

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA
FORTGEFÜHRT VON
WILHELM KROLL UND KARL MITTELHAUS

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLEICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
KONRAT ZIEGLER

ZWANZIGSTER BAND

Philon bis Plautinus



1950

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTTGART

PAULYS
REALENCYCLOPÄDIE
DER CLASSISCHEN
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA
FORTGEFÜHRT VON
WILHELM KROLL UND KARL MITTELHAUS

UNTER MITWIRKUNG
ZAHLREICHER FACHGENOSSEN
HERAUSGEGEBEN VON
KONRAT ZIEGLER

VIERZIGSTER HALBBAND

Pigraes bis Plautinus



1950

ALFRED DRUCKENMÜLLER VERLAG IN STUTT GART

Catull. 15, 7. Horat. ep. II 2, 71. Liv. XXV 25, 8. Bei Plautus und Terenz aber ist es ganz gewöhnlich, sowie bei späten Schriftstellern wie Apuleius und der Hist. aug. Die stadtrömische *Traiani Platea* (Symm. epist. VI 37) und *Plateae Antoniniana* (Script. hist. Aug. Heliog. 24, 6) — diese letztere auf dem Palatin — werden auch Straßen gewesen sein. Bei Plin. epist. X 98, 1: *Amastrianorum civitas ... habet ... pulcherrimam eandemque longissimam plateam, cuius a latere per spatium omnia porripitur nomine quidem flumen, re vera cloaca foedissima*, ist die Sache ostgriechisch, der Sprachgebrauch wohl lateinisch. CIL IX 968, *plateam stravit | ped. DCCCLXXX* ist die Bedeutung offenbar ‚Straße‘. Und die Fälle bei D e s s. III 894 scheinen alle ‚Straßen‘ zu bedeuten.

Noch während der Spätantike und im frühen Mittelalter bestand etwas von dem ursprünglichen Sinn des Wortes: *via spatiosa* CGIL IV 144, 28 20 = Gloss. lat. III 68, PL 8. CGIL IV 268, 14 = Gloss. lat. V 100, PLA 7; vgl. Isid. orig. XV 2, 23. de diff. verb. 598. Etymologisches, Donat. Ter. An. 796. Keil GL VII 282, Z. 31.

[A. W. Van Buren.]

Plateia (*Πλατεία*), Insel im Marmarameer, s. **Plati**.

Plateiai s. **Plateai**.

Plateis. 1) Plin. n. h. IV 56 nennt Troizen gegenüber zwischen Kalaureia und Belbina eine Insel P., nach der Reihenfolge die kleine Insel Platia (Platourada auf der Carte de la Grèce), ca. 2½ km nordöstlich der Nordspitze von Kalaureia, ca. 300 : 150 m groß und nur 7,3 m über den Meeresspiegel sich erhebend. Als Entfernung von Kalaureia geben allerdings die einen Handschriften 50 mp., die anderen 1 mp., was beides nicht stimmt; erstere Angabe sicherlich falsch, da uns 75 km bereits in die Kykladen hinein bringen würden und eine solche Insel nicht mehr als 40 Troizen gegenüber bezeichnet werden könnte. Die ca. 900 m lange, schmale Insel Modi vor der Ostküste von Kalaureia, ca. 1 km von da entfernt, kommt nicht in Frage, da sie felsig und bis zu 101 m hoch ist. Vgl. Meliarakis *Γεωγραφία Αιολίδος* 8. 204. The Mediterranean Pilot IV⁵, London 1918, 115. IV² Washington 1925, 90. Mittelmeerhandbuch, Berlin 1923, IV 180.

[Ernst Meyer.]

2) *Πλατηίς*, Insel an der Küste Lykiens 50 nach Steph. Byz. 527: *νήσος παρά τῆς Λυκίας· τὸ ἐθνικὸν Πλαταιεὶς διὰ τὸ χερσεῖν τοῦ Κῆρας τῷ εἰς εὐς τόπω*. [Johanna Schmidt.]

Plati (*Πλάτη*), kleines felsiges Eiland, das zum großen Komplex der Prinzeninseln im Marmarameer zwischen dem Eingang des Bosporus und dem Beginn des Golfes von Nikomedeia gehört. Bis in die Gegenwart hat die Insel ihre byzantinischen Namen P. bewahrt; ihre offizielle Bezeichnung Yassiada, d. h. flache Insel, entspricht dem 60 griechischen Namen. In byzantinischen Quellen wird die Insel zuweilen Plateia (*Πλατεία*) genannt (z. B. Migne G. CV Sp. 532), was zu Verwechslungen mit dem Stadtteil Plateia am Goldenen Horn in Konstantinopel geführt hat (vgl. dazu J. Pargoire Les monastères de saint Ignace et les cinq plus petits flots de l'archipel des Princes, Nachrichten [Izvestija] d. russ. Arch.

Inst. Konst. VII [1901] 61f.). Die Insel ist durch eine Klostergründung des heiligen Ignatius im 9. Jhd. bekannt geworden; vgl. Pargoire 56ff. und R. Janin *Echos d'Orient* XXIII [1924] 431ff., wo auch die Nachrichten über die Geschichte der Insel in byzantinischer Zeit und die Persönlichkeiten, denen die Insel als Aufenthaltsort diente, zusammengestellt sind; s. auch J. v. Hammer Constantinopel und der Bosporos 367ff. (Pesth 1822). Für die Besucher Istanbuls ist P. ein besonderer Anziehungspunkt, da dort der englische Gesandte Henry Bulwer 1857—1865 sich zwei Schlösser im gotischen Stil erbaute, die aber nie fertig geworden sind; vgl. neben den Erwähnungen bei fast allen Reisenden, die Konstantinopel seitdem besucht haben, besonders die Schilderung bei G. Schlumberger *Les îles des Princes* 292ff. (Paris 1884, Neudruck 1925). [F. K. Dörner.]

Platae. Da die griechische Grundform des von Plin. n. h. IV 61 (*ante Samonium promunturium Phocoe, Platae, Syrnides, Naulochos, Harmodon, Zephyre*) angeführten Inselnamens P. sicher *Πλαταια* lautet, handelt es sich kaum um die ebenfalls von Plin. IV 71 erwähnte gleichnamige eine Insel Platea (s. d.), sondern um mehrere flache Klippen, die dem nordöstlichen Vorgebirge Kretas Salmone (Kap Sidero) vorgelegt sind, vgl. hierzu o. Bd. VII S. 2378. XVI S. 1969. XX S. 496, u. Bd. III A S. 2550 und I A S. 1989. [Johanna Schmidt.]

Platon. 1) Der Philosoph. 2) Der attische Komiker. 3—21) Andere Persönlichkeiten.

1) Der Philosoph.

Übersicht.

A. Das Leben: 1. Quellen. 2. Darstellung. 3. Äußeres und Bildwerke.

B. Die Schriften und ihr Inhalt:

I. 1. Überlieferung. 2. Ausgaben.

II. Die platonische Frage: 1. Die Echtheitsfrage. a) Unechte Schriften (*Όροι, Περὶ δικαίου, Περὶ ἀρετῆς*, Demodokos, Sisyphos, Alkyon, Eryxias, Axiochos, Zweiter Alkibiades, Anterastai, Theages, Kleitophon, Minos, Hipparchos). b) Umstrittene Schriften (Großer Alkibiades, Epinomis). c) Angezweifelte Schriften. 2. Die Frage nach der Abfassungszeit und der genetischen Reihenfolge der Dialoge und der Apologie.

III. Die Dialoge und die Apologie: 1. Ion, 2. Kleinerer Hippias, 3. Größerer Hippias, 4. Protagoras, 5. Apologie, 6. Kriton, 7. Laches, 8. Charmides, 9. Thrasymachos, 10. Euthyphron, 11. Lysis, 12. Gorgias, 13. Menexenos, 14. Menon, 15. Euthydemos, 16. Kratylos, 17. Phaidon, 18. Symposion, 19. Politeia, 20. Phaidros, 21. Parmenides, 22. Theaitetos, 23. Sophistes, 24. Politikos, 25. Philebos, 26. Timaios, 27. Kritias, 28. Nomoi, 29. Vorlesung über das Agathon.

IV. Die Briefe.

V. Die Epigramme.

A. Das Leben. 1. Quellen. Die zuverlässigste Quelle für P.s. Leben sind seine Werke. Die Dialoge enthalten aber nur sehr wenige Angaben über seinen Lebenslauf und seine Lebens-

verhältnisse. Um so mehr läßt sich aus ihnen über seine innere Entwicklung entnehmen. Dazu kommen die Briefe, die aber, soweit sie echt sind, nur für eine Episode im Leben P.s, für seine Reisen nach Sizilien und die Rolle, die er am Hofe zu Syrakus spielte, reichlichen Stoff bieten. Weitere Quellen sind die antiken Platonviten.

Schon P.s unmittelbare Schüler haben über sein Leben geschrieben. Doch wissen wir von diesen ersten Biographien nur durch späte Schriftsteller, die sie als Quellen benutzten. Aus ihren Berichten und Zitaten läßt sich entnehmen, daß es sich zunächst um Enkomien handelte, in denen sich Historisches mit den Legenden mischte, die zur Verherrlichung und Vergöttlichung des großen Philosophen dienten. So berichtet Olympiodoros von Aristoteles in seinem Kommentar zu P.s Gorgias ed. A. Jahn Jahrh. f. Philol. Suppl. XIV (1848) 395 (Aristot. frg. 650 Rose), daß er einen 20 λόγος ἐγκωμιστικὸς auf seinen Lehrer geschrieben habe: ἐκτίθεται γὰρ τὸν βίον αὐτοῦ καὶ ὑπερεπαίνει. Von P.s Schwestersonna Speusippos, seinem Nachfolger in der Leitung der Akademie, schreibt Diog. Laert IV 5, daß er ein Πλάτωνος ἐγκώμιον und III 2 ein Πλάτωνος περιδείκνον verfaßte. Es handelt sich bei beiden wahrscheinlich um dieselbe Schrift, eine Lobrede beim Leichenmahl (s. Art. Speusippos Nr. 2, u. Bd. III A S. 1667). Auch Apul. de Platone I 2, 184 erwähnt 30 von Speusippos, daß er *domesticis documentis instructus* über P. gehandelt habe. Von Xenokrates wissen wir aus Simplicius in Aristot. phys. 1165, 35 D (= in Aristot. de caelo 12, 23. 87, 22 E = frg. 53 Heinze), daß er *περὶ τοῦ Πλάτωνος βίου*, und von Philippos von Opus aus Suidas s. φιλόσοφος, daß er *περὶ Πλάτωνος* schrieb. Diog. Laert. II 106. III 6 u. ö. hat das βιβλίον *περὶ Πλάτωνος* des Platon- 40 schülers Hermodoros benutzt, das Simplicius in Aristot. phys. 247, 33 D nennt und von dem auch der Acad. philos. index Hercul. ed. Mekler 34 f. Col. VI 5 berichtet, zugleich mit Erastos und Asklepiades, die *ἀπομνημονεύματα Πλάτωνος* verfaßten.

Unter den Peripatetikern nennt Diog. Laert. III 2 den Klearch von Soloi, einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles, als Verfasser eines Enkomions auf P. Dikaiarchos hat nach Diog. Laert. III 5 im ersten Buche seiner *Bioi* 50 auch über P. gehandelt (FHG II 243 frg. 24—26), und das wird nicht mehr ein Enkomion, sondern eine echte Biographie gewesen sein ebenso wie das bei Diog. Laert. III 3, 4 erwähnte Werk des Neanthes von Kyzikos *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* (s. o. Bd. XVI S. 2110) und der *Bios Πλάτωνος* des Aristoxenos von Tarent (Diog. Laert. III 37. Suid s. v. FHG II 282 frg. 32—35), auf den die Ausgestaltung des Bios 60 mit allerlei Anekdoten und skandalösen Geschichten aus dem Privatleben zurückgeht, womit er auch Sokrates und P. nicht verschonte.

Zu diesen Quellen kommt noch der unter dem Titel *Academ. philosoph. index Hercul. ed. Mekler* bekannte Papyrus, der in mehreren Kolonnen auch einige Nachrichten aus P.s Leben enthält, und schließlich ist noch Favorinus zu nennen, der *περὶ Πλάτωνος* (Suid. s. v.) schrieb und

in seinen Büchern *περὶ διαίτης φιλοσόφων* (ebd.), den *Απομνημονεύματα* und der *Πανοδαπὴ ἱστορία* allerlei auch über P. mitteilte und von Diog. Laert. benutzt wurde (s. o. Bd. VI S. 2081 f.).

Wenn wir auch von dieser ganzen Literatur nur die angeführten Titel, einige Fragmente und die Reste eines halb verkohlten Papyrus besitzen, so läßt sich doch hieraus entnehmen, daß die Lebensgeschichte P.s bereits durch alle möglichen Stilformen des Bios hindurchgegangen war, als sich die Autoren, deren Biographien uns erhalten sind, dieses Stoffes bemächtigten und aus dem, was sie vorfanden, ihre eigenen Darstellungen formten.

Die älteste uns erhaltene Vita P.s hat der Platoniker Apuleius im 2. Jhd. n. Chr. geschrieben und an den Anfang seiner drei Bücher *de Platone et eius dogmate* (beste Ausg. in: Apul. opera ed. P. Thomas III 82—134) gestellt. Der knappe, vier kurze Kapitel füllende Bericht läßt deutlich die Gesichtspunkte durchblicken, nach denen er geformt ist. Es ist der Typus des *θεῖος ἀνὴρ* (über diesen vgl. L. Bieler *Θεῖος Ἄνθρωπος* Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I 1935) in der besonderen Ausprägung des alles Wissen in sich vereinigenden Weisen, den dieses Platonbild erfüllen soll. Die Abstammung der Eltern von Heroen und Göttern, seine eigene Zeugung durch Apollon, der Traum des Sokrates von dem gen Himmel fliegenden Schwan dienen dem Nachweis, daß P. *non solum heroum virtutibus praestitit, verum etiam aequiparavit divum potestatibus*. Diese Tugenden der Heroen und diese dem Göttlichen gleichkommenden Fähigkeiten wirken schon im Kinde und jungen Manne, dessen Unterricht in der *prima litteratura*, in der Grammatik, Malerei, Musik und Dichtung mit Anführung der Namen seiner Lehrer und Hervorhebung seiner Erfolge auf diesen Gebieten geschildert wird. Hieran schließt sich seine Einführung in die Philosophie durch Sokrates, sein Studium der Lehren Heraklits, der Pythagoreer in Sizilien und ihrer von der *continentia* und *clastitas* beherrschten Lebensweise, der Geometrie bei Theodoros in Kyrene und als Gipfel des Ganzen der Astrologie und des *prophetarum ritus* bei den Ägyptern. Auch zu den Indern und den persischen Magiern wäre er gegangen, wenn ihn nicht die dort entbrannten Kriege daran gehindert hätten. So wird hier wie in der Vita des Apollonius von Tyana oder in den Pythagorasviten jener Zeit die Weisheit des Occidents und des Orients von P. in seinen Wanderjahren erworben, damit er nun seine eigene Lehre, geteilt in die *philosophia naturalis, rationalis* und *moralis*, verkünden kann. Mit einem Hinweis auf seine vielen Schüler und auf das Erbe, das er im Garten der Akademie hinterließ, dem eine Erklärung des Zwecks der drei Reisen nach Sizilien angehängt ist, schließt dieser Bericht.

Die zeitlich nächste Vita ist die des Diogenes Laertios, die das ganze 3. Buch seines Werkes über Leben und Meinungen der Philosophen füllt, Sonderausg. u. d. T. Diog. Laert. vita Platonis rec. Breitenbach, Buddenhagen, Debrunner, von der Muehl in der Festschrift *Juvenes dum sumus*, Basel (1907); vgl. die kritischen Bemerkungen von v. Wilamowitz P. II 5. Die

Übereinstimmungen mit Apuleius zeigen, daß der Grundbestandteil aus einer gemeinsamen Quelle, vielleicht der Einleitung des Thrasyllus in die platon. Schriften entnommen ist (s. F. Leo Die griech.-röm. Biographie 54ff.). Daß dieser Grundtext hier durch Einlagen aus den verschiedensten Quellen durchbrochen wird, die noch zahlreicher sind als in den andern Biographien, erklärt sich aus der Widmung dieser Vita III 47 an eine Dame, eine ‚Platonfreundin‘, für die er mög- 10 lichst viel zusammentragen wollte, wodurch aber dem Ganzen die innere Einheit und der Zusammenhang verloren ging (so v. Wilamowitz P. II 1ff.).

Von derselben Art wie die Vita des Apuleius wird auch die des Porphyrios im 4. Buch seiner *Φιλόσοφος ιστορία* gewesen sein, von der uns nur ein Satz über die Lehrer P.s erhalten ist bei Nauck Porph. opuscula selecta² frg. XIII, der fast wörtlich mit der entsprechenden Stelle 20 bei Apuleius übereinstimmt. Die übrigen Fragmente XIV—XVII zeigen, daß es sich auch hier um eine Einführung in P.s Philosophie in neuplatonischer Auffassung handelte.

Dasselbe gilt von Olympiodors *Βίος Πλάτωνος*, beige druck der Diog. Laert. Ausg. von Cobet, der P. Ausg. von C. F. Hermann VI app. 46ff., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann 382ff., der im 6. Jhd. n. Chr. geschrieben wurde. Das Göttliche an P. ist hier noch gesteigert. Nicht nur 30 der Universalweise soll P. sein, sondern vor allem der von göttlichem Geiste erfüllte Theologe, von dessen Lehre die Menschen *κάτοχοι τοῖς ταύτης νόμασι* und erfüllt werden von den *Πλατωνικοί ἐνθουσιασμοί*, so wie P. selbst im *Τίμαιος* von Gott (*θεόληπτος*), in der *Politeia* von den Musen (*μουσόληπτος*), im *Phaidros* von den Nymphen (*νυμφόληπτος*) ergriffen wurde und im *Theaitetos* den Gipfel der theoretischen Philosophie erreichte. Dementsprechend wird auch hier 40 von seiner Abstammung gehandelt und diese in Verbindung mit seinen Werken gebracht, aus denen überall das Göttliche hervorleuchte. Daß sein Geschlecht von Solon abstammte, begründet den *ζῆλος προγονικός*, der ihn zur Abfassung der *Nomoi* und der *Politeia* trieb. Seine Zeugung durch Apollon wird breiter ausgeführt und ausgeschmückt. Über P. als *Ἀπολλωνιακός* s. K. Kerényi Die Antike X (1934) 57. Ebenso sind die Angaben über seine Lehrer, über die Betätigung 50 seiner Begabung besonders auf dem Gebiete der Dichtkunst, über seine philosophische Ausbildung und die drei Reisen nach Sizilien reichhaltiger als bei Apuleius und mit Hinweisen auf Stellen aus den Dialogen durchsetzt, die das Angeführte bestätigen sollen und dem Ganzen stets den Charakter einer Einleitung in P.s Schriften wahren. Auch hier wird der Aufenthalt in Ägypten erst nach den Reisen nach Sizilien gebracht. Dort geht er zu den Priestern, um sich von ihnen in 60 die Priesterkunst (*ἱερατική*) einführen zu lassen. Auch daß er nicht nach Persien reisen konnte, wird gesagt, aber hinzugefügt, daß er mit den Magiern in Phoinikien zusammentraf und von ihnen die Magie (*μαγική*) lernte. So ist hier P. Philosoph, Theologe, Priester und Magier zugleich. Nach einigen Worten über seine Lehr- tätigkeit in der Akademie wird zum Schluß be-

richtet, daß er im Sterben sich selbst als Schwan im Traume davonfliegen sah, und ein Distichon krönt das Ganze, in dem P. und Asklepios als von Apollon der Menschheit gesandt erscheinen, der eine, um die Seele, der andre, um den Körper zu heilen.

In engster Abhängigkeit von Olympiodors Darstellung ist das Leben P.s am Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* eines unbekanntenen Verfassers geschrieben, die zuerst A. L. Heeren aus dem codex Vindobonensis in der Bibliothek der alten Literatur u. Kunst, Göttingen 1789 herausgegeben hat (auch in Westermanns *Βιογράφοι* 388ff. und in C. F. Hermanns P. Ausg. VI app. 52ff.). Auch hier wird am Anfang der Gesichtspunkt angegeben, von dem aus P. gesehen werden soll: *θεῖος δὲ ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός*, und gegen Ende heißt es wieder: *θεῖος δὲ ἦν, ὡς εἰρηται πολλάνκις*.

Die nahe Verwandtschaft dieser beiden Viten und der des Apuleius mit den entsprechenden Stellen bei Diogenes Laert. läßt darauf schließen, daß hier zwei Quellen vorliegen, aus denen diese ganze Überlieferung geflossen ist, zu der auch die Artikel über P. bei Suidas und Hesych. gehören und eine arabische Vita in der Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis, opera et studio Mich. Casiri, Tom. I. Matriti 1760, 301ff., s. auch Th. Roeper *Lectiones Abulpharagianae alterae: De Honaini ut fertur vita Platonis* (Pr. Danzig 1867) und Aug. Müller *Die griech. Philosophen in der arab. Überlieferung* (1873) 6ff. 39ff.

Auf eine ganz andere Tradition stoßen wir dagegen bei Athenaios, der aus Schriften der Gegner und Kritiker P.s, unter denen v. Wilamowitz P. II 3 als seine Hauptquelle den Krateteer Herodikos bezeichnet, schöpfte. In seinen *Deipnosophisten* lesen wir von P.s Hochmut, seiner Gewinnsucht, der Eifersucht auf die andern Sokratiker, seiner Feindschaft gegen Xenophon, von der verzerrten, karikierenden Darstellung, die er von Sokrates und den großen Sophisten wie Protagoras und Gorgias gab, während er minderwertige Charaktere wie einen Menon verherrlichte, von seiner Tyrannenschmeichelei und von seiner Ausbeutung der Werke des Epicharm, des Aristippos, Antisthenes u. a. Solche mißgünstigen Bemerkungen sind über das ganze Werk des Athenaios zerstreut, verdichten sich aber an zwei Stellen, im V. (215 Cff.) und im XI. (504 Eff.) Buche, zu einer zusammenhängenden Schmähschrift. Was sonst an Ungünstigem von Komikern, von P.s politischen Gegnern, von den Rhetoren und Philosophen über P., seinen Lebenswandel, seine Tätigkeit und seine Lehre geschrieben wurde, hat R. Fenk *Adversarii P. is quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint* (Diss. Jena 1913) zusammengetragen. Über den Vorwurf des Plagiats s. die Stellen bei Stemplinger *Das Plagiat in der griech. Literatur* 25f., über die Abwehr der Angriffe, die P. in der *Politeia* gegen Homer richtete, K. Reinhardt *De Graec. theol.* 22f.

Zu dem allen kommen als Quellen für P.s Leben noch Plutarchs und Corn. Nepos' Viten des Dion, einige Stellen bei Cicero und Ailian und zur Chronologie Jacoby Apol-

lodos Chronik 304 ff. Die vollständigste Zusammenstellung der Quellen und der Literatur bis 1926 über sie findet sich bei Ueberweg-Praechter¹² 179f. und Anhang 65ff.

2. Darstellung. P.s Geburtstag ist nach Jacoby Apollodors Chronik 304ff. Praechter Herm. XXXIX (1904) 474ff. Ueberweg-Praechter¹² 181 zwischen März und Mitte Juli des Jahres 427 v. Chr. anzusetzen. Der Geburtsort war Athen, nach einigen (Diog. Laert. III 3 u. Parallelen) Aigina, wohin sein Vater als Kleruch gekommen sein sollte, aber dann nach Athen zurückkehrte.

Der Name P.s, der nach Diog. III 4 ursprünglich den Namen seines Großvaters Aristokles geführt haben soll und den Namen P. von seinem Lehrer in der Gymnastik wegen seines breiten Körperbaus, nach anderen wegen seines breiten Stils oder seiner breiten Stirn bekam, war, wie besonders Inschriften auf der Agora, die den Namen Πλάτων zeigen, erkennen lassen, ein weit verbreiteter griechischer Eigenname und kein Spitzname. Erst die alexandrinischen Biographen haben ihn dazu gemacht und den Namen Aristokles dazu erfunden, s. die Abhandlungen The name of P. von J. A. Notopoulos Class. Philology XXXIV (1939) 195ff., der auch eine Zusammenstellung aller Zeugnisse für den Namen P.s bringt.

P.s Vater war Ariston (Plat. Apol. 34 A. Diog. Laert. III 1; weitere Belege für diesen und die folgenden Namen in der Ausg. der Vita P.is des Diogenes von Breitenbach, Buddenhagen usw. unter dem Text), der Sohn des Aristokles (Diog. III 4), aus der Gemeinde Kollytos (III 3), seine Mutter Periktione (Diog. III 1), die Tochter des Glaukon (Charm. 154 A), der von Dropides (Charm. 157 E. Tim. 20 E), einem nahen Verwandten, vielleicht einem Bruder Solons (Tim. 20 E. Diog. III 1), abstammte. Glaukon, P.s Großvater mütterlicherseits, hatte einen Bruder Kallaischos (Charm. 153 C. Diog. III 1), dessen Sohn Kritias (Charm. 153 C. Protag. 316 A. Diog. III 1) der Führer der dreißig Tyrannen war. Ein jüngerer Bruder der Periktione war Charmides (Charm. 154 A. 155 A. Diog. III 1), dessen Vormund Kritias nach Glaukons frühem Tode wurde und der in P.s Dialog Charmides auftritt. P. hatte zwei Brüder, Adeimantos (Apol. 34 A) und Glaukon (rep. I 327 A u. C. Xen. mem. III 6, 1), die beide in den Dialogen Parmenides und Politeia eine Rolle spielen, und eine Schwester Potone (Diog. III 4. IV 1). Er war nach dem Nachweis von v. Wilamowitz P. I 35, 6 das jüngste Kind aus der Ehe der Periktione mit Ariston. Nach dem Tode Aristons. der nach Plut. de amore prolis 406 F in P.s Kinderjahren starb, ging Periktione eine zweite Ehe ein mit dem von P. Charm. 158 A gerühmten Pyrilampes, dem Sohn des Antiphon (Plut. de gen. Socr. 581 D). Dieser brachte in die Ehe einen Sohn, den Demos, mit, dessen Schönheit P. Gorg. 481 D, vgl. 513 B hervorhebt (s. auch Aristoph. Vesp. 98. Lys. XIX 25). Aus der Ehe mit Periktione ging P.s Stiefbruder Antiphon (Parm. 126 Bff.) hervor. Über P.s mütterliches Geschlecht s. H. Raeder Herm. LXXII (1937) 406—410, der auf die chronologischen Schwierig-

keiten hinweist, die sich aus P.s Angaben über seine Verwandten und aus den sonstigen Zeitangaben in seinen Dialogen ergeben. Sie lassen sich nur durch die Annahme erklären, daß er „sich um diese chronologischen Spitzfindigkeiten nicht kümmerte“ oder die „Mystifikation“ liebte. Als P. starb, waren seine Brüder tot; von der Familie blieb nur ein Adeimantos (Diog. III 41) übrig, wahrscheinlich der Sohn des gleichnamigen Bruders, den P. zu seinem Erben einsetzte, und der Sohn seiner Schwester, Speusippos, dem er die Leitung der Akademie übertrug. Ein diese Verwandtschaftsverhältnisse darstellender Stammbaum der Familie findet sich Prosop. Att. II 855 und bei C. Ritter P. I (1916) 13. Durch Kritias, den Tyrannen, Charmides, der unter der Herrschaft der Dreißig der Vorstand der Polizei des Peiraieus war, und durch Pyrilampes, der dem Kreise des Perikles angehörte und als Gesandter an den Hof des Perserkönigs ging, war P.s Familie durch Jahrzehnte mit dem politischen Leben der Stadt aufs engste verbunden.

Von P.s Erziehung wird berichtet (Diog. III 4), daß er in Grammatik, Musik und Gymnastik unterrichtet wurde und nach Angabe des Dikaiarchos als Ringkämpfer bei den isticischen Spielen auftrat. Die genaue Angabe der Namen seiner Lehrer gehört mit zur Legende. Er soll auch die Malerei betrieben und gedichtet haben, zuerst Dithyramben, dann Lieder und Tragödien. Die Dithyramben werden ihm von v. Wilamowitz P. I 91 abgesprochen, da P. seine Abneigung gegen die neue Musik und das Flötenspiel häufig äußerte. Wie die Parallelen bei Olympiodor und in den Prolegomena verraten, ist man hierauf gekommen, weil P. den Sokrates im Phaidros 238 D „Dithyramben“ reden läßt. Seine Dichtungen verbrannte er, als er mit Sokrates näher bekannt wurde. Wir haben aber von ihm ein kleines episches Fragment und eine Reihe von Epigrammen PLG II⁴ 295ff. Diehl Anth. lyr. I 87ff. Dom. Fava Gli epigrammi di P.e (1901). In die Philosophie wurde er durch Kratylos, einen Anhänger der Lehre Heraklits, eingeführt (Arist. met. I 6 p. 987 a 32. Diog. III 6), wovon auch sein Dialog Kratylos zeugt. Im Alter von zwanzig Jahren lernte er Sokrates kennen, und in die acht Jahre bis zu dessen Tode fallen die äußeren und inneren Ereignisse, über die er selbst im VII. Briefe (324 B—326 B) berichtet. Er hat nicht die Absicht, in diesem Briefe eine Autobiographie (so H. Gomperz P.s Selbstbiographie 1928) zu geben, er will nur aus seinen eigenen Lebenserfahrungen erklären, warum er sich von der Politik fern hielt und ein Philosoph wurde. Er weist darauf hin, daß er in seiner Jugend wie viele andre beabsichtigte, sobald er sein eigener Herr geworden wäre, sich dem Gemeinwesen seiner Vaterstadt zu widmen. Als er diese Absicht ausführen wollte, kam der Umsturz. An die Stelle der Demokratie trat die Herrschaft der Dreißig, und da er mit mehreren von ihnen verwandt oder bekannt war, forderten sie ihn auf, sich ihnen anzuschließen. Er hoffte, sie würden den früheren Zustand der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit überführen, mußte aber bald erfahren, daß im Vergleich mit den Taten dieser Männer die frühere Politeia als

eine ‚goldene‘ erschieen. Besonders empörte es ihn, daß sie Sokrates, den rechtschaffensten Mann, dadurch in ihre Machenschaften verwickeln wollten, daß sie ihm den Auftrag gaben, mit mehreren anderen einen Bürger gewaltsam zur Hinrichtung herbeizuholen. Sokrates aber verweigerte den Gehorsam und wollte lieber alles leiden, als Genosse ihrer ruchlosen Taten werden. Dies und vieles andere veranlaßte P. dazu, sich von diesem Treiben abzuwenden. Nach dem Sturz der Dreißig ist er wieder bereit, sich in den Dienst der Stadt zu stellen, zumal da die aus der Verbannung Zurückgekehrten den ersten Willen zeigten, gerecht zu sein. Da wird gerade von ihnen Sokrates angeklagt, verurteilt und hingerichtet, ‚der doch damals mit der ruchlosen Verhaftung eines ihrer vertrauten Freunde, als sie selbst verbannt und im Elend waren, nichts zu tun haben wollte‘. Diese Erfahrung führt zu dem endgültigen Entschluß, auf die politische Tätigkeit zu verzichten und sich der Philosophie zuzuwenden, und in diesem Zusammenhang fällt das Wort, ‚daß des Übels kein Ende sein werde für die Geschlechter der Menschen, ehe nicht die recht und wahr Philosophierenden zur politischen Herrschaft gelangten oder die Herrschenden in den Staaten durch so etwas wie eine göttliche Schicksalsfügung (*ἐκ τινος μοίρας θείας*) wirkliche philosophische Bildung erhielten‘ (ähnlich rep. V 473 Cf.). ‚So dachte ich, als ich zum ersten Male nach Italien und Sizilien kam.‘ P. sagt damit nicht, daß die Zustände und Erfahrungen in Athen ihn zu dieser Reise veranlaßt hätten. Zwischen dem Tode des Sokrates im J. 399 und dem Aufbruch zu dieser Reise liegen etwa zehn Jahre. Diese Zeitbestimmung läßt sich aus drei voneinander unabhängigen Quellen entnehmen. P. selbst erklärt im VII. Briefe 324 A, daß er bei der Ankunft in Syrakus nahe an vierzig Jahre alt war (*σχεδόν ἑτη τετταράκοντα γεγονώς*). Plutarch Dion 40 5 (vgl. Diog. Laert. III 20 u. Parallelen) berichtet von dem Verkauf P.s als Kriegssklave auf der Rückreise in Aigina an Annikeris, der nur zwischen Spätsommer 389 und Frühjahr 387 möglich war, da nur in dieser Zeit die Insel unter der Herrschaft der Spartaner stand. Olympiodor Vita Plat. 5 erzählt von diesem Annikeris, daß er sich auf dem Wege nach Elis befand, um mit einem Viergespann an den olympischen Spielen teilzunehmen. Das Olympiadenjahr aber ist das Jahr 388, und die Spiele fielen in diesem Jahre nach der von Nissen Rh. Mus. XL (1885) 351 aufgestellten Regel in den September. Danach ist P. im Sommer 388 nach Athen zurückgekehrt. Im Frühjahr 389 oder 390 (so v. Wilamowitz P. I 240) wird er die Reise begonnen haben. Daß der Verkauf P.s als Kriegssklave eine Legende ist, zeigte Kahstedt Würzburger Jbb. 1949, 295ff.

P. selbst schweigt über die zehn Jahre zwischen dem Tode des Sokrates und dem Antritt der Reise. Beim Prozeß des Sokrates war er nach Apol. 34 A zugegen und erklärte sich (38 B) bereit, mit Kriton, Kritobulos und Apollodoros zusammen eine Bürgerschaft von 30 Minen zu leisten, falls Sokrates zu einer Geldstrafe verurteilt werden sollte. Am Todestage des Sokrates war er, wie er Phaed. 59 B schreibt, krank und konnte

an den Unterredungen, die er selbst dargestellt hat, nicht teilnehmen. Nach der Hinrichtung des Sokrates ging er, nach Diog. III 6. II 106 unter Berufung auf Hermodoros, mit mehreren anderen Sokratikern nach Megara zu Eukleides. Warum er dies tat und wann er nach Athen zurückgekehrt ist, wissen wir nicht. Sehr lange kann er sich dort nicht aufgehalten haben; denn aus dem Bericht des Aristoxenos bei Diog. III 8 und den Notizen bei Allian. var. hist. III 27. VII 74 und Lucian. paras. 43 geht hervor, daß er sich an den Feldzügen in den beiden ersten Jahren des korinthischen Krieges, wahrscheinlich als Reiter, beteiligt hat (C. Ritter P. I 82). Daß er außer der Reise nach Unteritalien und Sizilien oder in Verbindung mit ihr nach Kyrene und nach Ägypten gefahren sei, ist nicht zu erweisen, und was wir darüber erfahren, trägt die unten zu behandelnden Züge der Legendenbildung, so daß, trotz v. Wilamowitz P. I 234, 1 die von Praechter GGA (1902) 164, 959ff. geäußerten Bedenken bestehen bleiben. Diese beruhen auf den Tatsachen, daß weder in P.s Werken noch in den platonischen Briefen die Reise nach Kyrene und Ägypten erwähnt wird, obwohl dazu Anlässe genug sind, daß die älteste, über die Reisen etwas bringende Vita im Index acad. philos. Herc. X 5ff. nur die Reisen nach Unteritalien und Sizilien nennt, daß sie erst bei Cic. rep. I 10, 15; fin. V 29, 87, bei Diogenes und in den späteren, denselben Quellen folgenden Lebensbeschreibungen auftritt, in denen sich aber Spuren finden, die darauf hindeuten, daß diese Reise später und an verschiedenen Stellen vor oder nach der ersten Reise nach Sizilien eingeschoben wurde, und daß schließlich alles Ägyptische, was P. in einige seiner Mythen mit einflücht, nicht auf Autopsie des Landes zurückzugehen braucht. Wenn dagegen v. Wilamowitz geltend machte, ‚nur auf den Einfall, seine Erfindung an Ägyptisches anzuleihen, wäre er dann nicht leicht gekommen‘, so könnte man dies für vieles andere, was P. über wunderbare fremde Länder und Völker erzählt, geltend machen und ihn dort überall gewesen sein lassen.

Vor der Reise nach Italien und Sizilien standen die Dialoge Ion, Hippias minor, Protagoras, die Apologie, Kriton, Laches, Lysis, Charmides, Euthyphron, Thrasymachos und Gorgias. Das hat die Erforschung dieser Werke ergeben. Es bestehen nur noch Zweifel darüber, welche von diesen Schriften noch zu Sokrates Lebzeiten verfaßt wurden (s. u. II u. III 1).

Daß ihn seine Reise zunächst nach Unteritalien führte, sagt er selbst im VIII. Brief 326 B, ohne aber anzugeben, was ihn dorthin trieb. Nach Cic. rep. I 10, 15 war er dort, *ut Pythagorae inventa perdisceret*, und war viel mit dem Tarentiner Archytas und dem Lokrer Timaios zusammen. Cicero fügt fin. V 39, 87 noch den aus dem Phaidon bekannten Echekrates und einen unbekannteren Arion hinzu. Diogenes III 6 nennt Philolaos und dessen Schüler Eurytos; doch wird Philolaos zu dieser Zeit gewiß nicht mehr gelebt haben. Daß P. jedenfalls mit Archytas eine enge Freundschaft verband, geht aus dem VII. Brief 338 C. 339 C. 350 A hervor, und das Denkmal, das er dem Timaios in seinem gleichnamigen

Dialog setzte, zeugt für die hohe Achtung, die er ihm bewahrte.

Von den Pythagoreern soll er die Schrift des Philolaos über die Natur (Diels-Kranz Vors. 44 [32] B Iff.) erworben und danach später seinen Timaios geschrieben haben. Nach dem ältesten Zeugen, Timon dem Sillographen (um 250 v. Chr.), bei Gell. noct. att. III 17, 4 (Diels Poet. philos. frg. 54) hat P. für schweres Geld ein kleines Buch gekauft und danach seinen Timaios geschrieben. Gellius gibt als Preis 10 000 Denare an. Nach Hermippos (um 200 v. Chr.) bei Diog. VIII 85 wurde das Buch in Sizilien von P. für 40 alexandrinische Minen erstanden, nach anderen erhielt er es dort zum Geschenk, weil er einen Schüler des Philolaos, der von Dionysios ins Gefängnis geworfen war, durch seine Fürsprache befreite. Cic. rep. I 10, 16 erwähnt nur kurz, er habe Schriften von Philolaos erworben, während Satyros bei Diog. III 9. VIII 15 behauptet, P. habe den Dion brieflich beauftragt, drei pythagoreische Bücher von Philolaos für 100 Minen zu kaufen, ebenso Iamblich. vita Pyth. 199, vermutlich nach Aristoxenos (Diels-Kranz Vors. 14 [4], 17). Tzetz. Chil. X 797f. 999. XI 37 läßt es Dion für ihn von den Erben des Philolaos kaufen. Aus dieser Überlieferung läßt sich nur entnehmen, daß P. das Buch des Philolaos oder drei Bücher erwarb. Ob er sie aber in Unteritalien oder in Syrakus kaufte oder ob er sie sich erst später nach Athen schicken ließ, ist nicht mehr festzustellen.

Auch was ihn dazu veranlaßte, von Italien nach Syrakus hinüberzufahren, bleibt im Dunklen. P. selbst erklärt: 'Vielleicht durch Zufall (*ἰσως μὲν κατὰ τύχην*)', aber es scheint, als hätte damals eine höhere Macht dahin gewirkt, für das den Grund zu legen, was sich nun vollendet hat an Dion und Syrakus' (epist. VII 326 D). Diogenes III 15 und die ihm und seinen Quellen folgende Tradition sagt, daß er nach Sizilien gegangen sei, um die Insel und die Krater des Ätna zu besichtigen. Olympiodor fügt hinzu, daß er das Staatswesen der Syrakusaner kennen lernen wollte. Nach Corn. Nep. X 2 und Diod. XV 7 wurde er von dem Tyrannen Dionysios zu einem Besuche aufgefordert, womit sich die Worte bei Diog. III 18 *ἠνάγκασεν ὥστε συμμιξαι αὐτῷ* vereinigen lassen.

Für das, was P. am Hofe in Syrakus erlebte, kommen zum VII. Brief und den Viten als weitere Quellen Plutarchs Leben des Dion, Corn. Nepos Dio und Diodor XVI. hinzu, die in allem Wesentlichen übereinstimmen. Danach lernte er am Hofe des Dionysios I. dessen jungen, erst zwanzig Jahre alten Schwager Dion kennen (s. über diesen Art. Dion Nr. 2 o. Bd. V S. 834ff.). In ihm findet er einen verständnisvollen Schüler, von dem er epist. VII 327 A sagt: 'Dion nämlich, sehr empfänglich (*εὐμαθής*) für alles und besonders für die damals von mir geführten Reden, hörte so scharf und eifrig zu wie keiner von den jungen Leuten, die mir jemals begegneten, und er wollte sein künftiges Leben anders führen als die Menge der Italiener und Sizilier, da er mehr die Tugend als die Lust und jeden anderen Genuß liebte; daher wurde er auch denen, die nach den unter der Tyrannis herrschenden Ge-

bräuchen lebten, immer lästiger.' Dazu kam, daß Dionysios den Freimut nicht ertragen konnte, mit dem P. auch ihm die Wahrheit sagte, wovon einige Anekdoten zeugen, in denen der Tyrann und der Philosoph gegenübergestellt werden, zusammengestellt bei K. Steinhart P.s Leben 147ff.

Der Aufenthalt endete damit, daß P. auf ein Schiff gebracht wurde, das ihn in Aigina absetzte, wo er als Kriegsgefangener behandelt und auf den Sklavenmarkt zum Verkauf gebracht wurde; denn die Insel war Feindesland und ein Standort der spartanischen Flotte. Hier erkannte ihn der zufällig anwesende Kyrenäer Annikeris und kaufte ihn los, so daß P. nach Athen zurückkehren konnte. Zu den verschiedenen Überlieferungen über diese Vorgänge, die Ausschmückungen und Widersprüche s. Zeller Phil. d. Gr. II 1⁴ 414, 3. Kahrstedt Würzburger Jbb. 1949, 295ff.

Von Syrakus soll P. nach Diog. III 18 u. Parall. die bis dahin unbeachteten Bücher des Mimographen Sophron nach Athen gebracht und sich bei der Charakterdarstellung nach ihm gerichtet haben (*ἠθοποιήσαι πρὸς αὐτόν*). Der Zusatz, daß diese Bücher unter seinem Kopfkissen gefunden wurden, soll darauf hindeuten, daß P. sich diese Mimen des Sophron für die Ausgestaltung seiner Dialoge zum Vorbild nahm. Aristoteles poet. I 5. 1447 b 9; *Περὶ ποιητῶν* frg. 61 (Rose) zählt die Mimen des Sophron und Xenarchos und die sokratischen Gespräche zu derselben Gattung von Dichtungen, sagt aber nichts von einer Abhängigkeit P.s von ihnen. Den Unterschied zwischen den Mimen und den platon. Dialogen hat R. Hirzel Der Dialog I 25f. herausgearbeitet. P. selbst bringt nur eine sichere Anspielung auf Sophrons Mimen rep. 451 C, wo er von Männer- und Weiberdramen spricht, womit die Teilung der Mimen in männliche und weibliche nach den auftretenden Personen bei Sophron gemeint ist. Möglich ist auch, daß die Zitate aus Spottreden über Philosophen rep. 607 B aus Sophron genommen sind (v. Wilamowitz P. I 250, 2).

Nach der Rückkehr nach Athen im Sommer 388 hat P. seine schriftstellerische Tätigkeit wieder aufgenommen und seine Schule gegründet. Er lehrte in dem Gymnasium Akademeia, das vor der Stadt unter schattigen Bäumen lag (Diog. III 7). Dazu kaufte er ein kleines Grundstück (III 5. 20. 41) in der Nähe, das denselben Namen erhielt, da er der Name der ganzen Flur war. Das Wort Akademeia ist etymologisch nicht zu erklären und vermutlich ein vorhellenischer Flurname (v. Wilamowitz P. I 268). Die Zurückführung des Namens auf einen Heros Akademos oder Hekademos (III 7) tritt erst später auf (s. Art. Akademos o. Bd. I S. 1137f.). Die Schule selbst (s. Art. Akademeia o. Bd. I S. 1134—37) war nach attischem Recht ein Kultverein der Musen, dazu des Apollon und vielleicht auch des Eros unter der Leitung des Stifters. Darüber wie man sich den Schulbetrieb selbst vorzustellen habe, ist viel gestritten worden. E. Howald Die platon. Akademie und die moderne Universitas litterarum (1921) 21, W. Jaeger Aristoteles (1923) 17 und E. Frank P. und die sog.

Pythagoreer (1923) 14f. sprechen den Bestrebungen der Akademie den wissenschaftlichen Geist, die Pflege der Einzelwissenschaften und den Gedanken einer systematischen Einheit der Wissenschaft ab und sehen in der Schule P.s weder die Vorläuferin der Universitäten noch die der Akademien der Wissenschaften. Den entgegengesetzten Standpunkt vertreten mit guten Gründen, abgesehen von der älteren bei Ueberweg-Praechter¹² Anhang S. 20 verzeichneten 10 Literatur, v. Wilamowitz P. I 743, M. Pohlenz Der Geist der griech. Wissenschaft (1923), O. Immisch *Academia* (1924), s. auch P. L. Landsberg *Wesen und Bedeutung der platon. Akademie*. Grundlegend neu wurde das gesamte Material bearbeitet von P. Friedländer P. I: Eidos, Paideia, Dialogos (1928) 98—124. S. auch Herter P.s Akademie, Bonn. Univ.-Schr. 4 (1946). Danach unterschied sich die Akademie vom sokratischen Kreise durch die Bindung an den ge- 20 weiheten Ort, die Auswahl der Schüler, die nicht dem Zufall überlassen wurde, sondern von ihrer Veranlagung und Begabung abhing, den Dialog, der sich zur Unterrichtsmethode ausbildete, neben dem aber auch Vorträge und Reden gehalten wurden, die gemeinsamen Mahlzeiten und Feste. Dazu kommen Beziehungen zu Gelehrten, die in der Akademie über ihre Forschungen berichteten und ihre Bücher vorlasen. Sicher belegt ist ferner die Beschäftigung mit Geometrie und Arithmetik, mit der pythagoreischen Zahlenspekulation ebenso wie mit der wissenschaftlichen Mathematik und der mathematischen Astronomie, auch mit der Geographie, und besonders die begriffliche Bearbeitung, die Einteilung und Systematik der Pflanzen, der Tiere, der menschlichen Betätigungen, der sittlichen Begriffe, der Wissenschaften und Künste. Alles aber steht zugleich irgendwie im Dienste der Politik, die nicht nur in der Theorie betrieben und aus dem Wissen 40 und der Ideenlehre begründet wurde, sondern auch zur politischen Betätigung der Schüler P.s führte. Zeller *Phil. d. G.* II 1⁴, 420, 1 stellt eine Liste der vielen Akademiker zusammen, die in den verschiedensten Staaten in der Politik eine Rolle spielten, Gesetze verfaßten, Tyrannen beseitigten oder im politischen Kampfe fielen.

In diesen zwanzig Jahren entstehen die Dialoge Menexenos, Euthydemos, Menon, Kratylos, Symposium, Phaidon, Politeia, Phaidros, Parmenides 50 und Theaitetos, in denen sich die Ideenlehre mit allen sich aus ihr ergebenden Folgerungen und Problemen in allmählicher Entwicklung, die zugleich die geistige Entwicklung P.s selbst ist, entfaltet.

Es wird auch von Versuchen berichtet, P. selbst zu praktischem Eingreifen in die Politik zu bewegen. So sollen nach Plut. ad princ. in-erud. 779 D (vgl. Ailian. var. hist. XII 30) die Kyrenaier, nach Pamphile bei Diog. Laert. III 60 23 (vgl. Ailian. var. hist. II 42), die Arkader und die Thebaner ihn zum Gesetzgeber der neu gegründeten Stadt Megalopolis berufen haben. Auch der XI. Brief (s. u.) enthält eine derartige Aufforderung. P. aber lehnte solche Anerbieten ab. Dagegen konnte und wollte er sich der Einladung nicht entziehen, die nach dem Tode des älteren Dionysios Dion und auf dessen

Wunsch der jüngere Dionysios an ihn richteten und deren Zweck es sein sollte, den neuen Herrscher von Syrakus für P.s Lehren und eine ihnen entsprechende Gesinnung und Neugestaltung des syrakusischen Reiches zu gewinnen, 'um ohne Menschenschlächterei und Totschlag und alle die Übel, die jetzt tatsächlich eingetreten sind, im ganzen Lande ein glückliches und wahrhaftes Leben herbeizuführen' (Epist. VII 327 D, vgl. auch III 316 C. II 311 E. Plut. Dio 10f. Corn. Nep. Dio 3). Und wenn P. in den Gesetzen IV 709 Eff. erklärt, daß für eine schnelle Herstellung einer staatlichen Ordnung nach den Plänen eines philosophischen Gesetzgebers die beste Gelegenheit dann gegeben wäre, wenn er einen jungen, begabten, hochherzigen Tyrannen fände, der die Durchführung übernehmen könnte, so sprechen hieraus ebenso deutlich die Hoffnungen, die ihn zur Annahme der Einladung veranlaßten, wie aus den Worten des VII. Briefes 328 C: 'Wenn man je das im Geiste Durchdachte über die Gesetze und den Staat zu verwirklichen versuchen wollte, so müsse man es jetzt versuchen; denn wenn ich nur erst einen genügend überzeugte, würde ich alles Gute erreicht haben.' So trat er im Jahre 366 die Reise an, nachdem er die Schulleitung dem Eudoxos übertragen hatte.

In Syrakus wurde er am Strande feierlich mit einem Dankopfer empfangen und in einem mit weißen Pferden bespannten Wagen, den der Tyrann selbst lenkte, in die Burg gebracht (Plin. n. h. VII 30. Plut. Dio 13. Ailian. var. hist. VI 18. Solin. ed. Mommsen p. 29). Die weiteren Ereignisse haben v. Wilamowitz P. I 531ff., Ritter P. I 113ff. und Renata von Scheliha in ihrem Buche 'Dion' (1934) ausführlich nach den Quellen, von denen vor allen Plutarchs Leben des Dion und P.s VII. Brief in Betracht kommen, geschildert. P. versuchte es, den Tyrannen gründlich in seine Lehren, besonders auch in die Geometrie, einzuführen, und bewirkte auch vorübergehend eine Änderung seiner Lebensführung. Aber alsbald suchten die Gegner Dions unter Führung des aus der Verbannung zurückgerufenen Philistos, Dion zu stürzen und den Einfluß P.s auf den Tyrannen auszuschalten. Sie erreichten durch eine Intrige, daß Dion nach Italien gebracht und des Landes verwiesen wurde. Er begab sich von Italien nach Griechenland. Dionysios aber bemühte sich, P. ganz für sich zu gewinnen, warb um ihn mit dem 'tyrannischen Eros' (Plut. Dio 16) und wies ihm eine Wohnung in der Burg an, wo er sein Gast, aber auch sein Gefangener war. Als 365 ein Krieg gegen die Lukaner (vgl. V. Costanza Rivista di filol. XXVI [1898] 450ff.) begann und Dionysios Syrakus verlassen mußte, gab er P. die Erlaubnis, nach Athen zurückzukehren, und versprach, nach Beendigung des Kriegszuges ihn und Dion zurückzuberufen.

Auch Dion kam nun nach Athen und kaufte dort ein Grundstück in der Nähe der Akademie, das er bei seinem Abschied dem Speusippos schenkte, in dem er einen Freund gewonnen hatte. P. nahm die Schulleitung und auch seine schriftstellerische Tätigkeit wieder auf. Es entstanden in dieser Zeit die beiden Dialoge Sophistes und Politikos, denen ein dritter, der Philo-

sophos, folgen sollte, dessen Ausführung durch die dritte Reise nach Sizilien verhindert wurde. Denn Dionysios, der inzwischen andere Philosophen, den Sokratiker Aischines, den Aristippos von Kyrene und den Sophisten Polyxenos, an seinen Hof berufen hatte und sich ihnen gegenüber als ein Kenner der platonischen Philosophie aufspielte, nahm die Verbindung mit P. wieder auf und drängte ihn von neuem, nach Syrakus zu kommen. Da er nicht daran dachte, sein Versprechen, auch Dion zurückzuberufen, zu halten, machte P. die Aussöhnung des Tyrannen mit Dion zur Bedingung seines Kommens. Als die Pythagoreer in Tarent und Dion selbst ihm zu der Fahrt rieten und schließlich Dionysios eine Triere schickte mit dem Pythagoreer Theodotos und anderen, die P. in Syrakus kennen gelernt hatte und die Briefe von Archytas und Dionysios brachten, auch von dem Eifer des Tyrannen in seinen philosophischen Studien berichteten, entschloß sich P. zur Abfahrt, zumal da Dionysios die Aussöhnung mit Dion von seinem Kommen abhängig machte. Im J. 361 trat er die Reise an, auf der ihn Speusippos (nach Plut. Dio 22, vgl. P. Epist. II 314 D), Xenokrates (Diog. Laert. IV 8 u. 11. Index Herc. ed. Mekler 43), Eudoxos und Helikon von Kyzikos (Usener Preuß. Jahrb. 1884, 15) begleiteten, während die Leitung der Schule inzwischen dem Herakleides von Herakleia (Suid. s. v.) übertragen wurde.

Da aber Dionysios die Erwartungen P.s in keiner Weise erfüllte, Dions Vermögen beschlagnahmte und sich der Person P.s als eines Pfandes bediente, weil Dion so lange nichts unternehmen konnte, wie P. in der Hand des Tyrannen war, auch sein Leben bedroht wurde, wandte er sich mit der Bitte um Hilfe an Archytas in Tarent, der ein Schiff nach Syrakus schickte, auf dem P. nach Athen zurückgebracht werden sollte. Im Frühsommer des Jahres 360 gestattete Dionysios die Abreise, und P. traf in Olympia bei den Festspielen mit Dion zusammen, der den Entschluß gefaßt hatte, gegen Dionysios nunmehr mit Gewalt vorzugehen, und P. zu offener Teilnahme an dem Unternehmen bewegen wollte. P. lehnte dies ab mit der Begründung: 'Ich bin euer Gehilfe, wenn einer etwa des andern Freundschaft bedarf und ihr Gutes tun wollt, solange ihr aber Unheil sinnt, rufet andere herbei' (Epist. VII 350 D).

Nach seiner Rückkehr in die Akademie ließ P. die im Sophistes und Politikos begonnene Arbeit liegen und wandte sich, wahrscheinlich den Anregungen folgend, die er durch die Pythagoreer erhalten hatte, naturwissenschaftlichen Arbeiten zu, aus denen der Timaios entstand, dem der Kritias und der Philebos folgten.

Inzwischen hatte Dion eine Mannschaft gesammelt, war in Sizilien gelandet und führte von 357 an vier Jahre lang den zunächst erfolgreichen Bürgerkrieg gegen Dionysios. In diese Zeit fällt der IV. Brief, den P. an Dion richtete und in dem er ihm zu seinen Erfolgen Glück wünscht, ihn aber auch zur Wahrheit, Gerechtigkeit und Großherzigkeit ermahnt und um Nachrichten bittet, ebenso der III., den er an Dionysios schickte, um darin ausführlich sein eigenes Verhalten zu rechtfertigen. Als P. die Nachricht vom Tode

Dions erhielt, der im J. 353 auf Anstiftung seines Freundes Kallippos, der zum Kreise der Akademie gehörte, sich Dion in Athen angeschlossen und den ganzen Befreiungskrieg in Sizilien an seiner Seite mitgemacht hatte, ermordet wurde, verfaßte er die Elegie auf Dions Tod (bei Diog. Laert. III 30), die als Inschrift auf Dions Grab in Syrakus stehen sollte, und wehrte sich im VII. und VIII. Briefe an die Freunde Dions in Sizilien gegen die Vorwürfe, die gegen ihn und seine Beteiligung an den Vorgängen in Syrakus erhoben wurden, dadurch, daß er seinen Anteil an ihnen ausführlich darstellte.

Die letzten Lebensjahre P.s sind angefüllt durch die Arbeit an den Nomoi, die Philippos von Opus bald nach seinem Tode herausgab. Kurz vor seinem Tode ist der VI. Brief (s. v. Wilamowitz P. I 699) geschrieben. Er ist an zwei seiner Schüler aus Assos und an den Tyrannen Hermias gerichtet, zu denen sich Aristoteles und Xenokrates nach P.s Tode begaben. In diese letzten Jahre fällt auch ein Vortrag (*ἀκρόασις, συνομιλία*) oder eine Vortragsreihe (*λόγοι*) über das Agathon, über die Simplicius Phys. A 4, S. 151, 6 vgl. 453, 28. 454, 17 (Diels) berichtet, Aristoteles und ebenso Speusippos, Xenokrates, Hestaios und Herakleides Pont. hätten die Vorlesungen P.s über das Gute gehört und sie nachgeschrieben, wozu noch Hermodoros (Simpl. phys. 247, 34 ff.) kommt. Nach Aristoxenos Harm. II 5 (Marquard), Aristot. Met. 987 b 20 ff. und anderen Stellen bei Aristoteles und seinen Kommentatoren, die zuletzt von O. Toeplitz s. u. III 29 gesammelt und interpretiert wurden, enthielten diese Vorlesungen die letzte Fassung der platon. Ideenlehre, die besonders durch die Beziehungen der Ideen zu den Zahlen gekennzeichnet ist.

P. ist nach Hermippos bei Diog. Laert. III 2 bei einem Hochzeitsschmaus im ersten Jahre der 108. Olympiade 348/7, nach Cicero Cato 5, 13 im einundachtzigsten Lebensjahre schreibend (*scribens*) gestorben. Nach Diog. Laert. III 41 wurde er in der Akademie begraben, wobei die gesamte Bevölkerung dieses Bezirks ihm das Grab geleite gab.

Vollständige, alle jeweils vorhandenen Quellen verarbeitende Darstellungen seines Lebens gaben K. F. Hermann Gesch. und System der platon. Philosophie I (1839) 1—126: P.s Lebensentwicklung und Verhältnis zur Außenwelt. K. Steinhart P.s Leben (1873). Zeller Phil. d. Gr. II 1⁵ (1922) mit Anhang von E. Hoffmann: Der gegenwärtige Stand der Platonforschung. C. Ritter P., sein Leben, seine Schriften, seine Lehre I (1910). U. v. Wilamowitz P. I Leben und Werke (1919. 1948⁴). L. Robin P. (1926). Neue Deutungen des Lebens und Wirkens P.s lieferten E. Howald P.s Leben (1923) mit Heranziehung der Psychoanalyse; aus dem Kreise um Stefan George: H. Friedemann P., seine Gestalt (1914. 1931²). K. Singer P. der Gründer (1928). J. Brecht P. u. der Georgekreis (1929). K. Hildebrandt P., der Kampf des Geistes um die Macht (1933); im Sinne des von W. Jaeger vertretenen neuen Humanismus J. Stenzel P. der

Erzieher (1928). — Literatur zu P.s Leben am vollständigsten bei Ueberweg-Præchter¹² Anh. S. 65—67, die neuere bei H. Leisegang in dessen Berichten über die in den Jahren 1930ff. erschienene deutsche Literatur zur Gesch. der antiken Philosophie im Archiv f. Gesch. der Philosophie Bd. XLf. (1930f.) und nach dessen Eingehen in Sophia, Rivista internazionale di fonti e studi di storia della filosofia, Anno IIIff. (1935ff.). Geffcken Griech. Lit.-Gesch. II 10 (1934) 137ff.

3. **Außeres und Bildwerke.** Über P.s Aussehen wissen wir durch Neanthes bei Diog. Laert. III 4, daß er eine breite Stirn hatte, und Olympiodor vita P. 2 bezieht die Breite auf Stirn und Brust unter Hinweis auf die Büsten, die überall aufgestellt seien und an denen man das sehen könne. Epiktet Diss. I 8, 13 erwähnt als bekannte Tatsache, daß P. schön und kräftig (*καλὸς καὶ ἰσχυρός*) gewesen sei, und Simplicius 20 Phys. 772, 29 (Diels) rühmt die schöne Form seiner Nase, die Breite des Körpers und die Schönheit des Auges (*εὖρος, πλατὺς τὸ σῶμα καὶ εὐόφθαλμος*). Der Komiker Amphipolis, den Diog. Laert. III 28 anführt, sagt von P., daß er finstere blicke und würdevoll (*σεμνῶς*) die Brauen emporziehe wie eine Schnecke (s. hierzu Bernoulli Griech. Ikonographie II 19, 2 und C. Ritter P. I 182 2, der an der Schnecke Anstoß nimmt und sie durch eine Konjektur beseitigen möchte), ein 30 anderer (eb. 27) schildert sein nachdenkliches Auf- und Abwandeln, und Herakleides (ebd. 15) sagt, er wäre schon in seiner Jugend so züchtig und gesetzt gewesen, daß man ihn niemals habe übermäßig lachen sehen. Auch soll er eine schwache Stimme gehabt haben (ebd. 5), und bei Plut. quom. adolescens 26 B; quom. adulator 53 C hat er eine gebeugte Haltung (*καρπύτης*), die von seinen Schülern nachgeahmt wurde. Mehr läßt sich aus den Quellen über sein Aussehen nicht 40 entnehmen.

