gegenüber eben dies ποιεῖν in seiner legitimen Bedeutung „etwas bewirken" gebraucht wurde. So kann er denn beide Partner mit der nämlichen Definition als seiner Waffe schlagen. Vgl. Aristot. de anima 410 a 23 ff.

74) S. 90. Diese Stelle erinnert stark an die Stelle des Theaitetos S. 181 A, wo die στασιῶται und die ῥέοντες einander gegenübergestellt werden, nur daß dort damit nicht unsere Idealisten und Materialisten gemeint sind, sondern die Eleaten und Heraklit.

75) S. 91. Zu diesem sehr deutlich für die Megariker als Ideenfreunde sprechenden Worte vgl. Anm. 69.

76) S. 91. Diese Worte sind vielen unverständlich gewesen. Die Sache steht meiner Meinung nach so: Platon benutzt in geistreich spielender Weise eine sprichwörtliche Wendung (ὅσα ἀκίνητα καὶ ὅσα κεκινημένα, dies ist die volle Form des Sprichworts), die nichts anderes besagt, als was man sonst einfach mit „alles" oder mit „schlechthin alles" ausdrückt, ähnlich etwa wie die Römer ihr *sacra profana* brauchten. Die Worte dienen also nur dazu, das folgende τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν anzukündigen und zwar durch eine Formel, die gerade hier stilistisch ihre besondere Wirkung tut, weil das hier verhandelte Thema eben die Begriffe der Bewegung und Ruhe sind. Was aber den Wunsch der Kinder anlangt, so weiß ja jeder: die Kinder wünschen sich „alles". Vgl. meine Ausgabe.

77) S. 91. Hier bin ich in der Übersetzung des in der Überlieferung verdorbenen Textes meiner Vermutung gefolgt, der zufolge zu schreiben ist μὴ λίαν ῥᾴδιον. Cf. Prot. 350 B. Legg. 649 A.

78) S. 92. Nämlich 243 D E. In der Tat hat die hier vorgeführte Argumentation ganz den nämlichen Zuschnitt wie die dortige.

79) S. 92. Das heißt: ich werde mich nicht auf die bloße Wiederholung beschränken, sondern zugleich die Untersuchung ein Stück vorwärts bringen.

80) S. 93. Nämlich: Alles Vorhandene steht entweder still oder bewegt sich; Ruhe und Bewegung scheinen also für sich schon das All vollständig darzustellen, so daß das Seiende daneben nicht mehr Platz hat.

81) S. 94. Wie einem Subjekt Prädikate beigelegt werden könnten, die von ihm verschieden sind, war eine in jener Zeit viel verhandelte Streitfrage. Man verkannte noch die wahre Natur des Urteils. Getäuscht durch die irrige Auffassung der Kopula „Ist", in der man nicht das bloße Zeichen der Einordnung der Sphäre des Subjekts in die des Prädikats, sondern den Ausdruck der Wesensgleichheit zwischen beiden sah, wollten viele, unter ihnen außer manchen Sophisten nicht nur Antisthenes, der unter dem „spätgelehrten Alten" zu verstehen ist, sondern auch die Megariker nur identische Urteile gelten lassen. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. S. 201 ff. Daß an dieser Streitfrage namentlich die einer philosophischen Bildung zustrebende Jugend Gefallen und zugleich Gelegenheit fand ihre eristische Schlagfertigkeit zu üben, ist begreif-

lich und wird von Platon mehrfach hervorgehoben; so Phil. 15D und in unserem Dialog 259Af.

[82]) S. 96. Das geht auf Heraklit und Empedokles. Vgl. 242DE.

[83]) S. 96. Eurykles war ein Bauchredner, der seine Kunst dazu benutzte als Wahrsager aufzutreten unter dem Vorgeben, er habe in sich einen Dämon. Er gab sich also als eine Art Doppelwesen aus. Das wird hier nicht übel angewendet auf solche, die mit sich selbst in Zwiespalt geraten dergestalt, daß sie Dinge tun oder sagen, mit denen die Stimme ihrer Vernunft in Widerspruch steht. Vgl. Rpl. 439Bf.

[84]) S. 99. Über die Philosophie als freie Wissenschaft findet sich bei Aristoteles im Anfang seiner Metaphysik (982b 20ff.) folgende schöne Stelle: „Erst als alles Notwendige und zu erhöhtem Lebensgenuß Dienliche vorhanden war, begann man Philosophie zu treiben. Es ist also klar, daß wir sie nicht zu einem anderweitigen Gebrauche suchen, sondern wie wir denjenigen einen freien Menschen nennen, der um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen da ist, so ist auch diese die einzig freie unter den Wissenschaften, denn sie allein ist um ihrer selbst willen da. Darum könnte auch wohl mit Recht, da die menschliche Natur in vieler Hinsicht unfrei ist, ihr Besitz für übermenschlich gehalten werden, so daß, mit Simonides zu reden, ein Gott allein dieses Ehrenvorrecht haben darf, dem Menschen dagegen es nicht geziemt eine andere als menschliche Wissenschaft zu suchen.“ Vgl. auch Gorg. 485C.

[85]) S. 99. Die Dialektik erscheint hier durchaus als eine schon bekannte Wissenschaft, die jetzt nur zum Zwecke der Erkenntnis des Nichtseienden nach einer bestimmten Seite hin des näheren erläutert wird.

[86]) S. 99. Für das Verständnis dieser wichtigen und vielbehandelten Stelle über die Aufgabe der Dialektik muß man sich zunächst gegenwärtig halten, daß es sich nur um Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis, nicht um das Verhältnis von Einzeldingen zu Begriffen handelt. Und zwar handelt es sich, wenn ich recht sehe, um folgende Punkte: 1. um das Verhältnis der Gattungs- zu den Artbegriffen; die Artbegriffe stehen zueinander immer im Verhältnis des Widerstreites, es steht also jeder für sich getrennt von den anderen; 2. um die Unterordnung beliebiger engerer Begriffe unter umfassendere Begriffe, abgesehen von Art- und Gattungsbegriffen; 3. um die Verbindung ganz allgemeiner Begriffe mit allen anderen Begriffen; 4. um das Verhältnis rein gegenteiliger Begriffe zueinander. Das Nähere darüber siehe in meiner Ausgabe S. 166f., sowie in den Prolegomena zu dieser Ausg. S. 13, 1.

[87]) S. 100. Während zu Beginn des Dialogs (217A) eine besondere Darstellung des *φιλόσοφος* noch ohne Vorbehalt in Aussicht gestellt wurde, läßt die Fassung der Worte an dieser Stelle erkennen, daß dem Platon schon leise Bedenken gegen die Durchführbarkeit seiner Absicht aufgestiegen sind. Anderseits scheinen die sehr bald (254C) folgenden Worte *καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως* auf eine tiefere Untersuchung hinzudeuten, die vielleicht eben dem Dialog *Φιλόσοφος* vorbehalten sein sollte.

[88]) S. 103. Das ist jene wichtige, von Eudemos als *διισόν* be-

zeichnete Unterscheidung, über die Anm. 69 zu vergleichen ist. Sie läuft im wesentlichen hinaus auf das, was wir identische und nichtidentische Urteile nennen. Die Platoniker legten darauf großes Gewicht, wie die Bemerkung bei Simplicius zu des Aristoteles Kategorienschrift (Schol. ed. Brandis p 47b 26) zeigt: *οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὐτὸ καὶ τῷ πρός τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν*, und auch der Schüler Platons Hermodor tut bei Simplic. Phys. 248, 2 dieser Unterscheidung Erwähnung.

[89]) S. 104. Platon hat noch keine klare Vorstellung von der Natur des Urteils und unterscheidet dasselbe nicht von bloßen Vergleichungsformeln (Vergleichungen von Begriffen nach Umfang oder Inhalt). Bloße Vergleichungsformeln vertragen sich miteinander in positiver und negativer Form, bei wirklichen Urteilen dagegen gibt dies immer einen Widerspruch. Z. B. „Stern ist Körper" und „Stern ist nicht Körper" können beide nebeneinander bestehen, während die Urteile „Alle Sterne sind Körper" und „Einige Sterne sind nicht Körper" einander widersprechen. Vgl. darüber meine Plat. Aufsätze S. 247ff.

[90]) S. 104. Diese auf den ersten Blick auffällige Behauptung erklärt sich durch das, was 249 CD auseinandergesetzt worden war, daß nämlich jeder Begriff sowohl der Ruhe wie der Bewegung teilhaftig sei; aber dies natürlich in verschiedenem Sinn; dies letztere aber wird durch das Wörtchen *πῃ* angedeutet „in irgend einer Beziehung".

[91]) S. 105. Die Sache steht so: Wenn Bewegung und Seiendes (denn das Vierte ist hier eben das Seiende) gleich wären, so kämen nicht fünf Gattungen heraus, die es nach dem vorher Zugestandenen sein müßten, sondern nur vier. Da nun an jenem früheren Zugeständnis nicht zu rütteln ist, so müssen Bewegung und Seiendes voneinander verschieden sein.

[92]) S. 106. Jeder Begriff ist von allen anderen verschieden. Daher ist nach platonischer Voraussetzung *(ἕτερον = μὴ ὄν)* das Nichtseiende der Zahl nach unbegrenzt, während die positiven Begriffsverbindungen der Zahl nach begrenzt sind.

[93]) S. 106. Hier wird auf den Unterschied zwischen dem, was wir kontradiktorischen und konträren Gegensatz nennen, hingewiesen, ganz ähnlich wie auch Symp. 202 AB. Dabei verkennt aber Pl. die wahre Natur dieser Unterscheidung. Sein *μὴ ὄν* ist nicht Widerspruch mit *ὄν* (also nicht Unverknüpfbarkeit der beiden Begriffe im Urteil), sondern bloße Verschiedenheit der Begriffe. Die Logik lehrt, daß alle widersprechenden Begriffe (A und Non-A) auch widerstreitend sind, aber nicht umgekehrt. Platon durfte nach seiner Theorie das erstere nicht zugeben, wie er es denn auch bestimmt in Abrede stellt 257B *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον*. Gleichwohl passiert es ihm, und zwar merkwürdigerweise gerade in unserem Dialog, daß er selbst dieser Theorie untreu ist. Er läßt sich nämlich 240B von Theaitetos als selbstverständlich zugeben, daß *τὸ μὴ ἀληθινὸν ἐναντίον ἐστὶ τοῦ ἀληθοῦς*. Das geschieht freilich, ehe er seine Theorie entwickelt; aber es zeigt sich daran sehr drastisch das natürliche Übergewicht der Sache selbst und ihres guten Rechtes über jede künstliche Theorie.

[94]) S. 107. Wie diese schiefe Regel sophistisch ausgenutzt werden konnte, das zeigt Pl. selbst sehr ergötzlich im Euthyd. 298A, welche Stelle es sich lohnt nachzulesen.

[95]) S. 109. Hier also ist erreicht, was 254D als Ziel der Untersuchung mit den Worten hingestellt wurde: „Wir dürfen endlich hoffen, mit der Behauptung, daß das Nichtseiende wirklich nichtseiend ist, ungestraft davon zu kommen.“ Ja die Hoffnung ist, wie gleich darauf ausgeführt wird, noch übertroffen worden. Denn Parmenides hatte jede Untersuchung über das Sein des Nichtseienden als ein vernunftwidriges und vergebliches Beginnen bezeichnet. Jetzt aber hat sich nicht nur das Sein des Nichtseins überhaupt als Tatsache herausgestellt, sondern es hat sich auch die Art (Beschaffenheit) dieses Seins ermitteln lassen.

[96]) S. 111. Ich bin hier in der Übersetzung meiner Vermutung gefolgt, der zufolge für das sinnlose *ὡς δυνατά* einzusetzen ist *ὡς δέον αὐτά* sc. *ἐᾶν*, welches *ἐᾶν* aus dem vorhergehenden *ἐάσαντα* sich von selbst ergänzt.

[97]) S. 111. Das geht wohl vor allem auf Antisthenes. Vgl. Anm. 81.

[98]) S. 112. Hier ist die Untersuchung an dem eigentlich kritischen Punkt angelangt. Daß es Rede *(λόγος)* gibt, folgt aus dem Vorigen (259E. 261D) von selbst, denn alles lief ja auf die Darlegung der Verbindung der Begriffe, d. h. eben auf Urteil und Rede hinaus im Gegensatz zu der Isolierung der Begriffe; und ebenso klar hat es sich gezeigt, daß in der Rede das Nichtseiende (die Negation als Verschiedenheit) eine berechtigte Rolle spielt. Aber durch alles dies ist der Irrtum nicht erklärt. Dies ist also das Problem, dessen Lösung der folgende Abschnitt sucht. Das Problem wird in die Form gekleidet, ob das Nichtseiende sich mit Meinung *(δόξα)* und Rede *(λόγος)* vermische, d. h. ob es sich auch auf die schon vollzogene Verbindung als Ganzes, also auf den vollen Satz, gleichviel ob er bejahend oder verneinend ist, beziehe. Aber das Nichtseiende ist hier in ganz anderem Sinne gemeint als bisher. War bisher ausschließlich von qualitativem Sein und Nichtsein die Rede, d. h. von der Affirmation oder Negation innerhalb von Urteilen und Vergleichungsformeln, so taucht jetzt plötzlich das modalische Nichtsein auf, als ob sich das ganz von selbst verstände und als ob dabei von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gar nicht die Rede wäre. Von der qualitativen Bejahung und Verneinung führt aber keine Brücke zu der modalischen Bejahung und Verneinung hinüber. Nichts hindert, daß negative Urteile (also mit qualitativer Negation) wahr sind. Die modalische Bejahung und Verneinung geht aber immer auf Wahrheit und Falschheit, d. h. sie ist immer als Antwort auf die Frage zu denken, ob ein Urteil richtig oder falsch ist, ob also auf die Frage mit Ja oder mit Nein zu antworten ist. Bei dieser Antwort ist aber noch wohl zu unterscheiden zwischen der bloß subjektiven und der endgültigen objektiven Entscheidung. Schon Aristoteles fällt das einzig richtige Urteil über diese Partie des Sophistes, indem er in der Metaphysik (1089[a] 20) darüber sagt: *βούλεται (Πλάτων) μὲν δὴ τὸ ψεῦδος — ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχειν.*

[99]) S. 113. Nämlich 239CDff.

[100]) S. 114. Hier ist die genaue Disposition des letzten Teiles des Dialoges gegeben, der mit 260 A beginnt. Wir haben demgemäß in der vorausgeschickten Inhaltsangabe S. 20 ff. alles von 260 A an bis zum Schluß Entwickelte als dritten Hauptteil bezeichnet, von dem die endgültige Definition des Sophisten nur den Schluß bildet.

[101]) S. 114. Ähnlich heißt es Euthyd. 306 C: „Man muß schon zufrieden sein, wenn jemand auch nur eine bescheidene Probe wirklich vernünftigen Nachdenkens vorbringt und sie mit unverzagtem Eifer durchzuführen sucht." Und im Theaitetos 187 E: „Besser ist es, weniges gut als vieles unzulänglich abzutun."

[102]) S. 114. Je unbefriedigender die Problemstellung nach Anm. 98 war, um so wertvoller ist die hier folgende Untersuchung über das Wesen der Rede (des Satzes): die Unterscheidung von Substantivum und Verbum als notwendigen Bestandteilen der Rede, sowie namentlich dann die Unterscheidung zwischen dem innerlichen Vorgang, bezeichnet 1. durch Überlegung (*διάνοια* 263 E), 2. durch Meinung als Abschluß dieser Überlegung (*διανοίας ἀποτελεύτησις* 264 A B), und dem Ausströmen der Rede durch den Mund (263 E).

[103]) S. 116. Hierauf bezieht sich die schon Anm. 69 erwähnte Äußerung des Eudemos *Πλάτων τοὔνομα τῶν λόγων ἀφώρισε* d. h. Platon unterschied zwischen den einzelnen Worten und ihrer Verbindung im Urteil *(λόγος)*: Wort *(ὄνομα)* ist hier der zusammenfassende Ausdruck für *ὄνομα* im engeren Sinn (= Substantiv) und *ῥῆμα* d. i. Verbum. So braucht auch Platon selbst, ehe er diesen Unterschied erörtert, als den für beide gemeinsamen Ausdruck die Bezeichnung *ὄνομα* 261 D.

[104]) S. 116. Theaitetos hatte eben 262 A mit den Worten „Sehr richtig" sein Einverständnis kundgegeben. Darin lag nach des Fremdlings Meinung bereits die richtige Einsicht in das Wesen des *λόγος*. Denn eine Handlung läßt sich nicht ohne ein Handelndes denken. Etwas schnippisch sagt also der Fremdling: „es muß dir bei deiner Zustimmung etwas anderes und nicht dasjenige vorgeschwebt haben, woran du von Rechts wegen denken mußtest."

[105]) S. 117. Dies *ποιόν* bezeichnet hier nicht etwa, wie sonst meistens, die qualitative Beschaffenheit, sondern geht auf die Modalität. Denn hier handelt es sich um Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, was Pl. wohl fühlte, ohne sich aber recht klar zu sein über den unzulässigen Sprung, den er damit machte. Genau so wie hier, d. h. in modalischer Bedeutung, wird *ποιόν* auch Phil. 37 B C gebraucht.

[106]) S. 118. Hier tritt ganz handgreiflich das Schiefe und Willkürliche in der platonischen Auffassung und Darstellung der Sache hervor. Von dialektischer Behandlung ist hier nicht mehr die Rede, sondern es wird einfach die sinnliche Wahrnehmung, also die Erfahrung zur Richterin über Wahrheit und Falschheit gemacht. Dazu bedurfte es nicht der langen dialektischen Vorbereitung. Der Begriff des Nichtseienden hat sich dem Platon unvermerkt völlig verschoben. War das Nichtseiende früher Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes, so ist es jetzt einfach Nicht-Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, während doch Platon von

der alten Definition nichts zurückgenommen hat. So willkürlich aber auch innerhalb unseres Dialogs dies Verfahren ist, so entspricht doch, allgemein betrachtet, das Ergebnis durchaus dem ganzen Geiste seiner Philosophie. Irrtum und Täuschung war ihm von der eigentlichen *ἐπιστήμη* und ihren Objekten ausgeschlossen; die Dialektik bewegt sich nicht in dem Gebiete, in welchem der Irrtum heimisch ist; dieser hat seine Stätte allein im Reiche der *αἴσθησις*; er haftet an der *δόξα*, nicht an der *ἐπιστήμη*. Platon bleibt sich also selbst ganz treu, wenn er nur für das Reich des Sinnlichen, für die Erfahrungswelt, den Irrtum zuläßt und ihn logisch an das vulgäre Urteil, d. h. an das gewöhnliche Erfahrungsurteil bindet, das als aus seinen notwendigen Bestandteilen (d. h. dem Mindesten, was es haben muß) aus Substantivum und Verbum besteht, wobei unter Verbum alle gewöhnlichen Verba, nicht aber das Verbum substantivum zu verstehen sind. Denn dies behält er sich nach allem, was wir beobachten können, für seine eigentliche Begriffsphilosophie, für seine Dialektik vor. Alle Verbindungen der eigentlichen Begriffe vollziehen sich ihm durch das *ἐστι*, wie man aus dem ganzen dialektischen Teil ersehen kann. Nur zur Erläuterung bedient er sich mitunter des *μετέχειν*. Es ist also ein großer Unterschied zwischen seinen eigentlich dialektischen Sätzen und den vulgären Sätzen (d. h. den Erfahrungsurteilen). Die ersteren gehören dem Reiche der unbedingten Wahrheit, die letzteren dem Reiche des möglichen Irrtums. Ganz dem entsprechend sagt er im 7. Briefe p. 343 B: „Genau so wie in bezug auf die sinnlichen Gegenstände gilt auch bei der Rede *(λόγος)*, sofern sie aus Substantiven und Verben *(ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων)* besteht, daß an ihr nichts vollkommen fest und sicher ist."

[107]) S. 119. Ganz dieselbe Ansicht über die Überlegung *(διάνοια)* findet sich im Theaitetos 189 E: *τὸ διανοεῖσθαι καλῶ λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ* und ähnlich auch Rpl. 382 B. Was den Namen *διάνοια* anlangt, so handelt es sich um eine der naiven Etymologien, mit denen Pl. gern spielt. Er denkt sich nämlich *διάνοια* entstanden aus *διάλογος ἄνευ*. Im Deutschen läßt sich das natürlich nicht nachahmen.

[108]) S. 120. Die Worte Bejahung und Verneinung bedeuten hier nicht etwa qualitative Bejahung und Verneinung, sondern gehen wie oben 262 E das *ποιόν* auf die Modalität. Platon beschreibt hier sehr richtig die Entstehung von Urteilen als Bejahung oder Verneinung von Fragen, welche die überlegende Seele an sich selbst richtet.

[109]) S. 120. Diese Definition der *φαντασία* wird, wenn ich recht sehe, von Aristoteles bekämpft in seiner Psychologie (428[a] 25 ff.). Er nennt zwar den Platon nicht, aber die von ihm bekämpfte Definition, der zufolge die Phantasie eine *συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως* sei, stimmt genau mit der hier vorliegenden überein.

[110]) S. 121. Diese Unterscheidung wird 236 C gemacht.

[111]) S. 121. Das war gleichfalls 236 C geschehen.

[112]) S. 121. Das stammbaumförmige Schema der Begriffseinteilungen sondert zum Zwecke der gesuchten Begriffsbestimmung, ausgehend von dem allgemeinsten Begriff, stufenweis abwärts immer

alles nach links hin aus, was von dem gesuchten Begriffe auszuschließen ist, wogegen es zur Rechten die zuständigen Bestimmungen setzt; so gelangt man abwärts auf der rechten Seite allmählich zu der gesuchten Definition. So geschieht es auch im Phaidros (265 E).

113) S. 122. So war auch schon p. 219 B die *μιμητική* der *ποιητική* untergeordnet worden.

114) S. 122. Diese Partie ist von großer Bedeutung für das Verständnis der platonischen Gotteslehre rücksichtlich der Stellung der Gottheit zu den Ideen. Sie zeigt klar, daß die eigentlich schöpferische Macht nicht bei den Ideen liegt, sondern lediglich bei der Gottheit. Daß es sich hier nicht bloß um eine unverbindliche populäre Darstellung handelt, wie man gemeint hat, dafür sprechen, wie schon der ganze Charakter des Dialogs überhaupt, so insbesondere die Worte 265 C *ἢ τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι κ. τ. λ.*, in denen er seine Ansicht bestimmt in Gegensatz stellt zu der der großen Masse. Es ist offenbar seine durchaus ernste, wissenschaftliche Überzeugung, die er hier ausspricht. Und sie steht vollkommen in Übereinstimmung mit dem, was wir sonst über Platon durch ihn selbst und andere in dieser Beziehung wissen. Die Ideen sind nicht „wirkende" Ursachen, sondern „Endursachen", nicht schöpferische Mächte, sondern Musterbilder, Zweckursachen, *παραδείγματα*, wie sie in der platonischen Schule weiterhin genannt werden. Vgl. dazu meine Plat. Aufsätze S. 27 ff.

115) S. 123. Ein ganz ähnliches Beispiel von einer ineinandergreifenden Doppelteilung bietet eine Stelle im Gorgias (464 B ff.), wo die Künste geteilt werden in erhaltende und wiederherstellende, und jede von beiden Abteilungen wiederum in solche, die sich auf den Körper und solche, die sich auf den Geist beziehen. So wird hier die schöpferische Tätigkeit geteilt I. in eine a) göttliche b) menschliche und II. jede derselben wieder in eine a) die Dinge selbst hervorbringende und b) eine Bilder derselben hervorbringende. Platon nennt gemäß dem Schema, welches er sich dabei zugrunde gelegt denkt, die eine Teilung *κατὰ πλάτος* (nach der Breite), die andere *κατὰ μῆκος* (nach der Länge).

116) S. 124. Damit sind Spiegelungen gemeint, wo die rechte Seite als linke und umgekehrt die linke als rechte erscheint.

117) S. 125. Absichtlich unterläßt es Pl. zu erwähnen, daß von Malern auch Naturprodukte dargestellt werden, ebenso wie er vorher nichts davon gesagt hat, daß sich die Träume nicht bloß auf Naturprodukte beziehen. Es gilt ihm hier offenbar, seine Hauptteilung in Göttliches und Menschliches scharf zu markieren.

118) S. 125. Der überlieferte griechische Text lautet hier *τὸ μὲν αὐτό, φαμέν, αὐτουργική, τὸ δὲ εἴδωλον εἰδωλοποιϊκή.* Die unverständliche Konstruktion kommt dadurch in Ordnung, daß man die für die Sache völlig überflüssigen und vom Rande, wo sie als erklärende Bemerkungen beigeschrieben waren, in den Text eingedrungenen Worte beseitigt, wie ich es in meiner Ausgabe und hier in der Übersetzung getan habe. Eine schlagende Parallele zu den so hergestellten Worten bietet Crat. 432 D: *ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα.*

[119]) S. 125. Mit dem ersteren sind Maler, Bildhauer und dergleichen, mit dem letzteren Schauspieler und Sprechkünstler gemeint, zu welchen letzteren auch die Sophisten gehören.

[120]) S. 127. Man sieht daraus, welches Gewicht Pl. auf seine Methode der Einteilung legt.

[121]) S. 128. Dieses Kennzeichen der kurzen Reden darf nicht als völlig zutreffend angesehen werden. Denn oft genug tadelt der platonische Sokrates die langatmigen Auslassungen der Sophisten. So Rpl. 350E. Prot. 334D, 336C, Hipp. Min. 373A. Aber hier kam es Platon darauf an, das Moment des *ἀντιλογικόν*, von dem die Untersuchung ausgegangen war (225B), als das bestimmende erscheinen zu lassen. Wie nahe er aber den Rhetor an den Sophisten heranrückt, zeigt sich daran, daß beide sich erst im letzten Glied der absteigenden Reihe voneinander trennen.

[122]) S. 129. Dieser außerordentlich verzwickte Schlußpassus, der der ausdrücklichen Anweisung des Pl. zufolge eben als ein Satz gegeben werden muß, ist darum besonders schwierig, weil die Reihe nicht von oben nach unten, vom Allgemeinen zum Besonderen geht, sondern umgekehrt. Heindorf, dem wir in unserer Übersetzung gefolgt sind, hat für das Verständnis desselben den Weg genügend geebnet.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

A.

Abbild 63f. s. Kunst.
Ähnlichkeiten, ihre Gefahr 55. 72. 136. 48.
Alexander v. Aphrodisias 3.
Alter, das 58.
Andere, das s. Verschiedenheit.
Angelfischerei 31ff.
Antisthenes 142. 144. 145.
Aphrodite 77.
Archelaos 140.
Aristippos 142.
Aristokles 143.
Aristophanes 131.
Aristoteles 2ff. 8. 131. 132. 133. 134. 135. 139. 140. 141. 144. 146. 148. 150.
Arzt 54.
Athen 52.
Atomiker 142. [Satz.
Aussage 114ff., falsche 118ff., s.

B.

Baukunst 125.
Begriff 18ff. 72. 94ff.
Begriffsbestimmung s. Definition.
Behauptung 116f.
Bejahung 120. 150.
Beschaffenheit (*ποιόν*) der Aussage 117f.
Bestreitungskunst (Eristik) 45.
Bewegung 7. 18. 19. 90ff. 101ff.
Bild 16f. 64ff. 71ff. 113ff. 121ff. 138.
Bildung 52ff. 135.
Bismarck 135.
Buchstaben 97f.

D.

Definition 31ff.
Denken 88. 119ff.
διαχριβολογεῖσθαι 140f.
Dialektik 18ff. 98ff. 146., opp. Eristik 111.
Dichotomie 133.
δισσόν 146f.

E.

Echtheitsfrage 1ff.
Einbildung 22.
Einerleiheit 101ff.
Eines u. Vieles 94ff.
Einheit 67ff. 77. 81ff.
Einteilungsverfahren 32ff. 121ff. 127 (Mangel an Wörtern dafür). 133. 150f. 152.
Einteilungen (*διαιρέσεις*) als Titel des Dialogs 1ff. 12. 13. 133.
Einsicht 86. 90.
Elea 27.
Eleaten 77ff. 130. 140.
Elenktik 135; s. Widerlegungskunst.
Empedokles 77f. 96. 140. 142. 146.
Entgegensetzung 19f.
Erdgeborene (Materialisten) 86ff.
Erfahrung 32.
Eristik 45. 111.
Erkennen u. Erkanntwerden 89ff.
Ermahnungskunst 53. 135.
Erwerbskunst 32ff. 122.
Etwas, das 67.
Eudemos 4. 143. 146f. 149.
Eurykles, Bauchredner 96. 146.

F.

Feigheit 50f.
Feindschaft 77.
Feldherrnkunst 48.
Fremdling aus Elea 27. 130.

G.

Gegenteil 106ff. 147.
Gemeinschaft der Geschlechter (Begriffe) 7ff. 18ff. 97ff.
Gerechtigkeit 86. 126f.
Gerichtsrede 39.
Geschöpf (*ζῷον*) Def. 85f. 144.
Gigantomachie 84.
Gorgias, Dialog 133.
Gottheit 11f. 100. 122f. 124. 151.
Grammatik 98.
Großes u. Kleines 31. 132.
Großhandel 41f.
Großkönig 54. 63.
Gymnastik 47. 51.

H.

Handel 41f.
Harpunen 35ff.
Häßlichkeit 49ff. 134.
Heilkunst 47f. 51. 54.
Heraklit 77f. 96. 140. 142. 146.
Herodot 131. 137.
Hervorbringen 32.
Heuchelei (Ironie) 127f.
Homer 27. 131.

I.

Idealisten (Ideenfreunde) 9ff. 17. 84ff. 142ff.
Ideenlehre 1. 10ff. 151.
Inhaltsübersicht 13ff.
Ion 140.
Irrtum 6. 8. 20f. 73. 74. 113ff. 125f. 148. 149.

J.

Jagd 32ff. 37ff. 48. 63. 114. 137.
Jugend 58. 61f. 70

K.

Kaltes u. Warmes 77. 92.
Kampf 43f.
Kauf 33ff. 41f.
Kenntnis u. Unkenntnis 126f.
Kinder, ihr Wunsch 91.
Kleines u. Großes 31.
Kleinhandel 41f.
Konsonanten 97.
Kopula 7. 70. 145.
Körper 47f.
Krankheit u. Häßlichkeit 49f. 134f.
Krieg 39. 134.
Kunst, Einteilung 32. 63ff. 121ff. 133.

L.

Landwirtschaft 32. 60.
Läusefang 48.
Lehrkunst 51ff.
Leiden u, Tun 9ff. 87ff.
Liebe 77.
Liebeskunst 39.
Literatur zum Dialog 22ff.
Lohnkunst 40.
Lust 40.

M.

Malerei 64f. 125. 137.
Maß 49.
Materialisten 9f. 17. 84ff.
Megariker 130. 142f. 145.
Meinung 21. 74. 112ff. 119ff.
Mensch 38. 134; seine Prädikate 94.
Menschenjagd 38ff.
Methodisches 47f. 71.
Möglichkeit (*δύναμις*) 9ff.
Musen, ionische u. sizilische 77ff. 140f.
Musik 41. 98.

N.

Nachahmungskunst 32. 61ff. 122ff. 126f. 137.
Name u. Sache 30f. 56f. 80f.
Namengebung, ihre Schwierigkeit 34. 35. 44. 127. 133.
Natur 123 (selbstschöpferisch).
Neoplatoniker 141.
Nichtseiende, das 4ff. 19ff. 66ff. 105ff. 137ff. 149f.

O.

Oinoanda (Inschrift) 137.

P.

Parmenides 5. 20. 27. 29. 66. 75. 77. 81. 109. 137. 138. 139. 140. 148.
Parmenides, Dialog 6. 132.
Phantasie 120. 150.
Pherekydes 140.
Philosoph u. Philosophie 27f. 91. 98ff. 112 (das Beste) 131.
Philosophos, Dialog 28. 132. 146.
Plastik 64. 71f.
Platonische Briefe 1f. 4. 13.
Politikos, Dialog 1. 5. 132. 134.
Polygnotos 137.
Prädikate (u. Subjekt) 94ff.
Proclus 11f.
Protagoras 58. 136.
Protagoras, Dialog 130.
Pythagoras 131f.

R.

Rechts u. Links in Einteilungen 121
Rede (Satz) 21f. 112ff. 149.
Reden 44. 52ff. 128. 152.
Redner 128f.
Reinigungskunst 47ff.
Ruhe (Stillstand) 7. 19. 92ff. 101ff.

S.

Sache u. Namen 30f.
Satz (Aussage) 112ff. 149.
Schatten 124.
Schein 5f. 8. 22. 113ff.
Scheinbild 64ff. 125.
Scheinwissen 60ff. 126f.
Schlechtigkeit 48ff.
Schmeichelkunst 40.
Schmuckkunst 47.
Schöne, das 64. 137.
Schwätzerei 45.
Seele 41f. 48ff. 86ff.
Seiende, das 17f. 77ff. 89. 101ff. 103 (*καθ' αὑτό* u. *πρὸς ἄλλο*) Def. 9ff. 87ff.
Sokrates 130. 134. 135.
Sokrates der jüngere 30. 132.
Solon 131.
Sonderungskunst 46ff.
Sophistik 4ff. 12. 28. 31. 37ff. 55f. 62. 74ff. Schriftstellerei 58. Def. 129. Sophist u. Philosoph 99f. 128f.
Spätgelehrte Alte 94.
Spiegelbild 124. 151.
Sprachstatistik 13.
Sprichwort 31. 46. 55. 75. 91. 96. 114. 145.
Staatsmann 28. 131.
Stilpon 143.
Streit 43ff.
Streitredner (Eristiker) 27.
Substantiva 21. 115ff. 150.
Symposion, Dialog 10.

T.

Tätigkeiten 32ff.
Taucherkunst 34.
Tauschkunst 41. 43.
Täuschung 20f. 113ff. 121f.
Teil u. Ganzes 81ff.
Theaitetos 29f. 67. 70. 123. 130.
Theaitetos, Dialog 6. 130.
Theodoros 130.
Timaios 132.
Traum 124f.
Trocknes u. Nasses 77.
Trug 5f. 8.
Tugend 40. 43. 48. 126f.
Tun u. Leiden 9ff. 87ff.

U.

Überlegung (*διάνοια*) 22. 119. 150.
Überredungskunst 39f.
Unbildung 52f.
Ungerechtigkeit 50f.
Unwissenheit 50ff. 134.
Ursache (schöpferische) 123.
Urteil 7f. 21. 94. 117f. 147. 149f.

V.

Verba 21. 115f. 150.
Verhältnismäßigkeit 50.
Verhältnisbegriffe 111.
Vermögen (*δύναμις*) 9ff.
Verneinung 120. 150.
Verschiedenheit 6. 19. 101f.
Vernunft 89ff.
Vieles u. Eines 94ff.
Vielheit 69. 77. 94f.

Vokale 97f.
Volksredner 39. 128.
Vorstellung, falsche 73, anschauliche 120ff.

W.

Wahrheit 85.
Wahrnehmung 88.
Warm u. Kalt 77. 92.
Werden, das 88.
Wettstreit 43.
Widerlegungskunst 53ff. 135.
Widerspruchskunst 44f. 57ff.
Wirkliche, das 72ff.
Wissen u. Nichtwissen 90. 126ff. 135.
Wissenschaften 107.
Wissensdünkel 52f. 135.
Wort (grammatisch) 115ff.

X.

Xenophanes 77. 138. 139. 140.

Z.

Zahl 68f.
Zeit der Abfassung 12f.
Zenon 27.
Zügellosigkeit 50f.
Zwietracht, innere 49f.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Platons Dialog

POLITIKOS

oder

Vom Staatsmann

Übersetzt und erläutert

von

Dr. Otto Apelt

Zweite durchgesehene Auflage



Der Philosophischen Bibliothek
Band 151

Leipzig 1922
Verlag von Felix Meiner

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Einleitung.

Der Politikos ist das mittlere Glied der Trilogie, die Platon im Eingang des Dialogs Sophistes in Aussicht gestellt hatte. Der Schilderung des Sophistes und des Staatsmanns sollte sich als drittes Glied die des Philosophen anschließen. Wer wäre nicht geneigt zu glauben, daß Platon gerade für diesen sich die lebensvollste Zeichnung und die wirksamsten Farben aufgespart hatte? Allein zu dieser Krönung des Werkes, als welche man sich diesen dritten Dialog denken möchte, ist es nicht gekommen. Platon hat den Plan fallen lassen. Fühlte er sich nicht mehr im Vollbesitz seiner darstellerischen Kraft? Fürchtete er in der Ausführung zu sehr zurückzubleiben hinter dem hohen Bilde, das seinem Geiste vorschwebte? Unmöglich wäre das nicht. Doch dürfte der Grund wohl eher in sachlicher als in künstlerischer Richtung zu suchen sein. War doch Stellung und Aufgabe der Philosophie schon in der Republik nach den verschiedensten Seiten hin beleuchtet worden. Und auch im Verlauf der Arbeit an den beiden ersten Stücken unserer Trilogie mochte er mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt sein, daß er in beiden Dialogen sich schon ein gutes, vielleicht das beste Teil seiner Schilderung des Philosophen vorweggenommen hatte: im Sophistes durch die Ausführung über Dialektik, im Politikos durch die Schilderung der Stellung, welche die Philosophie im staatlichen Leben, wenn nicht hat, so doch haben sollte. Die theoretische und praktische Seite des Philosophenberufes waren dem Platon so eng verbunden, daß sie ihm in eins verschmolzen.

Gerade in dieser Einheit lag ihm das wahre Bild des Philosophen. Und eben diese Verbindung ist der Grundgedanke unseres Dialogs, des „Politikos". Sein geplantes Bild des Philosophen konnte zwar künstlerisch eindrucksvoller ausfallen, als dasjenige, welches der in einem gewissen dürren Schematismus sich bewegende Politikos entwirft, aber sachlich würde er schwerlich wesentlich andere Züge haben hinzufügen können als sie schon in der Republik und im Sophistes vorlagen.

Welches sind nun in dem Bilde, das Platon in unserem Dialog von dem Staatsmann entwirft, die seine Eigenart bestimmenden Züge? Worin liegt das spezifisch platonische Gepräge der Staatsidee, wie sie hier entwickelt wird? Der leuchtende Grundgedanke ist der, daß alle staatliche Ordnung ihren Ausgangspunkt sowohl wie ihren dauernden Rückhalt nirgend anderswo haben soll als in der Vernunft selbst als einem objektiven Prinzip. Sie, die Vernunft, ist der eigentliche Souverän. Der wahre Staatsmann ist nichts weiter als der unmittelbare Vertreter dieser Vernunft, deren Gesetz er richtig zu erkennen und zu deuten vermag. Platon hat das felsenfeste Vertrauen, daß der Mensch der Wahrheit fähig ist und das ungeschriebene Gesetz dieser Wahrheit in sich trägt. Aber etwas anderes ist es, diese Wahrheit, diese Vernunft in sich haben, etwas anderes sie richtig zu deuten verstehen. Der Mensch ist seiner natürlichen Anlage nach nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen. Wie sich alle Sinnlichkeit durch ihre Unmittelbarkeit kennzeichnet, so ist auch die sinnliche Erkenntnis eine unmittelbar klare Erkenntnis, wogegen die Vernunfterkenntnis ursprünglich dunkel ist. Nur durch Denken können wir diese Erkenntnis an das Licht des Bewußtseins bringen, oder, um es im Sinne der bekannten platonischen Lehre von einer vorweltlichen Ideenschau auszudrücken, nur auf dem Wege der Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) können wir die rein vernünftige Erkenntnis in uns wieder wecken.

Aber nur ganz bevorzugten Geistern gelingt es, diesen Denkprozeß in voller Schärfe zu vollziehen und dadurch Verkünder des reinen Vernunftgesetzes zu werden: die Masse der Menschen ist und bleibt in den Banden der Sinnlichkeit gefangen und kann höchstens durch sichere und verständige Leitung zur „richtigen Meinung" (*δόξα ἀληθής*) über Wahrheit, Recht und Schönheit, nie aber zu wirklicher, lebendiger Einsicht in die mit jenen Worten bezeichneten wahren Ziele des Lebens gebracht werden. Zu solcher Leitung sind eben nur jene wenigen Auserwählten berufen. Die staatsmännische Aufgabe ist eben im wesentlichen nichts anderes als ein großes, durchgreifendes Erzieherwerk.

Das Geheimnis aller Erziehung besteht nun, wie schon die Republik lehrt, darin, den Charakter so zu bilden, daß er vor Ausartung ebenso nach der Seite der Tollkühnheit und ungebundenen Selbstherrlichkeit, wie nach der Seite demütiger Fügsamkeit und Unselbständigkeit bewahrt bleibe; er soll weder träge und schlaff, noch dreist und anmaßend werden, sondern zwischen beiden Extremen die rechte Mitte halten. Die meisten Naturen neigen ursprünglich nach einer dieser beiden Seiten hin, entweder nach dem Zahmen (*ἥμερον*) oder nach dem Wilden (*ἄγριον*); die Kunst des Erziehers muß also darauf gerichtet sein, den ersteren die wirksamen Impulse nach der Seite der Tatkraft (Tapferkeit), den letzteren die nach der Seite der Besonnenheit hin zu geben. Tritt uns diese Forderung in der Republik als maßgebend für die Erziehung des einzelnen entgegen (Rpl. 375C, 399C, 410E, 441E, vgl. auch Tim. 18A, Legg. 731B), so wird sie im Politikos zwar auch nach dieser Richtung hin betont, vorwiegend aber auf die Gemeinschaft der Bürger untereinander angewendet: der Staatsmann soll die Harmonie des Ganzen dadurch herstellen, daß er die von Haus aus zu Ruhe und Besonnenheit neigenden Charaktere mit den zu rascher Tat geneigten Naturen zu gemeinsamer, auf verständnisvoller, gegen-

seitiger Anerkennung beruhenden Arbeit zum Wohle des Staates verbindet; die verschiedenen Beamtenkollegien sollen aus beiden Charakterarten gemischt sein und im vollen Bewußtsein der Notwendigkeit einer gegenseitigen Ergänzung in Eintracht ihres Amtes walten. Dies Ziel zu erreichen stehen ihm zwei Mittel zu Gebote, ein geistiges und ein physisches. Das erstere besteht in der durch rechte Belehrung allen beizubringenden gemeinsamen Überzeugung von dem, was wahrhaft schön, gut und gerecht ist, das letztere in einer vernünftigen Regelung der Familienverbindungen in dem Sinne, daß durch die Ehe energische Naturen mit sanfter angelegten vereinigt werden im Hinblick auf die dadurch mutmaßlich zu erzielende Nachkommenschaft. Darin besteht die im Dialog eine so große Rolle spielende „Weberkunst" des Staatsmanns. Der derbere Aufzug soll mit dem weicheren Einschlag zum festen Gewebe verflochten werden.

So gedacht stellt sich das Werk des echten Staatsmanns als freie, an keine andern Gesetze als die ungeschriebenen Gebote der Vernunft selbst gebundene Tätigkeit dar. Allein ein solcher echter Staatsmann ist, auch ganz abgesehen von der Frage nach den unentbehrlichen äußeren Voraussetzungen für seine Wirksamkeit, eine so seltene Erscheinung, daß auf eine gleichartige Fortsetzung seines Werkes nicht zu rechnen ist. So drängt sich denn als Bedingung des nächstbesten Zustandes wie von selbst die Forderung einer künstlichen Fixierung seiner Anordnungen auf, die Forderung also einer durch geschriebene Gesetze geregelten Staatsordnung. Diese Forderung einer geschriebenen Verfassungs- und Rechtsordnung gilt auch für den sehr wahrscheinlichen Fall, daß ein echter Herrscher im obigen Sinne überhaupt nicht zur Wirksamkeit gelangen sollte. Man höre, was Platon selbst in den Gesetzen (875CD) in ziemlich resignierter Stimmung darüber sagt: „Sollte einmal ein Mensch unter besonderer göttlicher Fügung geboren werden, welchem von Natur die Fähigkeit einwohnte den Grundsatz von

dem Gemeinwohl als den allein maßgebenden zu erfassen, so würde es für ihn keiner ihn beherrschenden Gesetze bedürfen. Denn kein Gesetz und keine Ordnung steht höher als die Einsicht, und es ist nicht recht, daß die Vernunft die Untertanin oder Sklavin von irgend etwas sei, sondern vielmehr, daß sie über alles herrsche, wenn anders ihr Wesen doch eben die Wahrheit und Freiheit leibhaftig ist. So aber — denn solche Menschen gibt es nun einmal nicht oder doch höchst wenige — müßten wir uns an das zweite halten, nämlich an Ordnung und Gesetz, die freilich nicht alle, aber doch die meisten Fälle ins Auge fassen und in Betracht ziehen." Freilich kann die Lösung dieser gesetzgeberischen Frage nur dann einigermaßen gelingen, wenn sie den Sachkundigsten anvertraut wird; auf keinen Fall darf sie den Launen der großen Masse anheimgestellt werden. Aber auch im besten Fall leidet sie noch an erheblichen Mängeln, denn eine mit allen Garantien für eine möglichst lange Dauer umgebene Gesetzgebung verträgt sich nur schlecht mit den Forderungen, die der lebendige Fluß des Lebens mit sich bringt.

Daß für die Abfassung des Politikos außer der objektiven Erledigung des gestellten Themas, d. h. der Begriffsbestimmung des Staatsmanns, noch manche Nebenabsichten mitbestimmend gewesen sind, sagt uns Platon selbst deutlich genug, wie wir weiterhin noch sehen werden. Allein man hat auch Grund zwei nicht von ihm hervorgehobene Nebenabsichten als solche anzuerkennen. Der Dialog scheint nämlich einerseits eine Art Antwort zu sein auf die gewiß zahlreichen, teils ernsteren teils spöttischen Einwürfe, welche gegen die nur auf freien Willensbestimmungen beruhende Gestaltung des Idealstaates laut geworden sein mochten, anderseits eine Art vorläufiger Ankündigung seines geplanten großen Werkes über die Gesetze. Platon gibt hier den Standpunkt, der für die Republik maßgebend war, so wenig preis, daß er ihn vielmehr als den an sich allein wahrhaft gültigen

rechtfertigt, wogegen er den Übergang zur Gesetzgebung nur als einen gegenüber der Schwäche der Menschen unvermeidlichen Notbehelf hinstellt. Das Ideal bleibt also nach wie vor in Kraft, ganz so, wie dies auch noch in den „Gesetzen" der Fall ist. Und es ist ihm schwer genug geworden, den Schritt nach abwärts zu tun; denn abgesehen von der Hoffnungslosigkeit rücksichtlich der Durchsetzung seines Ideals sah er sich, was die verstandesmäßige Seite der Sache anlangt, in einen gewissen inneren Widerspruch hineingedrängt. An sich nämlich nichts weniger als ein Feind des Fortschritts, konnte er sich doch nicht verhehlen, daß in der starren, vor jedem Wandel möglichst geschützten Form seiner Gesetzgebung das größte Hemmnis eines gesunden und natürlichen Fortschritts lag. Man merkt den Ausführungen des Politikos (291 B—303 B) deutlich genug das Mißbehagen einer gewissen zwiespältigen Stimmung an, in die ihn der Gedanke an die Notwendigkeit der Gesetzgebung versetzt. Der freiwaltende Staatsmann durfte es sich jederzeit erlauben nach Maßgabe der eintretenden Verhältnisse seine eigenen Maßnahmen wieder abzuändern, die Gesetze dagegen sollten immer dieselbe Sprache reden. Und doch gilt von der Gesetzgebungskunst dasselbe, was seinem eigenen, eben in unserem Politikos (299 E) abgelegten Bekenntnis zufolge von allen Künsten gilt: „Wenn auf allen Gebieten des Lebens nur nach schriftlichen Regeln und nicht nach den jeweiligen Forderungen der Kunst verfahren werden müßte, was würde als Ergebnis herauskommen? Offenbar würden alle unsere Künste völlig zunichte werden und auch später würden sie niemals wieder aufleben, weil das Gesetz alle Forschung verhindert."

Was die ganze Anlage unseres Gespräches anlangt, so dürfte sich unter den platonischen Dialogen keiner, selbst den Sophistes nicht ausgenommen, finden, bei dem das angekündigte Thema in gleichem Maße von nebenhergehenden Tendenzen gleichsam überwuchert würde. Wie oben schon angedeutet, ist sich Platon dessen vollkommen

bewußt. „Wie steht es also für uns jetzt", sagt er (285 D), „mit der Untersuchung über den Staatsmann? Haben wir sie bloß um seinetwillen angestellt, oder nicht vielmehr um überhaupt in der Dialektik stärker zu werden?" Es sind vorwiegend Absichten methodischen Charakters, die hier für die Form des Gesprächsganges maßgebend sind. Vor allem ist es, wie im Sophistes, die Methode der Einteilung, die hier weiter in ausgiebiger Weise veranschaulicht werden soll. So wenig die Breite der dahingehörigen Ausführungen danach angetan ist, den Leser in eine freundliche Stimmung zu versetzen, so charakteristisch ist sie doch für Platons wissenschaftliche Bemühungen nach einer Seite hin, die man nach dem allgemeinen Eindruck seines Philosophems geneigt sein möchte als außerhalb seiner Beachtung liegend anzusehen. Denn es legt dieses mit so großer Zähigkeit durchgeführte Verfahren Zeugnis ab für sein Streben sich in der gegebenen Welt, in der Welt der Tatsachen systematisch zu orientieren, ein Streben, das uns auch durch jenes interessante Komikerfragment (Bruchstück des Komikers Epikrates bei Kock II, 287 f.) illustriert wird, in welchem Platon im Kreise seiner akademischen Schüler eifrig mit Einteilung und Bestimmung von Pflanzen und Tieren beschäftigt erscheint. Des Aristoteles weit bekannteres Interesse nach dieser Seite hin scheint doch auch schon in der platonischen Schule nicht ganz unbefriedigt geblieben zu sein.

Es ist weiter für unsern Dialog charakteristisch, daß kein Schritt vorwärts getan wird, ohne daß man sich über den methodischen Wert desselben genau Rechenschaft gibt. Jedes zur Klärung der Sache eingeführte Beweis- oder Erläuterungsmittel muß sich als solches erst auf das genaueste ausweisen, ehe es den gewünschten Dienst zu leisten für tauglich befunden wird. Die Natur des Beispiels wird pedantisch erläutert, und zwar wiederum durch ein Beispiel. Die Länge der Untersuchung über das Wesen der Weberkunst gibt Anlaß zu einer

eingehenden Erörterung über die Bedeutung der Meßkunst und des rechten Maßes mit der interessanten Unterscheidung des relativen (mathematischen) und absoluten (begrifflichen) Maßes usw.

Auch der weit ausgesponnene Mythus von der Umkehrung des Himmelsumschwunges ist nichts anderes als ein Exkurs, und zwar ein sehr geistvoller und bedeutsamer Exkurs. Nur liegt seine Bedeutung in ganz anderer Richtung, als man sie gemeinhin gesucht hat. Er hat weder, wie die meisten anderen großen Mythen, eine versteckte astronomische Bedeutung, noch gibt er eine bildliche Schilderung der Ideenwelt, wie manche wunderlich genug gemeint haben. Was er gibt, ist das gerade Widerspiel zur Ideenwelt und nicht minder zur Astronomie. Der Mythus tritt nämlich gerade an dem Punkte ein, wo sich die Unterredner überzeugt haben, daß sie mit ihren Ausführungen auf einen völlig falschen Weg geraten sind, indem sie den Staatsmann als einen herdenzüchtenden Hirten bestimmt haben. Der Herrscher als Hirt gehört nicht in das Reich der Wirklichkeit, sondern in das der Fabel oder des Märchens. Die Menschen der geträumten goldenen Zeit, sie waren es, die unter einem Hirten, einem göttlichen Hirten standen. Aber wir Menschen der Wirklichkeit sind auf unsere eigene Kraft, auf unseren eigenen Verstand und Willen angewiesen und sind es immer gewesen. Dies so drastisch wie möglich zum Ausdruck zu bringen dient der groteske Mythus von der angeblichen Umkehrung aller himmlischen Bewegungen, der die Lapidarschrift des Himmels selbst als Zeugnis anruft für die Kindlichkeit des Glaubens an ein goldenes Zeitalter. So wenig — das ist die vernehmliche Predigt, die dieser Mythus an uns richtet — so wenig der Himmel selbst je eine seinem jetzigen Umschwung entgegengesetzte Drehung erfahren hat, so wenig hat es je Menschen gegeben, die unmittelbar unter Gottes Hut ein glückseliges Schlaraffenleben geführt haben. Hilf dir selbst, dann, aber auch nur dann, wird auch der

Gott dir helfen. Platon hätte sich seiner selbst entäußern müssen, wenn er, der so eindringlich den immer gleichen Umschwung der göttlichen Gestirne lehrt (Tim. 39DE, 40B), im Ernst auch nur an die Möglichkeit einer plötzlichen Änderung dieser dem Anbeginn der Zeit eingepflanzten Ordnung der Dinge hätte denken wollen. Aber damit hat es eben keine Not. Er selbst macht uns ja unmittelbar bei Beginn des Mythus (268D) ausdrücklich auf den scherzhaften Charakter dieser Episode aufmerksam: *σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους· συχνῷ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου.* Das eben ist das Große an allen Bemühungen Platons für eine befriedigende Staatslehre, daß er bei allen willkürlichen Konstruktionen immer festhält an dem befreienden philosophischen Gedanken, der Mensch sei berufen aus eigener Kraft sich sein staatliches Glück zu schaffen, ein Standpunkt, der in gewisser Weise an den des Thucydides erinnert. In deiner Brust sind deines Glückes Sterne. Das ist die Mahnung, die er dem Menschen für Erfüllung seiner politischen Aufgabe mit auf den Weg gibt. Der Götter Segen soll zu all unserem Tun erfleht werden, aber dies Tun selbst soll die Frucht unserer eigenen Überlegung und Willenskraft sein. Ein Zeitalter des Saturnus, ein Eldorado oder Arkadien hat es niemals gegeben. Kurz, unser Mythus ist, wenn man so will, ein rationalistischer Exkurs.

Inhalt und Gliederung des Gesprächs.

Die an dem Dialog Sophistes beteiligten und von daher bekannten Personen setzen das Gespräch, wie es scheint, ohne Unterbrechung fort (vgl. 258A). Der eleatische Fremdling soll nunmehr den Begriff des Staatsmanns erläutern. Er wählt zum Mitunterredner an Stelle des Theaitetos, um diesem nach der bisherigen Unterredung die nötige Ruhe zu gewähren, den jüngeren Sokrates 257A—258B (c. 1).

Erster Hauptteil.

258B—277A (c. 2—18).

Versuch durch fortgesetzte Dichotomie des Begriffes „Wissenschaft" die Definition des Staatsmanns zu gewinnen.

1. Das Wissen ist entweder ein nur erkennendes, oder ein mit hervorbringendem Handeln verknüpftes. Erstere Gattung, zu welcher der Staatsmann gehört, zerfällt in eine bloß beurteilende und eine zugleich befehlende Klasse, die letztere wieder in eine im Auftrag anderer befehlende und eine selbstbefehlende. Zu letzterer gehört der Staatsmann. Die selbstbefehlende Klasse zerlegt sich nun weiter nach der Natur der durch den Befehl geleiteten Gegenstände. Diese sind entweder leblos, oder, was für den Staatsmann zutrifft, lebende Wesen. Die Leitung lebender Wesen zerfällt nun wieder in Einzelzucht und Herdenzucht. Als nun der jüngere Sokrates die Herdenzucht sofort nach Tieren und Menschen teilen will (262A), macht ihn der Fremdling auf das Voreilige dieser Teilung aufmerksam, die den Unterschied zwischen Art und Teil nicht berücksichtige. Auch müsse nachgetragen werden, daß dem Begriff der Herdenzucht bereits stillschweigend eine Teilung der Tiere überhaupt in zahme und wilde zugrunde liege. Es ist also die Herdenzucht zu teilen in Zucht von Wassertieren und Landtieren; letztere aber zerfallen wieder in geflügelte und in Fußgänger. Von hier aus (265A) eröffnet sich ein doppelter Weg, ein längerer und ein kürzerer. Der erstere teilt die Fußgänger in gehörnte und ungehörnte, die ungehörnten weiter in solche, die sich mit verwandten Arten begatten und solche, die sich nur unter sich begatten; die letztere Klasse zerfällt wieder in Vierfüßler und Zweifüßler (d. h. Menschen), und die Obhut über die letzteren gäbe dann den Staatsmann. Der kürzere Weg bestände in einer Teilung

der Fußgänger nach Vierfüßlern und Zweifüßlern, von denen die letztern entweder befiedert sind (Vögel) oder unbefiedert, d. i. Menschen. 258A—267C (c. 2—10).

2. Hier erhebt sich das gewichtige Bedenken, daß mit diesen Menschenhirten die wahre Kunst des Staatsmanns wenig zu schaffen habe. Denn der Hirt ist der alleinige Versorger der Herde nach allen Seiten hin, während sich mit dem Staatsmann in das Geschäft dieser Versorgung eine große Menge anderer Berufsleute teilen. 267C bis 268D (c. 10—12).

3. Durch den Mythus von der zeitweisen Umkehrung aller himmlischen Bewegungen und von den entsprechenden Umkehrungen in den Entwicklungsprozessen der Natur und der Menschen, durch welche das Unmöglichste in tollem Zauber möglich gemacht wird, wird nun in drastischer Weise die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter in ihrer wahren Bedeutung beleuchtet, als ein Erzeugnis der Phantasie, das mit der Wirklichkeit nichts gemein hat. Ein saturnisches Zeitalter unter göttlicher Hirtenpflege ist ein bloßer Traum der Menschen. 268D bis 274E (c. 12—16).

4. Der Mythus soll also zeigen, daß die bisherige Untersuchung an einem noch viel größeren Fehler litt als dem bereits (unter Nr. 2) gerügten. Denn sie führte auf die Vorstellung eines menschenzüchtenden Hirten, den man sich nur als Gott denken kann, als Gott eines geträumten goldenen Zeitalters. Es hätte vor allem scharf zwischen einem solchen göttlichen und menschlichen Hüter unterschieden werden und nicht der Begriff der Züchtung, sondern der der Fürsorge betont werden müssen (276D). Diese menschliche Fürsorge aber teilt sich wieder in eine auf Gewalt und eine auf freiwilligem Entgegenkommen beruhende, d. h. in Tyrannei und Königtum. 275A—276E (c. 17—18).

Zweiter Hauptteil.

277A—311C (c. 19—48).

A. Die Weberkunst.

Zur weiteren Bestimmung des menschlichen Königtums und der menschlichen Staatswissenschaft ist es unerläßlich, diese Begriffe reinlich von allem zu scheiden, was mit ihnen in unvermeidlicher Verbindung steht, ohne doch zu ihrem eigentlichen Wesen zu gehören. Wie eine solche Scheidung vorzunehmen ist, soll erst an einem Beispiel dargelegt werden. Zuvor muß aber erst das Wesen des Beispiels selbst erläutert werden und dazu bedarf es abermals eines Beispiels (vom Lesenlernen). Das Beispiel nämlich soll uns auf Grund des Ähnlichkeitsverhältnisses dazu verhelfen, das Schwierigere vermittelst des Leichteren zu erkennen. Das für die vorliegende Untersuchung maßgebende Beispiel soll nun die Weberkunst sein. 277A—279A (c. 19—20).

1. Die Weberkunst wird, und zwar ihrem Zweck nach, durch Herabsteigen von den übergeordneten höheren Begriffen zu den engeren bis zu dem engsten Begriff bestimmt. 279A—281A (c. 21—22).

2. Der Art ihrer Tätigkeit nach ist sie von einer Reihe ihr dienender oder helfender Künste zu unterscheiden, wobei es auf das Verständnis der Begriffe „Mitursache“ und „Ursache“ ankommt. 281A—283A (c. 22—23).

3. Die Umständlichkeit der bisherigen Erörterung gibt Anlaß zu einem Exkurs über die Natur des Maßes und der Meßkunst. Man hat wohl zu unterscheiden zwischen einem absoluten und einem relativen Maß. Nach ersterem bestimmen sich die mathematischen Größenverhältnisse, nach letzterem die begrifflichen Formen, mit denen es die Dialektik zu tun hat. 283A—287A (c. 23 bis 26).

B. Die Staatskunst.

1. Es gilt nun auch für die Staatskunst nach dem Muster der Weberkunst die Mitursachen zu bestimmen und abzusondern. Als solche sind zu betrachten a) alle Künste, welche irgendein Werkzeug liefern, ebenso alle, welche Gefäße (zum Aufbewahren verfertigter Dinge), Fahrzeuge, Schutzmittel, künstlerische Genüsse, auch die, welche Rohmaterial und Nahrungsmittel liefern (287 A bis 289 B, c. 27—29). Hierher gehört ferner b) die Verwendung von Sklaven und Dienstleuten (Herolde, Schreiber usw.), sowie auch die Tätigkeit von Wahrsagern und Priestern u. dgl. (289 C—291 A, c. 29—30). c) Auch die Klasse der Sophisten ist streng abzusondern von dem eigentlich staatsmännischen Beruf (291 A, c. 30). Die Sophisten sind die eigentlichen Vertreter der entarteten Staatsformen.

2. Es muß aber der echte Staatsmann von allen solchen Vertretern bloßer Scheinformen des Staatswesens auf das strengste unterschieden werden. Für die Herrschenden selbst nämlich sind in dieser Beziehung drei Formen zu unterscheiden: Monarchie, Oligarchie, Demokratie. Die beiden ersteren teilen sich wieder, je nachdem sie auf freiwilliger Anerkennung oder auf Gewalt beruhen, in Königtum und Tyrannei, in Aristokratie und Oligarchie. Alle diese fünf Formen sind aber als bloße Nachahmungen der einzig echten Staatsform zu betrachten, deren wesentliches Merkmal die volle wissenschaftliche Einsicht ist. 291 A—294 A (c. 30—33).

3. Der echte Staatsmann herrscht ohne Gesetze. Nachweis der Berechtigung dieses Standpunktes. 294 B bis 297 B (c. 33—35).

4. In den unechten Staaten kann die Herrschaft in allen fünf Arten entweder nach geschriebenen Gesetzen oder ohne solche geübt werden. Ihr Heil beruht auf geschriebenen Gesetzen: Nachweis der möglichen großen Nachteile einer geschriebenen Gesetzgebung. Daraus er-

gibt sich die Forderung, die schriftliche Fixierung nicht der großen Masse zu überlassen (300BC), sondern sie allein den Sachkundigen anzuvertrauen, die ihr Werk nach Kräften im Geiste jenes echten Staatsmannes vollziehen sollen. 297C—302B (c. 36—40).

5. Von den unechten Formen ist die Tyrannis die schlechteste unter allen ungesetzlichen, das Königtum die beste unter allen gesetzlichen. Die Demokratie ist die schlechteste unter allen gesetzlichen Formen, die beste unter allen ungesetzlichen. Die Oligarchie hält in jeder Beziehung die Mitte. Mit der Absonderung der unechten Staatsformen sind auch die Vertreter dieser Formen, vor allem die Sophisten (303C) von dem echten Staatsmann abgesondert. 303A—303E (c. 41).

6. Alle Vertreter der unechten Staatsformen sind somit ausgeschieden. Es bleiben nun noch die dem echten Staatsmann nächstverwandten Berufstätigkeiten auszuscheiden. Dies sind Feldherrnkunst, richterliche Kunst und Redekunst (304A). Sie sind nicht unmittelbare Tätigkeiten der Staatskunst selbst, unterstehen aber rücksichtlich ihrer jeweiligen Aufgaben der Entscheidung des Staatsmanns. 304A—305E (c. 42—43).

7. Als die dem echten Staatsmann ganz eigentümliche Aufgabe bleibt also die stehen, nach Art des guten Webers das von ihm zu bearbeitende Material, d. h. die Bürger, zu einem haltbaren Gewebe zu verflechten. Es gilt also die verschiedenen in der Bürgerschaft vertretenen Charakterformen, deren hervorstechendste immer die von Natur zahme (milde) und die wilde sein werden, zu sicherer und haltbarer Verträglichkeit im Dienste des Gemeinwohls zu verbinden, eine Vereinigung, zu deren Herstellung dem Staatsmann geistige und physische Bande zur Verfügung stehen. 306A—311C (c. 44—48).

Übersicht über die Literatur.

Mit Unterstützung von Rudolf Klussmann.

Von Einzelausgaben nenne ich:

Platonis Politicus et incerti auctoris Minos. Edid. G. Stallbaum. Gotha 1841.

The Sophistes and Politicus of Plato with a revised text and English notes by Lewis Campbell. Oxford 1867.

Von deutschen Übersetzungen nenne ich:

Platons Werke. Übersetzt von Fr. Schleiermacher. Zuerst Berlin 1804—1810. (Der Staatsmann II 2. 1857.)

Platons sämtl. Werke. Übersetzt von H. Müller, mit Einleitungen von K. Steinhart. Leipzig 1850—1873. (Der Staatsmann Bd. 3.)

Platons Staatsmann. Griechisch und deutsch von Fr. W. Wagner. Leipzig 1856. (Engelmannsche Sammlung.)

Der Staatsmann. Übersetzt von J. Deuschle. Stuttgart 1861. (Metzlersche Sammlung. 3. Gruppe, 4.)

Erläuterungsschriften.

Apelt, O.: Platonische Aufsätze. Leipzig 1912 p. 84 ff.

v. Arnim, H.: Ein altgriech. Königsideal. Rede z. Kaisergeburtstagsfeier 1916. (Frankfurter Universitätsreden. 1916. IV). Frankfurt a. M. 1916.

Baumann, J.: Zur Kritik u. Exegese von Pls. Politikos. Blätter für das bayer. Gymnasialschulwesen 27 (1891) p. 204—222.

—: Zu Pls. Pol. 284d u. 289c. Abhandl. aus d. Gebiet der klass. Altertumswiss. W. v. Christ z. 60. Geburtstag. (München 1891) p. 413—418.

Barner: Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores. Diss. Marburg 1889.

Cron, Ch.: Duorum in Platonis Polit. locorum emendatio. In: Zur Begrüßung der Philol. . . . bei ihrer Ankunft in Erlangen 1851.

Deuschle, J.: Der platonische Politikos. Ein Beitrag zu seiner Erklärung. Prg. des Pädag. z. Kloster ULFr. Magdeburg 1857.

Diederich, B.: Die Gedanken der plat. Diall. Polit. u. Republ. Jahrb. f. class. Philol. 151 (1895) p. 577—599. 600—694.

Gomperz, Th.: Der „Sophist" und der „Staatsmann". In: Griechische Denker II³ (Leipzig 1912) p. 450—464.

Hayduck, M.: Über die Echtheit des Soph. und Polit. 1. Teil. Gpr. Greifswald 1864.

Hermann, K. F.: Geschichte und System der plat. Philosophie (Heidelberg 1839) p. 499 ff.

Hertel, F. W.: Comment. de Pl. Pol. specimen. Dissert. inaug. Halle 1837.

Hirzel, R.: Zu Pl. Polit. [267 Cff.]. Hermes 8 (1874) p. 127—128.

Horn, F.: Platonstudien. N. F. Wien 1904.

Huit, Ch.: Etudes sur le Polit. attribué à Plat. Séances et travaux de l' Acad. des Sciences morales et politiques 47e année. N. s. 28 (1887) p. 569—623. 48e année 29 (1888) p. 167—201.

Lukas, F.: Die Methode der Einteilung bei Platon (Halle 1888) p. 218—261.

Myska, L. G.: Über das Verhältnis des von Pl. im Polit. entwickelten Staatsbegriffes zu der Stellung desselben in der Politeia und den Nomoi. Gpr. Allenstein 1892.

Natorp, S.: Platos Ideenlehre. 2. Aufl. (Leipzig 1921) p. 349—355.

Praechter, K.: Pl. Politikos 311bc. Hermes 52 (1917) p. 155f.

Raeder, H.: Platons phil. Entwicklung. Leipzig 1905.

Ritter, C.: Pls. Polit. Beiträge zu seiner Erklärung. Gpr. Ellwangen 1896. Mit erläuternden Zusätzen wiedergedruckt in des Verf. Neue Untersuchungen über Plato (München 1910) p. 66—94.

Schaarschmidt, C.: Die Sammlung der platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht (Bonn 1866) p. 181—245.

Stallbaum, G.: Diatribe in Plat. Polit. Leipzig 1840.

Stephanides, B. C.: Die Stellung von Pls. Pol. zu seiner Politeia und den Nomoi. Inaug.-Dissert. Heidelberg 1913.

Stewart, I. A.: The Myths of Plato [extracted from the dialogues] translated with introductory and other observations by I. A. St. London 1905. Dazu vgl. die Rezension von O. Apelt in der Berliner philol. Wochenschrift 25 (1905) Sp. 1047f.

Susemihl, F.: Die genet. Entwickelung der plat. Philosophie einleitend dargestellt I (Leipzig 1855) p. 312—330.

Tennemann, W. G.: System der plat. Phil. 4 Bde. (Leipzig 1792—1795). IV p. 143ff.

Überweg, F.: Untersuchungen über die Echtheit u. Zeitfolge plat. Schriften. (Wien 1861) p. 160—171.

v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon. 2 Bde. Berlin 1919. 2. Aufl. 1920.

Zeller, E.: Die Phil. der Griechen II 1^4 (Leipzig 1889) p. 546f.

Platons Politikos.

Die im Dialog auftretenden Personen sind: Sokrates, Theodoros, der Fremdling aus Elea, der jüngere Sokrates[1]).

Erstes Kapitel.

257 St. Sokrates. Wahrlich nicht geringen Dank schulde ich dir, mein Theodoros, für die Bekanntschaft mit dem Theaitetos und nicht minder für die mit dem Fremdling.

Theodoros. Nicht lange, mein Sokrates, und deine Dankesschuld wird sich verdreifachen[2]). Sie müssen sich nur erst der Aufgabe, dir den Staatsmann und den Philosophen zu schildern, entledigt haben.

Sokrates. Mag sein. Sollen wir aber, mein lieber Theodoros, dies so hinnehmen als Ausspruch eines Mannes, der in rechnerischen und geometrischen Dingen allen anderen überlegen ist?

Theodoros. Wie meinst du das, mein Sokrates?

Sokrates. Du hast dabei jedem dieser Männer den gleichen Rang gegeben, und doch stehen sie an Wert weiter voneinander ab als es mit den Mitteln eurer Kunst ausgedrückt werden kann.

Theodoros. Sehr treffend, wahrlich bei unserem Gott, dem Ammon[3]), mein Sokrates, und mit vollem Recht sowie mit gar löblicher Gedächtniskraft[4]) hast du mir diesen meinen Rechenfehler vorgeworfen. Und ich werde mich dafür späterhin mit dir abfinden. Du aber, mein Fremdling, darfst nimmer müde werden uns mit deiner Gunst zu erfreuen, sondern mußt im Anschluß an das Vorige nun entweder den Staatsmann oder den Philo-

sophen schildern, wobei die Wahl, welcher von beiden zuerst an die Reihe kommen soll, dir überlassen bleibt.

Fremdling. Ja, mein Theodoros, das soll geschehen: da wir uns einmal auf die Sache eingelassen haben, dürfen wir auch nicht eher ruhen als bis wir sie zum Abschluß gebracht haben. Aber wie sollen wir es mit unserem Theaitetos hier halten?

Theodoros. In welcher Beziehung?

Fremdling. Wollen wir ihm Ruhe gönnen und für ihn seinen jungen Genossen hier, den Sokrates, eintreten lassen? Oder wie lautet dein Rat?

Theodoros. Bleibe nur bei deinem Vorschlag und laß den Wechsel eintreten. Denn sie sind beide noch jung und müssen sich ausruhen; dann werden sie um so leichter jeder Anstrengung gewachsen sein.

Sokrates. Meiner Treu, mein lieber Fremdling, ich weiß nicht, woher es kommt, aber beide scheinen mit mir eine gewisse Verwandtschaft zu haben. Bei dem einen nämlich zeigt sich, wie ihr behauptet[5]), eine gewisse natürliche Gesichtsähnlichkeit mit mir, bei dem anderen aber deutet der mit dem meinigen gleichlautende 258 S
Name und die gleiche Anrede auf eine gewisse Zusammengehörigkeit hin. Wie sollten wir uns nun nicht stets getrieben fühlen unsere Verwandten durch prüfende Unterredung wirklich auch innerlich näher kennen zu lernen? Mit dem Theaitetos habe ich mich selbst gestern unterhalten und heute ihn soeben antworten hören; mit dem Sokrates aber ist keines von beiden der Fall. Aber auch diesen gilt es zu prüfen. Mit mir nun mag er sich später unterhalten, dir aber soll er jetzt antworten.

Fremdling. So wollen wir's halten. Nun, mein Sokrates, du hörst doch den Vorschlag des Sokrates?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Stimmst du ihm bei?

Sokrates d. J. Durchaus.

Fremdling. Wenn deinerseits, wie es scheint, nichts im Wege steht, so darf meinerseits wohl erst recht nichts

entgegenstehen. Wohlan denn! Der Untersuchung über den Sophisten muß meines Erachtens nun die von uns beiden zu führende Untersuchung über den Staatsmann folgen. So sage mir denn: müssen wir auch diesen als einen betrachten, der zu den Wissenden gehört[6]), oder wie?

Sokrates d. J. Ja.

Zweites Kapitel.

Fremdling. Es gilt also die Wissenschaften einzuteilen, wie es auch bei der Untersuchung über den Sophisten geschah?

Sokrates d. J. So scheint es.

Fremdling. Aber, mein Sokrates, ich glaube, nicht nach demselben Gesichtspunkt.

Sokrates d. J. Wie denn sonst?

Fremdling. Nach einem anderen.

Sokrates d. J. Ja vermutlich.

Fremdling. Wie soll man nun den Weg zur Wissenschaft des Staatsmanns finden? Denn auffinden müssen wir sie und zwar müssen wir sie von allem, was nicht dazu gehört, abtrennen und ihr das Siegel eines einheitlichen Begriffes aufdrücken, alles andere aber, was davon abweicht, muß durch uns das Gepräge einer anderen einheitlichen Art bekommen[7]) und so müssen wir unsere Seele dahin bringen, sich sämtliche Wissenschaften als in zwei Arten zerfallend zu denken.

Sokrates d. J. Das, mein Fremdling, ist, glaube ich, vielmehr deine Aufgabe, nicht die meine.

Fremdling. Du mußt, mein Sokrates, die Sache auch zu der deinigen machen, wenn sie uns klar geworden ist[8]).

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Sind nicht die Arithmetik und einige ihr verwandte Künste aller praktischen Tätigkeit bar, indem sie sich auf die reine Erkenntnis beschränken?

Sokrates d. J. So ist es.

Fremdling. Bei der Baukunst dagegen wie überhaupt bei allen handwerksmäßigen Künsten ist das Wissen mit der praktischen Tätigkeit gleichsam verwachsen als ihr innewohnend, so daß sie in Gemeinschaft mit diesem (dem Wissen) die durch sie entstehenden körperlichen Gegenstände herstellen, die ihnen erst ihr Dasein verdanken.

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Teile also sämtliche Wissenschaften so ein, daß du sie teils als praktische[9]), teils als bloß erkennende (theoretische) bezeichnest.

Sokrates d. J. Gut denn. Dies sollen die beiden Arten des Wissens sein, das als Ganzes für sich betrachtet nur eines ist.

Fremdling. Sollen wir also den Staatsmann und König und Herrn und dazu auch noch den Hausverwalter einander gleichsetzen und dies alles als eines bezeichnen, oder sollen wir so viele verschiedene Künste annehmen als hier eben Namen aufgezählt wurden? Oder schlage lieber folgenden Weg mit mir ein.

Sokrates d. J. Welchen?

Fremdling. Diesen. Wenn einem staatlichen Arzt 259 S
einer, der selbst nur Privatarzt ist, einen Rat zu erteilen imstande ist, muß man ihn dann nicht als Vertreter der nämlichen Kunst bezeichnen wie denjenigen, dem er den Rat erteilt?[10])

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Ferner: wer, obschon selbst nur Privatmann, dem König eines Landes nützliche Winke zu geben versteht, werden wir den nicht als Inhaber desjenigen Wissens bezeichnen, welches der Herrscher selbst erworben haben sollte?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Aber das Wissen eines wahren Königs ist doch die königliche Wissenschaft?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Wer aber diese sein eigen nennen kann, wird der nicht, mag er nun tatsächlich Herrscher oder nur Privatmann sein, unter allen Umständen gemäß dem Wesen der Kunst selbst als ein Mann von königlicher Art bezeichnet werden?

Sokrates d. J. Ja, so gehörte es sich.

Fremdling. Auch mit dem Hausverwalter und dem Herrn steht es ebenso?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Nun stelle man sich einerseits ein umfangreiches Hauswesen, anderseits eine Stadt von geringem Umfang vor, wird da etwa, was die Art der Herrschaft anlangt, ein Unterschied bemerkbar sein?

Sokrates d. J. Nein.

Fremdling. So stellt sich denn als klares Ergebnis unserer Betrachtung heraus, daß für alles dieses eine Wissenschaft gilt. Ob man sie nun als königliche oder als staatsmännische oder als Haushaltungswissenschaft bezeichnen will, das ist uns ganz gleichgültig.

Sokrates d. J. Allerdings.

Drittes Kapitel.

Fremdling. Es gilt aber doch wohl für jeden König der Satz, daß die Kraft der Hände wie überhaupt des ganzen Körpers nur wenig ausmacht für die Behauptung der Herrschaft im Vergleich zu der Einsicht und Kraft der Seele.

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. Du bist doch also der Meinung, daß wir dem König eine nähere Verwandtschaft zu dem erkennenden als zu dem handwerksmäßigen und überhaupt dem praktischen Wissen zuerkennen müssen?

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Wir werden also das staatsmännische Wissen und den Staatsmann und das königliche Wissen

und den königlichen Mann — kurz alles dies werden wir als zu einer Einheit zusammengehörig einander doch wohl gleichsetzen?

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. Werden wir also weiterhin nicht den richtigen Weg einschlagen, wenn wir demnächst das erkennende Wissen des nähern bestimmen?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Gib also genau acht, ob wir in ihr eine Spalte bemerken können.

Sokrates d. J. Gib an, welche.

Fremdling. Folgende. Es gibt doch eine Rechenkunst.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Und zwar gehört sie meines Erachtens durchaus zu den erkennenden Künsten.

Sokrates d. J. Selbstverständlich.

Fremdling. Wenn aber die Rechenkunst den Unterschied in den Zahlen erkannt hat, werden wir ihr dann noch irgendwelche weitere Tätigkeit zuerkennen als die, über das Erkannte zu urteilen?

Sokrates d. J. Wie sollten wir?

Fremdling. Auch bei jedem Baumeister steht es doch so: er ist nicht selbst werktätig, sondern herrscht über die Werkleute.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Denn seine Leistung besteht in der Erkenntnis, nicht in der handwerksmäßigen Tätigkeit.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Mit Recht also wird man von ihm 260 St
sagen, er habe es mit dem erkennenden Wissen zu tun.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Aber für ihn hat es, glaube ich, nicht, wie für den Rechner, mit dem Beurteilen sein Bewenden, so daß er damit seine Schuldigkeit getan hat, sondern ihm kommt es zu allen Werkleuten die angemessenen Befehle zu erteilen, bis sie sich ihrer Aufgabe entledigt haben.

Sokrates d. J. Ganz recht.

Fremdling. Also sind doch sämtliche derartige Künste wie auch alle, die sich an die Rechenkunst anschließen, erkennende, es unterscheiden sich aber diese beiden Klassen dadurch, daß die eine nur urteilt, die andere auch befiehlt.

Sokrates d. J. Allem Anschein nach.

Fremdling. Wenn wir also das gesamte erkennende Wissen so scheiden, daß wir den einen Teil als befehlenden, den anderen als urteilenden bezeichnen, so dürfte damit wohl die angemessene Teilung gefunden sein.

Sokrates d. J. Nach meiner Meinung wenigstens sicher.

Fremdling. Für solche aber, die in gemeinsamer Sache tätig sind, ist doch Übereinstimmung in ihren Ansichten eine erwünschte Sache[11]).

Sokrates d. J. Wie sollte es nicht?

Fremdling. Solange wir selbst also hierin übereinstimmen, brauchen wir uns um der anderen Meinungen nicht zu kümmern.

Sokrates d. J. Gewiß nicht.

Viertes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, welcher dieser beiden Künste sollen wir den königlichen Mann zuweisen? Etwa der beurteilenden, wie einen Zuschauer im Theater? Oder sollen wir in ihm vielmehr einen Vertreter der befehlenden Kunst sehen, da er ja doch ein Gebieter ist?

Sokrates d. J. Selbstverständlich das letztere.

Fremdling. Es wäre nun also hinwiederum die befehlende Kunst daraufhin zu prüfen, ob sie eine Zweiteilung zuläßt. Meines Erachtens steht es damit so: wie sich die Kunst der Krämer unterscheidet von der der Selbstverkäufer[12]), so scheint sich auch der König seiner Art nach von dem Herold zu unterscheiden.

Sokrates d. J. Nun wie denn?

Fremdling. Die Krämer übernehmen doch fremde Waren, die sie erst selbst eingekauft haben, und verkaufen sie dann ihrerseits wiederum.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. So nimmt auch die Zunft der Herolde fremde Gedanken, die ihnen aufgetragen werden, auf und übermittelt dann ihrerseits diese Befehle wiederum an andere.

Sokrates d. J. Sehr wahr.

Fremdling. Sollen wir nun die königliche Kunst mit der des Dolmetschers, des Befehlsträgers, des Wahrsagers, des Herolds und mit vielen anderen diesen verwandten Künsten, die es sämtlich mit dem Befehlen zu tun haben, in eins zusammenmengen? Oder sollen wir unserem eben gemachten Vergleiche auch darin folgen, daß wir nach seinem Muster einen Namen bilden[13]), da die Zunft der Selbstbefehlenden eigentlich noch eines besonderen Namens entbehrt? Wollen wir also so teilen, daß wir das Geschlecht der Könige der Kunst des Selbstbefehlens zuweisen, während wir alles Übrige auf sich beruhen lassen und einem anderen das Verdienst überlassen einen Namen dafür zu finden? Denn die Absicht unserer Untersuchung ging doch auf den Herrscher und nicht auf das Gegenteil. 261 St.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fünftes Kapitel.

Fremdling. Nachdem also dieser Begriff durch Ausscheidung des Fremdartigen und Festhalten des Eigenartigen in angemessener Weise von dem übrigen abgetrennt worden ist, müssen wir nunmehr diesen selbst wiederum teilen, vorausgesetzt, daß sich hierfür noch ein schicklicher Einteilungsgrund finden läßt.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Und in der Tat, er läßt sich meines Erachtens finden. Aber folge nur und beteilige dich.

Sokrates d. J. Wie denn?

Fremdling. Alle, die wir uns als befehlende Herrscher denken, geben ihre Befehle doch, um dadurch etwas hervorzubringen. Müssen wir das nicht als richtig anerkennen?

Sokrates d. J. Selbstverständlich.

Fremdling. Und zwar ist es gar nicht schwer in bezug auf alle Gegenstände dieser hervorbringenden Tätigkeit eine Zweiteilung aufzustellen.

Sokrates d. J. Wie denn?

Fremdling. Der eine Teil von allem, was hierher gehört, ist doch unbelebt, der andere beseelt.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Eben mit Hilfe dieses Gegensatzes aber wollen wir den befehlenden Teil des erkennenden Wissens teilen, wenn wir überhaupt eine Teilung vornehmen wollen.

Sokrates d. J. In welcher Weise?

Fremdling. So, daß sich der eine Abschnitt bezieht auf die Hervorbringung lebloser Dinge, der andere auf die Behandlung beseelter Wesen. Damit wird denn die Zweiteilung des Ganzen vollzogen sein.

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Den einen dieser Abschnitte wollen wir nun liegen lassen, den andern dagegen vornehmen und nachdem wir ihn als Ganzes gehörig betrachtet haben, in zwei Teile zerlegen.

Sokrates d. J. Welcher von beiden ist es nun, den wir deiner Meinung nach vornehmen sollen?

Fremdling. Ohne Zweifel doch der, dessen Befehle sich auf lebende Wesen beziehen. Denn nimmermehr ist es doch die Aufgabe der königlichen Wissenschaft leblose Dinge zu leiten wie es die Baukunst tut, vielmehr ist sie eine edlere: sie bezieht sich auf die lebenden Wesen und eben diese sind es, die ihren Einfluß spüren.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Was nun das Heranreifen und die Zucht der lebenden Wesen anlangt, so hat man, wie die Beobachtung zeigt, zu unterscheiden zwischen Einzelzucht und gemeinsamer Pflege der in Herden lebenden Tiere.

Sokrates d. J. Ganz recht.

Fremdling. Aber in dem Staatsmann werden wir schwerlich einen Einzelzüchter sehen wollen, wie im Ochsentreiber oder Pferdeknecht; viel eher gleicht er einem Pferdezüchter oder Rinderhirten.

Sokrates d. J. In dieser Weise dargestellt hat die Sache viel für sich.

Fremdling. Sollen wir nun die gemeinsame Zucht großer Massen, die den einen Teil der Zucht lebender Wesen bildet, als eine Herdenzucht oder Massenzucht bezeichnen?

Sokrates d. J. Ganz, wie es der Verlauf der Untersuchung gerade mit sich bringt.

Sechstes Kapitel.

Fremdling. Vortrefflich, mein Sokrates, und wenn du dir diese Gleichgültigkeit gegen bloße Namen bewahrst, so wirst du für deine alten Jahre dich um so reicher erweisen an wahrer Einsicht[14]). Jetzt aber wollen wir es in diesem Punkte so halten, wie du es für gut erklärst. Kannst du aber nun einen Weg ausfindig machen die Herdenzucht als eine zweiteilige zu erweisen und so die Möglichkeit zu schaffen, daß dasjenige, was jetzt in beiden Hälften als in einer Gemeinschaft aufgesucht wird[15]), alsdann nur noch in der einen Hälfte zu 262 St
suchen ist?

Sokrates d. J. Ich will den kühnen Versuch machen. Und zwar bezieht sich meines Erachtens die eine Art der Zucht auf die Menschen, die andere dagegen auf die Tiere.

Fremdling. Wahrhaftig, kühn genug und tapfer

bist du bei dieser Einteilung verfahren. Allein wir müssen uns in der Folge nach Möglichkeit vor einem Mißgriff dieser Art hüten.

Sokrates d. J. Welcher Art?

Fremdling. Wir dürfen nicht gegenüber vorhandenen großen und zahlreichen Teilen einen kleinen Teil für sich aussondern und dürfen dies auch nicht tun ohne Rücksicht auf den Artbegriff. Vielmehr muß der Teil immer auch zugleich den Charakter der Art tragen[16]). Denn das Gesuchte sofort von allem Übrigen abzutrennen ist zwar sehr schön für den Fall, daß es damit auch seine Richtigkeit hat, ein Fall, in dem du soeben erst zu sein glaubtest, indem du überzeugt von der Richtigkeit deiner Einteilung mit der Untersuchung eilig vorwärts drängtest, da du sahst, daß sie geradeswegs auf die Menschen führe. Indes, mein Lieber, gleich zu sehr ins Kleine und Feine zu gehen ist nicht der sichere Weg, weit sicherer ist der, welcher zu einer Teilung durch die Mitte führt, wobei man mehr Gewähr hat auf einheitliche Begriffe zu stoßen. Darin aber liegt das eigentlich Entscheidende für jede Art von Untersuchung.

Sokrates d. J. Wie meinst du das, mein Fremdling?

Fremdling. Ich muß versuchen mich noch besser verständlich zu machen in wohlwollender Rücksicht auf dein jugendliches Auffassungsvermögen. Unter den gegenwärtigen Umständen nun die Sache zu voller Klarheit zu bringen ist nicht möglich[17]). Wohl aber ist der Versuch zu machen das Verständnis der Sache zu fördern, und wäre es auch nur um ein weniges.

Sokrates d. J. Was für einen Fehler also haben wir deiner Meinung nach eben bei unserer Einteilung gemacht?

Fremdling. Einen Fehler, wie ihn etwa der begeht, der in der Absicht das Menschengeschlecht in zwei Teile zu teilen diese Teilung so vollzöge, wie es die meisten hierzulande tun: sie sondern nämlich das Hellenenvolk als

eine Einheit von allen übrigen ab und fassen all diese anderen Stämme, so zahllos und durch keinerlei Verkehr oder Sprache miteinander verbunden sie auch sein mögen, in die eine Benennung des Barbarengeschlechtes zusammen, in der Meinung diese eine Benennung mache sie auch wirklich zu einem Geschlecht. Oder wie derjenige, der es sich in den Sinn kommen ließe die Zahl dadurch in zwei Teile zu zerlegen, daß er die Zehntausend als eine Art von allen übrigen Zahlen absonderte und ausschiede, alles übrige sodann mit einem Namen belegte und nun meinte, durch diese Benennung würde auch dieses eine zweite einheitliche Gattung neben jener. Besser aber und mehr den Forderungen der Artbegriffe und der Zweiteilung gemäß würde die Teilung ausfallen, wenn man die Zahl nach Gerade und Ungerade teilte und das Menschengeschlecht nach Männlich und Weiblich, wogegen man Lyder oder Phryger oder wer weiß wen sonst noch nur dann allen anderen gegenüberstellen und von ihnen absondern würde, wenn man daran verzweifelte eine Teilung zu finden, nach der jeder der beiden Abschnitte Art und Teil zugleich wäre. 263 St.

Siebentes Kapitel.

Sokrates d. J. Sehr richtig. Doch eben dies steht in Frage, mein Fremdling, wie man schärfer erkennen kann, daß Art und Teil nicht dasselbe, sondern verschieden voneinander sind.

Fremdling. Mein trefflichster Sokrates, nichts Geringes ist es, was du da forderst. Wir sind jetzt schon über Gebühr von dem eigentlichen Thema abgeschweift, geht es aber nach deinem Wunsche, so müssen wir noch weiter abschweifen. Jetzt also wollen wir, wie es sich gebührt, wieder einlenken. Deiner Frage aber wollen wir später einmal in Ruhe mit aller Gründlichkeit wie Spürende nachgehen. Aber unter keinen Umständen darfst du

dich der Meinung hingeben, du habest von mir eine klare Bestimmung darüber erhalten.

Sokrates d. J. Worüber denn?

Fremdling. Daß Art und Teil voneinander verschieden seien[18]).

Sokrates d. J. Wirklich?