Über Künstler, die Bildwerke P.s geschaffen haben, die man nach Olympiodor 'überall' sehen konnte, haben wir nur ein Zeugnis bei Diog. Laert. III 25, wo es heißt: 'In dem ersten Buche der Denkwürdigkeiten des Favorinus findet sich die Bemerkung, daß der Perser Mithridates eine Bildsäule (*ἀνδριάς*) des P. in der Akademie aufstellen ließ (*ἀνέθετο εἰς τὴν Ἀκαδημειαν*) mit der Inschrift: Der Perser Mithridates, des Orhontobatos (zu diesem Namen s. Art. Silanion u. Bd. III A S. 2) Sohn, weihte den Musen dieses Bildnis (*εἰκόνα*) P.s. das Silanion gemacht hat.' Hierzu bemerkt v. Wilamowitz P. I 703, 1: 'Der Künstler Silanion kann, seit wir seine eigene Signatur aus Milet besitzen (S.-Ber. Akad. Berl. 1904, 85), nicht mehr anders angesetzt werden, als Plinius (der n. h. 34, 51 die Akme des Silanion in die 113. Olympiade = 328/5 v. Chr. setzt) überliefert. Die weittragenden Vermutungen von Winter Arch. Jahrb. V. (1890) 155 haben also nicht Stich gehalten. Der Perser, der die Statue setzte, bleibt unbestimmbar.' Cic. Brut. VI 24 erwähnt eine Statue P.s, die in seiner tusculanischen Villa aufgestellt war, und Christodoros Eeprh. 97 ein Bildnis P.s in seiner Beschreibung der Bronzestatuen des Zeuxippos in Konstantinopel.

Bis 1886 hielt man, den Ikonographen der Renaissance folgend, einige Büsten und die Gemme des Fulvius Ursinus (Imagines 53) für Bildnisse P.s, die einen breiten, auch mit einer Stirnbinde versehenen, schönen Kopf mit wohlgepflegtem Haar und Bart und dem Ausdruck hoheitsvoller Würde zeigten, die aber nach den neueren Forschungen in Wahrheit nicht P., sondern den bärtigen (indischen) Dionysos oder auch Hermes darstellen. Daneben hielt Visconti Ikonographie grecque (1811) I 172ff. eine kleine Büste in den Uffizien von Florenz (Inscriftensaal Nr. 282) von ganz anderem Typus für das 'einzig authentische' Porträt P.s, abgebildet bei Bernoulli Griech. Ikonographie II 21, der die Aufschrift 'P.' verwirft, da 'sich das Bildnis nicht mehr mit der Berliner Herme verträgt'.

Als das zuverlässigste echte Porträt P.s gilt jetzt ein Typus, der in 16 voneinander abhängigen und wahrscheinlich auf eine Urform aus dem 4. Jhd. v. Chr. (die Statue des Silanion?) zurückgehenden Exemplaren erhalten ist: Ein mächtiger Kopf mit nicht allzu hoher Stirn, bedeckt mit dichtem Haar, das bis in die Mitte der Stirn in fast gleichlangen Fransen herabhängt. Die Stirn zeigt zwei Längsfurchen, darunter, von der Nasenwurzel aufsteigend, zwei kräftige Steifalten und zusammengezogene Augenbrauen, die dem Gesicht einen ersten, fast finsternen Ausdruck geben. Die Nase ist durch zwei Querkerben von der Stirn abgehoben, und von ihren Flügeln laufen zwei tiefe Falten abwärts um den fest geschlossenen Mund mit etwas vorgeschobenen Lippen. Der Mund ist von einem herabhängenden Bart umgeben. Ein starker Backenbart, der nach unten in eine stumpfe Spitze verläuft, schließt das Gesicht ab, das mit gedrungenem Nacken auf einem breiten Körper ruht. Die erhaltenen Ausführungen sind in der Reihenfolge des prächtigen Tafelwerks von R. Boehringer P. Bildnisse und Nachweise (1935), das von sämtlichen Büsten ausgezeichnete, nach neu aufgenommenen Photographien hergestellte Abbildungen enthält, folgende:

1. Die sog. Castellaniherme, die bei der Versteigerung der Sammlung Alessandro Castellani in Rom 1884 von dem Grafen Tyzkiewicz erworben, der Skulpturensammlung des Alten Museums in Berlin (Nr. 300) geschenkt wurde und 50 dann im neuen Museum aufgestellt war, bei Bernoulli II 27 Nr. 1. Nach Helbig Arch. Jahrb. I (1886) 71ff. hat die Herme keine künstlerische Bedeutung, aber 'einen hervorragenden wissenschaftlichen Wert wegen ihrer Inschrift, deren Authentizität keinen Zweifel läßt. Sie bietet uns das erste beglaubigte Bildnis des P. und setzt uns in den Stand, eine Reihe von entsprechenden Porträts, die sich in verschiedenen Sammlungen befinden, auf dieselbe Persönlichkeit zu beziehen.' Sie ist das späteste uns erhaltene Platonbild, nach Ausführung und Buchstabenform hergestellt um die Wende des 2. und 3. Jhdts. n. Chr., s. E. Schmidt Arch. Jahrb. XLVII (1932) 247f.

2. Marmorkopf auf ergänzter Herme im Capitolinischen Museum in Rom, Stanza dei filosofi Nr. 58, bei Bernoulli Nr. 2, nach E. Schmidt a. O. in antoninischer Zeit entstanden.

3. Marmorherme, abgesägt von einer Doppelherme im Vatikan, Galeria degli Arazzi Nr. 388, seit 1933 *Ambulacro superiore del nuovo Ingresso*, bei Bernoulli Nr. 4, nach E. Schmidt a. O. an das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jhdts. zu setzen.

4. Marmorkopf auf ergänzter Herme im Torloniamuseum in Rom Nr. 160, bei Bernoulli Nr. 5, Nase und Ohren ergänzt, nach Boehringer S. 16 'eine unzulängliche Replik'.

5. Marmorkopf auf ergänztem Hals im Vatikan, Galeria geografica Nr. 63, bei Bernoulli Nr. 6, mit der spät beigefügten Unterschrift 'Aristoteles'.

6. Marmorherme im Vatikan, Sala delle Muse Nr. 519, mit der modernen Inschrift 'Zenon', bei Bernoulli Nr. 7, von Helbig Arch. Jahrb. I (1886) 72 mit Hilfe der Castellaniherme in Berlin als P. erkannt und in das 1. Jhdts. n. Chr., von E. Schmidt S. 254 und Blümel Berichte 20 a. d. Preuß. Kunstsammlungen LIV (1933) 68 in trajanische Zeit gesetzt.

7. Marmorkopf auf ergänzter Herme aus Smyrna im Louvre in Paris, Salle du Sarcophage d'Adonis, Cat. somm.² (1928) 21 Nr. 70, mit abgebrochener Nase, abgeschlagenem Hinterkopf und auch sonst stark beschädigt, bei Bernoulli Nr. 8, der ihn II 28 eine späte Arbeit nennt, aber doch besser als die Castellaniherme.

8. Marmorkopf im Musée von Aix en Provence Nr. 238, bei Bernoulli Nr. 9, gut erhalten, mit dem Zenon-P. in allen Teilen übereinstimmend.

9. Marmorkopf auf ergänzter Gewandbüste im Fitzwilliam-Museum in Cambridge Nr. 15, bei Bernoulli Nr. 10, von Wernicke Arch. Jahrb. V (1891) 169ff. als P. erkannt und als dem Zenon-P. des Vatikans am nächsten stehend bezeichnet.

10. Marmorkopf im Nationalmuseum von Syrakus, Sala VI Nr. 742, mit abgeschlagener Nase und stark bestoßen, von Poulsen Journ. hell. 40 stud. XL (1920) 191 zuerst bemerkt.

11. Marmorkopf in der Ny Carlsberg Glyptothek Nr. 415 b, erworben 1910, mit ergänzter Nase. Nach Poulsen Journ. hell. stud. XL (1920) 191 eine gute Replik, aber nicht so charakteristisch wie der Zenon-P., nach Pfuhl Anfänge griech. Bildniskunst (1927) 28 diesem am nächsten stehend.

12. Marmorkopf auf ergänzter Herme in Holkham Hall, auf der Herme als Lysias bezeichnet, 50 von Poulsen Journ. hell. stud. XL (1920) 193ff. als P. erkannt und für einen anderen Typus als der Zenon-P. gehalten. Er sollte den wahren, von Silanion geschaffenen 'geistigen' P. darstellen, während der Zenon-P. mit seinen Repliken nur P.s. äußere Erscheinung wiedergebe und nach P.s. Grabstatue gearbeitet sein sollte. Pfuhl 29, Sieveking Gnomon IV (1928) 26ff., Blümel Berichte LIV (1933) 68 und Hekler S.-Ber. Akad. Athen Praktika IX 60 (1934) 80 stellen gegen Poulsen und E. Schmidt Arch. Jahrb. XLVII (1932) 256ff. fest, daß es sich nicht um einen selbständigen Typus oder eine Neuschöpfung, sondern um eine mit frühhellenistischen Stilelementen durchsetzte Kopisteninterpretation des bekannten Typus handelt.

13. Fragment eines Marmorkopfes im Alten Museum in Berlin, Inventarnr. 1854, vor dem

Kriege von 1914/18 in Privatbesitz in Wien, nach Blümel Berichte LIV (1933) 66ff., zweifellos die früheste Kopie, eine griechische Arbeit, die sicher vor dem Ende des 1. Jhdts. n. Chr. entstanden ist'.

14. Marmorkopf des Nationalmuseums in Athen, Inventarnr. 3727, halb so groß wie die andern Repliken, ohne Nase und mit abgebrochenem Bart, von Hekler S.-Ber. Akad. Athen Praktika X (1934) 80ff. und Forschungen und Fortschritte X (1934) 121ff. entdeckt und abgebildet, von ihm für die 'erste wirklich kongeniale Fassung des Platonporträts' gehalten, an dem 'deutlich die ausführende griechische Hand' zu spüren ist, und der hadrianisch-antoninischen Zeit zugeschrieben.

15. Marmorkopf im Garten des Thermenmuseums in Rom. Die rechte Hälfte des Oberkopfes und die Nase sind abgeschlagen, das übrige ist stark bestoßen. Der Kopf soll 1930/1 beim Bau einer Straße in Rom gefunden sein, wurde von H. Speiser und R. Horn im Dezember 1932 als P. erkannt und von Boehringer 27, Taf. 73—77 zuerst veröffentlicht und beschrieben, der dazu bemerkt, daß er 'gewiß zu denjenigen gehört, die vom Wesentlichen des Urbildes etwas enthalten'.

16. Marmorkopf in Privatbesitz, der aus Athen stammen soll, nur an der Nase, der linken Stirnseite und Wange etwas beschädigt, von Boehringer Das Antlitz des Genius P. (1935) und P. Bildnisse und Nachweise Taf. 78—92 veröffentlicht und beschrieben. Er meint (29): 'Dieser Kopf gibt die Formen mit der Treue des Zenon-P. und mit der Zartheit des Fragments im Berliner Alten Museum wieder. Er bezeugt noch griechisches Können, wenn auch in römischer Zeit. So darf man ihn wohl den besten bisher bekannten Platonkopf nennen.'

Der Platonkopf der Villa Borghese, von dem Kroker Bull. dell'Inst. 1884, 178 berichtet und den Helbig Arch. Jahrb. I (1886) 71, Bernoulli II 27 als Nr. 3 und danach andere anführen, ist dort nicht mehr zu finden, s. Boehringer S. 12. Der Marmorkopf im Museum zu Sparta Nr. 343 ist kein P., s. Boehringer S. 13.

Ein in Pompeii 1896 gefundenes, jetzt in Neapel befindliches Mosaik, publiziert von Sogliano *Notizie degli scavi* 1897; *Mon. ant. d. R. Acad. dei Lincei* VIII (1898) Tav. XII, von E. Petersen *Röm. Mitt.* XII (1897) 328, H. Diels Arch. Jahrb. XIII (1898) Anz. 121, Bernoulli II 24, stellt eine Szene aus der Akademie dar: P. unter sechs bärtigen Männern mit einem Stäbchen auf einem am Boden stehenden Globus weisend oder nach Diels einen Kreis in den Sand zeichnend. In anderer Formgebung zeigt dieselbe Szene ein in Sarsina in Umbrien gefundenes Mosaik in der Villa Albani, stanza del Canopo Nr. 663, Abb. bei Winckelm. *Mon. ined.* II 242. *Röm. Mitt.* XII (1897) 329. *Acad. dei Lincei* VIII (1898) 389. Bernoulli II 35. Die Deutung der beiden Mosaiken von Chiappelli und Stein Arch. f. Gesch. d. Philos. XI 171 auf die sieben Hauptvertreter der Philosophie wurde von Diels a. O. als unmöglich verworfen. Hiller v. Gaertringen und C. Robert Herm. XXXVII (1902) 128ff. verglichen mit ihnen

eine Szene des Reliefs auf dem Grabmal eines Schulmeisters in Rhodos.

Die Entwicklung der Auffassung des Platonbildes in der Kunst hat E. K. Winter verfolgt in dem ikonographischen Exkurs seines Buches P., das Soziologische in der Ideenlehre (1930) 119—139. Das Idealbild der Renaissance stellt Raffaels Schule von Athen dar, die im Mittelstück P. und Aristoteles zeigt, die Vereinigung von Platonismus und Aristotelismus als Kennzeichen der Zeit ausdrückend. Ihnen entsprechen die beiden Apostelfürsten Paulus und Petrus, auf die das Bild auch gedeutet wurde. P. P. Rubens hat dann P. fünfmal gezeichnet, 1612/16 für Balthasar Moretus, gestochen von Vorstermann bei M. Rooses L'oeuvre de P. P. Rubens IV (1890) 28 Nr. 813, 1638 in einer Folge von 12 Stichen nach antiken Marmorbildern bei Rooses V (1892) 13 Nr. 1212 unter den zwölf Poeten ebd. 16, nach einer antiken Gemme ebd. 19 Nr. 1227 und nach dem Bilde in der Ikonographie des Fulvius Ursinus (1570) ebd. 210 Nr. 1401. Er ist dabei den antiken Mustern, die er in seinen Stil übertrug, treu geblieben, während Rembrandt, von dem wir vier Varianten eines Divinus Plato haben, ihn ganz in seine Auffassung und in das Kostüm seiner Zeit übersetzte, s. H. W. Singer Rembrandt, des Meisters Radierungen (1906) 136. D. Rovinsky L'oeuvre gravé de Rembrandt III (1890) 224 Fig. 671—674. Der Platonkopf gehört der Frühzeit Rembrandts an, er kehrt, wie E. K. Winter S. 137 bemerkt, in zahlreichen Köpfen von Greisen wieder, vor allem in mehreren Bildnissen des vom jungen Künstler besonders verehrten Apostels Paulus'. Um 1600 tritt P. auch als ekstatische Mystiker auf einem Kupferstich auf, abgebildet bei E. K. Winter Taf. VI, der dem niederländischen Kupferstecher Heinrich Hondius zugeschrieben wird und folgende Verse als Aufschrift trägt:

*En ego sum Plato divino flamine plenus:
Inter Philosophos prima trophaea gerens.
Caeliis ac vitae sum semper munere functus
Picturaeque operam nostra iuventa dedit.*

Am Ende der Reihe der bildlichen Darstellungen P.s steht M. Klingers großes Gemälde in der 1943 zerstörten Aula der Leipziger Universität, auf dem P. und Aristoteles im Mittelpunkt standen.

B. Die Schriften und ihr Inhalt: I. 1. Überlieferung. Eine Ausgabe der Werke P.s, die unmittelbar auf ihn selbst zurückgeht, ist nicht vorhanden und auch nicht zu erschließen. Aus dem Zustand der Sammlungen platonischer Schriften, in die auch unechte aufgenommen wurden, und aus dem Alter der unechten läßt sich entnehmen, daß die Ausgabe der Werke P.s, auf die alle uns erhaltenen zurückgehen, etwa ein Jahrhundert nach P.s Tode durch Sammlung und Herausgabe alles dessen entstand, was damals als platonisch galt. Daß wir uns von dieser ältesten Überlieferung eine Vorstellung machen können, ist den Papyrusfunden zu verdanken, unter denen sich eine Anzahl kleinerer und größerer Stücke aus P.s Werken befinden. Eine Zusammenstellung gaben C. Ritter Jahresber. LVII (1912) 1—7. W. Schubarth

Einf. i. d. Papyruskunde (1918) 483 und am vollständigsten Ch. H. Oldfather The Greek literary texts from Greek Romain Egypt. University of Wisconsin Studies in the social sciences and history Nr. 9 (1923) 52f. Nr. 980—1011. Danach wurden bisher folgende Textstücke in den Pap. entdeckt:

Apologie 40—41 unveröffentl. Pap. der Museen in Berlin Nr. 13 291.

Euthydemus 301 E—302 C Pap. Oxy. VI (1908) 881.

Gorgias 504 E—505 A Mitt. a. d. Pap.-Sammlung Erzherzog Rainer II 76—79. 507 B bis 508 E. 522—526 Pap. Oxy. III (1903) 454 und Pubblicazioni della Società Ital. II 119. Vgl. zu diesen und den folgenden W. Crönert Arch. f. Pap. I 115. 521f. II 294. 496. C. Ritter Jahresber. CLVII (1912) 42—63.

Laches 181 B—182 A Greek Pap. in the British Museum II (1898) ed. Kenyon 187. 189 D bis 192 A. J. Mahaffy The Flinders Petrie Pap. II (1893) 50. 197 A—198 A Pap. Oxy. II (1899) 228 s. dazu v. Wilamowitz P. II 365.

Lysis 208 C—D Pap. Oxy. VI (1908) 881, s. dazu v. Wilamowitz P. II 68.

Nomoi VII 832 E—835 E Berliner Klassikertexte II 53f. IX 862—863 Pap. Oxy. I (1898) 23.

Phaidon 67 E—69 A. 79 C—81 D. 82 A bis 84 B Petr. Pap. I (1891) 6—8. 102 E—103 C Pap. Oxy. XV (1922) 1809. 109 C—D Pap. Oxy. II (1899) 229; s. hierzu H. Usener GGA 1892, 25—50. 181—215 = Kl. Schr. III 104—162.

J. J. Hartman De emblematis in P.s textu obviis (1898). Th. Gomperz S.-Ber. Akad. Wien 1892, 125, dazu O. Immisch Berl. Phil. W. 1892, 36. 48. 49. P. Couvreur Revue de philol. XVII (1893) 14—27. L. Campbell Class. Review V (1891) 363—365. 454—457. K. Reinhardt Ber. d. freien dtsch. Hochstifts N. F. X (1894) 138—149. F. Blass Ber. Sächs. Ges. d. W. 1898, 197—217. 1900, 161—164. E. Korkisch De pap., qua Phaëdonis Plat. partes quaedam continentur, fide et auct., Diss. philol. Vindob. IX 1 (1910) 1—118. C. Ritter Jahresber. CLVII (1912) 1—42.

Phaidros 227 A—230 E. 238 C—251 B Pap. Oxy. VII (1910) 1016. 1017. Dazu M. Croiset Journ. d. savants 1910, 320ff. H. Alline Revue de philol. XXIV (1910) 251ff. v. Wilamowitz 50 P. II 361f.

Politeia II 406 A—B. IV 422 D Pap. Oxy. III (1903) 455f. VIII 546 B—547 D Pap. Oxy. XV (1922) 1808. X 607—608 Pap. Oxy. I (1898) 24.

Politikos 280 F—282 E Pap. Oxy. X (1914) 1248.

Protagoras 337—357 Pap. Oxy. XIII (1919) 1624.

Symposion 200 B—233 D Pap. Oxy. V (1908) 843.

P. s. P. de virtute 376 B—C Arch. f. Pap. V 379.

Dazu kommt ein Bruchstück eines Kommentars zum Theaitetos 142 B—158 A Berliner Klassikertexte II, vgl. Arch. f. Pap. III 494f. und ein anderes eines Kommentars zum Phaidros 265 C—D ebd.

Die Wertung dieser Texte ist eine sehr verschiedene, s. hierüber die zu den einzelnen Stük-

ken angeführten Arbeiten. Während für die älteren das Urteil Useners GGA 1892, 50 über die Phaidonstücke des Flinders Petrie Pap., der im 3. Jhdt. v. Chr. etwa 1150 Jahre vor unseren ältesten Handschriften geschrieben wurde, gilt: 'Spätestens in der dritten Generation nach P.s Tod geschrieben, zeigt der Pap. aus Fajûm bereits einen in jeder Hinsicht verlotterten und mit gewissenloser Willkür mißhandelten Text', stehen die jüngeren nachchristlichen Pap. den mittelalterlichen Hss. näher; sie zeigen teils dieselben Fehler und Verderbnisse, teils Gutes und Echtes, das für die Textkritik brauchbar ist.

Neben den Pap. haben wir aus dem Altertum selbst stammend noch eine bei P. besonders reiche indirekte Überlieferung größerer Textstücke in den Zitaten der Kommentatoren des Stobaios u. a. und bei vielen Schriftstellern, besonders den Neuplatonikern.

Während — wie die Pap. und diese indirekte Überlieferung lehren — in hellenistischer Zeit mehrere sehr verschiedene P.-Ausgaben vorhanden waren, in denen nicht nur die Texte voneinander abwichen, sondern auch die Ordnung der Schriften eine verschiedene war, die in Tetralogien oder wie in der Ausgabe des Aristophanes von Byzanz (Diog. Laert. III 61), in Trilogien oder, wie in den neuplatonischen (ebd. und Prol. 26 Herm. VI 219f.), nach anderen Gesichtspunkten gegliedert und verschieden gewertet wurden, wo zu noch mehr oder weniger viele unechte Schriften kamen, ist die Platonüberlieferung des Mittelalters zunächst eine einheitliche, die sich erst im Laufe der mittelalterlichen Tradition spaltete. Alle unsere Hss. gehen auf eine antike Ausgabe zurück, die dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihr P.s Schriften in Tetralogien geordnet waren, worauf die Definitionen und sieben unechte Dialoge folgten, s. M. Schanz Studien z. Gesch. d. platon. Textes (1874) 24ff. 40 Die Einteilung in Tetralogien führte man fälschlich auf Thrasyllus (Diog. Laert. III 56f.), den Hofastrologen des Tiberius, zurück, der neben Derkyllides (in der Einleitung des Albinos 4, Herm. VI 149) als ihr Urheber galt. Sie ist aber viel älter. Ihre Spuren lassen sich bis zu Varro hinauf verfolgen, der l. I. VII 37 den Phaidon als die vierte Schrift P.s bezeichnet, was nur nach der Tetralogiengliederung möglich ist, s. W. Christ Abh. Akad. Münch. XVIII (1885) 50 455f. Usener GGA 1892, 209ff. v. Wilamowitz P. II 323. Diese Ausgabe wurde, als man vom Papyrus zum Pergament übergang, in zwei Bände gefaßt, so daß der erste die sieben ersten Tetralogien, der zweite die achte und neunte und den Anhang mit den Definitionen und den sieben unechten Dialogen enthielt. Jeder der beiden Bände hat dann sein eigenes Schicksal gehabt. Jeder ist nur in zwei Exemplaren ins Mittelalter gelangt. Nach der Schließung der Akademie 529 n. Chr. war das Studium P.s aus den Schulen verschwunden (s. über die feindliche Stellung der Orthodoxie zum Platonismus E. D. Arkó Byzant. Ztschr. XXX [1929] 13—17) und wurde erst im 11. Jhdt., als Michael Psellos dafür wirkte, wieder aufgenommen, worauf sich die Zahl der Hss. bald vermehrte. Eine Geschichte und ein Verzeichnis der P.-Texte und Hss. gab

O. Immisch Philol. Studien zu P. II (1903). Weitere Literatur zur Überlieferung der Hss. bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 68.

2. Ausgaben. Von den alten ist die des Henricus Stephanus in 3 Voll. Paris 1578 zu nennen, nach deren Seiten- und Abschnittzahlen zitiert wird, von den neueren die Gesamtausgaben: Platonis Dialogi, graece et latine, ex rec. Imm. Bekkeri. Part. I voll. 10 l. 2. Part. II voll. 1—3. Part. III voll. 1—3. Berol. 1816—18, dazu Imm. Bekkeri in Platonem a se editum commentaria critica. Accedunt scholia Tom. I. II. Berol. 1823. — Platonis quae supersunt opera. Textum ad fidem codicum Florent. Paris. Vindobb. aliorumque recognovit Godofredus Stallbaum. Lipsiae. Lugd. Bat. 1821—25, und: Opera omnia rec. et commentariis in usum scholarum instruxit G. St. Gothae et Erfordiae 1827—60, 10 voll., mehrfach aufgelegt und emendiert. — Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recogn. Car. Frd. Hermannii voll. I—VI Lipsiae B. G. Teubner 1851—53, letzte Ausg. bearbeitet von M. Wohlrab 1920—23. — Platonis opera quae feruntur omnia. Ad codices denuo collatos ed. Martinus Schanz, XII voll. 1875ff., unvollendet; es fehlen III 2, IV, X, XII 2. — Die besten kritischen Ausgaben sind die englische: Platonis opera rec. brevique adnotatione crit. instruxit Ioannes Burnet. Oxonii 5 Tom. 1899—1906, und die französische: P., Oeuvres complètes, texte établi et traduit, der Collection des Universités de France (Association Budé) 1920ff. von der bisher erschienen: M. Croiset I: Hipp. min. Alc. I. Apol. Euthyphr. Kriton. A. Croiset II: Hipp. mai. Lach. Lys. Charm. III: Protag. Gorg. Men. L. Robin IV: Phaed. Symp. Phaedr. L. Méridier V: Ion. Menex. Euthyd. Krat. E. Chambry VI—VII Rep. A. Diès VIII: Parm. Theaet. Soph. A. Rivaud X: Tim. Krit. J. Souilhé XIII Epist. Diall. dub. et spurii. — Verzeichnisse der Ausgaben einzelner Schriften und der Übersetzungen bei Ueberweg-Praechter¹² 191ff. und in den Übersichten über die Literatur in den einzelnen Bänden der Apelt'schen Übersetzung. — Indices: T. Mitchell Ind. Graecitatis Plat., accedunt indices historici et geogr., 2 voll. Oxonii 1852. F. Ast Lexicon Platonium, 3 voll. Lips. 1835—38, anast. Neudruck 1908, ohne die Eigenamen, diese im Onomasticum Platonium und Ind. scriptorum der Hermannschen Ausgabe VI 409ff. Platon-Index als Gesamtregister zu der Übersetzung der Werke P.s in der Philos. Bibl. Bd. 182 von O. Apelt 1923f.

II. Die platonische Frage. Das Corpus Platonium besteht in den Hss. aus der Apologie, 34 Dialogen, 13 Briefen, einer Sammlung von Definitionen, die dem Speusippos zugeschrieben wurden (Proleg. 26, Herm. VI 219) und sieben als unecht bezeichneten Dialogen: *Περὶ δικαίου*, *Περὶ ἀρετῆς*, Demodokos, Sisypchos, Alkyon, Eryxias, Axiochos. Die für echt gehaltenen Schriften waren in neun Tetralogien geordnet: 1. Euthyphron, Apologie, Kriton, Phaidon, 2. Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos. 3. Parmenides, Philebos, Symposium, Phaidros. 4. (Grosser) Alkibiades, Zweiter Alkibiades, Hipparchos, Ante-

rastai. 5. Theages, Charmides, Laches, Lysis. 6. Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon. 7. Größerer Hippias, Kleinerer Hippias, Ion, Menexenos. 8. Kleitophon, Politeia, Timaios, Kritias. 9. Minos, Nomoi, Epinomis, Briefe. Diesem überlieferten Bestande gegenüber erhob sich schon im Altertum die Frage nach der Echtheit und der Reihenfolge der einzelnen Stücke, die aber erst im 19. Jhd. zur ‚platonischen Frage‘ im engeren Sinne wurde durch die Bemühungen, nicht nur das Unechte auszuschneiden und eine sachliche (methodische) Ordnung unter den Schriften herzustellen, sondern auch deren Abfassungszeit und ihre chronologische (genetische) Reihenfolge zu bestimmen, um dadurch einen Einblick in die geistige Entwicklung P.s zu gewinnen.

1. Die Echtheitsfrage. Von den Werken, die in die Tetralogien aufgenommen und dadurch als echt gekennzeichnet waren, wurden schon von den griech. Gelehrten als unecht verworfen oder angezweifelt die Epinomis, die nach Diog. Laert. III 37 den Philippos von Opus zum Verfasser haben soll (s. auch Suid. s. *Φιλίσσοφος*, Proleg. 25, Herm. VI 218), der zweite Alkibiades (Athen. XI 506 C), die Anterastai (Diog. Laert. IX 37) und der Hipparchos (Ailian. var. hist. VIII 2). Proklos verwarf die Epinomis, die Politeia, die Nomoi und die Briefe (Proleg. 26, Herm. VI 219), da er in ihnen einen von dem der übrigen Schriften abweichenden Stil fand. Über die angebliche Verwerfung des Phaidon durch Panaitios s. Zeller Phil. d. Gr. II 14, 441, 1.

Die von Diog. Laert. III 62 als unecht angeführten Dialoge Midon oder Hippotrophos, Akephaloi (?), Phäaken, Chelidon, Hebdome, Epimenides und der Kimon bei Athen. 506 D sind verloren.

Nach den Ergebnissen der neueren Forschung lassen sich die im Corpus Platonium enthaltenen Schriften gliedern in solche, deren Unechtheit erwiesen ist, umstrittene, von einzelnen Forschern in ihrer Echtheit angezweifelte und anerkannte echte.

a) Unechte Schriften. Die neuere Forschung hat zunächst die Unechtheit der nicht in die Tetralogien aufgenommenen *Ἰσοί* und der sieben Dialoge Über das Gerechte, Über die Tugend, Demodokos, Sisypchos, Alkyon, Eryxias und Axiochos bestätigt. Daß die *Ἰσοί* nicht, wie die Proleg. 26, Herm. VI 219 angeben, den Speusippos zum Verfasser haben, hat P. Lang De Speus. Acad. scriptis, Diss. Bonn 1911, 22ff. 23, 1 gezeigt, s. Art. Speusippos Nr. 2 und Bd. III A S. 1650. Zu ihrer Überlieferung s. H. Mutschmann Berl. Phil. W. 1908, 1928 und R. Adam Satyra Berolinensis 1924, 1—19, der zeigt, daß sich hier kaum eine Definition findet, die P. nicht selbst ausgesprochen haben könnte, daß aber der Sammler sie keinesfalls aus den von P. selbst herausgegebenen Schriften entnommen, sondern dies absichtlich vermieden zu haben scheint. Dies entsprechen dem Stande der platon. Philosophie, der durch Soph., Polit. und Tim. charakterisiert ist, und damit der Entwicklungsstufe, in der Aristoteles die Philosophie P.s bei seinem Eintritt in die Akademie kennen lernte. Adam lieferte in seiner Arbeit eine Übersetzung

und sammelte Parallelen aus der platon., aristotelischen und stoischen Philosophie. Zu den Dialogen s. W. A. Heidel Pseudo-Platonica, Diss. Chicago 1896. H. Richards Platonica IX τὰ νοθεύόμενα, Class. Quarterly II (1909) 15, zu *Περὶ δικαίου* und *Περὶ ἀρετῆς* J. Pavlu Die pseudpl. Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend, Progr. Wien 1913, zum Alkyon A. Brinkmann Quaest. de dialogis Platonii falso adscriptis, Diss. Bonn 1891, zum Eryxias O. Schrohl De E. qui fertur Platonis, Diss. Gött. 1901. Der Axiochos ist nach O. Immisch Philol. Studien zu P. I: Axiochos (1896) die Schrift eines Akademikers gegen Epikur aus den letzten Jahren des 4. Jhdts. v. Chr., nach M. Meister De A. dialogo, Diss. Breslau 1915, der eine Übersicht über die diesem Dialog betreffende Forschung gibt, am Ende des 1. Jhdts. v. Chr. verfaßt und von Poseidonios abhängig, vgl. dazu R. Philippson Dtsche. Lit.-Ztg. 1917, 376—380; weitere Literatur bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 89.

Von den Dialogen, die, weil sie als echt galten (Diog. Laert. III 57), in die Tetralogien aufgenommen wurden, sind P. abzusprechen:

Der Zweite Alkibiades, über den B. Andreatta De libro qui A. secundi nomen in fronte gerit abiudicando disput., Progr. Trient 1870, handelt. Entscheidend ist die Sprache, die sonst bei P. nicht vorkommende, auch überhaupt unattische Wörter und Wendungen (s. Usener GGA 1892, 48f. = Kl. Schr. III 127f.) zeigt und nach C. Ritter Unters. über P. (1888) 88ff. dazu zwingen würde, den Dialog einer früheren Zeit des platon. Schrifttums zuzuweisen als der des ersten Alkibiades, aus dem ein Motiv (141 A, vgl. Alc. pr. 105 Aff.) entlehnt wird und dessen Fortsetzung er darstellen soll (s. O. Apelts Übers. Anm. 30). E. Bickel Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. X (1904) 440—479 läßt ihn in der Akademie unter Archelaos entstanden sein, findet in der Stelle 139 Dff., wo behauptet wird, daß alle Unvernünftigen (*ἄφρονας*) wahnsinnig seien (*μαίνόμενοι*), Polemik gegen die Kyniker und ebd. XIV (1908) 535ff. in der Verwerfung des Gebets um Einzelgüter 141 Aff. eine Beziehung zu Schriften der Hedoniker. H. Brünnecke De Alc. I qui fertur Platonis, Diss. Gött. 1912 setzt ihn auf Grund seiner Beziehungen zu andern unechten und echten Schriften P.s in die Zeit nach der Gründung der aristotelischen Schule und vor den Theages.

Die Anterastai (oder Erastai), für die G. Werner De A. dialogo Pseudoplat., Diss. Gießen 1912 die Literatur zusammenstellte und sie in die Zeit der Schulleitung des Polemon setzte, v. Wilamowitz P. II 325, 2 in die des Arkesilaos, lehnen sich in der Szenerie an den Charmides, Lysis und Euthydemos an und zeigen nach C. Ritter Unters. üb. P. 90 sprachliche Merkmale einer früheren und zugleich einer späteren Zeit der schriftstellerischen Entwicklung P.s.

Der Theages, schon von Schleiermacher verworfen, wiederholt die Szenerie des Laches und Motive aus dem ersten Alkibiades, der Politeia und dem Theaitetos, s. J. Pavlu Der pseudoplat. Th., Wiener Studien XXXI (1909)

13ff., und wird von v. Wilamowitz P. II 324, 1 vgl. Herm. XXII (1897) 103, 2 in die Zeit der Schulleitung des Xenokrates, von W. Janell Herm. XXXVI (1901) 427—439 um etwa 369—366 angesetzt und für das Werk eines Sokraters gehalten. P. Friedländer P. II (1930) 147ff. entkräftet einige der von Pavlu und Wilamowitz angeführten Beweise für die Unechtheit, läßt aber die Frage, ob der Dialog eine eigenhändige Arbeit P.s ist, offen und stellt fest: „Der Stil im allerweitesten Sinne, d. h. Wuchs, Sprache, Gedankengehalt, weist ihn in das erste Viertel des 4. Jhdts., nicht in die Zeit des Xenokrates oder etwa eine beliebige spätere.“

Kleitophon, der auf die Politeia und den Phaidros Bezug nimmt, wird von R. Kunert Quae inter C. dialogum et P. is Rempublicam intercedat necessitudo, Diss. Greifswald 1881, Dümmler Zur Komposition des platon. Staates, Progr. Basel 1895 = Kl. Schr. I 229—270 und J. Oël Zur Entstehung von P.s Staat (1907) für platonisch, von J. Pavlu Der pseudoplaton. Kl., Progr. Znaim 1909 für eine Schrift gehalten, die um 300 v. Chr. in der aristotelischen Schule entstand, während ihn v. Wilamowitz P. I 485, 4 von einem unzufriedenen Schüler P.s, der noch in persönlichem Verkehr mit ihm stand, als Antwort auf die Politeia und den Phaidros geschrieben sein läßt. Weitere Literatur bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 87f.

Über den Minos handeln A. Boeckh Comment. in P. is qui vulgo fertur M. eiusdemque libros priores de legibus (1806) und J. Pavlu Die pseudoplaton. Zwillingdialoge M. und Hipparchos, Progr. Wien 1910, der für diese beiden Dialoge denselben Verfasser annimmt, worin ihm v. Wilamowitz P. II 324 folgt, der diesen als „ganz unphilosophisch und unplatonisch“ kennzeichnet.

Hipparchos wurde von Schleiermacher und dann allgemein als unecht verworfen. Einen Überblick über die diesen Dialog betreffenden Fragen gibt J. Pavlu a. O. S. 1ff., besonders über die Beziehung der Stelle 229 B zu Aristot. Pol. Athen. 16, 7, in der er eine Polemik gegen Aristoteles sieht; vgl. zur Sache Usener Vortr. u. Aufs. 65, v. Wilamowitz Aristot. u. Athen. I 119, M. Hirsch Klio XX 162. Er nimmt an, daß der Dialog bald nach 320 v. Chr. von einem Akademiker verfaßt wurde. Auch v. Wilamowitz P. II 324 schreibt den Minos und den Hipparchos demselben Verfasser zu und hält ihn II 414, 1 für nachplatonisch. Hiergegen wendet sich unter Berufung auf W. Eckert Dialektischer Scherz in den frühen Gesprächen P.s (1907) 46ff., der den Dialog für echt hält, P. Friedländer P. II (1930) 118ff., der eine neue eindringende Analyse bringt mit dem Ergebnis, daß „der Dialog in den Anfang des 4. Jhdts. und nicht in die Zeit des Speusippos oder Aristoteles gehört“, und die Frage stellt, ob „es nicht am wahrscheinlichsten ist, daß wir im Hipparch eines der allerfrühesten Werke P.s besitzen“.

Unechte Briefe s. u. Nr. IV.

b) Umstrittene Schriften.

(Großer) Alkibiades. Die Echtheit dieses Dialogs ist im Altertum nie bezweifelt

worden. Cicero, Persius, Plutarch, Hermogenes kennen, erwähnen oder benutzen ihn. Von den Neuplatonikern wurde er besonders geschätzt. Iamblichos (Proleg. 26, Herm. VI 219) und andere (Diog. Laert. III 62) empfahlen ihn zur Einführung in die Philosophie P.s Er wurde kommentiert von Proklos und Olympiodoros (Procli Diad. et Olymp. in Plat. Alc. comment. ed. Fr. Creuzer 1820—21) und nach Creuzer Procli comment. p. XIV von Damascius, Harpokration und dem Platoniker Demokritos sowie vielen anderen (Procli comment. IV p. 7). Erst Schleiermacher P.s Werke II 3 (1809) 291ff. hat den Dialog als unplatonisch verworfen, und ihm ist die Mehrzahl der neueren Forscher gefolgt, s. Zeller Ztschr. f. Altertumswiss. 1851, 256ff. C. G. Cobet Platonica, ad P. is qui fertur Alc. pr. Mnemos. N. S. II (1874) 369—385. F. Hubad Der erste Alc., Progr. Pettau 1876. R. Hirtel Rh. Mus. XLV (1891) 419—435. J. Pavlu Alc. pr. quo iure vulgo tribuatur Platoni, Diss. philol. Vindob. VIII 1 (1905) und Mitt. des Ver. Klass. Philologen in Wien 1929, 21ff. H. Arbs De Alc. I qui fertur P. is, Diss. Bonn 1906. W. Jaeger Aristoteles (1923) 169, 1. v. Wilamowitz P. II 326f. Für die Echtheit traten dagegen ein B. Andreatta Sull' autenticità dell' Alc. pr., Progr. Roveredo 1876. R. Adam Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV (1901) 40—65. O. Apelt in der Einleit. zu seiner Übersetzung (1921²) 132ff., und besonders P. Friedländer Der Gr. Alc., ein Weg zu P. (1921, 2. Teil 1923) und P. II (1930) 243f. Zum Motiv des Auges als Spiegel, der zur Selbst- und Gotteserkenntnis dient 132D—133C s. Friedländer P. II 243, 1. R. Wiggers Philol. Woch. LII (1932) 700ff., der für die Echtheit dieser Stelle eintritt. H. Leisegang Revue d'Histoire et de Philos. religieuses XVII (1937) 150ff.

40 Epinomis. Nach der Bemerkung bei Diog. Laert. III 37 und Suidas s. v. *Φιλόσοφος* galt diese Schrift als ein Werk des Philippos v. Opus, der die Nomoi ins Reine schrieb und ihnen als 13. Buch die Epinomis hinzufügte. Die Schrift konnte sich ebenso wie die Bücher der Nomoi im Nachlaß P.s finden. Nach Ritter Unters. über P. (1888) 91ff. bot die Sprache keinen Anlaß zur Verwerfung; die stilistischen Mängel sind keine anderen als die in den Nomoi zu bemerkenden. Nach Diog. Laert. III 60f. gehörte sie zur neunten Tetralogie der Ausgabe, die Thrasyllus vorlag, und zur dritten Trilogie des Aristophanes. Eine sachliche Unstimmigkeit findet sich in der Annahme von fünf statt vier Elementen 984 Dff. und der Bezeichnung des Äthers als *πέμπτον σῶμα* 981 C, woraus W. Jaeger Aristoteles (1923) 146f. schloß, daß diese Schrift nach dem aristotelischen Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* entstand: „Sie zeigt aber schon durch die Anordnung der Elemente, daß sie nicht einfach dem Aristoteles folgen, sondern konservativ dessen Hypothese in den Timaios einfügen will.“ Die vom Timaios abweichende Angabe über die Richtung der Gestirnläufe hat Boeckh Unters. üb. d. kosmische System d. P. (1852) 29f. als einen bloßen Wechsel des Gesichtspunkts erkannt. Weiteres über sachliche Übereinstimmung mit P.s Lehren bringt M. Krieg Die Überarbeitung der platon. Gesetze

durch Philippus v. Opus, Diss. Heidelberg 1896, 14. Die Schrift wurde seit B o e c k h Comment. in Pl. qui vulgo fertur Minoem (1806) 76 von allen Platonforschern und Darstellern seiner Philosophie nicht als ein Werk P.s anerkannt mit Ausnahme von Th. G o m p e r z Griech. Denker II³ (1912) 565. H. R a e d e r P.s philosophische Entwicklung (1905) 413ff. H. R e u t h e r De Epinomis Platonica, Diss. Leipz. 1907. Zur Annahme der Echtheit neigt auch K. P r a e c h t e r Ueberweg-Präechter¹² 326f. J. Pavlu Comment. Vindobon. II (1936) 29—55 dagegen zeigt, daß der Verfasser der Epinomis P.s Nomois, besonders das X. Buch, ausgiebig benutzt und seine Quelle genannt hat ebenso wie den Timaios, der mit dem λόγος ὁ πάντων θεϊστότος 986 C gemeint ist. Das berechtigt zum Schluß auf die Unechtheit, da P. ein solches Flickwerk aus seinen eigenen Schriften nicht anfertigen und sich kein derartiges 'Selbstlob' spenden konnte. Der Verfasser stimmt in der Elementenlehre und bei der Zahl der Himmelskörper mit Xenokrates überein und korrigiert P. ebenso wie Aristoteles, so daß die Epinomis kaum vor dem letzten Viertel des IV. Jhdts. entstanden sein kann, s. Wiener Stud. LV (1937) 55—68. O. T o e p l i z Die mathematische Epinomisstelle, Quellen u. Stud. z. Gesch. d. Mathematik, Astron. u. Physik Abt. B II (1933) 334—346 liefert eine Übersetzung und mathematische Kommentierung dieses schwierigen und umstrittenen Textes, aus der hervorgeht, daß der Sinn den modernen Auslegungen A. E. T a y l o r s Forms and Numbers. Mind XXXVI. (1926—27) nicht entspricht.

c) Angezweifelte Schriften. Zu ihnen gehören der Ion, der Menexenos und der größere Hippias. Doch sind die Stimmen und Beweise für ihre Echtheit in letzter Zeit derart viele und gewichtige geworden, daß sie unbedenklich mit den nötigen Hinweisen auf das Zweifelhafte unter die Werke P.s aufgenommen werden können, zumal da sie für die Entwicklung der Gedankenwelt P.s, wie sie sich in den Dialogen widerspiegelt, unentbehrlich geworden sind, s. Nr. II 1, 2, 13. Zweifelhafte Briefe s. u. Nr. IV.

2. Die Frage nach der Abfassungszeit und der genetischen Reihenfolge der Dialoge und der Apologie. Über die Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften P.s und ihre zeitliche Aufeinanderfolge haben wir aus der Antike nur wenige, unzuverlässige und sich widersprechende Zeugnisse. Aristoteles erwähnt Pol. II 6 p. 1264 b 26, daß die Nomois später geschrieben sind als die Politeia. Aus seinem Überblick über die Entstehung der Ideenlehre Metaph. XIII 4 p. 1078 b 12ff. läßt sich entnehmen, daß P.s Lehre von den Ideen zunächst von jeder Beziehung zur pythagoreischen Zahlenlehre frei war und und die Zurückführung der Ideen auf Zahlen erst spät erfolgte, woraus sich ein Anhalt für die zeitliche Anordnung einiger Dialoge ergibt. Die Anekdote bei Diog. III 35, nach der Sokrates über P.s Lysis gesagt haben soll: 'Was der Jüngling (νεανίσκος) doch alles über mich zusammenlügt', wonach also der Lysis als Jugendschrift P.s zu gelten hat, die er auch ist, hat ebenso wenig historischen Wert wie III 37, wo unter Berufung auf

Favorinus erzählt wird, Aristoteles sei der einzige gewesen, der bei der Vorlesung des Dialogs Phaidon durch P. bis zum Ende ausharrte, während alle anderen sich entfernten. Hiernach könnte der Phaidon von P. erst in seinem hohen Alter nach dem Eintritt des Aristoteles in die Akademie geschrieben sein, was unmöglich ist. Dasselbe gilt für die Nachricht III 38 (vgl. die Parallelen bei Olympiodor u. a. in der Basler Ausg. der vita P.is), der Phaidros sei der erste Dialog P.s gewesen, weil er etwas Jungdliches (μικροκώδης) an sich habe. Ihr steht die Bemerkung Ciceros orat. 13 gegenüber, aus der aber auch kein Hinweis auf die Entstehungszeit dieses Dialogs herausgelesen werden darf. Dazu kommen die späten unzuverlässigen Angaben des Athenaios XI 113, daß der Sophist Gorgias das Erscheinen des nach ihm benannten Dialogs noch erlebt habe, des Plutarch Sol. 32, daß P. an der Vollendung des Kritias durch seinen Tod gehindert wurde, und des Gellius noct. att. XIV 3, daß von der Politeia zunächst die beiden ersten Bücher erschienen, s. hierüber v. W i l a m o w i t z P. II 181f.

Die Anordnung der Schriften P.s in den antiken Ausgaben, deren Schriftenverzeichnisse uns erhalten sind, war keine chronologische, sondern eine Gruppierung nach sachlichen, philosophisch-systematischen oder pädagogischen Gesichtspunkten, worüber Diog. III 56—62 berichtet. In den Hss. ist die von Thrasylos bei Diog. III 56 dem P. selbst zugeschriebene Ordnung der Schriften in neun Tetralogien durchgeführt, wobei die einzelnen Dialoge neben ihrer Bezeichnung durch einen Namen noch einen auf ihre Zugehörigkeit zur Logik, Physik, Ethik, Politik usw. hindeutenden Untertitel bekamen: I. 1. Euthyphron oder über die Frömmigkeit, 2. Apologie des Sokrates, 3. Kriton oder über das pflichtgemäße Handeln, 4. Phaidon oder über die Seele. II. 1. Kratylos oder über die Richtigkeit der Namen, 2. Theaitetos oder über das Wissen, 3. Sophistes oder über das Seiende, 4. Politikos oder über das Königtum. III. 1. Parmenides oder über die Ideen, 2. Philebos oder über die Lust, 3. Symposion oder über das Gute, 4. Phaidros oder über die Liebe. IV. 1. Alkibiades oder über die Natur des Menschen, 2. Zweiter Alkibiades oder über das Gebet, 3. Hipparchos oder der Gewinnsüchtige, 4. Anterastai oder über die Philosophie. V. 1. Theages oder über Philosophie, 2. Charmides oder über die Besonnenheit, 3. Laches oder über die Tapferkeit, 4. Lysis oder über die Freundschaft. VI. 1. Euthydemos oder Eristikos, 2. Protagoras oder die Sophisten, 3. Gorgias oder über die Rhetorik, 4. Menon oder über die Tugend. VI. 1. Größerer Hippias oder über das Schöne, 2. Kleinerer Hippias oder über die Lüge, 3. Ion oder über die Ilias, 4. Menexenos oder Grabrede. VIII. 1. Kleitophon oder Protrephtikos, 2. Politeia oder über die Gerechtigkeit, 3. Timaios oder über die Natur, 4. Kritias oder Atlantis. IX. 1. Minos oder über das Gesetz, 2. Nomois oder über die Gesetzgebung, 3. Epinomis oder die nächtliche Versammlung oder der Philosoph, 4. Briefe. Diese Einteilung verleitete dazu, in ihr zugleich eine historisch-chronologische zu sehen, s. hierüber v. W i l a m o w i t z P. II 323ff

Eine chronologische Ordnung der Dialoge nach den in ihnen enthaltenen Anspielungen auf Zeitereignisse und nach ihren äußeren und inneren Beziehungen zueinander herzustellen, versuchte zuerst W. G. Tennemann System der platon. Philosophie (1792) 115—125. Er hielt noch alle unter P.s Namen überlieferten Dialoge für echt und wies dem Lysis, Laches, Charmides, Hipparchos, Ion, den beiden Hippias, Protagoras, Kratylos und den kleineren unechten Dialogen die Zeit zu, in der P. Schüler des Sokrates war. Er charakterisierte sie als sokratisch-propädeutische und antisophistische. Kurz nach dem Tode des Sokrates setzte er die Apologie, den Kriton, Phaidon, Menon und Gorgias an, die der Verherrlichung des Sokrates dienen. Dann sollten die mehr wissenschaftlichen Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos und Parmenides folgen, die während und zwischen seinen Reisen entstanden sein sollten und an die er die mehr 20 der Ethik gewidmeten Symposion, Phaidros und Menexenos anschloß. Den Schluß bilden Politeia, Kritias, Timaios, Nomoi und Epinomis. Man sieht aus dieser Anordnung, daß sie durch systematische Gesichtspunkte mitbestimmt ist. Doch wurde sie von Tennemann selbst weder für die Darstellung einer inneren Entwicklung P.s noch für die Herausarbeitung eines systematischen Zusammenhangs seiner philosophischen Gedanken benutzt. Er stellte ihr vielmehr ein System der 30 platon. Philosophie an die Seite, das nach dem überlieferten Schema der Einteilung der Philosophie in Erkenntnistheorie, Logik, Metaphysik, Ethik, Politik und Pädagogik gegliedert war und in dessen einzelne Fächer der philosophische Inhalt der Dialoge aufgeteilt wurde.

Von dem sich bei Tennemann findenden Kapitel über die zeitliche Reihenfolge der platon. Schriften ging Schleiermacher P.s Werke I 1 (1804. 1817?), 22ff. aus, der zu diesem Versuch 40 24ff. bemerkte, daß bei der Spärlichkeit der den ‚platonischen Gesprächen eingedrückten historischen Spuren‘ sich ‚für die meisten Gespräche nur ziemlich unbestimmte Grenzpunkte, zwischen welche sie fallen müssen‘, festsetzen lassen. Er stellte dieser Methode, die ‚ganz auf äußeren Merkmalen beruht‘ seine eigene ‚ganz innere‘ gegenüber und forderte von beiden, daß ihre Ergebnisse sich gegenseitig bestätigen müßten bis auf ‚kleine Abweichungen‘, ‚weil nämlich die äußere Entstehung eines Werkes noch anderen äußeren und zufälligen Bedingungen unterworfen ist als seine innere Entwicklung...‘, so daß, was innerlich eher vorhanden war als ein anderes, doch äußerlich später erscheint. Dabei bildete er sich zunächst an den Dialogen ein Urteil, deren Echtheit ihm dadurch gesichert schien, daß sie von Aristoteles erwähnt, benutzt oder kritisiert wurden. Aus ihnen hob er die Politeia, den Timaios, den Kritias und die Nomoi 60 als die Werke hervor, die eine ‚objektive wissenschaftliche Darstellung enthalten‘, denen deshalb und um ihres ‚inneren Charakters der höchsten Reife und des ersten Alters‘ willen die letzte Stelle anzuweisen ist. Aus ihnen sollte zugleich hervorgehen, daß ‚diese wissenschaftlichen Darstellungen auf den früher geführten Untersuchungen beruhen, in welche alle Gespräche

mehr oder weniger verwickelt sind‘, da nicht anzunehmen sei, ‚P. habe überhaupt die vollendeten Darstellungen vorausgeschickt und die Elementaruntersuchungen über die Prinzipien erst nachgebracht‘. Ihnen stellte er als die frühesten, ‚einen ganz eigentümlichen Charakter der Jugendlichkeit zeigenden‘ den Phaidros, Protagoras und Parmenides gegenüber. Sie sind zwar nicht in ein Ganzes verarbeitet, aber ‚sich dennoch aufs genaueste verwandt durch eine fast nie so wieder zu findende Ähnlichkeit der ganzen Konstruktion, durch viele gleiche Gedanken und eine Menge einzelner Beziehungen‘. In ihnen ‚entwickeln sich die ersten Ahnungen von dem, was allem folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens‘. Dazwischen erhalten die übrigen, die eine ‚fast schwere Künstlichkeit‘ auszeichnet und die der Anwendung der in den ersten aufgestellten Prinzipien dienen, ihren Platz, der Theaitetos an der Spitze, Sophistes und Politikos in der Mitte, Phaidon und Philebos am Ende. Die bisher nicht genannten werden als Nebenwerke, Erweiterungen und Anhänge zu den Hauptwerken, als Vorspiele und Übergänge zu ihnen eingeordnet; denn die Hauptwerke ‚bilden einen Stamm, von welchem alle übrigen nur Schößlinge zu sein scheinen, so daß die Verwandtschaft mit jenen das beste Merkmal abgibt, um über ihren Ursprung zu entscheiden‘.

Schleiermacher behauptete nicht, daß P. seine Werke nach einem Gesamtplan ausgearbeitet habe, wohl aber meinte er: ‚Der wahre Philosoph hebt nicht mit irgend etwas Einzelnem an, sondern mit einer Ahnung wenigstens des Ganzen‘ (75). Dieses Ganze stellt sich ihm als ein gewachsener Organismus dar, der sich durch die Vertiefung in die einzelnen Werke und ihren inneren Zusammenhang wieder herstellen lassen muß. Wenn er dabei von einer sich in den Werken vollziehenden Entwicklung spricht, so meint er damit die methodische Entfaltung der Gedanken und Lehren, aber nicht die persönliche Entwicklung P.s als Mensch, Denker und Künstler. Entwicklung ist hier für Schleiermacher so viel wie Darstellung der Gedanken in systematischer und methodisch geregelter Folge.

Daß P.s Philosophie eine eigentliche Entwicklung im Sinne der heute in der Natur- und Geschichtswissenschaft üblichen Bedeutung des Wortes durchgemacht hat, wurde zuerst von dem Philosophen J. F. Herbart De Platonicis systematicis fundamenta commentatio (1805) und in den Zusätzen im XII. Bd. seiner Sämtl. Werke (1850—52) 61—96, Ausg. von Kehrbach I 311—348 behauptet. Er unterschied drei ‚Stufen der Entwicklung‘ der platon. Lehre. Auf der ersten erscheinen die Ideen als selbständige, untereinander zusammenhängende Wesen, auf der zweiten hebt P. die Idee des Guten als das die Sinnenwelt ebenso wie das Ideenreich beherrschende Prinzip heraus, auf der dritten wird die ganze Sinnen- und Körperwelt aus ihrem Teilhaben an der Idee erklärt. Die zweite und dritte Form der Ideenlehre erscheinen als Umbildungen der ersten aus ästhetischen, ethischen und religi-

ösen Rücksichten. Die Entwicklung ist also hier kein Aufstieg oder Fortschritt, sondern eine Umwandlung des Ursprünglichen durch die Aufnahme von zunächst nicht Beachtetem und von außen Aufgedrängtem.

Unter den Philologen wandte sich Fr. A s t P.s Leben und Schriften (1816) sowohl gegen die Ansicht der Früheren, daß P. in seinen Schriften sein „System“ habe niederlegen und in jedem Dialog oder jeder Dialoggruppe einen Teil seiner Philosophie habe darstellen wollen, wie auch besonders gegen Schleiermachers Annahme, daß er seine Grundsätze und Ideen nach und nach bis zur vollständigen Darstellung in ihnen entwickelte. Einen Zusammenhang der Dialoge untereinander gab er nur da zu, wo P. ihn selbst ausdrücklich hergestellt hat. Im übrigen betrachtete er jedes größere Gespräch als ein so in sich selbst geschlossenes, organisch gebildetes Ganzes (*ζῶον*), daß es nur, wenn es in seinem eigentümlichen Leben aufgefaßt wird, begriffen und richtig beurteilt werden kann' (38f.). Nicht in der Vermittlung von systematisch geordneten Erkenntnissen, sondern in der künstlerischen Darstellung der Zentralidee des Platonismus, des *καλόν* und *ἀγαθόν*, in den verschiedenen Sphären des Lebens' sah er die Absicht, die P. mit den Dialogen verfolgte, deren Einheit und Zusammenhang im ‚Geiste der platonischen Weltanschauung' (40) liege.

Dagegen legte J. S o c h e r Über P.s Schriften (1820) als Erster die persönliche Entwicklung P.s der Anordnung der Dialoge zugrunde und erklärte als Sinn und Zweck der Bemühungen um die Feststellung ihrer Zeitfolge die ‚Biographie seines Geistes in den Perioden des Wachsens, der Vollendung und, sei es auch, der Abnahme' (5). Auf diesem Wege ging K. F. H e r m a n n Geschichte und System der platon. Philosophie I (1839) weiter, der eine Entwicklung P.s aus seinem Lebensgang und seinen Werken zu gewinnen suchte, wobei er die Entwicklung unter äußeren Einflüssen nach innen, von niederen zu höheren Stufen verlaufen ließ und damit die rein geschichtliche Betrachtungsweise begründete in bewußtem Gegensatz zu Schleiermacher, dem er vorwarf, daß er es unternommen habe, die Schriften P.s ‚in das Prokrustesbett eines durchgängigen methodischen Zusammenhangs hineinzuwängen' (348). Ein Zusammenhang der Schriften ist da, aber er besteht nicht in der systematischen Entwicklung eines Systems von Gedanken, sondern er ist zu suchen in dem ‚individuellen Geistesleben des gemeinschaftlichen Urhebers derselben, welches durch die Verschiedenheit seiner Durchgangsstufen eine viel größere Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen rechtfertigt, als jene Annahme sie für möglich halten kann' (366f.). Nicht nur um eine Entwicklung seiner Philosophie von innerer Folgerichtigkeit handelt es sich, sondern auch um Veränderungen des Standpunkts, Erweiterungen des Gesichtskreises, Wandel der Anschauungsweise, des Inhalts und der Form seiner Gedanken. Das Ergebnis, zu dem Hermann kommt, ist denn auch ein anderes. Er unterschied drei Perioden der schriftstellerischen und philosophischen Entwicklung P.s, von denen die erste und die zweite durch

eine Übergangszeit miteinander verbunden sind. Die erste umfaßt die Zeit des persönlichen Verkehrs mit Sokrates, in die der kleinere Hippias, Ion, der erste Alkibiades, Charmides, Lysis, Laches, Protagoras und Euthydemus fallen. Die Übergangsperiode erstreckt sich von der Verurteilung des Sokrates bis zur Übersiedlung nach Megara und enthält die Apologie, den Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon und den größeren Hippias. Die zweite Periode reicht bis zur Rückkehr P.s von der ersten Reise; in sie fallen Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides. Die dritte umfaßt die Zeit von der Akademiegründung bis zu P.s Tode mit dem Phaidros, Menexenos, Symposium, Phaidon, Philebos, der Politeia, dem Timaios, Kritias und den Nomoi. Hermann behielt also Schleiermachers Verteilung der Dialoge auf drei Gruppen bei, wenn auch viele ihren Platz wechselten und diese Gliederung bei ihm statt des methodischen einen genetischen Sinn erhielt. Damit war die erste Auseinandersetzung über die platon. Frage, in der alle Gesichtspunkte zur Geltung gebracht wurden, abgeschlossen. Eine eingehende Darstellung dieses von Tennemann bis Hermann reichenden Abschnitts gab F. U e b e r w e g Unters. über die Echtheit platon. Schriften (1861) 1—111.

In den folgenden Einzelforschungen erhielt sich zunächst diese Gliederung in drei Gruppen, über die auch bei sonst entgegengesetzten Auffassungen eine Übereinstimmung erreicht zu sein schien. Für Schleiermachers Ansicht oder wenigstens für die Annahme einer durch methodische und didaktische Gründe mitbestimmten Anlage und Ausführung des Gesamtwerks P.s in den einzelnen Dialogen, aus denen es sich zusammensetzt, traten Ritter, Brandis und Ribbing ein, während Schwegler, Steinhart und Michaelis sich der genetischen Auffassung Hermanns anschlossen, Susemihl, Ueberweg, Zeller, Apelt u. a. zwischen beiden zu vermitteln suchten. Vgl. über alle diese Forscher Zeller Phil. d. Gr. II 1⁴ 502ff., H. R a e d e r P.s philos. Entwicklung 3ff. und C. R i t t e r P. I (1910) 230f., der die verschiedenen Anordnungen der Dialoge, zu denen die einzelnen Philologen und Philosophen auf Grund der inhaltlichen, philosophischen Zusammenhänge gekommen waren, in einer Tabelle übersichtlich zusammenstellte, um dadurch zu zeigen, ‚wie gering die Übereinstimmung ist, die mit all diesen Untersuchungen zu erreichen war'. Durch R a e d e r, I m m i s c h N. Jahrb. III (1899) 440ff. 549ff. vgl. XXXV (1915) 545ff., M. P o h l e n z Aus P.s Werdezeit (1913) u. a. wurde der genetische Gesichtspunkt der vorherrschende, den schließlich v. W i l a m o w i t z seiner Gesamtdarstellung zugrunde legte, um, wie er selbst erklärte, den richtigen Weg, den K. F. Hermann einschlug, zu Ende zu gehen. Gegen die Überschätzung des Entwicklungsgedankens und besonders gegen die mit ihr verbundene Gefahr, in P.s Werken überall Widersprüche aufzuspüren, um sie auf Rechnung seiner Entwicklung zu setzen, trat mit Erfolg P. S h o r e y The unity of P. thought, Univ. Chicago dec. public. I Ser. Vol. 6 (1903) vgl. Class. Philol. IX (1914) 345ff. auf, dem sich H. v. Arnim P.s Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros (1914) anschloß.