Fremdling. Was nämlich zu irgend etwas im Verhältnis der Art steht, das muß unbedingt auch Teil derjenigen Sache sein, als deren Art es bezeichnet wird; dagegen braucht ein Teil durchaus nicht auch eine Art zu sein. Dies, mein Sokrates, laß fortan immer als meine wahre Meinung gelten, nicht jenes.

Sokrates d. J. Das versprech' ich dir.

Fremdling. Nun gib mir also Auskunft über folgendes.

Sokrates d. J. Und das wäre?

Fremdling. Darüber, wo die Abschweifung begann, die uns so weit abführte. Wenn ich nämlich nicht sehr irre, so begann sie da, wo du auf die Frage nach der für die Herdenzucht zutreffenden Einteilung sehr zuversichtlich antwortetest, es gebe zwei Arten von lebenden Wesen, die eine umfasse die Menschen, die andere als eine Einheit die sämtlichen anderen Tiere[19]).

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Und zwar trenntest du da meiner Ansicht nach nur einen Teil (und keine eigentliche Art) ab und meintest, der zurückgelassene alles übrige umfassende Rest bilde eine einzige Art; denn du trugst kein Bedenken alle mit demselben Namen zu belegen, indem du sie Tiere nanntest.

Sokrates d. J. Auch damit hast du recht.

Fremdling. Dem gegenüber aber, mein Allertapferster, muß man sich doch fragen, ob nicht irgendeine andere Gattung von Geschöpfen, solcher nämlich, bei denen man Vernunft voraussetzen kann, wie z. B. bei den Kranichen[20]), mit den unterscheidenden Benennungen vielleicht ebenso verfahren würde wie du, nämlich das eine

Kranichgeschlecht allen anderen Geschöpfen entgegenstellen und sich selbst darauf nicht wenig zugute tun, dagegen alle anderen Geschöpfe mit Einschluß der Menschen in eine Klasse zusammenfassen würde, für die ihr dann der Name „Tiere" vielleicht gerade gut genug wäre. Versuchen wir also uns vor all dergleichen Mißgriffen zu hüten.

Sokrates d. J. Und wie denn?

Fremdling. Wir dürfen nicht mit einer einzigen Teilung der ganzen Gattung der Geschöpfe die Sache gleich abtun wollen. Wenn wir uns davor in acht nehmen, werden wir weniger durch Mißgriffe beirrt werden.

Sokrates d. J. Ja, das dürfen wir nicht.

Fremdling. Denn das war eben der Fehler, den wir damals[21]) machten.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Den befehlenden Teil des erkennenden Wissens bezogen wir doch auf die tierzüchtende Gattung und zwar auf die Herdentiere. Nicht wahr?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Also auch damals schon lag für das gesamte Tiergeschlecht die Teilung in zahme und wilde Tiere (stillschweigend) zugrunde. Denn diejenigen, welche 264 St
ihrer Natur nach sich zähmen lassen, bezeichnet man als zahme Tiere, die andern als wilde.

Sokrates d. J. Mit Recht.

Fremdling. Die Wissenschaft aber, auf die wir Jagd machen, hatte es und hat es mit den zahmen zu tun und muß bei den Herdentieren gesucht werden.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Laß uns also nicht teilen wie damals, den Blick gleich auf das Ganze gerichtet und eilig vorwärts drängend, um möglichst rasch zu der staatsmännischen Kunst zu gelangen. Denn dieser Eile ist es zuzuschreiben, daß wir auch jetzt in den Fehler verfallen sind, auf den das Sprichwort[22]) hinweist.

Sokrates d. J. In welchen?

Fremdling. Daß wir nicht in Ruhe eine gute Einteilung aufsuchten, weshalb wir denn nur um so langsamer vorwärts gekommen sind.

Sokrates d. J. Und es war ganz gut, mein Fremdling, daß es so gekommen ist[23]).

Achtes Kapitel.

Fremdling. Mag sein. Fangen wir also noch einmal an und versuchen die Herdenzucht zu teilen. Denn vielleicht wird die Untersuchung selbst bei vollständiger Durchführung dir auch das, worauf du hinzielst[24]), zu klarerer Erkenntnis bringen. Gib mir denn nun Bescheid.

Sokrates d. J. Worüber denn?

Fremdling. Ob du nicht vielfach von allerlei Leuten über folgendes Kunde erhalten hast. Denn ich weiß, selbst hast du nicht Gelegenheit gehabt zu sehen wie im Nil und in den königlichen Teichen zahme Fische gehalten werden. In Wasserbehältern freilich hast du es vielleicht schon beobachtet.

Sokrates d. J. Du hast vollkommen recht sowohl in bezug auf das letztere (das Selbstsehen) wie in bezug auf das erstere (das Hören von vielen anderen).

Fremdling. Und was Gänse- und Kranichweiden anlangt, so hast du zwar nicht selbst die thessalischen Ebenen durchstreift, aber du hast doch davon gehört und bist von dem Dasein derselben überzeugt.

Sokrates d. J. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Der Grund zu meiner Frage lag darin, daß in bezug auf die Herdentiere zu unterscheiden ist zwischen einer Zucht für Wassertiere und für Landtiere.

Sokrates d. J. Ja, so ist es.

Fremdling. Teilst du nun mit mir die Überzeugung von der Notwendigkeit einer Zweiteilung der herdenzüchtenden Wissenschaft, der gemäß man nach

diesen beiden Arten von Geschöpfen je einen der beiden Teile dieser Wissenschaft bestimmt, indem man dem einen den Namen Wassertierzucht, dem anderen den Namen Landtierzucht gibt?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Und bei diesem Verfahren brauchen wir sicherlich auch nicht lange zu suchen, zu welcher der beiden Künste die königliche Herrscherkunst gehört. Denn es ist jedermann klar.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Niemand wird also fehlgreifen in der weiteren Einteilung der landtierzüchtenden Art der Herdenzüchterei.

Sokrates d. J. Welche wird es sein?

Fremdling. In beflügelte Tiere und Fußgänger.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Und weiter: die Staatskunst ist doch wohl in der Abteilung für Fußgänger zu suchen? Oder sollte nicht — mit Verlaub zu sagen — auch der größte Einfaltspinsel dieser Meinung sein?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Die Fußgängerabteilung aber muß man wieder als eine nach Analogie der geraden Zahl halbierungsfähige nachweisen[25]).

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. In der Richtung nun auf denjenigen Teil, dem unsere Untersuchung zustrebt, bieten sich dem Blick, wie es scheint, zwei Wege als gangbar dar, ein kürzerer, der neben einem großen Teil einen kleinen absondert, und ein anderer, der in höherem Grade die Eigenschaft hat, die wir im vorigen für notwendig erklärten, nämlich die möglichste Teilung durch die Mitte hindurch, aber dafür allerdings auch länger ist. Wir können nun nach Belieben den einen oder den anderen ein- 265
schlagen.

Sokrates d. J. Wie? Wäre es denn nicht möglich alle beide einzuschlagen?

Fremdling. Zu gleicher Zeit doch wohl nicht, du sonderbarer Frager. Aber der Reihe nach ist es offenbar möglich.

Sokrates d. J. So entscheide ich mich denn für beide der Reihe nach.

Fremdling. Die Sache läßt sich leicht machen, da der Rest nur noch gering ist. Stünden wir am Beginn oder in der Mitte des Weges, dann hätte es mit der Erfüllung dieses Wunsches seine Schwierigkeit. So aber wollen wir der Sachlage Rechnung tragen und zunächst den längeren Weg einschlagen. Denn noch sind wir leidlich frisch und werden ihn darum leichter zurücklegen. Richte deinen Blick nun also auf die Einteilung.

Sokrates d. J. Gib sie nur an.

Neuntes Kapitel.

Fremdling. Die Fußgängerklasse der zahmen Herdentiere zerfällt uns wieder in zwei natürliche Abteilungen.

Sokrates d. J. Wonach bestimmt sich diese Einteilung?

Fremdling. Danach, ob sie von Natur ungehörnt oder gehörnt sind.

Sokrates d. J. Das hat wohl seine Richtigkeit.

Fremdling. Teile also die Fußgängerklasse und bestimme jeden der beiden Teile vermittelst einer Beschreibung; denn wenn du sie mit Namen benennen wolltest, so würde das zu ganz übertriebenen Wortkünsteleien führen.

Sokrates d. J. Wie soll man es also in Worte fassen?

Fremdling. So: die auf die Zucht der Fußgänger bezügliche Wissenschaft zerfällt in zwei Teile in der Weise, daß die eine Abteilung für den gehörnten Teil der Herde, die andere für den ungehörnten Teil bestimmt ist.

Sokrates d. J. Diese Fassung mag die gültige sein, denn sie läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig.

Fremdling. Und was den König anbelangt, so ist es für ihn wieder ganz zweifellos, daß er eine Herde hütet, der die Hörner versagt sind.

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. Diese müssen wir also wieder in Stücke zerlegen und versuchen dasjenige (Stück) zu bestimmen, das mit ihm (dem König) in Gemeinschaft steht[26]).

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Sollen wir nun die Einteilung danach machen, ob sie einerseits gespaltene Füße haben anderseits sogenannte Einhufer sind, oder ob sie sich auch mit Tieren anderer Art oder nur der eigenen Art begatten? Denn du verstehst doch, was ich meine.

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Daß Pferde und Esel sich naturgemäß gegenseitig begatten[27]).

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Alles aber, was sonst noch zu der ungehörnten Herde der zahmen Tiere gehört, mischt sich geschlechtlich nur mit Seinesgleichen.

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Wie steht es nun also mit dem Staatsmann? Erstreckt sich seine Fürsorge wohl auf eine gemeinsam zeugende oder auf eine nur unter sich zeugende Art?

Sokrates d. J. Offenbar auf die letztere.

Fremdling. Diese also müssen wir nach dem Muster der bisherigen Teilungen wieder, wie es scheint, in zwei Teile zerlegen.

Sokrates d. J. Ja, das müssen wir.

Fremdling. Aber die Gattung der lebenden Wesen, 266
soweit sie zahm und herdenmäßig ist, ist nun bereits vollständig geteilt bis auf zwei Arten. Denn das Geschlecht der Hunde wird man nicht unter die Herdentiere rechnen wollen.

Sokrates d. J. Nein. Aber nach welchem Merkmal teilen wir nun diese beiden?

Fremdling. Nach einem Merkmal, das als Einteilungsgrund für den Theaitetos ebenso wie für dich recht sehr am Platze ist, da ihr ja beide Geometrie treibt.

Sokrates d. J. Nun, nach welchem?

Fremdling. Nach nichts anderem als der Diagonale und anderseits nach der Diagonale der Diagonale.

Sokrates d. J. Was soll das heißen?

Fremdling. Ist die dem Menschengeschlecht eigentümliche Gangart nicht genau so beschaffen wie die Diagonale (eines einfüßigen Quadrates), welche die Seite eines zweifüßigen Quadrates bildet?[28])

Sokrates d. J. Genau so.

Fremdling. Und was die andere Gattung betrifft, so ist deren Gangart doch hinwiederum die ins Quadrat erhobene Diagonale unseres Quadrates, denn sie ist zweimal zweifüßig.

Sokrates d. J. Das stimmt genau; und ich verstehe nun so ziemlich, worauf du hinaus willst.

Fremdling. Außerdem ist uns aber doch bei dieser Einteilung, wie leicht zu bemerken, mein Sokrates, noch etwas weiteres höchst Lächerliches begegnet.

Sokrates d. J. Und das wäre?

Fremdling. Das Menschengeschlecht ist zum Losgenossen und Nebenbuhler im Wettlauf mit demjenigen Tiergeschlecht geworden, das unter allen vorhandenen Geschlechtern das edelste und zugleich wohlhäbigste ist.

Sokrates d. J. Ich bemerke es wohl und zwar als einen höchst seltsamen Vorgang.

Fremdling. Und weiter: liegt es nicht in der Natur der Sache, daß das Langsamste zuletzt ans Ziel kommt?

Sokrates d. J. Ja, in diesem Falle gewiß.

Fremdling. Sollten wir aber nicht bemerken, daß der König in noch höherem Maße lächerlich erscheint insofern, als er mitsamt seiner Herde mit dem auf ein wohlhäbiges Leben am besten eingeübten Manne im Laufe

nach dem Ziele wetteifert und sich als sein Mitbewerber in Bewegung gesetzt hat?

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Ja, jetzt, mein Sokrates, erhält erst jener Satz, der seinerzeit in der Untersuchung über den Sophisten ausgesprochen ward, seine volle Deutlichkeit[29]).

Sokrates d. J. Welcher Satz?

Fremdling. Daß sich die hier befolgte Methode der Untersuchung nicht um die größere oder geringere Feierlichkeit der Sache kümmert und daß bei ihr das Kleinere nicht weniger in Ehre steht als das Größere, sondern daß sie, lediglich den eigenen Forderungen folgend, die lauterste Wahrheit zum Ziele hat.

Sokrates d. J. Einverstanden.

Fremdling. Wäre es nunmehr nicht an der Zeit, einer Frage von dir zuvorzukommen und jenen kürzeren Weg, der sich uns damals zur Bestimmung des Königs bot, dir meinerseits selbst voranzugehen?

Sokrates d. J. Durchaus.

Fremdling. So höre denn: man hätte damals[30]) gleich die Fußgängerklasse nach dem Merkmal der Zweifüßigkeit und Vierfüßigkeit teilen sollen, und wenn man dann erkannt hätte, daß das Menschengeschlecht allein noch mit dem beflügelten Geschlecht in Wettbewerb stand, hätte man die Schar der Zweifüßler wieder nach den Merkmalen „unbefiedert“ und „beflügelt“ teilen sollen. Wenn dann nach Vollzug dieser Teilung die Kunst der Menschenzucht als klar bestimmt hervorgetreten wäre, hätte man mit dem Staatsmann und dem königlichen Herrscher kommen können, ihn wie einen Wagenlenker zum Herrn derselben machen und ihm die Zügel des Staates übergeben sollen, überzeugt, daß diese Kunst die seine sei und ihm gehöre[31]).

Sokrates d. J. Trefflich hast du mir Rede gestan- 267
den, gleich als ob du mir eine Schuld abgetragen und mit der Abschweifung auch noch die Zinsen hinzugefügt und so das Maß der Rede ganz voll gemacht hättest.

Zehntes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, laß uns nun, das Ganze noch einmal von Anfang bis zu Ende überblickend, die Begriffsbestimmung des Namens der Staatskunst zusammenfassen.

Sokrates d. J. So sei es.

Fremdling. Als ein Teil der erkennenden Wissenschaft trat uns zu Anfang die Befehlskunst entgegen. Von dieser wurde ein Teil nach Maßgabe eines zum Vergleiche herangezogenen Vorbildes[32]) als selbstbefehlende Kunst bezeichnet. Innerhalb der Selbstbefehlskunst aber wurde wiederum die Tierzüchterei als ein sehr umfassendes Glied abgesondert; als Art der Tierzüchterei sodann die Herdenzucht und von dieser wieder die Zucht des Fußgängergeschlechtes. Innerhalb dieser aber wurde an erster Stelle[33]) die Züchtungskunst für die ungehörnte Klasse abgetrennt. Innerhalb dieser wieder erfordert der betreffende Teil eine dreifache Wortverflechtung, wenn man ihn in eine Bezeichnung zusammenschließen wollte, nämlich: Wissenschaft der Behütung der ungemischt sich Begattenden. Der eine Abschnitt von dieser, der sich auf die Herde der Zweifüßler bezieht und als menschenbehütender Teil allein noch übrig ist — das ist endlich die gesuchte Kunst, die zugleich die königliche und die staatsmännische heißt.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Ist dies, mein Sokrates, auch tatsächlich so zweifellos, wie du eben sagtest, von uns erreicht?

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Daß unser Thema auch wirklich zu vollster Befriedigung abgehandelt sei. Oder läßt unsere Untersuchung eben in der Beziehung zu wünschen übrig, daß die Begriffsbestimmung zwar, wie es eben gehen wollte, aufgestellt worden ist, aber noch nicht die durchaus befriedigende Vollendung erreicht hat?

Sokrates d. J. Was willst du damit sagen?

Fremdling. Ich will versuchen eben das, woran ich dabei denke, uns beiden[34]) jetzt möglichst deutlich zu machen.

Sokrates d. J. Beginne nur.

Fremdling. Nicht wahr, unter den Hirtenkünsten, die sich uns eben in großer Zahl darstellten, war eine auch diejenige des Staatsmanns, der die Sorge für eine bestimmte Herde oblag.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Diese aber wurde nicht als Zucht von Pferden oder anderen Tieren bestimmt, sondern als Wissenschaft für gemeinsame Zucht von Menschen.

Sokrates d. J. So war es.

Elftes Kapitel.

Fremdling. Laß uns also den Unterschied zwischen allen anderen Hirten und den Königen ins Auge fassen.

Sokrates d. J. Welchen denn?

Fremdling. Ich meine, ob irgendein Vertreter einer anderen Kunst gegenüber irgendeinem der übrigen (d. h. abgesehen vom Staatsmann) Hirten behauptet und beansprucht an der Pflege der Herde mit beteiligt zu sein.

Sokrates d. J. Wie meinst du das?

Fremdling. Die Kaufleute z. B. und Landwirte und Speisebereiter jeder Art, zudem auch die Turnmeister und die Ärztezunft — sie alle würden doch, wie du dir denken kannst, gegenüber den Hirten von Menschenherden, die wir Staatsmänner nannten, mit vollster Entschiedenheit — was man sich natürlich nur in Gedanken ausmalen muß[35]) — dafür eintreten, daß sie es seien, die für die Pflege der Menschen sorgten, nicht bloß für die Menschen der Herde, sondern auch für die Herrscher 268
selbst.

Sokrates d. J. Und würden sie damit nicht recht haben?

Fremdling. Vielleicht. Und darüber werden wir weiterhin uns noch klar zu werden suchen; das aber ist uns schon völlig klar, daß niemand einem Rinderhirten irgendeine der angeführten Leistungen streitig machen wird. Nein, er, der Rinderhirt, ist selbst der Pfleger der Herde, selbst ihr Arzt, selbst, wenn man so will, ihr Brautführer und, was den kommenden Nachwuchs und das Gebären betrifft, der allein Kundige in Sachen der Hebammenkunst. Was ferner Ergötzlichkeiten und Musik, soweit seine Pfleglinge von Natur dafür empfänglich sind, anlangt, so versteht sich kein anderer besser darauf sie zu beruhigen und durch lockende Mittel zu besänftigen, indem er die seiner Herde zusagende Musikkunst, sei es mit Instrumenten, sei es mit dem bloßen Munde auf das beste ausübt. Und auch mit den übrigen Hirten steht es ebenso. Nicht wahr?

Sokrates d. J. Ganz gewiß.

Fremdling. Wie kann sich uns also unsere Begriffsbestimmung des Königs als richtig und untadelig erweisen, wenn wir ihn als alleinigen Hirten und Pfleger der Menschenherde ansehen unter Zurückstellung von Tausenden anderer, die ihm dies Amt streitig machen?

Sokrates d. J. Unmöglich.

Fremdling. War es also nicht richtig, wenn wir eben erst die argwöhnische Besorgnis hegten, wir gäben zwar ein gewisses Bild der Herrscherkunst, hätten aber doch den Begriff des Staatsmanns nicht eher in voller Schärfe abgehandelt, als bis wir die ihn Umdrängenden und auf die Mithüterschaft Anspruch Machenden beseitigt und ihn so, abgesondert von jenen, für sich allein in völliger Reinheit dargestellt hätten?

Sokrates d. J. Gewiß; sehr richtig.

Fremdling. Dies also, mein Sokrates, gilt es jetzt zu tun, wenn wir nicht am Ende die Untersuchung zuschanden machen wollen.

Sokrates d. J. Nein, das darf auf keinen Fall geschehen.

Zwölftes Kapitel.

Fremdling. So müssen wir nun wieder von einem anderen Ausgangspunkt aus einen neuen Weg einschlagen.

Sokrates d. J. Und was für einen denn?

Fremdling. Eine Art Scherz[36]) gilt es einzuflechten. Wir müssen nämlich ein erhebliches Stück einer umfangreichen Sage[37]) zu Hilfe nehmen und dann weiterhin wie im Vorigen immer Teil von Teil absondernd zum eigentlichen Ziel der Untersuchung gelangen. Bist du damit einverstanden?

Sokrates d. J. Durchaus.

Fremdling. Aber du mußt der Erzählung nun mit voller Aufmerksamkeit folgen wie die Kinder; du stehst ja doch auch den Kinderjahren noch ziemlich nahe.

Sokrates d. J. Erzähle nur.

Fremdling. Es gab und wird auch weiterhin geben neben manchem andern, wovon die alte Überlieferung erzählt, auch das Wunder, das sich bei dem sagenberühmten Streit des Atreus und Thyestes ereignete. Du hast ja doch davon gehört und erinnerst dich dessen, was damals vorgegangen sein soll[38]).

Sokrates d. J. Du meinst vielleicht das Zeichen mit dem goldenen Widder.

Fremdling. Nein, sondern das Wunder von der 269 St
Umkehrung des Untergangs und Aufgangs der Sonne und der übrigen Gestirne. Wo sie jetzt nämlich aufgehen, da gingen sie vorher unter und von der entgegengesetzten Seite auf, jetzt aber legte die Gottheit offenbar Zeugnis ab für Atreus, indem sie den Wandel zu der gegenwärtigen Erscheinungsform vor sich gehen ließ.

Sokrates d. J. Ja gewiß, auch diese Sage ist bekannt.

Fremdling. Auch von der Herrschaft des Kronos haben wir reichliche Kunde erhalten.

Sokrates d. J. Ja, in Hülle und Fülle[39]).

Fremdling. Und weiter auch davon, daß die frü-

heren Menschen aus der Erde hervorwuchsen und nicht durch Zeugung untereinander entstanden.

Sokrates d. J. Auch das ist eine der alten Sagen.

Fremdling. Dies alles nun sind Folgen ein und desselben Vorgangs und außerdem noch tausenderlei anderes von noch wunderbarerer Art, das teils durch die Länge der Zeit aus der Erinnerung geschwunden ist, teils aus dem ursprünglichen gegenseitigen Zusammenhang herausgerissen in Form von Einzelsagen überliefert wird. Allein von dem Vorgang, der alledem zugrunde liegt, hat niemand Kunde gegeben. Darum muß es eben jetzt geschehen; denn für die Begriffsbestimmung des Königs wird sich daraus ein ganz wesentlicher Gewinn ergeben.

Dreizehntes Kapitel.

Sokrates d. J. Vortrefflich, was du da sagst. Also erzähle nur; aber daß du dabei ja nichts übergehst.

Fremdling. Höre denn. Zuzeiten ist die Gottheit selbst beteiligt an der Leitung der Bewegung und Umwälzung dieses unseres Weltalls, zuzeiten aber überläßt sie es wieder sich selbst, wenn die Umläufe das Maß der ihm zukommenden Zeit erreicht haben: dann wälzt es sich, dem eigenen Triebe folgend, wieder in entgegengesetzter Richtung um, als beseeltes und vernunftbegabtes Wesen; denn als solches hat es Gott von Anfang an gebildet. Dieses Rückwärtsgehen ist aber ein der Natur des Alls entsprechender, notwendiger Vorgang, und zwar aus folgendem Grunde.

Sokrates d. J. Aus welchem Grunde?

Fremdling. Das beständige Beharren in dem nämlichen und gleichen Zustand ohne jede Veränderung seiner selbst kommt nur den allergöttlichsten Wesen zu, wogegen die Natur des Körperlichen zu einer anderen Ordnung der Dinge gehört. Was aber unserer Benennung zufolge Himmel und Welt heißt, das ist zwar von dem Schöpfer

mit vielen Herrlichkeiten ausgestattet worden, aber es ist doch eben auch mit dem Körperlichen behaftet. Daher kommt es, daß es nicht völlig unberührt von Veränderung bleiben kann; aber seine Bewegung ist doch nach Möglichkeit die denkbar gleichförmigste: sie ist nur eine und vollzieht sich in demselben Raum. Das ist die Bedeutung der immer in sich zurückkehrenden Kreisbewegung, die ihr zuteil geworden ist als diejenige, welche den denkbar geringsten Wechsel der eigenen Bewegung zeigt. Eine immerwährende Umdrehung sich selbst zu geben ist wohl keinem möglich; nur der Leiter aller bewegten Dinge vermag dies zu bewirken. Aber ihm steht es nicht an die Bewegung bald so bald wieder in der entgegengesetzten Richtung vor sich gehen zu lassen. Dem allen zufolge darf man also weder sagen, daß die Welt sich von selbst immer in Umdrehung erhalte, noch auch daß sie immer als Ganzes von der Gottheit in zwiefachen und entgegengesetzten Umläufen gedreht werde, noch auch, daß zwei miteinander in Gegensatz stehende Götter (ab- 270 St
wechselnd) sie drehen, sondern es bleibt bei dem oben Gesagten als dem allein noch Möglichen, nämlich: sie wird zuzeiten mitgeleitet von einer außer ihr liegenden göttlichen Kraft, wodurch sie wieder zu frischem Leben gelangt und die vom Weltbildner wiederhergestellte Unsterblichkeit erhält, zuzeiten aber wieder, nämlich nach Einstellung der göttlichen Leitung, bewegt sie sich durch eigene Kraft; und zwar ist der Zeitpunkt, wo sie sich selbst überlassen wird, so günstig gewählt, daß sie Myriaden über Myriaden von Umläufen rückwärts machen kann, weil sie als Größtes und an Gleichgewicht Unübertreffliches ihre Bewegung auf der kleinsten Basis vollzieht[40]).

Sokrates d. J. In der Tat scheint diese deine Schilderung in allen Punkten die größte Wahrscheinlichkeit für sich zu haben.

Vierzehntes Kapitel.

Fremdling. Laß uns nun also auf Grund des Gesagten in gemeinschaftlicher Prüfung den Vorgang genau betrachten, den wir als Ursache von all den wunderbaren Erscheinungen bezeichneten. Denn das ist er doch sicherlich.

Sokrates d. J. Welchen Vorgang?

Fremdling. Jenen Wechsel der Bewegung, demgemäß sich das All zuzeiten in der jetzigen Richtung, zuzeiten aber wieder in der entgegengesetzten Richtung bewegt.

Sokrates d. J. Welche Bedeutung also kommt demselben zu?

Fremdling. Diesen Wechsel muß man für die größte und durchgreifendste Umkehr unter allen himmlischen Umkehrerscheinungen halten.

Sokrates d. J. Ja, allem Anschein nach.

Fremdling. Es werden also damit, wie man annehmen muß, auch für uns Menschen, als einem zugehörigen Teil des Alls, die größten Veränderungen verknüpft sein.

Sokrates d. J. Auch damit dürfte es seine Richtigkeit haben.

Fremdling. Nun wissen wir doch, daß große und zahlreiche und mannigfache Veränderungen, wenn sie auf einmal im Verein miteinander hereinbrechen[41]), für die lebenden Geschöpfe, wie sie nun einmal von Natur beschaffen sind, eine schwere Gefahr bilden.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Wie dann also unter den anderen Geschöpfen die schwersten Verluste eintreten, so bleibt auch von dem Menschengeschlecht nur ein geringer Rest übrig. Diese wenigen aber haben viele wunderbare und unerhörte Schicksale, die sich zusammendrängen, zu bestehen; am merkwürdigsten aber ist das folgende, das mit jener Rückumwälzung des Alls zusammenfällt, die dann eintritt,

wenn sich die Umkehr von der jetzt bestehenden Weltbewegung in die entgegengesetzte vollzieht.

Sokrates d. J. Wie steht es damit?

Fremdling. Der Alterszustand, den ein jedes Geschöpf hatte, kam zunächst bei allen zum Stillstand und jedes Fortschreiten zu einem älteren Aussehen hörte bei allem, was sterblich ist, auf; dagegen wandelte sich alles in der entgegengesetzten Richtung um, wurde also in seinem Aussehen[42]) jünger und zarter. Und die weißen Haare der Greise wurden wieder schwarz, die Wangen der Bärtigen wurden wieder glatt und ließen bei allen die frühere Jugendblüte wieder hervortreten, an den Leibern der Jünglinge aber verlor sich jeglicher Haarwuchs, sie wurden Tag für Tag und Nacht für Nacht kleiner und kehrten wieder in den Zustand des neugeborenen Kindes zurück, dem sie an Seele und Leib ähnlich wurden. Von da ab aber welkten sie zusehends dahin und verschwanden dann völlig. Der Leichnam aber derer, die bei der damaligen Katastrophe gewaltsam umkamen, machte in rascher Folge die nämlichen Schicksale durch und ward in wenigen Tagen bis zur Unsichtbarkeit vernichtet. 271 St.

Fünfzehntes Kapitel.

Sokrates d. J. Wie stand es aber, lieber Fremdling, damals mit der Entstehung der lebenden Wesen? In welcher Weise vollzog sich die Erzeugung untereinander?

Fremdling. Offenbar, mein Sokrates, gab es nach den damaligen Naturgesetzen keine Erzeugung untereinander; vielmehr war es das sogenannte erdgeborene Geschlecht, das damals sich wieder aus der Erde erhob. Die Kunde davon aber ward erhalten durch jene unsere frühesten Vorfahren, die dem Schluß der früheren Umwälzungsperiode in der unmittelbar folgenden Zeit noch nahestanden und zu Anfang der jetzigen geboren wurden. Sie wurden uns die Herolde dieser Geschichten, die jetzt von

den meisten als unglaubwürdig verworfen werden. Mit Unrecht[43]). Denn man muß, denke ich, in Betracht ziehen, was aus unsern Aufstellungen folgt. Mit der Rückkehr der Greise zu dem Zustand des Kindes nämlich hängt es als Folge eng zusammen, daß auch die Gestorbenen, die in der Erde liegen, dort wieder Gestalt annehmen und wieder zum Leben gelangen, indem mit der Umkehr des Alls auch die Entstehungsweise in das Gegenteil umschlug. So entstanden denn diesem Nachweis zufolge notwendig Erdgeborene, die demgemäß auch ihren Namen und ihre Rechtfertigung erhalten. Ausgenommen davon sind nur diejenigen, die Gott mit einem anderen Schicksal begnadigte[44]).

Sokrates d. J. Ohne Zweifel ergibt sich dies als Folge des Vorhergehenden. Was nun aber das angeblich unter der Herrschaft des Kronos geführte Leben anlangt, so erhebt sich die Frage, ob es in jene frühere Umwälzungsperiode oder in die jetzige fällt. Denn offenbar findet die Veränderung im Lauf der Gestirne und der Sonne bei beiden Umkehrungen statt.

Fremdling. Du bist dem Gang der Untersuchung gut gefolgt. Was aber deine Frage über jene Zeit anlangt, wo sich den Menschen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse alles von selbst darbot, so gehört sie keineswegs zu der gegenwärtigen Bewegungsperiode, sondern sie gehört auch ihrerseits zu jener früheren Periode. Denn damals wurde vor allem die Umdrehung des gesamten Weltalls durch göttliche Fürsorge geleitet, aber auch in den einzelnen Regionen desselben wiederholte sich diese Einrichtung[45]): allenthalben standen die Teile der Welt unter der Herrschaft besonderer Götter. Und auch die lebenden Wesen waren nach Geschlechtern und Herden unter göttliche Herrscher verteilt, die gleichsam ihre Hirten waren und deren jeder aus eigener Kraft imstande war für alle Glieder seiner Herde in jeder Hinsicht zu sorgen. Reißende Tiere gab es demnach so wenig wie ein gegenseitiges Sich-Verschlingen; auch Krieg kannte

man nicht wie überhaupt keine Zwietracht. Und so ließe sich noch tausenderlei anderes anführen, was eine solche Ordnung der Dinge mit sich bringt. Was aber die Erzählung von jenem Leben der Menschen anlangt, in dem alles sich von selbst darbot, so erklärt sich diese aus folgendem: Ein Gott war ihr Hüter und bekleidete selbst das Wächteramt, sowie jetzt Menschen, als vergleichsweise gottverwandtere Geschöpfe, die Hüter anderer, tiefer stehender Geschlechter sind. Unter seiner Obhut aber gab es keine staatlichen Gemeinwesen, sowie auch keinen Besitz von Weibern und Kindern. Denn alle kamen 272 St
aus der Erde wieder zum Leben, ohne Erinnerung an frühere Zustände. Keine Spur war davon zurückgeblieben. Früchte hatten sie in Hülle und Fülle von Bäumen und allerlei sonstigem Gebüsch, nicht durch den Fleiß des Landmanns erzeugt, sondern von der Erde freiwillig gespendet. Sie lebten aber nackt und ohne Decken meist im Freien unter der Obhut des Hirten. Denn in allen Jahreszeiten wehten gleichmäßig milde Lüfte, auch boten sich weiche Lagerstätten in dem reichlich der Erde entsprießenden Gras. Von dem Leben der Menschen unter Kronos wäre dies also, mein Sokrates, die Kunde. Das jetzige Leben aber, dies angebliche Zeitalter des Zeus, kennst du aus eigener Wahrnehmung. Bist du nun wohl imstande und gewillt ein Urteil darüber abzugeben, welches von beiden das glückseligere ist?

Sokrates d. J. Gott bewahre.

Fremdling. Soll also ich dir zu einer allerdings nur bedingungsweisen Entscheidung verhelfen?

Sokrates d. J. Ja, gewiß.

Sechzehntes Kapitel.

Fremdling. Wenn also die Pfleglinge des Kronos bei der so reichlich ihnen zu Gebote stehenden Muße und der Gelegenheit, sich nicht nur mit Menschen son-

dern auch mit Tieren unterhalten zu können, all die Vorteile, die dieser Verkehr mit Tieren und untereinander mit sich brachte, zu ihrer Ausbildung in der Philosophie benützten, indem sie von jeder Art von Geschöpfen erkundeten, ob diese auf Grund einer besonderen Fähigkeit irgend etwas für andere Unerkennbares wahrnähmen, als Beitrag zur Vermehrung des Wissensvorrates, so würde man ohne weiteres sein Urteil dahin abgeben, daß die damaligen Menschen den jetzigen unendlich an Glückseligkeit überlegen waren. Wenn sie aber bei reichlichen Schmaus- und Zechgelagen ihre Unterhaltung untereinander und mit den Tieren auf Märchen beschränkten, wie man sie jetzt noch über sie zu hören bekommt, so wäre man auch da, wenigstens meiner Meinung nach, sehr bald mit seinem Urteil fertig. Indes davon wollen wir lieber absehen, solange uns nicht von einem zuverlässigen Zeugen ein Bericht darüber zugeht, ob die damaligen Menschen den Trieb zu Wissenschaft und zur Dialektik hatten[46]). Dagegen ist der Grund anzugeben, weshalb wir diese ganze Erzählung auf die Bahn gebracht haben; denn damit können wir das, was noch vor uns liegt, fördern. Als nämlich die Zeit für all das Geschilderte abgelaufen war und ein Wechsel eintreten mußte und das Erdgeschlecht bereits völlig aufgebraucht war, da jede Seele den Kreis ihrer Geburten vollendet und so viele mal als Samen in die Erde gefallen war, als es ihr vom Schicksal bestimmt war, da ließ der Steuermann des Weltalls gleichsam den Griff des Steuerruders fahren und zog sich auf seine eigene Warte zurück; die Welt aber ward wieder rückwärts gedreht durch die Macht des Schicksals und den ihr eingeborenen Trieb. Alle Mitherrscher nun des höchsten Gottes in den einzelnen Regionen merkten alsbald was vorging und entließen auch ihrerseits die Teile des Weltalls aus ihrer Obhut. Die
3 St. Umkehrung aber des Weltalls und der Zusammenprall der Bewegungen verursachten, da die beginnende und die aufhörende Bewegung einander entgegengesetzt waren,

eine gewaltige Erschütterung der Teile, die ein abermaliges Hinsterben aller Arten von Geschöpfen zur Folge hatte. Als dann nach Ablauf einer hinlänglichen Zeit Aufruhr, Verwirrung und Erschütterung sich gelegt hatten, gelangte die Welt wieder zur Ruhe und vollzog wieder in voller Ordnung ihren gewohnten Lauf, indem sie nun selbst die Fürsorge und Herrschaft wie über sich selbst so auch über alles, was in ihr war, übernahm, wobei sie so viel wie möglich der Lehre ihres Bildners und Vaters eingedenk blieb. Anfangs nun hielt sie sich noch mit größerer Schärfe an diese Lehre, schließlich aber nur noch mit mehr und mehr sich mindernder Genauigkeit. Schuld daran ist der körperhafte Charakter ihrer Zusammensetzung, wie er ihrer ursprünglichen Natur eigen war. Denn das Körperhafte war mit einem starken Zug zur Unordnung behaftet, ehe es zur jetzigen geordneten Welt umgewandelt ward. Hat sie doch erst von ihrem Bildner alles Schöne erlangt, was sie jetzt aufweist. Von ihrem früheren Zustand[47]) aber stammte alles Widerwärtige und Ungerechte im Bereiche des Himmels her, was sie selber hat und auf die lebenden Wesen überträgt. Solange sie also im Verein mit dem Steuermann für den Unterhalt und die Zucht der lebenden Wesen sorgte, war das Üble, was sie hervorbrachte, nur von geringem, das Gute dagegen von großem Umfang. Trennt sie sich aber von ihm, so leitet sie jedesmal in der ihrer Freilassung nächstliegenden Zeit alles aufs beste; wenn aber im weiteren Fortschritt der Zeit die Erinnerung in ihr allmählich schwindet, so macht sich auch mehr und mehr die leidige alte Ordnungslosigkeit wieder geltend und gelangt gegen Ende der Zeit zu voller Blüte, so daß das Gute nahezu verschwindet und die Welt durch fortgesetzte Häufung von Übeln in Gefahr kommt sich selbst nebst allem was in ihr ist zugrunde zu richten. Sieht also der Gott, der sie geordnet hat, sie nunmehr in solchen Nöten, so wird er von Sorge erfüllt, sie könnte, zertrümmert durch den stürmischen Aufruhr, in den endlosen

Abgrund des Andersseins versinken, nimmt seinen Platz am Steuerruder wieder ein, lenkt alles, was im Verlauf der selbständigen Umlaufsperiode in Krankheit und Verfall geraten ist, wieder um, ordnet sie wieder, richtet sie wieder auf und verleiht ihr Unsterblichkeit und die Kraft nie zu altern. Damit haben wir über alles vollständig Rechenschaft abgelegt. Was aber die Begriffsbestimmung des Königs anlangt, so genügt es, wenn wir unsere Erörterung an den früheren Teil der Fabel anknüpfen. Als nämlich das Weltall sich wieder der Richtung auf die jetzige Naturordnung zugekehrt hatte, kam auch der Alterszustand der Geschöpfe zunächst wieder zum Stillstand und ließ nun den vorherigen entgegengesetzte Erscheinungen hervortreten. Nämlich die infolge ihrer abnehmenden Größe dem völligen Verschwinden sich nähernden Geschöpfe fingen wieder an zu wachsen, wogegen die eben erst der Erde (in ausgewachsener Gestalt) entsprossenen Leiber grau wurden und dem Tode verfallend wieder in den Schoß der Erde zurückkehrten. Und wie alles andere nach dem Muster und Vorgang
274 St. dessen, was das Weltall durchzumachen hatte, eine Veränderung erfuhr, so erfolgte auch alles, was sich auf Empfängnis, Erzeugung und Erziehung bezog, mit Notwendigkeit nach dem für alles andere gültigen Muster. Ein Entstehen nämlich von Geschöpfen in dem Schoße der Erde durch andere gestaltende Ursachen war nun nicht mehr möglich, sondern wie es dem Weltall aufgegeben war selbst Herr seines Umlaufs zu sein, ganz so war es auch den einzelnen Teilen aufgegeben nach Möglichkeit durch eigene Kraft unter dem Einfluß des nämlichen Triebes zu erschaffen, zu zeugen und zu erziehen. Damit stehen wir nun an dem Punkt, der unsere ganze Untersuchung in Gang gebracht hat. Was nämlich die anderen Tiere anlangt, so ließe sich rücksichtlich ihrer Umwandlung und der Ursachen derselben manche ausführliche Schilderung geben. Was aber die Menschen anlangt, so läßt sich das kürzer abmachen und trifft mehr

zur Sache. Entlassen nämlich aus der Fürsorge der Gottheit, der wir zugehörten und die uns hütete, fielen die Menschen, die ihrerseits schwach und schutzlos waren, während die meisten derjenigen Tiere, die von Natur der Zähmung widerstreben, völlig verwildert waren, der Raubgier der letzteren anheim; dazu kam, daß sie in den ersten Zeiten noch nicht im Besitz von Hilfsmitteln und Künsten waren; während also die Erde aufgehört hatte ihre Gaben freiwillig zu spenden, waren sie noch nicht imstande sich ihre Nahrung selbst zu verschaffen, weil bis dahin keinerlei Bedürfnis sie zur Erfindsamkeit nötigte. Die Folge von all dem war, daß sie von größter Not bedrängt wurden. So wurden uns denn die sagenberühmten Geschenke von den Göttern gespendet zugleich mit der notwendigen Belehrung und Unterweisung, das Feuer von Prometheus, die Künste von Hephaistos und seiner Kunstgenossin (Athene), Samen und Pflanzen von anderen. Kurz alles, was dem menschlichen Leben Ordnung und Halt gegeben hat, leitet von da seinen Ursprung her. Denn nachdem, wie eben gesagt, die göttliche Fürsorge den Menschen entzogen war, mußten sie ihre Lebensführung und die Fürsorge für sich selbst in die Hand nehmen, ganz so, wie das große Weltall, nach dessen Muster und Vorgang wir die unendliche Zeit hindurch jetzt so, dann wieder auf jene Weise leben und zum Dasein gelangen. Und damit mag die Geschichte ein Ende haben. Nun soll sie aber ihre Nutzanwendung finden und uns zeigen, welch großen Fehler wir in der früheren Untersuchung mit unseren Nachweisungen über den König und Staatsmann begangen haben.

Siebzehntes Kapitel.

Sokrates d. J. Inwiefern meinst du, daß dies der Fall ist, und wie groß soll der Fehler sein, den wir begangen haben?

Fremdling. In einer Beziehung ist er weniger bedeutend, in anderer Hinsicht aber ganz wesentlich und weit größer und umfassender als im ersteren Fall[48]).

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Wenn wir einerseits die Frage nach dem König und Staatsmann der gegenwärtigen Umwälzungs- und Werdeperiode durch die Gleichstellung desselben mit dem Hirten der einstigen Menschenherde in der entgegengesetzten Umlaufsperiode, noch dazu mit einem Gott und nicht mit einem Menschen, beantworteten, so
75 St. war das ein sehr schwerer Irrtum. Wenn wir aber anderseits ihn als Herrscher des gesamten Staates bezeichneten, ohne indes näher auf die Art und Weise dieser Herrschaft einzugehen, so war insoweit das Gesagte ganz richtig, nur war es nicht vollständig und deutlich ausgeführt; daher war hier auch der Fehler geringer als in ersterem Fall.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Wir müssen also, wie es scheint, genau die Art und Weise seiner Herrschaft über den Staat bestimmen; dann dürfen wir hoffen, eine vollständige Bestimmung des Staatsmannes gegeben zu haben.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Darum haben wir ja auch den Mythus eingeführt; denn er sollte uns rücksichtlich der Herdenzucht nicht nur zeigen, daß diese dem jetzt von uns gesuchten Mann (d. i. dem Staatsmann) von allen streitig gemacht wird, sondern uns eben jenen deutlicher erkennen lassen, der als einziger nach dem Muster von Hirten und Rinderhütern sich der Menschenzucht widmet und darum auch allein auf diesen Namen Anspruch hat.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Ich glaube aber, mein Sokrates, daß diese Gestalt des göttlichen Hirten auch über einen König weit hinausragt, und daß unsere jetzigen Staatsmänner hierzulande den von ihnen Regierten nicht nur ihren

natürlichen Anlagen nach sehr viel ähnlicher sind, sondern auch eine Bildung und Erziehung genossen haben, die sie ihnen näherbringt[49]).

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Aber mögen sie nun ihrer Natur nach auf diese oder auf die andere Seite gehören, wir müssen sie in dem einen Fall ebenso genau prüfen wie in dem anderen, weder weniger noch mehr[50]).

Sokrates d. J. Selbstverständlich.

Fremdling. Wenden wir uns also wieder dahin zurück. Was wir nämlich als selbstbefehlende Kunst gegenüber lebenden Wesen bezeichneten, aber nicht in dem Sinne, daß sie ihre Sorge auf einzelne, sondern in dem, daß sie sie auf ganze Gemeinschaften richte, und was wir damals ohne weiteres Herdenzucht nannten — du erinnerst dich doch?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Das war es, wo wir irgendwelchen Fehler machten. Denn der Staatsmann war darin gar nicht mit inbegriffen und seinen wahren Namen hatten wir gar nicht genannt; vielmehr hatte sich seine richtige Bezeichnung unserer Aufmerksamkeit ganz entzogen.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Bei allen anderen Hirten liegt die Sache so, daß ein jeder seine Herde selbst weidet; beim Staatsmann aber ist das nicht der Fall und gleichwohl haben wir auf ihn diesen Namen übertragen, während für eine solche Übertragung nur ein Name tauglich war, der alle insgesamt umfaßte.

Sokrates d. J. Ja, gewiß, wenn es einen solchen nur gäbe.

Fremdling. Wie könnte denn ein Zweifel darüber bestehen, daß die pflegerische Tätigkeit allen gemeinsam ist, ohne daß die Ernährungskunst oder sonst irgendwelche Tätigkeit des näheren davon unterschieden wird? Wir konnten also doch die Bezeichnung Herdenaufsicht oder Pflegekunst oder Fürsorgekunst als den allen gemein-

samen Namen wählen und so eine Hülle finden, unter der gemeinsam mit den anderen auch der Staatsmann seinen Platz fand, da die Strenge des Gedankens dies als notwendig erscheinen ließ.

Achtzehntes Kapitel.

st. Sokrates d. J. Gut. Aber wie war nun die weitere Teilung zu treffen?

Fremdling. Hätten wir nach denselben Gesichtspunkten, nach denen wir die Herdenzucht einteilten, nämlich nach Fußgängern und Vögeln, nach sich nicht Begattenden und Ungehörnten die Herdenaufsicht eingeteilt, so würden wir ebenso das gegenwärtige Königtum wie das unter Kronos in der Begriffsbestimmung zusammengefaßt haben[51]).

Sokrates d. J. Mag sein. Doch möchte ich das Weitere wissen.

Fremdling. Hätten wir die Bezeichnung der Herdenaufsicht so bestimmt, so wäre uns offenbar nicht von manchen Seiten der Einwurf begegnet, daß es eine Fürsorge überhaupt nicht gebe, so wie damals uns mit Recht der Einwurf gemacht wurde, daß es überhaupt unter uns Menschen keine Kunst gebe, die den Namen der Züchterei verdiene, gäbe es aber eine, so hätten viele andere weit eher und mit größerem Recht darauf Anspruch als ein König[51a]).

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Dagegen gibt es wohl keine Kunst, die mehr und eher als die königliche Kunst darauf Anspruch hätte sich als Fürsorge für die menschliche Gesamtgemeinschaft und als eine Kunst der Herrschaft über alle Menschen zu bezeichnen.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Ferner aber, mein Sokrates, kann es uns doch nicht entgehen, daß unmittelbar am Schluß

(der Einteilung) abermals ein derber Fehler gemacht wurde.

Sokrates d. J. Welcher?

Fremdling. Der, daß, wenn wir uns auch noch so klar darüber gewesen wären, daß es eine züchtende Kunst der zweifüßigen Herde gebe, wir darum gleichwohl noch nicht berechtigt waren, diese sofort als königliche und staatsmännische Kunst zu bezeichnen, als wäre sie schon vollkommen definiert.

Sokrates d. J. Nun, was hätten wir denn tun müssen?

Fremdling. Zuerst hätten wir den Namen, um den es sich handelte, umgestalten und ihn mehr dem Begriff der Fürsorge als dem der Züchtung anpassen, sodann den ersteren wieder teilen müssen. Denn es dürften wohl noch ziemlich bedeutende Teilungsglieder in ihm stecken.

Sokrates d. J. Welche denn?

Fremdling. Wir hätten unterscheiden müssen zwischen dem göttlichen Hirten und dem menschlichen Fürsorger.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Diese so abgesonderte Fürsorgekunst galt es dann wieder zwiefach zu teilen.

Sokrates d. J. Nach was für einem Merkmal?

Fremdling. Nach dem des Gewaltsamen und Freiwilligen.

Sokrates d. J. Wie kommst du dazu?

Fremdling. Auch in der Beziehung haben wir doch im Vorhergehenden einen unverantwortlich törichten Fehler gemacht, daß wir den König und den Tyrannen in eine Klasse zusammenfaßten, Männer, die einander so unähnlich wie möglich sind, nicht bloß ihrer Person, sondern auch ihrer Regierungsweise nach.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Wollen wir den Fehler nun jetzt wieder gutmachen, indem wir, wie gesagt, die menschliche

Fürsorgekunst in zwei Teile zerlegen, nämlich danach, ob sie auf Gewalt oder auf Freiwilligkeit gegründet ist?

Sokrates d. J. Unbedingt.

Fremdling. Die gewaltsame mag denn Tyrannei heißen, die freiwillige aber, die eine Herdenaufsicht über freiwillig gehorchende Zweifüßler ist, mag staatsmännische Kunst heißen, der Inhaber aber dieser Kunst und Fürsorge soll als wahrhafter König und Staatsmann gelten.

Neunzehntes Kapitel.

Sokrates d. J. Und damit scheint tatsächlich, mein lieber Fremdling, die Begriffsbestimmung des Staatsmanns für uns zum völligen Abschluß gelangt zu sein.

Fremdling. Da könnten wir ja, mein Sokrates, recht zufrieden sein. Indes genügt es nicht, daß du allein dieser Ansicht bist, sondern auch ich muß es sein, im Verein mit dir. Nun aber haben wir, wie es mir scheinen will, die Gestalt des Königs noch nicht zu vollem Ausdruck gebracht, sondern es ist uns ergangen wie den Bildhauern, die zuweilen in unzeitiger Hast noch übermäßig vielen und großen Schmuck an ihren Werken anzubringen suchen und dadurch die Fertigstellung immer nur verzögern. So haben denn auch wir, um nicht nur schnell sondern auch in pomphafter Weise den Fehler der vorhergehenden Ausführung aufzuweisen, in dem Glauben, für den König eigneten sich nur erhabene Vorbilder, den gewaltigen Mythenstoff aufgehäuft und uns in die Lage gebracht unnötig viel davon zu verwenden. Daher haben wir unsere Nachweisung übermäßig in die Länge gezogen und gleichwohl der Erzählung keinen wirklichen Schluß gegeben; vielmehr scheint die Darstellung ganz ähnlich wie ein (angefangenes) Gemälde zwar, was den äußeren Umriß anlangt, fertig zu sein, aber gleichsam der sprechenden Lebendigkeit des Ausdrucks noch zu ermangeln, die erst durch Farben und ihre harmonische Abtönung zu

erreichen ist. Hat man es aber mit fähigen Köpfen zu tun, so sind Sprache und Wort zur klaren Darstellung eines lebendigen Wesens stets ein tauglicheres Mittel als Malerei und jede Art von Handfertigkeit; für die anders Gearteten dagegen mag die Handfertigkeit das rechte Mittel sein[52]).

Sokrates d. J. Damit hat es allerdings seine Richtigkeit; aber inwiefern uns die Darstellung noch nicht genügen soll, mußt du klarmachen.

Fremdling. Schwer ist es, mein Bester, eine Sache von höherer Bedeutung genügend klarzumachen ohne die Zuhilfenahme von Beispielen. Denn ein jeder von uns scheint gewissermaßen alles im Traume zu wissen und in Wirklichkeit hinwiederum alles nicht zu wissen[53]).

Sokrates d. J. Wie meinst du das?

Fremdling. Es ist mir in diesem Augenblick sehr sonderbar ergangen. Wie es scheint nämlich habe ich mit dem Gesagten die Frage angeregt, wie es mit der Entstehung des Wissens in uns bestellt ist.

Sokrates d. J. Was soll das?

Fremdling. Das Beispiel, mein Trefflicher, verlangt zur Erläuterung seines eigentlichen Wesens wiederum ein Beispiel von mir.

Sokrates d. J. Gleichviel. Gehe nur heraus mit der Sprache und sei meinetwegen außer Sorge.

Zwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Das muß ich, da du selbst dich bereit erklärst zu folgen. Wir wissen ja doch, daß die Kinder, wenn sie eben die Bekanntschaft mit den Buchstaben[54]) machen —

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Daß sie jeden Buchstaben in den kürzesten und leichtesten Silben zur Genüge erkennen und die richtigen Angaben darüber zu machen imstande sind. 278 St

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Bei anderen Silben aber fühlen sie sich rücksichtlich der nämlichen Buchstaben unsicher und gehen fehl in Urteil und Rede.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Ist nun nicht das leichteste und beste Mittel, sie zur Auffassung des noch nicht Erkannten fähig zu machen, das folgende?

Sokrates d. J. Welches?

Fremdling. Man führe sie zunächst zurück zu jenen Silben, in denen sie die nämlichen Buchstaben richtig zu deuten wußten, stelle sie dann damit vor das noch nicht Erkannte und weise sie durch Vergleichung auf den gleichartigen Charakter der Formen in beiden Verbindungen hin, bis für alles noch Unbekannte die richtige Deutung durch Zusammenstellung mit dem Bekannten aufgezeigt ist und so das letztere zum Muster und Beispiel wird, mit der Wirkung, daß nun jeder einzelne Buchstabe in sämtlichen Silben teils als verschieden, nämlich als verschieden von anderen, teils als derselbe, nämlich als stets mit sich selbst identisch und gleich bezeichnet werde[55]).

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Was also die Natur des Beispiels anlangt, so ist uns doch wohl zur Genüge klar geworden, daß es dann entsteht, wenn ein und dasselbe in einem von zwei voneinander getrennten Fällen richtig gedeutet wird und durch die Zusammenstellung die Wirkung erzielt wird, daß beide als zusammengehörend in eine einzige richtige Vorstellung zusammengefaßt werden?

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. Dürfen wir uns also wundern, wenn unsere Seele ihrer Natur gemäß dieselbe Schwäche zeigt gegenüber den Elementen aller Dinge (des Universums)? Zuweilen nämlich hat sie in gewissen Fällen über jedes einzelne Element eine feste, weil wahrheitsgemäße Ansicht, zuweilen wieder schwankt sie in anderen Fällen in bezug auf alle Elemente unsicher hin und her; auch beurteilt

sie einige derselben in manchen Zusammensetzungen richtig, während, wenn sie, anders gestellt, in den großen und verwickelten Zusammensetzungen der Welt und des Lebens auftreten, sie ebendenselben unwissend gegenübersteht.

Sokrates d. J. Darin liegt allerdings kein Grund zur Verwunderung.

Fremdling. Wie wäre es denn auch möglich, mein Freund, daß man, von einer falschen Meinung ausgehend, auch nur annäherungsweise zur Wahrheit und damit zur Einsicht gelange?

Sokrates d. J. Nein, das ist wohl unmöglich.

Fremdling. Wenn es damit in der Tat so steht, so dürften wir, ich und du, wohl nicht fehlgehen, wenn wir nach dem Versuche, das allgemeine Wesen des Beispiels an einem bescheidenen anderen Einzelbeispiel klarzustellen, nunmehr darangehen auf den hochwichtigen Begriff des Königs von irgendeinem unbedeutenderen Ding die gleiche Wesensbestimmung zu übertragen und so versuchen uns den Begriff der Fürsorge für die Staatsangelegenheiten methodisch klarzumachen, um den bloßen Traum mit der Wirklichkeit zu vertauschen.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Laß uns also die frühere Behauptung[56]) wieder aufnehmen, daß, da Tausende dem Manne von königlicher Art die Fürsorge für die Staaten streitig machen, wir alle diese absondern und jenen allein für sich übrig behalten müssen. Und dazu bedürfen wir, wie gesagt, eines Beispiels. 279 St

Sokrates d. J. Gewiß.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Was für eine an sich möglichst anspruchslose, aber der Art nach mit der politischen gleichstehende Tätigkeit ließe sich also wohl als Beispiel an-

führen, um dadurch die Lösung unserer Aufgabe zu finden? Bist du, beim Zeus, mein Sokrates, falls uns sonst nicht gleich etwas zur Hand ist, damit einverstanden, daß wir dann der Weberkunst den Vorzug geben? Und zwar nicht in vollem Umfang, wenn du beistimmst. Vielleicht nämlich wird die Wollweberei genügen. Denn voraussichtlich bedarf es nur dieses Teiles derselben, um durch seine Wahl die gewünschte sichere Auskunft zu erhalten.

Sokrates d. J. Wie sollte ich nicht beistimmen?

Fremdling. Haben wir nun nicht allen Grund, unsere frühere Methode, der gemäß wir jeden Begriff durch Zerlegung der Teile in Unterabteilungen einteilten, auch jetzt auf die Weberkunst anzuwenden, also nach Kräften auf kürzestem Weg möglichst rasch alle Glieder zu durchlaufen und so wieder an dem für uns jetzt wichtigen Punkte anzugelangen?

Sokrates d. J. Wie meinst du das?

Fremdling. Meine Ausführung soll selbst die Antwort sein.

Sokrates d. J. Vortrefflich.

Fremdling. Alles also, was wir anfertigen und erwerben, hat seinen Zweck entweder in einem Schaffen (Tun von etwas) oder in der Abwehr von Leiden[57]). Und die Abwehrmittel sind einerseits teils göttliche, teils menschliche Gegenmittel (Heilmittel), anderseits Schutzmittel; die Schutzmittel aber sind teils Rüstungen für den Krieg, teils Umhegungen; die Umhegungen aber teils Vorhänge, teils Sicherungsmittel gegen Kälte und Hitze; die Sicherungsmittel aber teils Verschlußmittel, teils Bedeckungen; die Bedeckungen wieder teils Unterlagen, teils Umhüllungen; die Umhüllungen teils aus einem Stück, teils zusammengesetzt; die zusammengesetzten teils mit Hilfe von Löchern, teils ohne Durchlöcherung verbunden; die letzteren teils aus Pflanzenfasern, teils aus Haaren hergestellt; die härenen teils mit Wasser und Erde zusammengeleimt, teils durch Verflechtung miteinander verbunden. Für diese, durch Verflechtung zusammengefügten Schutz-

mittel und Bedeckungen haben wir nun den Namen „Kleider"; diejenige Kunst aber, die vorwiegend für Kleider sorgt, wollen wir entsprechend der Sache, mit der sie es zu tun hat, Kleideranfertigung nennen, ganz so wie 280 St.
wir vorher die für den Staat sorgende Kunst Staatskunst nannten. Damit soll aber auch zugleich die Behauptung verbunden sein, daß die Weberkunst, wenigstens der größte Teil derselben, der, wie gesagt, sich mit der Kleideranfertigung befaßt, sich nur dem Namen nach von dieser Kleideranfertigungskunst unterscheidet, ganz so wie damals dort[58]) die königliche Kunst von der Staatskunst.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Laß uns denn demnächst in Betracht ziehen, daß mancher vielleicht unsere Bestimmung der Kleiderweberkunst für vollständig erachten dürfte, sofern er nicht sich darüber klarzuwerden vermöchte, daß sie zwar von vielen verwandten Künsten abgesondert, aber von ihren unmittelbaren Mitarbeiterinnen noch nicht unterschieden worden ist.

Sokrates d. J. Was für Mitarbeiterinnen?

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Offenbar bist du meinen Ausführungen nicht recht gefolgt. Ich muß mich also, wie es scheint, wieder zum Anfang zurückwenden, wobei ich vom Ende ausgehe. Denn wenn du die Verwandtschaft ins Auge faßt, so sonderten wir doch eben von ihr (der Weberkunst) die Anfertigung von Matratzen ab durch die Unterscheidung zwischen dem, was als Umwurf und dem, was als Unterlage[59]) dient.

Sokrates d. J. Das leuchtet mir ein.

Fremdling. Ferner trennten wir auch ab alle handwerksmäßige Bearbeitung von Flachs, Hanf und allem, was wir soeben sachgemäß als Pflanzenfasern bezeichneten. Weiter schieden wir aus die Filzarbeit und die

Kunst des Zusammenfügens vermittelst Heften und Nähen, deren umfangreichster Teil die Schuhmacherei ist.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Und weiter haben wir die Bearbeitung der aus einem Stück gefertigten Bedeckungen, nämlich die Gerberkunst, sowie alle Fertigkeiten zur Herstellung von Verschlußmitteln, wie sie beim Häuserbau, in der Baukunst überhaupt und in allen sonstigen Künsten zur Abwehr zuströmenden Wassers vorkommen — sie sämtlich haben wir ausgeschieden; ebenso auch die Künste der Umhegung, welche gegen Diebstahl und Gewaltsamkeiten Abwehrmittel schaffen, ferner diejenigen, die sich mit der Herstellung von Deckeln und festem Türgefüge befassen, die sich also eng mit der Tischlerkunst berühren. Ferner haben wir die Kunst der Waffenherstellung abgesondert, die einen Ausschnitt darstellt aus der umfangreichen und mannigfaltigen Schutzmittelkunst. Sodann sonderten wir gleich zu Anfang die gesamte Kunst der Geheimmittel aus und behielten schließlich, wenn nicht alles trügt, eben nur die gesuchte Kunst sich vor Kälte zu schützen, nämlich die Herstellung wollener Schutzmittel übrig, deren Namen eben „Weberkunst" ist.

Sokrates d. J. Das dürfte stimmen.

Fremdling. Aber, mein junger Freund, damit ist die Sache noch nicht abgeschlossen. Denn derjenige, welcher den ersten Schritt zur Kleiderverfertigung tut, scheint doch das Gegenteil von dem zu tun, was der Weberei zukommt.

Sokrates d. J. Wieso?

1 St. Fremdling. Die Aufgabe der Weberei ist doch wohl die, eine Art von Verflechtung herzustellen.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Dagegen ist bei jenem ersten Schritt die Aufgabe doch die, das ineinander Verschlungene und Zusammengefilzte zu trennen.

Sokrates d. J. Was ist das also für eine Fertigkeit?

Fremdling. Es ist Ausübung der Kunst des Krem-

peins. Oder sollen wir so kühn sein die Krempelkunst als Weberei und den Krempler als Weber zu bezeichnen?

Sokrates d. J. Nun und nimmermehr.

Fremdling. Und wer etwa die Herstellung von Kette und Einschlag als Weberei bezeichnen wollte, der würde doch einen ganz widersinnigen und falschen Namen wählen.

Sokrates d. J. Unleugbar.

Fremdling. Was ferner die gesamte Walkerei und die Schneiderei anlangt, so wollen wir sie doch nicht etwa als unbeteiligt an der Herstellung und Bearbeitung der Kleidung hinstellen? Aber als Weberkünste werden wir sie gleichwohl nicht bezeichnen wollen.

Sokrates d. J. Keineswegs.

Fremdling. Nun werden sie aber doch sämtlich der Weberkunst den alleinigen Anspruch auf Bearbeitung und Herstellung der Kleider streitig machen, indem sie ihr zwar den wichtigsten Anteil daran zugestehen, aber doch auch sich selbst einen erheblichen Anteil zusprechen.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Außerdem muß man doch annehmen, daß auch diejenigen Künste, welche die Werkzeuge herstellen, vermittelst deren sich die Arbeit der Weberei vollzieht, Anspruch darauf machen bei jedem Gewebe mitwirkende Ursachen zu sein.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Wird uns also die Bestimmung der Weberkunst hinsichtlich des Teiles derselben, der hier für uns in Betracht kommt, in hinreichender Schärfe gegeben sein, wenn wir sie, dem Gesagten gemäß, als vornehmste und wichtigste von allen Tätigkeiten bezeichnen, welche für Herstellung wollener Kleidung sorgen? Oder wäre das Gesagte zwar richtig, aber deutlich und abschließend für die Sache doch erst dann, wenn wir auch diese Künste sämtlich von ihr abgerückt hätten?

Sokrates d. J. Gewiß.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Müssen wir also nunmehr nicht dieser Forderung nachkommen, damit die Untersuchung regelrecht fortschreite?

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Zunächst also müssen wir den Unterschied zweier Künste beachten, die an allem beteiligt sind, was hergestellt wird.

Sokrates d. J. Welcher?

Fremdling. Die eine ist Mitursache[60]) bei der Herstellung, die andere die eigentliche Ursache.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Alle diejenigen, welche zwar die Sache selbst nicht herstellen, aber den dies vollziehenden Künsten die Werkzeuge bereitstellen, ohne deren Beihilfe die einer jeden Kunst gestellte Aufgabe überhaupt nicht gelöst werden kann — sie alle sind mitwirkende, diejenigen aber, welche die Sache selbst herstellen, eigentliche Ursachen.

Sokrates d. J. Das leuchtet ein.

Fremdling. Demnach laß uns diejenigen Künste, die es mit der Herstellung von Spindeln und Weberladen sowie aller sonstigen Werkzeuge zu tun haben, die bei der Entstehung von Gewändern in Frage kommen, sämtlich als Mitursachen bezeichnen, diejenigen dagegen, welche die Gewänder selbst verfertigen und herstellen, als Ursachen.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Was nun die Ursachen anlangt, so hat es wohl am meisten für sich, die Wäscherei und Näherei und alle dahin gehörige Tätigkeit, die, soweit sie hier in Betracht kommt, ein Teil der vielgestaltigen Schmuckkunst ist, unter dem allgemeinen Namen der Walkerkunst zusammenzufassen.

Sokrates d. J. Recht so.

Fremdling. Die Krempelei sodann und Spinnerei sowie alle sonstige Tätigkeit, die an der eigentlichen Herstellung der genannten Art von Gewändern beteiligt ist,

bilden zusammen eine der Künste, die einen allgemein anerkannten Namen führen, nämlich die Wollbearbeitung.

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Die Kunst der Wollbearbeitung umfaßt nun zwei Abteilungen, deren jede gleichzeitig zu zwei Künsten gehört.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Die Krempelei und zur Hälfte auch die Fertigkeit im Gebrauch der Weberlade (des Schiffchens)[61]) sowie alles, was das Verbundene voneinander trennt, all dies gehört, in eins zusammengefaßt, doch wohl zu der Wollbearbeitungskunst. Wir unterschieden[62]) aber auch zwei umfangreiche allgemeine Künste: die verbindende und die sondernde.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Zu der sondernden gehört die Krempelei sowie alles eben Aufgezählte. Denn auf die sondernde Tätigkeit bei Wolle und Aufzug, die sich auf die eine Art durch die Weberlade, auf die andere mit den Händen vollzieht, verteilen sich alle die eben angeführten Namen.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Laß uns nun anderseits wieder eine Tätigkeit ins Auge fassen, die gleichzeitig zu der verbindenden Kunst und zu der Wollbearbeitung gehört, innerhalb deren sie sich vollzieht. Was aber in letzterer zu der sondernden Kunst gehörte, das wollen wir allzumal jetzt fallen lassen, indem wir in der Wollbearbeitung eine sondernde und eine verbindende Abteilung unterscheiden[63]).

Sokrates d. J. Diese Unterscheidung mag als gültig angenommen werden.

Fremdling. So mußt du nun wiederum die Tätigkeit, die gleichzeitig zur verbindenden wie zur wollebearbeitenden Kunst gehört, in ihre Teile zerlegen, wenn es uns gelingen soll, mein Sokrates, die vorbesprochene Weberkunst voll zu erfassen.

Sokrates d. J. Das muß allerdings geschehen.

Fremdling. Ja, ohne Zweifel. Und zwar wollen wir den einen Teil derselben als drehenden, den anderen aber als verflechtenden bezeichnen.

Sokrates d. J. Verstehe ich recht? Allem Anschein nach verstehst du unter dem drehenden die Herstellung der Kette.

Fremdling. Sie nicht allein, sondern auch die des Einschlags. Oder könnte man sich eine Erzeugung desselben ohne Drehen denken?

Sokrates d. J. Unmöglich.

Fremdling. Gib nun also auch über diese beiden die näheren Bestimmungen; denn diese Bestimmung dürfte vielleicht nicht ohne Nutzen für dich sein.

Sokrates d. J. Welcher Art soll sie denn sein?

Fremdling. So. Zu den Erzeugnissen der Krempelkunst rechnen wir doch einen in die Länge und Breite gezogenen Wocken?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Was nun von diesem Wocken mit der Spindel zu einem festen Gespinst zusammengedreht worden ist, das nenne Kette, soweit es sich um das Gespinst selbst handelt, die das ganze Geschäft regelnde Kunst aber Kettenspinnerei.

Sokrates d. J. Einverstanden.

Fremdling. Was aber nur locker zusammengedreht wird und eine der Einflechtung in die Kette angemessene Weichheit erhält, ohne daß dabei die starken Anforderungen der Appretur übersehen werden, das wollen wir, was das Gespinst selbst anlangt, Einschlag, was aber
st. die darüber waltende Kunst anlangt, Einschlagspinnerei nennen.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Und so liegt wohl nun der für uns hier in Betracht kommende Teil der Weberei jedermann klar vor Augen. Denn wenn der Teil der verbindenden Kunst, der sich auf die Wollbearbeitung bezieht, durch

geradlinige Verflechtung von Einschlag und Kette ein Geflecht herstellt, so nennen wir das ganze fertige Geflecht ein wollenes Gewand, die dabei waltende Kunst aber Weberei.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Gut. Warum nun in aller Welt haben wir also nicht gleich geantwortet, Weberei sei eine Kunst der Verflechtung von Einschlag und Kette, sondern haben uns im Kreise herumgedreht mit wer weiß wie vielen nutzlosen Begriffsbestimmungen?

Sokrates d. J. Was mich wenigstens anlangt, mein lieber Fremdling, so kann ich nicht finden, daß irgend etwas von dem Gesagten nutzlos gesagt sei.

Fremdling. Das nimmt mich nicht wunder. Aber es könnte doch der Fall eintreten, mein Trefflichster, daß dem so wäre. Zum Schutz nun gegen eine solche Krankheit, wenn sie vielleicht später einmal an dich herantreten sollte — denn zu verwundern wäre das nicht — laß dir eine für all dergleichen Fragen nützliche Belehrung gefallen.

Sokrates d. J. Halte ja nicht damit zurück.

Fremdling. Zunächst laß uns also jede Art von Übermaß und Mangel betrachten, damit wir Lob und Tadel in jedem einzelnen Falle richtig verteilen, handle es sich nun um übermäßige Länge oder übertriebene Kürze des Vorgetragenen bei Unterhaltungen wie den unsrigen.

Sokrates d. J. Ja, das wollen wir.

Fremdling. Also eben dies, denke ich, müssen wir zum Gegenstand unserer Untersuchung machen, um richtig zu verfahren[64]).

Sokrates d. J. Nun was denn?

Fremdling. Länge und Kürze und jede Art von

Übermaß und Mangel. Denn auf all diese Dinge bezieht sich doch die Meßkunst.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Laß sie uns also in zwei Teile zerlegen. Denn unser Vorhaben macht das nötig.

Sokrates d. J. Du gibst gewiß Auskunft über die Art der Teilung.

Fremdling. Ich teile so: der eine Teil bestimmt sich nach dem voneinander abhängigen, gegenseitigen Verhältnis von Größe und Kleinheit, der andere aber nach dem durch die Natur der Sache gebotenen Zweck des Werdens[65]).

Sokrates d. J. Wie meinst du das?

Fremdling. Hältst du es nicht für natürlich und notwendig, daß man von dem Größeren nur spricht in Beziehung auf das Kleinere und umgekehrt von dem Kleineren nur in Beziehung auf das Größere und sonst in keiner anderen Beziehung?

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Was nun aber, sei es in Worten oder in Werken, über die natürliche Grenze des rechten Maßes hinausgeht oder hinter ihr zurückbleibt, werden wir dem etwa die Wirklichkeit absprechen, während doch darin gerade der Hauptunterschied unter uns Menschen liegt, nämlich der der Bösen und Guten?

Sokrates d. J. Gewiß nicht.

Fremdling. Also diese zwei Wesensbestimmungen und Beurteilungsweisen des Großen und des Kleinen müssen wir als gültig anerkennen und dürfen nicht, wie wir vorhin eben sagten, nur ihr gegenseitiges Verhältnis gelten lassen, sondern müssen gemäß dem, was jetzt behauptet ward, vielmehr neben ihrem gegenseitigen Verhältnis entschieden auch ihr Verhältnis zu dem rechten Maß anerkennen[66]). Und wir wünschen doch wohl auch den Grund dafür zu erfahren?

Sokrates d. J. Ja, gewiß.

Fremdling. Wenn man die Natur des Größeren

im Verhältnis zu nichts anderem als zum Kleineren will 284 S
gelten lassen, so wird sie niemals eine Beziehung zu dem rechten Maße haben. Nicht wahr?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Würde diese Auffassung nicht die Vernichtung der Künste selbst wie auch aller ihrer Werke zur Folge haben und würde sie nicht auch die jetzt gesuchte Staatskunst und die besprochene Weberkunst sich völlig verflüchtigen lassen? Denn alle derartigen Künste gehen vorsichtig dem aus dem Wege, was die rechtmäßige Mitte übersteigt oder hinter ihr zurückbleibt und sehen darin nicht etwas Nichtiges[67]), sondern den Verderb für ihre Tätigkeit, und eben eine derartige Einhaltung des rechten Maßes ist es, die ihnen alles gut und schön geraten läßt.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Wenn wir nun also der Staatskunst das Dasein absprechen, werden wir da nicht mit unserer Forschung nach der Herrscherwissenschaft in eine Sackgasse geraten?

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Müssen wir also nicht dasselbe Verfahren einschlagen wie im „Sophisten"? Wie wir dort das Nichtseiende zum Sein zwangen, weil diese Frage unsere Untersuchung zu vereiteln drohte, so müssen wir auch in unserm jetzigen Fall hinwiederum das Mehr oder Weniger zwingen, sich nicht bloß im Verhältnis zueinander messen zu lassen sondern auch im Verhältnis zu dem zu erzielenden rechten Maß. Denn ohne dieses Zugeständnis ist es doch nicht möglich, daß ein Staatsmann oder irgendein anderer mit Geschäften Betrauter sich als ein zweifellos Sachverständiger bewähre[68]).

Sokrates d. J. So müssen wir denn jetzt nach Möglichkeit jenem früheren Beispiel folgen.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Noch umfangreicher, mein Sokrates, ist diese unsere jetzige Aufgabe als die damalige. Und doch ist uns der große Umfang jener noch deutlich in der Erinnerung. Doch muß man billigerweise in bezug darauf folgende Annahme machen.

Sokrates d. J. Welche?

Fremdling. Daß das jetzt Erörterte sich einst als unentbehrlich erweisen wird für die Darlegung des obersten Prinzips[69]). Was aber die wünschenswerte und ausreichende Aufklärung unserer vorliegenden Frage anlangt, so leistet uns, wie es mir scheinen will, ganz hervorragende Dienste dieser unser Nachweis, demzufolge alle Künste stehen und fallen mit dem Satze, daß Größeres und Kleineres nicht nur im Verhältnis zueinander gemessen wird, sondern auch im Verhältnis zu dem zu erzielenden rechten Maß. Denn nur wenn dieses ist, sind auch jene (die Künste), und nur wenn jene sind, ist auch dieses, ist aber eines von ihnen nicht, so kann keines von beiden jemals sein[70]).

Sokrates d. J. Damit hat es seine Richtigkeit; aber was denn nun weiter?

Fremdling. Offenbar gilt es die Meßkunst dem Gesagten gemäß in zwei Teile zu zerlegen, dergestalt, daß wir dem einen Teil alle diejenigen Künste zuweisen, welche die Zahl, Länge, Tiefe, Breite und Schnelligkeit im Verhältnis zum Gegenteil messen, dem anderen alle diejenigen Künste, welche die Messung vollziehen im Verhältnis zum rechten Maß, zum Wohlanständigen, Schicklichen und Pflichtgemäßen, kurz zu allem, was seinen Sitz in der rechten Mitte zwischen den Extremen hat.

Sokrates d. J. Damit sind zwei Teile bezeichnet, deren jeder nicht nur umfangreich, sondern auch erheblich von dem anderen verschieden ist.

St. Fremdling. Was nämlich, mein Sokrates, nicht wenige geistreiche Männer sagen, offenbar in dem Glauben,

damit eine besondere Weisheit zu verkünden, daß nämlich die Meßkunst alles Werdende umfasse, dem liegt als Wahrheit eben der von uns jetzt aufgestellte Satz zugrunde. Denn der Messung zugänglich ist in gewisser Weise alles, was kunstgemäß ist. Weil sie aber nicht gewohnt sind, die Dinge nach unterscheidenden Artbegriffen zu betrachten, so verfallen sie in einen doppelten Fehler: sie werfen einerseits weit voneinander Verschiedenes als vermeintlich einander ähnlich in eins zusammen (während es gar nicht unter einen Gattungsbegriff gehört), anderseits zerlegen sie umgekehrt anderes (was tatsächlich einen Gattungsbegriff ausmacht) nicht nach seinen (natürlichen) Teilen, während das richtige Verfahren doch folgendes ist: wenn man zuerst eine (gattungsmäßige) Zusammengehörigkeit des Vielen wahrgenommen hat, so soll man nicht eher ablassen, als bis man sich alle Unterschiede in ihr klargemacht hat, die sich in den Arten ausgeprägt finden und anderseits soll man angesichts der mannigfachen Unähnlichkeiten in der Menge der Objekte unverdrossen unter allen Umständen nicht eher ruhen, als bis man alles Verwandte innerhalb der Grenzen eines einzigen Ähnlichkeitsverhältnisses eingeschlossen und in einem wesenhaften Gattungsbegriff zusammengefaßt hat[71]). Damit sei denn diese Frage und das Zurückbleiben hinter dem rechten Maß oder das Hinausgehen darüber zur Genüge erörtert. Laß uns nur festhalten, daß in bezug darauf zwei Arten der Meßkunst sich als vorhanden erwiesen haben und laß uns die Erinnerung daran, welche sie unserer Erklärung zufolge sind, nicht verlieren.

Sokrates d. J. Das wollen wir.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Dieser Belehrung wollen wir nun eine weitere folgen lassen, die wichtig ist nicht nur für unsere vorliegende Untersuchung, sondern auch für die Behandlung derartiger Fragen überhaupt.

Sokrates d. J. Welche denn?

Fremdling. Gesetzt, es fragte uns jemand, was es für einen Sinn hätte, wenn ein Schüler im Leseunterricht nach den Buchstaben gefragt würde, aus denen ein Wort zusammengesetzt ist. Sollen wir ihm dann antworten, die Lösung dieser Aufgabe ziele nur auf diesen Einzelfall hin oder nicht vielmehr darauf, daß der Schüler für alle denkbaren Fälle in der Buchstabenkenntnis sicherer werde?

Sokrates d. J. Offenbar das letztere.

Fremdling. Wie steht es also für uns jetzt mit der Untersuchung über den Staatsmann? Haben wir sie bloß um seinetwillen angestellt oder nicht vielmehr um überhaupt in der Dialektik stärker zu werden?[72])

Sokrates d. J. Auch hier offenbar um des letzteren willen.

Fremdling. Schwerlich würde doch irgendein Vernünftiger sich dazu verstehen der Definition der Weberei um ihrer selbst willen nachzujagen. Aber es ist wohl den meisten entgangen, daß ein Teil des Seienden seiner natürlichen Beschaffenheit nach mit gewissen sinnenfälligen und darum leicht erkennbaren Ähnlichkeiten ausgestattet ist, die man ohne Schwierigkeit aufweisen kann, wenn man einen, der darüber Rechenschaft fordert, mühelos ohne wissenschaftliche Gründlichkeit so obenhin darüber aufklären will; wohingegen es für das Größte und
St. Herrlichste kein für Menschen hergerichtetes deutliches Abbild gibt, das irgendeinem unserer Sinne wahrnehmbar gemacht und so aufgezeigt werden könnte, daß die Seele des Fragenden dadurch sich wirklich befriedigt fühlt. Daher muß man sich die Fähigkeit zu erwerben suchen über alles begriffsmäßige Rechenschaft zu geben und zu fordern. Denn das Unkörperliche, dies Schönste und Größte, läßt sich allein durch reines Denken, sonst aber auf keinerlei Weise zu deutlicher Erkenntnis bringen, und eben darauf zielt alles hin, was jetzt zur Sprache kam[73]). Leichter aber übt man sich für alles am Kleineren als am Größeren.

Sokrates d. J. Das waren treffliche Worte.

Fremdling. Erinnern wir uns also wieder, was eigentlich alle unsere Erörterungen über diese Dinge veranlaßt hat.

Sokrates d. J. Nun was denn?

Fremdling. Nicht zum wenigsten jener Mißmut, den uns die weitschweifige Erörterung über die Weberei sowie über die Rückdrehung des Alls und über das Sein des Nichtseins rücksichtlich des Sophisten verursachte; denn wir merkten, daß die Erörterung sich allzulang ausdehnte, weshalb wir uns denn selbst Vorwürfe über all diese Längen machten, aus Besorgnis, unsere Ausführungen möchten überflüssig sein und zugleich das Maß überschreiten. Wir wollen also in Zukunft nicht wieder in solchen Fehler verfallen: das mußt du als Grund ansehen für all das von uns Erörterte.

Sokrates d. J. So soll es sein. Aber laß nur das Weitere hören.

Fremdling. So höre denn: Das jetzt Gesagte müssen wir, ich und du, uns immer gegenwärtig halten, wenn wir für Kürze oder Länge unserer jedesmaligen Verhandlung Tadel oder Lob austeilen, indem wir die Längen nicht nach dem gegenseitigen Verhältnis untereinander beurteilen, sondern nach demjenigen Teile der Meßkunst, dessen Abtrennung wir damals[74]) für notwendig erklärten, nämlich nach dem Ziemenden.

Sokrates d. J. Richtig.

Fremdling. Selbst danach nun darf man nicht alles beurteilen. Denn im Punkte der Lust bedürfen wir durchaus nicht einer passenden Länge, höchstens in nebensächlicher Beziehung. Und was bei Behandlung einer gestellten Aufgabe das Streben nach möglichst leichter und schneller Entdeckung des Sachverhaltes anlangt, so steht dieses nach dem mahnenden Spruch der Vernunft erst an zweiter, nicht an erster Stelle, während der weitaus oberste und erste Rang der Methode selbst zukommt, der gemäß man fähig ist nach Artbegriffen zu teilen[75]). Dem-

nach müssen wir eine Untersuchungsweise, wenn sie ungeachtet der größten Länge des Vortrags die Finderkraft des Hörers steigert, mit Eifer uns zu eigen machen und dürfen uns über die Länge nicht beschweren, ebensowenig aber anderseits über die Kürze, wenn sie ihrerseits dem genannten Zweck entspricht. Zudem gibt uns ferner jener Spruch der Vernunft noch folgende Warnung: Wenn jemand bei derartigen Verhandlungen sich über die Länge der Reden beschwert und sich mit diesem ewigen Herum-
287 St. drehen im Kreise nicht befreunden kann, so dürfen wir seinen Tadel über die Länge des Vorgetragenen nicht so ohne weiteres hingehen lassen, sondern müssen von ihm den Nachweis verlangen, daß eine kürzere Darstellung die Beteiligten tüchtiger in der Dialektik und fähiger machen würde, die begriffsmäßige Aufklärung des Seienden ausfindig zu machen. Tadel und Lob, die von den anderen kommen und auf irgend etwas anderes gerichtet sind, muß uns völlig gleichgültig sein, ja wir müssen sogar den Schein vermeiden, als ob wir dergleichen Reden auch nur das geringste Gehör schenkten. Und davon nun genug, sofern du meine Ansicht teilst. Laß uns denn nun aber wieder zum Staatsmann zurückkehren, indem wir das Beispiel der vorbesprochenen Weberkunst auf ihn anwenden.

Sokrates d. J. Wohlgesprochen. Folgen wir also deinem Rat.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Von den meisten verwandten Künsten, oder vielmehr von allen, die sich auf Herdenhütung beziehen, ist also der König abgesondert worden[76]). Übrig bleiben nur noch, wie wir behaupten dürfen, die im Staate selbst als Mitursachen oder als Ursachen wirksamen Künste.

Sokrates d. J. Richtig.

Fremdling. Weißt du nun, daß eine Zweiteilung bei ihnen schwer ist? Der Grund dafür wird, denke ich, je weiter wir vorwärts schreiten, um so mehr klar werden.

Sokrates d. J. Also gilt es vorwärts zu schreiten.

Fremdling. Nun, so müssen wir sie wie ein Opfertier gliedweise zerlegen, da hier die Zweiteilung nicht anwendbar ist[77]). Wir müssen nämlich möglichst immer in die nächstliegende Zahl einteilen[78]).

Sokrates d. J. Wie sollen wir es also jetzt halten?

Fremdling. So wie früher, wo wir alle Künste, welche für die Weberei Werkzeuge lieferten, damals als Mitursachen ansetzten.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Ebenso müssen wir also auch jetzt verfahren, ja jetzt noch schärfer als damals. Denn alle Künste, die sei es ein kleines oder ein großes Werkzeug im Staate herstellen, müssen wir als Mitursachen betrachten. Denn ohne diese gäbe es weder Staat noch Staatskunst, und doch werden wir keine von ihnen als eine Ausübung königlicher Kunst ansehen.

Sokrates d. J. Nein.

Fremdling. Nun ist es allerdings eine heikele Sache, diese Gattung (der Mitursachen) von den anderen absondern zu wollen. Denn wenn man behauptet, jegliches Ding sei Werkzeug für irgendein anderes Ding, so scheint an dieser Behauptung etwas Richtiges zu sein[79]). Gleichwohl wollen wir von einem anderen Teil von Ausrüstungsstücken des Staates folgendes behaupten.

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Daß ihm nicht die Bedeutung eines Werkzeugs zukommt. Denn nicht zum Zwecke der Herstellung von etwas wird es in eine feste Form gebracht, wie ein Werkzeug, sondern zur Erhaltung für etwas schon Hergestelltes.

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Jene vielgestaltige Klasse von Dingen, die, hergestellt für Trockenes und Flüssiges, für Stoffe, die mit oder ohne Feuer bearbeitet werden, von uns unter dem einen Namen „Gefäß“ zusammengefaßt werden, eine

sehr umfangreiche und mit der gesuchten Wissenschaft
8 St. meiner Meinung durchaus nicht zusammengehörige Klasse.

Sokrates d. J. Sehr wahr.

Fremdling. Sodann gibt es eine dritte Klasse von Ausrüstungsstücken, in großer Menge zu beobachten zu Lande und zu Wasser, weit umherschweifend und still stehend, kostbar und von geringem Wert, aber doch mit einem Namen bezeichnet, weil alles irgendwie darauf berechnet ist, sich darauf niederzulassen, indem es stets irgendeinem als Sitz dient.

Sokrates d. J. Mit welchem Namen?

Fremdling. Fahrzeug nennen wir es, durchaus kein Werk der Staatskunst, sondern vielmehr der Zimmermannskunst und der praktischen Geometrie[80]) und der Schmiedekunst.

Sokrates d. J. Ich verstehe.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Und nun die vierte Klasse. Muß man sie nicht als eine besondere, von den bisherigen verschiedene anerkennen? Denn zu ihr gehört das meiste von dem früher schon Besprochenen, alle Arten von Bekleidung und der größte Teil der Waffenrüstung, und Mauern sowie alle Umwallungen aus Erde oder Stein und tausenderlei anderes. Da nun alle diese Dinge des Schutzes wegen hergestellt sind, so dürfte „Schutzmittel" dafür der zutreffende Gesamtname sein und man dürfte darin größtenteils weit richtiger eine Betätigung der Baukunst und Weberkunst als der Staatskunst erblicken.

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Und wollen wir als fünfte Klasse nicht die Schmuckkunst und Malerei ansetzen sowie alle Nachahmungen, die mit Beihilfe dieser und der Musik zustande kommen und die, lediglich zu unserem Ergötzen erdacht, mit Fug und Recht unter einem Namen zusammengefaßt werden?

Sokrates d. J. Unter welchem?

Fremdling. Man hat doch den Ausdruck „Kurzweil".

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Dieser also wird als einheitliche Bezeichnung für alles dies vorzüglich am Platze sein.

Sokrates d. J. Auch das verstehe ich noch so ziemlich.

Fremdling. Aber was all diesen Tätigkeiten den Stoff liefert, aus dem und in dem alle die jetzt genannten Künste ihre Werke herstellen — eine vielgestaltige Klasse, das Erzeugnis vieler anderer Künste — werden wir das nicht als sechste Klasse ansetzen?

Sokrates d. J. Was verstehst du darunter?

Fremdling. Gold und Silber sowie alles, was man durch Bergbau gewinnt, ferner alles, was die Holzfällerei und Wollschur nebst allen dergleichen Abtrennungskünsten für die Zimmerei und Weberei bereitstellt, und was die Abschälung von Pflanzen sowie die Lederbereitung durch Abhäutung von Tieren und alle dahingehörigen Künste, sowie die Herstellung von Kork, Bast und Bändern als Rohprodukt liefern, das dann zu künstlich zusammengesetzten Formen verarbeitet wird. Mit einem Namen fassen wir das Ganze als den ursprünglichsten Erwerb (Rohstoff) der Menschen zusammen, der unzusammengesetzt und keineswegs ein Werk der königlichen Kunst ist.

Sokrates d. J. Einverstanden.

Fremdling. Als siebente Klasse wäre dann der Erwerb der Nahrung zu bezeichnen, sowie alles, was durch Vermischung seiner Bestandteile mit Teilen des Körpers einen heilsamen Einfluß auf den Körper ausübt, und dem 289 S
wir insgesamt den Namen „Nahrungsmittel" beilegen, wenn uns kein anderer besserer zur Verfügung steht. All dies aber werden wir richtiger der Landwirtschaft und der Jagdkunst und Gymnastik und Heilkunst und Kochkunst unterordnen und anheimstellen als der Staatskunst.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. So dürfte denn, abgesehen von den zahmen Tieren, so ziemlich alles was man zum Erwerb rechnet, unter diesen sieben Klassen aufgezählt sein. Laß es noch einmal an deinem Auge vorübergleiten: zunächst die eigentlich ursprüngliche Klasse, denn diese hätten wir am richtigsten vorhin[81]) gleich an den Anfang gestellt, sodann Werkzeug, Gefäß, Fahrzeug, Schutzmittel, Kurzweil, Nahrung. Wir übergehen aber, was uns etwa an Unbedeutendem entgangen ist, als möglicherweise in eine der genannten Klassen passend, wie z. B. das Kapitel „Münzen", „Siegel" und überhaupt alles „Geprägte". Denn diese werden nicht durch ein gemeinsames Geschlechtsmerkmal zu einer großen, jenen an die Seite zu stellenden Gattung zusammengehalten, sondern das eine wird sich wenn auch nur gewaltsam, aber doch auf jeden Fall in den Bereich der Schmuckkunst, das andere zu den Werkzeugen ziehen lassen und sich mit ihnen friedlich abfinden. Was aber den Besitz von zahmen Geschöpfen anlangt, abgesehen von Sklaven, so hat offenbar die frühere Einteilung der Herdenzüchterei alles erschöpft.