Inzwischen hatte sich die Forschung von den inneren Zusammenhängen auf die äußere, besonders die sprachliche Form der Werke P.s gerichtet. L. Campbell hatte in der Einleitung zu seiner Ausgabe *The Sophistes and Politicus* von P. (1867), ins Deutsche übers. von J. Golling *Ztschr. f. österr. Gymn.* 1897, 29ff., eine große Zahl sprachlicher Eigentümlichkeiten zusammengestellt, die diese Dialoge nur mit den Nomoi, dem Timaios, Kritias und Philebos gemeinsam haben. Da aber von diesen Werken feststeht, daß sie in P.s letzte Lebenszeit gehören, mußten auch *Sophistes* und *Politicus* in diese Zeit gesetzt werden, wodurch alle bisherigen Anordnungen der Dialoge umgestürzt wurden. Ferner stellte er in einem Exkurs *On P.s use of language* zu seiner und Jowett's Ausgabe der *Politeia* II (1894) 165—340, übers. v. S. Mekler *Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit.* CXI 222ff., und in einem Aufsatz über die Stellung des *Parmenides* *Class. Rev.* X (1896) 129—136, s. dazu S. Mekler *Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit.* CXII 17—34 fest, daß *Politeia*, *Phaidros*, *Theaitetos* und *Parmenides* nach ihren sprachlichen Kennzeichen eine zusammengehörige Gruppe bilden, die er der mittleren Lebenszeit P.s zuwies. Ohne diese Arbeiten Campbells zu kennen, kam W. Dittenberger in seinem Aufsatz über sprachliche Kriterien zur Chronologie der platon. Dialoge *Herm.* XVI (1881) 321—345 zu fast demselben Ergebnis und eröffnete damit eine Reihe von Arbeiten deutscher Philologen, unter denen die von M. Schanz *Herm.* XXI (1886) 439—459, C. Ritter *Unters. über P.* (1888) und H. v. Arnim *De P.s dialogis quaestiones chronologicae* (*Ind. lect. Univ. Rostock* 1896/7) die wichtigsten sind. Die englischen und deutschen Arbeiten und ihre Ergebnisse verwertete W. Lutosławski in seinen Arbeiten, besonders in dem Buche *The Origin and Growth of P.s Logic with an account of P.s Style and of the Chronology of his writings* (1897. 1905²). Auszug deutsch von P. Meyer *Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit.* CX 171—217. Er brachte aber dadurch die Methode in Mißkredit, daß er sie zu einer Technik der *Stylometrie* mechanisieren wollte, wogegen sich die deutschen Philologen bei der Fortsetzung ihrer Arbeiten wendeten. Unter den nun folgenden sprachstatistischen Arbeiten sind die wichtigsten die von C. Ritter *N. Jahrb.* XI (1903) 241—266, 313—325; *Philol.* LXXIII (1914) 321—373 und v. Arnim *Sprachl. Forschungen z. Chronologie d. platon. Dialoge* (S.-Ber. Akad. Wien 1912) und *Die sprachl. Forschung als Grundlage der Chronologie usw.* (ebd. 1929). Einen Bericht über diese weiteren sprachstatistischen Arbeiten gab C. Ritter *Jahresber. CLXXXVII* (1921), ein vollständiges Verzeichnis *Ueberweg-Praechter*¹² Anh. 71f.

Diese Forschungen über P.s Sprachgebrauch und Stil führten in Verbindung mit anderen gesicherten Feststellungen über die in ihnen enthaltenen Anspielungen auf Zeitgenossen und Zeitereignisse, Hinweise von einem Werke auf andere und die sonst feststehenden Daten (zusammengestellt bei *Ueberweg-Praechter*¹² 201—211. C. Ritter *P. I* 200—222) wieder zu einer Einteilung der Dialoge in drei Gruppen, die sich aber von allen früheren wesentlich unter-

scheidet. Die erste umfaßt nach der Übersicht von E. Hoffmann im Anhang zu Zeller *Phil. d. Gr.* II 1⁵ (1922) 1056 *Ion*, *Hippias minor*, *Protagoras*, *Laches*, *Lysis*, *Charmides*, *Apologie* (die auch an anderer Stelle stehen könnte), *Kriton*, *Euthyphron*, (*Thrasymachos*, Entwurf, aus dem später das erste Buch der *Politeia* wurde), *Gorgias*, *Menexenos*, *Euthydemos*, *Menon*, *Kratylos*, *Symposion*, *Phaidon*. Diese Gruppe wird von C. Ritter *Herm.* LXX (1935) 1—30 nach rein sprachlichen Kriterien in zwei Unterabteilungen zerlegt, wobei *Gorgias* und *Menon* ans Ende der ersten Untergruppe zu stehen kommen. Der mittleren Gruppe werden *Politeia*, *Phaidros*, *Parmenides* und *Theaitetos* zugeteilt, während zur letzten *Sophistes*, *Politicus* (*Philosophos*, geplant, aber nicht ausgeführt), *Philebos*, *Timaos*, *Kritias* (*Hermokrates*, geplant, aber nicht geschrieben), VII. Brief und die *Nomoi* gehören. Es ist im wesentlichen die Reihenfolge, die v. Wilamowitz seiner Darstellung der Entwicklung P.s zugrunde legt und die auch im folgenden mit geringen Abweichungen beibehalten wird.

III. Die Dialoge und die Apologie.

Die folgende Übersicht über die für echt geltenden Dialoge führt in die philologisch-philosophische Forschung nach ihrem gegenwärtigen Stande ein. Da hier auf eine besondere, zusammenfassende Darstellung der Philosophie P.s verzichtet werden mußte, gibt sie zugleich einen Einblick in den Inhalt und den Gedankengang der einzelnen Schriften mit besonderer Berücksichtigung der Stellen, auf die es für die Entwicklung der platon. Philosophie ankommt oder deren Interpretation Schwierigkeiten macht.

1. *Ion*. Seit Schleiermacher, der diesen Dialog um seines Inhalts willen als P.s nicht würdig verwarf, galt er den älteren Forschern für unecht. Dann traten für seine Echtheit ein W. Janell *Suppl. d. Jahrb. f. Philol.* XXVI (1901) 324ff. Neuhöffer *P.s Ion*, Pr. Brünn 1908. v. Wilamowitz *P. I* 130ff. *Ueberweg-Praechter*¹² 224f. O. Apelt in der Einleitung zu seiner Übersetzung. *P. Friedländer P. II* 128ff u. a. Unter ihnen besteht darin Übereinstimmung, daß dieser Dialog zu den ersten Arbeiten P.s gehört, die er noch zu Lebzeiten des Sokrates geschrieben hat. Verschieden aber sind die Ansichten über den Sinn des Ganzen und den Zweck, dem er dienen sollte. Daß hier das Wissen, das auf vernünftiger und durch Lernen zu erwerbender Einsicht beruht, dem Wissen gegenübergestellt wird, das sich auf unbewußte göttliche Eingebung als seine Quelle beruft, auf den *Musenwahn*, in dem die Dichter ihre Werke schaffen, sagt P. selbst. Aber er stellt dem Sokrates nicht, wie *Apol.* 22 A ff. berichtet wird, die Dichter selbst, sondern einen Rhapsoden gegenüber, der nur ein Ring in der Kette der vom Dichter ausgehenden Wirkungen ist. Dadurch gewinnt er eine Dialogfigur, die er dem Spott aussetzen kann, ohne damit unmittelbar die Dichter und ihre Werke zu treffen. Daneben aber bleibt die Frage offen, welchen tieferen Sinn diese Verhöhnung des Rhapsoden haben soll, zu der Sokrates keine besondere Weisheit aufzubringen braucht. P. läßt ihn vielmehr mit so primitiven Mitteln, besonders einer dem Gegenstand nicht

entsprechenden, sachlich und logisch unzulässigen Fragestellung arbeiten, daß auch ein Unterredner, der noch dümmer und eingebildeter gewesen wäre als Ion, auf sie nicht hereinzufallen brauchte, wenn ihn der Verfasser des Dialogs selbst nicht dazu verurteilt hätte. Daher hat schon Goethe Über Kunst u. Altertum V 3 (1826) diesen Dialog nicht ernst genommen und in ihm nach keinem tieferen philosophischen Gehalt gesucht: 'So wenig der Maske des Sokrates Ernst ist, den Ion zu belehren, so wenig ist es des Verfassers Absicht, den Leser zu belehren.' Der platon. Sokrates ist ihm hier 'eine phantastische Figur', die Sokrates selbst, 'so wenig als die aristophanische für sein Ebenbild erkannte'. Ion ist ein 'äußerst beschränkter Mensch', ein 'Tropf', ein 'armer Teufel' von 'unglaublicher Dummheit', der auf die 'alberne Frage' des Sokrates hereinfällt. P. verfährt hier mit 'wahrer aristophanischer Bosheit'. Ebenso sieht auch v. Wilamowitz in diesem Dialog wie im kleineren Hippias und im Protagoras 'Satiren', und besonders im Ion einen 'aristophanischen Schwank', den er psychologisch durch den Hinweis darauf motiviert, daß P. selbst sich eben erst von der Poesie abgewendet und der Philosophie zugekehrt habe: 'Da lästert er, was ihm eben noch heilig war.' Auch O. Apelt Platon. Aufs. (1912) 65f.; Übers. 16 sah hier den 'Abschied, den P. von der Poesie nimmt'. Dagegen machte Friedländer P. II 131ff. darauf aufmerksam, daß P. hier gerade im Mittelstück des Dialogs die Dichtung und die göttliche Mania ebenso verherrlicht wie im Phaidros oder im Symposion. Das Dichterische und das Philosophische zu vereinen, aber auch gegeneinander abzugrenzen, hat P. hier als 'das Grundproblem seiner eigenen Doppelnatur als Denker erfaßt und als Dichter gestaltet'.

Liegt es aber so, dann kommt P. als Denker kaum zu seinem Recht. Wenn er hier auch den Sokrates karikiert, so tut er es doch mit einer Überlegenheit, die voraussetzt, daß er als Denker diese sokratische Technik der Überführung klar durchschaute und nur dadurch dazu imstande war, einen solchen Dialog aufzubauen. Darum genügt die ästhetische Würdigung des Dialogs als Persiflage, Satire, Komödie allein nicht. Er hat auch einen philosophischen Gehalt. Wir erfahren in ihm zunächst jedenfalls etwas über die Methode des Sokrates. Sie ist der Dialog selbst, der dadurch in Gang kommt, daß Sokrates als der nichts Wissende und keine Sachkunde Besitzende auftritt und einen anderen angeblich Sachkundigen ausfragt, um sich von ihm belehren zu lassen. Tatsächlich aber hat dieser Sokrates ein bestimmtes Wissen, von dem er ausgeht, eine feste Überzeugung, die für alle seine Fragen die Voraussetzung ist. Er weiß fest und sicher, daß alles eigentliche Wissen auf vernünftiger Einsicht in das Wesen der Sache, auf Sachkunde beruht. Die Vorstellung aber davon, was Sachkunde ist, wird aus einem ganz bestimmten Gebiet genommen, an dem sich das Denken des Sokrates ständig orientiert. Es ist das handwerkliche und berufliche, auf Wissen (*ἐπιστήμη*) beruhende Können (*τέχνη*) des *τεχνικός* oder *δημιουργός*. J. Hirschberger die Phronesis in d. Philos. P.s vor dem Staate (1932) 17ff. hat diese Me-

thode des Sokrates das technische Denken genannt. Es ist nach H. Leisegang Denkformen (1928) 443ff.; Lessings Weltanschauung (1931) 23ff. die Denkform, der als Anschauungsmaterial weder die anorganische Welt der Physik (wie bei Demokrit) noch die der lebendigen Organismen (wie bei Heraklit), sondern die der Artefakte, der von Menschen planmäßig nach einer 'Idee' hergestellten Gegenstände zugrunde liegt. Aus diesem Gebiete stammen alle im Ion zur Erläuterung eines Gedankens herangezogenen Beispiele. Hier ist die Rede von den *τέχναι* des Rechners, des Malers, des Bildhauers, des Flöten- und Zitherspielers, des Sängers, des Rhapsoden, des Wagenlenkers, des Arztes, des Steueremanns, des Baumeisters, des Fischers, des Sehers, des Hirten, des Webers, des Feldherrn, des Reiters. Alle diese 'Künste' sind lehrbar und lernbar. Dagegen die Dichtkunst ist es nicht; sie ist kein solches Wissen und Können, sondern beruht auf göttlicher Eingebung. Diese Sachlage macht es möglich, den Rhapsoden, der zwischen dem Techniker und dem Dichter steht, zu dem Bekenntnis zu zwingen, kein auf Sachkunde im Sinne des handwerklichen Könnens beruhendes Wissen zu besitzen, wohl aber ein 'göttlicher Mann' zu sein.

Zur Methode des Sokrates gehört ferner in diesem wie in allen Dialogen die Alternativfrage von folgendem Typus: Sokr.: Ob nun, was Homer in seinen Versen (über das Lenken eines Wagens) sagt, richtig ist oder nicht, wer wird das besser zu beurteilen wissen, ein Arzt oder ein Wagenlenker? Ion: Offenbar ein Wagenlenker. Sokr.: Weil er die *τέχνη* dafür besitzt, oder aus einem andern Grunde? Ion: Nein, aus diesem. Solche Fragen setzen die Geltung des Satzes vom Widerspruch voraus, und zwar zunächst nur in der besonders für das Verhältnis von Artbegriffen zueinander geltenden Form: Was der einen Art (Wagenlenker) einer Gattung (Techniker) als sie kennzeichnendes und von andern der gleichen Gattung unterscheidendes Merkmal (das Wagenlenkenskönnen) zukommt, kann nicht zugleich einer anderen Art (Arzt) dieser Gattung zukommen. Dies setzt wiederum die Kenntnis der logischen Einteilung von Gattungen in Arten voraus, die auch im Ion zutage tritt, wo die *τέχνη* in die des Feldherrn, des Arztes, des Handwerkers usw., die Dichtkunst in die epische, dramatische, lyrische, die dramatische wieder in die tragische und die komische eingeteilt werden. Bei dieser Einteilung aber taucht ein Problem auf, das klar herausgearbeitet, aber ungelöst stehen gelassen wird. Dadurch, daß jeder *τέχνη* ein *τεχνικός* zugeteilt wird, der, wenn er die Kunst erlernt und geübt hat, auf diesem Gebiete als Sachkundiger gilt, auf allen anderen Gebieten aber nicht, ergibt sich bei der Dichtkunst und bei der Kunst des Rhapsoden eine Schwierigkeit. Das Denkschema, das vom Handwerklichen abgelesen wurde, paßt nicht auf sie. Das Dichten kann nicht gelernt werden, und der Dichter beherrscht durchaus nicht sein ganzes Handwerk. Die Dichter werden immer nur für eine bestimmte Art der Dichtkunst von den Muses inspiriert, und der Epiker kann kein Dramatiker, der Tragiker kein Komiker sein und es auch aus eigener Kraft nicht werden. Beim

Rhapsoden steht es ähnlich. Ion gesteht, daß er nur die homerischen Epen vortragen und erklären kann. Die auf göttlicher Eingebung beruhende Kunst ist also erstens nicht lehr- und lernbar und beruht nicht auf Einsicht und Wissen, und sie ist zweitens noch viel spezieller gegliedert und in diesen Einzelheiten auf die Menschen verteilt als das sachkundige Wissen. Das ist der gedankliche Gehalt des Dialogs, und wir müssen P. zutrauen, daß er sich hierüber im klaren war und absichtlich 10 aus Mangel an Wissen einmal zufällig das Richtige treffen könnte, also weniger gut lügt. Als weitere Beispiele werden der Geometer, der Astronom und schließlich Hippias selbst als Meister in allen Künsten und Wissenschaften herangezogen.

2. Kleinerer Hippias. Die Echtheit dieses Dialogs ist gegen alle Anzweiflungen, die sein merkwürdiger Inhalt seit Ast und Schleiermacher hervorrief, durch das Zeugnis Aristot. metaph. V 29 p. 1025 a 2—13 gesichert, wo die *ἐν τῷ Ἰππία* aufgestellten Behauptungen kritisiert und richtiggestellt werden, auf die auch Eth. VI 5 p. 1140 b 21—25. 13 p. 1144 a 22—36 eingegangen wird.

Für die Interpretation ist ein klarer Einblick 30 in den Gedankengang und die Erkenntnis des logisch und ethisch Falschen und Richtigen entscheidend. Sokrates wird durch Eudikos aufgefordert, an den Sophisten Hippias, der sich seiner Sachkunde auf allen Gebieten rühmt und soeben einen Vortrag über Homer gehalten hat, eine Frage zu stellen.

Die Frage lautet: Wer ist der Bessere (*ἀμείνων*), Achilleus oder Odysseus, und inwiefern? Darauf erhält er von Hippias die

erste Antwort: Achilleus ist der Beste (*ἄριστος*); denn er ist wahrhaftig und aufrichtig (*ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς*). Odysseus ist der Vielgewandte (*πολύτροπος*) und Lügnerische (*ψευδής*). Es wird hinzugefügt, daß der Wahrhafte und der Lügner zweierlei sind und nicht in einer Person vereinigt sein können.

Widerlegung der ersten Antwort: Sokrates greift aus der ganzen Antwort nur den Begriff des Lügens oder Täuschens (*ψεύδου*) heraus und behandelt seinen Inhalt so, als ob mit ihm eine *τέχνη* gemeint sei und der Lügner ein *τεχνικός* wäre. Damit wird das Unethische an der Lüge verdeckt und nur die technische Ausführung der Lüge berücksichtigt: die erste Entstellung der Sache, die für alles weitere entscheidend ist. Durch Alternativfragen wird festgestellt, daß ein Lügner etwas können (*δυνατός*), eine Einsicht in die Sache (*φρόνιμος*) und ein Wissen (*σοφός ψεύδου*) haben müsse. Das 50 macht es möglich, ihn in die Gattung der *σοφοί* und *δυνατοί* einzuordnen; er gehört zu denen, die auf Grund ihres Wissens zu etwas befähigt sind. Damit gerät der Lügner unter denselben Begriff wie der über eine Sache Wahres und Richtiges Sagende: eine weiterer Verschiebung der Begriffe und ihrer Bedeutung. Der so Befähigte wird nun definiert als ‚jeder, der das, was er will, dann

tut, wann er es will‘. Der Weiseste und Befähigste aber ist auf seinem Gebiet zugleich der Beste und daher am besten dazu imstande, über dieses Gebiet etwas Wahres auszusagen, ebenso aber auch etwas Falsches, also zu lügen. Dies wird am Beispiel des Rechners verdeutlicht, der, wenn er lügen will, es auf Grund seiner Sachkunde am besten und in jedem Falle kann, während der des Rechnens Unkundige, wenn er täuschen will, doch aus Mangel an Wissen einmal zufällig das Richtige treffen könnte, also weniger gut lügt. Als weitere Beispiele werden der Geometer, der Astronom und schließlich Hippias selbst als Meister in allen Künsten und Wissenschaften herangezogen.

Erstes Ergebnis: Ein und derselbe ist auf einem bestimmten Gebiete lügendhaft und wahrhaftig, und der Wahrhaftige ist um nichts ‚besser‘ als der Lügendhafte; sie fallen in einer 20 Person zusammen und stehen nicht in Gegensatz zueinander. (Daß Gegensätze unter einen Begriff subsumiert werden können, hier noch dazu in einer Person zusammenfallen, ist für P. ein Problem, mit dem er sich immer von neuem befaßt hat.) Wenn also Odysseus lügendhaft war, so ergibt sich, daß er auch wahrhaftig war, und wenn Achilleus wahrhaftig war, so war er auch lügendhaft.

Richtig ist an diesem Ergebnis nur so viel, wie sich auf das technische Wissen und Können und die mehr oder weniger gute Ausführung einer Täuschung bezieht. Diese gelingt tatsächlich dem ‚besser‘, der das größere Wissen und Können hat, so wie der gelehrte Schlosser einen Einbruch, bei dem Schlösser zu öffnen sind, technisch besser durchführen kann als ein auf diesem Gebiete Unwissender und Ungelernter. Deshalb aber fallen der beste Schlosser und der beste Einbrecher nicht ihrem Wesen nach in einer Person zusammen, sondern nur in den einzelnen 40 Fällen, in denen ein Schlosser den Vorsatz (*προαίρεσις*) gefaßt hat, sein Wissen und Können in den Dienst des Verbrechens zu stellen und diesen Vorsatz ‚gut‘ durchführt. So hat schon Aristot. metaph. V 29 p. 1025 a 2 die hier angerichtete Verwirrung dadurch aufgelöst, daß er kurz erklärte: Der Lügner ist nicht der *δυνατός ψεύδου*, sondern der, der zu solchen Lügen neigt und sie vorsätzlich ausspricht aus keinem andern als aus diesem Grunde, d. h. nur um zu lügen: *ἄνθρωπος ψευδής ὁ εὐχερῆς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἑτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό*.

Zweite Antwort: Hippias stellt, nachdem er sich vergleichlich gegen diese Methode des Sokrates gewehrt hat, ohne ihre logischen und sachlichen Unrichtigkeiten zu durchschauen, an dem Beispiel von Achilleus, dessen Behauptungen manchmal nicht eintreffen, und Odysseus, dessen Aussagen meist nicht zutreffen, den Unterschied, auf den es ethisch ankommt, richtig fest: Die ‚Lügen‘ des Achilleus sind offenbar unsichtliche, die des Odysseus dagegen absichtliche, woraus hervorgeht, daß Achilleus besser (im ethischen Sinne) ist als Odysseus; denn es handelt sich um die Unterscheidung der *ἐκόντες ἀδικοῦντες* von den *ἐκόντες ἀδικοῦντες*. Sokrates hält dagegen an seiner Meinung fest und formuliert sie von neuem und allgemeiner.

Zweites Ergebnis: Diejenigen, die den Menschen Schaden zufügen, unrecht tun, lügen, täuschen und sündigen, sind, wenn sie es absichtlich tun, besser (im technischen Sinne) als die, die es unabsichtlich tun.

Widerlegung der zweiten Antwort: Statt auf den deutlich hervorgehobenen, für die ganze Diskussion wesentlichen Unterschied von ‚besser‘ im ethischen und ‚besser‘ im technischen Sinne einzugehen, womit alles erledigt und geklärt wäre, beschränkt Sokrates die Auseinandersetzung auf die Ausdrücke ‚absichtlich‘ und ‚unabsichtlich‘ oder ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘, um sie von dem Gebiete der Ethik auf das der Technik hinüberzuspielen, wo sie ihren ethischen Sinn verlieren. Er bringt folgende Beispiele aus dem Bereiche des Könnens, Wissens und der Ausübung gelernter oder natürlicher Fähigkeiten: Ein Läufer, der schnell laufen kann, aber mit Absicht langsam läuft, ist besser (im technischen Sinne) als einer, der auch bei bester Absicht nicht vorwärts kommt. Dasselbe gilt vom Ringer, von dem, der mit Absicht einmal hinkt, im Gegensatz zu dem, der immer hinken muß, weil er nicht anders gehen kann, vom Gebrauch der Stimme, der Augen und aller Sinneswerkzeuge, vom Gebrauch der Instrumente, des Steuers, des Bogens, der Leier, der Flöte, vom Reiter und seinem Pferd und der richtigen Verwendung der Tiere im Dienste des Menschen, von der kundigen ‚Seele‘ des Bogenschützen, des Arztes, des angelegten Sklaven, der fähigeren und darum gerechteren und weiseren Seele, die ‚besser‘ ist, wenn sie das Unrechte und Schlechte mit Absicht ausführt, als wenn sie es unabsichtlich kraft ihrer ‚schlechten‘ Beschaffenheit tun muß. Wer eine solche ‚gute‘ Seele hat, ist aber auch ein ‚guter‘ Mann. Hieraus ergibt sich die

Verallgemeinerung des zweiten Ergebnisses: Einem guten Manne ist es eigen, absichtlich unrecht zu tun, einem schlechten dagegen, es unabsichtlich zu tun, wenn anders der gute eine gute Seele hat. Der also, der absichtlich fehlt und Häßliches und Unrechtes tut, wenn es überhaupt einen solchen gibt, dürfte kein anderer sein als der Gute. Der Zusatz *εἴνεκα τῆς ἐστίν οὐδὸς* wird von den Auslegern übereinstimmend dahin gedeutet, daß Sokrates hiermit auf seinen bekannten Grundsatz, daß niemand wider besseres Wissen unrecht tue (auch durch Xen. mem. IV 2, 11—20 bezeugt), anspiele. Sie sehen in ihm den Schlüssel für das Verständnis des Dialogs, da durch ihn P. ausgedrückt habe, daß das Ganze zu diesem hier in Frage gestellten Grundsatz des Sokrates in Widerspruch stehe und deshalb nicht ernst genommen werden dürfe und als ein ‚dialektischer Scherz‘ (W. Eckert Dialekt. Scherz i. d. früheren Gesprächen P.s, Diss. Erlangen 1911, 34) oder ein dialektisches Lehrbuch (O. Kraus P.s Hipp. min. [1913] 58) aufzufassen sei. Dagegen hat J. Hirschberger Die Phronesis i. d. Philos. P.s (1932) 103 darauf hingewiesen, daß diese Auffassung nur dann richtig sein könnte, wenn die paradoxen Sätze, die Sokrates hier aufstellt, nicht die unleugbare Konsequenz gerade seiner eigenen Denkweise wären.

Der Dialog schließt mit der Erklärung des

Hippias, daß er diesem Ergebnis nicht zustimmen könne, und der des Sokrates, daß er es sich selbst auch nicht zugebe, aber es scheinbar jetzt wenigstens so zu sein auf Grund der Beweisführung (*ἐκ τοῦ λόγου*). Und diese ist es, an der die Kritik anzusetzen hat, die durch diesen Dialog herausgefordert wird und schon von Aristoteles a. O. auch über das zweite Ergebnis kurz durch die Angabe des richtigen Sachverhalts gegeben wurde. Er erkannte den Fehler in der sokratischen Beweisführung (*ἐπαγωγή*), die von falschen Voraussetzungen ausgeht, nämlich von Beispielen wie dem des absichtlich und freiwillig Hinkenden, bei dem das Hinken gar nicht zu seinem Wesen gehört, kein wirkliches Hinken, sondern nur dessen Nachahmung ist. Ob er der Bessere im ethischen Sinne ist, darüber entscheidet nicht dieses Können, sondern sein *ἦθος*, und Eth. VI 5 p. 1040 b 21 erklärt er: ‚Im Bereiche der Techné ist der absichtlich Fehlende besser, in dem der Phronesis aber und der sittlichen Tugenden ist er schlechter.‘ Damit wird die ganze im Hippias künstlich hergestellte Verwirrung in Ordnung gebracht (vgl. hierzu Hirschberger 107ff.). Neben dieser schon von Aristoteles erkannten falschen Übertragung des technischen Denkens auf Gegenstände der Ethik, denen es nicht gerecht werden kann, wird das unsinnige Ergebnis erreicht durch die Verwendung von Begriffen wie *ἀγαθός, ἀμείνων, ψευδής, φρόνιμος, σοφός, δυνατός* u. a., zusammengestellt von M. Hiestand Das sokrat. Nichtwissen (1923) 27 ff., bald im ethischen, bald im technischen Sinne, so daß sie alle zweideutig sind.

Die Urteile der neueren Gelehrten über den Sinn und Zweck dieses Dialogs, gesammelt von W. Schneidewin P.s zweiter Hippiasdialog (1931) 18—24, schwanken zwischen der Absprechung jedes philosophischen und ethischen Gehalts, der Auffassung des Ganzen als ‚dialektischer Schurle‘, deren Resultat allem, was wir als platonisch in dieser Region der Forschung kennen, widerstreitet (O. Apelt Platon. Aufs. [1912] 203ff.), als einer das Moralische ausschließenden Satire, die die Hippias getroffen werden soll (v. Wilamowitz P. I 137), bis zu den Versuchen, aus ihm eine ‚sittliche Dialektik‘ zu gewinnen, deren Ziel es sein soll, zu dem platonischen Wissen über das Gute hinzuleiten (H. Maier Sokrates 351ff.), oder gar dem Nachweis, daß der böse, bewußt das Gesetz des Guten verletzende Wille dem philosophischen Denken immer unbegreiflich bleiben müsse (B. J. H. Ovinck Philosophische Erklärung d. platon. Dialoge Meno u. Hipp. min. [1931] 126ff.).

Festzuhalten sind jedenfalls die Tatsachen, daß alles, was Hippias als seine eigene, nicht durch die Fragestellungen des Sokrates beeinflusste Meinung über die zur Diskussion gestellte Frage sagt, sachlich richtig ist und besonders das Ethische richtig trifft, während alles, was Sokrates herausfragt und feststellt, sachlich halb oder ganz falsch ist und am Ethischen vorbeigeht. P.s Absicht muß es also gewesen sein, nicht nur die Verlegenheit darzustellen, in die Hippias durch die Fragen des Sokrates versetzt wird, sondern auch zu zeigen, daß dieses sokratische Denken das Ethische nicht erfaßt und nicht er-

fassen kann, um das es ihm zu tun ist, ebenso wenig wie das Wesen der Dichtkunst und der göttlichen Eingebung und Begeisterung, um die es sich im Ion handelte.

3. Der größere Hippias ist mit dem kleineren durch Beziehungen verbunden, die von Apelt Platon. Aufs. 222ff. und Einleitung zu seiner Übers. 6ff. herausgearbeitet wurden. Sokrates erklärt 286 C, daß man ihn kürzlich, als er in einem Gespräche, womit der Hipp. min. gemeint sein soll, einiges als häßlich tadelte, anderes als schön lobte, durch die Frage in Verlegenheit gebracht habe, woher er denn seine Kenntnis über Schönheit und Häßlichkeit habe, und 296 Bff. wird die im Hipp. min. aufgestellte Behauptung, daß der absichtlich und freiwillig Fehlende besser sei, ausdrücklich erwähnt und kritisiert, so daß als Zweck des Hipp. mai. die Richtigstellung des ihm vorausgehenden Hipp. min. anzusehen wäre. Diese Beziehungen, die sich noch durch das Hervorheben eines tiefer liegenden inneren Zusammenhangs ergänzen lassen, beweisen aber noch nicht, daß der Hipp. mai. unmittelbar nach dem Hipp. min. von P. selbst geschrieben wurde. Er gehört seit alters zum Corpus Platonicum und wird von Diog. III 60 als erster Dialog der VII. Tetralogie vor dem Hipp. min. angeführt. Aus der Tatsache, daß zwei platon. Dialoge den Namen Hippias tragen, so wie es zwei (unechte?) Alkibiadesdialoge gibt, läßt sich nicht schließen, daß beide unecht sind, da jedenfalls ein Hippiasdialog von Aristoteles genannt wird, der nur der Hipp. min. sein kann. Aber auch der Hipp. mai. wird dem Aristoteles bekannt gewesen sein. Top. VI 7 p. 146 a 21 behandelt er die Definition: *τὸ καλὸν τὸ δι' ὀφείας ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἤδύ*, die sich im Hipp. mai. 298 A fast wörtlich findet: *τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὀφείας ἤδύ*. Auch die Kritik, die Aristoteles an ihr übt, ist nach Apelt 219f. inhaltlich dieselbe wie die P.s im Hipp. mai. Taylor R. (1909) 14 findet in der Definition des *καλόν* als des *πρέπον* bei Aristot. top. I 5 p. 102 a 6. V 5 p. 135 a 13 eine Bezugnahme auf Hipp. mai. 293 E. Doch könnten diese Begriffsbestimmungen auch als Gemeingut der Akademie betrachtet werden, das Aristoteles verwendet, ohne dabei gerade den Hipp. mai. vor sich gehabt zu haben.

Als unecht verworfen wurde der Dialog zuerst von Ast und von Schleiermacher, der aber erklärte, daß er von den beiden Hippias noch am ehesten dem P. zuzutrauen sei. Für seine Echtheit traten ein oder nahmen ihn in ihre Ausgaben der Werke P.s auf: Socher, K. F. Hermann, Steinhart, Susemihl, Dümmler, Apelt, Burnet, Taylor, Croiset, Friedländer u. a., s. besonders J. Grubes Aufsatz On the authenticity of the Hipp. mai. in The Quarterly XX (1926) 140, während ihn Zeller, Ueberweg, E. Horneffer De Hipp. mai. (Diss. Göttingen 1895), I. Bruns Literar. Porträt (1896) 347ff. und Pohlenz als unecht zu erweisen suchten. Im Anschluß an Horneffer, Bruns und W. Röllig Wiener Studien XXII (1900) 18ff. hielt v. Wilamowitz P. II 327 den Dialog für „ziemlich alt, keine Fälschung, sondern eine unfreie und unzulängliche Nachahmung platon. Art, noch bei Lebzeiten des Meisters in der Akademie entstanden“. Ihm schloß sich Do-

rothy Tarrant The Hipp. mai. attributed to P. (1928) an, die eine Sonderausgabe mit durchgehendem Kommentar lieferte. Zur Echtheitsfrage s. auch W. Zilles Herm. LIII (1918) 50.

Nach den sprachlichen Eigentümlichkeiten, die sich jetzt bei Tarrant übersichtlich zusammengestellt finden (im Vorwort ihrer Ausgabe LXXVff.), gehört der Hipp. mai. in die Nähe des Phaidon und der Politeia. Ob auch sein Inhalt dazu berechtigt, ihn vom Hipp. min. und den ersten Dialogen P.s loszureißen und so spät anzusetzen, muß die Interpretation der in ihm enthaltenen Gedanken zeigen.

In der Einleitung wird Hippias mit allen Zügen des typischen Sophisten ausgestattet. Er ist der *καλός τε καὶ σοφός*, der seiner Vaterstadt Elis als Berater und Gesandter dient und sich von den alten Weisen wie Pittakos, Bias und Thales und auch von einem Anaxagoras dadurch unterscheidet, daß er seine Weisheit und seine Redekunst ebenso wie Gorgias, Prodikos und Protagoras dem öffentlichen Leben und der Politik zur Verfügung stellt und damit überall viel Geld verdient hat, nur in Sparta nicht, wo die Gesetze alle Neuerungen, besonders auf dem Gebiete der Erziehung, verbieten. Die Spartaner hörten am liebsten von ihm die alten Sagen und Geschichten, und in eine solche hat er in einer besonders „schönen“ Rede Betrachtungen über die *καλὰ ἐπιτηδεύματα* der jungen Leute und sehr viele und sehr schöne Satzungen (*πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα*) eingeflochten, die er am übernächsten Tage im Didaskaleion des Pheidrostratos wiederholen will, wozu er Sokrates und dessen Freunde einlädt. Das löst bei Sokrates die Frage aus, die ihm selbst vor kurzem gestellt wurde 286 C: „Woher weißt du denn, was schön und häßlich ist? Kannst du mir sagen, was das Schöne ist (*τί ἐστὶ τὸ καλόν*)?“ Damit ist das Thema gegeben, das 286 D wiederholt wird: *καὶ με διδάξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλὸν οὐ ἐστὶ*, vgl. 287 G. 288 A. 289 C. 292 C. 293 B. Sowohl die Frage *τί ἐστὶ* wie die nach dem *αὐτὸ τὸ καλόν*, dem Schönen selbst oder dem Schönen an sich, sind etwas Neues, das im Ion und im Hippias nicht vorkommt, aber für das platonische Philosophieren eigentümlich und typisch ist.

Sokrates setzt nun mit seinen Fragen ein, deren scheinbare Kleinlichkeit er damit entschuldigt, daß sie ein gewisser Jemand, dem er Rede und Antwort zu stehen habe, in dieser Weise an ihn stellen würde. Während aber im Hipp. min. und, wie wir sehen werden, auch im Protagoras die Antworten, die der Sophist gibt, stets das ethisch und logisch Richtige bringen, von dem Sokrates immer wieder durch seine Fragen und Beispiele ablenkt, um zu einem offensichtlich falschen Ergebnis hinzuführen, beobachten wir hier das Gegenteil: Hippias antwortet so töricht und verständnislos wie möglich, und Sokrates führt durch die seinem Ungenannten zugeschobenen Fragen immer näher an das sachlich und ethisch Richtige heran. Der Jemand, der so fragt, könnte P. selbst sein, der sich hinter dem Doppelgänger des Sokrates verbirgt. Diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß alle Fragen nicht mehr so gestellt werden, daß sie in das sokratische handwerklich technische Denken hineinzwängen, son-

dern so, daß sie die platonische Gedankenwelt, wie sie im Phaidon und im Symposion vorliegt, zur Voraussetzung haben und in sie hineinführen.

Zunächst wird eine allgemeine Voraussetzung sichergestellt, die nur aus der platonischen Ideenlehre heraus verständlich ist. Hippias muß zugeben, daß die Gerechten durch die Gerechtigkeit gerecht, die Weisen durch die Weisheit weise, alles Gute durch das Gute gut und daher auch alles Schöne durch das Schöne schön ist (*τὰ καλά πάντα τῷ καλῷ ἔστι καλά*, vgl. Phaed. 100 Df.: *τῷ καλῷ τὰ καλά γίνονται καλά*). Die Gerechtigkeit, die Weisheit, das Gute, das Schöne sind also etwas, das ist, und nach 'diesem' Seienden (*τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν* 287 D) wird gefragt. Damit stehen wir zum ersten Male vor dem Ausgangspunkt des platon. Denkens und zugleich vor seinem Grundirrtum, der auf dem falschen Schluß beruht: Die Allgemeinbegriffe müssen ihrem Inhalt und Umfang nach als unveränderlich und sich gleich bleibend gedacht werden. Was unveränderlich sich selbst gleich bleibt, ist kein werdendes, sondern ein Seiendes. Also sind die Allgemeinbegriffe nichts werdendes, sondern etwas Seiendes, und sie sind das eigentliche und einzig Seiende, das es gibt und durch das alles das ist, was es ist. Der Schluß enthält zwei Fehler: 1. Die nur dem Denken erfassbare ideale Seinsweise der Begriffe wird dem realen Sein gleichgesetzt. 2. Dieses Sein wird als das Unveränderliche, sich selbst gleich Bleibende, als allem zugrunde liegende Substanz (*οὐσία*) aus seinem Gegensatz zum werdenden, Veränderlichen begriffen und hierauf beschränkt, wodurch zugleich das werdende im Vergleich mit dem Seienden als minderwertig erscheint. Seiendes und werdendes aber sind im ontologischen Sinne keine Gegensätze: „Das werdende vielmehr ist um nichts weniger seiend als das beharrende. Denn es besteht im Übergang der Seinszustände des beharrenden. Werden, Wechsel, Veränderung, Übergang sind selbst eine Form des Seins — und zwar gerade diejenige, die aufs engste an Beharrung gebunden ist. Veränderlich eben ist nur das beharrende“, N. H a r t m a n n Grundlegung der Ontologie (1935) 60. Diese falsche Schlußweise ist für das platon. Denken charakteristisch. Im Phaidon schließt P.: Die menschliche Seele denkt Begriffe, die als ewig und unveränderlich gedacht werden müssen, also ist diese Seele selbst ewig, unveränderlich und deshalb unsterblich. Und später wird er in derselben Weise schließen: Das System der Ideen hat dieselbe Struktur wie ein bestimmtes Zahlensystem, also sind die Ideen selbst Zahlen. Durch die Einführung von Ergebnissen dieser platon. Schlußweise (s. über sie H. L e i s e g a n g Platondeutung 59f.) hebt sich der Hipp. mai. deutlich vom Hipp. min. und vom Ion ab.

Während Sokrates selbst den Sinn dieser Fragestellung, die nicht von ihm, sondern von dem ungenannten Jemand stammt, erfaßt hat und nach den sie befriedigenden Antworten sucht, begreift Hippias den Sinn der Frage nach 'diesem' Schönen und seinem Sein nicht. Er antwortet zuerst, ein schönes Mädchen sei so ein seiendes Schönes, dann das Gold sei es, weil es alles schön macht, schließlich es sei das Schöne, reich, ge-

sund und geehrt von den Hellenen zu sein und ein ehrenvolles Begräbnis zu bekommen. Sokrates weist dies alles zurück als Mißverständnisse der Frage nach dem Schönen an sich, das allem Schönheit verleiht, das für alles und immer schön ist und nicht nur so zu sein scheint.

Nach diesem Mißerfolg beginnt die Untersuchung von neuem, und Sokrates führt nun den Sophisten von einer Definition des Schönen zur andern. Das Schöne ist das Passende (*πρέπον*, vgl. Alc. I 135 B), das Brauchbare (*τὸ χρήσιμον*), das, was brauchbar und vermögend ist, etwas Gutes zu bewirken (vgl. Xen. mem. III 8, 4ff. IV 6, 8f.), das Förderliche (*τὸ ἀφελίμων*, vgl. rep. 457 B), wobei das Schöne die Ursache des werdenden Guten ist und in einer Art Väterverhältnis zu ihm steht, schließlich die Lust, die durch Gehör und Gesicht vermittelt wird, die förderliche Lust (*τὸ ἡδὺ ἀφελίμων*). Alle diese Definitionen werden als unzureichend verworfen. Das Wesen des Schönen leuchtet zwar überall auf, ist aber noch nicht gefunden, dafür aber das Verständnis für den Sinn des Sprichworts: *χαλεπὰ τὰ καλά*.

Dazwischen wird der symp. 210 C geschilderte Stufenweg von den schönen Leibern bis zu den schönen Bestrebungen und Gesetzen sichtbar 286 B. 295 D. Das *αὐτὸ τὸ καλόν* wird 289 D *ἐκείνο τὸ εἶδος* genannt, das zu allem, was schön ist, hinzukommen muß (*προσυμένηται*) als die Ursache des Schönen (vgl. Phaed. 100 D). Die im Phaidon behandelte Entdeckung, daß Aussagen, die von zwei Gegenständen gelten, nicht immer für jeden einzelnen von ihnen zu gelten brauchen, wird zur Widerlegung der vierten Definition herangezogen 302 B. Dabei wird der Begriff der *οὐσία* 302 C im Sinne der platon. Ideenlehre gebraucht. Dies alles trennt den Hipp. mai. von den ersten Dialogen, von denen ihn aber vor allem die gänzlich veränderte Methode des Sokrates unterscheidet, der hier keine Beispiele aus dem Gebiete des technischen Wissens und Könnens anführt und sich nicht des technischen Denkens bedient, das zwar an der Stelle 296 Bff. auftaucht, die auf den Hipp. min. hinweist, aber nur, um sofort abgewiesen zu werden; s. hierüber J. H i r s c h b e r g e r Die Phronesis 110f., der feststellt, daß hier die Voraussetzung, die dem Hipp. min. und den anderen Frühdialogen zugrunde lag und nach der das Gute wie beim 'guten' Handwerker, Arzt, Musiker in einem Wissen und Können besteht, endgültig abgetan ist. Sokrates führt hier nicht durch dieses Denken und die ihm entsprechenden Beispiele den Unterredner in die Irre, sondern er ist aufs Definieren und jenes Einkreisen der zur Diskussion stehenden Begriffsinhalte aus, wie es P. in allen seinen späteren Dialogen übt. Entweder ist der Hipp. mai. unecht, oder P. hat ihn viel später als den Hipp. min. geschrieben, um zu ihm ein seiner eigenen Philosophie entsprechendes Gegenstück zu liefern.

4. Der Protagoras zeigt dieselben sprachlichen und philosophischen Eigentümlichkeiten wie der Ion und der Hipp. min., nur in reicherer Fülle, und gehört zu den 'künstlerisch vollendetsten und sorgfältigst gearbeiteten Dialogen' (H i r z e l Dialog I 184). Das Ganze wird als Erzählung des Sokrates dargeboten, wodurch es

möglich wird, das Benehmen der Personen und die Handlungen, die ihre Reden begleiten, so zu schildern, wie sie sich von Sokrates aus gesehen darstellen sollen (Hirzel I 213f.). Dabei wurden drei Gespräche ineinandergeschachtelt: die Unterhaltung des Sokrates mit einem Freunde oder mit einigen, in der er aufgefordert wird, über seine Begegnung mit Protagoras zu berichten, das Vorgespräch mit dem jungen Hippokrates, der Sokrates in der Morgenfrühe aufsucht und um eine Empfehlung an den großen Sophisten bittet, und das Hauptgespräch mit Protagoras und der ganzen Schar von Sophisten, die von P. zu diesem Zwecke ohne Rücksicht auf die chronologische und historische Möglichkeit im Hause des Kallias zusammengeführt (s. hierüber Hirzel 161f. und über die einzelnen Sophisten W. Nestle in der Einl. zu seiner Ausgabe 1931⁷, 14—42) und vielleicht in Anlehnung an eine Szene der von Eupolis 421 veröffentlichten Komödie ‚Die Schmeichler‘ (Ritter P. I 341f.) charakterisiert werden. P. verlegt das Gespräch in die Zeit kurz vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges, also etwa in das J. 432, wozu aber die Zeitangabe 327 D nicht paßt, da nach Athen. V 218 D die von P. erwähnte Komödie des Pherekrates im J. 421/20 aufgeführt wurde (s. über diese Widersprüche in den Zeitangaben Hirzel I 184f. Nestle Einl. 52).

Als die Absicht, die P. mit diesem Dialog verfolgte, wird von den meisten Interpreten die Gegenüberstellung der sophistischen und der sokratischen Paideia angegeben. Sokrates aber wird von P. als noch so jung eingeführt, daß Protagoras sein Vater sein könnte (317 C). Hieraus entnimmt v. Wilamowitz P. I 145, daß es sich auch in diesem Dialog weder um eine Lehre des Sokrates noch um die Gewinnung eines Schülers handelt, sondern: ‚Protagoras soll sich blamieren. Dies Ziel hat der Dialog mit Ion und Hippias gemeinsam‘ (I 146). Dagegen ist zu bemerken, daß auch hier Sokrates mit seinen Fragen und seinen Beiträgen zu ihrer Beantwortung sachlich meist im Unrecht ist und die von Protagoras richtig gesehenen und der Lösung nahe gebrachten Probleme auf eine leicht durchschaubare und von P. beabsichtigte Weise derart verstellt, daß die Erörterungen zu keinem Ergebnis gelangen können. Die ‚Niederlage‘, die Sokrates erleidet, wenn man durch die Einkleidung und die ironische Charakterisierung der Persönlichkeiten auf die Sachen selbst sieht, um die es sich handelt, hat A. Gercke N. Jahrb. XXI (1908) 145—151 herausgearbeitet und dabei besonders Protagoras in Schutz genommen, von dem er u. a. sagt: ‚Auf der anderen Seite sehen wir Protagoras die schwierigsten Probleme ... aufspüren und begründen, ihre Lösung in allen Fällen glücklich anbahnen und bisweilen schon finden‘ (152), und ‚alles, was er vorbringt, ist sehr vernünftig und wohlüberlegt; jeder Besonnene kann das unterschreiben‘ (166). Zu den Fragen, ob die hier vorliegenden Denk- und Schlußfehler von P. unbewußt bezangen oder absichtlich seinem Sokrates in den Mund gelegt wurden, ob sie als dialektischer Scherz, als dem Leser aufgegebenen Übung oder als eine Kritik an den Methoden des historischen Sokrates oder auch der in seinem Namen

auf tretenden sokratischen Schulen aufzufassen sind, s. die von J. Hirschberger Phronesis 90 zusammengestellte Literatur. Dazu mache ich noch auf die schon von Wieland in seinem Aristipp I 8 und II 17 an der Beweisführung des platon. Sokrates geübte Kritik aufmerksam. Er schrieb u. a.: ‚Was soll man von dem Verstande der jungen Athener denken, wenn sie einer so wortreichen Methode nötig haben, um einen so leichten Satz zu begreifen! Und das Schlimmste ist denn noch, daß er nicht einmal wahr ist.‘ Hier liegen die wichtigsten sachlichen und historischen Schwierigkeiten der P.-Interpretation, die nicht beiseite geschoben werden dürfen, um möglichst rasch in die Tiefen des platon. Denkens zu gelangen, die man auch nicht, wie es die neuesten deutschen P.-Deuter tun, dadurch erledigt, daß man auch die Plathheiten und Trivialitäten des platon. Sokrates auf eine ‚höhere Ebene‘ verlegt, sie hier, gehüllt in ein feierliches Wortgepränge, als tiefste Weisheit erscheinen läßt und dazu erklärt: ‚Die Frage: Was hat P. wirklich gemeint, ist nie lösbar ohne die andere, vorherige: Was konnte er im tiefsten Sinne nur meinen?‘ (J. Bannes P. Die Philosophie des heroischen Vorbildes 1935, 2). Die echte Wissenschaft wird dagegen daran festhalten müssen, daß es auch heute noch die Aufgabe des Philologen bleiben muß, festzustellen, was P. wirklich gemeint hat, und die des Philosophen, soweit es ihm noch um die Wahrheit zu tun ist, diese Meinung P.s daraufhin zu prüfen, was an ihr sachlich richtig und was falsch, was Wahrheit und was Irrtum ist.

Das erste eigentliche Thema des Protagoras ist die im Vorgespräch aufgeworfene und nur aus dem o. III 1 und 2 beschriebenen Denken des Sokrates, das immer von der τέχνη ausgeht, verständliche Frage: Was kann der Sophist gegen gute Bezahlung in derselben Weise lehren wie der Arzt seine Heilkunst, der Bildhauer sein Handwerk, der Schreiber das Schreiben usw. (311 Bff.)? Was der Sophist lehrt, ist jedenfalls ein bestimmtes Wissen und Können, das nicht dem Körper, wohl aber der Seele zur Nahrung dient und deshalb besonders wichtig ist.

Im Hauptgespräch wird zunächst festgestellt, daß dieses Wissen dazu dienen soll, im politischen Leben der Stadt hervorzutreten: ἑλλόγματος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει (316 C), und Protagoras erklärt, daß die wahre Absicht der Sophisten nicht die von ihnen auch betriebene Unterweisung in bestimmten Wissenschaften und Künsten (316 D. 318 E), sondern das παιδεύειν ἀνθρώπων (312 B) sei. Das gibt den Anlaß zu der Frage des Sokrates, worin denn der Schüler eines Sophisten durch dessen Unterricht ‚besser‘ werde, so wie der Schüler des Malers im Malen, des Musikers im Flötenpielen, wobei das βελτίων wie im Hipp. min. im technischen, nicht im näher liegenden ethischen Sinne verstanden wird. Protagoras antwortet, daß es der Erfolg seines Unterrichts sei (319 A). Es handelt sich also wieder wie im Hipp. min. um ein δυνατόν, das von Protagoras als eine innerliche Befähigung verstanden, aber von Sokrates sofort auf eine äußerlich in die Erscheinung tretende πολιτικὴ τέχνη und ein τέχνημα (ebd.) eingeschränkt wird, wodurch er sich die

Möglichkeit verschafft, die Lehr- und Lernbarkeit der *ἀρετή* als *τέχνη* zu bezweifeln. Hierum handelt es sich im

1. Teil des Hauptgesprächs. Wird die zum Handeln und Reden in der Polis befähigende und berechtigende *Paideia* derart als eine *τέχνη* im handwerklichen Sinne aufgefaßt, dann erheben sich allerdings die nun vorgebrachten Bedenken: 1. Soll ein Haus gebaut, ein Schiff gezimmert werden, so zieht man den Baumeister und den Zimmermann zu Rate. Will aber ein anderer sich hineinmischen, so wird er ausgelacht, weil er nichts von der Sache versteht. Geht es aber um den Staat, so wollen alle mitreden, die Schneider, Schuster, Kaufleute, und dabei lacht sie niemand aus, obgleich sie doch alle von der hierzu nötigen *τέχνη* nichts gelernt haben. Man hält sie also offenbar nicht für lehrbar. 2. Die Männer, die große Staatsweisheit besitzen oder besitzen, wie z. B. Perikles, lassen ihre Söhne in vielem unterrichten, nur in der *τέχνη*, die zur Betätigung im politischen Leben befähigt, geben sie ihnen keinen Unterricht, obwohl sie es doch selbst am besten könnten. Daher werden die Söhne berühmter Staatsmänner durchaus nicht immer gute und dem Staate nützliche Bürger. So muß man annehmen, daß diese *τέχνη* nicht lehrbar und nicht ohne weiteres übertragbar ist. — Der erste Einwand wird von Protagoras zunächst nicht mit einem *λόγος*, einer begrifflichen Darlegung, sondern mit einem *μῦθος* beantwortet. Über die Bedeutung dieser beiden Begriffe bei P. s. am besten W. Willi Grundlegung der platon. Mythologie (1925) 9ff. P. läßt hier den Sophisten sich eines Mittels bedienen, das er selbst in den späteren Dialogen überall da anwendet, wo die sokratische Methode und seine eigene Dialektik zur Erhellung eines tiefer liegenden Zusammenhangs nicht ausreichen, wo etwas Innerliches, Seelisches sichtbar und verständlich gemacht werden soll (K. Reinhardt P.s Mythen 1927, 26). Dabei ist zu beachten, daß es sich um erdachte und künstlich gemachte Mythen handelt, also nicht um Gebilde, die man von vornherein als ‚irrational‘ ansprechen darf. Ein zum mindesten intuitiv klar erfaßter, meist aber auch logisch durchdachter Zusammenhang oder Sachverhalt wird in die Form einer Erzählung gekleidet. Das Durchdenken der Sache geht der Wahl der Einkleidung und der Durchführung der dichterischen Komposition voraus, s. P. Frutiger Les Mythes de P. (1930), 144: ‚il n’y a pas, chez P., une hétérogénéité radicale entre le mytique et le dialectique‘, und über den Mythos als Vorstufe des Logos P. Stöcklein Philol. Suppl. XXX (1937) 3. Im Mythos des Protagoras wird ein Teil der von den Vorsokratikern und den Sophisten unter den verschiedensten Gesichtspunkten (s. Leisegang Denkformen 345ff.) behandelten Urgeschichte der Menschheit erzählt. P.s Fassung geht, wie W. Nestle Einl. 22ff., vgl. G. Meyer Laudes inopiae, Diss. Gött. 1915, 20ff. W. Uxkull-Gyllenband Griech. Kulturentstehungslehren (1924) 31ff. Diels-Kranz Vorsokr. II 269, gezeigt hat, auf die bei Diog. Laert. IX 55 genannte Schrift des Protagoras *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* zurück. Wörtliche und sachliche Anklänge an Aischyl. Prom. weist

P. Keseling Philol. Woch. L (1930) 1469ff. nach. Der Zweck dieses Mythos, in dem Prometheus die Befähigungen zu den einzelnen *τέχναι* auf verschiedene Menschen, aber Recht und Scham als die inneren Vorbedingungen für das Zusammenleben in einem Staate auf alle gleichmäßig verteilt, ist die scharfe Trennung der *ἀρεταί* (Tüchtigkeiten) im technischen, von der *ἀρετή* (Tugend) im ethischen Sinne, oder, wie es Reinhardt 42 ausdrückt: ‚Was den Menschen erhält, seine Kultur, ist zweierlei: erstens die Handwerke; sie dienen seiner physischen Existenz; zweitens Gerechtigkeit und Staat als Mittel seiner höheren sozialen Erhaltung. Beides ist verschiedener Art, verschiedener Stufe; darum ist auch die Verteilung beider nicht die gleiche.‘ Diesem Mythos, dessen Wahrheit unmittelbar einleuchtet, wird, um die überlegene Beherrschung beider Methoden durch den Sophisten zu zeigen, der entsprechende Logos angefügt: Die *πολιτικὴ τέχνη* unterscheidet sich von dem technischen *ἀρεταί* durch die an alle gerichtete sittliche Forderung, die in ihr enthalten ist; denn sie verlangt selbst, daß an ihr jeder teilhat, sonst könnte er nicht unter Menschen leben (*ὡς ἀναγκαῖον οὐδένα ὄντιν’ οὐχὶ ἀμῶς γέ πως μετέχειν αὐτῆς ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις* 323 C). Sie ist aber nicht von Natur oder von selbst gegeben, sondern muß gelehrt und durch Übung erworben werden, ein dem historischen Protagoras zugeschriebenes Motiv (Diels-Kranz Vorsokr. II 80 [74] B 3; über seine Geschichte s. P. Shorey *Ψῶς, ἐπιστήμη, μελέτη*, Transactions of the Americ. philol. Assoc. XL 1909, 185ff.), das P. auch Men. 70 A; Phaedr. 269 D verwendet, wie die Ausführungen des Protagoras überhaupt seine eigene, später mehrfach entwickelte Meinung sind (Friedländer P. II 11). Hier werden sie begründet durch den Hinweis auf die Tatsache, daß niemand wegen natürlicher oder zufälliger Gebrechen verurteilt, wohl aber dann verachtet und bestraft wird, wenn er es an den Tugenden fehlen läßt, die er durch Lernen und Übung hätte erwerben müssen. Damit ist das wichtigste Merkmal des Ethischen, die moralische Verantwortlichkeit vor einem allgemeingültigen Sittengesetz, richtig erkannt und beschrieben, nur daß diese Allgemeingültigkeit bei Protagoras eine empirische — die sittliche Scham oder die Furcht, in der öffentlichen Meinung für schlecht zu gelten — ist, während P. sie in einem absoluten, von aller Meinung unabhängigen Wissen um das *ἀγαθόν* suchte. Dem zweiten Einwand wird mit der Herausarbeitung der sittlichen Wirkung jeder Erziehung im Elternhause und in der Schule durch Belehrung und im Staate durch Gesetze und Strafen begegnet. Die sokratische technische Auffassung der *ἀρετή* wird verspottet durch das Beispiel von dem Staate, der keinen Bestand haben könnte, wenn in ihm nicht alle das Flötenspiel erlernt hätten. Wie hier schon beim Erlernen einer *τέχνη* die natürliche Anlage von Bedeutung ist, so noch viel mehr bei der Erziehung zur Gerechtigkeit und Tugend, wieder eine Ansicht, die P. in den späteren Dialogen selbst vertritt. Daher erklärt es sich nun auch, daß tüchtige Väter zuweilen schlechte Söhne und schlechte Väter treffliche Söhne haben. Die Meinung des

Sokrates dagegen, die jetzt von ihm ausgesprochen wird, ist es, daß die Guten (*ἀγαθοί*, jetzt im ethischen Sinne verstanden) nicht durch die Bemühung anderer Menschen (*ἀνθρώπων ἐπιμέλεια*) gut würden (320 E), daß also dieses Gut werden keine lehr- und lernbare *τέχνη* sei. Der Gegenbeweis gelang dem Protagoras nur dadurch, daß die *ἀρετή* dem Bereiche des Technischen entrickt und aus der Unterweisung in einer *τέχνη*, der *διδασκαλία*, die *παίδεια* im ethischen Sinne wurde. So führt P. hier wie im Ion und Hipp. min. das technisch-handwerkliche Denken des Sokrates dadurch ad absurdum, daß er ihn bei dem Versuche, ethische Probleme zu lösen, denen dieses Denken nicht gerecht werden kann, scheitern läßt.

Im 2. Teil handelt es sich um eine ganz andere Aufgabe und zugleich um anders geartete Denkfehler, die Sokrates begeht. Die Kleinigkeit, die er noch geklärt wissen will, besteht in der nicht ohne weiteres beantwortbaren, weil falsch gestellten Frage: Ist die Tugend eine Einheit (20 *ἓν τι*), so daß Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit und alle anderen Einzeltugenden Teile von ihr (*μέγιστα αὐτῆς*) sind, oder sind das nur verschiedene Namen für ein und dasselbe? (Sind Quadrat, Rechteck, Parallelogramm, Rhombus Teile des Vierecks oder sind das nur verschiedene Namen für ein und dasselbe?) Das Falsche an der Frage ist die Übertragung der Vorstellung von einem in Teile zerlegbaren Ganzen auf ideale Gegenstände wie die ethischen Wertbegriffe, die in einem ganz anderen, schwer zu erkennenden und zu beschreibenden Verhältnis zueinander stehen. Die Frage nach diesem Verhältnis kann erst beantwortet werden, wenn das der ethischen Werte zueinander, ihre Rangordnung oder ihr systematischer Zusammenhang, geklärt ist, was Aristoteles versuchte und erst der modernen Wertethik gelang, s. N. H a r t m a n n 40 *Ethik* (1935²) 245ff. Ob es sich dabei um Teile handelt, die voneinander nur quantitativ (wie die eines Goldklumpens) oder auch qualitativ (wie Augen, Ohren, Nase eines Gesichts) verschieden sind, also nach P.s Terminologie kein *πᾶν*, sondern ein *ἕλον* bilden (s. hierüber F r i e d l ä n d e r P. II 15), ändert an solcher Verdinglichung der Ideellen nichts, von der allerdings die ganze antike Philosophie und besonders auch das Denken P.s nie völlig frei geworden ist.

Diese Vorstellung von einem *ἕλον* wird nun sogleich dadurch zerstört, daß Protagoras dazu verleitet wird zuzugeben, daß diese Teile auch unabhängig voneinander existieren und einzelne ausfallen können, daß es doch Menschen gibt, die tapfer sind, aber nicht gerecht, gerecht aber nicht weise. Und nun kommt ein wahrer Rattenkönig von ineinander verfilzten Denkfehlern, die alle in falschen Definitionen und Schlüssen bestehen und dazu dienen, gegen die aus Protagoras heraus- 60 gelockte Behauptung die Ähnlichkeit, die Einheit oder, wenn es sich irgend machen läßt, die Identität der Haupttugenden zu beweisen, von denen nur die Tapferkeit vorläufig beiseite gelassen und für einen besonderen Beweisgang aufgespart wird.

Der erste Denkansatz besteht in einer Verdinglichung der Gerechtigkeit, die als ein *πρᾶγμα*,

ein Ding, das wirkt (*πράττει*) und eine *δύναμις* hat, aufgefaßt wird. Die von ihr ausgehende *δύναμις* ist das *δικαίον εἶναι*, mit dem sie zusammenfällt: *ἔστιν ἅρα τοιοῦτον ὅλον δικαίον εἶναι* (330 C). Ebenso ist die *δουσις* ein *δουσιον* (330 D). Weil also die Gerechtigkeit das Gerechtes bewirkt, ist sie selbst etwas Gerechtes und ebendeshalb die Frömmigkeit etwas Frommes. Man denke an den bekannten, auch auf P. (rep. VI 508 B) zurückgehenden Schluß: Weil das Auge die Sonne sieht, ist es selbst ‚sonnenhaft‘, und vgl. über diesen Denkfehler das o. III 3 Ausgeführte. Hierdurch und durch ein Hinüberleiten vom kontradiktorischen zum konträren Gegensatz kommt das im Frage- und Antwortspiel versteckte Sophisma zustande: Wenn die Gerechtigkeit selbst etwas Gerechtes ist (was nicht wahr ist), so kann sie nicht zugleich etwas Frommes sein (was nicht stimmt, da der logische Gegensatz der Gerechtigkeit nicht die Nichtfrömmigkeit, sondern die Nichtgerechtigkeit ist). ‚So ist also die Frömmigkeit nichts Gerechtes und die Gerechtigkeit nichts Frommes‘ (was wieder falsch ist, da nichtgerecht der kontradiktorische, ungerecht der konträre Gegensatz zu gerecht ist und beide nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden dürfen, was ebenso für nichtfromm und unfromm gilt). Da dies offensichtlich nicht zutrifft, muß ‚sowohl die Gerechtigkeit etwas Frommes wie die Frömmigkeit etwas Gerechtes‘ (331 AB) sein. Auch diese letzte Behauptung ist falsch, da Gerechtigkeit und Frömmigkeit keine Wechselbegriffe von gleichem Umfang und Inhalt sind.

Der Beweis für die Identität der Besonnenheit und der Weisheit wird durch das Hineinzwängen in einen Gedankengang geführt, dessen Unrichtigkeiten sich durch Herausheben des logischen Kerns deutlich machen lassen, der in folgendem falschen Schluß besteht: 1. Das der *ἀφροσύνη*, dem Mangel an Besonnenheit im ethischen Sinne, ganz Entgegengesetzte ist die *σοφία* (eine Begriffsverschiebung, da der eigentliche Gegensatz nach griechischem Sprachgebrauch die *φρόνησις* ist). 2. Das verständige (*σωφρόνως* im nichtethischen Sinn von gescheit, mit Verstand) Handeln geschieht durch die *σωφροσύνη*, das unverständige durch die *ἀφροσύνη* (jetzt im nichtethischen Sinne gemeint). 3. Folglich ist der Gegensatz zur *ἀφροσύνη* einmal die *σοφία*, das 50 zweitemal die *σωφροσύνη*. 4. Da jedes Ding nur einen Gegensatz haben kann, müssen also *σωφροσύνη* und *σοφία* identisch sein. Zur falschen Entgegensetzung und zur Veränderung der Bedeutung der Begriffe kommen im Text noch andere Feinheiten, s. hierüber Eckert 110ff.

Der Versuch, mit ähnlichen Mitteln auch die *δικαιοσύνη* mit der *σωφροσύνη* zu identifizieren, scheidet am Widerstand des Protagoras, der zu einem

Zwischenspiel führt, das darin gipfelt, daß Protagoras die Führung des Gesprächs übernehmen muß. Er sucht die Verhandlung auf das Gebiet der Dichtererklärung, die für die Erziehung zur *ἀρετή* große Bedeutung hat, hinterspuzeln, wird aber auch hier von Sokrates übertrumpft, der das herangezogene Gedicht des Simonides mit handgreiflicher Verdrehung seines Sinnes so auslegt, daß sich aus ihm die Folgerung

ergibt: Es ist schwer, ein guter Mensch zu werden, aber unmöglich, es zu sein und zu bleiben. Der ethische Sinn der Wörter *ἀγαθός* und *κακός* wird, um dies zu erweisen, wieder durch den technisch-handwerklichen ersetzt. Nur der 'gute' Steuermann, Lehrer, Arzt, Baumeister kann 'schlecht' werden, und wenn er es durch Alter, Unfall, Verlust des Verstandes wird, dann tut er das 'Schlechte' gegen seinen Willen, wodurch der sokratische Satz, daß kein Mensch freiwillig unrecht tut, bestätigt werden soll. P. will offenbar zeigen, wie Sokrates auch auf den sonderbarsten Umwegen stets zu seinem handwerklichen Denken und zu den eigentümlichen Grundsätzen zurückfindet, die auch im Hipp. min. und im Ion als das eigentlich Sokratische erschienen. Sobald die Führung des Gesprächs wieder dem Sokrates zufällt, wird in einem

4. Teil der Beweis für die Einheit der Tugenden wieder aufgenommen. Er ist für die Tapferkeit am schwersten zu führen, da die Menschen tapfer sein können, auch wenn sie gar nicht gerecht, fromm, besonnen oder weise sind. Sokrates läßt sich zwei Voraussetzungen zustehen: 1. Die Tapferen sind jedenfalls kühn, mutig. 2. Die Tugend ist sicher etwas Schönes. Alles andere wird mit Hilfe der Beispiele aus dem Gebiete der *τέχνη* herbeigeschafft. Taucher, Reiter, Soldaten sind kühn oder mutig, weil sie sich auf ihr Handwerk verstehen. Wer kühn ist ohne solche Sachkunde, ist tollkühn und wahnsinnig. Solche Tollkühnheit ist etwas Häßliches. Die Tugend aber sollte doch etwas Schönes sein. Also können die Tollkühnen nicht tapfer sein. Das sind nur die mit Weisheit Kühnen, woraus folgt, daß das Wesen der Tapferkeit in der Weisheit besteht. Protagoras stellt als Entgegnung zunächst das logische Verhältnis zwischen Tapferkeit und Kühnheit richtig durch den Satz: Alle Tapferen sind kühn, aber nicht alle Kühnen sind tapfer. Dann weist er die Folgerung aus den Beispielen des Handwerks zurück. Nicht nur Zorn und Tollheit sind Ursachen der Kühnheit, sie kann gerade auch aus der *τέχνη* und ihrer Beherrschung entspringen, ein Gedanke, der sich bei Aristot. eth. III 11 p. 1117 a 5ff. ausgeführt findet, der im übrigen 1116 b 2ff. den auf handwerklichem Können allein beruhenden Mut des Berufssoldaten nicht als Tapferkeit von ethischem Wert anerkennt. Wie Aristoteles die Tapferkeit aus dem sittlichen Gesamtzustand der Persönlichkeit (*ἔξις, habitus*) entspringen läßt, so Protagoras aus der Natur und der *εὐτροφία τῶν ψυχῶν* (vgl. das *εὐφυγον* bei Thuk. II 39, 1, auf das sich die Athener im Gegensatz zur spartanischen *δοκροίς* verlassen, und Eurip. El. 390: *ἐν τῇ φύσει δὲ τοῦτο κἀν εὐφυγία*). Das ist keine neue 'Verwirrung' des Problems (so Friedländer P. II 26), sondern eine ganz im Sinne P.s und auch des Aristoteles liegende Richtigstellung. Die Einheit der Tugenden, nach der Sokrates sucht, ist auf dem Wege, den er einschlägt, nicht zu finden, man müßte sie denn mit solchen falschen Vorstellungen und Schlüssen begründen, wie es hier geschieht, wohl aber auf dem, der vom Platon. Protagoras zur Ethik des Aristoteles führt. Zwischen beiden liegt P.s eigene Arbeit auf diesem Gebiet.

Um gegen die Richtigstellung des Protagoras anzukommen, läßt P. seinen Sokrates zu einem letzten Schlage ausholen. Er stellt sich auf den Standpunkt des reinen Hedonismus und führt in zusammenhängender, nur von wenigen Fragen unterbrochener und im ganzen logisch richtiger Rede (über das Falsche s. Geucke N. Jahrb. XXI 174f.) den Gedanken durch, daß unter der Voraussetzung der Identität de Guten (*ἀγαθόν*) mit dem Lustvollen (*ἡδόν*) die menschlichen Tugenden auf einem Wissen um das Mehr oder Weniger an Lust, auf einem richtigen Abmessen der Lustquanten, auf einer *μετροική ἐπιστήμη* und *τέχνη* (357 B) beruhen, alle schlechten Handlungen aber auf Unwissenheit in dieser Wissenschaft und Kunst (358 BC). Ähnliches lehrten Aristippos (Diog. Laert. II 87) und Epikuros (ebd. X 180. Usener Epic. frg. 439. 442). v. Arnim P.s Jugential. 18ff. sah in diesem Abschnitt eine Polemik P.s gegen die Hedoniker, während A. Mauersberger Herm. LXI (1926) 307ff. unter den *πολλοί* nur allgemeine Menschentypen verstanden wissen will. P. kommt auf die *μετροική τέχνη* Polit. 284 E ff. Leg. V 732 E ff. zurück. Die Tapferkeit wird nun als Wissen um eine Lust und eine Unlust, um das Furchtbare und das Nichtfurchtbare, als *σοφία τῶν δειῶν καὶ μὴ δειῶν* (360 D) definiert (vgl. hierzu Aristot. eth. III 9, wo die Sache in Ordnung gebracht wird), und damit ist das Ziel ihrer Gleichsetzung mit der *σοφία* erreicht.

Wichtig ist der Hinweis auf die angerichtete Verwirrung (*πάντα ἄνω κάτω ταραττόμενα* 361 C) am Schluß und die Erklärung, daß erst das Wesen der *ἀρετή* erforscht sein müsse, ehe die Erörterung darüber, ob sie lehrbar sei oder nicht, wieder aufgenommen werden könne. Das ist ein Hinweis auf folgende Dialoge, aber er ist zu unbestimmt, um aus ihm entnehmen zu können, auf welche.

Als Ergebnis für die Philosophie P.s geht aus dem Protagoras hervor: Das Ziel des sokratischen Strebens, die Zurückführung der *ἀρετή* im ethischen Sinne auf ein festes Wissen und die Herleitung der Einzelfugenden aus einer sie alle umfassenden oder enthaltenden Einheit wird bejaht und als eigene Aufgabe gestellt. Die Denkmittel und die Methoden aber, mit denen Sokrates dieses Doppelziel zu erreichen sucht, werden als falsch und alles verwirrend dargestellt. Es sind: 1. die Übertragung des technisch handwerklichen Denkens auf das Gebiet des Ethischen, 2. die unzulängliche, mit Sophismen arbeitende Logik, 3. die Gleichsetzung des Guten mit dem Angenehmen oder Lustvollen, und dadurch feste Maßstäbe, eine Art Meßtechnik für die Bestimmung des verschiedenen Wertes der einzelnen sittlichen Bestrebungen zu gewinnen. Die Fehler der ersten und zweiten Methode werden von Protagoras und damit auch von P. durchschaut, dem Ergebnis der dritten läßt er alle Sophisten zustimmen, womit aber nicht gesagt ist, daß es P.s eigener Meinung entspricht.

5. Apologie des Sokrates. Die genauere Bestimmung der Zeit, zu der sie verfaßt wurde — unmittelbar nach dem Tode des Sokrates oder mehrere Jahre später — ist noch nicht gelungen. Nach den sprachlichen Merkmalen ge-

hört sie zur ersten Gruppe der platon. Werke; aber an welche Stelle sie einzuordnen ist — vor allen Dialogen als erste Schrift P.s, wie es E. Wolff P.s Apol. Neue philol. Unters. VI (1929) 85 möchte, nach dem Protagoras (v. Wilamowitz P. I 179ff.) oder noch später —, ist bisher nicht entschieden. Sie gehört zu der reichen Literatur über den Sokratesprozeß, von der Xenophons Apol. erhalten ist. Es gab ferner eine Apologie des Lysias (Bläß Att. Bereds. P 351), des Isokratesschülers Theodektes (ebd. II² 447), des Demetrios Phaler. (bei Diog. Laert. IX 15. 37. 57), des Stoikers Theon von Antiocheia (Suid. s. *Θέων*) und des Plutarch (Lampriakatalog 189), wozu noch die des Libanios Declam. I (V 1ff. Foerster) kommt. Für die Beurteilung der platon. Apol. und ihres histor. Wertes kommen in Betracht Xen. apol. und mem. I 1—2. IV 8, die zwischen 293 und 383 geschriebene *Κατηγορία* des Sophisten Polykrates, auf deren Inhalt aus der Apol. des Libanios geschlossen werden kann, und die Entgegnung des Lysias.

Für die historische Treue in der Wiedergabe der Reden des Sokrates und des Verlaufs des Prozesses trat Schleiermacher ein und unter den Neuere n C. Ritter P. I 67. 368; Sokrates (1930) 71—77. E. Horneffer Der junge P. I (1922) 18ff. Burnet in seiner Ausg. Euthyphr., Apol., Krit. (1924). H. Maier Sokrates 111ff., der ihr eminenten historischen Wert zuspricht u. a. 30 Dagegen sahen in ihr eine ‚freie Schöpfung‘ P. S. M. Schanz P.s Apol. mit dt. Kommentar (1893) Einl. 5—112, dem Pohlenz, Wolff u. a. folgten. Th. Gomperz Griech. Denker II³ 81 fand in ihr ‚stilisierte Wahrheit‘, und ähnlich ist das Urteil von v. Wilamowitz P. I 162: ‚Der echte Künstler gibt die Wahrheit eben dadurch, daß er sich über die Wahrheit erhebt; nur so entsteht ein wahres Porträt‘, das von Friedländer P. II 156f. und K. Hildebrandt P.s vater- 40 ländische Reden (1936) 24ff. geteilt wird, s. auch die Übersicht über die Beurteilungen bei R. Hackforth The composition of P.s Apol. (1933) 8ff. Über das Verhältnis zu Xen. Apol. s. O. Meyer Gymnas. XIII (1895) 713—720. 753—758. P. Vrijlandt De Apol. Xen. cum Platon. comparata (1913). v. Wilamowitz Herm. XXXII (1897) 99ff.; P. II 50. v. Arnim Xen. mem. u. die Apol. d. Sokr. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-phil. Meddel. VIII (1923). H. Gom- 50 perz N. Jahrb. XXVII (1924) 129—173. A. Busse Rh. Mus. LXXIX (1930) 215ff. K. v. Fritz ebd. LXXX (1931) 36—68. Hackforth 9—46, über das Juristische A. Menzel S.-Ber. Akad. Wien CXLV (1902) Abh. 2. R. J. Bonner Class. Philol. III (1908) 169—177.

Die Apol. enthält nicht nur eine Verteidigung, auch nicht nur eine ‚rechtfertigende Charakteristik des Sokrates‘ (Brunns Literar. Porträt 211. Maier Sokrates 111) zu dem Zwecke, 60 ‚das Gedächtnis seines Lehrers zu Ehren zu bringen‘ (v. Wilamowitz P. I 171), die ‚Darstellung von Sokrates‘ Gestalt und Pragma, die Apotheosis seiner Arete‘ (Wolff 67), sondern auch eine *φιλόσοφος θεωρία*, ein *παράγγελμα*, *ὅποιον εἶναι δεῖ τὸν φιλόσοφον* (Dion. Hal. rhet. VIII 8), eine Verherrlichung des Philosophen, nicht nach seiner Lehre, sondern nach seinem wahren Sein

und Wesen, das der Meinung, die sich sein Volk von ihm gebildet hatte, gegenübergestellt wird, und dessen Echtheit sich vor dem Tode bewährt, der von diesem Volk über ihn verhängt wurde. Dabei wird der Erwecker seines Volkes zugleich zum Richter über dieses Volk.

Deshalb läßt P. seinen Sokrates gleich zu Anfang von dem Bilde reden, das sich die Athener seit Jahrzehnten von ihm gemacht haben. Dem wird sein wahres Wesen gegenübergestellt, das mit den Zügen dieses Bildes nichts zu tun hat. Er kann keine kunstvollen Reden halten wie die Ankläger, wohl aber die Wahrheit sagen. Er ist kein Rechtsverdreher und auch kein Physiker, wie ihn Aristophanes in der Komödie auf die Bühne brachte; er versteht hiervon gar nichts. Er ist kein Sophist und Weisheitslehrer, sondern unterscheidet sich von ihnen gerade dadurch, daß er nichts zu lehren und daher auch von niemandem Geld für irgendeinen Unterricht zu fordern hat; denn er ist der Überzeugung, daß es Erzieher zur *ἀνθρωπίνῃ καὶ πολιτικῇ ἀρετῇ* nicht geben kann, so wie es Tierzüchter von Beruf gibt, die Füllen und Kälber in der diesen Tieren zukommenden *ἀρετῇ* trefflich und gut (*καλῶ τε καὶ ἀγαθῶ*) machen und dafür ihren Lohn bekommen (vgl. Protag. 320 E und dazu o. S. 2389). Da er dies alles nicht ist, fordern seine Richter und das Volk mit Recht eine Antwort auf die Frage: Was treibst du (*τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα*)? Was ist deine Sache, von der du was verstehst? Er richtet also die Frage nach der Sachkunde, mit der er alle Leute behelligte, an sich selbst und beantwortet sie dahin, daß es sich um so etwas wie eine *ἀνθρωπίνῃ σοφία*, eine auf den Menschen gerichtete Sachkunde (s. über diese Bedeutung von *σοφία* Art. *Sophia* u. Bd. III A S. 1019), handelt, während die anderen Weisen und Sophisten in einer über den Menschen hinausgehenden Weisheit weise sind (*μεῖζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρώπων σοφοί* 20 E).

Auch hier ist alles, was Sokrates sagt, von der Denkweise bestimmt, die P. als das typisch sokratische Denken in seinen Dialogen kennzeichnet hat, nur daß hier alles Ironisierende, Scherzhafte und Nicht-ernst-zu-Nehmende fern gehalten ist. Dem Sokrates der Apologie ist es heiliger Ernst mit der Frage nach seinem eigenen Handwerk und der Sachkunde, auf der es beruht, und sie wird sogleich in den Bereich des Heiligen, des Gottesdienstes (*θεοῦ λατρεία* 23 C) emporgehoben; denn die Anklage lautet auf Asebie, und er hat seine *ἐνδείξια* zu beweisen und zu zeigen. So führt er seinen Beruf auf die Berufung durch den delphischen Gott und sein Orakel zurück (s. hierüber R. Herzog im Anhang zu Horneffer Der junge P. I 147ff.), das ihn zu seiner Erforschung aller sich weise Dünkenden verpflichtete, um sich davon zu überzeugen, daß die Weisheit nur der Gottheit zukommt (s. Art. *Sophia* u. Bd. III A S. 1021), während die menschliche Weisheit im Bewußtsein jenes Nichtwissens besteht, das den Ausgangspunkt der sokratischen Methode ebenso kennzeichnet wie den in einer Aporie, einem Nichtwissen, endigenden sokratischen Dialog. Die Anklage aber wirft ihm auch noch die Verführung der Jugend vor, und so weist er gleich hier darauf

hin, daß junge Leute aus den besten Familien, die viel Zeit haben, ihm bei seinen Gesprächen zuzuhören, ihr Vergnügen daran haben, wie er die Menschen ihrer Unwissenheit in allen wesentlichen Dingen überführt, und dasselbe bei andern versuchen. Hieraus entspringt der Haß bei den Bloßgestellten, und zu ihnen gehören auch die Ankläger.

Damit ist eigentlich schon alles gesagt, und es stimmt Zug für Zug mit dem Bilde überein, das P. in den ersten Dialogen von Sokrates gezeichnet hat. Alles andere, die eigentliche Verteidigung gegen die Anklage, die Art, wie Sokrates mit den Anklägern, den Richtern und dem Volke umgeht und wie er sich selbst in den Tod hineinredet und dies kraft seines Wesens tun muß, ist nur die notwendige Folge seines Wesens und Charakters, wie er am Anfang dargestellt wurde.

Der Dialog zwischen dem Angeklagten und dem Ankläger gibt die Probe der Dialektik des Sokrates, die auch hier in einem groben Denkfehler gipfelt, der so an die Eigenheiten der griechischen Sprache gebunden ist, daß er sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt. Aber wie in den Dialogen, so ist auch hier der Dialog nur die Außenseite, hinter der die Mächte und Gewalten stehen, die er aus Licht ziehen soll, hier der Neid und Haß des Volkes gegen den, der es wagt, anders zu sein als die Menge und sich vor ihr nicht zu fürchten (28 A ff.). So wie der Sokrates der Dialoge bei aller Bescheidenheit seine Unterredner herausfordert, blamiert, ihre Unwissenheit und ihre Charakterschwächen aufdeckt, so besteht auch der letzte Teil der Verteidigungsrede in einer Reihe von Herausforderungen seiner Mitbürger und seiner Richter, denen er erbarmungslos die Wahrheit sagt. Dazu gehört vor allem die Begründung seiner Absonderung und seines Fernbleibens vom politischen Leben nicht nur mit der ihm von dem Gott gestellten Aufgabe und der göttlich-dämonischen Stimme, die ihm hiervon abriet, sondern auch mit den ausführlich geschilderten bösen Erfahrungen, die er im Dienste der Stadt machte. Darum steht es ihm, dem Richter über sein Volk, nicht an, seine Richter durch Bitten zu rühren, und keine Überredungskünste sollen ihre Entscheidung und die der Gottheit beeinflussen.

Die zweite Rede steigert die Herausforderung zum Hohn durch den Antrag auf die hohe Ehrung der Olympiasieger, die Speisung im Prytaneion auf Staatskosten bis an sein Lebensende, und auf eine lächerlich kleine Geldbuße. In der dritten aber wächst er über das Irdische hinaus und weissagt seinen Richtern die Strafe, die sie von der Jugend und von der ganzen Nachwelt treffen wird. Die Tapferkeit, die aus ihm spricht und mit der er dem Tode als etwas in jedem Falle Gutem entgegengieht, die Gerechtigkeit, um die es ihm zu tun ist, die Besonnenheit und Weisheit, die er verkörpert, und die Frömmigkeit, die sein Leben und seinen Beruf bestimmt, zeigen in seiner Persönlichkeit die Einheit der Tugenden, die im Protagoras vergebens gesucht wurde. Für P. aber bedeutet neben dem allen die Apologie das Gericht über Athen, das den gerechtesten Mann nicht ertragen konnte (Phaed. 118 A.

VII. Brief 326 C) und ihm dadurch selbst das Recht gab, sich dem politischen Leben seiner Vaterstadt zu entziehen und ein Philosoph zu werden. Daß in der Apologie nicht nur einige durch die Ähnlichkeit der Situation naheliegende Parallelen zur Antigone des Sophokles, sondern auch wörtliche Anklänge an die Tragödie nachweisbar sind, zeigte P. K e s e l i n g Philol. Woch. LVI (1936) 141—143.

6. Im K r i t o n wird eine Reihe von Motiven, die in der Apologie angeschlagen wurden, wieder aufgenommen, so die Furchtlosigkeit des Sokrates vor dem Tode, das freiwillige Aufschließen dieses Schicksals und die Zurückweisung jedes Versuchs, es abzuwenden, die Treue der Freunde, die tun, was in ihren Kräften steht, das Ausharren auf Posten und manches andere. Neu ist dagegen das Auftreten des Sokrates als Bewahrer des geltenden Rechts seiner Stadt und der unbedingten Gesetzestreue auch da, wo die öffentliche Meinung und das Rechtsgefühl des Volkes die Anwendung und die Ausführung eines Gesetzes nicht billigen und es den Freunden des Sokrates zur Pflicht machen, ihn vor der Vollstreckung des Urteils durch die Flucht zu retten,

Der philosophischen Untersuchung wird der Satz zugrunde gelegt: „Man darf nicht alle Meinungen der Menschen achten“ (*οὐ πάσας χρὴ τὰς δόξας τῶν ἀνθρώπων τιμᾶν* 47 A), sondern nur die brauchbaren (*χρησιτάς*) und das sind die der *φρόνιμοι*, der Verständigen, die etwas von der Sache verstehen. Aus der Wahl dieser Ausdrücke klingt wieder die *βαναυσία* des Sokrates. Das gleich darauf folgende Beispiel zeigt, wie sie gemeint sind: Für den, der Gymnastik treibt, sind nur das Lob und der Tadel des Sachverständigen, des Arztes oder des Turnmeisters, maßgebend, nicht das Urteil der Vielen (*πολλοί*). Hierbei handelt es sich um den Körper, wie aber steht es mit der Seele und dem, was sie angeht, mit Recht und Unrecht, dem Schönen und dem Häßlichen, dem Guten und dem Schlechten? Wer ist hier der eine Sachkundige und die reine Wahrheit (*ὁ ἐπίστων πρὸς τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἰς καὶ αὐτῆ ἠλήθεια* 48 A)? Das ist derselbe Gedanke, der das Gespräch im Protagoras beherrscht. Dem Sachverständigen in diesen sittlichen Dingen kann es nicht auf das Leben ankommen, das die Vielen nehmen können, wenn sie die Macht dazu haben, sondern nur auf das „gute“ Leben (*ὁ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν* 48 B), auf das Leben nach der Idee des Guten, wie P. später sagen wird. Gut, schön und gerecht aber sind dasselbe, und damit vertritt Sokrates auch hier seine Überzeugung von der Einheit der Tugenden. So ist der Grund gelegt für die Voraussetzung, die nun zugegeben werden muß, um den folgenden Beweis zu ermöglichen: Man darf unter keinen Umständen absichtlich Unrecht tun, auch der darf es nicht, dem selbst Unrecht geschah. Auch er darf nicht *ἀντιδικεῖν*, nicht Böses mit Bösem vergelten (*ἀντικακούργεῖν*). Der aus den anderen Dialogen bekannte sokratische Satz, daß niemand wider besseres Wissen Unrecht tue, erhält hier seine schärfste Zuspitzung, die aber nicht vereinzelt dasteht, sondern im Gorgias (4840 C ff.) als gerade in dieser Form den Standpunkt des Sokrates kennzeichnend wiederholt wird. Er darf nicht,

weil moderne Leser ihn als ungriechisch, christlich oder sonst etwas empfinden, abgeschwächt werden; sein Inhalt ist in seiner ganzen Härte anzunehmen und zuzugeben, so wie es Sokrates hier fordert. Auch P. ist sich der Konsequenzen, die in ihm liegen, völlig bewußt. Läßt er doch seinen Sokrates hinzufügen, daß es zwischen denen, die so denken, und allen anderen keine Verständigung (*κοινή βουλή*), sondern nur gegenseitige Verachtung gibt.

Nicht der Inhalt dieses Satzes ist das Unverständliche, sondern das, was aus ihm gefolgert werden soll, nämlich daß Sokrates unter keinen Umständen aus dem Gefängnis fliehen und sich der Strafe entziehen dürfe. Das wäre nur möglich, wenn diese Flucht ein *ἀνταδικεῖν* oder *ἀντικακουργεῖν* wäre. Das ist aber gar nicht der Fall; denn es ist niemand da, dem dadurch Unrecht geschehen könnte, am wenigsten den Richtern, die ihm mit Hilfe der Gesetze Unrecht getan haben und auf die sich das *ἀνταδικεῖν* zunächst beziehen müßte. Sokrates würde ihnen, wie Kriton deutlich genug durchblicken läßt, mit seiner Flucht nur einen Gefallen tun und ihnen die Last der Verantwortung für seinen Tod abnehmen. Darum schiebt nun Sokrates an die Stelle von Menschen, die ihm Unrecht taten, die Gesetze selbst. Auf sie aber paßt das Verbot, Vergeltung zu üben, auch nicht; denn sie haben, wie es Sokrates selbst sagt (54 B), ihm kein Unrecht getan. Und diese Gesetze werden nun zu einer Persönlichkeit, gleichsam dem Geist der Stadt Athen, verdichtet, und sie behaupten nun, Sokrates wolle ihnen Böses antun, ja sie durch seine Flucht geradezu umbringen (*ἀπολλύναι*). Das ist der ganz unlogische und gar nichts beweisende Gedankengang, dessen Schwächen durch die herrliche Rede der Gesetze verdeckt und vom Leser vergessen werden.

Auch hier liegt das ethisch und sachlich Richtige unter der Hülle der unlogischen Dialektik: Sokrates, der Richter über sein Volk und seine Richter unterwirft sich nicht Menschen, wohl aber dem Gesetz, das ihm als solches heilig ist. Das *δικαίον* fällt für ihn, wie es auch Xen. mem. IV 4, 18 ff. bezeugt, mit dem *νόμιμον* zusammen. Die sokratische Gerechtigkeit ist etwas ganz Schlichtes und Einfaches, so wie der ganze Dialog dem Ausdruck des Wesens dieses ‚gesetzestreuen, unbedingt ehrlichen und selbstlosen Mannes mit seinem unerschütterlichen Glauben an das Gute‘ (E. B e t h e Philol. Woch. LII 1932, 959) dient.

7. Der L a c h e s ist ebenso auf einen ernsten Ton gestimmt. Niemand wird in ihm bloßgestellt oder der Lächerlichkeit preisgegeben. Die beiden Hauptpersonen, mit denen Sokrates die Unterredung durchführt, sind keine Scheingrößen, sondern Persönlichkeiten von echter Männlichkeit, in denen das lebt, von dem sie reden, die Mannhaftigkeit (*ἀνδρεία*) oder Tapferkeit. Es sind die beiden bekannten Feldherrn Laches und Nikias, und dadurch daß Laches berichtet, wie tapfer Sokrates an seiner Seite in der Schlacht bei Delion kämpfte, wird Sokrates ihnen hierin gleichgestellt, so daß es drei echte Sachverständige im sokratischen Sinne sind, die sich darum bemühen, das Wesen der Tapferkeit in Worte zu fassen und zu sagen, was sie ist (*ἐνυλλαβεῖν τῷ λόγῳ αὐτὴν καὶ*

εἰπεῖν ὅ τι ἔστιν 1944 B), sie zu definieren (*ὀρίζεσθαι* 194 C), womit zum erstenmal in P.s Dialogen das unternommen wird, was Aristoteles als die Leistung des Sokrates für die Philosophie bezeichnete met. I 6 p. 987 b 3: *Σωκράτους περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν*, vgl. Xen. mem. IV 6, 1 *σκοπῶν μὲν τοῖς οὐνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδεπόποι' ἔληγεν*, s. auch I 1, 16.

10 Auf den Protagoras zurück weist die Klage über die Söhne, die von ihren Vätern nichts lernen, die Frage nach dem Wesen und der Einheit der Tugend und nach ihren ‚Teilen‘, dazu eine Reihe von Anklängen an das dort über die Tapferkeit Gesagte, darunter auch eine Richtigstellung (192 D—193 D vgl. Prot. 349 E—350 C). An den Kriton erinnert die Gegenüberstellung der Meinung der Mehrzahl und der des einen Sachkundigen.

20 Der Gegenstand des Gesprächs ist die Frage, ob das Erlernen des Fechtens in schwerer Rüstung für junge Leute gut sei (*ὅτι καλὸν εἶη* 179 E). Da die beiden Feldherrn hierüber entgegengesetzter Meinung sind, macht sich eine durch Sokrates zu führende Untersuchung nötig. Neu ist dabei der Gedankengang, der vom Erlernen des Fechtens zur Tapferkeit als dem eigentlichen, hinter der gestellten Frage stehenden Gegenstand der Forschung überleitet: ‚Wenn wir wissen, daß das Sehen (*ἡ ὄψις*), wenn es zu den Augen dazukommt (*παρὰγεννομένη ὀφθαλμοῖς*), diese Augen, zu denen es hinzukommt, besser macht, und wenn wir noch dazu imstande sind zu bewirken, daß es zu den Augen hinzukommt, so wissen wir doch offenbar, was das Sehen selbst ist, für das wir Berater sein sollen, wie man es am leichtesten und besten erwerben könnte. Denn wenn wir nicht einmal das wissen, was Sehen oder Hören eigentlich ist, so können wir kaum als Berater und Augen- und Ohrenärzte gelten, wenn es darauf ankommt, wie einer am besten Gehör und Gesicht erlangen könnte‘ (190 A). Den Sinn dieser Ausführung zu verstehen, ist darum so schwer, weil hier die Funktion (das Sehen) und das Organ (die Augen) voneinander getrennt und so behandelt werden, als müßte die Funktion von außen an das Organ herangetragen werden, um das Auge zum Sehen tauglich zu machen, während doch umgekehrt das Sehen als natürliche Funktion des Organs um so besser wird, je besser man das Auge machen kann. Aber auch das erklärt sich sofort, wenn man handwerklich-technisch denkt und das Auge nicht als Organ, sondern als *ὄργανον* im griechischen Sinne, als Werkzeug auffaßt, das der Mensch zu seinen Zwecken herrichtet und gebraucht wie etwa der Tischler den Hobel. Er, der einen Begriff vom Hobeln hat, kann allein sagen, wie ein guter Hobel beschaffen sein muß, und den richtigen Rat geben, wie er hergestellt werden soll. Das Werkzeug erhält seine Gestalt und sein Wesen durch den Zweck, das *εἰς τί* oder *οὗ ἕνεκα*, dem es dient. Aber auf das Sehen und die Augen, auf Gegenstände aus dem Gebiet des Organischen paßt das nicht, und noch weniger auf die Tugend und die Seele, auf die es jetzt angewendet wird: Man muß zuerst wissen, was Tugend ist, wenn man einen Rat darüber geben soll, wie die Seele

sie am besten erlangt. Das ethische Wissen ist ein ganz anderes, und es ist zur Erlangung der Tugend nicht immer nötig; denn sonst könnte es die naive, unbewußte und gerade darum ethisch wertvollste Tugend, z. B. die selbstverständliche Tapferkeit, wie sie ein Laches und ein Nikias besitzen und üben, nicht geben, und alles Wissen um das Wesen der Tapferkeit kann einen feigen Menschen nicht tapfer machen. Hier aber soll der erste Gegenstand der Untersuchung die Frage nach dem Wesen der Tapferkeit, nach der *ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν* (190 D) sein, und der zweite die weitere Frage, zu deren Erörterung es aber nicht kommt, wie man sie den jungen Leuten durch Übungen und Lehren beibringen kann.

Einige willkürlich und ungeordnet aufgegriffene Formen der Tapferkeit im Kriege, in Seenet, in Krankheit und Armut usw. führen zu der logisch wichtigen Frage, was in ihnen allen dasselbe ist: *τί ἂν ἐν πᾶσι τούτοις ταύτων ἐστίν* (191 E) und das Beispiel von der Geschwindigkeit, die als dieselbe *δύναμις* überall da ist, wo sich etwas schnell bewegt (192 B), zeigt, wie dinghaft das Abstrakte und Allgemeine hier noch gefaßt wird. Was in allen Arten der Tapferkeit dasselbe bleibt, ist eine gewisse Festigkeit oder Beharrlichkeit der Seele: *καρτερία τις τῆς ψυχῆς* (192 B). Da aber vorausgesetzt wird, daß die *ἀνδρεία* jedenfalls ein *καλόν* ist, kommt nicht jede *καρτερία* in Betracht, sondern nur die *φρόνιμος καρτερία*. Sie bezieht sich auf die Gefahr, auf das, was man zu fürchten hat, und so steuert die Untersuchung auf jene Definition der *ἀνδρεία* zu, die sich als die akademische in den *Ἔροι* 412 A findet: *ἐγκράτεια ψυχῆς πρὸς τὰ φοβερά*. Gerade hier, dicht vor dem Ziele, wird aber alles durch Sokrates verwirrt, und wieder durch seine Beispiele aus dem Gebiet des Technischen, die er schon im Protagoras brauchte. Der *φρόνιμος* im ethischen Sinne wird zu dem sein Handwerk verstehenden Taucher, Reiter, Soldaten. Je größer dessen *φρόνησις* (Sachkunde, technische Ausbildung) ist, um so kleiner wird die Gefahr, um so geringer die aufzuwendende Tapferkeit, deren Größe ja an der Größe der Gefahr zu messen ist. Also kann die Tapferkeit nicht in der *φρόνιμος καρτερία* bestehen.

Nicht Sokrates, sondern Nikias, der im Diskutieren mit ihm einige Übung hat, bringt die Untersuchung wieder ins rechte Gleis durch seine Erklärung, daß die Tapferkeit in einem Wissen um die Gefahr bestehe, durch das sich der Tapfere vom Verwegenen und Tollkühnen unterscheidet. Nicht in einem technischen Wissen und Können, sondern in dem bewußten Ausharren in der klar erkannten Gefahr besteht die Vernünftigkeit des Tapferen im Gegensatz zur Unvernunft des Verwegenen. Diese richtige Feststellung, die P. schon dem Protagoras in den Mund legte und von der dann Aristoteles bei seiner Analyse des Wesens der Tapferkeit ausging, wird wieder durch einen Einwand des Sokrates in Frage gestellt, in dem Falsches und Richtiges künstlich vermengt sind. Er läßt sich bestätigen, daß 1. die Furcht die Erwartung eines zukünftigen Übels ist und daß 2. alles Wissen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfaßt, um hieraus zu schließen: Wenn die Tapferkeit nur ein Drittel

(die Zukunft) eines Wissens umfaßt, dann ist sie kein Wissen. Umgreift sie aber Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, dann muß sie mit der ganzen Tugend zusammenfallen, die in einem Wissen um das Gute und das Böse in jeder Beziehung und zu jeder Zeit besteht (199 D). Die Tapferkeit müßte in der ganzen Tugend aufgehen, von deren Wesen plötzlich ein klarer Begriff da ist, den zu suchen am Anfang des Dialogs als eine zu schwere Aufgabe bezeichnet wurde.

Wenn auch das Wesen der Tapferkeit nicht gefunden ist, so erscheint Sokrates doch am Schluß als der beste Lehrer der Jugend, obwohl er es ablehnt, im Besitze des nötigen lehrbaren Wissens zu sein, und vorschlägt, daß sie alle gemeinsam nach einem möglichst guten Lehrer suchen sollen. So wird die Fiktion des sokratischen Nichtwissens aufrecht erhalten, das sich in P.s Darstellung der Methoden seines Sokrates mit einer auf banausenhafter Beschränktheit beruhenden faktischen Unwissenheit verbindet, mit der nur die Gutmütigkeit und der ehrliche Wille, das Gute zu wissen und zu tun, immer wieder versöhnen.

8. Der Charmides dient der Erforschung des weit schwieriger zu fassenden Wesens der *σωφροσύνη*. Das Wort kann sowohl den gesunden Menschenverstand, die richtige Beurteilung einer Sache, die Klugheit und klare Besonnenheit in der Lebensführung ohne jeden ethischen Wert wie auch die ethisch wertvolle Mäßigung, die Beherrschung des Triebhaften durch die Vernunft, die Enthaltbarkeit und Selbstbeherrschung, die Sittlichkeit und Sittlichkeit überhaupt bedeuten. Daher läßt sich auch dieser Begriff ebenso wie der der *ἀρετή* sowohl auf das praktische und nützliche Wissen wie auch auf die innere Beschaffenheit der Persönlichkeit, auf ihr Ethos beziehen, wodurch auch hier der sokratischen Taktik die Möglichkeit gegeben wird, die Untersuchung vom Ethischen abzuziehen und auf das Gebiet des praktisch verwertbaren Wissens hinüberzuspielen.

Zunächst wird unter ihr die innere seelische Schönheit verstanden, die der äußeren des schönen Charmides entsprechen soll. Dieser Wesenszug ist schon durch die ganze Situation gegeben, die am Anfang geschildert wird (s. über Charmides und Kritias als Verwandte P.s o. A. 2) und in deren Mittelpunkt der junge Charmides gerückt wird, der die *σωφροσύνη* unbewußt in sich trägt wie Laches und Nikias die Tapferkeit, so daß er nur in sich hineinblicken braucht (*εἰς σεαυτὸν ὑποβλέψας*), wo sie da ist (*παρούσα* 160 D), weil er an ihr teilhat (*μετέχει* 158 c) und sie in ihm liegt (*ἔνεστιν* 159 A). Von den äußeren Anzeichen, die das Benehmen des *σώφρων* zeigt, wird ausgegangen, und die *σωφροσύνη* erscheint als eine gewisse Bedächtigkeit, eine innere Ruhe (*ἡσυχιότης* 158). Aber Sokrates spielt das sofort ins Äußerliche und auf das Gebiet der sittlich ganz indifferenten praktischen Tätigkeit hinüber. Das tief und innerlich Gemeinte wird trivial. Der Bedächtige ist der Langsame und Langweilige. Schnell, rasch, gewandt schreiben, lesen, musizieren, ringen, laufen, springen ist 'schöner', als wenn man dies alles langsam und bedächtig

tut. Da aber die *σωφροσύνη* doch etwas Schönes sein soll, kann sie nicht in solcher Langsamkeit und Langweiligkeit bestehen weder auf dem Gebiete des Körperlichen noch auf dem des Geistigen, wo der rasch Lernende, Denkende, Begreifende der Schöneren und Bessere ist.

Auf ähnliche Weise und mit immer denselben Mitteln wird die Kennzeichnung der *σωφροσύνη* als Schamhaftigkeit, als Beschränkung darauf, das Seinige zu tun, als das Tun des Guten, als die richtige Selbsterkenntnis und Selbsteinschätzung von Sokrates meist an der Hand von Beispielen aus dem Gebiet irgendeines Fachwissens, einer Technik, eines körperlichen oder geistigen durch Übung und Lernen zu erwerbenden Könnens erledigt und des Sinnes beraubt, in dem sie gemeint war. Die Definition der Besonnenheit als des Bemühens *τὰ ἐαυτοῦ πράττειν* stammt samt ihrer Zurückführung auf das delphische *γνώθι σαυτὸν* (164 D) von Kritias (162 C) und hat vielleicht in seinen *Ἰουδαίαι* (D i e l s - K r a n z Vors.⁵ 88 B 41 a) gestanden, s. hierüber v. W i m o w i t z P. II 63. P o h l e n z Aus P. s Werdezeit 51. M e w a l d t Genethliakon Schmid 85ff. P. führt das Tun des Seinigen und das Sichselbsterkennen, das dem Besonnenen eignet, als alten Spruch Tim. 72 A an: *εἰ καὶ πάντα λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν*, vgl. auch Gorg. 526 C. Im Charm. benutzt er das Motiv, um von der *σωφροσύνη* zu dem Wissen zu kommen, das sich auf sich selbst bezieht, s. über dieses C. S c h i r l i t z Jahrb. f. Philol. CLV (1897) 451ff. 513ff. O. A p e l t Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV (1901) 286ff.

Genau in der Mitte des Dialogs findet sich, wie auch sonst oft in P. s Dialogen, das Wesentliche und Entscheidende. Auf den Hinweis des Sokrates, daß die Besonnenheit, wenn sie ein Wissen ist, zu etwas gut und nützlich sein müsse, so wie die Bauwissenschaft als *οικοδομικὴ ἐπιστήμη* sich auf ein *ἔργον*, den Wohnungsbau, bezieht und für ihn nützlich und gut ist, erklärt ihm Kritias, daß diese Forschungsweise nicht richtig sei: *οὐκ ὀρθῶς ζητεῖς* (165 E). Die *σωφροσύνη* habe mit solchem Wissen nichts zu tun. Auch schon die *τέχναι*, die Sokrates immer als Beispiele heranziehe, seien untereinander sehr verschieden. So könne man für die Rechenkunst (*λογιστικὴ τέχνη* und die Geometrie auch kein solches *ἔργον* angeben, auf die sie sich beziehen so wie die Baukunst auf das Haus, die Webtechnik auf das Gewand. Das ist die erste trefende Kritik an der sokratischen Methode, die hier klar formuliert und ausgesprochen wird. Die Antwort, daß das Rechnen sich doch auf einen von sich selbst verschiedenen Gegenstand beziehe, nämlich auf die geraden und die ungeraden Zahlen, und daß es einen solchen Gegenstand auch für die *σωφροσύνη* geben müsse, trifft nicht den wahren Unterschied der idealen Gegenstände und der ethischen Werte auf der einen, der realen Gegenstände des technischen Wissens und Könnens auf der anderen Seite. Richtig dagegen ist die nun folgende Abtrennung der *σωφροσύνη* von allen derartigen *τέχναι*. Eine Verschiebung und zugleich eine Erweiterung der Bedeutung dieses ethischen Begriffs ist nun seine Fassung als das

Wissen um alles andere Wissen und um sich selbst (166 C. 168 A). Verständlich ist hier auch, besonders im Hinblick auf die früheren Dialoge, der von Kritias geäußerte Verdacht, daß es Sokrates nur auf das Widerlegen, nicht aber auf die Sache selbst ankomme, um die es sich handelt und die er immer wieder wegschiebt (*ἕσθας περὶ οὗ δ' λόγος ἐστίν*); denn tatsächlich führen die Fragen des Sokrates meist von der Sache fort, aber nicht zu ihr hin, so nahe sie ihm auch gerückt wird und oft genug greifbar auf der Hand liegt.

Die *σωφροσύνη* als das Wissen des Wissens soll nichts anderes sein als das Wissen von dem, was man weiß und was man nicht weiß. Sie hat also auch die Unwissenheit zu ihrem Gegenstande. Diese Wendung gibt die Möglichkeit, die Untersuchung wieder auf ein totes Gleis zu schieben. Obwohl Sokrates in sich selbst diese Besinnung auf das Nichtwissen verkörpert, stellt er sie doch als eine Unmöglichkeit hin, und zwar mit Hilfe einer langen Reihe von Beispielen, die alle von derselben Art sind: Gibt es ein Sehvermögen, das nicht sieht, was andere sehen, sondern nur sich selbst, das Sehen der anderen und auch das Nichtsehen, ein Sehen also, das keine Farbe sieht, sondern nur sich selbst und das Sehen der anderen? Gibt es ein derartiges Gehör, eine Sinneswahrnehmung, eine Begierde, ein Wollen, eine Liebe, eine Furcht, einen Glauben? Daß das Sehen sich nicht selbst sehen, das Hören sich nicht selbst hören, die Bewegung nicht sich selbst bewegen kann, ist selbstverständlich kein Beweis dafür, daß das Wissen sich nicht als reflektiertes Wissen auf sich selbst richten könnte. Aus den Fehlversuchen, ein solches Wissen zu begreifen und zu beschreiben, geht hervor, daß es sich hier um eine ganz andere Erkenntnis handelt, auf die weder die Merkmale des handwerklichen Sachwissens und Könnens noch die einer auf bestimmte Gegenstände gerichteten Einzelwissenschaft zutreffen.

Darüber wird die Wesensbestimmung der *σωφροσύνη* als einer Tugend, eines Ethos, das als innere seelische Schönheit (als *μετριότης, εὐαρμοστία καὶ εὐταξία ψυχῆς*, wie sie in den *Ἵροι* definiert wird und im Charmides sichtbar ist, der als *τὴν ἰδέαν καὶ πρὸς τοῦτω τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος* [175 E]) bezeichnet wird, ganz aus dem Auge verloren. Wie im Laches gegen Ende plötzlich statt der Einzeltugend der Tapferkeit die ganze Tugend in ihrem ethischen, von jedem Gedanken an die bloße Sachkunde beruhende Tauglichkeit und Leistungsfähigkeit freien Sinne auftaucht, so hier statt der nur verstandesmäßigen Besonnenheit und Lebensklugheit das Wissen des Wissens als die eigentliche philosophische Wissenschaft, von der noch nicht gesagt werden kann, ob es sie gibt und wozu sie gut und brauchbar sein könnte.

Als Ergebnis der Untersuchung steht nur das fest, daß weder das Wesen der *σωφροσύνη* noch dieses Wissen mit den Methoden des Sokrates gefunden werden können, der denn auch selbst gesteht, daß seine Untersuchungen zu nichts Brauchbarem (*οὐδὲν χρηστόν* 172 C. 175 A) führen, und dem Charmides, wenn er im Besitze der *σωφροσύνη* sein sollte, den Rat gibt, ihn

für einen Schwätzer (*λήρον*) zu halten, der unfähig ist, etwas ‚logisch‘ zu durchdenken (*ἀδύνατον λόγῳ διότιον ζητεῖν* 176 A).

9. Thrasymachos. Daß das I. Buch der Politeia zu den frühen Dialogen gehört, in denen nach der Bestimmung des Wesens einer der Kardinaltugenden gesucht wird und die in einer Aporie enden, wurde schon von Schleiermacher P.s Werke III 1, 7ff. und K. F. Hermann Gesch. u. System der platon. Philosophie I 588 bemerkt. F. Dümler Zur Komposition des platon. Staates, Progr. Basel 1895 (Kl. Schr. I 229—270) trennte es von der Politeia als einen viel früher entstandenen selbständigen Dialog ab und gab ihm den Namen Thrasymachos. Durch v. Arnim Sprachl. Forsch. zur Chronol. d. platon. Dialoge (1911) 70ff. u. a. wurde nachgewiesen, daß er auch nach den sprachlichen Merkmalen zum Laches und den mit ihm verwandten Dialogen gehört. Einen weiteren Beweis für seine Selbständigkeit brachte P. Friedländer P. II 50, 1 durch den Vergleich mit dem unechten Kleitophon, der sich an das I. Buch der Politeia anschließt und die Kenntnis der folgenden Bücher ausschließt. Zur Überarbeitung des Dialogs bei seiner Einfügung als *Προκλιμῶν* (Rep. II 357 A) in die Politeia s. v. Wilamowitz P. II 182f., der zu den neu hinzugekommenen Bestandteilen den Schluß und das Auftreten des Glaukon 347 A—348 B rechnet. Die von Dümler Kl. Schriften I 256 ausgesprochene Vermutung, daß der eschatologische Mythos rep. X 608 C—611 A ursprünglich den Thrasymachos abgeschlossen habe (s. auch v. Wilamowitz P. I 208), wurde von Friedländer P. I 206, I. II 50, 1 als für P. auf dieser Stufe seiner Entwicklung ‚wesenhaft unmöglich‘ zurückgewiesen. Dagegen macht F. Dornseiff Herm. LXXVI (1941) 11f. geltend, daß sich dieser Dialog im Rahmen der Politeia, als ‚rückschauendes Selbstzitat und bewußtes Wiederbringen der eigenen Frühmanier‘ verstehen läßt. Er gehört zur Politeia, deren Komposition durch die Abtrennung des I. Buches zerstört würde. Auch der Gorgias beginnt mit einem Dialog — dem Gespräch des Sokrates mit dem Sophisten Polos —, der die typischen Kennzeichen der Frühdialoge trägt. In beiden Werken sind diese Dialoge ‚einleitendes Geplänkel vor dem eigentlichen reifen Streitgespräch‘. Um den Aufbau der Politeia zu erhalten, wird der Thrasymachos in ihrem Rahmen behandelt werden.

10. Im Euthyphron wird die Frömmigkeit der in ihrem Wesen noch unbestimmten Gerechtigkeit untergeordnet, in der sie von da an bei P. aufgeht, so daß statt der fünf Kardinaltugenden, die im Protag. 330 AB. 349 B genannt werden, nur noch vier auftreten, vgl. hierzu O. Kunsemüller Die Herkunft der platon. Kardinaltugenden, Diss. München 1935. Daß 60 hieraus keine Schlüsse auf die Chronologie gezogen werden dürfen, da beide Auffassungen des Verhältnisses der *σιώτης* zu den anderen Tugenden auf volkstümliche Anschauungen (R. Hirzel Themis, Dike u. Verw. 180f.) zurückgehen, bemerkt Ueberweg-Praechter¹² 236. Da Sokrates wegen Asebie angeklagt und verurteilt wurde und P. diesen Dialog in die Zeit versetzt,

als die Anklage eben eingereicht war, liegt der Gedanke nahe, daß er hier die Frömmigkeit des Sokrates zeigen und ihn nachträglich rechtfertigen wollte (v. Wilamowitz P. I 200). Das hat er schon in der Apol. getan. Jetzt handelt es sich zunächst nicht um die Frömmigkeit des Sokrates, sondern um die des Euthyphron, der keine Lustspielfigur ist, nicht als Pfaffe (v. Wilamowitz 201) oder als Scheinheiliger (Apelt Übers. des Krat. Anm. 66) entwertet werden darf, sondern als Typus einer echten und gefährlichen Frömmigkeit sehr ernst zu nehmen ist. Es ist dieselbe, die einem Sokrates das Leben kostete. Euthyphron ist der fanatische Eiferer für den rechten Glauben (*ὀρθῶς νομίζειν* 5 B), der den Anforderungen, die die Götter und ihr Kultus an die Menschen stellen, die Ethik und die Menschlichkeit zum Opfer bringt und der Überzeugung lebt, daß solche frommen Werke die Familien und die Staaten vom Verderben retten (*σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων* 14 B) und so die Religion mit der Politik verbindet. Zutreffend ist daher der Vergleich des Euthyphron mit dem Patriarchen in Lessings Nathan, den G. Schneider (bei Fries u. Menge Lehrproben u. Lehrgänge 1905, II) durchgeführt und auf den C. Ritter P. I 367 aufmerksam gemacht hat.

Die Bestimmung des Wesens der Frömmigkeit dient hier zugleich der Beantwortung der unausgesprochenen Frage, ob die Ethik über der Religion oder die Religion über der Ethik stehen soll. Euthyphron, in allen religiösen Dingen von der persönlichen Inspiration bis zur gelehrten Theologie und der Kunst der Auslegung der Göttermythen (vgl. Krat. 396 D, wo er als Sachkundiger auf diesem Gebiet genannt wird, und dazu v. Wilamowitz P. II 76f.) wohl erfahren, also ein echter Sachverständiger, ein ‚von Berufswegen Frommer‘ (Friedländer P. II 81), treibt seinen Eifer so weit, daß er aus religiösen Gründen den eigenen Vater des Mordes an einem Sklaven anklagt, was nach der Angabe 4 C: *ὡς ἐξαγορεύμεν ἐν Νάξῳ* nur vor 404 geschehen sein kann (v. Wilamowitz P. II 76), also mit dem Zeitpunkt, in dem P. den Dialog spielen läßt, nicht übereinstimmt. Das Zusammenrücken der beiden Ereignisse verrät, daß ihm an der Gegenüberstellung der beiden Anklagen und Prozesse gelegen war. Euthyphron steht dem wegen Asebie verklagten Sokrates gegenüber, dessen Frömmigkeit sich hier nur darin äußert, daß er sich eine Religion, die nicht der Ethik genügt, nicht denken kann. Er verzichtet hier auf alle Sophismen, Irrführungen und trivialisierenden Beispiele. Der Gedankengang wird klar, knapp und logisch einwandfrei durchgeführt, wodurch sich dieser Dialog von allen vorangehenden abhebt.

Das Sokratische tritt hinter dem Platonischen zurück, und hier ist es auch, wo zum ersten Male die Wörter *εἶδος* und *ἰδέα* in dem Sinne auftreten, den sie von nun an bei P. haben, wenn auch hinter ihnen noch nicht der ganze Inhalt der Ideenlehre zu stehen braucht. Gleich bei der Stellung der Aufgabe heißt es: ‚Ist nicht das *δοῦν* in jedem Tun dasselbe und sich selbst gleich (*αὐτὸ αὐτῷ*) und das Unfromme (*τὸ ἀνό-*

σιον) von allem Frommen das Gegenteil, sich selbst aber gleich *καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὅπερ ἂν μέλλῃ ἀνοσίον εἶναι* (5 D)? Und nach dem ersten Definitionsversuche wird eindringlicher und ausführlicher gesagt, daß es sich nicht darum handle, „von dem vielen, was fromm ist, das eine oder andere kennen zu lernen, sondern *ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ὃ πάντα τὰ δοια δοῖα ἔστιν*, da durch eine einzige Idee (*μὴ ἰδέα*) das Unfromme unfromm und das Fromme fromm ist (6 D)“. Um das Wesen dieser Ideen handelt es sich (*τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν*); denn sie wird gebraucht, um auf sie hinzublicken wie auf ein Muster (*χρῶμενος αὐτῆ παραδείγματι*) und nach ihr die Handlungen daraufhin zu beurteilen, ob sie fromm oder unfromm sind. Die Begriffe *εἶδος* und *ἰδέα* werden nicht unterschieden. Beide bedeuten Gestalt, Erscheinung, Form, etwas, das man irgendwie sehen, auf das man hinblicken kann, um dadurch ein Wesens- und Werturteil zu gewinnen, so wie man in der Gestalt des schönen Charmides und in seinem sittsamen Benehmen die *σαφροσύνη* sah (s. o.), die sich in ihm verkörperte und sichtbar in die Erscheinung trat. Daß beide Begriffe hier völlig unvermittelt auftreten und *ἰδέα* hier „in sprachlichen Verbindungen steht, die bei P. nicht wieder zu finden sind“, zeigt K. Buchmann Philol. Suppl. XXIX 1 (1936) 51ff. Hieraus ergeben sich Zweifel an der Echtheit wenigstens dieser Stelle.

Die dann aufgestellte Definition der Frömmigkeit ist nur aus der religiösen Vorstellungswelt der Griechen heraus zu verstehen: *δοιον* ist das, was den Göttern lieb ist (*τὸ μὲν θεοῖς προσφιλές*), dem sie zugetan, gewogen sind, das Gottgeliebte (*τὸ θεοφιλές*), und ein *δοιος* ist der *θεοφιλῆς ἄνθρωπος*. Der *θεομοῦς* aber ist der *ἀνοσιος*. Nach den Forschungen von F. Dirlmeier Philol. XC (1934) 57ff. 176ff. über die griechische *θεοφιλία* im Unterschied von der christlichen *φιλοθεία* besteht die Gottesliebe nicht in einer Liebe, die der Mensch den Göttern entgegenbringt und in der seine subjektive Frömmigkeit besteht, sondern in der Liebe oder Freundschaft der Götter zu einem Menschen, der hierzu durch seine adlige Abstammung, seine *θεοσέβεια* oder sein Ethos geeignet ist. Gottesfreunde (*θεοφιλεῖς*) sind im Volksglauben, in der Poesie und Mythologie Könige, Fürsten, Priester, Seher, ganze Städte und Gebiete. Das *δοιον* geht von den Göttern, nicht von den Menschen aus. Es wird den Menschen verliehen, teils grundlos, teils auf Grund von Eigenschaften, Werken, Verdiensten um diesen oder jenen Gott. Darum setzt auch die Verhandlung über die *δοσιότης* nicht bei den Menschen, sondern bei den Göttern an, und es wird zunächst festgestellt, daß die Götter sich wie die Menschen über das Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte streiten. Darum kann der Mensch von ihnen nicht lernen, was an sich gut und böse ist. Die Religion liefert keine ethischen Maßstäbe, und was der Mensch tut, kann dem Zeus lieb, dem Uranos aber verhaßt sein (8 B). Auch wenn man sagt, fromm sei das, was alle Götter lieben, und unfromm das, was alle Götter hassen, kommt man zu keiner Klarheit über das Wesen der Frömmigkeit als einer ethischen

Tugend. Der consensus omnium bürgt, auch wenn die omnes Götter sind, nicht für ihren ethischen Wert, und darum wird nun gefragt: Lieben die Götter das Fromme, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil die Götter es lieben (10 A)? In der Terminologie der Ethik: Ist die Liebe der Götter zu den Menschen an die ethischen Werte gebunden, so daß sie nur das ethisch Wertvolle lieben können, oder wird von den Menschen etwas nur darum für heilig erklärt und zum Gegenstand der Frömmigkeit gemacht, weil es die Götter lieben, auch wenn es keinen ethischen Wert hat oder sogar unethisch und unsittlich ist? Das Zweite ist die eigentlich griechische Auffassung vom Wesen der Frömmigkeit, das Erste fordert einen objektiven und absoluten Wertmaßstab, durch den auch der Mensch beurteilen kann, was gut, ethisch wertvoll, der Liebe der Götter würdig und darum ein *δοιον* ist und was nicht.