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Übrig ist also nun noch die Klasse der Sklaven und überhaupt der Dienstleute, unter denen irgendwo, wenn meine Ahnung mich nicht trügt, auch diejenigen zum Vorschein kommen werden, die dem König das Geschäft der Weberei selbst streitig machen, wie es den Webern nach unserer damaligen Darstellung die Spinner und Krempler und wer sonst noch alles streitig machten[82]). Die anderen aber, die als Mitwirkende bezeichnet wurden, sind nun sämtlich nebst ihren vorher aufgezählten Beschäftigungen abgetan und von der königlichen und staatsmännischen Tätigkeit abgesondert worden.

Sokrates d. J. Allem Anschein nach, ja.

Fremdling. Gut denn, so laß uns an die noch

übrig Bleibenden herantreten und sie aus der Nähe betrachten, damit wir sie gründlicher kennen lernen.

Sokrates d. J. Das müssen wir.

Fremdling. Diejenigen Dienstleute also, die dies im eigentlichen Sinne sind, finden wir von unserem nunmehrigen Standpunkt aus in einer Beschäftigung und einem Zustand, die mit unserer Vermutung[83]) (sie hätten mit der königlichen Tätigkeit etwas gemein) im vollen Widerspruch steht.

Sokrates d. J. Welche meinst du?

Fremdling. Die gekauften und auf diese Weise erworbenen: sie können wir ohne Widerrede Sklaven nennen, als jeden Anspruches auf die Herrscherkunst bar.

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Alle diejenigen Freien ferner, die sich freiwillig in den Dienst der oben genannten Berufsleute stellen, indem sie die Erzeugnisse des Landbaues und der übrigen Künste im gegenseitigen Austausch aus den Händen des einen in die des anderen gelangen lassen und so den Ausgleich bewirken, teils auf Märkten, teils im Verkehr von Stadt zu Stadt zu Wasser und zu Lande, Geld gegen Waren eintauschend und Waren gegen Waren, 290 S
Geldwechsler und Großhändler und Schiffsherren und Krämer, wie sie von uns genannt werden — werden die wohl irgendwie sich als Vertreter der Staatskunst ausgeben wollen?

Sokrates d. J. Möglicherweise wohl einer oder der andere von den Großhändlern[84]).

Fremdling. Aber sicherlich werden wir es niemals erleben, daß diejenigen, die als Mietlinge und Tagelöhner allen bereitwilligst dienen, sich jemals des Herrscherberufes vermessen.

Sokrates d. J. Wie sollten sie auch?

Fremdling. Wie steht es aber nun mit denen, die uns gegebenen Falles folgende Dienste leisten?

Sokrates d. J. Was für Dienste meinst du und was für Leute?

Fremdling. Die Zunft der Herolde und alle des Schreibwesens Kundigen mit ihren vielfachen Diensten, sowie gewisse andere Leute, die mit größter Gewandtheit mancherlei andere mit dem Herrscherberuf in Zusammenhang stehende Leistungen verrichten — welche Bezeichnung sollen wir ihnen geben?

Sokrates d. J. Keine andere als die, welche du selbst eben andeutetest, nämlich die von Dienstleuten, nicht aber die von Leuten, die in eigener Person in den Staaten herrschen.

Fremdling. Und doch war es meiner Überzeugung nach kein bloßes Traumbild, das ich sah, wenn ich sagte, es würden auf diese Weise diejenigen irgendwie zum Vorschein kommen, die vor allen anderen als Staatsmänner gelten wollen. Freilich aber würde es sich sehr lächerlich ausnehmen, wenn man diese in irgendwelchem Dienstverhältnis suchen wollte.

Sokrates d. J. Sehr wahr.

Fremdling. Rücken wir also noch näher heran an diejenigen, die noch nicht geprüft worden sind. Es sind dies aber einerseits die Wahrsager als Mitvertreter einer Art von dienenden Kunst. Denn sie sieht man doch als Dolmetscher des Götterwillens für die Menschen an.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Und anderseits auch die Priesterzunft, die nach dem heiligen Spruch des Herkommens sich darauf versteht, von uns Menschen vermittelst der Opfer Gaben an die Götter zu übermitteln, an denen sie Wohlgefallen haben, und uns hinwiederum durch Gebete zur Erfüllung unserer Wünsche von seiten jener zu verhelfen. Beide Arten von Leistungen aber stellen doch Teile einer dienenden Kunst dar.

Sokrates d. J. Ja, allem Anschein nach.

Dreißigstes Kapitel.

Fremdling. Jetzt, scheint es, haben wir endlich die rechte Spur gefunden, die uns dem ersehnten Ziele zuführt. Denn die Priester und Wahrsager tragen eine Haltung zur Schau, die von hohem Selbstgefühl zeugt und einen ehrfurchtgebietenden Eindruck erweckt durch die Erhabenheit ihrer Tätigkeit[85]). So erklärt es sich denn, daß in Ägypten eine Königsherrschaft ohne Priesterwürde überhaupt nicht möglich ist; hat aber einer, der früher einer anderen Kaste angehörte, sich gewaltsam der Herrscherwürde bemächtigt, so muß er weiterhin sich mit den Weihen für diese (die priesterliche) Klasse versehen lassen. Ferner findet man aber auch bei den Griechen vielfach die wichtigsten auf solche Weihen bezüglichen Opfer in die Hände der höchsten Staatsbeamten gelegt. Und auch bei euch bestätigt sich das Gesagte auf das klarste; denn dem durch das Los erkorenen König sind hier in Athen, wie man sagt, die feierlichsten und volkstümlichsten unter den von alters her üblichen Opfern anvertraut[86]).

Sokrates d. J. Ja, wer wüßte das nicht?

Fremdling. Sie müssen wir also ins Auge fassen, 291
diese durch das Los erkorenen Könige und Priester in einer Person und ihre Diener, sowie auch eine weitere zahlreiche Schar, deren wir eben jetzt ansichtig wurden nach Absonderung der vorher Aufgezählten.

Sokrates d. J. Und was sind das für Leute, die du mit den letzteren meinst?

Fremdling. Leute von ganz absonderlicher Art.

Sokrates d. J. Nun, was wären das für welche?

Fremdling. Als ein kunterbuntes Geschlecht stellen sie sich auf den ersten Blick wenigstens dar. Denn viele dieser Männer gleichen Löwen und Kentauren und anderen Wesen dieser Art, sehr viele wieder den Satyrn und den schwachen und listenreichen Tieren. Und alsbald haben sie wieder die Rollen in bezug auf Aussehen und Eigenschaften untereinander vertauscht. Und eben jetzt

in diesem Augenblick, mein Sokrates, glaube ich der Männer Wesen erkannt zu haben[86]).

Sokrates d. J. Halte nicht zurück damit; denn ich sehe dir an, daß dir etwas ganz Absonderliches vorschwebt.

Fremdling. Ja. Denn der Eindruck des Absonderlichen ist bei den Menschen immer die Folge von Unkenntnis[87]). Dies habe ich eben jetzt auch an mir selbst erfahren: ich ward stutzig, als ich plötzlich des Schwarmes von Leuten ansichtig ward, die sich in die Staatsangelegenheiten eindrängen.

Sokrates d. J. Welcher Leute?

Fremdling. Der größten Gaukler unter allen Sophisten und der geriebensten Kenner dieser Kunst. Sie müssen wir von den wahrhaften Staatsmännern und Königen, so schwer dies auch sein mag, absondern, wenn wir zu völliger Klarheit über den gesuchten Gegenstand gelangen wollen.

Sokrates d. J. In diesem Bemühen dürfen wir unter keinen Umständen nachlassen.

Fremdling. Nun, meiner Meinung nach gewiß nicht. So gib mir denn Auskunft über folgendes.

Sokrates d. J. Worüber?

Einunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Ist nicht eine unter den Staatsverfassungen die Monarchie?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Und nächst der Monarchie wird man doch, denke ich, die in der Hand Weniger ruhende Herrschaft (d. i. die Oligarchie) nennen.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die dritte Staatsform ist aber doch wohl die Herrschaft der Masse, die sogenannte Demokratie.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Drei an der Zahl, vermehren sie sich

auf fünf, indem ihnen aus ihrem eigenen Schoß zwei neue Namen zuwachsen. Nicht wahr?

Sokrates d. J. Welche denn?

Fremdling. Wenn man von den derzeit herrschenden Vorstellungen[88]) ausgeht, also die Momente der Gewaltsamkeit und Freiwilligkeit, der Armut und des Reichtums, der Gesetzlichkeit und Ungesetzlichkeit zugrunde legt und danach die beiden ersten wieder in je zwei Teile zerlegt, so erhält man für die beiden Formen, welche die Monarchie darbietet, die beiden Namen der Tyrannenherrschaft und des Königtums.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Für alle die Fälle aber, wo die Leitung des Staates in der Hand einiger Weniger liegt, erhält man die Namen Aristokratie und Oligarchie.

Sokrates d. J. Ja, gewiß.

Fremdling. Was aber die Demokratie anlangt, so läßt es jedermann für sie bei diesem Namen bewenden, gleichviel ob die Herrschaft der Masse über die Besitzen- 292
den den Charakter des Gewaltsamen oder des Freiwilligen trägt, gleichviel auch ob die Gesetze streng eingehalten werden oder nicht[89]).

Sokrates d. J. Richtig.

Fremdling. Wie denken wir nun? Hat es denn mit irgendeiner dieser Staatsformen seine Richtigkeit, solange man sich zu ihrer Bestimmung nur der Begriffe Einer, Wenige, Viele, Reichtum und Armut, Gewaltsamkeit und Freiwilligkeit bedient und darauf achtet, ob sie geschriebene Gesetze habe oder ohne Gesetze bestehe?

Sokrates d. J. Was sollte denn dem im Wege stehen?

Fremdling. Laß dir also den Blick schärfen durch folgende Belehrung.

Sokrates d. J. Durch welche?

Fremdling. Wollen wir unsere anfängliche Behauptung festhalten oder uns mit ihr in Widerspruch setzen?

Sokrates d. J. Was meinst du denn für eine?

Fremdling. Wir behaupteten doch wohl, die königliche Herrschaft gehöre in das Gebiet der Wissenschaften[90]).

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Aber sie umfasse nicht das ganze Gebiet, vielmehr hoben wir sie als eine zugleich urteilende und befehlende aus den übrigen heraus[91]).

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Und bei der befehlenden unterschieden wir zwischen derjenigen, die es mit leblosen Werken und der, die es mit lebenden Wesen zu tun hat. Und auf diese Weise teilten wir immer weiter, bis wir hier anlangten, ihres Charakters als einer Wissenschaft immer eingedenk, aber noch nicht völlig imstande über die Art dieser Wissenschaft genaue Auskunft zu geben.

Sokrates d. J. Ganz recht.

Fremdling. Stellt sich nun also nicht eben dies klar heraus, daß nicht die geringe oder die große Zahl, nicht Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit, nicht Armut oder Reichtum dabei die ausschlaggebenden Begriffe sein dürfen, sondern eine bestimmte Wissenschaft, wenn wir nicht das Frühere verleugnen wollen?

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Sokrates d. J. Nein, das dürfen wir unter keinen Umständen.

Fremdling. Es bleibt also nichts anderes übrig als die Untersuchung auf die Frage zuzuspitzen, in welcher dieser Staatsformen sich ein Wissen von der Herrschaft über Menschen findet, einer Herrschaft, deren Erwerb an Schwierigkeit und Wichtigkeit nicht ihresgleichen hat. Denn über dies Wissen müssen wir uns klarwerden, um zu erkennen, welche Leute von dem weisen König abzusondern sind, die zwar vorgeben Staatsmänner zu sein und

bei vielen damit Erfolg haben, tatsächlich aber alles andere eher sind als dies.

Sokrates d. J. Ja, diesen Weg müssen wir also einschlagen in Übereinstimmung mit dem uns vorgeschriebenen Gang der Untersuchung.

Fremdling. Die große Masse nun in einem Staat ist doch gewiß nicht fähig sich dieses Wissen zu erwerben.

Sokrates d. J. Unmöglich.

Fremdling. Ist es aber möglich, daß in einem Staate von tausend Männern etwa hundert oder auch nur fünfzig sie in zulänglichem Maße erwerben?

Sokrates d. J. Dann wäre allerdings keine Kunst leichter als diese. Denn darüber sind wir doch einig, daß sich unter tausend Männern wohl nimmermehr so viele verhältnismäßig — ich meine im Vergleich zu denen bei den übrigen Griechen — vollendete Brettspieler fänden, geschweige denn gar Könige. Denn nur den darf man, gleichviel ob er wirklich herrscht oder nicht, nach dem früher aufgestellten Satz[92]) einen königlichen Herrscher 293
nennen, der im Besitze der königlichen Wissenschaft ist.

Fremdling. Eine wohl angebrachte Erinnerung. Demzufolge muß man sich, denke ich, die richtige Herrschaft auf einen oder zwei oder auf ganz wenige beschränkt denken, wenn sie sich eben als richtige erweisen soll.

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Diese müssen wir denn, mag ihre Herrschaft auf freiwilliger Anerkennung oder auf Zwang beruhen, mögen sie nach geschriebenen Gesetzen oder ohne Gesetze herrschen, mögen sie reich oder arm sein, nach denselben Grundsätzen beurteilen, wie wir es jetzt (gemeinhin) mit denen tun, die als wissenschaftliche Kenner in irgendwelchem Gebiet ihres Amtes walten[93]). So sind es vorzüglich die Ärzte, die hier als Beispiel in Betracht kommen: mögen sie uns mit oder ohne unseren Willen durch Schneiden oder Brennen oder ein sonstiges schmerzhaftes Verfahren heilen, mögen sie es nach schriftlichen Regeln oder ohne solche tun, mögen sie arm oder reich

sein, wir nennen sie trotz alledem ohne Unterschied Ärzte, solange sie kunstgemäß ihres Amtes walten, d. h. durch Reinigungs- oder sonstige Mittel dem Körper je nachdem Fülle entziehen oder zusetzen, nur eben immer zum Heile des Körpers, den sie dadurch aus einem schlechteren in einen besseren Zustand überführen und so als Heilende dem Heilbedürftigen Rettung bringen. So und nicht anders werden wir den Begriff der Heilkunst sowie den jeder anderen Art von Herrschaft richtig bestimmen.

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Es muß also, wie es scheint, unbedingt dasjenige Staatswesen vor allen anderen den Vorzug der richtigen Beschaffenheit haben und allein wirklich den Namen „Staat" verdienen, in dem sich die Herrscher als Sachverständige erweisen in Tat und Wahrheit und nicht bloß dem Scheine nach, mögen sie nun nach Gesetzen herrschen oder ohne Gesetze, mit freiwilliger Anerkennung oder mit Zwang, in Armut oder in Reichtum: diese Rücksichten fallen durchaus weg, wenn man richtig verfahren will.

Sokrates d. J. Recht so.

Fremdling. Töten sie aber oder verbannen sie manche Mitbürger zum Besten des Staats, um ihn zu reinigen, oder senden sie Kolonien gleich Bienenschwärmen aus nach anderen Gegenden und machen ihn dadurch kleiner oder nehmen sie von anderwärts her Fremde unter Gewährung des Bürgerrechts auf und machen ihn dadurch größer, so kommt dabei alles darauf an, ob sie es auf Grund wirklicher Einsicht und strenger Gerechtigkeit tun, um ihm aufzuhelfen und ihn nach Kräften aus einem schlechteren besser zu machen: so lange dies der Fall ist, so lange und nach solchem Maßstab müssen wir diesen Staat als den einzigen von richtiger Beschaffenheit bezeichnen.

Alle anderen sogenannten Staaten können wir nicht als echte und wahrhafte anerkennen, sondern nur als Nachahmungen dieser, und zwar sind die sogenannten wohlgesetzlichen unter ihnen Nachahmungen nach der Seite des Besseren, die anderen nach der Seite des Schlechteren hin.

Sokrates d. J. Im übrigen, lieber Fremdling, scheint an deinen Ausführungen nichts auszusetzen zu sein; aber wenn du es für zulässig erklärtest auch ohne Gesetze zu herrschen, so kann man sich damit nur schwer zurechtfinden[94]).

Fremdling. Du bist mir durch deine Frage ein wenig zuvorgekommen, mein Sokrates. Denn ich wollte dich eben fragen, ob du alle diese Ausführungen gelten 294
läßt, oder ob du etwas daran auszusetzen hast. Nun aber ist ja schon jeder Zweifel darüber beseitigt, daß wir die Frage behandeln wollen, inwiefern eine Herrschaft ohne Gesetze berechtigt sei.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. In der Tat ist es klar, daß die Gesetzgebung in gewisser Beziehung zur Herrscherkunst gehört. Aber das Beste ist es doch, wenn die Macht nicht in den Gesetzen liegt, sondern in der Hand eines mit Einsicht ausgerüsteten königlichen Mannes. Weißt du warum?

Sokrates d. J. Nun warum denn?

Fremdling. Weil ein Gesetz niemals alle denkbaren Fälle in genauer Anpassung umfassen und so allen das Heilsamste vorschreiben kann[95]). Denn die Ungleichheiten der Menschen und ihrer Handlungen und die geradezu ausnahmslose, ewige Unbeständigkeit der menschlichen Dinge lassen es nicht zu, daß irgendeine Kunst in irgendeinem Gebiete eine einfache (sich gleichbleibende) auf alle Fälle und für alle Zeit anwendbare Regel aufstelle. Räumen wir das nicht ein?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Eben aber auf eine solche Regel hat es das Gesetz doch offenbar abgesehen, ähnlich einem starr-

köpfigen, ungebildeten Menschen, der niemandes Willen neben dem seinigen gelten läßt und niemandem auch nur eine Frage an sich gestattet, selbst dann nicht, wenn etwas Neues, von der von ihm gegebenen Bestimmung Abweichendes sich als heilsamer für irgend jemanden darstellen sollte.

Sokrates d. J. Sehr richtig. Denn genau so, wie du es eben schildertest, verfährt das Gesetz mit uns allen.

Fremdling. Nun ist es doch nicht möglich, daß das ewig sich Gleichbleibende mit dem niemals sich Gleichbleibenden in einem erträglichen Verhältnis stehe?

Sokrates d. J. Schwerlich.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Warum also bedarf es denn überhaupt der Gesetzgebung, wenn das Gesetz nicht das eigentlich Richtige ist? Den Grund dafür gilt es ausfindig zu machen.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Gibt es nicht auch bei euch, wie in anderen Städten, gewisse gemeinsame Übungen der Menschen, sei es im Laufen, sei es in irgendeiner anderen Fertigkeit, zur Anregung des Wetteifers?

Sokrates d. J. Ja gewiß in großer Zahl.

Fremdling. So laß uns denn unsere Erinnerung wieder auffrischen an die Vorschriften der Gymnastiklehrer in den von ihnen beherrschten Gebieten.

Sokrates d. J. Was meinst du damit?

Fremdling. Daß sie es nicht für angänglich halten ihre Vorschriften für die Leibesausbildung bis in das kleinste hinein in Anpassung an jeden einzelnen zu geben, sondern es für notwendig erachten, ihre Vorschriften über das dem Körper Zuträgliche in etwas gröberer Behandlung auf den Durchschnitt und die Masse zu berechnen[96]).

Sokrates d. J. Ganz recht.

Fremdling. Daher muten sie denn nach der jetzt üblichen Weise der ganzen Schar die gleichen Leistungen zu, indem sie sie zugleich sich in Bewegung setzen lassen und zugleich auch wieder ruhen lassen vom Lauf und Ringen und allen sonstigen körperlichen Übungen.

Sokrates d. J. So ist es.

Fremdling. So also müssen wir auch über den Gesetzgeber denken: er, der die Herde leiten soll hinsichtlich des Rechtes und des Verkehrs untereinander, wird niemals imstande sein mit seinen Vorschriften an die Masse 295 s
zugleich genau das für jeden einzelnen Angemessene zu treffen.

Sokrates d. J. Das dürfte zutreffen.

Fremdling. Er wird vielmehr seine Gesetzgebung so einrichten, daß sie für die große Masse und für den Durchschnitt paßt und darum in etwas gröberer Form gehalten ist, mag er nun geschriebene Gesetze geben oder ungeschriebenem heimischen Gewohnheitsrecht folgen.

Sokrates d. J. Mit Recht.

Fremdling. Ja, in der Tat mit Recht. Denn wie wäre, mein Sokrates, irgend jemand imstande, sein Lebtag immer neben jedem einzelnen zu sitzen und ihm genau das Angemessene vorzuschreiben? Denn wäre einer von denen, die in Wahrheit im Besitze der Herrscherwissenschaft sind, dazu imstande, so würde er sich schwerlich damit abquälen diese sogenannten Gesetze abzufassen.

Sokrates d. J. Wenigstens nach den eben gegebenen Ausführungen, lieber Fremdling.

Fremdling. Noch mehr aber, mein Bester, nach denen, die nun folgen sollen.

Sokrates d. J. Welchen Inhalts denn?

Fremdling. Des folgenden. Wenn ein Arzt oder ein Gymnastiklehrer auf Reisen gehen und von seinen Pflegebefohlenen vermutlich für längere Zeit fernbleiben will und der Überzeugung ist, daß seine Schüler oder Patienten seiner Vorschriften nicht gehörig eingedenk

bleiben würden, wird er ihnen dann seine Ratschläge nicht schriftlich geben wollen? Werden wir das nicht unter uns als wahrscheinlich annehmen? Oder wie?

Sokrates d. J. Jawohl.

Fremdling. Gesetzt nun aber er kehrte früher als angenommen von seinem Aufenthalt in der Fremde wieder zurück, würde er dann nicht für den Fall, daß der Zustand seiner Patienten sich infolge günstiger Witterungsverhältnisse oder irgendeines anderen unverhofften, außergewöhnlichen Himmelsereignisses gebessert hätte, den Mut haben andere Ratschläge zu erteilen als jene schriftlich hinterlassenen? Oder würde er lieber hartnäckig an der Meinung festhalten, man dürfe keinen Schritt abweichen von den einmal gegebenen alten Vorschriften, weder er selbst durch neue Vorschriften noch der Patient durch eigenmächtiges Handeln wider die Vorschriften, denn diese allein brächten Heilung und Gesundheit, jede Abweichung davon bedeute dagegen Krankheit und sei ein Fehler wider die Kunst? Oder würde jedes derartige Vorkommnis innerhalb des Gebietes einer Wissenschaft oder wahren Kunst sich nicht als eine Art und Weise von Gesetzgebung darstellen, die sich im höchsten Maße mit dem Fluche der Lächerlichkeit beladen würde?

Sokrates d. J. Unter allen Umständen.

Fremdling. Und dem nun, der Recht und Unrecht, Schönes und Häßliches, Gutes und Schlechtes sei es durch schriftliche oder ungeschriebene Gesetze für die Menschenherden geregelt hat, die staatenweise eine wie die andere nach den Gesetzen jener Rechtsstifter behütet werden, soll es nicht erlaubt sein, wenn er selbst, der Gesetzgeber, wieder zurückkehrt oder ein anderer gleicher erscheint, andere, von diesen abweichende Vorschriften zu
St. geben? Oder würde nicht auch dieses Verbot in Wahrheit ebenso lächerlich erscheinen wie jenes?

Sokrates d. J. Offenbar.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Du kennst doch das landläufige Urteil der großen Masse über diese Frage?

Sokrates d. J. So im Augenblick weiß ich nicht Bescheid darüber.

Fremdling. Es klingt in der Tat gar nicht übel. Es lautet nämlich dahin, es dürfe derjenige, dem die Erkenntnis von besseren Gesetzen als den altüberlieferten aufgegangen sei, immer erst dann als Gesetzgeber auftreten, wenn er die Zustimmung seiner Mitbürger erlangt habe, sonst aber nicht.

Sokrates d. J. Nun? Hat es damit nicht seine Richtigkeit?

Fremdling. Vielleicht. Wenn nun aber jemand ohne erlangte Zustimmung das Bessere erzwingt, wie soll man, sage, diesen Zwang nennen? Doch davon erst später; jetzt laß uns erst zu unsern Beispielen zurückkehren.

Sokrates d. J. Zu welchem Beispiel?

Fremdling. Wenn ein Arzt ohne Zustimmung seines Patienten, aber bei voller Beherrschung seiner Kunst, abweichend von den geschriebenen Verordnungen einen Knaben oder Mann oder auch eine Frau etwas Besseres zu tun zwingt, wie wird man diesen Zwang benennen? Wird man dafür nicht eher alle anderen Namen haben als den eines sogenannten Verstoßes wider die Regeln der Kunst, also einer die Gesundheit gefährdenden Behandlung? Und kann nicht der in solchem Falle mit Zwang Behandelte alles andere eher sagen als daß er eine die Gesundheit gefährdende und kunstwidrige Behandlung von den den Zwang anwendenden Ärzten erfahren habe?

Sokrates d. J. Du hast vollständig recht.

Fremdling. Worin aber besteht der Irrtum, den man als Verstoß gegen die staatsmännische Kunst bezeichnet? Nicht in dem Häßlichen, Schlechten und Ungerechten?

Sokrates d. J. Unleugbar.

Fremdling. Was also diejenigen anlangt, die durch Zwang dahin gebracht worden sind statt der durch die geschriebenen Gesetze und den heimischen Brauch vorgezeichneten Handlungsweise eine andere zu befolgen, die gerechter und besser und schöner ist als ihre frühere, sag' an, was hat man von dem Tadel solcher Leute gegen einen derartigen Zwang zu halten? Muß nicht ein solcher Tadler, wenn er sich nicht völlig lächerlich machen will, auf jeden Fall alles andere eher sagen, als daß die Bezwungenen Häßliches, Ungerechtes und Schlimmes durch die Gewalttätigen über sich haben ergehen lassen müssen?

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Ist nun aber etwa, wenn der Gewalttätige reich ist, das Erzwungene gerecht, wenn er aber arm ist, ungerecht? Oder liegt die Sache nicht vielmehr so: Wenn jemand, gleichviel ob mit oder ohne Beistimmung der Mitbürger, gleichviel auch ob reich oder arm, ob in Übereinstimmung mit geschriebenen Gesetzen oder im Widerspruch mit Gesetzen tut was heilsam ist, so kommt in diesem Verfahren und in diesen Maßregeln die am meisten zutreffende Auffassung einer richtigen Staatsverwaltung zum Ausdruck, dergemäß der weise und tüchtige Mann die Angelegenheiten der Bürger ordnen wird. Wie der Steuermann beständig über die Sicherheit des Schiffes und seiner Insassen wacht, nicht an schriftliche Anweisungen sich bindend, sondern von seiner Kunst
7 St. selbst das Gesetz für sein Handeln entlehnend, und so die Mitfahrenden glücklich ans Ziel bringt, so wird auch in Befolgung des nämlichen Grundsatzes ein richtiges Staatswesen von denen geschaffen, die auf diese Weise zu herrschen verstehen, d. h. von denen, die in der Betätigung ihrer Kunst eine Kraft zeigen, die den Gesetzen überlegen ist. Und die einsichtigen Herrscher mögen tun, was sie wollen, sie sind vor jeder fehlerhaften Handlung so lange sicher, als sie festhalten an der Erfüllung der einen großen Forderung, die darin besteht, daß sie im-

stande sind ihren Mitbürgern immer unbedingte, auf Einsicht und Kunst gegründete Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und sie so in heilsamer Hut zu halten und nach Kräften aus schlechteren zu besseren Menschen zu machen.

Sokrates d. J. Das eben Gehörte wenigstens läßt keinen Widerspruch zu.

Fremdling. Aber auch gegen jenen früheren Satz läßt sich kein Widerspruch erheben.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Sokrates d. J. Welchen meinst du denn?

Fremdling. Daß niemals eine große Masse von wie auch immer gearteten Leuten imstande sein würde sich ein solches Wissen anzueignen und einen Staat in vernunftgemäßer Weise zu verwalten[97]); vielmehr kann man jene einzig richtige Staatsverfassung sich nur an die entscheidende Gewalt eines kleinen Kreises und Weniger oder auch nur Eines gebunden denken, während man, wie schon kurz vorher gesagt, die andern bloß als Nachahmungen betrachten darf, die einen als Nachahmungen im besseren Sinn, die anderen im schlechteren Sinn.

Sokrates d. J. Wie meintest du das? Denn ich gestehe, daß ich auch vorhin schon deine Bemerkung über die Nachahmungen nicht recht verstand.

Fremdling. In der Tat wäre es ja auch kein geringer Fehler, wenn man erst diesen Satz aufstellen und ihn dann liegen lassen und nicht in weiterer Ausführung das fehlerhafte Verfahren darlegen wollte, das man jetzt in bezug darauf erlebt.

Sokrates d. J. Welches denn?

Fremdling. Suchen wenigstens muß man nach etwas, was dahin gehört, mag es auch etwas durchaus Ungewöhnliches sein und nicht leicht zu erkennen. Gleichwohl wollen wir versuchen seiner habhaft zu werden. Wohlan denn. Wenn die von uns gekennzeichnete[98])

Staatsform die einzig richtige ist, so können begreiflicherweise andersgeartete Staatswesen sich nur dadurch erhalten, daß sie sich an die schriftlich überlieferten Einrichtungen jenes Staatswesens halten, nach einem Verfahren, das zu jetziger Zeit[99]) hoch gepriesen wird, obschon es nicht das an erster Stelle richtige ist.

Sokrates d. J. Nach welchem?

Fremdling. Nach einem Verfahren, demgemäß niemand im Staat irgend etwas gegen die Gesetze zu tun wagen darf; wer es wagt, der soll mit dem Tode und den schrecklichsten Martern bestraft werden. Und das ist die richtigste und beste Art des Verhaltens an zweiter Stelle, wenn man sich von der ersten eben beschriebenen Form losgesagt hat. Die Art der Entstehung aber dieser von uns als zweite bezeichneten Staatsform laß uns näher erläutern. Nicht wahr?

Sokrates d. J. Gewiß.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Kehren wir also wieder zu den Bildern zurück, die wir immer wieder zur Vergleichung heranziehen müssen, wenn es sich um die Begriffsbestimmung der königlichen Herrscher handelt.

Sokrates d. J. Zu welchen?

Fremdling. Zum Steuermann von echter Art und zu ihm, dem an Wert viele andere aufwiegenden Arzt[100]). Halten wir uns also eben diese als Muster vor zu genauer Betrachtung.

Sokrates d. J. Wie denn das?

St. Fremdling. So: Nimm an, wir alle wären darüber einig, daß wir unter ihrer Führung furchtbar zu leiden hätten[101]). Denn — so denken wir von ihnen beiden — wen von uns sie am Leben erhalten wollen, den erhalten sie am Leben, wem sie aber Leid antun wollen, dem tun sie es an durch Schneiden, Brennen und die Forderung

von Geld, das man ihnen gleichsam als Steuer zahlen soll und wovon sie nur wenig oder gar nichts dem Patienten zugute kommen lassen, vielmehr das Meiste für sich und die Hausgenossen verwenden; ja schließlich kommt es noch dahin, daß sie sich von Verwandten oder irgendwelchem Feinde des Kranken durch Geld bestechen lassen ihn zum Tode zu befördern. Und ebenso machen es auch die Steuermänner in tausenden von Fällen: böswilligerweise lassen sie an einsamen Plätzen, von denen sie wieder auslaufen, Leute hilflos zurück und auf hoher See lassen sie manche durch listige Vorrichtungen ins Wasser fallen und ertrinken und was dergleichen Schandbares mehr ist. Nimm also den Fall an, wir faßten, von solchen Gedanken erfüllt, einen Beschluß über sie, es solle fortan keiner dieser beiden Künste mehr erlaubt sein eigenmächtig über Sklaven oder gar über Freie zu gebieten, wir selbst vielmehr würden zu einer öffentlichen Versammlung zusammentreten, bestehe diese nun aus dem gesamten Volk oder nur aus den Reichen, und es solle jedem Laien und Werkmeister anderer Künste (als jener beiden) freistehen über Schiffahrt und Krankheit seine Stimme mit in die Wagschale zu werfen rücksichtlich des richtigen Gebrauches der Arzneien und ärztlichen Instrumente bei den Kranken, ebenso auch rücksichtlich der Schiffe mitsamt allem notwendigen Schiffszubehör und den Maßregeln für die Abwehr teils von Gefahren für die Schiffahrt selbst durch Wind und Wasser teils von drohenden Überfällen durch Seeräuber oder auch für etwaige Seekämpfe, die mit Schlachtschiffen gegen Schlachtschiffe auszufechten sind. Was aber die große Menge darüber beschlossen habe gleichviel ob auf den Rat von einigen Ärzten und Steuermännern oder nur von Laien, das solle man auf Tafeln und Säulen aufzeichnen, teilweis auch zum Range des ungeschriebenen heimischen Gewohnheitsrechtes erheben und nach diesen Regeln solle in alle Zukunft die Schiffahrt betrieben und die Heilung der Kranken vorgenommen werden.

Sokrates d. J. Wunderliche Dinge sind das, die du da vorgetragen hast.

Fremdling. Überdies aber sollen alljährlich Leiter der Menge eingesetzt werden, sei es aus der Zahl der Reichen oder aus dem ganzen Volk, je nach Bestimmung des Loses. Die bestellten Leiter aber sollen ihres Amtes so walten, daß sie genau nach dem Wortlaut der Gesetze die Steuerung der Schiffe und die Heilung der Kranken vollführen.

Sokrates d. J. Damit wird die Sache noch verwickelter.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Laß dir denn auch das weiter Folgende vorführen. Wenn nämlich das Amtsjahr für alle diese Leiter abgelaufen ist, muß man Gerichtshöfe einsetzen, deren Beisitzer entweder aus der Zahl der Reichen ge-
St. wählt oder aus dem gesamten Volk durch das Los bestimmt werden; diesen werden die gewesenen Leiter vorgeführt um ihnen Rechenschaft abzulegen; jeder Beliebige aber kann die Anklage gegen sie erheben, daß sie beim Steuern der Schiffe sich nicht streng an die Gesetze oder an den alten Brauch der Vorfahren gehalten haben, und ebenso bei denen, die es mit der Heilung von Kranken zu tun hatten. Wer aber für schuldig befunden wird, gegen den wird entweder auf sonst eine Strafe oder auf Geldbuße erkannt.

Sokrates d. J. Nun, wer unter solchen Leuten sich entschließt ein Amt zu übernehmen, noch dazu aus freien Stücken, dem geschieht allerdings ganz recht, wenn er wer weiß welche Strafe und Buße über sich ergehen lassen muß.

Fremdling. Und zu alledem muß man nun noch ein Gesetz geben folgenden Inhalts: „Wenn es sich herausstellt, daß jemand über die Steuermannskunst und das

Schiffswesen oder über Gesundheit und Wahrheit der in der Heilkunde geltenden Sätze hinsichtlich der Wind-, Wärme- und Kälteverhältnisse Untersuchungen anstellt, die von den Gesetzen abführen, und daß er darüber irgendwelche eigene Weisheit vorbringt, so darf man ihn erstens weder einen Heilkundigen noch einen Steuermann nennen, sondern einen Wetterpropheten, Schwätzer oder Sophisten, sodann soll jeder Beliebige von den dazu Befugten ihn vor Gericht bringen unter der Anklage, daß er andere, nämlich jüngere Leute verderbe und sie überrede, die Steuermannskunst und Heilkunst nicht nach den Gesetzen zu betreiben, sondern eigenmächtig über die Schiffe und die Kranken zu verfügen. Wenn man aber findet, daß er gegen Gesetz und Buchstaben Junge oder Alte überredet, so muß er die härtesten Strafen über sich ergehen lassen. Denn in keiner Weise darf er weiser sein als die Gesetze. Weiß ja doch jedermann Bescheid über Heilkunde und Gesundheit und Steuermannskunst und Schiffswesen. Denn jeder, der Lust habe, könne sich ja mit den Gesetzen und den heimischen Bräuchen bekannt machen." Wenn also in diesen Wissenschaften in der bezeichneten Weise verfahren würde, mein Sokrates, und ebenso in jedem beliebigen Teil der Kriegskunst und der ganzen weitverzweigten Jägerei und der Malerei und der gesamten Nachahmungskunst und der Baukunst und der vielgestaltigen Kunst der Geräteherstellung oder auch der Landwirtschaft sowie der gesamten Kunst der Pflanzenzucht, oder wenn wir auch eine Pferdezucht nach geschriebenen Regeln betrieben sähen oder die gesamte Herdenzucht oder die Wahrsagekunst und alles, was als irgendwelcher Teil zur dienenden Kunst gehört, oder das Brettspiel oder die gesamte Arithmetik, die reine so gut wie die auf Flächen oder Tiefen und Geschwindigkeiten angewandte — wenn all dies so gehandhabt würde, also nach schriftlichen Regeln und nicht nach den Forderungen der Kunst vollführt würde, was würde dann als Ergebnis herauskommen?

Sokrates d. J. Offenbar würden alle unsere Künste völlig zunichte werden und auch später würden sie niemals wieder aufleben, weil das Gesetz aller Forschung im Wege steht. Mithin würde das Leben, schon jetzt
St. schwer genug, in jener Zeit ganz unerträglich werden.

Neununddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Und nun weiter[102]). (Wenn wir es durch Zwang dahin brächten, daß all das Aufgezählte nach geschriebenen Regeln erfolgte und daß ein durch Wahl oder durch den Zufall des Loses Erkorener diese unsere Satzungen zu beaufsichtigen hätte, dieser aber sich nicht um die gesetzlichen Vorschriften kümmerte, sondern aus Gewinnsucht oder persönlicher Neigung ohne jedes wirkliche Verständnis ihnen zuwiderzuhandeln sich unterfinge, würde dann nicht ein Unheil entstehen, noch weit größer als das frühere?

Sokrates d. J. Ohne Zweifel.

Fremdling. Denn, ich denke, wenn er es wagte gegen die Gesetze zu handeln, die doch auf Grund einer reichen Erfahrung und unter Mitwirkung von Männern zustande gekommen sind, die ihren Rat in bester Absicht erteilten und die Annahme bei der Menge durchsetzten, so würde er den früheren Fehler ins Ungemessene steigern und das ganze Verkehrsleben noch mehr zugrunde richten als es die geschriebenen Satzungen tun würden.

Sokrates d. J. Unleugbar.

Fremdling. Darum gilt denn für diejenigen, die über irgend etwas Gesetze und schriftliche Regeln abfassen, der an zweiter Stelle einzuhaltende Kurs, nämlich weder einem Einzelnen noch der großen Menge auch nur die geringste Zuwiderhandlung zu gestatten.

Sokrates d. J. Einverstanden.

Fremdling. Es wären das also in allen vorkommenden Fällen Nachahmungen der Wahrheit, diese von seiten

der Kundigen nach bestem Wissen veranlaßten Aufzeichnungen.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Indes der Kundige, der wirkliche Staatsmann, so sagten wir doch wie erinnerlich, wird vielfach unmittelbar nach den Forderungen seiner Kunst verfahren ohne sich in seiner Handlungsweise irgendwie an die geschriebenen Satzungen zu kehren, falls er die Überzeugung gewonnen hat, daß andere Maßnahmen besser sind als die von ihm selbst niedergeschriebenen und für die Zeit seiner Abwesenheit zur Befolgung empfohlenen Satzungen[103]).

Sokrates d. J. Jawohl.

Fremdling. Wenn also ein beliebiger Einzelner oder eine beliebige Volksmenge, die unter Gesetzen leben, etwas diesen Widersprechendes zu tun sich unterfangen in der Überzeugung das Neue sei besser, handeln sie dann nicht — natürlich nur nach dem Maß ihrer Kräfte — nach denselben Grundsätzen wie jener wahre Staatsmann?

Sokrates d. J. Allerdings.

Fremdling. Wenn sie also ohne Einsicht so handeln, so würden sie zwar die Wahrheit nachahmen, aber diese Nachahmung wäre doch eine grundverkehrte; täten sie es aber mit Sachverständnis, so wäre das nicht mehr Nachahmung, sondern jene höchste Wahrheit selbst.

Sokrates d. J. Unleugbar.

Fremdling. Nun gilt uns aber doch von früher her[104]) noch das Zugeständnis, daß von wirklicher Aneignung irgendeiner Kunst bei einer Volksmenge gar nicht die Rede sein kann.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Wenn es also eine königliche Kunst gibt, so wäre die Masse der Reichen und das gesamte Volk nicht imstande sich diese staatsmännische Wissenschaft anzueignen.

Sokrates d. J. Unmöglich.

Fremdling. Staaten dieser Art also dürfen, wie es

scheint, wenn sie jenen wahren Staat des einen kunst- 1 st.
gemäß regierenden Herrschers nach Kräften richtig nachahmen wollen, nachdem einmal die Gesetzgebung ihr Werk getan hat, niemals etwas wider die geschriebenen Gesetze und das heimische Gewohnheitsrecht tun.

Sokrates d. J. Unwidersprechlich richtig.

Fremdling. Wenn also die Reichen diese Staatsform nachahmen, so nennen wir eine solche Verfassung Aristokratie, wenn sie sich aber nicht an die Gesetze kehren, Oligarchie.

Sokrates d. J. Wohl richtig.

Fremdling. Wenn aber hinwiederum nur einer herrscht und zwar nach Gesetzen und in Nachahmung des Sachkundigen, so nennen wir ihn König, wobei wir, was den Namen anlangt, nicht danach unterscheiden, ob diese gesetzmäßige Einzelherrschaft sich auf volles Wissen oder auf bloße Meinung gründet.

Sokrates d. J. Wohl richtig.

Fremdling. Wenn also ein Einzelner als wahrhaft Sachverständiger herrscht, so wird er unbedingt eben diesen Namen „König" erhalten müssen und keinen anderen. Daher sind denn die jetzt üblichen[105]) fünf Namen für die gangbaren Staatsformen auf einen einzigen zurückgeführt worden[106]).

Sokrates d. J. So scheint es.

Fremdling. Wenn nun aber ein Einzelherrscher weder nach den Gesetzen noch nach dem Herkommen handelt, sich aber das Ansehen des wirklich Sachverständigen gibt und, wie dieser, behauptet, man müsse unter allen Umständen das Beste tun, wenn auch im Widerspruch mit den Gesetzen — eine angebliche Nachahmung, die tatsächlich nur Begehrlichkeit und Unwissenheit zu Führern hat — müssen wir einen solchen nicht in jedem einzelnen Falle einen Tyrannen nennen?

Sokrates d. J. Unbedingt.

Vierzigstes Kapitel.

Fremdling. So also, sagen wir, erklärt sich der Ursprung des Tyrannen, des Königs, der Oligarchie, der Aristokratie und Demokratie, weil die Menschen jenen Einen, den Alleinherrscher, verabscheuen und nichts davon wissen wollen, daß jemals ein Mann erstehen könne, der solcher Herrschergewalt würdig sei und den Willen und die Fähigkeit besitze mit Tugend und Einsicht zu herrschen und allen in richtiger Weise zukommen zu lassen was ihnen nach menschlichem und göttlichem Recht gebühre; vielmehr sehen sie in ihm einen Unmenschen, der ganz, wie es ihm in jedem einzelnen Fall beliebt, einen jeden von uns mißhandelt, tötet und schädigt. Denn träte einer hervor wie wir ihn schildern, so würde er auf das wärmste begrüßt werden und ein glückseliges Dasein führen als alleiniger Lenker des einzig wahren Staates.

Sokrates d. J. Unzweifelhaft.

Fremdling. So aber, da in den Staaten — so meinen wir ja doch — kein König in die Erscheinung tritt, wie ihn in Bienenschwärmen die Natur selbst bildet, an Leib und Seele sofort als der einzig richtige sich kundgebend[107]), so muß man, wie es scheint, sich zusammentun und geschriebene Gesetze abfassen, indem man den Spuren der einzig wahren Staatsform nachgeht.

Sokrates d. J. So scheint es.

Fremdling. Dürfen wir uns also, mein Sokrates, über all das Unheil, das solche Staaten trifft und treffen wird, wundern angesichts der Grundlage, auf welcher sie ruhen, und dergemäß alle Maßnahmen nach geschriebenen Gesetzen und festem Brauch ohne wirkliche Einsicht getroffen werden? Eine Grundlage, die man nur auf irgendeine andere Kunst sich angewendet zu denken braucht, um sofort zu erkennen, daß sie alles, 302
was demgemäß in ihr vorgenommen wird, zunichte machen würde. Oder müssen wir uns nicht vielmehr darüber wundern, wieviel natürliche Kraft einem Staate doch inne-

wohnt. Denn ungeachtet all solcher Leiden, denen die Staaten nun schon seit undenklichen Zeiten ausgesetzt sind, trotzen doch einige von ihnen allen Stürmen der Zeit und lassen sich nicht zugrunde richten[108]). Viele allerdings versinken früher oder später wie Schiffe im Meer, gehen zugrunde, sind zugrunde gegangen und werden zugrunde gehen infolge der Untauglichkeit der Steuermänner und der Schiffsmannschaft, die den größten Aufgaben die größte Unwissenheit entgegenbringen und ohne die geringste Kenntnis der Staatskunst sich doch einbilden keine Wissenschaft genauer zu kennen als diese.

Sokrates d. J. Sehr wahr.

Einundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Welche nun von diesen nicht richtigen Staatsformen, die alle unerwünscht sind, ist für die Menschengemeinschaft die am wenigsten unerwünschte und welche die unerträglichste? Müssen wir uns nicht darüber klar werden, wenn es auch für unser eigentliches Thema nur von nebensächlicher Bedeutung ist? Indes im allgemeinen tun wir alle doch vielleicht alles um dieses Zweckes willen (nämlich um das Leben erträglicher zu machen).

Sokrates d. J. Ja, das müssen wir.

Fremdling. Von den drei vorhandenen Staatsformen ist, wie du zugeben wirst, jede für sich betrachtet zugleich mit besonderen Unzuträglichkeiten behaftet und anderseits auch wieder am leichtesten zu ertragen.

Sokrates d. J. Was meinst du damit?

Fremdling. Nichts Neues sage ich damit, sondern nur dies, daß Alleinherrschaft und Herrschaft Weniger und Vieler die drei Staatsformen sind, von denen wir bei Beginn dieser jetzigen, uns so stark in Atem haltenden Untersuchung sprachen.

Sokrates d. J. Ja, so war es.

Fremdling. Nun laß uns eine jede von ihnen in zwei Arten zerlegen, so daß wir im ganzen sechs bekommen. Die richtige aber bleibt als siebente von diesen gesondert.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Die Monarchie zerfiel nach dem Früheren in Königsherrschaft und Tyrannenherrschaft, die Herrschaft der Nichtvielen in die ihrem Namen nach glückverheißende[109]) Aristokratie und in die Oligarchie; für die Herrschaft der Vielen hatten wir damals den einfachen Namen Demokratie; jetzt müssen wir auch diesen in doppeltem Sinne nehmen.

Sokrates d. J. Wie denn? Und nach welchem Merkmale teilen wir sie?

Fremdling. Nach demselben Merkmal, wie die andern, wenn es hier auch keinen doppelten Namen gibt[110]). Das Merkmal der gesetzlichen und gesetzwidrigen Herrschaft teilt diese Staatsform doch jedenfalls mit den übrigen.

Sokrates d. J. Das trifft allerdings zu.

Fremdling. Damals[111]) nun, wo wir die richtige Staatsform suchten, war uns dieser Unterschied nicht von entscheidender Bedeutung, wie oben dargelegt. Nachdem wir aber jene richtige Form herausgehoben, die anderen aber als unvermeidlich anerkannt haben, ist bei diesen durchweg der Unterschied von Gesetzwidrigkeit und Gesetzlichkeit für die Zweiteilung maßgebend.

Sokrates d. J. So scheint es nach dieser Darlegung.

Fremdling. Die Monarchie nun, wenn gebunden an gute schriftliche Anweisungen, die man Gesetze nennt, ist die beste von allen sechs; ohne Gesetze aber ist sie drückend und für das Gemeinschaftsleben am schwersten zu ertragen[112]).

Sokrates d. J. So scheint es. 303 S

Fremdling. Für die Herrschaft aber der Nichtvielen soll uns der Satz gelten, daß sie ein Mittleres nach beiden Seiten hin ist, wie ja überhaupt das Wenige ein Mitt-

leres ist zwischen dem Einen und Vielen. Die Herrschaft der Masse aber ist unserer Überzeugung nach in jeder Beziehung schwach und hat keine große Macht weder im Guten noch im Bösen, weil in ihr die Amtsgewalt zersplittert und auf viele verteilt ist. Daher ist sie von allen Staatsformen, sofern sie gesetzlich geregelt sind, die schlechteste, von allen gesetzwidrigen dagegen die beste. Und wenn alle der Zügellosigkeit anheimgefallen sind, so lebt es sich in der Demokratie noch am besten; sind sie aber in geordnetem Zustand, so ist das Leben in ihr am wenigsten erträglich, wogegen die erste Form (die Monarchie) das wünschenswerteste und beste Leben bietet, abgesehen natürlich von der siebenten; denn diese muß von allen anderen Staatsformen ebensoweit abgerückt werden wie ein Gott von den Menschen[113]).

Sokrates d. J. So scheint es in der Tat damit zu stehen und deine Aufforderung ist ganz am Platze.

Fremdling. Wir müssen also — abgesehen von der auf richtiger Einsicht beruhenden Staatsform — auch die in allen diesen Staatsformen Mitwirkenden absondern als Männer, die mit wahrer Staatskunst nichts zu schaffen haben, sondern Aufrührer sind und Schutzherren der schlimmsten Scheingebilde und selbst nichts anderes sind als solche Scheingebilde, und die als Nachahmer und Gaukler schlimmster Sorte die größten Sophisten unter den Sophisten werden[114]).

Sokrates d. J. Diese Bezeichnung scheint sehr richtig auf die sogenannten Staatsmänner übertragen worden zu sein.

Fremdling. Gut. Das hat sich nun geradezu wie ein Drama vor unseren Augen abgespielt: wie wir unlängst sagten[115]), es erscheine vor unseren Blicken ein Chor von Kentauren und Satyrn, der mit staatsmännischer Kunst nichts zu schaffen habe und von ihr abzutrennen sei, so ist jetzt nun diese Abtrennung mit großer Mühe erfolgt.

Sokrates d. J. Allem Anschein nach.

Fremdling. Weiter aber bleibt uns eine Aufgabe

zu lösen, die noch schwieriger ist als diese, weil es sich um Elemente handelt, die einerseits dem wahren Herrschergeschlecht näher verwandt, anderseits auch schwerer zu erfassen sind. Und es will mir scheinen, als hätte unsere Lage einige Ähnlichkeit mit der der Goldreiniger.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Auch diese Werkmeister scheiden zunächst Erde, Steine und viele andere Bestandteile aus. Dann bleiben noch durcheinander gemischt zurück die dem Golde verwandten wertvollen und nur durch Feuer auszuscheidenden Stoffe, Erz, Silber, mitunter auch Stahl; diese werden mit Hilfe des Prüfsteins in mühevollem Verfahren durch Schmelzen ausgeschieden und lassen uns dann das reine Gold für sich allein erblicken.

Sokrates d. J. So wird allerdings der Vorgang gewöhnlich geschildert.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. In derselben Weise nun sind auch von uns jetzt, wie es scheint, alle von der Staatswissenschaft verschiedenen Elemente und alles Fremdartige und mit ihr nicht Harmonierende ausgeschieden worden, und nur das Wertvolle und Verwandte zurückgeblieben. Dazu gehören die Kriegskunst, die Rechtsprechung und die Redekunst, soweit diese letztere, als beteiligt an der Herrscher- 304
kunst, der Gerechtigkeit das Wort redet und dadurch mitwirkt an der Regelung des Verkehrs in den Staaten. Auf welche Weise nun kann man diese Elemente am leichtesten abtrennen, um den von uns gesuchten Herrscher in seiner völligen Reinheit und Eigenart aufzuzeigen?

Sokrates d. J. Offenbar müssen wir irgendeinen Versuch dazu machen.

Fremdling. Ein Versuch, wenn es auf einen solchen ankommt, wird bald volle Klarheit schaffen über den Gesuchten. Die Musik aber soll es sein, durch die wir sein Wesen aufklären wollen. Sage mir denn —

Sokrates d. J. Was denn?

Fremdling. Es gibt doch wohl ein Erlernen der Musik für uns, wie überhaupt aller Künste, die auf Handfertigkeit beruhen?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Was aber weiter die Entscheidung darüber anlangt, ob wir irgendeine dieser Künste erlernen müssen oder nicht, so fragt es sich, ob es eben dafür auch wieder eine besondere Wissenschaft gibt. Oder wie?

Sokrates d. J. Eine besondere.

Fremdling. Also muß diese Wissenschaft doch wohl von jenen Künsten verschieden sein?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Wie aber nun? Soll von jenen Künsten keine über die andere herrschen, oder sollen sie über diese Wissenschaft herrschen, oder soll diese über alle die andern die Vormundschaft und Herrschaft haben?

Sokrates d. J. Das letztere.

Fremdling. Du hältst es also für richtig, daß diejenige Wissenschaft, die über das Erlernen oder Nicht-Erlernen entscheidet, die Herrschaft führt über die zu erlernende und lehrende Kunst?

Sokrates d. J. Ganz entschieden.

Fremdling. Und diejenige, welche darüber entscheidet, ob man überhaupt zum Erlernen zureden darf oder nicht, muß doch wohl als Herrscherin über der stehen, die für das Zureden zuständig ist?

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Gut. Welches ist nun also die Wissenschaft, der wir die Macht zuschreiben, die Menge und den großen Haufen zu überreden und zwar durch den Reiz der Worte, nicht aber durch Belehrung?

Sokrates d. J. Offenbar ist auch dies, denke ich, eine Aufgabe der Rhetorik.

Fremdling. Welche Wissenschaft aber soll darüber entscheiden, ob man mit Überredung oder mit Zwang gegen

die Leute vorgehen soll oder wie man überhaupt sich zu ihnen verhalten soll?[116])

Sokrates d. J. Diejenige, welche über die Überredungs- und Vortragskunst die Herrschaft führt.

Fremdling. Das dürfte aber, denke ich, keine andere sein als diejenige, auf die sich der Staatsmann versteht[117]).

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Und so scheint denn das Gebiet der Rhetorik rasch von der Staatskunst getrennt zu sein als etwas der Art nach von ihr Verschiedenes, aber doch in ihrem Dienste Stehendes.

Sokrates d. J. Ja.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wie soll man es aber mit folgender Berufstätigkeit halten?

Sokrates d. J. Mit welcher?

Fremdling. Mit der, welche sich mit der Art und Weise der Kriegführung beschäftigt gegen Gegner, die wir zu bekämpfen die Absicht haben. Sollen wir ihr das Kunstmäßige absprechen oder sie als kunstmäßig bezeichnen?

Sokrates d. J. Wie könnten wir ihr die Kunst absprechen, ihr, mit der sich doch die Feldherrnkunst und der gesamte Kriegsbetrieb befaßt?

Fremdling. Aber diejenige, die auf Grund ihrer Einsicht imstande ist darüber Rat zu erteilen, ob überhaupt Krieg zu führen oder ein friedliches Abkommen zu treffen ist — sollen wir diese als verschieden von der vorigen oder als dieselbe mit ihr betrachten?

Sokrates d. J. Mit Rücksicht auf das Frühere notwendig als verschieden.

Fremdling. Wir werden sie doch wohl als Herr- 305 St.
scherin über jene anerkennen, wenn anders wir nicht

mit unserem frühern Standpunkt in Widerspruch geraten wollen?

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Welche andere Wissenschaft werden wir also zur Herrscherin erklären wollen über die gesamte Kriegskunst, diese so gewaltige und machtvolle Kunst, als eben die wahrhaft königliche Herrscherkunst?

Sokrates d. J. Keine andere.

Fremdling. Wir werden also die Wissenschaft der Feldherren nicht als Staatskunst gelten lassen, in deren Dienst sie nur steht.

Sokrates d. J. Nein, das geht wohl nicht an.

Fremdling. So laß uns denn nun auch den Wirkungskreis der Richter, nämlich der wahren Richter, betrachten.

Sokrates d. J. Durchaus einverstanden.

Fremdling. Kann die richterliche Kunst irgendwie mehr tun als bei Streitfällen in Handel und Verkehr über das zu entscheiden, was als Recht und Unrecht zu gelten hat nach Maßgabe der bestehenden Gesetze, die sie vom König, als dem Gesetzgeber überkommen hat, wobei ihr besonderer Anspruch auf Lob nur darin besteht, daß sie sich weder durch Bestechungen noch durch Einschüchterungen noch durch Mitleid oder andere Gefühle wie Haß oder Freundschaft beeinflussen läßt und nicht daran denkt zwischen den Parteien anders zu entscheiden als es den Bestimmungen des Gesetzgebers entspricht?

Sokrates d. J. Nein. Du hast damit richtig die Grenzen des richterlichen Berufes bezeichnet.

Fremdling. Also auch die richterliche Gewalt ist, wie sich nun herausstellt, nicht die königliche Herrscherkunst selbst, sondern nur Behüterin der Gesetze und Dienerin der Herrscherkunst.

Sokrates d. J. Allem Anschein nach.

Fremdling. Überblicken wir also alle die genannten Wissenschaften, so kann man sich der Einsicht nicht ver-

schließen, daß keine von ihnen als Staatskunst zu gelten hat. Denn die wahre königliche Herrscherkunst darf nicht selbst die Ausführung in die Hand nehmen, sondern muß denjenigen gebieten, die für die Ausführung berufen sind, indem sie den Beginn und ersten Anstoß für die wichtigsten Staatsaktionen mit richtigem Urteil über passende oder unpassende Wahl des Zeitpunktes bestimmt, während die anderen Künste nur das Befohlene auszuführen haben.

Sokrates d. J. Ganz recht.

Fremdling. Weil nun also die eben aufgeführten Künste weder übereinander noch über sich selbst herrschen, wohl aber eine jede auf eine besondere, ihr zukommende Tätigkeit angewiesen ist, so hat denn jede einzelne nach der Eigenart ihrer Tätigkeit mit Recht auch ihren besonderen Namen bekommen.

Sokrates d. J. So scheint es.

Fremdling. Diejenige aber, die über alle diese gebietet und für die Gesetze und alle staatlichen Angelegenheiten sorgt und alles zu einem trefflichen Gewebe zusammenfügt, dürfen wir wohl mit einem ihre auf das Gemeinwohl gehende Tätigkeit zusammenfassenden Namen mit vollstem Recht, wie es scheint, als Staatskunst bezeichnen.

Sokrates d. J. Mit vollem Recht.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. So dürfte es denn nun wohl an der Zeit sein, sie nach dem Muster der Weberkunst genauer ins Auge zu fassen, nachdem[118]) wir über alle Arten von Tätigkeit, die auf den Staat Bezug haben, ins klare gekommen sind.

Sokrates d. J. Ganz entschieden.

Fremdling. Also über das königliche Gewebe gilt es jetzt, wie es scheint, Auskunft zu geben, mithin seine 306 St
Beschaffenheit zu bestimmen und die Art und Weise des

Ineinanderflechtens anzugeben, durch die sie uns ein Gewebe von bestimmter Art gibt.

Sokrates d. J. Offenbar.

Fremdling. Wahrlich, eine schwierige Frage ist es, deren Lösung sich als notwendig herausgestellt hat, wie es scheint.

Sokrates d. J. Die Beantwortung ist in der Tat notwendig.

Fremdling. Daß nämlich ein Teil der Tugend mit einem anderen Teile der Tugend in gewisser Weise in Widerstreit stehe[119]), ist eine Ansicht, welche streitsüchtige Disputanten sehr stark zum Angriff herausfordern muß, indem sie sich auf die Anschauungen der Menge berufen können.

Sokrates d. J. Das habe ich nicht verstanden.

Fremdling. Nun, so betrachte es denn von folgender Seite. Du hältst doch wohl die Tapferkeit für einen Teil der Tugend.

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Und die Besonnenheit zwar für verschieden von der Tapferkeit, aber doch auch für einen Teil der nämlichen Tugend.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Darüber müssen wir jetzt den Mut haben eine sonderbare Ansicht aufzustellen.

Sokrates d. J. Welche?

Fremdling. Daß sie in gewisser Weise einander sehr feindlich sind und eine gegensätzliche Stellung zueinander einnehmen, wie es sich vielfach in der Welt zeigt.

Sokrates d. J. Wie soll man sich diese Ansicht deuten?

Fremdling. Eine keineswegs geläufige Ansicht. Denn gemeinhin gelten doch alle Teile der Tugend für einander befreundet.

Sokrates d. J. Ja.

Fremdling. Prüfen wir also mit schärfster Aufmerksamkeit, ob es sich so einfach mit der Sache verhält,

oder ob nicht tatsächlich ein Widerstreit unter den verwandten Teilen besteht.

Sokrates d. J. Ja, du wirst gewiß über die Art der Prüfung Auskunft geben.

Fremdling. Auf alles, was wir schön nennen und wobei wir einander entgegengesetzte Arten unterscheiden, muß sich die Untersuchung erstrecken.

Sokrates d. J. Mach' es noch deutlicher.

Fremdling. Lebhaftigkeit und Schnelligkeit, gleichviel ob an Leib oder Seele oder in der Bewegung der Stimme, gleichviel auch ob an den wirklichen Gegenständen oder an deren Abbildern, wie sie in den Nachahmungen der Musik und auch der Malerei hervortreten — hast du jemals etwas Derartiges entweder selbst gepriesen oder einen anderen sie in deiner Gegenwart preisen hören?

Sokrates d. J. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Erinnerst du dich auch der Art und Weise, wie sie in solchem Falle ihr Lob äußern?

Sokrates d. J. Nein.

Fremdling. Wird es mir auch gelingen meine Gedanken darüber dir in Worten klarzumachen?

Sokrates d. J. Warum nicht?

Fremdling. Du scheinst dir die Sache ziemlich leicht vorzustellen. Laß sie uns an Dingen entgegengesetzter Art betrachten. Es gibt nämlich viele Handlungen, bei welchen, und zwar häufig, wir die Schnelligkeit, Heftigkeit und Lebhaftigkeit sei es des Geistes sei es des Körpers bewundern, und in solchem Falle drücken wir das Lob der bewunderten Eigenschaft stets durch das eine Wort „Tapferkeit" aus[120]).

Sokrates d. J. Wie?

Fremdling. Wir sagen doch lebhaft und tapfer, schnell und tapfer, und so auch heftig und tapfer; kurz, durchweg legen wir allen diesen charakteristischen Zügen den gemeinsamen Namen Tapferkeit bei zum Ausdruck unseres Lobes.

Sokrates d. J. Ja.

7 St. Fremdling. Und preisen wir nicht auch anderseits oft bei vielen Handlungen die ruhige Art des Hergangs?

Sokrates d. J. Erst recht.

Fremdling. Meinen wir mit diesem Ausdruck nicht das Gegenteil wie im vorigen Fall?

Sokrates d. J. Inwiefern?

Fremdling. Insofern, als wir die Ausdrücke „ruhig" und „besonnen" bekanntlich regelmäßig dann gebrauchen wenn wir hinsichtlich der Gedankenarbeit wie des äußeren Handelns die gelassene und linde Art des Vorganges bewundern, und bei der Stimme das Liebliche und Getragene, wie überhaupt jede rhythmische Bewegung und jede Kunstübung, die sich zur rechten Zeit eines langsamen Tempos befleißigt; auf all dieses wenden wir nicht den Namen der Tapferkeit, sondern der Maßhaltung an.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Wenn dagegen dies beides zur unrechten Zeit geschieht, dann tadeln wir umgekehrt beides und brauchen für sie Ausdrücke, die auf das Gegenteil von Lob hinweisen.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Wenn sie einerseits sich mit übergebührlicher Lebhaftigkeit vollziehen und zu große Schnelligkeit und Härte zeigen, so nennen wir sie maßlos und toll, und wenn sie anderseits zu langsam und gelassen sind, feige und schlaff. Und in der Regel finden wir diese Charakterzüge, wie auch die gegensätzlichen Eigenschaften der Besonnenheit und der Tapferkeit, als einander völlig widerstrebende Formen, in den darauf bezüglichen Handlungen nicht miteinander gemischt; und überdies werden wir die Menschen, welche diese Eigenschaften in ihrer Seele tragen, immer miteinander in Zwiespalt finden, wenn wir der Sache weiter nachgehen.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Sokrates d. J. Wo soll sich das denn zeigen?

Fremdling. In allen den jetzt berührten Erscheinungen, aber außerdem, wie zu erwarten, in vielen anderen. Denn, ich denke, je nachdem man sich mit dem einen oder dem andern dieser beiden Charakterzüge verwandt fühlt, lobt man die einen gleichsam als ein Stück von sich selbst, tadelt dagegen die andern als fremd, und gerät so über vieles in mannigfache Feindschaft miteinander[121]).

Sokrates d. J. So scheint es.

Fremdling. Dieser Zwiespalt nun dieser beiden Charakterformen ist nur wie eine Art Kinderspiel. Wo es sich aber um die wichtigsten Dinge handelt, da erlebt man, daß dieser Gegensatz zur furchtbarsten Krankheit für die Staaten wird.

Sokrates d. J. Was meinst du mit diesen „wichtigsten Dingen"?

Fremdling. Nun, wie leicht zu erraten, meine ich damit die ganze Gestaltung des Lebens. Denn die ausgesprochen bescheidenen Naturen wünschen sich immer ein recht ruhiges Leben, das ihnen gestattet auf ihren engen Kreis beschränkt für sich ihren Geschäften nachzugehen; dabei sind sie zu Hause freundlich im Verkehr mit jedermann und den auswärtigen Staaten gegenüber bereit womöglich unter allen Umständen Frieden zu halten. Und wenn sie sich nun ungestört dieser zur Ungebühr gesteigerten Liebe zur Ruhe hingeben können, so hat dies zur Folge, daß sie unvermerkt nicht nur selbst unkriegerisch werden, sondern auch den jungen Nachwuchs unkriegerisch machen, und dabei immer der Gewalt des ersten besten Angreifers preisgegeben sind. Nicht selten also werden sie unvermerkt in wenigen Jahren, sie selbst wie ihre Kinder und der gesamte Staat aus freien Leuten zu Sklaven. 308 S

Sokrates d. J. Da bist du auf eine mißliche und traurige Erfahrung zu sprechen gekommen.

Fremdling. Wie aber steht es mit denen, die mehr zur Tapferkeit neigen? Indem sie infolge ihres übermäßigen Dranges nach einem kriegerischen Leben ihre Staaten immer zum Kriege anspornen und so mit vielen Machthabern in Feindschaft geraten, richten sie ihr Vaterland entweder ganz zugrunde oder machen es den Feinden unterwürfig und untertan.

Sokrates d. J. Auch das trifft zu.

Fremdling. Wie können wir also leugnen, daß diese beiden Arten von Charakteren immer miteinander in vielfacher und heftigster Feindschaft und Gegnerschaft stehen?

Sokrates d. J. Unmöglich können wir das leugnen.

Fremdling. So hätten wir also gefunden, was wir zu Beginn ergründen wollten, nämlich daß nicht unbedeutende Teile der Tugend von Natur miteinander in Widerstreit stehen und daß sie auch die entsprechenden Menschen in Widerstreit miteinander bringen.

Sokrates d. J. So scheint es.

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Laß uns denn auch über folgendes klar werden.

Sokrates d. J. Worüber?

Fremdling. Darüber, ob irgendeine der zusammensetzenden Künste irgendeinen Gegenstand, der zu ihrem Arbeitsgebiet gehört, und mag er noch so unansehnlich sein, aus freien Stücken aus untauglichen und tauglichen Bestandteilen zusammensetzt, oder ob jede Kunst überall das Untaugliche, wenn irgend möglich, beiseite wirft, das Brauchbare dagegen und Taugliche benutzt, um aus diesem teils gleichmäßigen teils verschiedenen Material, alles zur Einheit zusammenfügend, ein einheitliches Werk und Gebilde herzustellen.

Sokrates d. J. Offenbar das letztere.

Fremdling. Also wird auch die wirklich naturgemäße Staatskunst aus freien Stücken niemals einen Staat aus tüchtigen und schlechten Menschen aufbauen, sondern offenbar wird sie zunächst schon die Kleinen durch Kinderspiel prüfen, nach dieser Prüfung aber wird sie sie denen anvertrauen, die imstande sind sie heranzubilden und die Erreichung dieses Zweckes zu fördern, wobei sie die Leitung und Oberaufsicht selbst in der Hand behält, ganz entsprechend der Weberkunst, die den Kremplern und den übrigen Gewerbsleuten, welche die für das Webgeflechte notwendigen Materialien vorbereiten, leitend und beaufsichtigend zur Seite steht und einem jeden Anweisung gibt seine Leistung so zu vollziehen, wie sie es für die Herstellung ihres Gewebes für nützlich erachtet.

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Ganz in der nämlichen Weise wird nun auch, wie mir scheint, die königliche Kunst, als oberste Leiterin ihre Macht übend, den an das Gesetz gebundenen Erziehern und Pflegern nicht gestatten andere Übungen anzustellen als solche, durch deren Betrieb man eine dem Charakter der königlichen Kunst selbst entsprechende edle Seelenverfassung herstellt: dies allein soll die Richtschnur für die Erziehung sein. Und diejenigen, die sich als unfähig erweisen eine tapfere und besonnene Sinnesart und was sonst noch auf tugendhaftes Wesen abzielt, sich zu eigen zu machen, vielmehr sich durch die Schlechtigkeit ihrer Natur unwiderstehlich zu Gottlosigkeit, Frevelmut und Ungerechtigkeit hingezogen 309 s
fühlen, bestraft sie mit Tod und Verbannung und den schwersten Graden der Atimie[122]).

Sokrates d. J. Dergleichen hört man wohl sagen[123]).

Fremdling. Diejenigen aber, die sich im Sumpfe der Unwissenheit und Gesinnungslosigkeit herumwälzen, erniedrigt sie dadurch, daß sie sie in die Klasse der Sklaven einreiht.

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Was aber die übrigen anlangt, deren

Naturen die ausreichende Gewähr bieten, daß sie bei angemessener Erziehung sich für das Edle gewinnen lassen und einer kunstgemäßen Mischung untereinander zugänglich sind, so versucht sie den Teil von ihnen, der mehr nach der Seite der Tapferkeit hinneigt und dessen harte Sinnesart sie mit dem Zettel vergleicht, und den Teil, der mehr zur Bescheidenheit neigt und ein dickes und weiches und, um im Bilde zu bleiben, einschlagartiges Gespinst verwendet, bei dem Gegensatz, der so zwischen ihnen herrscht, auf folgende Weise miteinander zu verbinden und zu verflechten.

Sokrates d. J. Auf welche?

Fremdling. Dadurch, daß sie zunächst den unsterblichen Teil ihrer Seele durch ein göttliches Band, entsprechend der Verwandtschaft, zusammenfügt, nach dem göttlichen Teil aber hinwiederum den sterblichen Teil durch menschliche Bande.

Sokrates d. J. Was soll das nun wieder heißen?

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn die wirklich wahre, mit der Erkenntnis der Gründe verbundene Ansicht über das Schöne, Gerechte und Gute sowie über die entsprechenden Gegenteile in der Seele ihren Sitz aufschlägt, dann — so behaupte ich — wohnt sie als Göttliches im gottverwandten Seelenteil[124]).

Sokrates d. J. So sollte man es wenigstens erwarten.

Fremdling. Der Staatsmann also und der gute Gesetzgeber — das ist unsere Überzeugung — sind allein berufen, durch die geistige Macht der königlichen Staatskunst eben diese Einsicht denen einzupflanzen, die wir soeben als die wirklich zur Ausbildung Geeigneten bezeichneten.

Sokrates d. J. Aller Wahrscheinlichkeit nach.

Fremdling. Wer aber, mein Sokrates, zu solcher Leistung nicht befähigt ist, der hat auch nicht den geringsten Anspruch auf die Namen, mit denen sich unsere jetzige Untersuchung beschäftigt[125]).

Sokrates d. J. Sehr wahr.

Fremdling. Ferner: Wird eine tapfere Seele, wenn sie sich von solcher Wahrheit durchdringen läßt, nicht milder gestimmt und willig gemacht unter allen Umständen das Recht zu wahren, wogegen sie ohne diese Einwirkung mehr zur tierischen Wildheit neigt?

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Und was anderseits die zur Sittsamkeit gestimmte Natur anlangt, wird sie nicht unter der Einwirkung solcher Ansichten zu wirklicher Besonnenheit und Einsicht geführt, soweit ein menschliches Gemeinwesen dies zuläßt, wogegen sie ohne diese Einwirkung mit vollstem Recht dem schimpflichen Ruf der Einfältigkeit verfällt?

Sokrates d. J. Sicherlich.

Fremdling. Müssen wir nun nicht einräumen, daß diese Verflechtung und Verbindung niemals von Dauer sein kann, wenn angewendet auf schlechte Naturen untereinander und auf gute Naturen mit schlechten, und daß keine Wissenschaft jemals für derartige Naturen eine solche Verbindung zu verwirklichen suchen wird?

Sokrates d. J. Gewiß.

Fremdling. Dagegen sind Charaktere, die von vornherein edel angelegt sind und eine ihrer Natur entsprechende Erziehung empfangen haben, die einzigen, bei denen ein solches Verfahren wirklich Wurzel schlagen kann und für sie ist eben dies als kunstgemäßes Heilmittel bestimmt; und dies ist, wie gesagt[126]), das wahrhaft göttliche Band, das die von Natur ungleichen und auseinanderstrebenden Teile der Seele zusammenhält. 310 St

Sokrates d. J. Sehr richtig.

Fremdling. Die übrigen Bande aber — Bande von menschlicher Art — lassen sich, wenn dies göttliche Band

einmal vorhanden ist, unschwer erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis auch verwirklichen.

Sokrates d. J. Wieso, und was für welche?

Fremdling. Die für die Ehen aus verschiedenen Ständen und für Gemeinschaft der Kinder sowie für die Heiraten und Hochzeiten aus eigenem Stande. Denn die meisten gehen in diesen Beziehungen nicht die für die Kindererzeugung richtigen Verbindungen ein.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Was auf diesem Gebiet die Jagd nach Reichtum und Macht anlangt, so wird doch wohl niemand sich ernstlich die Mühe nehmen dies zu tadeln, als wäre es überhaupt der Rede wert?[127])

Sokrates d. J. Gewiß nicht.

Achtundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Weit mehr berechtigt dagegen ist es über die zu sprechen, die auf Erzielung guter Nachkommenschaft[128]) bedacht sind, dabei aber ein verfehltes Verfahren einschlagen.

Sokrates d. J. Ja, das empfiehlt sich.

Fremdling. Ihr Verfahren dabei läßt nämlich allen Sinn und Verstand vermissen; denn sie lassen sich nur durch die Rücksicht auf ihr unmittelbares Wohlbehagen bestimmen und haben ihre Freude an der Verbindung mit gleichgearteten Menschen, während sie sich aus den andersgearteten nichts machen, wobei ihr persönliches Mißbehagen die Hauptrolle spielt.

Sokrates d. J. Wieso?

Fremdling. Die sittsamen Naturen halten sich ja doch nur an Menschen von gleicher Sinnesart und heiraten, wenn irgend möglich, nur Töchter von sittsamen Leuten, wie sie anderseits auch die eigenen Töchter nur solchen Männern zu Frauen geben. Ebenso macht es der tapfere Menschenschlag: er geht seinesgleichen nach,

während doch beide Klassen das gerade Gegenteil tun müßten.

Sokrates d. J. Wieso und weshalb?

Fremdling. Weil die tapfere Natur, wenn sie viele Generationen hindurch ohne Mischung mit besonnenen Naturen bleibt, anfänglich zwar eine hochentwickelte Kraft zeigt, schließlich aber völlig in Tollheiten ausartet.

Sokrates d. J. Aller Wahrscheinlichkeit nach.

Fremdling. Anderseits pflegt die zu sehr mit sittlicher Scheu erfüllte und von jeder Berührung mit tapferem Wagemut ferngehaltene Seele, wenn sie viele Generationen hindurch sich so fortpflanzt, über die Maßen träge und schließlich völlig stumpf zu werden[129]).

Sokrates d. J. Auch damit dürfte es seine Richtigkeit haben.

Fremdling. Diese Bande waren es also, von denen ich sagte, es sei nicht schwer sie herzustellen, vorausgesetzt nur, daß beide Arten von Charakteren von derselben Ansicht durchdrungen wären über das, was edel und gut ist. Denn für die Ausübung der königlichen Webekunst ist die alles bedingende Hauptforderung die, daß der Herrscher den sittsamen Naturen niemals gestattet sich fernzuhalten von den tapferen, sondern, sie zusammenwebend durch gemeinsame Gesinnungen, Ehren und Auszeichnungen und durch den Austausch von Unterpfändern, aus ihnen ein glattes und sozusagen probehaltiges Gewebe bildet, und dann immer beiden gemeinsam die 311 St
staatlichen Ämter überträgt.

Sokrates d. J. In welcher Weise?

Fremdling. Wo es nur eines Herrschers bedarf, muß man den zum Leiter erwählen, der beide Eigenschaften in sich vereinigt, wo aber mehrerer, da muß man eine Mischung von Vertretern beider Klassen vornehmen. Denn die Sinnesart besonnener Beamten ist sehr vorsichtig, gerecht und änderungsscheu, läßt aber Schärfe und eine gewisse rasche und zugreifende Entschlossenheit vermissen.

Sokrates d. J. Ja, auch das scheint richtig.

Fremdling. Die tapferen Naturen anderseits stehen an Gerechtigkeitssinn und Vorsicht mit jenen nicht auf gleicher Stufe, zeichnen sich dafür aber im Handeln durch rasche Tatkraft aus. In einem Staat aber kann, was sowohl das persönliche wie das öffentliche Leben anlangt, unmöglich alles wohlgelingen ohne das Zusammenwirken dieser beiden Elemente.

Sokrates d. J. Zweifellos.

Fremdling. Dies also ist, unserer Meinung nach, der abschließende Zweck des Gewebes, das die staatsmännische Tätigkeit durch unmittelbare Verflechtung herstellt: die Sinnesart der tapferen und besonnenen Menschen im richtigen Verhältnis zueinander. Dies ist dann erreicht, wenn die königliche Herrscherkunst beide durch einträchtige Gesinnung und Freundschaft zum Gemeinschaftsleben zusammengeführt und so das großartigste und schönste Gewebe zum Besten aller hergestellt hat und alle anderen Staatsangehörigen, Sklaven wie Freie mit einschließt, so daß sie durch dies Geflecht dem Ganzen den festen Zusammenhalt gibt und ohne irgend etwas zu verabsäumen, was zu dem überhaupt erreichbaren Grade von Glückseligkeit eines Staates gehört, die Herrschaft und Leitung führt.

Sokrates d. J. Auf das trefflichste hast du uns, lieber Fremdling, nun auch den königlichen Herrscher und Staatsmann erschöpfend geschildert.

Anmerkungen.

[1]) S. 17. Die Personen sind die nämlichen wie im Dialog Sophistes, dessen Fortsetzung unser Gespräch ist. Es sind dies außer Sokrates der hervorragende Mathematiker Theodoros aus Kyrene im nördlichen Afrika und der Fremdling aus Elea, der eigentliche Gesprächsführer, der, als Anhänger der eleatischen Philosophenschule im Sophistes eingeführt, eine durchsichtige Maske für Platon selbst ist. Während aber im Sophistes als Mitunterredner der jugendliche Theaitetos auftrat, übernimmt jetzt an dessen Stelle der jüngere Sokrates, der auch dem eben beendeten Gespräch schon beigewohnt hat, die Rolle des Antwortenden.

[2]) S. 17. Der Mathematiker setzt für seine Dankesrechnung jeden der drei hier in Frage kommenden Männer — Sophist, Staatsmann, Philosoph — als gleichwertige Zahleneinheit an, wonach also der Dank für alle drei Gespräche das Dreifache des Dankes für das erste Gespräch ausmachen würde. Das will aber Sokrates nicht gelten lassen: es handle sich hier um gar kein arithmetisches oder geometrisches Verhältnis, da der Abstand des Philosophen vom Sophisten ein unermeßlicher sei. Ein echt platonischer Scherz.

[3]) S. 17. Jupiter Ammon war der in Libyen verehrte Gott. Der Leser wird also durch diese dem Theodoros in den Mund gelegte Beteuerung an dessen afrikanische Heimat erinnert.

[4]) S. 17. Sokrates, der Schüler des Theodoros in der Mathematik, bewährt sich als gedächtnisstarker Schüler insofern, als er seinen Lehrer auf die Unanwendbarkeit der Mathematik auf den vorliegenden Fall aufmerksam macht. Denn er hat doch wohl von Theodoros gelernt, daß die erste Bedingung der Anwendung mathematischer Sätze die Vergleichbarkeit der in Frage stehenden Objekte ist.

[5]) S. 18. Im Dialog Theaitetos äußert sich nämlich Theodoros folgendermaßen zu Sokrates (143E) über den Theaitetos: „In der Tat bin ich einem Jüngling begegnet, der es in hohem Maße verdient, daß ich dir von ihm rede und du von ihm hörest. Wäre er schön, so würde ich mich scheuen von ihm zu sprechen, um nicht den Argwohn zu erwecken, als hätte ich eine Leidenschaft für ihn. So aber — verzeih mir — ist er nicht schön, denn seine aufgeworfene Nase und seine hervortretenden Augen erinnern stark an dich, wenn diese Gesichtsbildung bei ihm auch weniger auffällig ist als bei dir.“ Den jüngeren Sokrates aber bezeichnet Theaitetos im

Dialog Sophistes (218 B) als seinen Altersgenossen und Mitschüler, „dem es durchaus nichts Ungewohntes ist angestrengte Arbeit mit mir zu teilen“. Auch Aristoteles tut dieses jüngeren Sokrates Erwähnung Met. 1036 b 25.

[6]) S. 19. Das bezieht sich auf Soph. 221 D, wo der Sophist als ein Kunstverständiger (nach dem Muster des Angelfischers) anerkannt wurde. Die Ausdrücke Wissenschaft und Kunst werden hier wie auch im Sophistes als gleichbedeutend genommen.

[7]) S. 19. Es liegt dem offenbar der Gedanke an fortgesetzte Dichotomie (Zweiteilung) zugrunde. Bei diesem Verfahren können zwar beide Glieder positive Einheiten sein, doch wird häufig der Fall eintreten, daß das zweite Glied unter der Form eines zusammenfassenden Non-A auftritt, also nur eine logische, keine reale Einheit darstellt.

[8]) S. 19. Das ist das Ziel aller wissenschaftlichen Unterredung, daß der zu Belehrende die Ansicht des Lehrers völlig zur seinigen macht.

[9]) S. 20. Das Wort „praktisch“ (*πρακτικός*) ist hier in einem nicht völlig einwandfreien Sinne genommen. Es soll damit die einen Stoff gestaltende, handwerksmäßige Tätigkeit bezeichnet werden, also das, was Aristoteles Eth. Nic. 1140 a 2 ff. *ποιητικὴ ἕξις* nennt, die er sehr richtig und scharf von der *πρακτικὴ ἕξις*, dem Handeln, unterscheidet. Bei Aristoteles haben wir also als einander koordinierte Glieder *γνωστική*, *πρακτική*, *ποιητική*, während Platon hier die aristotelische *πρακτική* mit zur *γνωστική* schlägt und nur die *ποιητική* unter dem Namen *πρακτική* als Gegensatz dazu stehen läßt. Das hat zur Folge, daß die befehlende Tätigkeit des Herrschers, die doch recht eigentlich ein Handeln ist, nicht als *πρακτική*, sondern als ein Teil der *γνωστική* figuriert. Wie schief das ist, zeigt sich auch darin, daß die Baukunst, die hier als *πρακτική* auftritt, weiterhin als *γνωστική* bezeichnet wird (259 E f.), weil sie auch durch Befehle wirkt.

[10]) S. 20. Damit soll gezeigt werden, daß der Besitz des Wissens das eigentlich Entscheidende ist.

[11]) S. 23. Eine für uns fast störende Bemerkung, die lediglich die Übereinstimmung der Unterredner konstatiert, um den prinzipiellen Wert derselben hervorzuheben. Denn in unserem Dialog wird alles, was irgendwie eine methodische Bedeutung hat, mit größter Gewissenhaftigkeit registriert.

[12]) S. 23. Diese Unterscheidung war Soph. 223 D gemacht worden.

[13]) S. 24. Der Vergleich, der zum Muster dient, ist der mit dem Krämer und dem Selbstverkäufer (*αὐτοπώλης*). Dem letzteren bildet er den offenbar von ihm ad hoc erfundenen Namen *αὐτεπιτακτική*, die Kunst des Selbstbefehlens, nach. Für das zweite Glied der Dichotomie, das für die weitere Teilung ja ausscheidet, bemüht er sich überhaupt um keinen Namen, der auch schwer aufzufinden wäre; denn es handelt sich da um eine Zusammenfassung alles dessen, was zwar zum Befehlen, aber nicht zum Selbstbefehl gehört, also zunächst um ein bloßes Non-A.

[14]) S. 26. So heißt es im Sophistes (218 C): „Es ist unbedingt besser, worum es sich auch handeln mag, jedesmal über die Sache

selbst auf dem Wege der Begriffsbestimmung zu vollem Einverständnis gelangt zu sein als über den bloßen Namen ohne Begriffsbestimmung.“ Ähnlich Soph. 225C. Theait. 177E. 184C. Rpl. 454A. Diese verhältnismäßig geringe Sorge um Namen und Worte ist insofern für das ganze platonische Philosophem von Bedeutung, als es bei weitem nicht jene Bestimmtheit und Festigkeit der Terminologie aufweist, welche für die peripatetische Philosophie so charakteristisch ist. Übrigens finden sich bei Platon auch Stellen, wo er über den Mangel an Wörtern klagt und eine gewisse Gleichgültigkeit der Altvordern gegen Unterscheidungen und Einteilungen dafür verantwortlich macht. So namentlich Soph. 267D.

[15]) S. 26. Ehe die Dichotomie vollzogen ist, steckt das Gesuchte noch in der ungeteilten Einheit des höheren Begriffs.

[16]) S. 27. Die Arten bilden die natürlichen Glieder der Gattung. Man darf eine Gattung nicht willkürlich teilen, sondern muß dabei dieser ihrer natürlichen Gliederung folgen. In Teile zerlegen kann man die Gattung auf sehr vielfache Weise auch ohne Rücksicht auf die natürlichen Arten, aber dann zerstört man ihr natürliches Gefüge, das klar zu erkennen und herauszuheben gerade die Aufgabe der Dialektik ist. Vgl. Anm. 18.

[17]) S. 27. Man hat hierin vielleicht nicht mit Unrecht eine Andeutung dafür sehen wollen, daß die Erledigung deser Frage dem Dialog *Φιλόσοφος* vorbehalten bleiben solle. Vgl. auch gleich nachher 263A.

[18]) S. 29. Wenn Platon auch zwischen den Begriffen Art und Teil einen Unterschied macht, so will er sie doch nicht so schlechthin als voneinander verschieden gelten lassen. Vielmehr geht seine Meinung dahin, daß die Art immer auch ein Teil (der Gattung) sei, aber nicht umgekehrt: nicht jeder beliebige Teil einer Gattung ist auch eine Art derselben. Teilweis fallen also die Begriffe Art und Teil zusammen und das ist der Grund, weshalb er sie nicht als verschieden bezeichnet wissen will. Platon nimmt nämlich zwischen Einerlei und Verschieden noch ein Mittleres an, nämlich das Verhältnis derjenigen Begriffe zueinander, die im allgemein bejahenden Urteil miteinander verbunden werden, wie z. B. Neger und Mensch. In diesem Verhältnis stehen auch die Begriffe Art und Teil zueinander, denn jede Art ist auch immer ein Teil (einer Gattung). Reell genommen brauchen derartige Begriffe nicht geradezu Art und Gattuug darzustellen, aber logisch genommen stehen sie in demselben Verhältnis zueinander wie Art und Gattung. Im Dialog Parmenides spielt dieser Gesichtspunkt eine Rolle in den spitzfindigen Ausführungen 146Bff. Darüber vgl. meine Beitr. zur Gesch. der gr. Phil. p. 22ff. Aristoteles spricht sich im vierten Buch der Metaphysik (1023b 23f.) sehr richtig dahin aus, daß man je nach dem Gesichtspunkt der Beurteilung beides sagen könne, sowohl daß die Gattung ein Teil der Art, wie daß die Art ein Teil der Gattung sei: *ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου· διὸ τὸ γένος τοῦ εἴδους καὶ μέρος λέγεται, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῦ γένους μέρος.* Vgl. auch meine Übersetzung des Parm. Anm. 60 p. 149.

[19]) S. 29. Vgl. 262A.

[20]) S. 29. Eine des Humors nicht entbehrende Demütigung

des Menschen. Wir Menschen dürfen uns nicht allen anderen Tierarten ohne weiteres entgegenstellen, als bildeten diese nur eine einzige große Sammelart, ebensowenig wie es oben (262 D) als richtig anerkannt werden konnte, daß die Hellenen sich der Gesamtheit aller anderen Völker gegenüberstellen. Es gibt auch andere Tiere als der Mensch, die Verstand haben, wie z. B. die Kraniche. Über sie heißt es in der Tiergeschichte des Aristoteles IX, 10 (614 b 28 ff.): „Auch bei den Kranichen treten, wie es scheint, vielfache Zeichen verständiger Einsicht hervor: Sie machen weite Wanderungen und fliegen hoch in die Luft empor, um weit in die Ferne zu sehen. Und wenn sie Wolken und Sturmzeichen sehen, lassen sie sich zur Erde nieder und verhalten sich ruhig. Ferner haben sie einen Führer und am Ende des Zuges geben einige mit der Stimme deutliche und vernehmbare Zeichen. Wenn sie sich aber zur Ruhe niederlassen, schlafen die anderen, den Kopf unter den Flügel gesteckt, abwechselnd auf einem Fuße, der Führer aber hält mit offenem Kopf Ausschau, und sobald ihm etwas auffällt, gibt er es mit lauter Stimme kund."

[21]) S. 30. Vgl. 261 D.

[22]) S. 30. Damit ist wohl das bekannte Sprichwort gemeint „Eile mit Weile", *σπεῦδε βραδέως*.

[23]) S. 31. Der junge Sokrates ist dankbar für die aus dieser Abschweifung geschöpfte Belehrung. Ganz ähnlich 267 A.