Dieser ethische Maßstab wird für die Frömmigkeit logisch ganz richtig in dem nächst höheren Wertbegriff gesucht, in dessen Umfang der Begriff der Frömmigkeit fällt, und der ist nach griechischer Auffassung der Begriff der Gerechtigkeit; denn die subjektive Frömmigkeit besteht in der Erfüllung der Pflichten, die der Mensch gegen die Götter hat, die durch die *θεραπεία θεῶν* das ihnen Gebührende erhalten. Bemerkenswert ist, daß an der Stelle, wo das logische Verhältnis von über- und untergeordneten Begriffen zum ersten Male auftaucht, Euthyphron erklärt, daß er nicht folgen könne, so daß Beispiele nötig sind: Die Scham ist ein ‚Teil‘ der Furcht, die ungeraden Zahlen sind ein ‚Teil‘ der Zahlen überhaupt, so daß alle Scham Furcht, aber nicht alle Furcht Scham, alle ungeraden Zahlen Zahlen, aber nicht alle Zahlen ungerade sind. Von der Beobachtung, daß sich solche positiven Urteile nicht konvertieren lassen, scheint überhaupt die Begriffslogik in ihren Anfängen ausgegangen zu sein, da auch Aristoteles anal. pr. I 2ff. beim Aufbau seiner Lehre vom Urteil hiervon ausgeht (s. Leisegang Denkformen 226ff.). Im Protag. 350 C war es der Sophist, der Sokrates hierauf aufmerksam machte. Jetzt ist es Sokrates selbst, der in diese Anfangsgründe der Logik einführt, um zu der Feststellung zu kommen: ‚Wo Frommes ist, ist auch Gerechtes, aber wo Gerechtes ist, nicht überall auch Frommes, denn das Fromme ist ein Teil des Gerechten.‘ Das abstrakte Verhältnis der Begriffe zueinander wird dabei als ein räumliches Ineinander vorgestellt, als die ganze oder teilweise Erfüllung eines Raumes durch den Umfang des Begriffs, was für das Verständnis der platon. Logik wichtig ist und bis in die letzten Dialoge hinein bleibt. Der Teil des Umfangs der Gerechtigkeit, den die Frömmigkeit ausfüllt, ist die *θεῶν θεραπεία*, während der übrige die *ἀνθρώπων θεραπεία* enthält. Hieraus ergibt sich, daß nunmehr festgestellt werden muß, was man unter dem Gottesdienst zu verstehen hat, der unmerklich aus der *θεραπεία* in eine *τοῖς θεοῖς ὑπηρετικὴ* (13 D) verwandelt wird.

Es geschieht deshalb, weil sonst die trivialen Beispiele des Sokrates nicht anzubringen sind: Die Dienstleistung des Stallmeisters kommt den

Pferden zugute, die des Jägers den Hunden, des Hirten den Rindern, und die des frommen Menschen den Göttern. Ihr Zweck ist, die Betreuten „besser“ (d. h. leistungsfähiger) zu machen. Also sollen auch die Götter durch die Menschen besser (im ethischen Sinne) gemacht werden. Da dies unmöglich das Wesen der Frömmigkeit sein kann, wird diese mit dem Verhältnis verglichen, in dem der diensttuende Sklave zu seinem Herrn steht. Dabei tritt hier der später in den Mysterienreligionen (Reitzenstein Hellen. Mysterienrel. 66. 78) und im Christentum (W. Bauer Griech.-dt. Wörterbuch zu den Schriften des N. T. 2^e 320. 1346) gebräuchliche Begriff des *δούλος* oder *ἀπρητής θεού* auf (13 Df. vgl. *δμόδουλος θεού* Phaed. 85 B). Er wird dadurch erledigt, daß auch hier wieder nach dem *ἔργον* gefragt wird, auf das sich jede *θεραπεία* bezieht so wie die des Arztes auf das Hervorbringen der Gesundheit, die des Baumeisters auf das des Hauses usw. Euthyphron weiß nur die frommen Werke des Gebets und des Opfers als *ἔργα* des Gottesdienstes anzugeben, und das gibt den Anlaß dazu, die Frömmigkeit als eine Wissenschaft des Betens und Opfern zu definieren (14 C vgl. Rep. 427 B) und schließlich als eine Art Handlungstechnik (*ἐμπορικὴ τέχνη* 14 E), die sich zwischen Menschen und Göttern ausbildet. Was dabei die Götter von den Menschen erhalten, ist ihnen lieb, ist das *θεοῖς φίλον*, und damit fällt die Frömmigkeit wieder mit dem *θεοφιλέσ* zusammen, von dem die Untersuchung ausgegangen war, die sich im Kreise bewegt hat. Es mußte so kommen, weil sich Euthyphron — nicht wie in den anderen Dialogen Sokrates — gerade in dem Augenblicke vom Ziele abkehrte (14 C), als er dicht davor stand und eben sagen wollte, wozu die frommen Werke gut seien, die der Mensch im Dienste der Götter vollbringt, gut nicht im sokratischen Sinne der Nützlichkeit und Brauchbarkeit, sondern im Sinne der Ethik, der sich auch die Religion nicht entziehen darf. Eine Verbindung von Ethik und Religion ist nur dann möglich, wenn das Gute und das Göttliche zusammenfallen, was nebenbei durch die Worte des Sokrates angedeutet wird: „Nichts ist für uns gut, was nicht die Götter schenken“ (15 A). Auf die Fassung des Gottesbegriffs kommt es also an.

11. Der Lysis gehört nicht zu der Gruppe von Dialogen, in denen nach der Wesensbestimmung einer Tugend gesucht wird; aber er hat mit ihnen die ergebnislose Anwendung des sokratischen Denkens auf einen Gegenstand der Ethik und das Suchen nach einer Wissenschaft vom Guten (*ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*) gemeinsam. Nach den Ergebnissen der Sprachstatistik ist er an das Ende der ersten oder an den Anfang der zweiten Gruppe zu setzen. Dittenberger Herm. XVI (1881) 321 u. a. wiesen ihm seinen Platz unmittelbar nach dem Symposium an, zu dem er manche Beziehungen und auch einen fast wörtlichen Anklang (Lys. 218 A. Symp. 284 A; vgl. auch Euthyd. 276 A) zeigt. v. Arnim P. s. Jugenddialoge 69ff. und v. Wilamowitz P. I 187. II 68 rückten ihn in die Nähe des Charmides und unterschieden die *φιλία*, um die es sich hier handelt, vom *ἔρως* des Symposions, wogegen sich Friedländer P. II 102f. unter

Berufung auf 211 E. 221 E und andere Stellen wandte. Meist wird er als ein sokratischer Dialog der Frühzeit verstanden, der im Symp. seine später nötig gewordene Ergänzung gefunden hat (Uebeweg-Praechter¹² 236).

Das Gespräch wird mit den beiden Knaben Lysis und Menexenos geführt, von denen der eine der Liebling des Ktesippos, der andere der des Hippothales ist, die der Unterhaltung zuhören. Im Unterschied vom Euthyphron, der von allen Sophismen frei ist, und vom Laches und Thrasymachos, in denen Sokrates mit ernstesten Männern verhandelt und sich keine dialektischen Scherze erlaubt, läßt er hier diesen jungen Leuten gegenüber seiner Überführungskunst mit allen ihren Übertöpelungen, geschickt benutzten Amphibolien, irreführenden Beispielen und den tollsten Verbindungen von Sachen und Begriffen, die nichts miteinander zu tun haben, freien Lauf. Er ist, wie es v. Arnim a. O. ausdrückte, hier so sehr *ἀντιλογικός* wie sonst nie.

Die Bedeutungen des Wortes *φιλία* (Eltern- und Kindesliebe, Geschlechtsliebe, Freundschaft, Vertrautheit mit Sachen und Personen, Zuneigung zu ihnen) werden nicht auseinandergelassen, sondern je nach Bedarf miteinander vermengt. Das kurze Gespräch mit Lysis (dem v. Arnim 65ff. eine tiefere Beziehung zum eigentlichen Gegenstand der im Hauptteile mit Menexenos durchgeführten Untersuchung abspricht), ist nicht nur ein Protreptikos (v. Wilamowitz P. II 70), sondern erfüllt die wichtige Aufgabe, auch die *φιλία* in den Vorstellungskreis des handwerklich-technischen Denkens hineinzuziehen. Dazu eignet sie sich am besten in der Form der Elternliebe, weil hier das Kind als *φίλος* nicht nur Gegenstand der Liebe, sondern zugleich der Erziehung ist und in allem, was es kann und weiß und ist, unter denen steht, von denen es geliebt wird und die es wiederlieben soll. Nur hierdurch wird der Gedankengang des Sokrates möglich: Lysis wird von seinen Eltern geliebt. Zweck der Liebe ist es, den Geliebten so glücklich wie möglich zu machen. Glücklich ist der, dem seine Wünsche erfüllt werden. Die Eltern erfüllen die Wünsche des Knaben (z. B. einen Rennwagen oder auch nur ein Maultiergespann zu lenken, mit dem Webstuhl zu spielen usw.) nicht, weil er davon nichts versteht. Sie stellen den sachkundigen Sklaven über das Kind. Sie lieben es also nicht! Erst später, wenn der junge Mann etwas weiß und versteht, werden ihm die Eltern ihre Geschäfte anvertrauen, ihn also lieben (!), und auch andere werden ihn zum Freunde (*φίλος*) begehren, weil er zu etwas brauchbar und gut (*χρήσιμος καὶ ἀγαθός* 210 D) ist. Die Liebe (*φιλία*) besteht also im *χρήσιμον* und *ἀγαθόν*, und nur, wer zu etwas brauchbar und gut ist, kann ein *φίλος* sein.

Damit ist vom sokratischen Standpunkte aus alles gesagt, und alles Folgende dient nur dazu, dieses Ergebnis durch Sokrates selbst wieder in Frage stellen zu lassen. Im Gespräch mit Menexenos wird danach gefragt, wie denn einer des anderen *φίλος* wird (212 A). Die Antwort ist in dem Gespräch mit Lysis, das Menexenos nicht gehört hat und das ihm Lysis später erzählen soll, bereits gegeben: dadurch, daß er sich ein Wissen und Können erwirbt, das ihn zu etwas

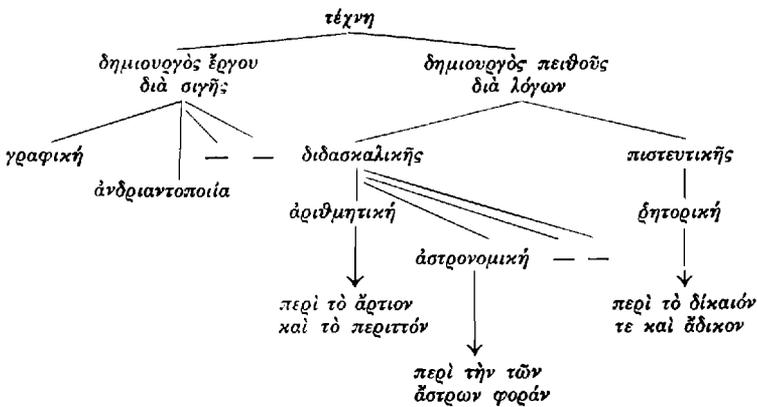
t und brauchbar macht. Es handelt sich also noch darum, auf anderen Wegen zum selben Ziel zu kommen. Menexenos ist ein Erfahrener (πειρος) in der Freundschaft. Darum ist jetzt in dieser die Rede, und das macht die Sache schwierig, weil sich hier eine Beziehung der *φιλία* zum *χρησιμικόν* und *ἀγαθόν* nicht ohne weiteres finden läßt. Nachdem bei der Besprechung der früheren Dialoge die sokratische Methode in Einzelheiten dargestellt wurde, braucht hier in Winkelzügen dieser Dialektik nicht weiter ausgegangen zu werden. Auch hier wird vor allem die Frage nach dem Zweck aufgeworfen, wozu die *φιλία* dient, nach dem, wozu sie gut ist, wie die Heilkunst sich auf die Gesundheit bezieht, die ein *ἀγαθόν* ist (218 Eff.). Dieser Zweck ist das *ἀγαθόν καὶ φίλον* (219 A) selbst. Es wird das *πρῶτον φίλον ὡς ἀληθῶς φίλον* 219 D, *τῷ ὄντι φίλον* bezeichnet, das nicht mehr um eines anderen *φίλον*, sondern um seiner selbst willen ein *φίλον* ist (220 BE). Das ist gewiß ein Anklang an die Ideenlehre, aber nur ein Anklänge, das sich in seiner Unbestimmtheit nicht lösen läßt. P. schwebt das vor, was im Symp. in der *Politeia* zu klarem Ausdruck kommt. Dieser Begriff (das *πρῶτον φίλον*), dann das *ἰδέσθαι* an sich im Symp. und die Idee des Guten sind nur verschiedene Fassungen desselben Gedankens, der sich als die zentrale Idee der gesamten Dialoge bis zum Staate herausbildet (Stenzel Studien² 131f., s. v. Arnim 52ff.). In einer Darstellung dieser zentralen Idee aber nimmt es nicht, da diese Dialoge zunächst die Aufgabe der negativ-kritischen Auseinandersetzung (Hirschberger Phronesis 62f.) mit dem sokratischen Denken haben, durch das ein höheres Wissen nicht erfaßt und begründet werden kann.

Auch hier wird der Ausblick sofort wieder gestellt. Die Aufmerksamkeit wird auf das Beherrschende gelenkt, das in jeder Liebe enthalten ist, und auch hierfür werden der Zweck und das Ziel gesucht, auf das es sich richtet. Es scheint das *φίλον* zu sein, das, was einem verwandt und zugehörig ist und was man doch nicht besitzt. Das Letzte, worauf sich das Begehren in der *φιλία* richtet, wieder das *ἀγαθόν* ist, läßt sich nicht präzisieren, wird aber nicht klar ausgesprochen. Ebenso unbestimmt ist auch die hier zum ersten Male auftretende Anspielung auf andere Philosophen, die als *περὶ φύσεως τε καὶ τοῦ ὅλου ἀποφασίζοντες καὶ γράφοντες* (214 E) und *σοφῶν* gekennzeichnet werden, und auf ihre Lehren der Anziehung des Gleichen durch Gleiches auch des Gleichartigen durch das Ungleichartige (215 D). Hierüber gibt Aristoteles eth. p. 115 a 32ff. nähere Auskunft, der behauptet, daß manche die *φιλία* aus der Physik ableiten versuchten, und Euripides, Heraklit und Empedokles nennt.

Auch der Gorgias, der zwischen die Dialoge und den Menon gehört (J. Geffert Herm. LXV [1930] 14ff.) und in dem der Sokrates 'ein ganz anderer geworden ist den früheren Schriften' (v. Wilamowitz P. I 211), beginnt echt sokratisch. Der Rhetor soll von Chairephon danach gefragt werden, was er ist, so wie man einen Schuster

nach seinem Handwerk fragt und von ihm wissen will, worin es besteht. In derselben Weise wurde im Vorgespräch des Protagoras die Frage aufgeworfen, worin die Tätigkeit des Sophisten bestehe. Es ist die alte Frage nach der auf Wissen beruhenden *τέχνη*, die hier in den Worten *τίος Ἰσογόρας ἐπιστήμων τέχνης* (448 E) klar formuliert wird. Sie heißt *ἠθροικὴ τέχνη* (449 A), aber es fragt sich, auf welches *ἔργον* sie sich bezieht, so wie die *ἐργασία* der Webtechnik die Herstellung des Gewandes ist. Die Antwort auf diese sokratische Frage wird aber jetzt nicht mehr durch Prüfung dieser oder jener zufällig auftauchenden Definition gesucht. Es wird vielmehr ein System der *τέχναι* aufgestellt und in ihm der logische Ort bestimmt, an den die Rhetorik gehört. Dann erst wird aus dem Ganzen des systematischen Zusammenhangs der Begriffe heraus die logisch richtige Definition gegeben. Sokrates, der sich in den früheren Dialogen die größten Verstöße gegen die Logik gestattet, führt hier selbst in die Logik ein, und zwar gleich in ihr Kernstück, in die Lehre vom Zusammenhang aller Begriffe in einem System, das sich in der Form eines Schemas der Über- und Unterordnung nach ihrem größeren oder kleineren Umfang darstellen läßt. Nicht nur darin ist er ein anderer geworden, daß er jetzt 'einen festen Glauben besitzt' (v. Wilamowitz a. O.), sondern vor allem darin, daß er jetzt ein festes Wissen auf dem Gebiete der Logik hat, die logische Technik beherrscht und sie in den Dienst seiner Methode stellt, die dadurch eine ganz andere wird und zu Ergebnissen führt, die wenigstens formal richtig sind.

Die logische Ordnung wird durch Teilung des Begriffs der *τέχνη* in seine Gattungen und Arten, die verschiedenartigen *τέχναι*, gewonnen, die nach den Gegenständen (*περὶ τί* 451 D u. δ.) unterschieden werden, auf die sie sich beziehen. Dabei wird von dem Begriff ausgegangen, der definiert werden soll, von der Redekunst. Sie liefert den ersten Einteilungsgrund, nach dem die Künste in solche eingeteilt werden, die sich der Rede, des Logos, bedienen, und in solche, die auch schweigend betrieben werden können wie die Malerei, die Bildhauerkunst. Der Zweck der *τέχναι διὰ λόγων* ist das *πείθειν*, das Überreden oder Überzeugen entweder zu einem auf Belehrung (*ἰδασκαλία*) beruhenden Wissen (*μάθησις*) wie in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie, oder zu einem Glauben (*πίστις*) wie bei der Rhetorik. Während sich die *μάθησις* auf die Gegenstände der Einzelwissenschaften bezieht, geht die durch den Logos der Rhetorik, durch die Rede vor Gericht oder vor der Volksversammlung hervorgebrachte *πίστις* auf das, was für gerecht und ungerecht gehalten werden soll. Hieraus ergibt sich die Definition: *Ἡ ἠθροικὴ πειθὸς δημιουργός ἐστι πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον* (455 A, s. über sie H. Mutschmann Herm. LIII [1912] 440ff.). Die sprachliche Form, besonders die von jetzt an bei P. häufig auftretenden Wortbildungen auf *-ικῆ*, die Shorey The Unity of P.'s thought 1903, 51 aufzählen, erklären sich am besten, wenn man die Definition als abgelesen von einem Schema versteht, zu dessen Ausfüllung solche Wörter nötig waren:



Daß die Rhetorik wieder in Arten zerfällt, 20 deutet Gorgias selbst an, dessen Ausführungen 452 E die Einteilung der Reden in *λόγοι δίκαιοι*, *συμβουλευτικοί* und *πολιτικοί* zugrunde liegt (s. G. Walberer Isokr. u. Alkidamas, Diss. Hamburg 1935, 5ff.). Würde das hier skizzierte Schema vollständig nach allen Seiten hin ausgeführt, so erhielte man ein System der *τέχναι* in logischer Ordnung nach Umfang und Inhalt der Begriffe, und es ließe sich aus ihm die Definition jeder einzelnen *τέχνη* ablesen. Aufgestellt 30 wird das Schema durch die Methode der Begriffsspaltung, der *διαίρεσις*, ein Wort, das hier noch nicht fällt, s. F. Lukas Die Methode der Einteilung bei P. 1888. J. Stenzel Studien² 50ff.; Zahl und Gestalt? 10ff. H. Leisegang Denkfornen 208ff.; Platondeutung 95ff.

Wenn auch die aus einem solchen Begriffssystem gewonnenen Definitionen logisch einwandfrei sind, so lassen sie sich doch zum ‚dialektischen Scherz‘ benutzen. Je weniger nämlich 40 die Einteilungsgründe (*principia divisionis*) das Wesentliche erfassen, um so komischer wirkt die Definition. Werden z. B. die verschiedenen Arten der Musik nach dem geordnet, wodurch sie hervorgebracht werden, also zunächst in Vokal- und Instrumentalmusik, und diese wieder nach den Instrumenten und dem Material, aus dem sie bestehen, so kann man für die Streichmusik der Geigen die lächerliche Definition erhalten: es ist das Kratzen eines Bündels von Roßhaaren auf 50 vier Schafsdärmen. Der platon. Sokrates macht von dieser Nebenwirkung reichlich Gebrauch, wenn es ihm darauf ankommt, eine Sache oder einen Typus wie z. B. den des Sophisten schon durch die Definition zu entwerten, die von ihm gegeben wird. Auch im Gorg. wird dieses Mittel benutzt.

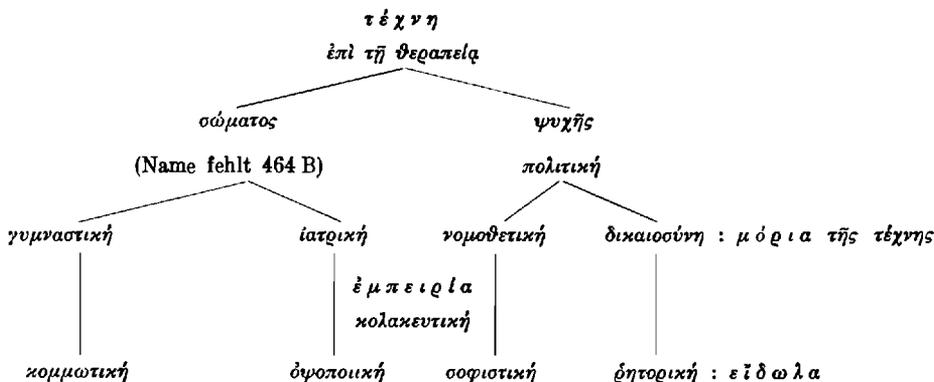
Auf die Entgegnung, daß es die Rhetorik nicht nur mit Recht und mit Unrecht zu tun habe, sondern auch auf das Gebiet der anderen 60 *τέχναι* übergreife und alle ihre Möglichkeiten in sich zusammenfasse (456 A), wird festgestellt, daß der Rhetor von ihnen allen nichts versteht und nur durch einen Kunstgriff der Überredung (*μηχανὴ εἰς πειθοῦς*) bei Nichtkennern den Schein erwecke, als wisse er mehr als die Kenner (459 C). Was schon im Ion vom Rhapsoden gesagt wurde, daß er über alle Gebiete rede, ohne

auf einem einzigen Meister zu sein, wird hier auf den Redner übertragen. Auch das Wissen von Recht und Unrecht kann ihm nicht zugesprochen werden, da der Redner von seiner Kunst auch einen unrechtmäßigen Gebrauch machen kann, was nach der sokratischen Annahme, daß niemand wider besseres Wissen Unrecht tut, nicht möglich sein könnte, wenn der Redner ein solches Wissen hätte.

An dieser Stelle kehrt P. die sokratische Methode um. Sokrates darf nicht weiter fragen, sondern muß selbst antworten und sagen, was die Rhetorik nach seiner eigenen Meinung ist. Sie ist überhaupt keine *τέχνη*, sondern eine *ἐμπειρία*, deren Zweck die Erregung von Wohlgefallen (*χάρις*) und Lust (*ἡδονή*) ist (462 C), so wie die Kochkunst keine eigentliche Technik, sondern eine auf Ausprobieren beruhende Routine (*τριβή* 463 B) ist. Ihr Titel (*κεφάλαιον* 463 A), unter den sie gehört, ist das, was den Menschen schmeichelt, die *κολακεία*, und außer der Kochkunst gehören unter diesen Begriff noch die Putzkunst und die Sophistik, die auf anderen Gebieten demselben Zweck dienen. Das sind vier ‚Teile‘ (*μῦρια*) desselben Begriffs, die sich auf vier verschiedene Dinge (*ἐπὶ τέτταροις πράγμασι*) beziehen. Diese *ἐμπειρίαι* verhalten sich zu den *τέχναι* wie die *εἰδῶλα* zu den (man erwartet *εἶδη*) *μῦρια* der *τέχνη*, und zwar sind die *εἰδῶλα* den *μῦρια* proportional im Sinne der Geometrie (465 B). Es handelt sich um das auf der nächsten Seite folgende Schema, das der umständlichen Beschreibung dieses Begriffsverhältnisses zugrunde liegt.

Durch diese Ordnung wird das unterschieden, was bisher noch ungeschieden war (*ἀκρίτων ὄντων*) und sich in dem Urzustand befand, den Anaxagoras am Anfang seiner Schrift über die Natur mit den Worten meinte: Alles war in Einem zusammengemengt (Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 59 B 1). Auf das *κρίνειν* kommt es an, wenn das Wesen einer Sache gefunden werden soll, und das Unterscheiden der Begriffe, das zugleich ihre Ordnung hervorbringt und nur auf Grund einer unter ihnen bestehenden Ordnung möglich ist, wird schon hier zur Weltordnung in Beziehung gesetzt.

Danach ist die Rhetorik eine auf Erfahrung beruhende Routine, die dazu dient, der Seele in analoger Weise zu schmeicheln wie die sog. Koch-



kunst dem Leibe. Diese neue Wesensbestimmung wird aus einem System heraus gegeben, das aus einem Spitzenbegriff (*ιδέα*) besteht, der in *εἶδη* zerteilt wird, von denen es Abbilder oder *εἰδωλα* gibt. Wenn auch die Termini *ιδέα*, *διαίρεσις*, *εἶδη* noch nicht auftreten, so ist doch die Sache da, das Stufenreich von Urbildern, Abbildern und Bildern, auf dem die Ideenlehre beruht, mit samt ihren Beziehungen zur Geometrie auf der einen, zur Physik auf der anderen Seite.

Der Übergang zum nächsten Gesprächsgegenstand wird durch den Einwand des Polos gefunden, der dieser Definition der Rhetorik als eines Teils der verächtlichen *κολακεία* das hohe Ansehen und die Macht der Redner im öffentlichen Leben gegenüberstellt. Die im Thrasymachos behandelte Frage nach dem Verhältnis der Macht zum Recht (s. o. III 9) und der im Kriton aufgestellte Grundsatz (s. o. III 6), daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, werden miteinander zu einer Einheit verbunden und von neuem behandelt, s. die ausführlichen Interpretationen von v. Wilamowitz P. I 209ff., zum Pindarfragment 404 B (hierzu A. Busse Herm. LXVI [1931] 126—128) und zur Chronologie II 95—105. P. Friedländer P. II 246—275. K. Hildebrandt P. (1933) 121—138. Das Ergebnis ist die Unterordnung der Macht unter die Gerechtigkeit und die Verurteilung aller Macht, die sich auf Unrecht gründet.

Einen Höhepunkt erreicht der Dialog in der Rede des Kallikles über die durch das Naturrecht gerechtfertigte Macht des Stärkeren und die Herenmoral: *ἀνεφάνη δεσποτίας ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον* 484 A, s. die zum Thrasymachos angeführte Literatur und S. Kriegerbaum Der Ursprung der von Kallikles in P. s. G. vertretenen Anschauungen 1913 (Stud. z. Philos. u. Rel. Heft 13). H. Draheim Woch. f. kl. Philol. 1911, 364—366. Fr. Levy Sokr. VIII (1920) 301ff. Eingeflochten wird eine harte Kritik an den Rednern und Politikern Athens, von der auch ein Kimon, Miltiades, Themistokles und Perikles nicht verschont bleiben. Vorgeworfen wird ihnen, daß sie ihre *τέχνη*, die der des Hirten gleichgestellt wird, mißbrauchten, daß sie dem Machtwillen des Volkes schmeichelten und die Staatsbürger, statt sie zu erziehen, zu Müßiggängern und geldgierigen Schwätzern machten. Das Volk hat ihnen nicht

gedankt, sondern sie gestürzt, und sie waren selbst schuld daran. Jetzt, nach ihrem Tode, wird ihr Andenken gepriesen, und die Kehrseite ihres Wirkens, die Zerstörung der sittlichen Gesundheit des Volkes, wird nicht mehr gesehen. Wie der kranke Schlemmer nicht den Koch anklagt, der ihn durch seine verführerischen Leckerbissen verdarb, sondern sich über die strengen Kuren des Arztes beschwert, so wütet das Volk nicht gegen die eigentlichen Urheber seines Niedergangs, sondern gegen seine redlichen Helfer. Ein solcher Helfer aber ist Sokrates, der hier von sich selbst sagt, daß er allein oder nur mit wenigen Athenern die wahre *πολιτικὴ τέχνη* zu betreiben und ihr unter den Lebenden der Stadt wahrhaft zu dienen glaube.

Die hiermit verbundene Herausarbeitung der Typen des Politikers und des Philosophen macht eine Klärung des Begriffs des Stärkeren *κρείττων* nötig und damit des Besseren und des Guten, das als letztes Ziel alles Handelns erscheint: *τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν* 499 E. Nur das ist echte Macht, was dieses *ἀγαθόν* zum Ziele hat. Was aber dieses Gute ist, durch dessen Anwesenheit (*παρουσία*) 497 D die Guten gut werden, so wie die Schönen durch die Parusie des Schönen schön sind, bleibt im Dunklen. Nur ein Hinweis 507 E f. wird gegeben auf eine Lehre der Weisen, unter denen die Pythagoreer zu verstehen sind (E. Frank P. u. die sog. Pythagoreer 1923, 34. 852f.), von der geometrischen *ἰσότης*, die bei Göttern und Menschen viel vermag (vgl. Leg. 757 B). Zu den Pythagoreern und den Orphikern führt auch das Zitat aus Euripides 493 A in Verbindung mit dem Worte *τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα* 493 A (vgl. Krat. 400 C. Kern Orph. frag. 8) und der ebenda erzählte, vielleicht von dem Pythagoreer Philolaos (v. Wilamowitz II 89ff. Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 44 B 14 vgl. 86 A 2, 7) stammende Mythos.

In dieselbe Richtung weist schließlich der große eschatologische „Logos“ (523 A) am Schluß des Dialogs, der zum ersten Male ein jenseitiges Reich der richterlichen Ordnungen und ewigen Gesetze in die Erscheinung rufft (K. Reinhardt P. s. Mythen 1927, 49). Neben den homerischen spielen auch hier alte, bei den Epikern, bei Aischylos und Pindar nachweisbare Vorstellungen vom Totengericht über die abgeschiedenen Seelen hinein. Auf wörtliche und sachliche An-

klänge an Aischyl. Prom. macht P. Keseling Philol. Woch. L (1930) 1469ff. aufmerksam; s. jetzt die gesammelten Stellen bei H. W. Thomas *ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ*, Diss. München 1938, 12ff. Daß die Bestrafung der Seelen im Hades zum Mysterienglauben (*τελεταί*) gehörte, sagt P. selbst Leg. 870 E, und wir wissen es durch Pindar Ol. II 61ff. und Heraklit (Vorsokr.⁵ 22 B 63), s. W. Nestle Griech. Religiosität I (1930) 92. 97f. Daß der Mythos ohne die Annahme der Seelenwanderung (*παλιγγέσεις*) keinen Sinn hat, zeigt W. Stettner Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, Tüb. Beitr. z. Altertumswissensch. XXII (1934) 32f.; s. dagegen Thomas 71, 65. Dieser Mythos, der als wahrer Logos gelten soll, steht in enger Beziehung zu dem dialektischen Schema, in dem Körper und Seele und das, was sich auf sie bezieht, geschieden werden. Diese Teilung des Menschen in Leib und Seele fordert den Blick in das Jenseits, in dem die Seele allein und als selbständiges Wesen ihr eigenes Leben führt und über alles Rechenschaft abzulegen hat, wofür sie allein verantwortlich ist und was ihr entweder die Insel der Seligen oder den Tartaros zum Aufenthalt bestimmt. Hier entscheidet nicht mehr der Schein, sondern das Sein (*οὐ τὸ δοκεῖν εἶναι ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ εἶναι* 527 B).

13. *Μενεχένος*. Sokrates, der erklärte Feind aller Rhetorik, hält dreizehn Jahre nach seinem Tode eine Grabrede auf die Gefallenen der Stadt Athen, die Aspasia, die Witwe des Perikles, verfaßt haben soll. Diese im gorgianischen Rhetorenstil komponierte Rede muß, wenn man sie für sich nimmt, nicht ironisch gemeint sein. Sie wirkt nur dann als Ironie, wenn man das Athen nach dem 245 E erwähnten antalkidischen Frieden mit dem Athen vergleicht, das in dieser Rede gefeiert wird, und wenn man an das Ganze den Maßstab der Beurteilung der Geschichte Athens und seiner großen Männer anlegt, der durch den Gorgias und P.s sonstige Urteile, besonders die des VII. Briefes, über seine Mitbürger, ihre Politik, ihre Taten und ihre Gesinnung gegeben ist. Daß die Rede ernst genommen werden konnte, zeigt die Bemerkung Ciceros orat. 151, daß sie in späterer Zeit alljährlich beim staatlichen Totenfeste vorgetragen wurde. Dagegen erwähnt der Verfasser der Prolegomena XXII (ed. Herm. VI p. 216), daß man in ihr eine Polemik gegen die Grabrede des Thukydides sah: *τὸν σκοπὸν εἶναι τοῦ Μενεχέου περὶ τοῦ διαβάλλειν καὶ προσαμιλλᾶσθαι πρὸς Θουκυδίην. ὁ γὰρ ἐπιτάφιος, φασί, διὰ τοῦτο γέγραπται αὐτῷ, ἀντιγράφειν βουλομένῳ τῷ Θουκυδίδου ἐπιταφίῳ ὅπερ ψεύδος.*

Den Versuchen, den ganzen Dialog für unecht zu erklären (E. Schwartz Herm. XXXV 1900, 124—126. I. Bruns Liter. Porträt 356—360) stehen die beiden seine Echtheit verbürgenden Zitate bei Aristot. rhet. I 9 p. 1367 b 8f. III 14 p. 1415 b 30f. entgegen. Den einkleidenden Dialog allein zu verwerfen, hindert der Umstand, daß die Zitate bei Aristoteles gerade aus dem dialogischen Teil genommen sind. So blieb nur die Möglichkeit übrig, das Ganze als ironisch gemeint und als eine gegen die zeitgenössische Rhetorik gerichtete Satire aufzufassen, wie es von Th. Berndt De ironia Menex., Progr.

Friedrich-Gymnas. Berlin 1905. P. Wendland Herm. XXV (1890) 171—195 und besonders M. Pohlenz Aus P.s Werdezeit 1913, 244ff. durchgeführt wurde. Dagegen nahm v. Wilamowitz P. I 265ff. die Rede als solche im ganzen ernst und sah in ihr einen Versuch P.s, sich mit den Publizisten des Tages, den Rhetoren, zu messen; er wollte zeigen, daß er nur zu wollen brauchte, um es auf ihrem Felde mit ihnen aufzunehmen' (II 142). Der hierzu nicht stimmende Rahmendialog zeigt nur, daß der Verfasser des Gorgias es irgendwie bemänteln mußte, wenn er ein Thema behandelte, in dem der wirkliche Gorgias gegläntzt hatte' (I 267). Daß diese Lösung nicht befriedigt, zeigte Friedländer P. II 219ff., der einzelne Züge herausarbeitete und vor allem den ernst gemeinten Preis des alten Athen von der ironischen Kritik an der Gegenwart schied. K. Hildebrandt P.s vaterländische Reden 1936, 70ff. vgl. sein Buch P., der Kampf des Geistes um die Macht 1933, 144—152, wandte sich, um P.s Werke für die Gegenwart auszuwerten, heftig gegen ‚die frühere Verständnislosigkeit für diese erhabene Rede‘ und möchte alle Ironie von ihr ferngehalten wissen, um zu zeigen, daß es P. mit dem ‚Gedanken der reinen Rasse ernst sei‘ und ‚man in dieser Rede das Glück P.s spürt, sich einmal aus tiefstem Herzen zur Vaterstadt bekennen zu dürfen‘. Mit ihr wollte er der ‚Führer‘ Athens werden; ‚aber das damalige Athen hatte nicht die Kraft, diesem Führerwort zu folgen und sich zu wandeln.‘ P. ‚macht hier den Vorschlag, die demokratische Verfassung bestehen zu lassen, ihm selbst aber die Führung des Staates zu übertragen‘ (S. 150). Das dürfte auf 1933, aber nicht auf 386 v. Chr. zutreffen.

Einer solchen Deutung steht so ziemlich alles entgegen, was wir aus P.s Werken, besonders dem VII. Brief, über seine Stellung zu Athen und zum politischen Treiben in seiner Vaterstadt wissen. Wie die Rede aufzufassen ist, hat P. selbst in dem einleitenden Dialog gesagt, der zu diesem Zweck geschrieben wurde. Nach der Ansicht des Platon. Sokrates sind Grabreden vom Standpunkte der Ethik aus (und ein anderer kommt für P. nicht in Frage) überhaupt wertlos, da in ihnen die Guten ebenso gepriesen werden wie die Schlechten (234 C). Weil die Redner sich nicht auf die Gegenwart beschränken, sondern bei diesen Gelegenheiten auch die Vorfahren und die große Vergangenheit preisen, an der die Zuhörer gar kein Verdienst haben und die sie doch auf sich beziehen, kommen sich alle vornehmer, schöner und ehrwürdiger vor, als sie es in Wahrheit sind (235 A f.). Auf die Wahrheit aber kommt es dem Philosophen an, während der Politiker und der Redner sich mit dem Schein begnügen, wie es im Gorgias gezeigt wurde. Dementsprechend ist es auch der Zweck der folgenden Rede, den Athenern zu schmeicheln, und hiermit kann Sokrates nicht einverstanden sein, der es in der Apol. als seine Lebensaufgabe bezeichnet hatte, seinem Volke die wenig schmeichelhafte Wahrheit zu sagen. Es wird ferner ausdrücklich festgestellt, daß Sokrates immer seinen Scherz mit den Rednern treibe (*αἰεὶ σὺν προσαίσεις τοὺς ὄητορας* 235 C), und da er das immer tut und nichts von

einer Ausnahme gesagt wird, kann es sich auch hier nur um ein *παίγνιον* handeln. Es wird betont, daß es nicht schwer sei, vor Leuten gut zu reden, die man lobt, und schließlich schiebt Sokrates die Verantwortung für den Wortlaut auf eine Frau, die Milesierin Aspasia, wodurch diese Rede zugleich mit der von Perikles, die auch von Aspasia verfaßt sein soll und aus der sie einige Überbleibsel (*περιλείμματα*) zusammenleimte (*συγκολλῶσα*), entwertet wird. Damit wird auch gesagt, daß das, was damals paßte, heute immer noch gut genug ist, weil es sich bei solchen Reden um keine geistigen Neuschöpfungen, sondern um die Ausfüllung eines recht alten Schemas nach berühmten Mustern handelte. Über den Schematismus solcher Grabreden s. Walberer Isokr. u. Alkidamas 58f. Das alles paßt wenig zu einem ‚Führer‘, und Sokrates fürchtet denn auch, daß man ihn auslachen könnte, wenn er in seinem Alter noch solchen Scherz (*παίζειν* 236 C) treibt, und bittet darum, hiervon nichts zu verraten. Damit ist P.s eigene Auffassung der Rede so klar wie möglich ausgedrückt, und wem es um P. und nicht um etwas anderes zu tun ist, wird sich damit begnügen müssen.

14. Daß der Menon in P.s eigentliche Philosophie einführt als das um 384 verfaßte ‚Programm der Akademie‘ (v. Wilamowitz P. I 272), in dem gezeigt wird, nicht nur, daß man etwas absolut Wahres finden kann, daß es also Wissenschaft gibt, sondern auch, daß P. als Lehrer auftreten will‘ (II 149), wurde auch von der älteren Forschung hervorgehoben. P. Natorp P.s Ideenlehre² (1921) 34 ließ mit ihm ‚die große Entwicklung P.s‘ beginnen, und in der neuesten Arbeit über die Stellung des Menon in der platon. Philosophie von Klara Buchmann Philol. Suppl. XXIX 2 (1936) 16—35 wird ein ‚ausgesprochener Formenwandel‘ im Aufbau des Dialogs festgestellt und nachgewiesen, daß mit ihm jene ganz neue, für P. so charakteristische Art der Philosophie‘ beginnt, die dadurch gekennzeichnet ist, daß ethische Untersuchungen unmittelbar mit Seins- und Erkenntnisfragen verbunden werden‘ (58), s. die Interpretationen des ganzen Dialogs von v. Wilamowitz P. I 272—282. II 144—153. P. Friedländer P. II 276—293. J. Stenzel P. als Erzieher (1928) 147—179. J. Hirschberger Phronesis (1932) 116—128.

Der Thessaler Menon, ein Aristokrat mit sophistischer Bildung und Schüler des Gorgias (s. über ihn E. Bruhn *Χάριτες* Fr. Leo zum 60. Geb. 1911, 1—7. Art. Menon Nr. 4 o. Bd. XV S. 925f. v. Wilamowitz P. II 144ff.), wirft die im Protagoras gestellte Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend in ihrem vollen Umfang von neuem auf: Ist die Tugend zu erwerben durch Lernen, durch Übung oder durch natürliche Anlage? Über *μάθησις*, *δοκιμῆσις* und *φύσις* s. die o. S. 2390 angegebene Literatur, über das Verhältnis des Menon zum Protag. und Gorg. P. Cauer Rh. Mus. LXXII (1918) 284—306. Ehe Sokrates auf diese drei Wege eingeht, die zur Tugend führen können, soll zunächst festgestellt werden, was das Wesen der *ἀρετή* überhaupt ist.

Der erste Abschnitt 71 E—79 E enthält eine

Reihe von Fehldefinitionen, die aber nicht willkürlich aufgegriffen und zusammengestellt sind, sondern, wie F. Adami Philol. XCI (1936) 474ff. gezeigt hat, ‚einen Lehrgang über Definitionen darstellen, in dem die Erfordernisse einer solchen und ihre Fehler vorgeführt werden‘. Unter den falschen oder unzulänglichen Definitionen hebt sich die mathematische einer Figur: *στερεῶδ' πέρασ ὄχημα* (76 A) als einwandfrei richtig heraus. Die Definition der Farbe 76 D stammt aus einer Schrift des Gorgias, der sie aus Empedokles (Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 82, 76 B 4) übernahm. ‚So ergibt sich, daß in diesem Abschnitt des Menon hinter dem, was ausgesprochen vorliegt, sich ein abgeschlossener Überblick, ein System von der Lehre des Begriffes und der Definitionen erkennen läßt, das wie ein unsichtbarer Motor die einzelnen Szenen in Bewegung setzt‘ (Adami 477). Zu demselben Ergebnis gelangte ich durch die Untersuchung der im Gorgias gegebenen Definition der Rhetorik und des Begriffssystems, das hinter ihr steht und sie allein möglich macht. Der Aufbau einer Begriffslogik liegt also dem Menon voraus und ist schon vor dem Antritt der ersten Reise und vor der Gründung der Akademie da. Das Neue im Menon ist nicht das Logische, sondern der Übergang von der Logik zur Metaphysik. Auch das, was 72 CD über das *εἶδος* gesagt wird, ist nicht neu und hat denselben Sinn wie die bisher besprochenen Stellen, an denen dieses Wort auftrat, s. den Überblick über sämtliche Stellen, an denen P. *εἶδος* und *ἰδέα* verwendet, bei C. Ritter Neue Unters. üb. P. (1910) 228—326. Dagegen tritt zum ersten Male das Wort *διαλεκτικός* 75 C auf im Gegensatz zum *ἐριστικός* und *ἀγωνιστικός* als Bezeichnung des Vertreters der platonischen im Unterschied von der sophistischen Methode.

Der Weg, der von der Logik zur Metaphysik führt, wird in dem Augenblicke besprochen, wo auch dieses Gespräch wie alle Dialoge, in denen es sich bisher um Definitionen von ethischen Begriffen handelte, in einer Aporie stecken bleibt und Menon sich über die sokratische Methode und ihre Wirkung beklagt: Sokrates hat mich gelähmt wie der Zitterrochen mit seinem elektrischen Schläge. Was ich immer zu wissen glaubte, worüber ich oft vor vielen sprach, ich weiß es jetzt nicht mehr. Sokrates ist mit diesem Vergleich nur dann zufrieden, wenn die Möglichkeit gegeben wird, daß der Zitterrochen auch sich selbst lähmen kann. Er ist schon längst ein Gelähmter: Du wußtest, was Tugend ist, ehe du mich berührtest, ich aber wußte es nicht; aber ich bin bereit, es mit dir zu suchen. Darauf antwortet Menon mit einem bekannten Sophisma: Was man weiß (oder kennt), braucht man nicht zu suchen; was man nicht weiß (oder kennt), kann man gar nicht suchen. Was soll man dann suchen? Über diese Fangfrage und ihre Auflösung s. den pseudoplaton. Sisyphos 388 BC. Euthyd. 217 E ff. Aristot. anal. post. I 1 p. 71 a 1 ff. Auf das Wesen der *ἀρετή* angewendet: Wie kannst du, Sokrates, nach der Tugend suchen, wenn du gar nicht weißt, wie sie aussieht, und also das nicht kennst, was du suchst?

Das Rätsel, vor das wir hier gestellt werden,

ist die bis heute unbeantwortete Frage (s. Leisegang Platondeutung 105f.): Wie kommt die menschliche Seele (unser empirisches Bewußtsein) zu Idealbegriffen und Idealen, obgleich es in dieser Welt (in der empirischen Erfahrung) nichts Ideales und Vollkommenes gibt? Wie kommen wir zur Bildung ethischer Wertbegriffe wie die Tugend, die Gerechtigkeit, das Gute, obwohl wir nie das ganze Wesen solcher Ideale zu Gesicht bekommen, sondern immer nur einzelne, unvollkommen tugendhafte, gerechte und gute Handlungen oder Menschen in der Erfahrung auftauchen?

Um dies zu erklären, beruft sich Sokrates wie im Gorg. auf einen *ἀληθής λόγος* (81 A), den er von Priestern und Priesterinnen gehört hat, die von göttlichen Dingen etwas verstehen (*σοφοί περὶ τὰ θεῖα πράγματα*) und über ihren Beruf Rede zu stehen wissen (*λόγον δίδόναι*), die also in sokratischem Sinne vollwertige Sachverständige sind. Auch Pindar und viele andere Dichter, soweit sie *θεῖοι* sind, sagen dasselbe: ‚Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, und bald komme sie ans Ende (*τελευτᾶν*), was sie sterben nennen, bald aber werde sie wiedergeboren (*πάλιν γίγνεσθαι*), zugrunde aber gehe sie niemals.‘ Es handelt sich also um die orphisch-pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung und der Palingenesie, s. Art. Palingenesia o. Bd. XVIII 2, S. 140. ‚Da also die Seele unsterblich und oft wiedererstanden ist und was hier auf Erden und was im Hades ist, kurz alle Dinge (*πάντα χοήματα*) geschaut hat, gibt es nichts, was sie nicht kennen lernte (*ὅ τι οὐ μεμάθηκεν*). Mit-hin ist es kein Wunder, daß sie instande ist, auch bei der Tugend und anderem sich wiederzuerinnern (*ἀναμνησθῆναι*) an das, was sie auch vorher schon wußte. Denn da die ganze Natur desselben Ursprungs ist (*τῆς φύσεως ἀπάσης ὁμογενούς οὐσης*) und die Seele mit allem bekannt geworden ist (*μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα*), so hindert nichts, daß man, wenn man sich nur an eins erinnert, was die Menschen lernen nennen (*μάθησις*), auch alles andere wieder auffindet, wenn man nur den Mut nicht verliert (*ἀνδρείος ἦ*) und die Mühe des Forschens (*ζητεῖν*) nicht scheut; denn das ganze Forschen und Lernen besteht eben in Wiedererinnerung (*τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* 81 CD).‘

Wie das zu verstehen ist, zeigt F. selbst an einem Beispiel aus der Mathematik, s. hierüber F. Dümmler *Akademika* (1829) Anh. IV. O. Apelt *Festschr. f. Gomperz* (1902) 290—297. J. C. Wilson *Journ. of philol.* XXVIII (1903) 222—240. E. Metzger *Sokr.* VII (1919) Anh. 10ff. Ein Sklave, der von Mathematik nichts versteht, soll durch Fragen, die die Wiedererinnerung in ihm wecken, dahin gebracht werden, die schwierige Aufgabe zu lösen, ein in den Sand gezeichnetes Quadrat in ein anderes mit doppeltem Flächeninhalt zu verwandeln, eine Aufgabe, die der pythagoreischen Mathematik zur Zeit P.s entnommen ist, s. E. Frank P. u. die sog. Pythagoreer (1923) 223f. Das für die Wiedererinnerung, die durch dieses Experiment bewiesen werden soll. Wesentlich ist die meist übersehene Tatsache, daß es eigentlich nicht ge-

lingt. Der Sklave versteht bald, worum es sich handelt. Zunächst muß die Länge der Seite des gesuchten Quadrats festgestellt werden. Dieser Gedanke ist richtig; aber alles andere, woran sich der Sklave nun ‚erinnert‘, ist falsch. Er erinnert sich also gar nicht, sondern rät und probiert herum. Er meint, er brauche nur die Seite des gegebenen Quadrats zu verdoppeln, und sieht erst, als das ausgeführt wird, daß man so ein viermal, nicht aber ein doppelt so großes Quadrat bekommt. Nun versucht er es mit einer Seite, deren Größe in der Mitte zwischen der gegebenen und der doppelt so großen Seite liegt. Auch das führt nicht zum Ziel. Da sieht er sich in ratloser Verlegenheit und will nicht mehr auf die Fragen des Sokrates antworten. Der aber sagt triumphierend zu Menon: ‚Merkst du auch wieder, auf welcher Stufe der Wiedererinnerung er sich bereits befindet? Anfangs wußte er zwar nicht, welches die Seite des achtfüßigen Quadrats sei, wie er es auch jetzt noch nicht weiß. Aber damals glaubte er es doch zu wissen und antwortete zuversichtlich wie ein Wissender und fühlte sich frei von jeder Verlegenheit. Jetzt aber fühlt er sich bereits verlegen, und wie er es tatsächlich nicht weiß, so glaubt er es auch nicht zu wissen.‘ (84 A). Das ist aber kein Beispiel für die allmähliche Wiedererinnerung an einmal Gewußtes, sondern ein Beispiel für die sokratische Methode, die durch unzweckmäßige Fragen die Untersuchung auf ein totes Gleis führte. Das Gespräch ist also auf demselben Punkte angelangt, auf dem die unterbrochene Erörterung über das Wesen der Tugend endete. War dort Menon wie von einem elektrischen Schläge gelähmt, so ist es jetzt der Sklave. Das aber soll so sein; denn nur aus der Einsicht in die eigene Unwissenheit soll die Sehnsucht nach Wissen (*ἐπόθησε τὸ εἶδέναι* 84 C) erwachsen. Zu beachten aber ist, daß Sokrates jetzt nicht mitgelähmt ist. Er ist der Wissende. Er befriedigt die Sehnsucht des Sklaven nach dem Wissen, indem er nun erst den eigentlichen Prozeß der Erkenntnis einleitet. Er zieht in dem gegebenen Quadrat die Diagonale, und jetzt geht dem Sklaven ein Licht auf. Bei einiger Nachhilfe sieht er, daß das über der Diagonale zu errichtende Quadrat das gesuchte mit dem doppelten Flächeninhalt ist. Es ist ihm plötzlich aufgegangen wie im Traume (αὐτὸ ὅσπερ ὄναρ ἄρα ἀνακεκίνηται αἱ δόξαι αὐταί 85 C). Es sind zwar nur Meinungen, aber doch wahre Meinungen, die ihm aufgegangen sind, und Sokrates fügt hinzu: ‚Wenn man häufig und in mannigfacher Weise ihn nach demselben fragte, so wird er schließlich ganz genau darüber Bescheid wissen.‘ Von der wahren Meinung zum gesicherten Wissen ist also noch ein weiter Weg, der durch ständiges Umgehen mit der Sache hindurchführt. Die wahre Meinung ist nur ein Zufallsergebnis, eine plötzliche, vielleicht sogar göttliche Erleuchtung (s. über diesen Begriff bei P. J. Steudel *Die Antike* II (1926) 241ff.), die aber erst zum Wissen wird, wenn der ganze systematische Zusammenhang überblickt wird und sich nun alles aus der Einsicht in diesen Zusammenhang von selbst ergibt. Man denke an die Worte im VII. Brief 341 B: ‚Nach langer Arbeit, wenn man sich hineingelebt hat, geht

plötzlich in der Seele, wie wenn ein Funke hineinschlägt, ein Feuer auf, das nährt sich dann von selbst.'

Was bei der angeblichen Wiedererinnerung in der Seele vor sich geht, ist, wenn wir dem mathematischen Beispiel folgen, in Wahrheit keine Erinnerung, keine Reproduktion, sondern eine Neuschöpfung der Seele, die sich in ihr vollzieht, angeregt durch die Fragen des Sokrates und unterstützt durch den Blick auf die Figur, deren innere Struktur sich plötzlich dem Verständnis erschließt. Daß dies möglich ist, daß die Seele dieses Wissen scheinbar nur aus sich selbst herausholt (85 D), daß, wenn wir es eines denken, uns dabei das andere dazu Gehörige einfällt und daß so ‚die Wahrheit über das Sein der Dinge uns immer in der Seele liegt‘ (*ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῶν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ* 86 B), veranlaßt P. dazu, diesen Erkenntnisprozess des plötzlichen Durchschauens eines Zusammenhangs, diese Intuition, der Wiedererinnerung gleichzusetzen, bei der uns ebenfalls etwas einfällt. Ist aber bei der *ἀνάμνησις* das, was uns einfällt, ein früher Bekanntes und nur Vergessenes, so hat der Einfall, den der Sklave im Beispiel hat, sicher nichts mit vorher Gewußtem zu tun, da er nie Mathematik getrieben hat. Der psychologische Vorgang, durch den dem Menschen etwas einfällt, was er vergessen hatte, aber früher einmal wußte, und der andere, bei dem ihm etwas einfällt, was er niemals wußte und nie wissen konnte, sollen als dasselbe, als Wiedererinnerung, betrachtet werden. Das ist aber nur dann möglich, wenn das Hindernis, das diese Gleichsetzung unmöglich macht, beseitigt wird, und das ist die Tatsache, daß bei der zweiten Art von Einfällen kein Wissen und kein Vergessen voranging, sie also nicht als Erinnerung aufgefaßt werden kann. Die Beseitigung dieses Hindernisses gelingt dadurch, daß über dieses Leben hinausgegriffen, das Wissen in eine vorgeburtliche Existenz und das Vergessen in die Zeit der Geburt verlegt wird. Nur so kann der einmalige Einfall zu demselben Vorgang werden wie das Wiedereinfallen eines früher gewußten, aber vergessenen Wissens. Die *ἀνάμνησις* als Erkenntnis ist also bei P. weder die Erkenntnis a priori, die im Selbstbewußtsein wurzelt (Natorp P.s. Ideenlehre² 42) noch das Bewußtwerden von etwas Unbewußtem, das ‚in unserem Bewußtsein vorübergehend verdunkelt war‘ (Zeller Phil. d. Gr. II ¹⁵, 835ff.) noch das ‚Heraufholen eines der Seele ureigenen Wissens‘ (N. Hartmann Metaph. d. Erkenntnis² 345, s. die Übersicht über die Deutungen der *ἀνάμνησις* bei W. Freymann in P.s. Suchen nach einer Grundleg. aller Philos. 1930, 91ff.), sondern der psychologisch falsch als Erinnerung gedeutete Vorgang der Intuition, der unrichtig als Reproduktion früherer Erlebnisse aufgefaßte Vorgang des produktiven Verstehens eines Sachverhalts. Lernen heißt im platon. Sinne‘ nach J. Stenzel P. der Erz. 180, ‚aus dem Sichtbaren ein tieferes Sein heraus schauen, die Sinnenwelt durchsichtig machen für ein Licht, das aus dem Jenseits zu kommen scheint und doch nur darin seine Kraft entfaltet, daß es das Sichtbare in seinem eigentlichen Wesen bewahrt und als Ausdruck höheren Sinnes versteht.‘ Die Gleich-

setzung dieses Lernens mit der Wiedererinnerung ist nur unter einer doppelten metaphysischen, also nicht erkenntnistheoretischen, logischen oder psychologischen, Voraussetzung möglich: daß nämlich ein erkennbarer Zusammenhang aller Dinge und der ganzen Natur besteht und daß ihn die Seele schon kennengelernt und auch als solchen verstanden hat, was beides in dem Worte *μαρθάνειν* enthalten ist, s. Stenzel 151 und dazu Leisegang Philol. Woch. 1929, 342ff. Beide Voraussetzungen sind vorplatonisch. Der organische Zusammenhang, die *συγγένεια* der ganzen Physis, wurde von den Vorsokratikern gelehrt, und es war ein Bestandteil der Seelenwanderungslehre, daß die Seele alle Dinge kennengelernt. So sagte Empedokles von Pythagoras (Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 31 B 129): ‚Denn wann er mit allen seinen Geisteskräften sich rechte, schaute er leicht jedes einzelne von allen Seienden (*τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον*) in seinen zehn und zwanzig Menschenleben.‘

Im Menon soll nun versucht werden, die an der Mathematik ausgebildete Methode auf die Ethik zu übertragen, um auch hier zu einem festen, systematisch geordneten Wissen zu gelangen. Darum wird die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, von der man nicht einmal weiß, wie sie beschaffen ist, jetzt ebenso behandelt wie in der Geometrie die Frage nach der Möglichkeit, ein Dreieck von bestimmtem Flächeninhalt einem Kreise einzubeschreiben. Die Lösung einer solchen Aufgabe ist nur durch die Einführung einer *ὑπόθεσις* (86E ff.) möglich; s. W. T. Ph. Patze Comment. de loco math. in P.s. M., Pr. Soest 1832 mit Angabe der älteren Literatur. A. Favora Sulla ipotesi geom. nel M. (1875). F. Schultz Jahrb. f. Philol. CXXV (1882) 19—32. C. Demme Die Hypothese in P.s. M., Pr. des Annenrealgymn. Dresden 1888. A. Gercke Arch. f. Gesch. d. Philos. II (1889) 170—174. P. Tannery ebd. 509—514 (= Mém. scientifiques II 400—406). F. Dümmler Akad. demika II (1889) Kap. II. O. Apelt Festschr. f. Th. Gomperz (1902) 290ff. und seine Übersetzung des Menon (1922²) 81ff. K. Mugler Herm. LXXVI (1941) 330f. Es wird als Voraussetzung angenommen, daß die Tugend ein Wissen ist. Ist diese Hypothese richtig, dann muß die *ἀρετή* auch lehrbar sein wie jedes Wissen.

Die Untersuchung der Hypothese auf ihre Richtigkeit führt zunächst zu dem Ergebnis, daß die Tugend *φρόνησις* ist. Über den Phronesis-Abschnitt s. J. Hirschberger Phronesis 128ff. K. Buchmann Die Stellung des M. 744ff. Die Einsicht aber ist nicht angeboren, sondern erworben, also gelernt. Damit ist sie in der Theorie als lehrbar erwiesen, aber beim Blick auf die Praxis stellt sich heraus, daß sie nicht lehrbar sein kann, weil es keine Lehrer und Schüler der Tugend gibt.

Das Gespräch, das nun mit Anytos (s. über diesen M. Schanz z. Einl. z. Ausg. der Apol. m. dt. Komm. 1898, 89—91. Bruns Literar. Porträt 268. P. II 146ff.) weitergeführt wird, bringt die alte Feststellung, daß es für alle Wissenschaften und Techniken Sachverständige gibt, für die Tugend aber offenbar nicht. Am wenigsten dürfen die Sophisten als solche gelten. Wie-

der wird wie im Gorgias darauf hingewiesen, daß selbst die tüchtigsten Staatsmänner Athens nicht Lehrer ihrer eigenen Tüchtigkeit sein konnten. Es gibt weder Lehrer noch Schüler der Tugend, sie kann also nicht in der Weise lehrbar sein wie eine Wissenschaft oder Technik.

Wohl aber hat es immer tüchtige und tugendhafte Männer im ethischen Sinne gegeben und wird es weiter geben. Das ist nur deshalb möglich, weil sie, wie der Sklave im Beispiel, eine wahre Meinung vom Wesen der Tugend hatten, die ihnen irgendwoher oder durch göttliche Fügung aufgegangen ist. Die wahren Meinungen (*ἀληθεῖς δόξαι*) sind um nichts weniger nützlich als wirkliches Wissen. Sie dauern nur nicht lange, sondern entweichen aus der Seele des Menschen. Sie erhalten erst dann Wert, wenn man sie festbindet durch Denken des Grundes (*αἰτίας λογισμῷ* 98 A). Dieses Denken des Grundes aber soll die Wiedererinnerung sein, und hierdurch unterscheidet sich die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) von der richtigen Meinung (*δόξη δόξα*). Das Nachdenken über den Grund und über die Ursache aber geht weit über das hinaus, was in dem Begriff des Sicherinnerns an früher Gewußtes enthalten ist. Wird die *ἀνάμνησις* so verstanden, so muß die Seele in ihrem früheren Leben nicht nur alle Dinge geschaut, sondern auch einen Einblick in ihre Gründe und in den Zusammenhang aller Dinge und ihrer Ursachen gehabt haben; denn um das Sehen der Dinge, nicht das der Ideen, handelt es sich hier. Dies scheint P.s Meinung zu sein. Ein solches Wissen müßte es auch auf dem Gebiete der Ethik geben. Es ist hier aber nicht aufzuweisen, und darum beruht die Tugend weder auf natürlicher Anlage, noch ist sie ein lehrbares Wissen, sondern sie ist ein dem Menschen durch die Götter zuerteiltes Los, und der Verstand, zu dem auch das auf Wiedererinnerung beruhende Lernen gehört, ist an ihr nicht beteiligt (*ἀρετῇ ἂν εἴη οὐτε φύσει οὐτε διδακτόν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγιγνομένη ἀνευ νοῦ* 99 E), s. J. Souilhé La *théia moira* chez P., *Philosophia perennis* (1930) I 15. Die Guten (*ἀγαθοί*) sind die göttlichen Männer (*θεῖοι ἄνδρες*), die verstandlos Vieles und Großes, was sie tun und sagen, richtig vollbringen (*οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὡν πρᾶττονται καὶ λέγουσιν* 99 C). Was im Ion (s. o. S. 2378) ironisch gemeint war, wird hier ernstlich erwogen (s. v. Wilamowitz P. II 153) und erhält in Verbindung mit der Seelenwanderungslehre, nach der die Seelen bei ihrer letzten Einkörperung zu Sehern, Sängern, Ärzten und Fürsten, also zu göttlichen Männern werden (Empedokles frg. 146, Pindar frg. 133 vgl. 131. 132), einen tieferen Sinn, der im Schlußmythos der *Politeia*, wo die Seelen vor ihrer Rückkehr in einen Körper das schlechtere oder bessere Leben erlösen (618 D), zu klarem Ausdruck kommt.

15. Der *Euthydemos* enthält eine Abrechnung mit der sophistischen Kunst der Eristik, die nach der Gründung der Akademie und der neuen Aufgabe, die dem Sokrates der platon. Dialoge als Vertreter der Dialektik zufiel, um so nötiger war, als P. selbst in seinen früheren Dialogen den Sokrates als Meister im Gebrauch eristischer Trugschlüsse und Sophismen vorgeführt

hatte. Die Verwechslung der Eristik mit der von P. jetzt gepflegten und gelehrteten Dialektik lag nahe, und P. hat den Unterschied zwischen beiden mehrfach herausgearbeitet, s. *Phaed.* 90 C. 101 E; rep. 454 A. 499 A. 539 B. Mußte Sokrates im Protagoras eine Niederlage erleiden, so erfiert er jetzt einen leichten Sieg über die kleineren Geister der Sophistik, zu deren Vertretern das Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros gewählt wird. Es sind Zeit- und Altersgenossen des Sokrates, s. über beide A. G. Winckelmann in seiner Ausg. d. *Euthyd.* (1838) XXIVff. Natorps Art. *Euthydemos* Nr. 13 o. Bd. VI S. 1504f. E. Wellmanns Art. *Dionysodoros* Nr. 16 o. Bd. V S. 1004. Euthydemos war noch nicht vergessen; denn er muß ein Buch über solche Sophismen verfaßt haben (v. Wilamowitz P. I 299), das auch Aristoteles bei der Abfassung seiner Schrift *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* benutzte, in der er 22 p. 177 b 12ff. vgl. *rhet.* 1401 a 27 Sophismen des Euthydemos kritisiert und auflöst. P. verlegt das Gespräch etwa ins letzte Jahrzehnt des 5. Jhdts., da Sokrates als alter Mann bezeichnet wird (272 B. 285 C. 293 B), auch die beiden Sophisten alte Leute sind (272 B), die aber diese Kunst eben erst gelernt haben. Nach den sprachlichen Merkmalen gehört der Dialog noch zur ersten Gruppe, setzt aber den Menon voraus, da *Euthyd.* 278 Aff. 282 C zu Menon 78 C. 87 E. 88 in Beziehung stehen. P. Friedländer P. II 179 dagegen setzt ihn vor den Gorgias und bestreitet (187, 2) die Beziehungen zum Menon. Die ausgiebigsten Interpretationen des ganzen Dialogs finden sich bei: *Euthyd.* erkl. von M. Schanz (1874). H. Bonitz *Platon. Stud.*³ (1886) 93—151. v. Arnim P.s *Jugenddialoge* (1914) 109ff. v. Wilamowitz P. I 296—319. II 154—168. P. Friedländer P. II 178—195.

40 Prüft man den sehr kunstvoll und dramatisch wirksam (Hirzel *Dialog I* 209f. v. Wilamowitz P. I 296. 306f.) aufgebauten Dialog auf seinen gedanklichen Gehalt, so zerfällt er in die Behandlung von 21 Sophismen, die zweimal durch einen von Sokrates gegebenen *Protreptikos* (278 CD) zum Streben nach Weisheit und Tugend unterbrochen wird. Die Sophismen selbst beruhen meist auf der Mehrdeutigkeit der verwendeten Wörter, wobei die von Sokrates festgestellte des Wortes *μανθάνειν* wichtig ist (vgl. *Aristot. soph. el.* 4 p. 165 b 31ff. 166 a 30. *eth.* VI 11 p. 1443 a 18), auf der Unterschlagung der Nebenbestimmungen eines Begriffs, durch die sein Umfang auf bestimmte Gegenstände beschränkt wird und sein Inhalt nicht mit dem anderer Begriffe verwechselt werden kann (*fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter, τὸ ἀπλῶς ἢ μὴ ἀπλῶς*) und auf der Übertragung dessen, was für das Akzidenz gilt, auf das Subjekt selbst, wofür *Aristot. soph. el.* 24 p. 179 a 34ff. die entsprechenden Beispiele und die Auflösung bringt. Schon Schleiermacher bemerkte, daß der Gehalt der Vexierfragen immer ärmtlicher wird, und Bonitz 105ff. stellte fest, daß in der scheinbaren Willkür ihrer Aufeinanderfolge eine gewisse Ordnung herrscht, woraus hervorgeht, daß P. über eine ausgebildete Logik verfügte, die es ihm erlaubte, auch die logischen Fehler in ihrer Eigenart zu erkennen

und mit ihnen bewußt zu spielen. Sein Sokrates löst hier die Sophismen zum Teil auf oder gibt doch deutliche Winke, wo ihre Fehler liegen und wie sie aufzulösen sind.

Daß P. mit der Kritik dieser Sophismen auch einige Sokratiker wie die Megariker und besonders Antisthenes treffen wollte, hat schon Schleiermacher angenommen. Daß, wie Dionysodoros behauptet (285 DE), der Widerspruch unmöglich sei, war nach Aristot. met. V 29 p. 1024 b 83ff. 10 eine Lehre des Antisthenes, der als wahre Urteile nur die identischen, in denen der Prädikatsbegriff derselbe wie der Subjektsbegriff ist, gelten ließ. Sie wurde aber, wie P. selbst Krat. 429 CD sagt, auch von anderen vertreten, s. Zeller Phil. d. Gr. I 2^s, 1106, 3. 4. Daß P. sich nicht persönlich gegen Antisthenes wendet, zeigte v. Wilamowitz P. II 159—165, s. auch Bruns Liter. Porträt 259ff.

Die Verspottung der Lehre vom Schönen an sich und seinem Verhältnis zu einzelnen schönen Gegenständen 300 E. 301 A f. soll nach Zeller II 14, 296, 2 auf die Kritik des Antisthenes an der Ideenlehre P.s zurückgehen, vgl. Ueberweg-Praechter¹² 251, dagegen v. Wilamowitz P. II 158.

Die beiden Stellen 277 D—283 E und 288 D—293 B, an denen Sokrates den Weg andeutet, der zur Weisheit und Tugend führt, gehen von dem Ziel aus, zu dem dieser Weg hinführen soll, und das ist das *εὖ πράττειν* (279 A). Es ist nur möglich, wenn man im Besitze der Güter ist, die, wie Gorg. 477 C die Übel, in äußerliche, körperliche und seelische eingeteilt werden, wobei aber das Wissen dadurch, daß es den rechten Gebrauch dieser Güter zeigt, sie erst zu eigentlichen Gütern macht; denn über den Wert eines Gutes entscheidet sein richtiger Gebrauch (281 Aff.). Das wird an den üblichen Beispielen aus dem Gebiet des Handwerks und der *τέχνη* erklärt. Der Zimmermann, der das Holz verarbeitet, der Flötenspieler, der die Flöte spielt, usw. geben denen, die diese Dinge herstellen, die sachkundige Auskunft darüber, wie sie beschaffen sein müssen, um ihren Zweck gut zu erfüllen. Daher wäre eine Wissenschaft nötig, bei der das Herstellen (*ποιεῖν*) und das Sichverstehen auf den Gebrauch (*τὸ ἐπινοῶσθαι χρῆσθαι τούτῳ*) zusammenfallen (289 B). Die *τέχναι* können es nicht sein; sie werden daraufhin durchgeprüft und erscheinen dabei in einer bestimmten Ordnung. Zuletzt tritt die *πολιτικὴ* oder *βασιλικὴ τέχνη* auf, die über die richtige Verwendung aller anderen entscheiden müßte. Was aber ist ihr *ἔργον*? Sie müßte sich selbst als das Wissen übermitteln (*ἐπιστήμην δὲ παραδίδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἐαυτῆν* 292 D), womit derselbe Punkt erreicht ist wie im Charmides 166 C. 168 A, wo das Wissen um alles andere Wissen und um sich selbst auftaucht.

Daß das Ganze eine Gelegenheitschrift sei, die sich gegen Isokrates richtet, der unter dem Verfasser von Gerichtsreden 304 D zu verstehen sein soll, suchte L. Spengel Abh. Bayr. Akad. VII (1855) 729ff.; Philol. XIX (1863) 593—598 zu erweisen, vgl. L. W a b e r Isokrates u. d. am Schluß von P.s Euthyd. gezeichnete Rhetor, Pr. Kremsier 1886. F. Dümmler Akademia (1889) IV. H. G o m p e r z Wien. Stud. XXVII (1905)

163—267. XXVIII (1906) 1—42. B. v. H a g e n Num simulas intercesserit Isoer. eum P.e, Diss. Jena 1906, dagegen v. W i l a m o w i t z P. I 296. II 165—167. T a y l o r P. (1927) 101 möchte in dem Unbekannten den Sophisten Antiphon sehen.

16. Den Kratylos vom Euthyd. zu trennen, ist unmöglich (H. Raeder P.s philos. Entw. 146). Nach den Ergebnissen der Sprachstatistik hat der Krat. seine Stelle nach Gorg. und Menon und vor dem Symp., s. die Übersichten bei C. Ritter P. I 234. 254 und v. Arnim S.-Ber. Akad. Wien 1912, 53. 233f. Nach v. Wilamowitz P. I 284 sind Euthyd. und Krat. nach Gorg. und Menon in dieser Reihenfolge veröffentlicht; denn der Euthyd. setzt den Menon voraus, der Krat. den Euthyd. P. Friedländer P. II 196 behandelt beide noch vor Gorg. und Menon. Gegen den Versuch M. Warburgs Zwei Fragen zum Krat., N. Philol. Unters. V (1929) 31—61, ihn zwanzig Jahre später anzusetzen und in die Nähe des Theaet. zu bringen, s. v. Arnim S.-Ber. Akad. Wien 1929, 1—20. Für den späteren Ansatz trat auch W. Jaeger S.-Ber. Akad. Berl. 1928, 402, 2 ein, den eine Einteilung der Tugenden Krat. 411 Dff. hierzu veranlaßte, die zu Phileb. 19 D und zur Ethik des Aristoteles in Beziehung steht, ebenso E. Weerts Philol. Suppl. XXIII 1 (1931) 2, der sich die These Warburgs zu eigen machte, ohne ihre Widerlegung durch v. Arnim zu berücksichtigen.

Der Dialog beginnt wie der Menon mit der Problemstellung: Sind die Namen (*ὀνόματα*), d. h. die Wörter als Bezeichnungen von Personen und Dingen, aus der Natur der Dinge selbst hervorgegangen, oder beruhen sie auf Übereinkunft? Kratylos, ein Herakliteer, der Aristot. met. I 6 p. 987 a32. Diog. Laert. III 6 als Lehrer P.s genannt wird (s. über ihn Diels-Kranz Vorsokr.⁵ III 65 [52], J. Stenzel Art. Kratylos o. Bd. XI S. 1660—1662), vertritt die erste, Hermogenes, der nach Diog. Laert. III 6 ein Schüler des Parmenides war (s. über ihn Natorp Art. Hermogenes Nr. 21 o. Bd. VIII S. 865. Friedländer P. II 198, 3), die zweite Ansicht. Sokrates soll zwischen beiden entscheiden und leitet eine Untersuchung ein.

Zunächst erklärt Hermogenes, daß die Namen *νόμα καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλόντων* (384 D) entstanden sind und ihre Richtigkeit (*ὀρθότης*), d. h. ihre Übereinstimmung mit der durch sie bezeichneten Person oder Sache, auf Verabredung und Übereinkunft (*ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*) beruhe, so daß die Namen auch vertauscht und gewechselt werden können. Daß dies P.s eigener Ansicht weithin entspricht, zeigt die Stelle im VII. Brief 343 Af. Das schließt aber nicht aus, daß die Namengebung mit Berücksichtigung der Natur der Gegenstände, die einen Namen erhalten sollen, erfolgen muß. Deshalb wird die Lehre des Protagoras zurückgewiesen, daß nur der Mensch das Maß aller Dinge sei (385 Ef.) zugunsten der Annahme einer von der menschlichen Erkenntnis unabhängigen Festigkeit ihres Wesens (*βεβαιότης τῆς οὐσίας*); über die Beziehung dieser Kritik am Relativismus des Protagoras zum Theaet. s. E. H a a g P.s Krat., Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. XIX (1933) 5ff. Der

Beweis wird durch Beispiele aus dem Gebiete der τέχνη nach sokratischer Denkweise geführt. Doch werden diese Beispiele jetzt so gewählt und gefaßt, daß sich die platonische Lehre vom εἶδος in sie einfügt. Der Handwerker stellt ein Werkzeug (ὄργανον) her, ein Webschiff oder einen Bohrer. Dabei richtet er sich nicht nach einem zerbrochenen Werkzeug, sondern er hat das εἶδος des Gegenstandes überhaupt als Muster vor Augen, nach dem auch das zerbrochene gebildet wurde. Man kann es das Webschiff an sich nennen (αὐτὸ δ' ἔστιν κερκίς καλέσασθαι 389 B). Außerdem aber richtet sich der Handwerker noch nach der Natur der Dinge, zu deren Bearbeitung das herzustellende einzelne Werkzeug dienen soll: 'Es gilt, die für jedes Ding naturgemäße Form des Werkzeugs herauszufinden (τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον ἐξευρόντα δεῖ) und sie auf den Stoff anzuwenden, aus dem man das Werk (ἔργον) herstellt, nicht nach Belieben, sondern seiner Natur entsprechend' (389 C). Wir haben also schon hier dieselbe Tätigkeit des δημιουργός, die im Tim. auf den Kosmos und seinen Demiurgen ausgedehnt wird: Hinblickend auf die Idee wird diese in den Stoff eingepreßt, aber nicht willkürlich, sondern so, wie es die Natur des Stoffes fordert. Über Beziehungen zum Tim. s. auch Friedländer P. II 203 und die dort genannten Schriften. Damit wird der schon früher (s. o. S. 2400) ausgedrückte Gedanke verbunden, daß über den Wert und die Brauchbarkeit eines hergestellten Gegenstandes nicht der Hersteller entscheidet, sondern der Gebraucher. Das alles wird nun auf die Namengebung, das ὀνομάζειν als eine der Funktionen (πράξεις) des Logos übertragen. Dem Handwerker (δημιουργός) entspricht der ὀνοματουργός, der die ὀνόματα bildet, und der νομοθέτης, der ihre Bedeutung festsetzt. Er hat auf das Wort an sich zu blicken (βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκείνο, δ' ἔστιν ὄνομα 389 D) und danach die einzelnen ὀνόματα zu schaffen und festzusetzen. Dabei aber muß er auch auf die Natur der Dinge achten, damit die Bezeichnung die naturgemäße Richtigkeit hat (τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος 391 A). Über diese aber entscheidet nicht der Schöpfer, sondern der Gebraucher der Namen, und das ist der Dialektiker, dessen Aufgabe das διακρίνειν τὰ πράγματα und das διδάσκειν ist (388 B). Darum soll der Gesetzgeber die Bezeichnungen unter Aufsicht des Dialektikers festsetzen (ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα), wenn er sie gut und passend (καλῶς) festsetzen will. Das ist die Lösung des aufgeworfenen Problems, wie sie sich aus der inzwischen erweiterten sokratisch-handwerklichen Denkweise ergibt. Sie wird hier wie im Lysis vorweggenommen.

Der ganze weitere Dialog dient der Kritik an der Lehre vom Ursprung der Namen unmittelbar aus der Natur der Dinge allein, und damit ‚der Befreiung von gefährlichen falschen Meinungen‘, der ‚Wortgläubigkeit und dem mit ihr getriebenen Unfug‘ (H a a g 32). Der Hauptteil 391 A—427 D ist angefüllt mit der etymologischen Erklärung von 112 Wörtern (gr. Register in Apelt's Übers. 2 154f.). Über die Etymologien handeln A. Steiner Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIX (1916) 109—132. M. Warburg 65—121. H a a g 53f. Hiermit verbindet sich von 401 E an

eine Polemik gegen Heraklits Lehre, nach der alles im Fluß ist und nichts bleibt. Es ist nicht nötig, nach einem Gegner P. s zu suchen, der den Heraklitismus und das Etymologisieren in seinen Schriften vereinte und den M. Warburg 1—29 in Herakleides Pontikos gefunden zu haben glaubte; s. dagegen v. Arnim S.-Ber. Akad. Berl. 1929, 21ff. Heraklit gehört nach antiker Tradition zu den φυσικοί. Diese ‚Physiker‘ aber waren nicht nur Naturphilosophen, sondern auch Vertreter der physischen Allegorie, der Zurückführung der Götter des Mythos auf Kräfte der Physis (s. Leisegang Philol. Woch. LII [1932] 245ff.), wobei ihnen die etymologische Deutung der Götternamen, durch die diese zu Bezeichnungen von Naturkräften und Elementen wurden, die besten Dienste leistete. Hieraus entstand die physische Theologie neben der mythischen und politischen. Darum hat Sokrates seine Weisheit auch von einem Theologen, dem Eutyphron, gelernt, der des Gottes voll war (ἐνθουσιῶν) und ihm nicht nur die Ohren, sondern auch die Seele mit der δαιμονία σοφία (396 D) erfüllte. Über das Etymologisieren der alten Theologen Orpheus, Onomakritos, Pherekydes, aber auch der Physiker Heraklit, Pythagoras, Empedokles s. Diels N. Jahrb. XXV (1910) 3ff.

Die Personen und Dinge, deren Namen erklärt werden, sind von P. in eine Ordnung gebracht, die der Ordnung des Kosmos im Tim. ähnlich ist (H a a g 40ff.). Sie beginnt bei den Göttern, zu denen der physischen Theologie entsprechend auch die Gestirne und die Elemente gehören, und endet bei dem Menschen und seiner Seele. W. Jaeger S.-Ber. Akad. Berl. 1928, 402, 2 entdeckte, daß hinter der Behandlung der Tugenden 411 Dff. eine Einteilung steht, die der Zerlegung der Tugenden in ethische und dianoetische bei Aristoteles entspricht, daß also schon P. ‚den Begriff der Tugend in ein pronetisches und ein ethisches Element zerlegte und diätetisch die verschiedenen Arten von Tugenden der φρόνησις und des ἦθος festgestellt hat‘.

In den Schwall der Deutungen, die immer kühner und gelegentlich lächerlich werden, ist eine Fülle von sprachphilosophischen Gedanken und Andeutungen eingestreut, so Bemerkungen über die Abhängigkeit der Bezeichnung eines Einzelwesens von der Gattung, zu der es gehört, über den Lautwandel, das Zurückführen der Bedeutungen auf ältere Sprach- oder Schriftformen, die Sprachvergleiche und die Nachahmung der Naturlaute durch Gebärden und Laute. Dazwischen taucht eine διαίρεσις des Logos auf, wie sie später Soph. 252 E ff.; Phileb. 18 B ff. ausgeführt wird. Hier wird der Logos von unten her aus seinen letzten Bestandteilen, den Buchstaben oder Elementen (στοιχεῖα) aufgebaut. Über die Herkunft dieses Motivs, seinen Sinn und die Literatur dazu s. Leisegang Art. Logos o. Bd. XIII S. 1037ff. Den Zusammenhang dieser Einteilung des Logos mit der Einteilung der dem Logos entsprechenden Dinge wagt Sokrates hier nicht weiter zu verfolgen.

Den Schluß bildet der Hinweis darauf, daß bei der Annahme eines ständigen Fließens und Wechsels aller Dinge weder eine Namengebung noch eine Erkenntnis möglich ist. Wohl aber ist

beides zu erreichen, wenn man von dem ausgeht, wovon Sokrates so oft ‚träumt‘ (*ὁ ἔρωγε πολλὰ κίς ἀνερώτω* 439 C; vgl. symp. 175 E. Charm. 173 A), nämlich von der Frage, ob es ein an sich Schönes und Gutes und so etwas für jedes einzelne Seiende gibt oder nicht (439 C). Das Neue ist die Behauptung der Unveränderlichkeit des Wesens dieses Schönen an sich (*τὸ καλὸν αἰ ἐστὶν ὁλόν ἐστιν*) im Gegensatz zum einzelnen schönen Gesicht, das sich im Strome des Werdens ändert. Die Möglichkeit der Erkenntnis und der Existenz des Erkenntnisgegenstandes werden von der Existenz eines solchen an sich Schönen, Guten usw., die dem Fluß und Wandel entzogen sind, abhängig gemacht (440 B). So wird hier die Existenz der Ideen gefordert; aber es wird noch nicht gesagt, ob, wo und wie sie existieren.

Einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen des Krat. von den antiken Grammatikern und Kommentatoren bis zu Zeller, Ueberweg und Dümmler gab H. Kirchner Die verschied. Auffassungen des platon. Dialogs Krat., Progr. Gymn. Brieg 1892/93. 1896/97, s. ferner A. K i o c k De Crat. Platon. indole ac fine, Diss. Breslau 1913 mit Ang. der Lit. zum Krat. Über P.s historisch nicht begründbare Auffassung des Heraklitismus s. E. Weerts Philol. Suppl. XXIII (1931). Zur Sprachphilosophie im Krat. s. H. Steinthal Gesch. d. Sprachwissensch. I (1890) 41—113. H. Diels Die Anfänge d. Philologie bei den Griechen, N. Jahrb. XXV (1910) 4ff. M. L e k y P. als Sprachphilosoph, Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. X 3 (1919/20). F. Cassirer Philos. d. symb. Formen (1923) 55ff. I. A b r a m e c z y k Zum Problem d. Sprachphilos. in P.s Krat., Diss. Breslau 1928. J. Stenzel P. der Erzieher (1928) 283ff. K. B ü c h n e r P.s Kratylos u. d. moderne Sprachphilosophie 1936.

17. Phaidon. Schon dreimal hatte P. auf ein Weiterleben der Seele nach dem Tode hingewiesen, in der Apol., im Gorg. und im Menon. Der Phaed. bringt mit der Darstellung des Sterbens des Sokrates die Entwicklung der platon. Gedanken über den Tod des Philosophen, über die Seele, die Unterwelt und die Überwelt der Ideen und nimmt mehrfach auf den Menon Bezug, so 72 E (Men. 82 Aff.). 95 E (98 A). 92 D. 94 B. 107 B (86 Ef.). 79 D (81 C), s. P o h l e n z Aus P.s Werdezeit 311. 316. G e f f e c k e n Griech. Lit.-Gesch. II (1934) Anm. 88, 80. In naher Beziehung steht der Phaed. auch zum Symp. Beide Dialoge ‚sind ziemlich gleichzeitig verfaßt, da sich trotz mancher Bemühungen nicht erkennen läßt, welcher früher vollendet ist‘ (v. W i l a m o w i t z P. I 320). Dagegen hat J. H i r s c h b e r g e r Philos. Jahrb. d. Görresges. XLVI (1933) 201ff. gezeigt, daß das Symp. ‚sich unmittelbar zu der Philosophie des Phaidon äußert und sie ergänzt‘, also nach dem Phaed. anzusetzen ist.

Auf die Würdigung beider Dialoge, die sich 60 wie Tragödie und Komödie gegenüberstehen, als Kunstwerke von H i r z e l Dialog I 225f. bis zu G e f f e c k e n II 95ff., s. besonders Agn. Schwesinger Philol. LXXX (1925) 225ff., kann nur hingewiesen werden, ebenso wie auf die Erklärung von Einzelheiten verzichtet werden muß, soweit sie nicht für das Ganze und für die Verdeutlichung der Entwicklung des platon. Denkens

wichtig sind, s. hierfür die Kommentare von H. Schmidt Krit. Comm. zu P.s Phaed. 1850/52. R. D. Archer-Hind Phaed.² 1894. J. Burnets Ausg. 1925² with introd. and notes. L. R o b i n 1926 (Budé-Ausg. IV 1).

Einleitend werden einige Motive angeschlagen, die für das Folgende bedeutsam sind: die Mischung von Freude und Trauer, Lachen und Weinen zur Kennzeichnung der zwischen Gegensätzen schwingenden Stimmung aller Teilnehmer, die Verbindung der Gegensätze Lust und Unlust, von der Sokrates zuerst redet, sein Bestreben, in den letzten Tagen seines Lebens die Träume zu erfüllen, in denen ihm, der die Philosophie als höchsten Musendienst auffaßte, anbefohlen wurde, Musik im gewöhnlichen Sinne zu treiben und zu dichten, was auf eine Einseitigkeit hinweist, die aufgehoben werden soll, s. über Sokrates als vermeintlichen Dichter M. Schanz Herm. XXIX (1894) 597—603. Und dann treten die Gegensätze Leben und Tod immer deutlicher hervor, die hier miteinander vereinigt und ineinander übergeführt werden sollen. Damit stellt P. ein bisher nur gelegentlich auftretendes Problem in den Vordergrund: das Verhältnis von Gegensätzen zueinander, die er dann auf eine höhere Einheit zurückführen wird, so wie es hier von Lust und Unlust heißt B 660: *ὡσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω δὴ ὄντε.*

Das Leben des echten Philosophen erscheint jetzt als ein Hinstreben zu seinem Gegensatz, dem Tode. Nicht durch Selbstmord; er ist dem Philosophen nicht erlaubt; denn nach orphischer (K e r n Orph. frag. 7) Geheimlehre (*ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος*, s. Olympiod. schol. in P.s Phaed. p. 68, 20 ed. Finckh: *Ὀρφικὸς καὶ Πυθαγόρειος λόγος*), die den Pythagoreern Simmias und Kebes durch Philolaos bekannt sein mußte, befindet sich der Mensch wie in einem Gefängnis, in einer Wacht (*ὡς ἐν τινι φρουρᾷ*) in der Obhut der Götter, zu deren Eigentum er gehört (62 B). *Ἐν φρουρᾷ* heißt hier nicht ‚auf Posten‘, wie Cic. de sen. 20, 73. Epict. Diss. I 9, 24. III 24, 99 übersetzen, sondern ‚in Gefangenschaft, im Gefängnis, in Bewachung‘ nach dem Wort des Philolaos bei Athenag. 6 (p. 6, 13 Schw.): *ὡσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ἐπὶ τοῦ θεοῦ περιελήφθαι* (Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 44 B 15) und nach Procl. in Tim. 29 A (I 333, 28 Diehl, vgl. Vorsokr.⁵ 7 B 6): *τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουράν*. So übersetzt Cic. Tusc. I 30, 74 und rep. VI 14, 14 (Somn. Scip.), hier Poseidonios folgend, das Wort mit *carcer*, s. A. Espinas Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII (1895) 449ff. H i r z e l Arch. f. Rel. XI (1908) 272f. E. F r a n k P. u. die sog. Pythag. 291ff. F r i e d l ä n d e r P. I 322, 1. Damit wird die Beziehung auf die Lehren und die Mysterien der Orphiker hergestellt, deren dialektisch-philosophische Deutung der ganze Dialog geben will (F r a n k 293), so wie es schon Olympiodor in seinen Scholien p. 1, 9. 15, 13 ed. Finckh anmerkte: *διὰ δύο ἐπιχειρημάτων, ἐνός μὲν μυθικοῦ καὶ Ὀρφικοῦ, ἐτέρου δὲ διαλεκτικοῦ καὶ φιλοσόφου.*

Dementsprechend wird als Grund für das Streben des Philosophen nach dem Tode zuerst der Jenseitsglaube der Orphiker angegeben, nach dem Tode zu den abgeschiedenen Seelen guter Men

schen und zu zweifellos guten Göttern zu kommen und die größten Güter zu erlangen (63 C—64 A). Der Tod wird definiert als die Trennung der Seele vom Körper (64 C), wobei ein körperloses Weiterleben der Seele nach dem Tode von vornherein vorausgesetzt wird. Diese Trennung beginnt beim Philosophen schon in diesem Leben durch den Verzicht auf die Sinnengenüsse, die der Körper vermittelt, und die Lösung von der trügerischen Sinneserkenntnis zugunsten des Denkens (*λογίζεσθαι* 65 C. *διανοεῖσθαι* 65 E). Gegenstände des reinen Denkens (*εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος* 66 A) aber sind das Gerechte, das Schöne, das Gute und dann die Größe, die Gesundheit, die Kraft als reine Begriffe oder wie P. sagt, als das Wesen (*οὐσία*) eines jeden Seienden (*ὃ πυχράνει ἕκαστον ὄν*). Während diese bisher als *εἶδος* 'gesehen', als Muster, auf die man 'hinblickt', erklärt wurden und im Menon das Sehen auf die Figur das Aufleuchten der Erkenntnis auslöste, 20 wird hier jede Verbindung der Ideenerkenntnis durch die *διάνοια*, das Durchdenken, mit der Erkenntnis durch die Augen des Körpers abgewiesen und zwischen beiden ein Gegensatz festgestellt: die Sinneserkenntnis fördert die Geisteserkenntnis nicht, sondern hindert sie, und wer etwas geistig erkennen will, muß zuvor die Sinneserkenntnis ausschalten.

Auch diese weit über P.s sonst vertretene Meinung hinausgehende Entgegensetzung der beiden 30 Erkenntnisarten läßt sich durch die Rücksicht auf die Lehre und die Praxis der Mysterien erklären. Das Wort *μυστήριον* selbst wurde von den Verben *μύειν* und *μυῖν* hergeleitet, und P. braucht Soph. 239 E *μύειν* synonym mit *παντάσῃσιν οὐκ ἔχειν ὄμματα*, vgl. Theaet. 164 A, dagegen *μυῖν* in unmittelbarer Verbindung mit *ἐποπτεῖν*, dem Schauen auf dem Höhepunkt der Mysterienweihe Phaedr. 250 C: *εὐδαίμονα φάσματα μυσούμεοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρῶ*, vgl. VII. Brief 40 333 E, und Suidas erklärt s. v. *μύσις*, daß dieses Wort so laute *διὰ τὸ μύοντας τὰς αἰσθήσεις καὶ ἐπέκεινα σωματικῆς φαντασίας γενομένους τὰς θείας εἰσδέχεσθαι ἑλλάμψεις*, weiteres bei Leisegang Philol. Woch. 1924, 142ff. Wie P. die Seelenwanderungslehre der Orphiker dazu benutzte, die Intuition als *ἀνάμνησις* zu deuten, so deutet er die Epoptie des Mysterienkultes als das Erkennen des reinen Denkens bei geschlossenen Augen und führt das Auge der Seele (*τὸ τῆς 50 ψυχῆς ὄμμα* rep. VII 533 D. Soph. 254 B) oder das Sehen des Denkens (*ἡ διανοίας ὄψις* symp. 219 A) ein. s. zur Geschichte des Seelenauges Leisegang Der heil. Geist (1919) 216ff. Friedländer P. I 14ff.

Diese Entgegensetzung von geistiger und sinnlicher Erkenntnis zieht die Alternative nach sich: 'Es gibt nur eins von beiden: entweder niemals das Wissen zu erlangen, oder erst, wenn wir gestorben sind' (66 E). Während des Lebens bleibt 60 dem Philosophen nur das Streben nach Reinigung von allem Körperlichen, und es klingt wie der Spruch eines Reinigungsmysteriums, wenn es nun heißt: 'Wer nicht rein ist, dem ist es nicht gestattet, das Reine zu berühren' (*μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρὸν ἐράπτειν οὐ θεμιτὸν ἤ* 67 B). Über die Sehnsucht nach Reinheit und die Katharsis der Seele als Bestandteil der Apollonreligion s.

A. Kerényi Die Antike X (1934) 55. Unter dem Gesichtspunkt der Reinigung erscheinen nun die Tugenden, nach denen der Philosoph strebt, ebenfalls als eine Lösung von allem Körperlichen, besonders von Lust und Unlust, mit denen der platon. Sokrates sie in den früheren Dialogen mehrfach in Verbindung gebracht hatte. Wer so dem Tode entgegenlebt, tut es furchtlos und tapfer, er wird mäßig, gerecht und weise durch die ihn allein beherrschende Phronesis. Die *ἀρετή* selbst wird zur Katharsis, und Sophrosyne, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Phronesis werden zum *καθαρός* (69 B). Das ist der Sinn der Mysterien (*τελεταί*), nach deren Lehre der *ἀμύητος* und der *ἀτέλεστος* im Schlamme der Unterwelt (*ἐν βορβόρῳ*) liegen bleibt, während der Gereinigte und Geweihte bei den Göttern weilen wird. Es sind nur wenige, die zu diesem Ziele gelangen: Der Thyrsoträger sind viele, der Bakchen nur wenige, s. zu diesen orphischen Motiven das Material und die Literatur bei Kern Orph. frg. 6, 235. Zur kleinen Zahl der Auserwählten glaubt Sokrates nach seinem Bemühen um die reine Erkenntnis und um die *ἀρετή* zu gehören.

Das Ganze ist eine neue Deutung des Philosophenlebens und wird als eine die Sache verständlicher machende (*πιθανώτερος*) Apologie der vor seinen Richtern an die Seite gestellt (69 E). Sie ist nur für den engeren Kreis bestimmt und wird bei den vielen keinen Glauben finden. Ist sie doch die Deutung des Philosophenbios als Mysterion, in dem nur der Eingeweihte durch Katharsis zur Epoptie und durch Neugeburt nach dem Tode in die Gemeinschaft mit den abgewiesenen Erwählten zu den seligen Göttern kommt. Daß P. mit solcher Auslegung der Philosophie als Mysterion nicht allein stand, sondern einer alten Tradition folgte, die von Anaximander, Heraklit, Parmenides zu den Pythagoreern und Empedokles führte und sich dann über P. hinaus bis ans Ende der Antike erhielt, hat Leisegang Philol. Woch. 1932, 245ff. gezeigt und an ihn anschließend E. R. Goodenough Quantulacumque, Studies pres. to Kirsopp Lake (London 1937) 228ff. Der Wahrheitsgehalt dieser Deutung aber hängt davon ab, ob die Seele des Menschen nach dem Tode noch ein Sein (*ὡς ἔστι τε ἡ ψυχή*), irgendeine *δύναμις* und eine *φρόνησις* hat (70 B).

Der erste Beweis soll auf Grund des Kreislaufgedankens (*ὡςπερὶ κύκλῳ περιότα* 72 B, vgl. Heraklit frg. 60) geführt werden, so wie er die Logik Heraklits und der in seiner Denkform denkenden Mystiker (s. Leisegang Denkformen 60ff.) beherrscht. Das Werden wird vorgestellt als eine Kreisbewegung zwischen polaren Gegensätzen (*ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία* 76 E), die ineinander umschlagen (*ἀνακλιμπτοι πάλιν ἐπὶ τὸ ἔτερον* 72 B, vgl. Heraklit frg. 88: *τὰδε γὰρ μεταπεόντα . . . πάλιν μεταπεόντα*). Sokrates beruft sich dabei auf einen *παλαιὸς λόγος* (76 C), nach dem 'die Seelen von hier kommend dort (im Hades) sind und dann wieder hierher zurückkehren und aus den Toten entstehen (*γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων*); und wenn es sich so verhält, daß die Lebenden wieder aus den Toten werden (*πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζώντας*), muß dann nicht unseren Seelen dort ein

Sein zukommen? Wenn also beim Eintritt in unser irdisches Leben aus den Toten Lebende werden, so müssen auch beim Eintritt in den Hades aus dem Ende des irdischen Lebens Gestorbenen Lebendige werden. P. verbindet hier den Gedanken des Kreislaufs, nach dem das Lebendige aus dem Toten und das Tote wieder aus Lebendem wird (72 A: τὸς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἦτον ἢ τοὺς τεθνεώτας ἐκ τῶν ζῶντων, vgl. Melissos in seiner Polemik gegen Heraklit Diels-Kranz Vorsokr.⁵ 30 B 8, 2: τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι), mit dem Glauben an ein Weiterleben der Seele nach dem Tode und ihrer Wiederkehr in einem neuen Körper, wie er in den orphischen Mysterien gepflegt wurde. Die Umdeutung dieses Mysterienmotivs vom Sterben und Wiedergeborenwerden der einzelnen Seele in den physischen Kreislauf, durch den aus Lebendem Totes und aus Totem wieder Lebendiges wird, hatte schon Heraklit vollzogen (Leisegang Denkformen 81ff.), ebenso wie er die hier von P. zum Teil unrichtig nachgeahmte, die Gegensätze ineinander überführende Dialektik schuf (s. Art. Logos o. Bd. XIII S. 1059f.). Die Platonstelle aber wurde bisher so erklärt, daß man annahm, der menschliche Leib sterbe, löse sich in seine Bestandteile auf und aus dem toten Stoff entstehe wieder neues Leben. Vom Leib aber ist hier gar nicht die Rede. Die Seelen sterben. Aus den toten Seelen werden durch Umschlagen in das Gegenteil die lebendigen im Hades. Und darum muß unseren Seelen ‚dort‘ ein Sein zukommen. Treten sie aber aus dem Hades wieder in das irdische Leben ein, so müssen sie erst als Hadesseelen sterben, um in einem menschlichen oder anderen Leibe wiedergeboren zu werden. Der Kreislauf war, wie Leisegang Denkformen 80 gezeigt hat, von der Entwicklung der Pflanze abgelesen, die eine Frucht und Samen hervorbringt, der, wenn er sich von der Pflanze gelöst hat, zunächst tot ist und nicht weiter wächst. Wird er aber in die Erde gesenkt, so wird er wiedergeboren. Aus dem toten Korn wächst ein neues Leben, das sich einen neuen Leib bildet. Der Gedanke hat sich bis zu Paulus 1. Kor. 15, 37ff. erhalten: ‚Was du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn...‘ Es besteht also kein Widerspruch zwischen der Lehre vom Kreislauf, in dem aus Totem Lebendes und aus Lebendem Totes wird, und der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit einer Seele, wenn man unter ihr das Leben, Sterben und Wiedergeborenwerden ein und derselben Seele in ewigem Kreislauf versteht, vgl. Menon 81 B: ‚Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, und bald komme sie ans Ende (τελευτᾶν), was sie sterben nennen (ἀποθνήσκειν καλοῦσι), bald aber werde sie wieder geboren (παλιν γίνεσθαι), zugrunde aber gehe sie niemals.‘ Die Unsterblichkeit schließt also das Sterben der Seele nicht aus, sondern ein. Die Unsterblichkeit besteht im sogenannten Sterben, Wiederaufleben und Wiedersterben und ist ein in sich geschlossener Kreislauf, der keine Auflösung der individuellen Seele in das Weltall (v. Wilamowitz P. I 329f.) zuläßt, so daß sowohl die übliche Kritik an diesem Beweise wie auch seine Auffassung als Bild der ‚Idee des Lebens‘ bei A.

Tumarkin Rh. Mus. LXXV (1926) 69 vgl. 82 nicht zutrifft. P. ist es dabei auch um die vielen aufeinander folgenden Formen der Existenz einer Seele zu tun, die von dem Leibe abhängen, den sich die Seele bei ihrem Wiederaufleben erlost oder zuerteilt bekommt. So zeigen es die Mythen in der Politeia und im Tim. Das alles braucht P. allerdings nicht nur zur Beantwortung der religiösen Frage nach dem Schicksal der Seele, sondern vor allem zur metaphysischen Erklärung und Begründung des Wesens und Seins der Ideen als der Prinzipien der Wissenschaft und der Ethik, wie er es schon im Menon zeigte. An ihn knüpft der zweite Teil des Beweises an.

Ausgegangen wird von dem Satz, den Sokrates oft auszusprechen pflegt, daß unsere μάθησις (Lernen, Verstehen) eine ἀνάμνησις sei. Er setzt voraus, daß unsere Seele irgendwo gewesen ist, bevor sie in dieser menschlichen Gestalt war, und daß sie deshalb etwas Unsterbliches zu sein scheine, ‚wenn dieser Logos wahr ist‘. Damit ist die Begründung mit allen ihren Voraussetzungen und ihrer Einschränkung im voraus gegeben. Das Weitere ist in die Breite gehende Ausführung. Der psychologische Vorgang der Erinnerung wird hier an Beispielen dargestellt, die im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung bleiben: der Anblick einer Leier, eines Kleides weckt die Erinnerung an ihren Besitzer, der Anblick eines Gemäldes die an den Abgebildeten, der ebenfalls durch die Sinne wahrnehmbar ist. Dabei kann die erste Wahrnehmung dem erinnerten Gegenstande ähnlich (Gemälde) oder unähnlich (Kleid) sein. Dann aber wird ein ganz anderer Vorgang als ἀνάμνησις gedeutet: der Anblick gleicher oder ungleicher Gegenstände erweckt die Erinnerung an das Gleiche, die Gleichheit als solche. Das ist keine Erinnerung, sondern eine Generalisierung, eine Begriffsbildung, eine Abstraktion. Solche Begriffe wie das Gleiche, das Gute, das Schöne an sich sind nun nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern können nur durch die Seele erkannt werden. Dabei wird die seelische Erkenntnis durch die sinnliche ausgelöst, und diese Bedeutung der Sinneserkenntnis steht, wie K. Buchmann Philol. Suppl. XXIX 1 (1930) 65, 152 bemerkt, in einem merkwürdigen Gegensatz zu den anfänglichen Ausführungen des Phaed., daß nur der, der sich ganz von den Sinnen abwendet, zur vollen Erkenntnis des Seienden gelangen kann, vgl. dort auch die Herausarbeitung der weiteren Unterschiede zwischen der Fassung der Wiedererinnerung und der Ideenlehre im Menon und im Phaed. So lautet nun der erweiterte Schluß: ‚Wenn nun das, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jede solche Wesenheit (οὐσία) existiert (εἶναι) und wir auf sie alles von den Sinnenwahrnehmungen Kommende beziehen (ἀναφέρομεν) und dabei finden, daß sie früher uns angehörte, und wir diese mit ihr vergleichen, so folgt daraus notwendig, daß so wie dies existiert, so auch unsere Seele sein muß, und zwar bevor wir geboren wurden‘ (76 Df.). Von der Existenz der Ideen im Denken wird also auf die vorgeburtliche Existenz der Seele als der Trägerin dieses Denkens geschlossen. Die Seele erinnert sich an Ideen, diese haben ein körperloses, nur durch Denken zu erkennendes Sein, also hatte auch die

Seele ein körperloses Sein, als sie diese Ideen kennenlernte. Das ist der Kern des Beweises, den Kant als einen Paralogismus entlarvte. Das Weiterleben der Seele nach dem Tode aber ergibt sich durch die Verbindung dieses Arguments mit dem ersten: „Denn wenn die Seele schon vorher da ist und wenn sie bei ihrem Eintritt ins Leben und bei ihrer Geburt aus nichts anderem geboren werden kann als aus dem Tode und aus dem Tode, dann muß sie auch existieren, wenn sie gestorben ist, da sie ja wiederum geboren werden muß“ (77 D). Man beachte, daß es auch hier die Seele ist, die stirbt, tot ist und wiedergeboren wird. P. spricht hier von der Wiedergeburt der Seele zum Leben im Hades, und erst dadurch ist der Beweis geschlossen. Ihm steht die Vorstellung von der Seele entgegen, die an den Körper gebunden ist und beim Tode des Leibes von den Winden auseinandergeblasen wird. Sie liefert den Übergang zum

zweiten Beweis. Er beruht auf einer Aufteilung der Dinge in solche, die in ihre Teile aufgelöst werden können, und in solche, bei denen das nicht möglich ist. Zur ersten Art gehört das Zusammengesetzte, zur zweiten das Einfache und sich immer gleich Bleibende, und das sind die unveränderlichen und deshalb wahrhaft seienden Ideen. Zur ersten gehört alles mit den Sinnen Wahrnehmbare, zur zweiten das nur durch Denken (τῷ τῆς διανοίας λογισµῷ) Erfassbare. Die zur ersten gehörenden Dinge sind sichtbar, die zur zweiten gehörenden unsichtbar. Nun wird der aus Leib und Seele bestehende Mensch auf diese beiden Arten von Dingen aufgeteilt. Der Körper gehört zur ersten, die Seele zur zweiten. Deshalb zerfällt der Körper bald nach dem Tode. Die reine Seele aber, die sich schon in diesem Leben von allem Körperlichen befreite, entweicht zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, Göttlichen, Unsterblichen, Geistigen, wo sie wie die erlösten Mythen in Wahrheit mit den Göttern vereint lebt. Die unreine Seele aber bleibt aus Furcht vor dem Unsichtbaren, dem wahren Hades, in der Nähe des Körpers und seines Grabes, büßend für ihr schlechtes Leben, bis sie wieder in einen Menschen- oder Tierkörper eingeschlossen wird, und zwar „fällt sie in den anderen Körper wie ein darin gesäter Same und beginnt in ihm zu wachsen“ (πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφυεῖσθαι 83 D), ein Ausdruck aus dem hervorgeht, daß P. die Lehre vom Kreislauf nach Analogie der Entwicklung der Pflanze vom Samen bis zur Frucht und wieder zum Samen und Keimen kannte und auch hier innerhalb dieser Vorstellung bleibt. Die reine Seele des Philosophen gelangt also, wenn sie stirbt (ἐπειδὴν τελευτήσῃ 84 B) zu dem, was mit ihr verwandt (συγγενής) ist, und braucht deshalb nicht zu befürchten, daß sie aufgelöst und vom Winde verweht wird. Der Ausgangspunkt des Beweises ist die Aufteilung der Dinge in zwei Arten, also eine *διαλογεῖσθαι*, und die Unterordnung des näher zu bestimmenden Gegenstandes unter die Art, deren wesentliche Merkmale er trägt. In der Einordnung der Seele in die Art der idealen Gegenstände liegt der Fehler, da die spezifischen Merkmale der Seele, durch die sie sich von allem, was nicht Seele ist, unterscheidet, nicht die der Ideen sind, sonst müßte die Seele selbst ein idealer Gegen-

stand, eine Idee sein. Die Ideen aber müßten, wenn die Seele zu ihnen gehörte, eine reale und nicht nur eine ideale Seinsweise haben, da sonst die Seele auch nur ein ideales Sein hätte, also ein bloßer Denkgegenstand wäre. Man beachte aber dabei, wie P. nur von Ähnlichkeit mit dem sich Gleichbleibenden, auf das bezogen (περὶ ἐκείνο) auch die Seele sich gleich bleibt, von ihrer Verwandtschaft mit den Ideen spricht und ihre volle Identifizierung mit ihnen vermeidet. Ebenso wird einschränkend gesagt, daß sie gänzlich oder doch nahezu unauflösbar (80 B) sei. Das sind „kritische Hinweise, die er selbst freigebig ausgestreut hat“ (Friedländer P. I 329). Was erreicht werden soll, ist eine möglichst weit gehende Übereinstimmung des Dualismus von Ideen- und Sinneserkenntnis mit der Zweifelt von Seele und Körper, der als Kerker erscheint, an den die Seele gefesselt ist (82 E), um zugleich dem Mysterien-glauben möglichst nahe zu bleiben.

Das Folgende ist durch ein längeres, von der Ehrfurcht vor solchem Glauben gefordertes Schweigen von allem Vorausgehenden geschieden. Über das Motiv des prophetischen Gesangs sterbender Schwäne und die Bezeichnung des Sokrates als Diener des Apollon s. K. Kerényi Die Antike X (1924) 55. Das Gespräch wird erst dadurch wieder belebt, daß Sokrates selbst den Zweifel an der prophetischen Rede eines Sterbenden für berechtigt erklärt, dadurch der Kritik Raum gibt und ihr das Peinliche nimmt. Nicht der *θεῖος λόγος*, sondern der beste und unwiderleglichste der menschlichen *λόγοι* soll entscheidend sein, und so wird der *δευτερος πλοῦς* begonnen, der hierdurch ironisch als minder wertvoll bezeichnete zweite, aber doch der eigentliche und wesentliche Versuch, zur Klarheit zu kommen.

Wurden bisher Körper und Seele getrennt und einander gegenübergestellt, war der Tod ein Zustand der Seele, durch den sie zu neuem Leben übergang und dabei einen neuen Körper belebte, so wird jetzt durch den Einwand des Simmias dieses Verhältnis umgekehrt: nicht die Seele, sondern der Körper stirbt und zieht die Auflösung der Seele nach sich. Der Körper ist wie eine Lyra, deren Saiten durch Entgegengesetztes gespannt sind, und die Seele ist die durch ihn hervorbrachte Harmonie, eine Mischung aus Gegensätzen, die zerstört wird durch Erschlaffung, Krankheit, Zerfall des Körpers, mag die Harmonie als solche auch noch so unkörperlich, unsichtbar und göttlich sein, und zwar ist die Seele das Erste, was bei dem sogenannten Tod (ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ) zugrunde geht. Die Auffassung der Seele als Harmonie, womit aber wahrscheinlich die Weltseele mit ihrer Sphärenharmonie gemeint war, ist pythagoreisch und wurde dem Philolaos zugeschrieben (Vorsokr. 5 44 [32] A 23); über die Mischung der menschlichen Seele aus den gegensätzlichen Elementen des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten s. die Belege bei Ueberweg-Praechter 12 267.

Dazu kommt der Einwand des Kebes, der die Vorstellungen vom Wesen der Seele, in denen sich der erste Beweis bewegt, beibehält, aber den Hinweis darauf enthält, daß, wenn auch die Seelen oft geboren werden und wieder sterben und eine Seele imstande ist, es auszuhalten, oftmals ge-

boren zu werden, sie doch bei einem Tode (*ἐν τῷ τῶν θανάτων*) zugrunde gehen könne.' Der Tod der Seele und die Auflösung des Leibes bedingen sich hier wieder so, daß das Sterben der Seele als Tod bezeichnet wird und die Auflösung des Körpers nach sich zieht, nicht umgekehrt, wie es Simmias will.

Die beiden Einwände bringen eine unbehagliche Stimmung hervor, womit P. ihre Berechtigung andeutet. Es bedarf einer langen Überleitung und einer Zusammenfassung der bisher gewonnenen Ergebnisse, an deren Schluß ausdrücklich erklärt wird, daß bisher angenommen wurde, der Tod müsse in dem Untergang der Seele bestehen, da der Leib ja unaufhörlich und immer zugrunde gehe (*καὶ ἡ αὐτὸ τοῦτο θάνατος ψυχῆς ἄλειρος, ἐπεὶ οὐμὰ γέ ἀεὶ ἀπολλύμενον οὐδὲν παύεται*). In der Entgegnung muß daher der Nachdruck darauf gelegt werden, daß nicht die Seele vom Körper, sondern der Körper von der Seele abhängig ist. Sie gipfelt deshalb in dem Nachweis der Herrschaft der Seele über den Körper und seine Affekte. Damit ist der Vergleich der Seele mit einer vom Körper und seinem Zustand abhängenden Harmonie erledigt.

Der zweite Einwand fordert eine genaue Untersuchung der Ursache des Entstehens und Vergehens (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι* 85 E). Die Frage nach der Ursache, die Aitiologie, verbunden mit dem Problem des Vergehens und Entstehens, war seit Anaximander der Hauptgegenstand der vorsokratischen sog. Naturphilosophie. P. läßt deshalb seinen Sokrates bei den Physikern nach der Ursache suchen, auf Anaxagoras und seinen *νοῦς* als *ἀρχή* die Hoffnung setzen und sich dann enttäuscht den Begriffen zuwenden (*εἰς τοὺς λόγους καταφρονῶντα*), um in ihnen die Wahrheit über das Seiende zu entdecken (*ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν* 99 E).

Drei verschiedene Ursachen werden nun nebeneinandergestellt (98 Cff.): die körperlichen, materiellen Ursachen (Sokrates sitzt im Gefängnis, weil ihn seine Knochen und Sehnen usw. dahin getragen haben, *causa fiendi*), die seelischen Motive des menschlichen Handelns (er sitzt im Gefängnis, weil es den Athenern besser schien, ihn zu verurteilen, und es auch ihm besser schien, hier zu sitzen und die Strafe auf sich zu nehmen, *causa agendi*), die logischen Gründe (Gegenstände oder Personen werden als groß, gut, schön erkannt, weil sie unter die Begriffe des Großen, Guten, Schönen an sich fallen, *causa cognoscendi*). Der logische Grund wird nun so behandelt, als ob er ein Realgrund wäre, und darin liegt das Irritierende an diesem Beweise. Wie der Physiker die Kette von Wirkungen und Ursachen bis auf eine erste, hypothetisch angenommene Ursache (*ἀρχή*) zurückverfolgte, so sollen auch die logischen Gründe von einer ersten Ursache, einem Prinzip, hergeleitet werden. Solche Ursachen sind die Ideen, und sie sollen der Grund für die Beschaffenheit der Dinge sein, die an ihnen teilhaben. Das Feuer ist warm, weil es an der Idee der Wärme teilhat, der Schnee kalt, weil er an der Idee der Kälte teilhat. Es ist die *παρουσία* oder die *κοινωνία* (49 D) der Idee, die die Dinge zu dem macht, was sie sind. Im Bereiche des Lo-

gischen aber schließen Gegensätze einander aus. Entgegengesetzte Dinge können ineinander übergehen, das Große klein und das Kleine groß werden, die Gegensätze selbst aber als Begriffe können nicht auseinander entstehen und ineinander übergehen (91 Bf.). Bringt man den Schnee mit der Idee der Wärme, die der Kälte entgegengesetzt ist, zusammen, so 'entweicht' er (*ἀπεξήει*), d. h. es handelt sich dann nicht mehr um Schnee; denn was nicht kalt ist, ist nicht Schnee. Oder er geht unter, d. h. warmer Schnee schmilzt und löst sich auf. Da nun die Seele an der Idee des Lebens teilhat, Leben und Tod aber einander ausschließen, so 'entweicht' beim Herantreten des Todes die Seele. Untergehen aber kann sie nicht, da sie zugleich an der Idee der Unzerstörbarkeit teilhat (106 Df.). Der Schluß ist nur unter der Voraussetzung richtig, daß die Idee die reale Ursache der Eigenschaften der Dinge ist, die an ihr teilhaben, daß also die Idee der Seele als Lebensprinzip die Ursache ihres ewigen Lebens ist. Aber ein rollendes Rad hat an der Idee der Bewegung teil nur so lange, als es rollt und in Bewegung ist, und die ewige Idee der Bewegung vermag es nicht, das rollende Rad, das an ihr teilhat, in ewiger Bewegung zu erhalten und das Gegenteil, die Idee der Ruhe, von ihm fernzuhalten. Das Rad kann an beiden Ideen teilhaben, zwar nicht zugleich, so doch nacheinander. Ebenso die Seele, und darum ist auch dieser Beweis falsch. Hier liegt zugleich der Grund für die Auffassung der platon. Ideen als wirkender Ursachen in der späteren Entwicklung des Platonismus, s. hierüber E. Hoffmann Platonismus u. Mittelalter, Vortr. d. Biblioth. Warburg 1923—1924 (1926) 43ff.

Die Weiterverfolgung des Schicksals der Seele in ihrem Leben nach dem Tode führt zur Darstellung eines ganzen, die Unterwelt, die Erde und den Himmel umfassenden Weltbildes in Form eines Mythos, dessen Grundlage aber das wissenschaftliche Weltbild der Zeit P.'s ist, s. E. Frank P. u. d. sog. Pythag. (1923) 184ff., zur Schilderung der Unterwelt C. Baensch Arch. f. Gesch. d. Philos. XVI (1903) 189—203, zum Weltbild E. Goldbeck N. Jahrb. XXX (1912) 165—175, zum Erdbild P. Friedländer Sokrat. II (1914) 628ff. Arch. Jahrb. XXIX (1914) 98ff. = P. I Exkurs I: Die Anfänge der Erdkugelgeographie 242—269. Hiermit verbunden ist die Scheidung der Seelen in drei Gruppen, die auch im Gorgias und in der Politeia wiederkehrt, s. Friedländer P. I 219, über den inneren Zusammenhang der eschatologischen Mythen im Gorgias, Phaedon und Rep. A. Döring Arch. f. Gesch. d. Philos. VI (1893) 475—489. H. Neugebauer P.s. Mystik (1934). Sie zerfallen in die Unheilbaren, die in den Tartaros gestoßen werden und nie wiederkehren, die Heilbaren, die nach einem Jahr der Qual die Möglichkeit haben, ein neues Leben zu beginnen, die Seelen der Frommen, die zu den reinen Wohnstätten außerhalb der Erde gelangen und von denen die durch das Streben nach Weisheit und Erkenntnis geläuterten ganz körperlos an unbeschreibbaren Orten im Himmel weilen werden.

So werden die Formen und Vorstellungen der Mysterienreligion bis zum Schluß beibehalten, ihr Inhalt aber ist ein philosophischer geworden:

Reinigung und Erlösung vom Irdischen nicht durch kultische Weihe, sondern durch eigenes sittliches Streben und Arbeit an sich selbst, nicht Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse durch Inspiration, sondern Erkenntnis des Wesentlichen durch das reine Denken.

18. Das Symposium ist das künstlerische und philosophische Gegenstück zum Phaedon. Wunden im Phaed. Sinnenwelt und Ideenwelt voneinander derart geschieden, daß der Weg von der einen zur andern nur durch den Tod hindurchgeht, so werden sie im Symp. durch den irdisch-himmlichen Eros miteinander so eng wie möglich verbunden. Das Streben des Philosophen nach dem Tode aber dient ebenso wie der philosophische Eros der Erkenntnis der Ideen und dem Leben nach der Idee. Im Phaed. schildert P., wie der Mensch durch die Ideenerkenntnis und die Katharsis der Seele hinauswächst über die Schranken des Erdendaseins, im Symp. gibt er einen Beweis dafür, wie die überirdische Ideenwelt hineinwirkt in das Menschenleben. Während im Phaed. Sokrates sich an den engsten Kreis der philosophischen Freunde wendet, soll er sich hier ‚in der feinen Welt zeigen‘ (v. Wilamowitz P. I 354), und die philosophische Dialektik wird bis auf wenige Fragen ausgeschieden.

Das Ganze ist noch mehr Dichtung als der Phaed., ‚ein Stück reinsten, goldenster Phantasie‘ (Geffcken Griech. Lit.-Gesch. II 96), und doch entspringt es trotz aller Poesie gleichfalls aus den ideengeschichtlichen Grundlagen des platon. Denkens‘ (Hirschberger Philos. Jahrb. d. Görresges. XLVI 1933, 223). Zur Stellung in der Symposienliteratur vor und nach P. s. Geffcken I 11. 120—124. 265. J. Martin Symp. Die Gesch. einer literar. Form. Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. XVII 1, 2 (1931), zum Verhältnis des xenophontischen zum platon. Symposium s. die Literatur bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 78.

Die Zeit, zu der P. das Gastmahl als Nachfeier der Dichterkrönung des Agathon spielen läßt, ist durch die Notiz bei Athen. 217 A: δ (sc. Ἀγάθων) μὲν γὰρ ἐπὶ Ἀρχοντος Ἐυφῆμου σπαρανοῦται Ἀγῶνος, als das 4. Jahr der 90. Olympiade, 416 v. Chr., gegeben. Sie stimmt zur Bezeichnung des Agathon als νέος (175 E) und der Darstellung des Alkibiades, der so nur vor dem sizilischen Feldzug erscheinen konnte (216 B). Die Zeit aber, zu der von Apollodoros das der Erinnerung Würdigste aus den dabei gehaltenen Reden erzählt wird, kann nach den bei R. G. Bury The Symp. of P. with introd., crit. notes and comm.² (1932) LXV gesammelten Hinweisen auf etwa 400 angesetzt werden. Über die Zeit der Abfassung durch P. bald nach dem Phaed. s. o. S. 2431 und Bury LXVI. v. Wilamowitz Herm. XXXII (1897) 102; P. II 176ff., der besonders den angeblichen Anachronismus 193 A behandelt. Vgl. hierzu und zu allen weiteren Einzelheiten neben Bury den Kommentar zur Ausg. von A. Hug, 3. Aufl. von H. Schöne (1909).

Wurden im Phaed. die vorplaton. Lehren über das Wesen der Seele und ihr Fortleben nach dem Tode in den Dialog hineingearbeitet, so dienen die im Symp. gehaltenen ersten fünf Reden der Herstellung der Atmosphäre für die Reden des Sokrates und des Alkibiades durch die Schilderung

der verschiedenen Auffassungen des Wesens des Eros, ‚den wir mit unserem Femininum nie wiedergeben sollen‘ (v. Wilamowitz P. I 361); s. über den Eros R. Lagerborg Die platon. Liebe (1926). Gegen G. Calogero Il Simp. di P. (1928) s. P. Rotta Di una recente interpret. dell' ‚amore‘ nel Simp. plat. in Philosophia perennis I (1930) 3—10. C. Ritter Platon. Liebe, dargestellt durch Übers. u. Erläuter. d. Symp. (1931) 55—79 mit Kritik des Buches von Lagerborg 80—84. K. Hildebrandt P.s Gastm. (1934) 35—54. Friedländer P. I 51—67. Jede der Reden ‚bringt Gedanken und Möglichkeiten zur Sprache, die auch sonst in den Kranz der philosophischen Überlegungen P.s über das Gute und den Wert eingeflochten sind‘ (Hirschberger Philos. Jahrb. d. Görresges. XLVI [1933] 203f.).

Die erste Rede hält Phaidros, der das Thema vorgeschlagen hat, aus dem Dialog Phaedr., in dem er sein Interesse an λόγῳ ἑρωτικῷ zeigt, bekannt ist und im Protag. 315 C unter den Hörern des Hippias genannt wird, s. über ihn v. Wilamowitz P. I 259f., wo er als Vertreter der Mode-Rhetorik gekennzeichnet wird. Der Inhalt seiner den Eros preisenden Rede ist nach einem rednerischen Ordnungsschema (Friedländer P. II 300, 1) angelegt, halb mythisch, halb ethisch (Jowett P. I 528 bei Bury XXV 2). Eros erscheint nach den aus Hesiod, Akusilaos, Parmenides zitierten Versen als uraltester Gott und kosmische Weltkraft. Als solcher ist er der Urheber des höchsten Gutes, der Liebe, die definiert wird als Abscheu vor dem Häßlichen (τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχρότην) und Streben nach dem Schönen (ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν 178 D). Er begeistert den des Gottes vollen (ἔνθεος) Verliebten zur Tapferkeit, zum Heldenmut und Opfertod. Während die Philologen diese Rede für die inhaltlich dürftigste halten, die nur Gemeinplätze (v. Wilamowitz P. I 368) bringt und über ‚den preisenden, verherrlichenden Ton der schönen Rundgesänge‘ (Reinhardt P.s Mythen 55), die bei solchen Gelegenheiten üblich waren, nicht hinausgeht, findet K. Hildebrandt P. 203f. in ihr ‚die rechten Töne, die Ethos und Weihe des Abends andeuten‘ und eine Verherrlichung ‚des kriegerischen Eros Sparta‘. Die stilistisch-rhetorischen Eigenheiten hat Bury XXV zusammengestellt.