[24]) S. 31. Nämlich die Beschaffenheit des Menschengeschlechts und die Art seiner Leitung (Staatskunst).

[25]) S. 32. Weil jede gerade Zahl sich ohne Bruch halbieren läßt.

[26]) S. 34. Hier haben die Handschriften *τὸ κινούμενον αὐτῷ πειρώμεθα ἀποδοῦναι*. Für das sinnlose *κινούμενον* haben alle Ausgaben mit Cornarius eingesetzt *γιγνόμενον*. Allein nicht nur dem Sinne nach, sondern auch graphisch empfiehlt sich weit mehr *κοινούμενον* „mit ihm in Gemeinschaft stehend". Und demgemäß habe ich übersetzt.

[27]) S. 34. Die Einhufer (Pferde und Esel) fallen, wie man sieht, mit denen zusammen, die sich für die Begattung nicht auf die eigene Art beschränken.

[28]) S. 35. Dies läuft auf einen Scherz hinaus, den man zwar in einer Beziehung unschwer als solchen erkennt, nicht so aber auch in der anderen, hauptsächlichen. Was nämlich das erstere anlangt, so sieht man leicht, daß die geometrische Symbolik nichts anderes ist als eine drollige Art der Bezeichnung von Zweifüßlern (Menschen) und Vierfüßlern. Das Gehvermögen der Menschen beruht auf der Kraft zweier Füße, das der Vierfüßler auf der von vier Füßen. Kraft ist nun griechisch *δύναμις*. Dies Wort aber hat im Griechischen auch eine geometrische Bedeutung: es ist die Erhebung ins Quadrat. Das zweifüßige Quadrat aber, d. h. das Quadrat von zwei Quadratfuß Inhalt, bekommt man durch Quadrierung der Diagonale des einfüßigen Quadrats. Diese Diagonale also ist die Basis, das Fußgestell für das zweifüßige Quadrat. Sie ist also sozusagen das Symbol der Zweifüßigkeit. Die Diagonale hinwiederum des zweifüßigen Quadrats ist die Basis des vierfüßigen Quadrats, also

das Symbol der Vierfüßigkeit. Soviel hiervon. Schwieriger aber ist die genauere Erkenntnis dessen, was für eine bestimmte Tierart dem Platon bei dem Vierfüßler vorschwebt. Dies zu enträtseln ist erst dem Scharfsinn Badhams gelungen. Beachtet man nämlich, daß Ochse, Pferd, Esel durch das Vorige bereits ausgeschlossen sind und daß es sich um zahme Herdentiere handelt, so bleibt nun keine andere Tierart mehr übrig als das Schwein und damit erklärt sich auch sofort der launige Schluß der ganzen Ausführung: die Zusammenpaarung von Menschen und Schweinen als vorletztes Glied der ganzen Einteilung. Mensch und Schwein laufen gewissermaßen miteinander um die Wette und der König wird so der Nebenbuhler des Sauhirten: Odysseus und Eumaios finden sich auf spaßhafte Weise wieder zusammen.

[29]) S. 36. Daß es für die Erkenntnis von Begriffsverhältnissen nicht auf die zufällige Erhabenheit oder aber Verächtlichkeit des Gegenstandes ankomme, darüber hatte sich Platon im Sophistes (227 A) folgendermaßen geäußert: „Für die dialektische Methode der Untersuchung steht das Waschen mittels Schwammes ganz auf der gleichen Stufe mit dem Arzneitrinken, nicht tiefer und nicht höher, gleichviel ob bei dem einen die Reinigung uns nur geringen, bei dem andern großen Nutzen bringt. Denn um volle Einsicht zu gewinnen, sucht sie die Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft sämtlicher Künste scharf zu erfassen, gibt zu dem Ende allen die gleiche Ehre und erachtet rücksichtlich der Ähnlichkeit nicht das eine für lächerlicher als das andere; ja sie hält es nicht für erhabener, wenn einer das Wesen der Jagdkunst lieber durch die Feldherrnkunst erläutert als durch den Läusefang, sondern in der Regel eher für ein Zeichen von Aufgeblasenheit".

[30]) S. 36. Nämlich 264 E.

[31]) S. 36. Dieser „kürzere" Weg ist der weit ungezwungenere und sachgemäße, so daß man sich kaum der Vermutung verschließen kann, Platon habe den längeren, künstlichen Weg nur eingeführt, um seinen geistreichen Scherz von der Genossenschaft der Menschen und Schweine an den Mann zu bringen. Etwas unklar bei diesem kürzeren Weg ist nur die Stellung des beflügelten (*πτηνόν*) Geschlechtes (d. i. der Vögel), das bereits den Fußgängern (*πεζόν*) entgegengesetzt worden war, jetzt aber innerhalb der Unterabteilungen des *πεζόν* erscheint. Es scheint, als hätte Pl. für den kürzeren Weg von dem *ξηροτροφικόν* (den Landtieren 264 DE) ausgehen wollen, dafür aber aus Nachlässigkeit das um eine Stufe tiefer stehende *πεζόν* gewählt.

[32]) S. 37. Dies Vorbild war der *αὐτοπώλης*, der Selbstverkäufer, 260 CD.

[33]) S. 37. „An erster Stelle". So habe ich das griechische *μάλιστα* übersetzt, das wahrscheinlich im Hinblick auf 264 E sich auf den an erster Stelle erörterten längeren Weg bezieht. Denn es handelt sich genau um dasjenige Glied der Teilung, bei dem der längere Weg begann.

[34]) S. 38. Ganz so, wie man es von Sokrates gewohnt ist, stellt sich auch der eleatische Fremdling als ein durch die Untersuchung gemeinsam mit dem Antwortenden erst zu Belehrender hin,

[35]) S. 38. So habe ich dem Sinne nach das griechische τῷ λόγῳ wiedergegeben. Dies τῷ λόγῳ steht im Gegensatz zu einem zu denkenden τῷ ἔργῳ (in Wirklichkeit) und bezeichnet die bloß fiktive Situation. Dieser Gebrauch des τῷ λόγῳ oder auch ἐν τῷ λόγῳ hat die Ausleger nicht selten irregeführt. Vgl. Theait. 160 E und Vahlen, opusc. acad. I, 484.

[36]) S. 40. Hiermit bezeichnet Pl. den folgenden Mythus selbst ausdrücklich als eine scherzhafte Einlage, wodurch der wahre Charakter desselben von vornherein angedeutet ist; nicht, als ob er nicht bedeutungsvoll für die Untersuchung wäre; diese Bedeutung ist sogar eine sehr wichtige (vgl. 269 C), denn sie besteht darin, zu zeigen, daß die ganze Auffassung des Staatsmanns oder menschlichen Herrschers als eines Herdenzüchters eine durchaus verfehlte ist. Aber der Mythus als solcher ist eine rein scherzhafte Erfindung, der weder eine religiöse Ahnung, noch eine astronomische Weisheit zugrunde liegt. Denn er soll eben durch das Groteske der Fiktion dartun, daß dieser angebliche Staatsmann in der Wirklichkeit gar nicht denkbar ist, sondern in ein Fabelreich der Phantasie gehört, wie es hier eben in bunten Bildern vorgeführt wird. In gewissem Sinne kann ja nach Platon jeder Mythus als παιδιά (Spielerei) bezeichnet werden, nämlich als ein Spiel der Phantasie im Gegensatz zu der ausschließlich an das strenge Gesetz der Wahrheit gebundenen Dialektik. So wird von dem Mythus im Phaidros als von einer παιδιά gesprochen (265 B C). Allein dies geschieht in ganz anderer Weise als hier, nämlich in einer nachträglichen Bemerkung, die weit abliegt von dem Vortrag des Mythus selbst und in der ausdrücklich betont wird, daß diesem Mythus gewiß auch einige Wahrheit beiwohne und daß er kein ἀπίθανος λόγος sei. In unserem Falle dagegen wird der Mythus gleich am Eingange selbst ohne jede Einschränkung als ein bloßes Scherzspiel angekündigt, womit denn die Ausführung auch vollständig stimmt. Denn nur der gewohnten tiefen Ehrfurcht vor dem religiösen Ernst platonischer Mythen ist es zuzuschreiben, daß man in unserem Mythus wer weiß welche Weisheit witterte. Sehr richtig läßt sich Proclus (in Timaeum 88 E I, p. 289 ed. Diehl) gegen einen Platoniker, der diesen Mythus des Politikos wie manche Neuere für bare Münze nahm, folgendermaßen aus: „Dieser erklärenden Ausführung stellen wir die Behauptung entgegen, daß es unerlaubt ist, rätselhafte Märchen als naturwissenschaftliche Weisheit zu deuten. Denn wie wäre es möglich, daß die bewegende Seele ermüde und den bisherigen Umschwung ändere? Und wie kann das Weltall vollkommen und selbstgenugsam sein, wenn es den Trieb nach einem veränderten Umschwung hat? Und wenn beide, das Bewegte und das Bewegende ihre Eigenart bewahren, wie kann es dann zu einem Wechsel der Umdrehungen kommen?“ Man sieht, das Märchen hat schon den Alten zu denken gegeben und manche Deutung erfahren. Proclus urteilt über die Sache durchaus verständig. Vgl. auch Einleit. p. 8 f. und meine Platon. Aufsätze p. 84 ff. Ferner Kritias 109 B f. u. Gess. 713 E f.

[37]) S. 40. Es ist das Märchen vom goldenen Zeitalter, verbunden mit den Erzählungen vom Streit des Atreus und Thyestes und der Sage von den Erdgeborenen, was von Pl. weiter ausgestaltet wird.

[38]) S. 40. Die Sage wird vom Scholiasten zu Euripides Orestes so erzählt: „Hermes rächte den Tod des Myrtilos, seines Sohnes, an den Pelopiden, indem er in den Herden des Atreus ein Lamm mit goldenem Vließ geboren werden ließ. Als nun des Atreus Anspruch auf die Herrschaft von Thyestes bestritten wurde, versprach Atreus zum Beweis, daß Gott auf seiner Seite stehe, das Wunder zu offenbaren. Da beredete Thyestes das Weib des Atreus, die Aerope, ihm das Lamm auszuliefern. Jetzt war Atreus in Gefahr seine Herrschaft zu verlieren. Da aber ließ Zeus das Wunder der Umkehr der Sonne und der Himmelsbewegung geschehen."

[39]) S. 40. Das Märchen vom Zeitalter des Saturn (Kronos) war den Griechen namentlich aus Hesiod bekannt.

[40]) S. 42. Damit ist die Kreisbewegung gemeint. Denkt man sich nämlich einen Kreis (etwa einen Reifen) auf einer Ebene senkrecht zu dieser sich drehend, so berührt er sie immer nur in einem Punkt.

[41]) S. 43. Hier denkt man unwillkürlich an den von den Gesetzen (III, p. 676 ff.) her bekannten ernsthaften Glauben des Pl. an große irdische Katastrophen, die periodisch das Menschengeschlecht wieder an den Anfang aller Kultur zurückwerfen. Aber diese Ansicht ist da ohne alle Phantastik entwickelt, entbehrt auch durchaus eines astronomischen Hintergrundes.

[42]) S. 44. Tatsächlich schreiten sie doch in der Zeit fort, werden also (der bloßen Zeit nach) älter, aber ihrem Aussehen nach werden sie jünger. Das liegt in dem griechischen *οἷον*.

[43]) S. 45. In diesen scharf pointierten Worten gibt sich der rationalistische Standpunkt Platons rücksichtlich der alten Märchen für jeden, der Augen hat zu sehen, unverkennbar kund. Platon wußte zum Zwecke eindrucksvoller Veranschaulichung seiner das Diesseits und Jenseits umspannenden Gedankenwelt die alten Sagen trefflich zu benutzen und selbst dichterisch weiter auszugestalten, steht ihnen aber nichts weniger als gläubig gegenüber. Seinen skeptischen Standpunkt ihnen gegenüber wie überhaupt dem polytheistischen Volksglauben gegenüber kleidet er immer in das Gewand bald heiterer bald beißender Ironie. Man höre z. B. wie er sich im Timaeus (40DE) über die Volksgötter äußert: „Über die sonstigen götterartigen Wesen zu sprechen und ihre Entstehung zu erkennen übersteigt unsere Kräfte, und wir werden denjenigen glauben müssen, welche ehedem darüber gesprochen haben, da sie ja, wie sie sagten, Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre Vorfahren gekannt haben werden. Unmöglich also ist es, den Sprößlingen der Götter den Glauben zu versagen, wenn sie auch ohne wahrscheinliche oder zwingende Beweisgründe sprechen, sondern als solchen, welche Familienverhältnisse mitzuteilen behaupten, müssen wir ihnen, dem Herkommen folgend, Vertrauen schenken." Das bedarf keines Kommentars.

[44]) S. 45. Damit zielt er wohl auf die wahren Philosophen hin, über die es im Phaidon (82C) heißt: „In die Gemeinschaft der Götter zu gelangen ist keinem vergönnt, der nicht sich der Philosophie geweiht hat und völlig rein von hier abscheidet, sondern nur dem Weisheitsliebenden."

[45]) S. 45. Die Handschriften haben *ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸ τοῦτο*, was keinen Sinn gibt. Ich vermute, daß *νῦν* aus *ἦν* verschrieben ist, und danach habe ich übersetzt.

[46]) S. 47. Wieder im Tone scharfer Ironie gesprochen.

[47]) S. 48. Mit diesem früheren Zustand ist offenbar nicht das Kronoszeitalter gemeint, so wenig wie das Zeuszeitalter, sondern der chaotische Zustand einer gedachten Vorweltlichkeit, wie sie den Ausführungen des Timaeus zugrunde liegt: die wildwogende Materie, in welche die schöpferische Hand Gottes ordnend und gestaltend eingreift. Also ein fiktiver Zustand vor aller Zeit und Schöpfung.

[48]) S. 51. Der bereits früher (268 BC) hervorgehobene Fehler, dem gemäß Hirt und Staatsmann deshalb nicht zusammengehören, weil der Hirt der alleinige Versorger der Herde ist, wird an Wichtigkeit weit übertroffen durch den aus dem Mythus unmittelbar uns entgegenleuchtenden Fehler: wir haben nämlich mit unserer Auffassung des Staatsmanns als Hirten über alle Grenzen des menschlichen Vermögens hinausgegriffen und den Menschen eine Rolle spielen lassen, der nur ein Gott gewachsen wäre. Wir müssen also vor allem Göttliches und Menschliches voneinander trennen. Der Mensch ist für die Erfüllung seiner staatlichen Aufgabe auf seine eigene, menschliche Kraft angewiesen. Das hat der Mythus schon im Großen dargetan durch den Gegensatz der unter unmittelbarer göttlicher Leitung stehenden, rein fiktiven Kronosperiode und der dem eigenen Trieb folgenden Zeusperiode, wo der Mensch, der wirkliche Mensch, wie das Weltall überhaupt, sich selbst überlassen ist.

[49]) S. 52. Hier hört man wieder deutlich den ironischen Grundton durch.

[50]) S. 52. Im Falle nämlich ihrer Göttlichkeit könnte es scheinen als ob die Prüfung lohnender und berechtigter wäre, entsprechend der höheren Würde der Sache. Das würde aber verstoßen gegen den Soph. 227 B entwickelten Grundsatz. Vgl. Anm. 29.

[51]) S. 53. Mit „in der Begriffsbestimmung" habe ich das griechische *ἐν τῷ λόγῳ* wiedergegeben, bin mir aber nicht sicher, ob dies *ἐν τῷ λόγῳ* nicht nach Anm. 35 zu erklären ist, also die Bedeutung hat: „in unserer Darstellung", im Gegensatz zur Wirklichkeit

[51a]) S. 53. Vgl. 267 C f.

[52]) S. 56. Diese Bemerkung liegt auffallend von dem zu erwartenden Gedankengang ab. Denn die Vergleichung mit der Malerei sollte ja nur zur Illustration des Ganges der Untersuchung dienen, gibt aber nun zu der von der Sache ablenkenden Erinnerung Anlaß, daß Malerei ein an Wert tiefer stehendes Verdeutlichungsmittel sei als das belehrende Wort.

[53]) S. 56. Die Wichtigkeit des Beispiels als Hilfsmittels zur Erläuterung schwierigerer Begriffsverhältnisse war schon im Sophistes (218 E ff.) hervorgehoben worden. Aber auch im Phaidros (262 C) und in den Gesetzen (632 E) wird die Bedeutung desselben hervorgehoben, ganz in dem Sinne, wie es bei den Peripatetikern heißt: *ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς δεῖ παραδείγμασι χρῆσθαι* (Magn. Mor. 1183[a] 26).

[54]) S. 56. Ein beliebtes Beispiel bei Platon. Vgl. Theait. 206 A ff. u. a.

[55]) S. 57. Wie die Worte *τὸ μὲν ἕτερον ὡς τῶν ἄλλων ἕτερον ὄν, τὸ δὲ ταὐτὸν ὡς ταὐτὸν . . . προσαγορεύεσθαι* zu deuten sind, habe ich in meinen Observ. crit. Prgr. Weimar 1880 p. 9 f. gezeigt. Die Übersetzung schließt sich dem an.

[56]) S. 58. Nämlich 268 D.

[57]) S. 59. Besondere Klarheit kann man dieser Unterscheidung nicht nachrühmen; denn auch bei der Abwehr des Unangenehmen kommt es doch immer auf ein Tun an. Aber mit dem *ποιεῖν τι* ist offenbar ein solches Tun gemeint, das nicht der Abwehr und dem Schutze, sondern der positiven Förderung oder auch Verschönerung des Lebens dient.

[58]) S. 60. Vgl. 259 BC. 274 E.

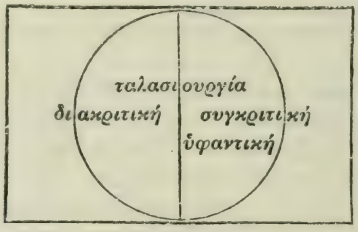
[59]) S. 60. Vgl. 279 D.

[60]) S. 63. Diese richtige Unterscheidung zwischen Ursache und Mitursache kommt auch schon im Phaidon vor, wo (99 A) die Mitursache als dasjenige bezeichnet wird, ohne welches die Ursache nicht wirken kann. In der peripatetischen Schule wurde dies *συναίτιον* auch geradezu *οὗ οὐκ ἄνευ* genannt.

[61]) S. 64. Die Weberlade (das Schiffchen) hat die doppelte Aufgabe die Fäden des Aufzuges eng miteinander zu verbinden, sie aber zugleich auch in gewisser Weise auseinanderzuhalten.

[62]) S. 64. Das bezieht sich wohl auf 281 A.

[63]) S. 64. Durch folgende Zeichnung dürfte die Sache am leichtesten klar werden:



Die Sphäre der Wollebearbeitung (*ταλασιουργία*) wird hier durch den Kreis bezeichnet, die Sphäre der trennenden (*διακριτική*) und der verbindenden (*συγκριτική*) Kunst durch die beiden Quadrate, deren jedes mit dem betreffenden Halbkreis an der *ταλασιουργία* Anteil hat; der Weberkunst (*ὑφαντική*) gehört nur der rechte Halbkreis als die ihr zukommende Sphäre.

[64]) S. 66. Diese den Leser etwas überraschende, aber dem eigenartigen Charakter dieses Dialogs (vgl. Einleitung p. 7 f.) durchaus entsprechende Betrachtung ist von nicht geringem Interesse. Die Unterscheidung zwischen einem relativen (mathematischen) und einem absoluten (begrifflichen) Maß gewährt uns einen tiefen Einblick in die Motive platonischen Denkens. Alle mathematische Auffassung der Sinnenwelt bewegt sich immer nur in verhältnismäßigen Bestimmungen. Dabei kann sich, wie Platon meinte, die Vernunft nicht beruhigen: sie verlangt ein absolutes Maß. Ein solches fand er, angeregt durch Sokrates, in den Begriffen und ihren Korrelaten, den Ideen, an deren Spitze die höchste Idee, die Idee des Guten

(die Gottheit) steht. Jeder Begriff stellt eine feste, unwandelbare Einheit dar, die sich mit den verwandten Einheiten zu Gruppen verbindet. Durch die Beziehung auf die Idee des Guten erhält jede dieser Gruppen und Einheiten ihre unverrückbare Wertbestimmung. In dem Begriff eines Dinges stellt sich immer zugleich sein Zweck und, wenn es ein lebendiges Wesen ist, seine Aufgabe dar. So ist, wie der Dialog weiterhin zeigt, auch in dem richtigen Begriff des Staatsmanns unmittelbar die ihm zukommende Aufgabe enthalten.

[65]) S. 67. Wörtlich: „nach dem notwendigen Sein des Werdens", *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*. Das Folgende läßt keinen Zweifel über die Bedeutung dieser zunächst etwas dunkeln Worte, denn es zeigt sich, daß damit der vernünftige Zweck jeder Sache, vor allem jeder Kunst gemeint ist, das Angemessene, Geziemende, durch die Einsicht Gebotene. Damit stimmen auch die anklingenden Worte des Dialogs Philebos (26D), wo von der *γένεσις εἰς οὐσίαν* die Rede ist.

[66]) S. 67. Diese etwas pedantisch ausgedrückte Bemerkung bezieht sich lediglich auf das unmittelbar Vorhergehende, wo erst auf das bloß relative, und dann, nach der Antwort des jüngeren Sokrates, auf das absolute Maß hingewiesen worden war.

[67]) S. 68. Dies ist mit Beziehung auf 283E gesagt, wo es hieß: „Werden wir dem, was vom rechten Maß abweicht, etwa die Wirklichkeit absprechen?" Denkbar wäre auch eine andere Deutung der Worte, nämlich die, daß man *χαλεπόν* auf beide Glieder bezöge in dem Sinne *οὐχ ὡς οὐκ ὂν χαλεπὸν ἀλλ' ὡς ὂν χαλεπόν*.

[68]) S. 68. Der eigentliche Kernpunkt des Dialogs Sophistes war der Nachweis der Existenz des Nichtseienden gewesen. Ohne diesen Nachweis wäre eine Begriffsbestimmung des Sophisten unmöglich gewesen. Ähnlich steht es hier mit der Anerkennung des rechten Maßes. Ohne diese Anerkennung gäbe es überhaupt keine Künste, also auch keine Kunst des Staatsmanns.

[69]) S. 69. Vielleicht ist das wieder eine Hindeutung auf den Dialog *Φιλόσοφος*, wo das oberste Prinzip, die Idee des Guten, als höchster Regulator aller Zwecke geschildert werden sollte.

[70]) S. 69. Auch im Philebos (55E) wird von den Künsten gesagt, daß sie ohne Maß und Zahl nicht bestehen können, doch ist es da nur das relative (mathematische), nicht das absolute Maß, auf welches hingewiesen wird. Auch nach dem, was hier in unserer Stelle unmittelbar folgt, könnte es scheinen, als gäbe es auch Künste, die nur des relativen Maßes bedürften, doch geht die Meinung Platons wohl dahin, daß auch diese dem absoluten Maß untergeordnet sind.

[71]) S. 70. Eine sehr bemerkenswerte Stelle, die den eigentlichen Differenzpunkt zwischen dem Pythagoreismus — denn die oben genannten „geistreichen Männer" sind als Pythagoreer zu deuten — und dem Platonismus mit Schärfe kennzeichnet (vgl. Anm. 64) und erkennen läßt, daß sich Platon zur Zeit der Abfassung des Politikos noch durch eine starke Scheidewand von den Pythagoreern getrennt fühlte, wie sich denn auch noch keine Spuren, die auf die Idealzahlen hindeuteten, finden. Das dialektische Verfahren, das hier kurz angedeutet wird, das Sammeln der Merkmale für Bestimmung

eines gemeinsamen höheren Begriffs und das Teilen des höheren Begriffs in seine Arten, ist aus dem Phaidros (265DE) und aus der Republik bekannt, ihre beste Erläuterung aber findet unsere Stelle durch folgende Bemerkung im Philebos (16DE): „Alles Seiende besteht aus Einem und Vielem. Wir müssen also immer für alles jedesmal eine Idee voraussetzen und sie aufsuchen. Haben wir sie in unsere Gewalt gebracht, so müssen wir zusehen, ob es vielleicht nach und unter ihr zwei gebe, wo nicht, dann drei oder irgend eine andere Zahl, und bei diesen weiteren Einheiten müssen wir es wieder ebenso machen, bis denn deutlich zu erkennen ist, nicht bloß, daß das anfängliche Eine Eines und Vieles und Unendliches ist, sondern auch wieviel es ist".

[72]) S. 71. Ein bemerkenswertes Bekenntnis. Vgl. Einleitung p. 7.

[73]) S. 71. Damit soll gesagt sein, daß man sich am Sinnlichen zwar für die Aufgaben des reinen Denkens üben könne und müsse, daß man aber am Sinnlichen selbst kein Objekt des reinen Denkens habe, da dieses Objekt etwas durchaus Unsinnliches sei und auch nicht bildlich durch das Sinnliche veranschaulicht werden könne. Die denkende Betrachtung des Sinnlichen (des Kleineren) ist nur eine Vorbereitung für die Erkenntnis des wahrhaft Seienden (des Größeren).

[74]) S. 72. Nämlich 284E. 285C.

[75]) S. 72. Eine schwierige Stelle. Platon scheint sagen zu wollen, daß die Lust von diesem Maßstab unabhängig ist, weil für sie, sofern es sich um die wahre Lust, d. h. die Lust an Erkenntnis und Forschen handelt, ein Längenmaß überhaupt keine Bedeutung hat, es müßten denn nebensächliche Rücksichten mit in Frage kommen. Ebensowenig ist auch für die Erreichung eines Denkresultates die Länge oder Kürze das Entscheidende, sondern da gilt als Ziel allein die möglichste Beherrschung der Methode ohne ein an sich bestimmtes Maß.

[76]) S. 73. Vgl. 275Ef.

[77]) S. 74. Wenn die Sache eine Zerlegung in mehr als zwei Teile fordert, wenn also von der bisher immer eingehaltenen Dichotomie abgegangen werden soll, darf die Teilung keine willkürliche, sondern nur eine sachgemäße sein, wie bei Zerlegung eines Opfertiers.

[78]) S. 74. Hierzu vgl. die in Anm. 71 angeführte Philebosstelle.

[79]) S. 74. Nämlich in weiterem Sinne kann man alles zum Gebrauche im Leben (d. h. also auch im Staate) Hergestellte als Werkzeug, *ὄργανον*, bezeichnen. Aber man kann dies Wort doch auch im engeren Sinne verstehen als Mittel zur Herstellung von etwas. Dann läßt sich alles nun Folgende davon unterscheiden. Die Konstruktion des Satzes ist schwierig und hat zu Änderungen und Umstellungen Veranlassung gegeben. Meines Erachtens kommt man ohne Änderung durch folgende Konstruktion aus: *πιθανὸν (ἐστι) δοκεῖν εἰρηκέναι τι εἰπόντα ὡς ἔστιν ὁτιοῦν τῶν ὄντων ἑνός γέ τινος ὄργανον*: „es erweckt den Glauben etwas Annehmbares gesagt zu haben zu scheinen, wenn man behauptet, daß jegliches Existierende das Werkzeug für irgend etwas ist." Auch Legg. 782D steht *πι-*

θανόν (wie *ἀναγκαῖον*) ohne *ἐστι*, nämlich *πιστεύεσθαι πιθανόν*, wie hier *δοκεῖν πιθανόν*. Die Wendung aber *λέγειν τι* in dem Sinne „etwas Annehmbares sagen" ist bekannt genug.

[80]) S. 75. Was die von den Hss. durchgängig gebotene Töpferkunst, *κεραμική*, hier soll, ist schwer verständlich. Es handelt sich wohl um eine bloße Abschreibersünde. Fragt man sich, was die Eigenart der hier in Frage stehenden Kunstfertigkeit, nämlich der Herstellung von Fahrzeugen zu Lande und zu Wasser neben der Zimmermannskunst und der Schmiedekunst fachlich erfordert, so kann das kaum etwas anderes sein als die spezielle Technik des Wagen- und Schiffsbaues, also die Kunst der Konstruktion dieser Beförderungsmittel, die ein ziemliches Maß von geometrischen Kenntnissen unter beständiger Handhabung von Linial, Zirkel und Winkelmaß erfordert. Es handelt sich also um nichts anderes als um praktische Geometrie. Vgl. Phileb. 51 CD. Dafür aber ist das griechische Wort kein anderes als *γραμμική*, die Kunst der Linienführung in der Praxis des Handwerks. Das Wort ist bekannt aus Plutarch und Sextus Empiricus. Für unsere Stelle ist besonders bezeichnend Eustat. Opusc. II p. 63, 2. *Τῶν τινες ὕστερον Σκυθῶν ἐσήμαινον ἃ ἤθελον, εἴδωλα τινα καὶ πολυειδῆ γραμμικὰ ξέσματα ἐγγράφοντες.* Auch Opusc. 198, 66 *ἡ ναῦς γὰρ ὡς οἷον γραμμικῶς τέμνει τὸ πέλαγος, ὀλίγας τινάς που ἕλικας περιάγουσα.* Die Paläographie wird gegen diesen meinen Vorschlag nichts einzuwenden haben, denn *γραμμική* und *κεραμική* liegen graphisch einander nahe genug, das Seltenere *γραμμική* wich unter der Hand des Schreibers dem ihm geläufigeren *κεραμική*.

[81]) S. 77. Die Rohprodukte hätten allerdings den natürlichsten Anfang der Aufzählung gebildet.

[82]) S. 77. Schritt für Schritt geht es nun von den entfernteren Mitursachen vorwärts zu den näheren Mitursachen und von da weiter zu dem, was bereits Anspruch darauf machen zu können scheint als eigentliche Ursache angesehen zu werden. Also genau so wie in dem Beispiel von der Weberei. Vgl. p. 281 B ff. und 268 C f.

[83]) S. 78. Geht auf die Worte 289 C „wenn meine Ahnung mich nicht trügt".

[84]) S. 78. für *τῆς γε τῶν ἐμπορευτικῶν* hat eine der geringeren Handschriften *τις γε τ. ε.* Diese Lesart scheint mir allein dem Sinn zu entsprechen und ihr bin ich in der Übersetzung gefolgt.

[85]) S. 80. Die Ironie dieser Worte ist unverkennbar.

[86]) S. 80. Wenn Platon auf die Sophisten zu sprechen kommt, wird seine Sprache immer nicht nur sarkastisch, sondern auch besonders lebendig und bilderreich. Die Sophisten sind recht eigentlich die Vertreter der entarteten Staatsformen, die nunmehr besprochen werden, und so kommt denn Pl. am Schluß dieser Besprechtung 303 C mit Verweisung auf unsere Stelle auf sie zurück.

[87]) S. 81. Ähnlich sagt Aristoteles im Anfang der Metaphysik (982 b 17): „Fragen und sich verwundern ist eine Folge des Nichtwissens".

[88]) S. 82. In dem griechischen Text ist das *νῦν* (*πρὸς τὸ βέλτιον ... ἀποσκοποῦντες νῦν*) anders und schärfer zu fassen, als es meist geschieht. Das *νῦν* steht im Gegensatz zu der eigenen An-

sicht Platons, die sich ihren Platz erst erkämpfen soll. Es bezeichnet also die gegenwärtig im Publikum herrschenden, landläufigen Ansichten. Daher auch dann die dritte Person Pluralis *προσαγορεύουσιν*. So findet sich das *νῦν* auch noch in einigen späteren Stellen. Vgl. Anm. 93, 99, 105. Rpl. 341E nebst Anm. meiner Übersetzung.

[89]) S. 82. Einen Überblick über die entarteten Staatsformen gibt Platon bekanntlich auch im Anfang des achten Buchs der Republik und zwar zählt er da deren vier auf: Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis. Verglichen mit unserem Dialog fehlt also das Königtum (*βασιλεία*) und an die Stelle der Aristokratie ist die Timokratie getreten. In unserer Stelle wird zunächst bloß eine erfahrungsmäßige Gruppierung gegeben, die sich wesentlich nach dem Gesichtspunkt der Gesetzlichkeit oder Gesetzlosigkeit der Herrschaft bestimmt. Weiterhin wird aber auch eine Wertskala für diese Staatsformen entworfen, für die der leitende Gesichtspunkt das Maß wirklicher Einsicht in das Wesen des Staates ist, über welches die Herrschenden verfügen. Demgemäß ergibt sich folgende Ordnung: 1. *βασιλεία*, 2. *ἀριστοκρατία*, 3. *δημοκρατία μετὰ νόμων*, 4. *δημοκρατία ἄνευ νόμων*, 5. *ὀλιγαρχία*, 6. *τυραννίς*. Vergleicht man diese Ordnung mit der obigen der Republik, welch letztere, wenn dies auch nicht der allein maßgebende Gesichtspunkt für sie ist, doch in gewissem Sinne gleichfalls eine Wertskala darstellt, so fällt die verschiedene Stellung der Demokratie auf, die in der Republik hinter der Oligarchie rangiert, während sie im Politikos ihren Platz vor der Oligarchie hat. Diese Differenz ist im wesentlichen wohl darauf zurückzuführen, daß für die Abfolge in der Republik an oberster Stelle das genetische Moment in Frage kommt. Platon konstruiert philosophisch eine Genesis der Staatsformen auseinander, indem er sie wie eine lebendige Reihe von Generationen ansieht, deren nächste immer die Frucht der vorhergehenden ist. Dabei ist vor allem mitbestimmend die Analogie mit der Entwicklung der Individuen, wie sie sich in der Folge der Generationen einer abwärts gehenden Familiengeschichte zeigt. In dieses konstruktive Verfahren paßte nicht die Entwicklung der Demokratie aus der Aristokratie; aus letzterer ergab sich vielmehr als Folge zunächst die Oligarchie. Auch mochte nicht ohne Einfluß auf die getroffene Anordnung die geschichtliche Tatsache sein, daß sich die Tyrannis meist aus der Demokratie entwickelt hat. In unserem Politikos dagegen ist nicht dieser genetisch-konstruktive Gesichtspunkt maßgebend; vielmehr kam es Platon hier nur auf eine empirische Wertbeurteilung an.

[90]) S. 83. Vgl. p. 258B.

[91]) S. 83. Vgl. p. 260A.

[92]) S. 84. Vgl. p. 259A.

[93]) S. 84. Dieser Satz hat den Herausgebern und Erklärern manche Verlegenheit bereitet und zu Änderungen geführt. Meine Übersetzung aber zeigt, daß alles in Ordnung ist, sobald man nur so klug geworden ist, sich durch das *ὥσπερ νῦν ἡγούμεθα* nicht täuschen zu lassen. Diese Worte sind es nämlich selbst, welche die vermißte Bestimmung zu dem unmittelbar vorhergehenden *νομιστέον* angeben: „Wir müssen diese Leute (*τούτους*) so beurteilen, wie diejenigen (wir müssen es mit ihnen so halten wie mit denen), die sich

als Vertreter irgend welcher Kunst betätigen, wie z. B. die Ärzte". Damit ist zugleich klar, daß das Komma hinter *ἡγούμεθα* wegfallen muß; das *ὥσπερ* gibt also bestimmt die Art und Weise an, auf welche das *νομιστέον* hinzielt, und ist nicht bloße farblose Verweisung auf irgend etwas. Es steht in vollem Sinne, ähnlich wie gleich etwas später 295 C *καθάπερ* in den Worten *ποιεῖ γὰρ ἀτεχνῶς καθάπερ εἴρηκας νῦν, ὁ νόμος ἡμῖν ἑκάστοτε* „das Gesetz verfährt mit uns auf die Art, wie du es eben schildertest". Auch ist hier wieder zu beachten das *νῦν* im Sinne der Anm. 88. Denn auch hier bedeutet *νῦν* das Gültige, Landläufige im Gegensatz zu dem, was leider noch nicht landläufig ist.

[94]) S. 86. Vgl. Einleitung.

[95]) S. 86. Diese Worte Platons dürfte Aristoteles wohl mit im Auge gehabt haben, wenn er sich im dritten Buch seiner Politik (1286[a] 7 ff.) folgendermaßen äußert: „Es erhebt sich die Frage, ob es zweckmäßiger ist von dem besten Manne oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden. Diejenigen nun, welche es für zweckmäßiger halten unter einem König zu stehen, meinen, die Gesetze reden bloß von dem Allgemeinen und verordnen nichts über die einzelnen Vorkommnisse. Darum sei in jedweder Kunst das Kleben am Buchstaben der Vorschrift töricht; — sogar in Ägypten sei es nach viertägiger Frist den Ärzten freigestellt von der Vorschrift abzuweichen; wer es jedoch früher tut, tut es auf eigene Gefahr —; demnach sei es klar, daß aus demselben Grunde die auf dem Buchstaben und den Gesetzen beruhende Verfassung nicht die beste sein könne. — Hiergegen läßt sich jedoch erwidern, daß doch den regierenden Personen jene allgemeine Auffassung auch nicht fehlen dürfe, und daß etwas, dem Leidenschaft gar nicht beiwohnt, besser ist als etwas, mit dem sie verwachsen ist. Im Gesetz nun gibt es keine Leidenschaft, während sie sich unvermeidlich in jedem menschlichen Gemüt findet. Hierauf möchte man vielleicht entgegnen, daß dafür aber auch der persönliche Herrscher richtigere Entschlüsse über die einzelnen Fälle fasse". Und bald darauf sagt er sehr richtig (1287[a] 27): „Ferner läßt das Gesetz Raum für nachträgliche Verbesserungen, da, wo die Erfahrung etwas Zweckmäßigeres als die ursprünglichen Bestimmungen an die Hand gibt. In der Tat, wer will, daß das Gesetz herrsche, der will, daß allein Gott und Vernunft herrsche; wer dagegen will, daß ein Mensch herrsche, der bringt zugleich das Tier hinein. Denn erstlich ist die Begierde etwas Tierisches, und auch der Zorn lenkt Herrscher vom geraden Wege ab, selbst wenn es die besten Menschen sind. Vernunft ohne Begehren ist also nur im Gesetz zu finden". Auch sonst merkt man dieser ganzen Partie die Rücksichtnahme auf Platon an.

[96]) S. 87. Auch hierüber urteilt Aristoteles weniger einseitig oder mindestens genauer. Er sagt im zehnten Buch der Nik. Ethik (1180[b] 7 ff.): „In der Familie sind die Erziehungsmittel je nach der Individualität verschieden, ganz anders als es in der Staatsgemeinschaft der Fall ist. Es ist damit wie in der Medizin. Im allgemeinen ist für den Fieberkranken Ruhe und Enthaltung von Speisen das Zuträgliche, aber im einzelnen Fall doch wieder nicht; und der

Fechtmeister schreibt doch wohl auch nicht allen gleichmäßig dieselben Übungen vor. Es ist doch wirklich so, daß man das dem Individuum Angemessene genauer trifft, wenn man dem Einzelnen besonders seine Sorgfalt zuwendet, und daß der Einzelne auf diese Weise besser erlangt was ihm zuträglich ist. Anderseits wird der Arzt, der Turnlehrer und jeder andere seine Anordnungen für den Einzelnen richtiger treffen, wenn er die allgemeine Regel darüber kennt, was allen oder was den Menschen von bestimmter Beschaffenheit taugt".

[97]) S. 92. Vgl. p. 292E. Aristoteles urteilt günstiger über den Wert der Menge. Er sagt Pol. III, 11 p. 1281a 40 ff.: „Daß lieber die Mehrzahl der Souverän sein solle als Wenige, wenn es auch die Besten sind, scheint eine gewisse Annehmbarkeit, vielleicht sogar eine gewisse Wahrheit zu haben. Denn es ist wohl denkbar, daß die Vielen, von denen jeder Einzelne kein sittlich vollkommener Mann ist, dennoch, wenn sie zusammentreten, besser als jene wenigen Besten seien, nicht zwar jeder für sich, aber wohl insgesamt genommen; es ist ein ähnliches Verhältnis wie z. B. zwischen Picknicks und den auf Kosten eines Einzigen bestrittenen Mahlzeiten. Denn da es viele sind, kann möglicherweise jeder etwas von Tugend und Einsicht haben, und wenn sie nun zusammentreten, so findet, wie die Menge gleichsam ein einziger vielfüßiger, vielhändiger und mit vielen Sinneswerkzeugen ausgestatteter Mensch wird, dasselbe auch hinsichtlich der Charaktere und der Geisteskraft statt. Deshalb urteilt auch die Menge besser über die Leistungen sowohl der Tonkunst als der Dichter; denn der eine beurteilt diese, der andere jene Seite, sonach alle alles." Ähnlich 1286a 24 ff.

[98]) S. 92. Vgl. p. 293B f.

[99]) S. 93. Hier haben wir wieder das in Anm. 88 gekennzeichnete *νῦν* als Gegensatz zu einem erst zu schaffenden, wünschenswerten Zustand.

[100]) S. 93. Anspielung an den bekannten homerischen Vers (Il. XI, 514) von dem Werte des Arztes: „Denn ein heilender Mann ist wert wie viele zu achten".

[101]) S. 93. Eine starke Persiflage auf die athenische Demokratie, wo nach Platons Meinung nicht die Weisheit, sondern der Unverstand die Gesetze macht und diese Gesetze durch Wall und Graben gegen jeden Angriff sichert. Nicht minder als diese Gesetzmacherei und ängstliche Behütung des dadurch gewonnenen Schatzes fordert die schikanöse Art der Rechenschaftsablegung den Spott des Pl. heraus. Unschwer erkennt man auch die Beziehungen auf den Prozeß des Sokrates.

[102]) S. 97. Hier hört der Spott gegen Athen auf und Platon kehrt zu der Annahme zurück, daß eine den Geist des idealen Königtums möglichst streng nachahmende Gesetzgebung vorliege.

[103]) S. 98. Vgl. p. 295C f.

[104]) S. 98. Vgl. p. 292E.

[105]) S. 99. Wieder das *νῦν* im Griechischen. Vgl. Anm. 88.

[106]) S. 99. Der König, welcher nach Gesetzen regiert, wird dem Namen nach nicht unterschieden von dem idealen König; tatsächlich stellt er aber bloß eine Nachahmung des letzteren dar,

gehört also wie die anderen vier unechten Formen (Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis) zu den Nachahmungen, daher es denn fünf Nachahmungsformen gibt, die eben sämtlich unter dem einen Namen „Nachahmungen“ zusammengefaßt werden.

[107]) S. 100. An diese Worte klingt eine Bemerkung des Aristoteles in der Politik (VII, 14, p. 1332b 16 ff.) an: „Wäre der eine Teil der Bürgerschaft so verschieden von dem anderen, wie es nach unserem Glauben die Götter und Heroen von den Menschen sind, indem derselbe zuvörderst gleich dem Körper nach, dann aber auch an geistigen Vorzügen den letzteren dergestalt überragte, daß diese Überlegenheit der Herrschenden für die Beherrschten selber unzweifelhaft und einleuchtend wäre, dann würde es offenbar sein, daß immer der eine Teil ein für allemal herrschte und der andere gehorchte. Da nun aber dies nicht leicht anzunehmen ist und der Fall sonst nicht vorkommt, den Skylax von den Indern erzählt, daß deren Könige in der bezeichneten Weise vor ihren Untertanen hervorragen, so ist es offenbar aus vielerlei Gründen notwendig, daß alle Bürger in gleicher Weise an dem abwechselnden Herrschen und Beherrschtwerden Anteil haben müssen“.

[108]) S. 101. Eine eindrucksvolle Stelle, bei der dem Platon wohl vor allem Sparta vorgeschwebt haben mag.

[109]) S. 102. Der Name Aristokratie, d. i. Herrschaft der Besten, scheint ein gutes Omen in sich zu schließen.

[110]) S. 102. Griechisch: *οὐδ' εἰ τοὔνομα ἤδη διπλοῦν ἐστι ταύτης.* Das ist unverständlich. Ich meine, daß *ἤδη* durch *μὴ* ersetzt werden muß: „wenn der Name dafür auch nicht ein doppelter ist“. Danach habe ich übersetzt.

[111]) S. 102. Nämlich p. 292A ff.

[112]) S. 102. Über diese Rangfolge der Staatsformen vgl. Anm. 89.

[113]) S. 103. Auf diese Stelle bezieht sich offenbar folgende Bemerkung in des Aristoteles Politik (IV, 2, p. 1289b 3). „Den zweiten Rang nimmt die Oligarchie ein — man muß nämlich diese nicht mit der Aristokratie verwechseln, von der sie ein gar weiter Abstand trennt — und die erträglichste dieser Abarten ist die Demokratie. Und ganz dieselbe Ansicht hat auch schon ein Vorgänger ausgesprochen (nämlich Platon), jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt als wir. Er unterscheidet nämlich eine gute und eine schlechte Art von allen drei Verfassungen (Monarchie, Oligarchie, Demokratie) und urteilt nun, daß unter den guten Arten die Demokratie die schlechteste, unter den schlechten aber die beste sei, wir dagegen bezeichnen alle drei überall als fehlerhaft, so daß man eigentlich kein Recht hat eine Art von Oligarchie und Demokratie gegenüber einer anderen als eine bessere zu bezeichnen, sondern nur als eine minder schlechte“. Das letztere wäre ein bloßer Wortstreit, denn im Grunde urteilt Platon ebenso.

[114]) S. 103. Vgl. p. 291C.

[115]) S. 103. Vgl. p. 291AB und Anm. 86.

[116]) S. 106. Der griechische Text lautet: *εἰ δεῖ πράττειν πρός τινας ὁτιοῦν ἢ καὶ τὸ παράπαν ἔχειν.* Dies allerdings auffällige *ἔχειν* hat zu allerhand Korrekturen (Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Badham) Veranlassung gegeben. Mir scheint, man hat übersehen,

daß sich das *πρός τινας* auch noch zu *ἔχειν* ziehen läßt. So erhält man die Wendung *ἔχειν πρός τινας*, der die von mir gegebene Übersetzung entspricht.

[117]) S. 106. Diese Ansicht von einer Rangfolge der Künste von dem bloßen Handwerk bis hinauf zu der königlichen Kunst (*βασιλική*) gehört zu dem ehernen Bestand der platonischen Philosophie. Der Gesichtspunkt, der dabei maßgebend ist, ist die Art und der Umfang des Wissens, das den einzelnen Künsten zukommt. Die über Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Anwendung und des Gebrauchs entscheidenden Künste stehen höher als die bloß die Technik ihres Spezialgebietes beherrschenden. Über allen aber steht die *βασιλική* oder *πολιτική* als diejenige, die über die Verwendung aller in letzter Instanz entscheidet. So zeigt es in umfassender Behandlung die Ausführung im Euthydemos, p. 289 B C und 290 E. 293 A, so zeigt es im einzelnen der Gorgias, wo p. 517 E das Verhältnis der Kochkunst zu der ärztlichen Kunst als der ihr übergeordneten geschildert wird, so zeigt es auch die Republik, wo p. 601 D die Künste ihrer Rangfolge nach von oben nach unten bestimmt werden als *χρησόμεναι, ποιήσουσαι, μιμησόμεναι*. Und diese Ansicht findet sich genau so auch bei Aristoteles. Diejenige Wissenschaft, die uns Aufschluß gibt über das höchste Gut, ist die Herrscherin über alle anderen. „Es liegt nahe anzunehmen", sagt er im Beginn der Nikomachischen Ethik (1094[a] 26 ff.), „daß es die dem Range nach höchste und im höchsten Grade zur Herrschaft berechtigte Wissenschaft sein wird, wohin sie gehört. Als solche aber stellt sich die Wissenschaft vom Staate dar. Denn sie ist es, welche darüber zu bestimmen hat, was für Wissenschaften man in der Staatsgemeinschaft betreiben, welche von ihnen jeder Einzelne und bis wie weit er sich sie aneignen soll. Ebenso sehen wir, daß gerade die Fertigkeiten, die man am höchsten schätzt, in ihr Gebiet fallen: so die Künste des Krieges, des Haushalts, der Beredsamkeit".

[118]) S. 108. Nämlich p. 287 B ff. und 303 D—305 C.

[119]) S. 109. Der sich wie von selbst bietende Einwand ist der, daß dann die Tugend mit sich selbst in Widerspruch geraten würde. Offenbar liegt die Sache so, daß hier nicht die vollendete Tugend (die *τελεία ἀρετή* als *ἕξις* nach Aristoteles) gemeint ist, denn erst bei dieser kann von voller Harmonie die Rede sein, sondern die erst zu bildenden natürlichen Anlagen zur Tugend, also die *φύσις* (vgl. 308 B *φύσει*, ebenso 310 A), die eben erst zur Tugend (*ἀρετή*) gebildet werden soll. Dafür zeugt die ganze folgende Erörterung, der zufolge dem Staatsmann eben die Heranbildung der Einzelnen und des ganzen Volkes, soweit es überhaupt bildungsfähig ist, zu tugendhafter Gesinnung und Lebensführung als Aufgabe obliegt. Die schon von Haus aus als unbrauchbar für solche Erziehung sich kennzeichnenden Naturen sollen ja (308 E) überhaupt gewaltsam aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden, so daß es der Staatsmann, was seine positive Arbeit anlangt, überhaupt nur mit den schon von Natur zur Tugend Prädestinierten zu tun hat. Platon braucht hier also absichtlich das Wort Tugend in zweideutigem Sinn. Bei einer Problemstellung, wie sie hier vorliegt, ist das ein gar nicht übler Kunstgriff, der zur Erweckung des Interesses und Nachdenkens das Seinige beiträgt.

[120]) S. 110. Tapferkeit (*ἀνδρεία*) hat im Griechischen auch die allgemeinere Bedeutung der herzhaften Tatkraft, des mannhaften Zugreifens im Gegensatz zu nachdenklicher Unentschlossenheit.

[121]) S. 112. Von diesen zwei vorwiegenden Gemütsanlagen, deren eine ihren Inhaber, wenn er sich selbst überlassen bleibt, zur Schlaffheit herabsinken läßt, während die andere sich leicht zu tollem Mutwillen auswachsen kann, eine jede der anderen möglichst anzunähern zur Erreichung einer glücklichen Mitte, ist die Hauptforderung der platonischen Erziehungslehre. Vgl. Republ. 410 D ff. Platons Ansicht hierüber erweist sich als wohlbegründet. Wir können die beiden Momente, auf deren Verhältnis zueinander es ankommt, am kürzesten mit den Worten Tatkraft und Gefühl bezeichnen. Sehr richtig sagt über deren gegenseitiges Verhältnis in Beziehung auf die Bildung des Charakters J. F. Fries in seiner Philos. Rechtslehre (Jena 1803) p. 110: „Die innere Energie soll das Übergewicht haben, aber doch auch nicht bis zu einer Erdrückung des Gefühls, indem sonst ebensowohl eine krankhafte Stärke oder Gefühllosigkeit entsteht. Auf das schwere Gleichgewicht dieser beiden Momente und die größtmögliche Höhe jedes Teils in diesem Gleichgewicht kommt es an, um die geistige Gesundheit des Menschen zu bestimmen. Aber eben daher ist es in der Erfahrung weit allgemeiner diese beiden Momente in Widerstreit zu finden, mit dem überwiegenden Gefühl die Kraft sinken, oder mit der überwiegenden Kraft das Gefühl unterliegen zu sehen". In diesem Sinne handelt es sich in unserem Abschnitt um die Aufgabe des Staatsmanns, dies Gleichgewicht bei den seiner Obhut Anvertrauten herzustellen durch Anbildung des Fehlenden, durch Ergänzung des Einseitigen bei den einzelnen Naturen (vgl. 308 D E). Aber nicht bloß für die Erziehung der Einzelnen muß dies der Leitstern sein, sondern auch für die gemeinschaftliche Tätigkeit im Staate muß zwischen den verschiedenen und trotz aller Erziehung immer doch den natürlichen Grundzug ihres Wesens noch nicht verleugnenden Individuen volles gegenseitiges Verständnis mit entsprechender gegenseitiger Wertschätzung hergestellt werden. Und dies hat Platon vorwiegend im Auge, wenn er mit dem von der Weberkunst hergenommenen Bilde die Aufgabe des Staatsmanns in dem festen Zusammenflechten dieser beiden einander wiederstrebenden Gemütsanlagen sieht. In der Republik findet sich dies Bild von der Weberkunst noch nicht; der Gedanke der inneren Einheit des Staates, der die Grundforderung des Ganzen bildet, kommt da ohne dieses Bild genügend zum Ausdruck. Nachdem er es aber im Politikos einmal so nachdrücklich eingeführt hatte, hielt er daran fest und bediente sich desselben in den Gesetzen zur Illustration der Aufgabe des Staatsmanns rücksichtlich der Gemeinschaftsarbeit aller Bürger in etwas weiterem Sinne als im Politikos. Es heißt da (734 E): „Gleichwie bei einem Gewebe sich Einschlag und Zettel nicht aus gleichen Fäden bereiten läßt, sondern die zu dem letzteren genommenen notwendigerweise von vorzüglicherer Beschaffenheit sein müssen — er verlangt nämlich ja ein starkes und festgedrehtes, der Einschlag aber ein weicheres Garn von einer gewissen angemessenen Nachgiebigkeit —: ebenso

muß man vernunftgemäß stets zwischen denen, welche hohe obrigkeitliche Würden im Staate bekleiden sollen, und denen, welche nur in geringem Maße die Probe ihrer Erziehung zu bestehen haben, einen Unterschied machen".

[122]) S. 114. Solchen Radikalkuren war Platons Idealismus gar nicht abgeneigt, der in den Gesetzen (735 E) sich seinen Gesetzgeber aller Unheilbaren durch Hinrichtung oder Verbannung und in der Republik (540 E ff.) seinen Staatsgründer sich aller Bewohner über zehn Jahre durch Austreibung entledigen läßt. Atimie bedeutet den Verlust des Vermögens sowie aller bürgerlichen Rechte.

[123]) S. 114. Diese Antwort erklärt sich daraus, daß die Behauptung des Fremdlings sich nicht auf gerade vorliegende Tatsachen der Gegenwart stützt.

[124]) S. 115. Auf die Art dieser Belehrung wird hier nicht näher eingegangen; sie ist mehr Sache des Philosophen als des Staatsmanns, wenn man, wie es der Gedanke der Trilogie mit sich brachte, zwischen beiden doch noch einen Unterschied macht. Der Person nach fallen dem Platon der Philosoph und der Staatsmann zusammen, aber dem Begriff nach fällt das Lehrhafte mehr jenem, die Einwirkung auf die tätige Gesamtheit der Bürger als solcher mehr dem Staatsmann zu. So wird denn hier vor allem das letztere betont, und es liegt nahe anzunehmen, daß die Schilderung der dem Theoretischen näher stehenden Seite seiner Tätigkeit dem Dialog *Φιλόσοφος* vorbehalten blieb.

[125]) S. 116. Nämlich auf den Namen des Staatsmanns.

[126]) S. 116. Vgl. p. 309 C.

[127]) S. 117. Es ist bezeichnend, mit welcher Verachtung Platon auf diesen Standpunkt der Geldheiraten herabblickt. Eine solche Torheit auch nur zu tadeln — meint er —, hieße der Sache schon viel zu viel Ehre antun; es wäre mehr als Zeitverschwendung.

[128]) S. 117. Das griechische *γένη* hat hier viel Kopfzerbrechen verursacht. Mit Unrecht. Denn faßt man es als „Nachkommenschaft", was durchaus zulässig ist, so ist alles in bester Ordnung. Denn damit ist einerseits der beste Gegensatz zu den „Geldheiraten" gegeben, anderseits aber auch die Bahn für andersartige Torheit offen gelassen. Denn nicht wenige meinen, gerade durch Zusammenbringen der ihnen zusagenden, mit ihnen gleichgestimmten Sinnesart werde die beste Nachkommenschaft erzielt.

[129]) S. 118. Diese Ausführung erinnert bei aller Besonderheit ihres Inhalts doch insofern an den Standpunkt der Republik, als dort wie hier die volle Tugend mehr der Vorzug des Ganzen als jedes Einzelnen für sich sein soll, nur daß es in der Republik die verschiedenen Stände sind, die sich zur Harmonie des Ganzen zusammenfügen, während es hier die Einzelnen sind, die sich einander ergänzen sollen.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

A.

Agypten 31. 80.
Alter und Jugend (im Mythos) 44.
Ammon 17. 120.
Aristokratie 82ff. 99f. 102.
Aristoteles 132. 133f. 135f.
Arithmetik 19f. 96.
Armut u. Reichtum 82. 84f. 117.
Art u. Teil 27ff., Art u. Gattung 70. 122. 128f.
Arzt 20. 38. 39. 84ff. 88f. 90. 93f. 95f.
Athen 80.
Athene 50.
Atimie 114. 137.
Atreus 40. 125f.

B.

Barbaren und Hellenen 28.
Baukunst 20. 22. 61. 75. 96.
Befehlskunst 24. 37. 83.
Begriffe 70f. 128f.
Beispiel, seine Bedeutung 56ff. 127.
Bergbau 76.
Besonnenheit und Tapferkeit 109ff. 136f.
Bienen 85. 100.
Bildhauerei 55.
Brettspiel 84. 96.
Buchstaben, ihre Erlernung 56ff. 71.

D.

Demokratie 81ff. 103.
Diagonale und Quadrat 35.
Dichotomie 73f. 121. 130.
Dienstleute 77f.
Dolmetscher 24.
Drama 103.

E.

Eheschließungen 117ff.
Einschlag und Kette 62ff.
Elemente der Dinge und ihre Erkenntnis 57f.
Erdgeborene 41. 44f. 47. 49.
Erziehung 3f. 114f.
Esel 34.
Ewiges und Endliches 41.

F.

Fahrzeuge 75.
Feuer 50.
Fischzucht 31.
Fremdling aus Elea 17ff. 120.
Fürsorgekunst 52ff.

G.

Gangart der Menschen 35.
Gänseweiden 31.
Gattung und Art 70.
Gefäße 74f.

Gemälde 55f.
Geometrie 35.
Geräteherstellung 74ff. 96.
Gerade und Ungerade 28.
Gerberkunst 61.
Gerechtigkeit 91ff. 104.
Gesetzgebung 86ff.
Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit 102f.
Glückseligkeit des Menschengeschlechts 46ff.
Goldenes Zeitalter 45ff.
Goldreiniger 104.
Gottheit 41ff.
Götter 42. 45. 47.
Gut und bös 67. 90f. 115f.
Gymnastik 87f.

H.

Hausverwalter 20f.
Hebammenkunst 39.
Heilkunst 76; s. Arzt.
Hellenen und Barbaren 27f.
Hephaistos 50.
Herdenzucht 24ff. 53ff. 96.
Herolde 24. 79.
Hirt und Staatsmann 38ff. 51ff. 127.
Hunde 34.

J.

Jagdkunst 76. 96.

K.

Kaufmann 23. 38. 78.
Kentauren 80. 103.
Kette und Einschlag 62ff. 115ff.
Kleideranfertigung 60ff.
Kolonien 85.
König 20f. 34. 41. 100. K. und Hirt 35ff. 49. 51ff. K. und Tyrann 54ff. 99. K. und Sophisten 80ff., s. Staatsmann.
Kraft (*δύναμις*) 35. 123f.
Krämer 23f.
Kraniche 29f. 31. 123.
Kreisbewegung 42. 126.
Krempelkunst 61ff.
Krieg 45f.
Kriegskunst 104. 106f.
Kronos, seine Herrschaft 40ff. 45f. 53. 126.
Kunst und Künste 22ff. 53f. Einteilung 59ff. 74ff. Bedingungen ihrer Entwicklung 69f. 96f., ihr Verfahren 113ff.
Kurzweil 76.

L.

Landwirtschaft 38. 96.
Länge und Kürze der Untersuchung 72ff.
Literatur über den Dialog 15f.
Los (Wahl durch das Los) 95. 97.
Lyder 28.

M.

Malerei 55f. 75. 96. 110. 127.
Maß, das rechte 66ff. 128f.
Maßhaltung 109ff.
Meinung, falsche 58.
Menschengeschlecht, Einteilung 27ff. Gangart 35. Katastrophen für das Menscheng. 43f. 48. Glückseligkeit 46ff. Selbsthilfe 49f.
Meßkunst, relative und absolute 66ff.
Methode und Methodisches 7f. 36. 72f. 121.
Mitursachen 62ff. 73ff. 128.
Monarchie 81ff. 102f.
Münzen 77.
Musik 39. 75. 104f. 110.
Mythus 8f. 11. 40ff. 51f. 125f.

N.

Nachahmungskunst 96.
Nachkommenschaft 117f.
Nahrungsgewinnung 76f.
Namengebung 24. 26. 28. 33. 37. 45. 54. 60. 122.
Nil 31.

O.

Oligarchie 81ff. 99f. 102f.
Opfertier 74.

P.

Pferd 34. 38.
Pferdezucht 96.
Phaidros, Dialog 125.
Philebos, Dialog 129. 130.
Philosophie 47.
Philosophos, Dialog 1f. 122. 129. 138.
Phryger 28.
Politikos, Dialog, Zweck u. Komposition 2ff.
Praktisch (*πρακτικός*) 121.
Priester 79f.
Prometheus 50.
Pythagoreer 69f. 129f.

R.

Rechenkunst 22.
Rechenschaftsablegung 95f.
Rechtsprechung 104. 107.
Redekunst 104. 105f.
Reichtum und Armut 82. 84. 91. 117.
Rohstoffe 76f.

S.

Satyrn 80. 103.
Sauhirt 35f.
Schmiedekunst 75.
Schneiderkunst 62.
Schreiber 79.
Schutzmittelkunst 60ff. 75f.
Schwein 35f.
Seele 47. 57f. 110. 115.
Seeräuberei 94.
Selbstbefehlende Kunst 24. 37. 121.
Sklaven 77f.
Sokrates 120.
Sokrates der Jüngere 18ff. 35. 40. 120.
Sonne, ihre Umkehr 40ff.
Sophist, Dialog 68. 72. 121. 129.
Sophisten 80ff. 96. 103ff. 131.
Spinnerei 63ff.
Sprichwort 30f.
Staaten, ihre Dauer 100f.
Staatsmann 2ff. 34., seine Wissenschaft 19ff. 39. 73ff. 83ff. 105ff. 108. Staatsm. und Hirt 38ff. 127, als Wagenlenker 36; s. König.
Staatsverfassungen 81ff. 131ff. Wahre und nachgeahmte 86ff.; ihr Wert 101ff.
Steuermann 91. 93f. 95. 101.
Streitredner 109.

T.

Tapferkeit 109ff. 136f.
Teil und Art 27ff. 122.
Textkritisches, Anm. 26. 45. 79. 80. 84. 93. 110. 116.
Theaitetos 18. 35. 120.
Theaitetos, Dialog 120.
Theodoros 17f. 120.
Thessalien 31.
Thyestes 40. 125f.
Tiere, Einteilung 30ff.
Tischlerei 61.
Traum und Wirklichkeit 56. 58.
Trilogie 1.
Tugendlehre 109ff. 136.
Turnmeister 38.
Tyrannis 54f. 82ff. 99f.

U.

Unwissenheit als Quelle des Erstaunens 81.
Ursachen, eigentliche und mitwirkende 62ff. 73ff. 128.

V.

Vergleichungen 23. 26. 36. 39. 40. 55. 80. 84. 91. 93. 100. 103. 104. 108.
Vernunft 2ff.
Volksmenge, urteilsunfähig 92. 98. 105.

W.

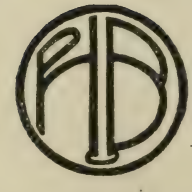
Waffenrüstung 75.
Wahrheit 36.
Wahrsager 24. 79. 96.
Walkerkunst 62 ff.
Weberkunst 4. 12 f. 59 ff. 108 ff.
Weltall, Umkehrung 41 ff.
Werkzeuge 74 f.
Wetterpropheten 96.
Widder, der goldene 40.
Wiedererinnerung 2.
Wissen, das 56.
Wissenschaften, Einteilung 19 ff. 37. 105 ff. 121.
Wocken 65.
Wollbearbeitung 64 ff.

Z.

Zahl 28. 32.
Zettel, s. Kette.
Zeus, Zeitalter d. Z. 46.
Zimmermannskunst 74.
Zweiteilung, s. Dichotomie.

PLATONS BRIEFE

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT
VON
OTTO APELT



ZWEITE, DURCHGESEHENE AUFLAGE
DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 173

LEIPZIG 1921 / VERLAG VON FELIX MEINER

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Einleitung	1—16
2. Literaturübersicht	17—19
3. Erster Brief. An Dionysios	20—21
4. Zweiter Brief. An Dionysios	22—29
5. Dritter Brief. An Dionysios	30—37
6. Vierter Brief. An Dion	38—39
7. Fünfter Brief. An Perdikkas	40—41
8. Sechster Brief. An Hermeias	42—44
9. Siebenter Brief. An die Freunde des Dion	45—88
10. Achter Brief. An die Freunde des Dion	89—97
11. Neunter Brief. An Archytas	98
12. Zehnter Brief. An Aristodoros	99
13. Elfter Brief. An Laodamas	100—101
14. Zwölfter Brief. An Archytas (unecht)	102
15. Dreizehnter Brief. An Dionysios	103—109
16. Anmerkungen	110—148
17. Register	149—154

Einleitung.

Es gibt keine Literaturgattung, von der das *habent sua fata libelli* in so hohem Maße gälte als von der Briefliteratur. Sie ist die schicksalsreichste und dabei in gewissem Sinne zugleich älteste Gattung, sofern wir nämlich *litteratura* in seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinne nehmen als „Schrift" (Buchstabe). Der Brief des Königs Proitos an seinen Schwiegervater Jobates in Sachen des Bellerophon (Il. VI, 152 ff.) ist das älteste griechische Schriftstück, von dem wir Kunde haben.

Die Allgegenwart ist dem Menschen versagt. Und doch ist der Wunsch nach ihr unauslöschlich ihm in die Seele gepflanzt. Das natürliche Bedürfnis vertraulicher Mitteilung in die Ferne führte also, sobald es ausreichende Zeichen dafür gab, wie von selbst zum brieflichen Verkehr als dem Mittel zu der gewünschten Verständigung. Der Brief als solcher ist nur die Frucht drängender Lebensbeziehungen, das Kind unmittelbaren Bedürfnisses, nicht Erzeugnis des frei schaffenden Geistes. Erst mit der freien Produktivität, die unabhängig von dem Zwange des Lebens dem dichterischen Zuge der Seele folgt, oder genauer, erst mit der schriftlichen Festlegung dessen, worin sich eine höhere geistige Individualität ausspricht, beginnt die Literatur in dem uns geläufigen Sinne. Der Brief als solcher gehört also noch nicht zur Literatur, wohl aber ist er, geschichtlich genommen, ihr Vorläufer und Ankündiger, und mehr als das: er ist auch immer nicht nur der Begleiter der Literatur geblieben, sondern auch ein Teil derselben geworden. Denn mit dem Erwachen und der Entwicklung derselben hat er auch alsbald seinen Einzug in sie gehalten zunächst in der Form von Einlagen, also von Bestandteilen größerer Literaturwerke — denn nicht nur in Geschichts-

werken, sondern in allen Gattungen der Literatur begegnen uns eingelegte Briefe — sodann aber auch als eigene Gattung der Literatur, also in selbständiger Form. Dies führte weiterhin, schon mit Rücksicht auf den buchhändlerischen Vertrieb, zu Sammlungen von Briefen, eine Wendung, die für die Entwicklung und die ferneren Schicksale dieses Zweiges der Literatur bedeutsam wurde.

Von dem Zeitpunkt ab, wo sich der Brief als selbständiges Glied neben die anderen Literaturwerke stellt, bildet er sozusagen die leichte Truppe des Heeres, die nach allen Richtungen hin die Kerntruppen umschwärmt, ihnen die Wege bereitend, gelegentlich auch ihre Absichten störend. Die Rolle, die er spielt, ist fortab eine sehr zweideutige. Die Briefliteratur ward mehr und mehr zu einem einträglichen Gewerbe. Die Gründe liegen teils im Publikum und seinen Neigungen und Wünschen teils in gewissen maßgebenden geschichtlichen Verhältnissen.

Im Publikum. Denn neugierig ist alle Welt. Niemand aber war neugieriger als die Griechen. „Gibt's was Neues (*λέγεταί τι καινόν*)" war die erste Frage, die man alle Tage zur Zeit als der Markt in Athen sich füllte (*ἀγορᾶς πληθούσης*) aus dem Munde eines jeden als Erstes vernehmen konnte. Die Neugierde richtet sich aber nicht bloß auf Ereignisse sondern vor allem auf die Person. Sie beschränkt sich nicht auf die Gegenwart sondern überträgt sich auch auf die Vergangenheit. Was die großen Volksführer, Feldherrn, Dichter, Künstler und Weltweisen Athens und Griechenlands gedacht, gesagt, geschrieben, oder was andere an sie oder über sie geschrieben hatten, soweit es nicht schon bekannt war, zu hören, den Schleier gelüftet zu sehen, der so vieles Interessante an ihnen verhüllte, war ein Hochgenuß, der sich über die Freude an bloßem alltäglichen Klatsch doch um ein Beträchtliches zu erheben schien. In dem Heißhunger des Publikums nach dergleichen Mitteilungen lag aber eine nicht geringe Versuchung für die Gewinnsucht weltkundiger Spekulanten, und diese Versuchung war um so stärker, als hier die Vorraussetzungen

für Wahrscheinlichkeit und entsprechende Glaubwürdigkeit der Erfindung so günstig wie möglich lagen: es gab bei der Berühmtheit der Persönlichkeiten, um die es sich hier handelte, genug bekannte Situationen, an die unbedenklich angeknüpft werden konnte. An gewandten Betrügern aber hat es in Griechenland nie gefehlt. Findigkeit für Lug und Trug war seit des Odysseus Zeiten stets ein Hauptzug der griechischen Volksseele gewesen. Und was man dem Publikum auf diesem Gebiete zumuten kann, dafür bietet selbst unser Zeitalter, das so strenge literarische Polizei ausübt, noch merkwürdige Belege. Untergeschobene Briefe Friedrichs des Großen haben Jahrzehnte hindurch für eine urkundliche Geschichtsquelle gegolten. Der Briefwechsel Goethes mit einem Kinde hat so manche Leser getäuscht. Dieser und jener wird sich vielleicht noch des Aufsehens erinnern, das vor etwa sechzig Jahren die frechen Fälschungen machten, deren Opfer der berühmte französische Akademiker Chasles geworden war; erst spät gelang es — nicht ihm sondern — der französischen Akademie, klar zu erweisen, daß die angeblichen Briefe Pascals, aus denen er wichtige Schlüsse gezogen, das Werk eines Betrügers waren.

Zweitens in den besonderen geschichtlichen Zeitverhältnissen. Nach dem Abblühen der eigentlich klassischen Literatur regte sich begreiflicherweise ein starker Eifer, die geistigen Errungenschaften und Schätze der geschwundenen Glanzzeit zu sammeln, um sie möglichst unverkürzt an die nachfolgenden Generationen zu vererben. Es gab abgesehen von den gewiß nicht wenigen Hausbibliotheken, die der literarische Ehrgeiz vermögender Privatleute zusammenbrachte und nach Kräften ausstattete, zwei Mittelpunkte für groß und systematisch angelegte Büchersammlungen: zu Alexandria und zu Pergamum, beide unter den Auspizien aufgeklärter, literaturfreundlicher Fürsten, die nach den langen Kämpfen der Diadochenzeit einerseits in Ägypten anderseits in einem Teile Kleinasiens zu fester Herrschaft gelangt waren. Es gab also Hände genug,

die sich nach der Hinterlassenschaft der klassischen Zeit ausstreckten, und die Preise, welche gezahlt wurden, waren bei der schon durch den Wetteifer der beiden gekrönten Häupter gegebenen Konkurrenz von Käufern für geschickte Betrüger äußerst verlockend. Kein Wunder, wenn damit geradezu ein Zeitalter literarischer Fälschungen anbrach, dem selbst die kritisch geschulte Zunft der alexandrinischen Bibliotheksgelehrten erst ganz allmählich einen Damm entgegenzusetzen vermochte. Alle Literaturgattungen waren davon betroffen, keine aber in höherem Maße als die Briefliteratur, die jetzt üppig ins Kraut schoß. Die kritiklose und dabei geradezu gierige Empfänglichkeit des Publikums, verbunden mit der Unerschöpflichkeit und verhältnismäßigen Leichtigkeit der Erfindung, die die Herstellung dieser flatterhaftesten Ware und ihren Absatz auf dem Markte der Literatur begünstigte, reizte zu immer dreisteren Leistungen auf diesem Gebiete.

Doch die Zeit der vollen Entfaltung sollte erst noch kommen und konnte erst noch kommen, nachdem der hemmende Einfluß der alexandrinischen Kritik geschwunden war. Erst die spätere römische Kaiserzeit bot die rechte Atmosphäre für diese literarischen Parasiten. Die Rhetorenschulen waren die Herde eines neuen, durch und durch unwahren, verderblichen und verdorbenen Zeitgeschmacks, der in leeren Spielereien Ersatz suchte für die Erstorbenheit des politischen Lebens. Träger und Meister dieser Fertigkeit waren die Sophisten, jene schillernden Universalgenies und Improvisatoren, die über alles und jedes zu sprechen, sich in alle Zeiten und Charaktere hineinzufinden verstanden und durch ihre schauspielermäßigen Vorträge, auf die sie von Stadt zu Stadt reisten, die lauschende Menge zu entzücken wußten. Daß es ein grenzenlos frivoles Spiel war, das sie trieben, daß darüber alle edlere Bildung verloren ging, daraus machten sie sich kein Gewissen. Das Publikum wollte betrogen sein, und wer sich Gewandtheit und Pfiffigkeit zutraute, der betrog es ohne Bedenken. An Gelegenheit, sich dergleichen Fertigkeit zu erwerben, fehlte

es ja nicht. Schon in den besseren Zeiten griechischen Geisteslebens finden wir, was die rednerische Ausbildung anlangt, einen gewissen Zug nach dem Unwahren hin. Mythologische Personen über ihre Gefühle, Empfindungen und Entschlüsse sich aussprechen zu lassen, bildete schon im 4. Jahrhundert v. Chr. eine häufige Übung für jugendliche Geister. Nach dem Verfall der politischen Selbständigkeit griff man mit Vorliebe zurück in die großen Erinnerungen der Vorzeit, erdichtete politische Reden wurden ein Lieblingsthema der Sophisten, man wetteiferte in Aufgaben wie diese: „Beratung der Lakedaimonier, ob man die aus Sphakteria ohne Waffen heimkehrenden Spartiaten in Sparta wieder aufnehmen dürfe“ und dgl. Es war also eine längst schulmäßig ausgebildete Fertigkeit, welche die späteren Sophisten als wirksames Werkzeug des Betrugs benutzen konnten. Man staunt ebensosehr über die Dreistigkeit und Unverschämtheit der Betrüger wie über die kindliche Glaubensseligkeit der Betrogenen. Von fast allen den namhaftesten Männern der Vergangenheit sind in der Kaiserzeit Briefe aufgetaucht. Eines der verwegensten Produkte dieser Richtung ist die Sammlung von Briefen, welche den Namen des Phalaris trägt, jenes sizilischen Tyrannen, der mehr als 500 Jahre v. Chr. Agrigent beherrschte, eine Fälschung, die durch Bentleys kritisches Genie als solche entlarvt, für diese ganze Literaturgattung verhängnisvoll geworden ist.

Übrigens wäre es ein Irrtum zu glauben, daß Fälschungen auf diesem Gebiet immer nur auf Gewinnsucht zurückzuführen seien. Es konnte z. B. der Fall vorkommen, daß dergleichen Sachen, z. B. solche, die ursprünglich nichts waren als gelungene Schularbeiten und nach des Verfassers Absicht auch nichts weiter sein sollten, durch Zufall oder durch Eingriff anderer an die Öffentlichkeit kamen. Doch auch abgesehen davon konnte die in dieser Kunst erlangte Fertigkeit den verschiedenartigsten, aller Geldgier fremden Absichten dienen. Genügte manchem die bloße Freude an dem Betruge des Publikums, so verband

sich bei anderen damit die Befriedigung ihrer Eitelkeit; sie waren stolz auf ihre Fähigkeiten, die es ihnen ermöglichten Dinge zu sagen, die jedermann für Gedanken oder Aussprüche eines Themistokles oder Aristides hielt. Für noch andere war sie das Mittel, gewissen persönlichen Gegnern einen Schabernack zu spielen dadurch, daß sie dieselben auf diesem Wege lächerlich machten, oder auch im wahren Interesse des Publikums gewissen gemeingefährlichen Anmaßungen, etwa im Stile der *epistolae obscurorum virorum*, entgegenzutreten. Kurz, die verschiedensten Motive konnten der Ausübung dieser Kunst zugrunde liegen.

Wer einen Überblick gewinnen will über die Masse und Mannigfaltigkeit dieser Produktion, die selbstverständlich noch viel umfangreicher war als die Reste, die uns davon geblieben, der greife zu der großen Sammlung der Epistolographi graeci, die Rudolf Hercher für die Didotsche Offizin veranstaltet hat. Gewiß ein verdienstliches Unternehmen; aber nicht zum Vorteil der wenigen echten Briefe, die sie enthält; denn durch die überwältigende Masse des Unechten verstärkt sie leicht den Eindruck der Unechtheit bis zu einem Grade, der für etwas Echtes kaum noch einen Raum übrig zu lassen scheint. Durchblättert man dies Werk, so gibt es einen ähnlichen Eindruck, wie wenn man heutzutage Zuschauer einer großen historischen Maskerade wäre, bei deren Anblick mit all ihren wandelnden Größen, diesen Arminius, Theodorich, Karl, Barbarossa, diesen Blücher, Zeppelin, Hindenburg usw. einem förmlich schwindlig würde: die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit verschwimmen und scheinen sich zu verlieren. So auch gegenüber dieser Sammlung. Unter der Masse dieses ersichtlich Unechten kann da auch etwas Echtes sein? Möglich, aber nicht wahrscheinlich!

Und doch gibt es, ganz abgesehen von den von vornherein literarisch gemeinten (für die Öffentlichkeit bestimmten) Briefen, wie z. B. denen des Synesios, tatsächlich auch echte Briefe in dieser großen Sammlung. Je größer nun gerade für diese echten die Gefahr ist in solcher Ge-

sellschaft verkannt zu werden, um so mehr haben wir Ursache uns ihrer anzunehmen. Ja, es ist nicht nur unser gutes Recht sondern geradezu unsere Pflicht ihren bedrohten Ansprüchen auf Echtheit zur Anerkennung zu verhelfen. Oder hat es etwa im Altertum nicht auch echte Briefe rein persönlichen Charakters gegeben, die auf buchhändlerischem Wege veröffentlicht worden sind? Zeugen nicht die Briefe Ciceros deutlich genug für diese Tatsache? Wir müssen also vorurteilslos an die Prüfung der Sammlung herangehen, um die Schafe von den Böcken zu sondern.

Welches sind nun die vorzüglichsten Kennzeichen der Echtheit und ihres Gegenteils? Gerade Cicero kann uns das lehren. Kein Brief, der nicht an bestimmte Ereignisse einer bestimmten Zeit anknüpfte, oder sich auf sie bezöge, kein Brief, der nicht einen zu dem schon anderweitig uns bekannten Bild des Cicero stimmenden Zug zeigte, kein Brief, der nicht in Denkart und Sprache den feingebildeten, auf der Höhe seiner und eben gerade s e i n e r Zeit stehenden Mann verriete. Oder wie es Bentley (p. 485) gelegentlich ausdrückt: „wie lebhaft werden hier die Menschen gezeichnet, die Gegenden geschildert, die Zeiten charakterisiert, einzelne Umstände herausgehoben, die Zwecke der Menschen und die Ereignisse in ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt."

Und nun die erfundenen Briefe! Wir können hier gleich mit Bentley (p. 537) fortfahren: „Die meisten enthalten ein so alltägliches Gerede, ohne das geringste Zeichen von einem bestimmten Ort oder Datum, daß man nicht sagen kann, von wo oder wann sie geschrieben sind (p. 156). Ihr Inhalt ist zum großen Teil alltägliches, leeres Geschwätz, Anekdoten, aber keine Staatsgeschäfte oder sonst Dinge von Wichtigkeit, eine Botschaft, die nicht wert ist in die nächste Stadt, geschweige aus entfernten Ländern viele Meilen weit befördert zu werden. Einem Sophisten ist es fast unmöglich sich nicht zu verraten. Diesen Leuten schmeckte nichts, sie bringen nichts herunter, was gewöhnlich und natürlich ist. Dann klatschen sie sich

selbst den lebhaftesten Beifall, wenn sie etwas Gezwungenes, Übertriebenes gesagt haben usw." Und speziell von den Phalarisbriefen heißt es (p. 485 f.): „Es würde endlos sein, dies Thema weiter zu verfolgen, und alle Lächerlichkeiten und Ungehörigkeiten in dem Inhalt dieser Briefe aufzuzeigen. Denn alle zusammen sind sie ein Haufe von Gemeinplätzen ohne Leben und denjenigen Geist, der den Eindruck der Wirklichkeit macht. An der Leere und Erstorbenheit derselben merkt man, daß man es mit einem träumenden Pedanten zu tun hat, der den Arm auf sein Pult stützt, und nicht mit einem tätigen, ehrgeizigen Tyrannen, der die Hand am Schwert hat und einer Million Untertanen gebietet. Alles, was einen Eindruck zurück läßt, ist eine Steifheit, Gespreiztheit und Gedunsenheit der Schreibart; wie aber diese bei allen Briefen übel angebracht und störend ist, so paßt sie besonders nicht zu dem Charakter des Phalaris, der ein Mann des Entschlusses und der Tat war."

Diesen Maßstab lege man nun an unsere platonischen Briefe an. Wo fände sich da etwas, was nach Ort, Zeit und Ereignissen nicht jenen Forderungen entspräche, denen Cicero in seinen Briefen in so hohem Maße genug tut? Wo fände sich etwas, was nicht, sei es untereinander, sei es mit dem, was wir sonst aus anderer Quelle über Platon wissen, übereinstimmte? Wo fände sich etwas, das nicht genau zu dem Bilde paßte, das wir uns nach den Dialogen von Platons Charakter zu machen haben? Nach Denkart und Sprache ist der Platon der Briefe ganz der nämliche, den wir aus den Dialogen kennen. Und wo fände sich in der Charakteristik der handelnd und sprechend eingeführten Personen oder in der Schilderung ihrer Motive irgend etwas, was nicht den Eindruck vollster Wahrhaftigkeit machte?

„Mag sein", werden die Gegner sagen. „Aber das sind alles Dinge, in denen es einem gewandten, dem Platon einst persönlich nahestehenden und darum besonders bevorzugten Nachahmer gelungen ist das Original getreu wiederzugeben. Es liegt darin also kein Beweis der Echtheit,

sondern nur das Anzeichen einer besonders begünstigten Lage und geschickten Hand des Nachahmers."

„Aber auch kein Beweis der Unechtheit", werden wir erwidern. Und den wäret ihr verbunden zu liefern; denn ihr seid die Verdächtiger und Ankläger, wir sind die Verteidiger des Angeklagten, und diese werden und müssen nach aller Form Rechtens so lange die Oberhand behalten, als nicht der strikte Beweis des Gegenteils geliefert ist. Indes wir wollen ein Übriges tun und noch einiges hinzufügen. Wie steht es, fragen wir, mit der Lebendigkeit und Anschaulichkeit in Schilderung einzelner, besonders eindrucksvoller Szenen? Kann das ein anderer geschrieben haben als der, welcher selbst unmittelbar beteiligt, selbst die Hauptperson dabei war? Wie steht es ferner mit den hie und da hervortretenden paradoxen Äußerungen? Welcher Nachahmer wäre so kühn gewesen das Risiko dieser Paradoxen auf sich zu nehmen? Sie konnten nur Platons Geiste entspringen, sie stehen nur ihm zu Gesicht und konnten auch nur unmittelbar aus seinem Munde kommen. Man berufe sich nicht auf den Phaidros. Denn was dieser Dialog über das Wesen der Schriftstellerei entwickelt, ist ungleich zahmer als was uns hier geboten wird. Es nimmt sich aus wie das Flattern der Taube, verglichen mit dem Flügelschlag des Adlers. Ich behaupte dreist: niemandes Geist als der Platons war stark genug so etwas zu erfinden, und angenommen auch, es hätte es einer erfunden, so hätte er sich doch sagen müssen, das sei zu glücklich erfunden, zu sehr im Geiste Platons erdichtet, als daß es beim Publikum hätte Glauben finden können. Es gehörte das ganze stolze Selbstvertrauen eines Platon dazu, um sich zu diesem Grade der Selbstironie zu erheben. So etwas konnte das Publikum sich nur dann bieten lassen, wenn Platon noch selbst in der Lage war dafür einzustehen. Doch genug hiervon. Wir laufen sonst Gefahr uns ins Land der Träume zu verlieren, dem wir besser aus dem Wege gehen. Kurz gesagt: vor die Wahl gestellt, entscheiden wir uns unbedenklich für Platon und

nicht für einen Nachahmer, der keines der Merkmale an sich trägt, die uns sonst verhältnismäßig so leicht das Geschlecht der Nachahmer verraten, sondern der so vollkommen in seiner Art ist, daß er dem Original wie ein Ei dem anderen gleicht. Der Himmel hätte uns dann zwei Platons beschert, von denen der eine nur etwas zu spät gekommen wäre, um die ganze Arbeit seines Vorgängers seinerseits zu leisten.

Zu dem Gesagten gesellen sich nun als nicht verächtliche Zeugen die vielen Zitate aus dem Altertum, die, anhebend mit Cicero, das unerschütterliche Vertrauen des Altertums auf die Echtheit dieser Briefe dartun. Dies unerschütterliche Vertrauen setzt an sich schon eine weit zurückreichende Zeit voraus, in der diese Briefe als echt gegolten haben. Aber es fehlt auch nicht an einer ausdrücklichen Bestätigung dieser Tatsache. Schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. hat der bekannte Kritiker Aristophanes von Byzanz diese Briefe in sein Verzeichnis der platonischen Schriften eingereiht und sie als echt anerkannt. Es erübrigt sich, die Wolke der Zeugen des Weiteren anzuführen.

Alle diese Stützen werden aber an Kraft und Stärke überragt durch die Autorität Bentleys. Er, der zuerst Bahn brach durch das Gestrüpp dieser Literaturgattung und aus Anlaß seines Feldzuges gegen die Echtheit der Phalarisbriefe zugleich reiche Streiflichter auf die ganze Briefliteratur fallen ließ, er, der durch sein vernichtendes Urteil so manche vielbewunderte Fälscherware des Briefmarktes ihres täuschenden Glanzes entkleidete und sie nur noch gut genug für die Rumpelkammer erscheinen ließ, er, der gestrenge Richter und Vernichter erklärte sich nicht gegen, sondern für die Platonbriefe. Und was besonders betont zu werden verdient, er tat das nicht erst später in seiner trüberen Zeit aus Anlaß der Freidenkerhändel und des Streites über die Echtheit des 13. Briefes (in den Remarks upon a late discourse of free thinking), sondern schon in seiner Phalarisabhandlung (p. 485. 555) und

zwar mit solcher Bestimmtheit, daß man kaum annehmen konnte, es würde sich weiterhin einer finden, der es wagte die Platonbriefe zu verdächtigen. Man hatte schon geraume Zeit früher (Aldobrandinus in seinen Bemerkungen zu Diog. Laert. III, 61 und Cudworth in seinem Systema intellectuale IV § 23) in den platonischen Briefen etwas von christlichem Geiste gewittert und namentlich den dreizehnten Brief als Unterschiebung eines Christen verdächtigt. In den Adern des Verfassers mußte, so meinte man, christliches Blut geflossen haben. Daß die „Gesetze", die ganz ähnliche Dinge enthalten, dann auch von einem Christen hätten verfaßt sein müssen, das blieb dabei völlig unerörtert. Das Urteil jener Männer über besagten Brief hatte sich auch der Verfasser des Discours of free thinking angeeignet. So kam es, daß Bentley, der durch seine Bestrebungen für eine kritische Ausgabe des neuen Testamentes in diese Freidenkerhändel hineingezogen wurde, sich in schärfster Weise des inkriminierten Briefes annahm. Allein das verhinderte nicht, daß etwa ein halbes Jahrhundert später der gelehrte Göttinger Professor Meiners in seinem Judicium de quibusdam Socraticorum reliquiis (Abh. d. Gött. Gel. Ges. 1783, V, 51 ff.) sämtliche Briefe Platons für untergeschoben erklärte. Die lahme und unzureichende Verteidigung, die ihnen Tennemann und J. G. Schlosser zuteil werden ließen, war nicht danach angetan das Ansehen der Briefe wiederherzustellen. Die Meinungen waren fortab geteilt. Behutsame Kritiker wie Boeckh hielten an der Echtheit einer Anzahl von Briefen fest, wenn sie auch in der Auswahl derselben schwankten, andere wie Ast, zögerten nicht über sämtliche den Stab zu brechen. Gleichwohl wollte doch niemand auf die Verwertung derselben für die Kenntnis von Platons Leben und Eigenart verzichten. Man suchte den Urheber der Fälschung in den Schülerkreisen des Platon, ein Auskunftsmittel, mit dem man sich das Recht zur Ausnutzung wenigstens der besten und ergiebigsten unter diesen Briefen zur Genüge gesichert zu haben glaubte. Dabei drängt sich leicht

die Bemerkung auf, daß die Wagschale zunächst immer entschiedener zu Gunsten der Unechtheit sank und daß es langer Zeit bedurfte, bis sich endlich wieder das umgekehrte Verhältnis zeigte.

Das hängt mehr oder weniger zusammen mit der allgemeinen Stimmung der Zeit rücksichtlich historischer Dinge und der diesen entgegengebrachten oder versagten Gläubigkeit. In Sachen des geschichtlich Gewordenen hängt, anders als in den mathematischen Disziplinen und den exakten Wissenschaften, alles ab von einer gewissen Kraft des Glaubens, des historischen Glaubens natürlich, der nicht zu verwechseln ist mit dem religiösen Glauben. Das Maß dieser Kraft bestimmt sich nach den wechselnden Launen der Zeit. In dem Widerspiel der Bejahung und Verneinung ist zunächst die Negative im Übergewicht; denn anzweifeln läßt sich in historischen Dingen schlechtweg alles. Dem entspricht denn das Schicksal nicht nur der platonischen Briefe, sondern der platonischen Schriften überhaupt, die beide so ziemlich Hand in Hand gehen. War die Stimmung der Zeit, war die öffentliche Meinung — wenn es überhaupt erlaubt ist, in wissenschaftlichen Dingen von einer solchen zu reden — einmal in das Fahrwasser des Zweifels, der Verdächtigung, der Ablehnung gelenkt, wie es durch Ast und Schleiermacher geschehen war, so übte sie, ganz ähnlich wie die Mode, eine Art Zwang auf die Gemüter überhaupt aus. Der Kritik war sozusagen ihre feste Marschroute vorgeschrieben. Wie die Dialoge es sich gefallen lassen mußten, einer nach dem anderen mit Acht und Bann belegt und gleichsam aus der guten Gesellschaft ausgestoßen zu werden, so verfielen auch die Briefe, und zwar fast noch entschiedener als viele der geächteten Dialoge diesem Schicksal. Man mußte fast fürchten sich zu kompromittieren, wenn man noch von der Echtheit eines oder des anderen der Briefe, geschweige denn aller, sprach. Lieber hielt man mit seinem Urteil überhaupt zurück als in den Ruf zu kommen ein Rückständiger zu sein. Die Angst vor Blamage in dieser Beziehung machte

schließlich die Bahn für die Negative völlig frei, so daß in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts dem Platon schließlich frank und frei all sein Hab und Gut abgesprochen werden konnte bis auf die einzige Republik. Es brauchte nur einer die Stirn zu runzeln über irgend einen Dialog, so fanden sich alsbald geschäftige Jünger der Wissenschaft, die der aufgedeckten Spur mit größtem Eifer und oft nicht ohne Erfolg beim Publikum nachgingen.

Diese Stärke, diese ansteckende und den Gegner mundtot machende Kraft der Negative hat ihre sehr natürlichen Gründe. Der *ἀναασκευάζων* (der Umstoßende, Abweisende, Widerlegende) — mit Aristoteles zu reden — ist, wo es sich nicht um apriorische Wahrheiten handelt, zunächst durchaus im Vorteil gegen den *κατασκευάζων* (den im positiven Sinne Behauptenden und Beweisenden), wie denn auch im allgemeinen der Ungläubige in der Regel als der Klügere gilt. Das macht es erklärlich, daß in kritisch gerichteten Zeiten eine auftauchende negative Stimmung oft lawinenartig wächst.

Solche hyperkritische Stimmung äußerte denn begreiflicherweise ihren Einfluß auf die Handhabung der Kritik auch im Einzelnen, in der platonischen Kritik insbesondere durch die krankhafte Sucht der Ausnutzung von Parallelen. Gedankeneinheit und Gedankengleichheit, verbunden nicht selten mit annähernder Gleichheit auch im Ausdruck, sind bei unbefangener Beurteilung eines Philosophen nichts weiter als Belege innerer Übereinstimmung und einheitlicher Denkungsart, also Zeugnisse für die Identität des Urhebers. Die überspannte Kritik aber dreht den Spieß um. Wo sich Gedankenanklänge, verbunden gar mit Wortanklängen, finden, da regt sich sofort der Verdacht der Fälschung, und nur ganz bombensichere Dialoge dürfen sich des Vorzugs rühmen im Vergleich miteinander von derartigen Nachstellungen verschont zu bleiben. Wo aber irgend schon ein Verdacht, nicht etwa wirklich substantiiert vorliegt, sondern nur so obenhin ausgesprochen worden ist, da wird von einem solchen Parallelismus der ausgiebigste Gebrauch zum

Zwecke der Athetierung gemacht. Manche schwelgen förmlich in diesem Genusse der Eigentumsentziehung. Was den Unbefangenen zunächst nur Zeichen und Beweis der Zusammengehörigkeit, also (im Grunde) der Echtheit ist, das macht der irgendwie geweckte Argwohn verbunden mit einem gewissen Kitzel der Gelehrsamkeit zur kräftigen Handhabe für die Verwerfung. Die unschuldigsten, durch den Zusammenhang von selbst gebotenen und durch die Einheit des Urhebers geradezu selbstverständlichen Anklänge sammeln sich so zu einem Belastungsmaterial von angeblich so erdrückender Kraft, daß jeder Zweifel an der Unechtheit verstummen muß. Haben sich einmal einige nahezu wörtliche Übereinstimmungen gefunden, so schöpft man aus ihnen ohne weiteres die Berechtigung auch ganz entfernte Anklänge, ja vielfach solche, die nur in der Phantasie des Auslegers ihren Rückhalt haben, zu Stützen des Todesurteils zu machen. Man hat in dieser Beziehung in Doktordissertationen und sonstigen Abhandlungen und Schriften die merkwürdigsten Dinge erlebt. Aber man mache doch vor allem die Probe auf die zweifellos echten Dialoge Platons in Beziehung auf einander. Was man sich hier ruhig gefallen läßt, das wird dort alsbald zur Quelle des weitestgehenden Verdachtes und der siegesgewissesten Anklagen. Lieber will man mit ungleichem Maße messen als auf die angebliche Pflicht der Kritik verzichten. Die lieben Deutschen sind dermaßen in diese Pflicht verliebt, daß man fast auf den Gedanken kommen könnte, es handele sich hier mehr um Neigung als um Pflicht, welche letztere, wenn man auf Kant hört, mit der Neigung doch nur sehr wenig Ähnlichkeit hat.

Die meisten derjenigen Momente, die für die Echtheitsfrage der platonischen Dialoge überhaupt in Frage kommen, fanden ihre entsprechende Anwendung auch auf die Briefe. Vor allem natürlich auch das Parallelenmaterial. Dabei machte man sich kein Gewissen daraus, den angeblichen Verfasser der Briefe dadurch zu Tode zu hetzen, daß man ihn in eine unentrinnbare Zwickmühle brachte, die sich

gleichmäßig auf die Form wie auf den Inhalt erstreckte. Finden sich formelle Ähnlichkeiten mit den Dialogen, so ist das klarer Beweis für die Entlehnung, finden sich keine, so ist das Beweis fremden Ursprungs. Finden sich sehr individuelle Notizen, so leugnet man zwar nicht, daß dies verzweifelt wahr aussieht, und doch deutet man die Sache wieder auf ein besonderes Raffinement des Fälschers. Man spielt den Plutarch gegen den Verfasser der Briefe aus und weiß sich darum herum zu drücken, daß Plutarch sich ausdrücklich auf Platon stützt. Das Verdikt läuft bei den Skeptikern schließlich immer auf „Schuldig" hinaus. Man hört eben aus allem nur das Nein! heraus. Es ist fast wie bei den Hexenprozessen, wo das Schuldig von vorn herein feststeht, mag sich der Richter auch noch so objektiv gebärden. Durchschlagende Gründe, zwingende Beweise bringt niemand bei, aber alles wird in eine Beleuchtung gerückt, die der Autorschaft Platons abgünstig ist.

Wie nun in der Echtheitsfrage für die platonischen Schriften überhaupt nach der langen Periode der Verdächtigungen — die übrigens nicht ganz ergebnislos war für die Erkenntnis des wahren Sachverhalts — ein Rückschlag eintrat, indem man sich nach dem Taumel des Zweifels wieder auf die Forderungen nüchterner und vorurteilsloser Kritik besann, so fing auch das Mißtrauen gegen die Briefe allmählich an zu schwinden und einem wachsenden Vertrauen Platz zu machen. Es war vor allem der siebente Brief, der durch die Macht der inneren Wahrheit, durch den unüberwindlichen Eindruck persönlichen Erlebens, durch die Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit seiner Schilderungen zu einem Umschwung der Ansichten führte. Noch ist das letzte Wort nicht gesprochen, *adhuc sub iudice lis est,* aber die Wagschale neigt sich mehr und mehr zu Gunsten der Echtheit.

In den neuesten Erörterungen der Frage spielt die Sprachstatistik eine große Rolle. Was sie an Feststellungen bringt, dient weit mehr zur Bekräftigung der Echtheit als der Unechtheit. Daß sie aber überhaupt nur mit größter

Vorsicht und erheblicher Einschränkung ihrer sonstigen Ansprüche auf die Briefe angewendet werden kann, das hat man sich nicht immer genügend klar gemacht. Man unterscheidet viel zu wenig zwischen Briefstil und Kunststil. In dieser Beziehung ist besonders die Hiatusfrage hervorzuheben. Es scheint mir, daß ihre Ansprüche hinsichtlich der Briefe weit übertrieben wurden. Nur diejenigen Briefe, die aller Wahrscheinlichkeit nach zugleich für die Öffentlichkeit bestimmt sind, wie der siebente, können einigermaßen für den Hiatus überhaupt in Betracht kommen. Für Briefe wie der dreizehnte, scheidet m. E. die Frage ganz aus. So ist es mir denn völlig unverständlich, wie einer der neuesten Kritiker in Bezug auf diesen Brief die Behauptung aufstellen kann: „Daß Platon die Dialoge Sophistes und Politikos gleichzeitig mit dem dreizehnten Brief an Dionysios geschickt habe, ist schon aus dem Grunde unmöglich, weil Platon dort den Hiatus sorgsam meidet, im Briefe aber nicht.“ Man hüte sich doch an ein reines Privatissimum, wie es dieser Brief ist, die nämlichen Forderungen zu stellen wie an ein für die Öffentlichkeit bestimmtes Kunstwerk.

Was meinen eigenen Standpunkt anlangt, so gibt das Gesagte im allgemeinen darüber genügenden Aufschluß. Für alles Einzelne aber verweise ich auf die Anmerkungen.

Übersicht über die Literatur.

Der griechische Text der Briefe findet sich außer in den bekannten Gesamtausgaben von Bekker, Ast, den Zürichern, und K. F. Hermann (Teubner), neben denen ich als neueste die durch neue Vergleichung der besten Handschriften wertvolle Ausgabe von J. Burnet, Oxford, nenne, in den Epistolographi gr. ed. R. Hercher. Paris Didot 1873.

Übersetzungen von:

Schlosser, J. G., mit längerer Vorrede, Königsberg 1795.
Müller, H., mit Einleitung von Steinhart. Bd. VII u. VIII. Lpz. 1859.
Wiegand, W., Metzlersche Sammlung. Stuttgart 1859.

Zur Erläuterung:

Adam, R. Die Echtheit der plat. Briefe Prgr. Berlin 1906.
Adam, R. Archiv. f. Gesch. d. Phil. 23 p. 29—52.
Alberti, E. Rhein. Mus. XIX, p. 352ff.
Apelt, O. Philol. Anzeiger 1887, p. 31f.
Ast, F. Platons Leben u. Schriften, Lpz. 1816, p. 504—530.
Bentley, R. Werke I (Phalarisbriefe). II. p. 38 (Remarks upon a late discours of free thinking London.) Vgl. W. Ribbeck, R. Bentley's Abh. über die Briefe des Phalaris. Lpz. 1857.
Bertheau, J. De Plat. ep. VII. Halle 1907. Diss. Hal. vol. XVII, p. 2ff.
Blass, F. Attische Beredsamkeit III, 2², 387ff.
Blass, F. Rhein. Mus. N. F. 54, p. 33ff.
Blass, F. Apophoreton. Berlin 1903, p. 54ff.
Blunk, Th. De sept. ep. adnominationibus (Paronomasien). Diss. Greifswald (Berlin) 1906. 35 S.
Boeckh, A. De graec. trag. principibus p. 163 (Brief 3. 7. 8 echt).
Boeckh, A. Ad Plat. Minoem p. 178.
Boeckh, A. Hermias v. Atarneus Kl. Schr. VI, 185—210.
Brinkmann, A. Ein Brief Platons. Rhein. Mus. 66 (1911), p. 226—230 (Echtheit des 6. Br.).
Burnet, J. Rhein. Mus. N. F. 62 (1907), p. 312f. (ep. II, 313 A).
Cantareni, V. De mutuis Archytae et Plat. epist. in dessen Var. lect. IX, p. 43.
Christ, W. Abh. d. bayr. Akad. Phil.-hist. Kl. XVII (1885) 477ff.
Cudworth, R. Systema intellectuale IV, § 23 (epist. XIII) London 1678.
Deißmann, A. Licht vom Osten. Tübingen 1908, p. 97—177.

Eichstaedt, H. C. A. Ad duas ep. Plat. in lucem nuper protractas Jenae 1833. 4 (bezieht sich auf die außer den 13 unter Pls. Namen überlieferten Briefe).
Grimm, J. A. De epist. Pl. diss. Berlin 1815. 19 S. 4.
Groddeck, Initia hist. gr. litt. Wilnae 1821. I p. 117.
Grote, G. History of Greece 1852, X p. 603f.
Grote, G. Pl. and the other comp. of Sokr. 1865. I, 203, 210, 219ff.
Hackforth, R. The authorship of the Plat. epistles. New York 1913. 203 S.
Haug, Die Quellen Plutarchs 1854, p. 63.
Heinrich, A. Der siebente pl. Br. als Quelle f. Pls. Reisen. Cilli 1880. 17 S.
Hermann, K. F. Ztschr. f. Altswiss. 1837, Nr. 33.
Hermann, K. F. Gesch. u. System d. plat. Phil. p. 423ff. (alles unecht).
Immisch, O. Der erste plat. Brief. Philol. 72 (N. F. 26) 1—41.
Juroszek, Fr. Comment. crit. de Plat. epist. Dissert. Vindob. XI. 1914.
Kaibel, G. Hermes 25 (1890), p. 97—112 (zu ep. I).
Karsten, H. Th. De Plat. epist. Utrecht 1864.
Meiners, Ch. Iudicium de quibusdam Socratic. reliquiis. Abh. d. Gött. Gel. Ges. V, p. 51ff. (Alles unecht).
Meyer, E. Gesch. des Alterts. V. 1902, § 987—1001, p. 500—528. Auch § 826 Anm.
Morgenstern, K. Comment. in Pl. rempl. I, p. 79 (nur der 7. Br. echt).
Novotny, Fr. Beitrag zur Lösung der Frage d. Echtheit der pl. Br. Listy filol. 33 (1906), 193—210, 336—347.
Odau, M. Quaestiones de VII et VIII Pl. epist. Pr. Königsberg 1906.
Orelli, J. C. Opusc. Gr. sententiosa II, 234—280.
Pohlenz, M. Aus Pl. Werdezeit. Berlin 1913, p. 113—122.
Raeder, H. Über die Echtheit der pl. Briefe. Rhein. Mus. N. F. 61 (1906), p. 427—471, 511—542.
Reinhold, H. De Plat. epist. diss. Quedlinburg 1886. 57 S.
Ritter, C. Neue Untersuchungen über Pl. München 1910, p. 327—424.
Ritter, C. Kommentar zu den Gesetzen Lpz. 1896, p. 367ff.
Röhrer, G. De sept. Plat. ep. Diss Jenae 1874. 35 S.
Röhrer, G. De sept. Plat. ep. II, Pr. Insterburg 1874.
Salomon, E. A. De Pl. epist. Pr. Friedr. Wilh. Gymn. Berlin 1835. 26 S.
Sauppe, H. Gött. gel. Anzeig. 1866, p. 881—892 (Rezens. von Karstens Schrift).
Sauppe, H. Philol. 24 (1866), p. 168—170.
Schaarschmidt, C. Sammlung der plat. Schriften. Bonn 1866, p. 61ff.

Schlosser, F. Ch. Universalhistor. Übersicht der Gesch. d. alten Welt I, 3, 177 (der 13. Brief unecht).
Sill, A. Über die plat. Br. Diss. Halle 1901. 42 S.
Socher, J. Über Pls. Schriften. München 1820, p. 376—431.
Stein, H. v. Sieben Bücher z. Gesch. des Plat. Göttingen 1864. Teil II.
Steinhart, K. Platons Leben. Lpz. 1873, p. 8—13.
Stössel, H. Epist. Plat. et Plut. Dionis vita Pr. Cassel 1876. 38 S.
Taylor, A. E. The ἐπιστήμη in ep. VII. Mind Bd. 21.
Tennemann, W. G. System d. pl. Phil. Lpz. 1792. I, p. 106—111 (alles echt).
Überweg, F. Unters. über die pl. Schr. Wien 1861, p. 119ff.
Unger, G. F. Philol. 50 (1891), p. 191ff.
Wendland, P. Berl. phil. Wochenschr. 27 (1907), p. 1014ff.
Wesseling, P. Ep. ad. Venemam Utrecht 1748, p. 36ff. (über ep. XIII).
Westermann, A. De Plat. epist. in Comment. de epist. scriptoribus gr. Prgr. Lpz. 1850—1855. Nr. 123.
Wiegand, W. Epist. Pl. specimen crit. Gissae 1828.
Wiegand, W. Übers. u. Erklärung des 6. pl. Br. Pr. Worms 1857.
Wiegand, W. Symbolae crit. ad epist. Plat. sec. Worms 1854.
Wilamowitz, U. v. Aristoteles u. Athen I, 316, 9. 334, 33.
Wilamowitz, U. v. Platons Leben u. Schriften. 2. Aufl. Berlin 1820.
Zeller, E. Phil. d. Gr. II, 1³, p. 337f.

Dreizehn Briefe.

Erster Brief.[1])

Platon wünscht dem Dionysios Heil und Wohlverhalten[2])!

309

Eine beträchtliche Zeit habe ich bei euch geweilt, während deren ich, vor allen anderen durch dein Vertrauen beehrt[3]), die Sorge für Verwaltung deines Reiches auf mich nahm[4]). Der Vorteil war dabei ganz auf euerer Seite, während ich das Ungemach der Schmähungen geduldig über mich ergehen ließ. Sagte ich mir doch, daß, was die vorgekommenen Grausamkeiten anlangt, ihr ohne Zweifel mich daran für völlig unschuldig halten würdet; denn alle, die mit an der Verwaltung deines Reiches beteiligt waren, sind mit dir meine Zeugen: vielen von ihnen habe ich vor Gericht Beistand geleistet und sie vor schwerer Strafe geschützt. Aber obschon ich in Ausübung meiner unumschränkten Befehlsmacht deinen Staat oft genug vor Unheil bewahrt habe, mußte ich mir eine Entlassung gefallen lassen, so unwürdig wie sie keinem Bettler, der so lange Zeit bei euch verweilt hätte, durch dein Ausweisungsgebot und deinen Befehl zum Einschiffen widerfahren durfte. Was mich nun anlangt, so werde ich in Zukunft[5]) auf eine mehr zurückgezogene Lebensweise bedacht sein; du aber, du mächtiger Tyrann, wirst deine Tage verlassen von Freunden dahinbringen.

Das glänzende Geldgeschenk, das du mir auf die Reise mitgabst, bringt dir Bakcheios[6]), der Überbringer dieses Briefes, zurück; denn so wenig es für die Reise ausreichte, so wenig nützt es mir für mein übriges Leben; dagegen macht es dir, dem Geber, die größte Schande und würde auch mir, wenn ich es behielte, nicht viel geringere Schande machen. Darum nehme ich es nicht an. Für dich hat eine solche Summe offenbar so gut wie keinen Wert, magst du

sie nun empfangen oder geben. Laß dir sie also zurückstellen und beglücke irgend einen anderen deiner Genossen damit, wie du es mit mir tatest; denn ich bin ja reichlich von dir bedacht worden. Und es will mir jetzt das Wort des Euripides sehr wohl angebracht erscheinen, daß du, bei einer möglichen Wendung deiner Lage[7])

Dir einen solchen Mann zur Seite wünschen wirst.

Und weiter will ich dich noch daran erinnern, daß[8]) die meisten Tragödiendichter einen Tyrannen, wenn sie den Tod desselben durch Mörderhand auf der Bühne darstellen lassen, ihm die Worte in den Mund legen

Ein Bild des Jammers, freundlos, sink' ich nun ins Grab.

Aus Geldmangel hat aber noch keiner einen Tyrannen sterben lassen. Und bei allen Vernünftigen wird auch wohl das folgende Dichterwort sein Recht behaupten[9])

Nicht blinkend Gold, das meist verfehlte Ziel der Menschen
Im hoffnungsarmen Leben,
Nicht Edelstein, nicht Silberschmuck, Gelüst der Menschen,
Die unser Auge blenden,
Auch nicht der reiche Segen weitgestreckter Fluren
Kommt gleich an Wert dem Manne,
Den gleiches tugendhaftes Streben mit uns eint.

Gehab dich wohl und komme zu der Erkenntnis deiner großen Sündenschuld gegen uns, auf daß du gegen andere ein besseres Verhalten zeigest.

Zweiter Brief.[1])

Platon wünscht dem Dionysios Heil und Wohlverhalten!

310

Nach dem, was mir Archedemos[2]) mitteilt, hältst du es für geboten, daß nicht nur ich reinen Mund über dich halte, sondern daß auch meine Freunde sich jeder nachteiligen Äußerung über dich enthalten, mit einziger Ausnahme des Dion. Die Ausnahmestellung aber, die du damit dem Dion gibst[3]), läßt erkennen, daß ich keine Macht habe über meine Freunde. Denn hätte ich solche Macht nicht nur über die anderen, sondern auch über dich und Dion, dann wäre meiner Meinung nach nicht nur für unser aller Heil sondern auch für das der übrigen Hellenen besser gesorgt. So aber besteht meine Stärke nur darin, daß ich selbst mich meinen eigenen Grundsätzen folgsam erweise. Damit will ich folgendes sagen: völlig aus der Luft gegriffen sind die Mitteilungen des Kratistolos und Polyxenos[4]) an dich, von denen der eine behauptet haben soll, er habe in Olympia[5]) zahlreiche Anhänger von mir sich ungebührlich über dich äußern hören. Wohl möglich, daß er schärfere Ohren hat als ich, denn ich habe es nicht gehört. In Zukunft mußt du es meines Erachtens dir zum Gesetze machen, sobald dir Äußerungen dieser Art über einen von uns zu Ohren kommen, mich brieflich darüber zu befragen; denn ich werde ohne Zögern und Scheu dir die Wahrheit berichten.

Was aber unser gegenseitiges Verhältnis anlangt, so hat es damit folgende Bewandtnis: es gibt wohl kaum einen Hellenen, der von uns, was unsere Person anlangt, nichts wüßte, und auch die Art unseres Verkehrs ist für niemanden ein Geheimnis. Du darfst dir aber nicht verhehlen, daß auch die Nachwelt darüber nicht schweigen wird. Darauf weist die Bedeutung der Männer hin, die von diesem Verkehr Kenntnis genommen haben, als einem solchen, der sich

weder bloß in engen Grenzen bewegte noch geheim gehalten wurde. Worauf nun ziele ich damit hin? Dies dir klar zu machen, muß ich etwas weiter ausholen.

Einsicht und große Macht müßten ihrer natürlichen Bestimmung nach im Bunde miteinander die gleiche Richtung einhalten: beide sind stets aufeinander angewiesen, suchen sich und gesellen sich zueinander. Dazu kommt, daß auch die Welt ihre Freude daran hat: man spricht davon untereinander und vernimmt andere darüber, sei es im engeren Kreis[6]), sei es beim Vortrag von Dich-
11 St. tungen. Wenn z. B. die Leute auf den Hieron[7]) zu sprechen kommen und auf den Spartaner Pausanias[8]), so macht es ihnen Freude, auch ihres Umganges mit Simonides zu gedenken, wie er ihnen gegenüber auftrat und was er ihnen zu sagen hatte. So pflegen sie auch den Periander[9]) von Korinth und den Milesier Thales nebeneinander zu preisen, sowie auch den Perikles und Anaxagoras, ferner den Kroisos und Solon als weise Männer und den Kyros als mächtigen Herrscher. Und das lassen sich denn die Dichter zum Vorbild dienen[10]) und stellen den Kreon und Teiresias nebeneinander, sowie den Polyeidos und Minos, den Agamemnon und Nestor, und Odysseus und Palamedes — und, irre ich nicht, so hat die Vorwelt auch den Prometheus und Zeus in diesem Sinne miteinander in Verbindung gesetzt. Bei einigen von ihnen wird von den Dichtern ihr Zwiespalt, bei den anderen ihr Freundschaftsbund geschildert, bei wieder anderen ihre wechselnde Freundschaft und Feindschaft, wie sie sich je nachdem in einträchtiger oder zwieträchtiger Gesinnung kundgibt.

Mit alle dem will ich nur dartun, daß, wenn wir selbst ins Grab gesunken sind, nicht auch die Stimmen derer, die über uns urteilen, verstummen werden. Wir dürfen sie also nicht unberücksichtigt lassen. Denn, sehe ich recht, so können wir gar nicht umhin, auch auf die Folgezeit bedacht zu sein, schon im Hinblick darauf, daß zufolge einer gewissen Naturnotwendigkeit die niedrigsten Charaktere sich jeden Gedankens daran entschlagen, während

die edelsten nichts verabsäumen, um sich bei der Nachwelt in guten Ruf zu setzen. Darin sehe ich denn auch einen Hinweis darauf, daß die Verstorbenen noch ein gewisses Gefühl für das Diesseits haben. Denn die besten Seelen haben[11]) eine Ahnung davon, daß es sich so verhält, während die nichtswürdigsten es leugnen, und die Ahnungen der gottverwandten Männer wollen doch mehr besagen als die der anderen. Meines Erachtens würden die obengenannten Männer, wenn sie es in ihrer Hand hätten die Verfehlungen ihres früheren Verkehrs wieder gut zu machen, alles daran setzen sich einen besseren Nachruf zu sichern, als den jetzigen. Dies nun ist uns, so Gott will, noch möglich. Haben wir also in unserem bisherigen Verkehr uns manche Verfehlung zuschulden kommen lassen, so können wir das durch Tat und Wort wieder ausgleichen. Denn was die Philosophie anlangt[12]), so wird, behaupte ich, die aufrichtige Meinung darüber um so günstiger werden, je mehr wir selbst uns von der edeln Seite, dagegen um so ungünstiger, je mehr wir selbst uns von der schlechten Seite zeigen. Und in der Tat, wenn wir ihr unseren vollen Eifer zuwenden, so wüßte ich überhaupt nichts, was Gott wohlgefälliger wäre; entschlagen wir uns aber der Pflege derselben, dann nichts, was Gott mißfälliger wäre. Wie es aber damit gehalten werden und welche Forderungen man billigerweise stellen muß, das will ich dir nun angeben.

Als ich nach Sizilien kam, stand ich in dem Rufe, ein hervorragender Philosoph zu sein, und, in Syrakus angelangt, war ich von dem Wunsche beseelt, in dir einen 312
Zeugen meiner Philosophie zu gewinnen, auf daß dieselbe auch bei der großen Menge zu Ehren käme. Das aber wollte mir nicht glücken. Den Grund dafür sehe ich aber nicht in dem, was die meisten dafür ausgaben, sondern darin, daß du allem Anschein nach mir nicht recht trautest, sondern mich auf irgend welche Art loswerden wolltest und dich nach anderen umtatest, um durch sie zu erkunden, was eigentlich an meinem philosophischen Standpunkt wäre; denn du warst eben mißtrauisch, wie mir schien. Und es

gab Leute genug, die das an die große Glocke hängten und verkündeten, du wolltest von mir nichts mehr wissen, sondern hättest dich mit vollem Eifer anderen Ansichten zugewandt. Diese Rede ging von Mund zu Munde.

Nun vernimm, was weiterhin zu tun ist, damit ich dir auch auf deine Fragen antworte, wie wir, ich und du, es miteinander zu halten haben. Hast du überhaupt jede Achtung vor der Philosophie verloren, so sage dich völlig los von ihr. Hast du aber durch Belehrung von seiten eines anderen oder durch eigenes Forschen Besseres ausfindig gemacht als meine Weisheit, so halte das in Ehren[13]). Befriedigt dich dagegen meine Lehre, so mußt du auch mich vor allem in Ehren halten. Jetzt nun mußt du, wie zu Anfang, den ersten Schritt tun, ich aber werde folgen; denn werde ich von dir geehrt, so werde auch ich dich ehren; ehrst du mich aber nicht, so werde ich mich nicht rühren. Dazu kommt, daß, wenn du mich ehrst und dazu den ersten Schritt tust, du auch als Verehrer der Philosophie gelten wirst, und gerade der Umstand, daß du dich auch bei anderen umsahest, wird dir bei vielen den Ruhm eintragen ein Philosoph zu sein. Ehre ich dich aber ohne Erwiderung zu finden, so werde ich in den Ruf kommen, mein Herz hänge voller Bewunderung und Begehrlichkeit am Reichtum, ein Standpunkt, der bekanntlich von niemandem für rühmlich erachtet wird. Kurz gesagt, wenn du mich ehrst, so gereicht das beiden zum Ruhm; ist die Verehrung aber nur auf meiner Seite, so gereicht sie beiden zur Schande. So viel also über diesen Punkt.

Was aber den Globus (*σφαιρίον*)[14]) anlangt, so hat es mit ihm nicht seine Richtigkeit. Archedemos wird dir darüber nach seiner Rückkehr den nötigen Aufschluß geben, und auch über den Punkt, der weit bedeutsamer und göttlicher ist als dieser, und um dessenwillen du, um deinen Zweifel loszuwerden, durch jenen bei mir angefragt hast, muß er dich aufklären, und zwar recht eingehend. Du behauptest nämlich, seiner Darstellung nach, es sei dir nicht hinreichender Aufschluß gegeben worden über die

Natur des ursprünglich Ersten (d. i. der Gottheit). Wenn ich dich darüber aufzuklären suche, so kann das nur in rätselhaften Andeutungen geschehen, damit für den Fall, daß der Brief etwa abhanden kommen und aus seiner Verborgenheit im Meere oder zu Lande von irgend jemand hervorgeholt werden sollte, der Leser es nicht verstehe[15]). Es verhält sich damit nämlich so:

Auf den königlichen Herrscher des Alls bezieht sich alles und jedes[16]) und er ist der Endzweck von allem sowie auch der Urheber von allem Schönen. Ein Zweites aber hat seine Beziehung auf das Zweite und ein Drittes auf das Dritte. Die menschliche Seele nun trägt Verlangen nach Erkenntnis der eigentlichen Beschaffenheit desselben, weil sie noch ganz befangen ist im Anschauen des ihr Verwandten, das dem Geiste doch in keinem Stück volle Befriedigung gewährt. Bei dem Allherrscher und dem, worauf meine Äußerungen (damals) gingen, findet sich von dergleichen Unvollkommenheit nichts. 313

Nächstdem fragt also die Seele: wie steht es denn aber mit seiner Beschaffenheit? Dies, o Sohn des Dionysios und der Doris[17]), ist die Frage, die der Grund aller Übel ist; und noch mehr gilt dies von dem der Seele sich aufdrängenden Geburtsschmerz: von ihm muß man sich befreien, wenn man der Wahrheit wirklich teilhaftig werden soll, du aber erklärtest mir in deinem Garten unter den Lorbeerbäumen, du hättest selber darüber nachgedacht und seiest durch einen Fund belohnt worden. Und ich erwiderte, wenn das für bare Münze zu nehmen wäre, wie du glaubtest, so würdest du mir damit eine gewaltige Gedankenarbeit abgenommen haben. Noch niemals aber, erklärte ich, sei ich einem begegnet, der dies ausfindig gemacht hätte, und all mein Forschungseifer sei darauf gerichtet. Du aber hast es vielleicht von wer weiß wem gehört, möglicherweise auch bist du durch göttliche Fügung auf solche Spur geraten, hast dann aber den Beweisen, in der Meinung, sie wären schon sicher in deiner Hand, keine feste Form gegeben, sondern stellst selbst bald diese, bald jene Begrün-

dung für deine eingebildete Weisheit auf[18]), tatsächlich aber hat nichts davon wirklichen Bestand. Und du bist nicht der Einzige, dem es so ergangen ist; vielmehr kannst du mir glauben, daß es keinem nach erstem Anhören meiner Lehre jemals zu Anfang anders ergangen ist als so, und nur mit Mühe kommen sie von der Sache los, der eine mit größerer, der andere mit geringerer Schwierigkeit, kaum einer aber leichten Kaufes.

Da dies sich so abgespielt hat und sich so verhält, so haben wir meiner Meinung nach so ziemlich die Antwort gefunden auf die in deinem Briefe an mich gestellte Frage, wie wir uns gegeneinander zu verhalten haben. Da du ja doch meine Andeutungen teils im Verkehr mit anderen und im Vergleich mit den Ansichten dieser anderen teils auch an und für sich prüfst, so werden bei richtiger Prüfung meine Gedanken fest mit deiner Seele verwachsen, und so wirst du nicht nur mit ihnen sondern auch mit mir vertraut werden. Wie soll nun diese Prüfung, wie sollen überhaupt alle meine Vorschläge zur Ausführung kommen?

In dieser Beziehung hast du recht daran getan, jetzt den Archedemos zu mir zu schicken, aber auch weiterhin werden nach seiner Rückkehr zu dir und nach seiner Berichterstattung über meine Ansichten vielleicht bald neue Zweifel bei dir auftauchen. So wirst du denn bei rechter Erwägung der Sache den Archedemos abermals zu mir schicken, und dieser wird dann mit einer neuen Fracht zu dir zurückkehren. Und hast du das zwei- oder dreimal getan und meine Sendungen genau geprüft, so sollte es mich doch wundernehmen, wenn deine jetzigen Zweifel nicht einer starken Änderung im Vergleich zu ihrer jetzigen Gestalt unterliegen würden. Handelt also getrost nach diesem Vorschlag; denn einen besseren und Gott wohlgefälligeren Austausch als diesen kannst weder du veranlassen noch Archedemos ausführen. Sieh dich aber vor, daß diese Schriftstücke nicht in die Hände ungebildeter
4 St. Leute fallen. Denn meines Bedünkens gibt es kaum etwas, was der großen Menge lächerlicher vorkäme als solche

Belehrungen, wie es anderseits für die fähigen Köpfe nichts gibt, was mehr Bewunderung und Begeisterung hervorrufen könnte. Werden sie aber oftmals vorgetragen und von den Hörern immer wieder und viele Jahre hindurch vernommen, so klärt sich bei redlicher Anstrengung die Sache allmählich mehr und mehr, vergleichbar dem Golde, das mit vieler Mühe gereinigt wird. Von einer wunderbaren Erscheinung, die dabei hervortritt, muß ich dir noch berichten. Ich habe nämlich Schüler, und zwar gar nicht wenige, von guter Auffassungsgabe, starkem Gedächtnis und fähig zu allseitiger Prüfung und Beurteilung des Vorgetragenen, Männer, die bereits ergraut und mindestens dreißig Jahre lang meine Hörer gewesen sind[19]), die behaupten, das, was ihnen damals völlig unglaubwürdig vorgekommen sei, sei nunmehr für sie glaubwürdiger und einleuchtender als irgend sonst etwas, und was damals für sie das Glaubwürdigste war, das sei nun ins Gegenteil umgeschlagen. Dies nimm dir zu Herzen und sieh dich vor, daß du nicht etwa später einmal es zu bereuen haben wirst, jetzt so nichtswürdige Gedanken in die Welt gesetzt zu haben. Am sichersten beugt man dem vor, wenn man nichts niederschreibt, sondern sich ganz ans Verstehenlernen hält. Denn was zu Papier gebracht worden ist, das entgeht auch nicht dem Schicksal der Veröffentlichung[20]). Darum habe ich selbst noch nie etwas über diese Dinge niedergeschrieben, und es gibt keine Schrift des Platon und wird auch keine geben. Was aber die jetzt mir beigelegten Schriften anlangt, so sind sie nichts anderes als Werke des Sokrates, des verfeinerten und verjüngten Sokrates nämlich[21]).

Lebe wohl und folge mir, und verbrenne diesen Brief nach mehrmaligem Durchlesen.

So viel hierüber. Was aber den Polyxenos[22]) anlangt, so wunderst du dich, daß ich ihn zu dir geschickt habe. Ich aber bleibe sowohl rücksichtlich des Lykophron[23]) wie der anderen bei dir weilenden Sophisten noch immer bei meiner alten Meinung, daß du sie in Bezug auf wissen-

schaftliche Untersuchung an natürlicher Begabung und kunstgerechtem Verfahren im Disputieren weit überragst, und daß es nicht, wie manche glauben, freiwillig geschieht, wenn sie von dir widerlegt werden, sondern wider ihren Willen. Indes verfährst du, wie es scheint, doch sehr glimpflich mit ihnen und ehrst sie durch Geschenke. Soviel über diese Männer, schon mehr als genug über Leute dieses Schlages.

Den Verkehr mit Philistion[24]) aber pflege, falls du ihn selbst bei dir zu behalten wünschest, recht eifrig; läßt es sich aber machen, so tritt ihn an den Speusippos ab und laß ihn zu uns kommen. Auch Speusippos bedarf deines Wohlwollens; und auch Philistion versprach mir, er werde, wenn du ihn entließest, gern nach Athen kommen.

Daß du den in den Steinbrüchen gefangen Gehaltenen[25]) freigabst, war recht von dir, und leicht erfüllbar ist auch seine Bitte hinsichtlich seiner Sklaven und hinsichtlich des Hegesippos, des Sohnes des Ariston; schreibst du mir doch, wenn sich jemand gegen diesen oder gegen
s st. jenen verginge und du es erführest, so würdest du dagegen einschreiten. Auch über den Lysikleides mußt du die Wahrheit erfahren: er ist der Einzige unter den aus Sizilien nach Athen Gekommenen, der über deinen Verkehr mit mir keine entstellenden Unwahrheiten verbreitet, sondern nach wie vor immer nur Gutes über das Geschehene berichtet und eher alles nach der besseren Seite wendet.

Dritter Brief.[1])

„Platon wünscht dem Dionysios fröhliches Wohlergehen" (*Πλάτων Διονυσίῳ χαίρειν*), das wäre der übliche 315
Eingang des Briefes. Aber wäre damit auch die beste Begrüßungsformel von mir gewählt? Oder wäre es nicht zutreffender, wenn ich meiner Gewohnheit folge und den Brief einleite mit dem Wunsche: „Mögest du dich wohlverhalten (*εὖ πράττειν*), eine Begrüßung, deren ich mich in den Briefen an meine Freunde zu bedienen pflege?[2]) Du freilich hast, nach dem Zeugnis der damaligen Pilger, sogar den Gott in Delphi recht geflissentlich mit jener schmeichelnden Anrede begrüßt und, wie man sagt, ihm den schriftlichen Gruß übermittelt

Freu dich und laß dem Gewaltherrn das Leben fröhlich verlaufen.

Ich aber würde nicht einmal einen Menschen, geschweige denn einen Gott mit einer solchen Aufforderung begrüßen, einen Gott nicht, weil ich damit wider seine Natur verstieße, denn die Gottheit ist erhaben über Lust und Schmerz, einen Menschen aber nicht, weil Lust und Schmerz meist die Quelle von Unheil sind, indem sie meist Geistesschwäche, Vergeßlichkeit, Unbesonnenheit und Übermut in der Seele erzeugen. Damit genug denn über meine Anrede: du aber lies es und mache davon Gebrauch, soweit es deiner Sinnesart entspricht.

Es berichten aber nicht wenige von Äußerungen deinerseits gegen manche an dich Abgesandte folgenden Inhalts: ich hätte, so heißt es, einst dich davon reden hören du trügest dich mit der Absicht, die hellenischen Städte in Sizilien wiederherzustellen und den Syrakusanern durch Umwandlung der Tyrannenherrschaft in ein Königtum ein sie vom Druck erlösendes Geschenk zu machen[3]); da hätte ich mich damals, deiner Behauptung nach, hindernd

dazwischen gestellt, während du dich mit allem Eifer dafür ins Zeug warfst, und jetzt gäbe ich nun dem Dion Anweisung eben dies zu tun, und so gingen wir denn darauf aus deine Herrschaft auf Grund deiner eigenen Entwürfe zu stürzen. Ob dir mit solchen Reden gedient ist, das mußt du selbst wissen, an mir aber vergehst du dich durch das Ausstreuen von Reden, die im geraden Gegensatz zur Wahrheit stehen. Denn sattsam ward ich von Philistides[4]) und vielen anderen bei den Söldnern sowie bei der großen Masse der Syrakusaner in Verruf gebracht, weil ich meinen Wohnsitz in der Burg hatte, die außerhalb Wohnenden aber jedes etwa vorkommende Versehen mir in die Schuhe schoben[5]), indem sie dich als meinen gefügigen Lehrling hinstellten. Du selbst aber weißt am besten, daß
St. ich aus freiem Willen an deiner Staatsverwaltung nur ganz geringen Anteil hatte und zwar zu Anfang, als ich noch glaubte, damit Nutzen zu schaffen, neben anderen Kleinigkeiten z. B. dadurch, daß ich mit entsprechendem Eifer die Einleitungen zu den Gesetzen[6]) entwarf, abgesehen von den Zusätzen, die später von dir oder irgend einem anderen eingefügt wurden. Denn wie ich höre, haben später einige von euch sie überarbeitet. Wer indeß meine Denkart kennt, wird beides leicht voneinander unterscheiden. So bedarf es denn, wie gesagt, keiner weiteren Anschwärzung gegen mich bei den Syrakusanern oder sonstigen Leuten, bei denen du mit solchen Reden Glauben findest, sondern weit eher einer Verteidigung nicht nur gegen jene frühere Verleumdung sondern auch gegen die jetzige, die sich ihr anreiht und sich zu noch größerer Bedeutung und Schärfe auswächst als jene.

Gegen eine zwiefache Verleumdung bedarf es denn meinerseits auch einer zwiefachen Verteidigung; erstens, daß ich recht daran tat, mich jeder weiteren Beteiligung an Staatsgeschäften zu enthalten, und zweitens, daß nicht ich es war, der damals jenen Rat gab und sich dir widersetzte; nicht ich habe, wie du sagst, deine Absicht, die hellenischen Städte wieder aufzubauen, durchkreuzt. Laß

dich nun also über den Verlauf der Sache aufklären und zwar von Anfang an, zunächst also in Bezug auf die früheren Vorgänge, auf die ich hinwies.

Mein Erscheinen in Syrakus war veranlaßt durch deine und des Dion Einladung. Von des Dion Zuverlässigkeit hatte ich Proben genug, war er doch längst schon mein Gastfreund. Er stand damals im kräftigen Mannesalter, eine, wie auch geringe Einsicht schon lehrt, unabweisbare Anforderung an jeden, der bei so bedeutenden Fragen, wie sie dich damals beschäftigten, mitsprechen will. Du dagegen standest noch in sehr jugendlichem Alter, hattest kaum eine Ahnung von den Dingen, in denen du hättest erfahren sein sollen und warst mir völlig unbekannt. Einige Zeit darauf ward Dion verbannt — ob durch bloßen Menschenwillen oder durch göttliche Fügung oder durch ein Zusammenwirken von Zufall und Eingreifen deinerseits, bleibe dahingestellt — und du bliebst allein zurück. Hältst du es nun für möglich, daß ich mich damals zu irgend welcher staatsmännischen Tätigkeit mit dir verbunden hätte, zu einer Zeit nämlich, wo ich mich des einsichtsvollen Mitarbeiters beraubt sah, während der Einsichtslose zurückgeblieben war, umschwärmt von zahlreichen nichtswürdigen Gesellen, wähnend, er sei der Herrscher, während er doch von dieser Sippschaft beherrscht ward?

Was sollte ich in solcher Lage tun? Doch wohl nichts anderes, als was ich wirklich tat: es blieb mir gar nichts anderes übrig, als mich jeder politischen Tätigkeit zu enthalten, um nicht den Verleumdungen ausgesetzt zu sein, die unzertrennlich sind von der Mißgunst, dagegen alles daran zu setzen, euch (dich und den Dion) wieder zu möglichst enger Freundschaft zu vereinigen. Du selbst bist mein Zeuge, daß ich unablässig für eben dieses Ziel meine ganze Kraft eingesetzt habe. Und, wenn auch nur mit vieler Mühe, kam doch endlich zwischen uns beiden ein Vergleich zustande, des Inhalts, daß ich in meine Heimat zurückkehren durfte, da ihr im Kriege miteinander lagt; käme es aber wieder zum Frieden, so sollte si

ich und Dion wieder nach Syrakus kommen und zwar auf Einladung deinerseits.

Das waren denn die Vorgänge bei meiner ersten Reise nach Syrakus und hinsichtlich meiner glücklichen Heimkehr. Zum zweitenmal ludest du mich ein nach Herstellung des Friedens, doch nicht dem Abkommen gemäß, sondern ich sollte allein kommen — so schriebst du an mich —, den Dion würdest du später nachkommen lassen. Deshalb kam ich nicht, und das führte damals zu einer schweren Verstimmung des Dion gegen mich, denn er hielt es für richtiger, wenn ich mich zur Reise entschlossen hätte und deiner Einladung gefolgt wäre. Ein Jahr später traf dann ein Dreiruderer mit Briefen von dir ein, deren Inhalt im wesentlichen darauf hinauslief, daß, wenn ich käme, die Angelegenheiten des Dion ganz nach meinem Wunsche geordnet werden sollten; im anderen Falle würde das Gegenteil eintreten. Es widerstrebt mir alle die Briefe aufzuzählen, die von dir sowie von anderen durch deine Vermittelung aus Italien und Sizilien an mich und meine Freunde und Bekannten gelangten, alle voll lebhaften Verlangens an mich, die Reise zu unternehmen, und überfließend von Bitten unter allen Umständen deinem Wunsche nachzukommen. Alle also, Dion an der Spitze, hielten es für geboten die Reise frischen Mutes anzutreten. Und ich wies zwar auf mein hohes Alter[7]) hin und gab die bestimmte Versicherung, du würdest nicht imstande sein unseren Verleumdern und den Feindschaftschürern das Gegengewicht zu halten. Denn schon damals war es mir so klar wie jetzt, daß in der Regel großer und übermäßiger Reichtum einzelner Bürger sowohl wie fürstlicher Herrscher, je nach Höhe und Umfang, auch die entsprechende Zahl von Verleumdern einerseits, an schamlosen Schmarotzern anderseits im Gefolge hat, — das größte Übel, welches Reichtum und hohe Machtstellung erzeugen. Dennoch ließ ich alle diese Bedenken fallen und kam. Denn es sollte mir, so dachte ich, doch keiner meiner Freunde den Vorwurf machen dürfen, durch meine Lässigkeit seien

sie um all ihr Hab und Gut gekommen, dessen Erhaltung doch in meiner Hand gelegen hätte.

Nach meiner Ankunft aber — die Vorgänge von da ab sind dir ja alle wohl bekannt — forderte ich zunächst die Erfüllung des brieflichen Abkommens, nämlich die Rückberufung des Dion nach vorausgegangener Versöhnung unter Hinweis auf die nahe Verwandtschaft. Hättest du dich dieser Forderung gefügt, so würdest du wohl, wie mir mein ahnender Geist sagt, nicht nur selbst sondern auch Syrakus und das übrige Griechenland besser gefahren sein als es nun der Fall gewesen ist. Sodann stellte ich die Forderung, daß des Dion Güter seinen Verwandten zufallen und nicht der Verteilung unter die dir wohlbekannten Verteiler anheimfallen sollten. Außerdem aber 318
hielt ich es für geboten, die dem Dion jährlich zugeschickte Geldsumme während meiner Anwesenheit noch zu erhöhen, nicht aber herabzumindern. Da ich von alledem nichts durchsetzte, war ich entschlossen nach der Heimat zurückzukehren. Daraufhin wußtest du mich zu bestimmen noch ein Jahr lang zu bleiben, indem du mir versprachst, du würdest, nachdem du den gesamten Besitz des Dion verkauft hättest, die Hälfte des Erlöses ihm nach Korinth schicken, die andere für seinen Sohn zurückbehalten.

Ich könnte noch viele Versprechungen herzählen, die du mir machtest ohne sie zu erfüllen, doch will ich mich angesichts der großen Zahl derselben kurz fassen. Denn nachdem du, ohne Zustimmung des Dion, die du doch einzuholen versprochen hattest, sein ganzes Hab und Gut verkauft hattest, setztest du, mein Trefflicher, allen deinen Versprechungen in übermütigster Weise die Krone auf. Du kamst nämlich auf einen Pfiff, der weder schön noch fein noch redlich noch auch nützlich war, um mich, als ob ich die wahre Bedeutung dieser Vorgänge nicht durchschaute, von jedem Versuch abzuschrecken die Absendung des Geldes durchzusetzen. Als du nämlich den Herakleides[8]) verbanntest, eine Maßregel, die weder von den Syrakusanern noch von mir gebilligt ward, wandte ich mich im

Verein mit Theodotes[9]) und Eurybios mit der Bitte an dich, davon abzustehen. Das griffst du denn sofort als geeigneten Vorwand auf, mich zu beschuldigen, ich ließe dir schon längst keinen Zweifel darüber, daß mir an deinem Wohl gar nichts gelegen wäre sondern nur an dem des Dion und der Freunde und Verwandten des Dion, und da nun jetzt Theodotes und Herakleides sich in Verruf gebracht hätten, so ließe ich ihnen als Verwandten des Dion zuliebe nichts unversucht, um sie der Strafe zu entziehen.

So viel also von unserer angeblich gemeinsamen politischen Wirksamkeit; und hast du noch eine weitere Entfremdung gegen dich bei mir bemerkt, so hast du ganz recht, wenn du glaubst, das stehe alles in Beziehung zu dem eben berührten Vorgang. Auch brauchst du dich darüber nicht zu wundern; denn mit Fug und Recht würde jeder einsichtige Mann mich für einen Schurken halten, wenn ich, verführt durch die Fülle der Herrschermacht, einen alten Gefährten und Gastfreund, der durch dich ins Unglück geraten ist und, milde gesagt, hinter dir an Wert nicht zurücksteht — wenn ich diesen preisgegeben hätte und dich, seinen Quälgeist, vorgezogen und in allen Stücken mich deinem Willen gefügt hätte, offenbar doch in keiner anderen Absicht als um mich zu bereichern; denn niemand hätte einen anderen Grund für meine Sinnesänderung geltend gemacht, falls ich mich zu einer solchen verstanden hätte. Doch damit genug von diesen Vorgängen, die unsere Wolfsfreundschaft[10]) und meine Trennung von dir als dem Schuldigen zu Wege brachten.

Fast unmittelbar schließt sich dem eben abgehandelten Punkt als im engsten Zusammenhang damit stehend der zweite Punkt an, der meiner Erklärung zufolge eine Ver-
19 St teidigung erfordert. Gib aber acht und merke wohl auf, ob ich dir irgend etwas Falsches und Unwahres zu berichten scheine. Ich behaupte nämlich, daß ich im Beisein des Archedemos[11]) und Aristokritos[12]) in deinem Garten, etwa zwanzig Tage vor meiner Abreise von Syrakus nach meiner Heimat, mich tadelnd zu dir ausließ über deine

jetzt wieder vorgebrachten Vorwürfe, daß mir an des Herakleides Wohl und dem aller anderen mehr gelegen sei als an dem deinigen. Da richtetest du in deren Gegenwart an mich die Frage, ob ich mich entsänne, gleich bei meiner Ankunft dich aufgefordert zu haben, die hellenischen Städte wieder aufzubauen[13]). Ich aber gab dir zu, daß ich mich dessen erinnerte und daß mir auch jetzt noch dies als das Beste erschiene. Aber auch, was dann noch weiter gesagt ward, mein Dionysios, darf nicht unerwähnt bleiben. Ich fragte dich nämlich, ob dies der einzige Rat wäre, den ich dir erteilt hätte, oder auch noch einen anderen, weiteren. Du aber entgegnetest in hellem Zorn und mit, wie du wohl glaubtest, vernichtendem Übermut gegen mich — so ist denn dein damaliges Übermutsspiel nun zu bitterem Ernst, ein bloßer Traum zur Wirklichkeit geworden[14]) —, du sagtest also und zwar wie mir erinnerlich mit sichtlich gezwungenem Lachen: „Du fordertest mich auf, dies alles erst ins Werk zu setzen, wenn ich die Schule bei dir durchgemacht hätte, sonst aber davon abzustehen." Ja, erwiderte ich, du hast ein gutes Gedächtnis. „Und worin sollte ich denn geschult sein", erwidertest du, „etwa in der Geometrie, oder wie?" Und ich hielt nunmehr mit dem, was mir auf der Zunge lag, zurück, aus Furcht, ein einziges Wörtchen reiche hin, mir die offene Aussicht auf die gehoffte Abreise völlig zu versperren. Aber worauf alles Gesagte hinaus will, ist dieses: Laß ab davon mir verleumderischerweise schuld zu geben, ich hätte dich abgehalten die von den Barbaren zerstörten hellenischen Städte wieder aufzubauen und die Syrakusaner von dem auf ihnen lastenden Druck zu erlösen durch Umwandlung der Tyrannenherrschaft in ein Königtum. Denn ich wüßte nicht, wie du mir hättest etwas andichten können, was meiner Sinnesart weniger entspräche; und ich könnte, wenn es ein vollgültiges Tribunal dafür gäbe, den angeführten Zeugnissen noch schlagendere Beweise dafür hinzufügen, daß ich es war, der dich dazu aufforderte, während du dich nicht entschließen konntest es zu tun. Und doch ist

es nicht schwer den klaren Nachweis zu geben, daß es für dich und für Syrakus sowie für ganz Sizilien gar nichts Besseres geben konnte als die Ausführung dieses Rates.

Doch, mein Bester, wenn du das von dir Gesagte zurücknimmst, dann erkläre ich das für eine ausreichende Genugtuung; beharrst du aber bei deinen Aussagen, so nimm dir für die Folgezeit die Weisheit des Stesichoros[15]) zu Herzen, ahme seinen Widerruf nach und gib der Wahrheit die Ehre, indem du sie an die Stelle der Lüge setzest.

Vierter Brief.[1])

Platon wünscht dem Syrakusaner Dion Heil! 320 a

Meine jederzeit rege Teilnahme an den Vorgängen, die sich nun abgespielt haben, ist, denk' ich, allbekannt, nicht minder auch, daß ich für das Gelingen des Erstrebten meinen ganzen Eifer eingesetzt habe[2]), einen Eifer, der keinen anderen Beweggrund hat als die ehrgeizige Liebe zum Guten. Denn meiner Überzeugung nach ist es eine einfache Forderung der Gerechtigkeit, daß die wahrhaft Tugendhaften und demgemäß Handelnden auch des ihnen gebührenden Ruhmes teilhaftig werden[3]). Was also die Gegenwart anlangt, so läßt sie, gottlob, nichts zu wünschen übrig, aber für die zukünftige Gestaltung der Dinge steht noch der schwerste Kampf bevor. Denn durch Tapferkeit, Behendigkeit und Kraft sich hervorzutun, das dürfte wohl auch manchem anderen gelingen, wogegen Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Hochherzigkeit und der alledem entsprechende äußere Anstand Dinge sind, in denen, wie man füglich zugeben wird, sich diejenigen vor anderen auszeichnen sollen, die sich auf die Hochschätzung derselben etwas Besonderes zugute tun[4]). Was ich damit meine, ist ja wohl klar; gleichwohl müssen wir immer wieder unser Gedächtnis dafür schärfen, daß die bewußten[5]) Genossen sich gebührenderweise vor den übrigen Menschen mehr auszeichnen müssen als Erwachsene vor Kindern. Darüber muß also alle Welt einverstanden sein, daß wir wirklich die Männer sind, für die wir uns ausgeben, zumal dies, gottlob, keine Schwierigkeit hat. Denn andere müssen, um die Augen der Menschen auf sich zu lenken, weite Räume der Erde durchstreifen; die Vorgänge dagegen, deren Mittelpunkt du jetzt bist, sind von der Art, daß, mag es auch etwas prahlerisch klingen, die Augen der ganzen Welt auf diesen einen Schauplatz gerichtet sind und dabei vorwiegend eben auf dich. Du bist der Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit, und im Bewußtsein

dessen mußt du darauf bedacht sein den ehrwürdigen alten Lykurgos in dir wieder zur Erscheinung zu bringen und den Kyros[6]) und wer sonst jemals durch Charakter und staatsmännische Weisheit hervorzuleuchten schien, zumal hier zu Lande die Ansicht vieler, ja man kann wohl sagen, die öffentliche Meinung überhaupt dahin geht, alle Wahrscheinlichkeit spreche dafür, daß nach dem Sturze des Dionysios euere Sache verloren sei durch deinen und des Herakleides[7]) und des Theodotes[8]) und der anderen Häupter Ehrgeiz. Das Beste nun wäre es allerdings, wenn niemand von diesem Vorwurf getroffen würde; wenn er aber für einen wirklich zutrifft, so mußt du dich als Arzt
21 St. erweisen, und das dürfte euch wohl zum Heile gereichen.

Wohl möglich, daß es dir lächerlich vorkommt, wenn ich dies sage; denn du weißt es ja selber ebenso gut. Indes ich sehe ja, daß auch bei den Wettkämpfen die Kämpfer von den Knaben angefeuert werden, gar nicht zu reden von ihren Freunden, von denen man annehmen darf, daß sie, dem Zug ihres Herzens folgend, ihre ermunternden Zurufe aus vollem Eifer und Ernst ertönen lassen. Jetzt nun stelle jeder von euch im Kampfe seinen Mann, und, wenn nötig, wendet euch brieflich an uns.

Was die hiesigen Dinge anlangt, so hat sich seit euerem Weggang so gut wie nichts geändert. Schreibt uns auch, was bei euch vorgegangen ist oder was ihr gerade vorhabt, denn wir hören zwar mancherlei, aber Sicheres wissen wir nichts. Auch eben jetzt sind Briefe von Theodotes und Herakleides aus Sparta und Ägina eingetroffen, aber wir, wie gesagt, wissen trotz aller Gerüchte über die Vorgänge bei euch nichts.

Beherzige auch, daß manche dir nachsagen, du ließest es an der nötigen Leutseligkeit fehlen. Vergiß also nicht, daß die Beliebtheit bei den Menschen eine Bedingung erfolgreichen Wirkens für uns ist, während Selbstherrlichkeit und Vereinsamung nicht weit voneinander liegen[9]). Möge das Glück dir hold sein!

Fünfter Brief.

Platon wünscht dem Perdikkas[1]) Heil!

321 St

Dem Euphraios[2]) habe ich, deinem brieflichen Wunsche entsprechend, den Rat gegeben, in der Besorgung deiner Geschäfte fortzufahren. Nun darf ich aber nicht verabsäumen auch dir einen freundschaftlichen und sozusagen heiligen Rat zu erteilen, wie du es neben anderen der berührten Dinge mit dem Euphraios zu halten hast. Denn er ist ein Mann von vielseitiger Verwendbarkeit, vor allem aber nach der Seite hin, die für dich jetzt besonders als Hilfe erheischend in Betracht kommt in Rücksicht auf dein jugendliches Alter sowie darauf, daß es in dieser Beziehung für Jünglinge nicht viele Ratgeber gibt.

Jede Staatsverfassung hat nämlich, wie gewisse Klassen von Tieren, ihre besondere Tonweise, eine andere die Demokratie, eine andere die Oligarchie, eine andere wieder die Monarchie[3]). Diese zu verstehen behaupten zwar sehr viele, doch sind sie bis auf eine ganz geringe Zahl nichts weniger als wirkliche Kenner derselben. Demjenigen Staatswesen nun, das den ihm eigenen Ton Göttern und Menschen gegenüber einhält und in seinen Maßnahmen diesem Tone entsprechend verfährt, ist dauernde Blüte und Heil beschieden, demjenigen dagegen, das aus seiner Natur heraustretend sich auf Nachahmung einer anderen Verfassung verlegt, der Untergang. In dieser Beziehung nun dürfte sich dir Euphraios besonders nützlich erweisen, obschon er es auch sonst an Tüchtigkeit nicht fehlen läßt. Denn Ton und Sprache der Monarchie richtig zu treffen, 322 St
dazu wird er, hoffe ich, mehr beitragen als alle anderen, die dir an deinem Hofe zu Diensten stehen. Wenn du ihn also nach dieser Seite hin verwendest, so wirst du selbst davon Nutzen haben und anderseits auch ihm reichlichen Nutzen schaffen.

Wer das hört, wird nun vielleicht sagen: „Platon[4]) (der Bürger des demokratischen Athen), so scheint es, stellt sich, als verstehe er sich auf das Wesen der Demokratie[5]), und doch ist er niemals öffentlich als Redner aufgetreten, obschon es ihm frei stand vor dem Volke zu reden und ihm die besten Ratschläge zu erteilen.“ Darauf wäre folgendes zu erwidern: Platon ist zu spät für sein Vaterland geboren worden; er fand sein Volk bereits in absteigender Lebenskraft; durch die Schuld der früheren Staatsmänner war es an ein Verhalten gewöhnt, das sich mit vielem, was er geraten hätte, nicht in Einklang befand. Ihm wäre nichts lieber gewesen als seinem Volke so getreulich wie seinem eigenen Vater mit seinem Rate zu dienen, doch sagte er sich, daß er sich damit nur für nichts und wieder nichts Gefahren aussetzen und keinen Nutzen schaffen würde. Zu eben diesem Ergebnis würde denn auch, glaube ich, ein etwaiger Rat von mir geführt haben[6]). Denn hätte ich mich dem Volke so dargestellt, daß ich in seinen Augen als ein Unheilbarer dastand, dann hätte es jede Gemeinschaft mit mir gründlichst abgebrochen und seinerseits auf jeden Rat an mich verzichtet, der mir und meinen Interessen hätte dienen können. Möge das Glück dir hold sein!

Sechster Brief.[1])

Platon wünscht dem Hermeias[2]) und Erastos[3]) und Koriskos[4]) Heil und Wohlverhalten! 322

Meines Erachtens ist irgend ein Gott so gnädig, euch, ohne zu kargen, ein glückliches Schicksal zu bescheren, wenn ihr euch nur empfänglich dafür zeigt. Denn ihr wohnt nachbarlich beisammen und seid in der Lage, im Falle des Bedarfes euch einander die nützlichsten Dienste zu leisten. Denn Hermeias verfügt über eine große Schar von Reiterei und sonstige kriegerische Hilfsmittel und bedarf auch keiner weiteren Vermehrung seines Goldschatzes. Die stärkste Stütze seiner Macht aber sind zuverlässige und gesinnungstüchtige Freunde. Was aber den Erastos und Koriskos betrifft, so wäre ihnen, wie ich ungeachtet[5]) meines hohen Alters behaupte, ein Zusatz zu wünschen zu ihrer löblichen Weisheit und ihrer Vertrautheit mit der Begriffswelt, nämlich eine gewisse Weltklugheit zum Schutze gegen Schurkerei und Frevelmut von seiten anderer, und eine gewisse Abwehrfähigkeit. Denn dafür fehlt es ihnen an Erfahrung, weil ihnen der größte Teil ihres Lebens im Zusammensein mit uns dahingegangen ist, mit Leuten also von rechtschaffener und unverdorbener Gesinnung. Daher sprach ich denn auch nur von einem Zusatz, ein Ausdruck, mit dem ich sagen wollte, daß sie nicht etwa in die Zwangslage gebracht werden sollen, die Pflege wahrer Weisheit zu vernachlässigen und ihre Sorge in übertriebenem Maße der irdischen und durch die Not uns aufgedrängten Weisheit zuzuwenden. Über diese Weltklugheit nun scheint mir Hermeias, soweit ich, als noch nicht persönlich mit ihm bekannt[6]), urteilen kann, zu verfügen, indem er, unterstützt durch natürliche Anlage nach dieser Seite hin, sie sich kunstgerecht auf dem Wege der Erfahrung angeeignet hat.

Worauf nun will ich damit hinaus? Dir, mein Hermeias, gebe ich, gestützt auf meine Vertrautheit mit Erastos und Koriskos, die länger mit mir als mit dir verkehrt haben, die Versicherung und tue dir kund und bezeuge dir, daß du nicht leicht Männer von vertrauenswürdigerem Charakter finden wirst als diese deine Nachbarn. Ich rate dir, dich auf jede zulässige Weise so eng als nur möglich an diese Männer anzuschließen und das nicht etwa als eine Nebensache zu betrachten. Und anderseits rate ich auch dem Koriskos und Erastos sich ihrerseits an dich anzuschließen und so zu versuchen durch die Gegenseitigkeit des Anschlusses einen festen Freundschaftsbund zu gründen. Sollte aber einer von euch in Verdacht kommen auf die Lösung des Bundes hinzuarbeiten — denn kein Menschenwerk bietet unbedingte Sicherheit —, so laßt mir und den Meinigen eine briefliche Mitteilung hierher zukommen mit Anzeige des wunden Punktes. Denn handelt es sich nicht etwa um ein ganz unheilbares Zerwürfnis, so glaube ich, daß die von uns an euch gelangenden Vorstellungen durch die Gewissenhaftigkeit und sittliche Sauberkeit der rechtlichen Entscheidung eher noch als irgend welcher Zauberspruch die Wirkung haben wird, daß die frühere Liebe und Gemeinschaft sich wieder herausbilden und zum festen Bunde zusammenwachsen wird. Wenn wir alle, wir hier und ihr, uns in diesem Sinne nach Kräften der Pflege der Philosophie widmen soweit es einem jeden möglich ist, so wird meine obige Prophezeiung in Erfüllung gehen. Tun wir das aber nicht, so will ich mich über die Folgen nicht auslassen; denn nur ein Wort von guter Vorbedeutung soll von meinen Lippen kommen, und so sage ich denn, wir werden dies alles glücklich zum Ziele führen, so Gott will.

Diesen Brief müßt ihr alle drei lesen, am liebsten im Verein miteinander, wo nicht, zu zweien, nach Möglichkeit gemeinschaftlich, sooft es sich machen läßt. Ihr müßt ein Übereinkommen treffen und euch an ein bindendes Gesetz als rechtliche Norm halten, es beschwörend mit

ernstem Sinne, der den strengen Musen nicht abhold ist, zugleich aber auch mit jener heiter spielenden Freude[7]), welche verschwistert ist mit dem Ernste. Und der Schwur soll geleistet werden bei dem das All und das Gegenwärtige und Zukünftige leitenden Gott, sowie bei dem Vater und Schöpfer dieses Leiters und Urhebers[8]), zu dessen klarer Erkenntnis wir, wenn wir in wahrem Sinne der Philosophie obliegen, gelangen werden, soweit es gottbegünstigten Menschen möglich ist.

Siebenter Brief.[1])

Platon wünscht den Verwandten und Freunden des Dion Heil[2])!

3 St. Ihr schreibt mir, ich solle überzeugt sein[3]), daß ihr in euerer Gesinnung ganz dem Vorbild treu bleibt, das euch Dion gab, und so fordert ihr mich denn dringend auf mich nach Kräften mit Tat und Wort an euern Bestre-
4 St. bungen zu beteiligen. Haltet ihr nun wirklich an seiner Ansicht und an seinem Streben fest, dann werde ich — das verspreche ich — euch zur Seite stehen, wo nicht, so werde ich mir die Sache noch reiflich überlegen. Welcher Art aber seine Gesinnung und sein Streben war, darüber kann ich euch mehr als eine bloße Vermutung mitteilen: ihr könnt von mir als einem Wissenden die sichere Wahrheit vernehmen.

Als ich nämlich, etwa vierzig Jahre alt, zum erstenmal nach Syrakus kam, stand Dion in dem Alter, in dem jetzt Hipparinos[4]) steht, und der Meinung, die er damals hatte, ist er auch unverbrüchlich treu geblieben: er glaubte, die Syrakusaner müßten sich der staatlichen Freiheit und einer Verfassung auf Grundlage der besten Gesetze erfreuen. Es wäre mithin kein Wunder, wenn einer der Götter es gefügt hätte, daß auch Hipparinos diese Ansicht über die Staatsverfassung gewonnen hätte und so zum Gesinnungsgenossen des Dion geworden wäre[5]). Wie aber diese Ansicht sich gebildet hat, das ist für Jung und Alt lehrreich zu hören, und so will ich denn versuchen euch darüber von vorn an Aufschluß zu geben. Denn jetzt ist die passende Zeit dafür[6]).

Als ich ein Jüngling war, ging es mir ebenso wie vielen anderen. Ich nahm mir vor, nach erlangter Selbständigkeit mich alsbald der staatlichen Laufbahn zuzuwenden. Da traten gewisse Verwickelungen im Staate ein, die meine Wege durchkreuzten. Damit stand es folgender-

maßen: Infolge der großen Unzufriedenheit mit unserer Staatsverfassung, die sich damals geltend machte, kam es zu einer Umwälzung, an deren Spitze einundfünfzig Männer standen, von denen elf in der Stadt, zehn im Peiraieus die Marktpolizei und die sonstigen städtischen Angelegenheiten in beiden Orten verwalteten, während die anderen dreißig sich zu selbständigen Herren des Staates machten[7]). Unter diesen hatte ich einige Verwandte und Bekannte, und es dauerte gar nicht lange, so forderten sie mich zur Teilnahme auf, als verstünde sich das für mich von selbst[8]). Da erlebte ich denn eine arge Enttäuschung, kein Wunder bei meiner Jugend. Ich glaubte nämlich, sie würden der herrschenden Ungerechtigkeit ein Ende machen und eine Staatsverfassung auf rechtlicher Grundlage einführen, und so verfolgte ich denn den Lauf der Dinge, wie er sich unter ihrer Leitung gestaltete, mit gespannter Aufmerksamkeit. Und was mußte ich sehen? In kürzester Zeit brachten diese Männer den Staat dahin, daß die frühere Verfassung sich wie Gold dagegen ausnahm. So wollten sie unter anderem meinen vielgeliebten älteren Freund Sokrates, den ich keinen Anstand nehme als den gerechtesten unter seinen Zeitgenossen zu bezeichnen, nebst anderen Bürgern nach einem Bürger ausschicken, den er als Todeskandidaten mit Gewalt zur Stelle schaffen sollte, um ihn so zum Mitschuldigen ihrer Verbrechen zu machen[9]), mochte er nun wollen 325
oder nicht. Er aber ließ sich nicht dazu herbei und setzte sich lieber der größten Gefahr aus als daß er sich zur Beteiligung an ihrem Sündenwerk hergab. Alles das und noch manches andere dieser Art — nicht etwa nur Kleinigkeiten —, das ich mit ansehen mußte, erfüllte mich mit solchem Widerwillen, daß ich mich von dieser unseligen Mißwirtschaft lossagte.

Nicht lange Zeit darauf aber kam es zum Sturze der Dreißig und zu einer Änderung der ganzen Verfassung. Abermals regte sich nun in mir, wenn auch etwas langsamer und lauer, der Drang nach gemeinnütziger und staatsmännischer Tätigkeit. Auch hier trug sich — er-

klärlich bei der allgemeinen Verwirrung der Dinge — gar manches zu, was man nur mit Unwillen ansehen konnte, und es war kein Wunder, daß inmitten solcher Umwälzungen bei manchen die Rache gegen gewisse Feinde zu scharfe Formen annahm; immerhin zeigten die damals zurückgekehrten Vertreter der alten Verfassung ein nicht geringes Maß von Billigkeit[10]).

Ein böses Schicksal waltete wiederum über meinem trauten Genossen Sokrates: Einige Machthaber brachten ihn vor Gericht auf Grund einer ganz nichtswürdigen Beschuldigung[11]), die auf alle anderen eher als auf Sokrates gepaßt hätte. Sie klagten ihn nämlich der Gottlosigkeit an, und die Richter verurteilten ihn und verhängten den Tod über einen Mann, der vorher, zur Zeit, wo diese Machthaber selbst verbannt und im Unglück waren, es abgelehnt hatte sich an der Vergewaltigung eines Anhängers dieser verbannten Partei zu beteiligen.

Das war die Lage der Dinge und so sah es aus mit den Männern, die die Leitung des Staates in ihrer Hand hatten, und mit Gesetz und Herkommen. Je eingehender ich also dies alles mit prüfendem Blicke betrachtete und je mehr ich an Jahren heranreifte, desto mehr Bedenken stiegen in mir auf gegen die Richtigkeit meines Vorhabens mich der Staatsverwaltung zu widmen. Denn einerseits, so sagte ich mir, ist die Ausführung eines solchen Planes nicht möglich ohne die Hilfe von Freunden und zuverlässigen Genossen — und solche selbst aufzufinden unter meinen Bekannten war keine leichte Sache, denn unser staatliches Leben bewegt sich nicht mehr in den Formen der altväterischen Sitten und Einrichtungen, und neue zu gewinnen war auch nur unter Überwindung großer Schwierigkeiten möglich — anderseits war es schon vorbei mit strenger Einhaltung von Gesetz und Herkommen, eine Erscheinung, die sich in erstaunlichem Maße steigerte. War ich also anfänglich auch ganz erfüllt von dem Drang nach staatsmännischer Betätigung, so wurde mir bei Betrachtung dieser Zustände und dieses wirren Durchein-

anders der Dinge schließlich ganz schwindelig zumute. Dabei fuhr ich zwar fort darüber nachzudenken, wie sich in dieser Hinsicht und im gesamten staatlichen Leben überhaupt ein Umschwung zum Besseren finden ließe, für das eigene praktische Eingreifen wollte ich aber auf 326
den günstigen Zeitpunkt warten. Schließlich aber kam ich zu der Überzeugung, daß alle jetzigen Staaten samt und sonders politisch verwahrlost sind, denn das ganze Gebiet der Gesetzgebung liegt in einem Zustand darnieder, der ohne eine ans Wunderbare grenzende Veranstaltung im Bunde mit einem glücklichen Zufall geradezu heillos ist. Und so sah ich mich denn zurückgedrängt auf die Pflege der echten Philosophie, der ich nachrühmen konnte, daß sie die Quelle der Erkenntnis ist für alles, was im öffentlichen Leben sowie für den Einzelnen als wahrhaft gerecht zu gelten hat. Es wird also die Menschheit, so erklärte ich, nicht eher von ihren Leiden erlöst werden, bis entweder die berufsmäßigen Vertreter der echten und wahren Philosophie zur Herrschaft im Staate gelangen oder bis die Inhaber der Regierungsgewalt in den Staaten infolge einer göttlichen Fügung sich zur ernstlichen Beschäftigung mit der echten Philosophie entschließen[12]).

Von dieser Überzeugung durchdrungen kam ich nach Italien und Sizilien, als ich die erste Reise dahin machte. Doch fand ich mich nach meiner Ankunft aufs höchste angewidert durch das dortige Leben, dies „holdselige" Leben, wie man es nennt, mit der ganzen Fülle italischer und syrakusischer Schlemmerei[13]): zweimal des Tages füllt man sich den Bauch mit reichlicher Mahlzeit, schläft niemals allein in seinem Bett, und dementsprechend ist der ganze Lebenszuschnitt. Bei solcher Lebensweise kann doch niemand unter der Sonne, wenn er es von Jugend auf so treibt, jemals ein anständiger Mensch werden — denn wem wäre eine so erstaunliche Kraftnatur als Mitgift verliehen? —, der besonnenen Mäßigung ganz zu geschweigen; und auch mit den übrigen Tugenden steht es wohl ebenso. Auch kann kein Staat, und möchte er

auch noch so gute Gesetze haben, wirklich zur Ruhe kommen, wenn seine Bürger glauben übermäßigen Aufwand treiben zu müssen, anderseits sich für zu gut halten für jede andere Tätigkeit als Schmausereien, Trinkgelage und die mit wahrem Feuereifer betriebenen[14]) Liebesgenüsse. Es ist meiner Ansicht nach ganz unausbleiblich, daß solche Staaten unaufhörlich zwischen Tyrannenherrschaft, Oligarchie und Demokratie hin und her schwanken, und was eine gerechte und auf Gleichheit vor dem Gesetz beruhende Verfassung anlangt, so sträuben sich die Machthaber in ihnen, auch nur den bloßen Namen einer solchen sich zu Ohren kommen zu lassen. Solche Betrachtungen verbanden sich mir mit den früheren, als mich meine Reise nach Syrakus führte. Vielleicht war es eine verhängnisvolle Fügung[15]); sieht es doch so aus, als wäre damals ein höheres Wesen am Werke gewesen den Grund zu legen zu dem, was sich nun mit Dion und Syrakus zugetragen hat, und ich fürchte, auch noch zu weiterem Unheil, wenn ihr nicht meinem Rate folgt, den ich zum zweitenmal[16]) gebe.

St. Inwiefern darf ich nun behaupten, meine damalige Ankunft in Sizilien sei der Anfang zu allem Weiteren geworden?

Dion war, als ich mit ihm zusammen kam, noch jung[17]), und wenn ich ihm meine Ansichten über das wahre Glück der Menschen in wissenschaftlicher Form entwickelte und ihm riet diese Grundsätze auch im Leben zu betätigen, so hatte ich wohl keinen Blick dafür, daß ich damit ohne mein Wissen gewissermaßen an dem künftigen Sturz der Tyrannenherrschaft arbeitete. Denn Dion, ausgerüstet mit hervorragender Fassungskraft überhaupt, besonders aber für die damals von mir ihm erteilten Lehren, eignete sie sich so rasch und mit solchem Eifer an, wie keiner der Jünglinge, mit denen ich es bis dahin zu tun gehabt hatte[18]): er faßte den Vorsatz, weiterhin ein Leben zu führen, das in stärkstem Gegensatz stehen sollte zu dem der meisten Italiker und Sizilier; denn die

Tugend stand seinem Herzen weit näher als die Sinnenlust und sonstige Üppigkeit. Daher lebte er denn bis zum Tode des Dionysios (des ersten) in Zwietracht mit denen, die in ihrer Lebensweise dem Tyrannenbrauch huldigten[19]).

Späterhin aber erkannte er, daß diese seine Gesinnung, diese Frucht regelrechter Belehrung, nicht bloß in ihm zur Geltung gekommen war[20]), sondern aufmerksame Beobachtung ließ ihn erkennen, daß sie auch in der Seele anderer Wurzel fasse, zwar nicht vieler, aber doch einiger, denen sich, wie er meinte, mit Gottes Hilfe vielleicht auch Dionysios noch beigesellen werde; träte aber dieser Fall ein, so wäre das ein ganz unsagbares Glück für die Gestaltung sowohl seines eigenen Lebens wie das der übrigen Syrakusaner. Außerdem hielt er es für unbedingt nötig, daß ich so bald als nur möglich nach Syrakus käme als Beihelfer zu diesem Ziele, eingedenk meines geistigen Verkehrs mit ihm, der in so überraschend wirksamer Weise in ihm das Verlangen nach einem wahrhaft lobwürdigen und tugendhaften Leben erweckt hatte. Gelänge es, dies Ziel beim Dionysios, entsprechend dem Anfang, den er (Dion) mit ihm in dieser Beziehung gemacht hatte, vollends zu erreichen, dann durfte er mit gutem Grunde hoffen, ohne Blutvergießen und Hinrichtungen und ohne die Leiden, die man jetzt zu überstehen gehabt hat, dem ganzen Lande zu einem Leben zu verhelfen, das in vollem Glück verlaufend in Wahrheit erst diesen Namen verdiene. Auf Grund dieser richtigen Erwägungen überredete er den Dionysios mich kommen zu lassen, und auch er selbst (Dion) ließ mich durch entsendete Boten bitten unter allen Umständen zu kommen, ehe es gewissen anderen Gästen[21]) gelänge den Dionysios zu einem anderen Leben als dem besten zu verleiten. Aus seinem längeren Bittschreiben sei wenigstens folgendes wörtlich angeführt: „Auf welche Umstände“ heißt es da, „günstiger als die jetzt durch irgend welche göttliche Fügung eingetretenen, wollen wir denn warten?“ Darauf gab er einen Überblick über den Bestand des Reiches in Italien und Sizilien 328 s

und eine Schilderung seiner eigenen Machtstellung in demselben, sowie der Jugend und des strebsamen Eifers des Dionysios, der sich in seinem lebhaften Interesse für Philosophie und Geistesbildung kund gebe. Weiter betonte er, wie leicht seine Neffen[22]) und Anverwandten für die von mir immer gepredigte Lehre und Lebensweise zu gewinnen seien und wie geeignet zugleich sie seien den Dionysios zum Genossen ihrer Bestrebungen zu machen. Also wenn jemals, so werde sich jetzt erfüllen, worauf man all seine Hoffnungen setze, nämlich Philosophen und Herrscher großer Staaten in derselben Person vereinigt zu sehen. Diese Aufmunterungen und noch gar manche ähnlicher Art traten an mich heran. Was aber meine Entscheidung anlangt, so wurde sie einerseits hemmend beeinflußt durch die Besorgnis, wie sich mein Verhältnis zu den jungen Leuten gestalten würde — denn die Neigungen wechseln rasch und schlagen oft ins Gegenteil um — anderseits war ich doch über den Charakter des Dion völlig im Klaren, nämlich daß er seiner ganzen Seelenanlage nach durchaus fest und zuverlässig war, wie er denn auch an Jahren nun schon hinreichend herangereift war[23]). So erwog ich denn die Sache hin und her, aber trotz alles Schwankens, ob ich die Reise antreten und dem Rufe folgen sollte oder wie, siegte doch die Überzeugung von der Notwendigkeit der Sache: wenn man jemals daran gehen wollte, meine Entwürfe für Gesetzgebung und Staatsordnung zu verwirklichen[24]), so sei jetzt der Zeitpunkt, wo man den Versuch wagen müßte; denn hätte ich nur den Einen völlig für mich gewonnen, so wäre damit alles erhoffte Gute glücklich erreicht.

Erfüllt von solchen Gedanken segelte ich in gutem Vertrauen von der Heimat ab, von ganz anderen Beweggründen bestimmt als sie mir von manchen untergelegt wurden. Vor allem bestimmte mich dabei die Achtung vor mir selbst: ich wollte vor mir selbst nicht so schlechthin als ein bloßer Vertreter der Theorie[25]) erscheinen, der sich aus freien Stücken niemals an die Tat heran-

wage; sodann wollte ich den Verdacht meiden, zum Verräter zu werden erstens[26]) an der Gastfreundschaft und Kameradschaft mit Dion, der tatsächlich in nicht geringe Gefahr geraten war. Mochte ihm nun der Tod bestimmt sein oder mochte er, verbannt durch Dionysios und seine sonstigen Feinde als Flüchtling vor mir erscheinen und mich mit folgenden Worten anreden: „Als Flüchtling, mein Platon, trete ich vor dich, nicht Fußvolk von dir fordernd oder Reiterei zur Abwehr meiner Feinde sondern Vernunftgründe und überzeugende Rede, denn darin kenne ich dich als Meister: du verstehst dich darauf junge Männer zum Guten und Rechten anzuweisen und dadurch gegebenen Falles stets gegenseitige Freundschaft und Kameradschaft unter ihnen zu stiften. In dieser Beziehung hast du es deinerseits meiner Bitte gegenüber an dir fehlen lassen, und so erscheine ich denn, vertrieben aus Syrakus, jetzt vor dir. Und mein Schicksal ist dabei für dich noch nicht der schlimmste Vorwurf. Aber die Philosophie! Ist sie, die du jederzeit preist und über deren Mißachtung von seiten der übrigen Menschen du dich beklagst, nicht jetzt von dir mitsamt meiner Person verraten worden, soweit es auf dich ankam? Ja, wäre Megara[27]) mein Wohn- 329 S
sitz gewesen, dann freilich hättest du dich eingefunden als Helfer zur Ausführung dessen, wozu ich dich herbeirief, wo nicht, so wärest du in deinen eigenen Augen zum allererbärmlichsten Wicht herabgesunken. Wenn du aber jetzt zu deiner Entschuldigung auf die Länge der Reise und die lange Dauer der Seefahrt und der damit verbundenen Beschwerden hinweist, glaubst du damit etwa jemals das Schicksal von dir abzuwenden in den Ruf der Feigheit zu kommen? Eher magst du alles andere glauben“ — wenn er also mit solcher Rede vor mich träte, welche ehrenhafte Antwort hätte ich darauf? Es gibt keine.

So folgte ich denn der Stimme der Vernunft und dem denkbar feinsten menschlichen Pflichtgefühl und vertauschte aus diesen Gründen meine mir so sehr zusagende

und wohl anstehende Lehrtätigkeit mit einem Tyrannenhof, der weder zu meinen philosophischen Anschauungen noch zu meiner Person zu passen schien. Durch meine Abreise machte ich mich frei von jeder Schuld gegen den gastlichen Zeus und entzog jeder etwaigen Anklage wegen Pflichtvergessenheit gegen die Philosophie den Boden, die mich mit Recht hätte treffen können, wenn ich aus Weichlichkeit oder Feigheit mich mit Schande beladen hätte.

Bei meiner Ankunft aber fand ich, um mich kurz zu fassen, die ganze Umgebung des Dionysios in voller Zwietracht, und was den Dion anbelangt, so hörte man nichts als Verleumdungen, er strebe nach der Tyrannis. Ich bemühte mich nun nach Kräften für ihn einzutreten, doch nur mit geringem Erfolg, und nach Ablauf von guten drei Monaten ließ Dionysios den Dion unter der Beschuldigung die Herrschaft an sich reißen zu wollen auf ein kleines Fahrzeug schaffen und mit Schimpf und Schande außer Landes bringen. Wir Freunde des Dion fürchteten nunmehr alle, er würde seine Rachbegier auch gegen den einen oder den anderen von uns kehren als angeblichen Mitschuldigen an Dions Anschlägen. Und über mich verbreitete sich in Syrakus sogar das Gerücht, ich wäre von Dionysios als Urheber aller dieser Vorgänge umgebracht worden. Als er nun von unserer Lage und Stimmung Kenntnis erhielt, suchte er, in Besorgnis, diese Angst könnte zu schlimmen Folgen führen, durch freundliches Entgegenkommen uns alle zu beruhigen, und auch mich suchte er zu trösten, hieß mich guten Mutes sein und bat mich sogar unter allen Umständen zu bleiben. Denn floh ich, so hatte er davon nichts Gutes zu erwarten, wohl aber von meinem Bleiben, weshalb er denn auch so lebhaft bemüht war sich als Bittenden erscheinen zu lassen. Aber die Bitten der Tyrannen sind bekanntlich nur ein Schleier für Zwangsmaßregeln. Um also sein Ziel, mein Bleiben zu erreichen, griff er zu folgender List: er hinderte meine Abfahrt, indem er mich in seine Burg kommen ließ und mir da meinen Wohnsitz anwies. Von da mich wegzuholen

hätte unter den obwaltenden Umständen kein Schiffsherr mehr gewagt, auch abgesehen von einem etwaigen Einspruch des Dionysios, geschweige denn, wenn er es ausdrücklich untersagte. Ja, es sei denn, daß er selbst (Dionysios) einen Boten mit dem ausdrücklichen Befehl mich abfahren zu lassen in den Hafen gesandt hätte, so hätte kein Handelsherr und kein Beamter an den Ausgängen des Landes, wenn er mich bei dem Versuche betroffen hätte allein außer Landes zu gelangen, dies ruhig geschehen lassen, nein, kein einziger! Vielmehr hätte er mich auf der Stelle festgenommen und wieder zum Dionysios gebracht, zumal da jetzt sich in vollem Gegensatz zu dem früher ausgesprengten Gerücht das Gerede verbreitet hatte, daß Dionysios mit Platon in herzlichstem Einvernehmen stehe. 330 S

Wie stand es aber mit diesem Gerücht? Folgendermaßen — denn mit der Wahrheit darf man nicht zurückhalten[28]) — : Allerdings zeigte sich Dionysios im Verlaufe der Zeit bei zunehmender Bekanntschaft mit meiner Denkart und meinem Charakter immer herzlicher gegen mich, wünschte aber, daß ich ihn mehr loben sollte als den Dion und daß ich der Freundschaft mit ihm selbst der mit Dion entschieden den Vorrang gäbe, ein Wunsch, dessen Erfüllung er mit größter Eifersucht erstrebte. Der beste Weg, dies zu erreichen, wenn anders es überhaupt erreicht werden konnte, wäre der gewesen, als lernbegieriger Schüler und Hörer meiner philosophischen Vorträge zu einem innigen und vertrauten Verhältnis mit mir zu gelangen. Dazu aber konnte er sich nicht entschließen, aus ängstlicher Rücksicht auf die verleumderischen Reden meiner Gegner, denen zufolge die Gefahr nahe läge, daß er sich hinters Licht führen ließe, so daß dann Dion völlig gewonnenes Spiel hätte. Ich aber ließ den Dingen ruhig ihren Lauf, einzig darauf bedacht festzuhalten an dem Vorsatz, den ich von Anfang an seit meinem dortigen Erscheinen verfolgte, nämlich womöglich in dem Dionysios das Verlangen nach einem der Philosophie entsprechenden

Leben zu erwecken. Er aber widerstrebte dem und blieb dabei Sieger.

Alles dies war bestimmend für den Verlauf meines ersten Aufenthaltes in Sizilien[29]) und für meine dortige Wirksamkeit.

Späterhin machte ich mich wieder auf und kam noch einmal dahin, dem dringenden Rufe des Dionysios folgend. Doch will ich euch zunächst meinen Rat erteilen, was unter den jetzt obwaltenden Umständen zu tun ist. Dann erst will ich auf die Gründe und auf die Einzelheiten meiner Wirksamkeit bei diesem meinem zweiten Aufenthalt eingehen, um sie rücksichtlich ihrer Angemessenheit und Rechtmäßigkeit zu beleuchten und den Fragen nach der Absicht meiner abermaligen Reise dahin zu begegnen. Denn sonst würde ich in den Fall kommen, die Nebensache zur Hauptsache zu machen.

Mein Rat ist also folgender[30]): Wer einem kranken und gesundheitswidrig lebenden Mann vor allem den Rat gibt, seine Lebensweise zu ändern und erst dann, wenn der Kranke sich dazu bereit zeigt, seinen weiteren Rat erteilt, im anderen Falle aber die Beratung eines derartigen Patienten ablehnt, den würde ich für einen wirklichen Mann sowohl wie für einen Heilkundigen halten, denjenigen dagegen, der sich das ruhig bieten läßt, für das Gegenteil, also für einen Schwächling und Pfuscher. Das Nämliche gilt auch von einem Staate, mag nun da einer gebieten oder mehrere. Wenn nämlich das Gemeinwesen sich auf richtigem Wege befindet und der Staat einen nützlichen Rat wünscht, dann ist es für einen vernünftigen Mann am Platze den betreffenden Bürgern seinen Rat zu erteilen[31]). Handelt es sich aber um Leute, die von einer richtigen Staatsverfassung überhaupt nichts wissen wollen und unter keinen Umständen sich in den Spuren einer solchen zu bewegen bereit sind, vielmehr im Voraus von dem Ratgeber fordern, das Gemeinwesen in seinem Zustand
331 St zu belassen und bei Todesstrafe nicht an seiner Verfassung zu rütteln, ja es ihm geradezu zur Pflicht machen sich

ganz in den Dienst ihrer Wünsche und Begierden zu stellen und ihnen mit seinen Ratschlägen zur schnellsten und leichtesten Erfüllung derselben für ewige Zeit zu verhelfen, so halte ich denjenigen, der sich auf eine solche Art der Beratung einläßt, für einen Feigling, denjenigen dagegen, der es ablehnt, für einen Mann. Das ist meine Denkweise. Wenn also einer von mir meinen Rat wünscht über irgend eine der für ihn wichtigsten Lebensfragen, z. B. über Vermögenserwerb oder die rechte Pflege von Leib oder Seele, so werde ich, falls er mir in seiner alltäglichen Lebensführung sich vernünftig zu halten oder bereit zu sein scheint meinen Rat in der betreffenden Angelegenheit zu befolgen, bereitwilligst mit meinem Rate dienen und mich nicht etwa darauf beschränken mich bloß meiner unmittelbaren Pflicht zu entledigen; wenn aber einer meinen Rat überhaupt nicht begehrt oder keinen Zweifel darüber läßt, daß er einem erteilten Rat nun und nimmermehr Folge leisten wird, so werd' ich mich hüten ihm aus freien Stücken meinen Rat zu erteilen, und vollends Zwang anwenden würde ich in solchem Falle selbst dann nicht, wenn es mein eigener Sohn wäre. Einem Sklaven allerdings würde ich in solchem Falle meinen Rat erteilen und würde im Falle der Widersetzlichkeit selbst Gewalt anwenden. Gegen Vater und Mutter dagegen in solchem Falle Zwang anzuwenden, halte ich für sündhaft[32]), sie müßten denn von Geisteskrankheit heimgesucht sein; führen sie aber ein festgeregeltes Leben, das ihnen gefällt, mir dagegen nicht, so werde ich mich weder mit ihnen verfeinden durch nutzlose Zurechtweisungen noch mich ihnen schmeichlerisch dienstfertig erweisen durch Befriedigung von Begierden, die ich so wenig zu den meinigen machen möchte, daß ich den Tod vorzöge. Derselben Anschauung muß der verständige Mann auch rücksichtlich seines Staates huldigen und muß sein Leben danach gestalten. Er muß seine Stimme vernehmen lassen, wenn ihm die Staatsleitung auf falschem Wege zu sein scheint, vorausgesetzt, daß er weder vergeblich reden wird

noch durch seine Rede sein Leben gefährdet; gewaltsam aber eine Verfassungsänderung in seiner Vaterstadt einzuführen, wenn es nämlich ohne Verbannung und Hinrichtung von Mitbürgern nicht möglich ist zur einzig richtigen Staatsverfassung zu gelangen, wird er sich nicht beikommen lassen, sondern sich ruhig verhalten und von den Göttern das Heil für sich und den Staat erflehen.