Als zweite beachtenswerte Rede wird die des Pausanias herausgegriffen, der von P. ebenfalls im Protag. 315 D, und zwar unter den Hörern des Prodikos, genannt wird und den Xen. symp. VIII 32 als Verteidiger der Knabenliebe auftreten läßt. Er ist der Liebhaber des Agathon und vertritt die ‚Grundsätze, welche in der Gesellschaft für die schickliche und unschickliche Knabenliebe anerkannt waren‘ (v. Wilamowitz P. I 359), ‚das altadelige Ideal, gegründet und gestützt auf eine Theorie im Geiste der Sophistik‘ (Reinhardt 55). Sein Vortrag verrät noch mehr rednerische Schulung als der des Phaidros, s. die Sammlung der rhetorischen Stilblüten bei Bury XXVII. Auch er beginnt mit den Mythen, um dann zur soziologischen und ethischen Betrachtung der Wirkungen des Eros überzugehen. Dazu dient die Unterscheidung einer Aphrodite

Urania und Pandemos, der ein himmlischer und ein gemeiner Eros entsprechen; über den auch bei Euripides auftretenden zweifachen Eros s. die Stellen bei Bury 31, dazu v. Wilamowitz P. I 362, dagegen Friedländer P. II 302, 1. Der sophistische Relativismus tritt in der Gegenüberstellung und dem Vergleich der verschiedenen Gesetze und Sitten ebenso hervor wie in der Ablehnung eines absoluten Maßstabs für die Beurteilung einer Handlung überhaupt und der Erotik im besonderen. Der athenische Nomos ist der relativ beste, wenn er auch schwer zu verstehen ist. Aus ihm wird ‚sozusagen der Ehrenkodex der attischen Knabenliebe‘ (v. Wilamowitz P. I 362) abgeleitet. Dabei wird der auf den Körper und der auf die Seele gerichtete Eros unterschieden und nur dieser gelten gelassen, der zur *φρόνησις* und *ἀρετή* (184 D) führt und dem man sich hingeben soll *ἀρετῆς γ' ἕνεκα καὶ τοῦ βελτίων γενέσθαι* (186 B), was durchaus der platon. Lehre entspricht.

Die dritte Rede, gehalten von dem Arzte Eryximachos, einem Asklepiaden (186 E), dem besonderen Freund des Phaidros (177 A), neben dem er im Protag. 315 C erscheint, soll den Eros von der physiologischen Seite aus erfassen. Sie kann als eine Parodie auf den pedantischen Stil medizinischer Abhandlungen aufgefaßt werden. ‚Scharf gesonderte Abschnitte eiden jeweils in einer schematisch formulierten Begriffsbestimmung‘ (Friedländer P. II 304, der auf die überscharfe Disposition in gewissen hippokratischen Schriften, z. B. *Περὶ τῶν ἐν κεφαλῇ τρομάτων*, hinweist). Ausgegangen wird von der Lehre der Physiker, nach der sich die entgegengesetzten Elemente lieben, wobei wieder ein edler und ein gemeiner Eros unterschieden werden. Der edle stiftet Harmonie im Weltall und im Menschen, der unedle in seiner Unmäßigkeit Unwetter, Seuchen und Krankheit. Das Unterscheiden beider und die Förderung des edlen Eros ist die Aufgabe der Wissenschaft, zunächst der Medizin, die in der Einsicht in die Liebesbegehungen des Leibes in bezug auf Anfüllung und Entleerung besteht, dann auch der Gymnastik und der Landwirtschaft, vor allem aber der Musik, die als Einsicht in die Liebesbegehungen in bezug auf Einklang und Rhythmus definiert wird, schließlich der Astronomie mit ihrer Beobachtung im Kosmos, des Wechsels der Jahreszeiten, der Mischung der Atmosphäre. Über sie alle erhebt sich die Mantik, die Wissenschaft vom Verkehr der Götter mit den Menschen, die zwischen Göttern und Menschen Freundschaft stiftet. Bei Menschen und Göttern hat der Eros die größte Macht, der sich mit Sophrosyne und Dikaiosyne auf das Gute (*περὶ ἀγαθὰ*) richtet. So steigt hier der Preis des Eros durch die entsprechend angeordneten *τέχνη* vom Mikrokosmos zum Makrokosmos und über diesen hinaus zu den Göttern empor.

Auf den Vertreter des Nomos und den der Physis (Reinhardt 58) folgen die beiden Dichter, der Komiker und der Tragiker. Ein Ordnungsprinzip braucht in dieser Reihenfolge nicht zu liegen, s. die Zusammenstellung und Kritik der verschiedenen Theorien über die Anordnung der Reden in aufsteigender Linie, nach Paaren usw. bei Bury LIII, vg. Friedländer P. II 808

Die Rede des Aristophanes behält den feierlichen Ton als Kontrast zum komischen Inhalt bei, ein ‚Hieros Logos des Komikers‘ (Reinhardt 58), und ist in ihrem Hauptteil die Erzählung eines Mythos im alten Stil der Legenden vom Urzustand der Menschheit, ähnlich dem Protagorasmythos; zur Stilform vgl. E. Norden *Agnostos Theos* 368ff. Friedländer P. II 307, 1. Dieser Stil in schlichtester attischer Prosa sollte allein schon davon abhalten, mit Hildebrandt P. 208 den Sinn dieses Logos im Ernst darin zu finden, daß ‚man eine Religion, eine Kirche des Eros begründen‘ soll und daß dieser ‚Gedanke der Religionsgründung die Diotimarede vorbereitet.‘ Auch hier handelt es sich wie im Protag. um einen Kunstmythos, und das heißt um den Ausdruck einer Theorie in der Form der mythischen Erzählung, die der Theorie zuliebe erfunden und mit mythischen Motiven, die hierzu passen oder zurechtgeschritten werden, ausgeschmückt wird. Das rationale Gerüst, das die Erzählung trägt, ist eine einfache Hypothese zur Erklärung der dreifachen Liebe zwischen Mann und Mann, Mann und Weib, Weib und Weib, die sich als vorübergehender Drang, aber auch als innerstes, nach Fortdauer bis über den Tod hinaus strebendes Zusammengehörigkeitsgefühl äußern kann. Sie besteht in der Einführung der drei Arten von Urmenschen, der ganz männlichen, der androgynen und der ganz weiblichen, ihrer Zerschneidung in je zwei Hälften, durch die drei verschiedene Möglichkeiten der Wiedervereinigung entstehen und zwei verschiedene starke Gefühle, je nachdem ob der sich nach Ergänzung sehnde Mensch gerade die Hälfte findet, die von Urzeiten her zu ihm gehört, oder, da er sie nicht finden kann, mit einem Ersatz vorlieb nimmt, der zwar nicht seine, aber doch immerhin eine Ergänzung ist. Der erste Fall ergibt die ewige, unwiderstehliche und unaufhörliche Liebe, der zweite den flüchtigen Eros. Die Entwicklung des Menschengeschlechts strebt von der Einheit durch die Zerstückelung, die durch den Zorn der Götter über die Menschen wegen ihrer Frechheit verhängt wurde, zur Einheit zurück, die Eros, der menschenfreundlichste unter den Göttern (*θεῶν φιλανθρωπότατος*) und der Heiland (*ἰατρός*) bewirkt, der als Naturkraft nichts anderes ist als ‚die Sehnsucht, der Drang nach dem Ganzen‘ (*τοῦ ὅλου ἢ ἐπιθυμία καὶ διωξίς* 192 E). Diese logisch klare, völlig durchsichtige, in mythisches Gewand gehüllte Erklärung der *ἀνθρωπίνῃ φύσει* (189 D—190 C) und ihrer *παθήματα* (190 C—193 A), in der alles bis aufs letzte ausgedacht ist, schließt es nicht aus, daß P. viele Motive aus alter Tradition übernommen hat, wie es K. Ziegler Arch. f. Rel. X (1909) 542; Verh. dt. Philol. in Posen 1911, 41—42; N. Jahrb. XXXI (1913) 529—573 zeigte. Über die als Bausteine benutzten mythischen Bestandteile hat v. Wilamowitz P. I 370 das Nötigste gesagt, der 366ff. auch eine meisterhafte Übersetzung lieferte und über die hier zu ihrem Recht kommende triebhafte Seite des Liebeslebens richtig bemerkte, daß sie hier besser und wahrer zur Geltung kommt als in der ‚Zuchtanstalt eines guten Nachwuchses in P.s Staat‘ (365).

Die hochfliegende Rede des Agathon, der damals etwa 32 Jahre alt war (geb. 448) und dessen weibisch-weichliches Wesen Aristoph. Thesm. 191ff. (*λευκός, ἐξυρημένος, γυναικόφωνος*), 200 (*κατάφυγος, εὐρύπρωκτος*) verhöht, soll im Unterschied von den anderen eine regelrechte Lobrede sein nach dem *τρόπος ὀρθός παντός ἐπαίνου περὶ παντός* (195 A), die beim Enkomion eines Gottes zerfällt in die Darstellung seines Wesens (*οἶός ἐστιν*) und dann seiner Gaben (*ἔπειτα τὰς δόσεις*). Das Ganze ist eine ‚virtuose Parodie‘ des Redestils des Gorgias mit seinem Wortgeklingel (v. Wilamowitz P. I 370) s. die Zusammenstellung der stilistischen Eigenheiten bei Bury XXXVI und zur Prädikation des Eros 197 D E. Norden Agnostos Theos 260), ‚die entwurzelte, in Formvollendung triumphierende Gebärde des Virtuosen‘ (Reinhardt 62), für die er den Beifall aller Anwesenden, auch den des ‚bezauberten‘ Sokrates erntet, woraus sich aber kein Schluß auf den inhaltlichen Wert dieses Hymnus ziehen läßt, der hier wohl kaum als Vollzug ‚des Gottesdienstes im Gesang‘ (Hildebrandt 208f.) aufgefaßt werden kann. Der Beifall gilt der persönlichen Leistung des Virtuosen, für die in einem Gottesdienst kein Platz ist. Inhaltlich knüpft die Rede an die des Phaidros an und schließt dadurch zugleich den Kreis der ersten fünf Reden ab, in denen sich der älteste Gott nun in den jüngsten verwandelt hat, um dann von Sokrates aus der Reihe der Götter überhaupt hinausgeführt zu werden. Über den Wandel des Eros vom alten zum jungen Gott und schließlich zum Kinde in der Mythologie und Kunst s. W. Gemoll Philol. Woch. LIII (1933) 1856f. LIV (1934) 30—32. Das Urteil über Agathons Rede hat P. selbst durch seinen Sokrates gefällt, der Agathon zu dem Geständnis zwingt, daß er selber nichts von dem verstanden habe, worüber er redete, worauf Sokrates ihn damit tröstet, daß seine Rede aber 40 ‚schön‘ gewesen sei (201 B).

Die Sokrates-Diotimarede. Zeigten die bisher gehaltenen Reden eine klare Gedankenfolge und Gedankenordnung, so scheint es damit zu Ende zu sein, sobald Sokrates zu sprechen beginnt, der erst an Agathon eine Reihe von Fragen nach seiner Art stellt, dann berichtet, wie er von Diotima in derselben Weise gefragt und belehrt wurde, und sie schließlich die eigentliche Rede auf den Eros halten läßt. Den Erklärern, die sich um den gedanklichen Aufbau und Zusammenhang dieses Teils bemühten, hielt v. Wilamowitz P. II 170ff. die ‚Denkfehler‘ entgegen, die ‚Gewaltsamkeiten der Dialogführung‘, die ‚verwunderlichen‘, ‚verblüffenden Behauptungen‘, alles, was ‚durchaus wider P.s Gesinnung‘ geht und was ‚er nie so beurteilt haben kann‘. Er zeigte, daß Diotima nicht nur als weise Frau und Prophetin, sondern auch ‚wie ein vollendeter Sophist‘ (*ὡς περὶ οἱ τέλει σοφισταί* 208 B) redet. Er erklärte I 378: 60 ‚P. hat also dasselbe Mittel angewandt wie in der Zuteilung seiner Leichenrede an Aspasia und auch hier mancherlei eingemischt, das keinen absoluten Wert beansprucht, sondern nicht anders als die übrigen Reden ein geistreiches Spiel ist, mit dem er die Erfindsamkeit der Rhetoren übertrumpft.‘ Das gab den Anlaß zu einer neuen Untersuchung des Sokrates-Diotima-Dialogs durch W. Kranz

Herm. LXI (1926) 437—447, der die Auffassung als geistreiches Spiel mit sophistischem Einschlag abwehrte und den gedanklichen Zusammenhang neu herausarbeitete. Unter einem *τέλει σοφιστής* wollte er hier unter Hinweis auf Krat. 403 E einen vollendeten Redner verstanden wissen. Gleichzeitig gab er in: Die Antike II (1926) 320—327 eine schöne Darstellung des Wesens der Diotima. Daß alles, was v. Wilamowitz sophistisch zu sein schien, das ‚Sokratischste ist, was gedacht werden kann‘, zeigte Stenzel P. der Erz. 215ff., und Hirschberger Philos. Jahrb. d. Görresges. XLVI (1933) 232ff. wies nach, wie auch dieser Teil des Symp. aus dem Techne-Telos-Denken des platon. Sokrates entspringt, in das P. in den früheren Dialogen einführt, es kritisierte und auf das ihm zukommende Gebiet einschränkte, aber auch nach der Ideenlehre hin fortentwickelte.

Um dieses sokratische Denken überhaupt anwenden zu können, mußte das Wesen des Eros, der als griechischer Gott eine mythische Persönlichkeit und zugleich eine in der Natur und im Menschen wirkende Kraft ist, auf ein bloßes Streben oder Begehren eingeschränkt werden, das auf etwas gerichtet ist (vgl. o. S. 2411 die Bestimmung des Wesens der *φιλία* im Lysis nach dem, worauf sie sich richtet, nach ihrem Zweck und nach dem, wozu sie brauchbar und gut ist). Der Eros richtet sich auf das Schöne und, da das Gute immer schön ist, auch auf das Gute. Hieraus wird geschlossen, daß nicht Eros als solcher gut und schön sein kann, sondern nur das *ἐρώμενον*, auf das er sich richtet, während das Schöne und Gute ihm selbst fehlt, er seiner bedarf und sich deshalb danach sehnt.

Die Folgerung, daß dann Eros kein Gott sein kann, weil er als solcher selbst gut und schön sein müßte (womit zugleich alle vorausgehenden auf dieser Voraussetzung aufgebauten Reden als die Sache nicht treffend stillschweigend abgelehnt werden). läßt Sokrates durch Diotima aussprechen, die Frau aus Mantinea (*Μαντινική* mit Anklang an *μαντική*), die hierin und in vielem anderen weise (*ἢ ταῦτα τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά*), also eine Sachkundige im sokratisch-ironischen Sinne ist. Gegen die Annahme, daß diese Frauengestalt ein Geschöpf der Dichterphantasie P.s sei (s. Bury XXXIX. v. Wilamowitz P. I 377. Friedländer P. II 312), trat Kranz Herm. LXI (1926) 437 für ihre historische Realität ein. So verschieden auch der Wert und die Autorität der Sachkundigen ist, die Sokrates befragt, so haben sie doch alle das gemeinsam, daß sie etwas wissen und können, was der platon. Sokrates nicht weiß oder kann. Hier kommt noch dazu, daß sich Diotima selbst der sokratischen Methode bedient, ihn also zu Zugeständnissen nötigt, die über seinen Horizont hinausgehen.

Wurde in einem Beweise des Phaed. die Einordnung der Seele unter die unsterblichen Wesen dadurch erreicht, daß zwei Reihen von einander entgegengesetzten Begriffen aufgebaut und die Seele dann der einen, der Körper der anderen zugeteilt wurden, so tauchen hier Gegensatzpaare auf, die durch ein *μεταξύ* miteinander verbunden sind: das Schöne, das Häßliche und das Mittlere zwischen beiden (201 E. 202 B), das Gute, das

Schlechte und das Mittlere (ebd.), das Weise, die Unwissenheit, und das zwischen Weisheit und Unwissenheit Liegende (202 A), der σοφός, der ἀμαθής und der φιλόσοφος (204 A), das Wissen, die Unwissenheit und dazwischen die richtige Meinung (202 E), schließlich der Gott, der Daimon und der Sterbliche (202 E), s. die Zusammenstellung bei K r a n z 440 und über den Begriff des μεταξύ bei P. E. Hoffmann Sokr. 1919, 48. Ein solches μεταξύ, ein Daimon, ein φιλόσοφος, etwas zwischen Weisheit und Torheit, Gutem und Schlechtem, Schönem und Häßlichem ist Eros. Diese Kennzeichnung seines Wesens, die durch die Dialektik gefunden wurde, erhält nun ihren plastischen Ausdruck in dem Mythos, der Eros als das μεταξύ von Πόρος und Πενία (203 B) darstellt, als ihr Kind, das arm, hart, rau und ohne alle Zartheit, Schönheit und Weisheit ist, aber hiernach mit allen Mitteln strebt und trachtet.

War einmal zugegeben, daß Eros kein Gott sei, was im Phaed. zurückgenommen wird, sondern nur ein ἐπιθυμῆν, so ergab sich hieraus wie im Lysis aus dem φιλεῖν, daß es auf etwas gerichtet sein muß. War dieses Ziel in einem καλόν oder ἀγαθόν gefunden, so mußte auch hier weiter gefragt werden, was denn das Schöne und Gute zu einem ἀγαθόν macht. Es ist hier die εὐδαιμονία (204 EF), bei der Halt gemacht wird, um den auch im Lysis drohenden regressus in infinitum zu vermeiden (s. H i r s c h b e r g e r 211). Dabei wird der Eros erweitert und auf jedes Verlangen nach dem Guten und dem inneren Glück ausgedehnt, das nicht mit dem Sehnen nach der anderen Hälfte oder nach dem Ganzen (Aristophanes) und nicht mit dem Streben nach dem οἰκείον (s. den Lysis) zusammenfällt, sofern diese nicht gut sind und nicht um ihrer selbst, sondern um des Guten willen erstrebt werden.

Jetzt erst sind alle Voraussetzungen erarbeitet, die zu einer Definition des Guten im Stile des sokratischen Dialogs nötig sind: Eros ist das Verlangen nach dauerndem Besitz des Guten (206 A). War aber eine solche Definition glücklich gefunden, so pflegte Sokrates weiter zu fragen — und so tut es Diotima hier — nach dem ἔργον, auf das sich das Streben, hier der Eros, bezieht und das das betreiben, in denen er wirkt (206 B): τί τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ ἔργον. Und nun muß es herauskommen, daß Eros gerade als Trieb, als ἐπιθυμία, etwas ganz anderes ist als das Streben nach dauerndem Besitz des Guten. Sokrates tut so, als wüßte er hiervon überhaupt nichts, und Diotima muß es ihm sagen: Es ist die Zeugung und das Gebären (τόκος). Der Zweck, den die Natur mit dem Eros verfolgt, ist ein ganz anderer als der, zu dem er im sokratisch-platonischen Kreise dient, und um eine Brücke zwischen beiden zu schlagen, muß das Zeugen im Schönen verdoppelt werden. Es soll sich um ein körperliches und um ein seelisches Zeugen handeln (τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν). An die Stelle von τόκος, das Zeugung und Gebären zugleich bedeutet, treten dann γέννησις und γένεσις, ἰκτεῖν und γενῆν, s. die Stellensammlung bei Bury 110, und es wird außerdem τόκος definiert als ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία (206 C), s. zu diesem Satz, der von vielen Herausgebern gestrichen wurde, v. W i l a m o w i t z P. II 171f.,

der seine Unentbehrlichkeit für den ganzen Gedankengang zeigt.

Daß es sich beim Menschen um Zeugen im ‚Schönen‘ handelt, ist leicht zu beweisen. Warum aber der auf das Schöne und Gute gerichtete Trieb ein Zeugen und Gebären ist, das soll sich aus dem Streben nach dem dauernden Besitz des Guten ergeben, das nur hierdurch befriedigt werden kann. In dem αἰ liegt die Unsterblichkeit und im Zeugungstrieb der Drang nach Unsterblichkeit, nicht der einzelnen Seele, von der im Phaed. gehandelt wurde, sondern der biologischen Gattung des ἀνθρώπινον γένος, wie es in der Parallele Leg. 721 C heißt: τὸ ἀνθρώπινον γένος φέσει τῶι μετέλληφεν ἀθανασίας. Um zu zeigen, daß die sterbliche Natur allein durch die Zeugung an der Unsterblichkeit teilhat (ἀθανασίας μετέχει 208 B), wird nachgewiesen, daß sich auch Leib und Seele, ja auch das im Gedächtnis bewahrte Wissen ständig verändern, erneuern und Altes durch Neues ersetzen. Diese Übertragung des von P. für den Körper anerkannten heraklitischen Wechsels der ganzen Zusammensetzung auch auf die Seele und sogar das Wissen, steht im Gegensatz zu den Grundüberzeugungen, zu denen er bisher seinen Sokrates hinführen ließ, der denn auch an dieser Stelle staunend fragt, ob das wirklich so sei. Und hier fällt das umstrittene Wort: καὶ ἡ, ὅσοιπερ οὐ τέλει σοφιοταί, Ἐὺ τοῦτι, ἔφη. Gemeint kann damit wohl nur die Art und Weise sein, auf die Diotima dem ungläubigen Sokrates ihre Weisheit aufdringt und deren Wahrheit beteuert¹⁾, um sie dann gleich auf die Zeugung κατὰ ψυχὴν zu übertragen, unter der das Streben nach Weiterleben der Tugend im Gedächtnis leiblicher Nachkommen ebenso wie das Reden über die Tugend zu den an Leib und Seele schönen Freunden und die Versuche gehören, sie zu erziehen (παιδεύειν).

In diese ἐρωτικά könnte auch Sokrates eingeweiht werden (ἴσως κἂν οὐ μνησθείης 209 E), d. h. in die Mysterien der Zeugung κατὰ ψυχὴν beim Umgang mit denen, die körperlich und seelisch schön, edel und wohlgewachsen sind (209 B). Anders steht es mit den vollendeten (τέλεια), bis zur Epoptie führenden (ἐποπτικὰ) Mysterien. Diotima weiß nicht, ob er dazu geeignet ist (εἰ οἶός τ' ἂν εἴης). Hier dürfte mehr als nur eine ironische Wendung des sich auch hier zu Nichtwissen bekennenden Sokrates (so Friedländer P. II 315, 2) vorliegen. Wenn Stenzel P. d. Erz. 225 hierin eine Andeutung der ‚Grenze

¹⁾ Hierzu möchte ich noch anmerken, daß der Sophist und der Hierophant nichts völlig Unvereinbares sind, wenn man beachtet, zu wem hier Sokrates spricht. Aristophanes hatte ihn selbst in den Wolken als Sophisten auf die Bühne gebracht und ihn als solchen die Einführung in seine Weisheit im Stile und Tone eines orphischen Mysteriums vornehmen lassen, dessen Einweihungsritus drastisch nachgeahmt wurde, Nub. 255ff. 498ff., s. dazu A. Dietherich Rh. Mus. XLVIII (1893) 275—283. Derselbe sophistische Hierophant Sokrates sitzt in P.s Symp. dem Dichter gegenüber, der ihn hierzu gemacht hat, und erzählt, wie ihn Diotima, die vollendete Sophistin und Hierophantin, in die Mysterien der Erotik einweihte.

des Sokratesen' sieht, folgt er den älteren Interpretēn (s. Bury 123f.), die hier eine Unterscheidung des historischen vom platonischen Sokrates fanden. Jedenfalls gehört zum Aufstieg von den *ἐρωτικά* auf dem richtigen Wege (*ἐάν τις ὀρθῶς μετῆν*) zu den *τέλεια καὶ ἐποικτικά* noch etwas dazu (abgesehen davon, daß man jung anfangen muß, was für Sokrates nicht mehr in Frage kommt), was auch einem Sokrates nicht ohne weiteres gegeben ist. Es handelt sich nicht mehr um Dialektik, sondern um ein *βλέπειν, θεωρεῖν, θᾶσθαι, κατόψεσθαι, φαντασθήσεσθαι* usw., s. die Zusammenstellung bei C. Sandulescu-Godeni Rationalität und Irrationalität in der Philos. P. s (1938) 233f. Als Führerin zur Epoptie spricht Diotima in diesem letzten Teil ihrer Rede wie die ‚Hierophantin der eleusinischen Mysterien‘ (Kranz Herm. LXI 445, s. dort 446 die Zusammenstellung der Ausdrücke aus der Mysteriensprache, vgl. auch Rohde Psyche II 284). Wie der Myste auf Stufen in den Himmel emporstiegt (zum Bild von der Treppe oder Leiter s. Dietherich Mithrasliturgie 183f.), so handelt es sich auch hier um einen stufenweisen Aufstieg, und zwar sind es, wenn man auf die beiden durch *μετὰ δὲ ταῦτα* und *μετὰ δὲ* gekennzeichneten Einschnitte achtet, drei Stufen. Auf der untersten führt die Liebe zu einem schönen Leibe und das durch sie hervorgerufene Erzeugen schöner Logoi (*γενῶν λόγους καλοῦς*) zur Erkenntnis der Schönheit der äußeren Gestalt (*τὸ ἐπ' εἶδει καλόν*) in allen Körpern. Auf der zweiten erscheint die seelische Schönheit (*τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος*), die zum *τίκτειν* von solchen *λόγοι* führt, durch die die jungen Leute besser werden, so daß sie das Schöne *ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις* sehen, worunter nach Leg. 793 D, wo *νόμοι, ἔθη* und *ἐπιτηδεύματα* zusammengestellt werden, das Ethische zu verstehen ist, worauf auch das ‚besser werden‘ schon hindeutet. Die dritte Stufe führt zur Schönheit der Wissenschaften empor (*ἐπιστημῶν κάλλος*), und hier öffnet sich der Blick auf das weite Meer des Schönen. Am Ende dieses Weges aber wird plötzlich (*ἐξαίφνης*) das Schöne an sich erblickt, dem alle diese Bemühungen gelten und das die Prädikate des Ewigen (*αἰεὶ ὄν*), des Unvergänglichen und sich immer gleich Bleibenden, des Absoluten (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μοιροειδὲς αἰεὶ ὄν*), an dem alles andere entstehende und vergehende Schöne teilhat, erhält. Hierin kann man den erhabensten Sinn finden (das Maximum an Sinngebung bei Stenzel 227ff.), aber auch eine einfache logische Einteilung des Begriffs des Schönen in das geistige und das sittliche, das seelische und das körperliche Schöne, wobei der Spitzenbegriff durch den ‚Aufstieg‘, d. h. durch immer weiter getriebene Abstraktion, Generalisation oder Ideation als der höchste, nicht mehr zu verallgemeinernde, aber darum auch inhaltleerste gefunden wurde. So wie Parmenides den Weg von der Sinneserkenntnis zum Denken des allgemeinsten Begriffs des reinen Seins als eine Himmelfahrt der Seele im Sonnenwagen darstellte, so läßt P. die geistige Anstrengung, die vom Erkennen der sinnlichen Schönheit bis zum Denken des reinen Begriffs des Schönen an sich führt, als den Weg des Mysten erscheinen, der bis zur Epoptie fortschreitet. Von den Pythago-

reern und Eleaten über P. und Aristoteles bis in den Neuplatonismus und das Christentum mit seinem der *vita contemplativa* geweihten Klosterleben reicht die antike Tradition, nach der das rein theoretische wissenschaftliche Denken als das Ziel gedeutet wird, zu dem der Lebensweg des Mysten führt, der nach der Lebensform des *βίος θεωρητικός* strebt.

Die Alkibiadesrede wird allgemein so aufgefaßt, daß hier die im Vorausgehenden durch Sokrates und Diotima verkündete Lehre am Beispiel des Verhältnisses des Sokrates zu Alkibiades in lebendiger Praxis vorgeführt werden soll. Dabei ist auch diese Rede, in der Sokrates gepriesen wird, ein Preis des Eros selbst, dem schon Diotima die Züge des Sokrates gab (Friedländer P. II 318). Alkibiades, den die Eifersucht, der *φθόρος*, das Widerspiel zum Erosbegriff (Stenzel 244) treibt, sagt in der Trunkenheit die Wahrheit (214 E) und schildert, ohne etwas von der Diotimarede zu wissen, Sokrates als den Erotiker, der sich von den schönen Leibern zu den schönen Seelen gewendet hat, um sie durch schöne *λόγοι* besser zu machen. Klar tritt an Sokrates selbst die innere seelische Schönheit durch den Kontrast zu der silenenhaften äußeren Häßlichkeit hervor, und Alkibiades erzählt von dem Blick, den er in diese Seele werfen durfte. Diese seelische Schönheit wird von ihm durch die Berichte über seine Enthaltsamkeit, seine Tapferkeit, seine eigentümliche Weisheit mit den Reden über Esel, Schmiede, Schuster und Gerber, die aber *ἀγάματ' ἀρετῆς* in sich tragen und den Blick auf das Öffnen, was einer ins Auge fassen muß, wenn er *καλὸς κάγαθός* werden will (222 A) im einzelnen beschrieben.

Hieraus aber läßt sich nicht entnehmen, daß der Sokrates, den Alkibiades schildert, die höchste Stufe erreicht hat, auf der man das ewig seiend Schöne und die Urbilder der Tugenden erblickt' (Friedländer P. II 319). Es bleibt vielmehr alles, was Alkibiades von Sokrates berichtet, auf der Stufe der seelischen Schönheit und der die *ἀρετῆ* weckenden *λόγοι* stehen, die Diotima als die dem Sokrates zugängliche Vorstufe bezeichnete. Von einer Führung des Alkibiades durch Sokrates über die Schönheit in den *ἐπιτηδεύματα, νόμοι, ἐπιστήμαι* hinaus zum ewig Schönen ist nicht die Rede. Ohne sie aber ist die höchste Stufe nicht zu erreichen.

19. Die Politeia ist vor der zweiten Reise P. s nach Sizilien entstanden und vor dem Theaitetos, in dem einige Stellen auf Gedanken hindeuten, die nur in ihr enthalten sind (v. Wilamowitz P. II 179). Sie ist nach dem Phaidon abgefaßt, da 611 C gesagt wird, daß die Unsterblichkeit der Seele in früheren Untersuchungen behandelt wurde. Auch das Symposium muß vorangehen, da 475 E ff. und 490 B nur von der Diotimarede aus zu verstehen sind. Dazu kommt P. s Feststellung 540 A, daß das Endziel der Philosophie, die Erkenntnis des Guten an sich, erst im Alter von 50 Jahren erreicht wird, was nach v. Wilamowitz a. O. auf ihn selbst zutreffen mußte. Die Arbeit an diesem großen Werke wird sich über mehrere Jahre ausgedehnt haben. Die Veröffentlichung fällt in die Zeit um 374.

Zur Erklärung des Inhalts s. die kommentier-

ten Ausgaben P.s Rep. ed. with notes and essays by B. Jowett and L. Campbell, 3 vol. (1894). The Rep. of P. ed. with crit. notes, comment. and append. by I. Adam, 2 vol. (1902). W. Andraea P.s Staatschriften II 1: Vorw., Text, Übers., II 2: Einl. u. Erläut. (1925). O. Maab P.s Staat, Text u. Kommentar (1934²). P.s Staat, neu übers. u. erläutert. sowie mit gr.-dt. und dt.-gr. Wörterverzeichnis versehen von O. Apelt (1941⁷). Neuere Interpretationen des ganzen Werkes bei v. Wilamowitz P. I 389—444. II 179—220. E. Salin P. und die griech. Utopie (1921). K. Singer P. der Gründer (1927) 65ff. A. E. Taylor P. (1927²) 263ff. J. Stenzel P. der Erzieher (1928) 108—146. 179—190. P. Friedländer P. II (1930) 345—412. K. Hildebrandt P. Der Kampf des Geistes um die Macht (1933) 225—272. Verzeichnisse der Literatur über die Politeia bei Apelt XXIV—XXXII. Andraea II 2, 159—162. Ueberweg-Praechter¹² Anh. 79—81. Geffcken Griech. Lit.-Gesch. II 93 und ergänzend dazu Müller-Graupa Philol. Woch. LVI (1936) 1419.

Über den Aufbau des Ganzen handeln besonders v. Wilamowitz P. II 179ff. Andraea II 2, 48ff. Friedländer a. O. Zur jetzt erledigten Frage nach der Komposition des Werkes aus mehreren zu verschiedenen Zeiten und nicht in der überlieferten Reihenfolge entstandenen Stücken s. die Literatur bei Raeder P.s philos. Entwicklung 187f. Ueberweg-Praechter¹² Anh. 79f. Geffcken II 107 Anm. 94, 9ff. F. Dornseiff Herm. LXXVI (1941) 111f., der sich besonders gegen die Abtrennung des I. Buches wendet. In der folgenden Darstellung werden sieben Abschnitte unterschieden:

- 1) I. Buch, enthaltend den von P. selbst (357 A) als Prooimion bezeichneten Dialog Thrasy-machos (s. d.), worin vom Rechte des Stärkeren und vom größeren Erfolg des Ungerechten gehandelt wird.
 - 2) II 358 B—368 C: Die Reden des Glaukon und Adeimantos und die sich aus ihnen ergebende Aufgabe, nach dem Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit und ihrer beider Nutzen zu forschen (368 C).
 - 3) II 368 C—IV einschl.: Der Aufbau einer Polis nach der Idee der Gerechtigkeit.
 - 4) V 449 A—471 C: Über das Wesen der Gemeinschaft (*τις ὁ τρόπος τῆς κοινωνίας* 449 C).
 - 5) V 471 C—VII einschl.: Die Herrschaft der Philosophen und ihre Bildung.
 - 6) VIII—IX: Die fehlerhaften Staatsformen (*πολιτεῖαι ἡμαρτημέναι*) im Gegensatz zur richtigen (*ἰσοθή* 544 A).
 - 7) Die Gefährdung der rechten Verfassung der Seele (605 B) durch eine nichtethische Religion und Kunst, ihr ewiges Wesen und die Vollendung der Gerechtigkeit in einem über den Tod hinausreichenden Leben.
- 1) Das Gespräch findet am Abend während eines Festes der thrakischen Göttin Bendis im Hause des reichen Kephalos statt, in dem sich die vom Festzuge Kommenden versammeln, bevor sie zur Nachfeier aufbrechen. Die drei Hauptpersonen, die sich am Gespräch über das Wesen

der Gerechtigkeit beteiligen, stellen drei Typen der Rechtlichkeit oder Rechtsauffassung dar. Der greise Kephalos, der den leidenschaftslosen Seelenfrieden des Alters genießt in dem Bewußtsein, keinen getäuscht und belogen zu haben, keinem Gott ein Opfer und keinem Menschen Geld schuldig geblieben zu sein, so daß er getrost in den Hades wandern kann, wu nur die Buße zahlen müssen, die hier Unrecht taten, stellt die ehrwürdige Redlichkeit des alten Mannes dar, der sich bemühte, allen, die Ansprüche an ihn und seinen Besitz stellen könnten, gerecht zu werden. Als Sokrates an seinen Worten herummäkelt und spitzfindig einen Fall konstruiert, in dem es nicht recht wäre, jemandem etwas zurückzuerstatten, was man ihm schuldet — einem wahnsinnig Gewordenen darf man die Waffen nicht wiedergeben, die man von ihm erhielt —, zieht sich der Alte zurück, um das Opfer zu beenden, von dem er kam, und überläßt seinem Sohne Polemarchos auch dieses Gespräch als sein Erbe.

In dem nun folgenden Wortgefecht mit Polemarchos, der die chrematistische (Friedländer II 58ff.), dem Geschäftsmann am nächsten liegende Auffassung der Gerechtigkeit vertritt und sie unter Berufung auf ein Wort des Simonides darauf beschränkt, jedem das zurückzuerstatten, was man ihm schuldet, wird der Sinn dieses Wortes zunächst dahin erweitert, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, jedem das ihm Zukommende (*τὸ προσήκον ἐνάστω* 332 C) zu geben. Diese volkstümliche Vorstellung vom Wesen der Gerechtigkeit wird von Sokrates sofort zu einer *τέχνη* in Beziehung gesetzt, damit er sie durch seine üblichen Methoden zersetzen kann: Wem muß die Heilkunst (*τέχνη ἰατρικῆ*) oder die Kochkunst (*τέχνη μαγειρικῆ*) etwas geben, das sie ihm schuldet und das ihm zukommt? Und nun entfalten sich alle Motive des sokratischen Verfahrens an Hand der bekannten Beispiele vom Arzt, Steuer-mann, Landwirt, Schuster usw., die eine Sachkunde haben, die zu etwas gut ist, die aber auch beim Mißbrauch ihres Wissens und Könnens zu Täuschung und Betrug die besten sind, so wie es schon im Hipp. min. ausgeführt wurde. Nachdem durch die Winkelzüge solcher Dialektik die Gerechtigkeit schließlich zu einer Kunst geworden ist, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden, obwohl es sich mit ihrem Wesen als Tugend nicht verträgt, daß durch sie jemandem Schaden zugefügt wird, greift der Rhetor und Sophist Thrasy-machos (s. über ihn und seine Schriften Diele-Kranz Vorsokr.⁵ II 85) in das Gespräch ein und gibt ihm eine neue Wendung.

Er kann dies Geschwätz (*φλυαγία*) nicht mehr ertragen, kritisiert mit heftigen Worten die Methode des Sokrates samt der sokratischen Ironie und verlegt die Diskussion auf das Gebiet der theoretischen Politik. Er faßt die auch von anderen Sophisten vertretene Lehre vom Recht, das sich auf die Macht des Stärkeren gründet (W. Nestle Die Vorsokratiker² 95ff.; N. Jahrb. XLI 225—244. Ad. Menzel Kallikles 1922. O. Ditt- rich Gesch. d. Ethik I 165f.), in den Satz zusammen: Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*). Damit ist das neue Thema gegeben, dasselbe, das von P. im Gorgias erörtert wurde.

Es handelt sich nicht mehr um das Ethos der *δικαιοσύνη*, sondern um die Lehre vom Ursprung und Wesen des positiven Rechts, das durch die staatliche Macht gesetzt und aufrecht erhalten oder nach Bedarf im Interesse der Regierenden geändert wird, so daß ,in allen Staaten das Gerechte (wobei das *νόμιμον* dem *δικαίον* gleichgesetzt wird) dasselbe ist, nämlich das der bestehenden Obrigkeit Dienliche (*τὸ τῆς καθέστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον* 339 A). Dabei ist es gleichgültig, ob die Staatsform eine demokratische, tyrannische oder sonst eine andere ist. Innerhalb einer solchen Rechtsordnung aber ist der Ungerechte, der sich nicht an das geltende Recht hält, sondern seinem eigenen Vorteil nachgeht, stets mächtiger und glücklicher als der Gerechte.

Die Beispiele von den Sachkundigen, die eine *τέχνη* ausüben, müssen auch hier dazu herhalten, diese Behauptungen, die sich auf die unmittelbare Erfahrung und Lebenspraxis gründen, zu unterstützen. Der Arzt, der Steuermann, der Hirt streben bei der Ausübung ihrer Kunst oder ihres Handwerks nicht nach ihrem eigenen Vorteil, sondern dienen dem Wohle der ihnen Anvertrauten. Der Vorteil, den sie davon haben, das Geld, das sie damit verdienen, gehören nicht zu ihrem Beruf als solchem, sondern sind selbst wieder Gegenstand einer *τέχνη*, der Erwerbskunst usw. Jedes Werkzeug wie das Messer, der Dolch, jedes Organ wie das Auge und Ohr haben ein *ἔργον*, zu dem sie gut sind, und hierin, in dem Zu-etwas-gut-sein besteht ihre *ἀρετή*. So steht es auch mit der *ἀρετή* der Seele. Hat sie keine, so kann auch sie ihre Funktionen nicht gut ausüben, herrscht, sorgt und lebt schlecht. Ob aber nun die Gerechtigkeit eine solche *ἀρετή* der Seele ist und ob der Gerechte ein *εὐδαιμόν* ist oder nicht, das läßt sich erst sagen, wenn das Wesen der Gerechtigkeit gefunden ist, und das ist durch diese Untersuchung nicht gelungen.

2) Das II. Buch beginnt einleitend mit dem aus Phaid. und Symp. bekannten Kunstgriff, das Wesen eines Gegenstandes dadurch zu bestimmen, daß ein Schema von Begriffen aufgestellt wird, um dann darüber zu entscheiden, unter welches *εἶδος* er in einer solchen systematischen Ordnung der Begriffe fällt. Durch diese Methode schon hebt sich das II. Buch vom ersten ab, in dem die Untersuchung noch im Stile der Frühdialoge geführt wurde. Ihr Gegenstand ist jetzt die Gerechtigkeit an sich. Sie ist ein *ἀγαθόν*. Der Begriff des *ἀγαθόν* wird in drei *εἶδη* geteilt: das Gute, das man nicht um seiner Folgen, sondern um seiner selbst willen begehrt (*αὐτὸ αὐτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενον* 357 B) wie die Freude, den Genuß; das Gute, das wir um seiner selbst und um seiner Folgen willen lieben wie das Verstandhaben, das Sehen, die Gesundheit; das Gute, das wir wegen seiner Folgen, um des Nutzens, des Lohnes willen haben wollen, obwohl wir es zunächst als ein Gut wegen seiner Beschwerlichkeit nicht gelten lassen, wie das Turnen, die Heilkunst, den Gelderwerb. Die Gerechtigkeit wird der mittleren Gattung zugeordnet, da sie um ihrer selbst und um ihrer Folge, der *εὐδαιμονία*, willen erstrebt wird. Nach der Meinung der Vielen aber gehört sie unter das dritte *εἶδος*, und Glaukon und Adeimantos beweisen das in zwei Reden.

Die Rede des Glaukon 358 B—262 C zerfällt in drei Teile. Im ersten wird von der *φύσις* ausgegangen, auf die Thrasymachos seine Theorie vom Rechte des von Natur Stärkeren gründete. Von Natur ist es gut, straflos Unrecht zu tun, und schlecht, Unrecht zu erleiden. Diesem Urzustand wird durch die Unrecht Leidenden ein Ende gemacht. Sie beginnen damit, Gesetze und Verträge aufzustellen, und so wurde das Gerechte zum *νόμιμον*, zum gesetzlich Gebotenen. Über diese auch bei den Sophisten Lykophon und Antiphon auftretende Vertragstheorie s. Diels-Kranz Vorsokr.⁵ II 83, 3. 87. 80 B 44, vgl. Diels Internat Monatsschr. XI (1916) 81ff. v. Arnim Gerechtigkeit u. Nutzen i. d. griech. Aufklärungsphilosophie, Frankf. Univ.-Reden V (1916). v. Wilamowitz P. I 84. Das soll die Genesis der Gerechtigkeit sein, und aus ihr soll sich zugleich ihr Wesen (*οὐσία, φύσις*) ergeben. Sie ist ein *μεταξύ* zwischen dem von Natur Besten (straflos Unrecht zu tun) und dem von Natur Schlechtesten (Unrecht zu leiden, ohne sich dafür rächen zu können). Darum hat sie auch keinen Wert an sich und wird nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern nur von denen für einen Wert gehalten (*τιμώμενον*), die zu schwach dazu sind, Unrecht zu tun. Dies alles dient dazu, die der sokratisch-platonischen Lehre entgegengesetzte Meinung herauszuarbeiten, und erreicht im zweiten Teile die schärfste Zuspitzung durch den Nachweis, daß niemand freiwillig gerecht sei (*οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος*), als Gegenstück zu dem sokratischen Satze, daß niemand freiwillig und wider besseres Wissen Unrecht tue. Erhielten beide, der Gerechte und der Ungerechte, die Freiheit zu tun, was sie wollten, gäbe man beiden den Ring des Gyges, der sie unsichtbar macht und der Strafe entzieht, so werden beide das Gleiche tun: das, wozu die Natur sie treibt. Der dritte Teil bringt die Gegenüberstellung der reinen Typen des vollkommen Ungerechten, der zu Macht, Reichtum und Ansehen gelangt, und des ganz Gerechten, der von allen geachtet und schließlich gekreuzigt wird (*ἀνασχινδουλευθήσεται*). Damit ist die Antithese, der die platonische Theorie entgegengestellt werden soll, vollendet. Widerlegt wird sie erst am Ende des IX. Buches, wo der Gerechte als der eigentlich Glückliche, der Ungerechte als der Unselige erscheinen.

Die Rede des Adeimantos 363 A—367 E stellt diesen ausgedachten Extremen, die wie ,zwei Statuen' als reine Typen herausgearbeitet wurden, das wirkliche Leben an die Seite, in dem man sich damit begnügt, dieses ethische Problem durch ein Kompromiß zu lösen. Auch hier handelt es sich nicht um das Wesen, sondern um die Folgen der Gerechtigkeit, und um sie zu erreichen, genügt vor Menschen und Göttern der Schein: ,Als Vorhof und Fassade muß ich rings um mich her das Blendwerk der Tugend vortäuschen (*σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον*), aber dabei den verschlagenen und schlaunen Fuchs des hochweisen Archilochos im Hintergrund fest an der Leine halten' (365 C). Schließlich wird Sokrates die Aufgabe gestellt, die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit in ihrem reinen Wesen darzustellen ohne Rücksicht auf ihre Folgen (*μυθοῦς δὲ καὶ δόξας*), zu zeigen, was beide an sich

sind, und zu beweisen, daß die Gerechtigkeit stärker oder besser (*κρείττων*) ist als die Ungerechtigkeit (367 D).

Das ist die Aufgabe. Ihre eigentliche Lösung wird erst im IV. Buche gegeben. Alles dazwischen Liegende ist Vorbereitung hierzu, so vor allem die ganze Darstellung einer der Idee der Gerechtigkeit entsprechenden und nach ihr ausgedachten Politeia. Auch bleibt stets zu beachten, daß es sich nicht nur um die Gerechtigkeit, sondern immer auch um ihren Gegensatz, die Ungerechtigkeit, handelt und um die Frage, welche von beiden die in Wahrheit stärkere Macht ist.

3) Die nun folgenden Erörterungen über das Werden und Wesen der Polis sind nur eine Hilfskonstruktion zur Lösung des gestellten ethischen Problems. Es handelt sich also weder um eine Utopie, eine „Behandlung von Staatsproblemen in dichterischer Form“ (E. Salin 1), noch um einen für die Verwirklichung bestimmten Verfassungsentwurf, wie es Hildebrandt 226f. will. Das zeigt schon die Überleitung 368 D: Die Gerechtigkeit soll nur deshalb an einer Polis untersucht werden, weil sie hier deutlicher zu erkennen ist, so wie man einem Kurzsichtigen, der eine kleine Inschrift nicht lesen kann, diese in großen Buchstaben an einem größeren Gegenstande zu lesen gibt. Es handelt sich also auch nicht um die von den antiken Gelehrten (bei Procl. in P. is rem publ. comment. I p. 7, 6ff. ed. 30 Kröll) im Mittelalter und dann wieder bei Beginn der neueren P.-Forschung (s. hierüber K. F. Hermann Ges. Abh. 1849, 132f.) erörterte „scholastische Doktorfrage“ (Salin 10), ob der Staat die *quaestio primaria*, die Gerechtigkeit die *quaestio secundaria*, oder ob die Apologie der Gerechtigkeit der Hauptzweck, die Darstellung der normalen Staatsverfassung der Nebenzweck (Schleiermacher P.s Werke III 1, 63ff.) ist. Was die Verwirklichung dieser erdichteten (*ἡν μυθολογοῦμεν λόγῳ* 501 E) Politeia angeht, so sagt P. darüber nur, daß sie nicht unmöglich, aber schwer durchführbar ist (499 D).

Den Ansatzpunkt zur Konstruktion einer Polis, in der die Gerechtigkeit deutlich sichtbar wird, bietet die Frage nach dem Ursprung einer Stadtgründung überhaupt. Er wird weder idealistisch in dem Streben nach Gütern oder Ideen gesucht, die sich nur in der Gemeinschaft verwirklichen lassen, noch naturalistisch in einem natürlichen Triebe zum Zusammenleben, sondern recht banausisch und gut sokratisch auf die *χρεία*, das Bedürfnis nach Nahrung, Wohnung und Kleidung zurückgeführt, das die gegenseitige Aushilfe und die Arbeitsteilung hervorbringt und damit den „gesunden“ Staat, in dem es aber keine Bildung und nichts über die natürlichen Bedürfnisse Hinausgehendes gibt und der deshalb von Glaukon als Schweinestaat bezeichnet wird, ein Ausdruck, bei dem man nicht an den Sinn des deutschen Wortes Schweinerei denken darf (s. hierüber v. Wilamowitz P. II 217. Friedländer P. II 362, 1 und über hiermit wahrscheinlich zusammenhängende vorsokratische Kulturentstehungstheorien Ueberweg-Praechter¹² 270, 1). Erst die *τροφῶσα πόλις* bringt die Kultur und mit ihr die Fülle der Einzelberufe, Künste und Fertigkeiten hervor. Die Überschrei-

tung der Grenze des Notwendigen (*τῶν ἀναγκαίων ὄρος*) führt auch zum Kriege, da jetzt das Land zur Befriedigung aller Gelüste zu klein wird (s. über diese Theorie u. P.s Ansicht über den Krieg W. Nestle Philol. Suppl. XXII 1, 1938, 9). Erst dann gibt es einen Kriegerstand, der den besonderen Beruf hat, über die Polis zu wachen.

Mit der Einführung dieser *φύλακες* hat P. das Wichtigste erreicht, was sein Sokrates stets forderte, wenn er auf die *πολιτικὴ τέχνη* zu sprechen kam, die jeder ausübt und doch keiner gelernt hat. Er konstruiert jetzt den zu dieser Techne gehörenden Stand, der aus Menschen besteht, die eine Wachhundnatur besitzen, für die Polis und die Politik erzogen, in ihr ausgebildet sind und nur ihr leben. In diesem Stande konzentriert sich das ganze politische Leben. Die von Sokrates für diese *τέχνη* geforderten und gesuchten Sachkundigen werden jetzt von P. in der Idee geschaffen und für ihren Beruf ausgebildet. Musische und gymnastische Erziehung sollen Seele und Leib hierzu vorbereiten. Über das Pädagogische, das nur auf diesen erfundenen Stand paßt und nicht verallgemeinert werden darf, s. Stenzel P. der Erz. 120ff. Bei der musischen Unterweisung wird hier, wo es sich nur um eine Konstruktion in der Idee handelt, mit der schon im Eutyphron geforderten Ethisierung der Religion, des Mythos, der Dichtung und der eigentlichen Musik voller Ernst gemacht. Über die Musik im platonischen Staate s. W. Vetter N. Jahrb. XI (1935) 306—320, über P.s Beurteilung der Dichtung und die Verweisung der Dichter aus einer solchen Polis s. die Lit. bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 100. Stenzel 121ff. E. Wind Ztschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwiss. XXVI (1932) 349—373. H. G. Gadamers P. u. die Dichter (1934).

Zur Durchführung einer solchen Ausbildung aber müssen Erzieher da sein, und so macht sich ein aus dem Kreise der *φύλακες* selbst hervorgehender oberster Stand nötig, der aus den besten (412 C) und vollkommensten (413 B) Wächtern besteht, die sich durch ihre ganz dem Wächteramt gewidmete Lebensführung und das Bestehen der ihnen in allen Lebensaltern auferlegten Prüfungen bewährt haben. *φύσις* und *παιδεία* müssen wieder zusammenwirken, um diese Elite der *φύλακες* und *ἄρχοντες* hervorzubringen, und die wichtigste Aufgabe dieser Herrscher ist es wieder, die Fähigen zu erkennen und die Unfähigen auszuschneiden. Das Recht dazu sollen sie sich durch eine notwendige, aber edle Lüge (414 D) schaffen, durch die Erfindung und Verbreitung eines Mythos, nach dem der bildende Gott den miteinander verwandten und von Natur gleichen Kindern der Mutter Erde bei ihrer Geburt Gold, Silber, Eisen oder Kupfer beimischte, wodurch sowohl die Vererbung der Anlagen wie auch die Durchbrechung aller Erbgesetzlichkeit durch Fehlschläge nach der schlechten und Glücksfälle nach der guten Seite hin erklärt werden sollen, die beide von den Regierenden zu berücksichtigen sind. Es handelt sich aber nicht um eine Erleichterung des „Aufstiegs der Begabten“ und des „Abstiegs der Minderwertigen“ überhaupt (so H. F. Günther P. als Hüter des Lebens 1935², 23ff.), sondern nur um die Auswahl der Fähigsten zu diesem einen besonderen Berufe des Wächters.

Letztes Ziel ist auch hier nicht das Naturgegebene, das ‚Organische‘ oder gar der ganze Staat als Organismus (s. A n d r e a e II 2, 91f., und die dort angeführte Literatur), sondern der Rechtsstaat, die nach der Idee der Gerechtigkeit konstruierte Polis. Die Gerechtigkeit aber besteht darin, daß jedem das Seine zukomme und jeder das Seine und nur das Seine tut. Über den ‚Metallmythos‘ s. J. Kerschens teiner P. u. d. Orient (1945) 161ff.

Damit verbindet sich die von P. in allen früheren Dialogen vertretene sokratische Forderung, daß zur Ausübung einer jeden τέχνη eine besondere Sachkunde gehört. Sie führt im Staate nicht nur zur Arbeitsteilung, sondern auch zur Aufteilung der ethischen Kardinaltugenden auf die drei Stände der άρχοντες (σοφία), der φύλακες (ἀνδρεία) und der γεωργοί και δημιουργοί (σωφροσύνη), die durch die δικαιοσύνη verbunden werden, deren Wesen gerade in dieser Aufteilung der Tugenden auf die Stände besteht, von denen jeder nur dadurch das Seine tun kann, sondern zieht nun auch die Gliederung der Einzelseele in drei εἶδη, γένη, ἡθῆ oder μέρη (435 Bff. 439 E. 443 D. 444 B) nach sich, deren vergrößertes Bild die Polis sein soll. Sie zerfällt in das λογιστικόν, das als φιλομαθές und φιλόσοφον zur σοφία, das θυμοειδές, das als φιλόνοικον und φιλότιμον zur ἀνδρεία, und das ἐπιθυμητικόν, das als φιλοχρημάτων und φιλοκερδές zur Ausübung der vielen Berufe des dritten Standes befähigt, das Bewußt sein der Notwendigkeit der Herrschaft der Vernunft über die Triebe wach erhält und damit zur σωφροσύνη führt, s. die tabellarische Übersicht über das Tugendsystem und seine Beziehungen zu den drei Ständen und den drei Seelenformen bei U e b e r w e g - P r a e c h t e r¹² 275. Die psychologischen, biologischen und soziologischen Deutungen dieses Zusammenhangs zwischen der ständischen Gliederung der Polis und den Seelenformen oder Seelenteilen, die man in der Literatur über P.s Politeia findet, gehen fast alle an dem eigentlich platonischen Motiv vorbei, an dem Bestreben, der sokratischen Forderung gerecht zu werden, daß jede τέχνη nur von einem zu ihrer Ausübung durch φύσις und παιδεία befähigten Sachkundigen geübt werden kann und darf, so daß sich ein System der Tugenden nur dann aufstellen läßt, wenn man sich für jede Haupttugend die ihr entsprechenden Sachkundigen hinzudenkt und diese selbst in eine systematische Ordnung bringt, was nur durch die Konstruktion einer solchen idealen Polis gelingen konnte, in der jeder das Seine kraft seiner Sachkunde tun und dadurch die Gerechtigkeit realisieren kann, die gerade in dieser Beschränkung eines jeden Standes und jeder Seelenart auf ihr besonderes Gebiet in dieser ‚Idiopraxie‘ besteht.

Damit werden zugleich die in den früheren Dialogen aufgeworfenen Fragen nach der Einheit, dem Zusammenhang der Tugenden und nach ihrer Lehrbarkeit beantwortet.

4) Die im V. Buch besonders behandelte Weib er- und Kind erge me ins ch a f t, die für die Wächter, und nur für diese (s. E. B o r n e m a n n Philol. LXXIX [1924] 116ff.), ebenso wie die unter Freunden selbstverständliche Güte rge me ins ch a f t gefordert wird, hat nichts mit dem zu tun, was wir Kommunis-

mus nennen. Sie wird als eine letzte Konsequenz eingeführt, zu der Sokrates von seinen Hörern gedrängt wird und die er selbst als eine Unglaublichkeit (ἀνωρία) bezeichnet. Nicht nur das Beispiel von den Wachhunden, aus dem sich die gleiche natürliche Anlage der männlichen und der weiblichen Hunde für den Wächterdienst ergibt, führt dazu, sondern vor allem die Dialektik. Die Denktechnik des κατ' εἶδη διακρίσθαι (454 A), vgl. hierzu F r i e d l ä n d e r P. II 382, 2 gegen S t e n z e l Studien² 49f. Wo es sich um die Gliederung der Menschen im Staate handelt, war als principium divisionis bisher die Beschäftigung (τὰ ἐπιτηδεύματα 454 D), die τέχνη (454 E) zugrunde gelegt worden, die von den einzelnen ausgeübt wird und sie zu einem εἶδος und damit zu einem Stande im Staate zusammenschließt. Wenn die Menschen in Männer und Frauen geteilt werden, weil die einen zeugen und die anderen gebären, so hat diese Einteilung mit den verschiedenen τέχλαι, auf denen die platonische Polis aufgebaut ist, nichts zu tun; denn ebenso könnten wir uns fragen, ob die Natur der Kahlköpfe und der Lockenköpfe dieselbe ist und nicht eine entgegengesetzte, und haben wir die Gegensatzlichkeit zugegeben, so dürften wir, wenn Kahlköpfe das Schusterhandwerk ausüben, keine Lockenköpfe, und wenn Lockenköpfe, keine Kahlköpfe schustern lassen' (454 C). Schon dieses Beispiel deutet darauf hin, daß es sich hier um das sokratisch technische Denken mit seinen Beispielen aus dem Handwerk und seinen von P. überall erörterten und kritisierten Folgerungen handelt. Wenn die Natur der Frauen auch der der Männer entgegengesetzt ist, wenn es sich um Gebären und Zeugen handelt, so ist sie es doch nicht hinsichtlich der τέχλαι, bei deren Ausübung sich die Frauen nur schwächer, aber nicht grundsätzlich verschieden von den Männern zeigen (455 D). Nicht das Geschlecht, sondern natürliche Anlage und Ausbildung bedingen hier die Unterschiede, und so muß es auch die φιλακική γυνή, die μουσική und die γυμναστική (456 Eff.) geben. So führt das sokratische Denken, das von der χρεια und den τέχλαι ausging, die πολιτική τέχνη forderte und die τέχλαι überhaupt zum Aufbau- und Ordnungsprinzip einer gerechten Polis erhob, zur Gleichstellung der Frauen und Männer und den sich aus ihr ergehenden Folgerungen, die in Athen als lächerlich galten und von Aristophanes in den Ekklesiazusen verspottet wurden, s. die Literatur über die vermutete Beziehung der Ekklesiazusen zu diesem Teil der Politeia bei U e b e r w e g - P r a e c h t e r¹² Anh. 79f. Die bei der Interpretation der früheren Dialoge festgestellte Tatsache, daß P. gerade dieses technische Denken des Sokrates dadurch kritisierte, daß er aus ihm die unmöglichsten Konsequenzen zog oder seinen Sokrates selbst ziehen ließ, liefert jetzt auch den Maßstab zur Beurteilung des viel erörterten platonischen ‚Kommunismus‘. In den Gesetzen ist hiervon nicht mehr die Rede. Dort wird 781 Af. eine besondere Gesetzgebung für die Frauen gefordert, weil sie nicht dieselbe Natur wie die Männer haben, sondern ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χειρῶν τῆς τῶν ἀρρένων, und das stimmt zu allen sonstigen Äußerungen P.s über die Frauen.

5) Von den Verstiegenheiten, zu denen die Durcharbeitung der gestellten Aufgabe mit Hilfe der sokratischen Denkweise führte, wird zu der Frage überleitet, ob eine solche Politeia möglich ist (*ὡς δυνατὴ αὐτὴ ἢ πολιτεία γενέσθαι*). Es handelt sich um die Möglichkeit oder die Realisierbarkeit eines im Denken erfaßten Ideals, s. hierzu A. Faust Der Möglichkeitsgedanke I: Antike Philosophie (1931) 47ff. Da die Politeia nach der Idee der Gerechtigkeit geformt werden soll, die Verwirklichung dieser Idee aber nur durch 10 den Menschen möglich ist, wird zunächst danach gefragt, ob es einen dem Wesen der Gerechtigkeit entsprechenden vollkommen gerechten Menschen geben kann und als sein Gegenstück den die Ungerechtigkeit in sich verwirklichenden völlig Ungerechten (*ἀδικώτατον*). Wenn sie möglich sind, sollen sie als Vorbilder dienen, als *παράδειγματα*.