Demgemäß möchte ich euch den nämlichen Rat erteilen, den ich im Bunde mit Dion dem Dionysios gab: er möge vor allem sein alltägliches Leben so regeln, daß er dahin komme, sich selbst möglichst zu beherrschen und sich zuverlässige Freunde und Genossen zu gewinnen, auf daß es ihm nicht ergehe wie seinem Vater, der viele große von den Barbaren zerstörte Städte Siziliens in seine Gewalt bekam, ohne doch imstande zu sein nach Wiederaufbau derselben einer jeden durch ihm ergebene Männer die ihr angemessene feste Verwaltungsform zu verleihen; weder aus der Fremde konnte er solche gewinnen noch
32 St. taugten dazu seine Brüder[33]), die er selbst, da sie jünger waren als er, erzogen und aus dem Bürgerstand zu hohen Stellungen erhoben und aus armen Leuten zu Geldprotzen gemacht hatte. Aus keinem von diesen vermochte er weder durch guten Rat noch durch Belehrung, noch durch Wohltaten oder Familienverbindungen einen wirklichen Mitarbeiter im Herrscheramt zu machen, kurz, er war siebenmal schwächer als Darius[34]), der sich auch nicht auf Brüder oder von ihm Erzogene verließ, wohl aber, wenn auch als einzige Beihilfe, auf seine Mithelfer beim Sturze des medischen Verschnittenen[35]). Er teilte das Reich für sie in sieben Provinzen, deren jede größer war als ganz Sizilien. So gewann er in ihnen treue Mithelfer, die weder gegen ihn selbst noch gegeneinander Böses im Schilde führten, und stellte so ein Muster auf von einem guten Gesetzgeber und König. Denn die von ihm eingeführten Gesetze bilden noch jetzt die sichere Grundlage des Perserreiches. Neben dem Perserreich sind in dieser Beziehung die Athener zu nennen. Es gelang ihnen viele hellenische den Angriffen

der Barbaren ausgesetzte Städte[36]), die sie nicht selbst gegründet, sondern als bereits bestehende in ihre Gewalt bekommen hatten, siebzig Jahre lang unter ihrer Herrschaft festzuhalten mit Hilfe befreundeter Männer, die sie in jeder derselben gewonnen hatten. Dionysios dagegen, der ganz Sizilien zu einem einzigen Staate verschmolz, traute vor lauter Klugheit keinem Menschen und so hielt er sich denn nur mit knapper Not über Wasser; denn er war arm an Freunden und zuverlässigen Helfern, ein sprechendes Zeugnis für seinen Charakter. Denn nichts läßt uns sicherer den Wert oder Unwert eines Mannes erkennen als der Mangel oder Besitz an solchen Männern.

Diesen Rat gaben ich und Dion denn auch dem (jüngeren) Dionysios. Da ihn durch seines Vaters Schuld das Schicksal betroffen hatte eines bildenden Einflusses und des Umganges mit tüchtigen Genossen zu entbehren, so müsse er, einmal angeregt nach dieser Seite hin, zunächst darnach streben sich unter seinen Verwandten und Altersgenossen andere zu Freunden und gleichgestimmten Bewerbern um den Preis sittlicher Tüchtigkeit zu machen — vor allem aber diese Gleichmäßigkeit der Stimmung in sich selbst[37]) zur Herrschaft zu bringen; denn daran fehle es ihm in erstaunlichem Maße.

Damit platzten wir nun nicht so ohne weiteres heraus — denn das wäre einigermaßen gefährlich gewesen — sondern wir beschränkten uns auf Andeutungen und allgemeinere Ausführungen zur Erläuterung des Gedankens, daß bei solchem Verhalten jedermann seinem eigenen Heil wie dem derer, deren Leitung in seiner Hand liegt, am besten dienen wird, schlägt er aber einen anderen Weg ein, dann alles ins Gegenteil kehren wird. Wenn er nun, auf dem von uns bezeichneten Wege wandelnd und so zu Einsicht und Besonnenheit herangereift, die verwüsteten Städte Siziliens wieder herstelle und sie mit Gesetzen und Verfassungen ausstatte, die eine Bürgschaft der Einheit böten und dadurch sowohl ihm selbst wie auch gegenseitig einander treu ergeben und verbunden

353 St. wären zur Abwehr der Barbaren, so werde er die Macht des vom Vater ererbten Reiches nicht nur um das Doppelte, sondern um wer weiß ein wie Vielfaches erhöhen. Denn wäre dies erreicht, so biete das die beste Aussicht auf eine weit gründlichere Unterjochung der Karthager als diejenige war, die sie sich unter Gelon[38]) gefallen lassen mußten, während jetzt das Gegenteil davon stattfinde; denn sein Vater hätte sich zu einer Tributzahlung an die Barbaren verstehen müssen.

Das waren die Ratschläge und Aufforderungen, die wir an den Dionysios richteten, wir „Attentäter" gegen ihn, wie wir in den vielfach umschwirrenden Gerüchten genannt wurden. Diese Aussprengungen gewannen denn auch bei Dionysios die Oberhand und ließen es dahin kommen, daß Dion verbannt wurde, wir aber in Angst und Schrecken gerieten.

Um aber kurz die in kurzer Zeit sich zusammendrängende Fülle von Ereignissen zusammenzufassen: Dion kehrte aus dem Peloponnes und aus Athen zurück[39]) und setzte ihm Schlag auf Schlag den Kopf gehörig zurecht. Und nachdem er so die Stadt zweimal befreit und den Syrakusanern zurückgegeben hatte, vergalten sie dies dem Dion durch das gleiche charakterlose Verhalten, das Dionysios seinerseits gegen den Dion gezeigt hatte, als dieser sich bemühte durch seinen bildenden und erzieherischen Einfluß aus ihm einen der Herrschaft würdigen König[40]) zu machen, um dann für sein ganzes Leben ihm treu zur Seite zu stehen, während jener sein Ohr den Verleumdern lieh, die behaupteten, daß alles, was Dion damals unternahm, nur dem Zwecke diene ihm zum Throne zu verhelfen. Dionysios nämlich, sagten sie, solle durch den Reiz der Geistesbildung dazu verleitet werden die Regierung zu vernachlässigen und sie dem Dion zu übertragen, während Dion nur für seine eigenen Zwecke arbeite und den Dionysios listigerweise um die Herrschaft bringe. Diese Verleumdungen, wie sie nun schon zum zweitenmal in Syrakus ausgesprengt wurden, siegten ob, ein Sieg, der für die

Schuldigen sehr unerwartete und schimpfliche Folgen hatte. Wie sich das zutrug, müßt ihr, die ihr mich zur Teilnahme an den jetzigen Ereignissen auffordert, vernehmen:

Aus meinem heimatlichen Athen kam ich, der Freund und gleichgesinnte Genosse des Dion, zu dem Tyrannen, um statt des Krieges Freundschaft zu stiften. Allein im Kampfe mit den Verleumdern unterlag ich. Als aber Dionysios den Versuch machte, mich durch Ehrungen und Geldgeschenke auf seine Seite zu bringen, um ihm mit meinem Zeugnis und meiner Freundschaft zur Bemäntelung der Verbannung des Dion behilflich zu sein, so führte dies selbstverständlich zu einem völligen Mißerfolg.

Als Dion aber später nach seiner Heimat zurückkehrte, brachte er ein Brüderpaar aus Athen mit[41]), eine Freundschaft, die ihren Ursprung nicht etwa der Philosophie verdankte sondern dem im Schwange gehenden Genossenschaftswesen, das mit seinen Gastereien und mit der Feier der kleinen und großen Mysterien den Grund zu den meisten Freundschaften legt, wie denn auch diese seine beiden Begleiter auf diesem Wege zu seiner Freundschaft gelangt waren sowie durch die Dienste, die sie ihm für seine Rückreise leisteten. Als diese nun nach ihrer Ankunft in Sizilien erfuhren, daß Dion bei den durch ihn 334
befreiten Siziliern in den Verdacht gekommen war, er strebe nach der Tyrannenherrschaft, verrieten sie ihren Freund und Genossen nicht bloß, sondern waren, man kann wohl sagen, selbst die Mörder. Denn sie leisteten, mit Waffen in den Händen, den Mördern unmittelbaren Beistand. Das Gräßliche und Verabscheuungswürdige dieser Tat will ich nicht übergehen, aber mich auch nicht dabei aufhalten — denn es gibt andere genug und wird es auch fernerhin geben, die es sich angelegen sein lassen, davon zu singen und zu sagen —, wenn man aber aus diesem Anlaß den Athenern den Vorwurf macht, sie hätten dadurch ihrer Stadt ein Brandmal aufgedrückt, so weise ich das ab. Denn auch der Mann, behaupte ich, ist ein Athener, der sich

nicht dazu verstand, eben jenen Mann (den Dion) zu verraten, trotz aller Geldgeschenke und anderer vieler Ehrungen, die er sich dadurch verschaffen konnte. Denn keine gemeinen Beweggründe hatten zu dieser Freundschaft geführt, sondern der gemeinsame Eifer für edle Geistesbildung, das einzige Unterpfand, dem der wahrhaft Vernünftige mehr vertraut als der geistigen oder leiblichen Verwandtschaft. Mithin sind die beiden Mörder des Dion nicht danach angetan die Ehre der Stadt Athen herabzusetzen, als wären sie jemals von irgend welcher Bedeutung gewesen[42]).

Mit alle dem sollte den Freunden und Verwandten des Dion ein Rat gegeben sein. Außerdem aber gebe ich noch einen Rat, denselben Rat und dieselbe Warnung, die ich schon zweimal gegeben habe; ihr seid jetzt die dritten, denen ich sie erteile. Ihr dürft, wenn mein Wort gelten soll, Sizilien oder sonst einen Staat nicht der drückenden Willkür von Gewaltherren preisgeben, sondern müßt lediglich die Gesetze herrschen lassen; denn ersteres bringt keinen Segen, weder den Knechtenden noch den Geknechteten, ihnen selbst so wenig wie ihren Kindern und Nachkommen, sondern jeder derartige Versuch führt zum Verderben. Nur eine Seele von kleinlicher und niedriger Denkart gefällt sich darin, dergleichen Vorteile zu erhaschen, eine Seele, die nichts weiß von göttlicher und menschlicher Vortrefflichkeit und Gerechtigkeit, mag es sich um das zukünftige Heil handeln oder um das gegenwärtige. Diese Lehre suchte ich zuerst dem Dion beizubringen, dann zweitens dem Dionysios, und nunmehr euch als den dritten. Folget mir denn um des Zeus, des Erretters willen, des dritten beim Trankopfer[43]), sodann im Hinblick auf Dionysios und Dion, von denen der erstere, taub für meine Belehrungen wie er war, jetzt ein wenig beneidenswertes Leben führt[44]), während der andere, empfänglich für sie, ein rühmliches Ende gefunden hat. Denn wem bei dem Streben sich und den Staat der herrlichsten Güter teilhaftig zu machen, ein Unglück begegnet, mag es sein

welches es will, mit dem ist es in allen Stücken recht und gut bestellt. Denn uns Menschen hat die Natur die irdische Unsterblichkeit versagt und auch wenn sie einem verliehen würde, würde ihn das nicht glücklich machen, wie der große Haufe wähnt, denn für das Unbeseelte gibt es kein Übel oder Gut, das der Rede wert wäre, sondern diese kommen nur für die Seele und zwar für eine jede in Betracht, mag sie nun mit dem Körper verbunden oder von ihm getrennt sein. Doch muß man tatsächlich (d. i. im 335 S
Gegensatz zu dem Wahne der Menge) stets den alten heiligen Überlieferungen Glauben beimessen[45]), deren Spruch dahin lautet, die Seele sei unsterblich und finde ihre Richter und müsse, vom Körper befreit, ihre Vergehen mit den härtesten Strafen büßen. Daher muß man sich denn auch überzeugt halten, es sei ein geringeres Übel schwere Vergehungen und Ungerechtigkeiten zu erdulden als sie zu verüben. Davon will der Geldgierige, aber, was die Seelengüter anlangt, Arme nichts hören, und wenn er davon hört, so findet er es gemäß seiner Anschauung nur lächerlich; er rafft wie ein Tier schamlos von allen Seiten alles an sich, was nur immer er zu essen oder zu trinken imstande ist[46]) oder was er in Sachen des aller Würde und Anmut entbehrenden Liebesgenusses, der seinen Namen fälschlich von Aphrodite erhalten hat, nur immer sich zu verschaffen vermag, blind gegen die Tatsache, daß eine Sättigung daran sich nimmer erreichen läßt; und ebensowenig sieht er, ein wie großes Unheil als Begleiter jeder Freveltat stets denen folgt, die sich der Ruchlosigkeit solchen Ansichraffens schuldig machen[47]). Diese Ruchlosigkeit hat sowohl für den, der noch auf Erden wandelt wie für den, der hinunter in die Erde (in die Unterwelt) zurückkehrt, die ganz unausbleibliche Folge, daß seine Wanderung ihm nichts als Schimpf und Elend bringt.

Durch solche und ähnliche Ausführungen gelang es mir den Dion für mich zu gewinnen und ich könnte wohl gegen die Mörder desselben einen Zorn hegen, ganz ähnlich dem gegen Dionysios. Denn sie haben mir und in gewissem

Sinne der ganzen Welt den größten Schaden zugefügt, die einen, indem sie den Mann beseitigten, der von dem Willen beseelt war der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen, der andere, weil er, ausgerüstet mit der größten Macht, sich nicht dazu verstehen wollte, die Gerechtigkeit innerhalb seines ganzen Reiches walten zu lassen. Wäre es aber hier tatsächlich zur Vereinigung von Philosophie und Herrschermacht in einer Person gekommen, so wäre dies ein leuchtendes Vorbild für die ganze Menschheit, Hellenen wie Barbaren, geworden und hätte alle zu der wahren Meinung bekehrt, daß nun und nimmermehr irgend ein Staat oder ein Einzelner der Glückseligkeit teilhaftig werden könne[48]), der sein Leben nicht in besonnener Einsicht unter der Herrschaft der Gerechtigkeit hinbringt, mag er sie nun durch eigene Seelenstärke sich angeeignet haben oder durch die ihm zuteil gewordene, nach den sittlichen Grundsätzen gottesfürchtiger Herrscher geregelte Bildung und Erziehung. Das ist der Schaden, den Dionysios angerichtet hat; verglichen mit ihm ist aller sonstige Schaden, den er angerichtet, in meinen Augen nur von geringer Bedeutung. Der Mörder des Dion dagegen[49]) ist sich dessen nicht bewußt, daß die Wirkung seiner Tat mit diesem Ergebnis der Tätigkeit des Dionysios ganz auf Eins hinausläuft. Denn vom Dion weiß ich ganz bestimmt, soweit ein Mensch über Menschen ein sicheres Urteil abgeben kann, daß er, wenn er zur Herrschaft gelangt wäre, es folgendermaßen gehalten haben würde: er würde seiner Herrschaft nie eine andere
6 St. Wendung gegeben haben als die, daß er zunächst Syrakus, seine Vaterstadt zu deren freudiger Genugtuung von der Knechtschaft erlöst und ihr eine freiheitliche Verfassung gegeben hätte, um dann mit allem Bedacht seine Mitbürger mit den ihnen angemessenen besten Gesetzen zu beglücken; sodann würde er alle seine Kraft daran gesetzt haben, ganz Sizilien wieder aufzurichten und von den Barbaren zu befreien, teils durch Verjagung derselben, teils durch Unterwerfung, die ihm leichter geworden wäre als dem Hieron. Wäre das durch einen gerechten, tapferen, be-

sonnenen und weisheitsliebenden Mann (wie es Dion war) verwirklicht worden, so würde rücksichtlich der Tugend bei der großen Masse die nämliche Ansicht durchgedrungen sein, die, falls Dionysios sich hätte bekehren lassen, wenn einmal ins Leben getreten, man darf wohl sagen in der ganzen Welt zu dauernder Geltung gekommen wäre[50]). So aber hat sich irgend ein Dämon oder ein Fluchbeladener dazwischen geworfen und mit seinem Gesetzeshaß, seiner Gottlosigkeit und vor allem mit seiner dreisten Unwissenheit, dieser Wurzel und diesem Nährboden allen Unheils für die Menschen, auf dem weiterhin eine Frucht reift, wie sie bitterer für die Erzeuger derselben nicht sein kann — diese Unwissenheit[51]) also hat alles zum zweiten Male vereitelt und zunichte gemacht. Doch jetzt, beim dritten Male, wollen wir alle Reden meiden, die auf eine böse Zukunft hindeuten könnten. Trotz allen Mißgeschickes rate ich euch Freunden dem Dion nachzueifern in Vaterlandsliebe und besonnener Lebensführung und, wie ich hoffe, unter besseren Vorzeichen[52]) zu versuchen seine Bestrebungen zum Ziele zu führen. Welche dies wären, das habt ihr von mir deutlich vernommen. Wer von euch aber nicht die schlichte dorische Lebensweise nach dem Muster der Vorfahren einzuhalten vermag, sondern den lockeren Lebensanschauungen der Mörder des Dion und dem sizilischen Genußleben huldigt, dem dürft ihr keinen Platz einräumen in euerer Gemeinschaft und dürft nichts Zuverlässiges und Gutes von ihm erwarten, die anderen aber müßt ihr zu eueren Mitarbeitern machen bei Wiederaufrichtung von ganz Sizilien und bei Einführung einer gleichmäßig gerechten Gesetzgebung, und sie herbeirufen nicht nur aus Sizilien selbst, sondern auch aus dem gesamten Peloponnes, ja selbst aus Athen[53]), vor dem ihr euch nicht zu scheuen braucht; denn auch dort gibt es Männer, die an Trefflichkeit alle anderen hinter sich lassen und die rohe Gewalttätigkeit von Freundesmördern verabscheuen. Sollte aber dieser Rat zu spät kommen, und ihr unter dem Einfluß täglich hervorbrechender zahlreicher

und mannigfaltiger Wirren und Parteikämpfe aufs Schwerste zu leiden haben, dann muß ein jeder, dem göttliche Gnade auch nur ein Fünkchen richtiger Einsicht beschieden hat, sich sagen, daß an ein Ende der unseligen Leiden für die an diesen Aufruhrbewegungen Beteiligten nicht zu denken ist, ehe nicht folgender Grundsatz zur Herrschaft gelangt: Die in den Kämpfen obsiegende Partei
337 St. muß sich lossagen von der leidigen Gewohnheit durch Verbannungen und Hinrichtungen ihren feindseligen Gefühlen Ausdruck zu geben und die Rache an den Feinden zu ihrer Aufgabe zu machen; vielmehr müssen die Sieger lernen sich selbst zu beherrschen und müssen Gesetze geben, die allen zugute kommen und nicht weniger den Interessen der Besiegten als dem eigenen Interesse dienen[54]). Die Befolgung dieser Gesetze aber müssen sie durch zwiefachen Druck erreichen, durch sittliche Scheu und durch Furcht[55]). Durch Furcht, denn sie sind die Stärkeren im Vergleich zu den Unterlegenen und lassen demnach ihre Macht zum Zwange erkennen; durch sittliche Scheu (*αἰδώς*), denn sie zeigen sich als Sieger über die Verführungen der Gelüste und als Männer, die den Willen und die Kraft haben sich vielmehr den Gesetzen zu unterwerfen. Ein anderes Ende der Leiden für einen in Parteikämpfen sich verzehrenden Staat gibt es nicht, sondern in Staaten, wo einmal dieser Geist herrscht, gebiert sich Aufruhr, Feindschaft, Haß und Mißtrauen immer wieder aufs neue. Die obsiegende Partei muß also, wenn es ihr auf das wahre Heil des Staates ankommt, auf einen in ihrer Mitte gefaßten Beschluß hin die ihrer Erkundung zufolge hervorragendsten Hellenen als Berater wählen, vor allem Männer höheren Alters, die daheim Kinder und Frauen und außerdem auch eine stattliche Reihe von tüchtigen, namhaften und durchweg mit ausreichendem Besitz ausgerüsteten Vorfahren haben — für eine Stadt von zehntausend Bürgern dürfte eine Zahl von fünfzig solcher Männer genügend sein[56]) — ; diese muß man durch angelegentliche Bitten und hohe Auszeichnungen veranlassen

aus ihrer Heimat sich hinzubegeben und wenn sie sich eingefunden haben, sie bitten und auffordern ihnen Gesetze zu geben nach Ablegung eines Eides, daß sie weder auf den Vorteil der Sieger noch der Besiegten, sondern nur auf gleiches und gemeinsames Recht für die gesamte Bürgerschaft ohne Unterschied hinarbeiten würden. Sind aber die Gesetze gegeben, so beruht auf ihrer Innehaltung alles. Wenn nämlich die Sieger sich noch eifriger in ihrer Unterwürfigkeit unter die Gesetze zeigen als die Besiegten, dann hat es mit dem Staate keine Not: überall nichts als Glückseligkeit und Erlösung vom Unheil; wo nicht, da sehe man ab davon mich oder einen anderen zum Mitarbeiter zu berufen; nur, wer meinem Rate folgt, darf auf meine Bereitschaft rechnen. Steht doch dieser Rat ganz in Übereinstimmung mit dem, den Dion und ich zum Besten der Syrakusaner zu verwirklichen trachteten, bei unserem zweiten Versuche nämlich; der erste Versuch bestand in dem, was ich im Bunde mit Dionysios zum gemeinsamen Vorteil aller durchzusetzen bestrebt war. Doch eine Fügung, höher als alle Menschenkraft, brachte den Plan zum Scheitern. Jetzt aber ist es an euch zu versuchen, mit größerem Glücke, wie zu hoffen, unter günstigen Umständen und unter göttlichem Beistand das Werk zu vollführen.

Was also meinen Rat und Auftrag anlangt sowie meine erste Reise zum Dionysios, so mag das Gesagte genügen. Was aber meine zweite Reise und Fahrt anlangt, so kann, wem daran liegt, nunmehr über ihre Berechtigung und wohlbedachte Veranstaltung die gewünschte Auskunft erhalten. Die erste Zeit meines (früheren) Aufenthaltes in Sizilien nahm also den geschilderten[57]) Verlauf, eine Schil- 338 S
derung, die meinem Rate an euch Verwandte und Freunde des Dion vorausging. Weiterhin drang ich bei Dionysios auf jede erdenkliche Weise darauf mich zu entlassen, und nach Eintritt des Friedens[58]) — denn es war damals Krieg in Sizilien — kam denn auch eine Einigung zustande. Dionysios erklärte, er werde den Dion und mich wieder zurückkommen lassen, sobald er sich seine Herrschaft ge-

nügend gesichert hätte, Dion aber sollte die Sache so betrachten, als hätte es sich damals für ihn nicht um eine Verbannung sondern nur um eine Ortsveränderung gehandelt. Ich aber erklärte mich bereit unter diesen Bedingungen wiederzukommen. Nach Eintritt des Friedens nun lud er mich wieder ein. Dion aber sollte noch ein Jahr warten, ich dagegen sollte unter allen Umständen kommen. Dion nun forderte mich dringend auf und bat, ich möchte die Fahrt antreten; denn aus Sizilien kam einmal über das andere die Nachricht, Dionysios sei jetzt von einem erstaunlichen Eifer für Philosophie ergriffen worden; daher die Dringlichkeit, mit der Dion mich bat dem Rufe zu folgen. Mir war es nun nicht unbekannt, daß in Sachen der Philosophie dergleichen Erscheinungen allerdings oft genug vorkommen, doch hielt ich es für geraten mir vor der Hand den Dion sowohl wie den Dionysios vom Leibe zu halten und machte so beide mir aufsässig, indem ich antwortete, ich sei zu alt dafür[59]), auch stehe das jetzt Gewünschte durchaus nicht in Einklang mit den getroffenen Verabredungen. Wie es scheint, war nachher Archytas[60]) beim Dionysios eingetroffen — denn vor meiner Abreise hatte ich eine Annäherung und Freundschaft zwischen Archytas und den Tarentinern einerseits und dem Dionysios anderseits hergestellt —, auch einige andere Männer, die von Dion einige philosophische Belehrung empfangen hatten, dazu noch andere, die überquollen von mißverstandenen philosophischen Lehren. Diese letzteren unter den dortigen Philosophiebeflissenen[61]) haben allem Anschein nach mit Dionysios philosophische Unterhaltungen angeknüpft in dem Sinne, als hätte Dionysios meine ganze philosophische Gedankenwelt in sich aufgenommen. Dionysios ist aber bei übrigens guter Begabung und Auffassungskraft von außerordentlichem Ehrgeiz erfüllt. Vielleicht also fand er Gefallen an diesen (seinem Ehrgeiz schmeichelnden) Reden und wollte aus Scham es nicht offenkundig werden lassen, daß er während meiner Anwesenheit überhaupt verschmäht hatte mich zu hören

Daher ward in ihm einerseits das Verlangen erweckt nach einer genaueren Belehrung durch mich, anderseits wirkte auch der Ehrgeiz in dieser Richtung auf ihn ein: Die Gründe aber für seine Weigerung, mich bei der früheren Anwesenheit zu hören, habe ich in dem oben Mitgeteilten[62]) dargelegt. Als ich mich nun glücklich in die Heimat gerettet hatte und ich seine zweite Einladung, wie eben gesagt, ausschlug, da scheint Dionysios seinen ganzen Ehrgeiz darein gesetzt zu haben, zu verhüten, daß etwa bei manchen die Meinung aufkäme, ich dächte von seinen Anlagen und seiner Sinnesart sehr gering, sei auch, weil mit seiner Lebensweise wohl bekannt, voller Unwillen gegen 319 S
ihn und weigere mich deshalb abermals zu ihm zu kommen. Ich muß mich also darein ergeben die Wahrheit zu sagen und mich bescheiden, wenn jemand auf die Kunde von dem Vorgefallenen hin von meiner Philosophie verächtlich denkt, den Tyrannen dagegen für einen vernünftigen Mann ansieht. Es schickte nämlich Dionysios bei diesem seinem dritten Versuch zu meiner Bequemlichkeit einen Dreiruderer, auch sandte er den Archedemos[63]), einen Schüler des Archytas, der, wie er meinte von mir höher geschätzt wurde als irgend sonst jemand in Sizilien, und auch noch andere von meinen sizilischen Bekannten. Diese aber meldeten mir alle einstimmig, Dionysios habe in der Philosophie erstaunliche Fortschritte gemacht. Dazu sandte er ein sehr ausführliches Schreiben; denn er hatte volle Kenntnis von meinem Verhältnis zu Dion und von dem Eifer, mit dem dieser meine Abfahrt und meine Reise nach Syrakus betrieb. Allen diesen mitgeteilten Umständen entsprach nun die ganze Anlage des Briefes, dessen Anfang etwa so lautete:

„Dionysios bietet dem Platon seinen Gruß." (Darauf folgten die üblichen Wendungen und daran schloß sich sofort das an, was ihm wichtiger war als alles andere). „Wenn du dich jetzt, meiner Aufforderung folgend, nach Sizilien aufmachst, werden zunächst alle deine den Dion betreffenden Wünsche deinem Willen gemäß erfüllt wer-

den — du wirst aber, dessen bin gewiß, nichts Übertriebenes fordern und ich werde es gern gewähren —, wo nicht, so wird keine von deinen auf den Dion bezüglichen Forderungen weder hinsichtlich der mit seiner Sache verbundenen Umstände noch hinsichtlich seiner Person die von dir gewünschte Erledigung finden."

So äußerte er sich hierüber; das Übrige mitzuteilen würde zu weit führen und hier auch nicht am Platze sein.

Auch andere Briefe, von Archytas und den Freunden in Tarent, trafen ein, voll Lobes für den der Philosophie gewidmeten Eifer des Dionysios und mit dem Bemerken, daß, käme ich jetzt nicht, ich ihre von mir gestiftete Freundschaft mit Dionysios, die von nicht geringem Einfluß auf seine staatsmännische Richtung wäre, zu völligem Bruche bringen würde. Unter solchen Umständen spielte sich die damalige Einladung ab: von der einen Seite zogen mich meine Bekannten in Sizilien und Italien, von der anderen drängten mich meine athenischen Freunde mit ihren Bitten geradezu hinaus. So kam es denn gerade so wie früher wieder darauf hinaus, es gehe nicht an, daß ich den Dion und die Freunde und Genossen in Tarent preisgäbe. Und was mich selbst anlangt, so konnte ich mich dem Gedanken nicht verschließen, es sei nichts Unerhörtes, daß in einem jungen Mann, der gelegentlich beachtenswerte Dinge (in Sachen der Philosophie) zu hören bekam, bei vorhandener guter Auffassungskraft sich Liebe rege zu einem sittlich tadellosen Leben. Du mußt also, sagte ich mir, die Sache genau daraufhin prüfen, nach welcher Seite hin der stärkere Trieb geht, und darfst dich dieser Pflicht nicht gewissenlos entschlagen und nicht Anlaß geben zu einem wirklich berechtigten schweren Vorwurf, der dich treffen würde, falls den mannigfachen Berichten irgend
340 St. welche Wahrheit zugrunde liegt.

So machte ich mich denn auf den Weg unter dem Deckmantel dieser Betrachtung — unter mancherlei Befürchtungen, wie begreiflich, und durchaus nichts Gutes

ahnend — und es bewährte sich an mir bei dieser dritten Fahrt das Wort „zum dritten dem Retter“ (Zeus)[64]; denn wiederum kam ich ja glücklich davon. Der Dank dafür gebührt nächst Gott dem Dionysios; denn er vereitelte die Absicht vieler, die mir nach dem Leben trachteten, und ließ dabei eine gewisse achtungsvolle Rücksicht auf meine Lage hervortreten[65]).

Nach meiner Ankunft hielt ich es für meine erste Aufgabe, Gewißheit darüber zu erlangen, ob Dionysios in Wahrheit Feuer und Flamme für die Philosophie wäre oder ob nichts wäre an den vielen Gerüchten, die darüber nach Athen gekommen waren. Es gibt nun ein gewisses Verfahren dies auszuprobieren, ein Verfahren, das nichts Unehrenhaftes hat, sondern bei Tyrannen in der Tat ganz angemessen ist, zumal bei solchen, die den Kopf ganz voll haben von mißverstandenen philosophischen Lehren. Daß dies auch bei Dionysios der Fall war, und zwar in hohem Grade, das ward mir gleich nach der Ankunft klar. Man muß nämlich solchen Leuten die (philosophische) Aufgabe in ihrem ganzen Umfang, muß das Eigentümliche des Gegenstandes, die zahlreichen Schwierigkeiten und die große dazu erforderliche Mühe deutlich zu erkennen geben. Ist nämlich, wer das hört, ein wahrhafter Freund der Weisheit, innerlich mit ihr verwandt und als Gottbegeisterter berufen sich mit ihr zu befassen, so glaubt er Kunde erhalten zu haben von einem Wege, der in ein Wunderland führt, das zu erreichen er fortab alle Kraft einsetzen müsse: lieber will er auf das Leben verzichten als auf dieses Ziel. Und so mutet er denn sich und dem Führer auf diesem Wege die äußerste Anstrengung zu und läßt nicht locker, bis er entweder das Ziel erreicht oder die Fähigkeit erlangt hat ohne den Wegweiser sein eigener Führer zu sein. Von dieser Anschauung durchdrungen, und von diesem Triebe erfüllt geht ein solcher seinen Berufsgeschäften zwar nach, welcher Art sie auch sein mögen, bleibt aber vor allem immer der Philosophie treu ergeben und bedacht auf eine alltägliche Lebensweise, die seine Fassungskraft, sein Ge-

dächtnis und sein Denkvermögen bei innerer Nüchternheit bis zum denkbar höchsten Grade steigert[66]), während die dieser entgegengesetzte ihm für immer aufs Tiefste verhaßt ist. Ganz anders diejenigen, die mit der Philosophie nicht wahrhaft verwachsen sind, sondern sich in dem nur äußerlichen Farbenschimmer bloßer Meinungen gefallen, gleichend den Leuten, deren Körper von der Sonne gebräunt ist: wenn sie den Umfang des Wissensgebietes und das hohe Maß der erforderlichen Anstrengung gewahr werden und sehen, daß die streng sittliche Lebensweise die einzig für diese Aufgabe passende ist, so erscheint ihnen die Sache schwierig und über ihre Kräfte hinausliegend; sie ver-
341 St. sagen also im Dienste der Philosophie; einige von ihnen aber betrügen sich selbst mit der Einbildung, sie hätten durch das Gehörte schon eine genügende Vorstellung des Ganzen und könnten sich weitere Bemühungen sparen.

Das ist die klare und die sicherste Art der Vergewisserung bei Genußmenschen, die zu ausharrender Anstrengung unfähig sind. So geprüft, können sie die Schuld nie auf den Führer schieben, sondern nur auf sich selbst, auf ihre Unfähigkeit nämlich, alles für die Erfüllung der Aufgabe Erforderliche zu leisten.

In diesem Sinne wurde denn auch damals mein Vortrag[67]) vor Dionysios gehalten. Ich trug ihm also nicht alles vor und Dionysios verlangte auch nicht danach. Denn vieles und gerade das Wichtigste gab er sich den Anschein schon zu wissen, zur Genüge unterrichtet durch das, was er gelegentlich von den anderen gehört hatte. Späterhin hat er, wie ich höre, über das damals Gehörte sich auch schriftstellerisch ausgelassen, als wäre das in der Schrift Mitgeteilte seine eigene Erfindung, die mit dem Gehörten nichts zu tun hätte. Mir selbst ist nichts davon vor Augen gekommen. Gewisse andere Leute haben allerdings, wie ich weiß, über eben diese Gegenstände geschrieben, doch wissen sie selbst nicht über sich Bescheid[68]). So viel indes kann ich von allen versichern, die darüber geschrieben haben und schreiben werden und die sich für wohlunterrich-

tet ausgeben über den Inhalt meiner philosophischen Bestrebungen, mögen sie es nun von mir gehört haben wollen oder von anderen oder mögen sie es selbst gefunden haben: sie verstehen von der Sache gar nichts; meiner Meinung nach wenigstens ist das ganz unmöglich. Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird auch keine geben. Denn es steht damit nicht so, wie mit anderen Lehrgegenständen: es läßt sich nicht in Worte fassen, sondern aus lange Zeit fortgesetztem, dem Gegenstande gewidmetem wissenschaftlichen Verkehr und aus entsprechender Lebensgemeinschaft tritt es plötzlich in der Seele hervor wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht und nährt sich dann durch sich selbst. So viel weiß ich indes, daß es am besten immerhin noch von mir selbst vorgetragen würde, nicht minder auch, daß es bei schlechter schriftlicher Abfassung mir sehr viel Herzenskummer bereiten würde. Wäre es aber meiner Ansicht nach möglich, diese Dinge in einer für das Publikum befriedigenden Weise niederzuschreiben oder mündlich vorzutragen, was könnte ich dann für ein schöneres Werk aufweisen in meinem Leben als der Menschheit durch solche Schrift ein großes Heil zu bescheren und das Wesen der Dinge für alle ans Licht gezogen zu haben? Aber meines Erachtens bringt ein dahin gerichteter[69]) Versuch schwerlich einen Gewinn für die Menschen, höchstens für die wenigen, die auf einen kleinen Wink hin selbst imstande sind es zu finden; die übrigen aber würden dadurch sehr zum Schaden der Sache teils mit einer übel angebrachten Verachtung der Philosophie erfüllt werden teils mit einem ganz übertriebenen und hohlen Selbstbewußtsein, als wären sie im Besitze wer weiß welcher hohen Weisheit.

Doch empfiehlt es sich, wie ich mir sage, mich darüber 342 S
noch etwas ausführlicher auszulassen. Denn vielleicht dürfte meine obige Behauptung[70]) durch diese Ausführung noch mehr Licht erhalten. Es gibt eine unwiderleglich wahre Gegeninstanz gegen jeden Versuch, irgend etwas der Art schriftmäßig zu behandeln, oft genug von mir schon

früher besprochen, doch wert, wie es scheint, auch jetzt wieder zur Sprache gebracht zu werden.

Für jedes Ding kommen als notwendige Voraussetzungen seiner Erkenntnis drei Punkte in Betracht[71]), — als vierter Punkt aber die Erkenntnis selbst, als fünftes muß man dasjenige setzen, was der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis und das wahrhaft Seiende ist — nämlich erstens der Name (*ὄνομα*), zweitens der Begriff (*λόγος*), drittens das Abbild (*εἴδωλον*), viertens die wissenschaftliche Erkenntnis (*ἐπιστήμη*)[72]). Will man sich das damit Gesagte klar machen, so halte man sich an ein bestimmtes Beispiel, das uns zum Verständnis aller möglichen Fälle verhelfen soll. „Kreis" z. B. ist ein sprachlich bezeichnetes Ding, dem eben der Name zukommt, den wir jetzt aussprechen. Das Zweite ist dann der Begriff des Kreises, der sich zusammensetzt aus Haupt- und Zeitwörtern, nämlich „was allseitig von den Endpunkten bis zum Mittelpunkt die gleiche Entfernung hat" — das dürfte wohl der Begriff dessen sein, was den Namen „Rund", „Gleichförmig gebogen" und „Kreis" trägt. Ein drittes ist dann das körperliche Bild, gezeichnet und wieder weggewischt, oder vom Drechsler hergestellt und der Vernichtung preisgegeben, Veränderungen, von denen der Kreis an sich, auf den sich alles dies bezieht, nicht betroffen wird, da er etwas davon Verschiedenes ist. Das Vierte sodann ist die wissenschaftliche Erkenntnis und die vernünftige Einsicht und die wahre Meinung von diesen Dingen, alles Tätigkeiten, die sich zusammenschließen zu einer Einheit, welche nicht in sprachlichen Lauten oder in körperlichen Gebärden sich geltend macht, sondern in der Seele ihren Sitz hat, wodurch denn klar wird, daß sie verschieden ist sowohl von der Natur des Kreises selbst[73]) wie auch von jenen vorher genannten Punkten. Am nächsten nun nach Verwandtschaft und Ähnlichkeit steht dem fünften (der Idee) die vernünftige Einsicht, während die anderen Momente ihr ferner stehen. Das Nämliche wie von der gerundeten Gestalt gilt natürlich auch von der geraden, und so auch von der

Farbe, vom Guten und Schönen und Gerechten, von jedem Körper, dem künstlich hergestellten wie dem von Natur entstandenen, von Feuer, Wasser und allen Elementen, von jedem lebenden Wesen und jeder Seelenverfassung, von jedem Tun und Leiden. Denn wer an einem dieser Dinge nicht irgendwie jene vier Abstufungen erfaßt hat[74]), der wird niemals der Erkenntnis des fünften in vollem Maße teilhaftig werden. Dazu kommt noch, daß diese vier unteren Stufen ebenso sehr darauf ausgehen die qualitative Beschaffenheit eines jeden Dinges aufzuzeigen als das eigentliche Wesen desselben und zwar mit Hilfe der unzulänglichen sprachlichen Darstellungsmittel[75]). Daher wird 343
kein Vernünftiger es jemals wagen das von ihm mit dem Geiste Erfaßte diesen unzulänglichen sprachlichen Mitteln anzuvertrauen und noch dazu, wenn dieselben ein für allemal festgelegt sind, wie es bei dem in Buchstaben Niedergeschriebenen der Fall ist. Zum Verständnis dessen soll uns wieder das obige Beispiel verhelfen. Jeder Kreis, der mit Mitteln der Sinneswelt gezeichnet oder von dem Drechsler hergestellt wird, zeigt eine Fülle von Eigenschaften, die in Widerspruch stehen mit jener fünften Erkenntnisstufe — denn der sinnliche Kreis gerät überall in das Gebiet des Geraden[76]) — während, wie wir behaupten, der Kreis an sich von der gegensätzlichen Natur gar nichts an sich hat, weder viel noch wenig. Was aber den Namen der Dinge anlangt, so hat dieser keinen festen Bestand, vielmehr kann, was jetzt rund heißt[77]), ohne weiteres auch gerade heißen und was gerade heißt, rund. Die Wortvertauschung und entgegengesetzte Benennung ändert an dem festen Bestand der Sache selbst gar nichts. Und auch mit der Begriffsbestimmung (Definition) steht es ebenso[78]): sofern sie sich aus Haupt- und Zeitwörtern zusammensetzt, entbehrt sie durchaus der vollen Festigkeit. Und so läßt sich noch Tausenderlei anführen zum Erweis der mangelhaften Deutlichkeit dieser vier Stufen. Die Hauptsache bleibt aber doch immer das, was wir kurz vorher anführten. Nämlich während die Seele, was die zwei genannten Beziehun-

gen, das Wesen und die Beschaffenheit, anlangt, nicht nach der Beschaffenheit sondern nach dem eigentlichen Wesen forscht, beruft jede der vier Erkenntnißstufen in Wort und Wirklichkeit sich auf das nicht Gesuchte und da sie das Gesagte oder Vorgezeigte auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung leicht widerlegbar macht[79]), bringt sie fast ausnahmslos jedermann in einen Zustand der Ratlosigkeit und Unsicherheit. Bei Gegenständen nun, bei denen wir infolge mangelhafter Vorbildung überhaupt gar nicht gewohnt sind nach der Wahrheit zu forschen, so daß schon das vorgehaltene Abbild genügt, kommt es nicht dahin, daß sich die Mitunterredner von den Hauptunterrednern, die sich auf die Zurückweisung und Widerlegung der vier Unterstufen verstehen, lächerlich gemacht sehen. Bei solchen Gegenständen dagegen, wo wir dem Antwortenden keine andere Möglichkeit lassen als auf die fünfte Erkenntnisstufe sich einzulassen und sich darüber zu erklären, da hat immer der Widerlegungskundige, wenn er nur will, gewonnenes Spiel[80]) und stellt den, welcher in Rede, Schrift oder Antwort seine Gedanken zum Ausdruck bringt, der Mehrzahl der Zuhörer als einen Stümper hin auf dem von ihm in Schrift oder Wort berührten Gebiet. Dabei haben die Hörer mitunter gar keine Ahnung davon, daß eigentlich nicht das, was die Seele denkt, widerlegt wird, sondern die von Haus aus unzulängliche Natur einer jeden der vier Erkenntnisstufen. Und mag die Beschäftigung mit diesen Fragen auch in alles eingedrungen sein und sich immer wieder bald diesem bald jenem Punkt zugewandt haben, so kommt es doch kaum dahin, daß sie ein wirkliches Wissen des seiner Natur nach Vollkommenen erzeugt und auch dies nur in einem von Natur reich beanlagten Geist. Wo es aber mit der natürlichen Anlage schlecht bestellt ist, wie es bei der großen Masse hinsichtlich der Empfänglichkeit der Seele für wissenschaftliche Belehrung und für die sogenannte Sittlichkeit teils von Haus aus, teils infolge
44 St. zerstörender Einflüsse der Fall ist, da kann auch ein Lynkeus[81]) dem trüben Auge nicht zu voller Sehkraft ver-

helfen. Kurz und gut: wer sich nicht innerlich mit der Sache verwandt fühlt, den kann auch Fassungskraft und Gedächtnisstärke hier nicht zum Ziele führen; denn bei widerstrebender Geistesrichtung schlägt die Philosophie in der Seele überhaupt nicht Wurzel. Wer also nicht innerlich verwachsen und verwandt ist mit dem Gerechten und sittlich Schönen überhaupt, mag auch der eine von ihnen für dieses, der andere für jenes Wissensgebiet mit leichter Fassungskraft und Gedächtnisstärke begabt sein, ja auch wer sich ihm verwandt fühlt, dabei aber der Fassungskraft und Gedächtnisstärke ermangelt, der wird, und zwar ohne Ausnahme, niemals den denkbar höchsten Grad der Erkenntnis von dem wahren Wesen der Tugend und des Lasters erreichen; denn beide, Tugend und Laster, gehören für die Erkenntnis notwendig zusammen[82]), wie denn für das ganze Seinsgebiet Irrtum und Wahrheit gleichzeitig und verbunden miteinander in unermüdlicher Anstrengung und mit reichlichem Zeitaufwand erkannt werden müssen, wie ich gleich zu Anfang bemerkte[83]). Und erst wenn alles Einzelne, Namen, Begriffsbestimmungen, sinnliche Anschauungen und Wahrnehmungen in mühsamer Arbeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander in einem trotz aller Widerlegungen stets versöhnlichen Tone erörtert und ohne alle Gereiztheit bei Fragen und Antworten[84]) durchgeprüft ist — erst dann lassen Einsicht und Vernunft ihr Licht erstrahlen über jeglichen Gegenstand, mit einer Kraft, die sich bis zur Grenze des für Menschen überhaupt Erreichbaren steigert.

Daher ist denn jeder ernsthafte Mann weit entfernt, durch Veröffentlichung schriftlicher Auslassungen über hochernste Dinge diese der Streitsucht und den Zweifeln der Menschen preiszugeben. Kurz, es ergibt sich aus dem Gesagten folgende Lehre: wenn man auf schriftliche Auslassungen stößt, sei es von einem Gesetzgeber zur Erläuterung von Gesetzen[85]) oder sonst auf Schriften irgend welcher Art, so war diese Schriftstellerei, wenn anders er selbst ein ernsthafter Mann ist, nicht sein voller Ernst,

mag es auch unter dem, was ihm gehört, an den schönsten Platz gestellt sein[86]); hat er das aber wirklich in vollem Ernst als Schriftwerk veröffentlicht, dann haben — zwar nicht Götter, wohl aber — sterbliche Menschen ihn aller Besinnung beraubt[87]).

Wer nun dieser halb dichterischen Rede und Abschweifung gefolgt ist, der wird sich sagen, daß, mag nun Dionysios oder irgend welcher weniger oder mehr bedeutende Mann über die ersten und höchsten Erkenntnisgründe der Natur eine Schrift verfaßt haben, er nach meiner Überzeugung nichts Haltbares zu Papier gebracht hat, das er etwa durch bloßes Hören oder durch eigentlichen Unterricht sich angeeignet hätte; sonst hätte ihn die gleiche heilige Scheu wie mich davon abgehalten und er würde sich nicht erdreistet haben sie durch Veröffentlichung der Entstellung und Entwürdigung preiszugeben. Denn zur eigenen Erinnerung hat er sie doch sicherlich nicht niedergeschrieben; denn hat einer es einmal mit dem Geiste voll erfaßt, so ist nicht zu besorgen, daß er es wieder vergesse, da es nichts gibt, was sich mehr ins Kurze zusammendrängen ließe. Vielmehr hat er, wenn überhaupt, die Schrift aus Ehrgeiz verfaßt, sei es, um ihren Inhalt als eine Frucht seines Geistes auszugeben, sei es, um zu zeigen, daß er einer tieferen Bildung teilhaftig geworden sei, deren er nicht würdig war, da er es dann darauf ablegte sich einen
5 St. Namen eben auf Rechnung dieser Teilnahme an meinem Unterricht zu machen. Wenn nun dem Dionysios diese Leistung aus dem einzigen wissenschaftlichen Lehrgang, den er mit mir durchgemacht hat, erwachsen ist, so möchte das immerhin noch sein. Aber wie es damit zugegangen ist, das weiß Gott, wie man in Theben zu sagen pflegt[88]). Denn ich gab ihm meine Ausführungen in der früher geschilderten Weise[89]) und zwar nur ein einziges Mal, dann niemals wieder. Nunmehr muß jeder, dem daran liegt sich Aufschluß über den Hergang der Sache zu verschaffen, nachdenken und sich fragen, aus welchem Grunde ich keinen zweiten, dritten und weiteren Vortrag hielt. Glaubt

etwa Dionysios nach nur einmaligem Anhören schon ein wirkliches Wissen zu besitzen und besitzt er es tatsächlich in ausreichendem Maße, sei es nun durch weitere eigene Forschung oder auch auf Grund früherer Belehrung[90]) durch andere[91])? oder hält er meine Ausführungen für wertlos? oder drittens, schienen diese Ausführungen ihm über seinen Gesichtskreis hinaus zu gehen, so daß er sich tatsächlich nicht imstande fühlte sich einem der Einsicht und Tugend geweiheten Leben zuzuwenden? Scheinen ihm nämlich meine Ausführungen wertlos, so wird er es mit vielen Zeugen zu tun bekommen, die das Gegenteil behaupten, Zeugen, die weit mehr als Dionysios zu einer Entscheidung darüber berufen sind; hat er aber seine Weisheit durch eigene Forschung oder auf Grund von Belehrung durch mich gefunden, hält er sie also für wertvoll zur Erzeugung wirklichen Seelenadels, müßte er dann nicht ein ganz außergewöhnlicher Mensch sein, wenn er trotzdem seinen Führer und Gebieter[92]) auf dem Wege zu dieser Weisheit in so leichtfertiger Weise der Verachtung preisgab? In welcher Weise er das aber tat, will ich nun darlegen.

Nicht lange nämlich nach jenem Vortrag untersagte er, während er früher den Dion im Besitz seiner Güter und im Genuß der daraus erwachsenden Einkünfte gelassen hatte, nunmehr den geschäftlichen Vertretern desselben jede Sendung nach dem Peloponnes, als wäre ihm jede Erinnerung an den bewußten Brief entschwunden; denn nicht Dion selbst sei der Inhaber, sondern sein Sohn, der sein (des Dionysios) Neffe war und dem Gesetze gemäß unter seiner (des Dionysios) Vormundschaft stand. So lagen also die Dinge bis dahin. Ich aber hatte angesichts dieser Vorgänge zur Genüge erkannt, was es mit dem Drang des Dionysios nach Philosophie auf sich habe, und ich hatte reichliche Veranlassung ungehalten zu werden, mochte ich nun wollen oder nicht; denn die Zeit drängte. Es war damals bereits Sommer und die Schiffahrt in Gang. Ich hielt es also für richtig meinen Unwillen nicht sowohl

gegen den Dionysios zu richten als gegen mich selbst und gegen diejenigen, die mich genötigt hatten zum drittenmal die Meerenge der Skylla zu durchfahren[93]),

Daß ich aufs Neue durchmäße den furchtbaren Schlund
der Charybdis,

und dem Dionysios zu sagen, es sei mir unmöglich noch weiter hier zu bleiben nach all den demütigenden Kränkungen, die dem Dion widerfahren seien. Er aber suchte mich zu beruhigen und bat mich zu bleiben, überzeugt, er werde schlecht dabei wegkommen, wenn ich selbst alsbald als Überbringer solcher Nachrichten in meiner Heimat erschiene. Da er mich aber von meinem Vorhaben nicht abbringen konnte, erklärte er, er werde selbst für eine angemessene Abfahrt sorgen. Ich nämlich war drauf und dran auf einem der gewöhnlichen Frachtschiffe zu fahren, St glühend von Zorn und entschlossen für den Fall, daß man mich hinderte, keine Gefahr zu scheuen, denn es war ja sonnenklar, daß ich nicht der Beleidiger sondern der Beleidigte war.

Als er aber sah, daß ich mich durch nichts zum Dableiben bewegen ließ, ersann er, um der Abfahrt einen Riegel vorzuschieben, folgende List. Am Tage nach jener Aussprache erschien er bei mir und machte mir folgenden verlockenden Vorschlag: „Dion", sagte er, „und des Dion Angelegenheiten sollen nunmehr aufhören ein immer wiederkehrender Anlaß des Zwistes zwischen uns zu sein. Denn um deinetwillen — fuhr er fort — werde ich es mit Dion folgendermaßen halten: er soll nach Rückerstattung seines Vermögens an ihn im Peloponnes leben, doch nicht als Verbannter, sondern mit der Erlaubnis auch hierher zurückzukommen, wenn darüber zwischen ihm und mir und euch, seinen Freunden, volles Einvernehmen herrscht. Indes gilt dies nur unter der Voraussetzung, daß er nicht etwa Anschläge gegen mich macht; und dafür sollst du nebst deinen und des Dion Anverwandten mir Bürge sein, er aber muß seinerseits dafür Sicherheit bieten. Sein ihm dann wieder zugestelltes Vermögen soll im Peloponnes

und Athen bei euch genehmen Leuten niedergelegt werden; Dion soll den Genuß der Zinsen haben, über das Kapital aber darf er nicht ohne euere Zustimmung verfügen. Denn zu ihm habe ich nicht das volle Vertrauen, daß er bei freier Verfügung über diese Geldmittel — denn sie werden nicht gering sein[94]) — sich keine Rechtswidrigkeit gegen mich erlauben wird; dir dagegen und den Deinigen schenke ich mehr Vertrauen. Überlege also, ob du dem beistimmen kannst und bleib unter diesen Bedingungen noch dieses Jahr da, im Frühjahr aber magst du abreisen mitsamt den Geldern des Dion; und Dion wird, dessen bin ich gewiß, dir sehr dankbar sein, wenn du das für ihn erwirkst."

Nach Anhören dieses Vorschlags war ich zwar stark verstimmt, nach einiger Überlegung indes erklärte ich doch, ich würde am folgenden Tag meinen Entschluß darüber kundtun. Das machten wir damals miteinander ab.

Ich ging also nun allein mit mir zu Rate, in sehr erregter Stimmung. Und mein erster, die Beratung einleitender Gedanke war folgender: „Wie? wenn Dionysios nichts von alle dem, was er verspricht, zu erfüllen gedenkt, wohl aber nach meiner Abreise durch eigenes Schreiben wie auch durch Briefe vieler seiner Genossen in einer den Umständen nach ganz glaubwürdigen Weise dem Dion seine jetzigen Vorschläge brieflich mitteilt, als hätte er selbst den besten Willen, während ich mich seiner Aufforderung gegenüber ablehnend verhielte und mich völlig gleichgültig zeigte gegen Dion und seine Interessen, und wenn er überdies sogar gewillt wäre meine Abreise zu verhindern, wofür er gar nicht nötig hätte an irgend einen der Schiffsherren einen besonderen Befehl ergehen zu lassen, sondern ihnen allen nur durch einen leichten Wink zu verstehen zu geben, daß er meine Abfahrt nicht wünsche, wird dann irgend ein Schiffsherr mich mitnehmen wollen, der ich die Burg des 347
Dionysios zu verlassen mich anschicke?" — zu allem meinem sonstigen Unglück nämlich kam noch dies, daß ich in dem die Burg umgebenden Garten wohnte, aus dem schon der Torhüter mich nicht herausgelassen hätte ohne

einen ausdrücklichen Befehl von seiten des Dionysios —, „bleibe ich dagegen noch ein Jahr, dann kann ich dem Dion brieflich Mitteilung machen über meine Lage und meine Absichten. Und wenn Dionysios auch nur einen Teil seiner Versprechungen erfüllt, so wird meine Handlungsweise nicht völlig lächerlich erscheinen — denn des Dion Vermögen beläuft sich bei richtiger Schätzung auf nicht weniger als hundert Talente —; sollten aber, wie zu vermuten, die jetzt schon sich aufdrängenden Befürchtungen sich verwirklichen, dann gerate ich zwar persönlich in eine verzweifelte Lage, gleichwohl aber ist es eine unumgängliche Pflicht noch ein Jahr lang auszuharren und zu versuchen den Dionysios seiner Schliche durch die Tat zu überführen."

Zu diesem Entschlusse gelangt, erklärte ich am folgenden Tage dem Dionysios: „Ich bin entschlossen zu bleiben, doch muß ich", sagte ich, „dich bitten, mich nicht etwa als Gebieter über die Entschlüsse des Dion anzusehen; vielmehr mußt du in Gemeinschaft mit mir ein Schreiben an ihn senden, das ihn über unsere jetzigen Beschlüsse unterrichtet, mit der Anfrage, ob ihm das genüge, und wenn nicht, so soll er seine davon abweichenden Wünsche und Forderungen schleunigst brieflich mitteilen, du aber darfst bis dahin keine Änderung vornehmen in Sachen des Dion."

So verlief unser Gespräch, und so lautete unser Übereinkommen, fast wörtlich so wie es jetzt mitgeteilt ward. Nicht lange darauf waren die Schiffe in See gegangen und es war mir auch nicht mehr möglich abzufahren. Da besann sich Dionysios und erklärte, nur die Hälfte des Vermögens gehöre dem Dion, die andere Hälfte seinem Sohne; er werde also, sagte er, die Güter verkaufen und von dem Erlös die Hälfte mir für den Dion mitgeben, die andere Hälfte für seinen Sohn zurückbehalten; denn das sei doch das recht eigentlich den Gesetzen entsprechende Verfahren. Höchst verblüfft über diese Erklärung, hielt ich es zwar für lächerlich noch Einspruch zu erheben, sagte aber gleichwohl, wir müßten den Brief des Dion abwarten und

ihm dann wieder von der jetzigen Lage der Dinge Nachricht geben. Unmittelbar darauf verkaufte er mit einer Dreistigkeit sondergleichen den ganzen Besitz desselben, wo, wie und wem er nur immer wollte, mir gegenüber aber ließ er kein Wort darüber verlauten, wie denn auch ich mich ebenso über des Dion Angelegenheit gegen ihn in keiner Weise mehr äußerte, denn mir schien hier jedes weitere Wort verloren.

Bis zu diesem Grade war ich denn so für die Philosophie und für meine Freunde eingetreten. Von da ab lebten wir, Dionysios und ich, so gut es eben gehen wollte, nebeneinander hin, ich, nach auswärts spähend wie ein Vogel[95]), der sich sehnt aus dem Käfig zu entkommen, Dionysios aber fortwährend darauf sinnend, wie er mich kirre 348 S
machen könnte, ohne von des Dion Vermögen etwas zurückzugeben. Gleichwohl erklärten wir[96]) vor ganz Sizilien, wir wären gute Freunde.

Da machte nun Dionysios den Versuch, den älteren Söldnern im Widerspruch mit dem Verhalten seines Vaters ihren Sold zu kürzen; die Soldaten aber scharten sich zornerfüllt alle zusammen und erklärten sich das nicht gefallen zu lassen. Er dagegen versuchte es mit Gewalt und ließ die Tore der Burg schließen; sie aber stürmten alsbald gegen die Mauern an unter Anstimmung eines wilden barbarischen Kriegsgesanges. Das flößte dem Dionysios solche Furcht ein, daß er dieser Soldatenschar alles zugestand und noch einiges mehr. Alsbald verbreitete sich nun das Gerücht, an alle dem sei Herakleides[97]) schuld. Auf dies Gerücht hin machte sich Herakleides davon und verschwand, Dionysios aber suchte seiner habhaft zu werden und ließ, da er sich nicht anders zu helfen wußte, den Theodotes in den Garten kommen, in dem auch ich mich gerade erging. Was sie nun im übrigen miteinander sprachen, weiß ich nicht und hörte ich nicht, was aber Theodotes in meinem Beisein zum Dionysios sagte, das weiß ich und habe es im Gedächtnis. Er sagte nämlich: „Ich möchte, mein Platon, von Dionysios die

Beistimmung erlangen zu folgendem Vorschlag. Wenn es mir möglich ist den Herakleides zur Stelle zu bringen, um sich vor uns zu rechtfertigen gegen die wider ihn jetzt erhobenen Anschuldigungen, so spreche ich für den Fall, daß er nicht weiter hier in Sizilien seinen Wohnsitz haben darf, den Wunsch aus, daß er mit Sohn und Frau nach dem Peloponnes abfahren dürfe und dort im Genuß seines Vermögens leben dürfe, sofern er nichts Böses gegen den Dionysios unternimmt. Ich habe schon früher nach ihm ausgesandt und werde mich auch jetzt nach ihm umtun, ob er mir vielleicht folgt, sei es auf meine frühere oder auf meine jetzige Aufforderung. An den Dionysios aber richte ich die Bitte und Forderung, daß dem Herakleides kein Leid geschehe, mag man ihn nun auf dem Lande antreffen oder hier, sondern daß er nur das Land verläßt, bis Dionysios sich eines Anderen besinnt." „Gestehst du das zu?", sagte er, gegen den Dionysios gewandt.

„Ich gestehe es zu", erwiderte er. „Und selbst wenn er in der Umgebung deines Hauses betroffen wird, soll meine Zusage nicht gebrochen werden und ihm kein Leides widerfahren".

Am Abend des folgenden Tages nun kamen Eurybios und Theodotes in großer Hast und höchster Aufregung zu mir, und Theodotes wandte sich an mich mit den Worten: Du warst doch gestern Zeuge dessen, was Dionysios rücksichtlich des Herakleides gegen mich und dich zusagte? [98])

Gewiß, erwiderte ich.

Nun aber, fuhr er fort, streifen seine Leichtbewaffneten umher und suchen den Herakleides festzunehmen, dieser aber muß wohl hier irgendwo in der Nähe sein. Aber, sagte er weiter, folge uns jetzt unter allen Umständen zum Dionysios.

So machten wir uns denn mit ihm auf den Weg und
49 St. traten bei ihm ein, und während die beiden vor Tränen schweigend dastanden, sagte ich: diese Männer sind voller Angst, du möchtest im Widerspruch mit deiner gestrigen

Zusage dem Herakleides irgend etwas Schlimmes antun. Es scheint mir nämlich, er ist hier irgendwo in der Nähe, wo er sich offenbar untergebracht hat.

Bei diesen Worten flammte er auf und ward bald blaß, bald wieder hochrot, wie das bei Zornesanfällen nichts Ungewöhnliches ist. Theodotes aber brach, seine Hand ergreifend, in Tränen aus und flehte inständig nichts derartiges zu tun.

Da fiel ich ihm, Trost zusprechend, ins Wort und sagte: Nur Mut, Theodotes, denn Dionysios wird es nicht über sich gewinnen etwas zu tun, was im Widerspruch mit seiner gestrigen Zusage steht.

Da warf er einen Blick auf mich, so vernichtend, wie er nur von einem Tyrannen kommen kann und sagte: Dir habe ich gar nichts zugesagt, weder Kleines noch Großes.

Und doch, beim Himmel! versetzte ich, hast du es getan: Du hast versprochen, das nicht zu tun, was dieser dich jetzt bittet nicht zu tun. Und nach diesen Worten wandte ich mich ab und entfernte mich.

Hierauf machte er auf den Herakleides Jagd, Theodotes aber trieb durch entsendete Boten den Herakleides zur Flucht an, während Dionysios den Teisias mit Leichtbewaffneten die Verfolgung aufnehmen ließ. Es gelang aber, wie es hieß, dem Herakleides gerade noch rechtzeitig — es handelte sich nur um wenige Stunden — in das Gebiet der Karthager zu entkommen.

Nach diesen Vorgängen glaubte Dionysios wohl, einen glaubhaften Grund zur Feindschaft gegen mich in der Hand zu haben, der seiner längst gehegten hinterlistigen Absicht dem Dion sein Vermögen nicht zurückzugeben Vorschub leisten könnte; und zwar entfernte er mich zunächst aus der Burg unter dem Vorwand, die Weiber müßten in dem Garten, in dem ich wohnte, ein zehntägiges Opferfest begehen; ich sollte also während dieser Zeit seinem Befehl gemäß mein Unterkommen beim Archedemos finden.

Während ich mich noch bei diesem befand, ließ mich Theodotes zu sich kommen und erging sich in reichlichen

Klagen über das eben Vorgefallene, mit Tadel gegen Dionysios. Als dieser aber vernahm, ich hätte dem Theodotes einen Besuch gemacht, so benutzte er das als weiteren, dem früheren ganz ähnlichen Vorwand zum Bruche mit mir, und ließ durch einen Boten bei mir anfragen, ob ich wirklich der Einladung des Theodotes zu einem Besuche gefolgt wäre.

Allerdings, erwiderte ich.

Darauf der Bote: Dionysios läßt dir sagen, du tuest nicht gut daran, den Dion und die Freunde des Dion ihm immer vorzuziehen.

So ließ er sich vernehmen und fortan beschied er mich nicht mehr in seine Wohnung, denn er betrachtete mich bereits als offenen Freund des Theodotes und Herakleides und als seinen Widersacher und glaubte nicht mehr an mein Wohlwollen gegen ihn, da jede Hoffnung auf Auslieferung des Vermögens des Dion geschwunden war.

So wohnte ich denn außerhalb der Burg unter den
o St. Söldnern. Unter den mich Besuchenden waren auch zur Dienerschaft gehörige Männer aus Athen, Mitbürger von mir. Diese teilten mir mit, unter den Söldnern würden Verleumdungen gegen mich ausgestreut und manche ließen gegen mich die Drohung vernehmen, sie würden mich umbringen, wenn ich in ihre Gewalt käme. Da sann ich denn auf Rettung und kam auf folgendes: ich sende Nachricht an Archytas und an die Freunde in Tarent und schildere ihnen meine Lage. Diese aber schützten im Einverständnis mit der Staatsbehörde eine Gesandtschaft vor und sandten einen Dreißigruderer und den Lamiskos, einen der Ihrigen, der sich beim Dionysios einführte und Fürbitte für mich einlegte, ihm meinen Wunsch abzureisen mitteilte und dringend seine Genehmigung dazu erbat. Dionysios willigte denn ein und entließ mich unter Erstattung des Reisegeldes. Was aber des Dion Vermögen anlangt, so stellte weder ich nunmehr noch eine Forderung noch zahlte mir irgend jemand etwas heraus.

Nach meiner Ankunft im Peloponnes[99]) traf ich

den Dion in Olympia unter den Zuschauern und berichtete ihm das Vorgefallene. Da erklärte er sich sofort unter feierlicher Anrufung des Zeus als Zeugen bereit und gewillt für mich und meine Verwandten und Freunde Rache zu nehmen an Dionysios, für mich wegen Gastfreundschaftsbruches — denn dieses Ausdruckes bediente er sich und dafür hielt er die Sache auch — für sich selbst aber wegen der Austreibung und Verbannung. Als ich dies vernommen, forderte ich ihn auf meine Freunde zur Beihilfe heranzuziehen, wenn sie sich dazu verstehen wollten. „Mich aber", erklärte ich, „hast du nebst den anderen sozusagen mit Gewalt zu Tisch-, Haus- und Opfergenossen des Dionysios gemacht, dieses Mannes, der auf Grund zahlreicher Verleumdungen vermutlich des Glaubens war, ich hätte es im Bunde mit dir auf sein Leben und auf den Herrscherthron abgesehen, aber trotzdem mich nicht umbrachte, sondern aus Achtung mich schonte. Ich stehe nicht mehr in dem Alter[100]), um überhaupt als Kriegsgenosse von irgend wem die Waffen zu führen, biete mich aber als Vermittler an, sofern ihr, gegenseitiger Freundschaftsdienste benötigt, irgend ein gutes Werk zu verrichten im Sinne habt; führt ihr aber Böses im Schilde, dann wendet euch an andere um Hilfe." So lautete meine Erklärung, ein Widerhall meiner tiefen Verstimmung über meine Irrfahrt nach Sizilien und mein dortiges Mißgeschick. Aber sie fügten sich nicht und gingen auf meine vermittelnden Vorschläge[101]) nicht ein. So haben sie sich denn selbst die Schuld zuzuschreiben an all dem Unheil, das nun hereingebrochen ist und das, nach menschlichem Ermessen wenigstens, gänzlich hätte vermieden werden können, wenn Dionysios dem Dion sein Vermögen zurückgegeben oder sich völlig mit ihm ausgesöhnt hätte. Denn den Dion von Unbesonnenheiten zurückzuhalten wäre mir bei meiner Bereitschaft dazu und bei meinem Einfluß auf ihn nicht eben schwer gefallen. So aber stürmten sie gegen einander los und haben dadurch überall nichts als Unheil gestiftet. Und doch war Dion in bezug auf seine eigene 351 St

Machtstellung sowie auf seine Freunde und auf seinen Staat ganz durchdrungen von dem nämlichen guten Willen, wie ich ihn von mir und jedem anderen Mann von maßvoller Gesinnung fordern möchte, der in mächtiger Stellung und in den höchsten Ehrenämtern als größter Wohltäter sich zu bewähren gedenkt. Das ist aber nicht möglich, wenn einer nur sich, seinen Freunden und dem Staate zu Reichtum verhilft durch verbrecherische Anschläge und Umtriebe im Verein mit Verschwörern — eine armselige Kreatur, außerstande sich selbst zu beherrschen, ein Sklave seiner Lüste, weil er zu feige ist um gegen sie anzukämpfen; das führt denn weiter dahin, daß er die vermögenden Leute als angebliche Feinde aus dem Wege räumt, die Reichtümer derselben verpraßt und seinen Helfershelfern und Genossen einschärft, es dürfe keiner ihm etwa mit dem Vorwurf kommen[102]), er sei arm geblieben, für ihn sei dabei nichts abgefallen. Und ebenso steht es, wenn einer in dieser gewissen Weise als angeblicher Wohltäter des Staates auftritt und von diesem geehrt wird, weil er Volksbeschlüsse veranlaßt und durchsetzt, durch die das Vermögen der wenigen Reichen unter die große Masse verteilt wird, oder wenn er als Leiter eines größeren Staatswesens, dessen Herrschaft sich über zahlreichere kleinere Staaten erstreckt, das Hab und Gut der kleineren widerrechtlich seiner Stadt zuwendet. Denn auf diese Weise wird weder ein Dion noch überhaupt irgend einer bei wahrhaft freier Entschließung[103]) sein Streben richten auf eine Machtstellung, die unheilschwer für ewige Zeit auf ihm und seinem Geschlecht lasten muß, vielmehr auf eine Ordnung und Einrichtung des Staates auf Grund der denkbar gerechtesten und besten Gesetze, deren Bestand er nicht irgendwie, auch nur im geringsten Maße, durch Hinrichtungen oder Verbannungen zu sichern nötig hat. Auf diesem Wege befand sich jetzt Dion: er wollte lieber Ruchlosigkeiten über sich ergehen lassen, als selbst sie verüben; aber obschon er sich auch vorsichtig gegen ihm zugedachtes Unrecht zu decken suchte[104]), kam er doch zu

Fall, und zwar eben auf dem Punkte angelangt, wo er des Sieges über seine Feinde gewiß war. Etwas Unerhörtes ist das allerdings nicht. Denn ein gottesfürchtiger Mann, besonnen und verständig, täuscht sich zwar, was gottlose Schurken anlangt, im allgemeinen niemals über die Seelenverfassung solcher Menschen; doch ist es gewiß kein Wunder, wenn es ihm ähnlich ergeht wie einem guten Steuermann: ein solcher dürfte sich über die Lage im allgemeinen schwerlich täuschen, nämlich darüber, daß ein Unwetter kommen wird, wohl aber über die ungewöhnliche und unerwartete Heftigkeit des Sturmes, eine Täuschung, der er nun zum Opfer fällt. Dem gleichen Schicksal erlag auch Dion (infolge der völligen Unberechenbarkeit[105]) der Umstände). Denn daß seine ihn stürzenden Gegner Schurken seien, darüber täuschte er sich durchaus nicht, wohl aber über das hohe Maß ihrer Verblendung und ihrer sonstigen Niederträchtigkeit und Unersättlichkeit; darüber täuschte er sich und unterlag, zum tausendfältigen Jammer für Sizilien.

Was nun meine Ratschläge im Anschluß an das eben 352 St.
Mitgeteilte anlangt, so habe ich dieselben so ziemlich schon gegeben und damit sei es abgetan. Wenn ich aber in meiner Darstellung wieder zurückkam auf den Bericht über meine zweite Reise nach Sizilien[106]), so geschah dies, weil ich es für notwendig hielt sie zu schildern wegen der ganz außergewöhnlichen und kaum begreiflichen Umstände, die dabei obwalteten. Wenn jetzt also durch das Mitgeteilte die Sache für manche begreiflicher wird und hinreichende Gründe für das Geschehene beigebracht zu sein scheinen, dann dürfte meine Darstellung das rechte Maß getroffen, und erreicht haben was sie uns leisten sollte.

Achter Brief.[1])

St. Platon wünscht den Verwandten und Freunden des Dion Heil und Wohlverhalten[2]). Worauf ihr aber vor allem bedacht sein müßt, um dies wirklich zu erreichen, das will ich euch, soweit es mir möglich ist, versuchen darzulegen. Mein Rat aber soll, so hoffe ich, nicht bloß euch zugute kommen — wenn auch an erster Stelle euch —, er soll auch zweitens für alle Bürger von Syrakus segensreich sein, drittens aber auch eueren Gegnern und Feinden, mit einziger Ausnahme der schweren Verbrecher; denn deren Ruchlosigkeit ist unheilbar[3]) und ihre Schuld läßt sich nicht tilgen. Habet denn acht auf das, was ich euch jetzt sage.

Nachdem in ganz Sizilien die Tyrannenherrschaft gestürzt ist, dreht sich euer ganzer Kampf eben noch um die völlige Lösung dieser Frage; denn die eine Partei will die Herrschaft wieder an sich reißen, die andere aber die abgeschaffte Tyrannenherrschaft bis auf die letzte Spur tilgen. Wenn es sich nun um einen Rat für solche Lage handelt, sind die meisten regelmäßig der Meinung, der einzig richtige Rat könne nur darin bestehen Maßregeln zu empfehlen, die den Feinden den denkbar größten Schaden, der eigenen Partei den denkbar größten Vorteil bringen. Und doch ist es nicht leicht möglich anderen viel Unheil zuzufügen, ohne auch seinerseits wieder viel Unheil über sich ergehen lassen zu müssen. Und man hat nicht nötig etwa erst in die Ferne zu gehen, um davon eine deutliche Anschauung zu erhalten: man braucht seinen Blick nur auf das zu richten, was unmittelbar vor unseren Augen sich abgespielt hat, auf die Vorgänge in Sizilien, wie da die eine Partei angreifend vorgeht, die andere sich gegen die Angriffe zur Wehr zu setzen sucht; ja, es können sogar andere bei euch in die Schule gehen, denn ihr könnt ihnen genug davon erzählen. An Lehrstoff also in dieser Beziehung fehlt es nicht. Von Maßregeln

dagegen, die für alle ersprießlich sind, für Gegner wie für Parteigenossen, oder die den Schaden für beide auf das denkbar geringste Maß beschränken, bekommt man schwerlich etwas zu sehen, und ein etwaiger Anlauf dazu wird schon im Keime erstickt; jeder dahin zielende Rat und jeder Versuch der Belehrung gleicht mehr bloß einem frommen Wunsche. So sei er uns denn im eigentlichen Sinne ein frommer Wunsch[4]) — denn jede Rede und 353
jede Erwägung muß man mit Gott beginnen —, möge er sich aber erfüllen und uns eine Anleitung im Sinne des Gesagten geben.

Jetzt herrscht seit Ausbruch des Krieges über euch und man darf sagen auch über euere Feinde ununterbrochen eine einzige Familie, die einst von eueren Vätern in Zeiten der größten Bedrängnis zur Herrschaft erkoren ward, damals, als für den griechischen Teil Siziliens die dringendste Gefahr bestand von den Karthagern verheert zu werden und ganz dem Barbarentum anheimzufallen. Damals wählten sie nämlich den Dionysios (Dionysios den Ersten) als jungen und kriegstüchtigen Mann zur Leitung der Kriegsgeschäfte, wozu er wie geschaffen war, und zu seinem Mitarbeiter und älteren Ratgeber den Hipparinos mit unumschränkter Machtvollkommenheit (*αὐτοκράτορες*), wie es heißt, unter der Bezeichnung „Tyrannen". Und mag nun einer glauben wollen, eine göttliche Fügung und ein Gott, oder die Tüchtigkeit der Herrscher oder auch beides vereint habe im Bunde mit den damaligen Bürgern die Rettung bewirkt, sein Glaube sei ihm unverwehrt; Rettung aber erfolgte durch das, was sich damals auf die eben bezeichnete Weise begeben hatte. Da sich also die genannten Männer so bewährt hatten, ist es nicht mehr als billig, daß alle sich (jetzt noch) ihren Rettern dankbar erweisen. Wenn aber die Tyrannenherrschaft später von der ihr durch die Bürgerschaft verliehenen Gewalt nicht den rechten Gebrauch gemacht hat, so hat sie dafür zum Teil schon gebüßt, zum Teil muß sie noch büßen.

Welches wäre nun nach Lage der Sache die unwider-

sprechlich richtige Strafe für sie? Wäret ihr in der Lage sie leicht und ohne große Gefahr und Anstrengung gänzlich los zu werden oder wären jene in der Lage leichten Kaufes die Herrschaft zurückzugewinnen, so wäre es völlig unangebracht den von mir euch zugedachten Rat überhaupt auch nur zu geben. So aber müßt ihr beiderseits bedenken und euch daran erinnern, wie oft schon jede der beiden Parteien sich dem hoffnungsvollen Glauben hingegeben hat, jetzt stünden sie schon so gut wie am gewünschten Ziele ihres Strebens, während doch das winzige Stückchen das noch an dem vollen Erfolge fehlt, immer wieder die Ursache großen und tausendfachen Unheils wird, so daß sich kein Ende findet, sondern das scheinbar längst erreichte Ende sich immer wieder an einen neu keimenden Anfang knüpft, ein Kreislauf, durch den sowohl die Tyrannenpartei wie die demokratische Partei sich aufzureiben droht. Ja, nehmen nun die Ereignisse eine Wendung, die durchaus im Bereiche der Wahrscheinlichkeit liegt, so unerwünscht sie auch sein mag, dann wird in ganz Sizilien die griechische Sprache so gut wie ganz verstummen und einer Herrschaft und Obmacht der Phönikier oder Opiker[5]) Platz machen. Gegen diese Gefahr müssen denn alle Hellenen ein Heilmittel suchen. Hat also irgend einer ein besseres und wirksameres als das von mir anzugebende, so mag er damit hervortreten: er wird dann mit vollstem Rechte ein Griechenfreund (*φιλέλλην*) genannt werden.
st. Was mir aber im Ganzen sich jetzt empfiehlt, das will ich versuchen euch mit allem Freimut und mit einer Unparteilichkeit, die beiden Teilen gerecht wird, darzulegen.

So übernehme ich denn sozusagen die Rolle eines Schiedsrichters und wende mich mit meiner Rede an beide Parteien, an die Vertreter der Tyrannengewalt und an die von ihr Vergewaltigten, indem ich, als wäre jede der beiden Parteien eine Person, ihnen meinen längst bekannten Rat erteile. Auch jetzt noch lautet mein Rat an jeden Tyrannen dahin, er möge sich lossagen von der Tyrannis[6]), dem Namen und der Tat nach, und, wenn möglich, an die

Stelle derselben das Königtum setzen. Daß dies möglich, das hat der weise und treffliche Lykurg durch die Tat bewiesen. Als er sah, daß die Familie seiner Verwandten in Argos und Messene die Königsherrschaft allmählich zur Tyrannis umgestaltet hatte und sich und die Bürgerschaft im gegenseitigen Kampfe zugrunde richtete, fand er, von Besorgnis erfüllt für seinen Staat nicht minder wie für seine Familie, das wirksame Heilmittel in dem Rat der Alten (Gerusia) und in der Ephorengewalt[7]), dieser Fessel zugleich und Schützerin der Königsmacht. Dadurch ist ein sicherer Zustand geschaffen worden, der sich schon viele Generationen hindurch bewährt hat, denn der eigentliche Herr ist hier das Gesetz als König und Gebieter der Menschen[8]), nicht die Menschen als Vergewaltiger der Gesetze.

Das ist es denn auch, wozu meine jetzige Mahnung alle dringend auffordert: die nach Tyrannenmacht Strebenden müssen sich abwenden und lossagen von dem gepriesenen Glück unersättlich gieriger und unvernünftiger Menschen, müssen versuchen ihre Machtstellung zur Königsherrschaft umzugestalten und den das wahre Königtum darstellenden Gesetzen untertan sein, wobei sie sich des Besitzes der höchsten Ehren erfreuen auf Grund der freien Zustimmung der Menschen sowie auch auf Grund der Gesetze. Anderseits geht mein Rat an diejenigen, welche einer freien Lebensführung zustreben und das Sklavenjoch als eine Entehrung von sich fernhalten wollen, dahin, sich zu hüten in ihrem unersättlichen Hunger nach einer unzeitgemäßen Freiheit in die Krankheit ihrer Vorfahren zu verfallen, die infolge ihrer übertriebenen Abneigung gegen jede Regierung über sie hereinbrach, eine böse Frucht ihrer maßlosen Freiheitsliebe. Denn die Sizilier führten damals, vor der Herrschaft des Dionysios und Hipparinos, wie sie wähnten, ein glückliches Leben in Saus und Braus und zugleich ihren Gebietern selbst gebietend. Setzten sie doch die zehn Feldherren, die vor Dionysios das Kommando führten, nachdem sie sie festgenommen[9]), ab, eine völlig

ungesetzliche Verurteilung, weil sie eben niemandem nach Gesetz und Recht untertan sein sondern schlechterdings in jeder Beziehung frei sein wollten. Die Folge für sie war dann das Tyrannenregiment. Denn Unterwürfigkeit und Freiheit sind im Übermaße beide ein wahrer Abgrund von Unheil, im rechten Maße dagegen ein wahrer Hort des Heiles. Das rechte Maß aber findet sich bei der Untertänigkeit gegen Gott, Maßlosigkeit dagegen bei der Untertänigkeit gegen Menschen. Für besonnene Menschen aber
St. ist Gott das Gesetz, für unvernünftige die Lustbegier.

Unter diesen Umständen beauftrage ich die Freunde des Dion meinen Rat allen Syrakusanern mitzuteilen und zwar als den gemeinsamen Rat von uns beiden, von Dion und mir. Ich aber werde als Stellvertreter verkünden, was jener, wenn er noch am Leben und in der Lage dazu wäre, jetzt zu euch reden würde. Welche Lehre also — so dürfte wohl mancher fragen — erteilt uns des Dion Rat über die gegenwärtige Lage? Folgende[10]):

„Sorget vor allem, ihr Syrakusaner, für Gesetze, die euch keinen Zweifel darüber lassen, daß sie eueren Sinn nicht auf Gelderwerb und Reichtum hinlenken und nicht eure Begehrlichkeit wecken, sondern die von den drei vorhandenen Arten von Gütern[11]), nämlich den geistigen, den leiblichen und dem Reichtum, den ersten Preis der Seelentüchtigkeit geben, der Leibestüchtigkeit, als welche der Seelentüchtigkeit sich unterordnet, den zweiten, und dem Reichtum, als der Dienerin des Leibes und der Seele, den dritten und letzten. Und eine gebietende Ordnung, die dieses bewirkt, darf mit vollem Recht als Gesetz bei euch gelten. Denn sie macht die danach Lebenden in Wahrheit glücklich[12]). Das Gerede dagegen von dem beseligenden Glück des Reichtums, dies törichte Weiber- und Kindergewäsch, ist nicht nur selbst unselig, sondern macht auch die unselig, die darauf hören. Daß aber diese meine Mahnung der Wahrheit entspricht, das werdet ihr erfahren, wenn ihr das jetzt bloß in Worten über die Gesetze Gesagte in Wirklichkeit zu schmecken bekommt; denn sie, die

Wirklichkeit, ist, wie mir scheint, der beste Prüfstein für alles[13])."

„Habt ihr aber die so gearteten Gesetze angenommen, dann dürfte es vielleicht, angesichts der Gefahr, die auf Sizilien lastet und angesichts der Tatsache, daß ihr weder entschiedene Sieger noch auch endgültig besiegt seid, für euch alle richtig und nützlich sein einen Mittelweg einzuschlagen, sowohl für euch, die ihr befreit sein wollt von dem Drucke der Tyrannei, wie auch für die, welche von dem lebhaften Verlangen erfüllt sind sich der Herrschaft wieder zu bemächtigen. Waren es ja doch ihre Vorfahren, die damals — eine nicht hoch genug zu rühmende Tat — die Hellenen vor den Barbaren retteten und es so erst möglich machten, daß man jetzt über Fragen der Staatsverfassung überhaupt nur reden kann. Wären die Hellenen damals vernichtet worden, so wäre es mit jeder Aussprache darüber und mit jeder Hoffnung endgültig vorbei. Jetzt nun soll die eine Partei sich des Besitzes der Freiheit erfreuen unter einem Königtum, die andere Partei aber soll ein verantwortliches Königsregiment führen, bei dem die Gesetze die entscheidende Macht haben nicht nur über die übrigen Bürger sondern auch über die Könige selbst, sofern sie sich einer Ungesetzlichkeit schuldig machen."

„Behufs alles dessen setzet nun ehrlichen und geraden Sinnes im Bunde mit der Gottheit als König ein[14]) zunächst meinen Sohn[15]), für den zweierlei ins Gewicht fällt, erstens mein, sodann meines Vaters Verdienst um euch — denn dieser befreite damals euere Stadt von den Barbaren, ich aber habe sie nun schon zum zweitenmal vom Tyrannenjoch befreit, wovon ihr selbst Zeugen gewesen seid —, zweitens aber wählet zum König den meinem Vater gleichnamigen 356 s
Sohn des Dionysios (des Ersten)[16]), in Rücksicht auf den jetzt von ihm uns geleisteten Beistand sowie auf seinen lauteren Charakter; denn obschon Sohn eines Tyrannen, beteiligt er sich doch jetzt aus freien Stücken an der Befreiung der Stadt, zur unvergänglichen Ehre für sich und sein Geschlecht, sich lossagend von kurz dauernder und

rechtswidriger Tyrannenherrschaft, drittens endlich müßt ihr die Berufung zur Teilnahme an der Königsherrschaft über Syrakus — die freie Bereitwilligkeit dazu auf beiden Seiten vorausgesetzt — ergehen lassen an den Mann, der jetzt das feindliche Heer befehligt, an Dionysios den Sohn des Dionysios, sofern er freiwillig bereit ist den Übergang zum Königtum zu vollziehen, wofür ins Gewicht fallen würde nicht nur die Furcht vor Wechselfällen, sondern auch das Mitleid mit dem Vaterlande und den verwahrlosten Tempeln und Grabstätten; er wird seinen Ehrgeiz nicht so weit treiben wollen, daß er, den Barbaren zur Freude, alles in Grund und Boden vernichtet. Die drei Könige aber, sei es nun, daß ihr ihnen die Machtstellung der lakedaimonischen Könige gebt oder eine nach getroffener Vereinbarung eingeschränktere Stellung, setzet etwa auf folgende Weise ein, wie sie euch schon angedeutet worden ist[17]), aber doch jetzt noch einmal euch vorgeführt werden soll:"

„Wenn das Geschlecht des Dionysios und des Hipparinos sich zum Heile Siziliens dazu entschließt, dem jetzigen Leidenszustand ein Ende zu machen, zur Ehre für sich und ihr Geschlecht bei der Nachwelt so gut wie in der Gegenwart, so berufet, wie schon früher bemerkt[18]), auf die genannten Bedingungen hin Abgeordnete, die im Einverständnis mit beiden Parteien die Entscheidung über den Ausgleich treffen sollen — seien es nun einheimische oder von außen berufene oder von beiderlei Art —, in einer zu vereinbarenden Anzahl. Diese sollen nach ihrem Eintreffen zunächst Gesetze geben und eine Staatsordnung festsetzen, die so aufgebaut ist, daß die Leitung der Opfer sowie alles dessen, was denjenigen gebührt, die sich vormals als Wohltäter des Staates erwiesen haben, in der Hand der Könige liegt. Was aber die Verwaltungstätigkeit für Krieg und Frieden betrifft, so sollen sie Gesetzeswächter einsetzen, fünfunddreißig an Zahl[19]), neben der Volksversammlung und Ratsversammlung. Ferner Gerichtshöfe für alle möglichen Arten von Rechtsfällen. Für Todesstrafe

und Verbannung aber sollen die Fünfunddreißig zuständig sein; zu diesen sollen noch auserwählte Richter hinzutreten aus der Zahl der vorjährigen Beamten, je einer von jeder Behörde und zwar immer der, welcher in dem Rufe steht der beste und gerechteste zu sein. Diese sollen im kommenden Jahr Recht sprechen in allen Sachen, wo es sich um Todesstrafe, Gefängnis und Verbannung handelt. Einem König aber soll es nicht zustehen in derartigen Prozessen als Richter mitzuwirken, da er wie ein Priester jede Berührung mit Mord, Gefängnis und Verbannung meiden muß." 357

„Dazu euch zu verhelfen, war bei Lebzeiten das Ziel meines Sinnens und Denkens, und hätten nicht fremde Wüteriche unter der Maske der Freundschaft es verhindert, so hätte ich schon damals nach dem im Bunde mit euch errungenen Siege über die Gegner meinen Plan durchgeführt, darauf hätte ich dann, wenn alles ging wie ich es wünschte, das übrige Sizilien wieder aufgerichtet durch Vertreibung der Barbaren aus dem jetzt von ihnen besetzten Teil der Insel, soweit sie sich nicht an dem Kampfe für die gemeinsame Freiheit wider die Tyrannenherrschaft beteiligt haben, sowie durch Zurückführung der früheren Bewohner dieser hellenischen Gebiete in ihre alte Heimat. Die gleichen Maßregeln rate ich euch auch jetzt gemeinsam in Erwägung zu ziehen und ihre Ausführung zu betreiben und alle als Teilnehmer zu diesen Unternehmungen heranzuziehen und jeden, der sich dessen weigert, als gemeinsamen Feind zu betrachten."

„Unmögliches wird damit nicht verlangt, denn was in zwei Seelen (also in mehr als bloß einer Seele) zum Plane heranreift und sich bei einsichtiger Erwägung unwillkürlich als das Beste darstellt, das darf kein Beurteiler als unmöglich hinstellen, er müßte denn nicht recht bei Sinnen sein. Mit den beiden Seelen aber meine ich die des Hipparinos, des Sohnes des Dionysios (des Ersten), und die meines Sohnes. Denn sind diese beiden eines Sinnes, so werden, denk' ich, die anderen Syrakusaner sämtlich, soweit ihnen das Wohl der Stadt am Herzen liegt, ihnen beistimmen."

„Lasset aber vor allem sämtlichen Göttern sowie allen ihnen verwandten Wesen[20]) die ihnen gebührende Ehre unter Gebeten zuteil werden, sodann wendet euch mit euerer Überredungskraft und eueren Mahnungen an Freund und Feind, freundlich und eindringlich, und werdet nicht müde, bis ihr die jetzt von mir gemachten Vorschläge als wären es Träume, an Wachende von einem Gott gesandt, zur vollen und glücklichen Wirklichkeit gemacht habt."

Neunter Brief.[1])

Platon wünscht dem Tarentiner Archytas Heil und Wohlverhalten! 357 s

Archippos und Philonides[2]) und ihre Begleiter sind mit dem Brief, den du ihnen mitgabst, bei mir eingetroffen und haben mir auch mündlich von dir berichtet.

Ihrer amtlichen Aufträge haben sie sich ohne Schwierigkeit entledigt — denn sie waren sehr einfacher Art —, was aber deine persönlichen Angelegenheiten anlangt, so erzählten sie mir, du empfändest es als rechte Last, daß du dich nicht von den öffentlichen Geschäften losmachen könntest. Daß es allerdings im Leben nichts Angenehmeres gibt als sich mit dem zu beschäftigen was einem persönlich am Herzen liegt, zumal wenn man einer Beschäftigung nachgeht, die der von dir bevorzugten gleicht, das dürfte 358 s wohl einem jeden einleuchten. Aber du mußt auch bedenken, daß ein jeder von uns nicht bloß für sich selbst geboren ist, sondern daß auf einen Teil unseres Daseins das Vaterland Anspruch hat, auf einen weiteren Teil unsere Eltern, und auf einen Teil auch die, die uns sonst nahe stehen. Nicht wenig Zeit fordern auch die besonderen Umstände, die in unser Leben eingreifen. Ruft uns nun aber das Vaterland selbst ausdrücklich zur Tätigkeit für das Gemeinwohl, so wäre es doch wohl unnatürlich seinem Rufe nicht Folge zu leisten; denn damit ist auch gleich der weitere Übelstand verbunden, daß man damit Unberufenen die Bahn frei macht, die sich ohne Rücksicht auf das wahrhaft Beste an die Staatsgeschäfte heranmachen.

Davon also genug. Was aber den Echekrates[3]) anlangt, so nehmen wir uns nicht nur jetzt schon eifrig seiner an sondern werden das auch in Zukunft tun, sowohl dir zuliebe wie auch seinem Vater Phrynion, und nicht weniger um des Jünglings selbst willen.

Zehnter Brief.

358 St. **Platon wünscht dem Aristodoros[1]) Heil und Wohlverhalten!**

Wie ich höre, gehörst du zu den trautesten Genossen des Dion, jetzt wie auch die ganze Zeit bisher, wobei du eine Sinnesart verrätst, der, was die Förderung philosophischer Einsicht anlangt, keine andere gleichkommt. Denn Festigkeit, Zuverlässigkeit, Geradheit, das ist, behaupte ich, die wahre Philosophie, wogegen ich für alle anderen und auf anderes gerichteten Arten von Weisheit und Kunstfertigkeit keinen anderen Namen habe als „Pfiffigkeiten“[2]) und damit glaube ich im Rechte zu sein.

So lebe denn wohl und beharre bei der bis jetzt bewährten Sinnesart.

Elfter Brief.[1])

Platon wünscht dem Laodamas[2]) Heil und Wohlverhalten! 358 St.

Schon früher habe ich dir geschrieben, es sei zur Erledigung aller deiner Anliegen sehr wichtig, daß du selbst nach Athen kommst. Da du das aber für unmöglich erklärst, so schlugst du in deinem Brief als ein zweites Auskunftsmittel vor, ich oder Sokrates möchte, wenn möglich, zu euch kommen. Nun leidet aber Sokrates[3]) jetzt an Harnzwang; komme ich aber zu euch, so hätte es etwas Entwürdigendes für mich, wenn es mir nicht gelänge das durchzusetzen, weshalb du mich rufst. Ich aber habe nur geringe Hoffnung dies zu erreichen. Warum? Dies vollständig darzulegen würde es eines langen zweiten Briefes bedürfen. Zudem bin ich auch körperlich infolge meines Alters nicht imstande in der Welt herumzureisen und mich den möglichen Gefahren zu Wasser und zu Lande auszusetzen, zumal jetzt für Reisende alles voll von Gefahren ist.

Indes kann ich dir und deinen Kolonisten doch einen 359 St
Rat erteilen, mag er auch, wenn ich ihn ausgesprochen, mit Hesiod[4]) zu reden, wertlos erscheinen und schwer zu begreifen. Wenn man nämlich meint[5]), für den glücklichen Bestand eines Staates reiche schon die bloße Einführung von Gesetzen, meinetwegen auch der besten, hin, ohne daß man noch eines gebietenden Leiters bedürfe, der das alltägliche Leben sowohl der Sklaven wie der Freien im Sinne der Förderung von Besonnenheit und Tapferkeit überwacht, so ist man in starkem Irrtum befangen. Sind nun im Staate bereits Männer vorhanden, die solcher herrschenden Stellung würdig sind, so wird eine solche Einrichtung auch zustande kommen; fehlt es aber noch an einem Meister der Erziehungskunst, so kann meines Bedünkens bei euch weder von Lehren noch von Lernen

die Rede sein, vielmehr steht euere einzige Hoffnung auf Gott, den ihr um seine Hilfe anflehen müßt. Haben doch auch die vormaligen Staaten sich, im allgemeinen wenigstens, in derselben Lage befunden wie der euere und sind dann zu geordnetem Zustand gelangt infolge des Eintritts großer kriegerischer und sonstiger Ereignisse[6]), wenn nämlich in solchen entscheidenden Zeiten ein hervorragend trefflicher Mann auftrat und zwar im Besitze zulangender Macht.

Im Voraus aber schon müßt ihr unbedingt eueren guten Willen dazu zeigen, dabei aber wohl die Eigenart dieser Dinge, wie meine Worte sie schilderten, beachten und nicht törichten Sinnes wähnen, es handle sich um eine leichte Aufgabe. Sei das Glück euch hold!

Zwölfter Brief

(unecht, wie die Hss. bemerken).[1] 359 St.

Platon wünscht dem Tarentiner Archytas Heil und Wohlverhalten!

Die von dir uns übersandten Abhandlungen haben wir mit der lebhaftesten Freude empfangen. Wir zollen dem Verfasser die allerhöchste Bewunderung, ja es scheint uns, als stünde er an Bedeutung nicht zurück hinter seinen altberühmten Vorfahren. Denn, wie es heißt, waren diese Altvordern Myrier und gehörten zu jenen Troern, die unter Laomedon auswanderten, tapfere Männer, wie die sagenhafte Überlieferung berichtet[2]).

Was meine eigenen Abhandlungen anlangt, deren Übersendung du, wie du schreibst, wünschst, so sind sie noch in unfertigem Zustand, doch sende ich sie dir so wie sie eben sind. Über die dabei zu beobachtende Vorsicht sind wir beide einverstanden, so daß es keiner besonderen Mahnung bedarf. Laß dir's wohlgehen.

[Der Brief wird dem Platon abgesprochen.]

Dreizehnter Brief.[1])

360 St. Platon wünscht dem Tyrannen Dionysios von Syrakus Heil und Wohlverhalten. Dieser Eingang meines Briefes soll zugleich auch ein Erkennungszeichen[2]) sein, daß er von mir ist. Als du einst lokrische Jünglinge bei dir zu Gaste hattest, war dein Platz bei Tisch weit von dem meinigen entfernt; da erhobst du dich, tratest an mich heran und richtetest an mich ein herzliches und, wie mich und meinen Tischnachbar — einen Mann von Bildung — bedünkte, treffendes Wort. Dieser nämlich sagte: „Sicherlich, Dionysios, erfährst du durch Platon reiche Förderung in deinem Streben nach Weisheit", worauf du erwidertest: „Ja, und auch noch in gar mancher anderen Beziehung; denn schon seine Berufung an sich erwies sich mir durch die bloße Tatsache dieser Berufung alsbald als nützlich[3])".

Daran nun müssen wir festhalten, auf daß wir uns gegenseitig in immer steigendem Maße fördern. Und eben dieses schwebt mir als Ziel vor, wenn ich dir jetzt etwas von den Pythagoreischen Schriften und von den Einteilungen (*διαιρέσεις*)[4]) sende und zugleich auch unserem damaligen Übereinkommen gemäß einen Mann, der sich dir und dem Archytas — wenn anders Archytas sich jetzt bei dir befindet — nützlich erweisen kann. Sein Name ist Helikon; er stammt aus Kyzikos, ist ein Schüler des Eudoxos und mit dessen ganzer Lehre wohl vertraut. Ferner hat er belehrenden Umgang mit einem Schüler des Isokrates sowie mit Polyxenos, einem der Anhänger des Bryson, gepflogen. Und überdies — eine seltene Erscheinung — ist er nicht unliebenswürdig im Verkehr noch auch vermutlich von übeler Gesinnung, sondern macht eher den Eindruck eines gefälligen und gutgesinnten Menschen. Wenn ich dies sage, so geschieht es allerdings nicht ohne einiges Zagen; denn es ist ein Mensch, über

den ich hier urteile, und ein Mensch ist zwar kein verächtliches, aber doch ein — mit ganz wenigen und nur in wenigen Beziehungen geltenden Ausnahmen — sehr wandelbares Geschöpf[5]). Und demgemäß war ich denn auch in Beziehung auf diesen nicht frei von Besorgnis und Mißtrauen und suchte nicht nur selbst bei gelegentlichem Zusammentreffen ihn zu erforschen, sondern zog auch Erkundigungen bei seinen Mitbürgern ein; keiner sagte ihm etwas Nachteiliges nach. Prüfe du ihn auch deinerseits und sei vorsichtig. Am besten tust du, wenn du irgendwie Zeit finden kannst[6]), du gehst selbst bei ihm in die Lehre, wie ich dir auch im übrigen das Studium der Philosophie empfehle; wo nicht, so laß irgend jemand sich durch ihn belehren, an dem du dann in Zeiten der Muße einen Lehrer hast, der dir die Wege bereitet zu deiner weiteren sittlichen Besserung und zur Förderung deines guten Rufes, auf daß der Nutzen, den du von mir ziehst, nicht nachlasse. Und damit genug.

Was aber die brieflichen Aufträge über die Sendun- 361 St.
gen, die du von mir wünschest, anlangt, so ist der Apollon nun fertig und Leptines[7]) bringt ihn dir, das Werk eines jungen und tüchtigen Künstlers; sein Name ist Leochares[8]). Ich sah bei ihm noch ein anderes, meines Bedünkens sehr feines Kunstwerk. Ich kaufte es also mit dem Wunsche, deiner Gemahlin[9]) damit ein Geschenk zu machen, da sie sich in gesunden und kranken Tagen sorgend meiner annahm, mir und dir zur Ehre. Überreiche es ihr also, wenn du nicht anders darüber denkst. Ich schicke dir auch zwölf Krüge süßen Weines für deine Kinder und zwei Krüge mit Honig. Zur Feigenernte kamen wir zu spät und die zurückgelegten Myrtenbeeren waren verfault. Ein andermal aber wollen wir achtsamer sein.

Das nötige Geld aber für diese Geschenke sowie für gewisse Abgaben an den Staat ließ ich mir vom Leptines vorschießen, wozu ich ihn durch die mir am schicklichsten scheinende und zugleich der Wahrheit entsprechende Be-

merkung bewog, daß der Aufwand, den wir für das leukadische Schiff gemacht, aus meiner Kasse bestritten worden sei, ungefähr sechzehn Minen. Diese Summe also ließ ich mir geben und verwandte sie dann zu meinen Ausgaben und sendete euch davon die genannten Geschenke.

Nun höre weiter, wie es mit den Geldangelegenheiten steht[10]), mit den deinigen hier in Athen und mit den meinigen. Ich werde, wie ich dir damals sagte, dein Geld wie das meiner übrigen Freunde benutzen, schränke mich aber dabei auf den nach Möglichkeit geringsten Aufwand ein, nämlich auf das, was mir und dem, der es vorstreckt, notwendig oder gerecht oder schicklich erscheint. Mit meinen Verpflichtungen nun steht es zur Zeit so: Von meinen Nichten, die damals starben, als ich gegen deinen Befehl den Kranz zurückwies[11]), sind vier Töchter am Leben, die eine heiratsfähig, die andere achtjährig, die dritte wenig über drei Jahre, die letzte noch nicht ein Jahr alt. Diese habe ich und meine Verwandten auszustatten, wenn ich ihre Hochzeit erlebe; diejenigen, bei denen ich das nicht erlebe, scheiden aus. Auch habe ich keine Verpflichtung gegen die, deren Väter vermögender sind als ich. Zurzeit bin ich aber der am besten Bemittelte, wie ich denn auch die Mutter derselben ausgestattet habe im Vereine mit Dion und mit anderen. Die erste nun heiratet den Speusippos; sie ist die Tochter seiner Schwester. Für diese sind nicht mehr als dreißig Minen[12]) nötig; denn das ist der für unsere Verhältnisse angemessene Betrag der Mitgift. Für den Fall aber, daß meine Mutter[13]) stirbt, brauche ich nicht mehr als zehn Minen, zum Bau ihrer Grabstätte. Auf diese möglichen Fälle beschränken sich etwa zurzeit meine unbedingten Verpflichtungen. Erwächst mir aber durch meine Reise zu dir eine weitere persönliche oder an den Staat zu leistende Ausgabe, so muß unsere damalige Abmachung[14]) gelten, der zufolge ich mich anheischig machte, die Ausgaben auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken, während, wo sich das etwa nicht durchführen
2 St. ließe, der Aufwand deiner Kasse zur Last fallen sollte.

Weiter aber rede ich nun von deinem Geldaufwand in Athen. Wenn ich nämlich für dich eine Choregie zu leisten habe oder dergleichen[15]), so findet sich erstens im Gegensatz zu unserer damaligen Meinung kein Gastfreund, der die Ausgabe übernimmt und zweitens fällt für dich der Umstand sehr ins Gewicht, daß die sofortige Barzahlung dir nützlich, die Unterlassung und das Hinausschieben derselben bis zur Ankunft deines Bevollmächtigten dir schädlich ist, dergestalt, daß die Sache für dich nicht nur verdrießlich sondern auch ehrenrührig wird. Ich habe in diesem Punkte meine Erfahrungen gemacht: ich schickte nämlich den Erastos an den Andromedes[16]) in Ägina, eueren Gastfreund, von dem ich mir nach deiner Anweisung das Geld, das ich etwa nötig hätte, vorstrecken lassen sollte, denn ich wollte dir auch noch andere größere Gegenstände, über die du schriebst, schicken. Er aber gab mir die sehr nahe liegende und menschlich erklärliche Antwort, er habe schon früher für deinen Vater Ausgaben bestritten und das Seinige nur mit knapper Not zurückerhalten, und so könne er denn jetzt sich nur auf geringe Vorschüsse einlassen, auf größere nicht. So ließ ich es mir denn vom Leptines geben; und was ich dabei an Leptines zu loben habe, ist nicht sowohl die Tatsache, daß er es gab, sondern daß er es gern gab, wie er denn auch im übrigen sich in Wort und Tat als einen dir im höchsten Grade ergebenen Mann erwies. Denn ich muß derartige Beobachtungen über das Verhalten der Betreffenden zu dir, wie es sich mir darstellt, ebenso wie die etwa gegenteiligen Beobachtungen dir mitteilen.

Was also die Geldangelegenheiten anlangt, so werde ich mit allem Freimut zu dir reden; denn das bin ich dir schuldig und ich darf mich dabei auf meine Erfahrung berufen, die ich mit deinen Leuten gemacht habe. Diejenigen, die gegebenen Falles dir berichten sollen über den Betrag der nach ihrer Ansicht erforderlichen Ausgaben, können sich nicht entschließen dir die volle Höhe anzugeben, weil sie fürchten, dadurch deinen Unwillen

zu erwecken. Du mußt sie also, nötigenfalls sogar mit Zwang, daran gewöhnen, nicht nur diese, sondern auch die sonstigen Angaben mit voller Genauigkeit zu machen. Denn du mußt nach Möglichkeit alles wissen und die entscheidende Stimme haben und darfst die Augen nicht zudrücken. Damit wirst du am besten deiner Herrscherstellung dienen. Denn daß richtig berechneter und richtig bezahlter Aufwand auch dem Gelderwerb selbst zustatten kommt, das bestätigst auch du und wirst es auch weiter bestätigen. Mögen also diejenigen, die dich jetzt durch den Hinweis auf die angebliche Schonung deiner Empfindlichkeit beim Publikum in Verruf bringen, ihr Verleumdungswerk nicht noch weiter betreiben; denn es bringt dir weder Vorteil noch Ehre in dem Rufe zu stehen, du seiest ein Mann, mit dem sich's schwer auskommen lasse.

Nunmehr möchte ich über den Dion noch ein Wort mit dir reden. Zwar, was die anderen Punkte betrifft, so kann ich mich darüber erst dann auslassen, wenn dein versprochener Brief eingetroffen ist; rücksichtlich derjenigen Punkte aber, deren ich nach deinem Willen ihm gegenüber keine Erwähnung tun sollte[17]), bin ich jeder Berührung und Äußerung aus dem Wege gegangen. Wohl aber suchte ich herauszubekommen, wie er die etwaige Ausführung des Planes aufnehmen würde, ob schweren- oder leichten Herzens, und ich hatte den Eindruck, daß er sich gewaltig aufbäumen würde. Im übrigen scheint mir Dion in Wort und Tat maßvoll zu sein.

3 St. Dem Kratinos, dem Bruder des Timotheos, meinem Freunde, laß uns einen wohlgefütterten Kriegspanzer für Fußgänger schenken und den Töchtern des Kebes drei je siebenellige Gewänder, nicht von der kostspieligen amorginischen sondern von sizilischer Leinewand. Des Kebes Name ist dir zur Genüge bekannt; denn er tritt in den Sokratischen Reden neben Simmias als Unterredner mit Sokrates auf in dem Dialog über die Seele, ein uns eng befreundeter und wohlgesinnter Mann[18]).

Was aber die Kennzeichen[19]) zur Unterscheidung

meiner ernst- und nicht ernstgemeinten Briefe anlangt, so hast du sie gewiß noch in Erinnerung; gleichwohl laß dich noch einmal darauf aufmerksam machen und achte recht genau darauf; denn viele bestürmen mich mit der Aufforderung an sie zu schreiben und es ist nicht leicht sie sich durch offenes Verfahren vom Leibe zu halten. Jeder ernstliche Brief wird mit dem Worte „Gott" eingeleitet, jeder weniger ernste mit dem Worte „Götter".

Die Gesandten baten auch dir von ihnen zu schreiben, und daran tun sie recht; denn sie kargen nirgends mit Lob für dich und mich, vor allem Philagros, der damals eine kranke Hand hatte. Auch Philaides, der von seiner Sendung zum Großkönig wieder zurückgekommen ist, sprach von dir. Ich würde dir über seine Mitteilungen berichten, wenn das nicht einen übermäßig langen Brief fordern würde; laß dir also vom Leptines darüber Auskunft geben[20]).

Wenn du den Panzer oder einen anderen der in meinem Brief genannten Gegenstände schicken willst, so gib sie wem du willst mit; kommt es dir aber nicht auf einen Bestimmten an, so gib sie dem Terillos mit. Er ist einer von den regelmäßigen Seefahrern, mein Freund und wie in anderen Beziehungen so auch in Sachen der Philosophie wohl unterrichtet. Er ist ein Schwager des Teison, der zur Zeit meiner Abreise Stadtverwalter war[21]).

Nun laß dir's wohlgehen, vergiß nicht die Philosophie und treibe auch die anderen jungen Leute dazu an. Grüße herzlich meine Ballspielgenossen von mir und schärfe, wie den anderen so besonders dem Aristokritos ein, wenn eine Abhandlung oder ein Brief von mir für dich eingeht, Sorge zu tragen, daß du so schnell wie möglich davon erfährst, und dich an die Vollziehung meiner Aufträge zu erinnern. So vergiß denn auch jetzt nicht die Rückgabe des Geldes an Leptines, sondern erledige die Sache so schnell wie möglich, auf daß auch die anderen angesichts dieser Pünktlichkeit uns williger ihren Beistand gewähren.

Jatrokles, der damals zu gleicher Zeit mit Myronides

von mir freigelassen wurde, macht jetzt die Fahrt als Begleiter meiner Sendungen mit. Gib ihm also einen Botenlohn, denn er ist dir wohlgesinnt, und verfüge über seine Dienste nach deinem Gefallen. Den Brief bewahre[22]) entweder im Original oder in einem Auszug auf und bleibe bei deiner jetzigen Sinnesart.

Anmerkungen.

Zum ersten Brief.

[1]) S. 20. Die Handschriften haben *Πλάτων*. Wenn die Vulgata dafür *Δίων* setzt, so scheint dies nur auf Ficinus zurückzugehen. Was die Zeit der Abfassung anlangt, so weisen Haltung und Ton des Schreibens auf den bereits erfolgten völligen Bruch mit dem Tyrannen hin. Daß der Brief zur Verdächtigung seiner Echtheit einigen Anhalt bietet, soll nicht bestritten werden, doch ist es mir zweifelhaft, ob man ihn unrettbar verloren geben muß. Wenn Immisch (vgl. die Literaturübersicht) glaubte, den wirklichen Verfasser des Briefes und die Umstände, unter denen er abgefaßt ist, genau nachweisen zu können, so bleibt dabei dem Zweifel doch noch ein weiter Spielraum offen. Im übrigen verweise ich auf die folgenden Anmerkungen.

[2]) S. 20. Diese Übersetzung des griechischen *εὖ πράττειν* habe ich hier und weiterhin gewählt, um den von Platon mit vollem Bewußtsein (vgl. Brief 3 p. 315 B) benutzten Doppelsinn dieser Wendung einigermaßen wiederzugeben. Sie drückt nämlich einmal — und das ist die den Griechen eigentlich geläufige Bedeutung — den Wunsch des Wohlergehens aus, sodann aber auch den des Wohlverhaltens (Richtighandelns) aus, und zwar ist es gerade die letztere Bedeutung, auf die es dem Platon vor allem ankommt. In den Dialogen benutzt er diesen Doppelsinn mehrfach (vgl. Gorg. 495E. 507C. Charm. 172A. Rpl. 353E) zu dialektischen Folgerungen, die von ihm ernst gemeint sein mögen (cf. Vahlen, Ges. Schr. I, 220f), aber einer ernsten Prüfung eben nicht standhalten.

[3]) S. 20. Die Hss. haben *πεπιστευμένος πᾶσι τῶν μάλιστα* und erst von späterer Hand findet sich am Rande die Korrektur nachgetragen *πάντων μάλιστα*. Hier ist *πεπιστευμένος* im Partic. Perf. wie ein Transitivum gebraucht, im Griechischen nichts Ungewöhnliches. Vielleicht liegt darin der Grund der Variante. Möglicherweise aber ist *πᾶσιτῶν* nur eine leichte Verschreibung aus *παρασίτων* „von den Tischgenossen (Schmarotzern)", ein Ausdruck, den Platon in bekannter Selbstironie hier recht wohl angewendet haben könnte. So erzählt Lucian in seinem Parasitus c. 32 von dem Sokratiker Äschines: *Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς οὗτος, ὁ τοὺς μακροὺς καὶ ἀστείους διαλόγους γράψας, ἦκέ ποτε εἰς Σικελίαν κομίζων αὐτούς, καὶ τὸν Μλτιάδην* (d. i. seinen Dialog) *ἀναγνούς, καὶ δόξας εὐδοκιμηκέναι, λοιπὸν ἐκάθητο ἐν Σικελίᾳ, παρασιτῶν Διονυσίῳ.* So c. 34 von Pl. selbst.

[4]) S. 20. Das scheint nicht recht zu stimmen mit den Auslassungen des dritten Briefes 315 Eff., wo Platon seine politische Tätigkeit auf einen sehr kurzen Zeitraum beschränkt sein läßt. Allein es ist erstens zu beachten, daß die dortige Äußerung eine nicht unwesent-

liche Einschränkung erfährt durch den Zusatz *ἐκόντα* „soweit es auf meinen freien Willen ankam", denn das schließt nicht aus, daß Dionysios sich auch sonst häufig genug bei Pl. Rat geholt hat, wie denn die öffentliche Meinung in Syrakus (ep. VII, 315Ef., 329C, 333A) ihm einen weitgehenden politischen Einfluß zuschrieb. Sodann will aber auch der noch frische Zorn berücksichtigt sein, der diesen Zeilen das Gepräge gibt; dieser Stimmung kann man ein gewisses Überschreiten des Maßes wohl zugute halten.

[5]) S. 20. Hier verdanken wir der genaueren Durchforschung der Hss. die richtige Lesart *τὸ λοιπόν*, durch die *τρόπον* aus seiner unnatürlichen Verbindung mit *λοιπόν* losgelöst und dem *ἀπανθρωπότερον* zugewiesen wird. Dem entspricht die Übersetzung.

[6]) S. 20. Sonst nicht bekannt.

[7]) S. 21. Vgl. Nauck, Trag. Frg. 2, Euripides Nr. 956. Zu welchem Euripideischen Stücke der Vers gehört hat, wissen wir nicht. Das gleich folgende Frg. bei Nauck, Adesp. Nr. 347.

[8]) S. 21. Hier scheint ein völlig objektives Zeugnis der Unechtheit vorzuliegen: ein *διότι* für *ὅτι* zur Einleitung eines abhängigen Aussagesatzes ist etwas Unerhörtes bei Platon, wie Ritter (Neue Untersuch. p. 399) mit Recht sagt. Aber sollte damit wirklich dem Glauben an die Autorschaft Platons jede Berechtigung entzogen sein? Sollte hier nicht gelten, was in solchem Falle unter Philologen zunächst überall gilt: ein Zweifel an der Richtigkeit der Überlieferung? Und sollte ein solcher Zweifel hier nicht um so mehr am Platze sein, als man von einem raffinierten Fälscher doch annehmen dürfte, daß er sich vor einem nicht nur dem Platon fremden, sondern in der griechischen Literatur überhaupt seltenen sprachlichen Mißbrauch gehütet haben würde? Wäre denn eine Änderung des *διότι* in *ὅτι* ebenso unerhört wie die Zulassung des *διότι* für *ὅτι* bei Platon in solchem Falle? Man höre Bonitz im Index Arist. s. v. *διότι*: „interdum literas *δι* in verbo *διότι* inde videri ortas esse, quod praecedit vocabulum terminans in *αι*, Vahlen monet" (cf. Vahlen, Ges. Schr. I, 70). „Von diesem Gesichtspunkt aus", heißt es bei Vahlen selbst, „möchte, ohne daß der Gebrauch von *διότι* für *ὅτι* überhaupt in Abrede gestellt werden soll, gar manches von den dafür beigebrachten Beispielen den Abschreibern zur Last fallen. So Topik 122a 22" usw. Just dieser Fall ist es, der hier vorliegt, denn es heißt *βούλομΔΙ ΔΙότι*. Die Ähnlichkeit der Züge von *ΔΙ* und *ΔΙ* hat hier wie öfters zur Verdoppelung geführt, wie sie in anderen Fällen — deren Vahlen einige nachweist — zur Weglassung des *ΔΙ* nach *ΑΙ* geführt hat. Also die sprachlichen Kriterien in Ehren! Aber hier hat es damit eben seine besondere Bewandtnis.

[9]) S. 21. Kaibel macht Hermes 25 (1890), 101f. darauf aufmerksam, daß die Worte *τοῖς νοῦν ἔχουσιν οὐ κακῶς ἔχειν δοκεῖ* einen regelrechten Trimeter darstellen. Das mag Zufall sein, der sich beim Trimeter noch leichter einstellt als beim Hexameter, für dessen Vorkommen inmitten der Prosa Tacitus bekanntlich eine Reihe von Beispielen bietet. Wenn aber Kaibel über den Wert der dann folgenden Verse, wir wissen nicht welches Dichters (bei Bergk, Lyr. G. III[3], Nr. 138 der Frgm. adesp.), die er übrigens in verbesserter Gestalt gibt, ziemlich wegwerfend urteilt, so hätte er gut getan, für den hier

vorliegenden Fall auf Grund seiner reichen Kenntnis der griechischen Dichter eine passendere Stelle vorzuführen. Seine Verachtung des (nach ihm fälschenden) Briefschreibers scheint sich ihm unwillkürlich auch auf den zitierten Dichter übertragen zu haben. Was meine Übersetzung anlangt, so habe ich jambische Voll- und Kurzzeilen gewählt.

Zum zweiten Brief.

[1]) S. 22. Dieser Brief liegt aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen der zweiten und dritten (oder, wie wir im Anschluß an Platons eigene Bezeichnungsweise weiterhin sagen wollen, ersten und zweiten) Reise nach Syrakus, was sich aus der ganzen Situation ebenso sicher ergibt wie bei dem dreizehnten Brief. Und zwar ist er erst einige Zeit nach dem 13. Brief verfaßt. Das ergibt sich unter anderem aus der Art, wie in beiden Briefen des Sophisten Polyxenos gedacht wird. Während nämlich der 13. Brief von diesem als von einem dem Dionysios noch unbekannten Mann spricht, läßt unser Brief erkennen, daß Polyxenos nunmehr bereits durch des Platon Vermittelung nach Syrakus geschickt worden ist. Dieser Datierung steht die Beziehung auf einen Besuch der Festfeier in Olympia seitens Platons nicht im Wege. Denn nichts nötigt uns diesen Besuch mit dem im siebenten Briefe erwähnten Besuch der olympischen Spiele zu identifizieren. Es ist nicht bloß möglich, sondern sogar wahrscheinlich, daß Pl. in einer Zeit, wo er an gewissen auswärtigen Angelegenheiten den lebhaftesten Anteil nahm, nicht verabsäumt hat, auch der vorhergehenden Festfeier beizuwohnen, die ihm die erwünschte Gelegenheit zu persönlicher Berührung mit Vertretern aller Teile der griechischen Welt bot. Im übrigen wüßte ich nicht, daß dieser Datierung irgend welches ernstliche Bedenken entgegenstünde.

[2]) S. 22. Über ihn vgl. Ep. III, 319A. VII, 339A, 349C. Er war ein Schüler des Pythagoreers Archytas und mit Pl. eng befreundet.

[3]) S. 22. Gerade Dion nämlich war es, an dem sich der Einfluß Platons am sichersten hätte bewähren können, denn Dion war der innigste und erprobteste Anhänger Platons. Wenn also Dionysios diesen ausdrücklich ausnimmt, so kann er nicht erwarten, daß Pl. auf seine sonstigen Anhänger mit einer Art Herrschermacht einwirkt. Im übrigen wissen wir nicht, um welche besonderen Verhältnisse es sich dabei handelt.

[4]) S. 22. Über Kratistolos wissen wir nichts weiter. Was aber den Polyxenos betrifft, so war er nach ep. XIII, 360C ein Schüler des Megarikers Bryson. Von Platon sehr gering geschätzt, hat er gleichwohl eine gewisse Bedeutung in der Geschichte der Philosophie durch Aufstellung des Argumentes des sog. *τρίτος ἄνθρωπος* gegen die platonische Ideenlehre, ein Einwurf, den bekanntlich auch Aristoteles wieder aufgenommen hat (vgl. Met. 990b 17 u. ö) und dessen auch Platon selbst schon im Parmenides (131E) gedenkt. Vgl. Bäumker, Rh. Mus. XXXIV, 69ff.

[5]) S. 22. Das war also die Feier 364 v. Chr.

[6]) S. 23. „Im engeren Kreis", *ἐν ἰδίαις συνουσίαις*, d. h. wenn sie unter sich sind, im Gegensatz zu festlichen Versammlungen im

Theater oder bei Rhapsodenvorträgen. Vgl. Rpl. 556D *ὅταν ἰδίᾳ ξυγγίγνωνται* und Vahlen, Ges. Schriften I, 367f.

[7]) S. 23. Dies ist der ältere Hieron, Herrscher in Gela und dann in Syrakus von 485—467 v. Chr. Zu den zeitweise an seinem Hofe weilenden Dichtern gehörten vor allem Simonides von Keos und Aischylos.

[8]) S. 23. Der Sieger in der Schlacht bei Plataiai 479 v. Chr. Ihm hat Simonides die Inschrift gewidmet, die den von allen Hellenen für den Sieg von Plataiai nach Delphi gestifteten Dreifuß schmückte.

[9]) S. 23. Des Periander wird hier nicht (so wenig wie im Protagoras 343A) als Weisen, sondern als Herrschers gedacht, obschon er gemeinhin unter die sieben Weisen gerechnet wird; der Weise, der ihm beigesellt wird, ist der Milesier Thales, der berühmte Begründer der ionischen Philosophie. Was die weiteren Zusammenstellungen anlangt, so ist das enge Verhältnis zwischen Perikles und Anaxagoras, dem Klazomenier, bekannt genug; das weiter folgende Beispiel stellt dem Kyros als dem Herrscher zwei Weise gegenüber, den Kroisos und den Solon; und zwar geschieht dies in (der Kürze zuliebe) eigentümlich verschränkter Redeweise. Denn gemeint ist die Sache so, daß einerseits Kroisos dem Kyros als Weiser zur Seite gestellt wird (vgl. Herod. I, 88ff), anderseits Solon nicht dem Kyros, sondern dem Kroisos als Weiser beigesellt wird (wegen einer angeblichen Unterredung mit ihm in Sardes), so daß hier dem Kroisos eigentlich eine Doppelrolle zufällt.

[10]) S. 23. War im Vorhergehenden das Verhältnis von Herrscher und Weisen als beliebtes Gesprächsthema durch Beispiele erläutert worden, so folgt nunmehr das Zeugnis der Dichtkunst für das gleiche Thema und zwar so, daß auf jede der drei Dichtungsgattungen ein Beispiel kommt: Kreon und Teiresias sind Gestalten der Tragödie; unter Polyeidos, der mit Minos gepaart wird, ist wohl der Dithyrambendichter zu verstehen (obschon die Sache hier nicht klar liegt), und das dritte Beispiel ist dem Epos, der Ilias entnommen; wenn in diesem letzten Beispiel dem Agamemnon als dem Herrscher drei Weise gegenübergestellt werden in Gestalt des Nestor, Odysseus und Palamedes, so geschieht das nicht ohne einen Stich in das Scherzhafte wie im Phaidros 261Bff.

[11]) S. 24. Wenn Platon sich hier zu dem Glauben bekennt an einen fortdauernden Zusammenhang zwischen Vorfahren und Nachkommen, so streift das zwar an das Mystische, erklärt sich aber leicht daraus, daß unter Voraussetzung des Fortlebens der Seele der Gedanke nahe lag an einen fortdauernden Zusammenhang zwischen den Abgeschiedenen und deren Nachkommen in Analogie zu dem leiblichen Zusammenhang zwischen beiden. Während aber der letztere nur in einer Richtung wirksam ist (nach vorwärts), mußte der erstere eine Form der Gegenseitigkeit haben, deren Gesetz uns freilich völlig unausdenkbar wäre. Daß das damit aufgegebene Rätsel in der platonischen Schule nicht unbeachtet blieb, dafür scheint mir ein Passus in des Aristoteles Ethik zu sprechen. Im ersten Buch nämlich der Nik. Ethik (1100a, 24ff., 1101a, 30ff.) erörtert er die Frage, ob die Abgeschiedenen überhaupt noch von irgend etwas Erfreulichem oder dem Gegenteil berührt werden. Er kommt zu folgendem Er-

gebnis: „Man möchte annehmen, daß, gesetzt selbst es gelangt irgend etwas derartiges, es sei nun etwas Gutes oder das Gegenteil, bis an sie heran, es doch entweder an sich oder mit Bezug auf sie immer nur von schwacher und geringfügiger Bedeutung bleiben wird, und wenn das nicht, daß es doch keinenfalls eine solche Größe und Beschaffenheit besitzen wird, um entweder diejenigen, die es nicht sind, glücklich machen, oder denjenigen, die es sind, ihren Glückzustand entreißen zu können. Es ist also wohl anzunehmen, daß das günstige Schicksal der ihnen nahestehenden Menschen ebensowohl wie das Mißgeschick derselben die Abgeschiedenen zwar irgendwie berühren, aber sie doch nur in der Weise und mit der Bedeutung berühren wird, daß sie weder aus glücklichen nicht-glückliche zu machen noch sonst eine ähnliche Wirkung zu üben imstande sind.“ Wenn sich der nüchterne Aristoteles auf Erörterung dieser ins Transzendente führenden Frage einläßt, so hat man einigen Grund anzunehmen, daß dies auf Grund von Reminiszenzen aus der platonischen Schule geschieht.

[12]) S. 24. In der gemeinsamen Pflege der Philosophie sieht Pl. das wirksame Mittel zu gegenseitiger Verständigung und zu wirklicher Gesundung seines Verhältnisses zu Dionysios. Je mehr sich die Philosophie in diesem Sinne praktisch bewährt, um so mehr wird sie, die mit Unrecht verachtete und verspottete, auch an Achtung beim Publikum gewinnen.

[13]) S. 25. Platon hat im allgemeinen gegen den Verkehr des Dionysios mit Philosophen anderer Richtung (unter denen besonders Aristipp zu nennen ist), sowie mit Sophisten — Platon selbst hat nach 314 C dem Dionys den Polyxenos zugesendet — nichts einzuwenden; er vertraut noch dem gesunden Sinn und guten Urteil des Tyrannen, die ihm dazu verhelfen werden die Spreu von dem Weizen zu scheiden, eine Hoffnung, deren Erfüllung übrigens nicht nur dem Rufe des Dionys zugute gekommen wäre, sondern auch dem des Pl. selbst. Vgl. VII, 341 B.

[14]) S. 25. Die Kürze, mit der dies *σφαιρίον*, diese Kugel — vielleicht ein Globus oder eine Art Tellurium — abgetan wird, ist dem Schreiber des Briefes natürlich auch als Verdachtsmoment zugerechnet worden, denn was hätte man nicht zu seinen Ungunsten zu wenden gesucht. Und doch, jedes Wort mehr wäre vom Übel gewesen. Denn es handelt sich hier nicht um eine Abhandlung sondern um einen Brief. Die Kugel soll dem Dionys vor Augen gestellt und alles Nötige zu ihrer Deutung oder Berichtigung durch Archedemos dem Dionys vorgetragen werden. Das genügt für den Schreiber wie für den Empfänger. Jedes weitere Wort würde mehr für den Fälscher als für den ehrlichen Schreiber, d. h. für Platon sprechen. Daß übrigens mit *σφαιρίον* eine Art Tellurium gemeint sei, darauf scheint auch die interessante Stelle hinzuführen, die sich in der Republik des Cicero I, 14, § 21 über solche mechanische Nachbildungen des Himmelsgebäudes findet und die über deren bis auf Thales zurückreichende Geschichte sowie über die besonderen Beziehungen derselben gerade zu Syrakus sehr dankenswerte Aufschlüsse gibt. Auch sei erinnert an die Stelle in de nat. deorum II, 34, § 88 über die *sphaera, quam nuper effecit Posidonius, cuius singulae*

conversiones idem efficiunt in sole et in luna et in quinque stellis errantibus, quod efficitur in caelo singulis diebus et noctibus.

[15]) S. 26. Diese peinliche Angst, der Brief könnte etwa in falsche Hände geraten, hat ihren Grund, wenn ich recht sehe, vor allem darin, daß man in Platon auf Grund solcher Auslassungen den Vertreter des Monotheismus, also den Gegner des Polytheismus erkennen könne. Platon hielt, weil er den Monotheismus seinem Volke plausibel zu machen nicht im Entferntesten hoffen konnte (vgl. Tim. 28 C), gleichwohl aber seinem Volke die Frömmigkeit gewahrt wissen wollte, äußerlich durchaus an dem überlieferten Götterkult fest; daß dabei das Schicksal eines Anaxagoras, Protagoras und Sokrates auch ein Wort mit redete, darf man wohl annehmen. Wenn man beachtet, wie geflissentlich er in den Gesetzen überall für die alte, heimische Götterverehrung eintritt, wie schonend nicht nur, sondern wie aufmunternd er sich dazu stellt, wie gewissenhaft er durchgehends neben den Göttern auch immer ihres Anhanges, d. h. der Dämonen und Heroen gedenkt, so läßt gerade diese ängstliche Pedanterie, verglichen mit dem, was wir über seine eigentliche Ansicht wissen, erkennen, daß er sich selbst eine Art Zwang in dieser Beziehung auferlegte (vgl. Einleitung z. Übers. der Gesetze p. IX), wie anderseits in der Republik sein Monotheismus durch die dem gewöhnlichen Leser wenig verständliche Bezeichnung *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, Idee des Guten — nebenbei sei bemerkt, daß er dafür niemals sagt *εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ* — einigermaßen verschleiert wird. Diese Gotteslehre mag es wohl vornehmlich gewesen sein, was der Fabel von der Geheimlehre Platons zugrunde liegt.

[16]) S. 26. Daß unter dem König, als dem Ersten, die Gottheit zu verstehen ist, dürfte wohl mit einiger Sicherheit anzunehmen sein. Mag man nun unter dem Zweiten die Ideen, unter dem Dritten die Weltseele oder was sonst verstehn, so viel ist klar, daß mit ihnen gleichfalls auf etwas Unsinnliches hingewiesen wird, denn es heißt ausdrücklich *τοῦ δὴ βασιλέως πέρι καὶ ὧν εἶπον, οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον* (d. i. Sinnliches, nach dem Vorhergehenden). Die menschliche Seele, von den Banden der Sinnlichkeit umfangen, fühlt gleichwohl den geheimen Trieb zum Übersinnlichen in sich und verlangt nach Aufklärung darüber; sie will Auskunft haben über die Urgründe der Erscheinungen. Von der richtigen oder falschen Beantwortung dieser Frage hängt aber das wahre Glück oder Unglück des Menschen ab. Diese Frage der in sich zerrissenen Seele ist also die Ursache alles Unheils (*τὸ ἐρώτημα, ὃ πάντων αἴτιόν ἐστι κακῶν*). So kann man sich diese, von Platon selbst als rätselhaft bezeichnete Stelle zurechtlegen, die von christlichen und heidnischen Schriftstellern vielfältig benutzt worden ist, um entweder den Pl. zur Quelle der Dreieinigkeitslehre für die Christen zu machen oder um eine Unterschiebung durch einen Christen festzustellen oder auch bloß um einen schlagenden Beleg für die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christentum aufzuweisen.

[17]) S. 26. Doris aus Lokri war die eine der beiden Gattinnen des älteren Dionys, die er an ein und demselben Tage geheiratet hatte.

[18]) S. 27. Sehr unsicher bleibt, was hier für die verdorbene Überlieferung der besten Hss, deren eine *ἀλλαττισοι*, die andere

ἀλλ' αἴτι σοι bietet, einzusetzen ist; die Vulgata hat ἀλλ' ἄττεις „du hüpfest", was man sich nur zur Not gefallen lassen kann. Eine evidente Verbesserung ist noch nicht gefunden. Denken könnte man an ἀλλὰ πιστοῖ „du gibst die Beweise (πιστοῦσθαι = beweisen) bald so, bald so". Die Verwechselung von π mit ττ ist nichts Ungewöhnliches.

[19]) S. 28. Daß Platon schon vor Eröffnung der Akademie vereinzelte Schüler gehabt hat, darf nicht wundernehmen. Cf. Ep. VII, 327 A B.

[20]) S. 28. Die hier wie im 7. Brief 341 C, ganz ähnlich wie schon im Phaidros 276 D ff., zur Schau getragene Schriftverachtung von seiten eines Mannes, *qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus* (Cic. Cat. c. 5) gibt sich leicht als ein echtes Stück platonischer Ironie zu erkennen, vollends, wenn sie sich wie hier bis zur Ableugnung jeder eigenen Schriftstellerei steigert. Um Unberufene von schriftstellerischen Aspirationen abzuschrecken, worauf es hier dem Pl. vor allem ankommt, ist eben keine Ironie zu stark. Doch steckt hinter dieser Ironie, wie bekannt genug, auch ein Körnchen Wahrheit, ja mehr als ein Körnchen, die ernstliche Überzeugung nämlich, daß wirklich eindringliche und fruchtbare philosophische Belehrung nur auf dem Wege mündlichen Gedankenaustausches im unmittelbaren persönlichen Verkehr, wie ihn die Akademie pflegt, zu erlangen sei.

[21]) S. 28. Es ist schwer zu begreifen, wie man (vgl. Rh. Mus. 61, 535) darauf hat kommen können diese Worte auf den in einigen der späteren Dialoge als Mitunterredner auftretenden jüngeren Sokrates, Σωκράτης ὁ νεώτερος zu beziehen; damit geht ja der ganze Witz verloren. Denn dieser besteht offenbar darin, daß Pl. die Hauptfigur seiner Gespräche, den eigentlichen Träger der Unterhaltung (und da, wo er das nicht ist, wenigstens durch seine bloße Anwesenheit schon maßgebend) als Verfasser seiner Dialoge hinstellt, und dies in einer Form, die ebenso fein wie zutreffend ist. Denn in der Tat ist der Sokrates der platonischen Dialoge ein „schöner und verjüngter Sokrates"; er ist wie im goldenen Kessel der Medea umgebraut zu einem neuen, verjüngten Sokrates, zu dem platonischen, dem idealisierten Sokrates. — Wollte man aus dieser neckenden Stelle einen Schluß auf die Chronologie der Dialoge machen, so wäre es der, daß Platon, als er dies schrieb, noch nicht an seinen „Gesetzen" arbeitete, dem einzigen Dialog, in welchem Sokrates ganz fehlt. Doch damit ist uns nichts eigentlich Neues offenbart. Übrigens vgl. den 15. Sokratesbrief u. Bentley, Phal. p. 555 (Ribbeck) u. 11. Br. Anm. 3.

[22]) S. 28. Über Polyxenos vgl. Anm. 4.

[23]) S. 28. Der Sophist Lykophron wird mehrfach von Aristoteles erwähnt.

[24]) S. 29. Philistion war ein geschätzter Arzt, der zur Zeit der Abfassung dieses Briefes am Hofe des Dionys weilte. Wenn Speusippos, der Neffe des Platon und sein Nachfolger als Haupt der platonischen Schule, die Entsendung dieses Arztes zu sich wünscht, so ist klar, daß Speusippos damals nicht in Syrakus sondern in Athen und zwar wahrscheinlich von einer Krankheit heimgesucht, weilte (wie schon Ritter, Neue Unters. p. 371 richtig erkannt hat,

während andere Erklärer das *χρῆσον* völlig mißverstanden haben). Platon hat nun zwar den Speusippos bekanntlich erst auf seiner dritten Reise mit nach Syrakus genommen, aber das schließt nicht aus, daß eine sei es auch nur durch Briefe vermittelte Bekanntschaft zwischen Dionys und Speusippos schon bestand, als unser Brief, der auf eine solche hinzudeuten scheint, geschrieben ward.

[35]) S. 29. Unter „dem in den Steinbrüchen" vermuten manche (nach Aelian, var. h. XII, 44) den Dithyrambendichter Philoxenos, der von dem älteren Dionys diesem berüchtigten Kerker überliefert worden war. Eben aber der Umstand, daß dies der ältere Dionys war, macht diese Deutung sehr unwahrscheinlich. Über die sonst noch genannten Personen wissen wir nichts weiter.

Zum dritten Brief.

[1]) S. 30. Was die Zeit dieses Schreibens anlangt, so bedarf es nur eines Hinweises auf den Wortlaut desselben, um festzustellen, daß es einige Zeit nach dem letzten Aufenthalt des Platon in Syrakus abgefaßt ist. Der scharfe und schonungslose Ton, den Platon anschlägt, läßt zur Genüge erkennen, daß an eine Versöhnung nicht mehr zu denken und der Sturz der Tyrannenherrschaft nicht mehr fern ist, dabei sind alle Umstände und Beziehungen so bestimmt und individuell gezeichnet, daß ein anderer Autor als Pl. kaum in Betracht kommen kann.

[2]) S. 30. Die gewöhnliche Begrüßungsformel *χαῖρε* „freu dich", „Freude sei dir beschieden" war dem Pl. nicht etwa bloß zu banal sondern zu weltlich und frivol. Wenn er dafür *εὖ πράττειν* wählte, so nahm er diese Wendung nicht bloß in dem den Griechen ganz geläufigen Sinn des Wohlergehens — wobei *πράττειν* in intransitivem Sinne zu verstehen ist — sondern in ihrer strengen Bedeutung „gut handeln", und gerade diese Bedeutung ist es, auf die er dabei vor allem Gewicht legt, wie unsere Stelle zeigt: der scharfe Gegensatz zu dem *χαῖρε* weist deutlich genug darauf hin, und daß auch die Griechen überhaupt diesen Sinn des „gut Handelns" noch mit der Phrase verbinden konnten, zeigen Stellen wie Xen. Mem. III, 9, 14, 15. Ich bemerke dies namentlich in Rücksicht auf die Ausführungen Vahlens Ges. Schr. I, 220f., in denen m. E. zu einseitig die gewöhnliche Bedeutung des *εὖ πράττειν* betont wird. — Ob der so verstandene Ausdruck ein Erkennungszeichen der platonischen Schulgemeinde überhaupt war, bleibe dahingestellt.

[3]) S. 30. Dies waren die beiden Punkte, auf die sich die Politik des Platon und Dion richtete: es galt einerseits das Griechentum in Sizilien zu kräftigen gegen die Übergriffe der Karthager, anderseits das Tyrannenjoch, unter dem Syrakus seufzte, abzutun zugunsten einer konstitutionellen Monarchie. Die weiteren Briefe werden darüber noch manches Nähere bringen.

[4]) S. 31. Dieser Philistides ist nach E. Meyer (Gesch. des Alts. V, 502) niemand anders als Philistus, der bekannte Geschichtschreiber Siziliens und Staatsmann, der, von dem älteren Dionys verbannt, von dem jüngeren Dionys zurückgerufen worden war und am Hofe eine gewichtige Rolle spielte. Es handelt sich um eine Doppelform der Namensendung.

[5]) S. 31. Hierzu s. Ep. I, Anm. 3.

[6]) S. 31. Diese Vorreden oder Einleitungen (*προοίμια*) zu Gesetzen waren gewiß keine bloßen Stilübungen, wie Steinhart, einer der grimmigsten und, bei vielfach ganz oberflächlicher Kenntnis der Tatsachen, zuversichtlichsten Gegner der Echtheit der Briefe, behauptet. Mit weit besserem Recht nimmt E. Meyer an, daß sie für die neu anzulegenden Städte bestimmt waren. Wenn Pl. in seinem großen Werk von den „Gesetzen" auf solche dem eigentlichen Tenor der Gesetze vorauszuschickende motivierende Einleitungen als auf besonders wirksame Erziehungsmittel zur Sittlichkeit den größten Wert legt (vgl. meine Einleitung zur Übersetzung der Gesetze p. X und XVIII), so ersehen wir aus der hier vorliegenden Äußerung, daß der Gedanke an derartige Proömien ihn schon während seines ersten Aufenthaltes bei Dionysios II beschäftigt hat. Mag ihm damals das Gesetzeswerk als schriftstellerische Aufgabe vielleicht auch schon vorgeschwebt haben, so war er doch noch nicht an die Ausführung herangetreten (vgl. Ep. II, Anm. 21). Wohl aber hat man einigen Grund zu der Annahme, daß, als er das Werk ausführte, er die in Syrakus niedergeschriebenen Proömien aus seinem Pulte hervorholte und sie, zum Teil wenigstens, seinem Gesetzeswerk einverleibte. Denn diese Proömien in den Leges sind mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet und heben sich von den sie umgebenden Partien nicht selten vorteilhaft ab, wie denn Pl. sie geradezu zu einem erbaulichen Lesebuch für die Jugend zusammengestellt zu sehen wünscht (811 D).

[7]) S. 33. Platon näherte sich damals bereits den Siebzigern.

[8]) S. 34. Herakleides war ein aus vornehmem syrakusanischen Hause stammender Staatsmann und Feldherr, der an allen politischen und kriegerischen Ereignissen der Zeit bedeutenden Anteil nahm. Über seine Verbannung s. Ep. VII, 348 B ff. S. Pauly-Wissowa, Realencl. 15, 460 f.

[9]) S. 35. Über Theodotes vgl. Plat. Dion c. 45, Ep. IV, 320 E, Ep. VII, 348 C, 349 D f.

[10]) S. 35. Dies ist, mangels eines geläufigen deutschen Ausdrucks, die wörtliche Wiedergabe des griechischen *λυκοφιλία*.

[11]) S. 35. Ein Pythagoreer. Vgl. Ep. II, Anm. 2.

[12]) S. 35. Vgl. Ep. XIII, 363 D.

[13]) S. 36. Ungeachtet der Lebhaftigkeit der Darstellung oder vielleicht gerade infolge derselben wird der Kern der Sache doch eher verschleiert als aufgeklärt. Die Sache liegt wohl so: Beide, Dionys und Platon, machen Anspruch darauf, die Wiederaufrichtung der griechischen Städte angeregt zu haben. Platon aber hat die Ausführung seines Rates an eine Bedingung geknüpft, die er zwar für notwendig und erfüllbar, Dionys dagegen für völlig phantastisch und unerfüllbar hält. Je größeren Wert nun Pl. gerade auf die Erfüllung dieser Bedingung legt, um so mehr weckt er den vernichtenden Zorn des Dionys, der darin geradezu einen Widerruf des Rates sieht und die Sache so auffaßt, als hätte Pl. ihm eher abgeraten als zugeredet. So viel ist klar: Platon hat bei aller Redlichkeit und Trefflichkeit seiner Absicht die Sache doch, was den Dionys anlangt, auf die lange Bank geschoben. Ob er dann ohne Dionys im Einverständnis mit Dion seinerseits schon von da ab den Plan

weiter gefördert hat, so daß Dionys, davon unterrichtet, den Verdacht schöpfen konnte, es werde hinter seinem Rücken ein politisches Spiel getrieben, läßt sich schwer sagen.

[14]) S. 86. Das soll wohl heißen: Du glaubtest damals den Übermütigen spielen zu können, und nun hat sich dein Übermut gerächt: was du mit Hohn von dir wiesest, das ist nun auf dem besten Wege durch Dion in Erfüllung zu gehen.

[15]) S 87. Stesichoros aus Himera, berühmter lyrischer Dichter um die Wende des 6. und 7. Jahrh. v. Chr., hatte die Helena in einem Gedicht als Urheberin des trojanischen Krieges dargestellt, eine Darstellung, die er in seiner *Παλινῳδία* (Widerruf) widerrief, um nun der Sache eine völlig veränderte Gestalt zu geben. Vgl. Phaedr. 243 A B.

Zum vierten Brief.

[1]) S. 38. Der Brief ist geschrieben im Jahr 357 v. Chr., als der Rachezug des verbannten Dion gegen Dionysios sein nächstes Ziel bereits glücklich erreicht hatte: die Einnahme von Syrakus und der Sturz des Tyrannen, kurz alles, was Plutarch in seinem Leben des Dion c. 22—30 erzählt, hatte sich abgespielt und schien einen guten Enderfolg zu versprechen. Allein noch blieb viel zu tun übrig und niemand konnte voraussehen, was das Schicksal noch alles in seinem Schoße barg. Die Mahnungen des Platon zur Mäßigung und Vorsicht waren also sehr am Platze.

[2]) S. 38. Im siebenten Briefe p. 350 B ff., der nach Dions Ermordung (354 v. Chr.) geschrieben ist, drückt sich Platon über seine persönliche Stellungnahme zu dem geplanten Rachezuge des Dion weit zurückhaltender aus, doch verfehlt er nicht eine Art Selbstkritik hinzuzufügen. Er bemerkt nämlich, er habe seine kühle Antwort auf die Ankündigung des Rachezuges von seiten Dions unter dem unmittelbaren Eindruck des herben Mißgeschickes, das ihm in Syrakus widerfahren, gegeben, eines Mißgeschickes, dessen Urheber eben niemand anders als Dion gewesen war, der ihn durch seine stürmischen Bitten zu dieser unseligen Reise veranlaßt hatte. Daß sein Herz im Grunde auf Seiten Dions war, fühlt man aus der Schilderung doch deutlich genug heraus.

[3]) S. 38. Zur Illustration dessen lese man den ganzen letzten Abschnitt des zehnten Buches der Republik p. 608 C ff.

[4]) S. 38. Der hier angedeutete Gegensatz der Anschauungen geht offenbar auf das Verhältnis der Akademie zur übrigen Welt. Es war der Stolz und die Ehre der Akademie sich durch eifrige Pflege der höchsten geistigen und sittlichen Güter von der umgebenden Welt und ihren Bestrebungen abzuheben.

[5]) S. 38. Im Griechischen steht dafür der bezeichnende Ausdruck *τοὺς οἶσθα δῆπου* „sie, die du kennst", d. h. die Mitglieder der Akademie.

[6]) S. 39. Für Lykurg vgl. hierzu Ep. VIII, 354 B f., für Kyros Legg. III, 693 D ff. Beide Ausführungen laufen darauf hinaus, daß Regierungsgewalt und Bürgerrechte, oder, wie man auch sagen könnte, Gehorsam und Freiheit im staatlichen Leben nach Maßgabe der gegebenen Umstände und Bedingungen in das rechte Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen.

[7]) S. 39. Über Herakleides s. Anm. 8 zu Ep. III, 318 C

[8]) S. 39. Über Theodotes s. Anm. 9 zu Ep. III.

[9]) S. 39. Man beachte, was Plutarch im Leben Dions c. 8 hier über das Auftreten Dions sagte: „den Hofleuten war Dion unbequem, da er sich zu keiner Lust und zu keiner Ausschweifung hergab. Indem sie daher seine Tugenden mit den Namen der entsprechenden Fehler belegten, suchten sie ihn in Mißkredit zu bringen. So nannten sie sein würdevolles Wesen Hochmut und seine Freimütigkeit Frechheit. So galt es als gehäßiger Tadel, wenn er belehrte, und als Verachtung, wenn er an Ausschweifungen nicht mit teilnahm. Und allerdings hatte sein Charakter schon von Natur einen gewissen Stolz und etwas Abstoßendes, welches für Mitteilung und Unterhaltung ungeeignet war. Denn er zeigte sich nicht nur gegen den jungen Fürsten, dessen Ohr durch Schmeicheleien verwöhnt war, ohne gewinnendes und zuvorkommendes Wesen, sondern es tadelten selbst viele von denen, die ihm ganz nahestanden und das Edle in seinem Charakter hochschätzten, an seiner Unterhaltung, daß er die, die ihn um etwas bäten, unfreundlicher und strenger abfertige als es für einen Mann in seiner Stellung dienlich sei: ein Punkt, in Betreff dessen auch Platon später gleichsam weissagend an ihn geschrieben hat, er möge sich vor scharfer Zunge hüten, da sie mit dem Mangel an Freunden verbunden sei". Es gehörte bei aller Freundschaft des Platon mit dem Dion schon einiger Mut dazu, dem stolzen Manne eine Mahnung zu erteilen, wie sie in unserem Briefe vorliegt, eine Mahnung übrigens, die wenig zu dem bekannten Vorwurf des τῦφος (der Hoffart) stimmt, den man im Altertum dem Pl. bekanntlich machte.

Zum fünften Brief.

[1]) S. 40. Dieser Perdikkas ist der dritte König dieses Namens, der über Makedonien herrschte. Seine Regierungszeit umfaßt die Jahre 365 bis 360 v. Chr. Der Brief fällt also in die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Aufenthalt des Platon am Hofe des jüngern Dionysios.

[2]) S. 40. Euphraios aus Oreos auf Euboia, ein Schüler Platons, ward von diesem dem König Perdikkas auf dessen Bitte um Sendung eines Ratgebers geschickt, ein Beweis für das Ansehen, dessen sich Pl. und seine Schule auch für die praktische Politik nach außen hin bereits erfreute. Unter Philippos fand Euphraios in seiner Vaterstadt wegen seines Widerstandes gegen die makedonische Partei seinen Tod als Märtyrer der griechischen Freiheit. S. Pauly-Wissowa, Realencycl. VI, I. Die Erzählung des Athenäus (XI, 506 Ef) von den Machenschaften des Euphraios zur Erhebung Philipps auf den makedonischen Thron scheinen lediglich der Klatsch- und Verleumdungssucht ihren Ursprung zu verdanken.

[3]) S. 40. Es sind die drei möglichen Hauptarten von Staatsverfassung, die hier aufgezählt werden. Jede derselben hat nach Pl. ihren besonderen Ton, d. h. ihre besondere Art, das für sie angemessene und ersprießliche Ziel zu erreichen. Darauf will Pl. offenbar hinaus, denn er verspricht allen dreien, wenn jede von ihnen den ihr zukommenden Ton zu treffen und festzuhalten weiß, dauerndes

Gedeihen. Es ist klar, daß diese drei Hauptarten oder Geschlechter, wie man sie auch nennen kann, zunächst als neutral zu denken sind, d. h. als *ὑποκείμενον*, als das vor der Hand nur in die drei Hauptmassen gesonderte Substrat, aus dem sich je nach der Art der Behandlung Gutes oder Schlechtes, also Verfassungen löblichen oder verwerflichen Charakters entwickeln können. Das war auch bestimmend für die Wahl der Namen. Vor allem kommt dies in Betracht für die Bezeichnung „Oligarchie", die an sich für das griechische Ohr einen durchaus übelen Klang hat, indem der Grieche dabei zunächst an die völlig egoistische Parteiherrschaft der Reichen (Plutokratie) denkt. Hier aber steht es in seiner eigentlichen Bedeutung „Herrschaft Weniger" als das logisch geforderte dritte Glied zu den beiden anderen: Einer, Einige, Alle; damit sind die Möglichkeiten von diesem Gesichtspunkte aus erschöpft. Einen anderen Ausdruck für die Herrschaft Einiger als *ὀλιγαρχία* gab es nicht, also mußte dieser gewählt werden. Eine jede dieser drei Hauptarten hat nun nach Pl. den ihr eigenen Ton, der ihre tatsächliche Entwickelung zu der Höhe des Guten bestimmt, deren sie fähig ist. Dieser Ton aber ist genauer zugesehen eigentlich nicht ein Ton, sondern ein Akkord, eine Konsonanz, ein Zusammenklang nämlich von gebietender Macht (Regierungsgewalt, gesetzlichem Zwang) einerseits und bürgerlicher Freiheit anderseits. Die Richtigkeit des Tones nun besteht in einer den jeweiligen Verhältnissen eines Volkes in Bezug auf seine materielle Lage und geistige Kultur entsprechenden Verhältnis von Regierungsgewalt und Bürgerrechten, von Gehorsam und Freiheit. Je nach den ethnographischen und geschichtlichen Verhältnissen, je nach dem Stande der Kultur, der Bildungsfähigkeit und dem Bildungsgrade eines Volkes wird diese Mischung von Freiheit und Gebundenheit eine verschiedene sein und danach wird sich auch die allgemeine Form der Verfassung, ob Monarchie, ob Oligarchie, ob Demokratie in der Regel bestimmen. An sich sind diese Formen gleichgültig oder wenigstens nicht entscheidend für das Heil des Staates. In jeder derselben kann sich eine gute Verfassung verwirklichen, vorausgesetzt nämlich, daß das Mischungsverhältnis von Freiheit und Gehorsam das richtige ist. Also nicht auf die Form kommt es in der Hauptsache an, sondern auf den Geist, der innerhalb dieser allgemeinen Form waltet. Ist dieser Geist ein sittlich löblicher, so ergibt sich für die erste Form (Monarchie) bei weniger entwickelten Völkern das patriarchalische, bei entwickelten das gesetzliche (konstitutionelle) Königtum, für die zweite Form die Aristokratie (die Herrschaft der wirklich Besten), für die dritte Form die gemäßigte Demokratie. Wird aber der richtige Ton verfehlt, so kommt es zu den drei entsprechenden Mißgestaltungen. Die Monarchie wird zur Tyrannis, die Oligarchie (in ihrem allgemeinen Sinn) wird zur Plutokratie, also zu dem, was bei den Griechen gemeinhin Oligarchie hieß, die Demokratie zur Ochlokratie. Was aber das Mischungsverhältnis von Freiheit und Gebundenheit anlangt, so ergeben sich die äußersten Grenzen dafür von selbst. Nie nämlich darf der Einzelne die große Masse, und nie die große Masse den Einzelnen oder die Minderheit vergewaltigen. Innerhalb dieser Grenzen können sehr mannigfaltige Mischungsverhältnisse obwalten, wobei für den richtigen

Ton die *conditio sine qua non* immer die gerechte Verteilung von Befugnissen und Verpflichtungen bildet. Daß die Worte Platons in diesem Sinne zu verstehen sind, dafür spricht neben vielem anderen vor allem die geschichtliche Ausführung, die er in dem dritten Buch der Gesetze (693 D ff.) gibt. Auf einem ganz anderen Blatt stehen die Ausführungen des achten Buches der Republik, die eine von aller geschichtlichen Betrachtung losgelöste konstruktive Abfolge der Staatsformen aus dem Idealstaat nach Maßgabe ihres sittlichen Wertes geben.

[4]) S. 41. Daß sich Pl. theoretisch auf den Ton der Demokratie verstand, hat er in seinem Gesetzeswerk gezeigt; denn was gibt dies Werk anderes als das in seinem Geiste ausgeführte Bild der Demokratie im Gegensatze zu dem Idealbilde der Aristokratie, das er im Idealstaate gegeben hatte? Daß er auf die praktische Tätigkeit innerhalb der Demokratie seiner Vaterstadt als auf eine gänzlich hoffnungslose Sache verzichtet, sagt er uns abgesehen von dieser Stelle auch im Eingang des siebenten Briefes. Daß er übrigens als Theoretiker auch den richtigen Ton für die Monarchie in seiner Weise ausführlich darzustellen vermocht hätte, zeigt uns außer den geschichtlichen Ausführungen des dritten Buches der Gesetze unser achter Brief. Auch seine mehrfachen Ausführungen über die Möglichkeit, daß ein begabter, kraftvoller und für das Gute begeisterter junger Tyrann sich zum Haupte einer gesetzlichen Monarchie machen könnte, gehören dahin.

[5]) S. 41. Dieser Übergang in die dritte Person hat bei gewissen Kritikern Mißfallen erweckt (nach der Melodie: Nein, er gefällt mir nicht der neue Bürgermeister). Und doch drückt sich darin gerade eine Eigentümlichkeit Platons aus. Denn er liebt es seinen Sokrates, wenn es sich um besonders feierliche Feststellungen handelt, von dem Mitunterredner in der dritten Person und ebenso den Mitunterredner von Sokrates in der dritten Person reden zu lassen. Vgl. Gorg. 495 D. Menon 78 D. Phaedr. 244 A. Ion 532 B. Hipp. Mai. 298 B C. Meine Plat. Aufs. 229 Anm.

[6]) S. 41. Die Stelle hat, weil grammatisch mißverstanden, zu vielen unnötigen Bedenken Anlaß gegeben. Subjekt des Acc. c. Inf. ist *τὴν ἐμὴν βουλήν* und zum Objekt hat *δρᾶσαι* (bewirken) das *ταὐτόν*, welches auf das mit dem vorigen gleiche Ergebnis hinweist. Der Sinn ist also folgender: Wie ich das athenische Volk für unheilbar hielt, so würde das athenische Volk auch mich bei der ersten Gelegenheit, wo ich meinen Rat erteilt hätte, für unheilbar gehalten und völlig mit mir gebrochen haben, dergestalt, daß es sich nicht einmal darauf eingelassen hätte, mir irgend welchen Rat zu geben, wie ich es etwa anfangen müßte, um mich besser mit ihm zu stellen. Die beste Erläuterung dazu gibt eine Stelle des siebenten Briefes (330 E f.), wo es heißt: „Handelt es sich um Leute, die von einer richtigen Staatsverfassung überhaupt nichts wissen wollen und unter keinen Umständen sich in den Spuren einer solchen zu bewegen bereit sind, vielmehr im voraus von dem Ratgeber fordern, das Gemeinwesen in seinem Zustand zu belassen und bei Todesstrafe nicht an seiner Verfassung zu rütteln, ja es ihm geradezu zur Pflicht machen sich ganz in den Dienst ihrer Wünsche und Begierden zu

stellen und ihnen mit seinen Ratschlägen zur schnellsten und leichtesten Erfüllung derselben für ewige Zeit zu verhelfen, so halt' ich denjenigen, der sich auf eine solche Art der Beratung einläßt, für einen Feigling, denjenigen dagegen, der es ablehnt, für einen Mann".

Zum sechsten Brief.

[1]) S. 42. Dieser Brief hat sich die Sicherung seiner Echtheit schwer erkämpfen müssen. Denn zu den entschiedenen Gegnern seiner Echtheit gehörte kein geringerer als Böckh, der, gestützt auf eine gleich nachher (Anm. 6) näher zu bezeichnende Stelle des Strabon in seiner, abgesehen von seinem sehr begreiflichen Vertrauen auf Strabon, trefflichen und dankenswerten Abhandlung über Hermias (Kl. Schriften VI, 185—210) die Fälschung dieses Briefes nachgewiesen zu haben glaubt und dies auch für jeden, der dem Strabon Glauben beimaß, tatsächlich erreicht hatte. Allein die nähere kritische Beleuchtung dieser Stelle durch A. Brinkmann im Rhein. Museum N. F. 66 (1911) 226 ff. hat ergeben, daß alles, was Strabon da mitteilt, mehr oder weniger auf Irrtum oder Erdichtung beruht, während der Inhalt unseres Briefes den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie sich aus anderen Quellen feststellen lassen, durchaus entspricht. Wir können ihn also mit gutem Gewissen als ein aus Platons Feder geflossenes Schriftstück betrachten und uns freuen in ihm ein schönes Zeugnis zu besitzen für den in der Akademie unter seiner unermüdlichen Fürsorge auch über die unmittelbare Lehrzeit hinaus waltenden Gemeinschaftsgeist. Geschrieben ist der Brief in den letzten Jahren Platons, denn er setzt die Alleinherrschaft des Hermias voraus, die nach Boeckh etwa 351 v. Chr. eingetreten ist.

[2]) S. 42. In dieser Form geben unsere Hss. den Namen, während die griechischen Grammatiker für die Form Hermias eintreten, wobei es unentschieden bleibt, ob das i als lang oder kurz zu gelten hat. — Was die Person des Hermias anlangt, so handelt es sich um einen Mann, der ebenso sehr durch seine mit hoher Begabung verbundene edele Sinnesart wie durch sein merkwürdig wechselvolles Schicksal unsere Teilnahme erweckt. Geboren in Bithynien, stand er, ein Eunuch — wie man ihn wenigstens nannte — als Sklave im Dienste eines wohlhabenden Bithyniers — er hatte schon mehrere Herren gehabt — namens Eubulos, dem es dank der zunehmenden Schwäche der Persermacht gelang, sich zum Herren von Atarneus und Assos sowie anderen Ortschaften in dem der Insel Lesbos gegenüberliegenden Landstriche Mysiens und der Troas zu machen. Durch die Gunst seines Herrn zum Mitherrscher erhoben, ward er nach dessen Tod als Alleinherrscher sein Nachfolger und befestigte durch kräftige militärische Maßregeln seine Herrschermacht. Nach etwa zehnjähriger Alleinherrschaft ward er das Opfer der Heimtücke des Vertreters der Persermacht in jenen Landschaften, des Rhodiers Mentor, der ihn durch Überlistung in seine Gewalt brachte und dem Perserkönig Artaxerxes Ochos auslieferte. Durch diesen ward er zum Kreuzestod verurteilt. — Bekannt sind die innigen Beziehungen des Aristoteles zu diesem edelen Fürsten, bei dem er bald nach dem Tode des Platon im Verein mit Xenokrates längere Zeit als Gast weilte und dessen treffliche Nichte Pythias

er zur Gattin nahm. Als Zeugnisse seiner liebevollen Verehrung des Fürsten besitzen wir noch die schönen Verse, die er ihm widmete, nämlich erstens das vierzeilige Epigramm, mit dem er die Statue in Delphi schmückte, die er dem ihm durch so grausames Schicksal entrissenen Freunde widmete (Diog. L. V, 6), und zweitens den erhabenen Hymnus auf der Tugend, durch den er ihn feierte (Diog. L. V, 7. Athen XV, 696).

[3]) S. 42. Erastos wird von Diogenes L. (III, 46) als Schüler Platons, von Strabon (XIII, 608) als Sokratiker bezeichnet. Er wie auch Koriskos waren aus Skepsis gebürtig, einer Nachbarstadt von Atarneus, daher ihre Beziehungen zu Hermias.

[4]) S. 42. Dieser Name, jedem Leser des Aristoteles wohlbekannt, weil er diesem dieselben Dienste leistet, die unseren Handbüchern der Logik der Name Gaius leistet, hat zum Träger den Vater eines in der äußeren Geschichte der Philosophie wohlbekannten Mannes, nämlich des Neleus, des Schülers des Theophrast, von dem er (Neleus) den gesamten schriftlichen Nachlaß des Aristoteles erbte. An ihn knüpft sich die Nachricht von dem berüchtigten Keller von Skepsis.

[5]) S. 42. Dieses „ungeachtet" (*καίπερ*) hat auf den ersten Blick vielleicht etwas Überraschendes, denn eine Begründung scheint hier mehr am Platz als ein adversatives Verhältnis. Allein die Sache steht so: von einem Greise und vollends, wenn dieser Greis ein Platon ist, sollte man eher die Empfehlung eines kontemplativen als eines auf Weltklugheit gerichteten Lebens erwarten. Platon fügt dann selbst gleich die nötige Restriktion hinzu.

[6]) S. 42. Dies ist die Stelle, die mit Strabon (XIII, I, 57, S. 610) in Widerspruch steht, indem dieser behauptet, Hermias sei ein Schüler des Platon und habe ihn in Athen gehört. Daß dies ein Irrtum ist, hat Brinkmann l. c. nachgewiesen. Es wäre auch schwer begreiflich, wie ein Fälscher angesichts der tadellosen Kenntnis aller übrigen Verhältnisse, die sich in dem Briefe ausspricht, sich gerade in diesem besonders auffälligen Punkt geirrt haben sollte.

[7]) S. 44. Diese Verbindung von Ernst und heiterm Spiel, wobei unter letzterem vor allem die religiöse Festesfreude zu verstehen ist, ist für Platon eine sehr wichtige Herzensangelegenheit. Vgl. darüber Legg. 803C ff. 835DE und meine Plat. Aufs. 165 ff.

[8]) S. 44. Daß unter dem Leiter der Welt die Sonne und unter dem Vater desselben die Gottheit zu verstehen ist, hat schon Ast, (Pls. Leben und Schr. p. 519) gesehen. Die Stelle aber hat, als angeblich stark christlich angehaucht, oder auch als Beleg für eine mystische Geheimlehre Platons viel Staub aufgewirbelt, schon bei den Kirchenvätern. Unter den Neuern hat selbst Boeckh (de gr. trag. princ.) sie für eine christliche Interpolation (Vater und Sohn = Gott und Christus) erklärt. Man braucht aber nur folgende Stelle der Republik zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß es sich um nichts als ehrlichen und offenen Platonismus handelt; Rpl. 506E (Unterscheidung zwischen der Gottheit, d. i. dem *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* oder *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, und dem *ἔκγονος* derselben, d. i. der Sonne; dazu 508A, 516BC. 517C, wo man auch den bezeichnenden Ausdrücken *αἴτιος* und *κύριος* begegnet. Wenn Raeder, Rhein. M. N. F. 61 (1916)

p. 536f die Worte nicht auf die Sonne und Gottheit bezieht, sondern, den Spuren Karstens folgend, auf die Weltseele und den Schöpfer im Timaeus, so hat er nicht bedacht, daß es hier dem Pl. darauf ankommen mußte, göttliche Wesen zu nennen, bei denen zu schwören den Griechen nichts Ungewöhnliches war. Bei der Weltseele zu schwören, wäre von einem Mann wie Hermias, der kein eigentlicher Platoniker war, etwas zu viel verlangt.

Zum siebenten Brief.

[1]) S. 45. Der siebente Brief, nach Inhalt und Umfang das Hauptstück der ganzen Sammlung, hat durch die Fülle und den unbestreitbaren Wert seiner Mitteilungen selbst denen, die sämtlichen Briefen die Echtheit absprechen, eine gewisse Mäßigung ihres Urteils abgenötigt. Trotz der Verwerfung auch dieses Briefes können sie doch nicht umhin, ihn auf einen Verfasser zurückzuführen, der über sehr schätzbares Nachrichtenmaterial verfügte. Was aber die etwas nachgiebigeren Kritiker anlangt, so ist dieser Brief derjenige, in dessen Echtheitsanerkennung sie sämtlich übereinstimmen, während sich auf die übrigen Briefe Gunst und Ungunst dieser Beurteiler in mannigfachen Gegensätzen und Abstufungen verteilt. So viel steht fest: wer unbeirrt durch das literarische Schicksal dieser Briefe, oder sagen wir noch schärfer, wer ohne Kenntnis dieses Schicksals, dabei aber doch nicht unbekannt mit der Eigenart der platonischen Dialoge, diesen siebenten Brief liest, der wird sich schwerlich zu einem Zweifel an seiner Echtheit veranlaßt sehen. Das Schriftstück hat das ganze Gewicht innerer Wahrheit auf seiner Seite: der Eindruck des persönlichen Erlebnisses, den seine Mitteilungen und Schilderungen machen, ist so stark, so unwillkürlich, daß schon eine gewisse kritische Voreingenommenheit dazu gehört, um sich ihm zu entziehen. Und was Sprache und Stoffgestaltung anlangt, so spiegeln sie alle Züge platonischer Eigenart so getreulich wider, daß eine ganz geniale Fälscherkunst dazu gehört hätte, ein Produkt von solcher Naturwahrheit zustande zu bringen. So erklärt es sich denn, daß auch die Gegner der Echtheit sich meist zu dem Zugeständnis herabließen, der Brief gehe zum großen Teil entweder auf persönliche Mitteilungen oder auf schriftliche Aufzeichnungen Platons selbst zurück. Jedenfalls ist es eben diesem Briefe zu danken, daß das kritische Gewissen in Sachen dieser Briefsammlung wieder zugunsten der positiven Instanzen in erfreulicher Weise geschärft ward, dergestalt, daß auch die übrigen Briefe nicht mehr als von vornherein der Verdammnis anheim gefallen erschienen. — Was die Zeit der Abfassung des Schreibens anlangt, so ist der dafür in Betracht kommende *Terminus a quo* durch die in dem Briefe selbst berührten politischen Ereignisse unzweideutig bestimmt: es ist die Ermordung Dions, also das Jahr 354 (oder 353) v. Chr. Über den *Terminus ad quem* läßt sich zwar im allgemeinen mit Sicherheit nur sagen, daß es das Todesjahr Platons ist, doch sprechen die Umstände ziemlich deutlich dafür, daß es die durch Dions Tod herbeigeführten neuen Wirren waren, auf deren Beilegung Platon durch sein Schreiben einzuwirken suchte. Der Brief würde also in die Zeit der kurzen Herrschaft des Kallippos fallen, des Urhebers der Mordtat an Dion. Nach anfänglich glücklichem Verlaufe

der Expedition des Dion nämlich war es zu starken Zerwürfnissen innerhalb seiner Partei gekommen, namentlich in Folge des Widerstandes der syrakusanischen Demagogen gegen Dions aristokratische Reformpläne. Die Hinrichtung des sein Unternehmen anfangs unterstützenden Herakleides brachte ihn um den letzten Rest der Volksgunst und veranlaßte seinen früheren Freund Kallippos zu einer Verschwörung, die zur Ermordung des Dion und zur Herrschaft des Kallippos führte. Dies ist die Situation, die dem Brief zu entsprechen scheint. — Daß der Brief in die letzte Zeit Platons gehört, das würde sich übrigens auch ohne bestimmte geschichtliche Anhaltspunkte aus dem rein schriftstellerischen Charakter desselben mit ziemlicher Sicherheit folgern lassen. Innerlich wie äußerlich weist alles auf die letzte Phase der platonischen Schriftstellerei hin: die Verwandtschaft mit dem Standpunkt der „Gesetze" ist unverkennbar. Der ethisch-politische Gedankenkreis, in dem sich diese bewegen, spiegelt sich durchweg in unserem Briefe wieder: hier wie dort die gleichen Grundanschauungen, die gleichen Ziele, zuweilen herab bis in das Detail der Einzelvorschläge. Und was die Form der Mitteilungen anlangt, so fühlt man sich nicht nur durch die ausgiebige Fülle der Darstellung, sondern auch durch den ganzen Charakter der Sprache sowie durch die Art, wie — wenn auch in bescheidenen Grenzen — immer noch der poetische Drang nach dramatisch-mimischer Gestaltung sein Recht fordert, unwillkürlich an die Gesetze erinnert. Wie Pl. in diesen die Personen, von denen erzählt wird oder von denen sonstwie die Rede ist, am liebsten unmittelbar selbst auftreten und ihre Sache führen läßt, so führt er hier wie auch im achten Brief (328 D) den Dion redend ein und läßt ihn so gleichsam von den Toten wieder auferstehen.

[2]) S. 45. Der Brief ist zwar ostensibel an die Verwandten und Genossen des Dion gerichtet, hat aber, wie leicht zu erkennen, eine weit umfassendere Bedeutung: er ist für das große Publikum, für die Öffentlichkeit überhaupt bestimmt. Platon hatte allen Grund die Welt über sein Verhältnis zu Dionysios sowie über die unseligen Vorgänge, die sich damals in Sizilien abspielten, aufzuklären und damit den mannigfachen Verdächtigungen, denen er von den verschiedensten Seiten ausgesetzt war, entgegenzutreten. Waren doch auf diese Vorgänge, wie der vierte Brief (320 D) sagt, die Augen der ganzen Welt gerichtet, wie denn nicht minder schon seit seinem ersten Aufenthalte am Hofe des jüngeren Dionysios diese Verbindung des mächtigsten Fürsten der Griechenwelt mit ihrem berühmtesten Philosophen die Aufmerksamkeit aller Griechen auf sich gelenkt hatte (ep. II, 310 CD). Auf Markt und Straßen, in häuslicher Geselligkeit und sonstigen Zusammenkünften konnte man sicher sein von Dionysios und Dion, von Syrakus und Sizilien reden zu hören und selten durfte dabei der Name Platon fehlen: ein hochwillkommener Gesprächsstoff, der nicht bloß der harmlosen Unterhaltungskunst der Griechen sondern auch ihrer Klatsch- und Verleumdungssucht erwünschte Nahrung bot. Die Beurteilung, die Platon dabei erfuhr, mochte sehr verschiedener Art und sehr verschiedenen Ursprungs sein, bei den einen veranlaßt und bestimmt durch ihr politisches Glaubensbekenntnis überhaupt, bei anderen durch zufällige persönliche Beziehungen zu Gliedern der

einen oder der anderen Partei, bei noch anderen durch allgemein menschliche Teilnahme und endlich bei dem und jenem durch das bloße Bedürfnis der Aufregung und das damit zusammenhängende Interesse einer kräftig betonten Parteinahme. Bezichtigten ihn die Einen eines übertriebenen Einflusses auf Dionysios, dergestalt daß er in ihren Augen der eigentliche Urheber von dessen Mißgriffen und Mißgeschick war, so sahen die anderen in ihm den Anstifter des Rachezuges Dions gegen den Tyrannen und machten ihn verantwortlich für das Unheil, das über die Zerstörer der Tyrannenmacht zum großen Schaden für die Sache der Demokratie hereingebrochen war. Ja, es mochte auch an solchen nicht fehlen, die das ganze sizilische Unheil ohne Rücksicht auf den Unterschied der Parteien auf Rechnung des Pl. setzten. Gegen all diese Anfechtungen und Verlästerungen sich zur Wehr zu setzen und der Stimme der Wahrheit Gehör zu verschaffen erschien dem Platon als ein Gebot nicht nur der eignen Ehre sondern auch der seiner Lebensschöpfung, der Akademie, deren Zukunft mehr oder weniger von dem Urteil der Welt über ihren Stifter abhing. Daß dies die eigentliche Absicht war, die seinem Schreiben zugrunde lag, ergibt sich schon aus der Anlage des ganzen Schriftstückes. Denn der zunächst ausgesprochene Zweck desselben, der Rat an die Freunde des Dion, bildet nur einen verhältnismäßig kleinen und ziemlich künstlich in die Mitte geschobenen und eingewobenen Teil des ganzen Gewebes, ist überdies so allgemein doktrinär gehalten, daß sich Pl. wohl selbst kaum einen Erfolg davon versprach, während die Hauptmasse der Mitteilungen in der unverkennbaren apologetisch gehaltenen Schilderung seines persönlichen Verhältnisses zu dem Tyrannen besteht, verteilt auf die beiden Seiten des Ratschlages und gegliedert nach der durch die Sache selbst gegebenen Zweiteilung gemäß den beiden Reisen. Platon konnte sich mit persönlichen Mitteilungen, mit einem Briefe, nicht unmittelbar an das Publikum wenden. Die Literaturgattung der Briefe bot dafür keinen Raum. Er mußte also seine Absicht durch eine Art Kriegslist erreichen, durch ein Schreiben an ihm befreundete oder wenigstens bekannte Personen, eine Art Deckadresse, hinter der das Publikum stand. Die Folge davon war eine gewisse Künstlichkeit in der Anlage des Briefes, der, gemeint als eine Kundgebung an die Griechenwelt, doch zugleich den Charakter eines eigentlichen Briefes bewahren, also den Forderungen der Offenbarung und der Verschleierung zugleich gerecht werden sollte. Daß es dem Platon Mühe gekostet hat, diese concurrierenden Forderungen zu erfüllen, merkt man dem Briefe bei einiger Achtsamkeit bald genug an. Das Mittelstück ganz frei zu halten von den Spuren und Merkmalen einer mehr oder weniger gewaltsamen Unterbrechung des natürlichen Zusammenhangs ist dem Pl. nicht gelungen weder bei Beginn desselben (330 D) noch beim Abschluß (337 E). Aber ein anderer hätte es unter den gegebenen Voraussetzungen und Umständen schwerlich besser machen können. Wenn sich, was die Wirkung auf die Zeitgenossen anlangt, nach der Absicht des Verfassers das Hauptinteresse auf die Schilderung seiner persönlichen Verhältnisse konzentrieren sollte, also auf die ostensibel nicht das Zentrum sondern die beiden Flügel bildenden Teile des Schreibens, so gilt das auch ohne die Absicht des Verfassers nicht

weniger für uns, ja für uns erst recht, denn wir haben allen Grund dankbar zu sein für die Einblicke, die uns dadurch in den geschichtlich vielleicht wichtigsten Lebensabschnitt Platons vergönnt werden.

[3]) S. 45. Grammatik und Sinn weisen darauf hin, daß *νομίζειν δεῖν* auf Platon und nicht, wie die Übersetzer seit Ficinus annehmen, auf die *οἰκεῖοι τε καὶ ἑταῖροι* zu beziehen ist.

[4]) S. 45. Unter diesem Hipparinos kann aus chronologischen Gründen nicht der Sohn des ersten Dionysios aus seiner Ehe mit Aristomache, der Schwester des Dion, verstanden werden, sondern nur des Dion eigener Sohn Hipparinos aus seiner Ehe mit seiner Nichte Arete, der Tochter des älteren Dionysios aus seiner Ehe mit Aristomache, der Schwester des Dion. Dem steht nun entgegen, daß nach Plutarch und Cornelius Nepos (im Leben des Dion) dieser Hipparinos noch vor dem Tode seines Vaters Dion sich das Leben genommen hatte. Da nun auch der sicherlich echte achte Brief (355 E) diesen Hipparinos ebenso wie unser siebenter Brief nach dem Tode des Vaters noch leben läßt, so müssen wir einen Irrtum des Plutarch und Nepos rücksichtlich ihrer Zeitangabe über den Tod des Hipparinos annehmen. Denn die Annahme mehrerer Kritiker, Platon hätte von dem Tode des Hipparinos wegen der aufregenden Wirren in Sizilien erst später Nachricht erhalten, hat wenig für sich. Was das Alter dieses Hipparinos anlangt, so läßt es sich mit den hier in Betracht kommenden sonstigen Umständen recht wohl in Einklang denken. Denn als Platon, etwa vierzigjährig, also etwa im J. 389 v. Chr. nach Syrakus kam, war Dion, der 408 v. Chr. geboren ist, etwa zwanzig Jahre alt, und nichts steht der Annahme entgegen, daß sein Sohn Hipparinos im J. 354 v. Chr., dem Todesjahre Dions, etwa zwanzig Jahre alt gewesen sei. Zur leichtern Orientierung über die etwas verwickelten Familienverhältnisse der beiden Häuser Dionysios und Dion mögen hier zwei kleine Tabellen folgen:

1.

Hermokrates

mit Doris — Dionysios I — mit Aristomache. — Leptines. Thearides. Thest
aus Lokri. Geb. 431 † 367 v. Chr. (Dions Schwester) Brüder von Dionysios I.

1. Dionysios II. 2. Dikaiosyne. 1. Hipparinos. 2. Nysaios.
Apollokrates 3. Sophrosyne. 4. Arete (Dions Gemahlin).
u. zwei Töchter. verm. mit Dionysios II.

2.

Hipparinos

Dion, verm. mit Arete
geb. 408, † 353 v. Chr. (s. o. Nr. 4)

1. Hipparinos. 2. Ein nachgeborener Sohn. Aretaios?

[5]) S. 45. Hipparinos war während der langen Verbannung seines Vaters als Knabe und Jüngling von Dionysios in Syrakus zurückgehalten und mit voller Absicht dem entsittlichenden Einfluß der verworfenen Hofgesellschaft preisgegeben worden. Daher das spätere Zerwürfnis mit seinem eigenen Vater, während Pl. hier noch die Hoffnung auf Umkehr äußert.

[6]) S. 45. Eine nicht mißzuverstehende Hindeutung auf den Charakter des Schreibens als einer für die große Öffentlichkeit bestimmten Kundgebung.

[7]) S. 46. Das ist die Zeit der Schreckensherrschaft der sog. dreißig Tyrannen, die nach der unglücklichen Schlacht bei Aigospotamoi über Athen hereinbrach. Unter dem Druck der von Lysander geführten spartanischen Sieger ward die athenische Verfassung umgestürzt und an ihre Stelle ein spartanisch gesinntes Oligarchenregiment gesetzt, das sich bald durch die abscheulichsten Gewalttaten verhaßt machte und das Leben auch der edelsten Bürger bedrohte. Wenn hier die Zahl der Regierenden auf 51 angegeben wird, so geschieht das nur der Kürze wegen. Die Zahl der wirklichen Regenten war 30, während die Zehn- und Elfmänner nur Unterbehörden waren.

[8]) S. 46. Platon, der sich des Solon und Kodros als seiner Vorfahren rühmen konnte, gehörte zu einem der hervorragendsten Adelsgeschlechter Athens. Die Dreißig betrachteten es als selbstverständlich, daß Pl. sich an der Leitung des gleichsam zur Domäne (*ὡς προσήκοντα πράγματα*) des Adels gewordenen Staates beteiligte.

[9]) S. 46. Das Nähere über diesen niederträchtigen Anschlag vernehmen wir aus dem Munde des Sokrates selbst in der Apologie 32 C. Der betreffende Bürger hieß Leon.

[10]) S. 47. Thrasybul, der an der Spitze der geflüchteten Demokraten zurückkehrte, suchte nach Hinrichtung der Dreißig durch eine allgemeine Amnestie weiterem Unheil vorzubeugen.

[11]) S. 47. Über die Form der Anklage s. Plat. Apol. 24 B und Xenoph. Mem. I, 1. Dieser Prozeß gegen Sokrates, schon im Altertum der Ausgangspunkt mancher literarischen Kämpfe, hat in der Neuzeit eine umfangreiche Literatur hervorgerufen.

[12]) S. 48. Dies ist eine Wiederholung und Bestätigung des vielberufenen Satzes, der das Herz des großen Werkes Platons über den Staat bildet. Er lautet da (Rpl. 473 D, Übers. p. 213) folgendermaßen: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen, und dies beides in eins zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, unter denen aber, die jetzt getrennt von einander je eines der beiden Ziele verfolgen, diejenigen, die ihrer Natur nach bloße Politiker sind, zu völligem Verzicht gezwungen werden, gibt es, mein lieber Glaukon, kein Ende des Unheils für die Staaten, ja, wenn ich recht sehe, auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt, und auch unsere Staatsverfassung, die wir jetzt in Gedanken in der Rede uns ausgemalt haben, wird nicht eher, soweit wie überhaupt möglich, entstehen und das Tageslicht erblicken". Diese Überzeugung hatte sich also, wie die Worte unseres Briefes dartun, dem Pl. schon geraume Zeit vor

Abfassung seines großen Werkes über den Staat aufgedrängt, ist also nicht sowohl die Frucht dieses Werkes, als vielmehr der Keim desselben, entsprechend dem, was man als den natürlichen Hergang der Sache von vornherein vermuten konnte.

[13]) S. 48. Das schwelgerische Leben der Sizilier, namentlich die Üppigkeit ihrer Mahlzeiten war in ganz Griechenland ebenso bekannt und sprichwörtlich wie das der Sybariten (vgl. Plat. Rpl. 404 D und Athen. VII, 527), wie denn auch die Literatur der Kochkunst ihre Heimat in Sizilien gehabt zu haben scheint (vgl. Gorg. 518 B). Übrigens ist damit nicht gesagt, daß man im übrigen Griechenland nicht auch mehrere Mahlzeiten gekannt hätte; vielmehr ruht der Ton auf *ἐμπιπλάμενον*: daß man sich bei jeder der mehrmaligen Mahlzeiten überfütterte, darin liegt der Unterschied.

[14]) S. 49. Das so von mir wiedergegebene *διαπονουμένας* ist hier durchaus am Platze und Hercher tat sehr unrecht, wenn er in der Didotschen Ausgabe der Epistolographi Gr. das schon paläographisch völlig unwahrscheinliche *διαπτοήσεις* in den Text setzte.

[15]) S. 49. Hierzu vgl. Plut. Dion c. 4, wo diese Stelle benutzt wird.

[16]) S. 49. Die erste Mahnung war die an den Dionys gerichtete gewesen.

[17]) S. 49. Dion war damals etwa zwanzig Jahre alt.

[18]) S. 49. Hiernach hatte sich Pl. also schon vor seiner ersten sizilischen Reise als Lehrer betätigt; nur hatte er noch keine Schule errichtet. Vgl. Ep. II, 314 AB.

[19]) S. 50. Dionysios I starb 367 v. Chr. unter merkwürdigen Umständen, auf die der etwas geschraubte Ausdruck *τοῦ θανάτου τοῦ περὶ Διονύσιον γενομένου* leise hinzudeuten scheint. Förmlich versessen nämlich auf dichterischen Ruhm, hatte es Dionys endlich 367 v. Chr. durchgesetzt für eine in Athen aufgeführte Tragödie den Preis zu erlangen, ein Sieg, den zu feiern er sich nicht genug tun konnte in Schwelgereien, deren Übermaß ihm den Tod brachte. Daß dabei von dem Arzte mit geschoben wurde, mag bloße Fabelei sein. — Platon übergeht hier seine Rückkehr nach Griechenland als für den vorliegenden Zweck nicht in Betracht kommend. Über die merkwürdigen und abenteuerlichen Begebenheiten derselben vgl. den Bericht bei Diog. L. III, 19 und Diodor. XV, 7.

[20]) S. 50. Auffallend ist hier das *ἄν* vor *γενέσθαι*; denn weder als Irrealis noch als Potentialis scheint es mir hier am Platze zu sein.

[21]) S. 50. Am Hofe des jüngeren Dionysios spielten die Philosophenbesuche eine nicht geringe Rolle. Philosophen sehr verschiedener Richtung, Aristipp und Polyxenos und gar manche *di minorum gentium* fanden, eingeladen und wohl auch uneingeladen gastliche Aufnahme (vgl. den zweiten Brief), darunter wohl ab und zu auch einer von redlicher Absicht. Bei den meisten aber stand es damit anders. Es schmeichelte ihrer Eitelkeit nicht weniger als ihrer Genußsucht sich im Bunde mit den Höflingen an der Gunst des Tyrannen zu sonnen. Auf sie wirkte die majestätische Erscheinung eines Platon wie ein drohendes Ungewitter. Kein Wunder also, wenn sie, um ihn dem Hofe zu entfremden, an Verdächtigungen und Stichelleien gegen ihn das Möglichste leisteten. Vgl. 338 D.

[22]) S. 51. Diese Neffen sind Hipparinos und Nysaios. Vgl. Anm. 4, Tab. 1.

[23]) S. 51. Dion stand damals in einem Alter von etwa 42 Jahren. Denn Platons zweite Reise erfolgte wahrscheinlich sehr bald nach dem Tode des älteren Dionysios 367 v. Chr.

[24]) S. 51. Das erinnert an Rpl. 502 B, ohne daß man einen direkten Hinweis auf diese Stelle in unseren Worten zu finden braucht, denn auch in den „Gesetzen" finden sich Ausführungen ähnlicher Art, z. B. 709 E. 735 D. Mit politischen Hoffnungen und Plänen trug sich Platon fortwährend auch abgesehen von dem „Staat" und den „Gesetzen"; die einzige Möglichkeit zur Verwirklichung solcher Pläne lag aber — das sagte er sich immer wieder — in dem zu erhoffenden Auftreten eines jungen, hochbefähigten, vor allem auch philosophisch beanlagten, dabei kraftvollen und energischen Fürsten (Tyrannen), der den Willen und die Macht hätte, den Boden für die Neuerung zu ebenen.

[25]) S. 51. Die Hss. haben, allerdings auffällig genug, *λόγος* und ebenso Plutarch Dion c. 11. Wenn man aber dafür entweder *λόγῳ* oder *λόγοις* eingesetzt hat, so spricht dagegen schon das folgende *ἑκών*, das ein Adjektiv als Gegensatz zu fordern scheint. Dies dürfte meines Erachtens das auch paläographisch näher liegende *λόγιος* sein; denn dies ist eben der bezeichnende adjektivische Ausdruck für den „Theoretiker" im Gegensatz zu dem Praktiker.

[26]) S. 52. Zu dem *πρῶτον μέν* folgt das Gegenstück erst 328 E innerhalb der dem Dion in den Mund gelegten Mahnung mit den Worten *φιλοσοφία δέ*. Denn sie, die Philosophie ist es, an der gleichfalls (sowie an seiner eigenen Person) eventuell Verrat geübt werden würde. — Die dramatische Gestaltung der Erzählung durch Einführung redender Personen ist echt platonisch und entspricht ganz dem Ton der „Gesetze", wie schon früher bemerkt.

[27]) S. 52. Megara war Nachbarstadt Athens, ein Ort, dessen Erwähnung hier um so näher lag, als Pl. sich nach dem Tode des Sokrates einige Zeit dahin zurückgezogen hatte.

[28]) S. 54. „Was richtig und wahr zu sein scheint, das muß auch unter allen Umständen gesagt werden". So heißt es auch in den Gesetzen VI, 779 E und ähnlich öfter; vgl. meine Plat. Aufs. S. 36. Und das gilt, wie für das Leben, so auch für die Wissenschaft. Platons Entschlossenheit, die Wahrheit zu erforschen und zu verkünden, bürgt dafür, daß er keiner Geheimlehre gehuldigt habe, wenigstens nicht in dem gewöhnlichen Sinne. Geheimniskrämerei in Sachen der Wissenschaft wäre in seinen Augen eine große Albernheit. Aber es gibt allerdings eine Grenze der Mitteilung und Mitteilbarkeit: sie liegt in der Hoffnungslosigkeit den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen.

[29]) S. 55. So bezeichnet, weil für Pl. hier und weiterhin nur seine Beziehungen zu dem jüngeren Dionys in Frage kommen.

[30]) S. 55. Über diesen Rat und die Disposition des ganzen Briefes s. Anm. 2. Diese einleitenden Ausführungen sind, wenn man so will, eine Art Illustration zu dem Goethischen Wort, „Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen, Ein Werdender wird immer dankbar sein".

[31]) S. 55. Hierzu vgl. den fünften Brief 322 B.

[32]) S. 56. Hierzu vgl. Legg. XI, 928 D f.

[33]) S. 57. S. Anm. 4, Tab. I.

[34]) S. 57. Dareios nämlich hatte sechs zuverlässige Genossen zu Mitregenten; zusammen also bildeten sie eine Art Regierungskollegium von sieben Mitgliedern, wie Platon Legg. III, 795 C es in Übereinstimmung mit unserer Stelle darstellt, und dem entspricht die Einteilung in sieben Provinzen, die Pl. in der nämlichen Stelle der Gesetze hervorhebt, während Herodot III, 89 über diesen Punkt anders berichtet.

[35]) S. 57. Vgl. Legg. III, 695 B.

[36]) S. 57. So dürften die etwas dunkelen Worte *πόλεις ὑπὸ βαρβάρων ἐμβεβλημένας* zu verstehen sein. Denn *ἐμβάλλειν τινὶ* ist „jemanden angreifen"; der transitive Gebrauch intransitiver Verben aber im Partic. passiv. ist im Griechischen nichts Ungewöhnliches. Vgl. z. B. aus unseren Briefen Ep. I, 309 A *πεπιστευμένος*, Ep. VII, 333 A *παρακελευόμενα*.

[37]) S. 58. Diese Stetigkeit des eigenen Wesens, die auf der Einheit mit sich selbst beruht, ist eine der wesentlichsten Forderungen der platonischen Ethik. Vgl. Legg. I, 626 D. Rpl. I, 351 E.

[38]) S. 59. Infolge des glänzenden Sieges, den Gelon 480 v. Chr. bei Himera über die Karthager davontrug.

[39]) S. 59. Im J. 357 v. Chr. Das Nähere s. bei Plutarch im Leben des Dion c. 22 ff.

[40]) S. 59. Das Wort König (*βασιλεύς*) steht in allen diesen Erörterungen über Verfassungsfragen stets im strengen Gegensatz zu „Tyrann". Es bedeutet also den an Gesetze gebundenen und diesen Gesetzen auch unverbrüchlich folgenden Herrscher, also einen Regenten im besten und edelsten Sinne des Wortes.

[41]) S. 60. Kallippos (bei Cornelius Nep. Callicrates genannt) und Philostratos, von denen der erstere als Schüler Platons bezeichnet wird, waren Brüder und waren nach Cornelius Nepos Dion c. 9, 6 beide an der Ermordung des Dion beteiligt, während Plutarch dies nur von Kallippos (nicht zu verwechseln mit dem ausgezeichneten Astronomen Kalippos, der auch ein wenigstens mittelbarer Schüler Platons, aber ein gut Teil jünger als jener war) berichtet. Dion war mit Kallippos eng befreundet und hatte während der Zeit seiner Verbannung in Athen in seinem Hause gewohnt; um so verabscheuungswürdiger ist das Verbrechen, dessen dieser sich gegen ihn schuldig machte. Seinen Rächer fand er an Hipparinos, dem Stiefbruder des jüngeren Dionysios, von dem er nach 13monatlicher Herrschaft in Syrakus umgebracht ward. Das Nähere darüber findet sich bei Plutarch im Leben des Dion c. 54 ff.

[42]) S. 61. Mit diesen Worten, aus denen nach Steinhart (Bd. VIII, 300) ein des Platon ganz unwürdiger Selbstruhm sprechen soll, will Pl. nicht etwa sich selbst erheben, sondern die Ehre seiner Vaterstadt Athen retten, der die verruchte Tat ihres Bürgers Kallippos in der Tat ein furchtbares Schandmal angeheftet hatte. Weit entfernt, einen Fälscher zu verraten, zeigen uns diese Worte des Platon ihn vielmehr als edlen Anwalt seines Vaterlandes, eine Rolle, die ihm um so höher anzurechnen ist, je mehr er im allgemeinen Grund

hatte mit den politischen und sittlichen Zuständen derselben unzufrieden zu sein. Vgl. 336 D. Zum Gedanken im Ganzen vgl. auch Legg. 961 A f.

[43]) S. 61. Eine dem Pl. geläufige (vgl. Charm. 167 B, Phil. 66 D, Rpl. 583 A dazu in unserem Brief 334 B, 340 A) Anspielung auf die Sitte bei Gastmahlen und Trinkgelagen das dritte und letzte Trankopfer dem Erretter Zeus darzubringen.

[44]) S. 61. Dionysios irrte damals, aus Syrakus vertrieben, unstet umher. Später, 346 v. Chr., gelang es ihm sich noch einmal auf wenige Jahre zum Herrscher in Syrakus zu machen, um dann sein Leben in Korinth als Verbannter in dürftigen Verhältnissen zu beschließen.

[45]) S. 62. Eine etwaige ewige Dauer dieses irdischen Lebens wird uns durch diese Dauer an sich durchaus nicht glücklich machen, sondern nur durch Verbindung dieser Dauer mit unwandelbarer, unverbrüchlicher Rechtschaffenheit und Sittenreinheit. Allein diese ewige Dauer des irdischen Lebens ist nur ein Wahngebilde; eine ewige Dauer ist nur der Seele beschieden, wie die religiösen Überlieferungen (vor allem die Lehrer der Orphiker und der Mysteriendienst) behaupten, und ihnen müssen wir Glauben beimessen. Vgl. Lysis 217 B.

[46]) S. 62. Dieser Satz, in der handschriftlichen Überlieferung an einer Stelle mit einem kleinen, von den Kritikern nicht bemerkten Fehler behaftet, hat an einer zweiten Stelle durch die Herausgeber im Anschluß an K. F. Hermann eine Änderung der handschriftlichen Lesart erfahren, die nichts als eine Schlimmbesserung des Überlieferten ist; so stellt er sich denn in den Ausgaben als ein sowohl grammatisch wie auch dem Sinne nach unbefriedigendes Satzgebilde dar. In richtiger Gestalt, wie sie meiner Übersetzung zugrunde liegt, muß der Satz m. E. folgendermaßen lauten: *διὸ καὶ τὰ μεγάλα ἁμαρτήματα καὶ ἀδικήματα σμικρότερον εἶναι χρὴ νομίζειν κακὸν πάσχειν ἢ δρᾶσαι* (vgl. hierzu Cic. Tusc. V. 19, 56 und de repl III. 13, 23), *ὧν ὁ φιλοχρήματος πένης τε ἀνὴρ τὴν ψυχὴν οὔτε ἀκούει, ἐάν τε ἀκούσῃ, καταγελῶν, ὡς οἴεται πανταχόθεν ἀναιδῶς ἁρπάζει πᾶν ὅτιπερ ἂν οἷός τ' ᾖ* (so für *οἴηται* der Hss.) *καθάπερ θηρίον, φαγεῖν ἢ πιεῖν ἢ περὶ τὴν ἀνδραποδώδη καὶ ἀχάριστον, ἀφροδίσιον λεγομένην οὐκ ὀρθῶς ἡδονὴν ποριεῖν αὐτῷ, τοῦ μὴ πίμπλασθαι* (so die Hss richtig, während die Ausgaben nach Hermann bieten *τοὐμπίμπλασθαι* mit Komma nicht vor, sondern hinter *τ ὐμπλίμπασθαι*) *τυφλὸς ὢν καὶ οὐχ ὁρῶν κ. τ λ.* So wird die sinnlose Verbindung *πᾶν ὅτιπερ ἂν οἴηται φαγεῖν* „alles, was er glaubt zu verschlingen" umgewandelt in das sinngemäße „alles was er imstande ist (*οἷός τ' ᾖ*) zu verschlingen," wie auch die weiteren Infinitive (für *ποριεῖν* ist vielleicht zu schreiben *πορίζειν*) ihre richtige Beziehung erhalten, die überdies durch das nun losgelöste *τοῦ μὴ πίμπλασθαι* gesichert wird. Was aber dies letztere anlangt, so ist es offenbar zu verbinden mit *τυφλός*, eine durchaus legitime Verbindung, wie man z. B. sagt *τυφλὸς τοῦ μέλλοντος* u. drgl. Also: er sieht in seiner Blindheit nicht, daß diese Anfüllung eine vergebliche Sache ist oder m. a. W., daß er nicht wirklich angefüllt werde. So faßt es schon richtig Ficinus, indem er übersetzt: „et quasi caecus non cernit se frustra contendere inexplebilem explere concupiscentiam. Rücksichtlich des Paläographischen aber sei bemerkt, daß nichts häufiger ist als die Verwechslung von *οἷόν τε* mit *οἴονται* und dem Verwandtes. Zu *τυφλός τινος* vgl. auch Tim. 47 B.

[47]) S. 62. Die vielfach verkannte Konstruktion dieser Worte ist folgende: *οὐχ ὁρῶν, ἡλίκον κακόν ἀεὶ μετ' ἀδικήματος ἑκάστου συνέπεται* (dies hat man sich aus dem vorausgeschickten Relativsatz zu ergänzen) *τούτοις, οἷς συνέπεται τῶν ἁρπαγμάτων ἀνοσιουργία, ἣν ἀναγκαῖον κ. τ. λ.* Also wörtlich: „er sieht nicht, ein wie großes mit jedem Unrecht verbundenes Unheil denen folgt, denen sich die Sündhaftigkeit ihrer Räubereien beigesellt". Derartige Hilfeleistungen zwischen Haupt- und Nebensatz in bezug auf gegenseitige Ergänzungen sind im Griechischen nichts Ungewöhnliches. Vgl. Vahlen, Ges. Schriften Lpz. 1911. I, p. 10 und Waitz, Arist. Organ. I, p. 512 f (zu 64[b] 26).

[48]) S. 63. Vgl. 326 B, 328 A.

[49]) S. 63. S. Anm. 41.

[50]) S. 64. Für das unhaltbare *ἀπέσωσεν* des Hss. hat Hercher in der Didot'schen Ausgabe eingesetzt *ἐκράτησεν*. Nur wer jede Rücksicht auf die Paläographie beiseite schiebt, konnte sich eine solche Freiheit gestatten. Wer in dieser Beziehung weniger eigenmächtig ist, dürfte sich eher befreunden mit dem Vorschlag, den ich vorzulegen wage, nämlich *ἀπτὸς ἦν* „sie wäre feststehend (nicht wankend) geworden. Vgl. Plat. Rpl. 534 C *ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται.*

[51]) S. 64. Die Unwissenheit (*ἄγνοια, ἀμαθία*) ist nach Platon die eigentliche Quelle aller Verfehlungen und aller Schlechtigkeiten. Doch unterscheidet er verschiedene Abstufungen, worüber man sich am besten belehrt aus dem neunten Buch der Gesetze p. 863 C ff. (S. 366 ff der Übersetzung). Dazu vgl. auch meine Plat. Aufs. 189 ff.

[52]) S. 64. Für das handschriftliche *λῷον ὦν* ist mit Schneider *λῳόνων* zu schreiben, das, verbunden mit *ὀρνίθων*, einen vortrefflichen Sinn gibt.

[53]) S. 64. Vgl. Anm. 42.

[54]) S. 64. So einleuchtend dieser wie ein roter Faden die ganzen praktischen Mahnungen durchziehende Gedanke ist und so vernehmlich die Geschichte ihre Stimme für die Richtigkeit desselben erhebt, so stark war und ist doch jederzeit der Widerstand, den das eigensinnige Menschenherz mit seinen egoistischen Trieben dieser von den größten Staatsmännern, von einem Friedrich d. Gr., einem Bismarck und anderen gepredigten Weisheit entgegensetzt. Mäßigung gegen die Feinde und Strafe nur insoweit, als sie von der Gerechtigkeit unbedingt gefordert wird, das ist die zwar entsagungsvolle aber allein eine bessere Zukunft verbürgende Politik. Zu dem Folgenden vgl. Legg. 961 A f.

[55]) S. 65. Dieselbe Entgegensetzung findet sich auch im ersten Buche der Gesetze p. 646 ff. (und ähnlich auch schon 635 D ff.), nur daß da *φόβος* und *αἰδώς* (= *αἰσχύνη*) als die zwei Unterarten des *φόβος* erscheinen, *δύο φόβων εἴδη σχεδόν ἐναντία.*

[56]) S. 65. Dieser Vorschlag hat einige Ähnlichkeit mit denjenigen Maßregeln, welche in den „Gesetzen" 753 D ff. für die erste Einrichtung des neuen Staates vorgeschlagen werden.

[57]) S. 66. Griechisch *καθάπερ εἶπον.* Man hat diese Worte meist mißverstanden und sie sogar als unecht verdächtigt. Allein sie erweisen sich als durchaus berechtigt, sobald man sich überzeugt hat, daß sie nichts sind als ein Rückweis auf 330 C, d. h. auf jene

merkwürdige Stelle, wo der Lauf der Erzählung plötzlich durch die künstliche oder deutlicher gesagt unnatürliche Einschiebung des „Rates an die Freunde des Dion“ unterbrochen wird. Durch meine Übersetzung wird das, hoffe ich, klar werden.

[58]) S. 66. Vgl. Ep. III, p. 317 A. Trotz des *ἐν Σικελίᾳ* ist nach E. Meyer (Gesch. d. Alt. V, 506, Anm. zu § 989) doch wohl der Lukanerkrieg gemeint.

[59]) S. 67. Platon war damals nahezu 70 Jahr alt.

[60]) S. 67. Archytas, der berühmte Pythagoreer und Freund des Platon, lebte damals in Metapont in Lukanien.

[61]) S. 67. Das von den Übersetzern und Erklärern mißverstandene und darum auch mit Änderungen bedachte *τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα* ist persönlich zu fassen und von *οἵ* abhängig. *Οἱ περί τι* sind die sich mit einer Sache Beschäftigenden, z. B. *οἱ περὶ μουσικήν* die Musikbeflissenen usw. Vgl. Krüger 68, 32, 3, z. B. Prot. 313 C *οἱ περὶ τὴν τοῦ σώματος τροφήν*. Mit *οἵ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα* sind also diejenigen der vorhergenannten Philosophiebeflissenen gemeint, die an zweiter Stelle (nach den Pythagoreern) genannt worden waren, die *τούτων ἄλλοι τινές*, womit dem Sinn der Stelle vollkommen Genüge getan ist. Im übrigen vgl. Anm. 21.

[62]) S. 68. Vgl. 332 C D.

[63]) S. 68. Über ihn s. Ep. II (310 B) Anm. 2.

[64]) S. 70. Vgl. Anm. 43.

[65]) S. 70. Auf dieser dritten Reise nahm Platon seinen Neffen Speusipp sowie auch den Xenokrates mit.

[66]) S. 71. Vgl. Rpl. 531 C.

[67]) S. 71. Unter diesem Vortrag ist, wie der Zusammenhang und das Folgende zeigt, nicht ein einzelner Vortrag, sondern ein kurzer Lehrgang, eine propädeutische Übersicht zu verstehen.

[68]) S. 71. Diese Bemerkungen über die Unzulässigkeit und Verkehrtheit aller philosophischen Schriftstellerei lassen, wie die naheverwandten des zweiten Briefes p. 314 C f., keinen Zweifel über ihren ironischen Charakter. Um die sei es wirkliche sei es bloß angebliche philosophische Schriftstellerei des Dionysios möglichst lächerlich zu machen, spricht er das Todesurteil über alle philosophische Schriftstellerei, die eigene nicht ausgenommen, aus; ja, er gibt dieser Selbstverdammnis noch eine pikante Schärfe durch die offenbar auf ihn selbst gehenden Worte: „sie wissen selbst nicht über sich Bescheid“, m. a. W. „sie bewegen sich in den Bahnen der Schriftstellerei wie eine Art Nachtwandler“. Anderseits ist aber auch nicht zu verkennen, daß diesem ganzen neckischen Spiel doch auch ein Körnchen Ernst insofern zugrunde liegt, als die Schriftstellerei für Platon allerdings nicht den Höhepunkt seiner Mission bezeichnet, sondern nur von sekundärer Bedeutung ist: der Schwerpunkt seiner Tätigkeit liegt vielmehr in dem mündlichen Unterricht, in der unmittelbaren Wechselwirkung der Geister; und dieser lebendige Verkehr durch das gesprochene Wort hat, wie der Phaidros (275 C ff.) zu zeigen sucht, die zündende Kraft zu wahrer Geisteswirkung, nur er vermag zu bewirken, daß der Funke von einer Seele in die andere überspringt. Und damit kommen wir zu dem weiter hier berührten Rätsel der plötzlichen Erleuchtung, gekennzeichnet durch die Worte

οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς (341 C D). Man hat die Stelle benutzt, um die platonische Philosophie als intuitiven im (Gegensatz zu dem reinen) Intellektualismus oder Rationalismus zu kennzeichen. Der Wortlaut der Stelle könnte allerdings dazu verführen, ähnlich wie die daran anklingende Stelle im Symposion (210 E), wo von dem plötzlichen Auftauchen des Urschönen vor dem Auge der Seele die Rede ist. Allein man übersieht dabei einerseits das Halbbildliche beider Darstellungen, von denen die im Symposion ganz beherrscht wird von dem Bilde der Mysterien, während unsere Stelle durch das οἷον das Bildliche genügend andeutet, anderseits die Tatsache, daß im Symposion nachdrücklich das Mühevolle und die nur stufenweise Annäherung an das zu Erreichende betont und ausdrücklich auch die Bezeichnung μάθημα dafür gebraucht wird. (Vgl. Plat. Aufs. p. 10). Die Sache steht bei Pl. folgendermaßen: Aller Rationalismus fordert im Grunde, auch unausgesprochen, so etwas wie intellektuelle Anschauungen. Denn wo soll er seinen Gehalt herbekommen, da er die Sinnesanschauung als untauglich für die Erkenntnis bei Seite schiebt und der Verstand für sich nichts als die leere Form der Erkenntnis bietet? Aber während der gewöhnliche Rationalismus es mit der jeweiligen vom Verstande gelieferten Formel bewenden läßt, als wäre dieselbe auch zugleich der Gehalt der Erkenntnis, erhält die Sache bei Pl. eine andere Wendung. Er unterscheidet zwischen Begriff und Idee, zwischen Definition und dem transzendenten Correlat derselben, zwischen Denken und — Schauen. Mit diesem Schauen nun kommen wir in ein Gebiet, das, der Kontrolle des Verstandes entzogen, ein höheres Erkenntnisvermögen vorauszusetzen scheint als die Vernunft, ein geistiges Anschauungsvermögen, das, ohne selbst sinnlich zu sein, mit der sinnlichen Erkenntnis doch die Eigenschaft der Unmittelbarkeit teilt, also keiner Beihilfe des Verstandes, d. h. keiner diskursiven Erkenntnistätigkeit, mehr bedarf; der Gegenstand dieser Anschauung würde dann unmittelbar in voller Deutlichkeit vor uns liegen. Allein damit verwickelt sich Pl. in Schwierigkeiten und Widersprüche, deren Prüfung leicht erkennen läßt, daß dies nicht sein letztes und eigentliches Wort ist. Denn er versichert uns ja oft genug ausdrücklich, daß eine volle Erkenntnis der Idee uns hienieden versagt sei. Der ganze Abschnitt des Phaidon 67 A ff bietet dafür Zeugnis. Dazu vgl. man Stellen wie Rpl. 505 A, wo er ausdrücklich von der Idee des Guten sagt, daß wir sie nicht in voller Genauigkeit kennen, ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν. Niemandem als Gott kommt die wahrhaft genaue und vollkommene Erkenntnis zu, heißt es Parm. 134 C f., und dem entsprechend erklärt der Phaidros (278 D) die Gottheit allein für weise. Eine adäquate Erkenntnis kommt dem Menschen nicht zu, auch dem philosophisch höchstgebildeten nicht. Das angebliche Schauen ist also nun ein mehr oder weniger bildlicher Ausdruck für den höchsten Grad von Verstandeserkenntnis, der uns unmittelbar an die Schwelle des überhimmlischen Ortes, des τόπος ὑπερουράνιος führt, ohne uns doch wirklich in ihn eintreten zu lassen. Es bleibt also im Grunde bei der diskursiven Erkenntnis, unbeschadet übrigens der Richtigkeit der Unterscheidung zwischen Begriff und Idee, d. h. zwischen der bloßen Form der Abstraktion und ihrem eigentlichen Gegenstand.

Denn diese Unterscheidung behält ihr gutes Recht auch dann, wenn die Idee nur ihrem Dasein nach, nicht aber auch ihrem Wesen nach erkannt werden kann. — Was übrigens das plötzliche Aufflammen einer abschließenden Erkenntnis anlangt, so lassen sich auf allen Gebieten der Wissenschaft sowohl wie der Technik analoge Erscheinungen nachweisen. Wie oft kommt es bei Bemühungen um die Lösung eines schwierigen wissenschaftlichen Problems vor, daß, nachdem man sich lange vergebens abgequält hat, ein einziger glücklicher Blick uns auf einmal den ganzen inneren Zusammenhang der verwickelten Sache offenbart und mit ihm die Lösung des Rätsels bringt. Die Geschichte der Entdeckungen ist voll solcher plötzlicher Erleuchtungen. Selbstverständlich setzen dieselben die volle Beherrschung des dabei in Betracht kommenden Fachgebietes verbunden mit einer genialen Geistesanlage voraus. Hier aber, wo es sich nur um Natur und natürliche Dinge handelt, läßt man wohlweislich jede mystische Deutung beiseite, während bei Platon, wo die Sache ins Übersinnliche übergreift, es nicht zu verwundern ist, wenn sich ein Schein von Mystik einstellt.

[69]) S. 72. Für das überlieferte *λεγομένην* ist hier, wie schon Bonitz erkannte, zu lesen *γενομένην*.

[70]) S. 72 Nämlich 341 C.

[71]) S. 73. Dieser Abschnitt mag auf den ersten Blick etwas Befremdendes haben, aber er enthält nichts, was mit der sonst uns bekannten platonischen Anschauungsweise irgendwie in Widerspruch stünde. Bei dem herrschenden Vorurteil gegen diese ganze Briefsammlung ist man begreiflicherweise sofort bei der Hand gewesen, diese Expektoration als einen Hauptbeleg für die Unechtheit dieses siebenten Briefes auszunutzen und vor allem kann sich Steinhart nicht genug tun in der Verächtlichmachung des von dem Verfasser eingenommenen Standpunktes, der von der Höhe platonischer Denk- und Darstellungsweise so tief herabsinkt, daß er „die Bezeichnungen *εἶδος* und *ἰδέα* (p. 303), ebenso den Namen Dialektik (p. 304) beharrlich vermeidet." Aber selbst bei ganz anderem kritischen Standpunkt diesem Brief gegenüber, nämlich bei gewährter gütiger Erlaubnis ihn als platonisch gelten zu lassen, findet doch dieser Exkurs keine Gnade vor dem Auge des Richters: er muß die Strafe der Landesverweisung über sich ergehen lassen, m. a. W. er wird als ein Emblem aus dem Texte entfernt. In beiden Fällen verkannte man Sinn und Zweck dieses philosophischen Exkurses. Was gegen Platon als den Verfasser zu sprechen scheint, spricht gerade für ihn. Denn Pl. will hier gar nichts anderes als einen durchaus elementaren Standpunkt einhalten; mit voller Absicht meidet er die Voraussetzung der Bekanntschaft mit der eigentlichen Dialektik und ihrer Terminologie (ganz ähnlich dem Standpunkt in den „Gesetzen", wo auch der Ausdruck *διαλεκτική* mit samt dem terminologischen Zubehör grundsätzlich vermieden wird), wie er denn diesen Exkurs selbst als einen bloßen *μῦθός τε καὶ πλάνος* (344 D) bezeichnet. Als Hörer denkt er sich Leute, die sich wie A-B-C-Schützen zu einem fertigen Lehrer verhalten. Der letztere kennt die feineren Unterscheidungen für die Verknüpfbarkeit der Buchstaben und damit die mannigfachen Möglichkeiten ihrer Zusammensetzung zu Worten und deren Einreihung in einen größeren Zusammen-

hang, während der erstere sich noch mühsam abquält mit den gröbsten Unterscheidungen und sich mit deren Verständnis zunächst abfinden muß. Platon begnügt sich hier demgemäß mit der fundamentalen Unterscheidung zwischen der Idee (die er sich aber wohl hütet mit diesem ihren üblichen Terminus zu bezeichnen) und dem Wege, der von unten nach oben zu ihrer Erkenntnis führt. Dabei macht er sich nicht den geringsten Skrupel darüber, daß er die subjektiven und objektiven Momente, die für Zurücklegung dieses Weges in Betracht kommen, wie gleichwertig nebeneinander stellt, indem er Namengebung (*ὄνομα*), Begriffsbestimmung (*λόγος*) und Erkenntnis (*ἐπιστήμη*), also die subjektiven Momente in einer und derselben Reihe mit der Sinnenwelt (*εἴδωλον*, denn das ist hier die Sinnenwelt), also dem objektiven Moment aufmarschieren läßt. Ebensowenig läßt er es sich angelegen sein, innerhalb des Erkenntnisgebietes etwa zwischen Wissen (*ἐπιστήμη* im eigentlichen Sinn) und *δόξα* zu scheiden oder Erkenntnis und Erkenntnismittel voneinander zu sondern, vielmehr ist alles nur darauf angelegt den Aufstieg vom natürlichen (in die vier Stufen gegliederten) zu dem eigentlichen (übersinnlichen) Sein zu kennzeichnen. Gerade darin aber zeigt sich der Griff des Meisters und nicht der des Fälschers. Diese Freiheit der Behandlung konnte sich nur der gestatten, der sich der vollen Herrschaft bewußt ist über das gesamte Material, um mit ihm je nach Bedürfnis so oder anders zu schalten und zu walten. Ein Fälscher wäre nun und nimmermehr auf eine so eigenartige, den Verdacht der Ketzerei weckende Verwertung platonischen Gutes verfallen, auch wenn sie ihm überhaupt möglich gewesen wäre, vielmehr hätte er, um eben als Platon zu erscheinen, seiner Ausführung etwa die aus der Republik bekannte Form der Darstellung zugrunde gelegt, wohl darauf bedacht, sich von den bekannten Spuren Platons so wenig als möglich zu entfernen. Aber der Argwohn kennt eben kein Erbarmen. Zeigen sich Anklänge an bekannte Schriften des Platon — so verrät sich der Dieb; finden sich anscheinende Abweichungen, so ist es eben nicht Platon, es ist ein anderer — ein Fälscher.

[72]) S. 73. In den Gesetzen, die in Anschauungs- und Darstellungsweise eine unverkennbare Ähnlichkeit mit den Briefen an sich tragen — ein deutliches Zeichen ihrer zeitlichen Nähe zueinander — findet sich in annähernder Übereinstimmung mit dieser Gliederung folgende Bemerkung (X., 895 D): Dreierlei ist richtig für die Kenntnis jeden Dinges: erstens das Ding selbst seinem Sein nach (*οὐσία*), zweitens die Wesenserklärung (*τῆς οὐσίας ὁ λόγος*) und drittens sein Name (*ὄνομα*).

[73]) S. 73. Denn diese ist etwas Objektives.

[74]) S. 74. Die Worte lauten: *οὐ γὰρ ἂν τούτων μή τις τὰ τέτταρα λάβῃ ἁμῶς γέ πως, οὔποτε τελέως ἐπιστήμης τοῦ πέμπτου μέτοχος ἔσται.* Da hier *τούτων* am natürlichsten auf das zunächst Vorausgehende zu beziehen ist, also auf *σώματος, πυρός, ὕδατος κ. τ. λ.*, so ist es mir zweifelhaft, ob für das grammatisch zwar nicht unmögliche (es wäre dann dem *οὔποτε* ankündigend vorausgeschickt), aber entbehrliche *οὐ* nicht zu lesen ist *οὗ*, von dem dann *τούτων* abhängt. Demgemäß habe ich übersetzt.

[75]) S. 74. Vgl. Krat. 438 D E.

[76]) S. 74. Eine geometrische Figur läßt sich für die sinnliche

Wahrnehmung nie in voller Exaktheit darstellen. Eine Kreislinie enthält, wenn man sie in die kleinsten sinnlich wahrnehmbaren Teile zerlegt, immer auch Ansätze zum Geraden und die gerade Linie Ansätze zum Krummen in sich.

[77]) S. 74. Das ist der Standpunkt, den im Kratylosdialog Hermogenes vertritt. So gleich zu Anfang des Dialogs (384 D E): „Mir scheint jeder Name, den man einem Dinge beilegt, der rechte zu sein, und wenn man ihn wieder mit einem anderen vertauscht und jenen nicht mehr gebraucht, so muß man diesen späteren für nicht minder richtig halten als die früheren, wie z. B. wenn man den Sklaven andere Namen gibt, so ist der neue nicht minder richtig als der, den sie ursprünglich führten. Denn nicht von Natur kommt jedem Dinge ein Name zu, keinem einzigen, sondern durch Gesetz und Gewohnheit, je nach der wechselnden Wahl der Benennung".

[78]) S. 74. Hierzu vgl. Theaet. 208 B ff.

[79]) S. 75. Deren Charakter kein anderer als beständige Wandelbarkeit ist.

[80]) S. 75. Solange es sich nur um die Erscheinungswelt handelt, sind beim Widerstreit von Meinungen die Waffen gleich verteilt. Handelt es sich aber um den Gegensatz von Erscheinung und wahrem Sein, so wird das Weltkind den Gegner leicht in Nachteil bringen, ja ihn lächerlich machen können, denn die Menge versteht sich nur auf die Sprache dieser Welt.

[81]) S. 75. Lynkeus, der Meister des Sehens, „zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt", wird hier in leichter Hyperbel zugleich als Lehrmeister des Sehens hingestellt.

[82]) S. 76. Vgl. Legg. VII, 816 D: „Ohne die Kenntnis des Lächerlichen ist es nicht möglich das Ernste wirklich zu verstehen, wie sich überhaupt, wenn man es zum vollen Verständnis bringen will, bei Gegensätzen das eine Glied nicht ohne das andere erkennen läßt".

[83]) S. 76. Nämlich zu Anfang des philosophischen Kapitels 341 C.

[84]) S. 76. Vgl. Soph. 246 D

[85]) S. 76. Es ist wieder die Luft des Gesetzeswerkes, die uns an dieser Stelle hier anweht. Übrigens ist das Übertreibende in der Herabsetzung der Schriftstellerei hier wie in den entsprechenden früheren Stellen das beste Zeugnis für die Urheberschaft Platons.

[86]) S. 77. Das soll wohl heißen: „mag es auch unter seinen Werken das relativ beste sein". Der „volle Ernst" aber bedeutet das, was wir „das letzte Wort" in einer Sache nennen.

[87]) S. 77. Vgl. Il. VII, 360. XII, 234.

[88]) S. 77. *Ἴττω Ζεύς* sagt man in Theben für das gemeingriechische *ἴστω Ζεύς*. Vgl. Phaed. 62 A B.

[89]) S. 77. Vgl. 341 A und Anm. 67.

[90]) S. 78. Daß Wissen nur entweder durch eigenes Nachdenken und Forschen (*ζητεῖν εὑρίσκειν*) oder durch Belehrung (*διδάσκειν* und dem entsprechend *μανθάνειν*) entstehe, ist eine Behauptung, der wir bei Pl. öfters begegnen, z. B. Phaed. 85 C. 99 C. Crat. 438 A. 439 B. Rpl. 618 C. Alcib. I 106 D. 112 D (vgl. auch Hipparch 228 D). Es handelt sich also um ein platonisches Dogma, das um so mehr verdient,

etwas näher ins Auge gefaßt zu werden, als es besonders bezeichnend ist für den ganzen philosophischen Standpunkt Platons. Wir verweilen also einen Augenblick dabei, obschon die vorliegende Stelle wegen ihrer speziellen Beziehungen keine besondere Aufforderung dafür bietet. Einige Überlegung zeigt, daß Wissen nicht bloß auf den zwei von Pl. angezeigten Wegen erworben wird, sondern daß es noch einen dritten Weg gibt, den Pl. völlig übersieht. Sein ganzes Philosophem ist nur auf die gedachte, diskursive Erkenntnis gerichtet. Allein neben der gedachten Erkenntnis gibt es auch eine anschauliche (durch Sinneswahrnehmung erworbene) Erkenntnis, eine Art des Wissens, die einerseits ohne eigenes Forschen, anderseits aber auch ohne Belehrung durch andere uns einen beständigen Zuwachs an Kenntnissen bringt und die sogar der ursprüngliche und zugleich ergiebigste Quell alles Wissens ist. Allein für Pl. ist die Kenntnis von Stein und Baum kein Wissen. Das versichert er uns ausdrücklich im ersten Alkibiades 111 B ff.; denn darüber weiß jedermann unmittelbar Bescheid, nicht aber über „gerecht" und „ungerecht", denn darüber streiten sich die Leute auf das Heftigste. Wie steht es aber in der Tat? Jede mit gesunden Sinnen erkannte Tatsache, jedes mit gesunden Augen beobachtete Einzelding hat, was die Gewißheit der Erkenntnis anlangt, genau den gleichen Wert, wie ein nach logischen Regeln vollzogener richtiger Schluß oder wie irgend ein Satz einer theoretischen Wissenschaft. Für die gedachte Erkenntnis nun hat Pl. mit seinem Satze vollkommen recht; die anschauliche Erkenntnis aber schiebt er entsprechend seiner ganzen Weltansicht geflissentlich beiseite, sie gewährt seiner Ansicht nach kein Wissen, sondern nur schwankende Meinung. Er kennt keinen Unterschied zwischen *εἰδέναι* und *ἐπίστασθαι*, zwischen Wissen und Wissenschaft, während wir die Kenntnis von Tatsachen in vollem Sinne als Wissen anerkennen, dabei aber einen wichtigen Unterschied machen zwischen Wissen und Wissenschaft, indem wir unter letzterer die Bestimmung des Besonderen durch das allgemeine Gesetz verstehen. Es bezieht sich also das Wissen ebensogut wie auf das Allgemeine auch auf die einzelnen Tatsachen für sich, wie sie ohne Schlußverfahren durch bloße Wahrnehmung feststehen. Das leugnet Pl. auf das Bestimmteste, ein Standpunkt, den er indes nur in der Theorie aufrecht erhält, während er in der Praxis häufig genug dagegen verstößt. Das klassische Beispiel dafür bietet der Dialog Menon (97 A ff), wo der Weg von Athen nach Larissa (eine rein empirische Sache) ausdrücklich als ein Gegenstand nicht nur der Meinung, sondern je nachdem auch des Wissens hingestellt wird. Vgl. meinen plat. Aufs. p. 54 ff. Man sieht daraus, die Wirklichkeit ist stärker als alle künstliche Konstruktion, die wahre Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens wird sich selbst immer wieder geltend machen und sich durchsetzen gegen alle Verrenkungen, die sie durch übereilte Theorien oder irrende Gelehrsamkeit erfährt. Jede falsche Erkenntnistheorie zerschellt früher oder später an der Macht der Tatsachen, und es würde zu ihrer Widerlegung gar keiner besonderen wissenschaftlichen Anstrengungen bedürfen, wenn es das wissenschaftliche Interesse nicht forderte an die Stelle der falschen die richtige Theorie zu setzen. — Aristoteles teilt zwar mit Platon die Ansicht, daß das Wissen nur

Sache der gedachten Erkenntnis sei, wie er denn durch den wissenschaftlichen Ausbau dieser Ansicht der Vater des logischen Dogmatismus geworden ist, aber er ist so weit entfernt, die Wahrnehmungserkenntnis zu entwerten, daß er sie vielmehr zum Ausgangspunkt und zur Grundlage auch der philosophischen Erkenntnis macht. „Wir wissen durch Induktion (durch den Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine) oder durch Beweis; die Induktion beruht auf dem Einzelnen, der Beweis wird aus dem Allgemeinen geführt." So heißt es Anal. post. I, 18 (p. 81ª 40): Die *ἐπαγωγή* führt zum Princip, die *ἐποτήμη* entwickelt aus dem Princip. Jene ist der Fortgang von dem für uns Bekannten und Gewissen (dem Einzelnen, Besonderen) zu dem an sich Bekannten und Gewissen, dieses ist der umgekehrte Weg von diesem zu jenem. Daß auch des Aristoteles Ansicht mangelhaft bleibt, ist hier nicht weiter zu erörtern.

[91]) S. 78. Man kann an Aristipp, Eudoxos und den Sokratiker Aischines denken, die zeitweise an dem Hofe des Dionysios verweilten.

[92]) S. 78. Nämlich den Platon.

[93]) S. 79. Od. 12, 428.

[94]) S. 80. Vgl. 347 A f.

[95]) S. 82. Vgl. Phaedr. 249 D „wie ein Vogel, der (sehnsuchtsvoll) in die Höhe blickt".

[96]) S. 82. Man könnte daran denken, das etwas auffällige *ἔφαμεν* (denn an eine solche öffentliche Erklärung könnte man doch höchstens im Munde des Dionysios, nicht aber in dem des Platon denken) durch *ἐφάνημεν* zu ersetzen.

[97]) S. 82. Über ihn und die anderen hier genannten Männer s. Anm. 8 u. 9 zum dritten Brief.

[98]) S. 83. Vgl. Ritter, Neue Unters. p. 408 f.

[99]) S. 85. Im Jahre 360 v. Chr.

[100]) S. 86. Platon war nahezu 70 Jahre alt.

[101]) S. 86. So dürfte zu übersetzen sein unter Benutzung einer Variante der Hs. O, die *διαλλάξεσι* bietet für *διαλέξεσι*.

[102]) S. 87. D. h. alle Genossen sollen reich werden und keiner soll mir etwa mit dem Vorwurf kommen können: „ich bin bei alle dem leer ausgegangen".

[103]) S. 87. Nach dem Satz *οὐδεὶς ἑκὼν ἀδικεῖ*.

[104]) S. 87. Vgl. Gess. VIII, 829 A.

[105]) S. 88. Die gute Hs O hat hier hinter *ἔσφηλεν* die Worte *δι' ὀλιγίστων* am Rande, die in die Vulgata übergegangen sind, während A bloß *ἔσφηλεν* hat. Wie sind diese Worte hereingekommen? Ich glaube, durch Verschreibung aus *δι' ἀλογίστων* „in Folge der ganz unberechenbaren Umstände", denn eben um diese völlige Unberechenbarkeit handelt es sich hier. Mag dies nun wirklich im Texte gestanden haben, oder bloß als erklärende Randbemerkung aufzufassen sein, jedenfalls erhält so der Zusatz seine vernünftige Deutung.

[106]) S. 88. Vgl. 330 C 337 E.

Zum achten Brief.

[1]) S. 89. Der achte Brief, einige Zeit nach dem siebenten geschrieben, fällt in eine Zeit, in der sich das unselige Wirrsal der

durch den Rachezug des Dion veranlaßten Vorgänge in Sizilien zum völligen Chaos gesteigert hatte. Die Ermordung des Dion (353 v. Chr.), weit entfernt einen Abschluß der Feindseligkeiten herbeizuführen, war nur der Ausgangspunkt zu immer neuen Parteiungen und Greueltaten, deren Ende nicht abzusehen war. Wenn Platon mit seinem Rat eine Entwirrung des Knäuels anstrebt und vielleicht auch erhofft, so geschieht dies doch im Bewußtsein der Schwierigkeit der Sache und nicht ohne Mißtrauen in seine Kraft, wie dies schon die Wendung *κατὰ δύναμιν* gleich im Beginn des Briefes sowie die Worte 352 E über fromme Wünsche (*εὐχαί*) zeigen. Auf Grund doch gewiß nur unzureichender und einseitiger brieflicher Mitteilungen sich ein zulängliches Bild der Lage zu machen war nahezu ein Ding der Unmöglichkeit. Wenn uns der hier von ihm gemachte Vorschlag etwas phantastisch anmutet, so würde das wohl mit jedem aus der Ferne gegebenen Ratschlag der Fall sein, denn man wird sich sagen müssen, daß, wenn hier überhaupt Rat zu schaffen war, dies nur durch die kraftvolle Hand eines zugleich auch als Soldat bewährten an den Vorgängen unmittelbar mitwirkenden fähigen Staatsmannes gelingen konnte.

[2]) S. 89. Der in der Begrüßungsformel ausgesprochene Wunsch gilt hier schon als Teil des Briefes selbst, als dessen unmittelbare Fortsetzung unser Satz aufzufassen ist. Es war deshalb auch geboten, die Begrüßung nicht äußerlich abzusondern und als selbständige Überschrift erscheinen zu lassen.

[3]) S. 89. Diesen Standpunkt hat Pl. bereits im siebenten Brief 336 E f. entwickelt. S. die Anm. zu dieser Stelle.

[4]) S. 90 Das Wort *εὐχή* steht wie häufig im Sinne eines frommen Wunsches, eines *pium desiderium*, d. h. eines aussichtslosen Wunsches, Platon aber möchte hier den frommen Wunsch wirklich als solchen, d. h. als einen Gott wohlgefälligen und von ihm erhörten betrachtet wissen.

[5]) S. 91. Manche verstehen mit Niebuhr unter den Opikern (Oskern) hier geradezu die Römer.

[6]) S. 91. Vgl. Ep. III, 319 D. VII, 333 B.

[7]) S. 92. Über den anscheinenden Widerspruch dieser Behauptung mit Legg. III 992 A vergleiche man K. F. Hermann, Ztschr. f. Alt 1837 Nr. 33.

[8]) S. 92. Das Gesetz ist, wie Pl. oft genug betont, seiner eigentlichen Bestimmung nach die Stimme der reinen Vernunft. Als personifizierte Vernunft ist es also Gebieter und König.

[9]) S. 92. Hier schreibe ich mit Hs O für *κατέλεσαν*, das sachlich unwahrscheinlich ist, *κατέλυσαν* und schlage dem entsprechend vor für *βάλλοντες* zu lesen *λαβόντες*. Demgemäß habe ich übersetzt.

[10]) S. 93. Diese Einführung des Dion als Redenden (vgl. VII 328 D) ist ganz im Stil der Gesetze, in denen sich Pl. keine Gelegenheit entgehen läßt nicht nur Personen, sondern wo es irgend angeht, auch Sachen redend einzuführen. Vgl. Ges. I, 635 C f. und dazu Anm. 30 meiner Übersetzung.

[11]) S. 93. Diese Gütereinteilung findet sich nicht etwa erst und bloß in den Gesetzen, wie manche meinen, sondern auch schon im Gorgias 477 C. Was die Gesetze anlangt, so vgl. 697 B f. 726 A ff.

[12]) S. 93. Vgl. Legg. 631 B.

[13]) S. 94. So sehr Pl. die Erfahrung zurückstellt hinter die ἐπιστήμη (vgl. Gorg. 462 C ff. Legg. IV 720 A ff. IX 857 C f. XI 938 A), so hoch weiß er sie doch anderseits in gewissen Rücksichten zu schätzen, wie namentlich Rpl. 408 E ff. zeigt. Vgl. auch Rpl. V 452 D f. VI, 484 E.

[14]) S. 94. Denkt man sich dieses chimärenartige Gebilde, diese königliche Dreieinigkeit — dies numerisch verstärkte, aber politisch abgeschwächte spartanische Königtum, als dessen Nachbildung es sich ungefähr darstellt — auch nur für einen Augenblick verwirklicht, so wird man doch die Aufgabe, die drei Könige dauernd unter einen Hut zu bringen, für noch weit schwieriger erachten als die des Fährmanns, der drei miteinander unverträgliche Wesen in seinem Kahn über den Fluß setzen soll, ohne daß einem von ihnen durch den anderen ein Leid widerfährt.

[15]) S. 94. Zur Zeit, als unser Brief geschrieben ward, war der Sohn des Dion, Hipparinos, bereits gestorben. Es liegt also entweder ein Irrtum Platons vor, der vielleicht in Folge der sich drängenden großen Ereignisse noch keine Kunde von dem Tode des Hipparinos erhalten hatte, oder wir sind über die Familienverhältnisse des Dion nicht hinlänglich unterrichtet. Zu der dadurch veranlaßten Controverse vgl. E. Meyer, Gesch. des Alt. V § 999 und C. Ritter, N. Untersuch. p. 406. Auf keinen Fall läßt sich aus dieser Stelle ein Schluß auf die Unechtheit des Briefes ziehen.

[16]) S. 94. Hipparinos hatte im Bunde mit den Freunden des Dion von Leontini aus (wo die Freunde des Dion als Vertriebene weilten), den Kallippos in Syrakus gestürzt.

[17]) S. 95. Geht vielleicht auf VII 337 B ff, Ritter bezieht es auf 354 A.

[18]) S. 95. Vgl. VII 337 B und Gesetze 752 E 767 C D. 855 C.

[19]) S. 95. Dieser Vorschlag hat viel Ähnlichkeit mit Legg. 752 E ff.

[20]) S. 97. Ganz im Geiste und in der Art des Gesetzeswerkes (vgl. meine Einleitung zu den Gess. p. IX) werden hier neben den Göttern mit peinlicher Gewissenhaftigkeit auch deren sämtliche Verwandte mit herangezogen. Denn der Brief ist ja eigentlich für die Öffentlichkeit, für die gesamten Syrakusaner bestimmt.

Zum neunten Brief.

[1]) S. 98. Was die Frage der Urheberschaft anlangt, so könnte man sich diesen trefflichen, der besten antiken Denkweise entsprechenden und eben deshalb wiederholt von Cicero (de fin. I, 14. de off. I, 7 *ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, sed patriae, sed suis*) angeführten Brief auf den ersten Blick wegen des anscheinenden Mangels individueller Färbung auch von einem anderen geschrieben denken als von Platon. Allein näher zugesehen stellt sich die Sache ganz anders. Gerade aus dem Munde eines der wissenschaftlichen Arbeit so ergebenen Mannes wie Platon, dem das Herabsteigen in die Niederungen des politischen Getriebes der Welt, d. h. seiner Welt, immer als ein großes, wenngleich notwendiges Opfer erschien, gewinnen diese Worte doppelt an Bedeutung

und Gewicht. Und dann bedenke man doch, an wen sie gerichtet sind: an einen der hervorragendsten Männer seiner Zeit, an den größten vielleicht neben Platon, seinen Geistesverwandten, einen Mann, der sich zudem im praktischen Leben bereits wie wenige bewegt und bewährt und wahrlich einigen Anspruch auf Muße hatte. Welcher *μέσος ἀνήρ* hätte es sich, ohne sich einer starken Taktlosigkeit schuldig zu machen, herausnehmen können, einem Manne wie Archytas mit einer solchen Mahnung zu kommen? Das konnte nur ein Gleicher gegenüber dem Gleichen. So viel über die innere Wahrscheinlichkeit. Was aber die äußere Wahrscheinlichkeit anlangt, so könnte man allerdings einwenden: Alles dies konnte sich auch ein Fälscher sagen, und eben wegen des Plausibelen seiner Erfindung wagte er es damit hervorzutreten. Allein von einer vagen Möglichkeit auf die Wirklichkeit zu schließen wäre ein arger Verstoß wider die Logik. Wir halten es mit der letzteren und lassen den Brief dem Platon.

[2]) S. 98. Das sind Pythagoreer wie Archytas, über den man außer Ep. VII 338 C, 350 A vergleichen kann Pauly-Wissowa, Realenc.

[3]) S. 98. Dieser Echekrates ist wahrscheinlich derselbe, der in Platons Phaidon als Zwischenredner auftritt. Doch hat die Sache den Gelehrten viel Kopfzerbrechen gemacht. Vgl. Pauly-Wiss. s. v. Echekrates.

Zum zehnten Brief.

[1]) S. 99. Dieser Aristodoros ist sonst nicht bekannt.

[2]) S. 99. So gebe ich den Ausdruck *κομψότητας* wieder, der hier offenbar in ironischer Bedeutung gebraucht ist.

Zum elften Brief.

[1]) S. 100. Dieser Brief ist, wie übrigens alle unsere Briefe, ein sprechendes Zeugnis für den weitgehenden politischen Einfluß dessen sich Platon erfreute. Man kann sagen: Platon, der städtischen Politik entfremdet und von ihr abgestoßen, war weit entfernt, politisch untätig zu sein; nur trieb er nicht städtische, sondern Weltpolitik.

[2]) S. 100. Laodamas, ein Thasier, war ein philosophisch gebildeter Staatsmann. Er wandte sich in Sachen einer Koloniegründung an Platon. Damit kann gemeint sein entweder nach Raeder l. l. p. 440 die Kolonisation von Krenidai (360/59 v. Chr.) oder nach E. Meyer § 988 die von Datos (360 v. Chr.). Der Brief ist also wohl um das Jahr 360 geschrieben.

[3]) S. 100. Es ist bezeichnend für die Leidenschaftlichkeit zugleich wie Leichtfertigkeit, mit der man in der Athetese unserer Briefe verfuhr, wenn Steinhart diese Notiz ohne weiteres auf den großen Sokrates bezieht. Damit konnte er allerdings triumphierend das Siegel auf die Unechtheit drücken. Aber auch dies doch nur nach seiner Meinung. Denn welcher Fälscher hätte sich eines solchen Gallimathias schuldig gemacht? Daß nur der aus den späteren platonischen Dialogen wohlbekannte jüngere Sokrates gemeint sein kann, haben vorsichtigere Beurteiler längst erkannt. Das Widerspiel zu diesem *qui pro quo* bietet der 2. Brief, wo man um-

gekehrt den *Σωκράτης νέος* fälschlich als den *Σωκράτης νεώτερος* gedeutet hat. Vgl. 2. Br. Anm. 21. Übrigens ist, um einem erhobenen sprachlichen Bedenken gegen die Echtheit des Briefes zu begegnen, *ἐστι περὶ ἀσθένειαν* nicht schlechtweg — *ἐστιν ἀσθενής*, sondern „er ist ganz beschäftigt mit“ . . ., „er ist ganz in Anspruch genommen von“, „er hat für nichts anderes Zeit als für seine Krankheit.“

[4]) S. 100. Hes. W. u. T. 486.

[5]) S. 100. Es ist nicht, wie der neueste Herausgeber Burnet tut, *οἷόν τε* zu schreiben, sondern *οἷονται*. Bekker schreibt *οἷονθ'*.

[6]) S. 101. Also nur eine große Katastrophe kann euch dann retten, welche die Vorbedingungen schafft für eine Radikalkur. Man denkt dabei wohl an die von Platon in der Republik sowohl wie in den Gesetzen wiederholt hervorgehobene Möglichkeit des Auftretens eines mächtigen, aber auf das Beste ausgehenden Tyrannen, der, um das Gute durchzusetzen, zunächst gründlich mit der bestehenden Ordnung oder Unordnung aufräumt. Dies schien dem Pl. für Einführung seines Staatsideals der einzige Hoffnungsstrahl. Hier lassen sich daneben natürlich auch noch manche andere geschichtliche Katastrophen denken.

Zum zwölften Brief.

[1]) S. 102. Zu diesem, wie die Unterschrift zeigt, schon im Altertum für unecht erklärten Brief gibt Diogenes Laert. VIII, 81 auch das Gegenstück, nämlich das Schreiben des Archytas, das ihn veranlaßt haben soll. Beide sind von dem Verfertiger der Okkelosschriften gefälscht (vgl. Diels, Frg. d. V. I, 250, 29. 264, 30) und wir geben sie ohne ihnen eine Träne nachzuweinen preis.

[2]) S. 102. Diese äußerst dunkle Genealogie ist noch nicht aufgeklärt. Von einer Auswanderung von Troern unter Laomedon ist sonst meines Wissens nichts bekannt. Erinnert man sich gewisser Umstände bei dem Epigonenzug der Sieben gegen Theben (Herod. 5, 61. Paus. 9, 5, 7, Apollod. 3, 7, 3) so könnte man wegen der Ähnlichkeit der Namen vielleicht an eine Verwechslung mit dieser Sage denken, der zufolge die Thebaner, nachdem ihr König Laodamas, der wilde Sohn des Eteokles, im Kampfe gegen die Sieben gefallen, auf den Rat des Teiresias auswandern und zwar nach Illyrien (von wo der Sprung nach Großgriechenland hinüber kein großer gewesen wäre). Dann hätten wir für das rätselhafte *Μύριοι* zu setzen *Ἰλλύριοι*, für *Λαομέδοντος Λαοδάμαντος* und für *Τρώων* etwa *ἡρώων*. Damit wären wir wenigstens auf festen Sagengrund gekommen; aber auch auf den für unsere Stelle richtigen? Das bleibt gegenüber der handschriftlichen Überlieferung durchaus fraglich. Das Rätsel harrt eben noch seines Lösers.

Zum dreizehnten Brief.

[1]) S. 103. Dieser dreizehnte Brief hat, was seinen Ursprung und seine Echtheit anlangt, den Gelehrten viel Kopfzerbrechens gemacht und zu den heftigsten literarischen Kämpfen Veranlassung gegeben, ja er ist von größter Bedeutung geworden für unsere ganze Kenntnis und Beurteilung der griechischen Briefliteratur überhaupt. Kein Geringerer nämlich als Bentley war es, der zuerst unter den

Neueren in voller Waffenrüstung für seine Echtheit eintrat. (Vgl. die Einleitung). Geschrieben ist er zwischen Platons erster und zweiter Reise zu dem jüngeren Dionys, etwa um das Jahr 365 v. Chr.

[2]) S. 103. Nämlich durch die Begrüßungsformel *εὖ πράττειν*, über welche zu vergleichen ist die Anm. 2 zu Ep. III. Über ein weiteres Erkennungszeichen s. weiter unten.

[3]) S. 103. Die Achtung der Welt vor Dionys wuchs durch die bloße Tatsache der Berufung des Platon, noch ehe Pl. selbst da war. Ein Zeugnis wie es kein sprechenderes geben kann für den Weltruf, dessen sich Pl. erfreute.

[4]) S. 103. Unter den pythogoreischen Schriften dürfte der Timaios zu verstehen sein, unter den in neuerer Zeit viel besprochenen Einteilungen (*διαιρέσεις*) die beiden Dialoge Sophistes und Politikos. Vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe des Soph. p. 34 ff. Von den in dem unmittelbar folgenden Satz genannten Männern sind Eudoxos und Isokrates wohlbekannt, jener als Größe auf dem Gebiete der Astronomie (er ist nach Ael. var. k. 7, 13 auch selbst am Hofe des Dionys gewesen), dieser auf dem der Beredsamkeit. Was den Polyxenos anlangt, so vgl. Ep. II, 310 C mit Anm., was den Bryson, so s. Pauly-Wiss. Realenc. s. v. Bryson und meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Ph. p. 46. 93. 268.

[5]) S. 104. Wenn Plutarch, der (de vit. pud. 533 BC) unseren Brief zitiert, von diesen Worten bemerkt, sie stünden am Ende des Briefes (*τῇ ἐπιστολῇ τελευτώσῃ*), so hat dieser Umstand natürlich nicht verfehlt, dem Scharfsinn mancher Gelehrten zu allerhand Vermutungen Anlaß zu geben. Allein es liegt kein Grund zur Beunruhigung vor. Denn Plutarch zitiert frei aus dem Gedächtnis, wie schon die Fassung der Worte *γράφω δέ σοι ταῦτα περὶ ἀνθρώπου ζώου φύσει εὐμεταβόλου* bei ihm zeigt. Er zitiert den nämlichen Brief — auch frei — noch mehrmals (de ira 463 C. Dion 362 E).

[6]) S. 104. Hier wird ausdrücklich auf die starke Inanspruchnahme des Dionys durch Staatsgeschäfte hingewiesen. Es spielte damals der Lukanerkrieg. Wenn Dionys gleichwohl nach Beschäftigung mit Philosophie und Astronomie verlangt und den Pl. um Beihilfe gebeten hat, so liegt darin durchaus nichts Unnatürliches, wie man wohl — im Sinne der Unechtheit des Briefes — gemeint hat. Dionys war gewiß kein Friedrich d. Gr. und der Lukanerkrieg kein siebenjähriger Krieg. Aber man denke daran, welches starke Bedürfnis Friedrich d. Gr. während solcher Zeit nach dem Umgang mit Männern von Bildung und Geist gehabt hat.

[7]) S. 104. Damit ist nicht der Bruder des Dionysios I. gemeint, sondern ein Pythagoreer Leptines, der später den Kallippos in Rhegium ermordete. Plut. Dion c. 58.

[8]) S. 104. Leochares war Erzgießer und Bildhauer. S. Plin. His. C. N. 34, 8. Pausanias I, 3, 4. Pauly-Wiss. Realenc.

[9]) S. 104. Mit Namen Sophrosyne. Sie war eine Tochter des älteren Dionysios und der Aristomache, der Schwester des Dion. S. Anm. 4 zu Ep. VII.

[10]) S. 105. Daß diese Maklerrolle, die Pl. hier spielt, will kommenes Wasser auf die Mühle der Verdächtiger unseres Briefes war, ist nicht zu wundern. Näher zugesehen hat aber die Sache

weder für Platon irgend etwas Erniedrigendes noch berechtigt sie zur Verdächtigung des Briefes. Vielmehr läßt es die ganze Lage der Dinge als durchaus natürlich erscheinen, daß Pl. sich zu dieser Rolle hergab. Denn es waren Interessen von z. T. sehr wichtiger Art für den Dionys, die es galt für ihn in Athen zu vertreten, da Dionys auf die Verbindung mit Athen ebenso wie schon sein Vater begreiflicherweise großes Gewicht legte. Man denke nur an die Aufführung eines Dramas des älteren Dionys in Athen und an das gleich nachher (362 A) berührte Bestreben des jüngeren Dionys mit dem Theater- und Kunstleben Athens in wirksamer Verbindung zu bleiben. Nur ein Mann von dem Einfluß und der Bedeutung eines Platon konnte den Wünschen des Herrschers in dieser Hinsicht Entsprechendes leisten und Pl. vergab seiner Würde nicht das Mindeste, wenn er in dieser Beziehung sich dem Tyrannen, von dem er für seine großen Reformpläne noch immer viel hoffte, gefällig erwies. Und was die Fälschung anlangt, so würden alle diese brieflichen Mitteilungen im Munde eines Fälschers weit unwahrscheinlicher klingen als in dem des Platon. Denn wie die ganze Gestaltung des Briefes im übrigen, d. h. abgesehen von diesen Geldangelegenheiten, zeigt, war der angebliche Fälscher gewiß nicht der erste beste. Er würde sich die Sache gründlich überlegt haben und gerade in solchen Äußerlichkeiten sehr vorsichtig gewesen sein.

[11]) S. 105. Worauf sich dies bezieht, läßt sich, wie es scheint, nicht mehr ermitteln. Vermutungen sind natürlich mehrere darüber aufgestellt worden.

[12]) S. 105. Eine allerdings bescheidene Ausstattung, wie die Feststellungen Böckhs in seinem Staatsh. der Ath. zeigen.

[13]) S. 105. Wie gern möchte man über diese Frau und Platons Verhältnis zu ihr ein Mehreres hören.

[14]) S. 105. Vgl. 360 B.

[15]) S. 106. Hierzu vgl. Plat. Dion c. 17.

[16]) S. 106. Über ihn wissen wir sonst nichts. Ob der hier erwähnte Erastos identisch ist mit dem Erastos des sechsten Briefes, ist zweifelhaft. Auch die weiter unten genannten Personen sind uns unbekannt.

[17]) S. 107. Dabei handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um die Absicht des Dionys, die Ehe des Dion zu trennen, der vermählt war mit Arete, der Tochter des älteren Dionys aus seiner Ehe mit Aristomache, der Schwester des Dion. Vgl. Anm. 4 zu Ep. VII. Dionys wollte dieselbe mit einem seiner Günstlinge verheiraten. Platon konnte seinerseits diesen Plan nur mißbilligen, war aber nicht in der Lage etwas dagegen zu unternehmen. Wenn er den Dion vorsichtig sondiert, so liegt darin zugleich eine wohlgemeinte freundliche Warnung.

[18]) S. 107. Von den hier genannten Personen sind uns näher bekannt nur Kebes und Simmias aus dem Dialog Phaidon, welches Gespräch auch den Nebentitel *περὶ ψυχῆς* „über die Seele" trug.

[19]) S. 107. Dies ist diejenige Stelle des Briefes, die den Ausgangspunkt bildet zu allen Verdächtigungen desselben. Man witterte darin den Geist des Christentums und wollte nicht glauben, daß Platon sich in dieser Weise könne geäußert haben. Von da aus

übertrug sich der Verdacht auch auf manche andere Briefe. Es war das bedeutende Buch von Cudworth, Systema intellectuale § 23, das diesen Standpunkt vertrat und das den großen Bentley auf den Kampfplatz rief. Es lohnt sich aus der Übersetzung der betreffenden Schrift (Remarks on a late discours of free thinking) den betreffenden Hauptpassus wörtlich mitzuteilen, da Original und Übersetzung nur wenigen zur Hand sein dürften. Er lautet (p. 476 ff. der Übers.) so: „Die wahre Meinung des Platon mag beschaffen gewesen sein wie sie will, so ist doch gewiß genug, daß sich dieses angegebene Wahrzeichen weder in einem seiner Briefe, noch vor denselben finden läßt. Unter allen dreizehn Briefen ist kein einziger anzutreffen, darin das Wort *θεός* oder *θεοί* gelesen werden sollte. Wenn ich nicht sehr irre, so wurde dieses Wahrzeichen entweder auswendig auf den Brief oder über denselben etwa folgendergestalt haben gesetzt werden müssen: *σὺν θεῷ*, wenn es ihm Ernst gewesen; *σὺν θεοῖς* aber, wenn er geheuchelt. Diese Formularien waren damals gewöhnlich, wenn man von einer wichtigen Schrift oder Rede den Anfang machen wollte. Der Gebrauch derselben war auch gleichgültig (d. i. gleichwertig); es wurde ein für das andere in einerlei Bedeutung genommen. Xenophon und andere Weltweisen der damaligen Zeiten schrieben manchmal: *σὺν θεοῖς*, da indessen Euripides, Aristophanes und andere zuweilen schrieben: *σὺν θεῷ*. Platon konnte daher von beiden Worten nicht eins auswählen, das seinen Absichten gemäßer gewesen wäre, weil keine von diesen beiden Formeln ihn einem üblen Verdacht unterwarf oder von seiner wahren Meinung etwas Gewisses daraus geschlossen werden können. Ich muß daher nur bekennen, daß die Anmerkung des Eusebii (daß Platon einen einigen Gott damit bekannt habe) mir so wohl gefällt, daß ich es nicht ohne Verdruß würde haben ansehen können, wenn etwa Platon die Worte *σὺν θεοῖς* vor seine ernstlichen Briefe, *σὺν θεῷ* aber vor die Scherzbriefe und schlechten Angelegenheiten hingesetzt hätte".

[20]) S. 108. Ein interessantes Zeugnis für die weit ausgreifende Politik des Dionysios.

[21]) S. 108. Die hier genannten Personen sind uns sonst unbekannt. Einen älteren Terillos kennen wir aus Herodot VII, 165 als Tyrannen von Himera zur Zeit der Perserkriege. Der Ausdruck *πολιανομεῖν* hat für westgriechische Verhältnisse nichts Auffälliges, da er inschriftlich für Herakleia-Siris gesichert ist.

[22]) S. 109. Hier folge ich der Verbesserung Schneiders *σῶζε τε* für das handschriftliche *σώζεται*.

Register.

A.

Abbild (εἴδωλον) 73 f. (in philos. Sinn).
Aegina 39. 106.
Ahnungen 24.
Akademie 119.
Aldobrandinus 11.
Alexandria 3.
Amorgos, Insel 107 (Leinwand von A.).
Anaxagoras 23. 113.
Andromedes 106 (in Ägina).
Anstand, äußerer 38.
Aphrodite 62.
Apollon 30. 104.
Archedemos 22. 25. 27 f. 35. 68.
Archippos 98.
Archytas 67. 68. 69. 85. 98 f. 102.
Argos 92.
Aristodoros, Freund des Dion 99 (Brief des Pl. an ihn).
Aristokritos 35. 108.
Ariston 29.
Aristophanes von Byzanz 10.
Aristoteles 13. 113. 123. 140.
Arzt 39. 55.
Ast, Fr. 11. 12.
Athen, Athener 29. 41. 46 ff. 57 f. 60. 64. 80. 85. 100. 105. 106.
Athetesen 12 ff.

B.

Bakcheios 20.
Barbarentum 90. 96 s. Hellenen.
Begriff (λόγος) 73 f.
Begrüßungsformeln 30.
Beispiel (παράδειγμα) 73 (Kreis).
Beliebtheit bei den Menschen 39.
Bellerophon 1.
Bentley, R. 7 f. 10. 145 f.
Bitten der Tyrannen 53.
Böckh, A. 11.
Briefe Friedrichs des Gr. und anderer 3.
Briefgeheimnis 26. 27 f.
Briefliche Erkennungszeichen 103. 107 f. 148. Begrüßungsformeln 30.
Briefliteratur 1 ff.
Bryson, Sophist 103. 112. 146

C.

Chasles, Mathematiker 3.
Cicero, Briefe 7. 8. 114 f.
Citate aus Platons Briefen 10, aus Dichtern 21.
Congreßverfahren bei Einrichtung neuer Verfassungen 65 f.
Cudworth 11. 148.

D.

Dämon 64.
Dareios 57.
Delphi 30.
Demokratie 40. 49. 122.
Dichterzitate 21.
Dion, Verhältnis zu Dionysios II. 22. 31 ff. 107. zu Platon 22. 31 f. 38 ff. (Brief Pls. an ihn) 50 f. 86. (Zusammentreffen in Olympia) 107. Verleumdungen, Verbannung und Verhandlungen darüber 53. 66 ff. 78 ff. Ermordung 60. 86 f. Charakteristik 49 ff. 39 (Stolz und Ehrgeiz). 45 ff. (Vorbild für die Partei). Ihm in den Mund gelegter Rat 93 ff. Seine Freunde und Verwandten 45 ff. (7. Brief). 89 ff. (8. Brief). 99 (Aristodoros). Sein Vermögen 81. Sein Sohn Hipparinos 78. 81. 94. 96. Schöner Nachruf Platons auf ihn 61 f.

Dionysios I. (der Ältere) 57. 58. 90. 92. 94. 95. 130.
Dionysios II. (der Jüngere) Charakter 54f. (Eifersucht). 35. 58. 86 (Mißtrauen). 67f. (Ehrgeiz). Fähigkeit 28f. 30 (als Dichter) 67f. Hoffnungen auf ihn 50f. Verhältnis zur Philosophie 25ff. 54f. 67f. 70ff. 104. Philosophische Schriftstellerei 71ff. Verhältnis zu Platon 25ff. 53ff. Pls. Rat an ihn 57. Gespräche mit Pl. 26. 35f. 81. mit Theodotes 82f. 84. Brief an Pl. 68f. Geldangelegenheiten 104ff. Verkauft die Güter des Dion 82. Briefe Pls. an ihn 20f. 22ff. 30ff. 103ff. Seine Gemahlin 104. Nach seiner Vertreibung will ihn Pl. wieder als König eingesetzt wissen 95. Stammtafel 128. Weiteres 130.
διότι paläogr. Bemerkung darüber 111.
Doris, des ältern Dionysios Gattin 26. 115.
Dorische Lebensweise 64.
Dreikönigtum 94ff. 143.

E.

Echekrates 98.
Einteilungen (*διαιρέσεις*), eine Schrift Pls., wahrscheinlich Sophistes und Politikos 103.
Elemente 74.
Eltern 56 (ihre Hochhaltung durch die Kinder).
Entsagungspolitik 65.
Ephoren 92.
Epistolographi graeci 6f.
Erastos, Schüler Platons 42 (Brief an ihn) 106. 147.
Erfahrung (*ἐμπειρία*) 42. (Mangel derselben *ἀπειρία*) 93f. 143.
Erkenntnis, philosophische (*ἀληθινὴ σοφία*, opp. *ἀνθρωπίνη σοφία*) 42. 73ff.
Erkenntnisstufen 73ff.
Erkennungszeichen im Briefverkehr 103. 107f.
Erleuchtung, plötzliche 72. 135f.
Erziehungskunst 100.
Eudoxos, Astronom 103. 146.
Euphraios, Schüler Platons 40ff. 120.
εὖ πράττειν 110. 117. 146.
Euripides 21. 111.
Eurybios 35. 83f.

F.

Farbe 74.
Fassungskraft, gute (*εὐμάθεια*) 70. 76.
Feigenernte 104.
Feuer (*πῦρ*) 74.
Fluchbeladener (*ἀλιτήριος*) 64.
Freiheit (*ἐλευθερία*) 92f. (Freiheitshunger).
Freunde, Freundschaft 58. 61.
Friede (*εἰρήνη*) dauernder 65.
Friedrich der Große (Briefe) 3.
Fügung, göttliche (*θεία μοῖρα*) 26. 32. 45. 48. 49. 50. 65. 66. 90.
Furcht (*φόβος*) 65.

G.

Gedächtnis (*μνήμη*) 70. 76.
Geisteskrankheit 56.
Geldgeschenke 20f.
Geldgier 62.
Gelon, Herrscher von Agrigent 59.
Genossenschaftswesen 60.
Geometrie 36.
Gerade, das (*τὸ εὐθύ*) 70.
Gerechtigkeit, das Gerechte (*δικαιοσύνη, τὸ δίκαιον*) 39. 63. 74. 76.
Gerichtshof der Fünfunddreißig 95f.
Gerusia (Rat der Alten) 92.
Gesetze (*νόμοι*), gute 93f. Prooemien dazu 31.
Gleichheit (*ἰσότης*) vor dem Gesetz 49. mit sich selbst 58.
Globus (*σφαιρίον*) 25. 114.
Gott, Götter, Gottheit 26f. 30. 42. 44. 50. 57. 77. 90. 93. 97. 108.
Gottesfurcht 88.
Gotteslehre 115.
Göttliche Fügung s. Fügung.

Goethe 3.
Griechenfreund (*φιλέλλην*) 91.
Großkönig, der 108.
Grundsätze, politische 23. 49. 55ff. 61ff. 87. 89ff. 100f.
Güterlehre 93f. 142f.

H.

Hegesippos 29 (Sohn des Krison).
Helikon aus Kyzikos 103f.
Hellenen (und Barbaren) 65. 91. 94. 96.
Herakleides 34. 36. 39. 82ff. 118.
Hercher, R. 6f.
Hermeias, Herrscher von Atarneus 42f. (Brief an ihn) 123.
Hesiod 100.
Hieron (der ältere) 23. 63.
Hipparinos (der ältere) 90. 92. 94. 95.
Hipparinos (der jüngere) 45. 94. 96. 128.
Hochherzigkeit (*μεγαλοπρέπεια*) 38.
Homer 79.

I (J).

Jatrokles 108f.
Idee 73f.
Interesse, persönliches und öffentliches 98.
Jobates 1.
Irrtum (*ψεῦδος*) 76.
Isokrates 103.
Italien 48. 49ff. (schwelgerisches Leben).

K.

Karthager 59. 84. 90.
Kebes 107.
Königtum (*βασιλεία*) 36f. 92. 94ff.
Korinth 34 (zeitweis Wohnsitz des Dion).
Koriskos 42. 124.
Kratinos 107.
Kratistolos 22.
Kreis (*κύκλος*), als Beispiel 73f.
Kreislauf 91.
Kreon 23. 113.
Kriegspanzer 107. 108 (als Geschenk).
Kroisos 23. 113.
Kyros 23. 39. 113.

L.

Lamiskos 85.
Laodamas 100. 144.
Laomedon 102. 145.
Leochares 104 (junger Bildhauer).
Leptines 104. 106. 108.
Liebesgenüsse 62.
Lokrische Jünglinge 103.
Lust und Schmerz (*ἡδονὴ καὶ λύπη*) 30. 93.
Lykophron, Sophist 28f. 116.
Lykurg 39. 92. 119.
Lynkeus 75f.
Lysikleides 29.

M.

Mann, der gottesfürchtige 88.
Maß und Maßlosigkeit (*ἔμμετρος-μετρία ἐλευθερία*) der Freiheit 93.
Maximen der Staatsweisheit 23. 55ff. s. Grundsätze.
Megara 52.
Meiners, Chr. 11.
Menge, die große 27f. 75f.
Menschenbeurteilung 58. 63. 103f.
Messene 92.
Minos 23.
Monarchie 40 s. Königtum.
Monotheismus 115.
Mörder des Dion 60. 62f.
Musen, die strengen 44.
Myrier 102. 145.
Myronides 108f.
Mysterien 60.

N.

Nachwelt 22ff.
Name (Benennung, *ὄνομα*) 73ff. (erste Erkenntnisstufe).
Nestor 23.

O.

Odysseus 23.
Oligarchie 40. 49.
Olympia 22. 86. 112.
Opfer, Opferfeste 84. 95.
Opiker 91.

P.

Palamedes 23.
Parteikämpfe in Sizilien 55ff. (7. Brief). 89ff. (8. Brief).
Pascal, Briefe 3.
Pausanias, der Spartaner 23. 113.
Peiraieus 46.
Peloponnes 64. 83. 85f.
Perdikkas von Mazedonien 40ff. 120.
Pergamum 3.
Periander 23. 113.
Perikles 23. 113.
Perserreich 57. 108.
Persönliche und öffentliche Interessen 98.
Phaidros, Dialog 9.
Phalarisbriefe 5. 8.
Philagros 107.
Philaides 108.
Philistides 31. 116.
Philistion 29. 116.
Philonides 98.
Philosophie 24ff. (ihr Ruf und ihre Träger). 43 (Mahnung zu ihrer Pflege). 48. 51. 63 (Phil. und Herrschermacht). 52 (Verrat an ihr). 67ff. (ehrlicher und scheinbarer Eifer für sie). 70 (Rezept zur Erkennung wirklich philosophischer Köpfe). 72 (plötzliche Erleuchtung). 72ff. (philosoph. Schriftstellerei). 73ff. (kurzer Abriß der plat. Phil., vgl. 135ff. 137f.). 77 (Möglichkeit größter Kürze bei ihr).
Philostratos 132.
Philoxenos 117.
Phoinikier 91.
Phrynion (Vater des Echekrates) 98.
Platon, Jugend, Vrh. zu Dionysios 22ff. 54ff. 67ff. 103. Urteil über ihn 67. 86. Erste Reise 45 (am Hofe des älteren Dionys). Zweite (von Pl. als erste bezeichnete) Reise 24ff. 32f. 53ff. 66f. 84 (Entfernung aus der Burg). Dritte (von Pl. als zweite bezeichnete) Reise 20f. 32f. 53ff. 66ff. Gespräche mit Dionys 26. 35f. 81. Pl. als Friedenstifter 66. als Schiedsrichter 91ff. als Verfasser von Einleitungen zu Gesetzen 31. als praktischer Staatsverwalter 20. 31. politische Pläne für Sizilien 31ff. Theorie und Praxis 51f. Ableugnung seiner Schriftstellerei 28. 72f. 76f. Lebenserfahrungen in jungen Jahren 45ff. Erfahrungen mit seinen Schülern 27. 28. 42f. Stolz auf sein Vaterland 60f. Verpflichtungen gegen seine Verwandten 105. Selbstachtung 51f. Reiseunlust 100. Abriß seiner Philosophie 73ff. 135ff.
Plutarch 15.
Politische Grundsätze 23. 55ff. 61ff. 87. 89ff. 100f.
Polyeidos 23.
Polytheismus 115.
Polyxenos, Sophist 22. 28. 103. 112. 114. 146.
Priester (und Königtum) 96.
Proitos 1.
Prometheus 23.
Proömien (zu den Gesetzen) 31. 118.
Prüfung philosophischer Naturen 70f.
Pseudophilosophen 71.
Pythagoreische Schriften (d. h. von Pl. verfaßte) 103. 146.

R.

Rat an die Freunde 55 66. 89—97.
Rat der Alten (Gerusia) 92.
Ratgeberei, politische 55f.
Rechtsprechung 95f.
Reichtum 33. (gefährlich) 93.
Rhetorenschulen 4f.
Ruhm der Tugendhaften 39.

S.

Sardes 113.
Schleiermacher, Fr. 12.
Schlosser, J. G. 11.
Schmerz und Lust 30.

Schöne, das (*τὸ καλόν*) 74. 76.
Schriftstellerei, philos. 28. 72 ff. 76 f.
Schriften, pythag. Pls 103.
Schwur bei der Sonne 41
Seele 26. 61 f.
Seiende, das (*τὸ ὄν*) 73 f.
Selbstbeherrschung (*αἰδώς*) 65.
Selbsttäuschung 88.
Sententiöses 53 (Bitten der Tyrannen). 54 (Wahrheit ist nicht geheim zu halten). 61.
Sieger und Besiegte 65 ff.
Simmias 107.
Simonides 23. 113.
Sittliche Scheu (*αἰδώς*) 65.
Sizilien, Sizilier 24. 29. Schicksal der hellenischen Städte 30. 36 f. 57. 58. Schauplatz der Weltgeschichte 38. Sizilische Schlemmerei 48 f. 50 f. 63. 64. 66. 67 ff. 82. 88. 89. 91. 92 f. 94. 107 (sizilische Leinwand).
Sklaven 29. 56.
Skylla (Meerenge) 79.
Söldneraufstand 82 f.
Sokrates 28. 46. 47 (Tod). 116.
Sokrates der Jüngere 100.
Solon 23.
Sonne 44.
Sparta 39. 92.
Speusippos 29. 105. 116 f.
Sprachstatistik 15 f.
Sprichwörtliches 70. 77.
Staatsverfassungen 40 ff. 120 ff. s. Demokratie, Monarchie, Oligarchie.
Stammtafel für Dionysios und Dion
Stesichoros 37. 119. 128.
Steuermann 88.
Synesios' Briefe 6.
Syrakus, Syrakusier 24. 30 ff. 34. 45. 48 ff. 63. 66. 89. 93 ff. Steinbrüche 29.

T.

Tapferkeit (*ἀνδρεία*) 38.
Tarent, Tarentiner 67. 69. 85.
Teiresias 23. 113.
Teisias 84.
Teison 108 (Stadtverwalter).
Tellurium (*σφαιρίον*) 114.
Tennemann, W. G. 11.
Terillos 108.
Textkritisches 110. 111. 122. 133. 134. 135. 137. 138. 141. 142. 145. Es folgt ein nach der Stephanusausgabe geordnetes Verzeichnis der von mir in den Anmerkungen kritisch behandelten Stellen. Die römische Ziffer in der Klammer bezeichnet die Zahl des Briefes, die deutsche Ziffer die Anmerkungszahl. 309 A (I, 3). 309 D (I, 8). 322 B (V, 6). 335 B (VII, 46). 335 B (VII, 47). 336 B (VII, 50). 338 A (VII, 57). 338 D (VII, 61). 341 E (VII, 69). 342 DE (VII, 74). 348 A (VII, 96). 350 D (VII, 101). 351 D (VII, 105). 354 D (IX, 9). 359 A (XI, 5). 359 D (XII, 2).
Thales von Milet 23. 113.
Theben 77.
Theodotes 35. 39. 82 ff. 118.
Timotheos 107.
Todesstrafe 95 f.
Tragödiendichter 21.
Tugend 39. 64.
Tun und Leiden (*ποιεῖν-πάσχειν*) 74.
Tyrann, Tyrannei 91 ff. 53 (Bitten der Tyrannen).

U.

Unheilbare Verbrecher 89.
Unrecht tun und leiden 62.
Unsterblichkeit (irdische) 62.
Unwissenheit 64 (Wurzel alles Übels).

V.

Verbrecher, unheilbare 89.
Vergleiche 28 (Gold). 39 (Arzt, Wettkämpfe). 40 (Tonweisen der Tiere). 43 (Zauberspruch). 46 (Gold). 55 (Kranker und Arzt). 62 (gefräßiges Tier). 71 (Sonnengebräunte). 82 (Vogel im Käfig). 88 (Steuermann). 90 (frommer Wunsch).

Verschnittene, der medische 57.
Verstorbene 24 (im Verkehr mit den Lebenden).

W.

Wahrheit (*ἀλήθεια*) 54 (muß verkündet werden). 76. 131.
Wahrheitsliebe 38.
Wasser (*ὕδωρ*) 74.
Weiber 84 (Opferfest).
Weisheit der Alten 62 (hochzuhalten).
Weltklugheit 42.
Wirklichkeit 93f. (*ἔργῳ* in Wirklichkeit).
Wissen (*εἰδέναι, ἐπιστήμη*) 73. 78. 139f.
Wolfsfreundschaft (*λυκοφιλία*) 35.
Wunsch (*εὐχή*), frommer 90.

Z.

Zeus 23. 53 (der gastliche). 61. 86.
Zitate s. Citate.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

243021 LGr
P718
.Ga

Author Plato

Title Sämtliche Dialoge; tr. and ed. by Apelt.
vol.6