Für die Ideenlehre wichtig ist das hier eingeführte Bild vom Maler (472 D), der das *παράδειγμα* des schönsten Menschen in einem Gemälde gestaltet, aber nicht nachzuweisen vermag, ob es möglich ist, daß es einen solchen Menschen gibt (*δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα*). So wurde durch dialektische Untersuchung das Paradigma einer Polis nach der Idee der Gerechtigkeit entworfen; nun aber ist nachzuweisen, daß ein Staat nach diesem Vorbilde aufgebaut werden kann. Das Paradigma steht dabei zwischen der Idee und ihrer Verwirklichung durch die Tat. Der Blick ist von 30 dem nach der Idee entworfenen Paradigma auf die wirklichen Gegenstände, die unter diese Idee fallen, also auf die vorhandenen Staaten zu richten. An ihnen ist das aufzusuchen, was dem Idealbild nicht entspricht. Man wird dadurch die Merkmale erkennen, deren Änderung die Wirklichkeit dem idealen Vorbilde näher bringt. Hier handelt es sich nur um ein einziges solches Merkmal, das für die gegenwärtigen Staaten charakteristisch ist: In ihnen stehen staatliche Macht und Philo- 40 sophie (*δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία*) in einem Gegensatz zueinander. Fallen sie zusammen, so daß die Philosophen herrschen und die Herrscher philosophieren, dann ist das nach der Idee der Gerechtigkeit entworfene Paradigma einer Polis realisierbar.

Das ist der im VII. Brief (326 B) aufgestellte Grundsatz der platonischen Politik, der hier als ein der Lächerlichkeit ausgesetztes Paradoxon eingeführt wird. Es soll nur dann einen ernst zu 50 nehmenden Sinn haben, wenn der Nachweis gelingt, daß es Menschen gibt, denen es von Natur (*φύσει*) zukommt, zu philosophieren und zu herrschen, und denen deshalb die anderen, die eine solche Natur nicht haben, folgen müssen. Die Physis wird also hier als das Entscheidende, gegen das es keinen Einwand gibt, betrachtet (zum Begriff der Physis bei P. s. Art. *PHYSIS* Nr. 2 o. Bd. XX S. 1143ff.). Der Natur des echten Philosophen (490 D) gilt die folgende Untersuchung, 60 in der von der Eigenschaft der *εἶδη* Gebrauch gemacht wird, daß die einander entgegengesetzten Ideen, wie das Gerechte und das Ungerechte an sich, das Gute und das Schlechte, getrennte unsichtbare Einheiten sind, aber dadurch sich zu Vielheiten entfalten, daß sie sich mit Handlungen, Gegenständen und untereinander (*ἀλλήλων κοινωνία*) vereinigen, wodurch sie zugleich sichtbar

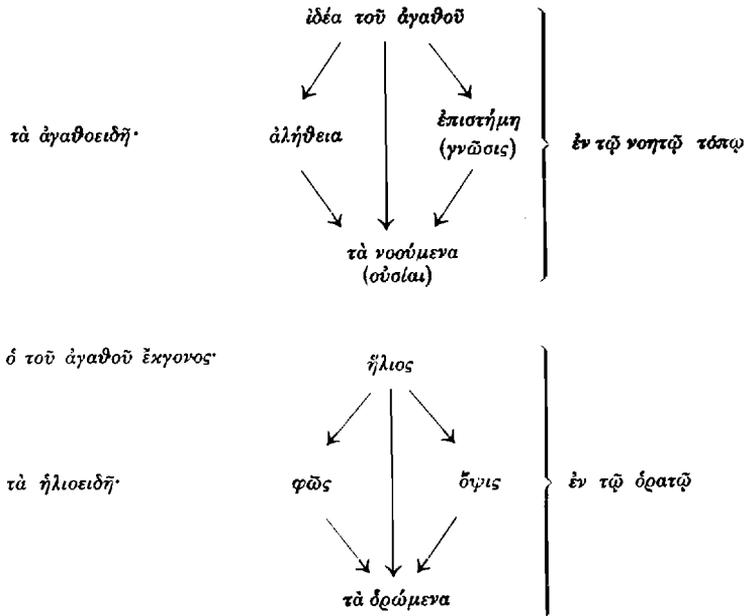
oder irgendwie wahrnehmbar werden. So ist das Vermögen (*δύναμις*) als solches eine Einheit und sichtbar, ein *γένος τι τῶν ὄντων* (477 C); teilt es sich aber in Gehör, Gesicht usw., so erhält es bestimmte Namen nach den Dingen, auf die es gerichtet ist, in denen und durch die es wirkt. Das *ἔργον* ist also auch hier wieder das principium divisionis eines Begriffs, der in Gattungen und Arten zerlegt wird. Der hier auftretende 10 ‚Name‘ (*ὄνομα*), durch den sich die Einzelercheinungen von der sie alle zusammenfassenden Idee unterscheiden, setzt diese Stelle in unmittelbare Beziehung zu der Darlegung im VII. Brief 342 Bff., nach der die einzelnen Kreise den ‚Namen‘ Kreis haben und durch die Definition (*λόγος*) des Kreises zu einer Einheit, dem Kreise an sich, zusammengefaßt werden. Hier ist das alles mehr angedeutet als systematisch durchgeführt. Man sieht aber aus dieser Skizze, daß ihr eine Lehre vom Zusammenhang der *εἶδη* untereinander und von ihren Beziehungen zu den realen Gegenständen zugrunde liegt und daß sie dazu dienen soll, die ‚Natur‘ eines Menschentypus durch seine Einfügung in ein diairetisches Schema zu bestimmen.

So werden die Weisheitsliebenden eingeteilt nach den Gegenständen, auf die sich ihr Trachten richtet, in solche, die nach jedem Wissen streben, und in die wahren Philosophen, die allein die Wahrheit sehen wollen (*ἀληθείας φιλοθεάμονοι*). Die Begehrenden werden eingeteilt in solche, die zu hören, und in solche, die zu schauen begehren, und diese wieder in solche, die jedes Schöne sehen möchten, und in die, denen es allein auf das Schöne an sich ankommt. Die ersten gelangen nur zur Meinung (*δόξα*), die nicht unfehlbar ist, die zweiten zur Erkenntnis (*γνώμη*), die sich auf das Seiende richtet und nicht fehlgehen kann. Es sind die echten Philosophen, und hierin besteht ihre Natur (485 B). Aus diesem so gewonnenen Wesenszug werden nun alle Eigenschaften entwickelt, die mit ihm in Verbindung stehen und den Chor der Tugenden darstellen, der die Physis des Philosophen umgibt (*τὸν τῆς φιλοσόφου φύσεως χορὸν* 490 C).

Dabei tritt immer deutlicher hervor, daß diese Physis zwar in bestimmten Menschen als Anlage existiert, aber sich nur dann verwirklichen läßt, wenn die Paideia ihr entspricht, und das ist in den gegenwärtigen Staaten unmöglich, weil sie eine Erziehung zur Philosophie nicht kennen, und von dieser ist nunmehr allein die Rede. Zu ihr gehört, daß die Philosophen, die den wahren Staat begründen und in ihm herrschen sollen, bis zu den höchsten Wissenschaften aufzusteigen fähig sind (504 A). Der höchste Gegenstand des Wissens aber ist die Idee des Guten (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα* 504 A). Sie wird zunächst so eingeführt, als ob es sich um einen schlichten Begriff handelte: So wie die vielen einzelnen Begriffe unter Ideen (allgemeinere Begriffe) zusammengefaßt werden, wie z. B. unter die Idee des Menschen, des Tieres usw., so fallen die Dinge, die *καλά* oder *ἀγαθά* sind, unter die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* oder *τοῦ καλοῦ*, unter das *ἀγαθόν* oder das *καλόν* an sich. Aber die Art und Weise, wie sie erkannt werden, ist verschieden von der Art der Erkenntnis der Ideen. Die einzelnen Gegenstände der körperlichen Welt werden erkannt durch das

Sehen (*δρᾶν*) des menschlichen Auges, durch die *ὄψις*. Zwischen *ὄψις* und Gegenstand vermittelt das Licht, da ohne das Sonnenlicht der Gegenstand nicht gesehen werden kann. Das Licht aber hat seinen Ursprung in der Sonne. So wird die Sonne die Ursache (*αἰτία*) unseres Sehvermögens, das als das sonnenartigste (*ἡλιοειδέστατον*) unserer Sinnesorgane bezeichnet wird (508 B); vgl. zum Motiv des sonnenhaften Auges Plotin. *Enn.* I 6, 9, an den *Goethe* Zur Farbenlehre, Einl. II 1, XXXI anknüpft, und die Geschichte der Theorie des Sehens in der Antike bei *C. Baumecker* Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters III 2, 357ff.). Diese Ursache der *ὄψις* wird durch die *ὄψις* selbst erkannt. Entsprechende Beziehungen gelten im Reiche des Geistigen, der *νοητά*. Was im Gebiete des Körperlichen die Sonne war, das ist dort die Idee des Guten oder das Gute schlechthin. Um die Ähnlichkeit der in beiden Bereichen herrschenden Beziehungen zu erklären, wird der *Helios* als ein Sproß (*ἐκγονος*) des Guten bezeich-

net, den das Gute sich selbst als das ihm Analoge (*ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ*) zeugte, damit die Sonne das, was es selbst im geistigen Gebiet (*ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ*) für den Geist und das Geistige (*πρὸς νοῦν καὶ τὰ νοούμενα*) ist, im Sichtbaren für das Sehen und das Sichtbare (508 C) bedeute. Die Gegenstände des geistigen Bereichs (*τὰ νοούμενα*) werden erkannt durch den Geist (*νοῦς*). Dem Licht, das die geistigen Gegenstände erkennbar macht, entspricht die *ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν*. Ihnen steht das mit dem Dunkel Vermischte (*τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον*), das *Werdende* und *Vergehende*, das Gebiet der *δόξα*, gegenüber. Was aber dem Erkannten die Wahrheit gibt und dem erkennenden Geist die Kraft (*δύναμις*) der Erkenntnis verleiht, das ist die Idee des Guten. So wie Licht und Sehvermögen sonnenartig genannt werden, so sind *ἐπιστήμη* und *ἀλήθεια* gutartig (*ἀγαθοειδῆ*) zu nennen. Man erhält demnach folgende analoge Beziehungen (vgl. hierzu *K. v. Fritz* Philol. LXXXVII [1932] 156):



So wie Helios König ist über das Reich des Sichtbaren, so ist die Idee des Guten Königin über das Reich des Geistigen (509 D). Wie die Sonne die Ursache des Sehens und des Sichtbarwerdens der Gegenstände, so ist die Idee des Guten die Ursache der Wahrheit und des Wissens. Und wie die Sonne den sichtbaren Dingen das Werden, das Wachsen und die Nahrung gibt, ohne selbst das Werden zu sein, so verleiht das Gute den Erkenntnisgegenständen das Sein und das Wesen (*τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν*), ohne selbst ein Wesen zu sein (*οὐκ ὄντος οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ*), sondern es ragt noch über das Sein hinaus (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) an Erhabenheit und Kraft. Da das Reich des Seins die *εἶδη* umfaßt, kann dies nur bedeuten, daß die Idee des Guten jenseits der *εἶδη* liegt, die von ihr 'erzeugt' werden. Sie gibt nicht nur den Erkennt-

nisgegenständen die Wahrheit (*τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιννώσκομένοις*), sondern sie gibt auch dem Erkennenden die Kraft der Erkenntnis (*τῷ γιννώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδόν*). So ist sie, wie die Ideen bei P. überhaupt, beides zugleich: Urbild und Urgrund des wahren Seins und Urbild und Urgrund des Erkenntnisvermögens der Seele; s. über diesen 'Doppelaspekt der Idee' *N. Hartmann* S.-Ber. Akad. Berl. 60 1935, XV 241ff. Dabei ist das Sichtbare ein Abbild des Unsichtbaren.

Für die weitere Gliederung beider Reiche wird die Proportionallehre der Mathematik herangezogen. Das Reich des Sichtbaren selbst steht zu dem des Unsichtbaren in einem bestimmten Verhältnis, so wie die beiden ungleichen Teile (A und B), in die man eine Strecke durch einen auf ihr liegenden Punkt teilt. Die Ungleichheit der

Teile soll die ungleiche Klarheit der Erkenntnisgegenstände versinnbildlichen, die den einzelnen Teilen zugeordnet werden. Die beiden Teile werden wieder in je zwei Unterteile (a_1 und a_2 , b_1 und b_2) zerlegt, von denen gefordert wird, daß sie sich wie die beiden ersten Teile zueinander verhalten. Es ist also $\frac{A}{B} = \frac{a_1}{a_2} = \frac{b_1}{b_2}$, wobei $a_1 + a_2 = A$, $b_1 + b_2 = B$ und $A > B$, $a_1 > a_2$,

$b_1 > b_2$ sind, was nur möglich ist, wenn $a_2 = b_1$ ist; z. B. $\frac{15}{10} = \frac{9}{6} = \frac{6}{4}$. Dabei ist die symbolische Gerade senkrecht zu zeichnen, s. J. L. Stocks The divided line of P.s rep. VI 508 A ff. Class. Quarterly V (1911) 73—88 und zur weiteren Interpretation J. Stenzel P. d. Erzieher (1928) 285ff. K. v. Fritz Philol. LXXXVII (1932) 157 ff. Man erhält folgendes Schema:

		Erkenntnisgegenstände	Erkenntnisweisen
A	a_1	A. τὰ νοητά (εἶδη)	a_1 : τὸ ἀνυπόθετον, ἡ ἀρχὴ τοῦ παντός νόησις
	a_2		a_2 : ὑποθέσεις (τὸ περιττόν, τὸ ἀρτίον, τὰ σχήματα, γωνιῶν τριτὰ εἶδη, τὸ τετράγωνον αὐτό, ἡ διάμετρος αὐτῆ) διάνοια
B	b_1	B. τὰ ὄρατά (εἰκόνες τῶν εἰδῶν)	b_1 : ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευστόν ὅλον γένος. — τὰ ὁράμενα εἶδη, ἃ γράφουσιν οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας πραγματευόμενοι πίστις
	b_2		b_2 : εἰκόνες, σκιαί, φαντάσματα. εἰκασία

Danach läßt sich nun P.s Gedankengang kurz zusammenfassen und eine Grundlage für die Kritik an den mannigfachen Interpretationen dieser Stelle gewinnen: Wie sich b_2 zu b_1 verhält, so verhält sich a_2 zu a_1 und B zu A. Im Bereiche B, der durch die ὄρατά ausgefüllt wird und der das Gebiet der δόξα darstellt, werden die Tiere, die Pflanzen und die Werke menschlicher Kunst von ihren Bildern, ihren Schatten und Spiegelungen unterschieden; die ersten werden durch die πίστις, die zweiten durch die εἰκασία erkannt. So wie sich hier die Bilder zu ihren Originalen, so sollen sich im Bereiche A, dem Gebiete der νοητά, die ὑποθέσεις zum ἀνυπόθετον und zur ἀρχὴ τοῦ παντός verhalten, wobei den ὑποθέσεις als Erkenntnisorgan die διάνοια zugeordnet wird, dem ἀνυπόθετον die νόησις, deren Erkenntnis eine ἐπιστήμη im Gegensatz zur δόξα ist. Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ gehört dabei nicht zum ἀνυπόθετον und ist nicht die ἀρχὴ τοῦ παντός, da sie, wie das für den Vergleich mit der Sonne aufgestellte Schema zeigt, nicht in dem Bereiche der ἐπιστήμη und der ἀλήθεια liegt, die nur ἀγαθοειδῆ genannt werden dürfen, sondern jenseits (ἐπέκεινα) von beiden, s. K. v. Fritz 166 gegen andere Interpretationen, auch gegen Stenzel P. d. Erz. 386.

Was dabei unter den ‚Hypothesen‘ zu denken ist, wird am Beispiel der mathematischen Methode gezeigt, wodurch diese Stelle 510 C — 511 E in nahe Beziehung zu Men. 86 E ff. (s. die o. S. 2424 angeführte Literatur über die Hypothese bei P.) und zum VII. Briefe 342 B ff. tritt. Die Mathematiker setzen Begriffe wie ‚das Gerade, das Ungerade, die Figur, die drei Arten von Winkeln‘ bei ihren Beweisen voraus. Eine Hypothese ist also nichts anderes wie der Begriff des Kreises an sich, so wie er im VII. Briefe eingeführt und von dem Namen eines bestimmten Kreises, seiner Beschreibung (λόγος) und den in den Sand gezeichneten Kreisen als der Gegen-

stand der Wissenschaft (ἐπιστήμη), der Erkenntnis durch das Denken und als wahre Vorstellung (ἀληθὴς τε δόξα) unterschieden wird. So folgen hier in dem Schema auf die Schatten und Spiegelungen von mathematischen Figuren (510 E) die wirklich gezeichneten und auf diese das Viereck an sich, die Diagonale an sich, die allein Gegenstand der mathematischen Wissenschaft sind, die ὑποθέσεις, die die Mathematiker ihren Beweisen zugrunde legen und mit denen sie umgehen, ohne sich selbst und anderen über ihren Sinn Rechenschaft zu geben (λόγον δίδοιαι). Diese ὑποθέσεις sind nach K. v. Fritz 171 die subjektiven Ausgangspunkte, von denen man zu den wahren ἀρχαί, den objektiven Seinsgrundlagen, aufsteigen hat. Sie sind, wenn sie auch als εἶδη auftreten, doch von den eigentlichen εἶδη zu unterscheiden, die den Originalen unter den νοητά entsprechen, deren Abbilder die gezeichneten Figuren sind. Die mathematischen Begriffe des Geraden, Ungeraden, der Figur usw. enthalten noch etwas Anschauliches, wenn man sie mit den Begriffen der Gleichheit, der Gerechtigkeit, der Schönheit an sich vergleicht, mit denen sich die Dialektik zu befassen hat. So ist z. B. die mathematische Gleichheit nur ein Sonderfall. Es gibt neben ihr andere Gleichheiten wie z. B. die politische Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz. Mathematische, politische und andere Gleichheiten sind nur Abbilder, Spiegelungen der einen Idee der Gleichheit. So wie sich im Reiche des Sichtbaren die vielen Spiegelungen eines Gegenstandes zu diesem selbst verhalten, so verhält sich die mathematische Hypothese zu den εἶδη, mit denen es die Dialektik zu tun hat, s. E. Hoffmann Arch. f. Gesch. d. Philos. XL (1931) 52f. Auch Stenzel Verh. d. internat. Math. Kongresses Zürich 1932, 330 hebt die unmittelbare anschauliche Einsichtigkeit der ὑποθέσεις hervor. Damit läßt sich auch

30

40

50

60

die ästhetische Bedeutung der Hypothesis in Übereinstimmung bringen, wie sie E. Birnelin Philol. LXXXVIII (1933) 322ff. erschlossen hat. Die Hypothesis des Künstlers, des Demiurgen ist die Erzeugung eines idealen Gegenstandes in der Phantasie. Durch Nachahmung dieses allein in der Seele vorhandenen Phantasiegebildes, auf das sich das geistige Auge richtet, im sinnlich wahrnehmbaren Stoff entsteht die Gestalt als das Kunstwerk.

Die Mathematiker gehen von solchen subjektiven Allgemeinvorstellungen in der Seele aus und nehmen sie als objektive Grundlage (*ἀρχή*), von der aus sie zu ihren Lehrsätzen gelangen; aber sie bemühen sich nicht weiter um ihre Erkenntnis als objektiver *εἶδη*. Die Dialektiker dagegen benutzen die Hypothesen nicht als objektive Grundlage der Erkenntnis, sondern nur als Stufen und Sprungbretter (*ὁλον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁμάς*, vgl. Symp. 211 C beim Aufstieg zum Schönen an sich: *ὡς περὶ ἐπινασθαιμῶς χρώμενον*), um zu der eigentlichen objektiven *ἀρχή*, zum *εἶδος*, zu gelangen, das die Seinsgrundlage auch für die Allgemeinvorstellungen in der Seele ist. Ein solches *εἶδος* kann nicht mehr auf eine andere Grundlage zurückgeführt werden und auch nicht subjektiv als Grundlage gesetzt werden, es ist *ἀνυπόθετον* und enthält als *ἀρχή τοῦ παντός* das System der diairetisch gegliederten *εἶδη* in sich. N. Hartmann Abh. Akad. Berl. 1941 Nr. 8, 20 interpretiert: „Das höchste Prinzip ist ein unbedingtes (unhypothetisches) und absolutes. Hat man dieses im Aufstiege erfaßt, so kann man den Abstieg ohne alle Abbilder (Einzelfälle) rein in den Ideen, durch sie hindurch, in sie hinein (*εἶδουσι αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά*) vollziehen, indem man sich an das hält, was an jenem Prinzip hängt (*πάλην αὐ ἐρχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*).“ Die niederen Stufen oder Schichten des Ideenreiches hängen somit an den höheren, und alle hängen am un-

hypothetischen Prinzip. Dieses ist zugleich das allgemeinste und das fundamentalste. Alles Spezielle hat seinen ontischen Halt an ihm.“ Durch das Stufenreich der Ideen geht es zur *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* hinauf. Wie in der Diotimarede des *Symposiums* der Aufstieg innerhalb des Ideenreiches den Blick auf die höchste Schönheit eröffnete, die jenseits alles Sagbaren erscheint, so wird auch hier eine Trennungslinie zwischen der Idee des Guten und dem Reich der *εἶδη* gezogen, wenn diese auch nicht ein so „grundsätzliches Thema“ (E. Hoffmann Platonismus im Mittelalter, Vortr. d. Bibl. Warburg 1923-24, 48f., dazu die Kritik bei Friedländer P. I 71, 1) bedeutet wie der Chorisimos, der zwischen der intelligiblen und der sensiblen Welt liegt.

Das zeigt das sich unmittelbar anschließende Höhlengleichnis, mit dem das VII. Buch eröffnet wird, s. zu seiner Interpretation E. Hoffmann S.-Ber. Philol. Ver. Berl. 1918, Sokrat. VI 11, 12; Arch. f. Gesch. d. Philos. XL (1931) 47ff. Den beiden großen Abschnitten der symbolischen Linie entsprechen das Dasein in der Höhle und das Leben im hellen Lichte; den Unterteilungen der Hauptabschnitte entsprechen je zwei Stadien innerhalb und außerhalb der

Höhle. Das Nebeneinander der geometrischen Proportion wird verwandelt in ein Nacheinander. In einen Aufstieg aus dem Dunkel der Höhle ins Sonnenlicht, eine *εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδος*, die bis zu dem Blick auf die Idee des Guten führt, die nur nach vieler Mühe (*μόγισ*, vgl. VII. Brief 344 B: *μόγισ δὲ τοιβόμενα πρὸς ἄλλα αὐτῶν ἕκαστα*) erkannt werden kann. Aber nach Th. Nissen Philol. XCI (1936) 270ff.

10 decken sich die vier Stufen der Erkenntnis, die durch die symbolische Linie dargestellt wurden, nicht mit den Stufen des Aufstiegs aus der Höhle. Zuerst erblickt der Gefesselte die Schatten, die nicht wirkliche Menschen und Tiere, sondern deren Bilder werfen, dann sieht er, entfesselt, diese Bilder selbst und wird belehrt, daß er dem Seienden schon näher gekommen ist, daß er jetzt die wirklichen Dinge sehe. Diese drei Grade bilden aber keine Proportion, sondern bedeuten eine Steigerung der Annäherung der Erkenntnis an die Wirklichkeit. Auch die Steigerung der Anpassung des Auges an die wachsenden Helligkeitsgrade ist der Dreizahl der Erkenntnisstufen nicht pedantisch angeglichen, sondern erfolgt in viel zahlreicheren Stufen und wird mit lebhaften Farben ausgemalt. Das Auge muß sich allmählich daran gewöhnen, die Sonne selber anzuschauen, und so ist auch die Erkenntnis der Idee des Guten, auf die alles ankommt, von der Gewöhnung des Auges an ihren Glanz abhängig. Hat man sie aber in den Blick bekommen, so ist sie zu erschließen als die Ursache (*αἰτία*), und zwar im Gebiete des Sichtbaren als die Ursache, die das Licht und seinen Herrn (*κύριον*) erzeugt (*τεκοῖσα*), im Gebiete des Geistigen aber als die Herrin selbst (*αὐτὴ κυρία*), die Wahrheit und Geist verleiht, so daß jeder sie erblickt haben muß, der einsichtig (*ἐμφρονῶς*) handeln will in seinem eigenen Leben und in der Öffentlichkeit. So wie der Aufstieg zum Schönen an sich in der Diotimarede in der Sprache der Mysterien als Weg des Mysten dargestellt wurde, der auf Stufen hinauf aus dem Dunkel zur Epoptie führt, so klingt auch in dem Höhlengleichnis ein Mysterienmotiv an. Die Höhle ist wie der menschliche Körper Krat. 400 C, Kern Orph. frgm. 8 ein Gefängnis (*δεσμωτήριον*), und die Befreiung der Höhlenbewohner ist eine *λύσις τε καὶ ἴασις τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης* 515 C, s. W. Willi Vers. einer Grundlegung d. platon. Mythopoie (1925) 78; vgl. dazu an die orphischen Vorstellungen erinnernde Bild vom Schlamm (*βέρβροσος*), in dem das Auge der Seele begraben ist 533 D, und dazu Friedländer P. I 76, der auf den Schlußmythos des Phaidon 114 Bf. hinweist, in dem die Frommen aus den Räumen dieser Erde „wie aus Gefängnissen befreit werden, um hinaufzukommen in eine reine Behausung oben auf der wahren Erde“.

Die im III. Buche abgebrochene Erörterung der Erziehung der Wächter wird hier wieder aufgenommen. Aufgabe der Erziehung ist es nun, das Auge der Seele (*δύμα, ὄφθς τῆς ψυχῆς*, s. o. S. 2433) nach oben zu wenden und zum Schauen der Ideen geeignet zu machen (519 B). Die besten Naturen sollen dazu angeleitet werden, sich um das *μέγιστον μάθημα* zu bemühen. Die hierzu

nötige Wendung (*μεταστροφή*) vom Werden zum Sein wird durch eine *προπαιδεία* (536D) erreicht, die im Studium der Arithmetik, der Geometrie, der Stereometrie, der Astronomie und der Harmonie besteht. Doch sollen diese Wissenschaften nicht um ihrer selbst willen betrieben werden, sondern nur zum Zwecke der Schulung in der Abstraktion, und das heißt bei P. in der Zusammenschau (*σύννοσις* 537 C) der einzelnen *μαθήματα* nach ihrer Verwandtschaft miteinander und mit der Natur des Seienden. So entsteht der wahre Dialektiker, der als *συνουσιτικός* (537 C) bezeichnet wird. Von der wahren Dialektik wird jetzt die spielerische, nicht ernst zu nehmende unterschieden, die P. selbst seinen Sokrates in den frühen Dialogen so verwirrend anwenden läßt und jetzt als *παιδιά*, als ein *παίζειν* 539 B, vgl. Phaidr. 265 B, 278 B, dazu Stenzel Studien (1931) 137, Friedländer P. I 197 charakterisiert, das die jungen Leute dazu verführt, sie nur zum Widerspruch zu verwenden und an allen, die ihnen in den Weg kommen, mit ihrer Logik herumzuzerren (539 B). Hiermit ist nicht die Eristik der Sophisten, sondern die sokratische Methode selbst gemeint, die über das Nichtwissen nicht hinausführt, während hier gerade das Wissen erreicht werden muß, damit die Wächter das Gute selbst schauen, es zum Vorbild nehmen und danach den Staat einrichten können (540 A). Sie werden, wenn sie diese Aufgabe erfüllt haben, auf die Inseln der Seligen versetzt und, wenn die Pythia es zuläßt, als *δαίμονες*; wenn nicht als *εὐδαιμόνες τε καὶ θεῖοι* (540 C) verehrt, womit P. den Anschluß an die Lehre von den göttlichen Menschen gewinnt, von denen im Menon (s. o. S. 2425) die Rede ist.

6) Die am Anfang des V. Buches aufgeschobene Behandlung der Staatsformen wird nun im VIII. und IX. Buche mit den jetzt vorhandenen Mitteln durchgeführt. Der Politeia der vollkommenen Gerechtigkeit wird der Zustand der völligen Ungerechtigkeit gegenübergestellt. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden als zwei einander entgegengesetzte Ideen aufgefaßt, die ineinander übergehen können, und es handelt sich nun darum, die Zwischenglieder zu finden. Dazu dient eine Hilfskonstruktion: Dem Ethos einer jeden Staatsform soll das Ethos eines Menschentypus entsprechen, vgl. 435 E. 445 C, wo die *πολιτειῶν τρόποι* mit den *ψυχῆς τρόποι* in Parallele gesetzt werden. Und wie in der Glaukonrede des II. Buches das Leiden des Gerechten gegen das Glück des Ungerechten abgewogen wurde, so soll durch die neue Untersuchung die Frage nach dem Glück und dem Elend des besten und des schlechtesten Mannes ebenso wie der besten und der schlechtesten Staatsform beantwortet werden (IX 576 C ff.). Die Staatsformen ebenso wie die ihnen zugeordneten Menschen- oder Seelentypen sollen sich durch einen Abfall von der idealen Politeia, die als die Herrschaft der Besten bezeichnet wird, aus dieser und auseinander bis zu ihrem Gegensatze, der Tyrannis, entwickeln. Dazu bot sich die Theorie der kreisförmigen Entwicklung dar, die von einem Pol zum Gegenpol und von diesem wieder zum Anfang zurückführt, s. H. Leisegang

Denkformen (1928) 345 ff.; N. Jahrb. IX (1933) 302 ff., so daß dem goldenen Zeitalter ein silbernes, ehernes und eisernes folgt, worauf durch einen plötzlichen Umschlag ins Gegenteil die goldene Zeit und mit ihr der Kreislauf von neuem beginnt.

P. weiß, daß diese Entwicklung ein Lebensgesetz darstellt, dem jeder Organismus, die Pflanze, das Tier ebenso wie der Mensch folgt (546 A *διὰν περιτροπαὶ ἐκδοτοὶ κύκλων περιφοράς συνάπτωσι*). Gemeint ist der *αἰὼν*, den Aristoteles de cael. p. 279 a 17 definiert, und die ganze mit ihm verbundene Lehre von der Palingenesis, s. Art. Palingenesia o. Bd. XVIII 2. H. S. 142. Durch die vier Staatsformen der Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, von denen eine immer schlechter und verdorbener ist als die andere, hindurch schlägt der ursprüngliche Zustand in sein Gegenteil um, und zwar geht dabei jede Staatsform in die nächste über, wenn ihr Prinzip die höchste Ausprägung erreicht und dann übertrieben wird. So folgte auf die allzu große Freiheit in der Demokratie die Tyrannis. Zu dem ganzen Abschnitt vgl. W. Lutoslawski Erhaltung und Untergang der Staatsformen nach P., Aristoteles und Machiavelli, Diss. Breslau 1888.

Während aber P. hier die Entwicklung mit dem Auftreten der Tyrannis abschließt, geht aus einer Stelle in den *Nomoi* 709 Eff., vgl. K. Glaser Wien. Stud. LVII (1939) 49, hervor, daß aus der Tyrannis durch eine weitere *μεταβολή* die *ἀριστη πόλις* wiedergewonnen werden kann, so daß sich damit der Kreis schließt. P.s eigenes Streben, einen Tyrannen für seine Philosophie und ihr Staatsideal zu gewinnen, ist in dieser Geschichtsmetaphysik begründet, in der die alte Lehre von den fünf Weltaltern, auf die als sechstes wieder die goldene Zeit folgt, s. Seeliger Art. Weltalter, Myth. Lex. VI 426 u. 385, auf die fünf Staatsformen übertragen wird. Damit verbindet er die innere psychologisch begründete Entwicklung der Menschen in diesen Staaten, die mit Hilfe seiner Lehre von den drei Seelenteilen und ihren Funktionen zu verstehen ist. In der besten Politeia, der Aristokratie, herrscht in den Menschenseelen das *λογιστικόν*, und ihr Streben geht auf die *σοφία* und die *ἀρετή*, in der Timokratie das auf die *τιμῆ* gerichtete *θυμοειδές*, in den drei übrigen das auf die Lust, den Reichtum und schließlich auf alle Laster gerichtete *ἐπιθυμητικόν*.

Die Beantwortung der Frage, wie es möglich ist, daß die nach der Idee der Gerechtigkeit gegründete und von den durch ihre Physis Besten regierte Polis überhaupt entarten kann, erfolgt aus der religiösen Metaphysik heraus, die dem Kreislaufgedanken zugrunde liegt. Die Physis der Wächter wird durch die Zeugung auf die Nachkommen übertragen. Die hierfür günstigste Stunde aber hängt von den Kreisläufen des kosmischen und des irdischen Lebens ab, und wenn sie verfehlt wird, werden Kinder erzeugt, in deren Physis sich Eisen mit Silber, Erz mit Gold mischt (547 A), wodurch dann Zwietracht zwischen den Ständen entsteht, die den Verfall herbeiführt. Über dieses Motiv des Kreislaufs des organischen Lebens s. Art. *Logos* o. Bd. XIII

S. 1099f. Art. Palingenesia o. Bd. XVIII S. 142. Ein solcher Umlauf vollzieht sich in einer für jedes Wesen anderen Zeit, einem Aion. Für das göttliche Wesen wird diese Zeit durch die vollkommene Zahl gemessen (546 B). Von dieser kosmischen Zahl, dem vollkommenen Jahr, ist Tim. 39 D die Rede. Ihr wird nun die entsprechende Zahl für das menschliche Geschöpf gegenübergestellt, die sog. platonische Zahl, die von P. ἀριθμὸς γεωμετρικὸς genannt wird, die Herrin ist über die besten und die schlechtesten Zeugungen und die den Wächtern bekannt sein müßte, wenn sie Braut und Bräutigam zur günstigen Stunde zusammenbringen wollen. Über diese Zahl selbst, die von Proklos in seinem Kommentar II p. 36, 3ff. ed. Kroll eingehend behandelt wird, s. A d a m II 264ff. G. K a f k a Philol. LXXIII (1914) 109ff. A p e l t in seiner Übers. (1941⁷) 515ff. J. K e r s c h e n s t e i n e r P. u. d. e r O r i e n t (1945) 183ff.

Erwuchs den Wächtern des idealen Staates aus ihrer Physis die Befähigung zur Erkenntnis der Idee und damit zur Herrschaft, so ist es eine Verunreinigung der Physis, die zur Verderbnis der Politeia führt und die entarteten Staatsformen hervorbringt, ein Mißgriff in der Gattenwahl, durch den unedles Blut und damit eine unedle, ungeistige Gesinnung unter die Regierenden kommt. Damit beginnt die Störung der Gerechtigkeit in der Seele, und diese erste see- 30 lische Verderbnis zieht die Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse nach sich, da jetzt die Begierde nach Geld, Besitz und Genuß erwacht. Bei der Darstellung des fortschreitenden Verfalls wird gezeigt, wie diese wirtschaftlichen Verhältnisse wieder auf die Menschen zurückwirken und eine ständige Wechselwirkung zwischen den äußeren Verhältnissen besteht. Aber der Anstoß, der die Entwicklung von einer Stufe zur anderen hinabführt, geht dabei immer von der Seele und 40 ihrer fortschreitenden Verderbnis aus.

7) Der letzte Teil der Politeia, der das X. Buch füllt, wird von einigen Forschern als Nachtrag und Nachlese aufgefaßt, andere sehen in ihm eine Abrundung des Ganzen, die dadurch geschieht, daß P. wieder an den Anfang und auch an die sokratische Methode anknüpft, die im ersten Buche die Führung hatte. Beides ist nicht falsch. Jedenfalls wird plötzlich ohne Herstellung eines Zusammenhangs das Gespräch 50 auf die Dichter und ihr Wirken im Staate gelenkt, von dem schon einmal die Rede war (392 A ff.), und zwar sollten die Dichter überhaupt aus dem Staate der Gerechtigkeit vertrieben werden. P. hatte sich ausdrücklich vorbehalten, hierauf zurückzukommen (394 D). Und er bringt nun eine Begründung mit Hilfe der sokratischen Denktechnik, aber mit der, die durch ihn selbst inzwischen erweitert und vertieft wurde. Hierauf gehen die o. S. 2456 angeführten Arbeiten 60 über die Verweisung der Dichter aus dem platonischen Staate nicht ein. Für die Entwicklung der Ideenlehre aus der sokratischen Dialektik aber sind diese Ausführungen wichtig.

Ausgegangen wird von der Behauptung, daß alle Kunst, auch die der Dichter, Nachahmung (μίμησις) sei. Was aber ist Nachahmung? Zur Beantwortung dieser Frage wird ausgegangen

von der Denkweise des Sokrates, die sich an der handwerklichen Technik orientiert. Aber das jetzt gewählte Beispiel stellt eine unmittelbare Beziehung zur Ideenlehre her, und in die darauf folgende Erörterung werden die Stufen der Erkenntnis und der ihnen entsprechenden Gegenstände, von denen immer einer das Abbild des anderen ist, einbezogen, die am Ende des VI. Buches eingeführt wurden. Wenn der Tischler einen Tisch oder ein Bett herstellt, so schwebt ihm dabei eine ‚Idee‘ vor, nach der er sich richtet, die er ‚nachahmt‘. Die wirklichen Dinge sind also Nachahmungen der Ideen. Diese wirklichen Dinge können nun dadurch nachgeahmt werden, daß man von ihnen in einem Spiegel Abbilder erzeugt. Diese sind dann aber nur Erscheinungen (φανόμενα). Solche Erscheinungen schafft auch der Maler, wenn er die wirklichen Dinge abbildet. Demnach sind zu unterscheiden: 20 die Idee eines Gegenstandes, deren Schöpfer Gott selbst ist, der in dieser Welt vorhandene Gegenstand, der eine Nachahmung der Idee ist, und der gemalte Gegenstand, der eine Nachahmung des vom Handwerker nach der Idee geschaffenen ist. In Wahrheit seiend ist allein die Idee. Gott kann von jedem Gegenstand nur eine Idee schaffen; mehr zu schaffen lag nicht in seiner Absicht, oder es bestand für ihn eine Notwendigkeit. Denn hätte er zwei geschaffen, so müßte es ein Drittes, ein Höheres geben, von dem diese beiden die Gestalt (τὸ εἶδος) haben. Dieser Gedanke ist nicht, wie G e f f c k e n 113 und A p e l t Übers. 534 Anm. 10 meinen, derselbe wie das von Aristoteles met. 990 b 15 u. ö. erwähnte Motiv des ‚dritten Menschen‘, das im Parmenides 132 A f. behandelt wird. Dort ist die Rede von den großen Dingen und der Idee der Größe, die beide unter einen weiteren Begriff irgend eines Großen zusammengefaßt werden müßten, während hier nur gesagt wird, daß es von jedem Dinge nur eine Idee geben kann, an der alle Dinge gleicher Art teilhaben und so 40 Abbilder oder Nachahmungen der einen Idee dieser vielen Dinge sind. Gäbe es von jedem Ding zwei Ideen, so müßten diese beiden Ideen, aber nicht eine Idee und ein Ding, unter einer höheren Idee zusammengefaßt werden. Es kommt nun auf die Rangordnung der nach einem Vorbild Schaffenden an. Unter den Schaffenden, von denen der eine das Werk des anderen nachahmt, steht der Maler an dritter Stelle und ebenso auch der Dichter, der etwas in Worten beschreibt oder nachbildet. Dabei sind deren Abbildungen nicht einmal getreu. Der Maler täuscht den Beschauer ebenso wie der Dichter, der seinen Werken Glanz und Farbe verleiht und doch über alle möglichen Dinge redet, von denen er nichts versteht. Die schon im Ion angeschlagenen Motive werden hier von neuem ausgeführt, und wieder zeigt es sich, 60 daß sich von diesem handwerklich technischen Denken aus das Wesen und der Wert der Dichtung nicht fassen läßt.

Tiefer führt die Untersuchung, als die Frage aufgeworfen wird, an welche seelischen Vermögen sich die Dichter wenden. Sie stellen die Menschen dar in ihrem Glück und in ihrem Leid, lassen sie sich freuen und klagen und jammern, um in uns die Sympathie, das Mitleiden

und Mitfreuen zu erregen. So sind also die Leidenschaften und Affekte der eigentliche Gegenstand der Dichtung. Der Dichter wendet sich an das Unvernünftige in der Seele, stört ihre gute Verfassung und damit auch die auf der seelischen Harmonie gegründete Staatsverfassung, in der die Leidenschaften durch die Vernunft beherrscht werden sollen. Dies wird als die Begründung der im III. Buch geforderten Ausweisung der Dichter aus dem Staate bezeichnet (607 B).

Dann aber trägt P. seine eigenen Erfahrungen über den ‚alten Zwiespalt zwischen Philosophie und Dichtung‘ vor. Aber der große Kampf (*μέγας ἀγών*, vgl. Phaed. 114 C) darum, ob man dabei gut wurde oder schlecht, geht ihm vor. Dieser Kampf aber gewinnt eine ungeheure Bedeutung dadurch, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, daß es sich nicht nur um die kurze Zeit vom Kinde bis zum Greise handelt, in der es der Mensch zu nichts Großem bringen kann, sondern um die Ewigkeit (608 C); vgl. hierzu die Interpretation von Friedländer P. II 404ff., nach der die Seele der ewige unzerstörbare Kampfplatz zwischen Gerechtem und Ungerechtem ist. Die Lehre von der Unvergänglichkeit der Seele bringt auch hier wie im Phaidon, an den P. doch wohl 611 B erinnert, ein Staunen hervor. Ein neuer Beweis wird aus den Problemen, heraus geführt, die in der Politeia behandelt wurden. Es wird von dem Gegensatz des Guten und Schlechten, Gerechten und Ungerechten ausgegangen. Wird der Leib schlecht, so kann ihn diese Schlechtigkeit, die ihn in der Form einer Krankheit befällt, vernichten. Wird die Seele schlecht, deren Schlechtigkeit in der Ungerechtigkeit und Bosheit besteht, so wird sie dadurch nicht zerstört. Darum muß sie ewig leben. Über die logische Unhaltbarkeit dieses Beweises s. Adams Kommentar 426 und Apelt's Übers. Anm. 40, zum Sinn des Gedankens Friedländer P. II 404. Danach hat der Leib das Glück, daß er von seinem Leiden befreit werden kann durch die Auflösung, die Seele aber hat dieses Glück nicht. Sie muß in der Ewigkeit büßen für das, was sie im irdischen Leben begangen hat. Und da sie nach der Lehre von der Seelenwanderung immer von neuem in das Leben auf Erden eintreten muß und es nur eine begrenzte Zahl von Seelen gibt, so muß eine Erklärung dafür beigebracht werden, wie sich unter diesen Voraussetzungen das Leben der Seelen abspielt, wie es mit Lohn und Strafe, Verantwortung und Schuld steht.

Und diese Erklärung bringt der große Mythos, in den das ganze Werk ausklingt. Er wird einem Manne mit dem orientalischen Namen Er (vgl. Evang. Luc. 3, 28), dem Sohn des Armenios, eines Pamphyliers von Geburt, in den Mund gelegt. Bei Proklos ad rem publ. II 109, 7ff. Porphyry vita P. 16. Clemens Alex. Strom. V. 14 p. 395, 19ff. Stahl. findet sich der Name auf Grund einer apokryphen Flugschrift durch Zoroaster ersetzt. Zur Unterscheidung des Hellenischen und des Orientalischen in diesem Mythos s. Julia Kerscheneiner P. u. der Orient (1945) 137ff., Geffcken Griech. Literaturgesch. II (1934) 114, zum Weltbild E. Frank P. u. die sog. Pythagoreer (1923) 27ff., zur Deutung des Gan-

zen K. Reinhardt P.s Mythen (1927) 105ff. Der vom Scheintod Auferstandene berichtet, wie er mit vielen Seelen unterwegs war und an einen *κόσμος δαυμόνιος* kam; vgl. hierzu A d a m II z. St., zur ganzen Darstellung Gorg. 524 A. Phaid. 107 D und zu den Einzelheiten, die auf pythagoreisch-orphische Vorstellungen zurückgehen, Kerscheneiner 143ff., wo zu der durch das Weltall ausgespannten Lichtsäule auf Empedokles fr. 135 hingewiesen wird, der von dem allgemeinen Gesetzmäßigen (*ἀνάτων νόμου*) spricht, das ‚weithin durch den Äther und durch unermesslichen Glanz ausgespannt ist‘, so daß diese Verse eine Art Bindeglied zwischen dieser Stelle (616 C) und der Vorstellung im Timaios (34 B) bilden, nach der die Weltseele durch das All gespannt wird, und zum Bild von der Spindel auf W. Gundel Beitr. z. Entwicklungsgesch. der Begriffe Ananke und Heimarmene (1914). Ananke bedeutet hier die Ordnung der Welt; ihre Töchter, die Moiren, stellen das Schicksal der Menschen dar, das sich in die Kreise der Weltordnung einzufügen hat. Aus dem Vorgang der Wahl der Lebenslose ergibt sich, daß der Mensch sich selbst zu begreifen hat als eine an einen Körper von bestimmter Beschaffenheit gebundene Seele von eigentümlichem und unveränderlichem Charakter, durch den sich alle seine Handlungen auf dieser Erde, seine ganze Lebensführung und Lebensform einschließlich des irdischen Berufs erklären, den er hier ergreift. Sein Wille ist durch diesen selbstgewählten, angeborenen Charakter determiniert. Aber die Seele hat noch eine Erinnerung an diese Wahl, und so ist sie für ihren Charakter verantwortlich, sie trägt selbst die Schuld daran, daß sie so ist, wie sie ist. So ist die Seele mit einer doppelten Anamnese ausgestattet, worauf J. Stenzel P. der Erzieher (1928) 183ff. vgl. Die Antike 17 293ff. 312 hinweist: der Erinnerung an das Leben im Jenseits im Reiche der Ideen, die es ihr auf Erden möglich macht, sich an die Ideen zu erinnern, wenn deren Abbilder im irdischen Stoff erscheinen, und der Erinnerung im jenseitigen Leben nach dem Tode des Leibes an die Erfahrungen, die sie auf Erden gemacht hat. Sie wird nach einem unabänderlichen Gesetz von einer freien Wahl zur andern und von einem an diese Wahl gebundenen Leben zum andern ihres Daseins Kreise vollenden, wobei der Kreislauf der Seelen von einer Verkörperung zur andern mit dem Leben des Kosmos dadurch verbunden ist, daß eine neue Weltperiode, ein neuer Aion erst dann beginnt, wenn die Zeit für alle Wesen erfüllt ist und jede Seele alle Geburten durchgemacht hat (vgl. hierzu pol. 272 E und Art. Palingenesia o. Bd. XVIII 2. H. S. 141). Daß diesem Mythos dasselbe Problem zugrunde liegt, das Kant durch die Unterscheidung eines empirischen und eines intelligiblen Charakters des Menschen löste, wurde von Schopenhauer Preisschrift über die Grundlage der Moral § 10 bemerkt, der zugleich auf die Auslegung des Mythos durch Porphyrios bei Stob. VIII 37—40 aufmerksam machte, nach der die Seelen die freie Selbstbestimmung besitzen, bevor sie in einen Körper eingehen und eine bestimmte Lebensweise wählen, sie dann aber verlieren, so daß ihnen nur noch die Selbstbestimmung bleibt, die dem natü-

lichen Organismus zukommt, an den sie gebunden sind. Diese aber richtet sich nach dem, was der Organismus aus sich heraus begehrt und erstrebt nach dem in ihm selbst enthaltenen Zweck. Der Mensch folgt also auf Erden seiner Natur. Die Physis ist, wie auch sonst bei P., das im letzten Grunde Bestimmende. Aber der Mensch weiß das, und dieses Wissen macht ihn nicht nur für seine einzelnen Taten, sondern für sich selbst und sein ganzes Wesen verantwortlich, für das er bei jedem Ausscheiden aus diesem Leben die gerechte Strafe oder den gerechten Lohn erhält. Das Motiv kehrt leg. 904 BC wieder.

20. Phaidros. Von der Antike bis in die Gegenwart war die Stellung, die dem Phaidros innerhalb der Reihenfolge der platonischen Dialoge anzuweisen ist, umstritten. Von Schleiermacher, der ihn an die erste Stelle setzte, bis zu v. Wilamowitz P. I 455, der ihn auf die Politeia folgen läßt, weil die Seelenlehre, insbesondere die Lehre von der Dreiteilung der Seele, ohne Kenntnis der Politeia und des Symposions unverständlich wäre, sind alle Möglichkeiten ausprobiert worden, und C. Ritter gibt in seiner Übersetzung (Philos. Bibl. Bd. 152, 6) hierüber einen guten Überblick. Hier findet sich auch ein Verzeichnis der gesamten Literatur über den Phaidros bis 1922, weitere bei Geffcken Griech. Literaturgesch. II (1934) Anm. 100ff. Zum kunstvollen Aufbau des Dialogs s. F. Pfister Der Begriff des Schönen u. das Ebenmaß, Würzburger Jahrb. 1946, 347ff., zu seiner Nachwirkung in der Antike A. Bielmeier Die neuplaton. Phaidrosinterpretation (1931).

Die Dialoge Lysis, Symposion und Phaidros sind durch das Erosmotiv miteinander verbunden, das in jedem der drei Dialoge in besonderer Weise behandelt wird. Die Seelenlehre verbindet den Phaidros mit der Politeia und dem Menon, die Kritik an der Rhetorik mit dem Gorgias. Das Ganze zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste die drei Reden über den Eros enthält, der zweite eine neue Auseinandersetzung mit der Rhetorik.

1. Für die drei Liebesreden wird eine Atmosphäre geschaffen, in der sie allein möglich sind. Der Schatten der Platane, der Duft der Blüten in der Mittagssonne über dem Wiesengrund, das Sprudeln der Quelle vereinen sich zu einem Zauber, der über diesem *θεῖος τόπος* (838 C) liegt, an dem Phaidros eine Rede des Lysias vorträgt. (Zur Feststellung des Platzes s. Rodenwaldt Athen. Mitt. Abt. 37 [1912] 141ff.) Ob diese Rede echt oder eine von P. verfaßte Parodie ist, darüber gehen die Ansichten auseinander. Sie finden sich zusammengestellt bei Geffcken 104 und Ritter 115 Anm. 22. Die eingehendste Untersuchung hat ihr J. Vahlen Ges. phil. Schr. II 675ff. gewidmet, der in ihr kaum eine Wendung und Satzbildung findet, für die nicht in lysianischen Reden ein Exempel vorhanden wäre. Der Inhalt der Rede müßte eigentlich dem Sokrates gefallen, den P. als den Rationalisten dargestellt hat, der nur das tut, was ihm bei vernünftiger Überlegung das Rechte zu sein scheint. Nun erklärt Lysias, daß man dem Verliebten, den seine Leidenschaft blind macht, dem sie die Sinne verwirrt und das richtige Werturteil raubt, nicht

zu Willen sein soll, wohl aber dem nichtverliebten tüchtigen Manne, der hierfür dankbar sein, sich erkenntlich zeigen und eine echte Freundschaft bewahren wird. Sokrates entgegnet hierauf mit zwei Reden, von denen die zweite die Palinodie der ersten ist. Die erste zeigt, wie man das Thema sachgemäß behandeln müßte, die zweite stellt der negativen Wertung des Eros die positive gegenüber. In der ersten wird gefordert, daß man den Gegenstand kennen muß, über den geredet werden soll, die *οὐσία ἐπιδοτού* (237 C). Sie muß definiert sein. Und so wird der Eros zunächst definiert als eine Art Begierde (*ἐπιθυμία τις*), die der Verliebte hat, die aber auch der Nichtverliebte empfindet. Es sind also zwei ‚Ideen‘ (237 D) zu unterscheiden, die uns beherrschen und treiben, die eine ist die uns eingewachsene Begierde nach Lust (*ἐμπυρος ἐπιθυμία ἡδονῶν*), die andere die erworbene, nach dem Besten strebende Überzeugung (*ἐπίκτητος δόξα, ἐπιγεμένη τοῦ ἀλόγου*), modern ausgedrückt: der animalische Trieb und das auf ethischen Wert gerichtete Streben, für das P. auch den Ausdruck *Σοφροσύνη* gebraucht. Beide stehen bald im Einklang, bald bekämpfen sie einander, so daß einmal die eine, dann die andere die Oberhand hat. Die eine ist vernünftig, die andere vernunftlos. Die vernunftlose Begierde wird *ββος* genannt und vielteilig und vielgestaltig. Je nach dem Gegenstande, auf den sie sich richtet, erscheint sie als Schlemmerei, Trunksucht und, wenn sie sich auf die körperliche Schönheit richtet, als Eros. Wir haben also eine regelrechte Einteilung vor uns. Die Begierde im weiteren Sinne wird geteilt in die vernunftlose Begierde nach Lust und in das vernünftige Streben nach dem Besten. Die vernunftlose zerfällt in die einzelnen Begierden im engeren Sinne, zu denen auch der triebhafte Eros gehört. Würde die Einteilung nach der anderen Seite fortgesetzt, so erhielte man hier das vernünftige Streben nach dem Schönen als einen Eros der anderen Art. Von dem aber ist hier zunächst nicht die Rede; es wird im folgenden nur gehandelt vom niederen Eros, durch den der Mensch gezwungen wird, dem Angenehmen (*ἡδύ*) nachzustreben statt dem Guten (*ἀγαθόν* 239 C). Es ist für das Verständnis des später eingeführten Bildes wichtig, sich schon hier ein Gesamtbild von dem seelischen Vermögen zu machen, das sich aus dieser Einteilung ergibt. Danach besteht die Seele aus der Vernunft (*λόγος*), aus Strebungen, die zur Physis des Menschen gehören, sich auf die Lüste richten und vernunftlos sind, und aus Bestrebungen, die aus erworbenen Überzeugungen entspringen und sich der Leitung der Vernunft unterwerfen. Richten sich die unvernünftigen Begierden auf schöne Körper, so entsteht aus ihnen der triebhafte, der Vernunft sich widersetzen Eros. Richten sich die vernünftigen Bestrebungen auf schöne Körper, so erwächst aus ihnen ein anderer, der Vernunft gehorchender Eros. Diese Unterscheidung zweier Arten des Eros, eines edlen und eines unedlen, stimmt mit den Grundüberzeugungen P.s überein, wie wir sie im Euthydem, im großen Alkibiades, in der Pausaniasrede des Symposion und an anderen Stellen finden, s. Friedländer

P. II 491ff. und Der Große Alkibiades I 38ff. R. Lagerborg Die platon. Liebe (1926) 31ff. Der Schilderung der Wirkungen des niederen Eros dient die erste Sokratesrede. Die aus diesem Eros entspringende *φιλία* wird nur um der Sättigung des natürlichen Triebes willen gesucht. Der Verliebte liebt nur so, wie der Wolf das Lamm liebt, das ihn satt machen soll (vgl. Hom. II. XXII 262f.). Das Gegenstück dazu, das Verhalten des Nichtverliebten, wird nicht ausgeführt. Es soll sich durch Umkehrung des Ausgeführten von selbst ergeben. Aber damit ist die Entgegnung nicht abgeschlossen. P. wehrt sich gegen diese niedrige Auffassung des Eros, und hat schon alles vorbereitet, ihr eine andere entgegenzustellen. Und so folgt die Palinodie, die Wiedergutmachung der Verleumdung oder Beleidigung eines Gottes auf Grund einer Sinnesänderung und besseren Einsicht durch den Lobpreis dessen, was zuerst getadelt wurde.

Zwei innere Vorgänge spielen sich in dem sonst so nüchternen Sokrates ab: Schon während seiner ersten Rede verfällt er ins Dichten, und Dithyramben erklingen aus ihm; es erfährt ihn ein Enthusiasmus, den er dem Einfluß der Nymphen zuschreibt, die an diesem Orte ihr Wesen treiben. Zu diesem genius loci aber gesellt sich das gewohnte dämonische Zeichen (*δαμόνιον σημεῖον*, vgl. apol. 31 D. 40 B; Euthyph. 3 B; Euthyd. 272 E; rep. 496 C; Theaet. 151 A), und er glaubt aus nächster Nähe eine Stimme zu hören, die ihm verbietet wegzugehen, ehe er sich entschuldigt hat (242 C), und er schließt daraus, daß die Seele ein mantisches Vermögen habe. Er will daher seine Rede widerrufen durch eine Palinodie nach dem Vorbild des Stesichoros (vgl. epist. III 319 E). Es ist nicht wahr, daß der Nichtliebende den Vorzug verdient, weil er bei Sinnen, der Liebende aber von einem Wahne umfassen ist. Gerade der göttliche Wahnsinn, die *θεία μανία*, die Ekstase, in der sich der Geist vom Körper löst, um dem Gottesgeiste zu weichen, beschert dem Menschen die höchsten Güter. Es sind vier Arten dieser Mania zu unterscheiden (s. über diese Leisegang Der Heilige Geist 166ff. 187ff.): der Enthusiasmus, der die heiligen Prophetinnen in Delphi und Dodona ergreift und der zu jeder Mantik gehört, der heilende und die Erlösung von Leiden bringende Wahnsinn, das Geschenk der Musen an ihre Lieblinge, durch das sie zu Dichtern werden, und schließlich die durch den Eros bewirkte Mania (249 D), die der Seele Flügel gibt und sie zum ewig Schönen hinaufführt. Zugrunde liegt dieser Viertelteilung in den prophetischen, den kathartischen, den poetischen und den erotischen Wahnsinn (Friedländer P. II 493) eine vollständige Begriffsdiarrese, durch die zunächst die Mania in zwei Gattungen, eine linke und eine rechte (266 A) geteilt wird; die rechte zerfällt dann in die vier Arten. Die linke führt auf den unedlen, die rechte auf den edlen und göttlichen Eros.

Es soll nun bewiesen werden, daß die vierte Art des Wahnsinns den Menschen von den Göttern zu ihrem größten Segen geschenkt wurde. Dieser Beweis wird für die *δεινοί* (vgl. Phil. 29 A: *ἀνὴρ δεινός*) unglauhaft, für die Weisen aber glauhaft sein. Und um ihn zu führen, muß zu-

erst das Wesen der Seele betrachtet werden. Es folgt der Erweis ihrer Unsterblichkeit, der sich daraus ergeben soll, daß die Seele sich aus sich selbst bewegt und alle solche Bewegung anfangs- und endlos ist; denn sonst müßte *πάντα τε οὐρανὸν πάσαν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στήναι* (245 E). Der Beweis wird leg. 894 Bff. vgl. 896 A wiederholt. Er geht auf ein in der vorsokratischen Naturphilosophie bekanntes, von Aristoteles de an. A 2. 405 a 29 dem Alkmaion zugeschriebenes Motiv (Diels-Kranz, Vorsokr.⁵ 24A 12) zurück. Zu seinem Verständnis s. Art. *Physis* o. Bd. XX S. 1146f. Art. *Physis* o. Bd. XX S. 1044f. Das Wesen der Seele, ihre ‚Idee‘ zu beschreiben, erfordert ‚göttliche‘ Fähigkeiten, darum will sich P. hier mit einer bildlichen Veranschaulichung begnügen, und diese wird durch den Mythos vom Seelenwagen gegeben, der von seinem Lenker, dem ‚besten Teil‘ der Seele, ge-

führt und von zwei geflügelten Rossen gezogen wird. Alle Interpreten sind sich bisher darin einig gewesen, daß unter dem Lenker das *λογιστικόν*, dem einen Roß das *θυμικόν*, dem andern das *ἐπιθυμητικόν* zu verstehen ist und dem ganzen Bilde die Dreiteilung der Seele in der Politeia zugrunde liegt. Hiervon aber steht im Text nichts. Die Beschreibung der beiden Rosse 253 Cff. und ihr Verhalten, wenn sie vom Lenker zu dem Geliebten geführt werden, läßt nur die Deutung zu, daß sie die beiden Arten der Liebe, die edle und die unedle, darstellen, von denen immer wieder die Rede war. Damit wird aber einer der wichtigsten Gründe, den Phaidros nach der Politeia anzusetzen, hinfällig. Es ist ein ganz anderes Bild, das P. hier gezeichnet hat, und der *θυμός* und die *ἐπιθυμία* in der Politeia sind nicht dasselbe, was hier die beiden Rosse bedeuten. Sie versinnbildlichen den inneren Kampf zwischen reiner Liebe und sinnlichem Begehren, der sich in der Seele beim Anblick der Schönheit abspielt, die sich in der Gestalt des Geliebten offenbart. Dieser Kampf wird 254 Bff. ausführlich geschildert. Die Seelen der Götter dagegen kennen solchen Kampf nicht. Bei ihnen sind alle drei Seelenteile gut und in völliger Harmonie, so wie auch im Timaios die Götter aus reinem Seelenstoff gebildet sind, die Menschen dagegen gemischte Seelen haben. In ihnen wirkt die Ananke, die alles Stoffliche beherrscht. So ist auch die Lenkung der Rosse für den Menschen schwierig und mühsam *ἐξ ἀνάγκης*. Vgl. hierzu die Interpretation des Mythos bei J. Kerschens teiner P. und der Orient (1945) 98f. und zur astronomischen Deutung K. Kerényi Astrologia Platonica, Arch. f. Rel. XXII (1923/24) 245ff., gegen ihn Kerschens teiner 183ff. Im Menschen wird der Ausgleich dadurch hergestellt, daß der schlechte Teil der Seele beherrscht, dem tüchtigen aber Freiheit gegeben wird (256 B). Dann wird das Höchste erreicht, was menschliche Besonnenheit und göttlicher Wahn dem Menschen geben können. Dann wachsen der Seele die Flügel, und die den himmlischen Wandel schon auf Erden begonnen haben, dürfen nach dem Tode das Leben im Licht (*φανὸν βίον*) führen, beschwingt um ihrer Liebe willen (256 E), während die unfreie, der Sinnlichkeit erliegende Seele neuntausend Jahre hindurch ver-

nunftlos sich über und unter der Erde herumtreiben muß.

Mit einem Gebet an Eros, ihm diese *ἐρωτική τέχνη* zu erhalten, schließt Sokrates die Palinodie.

2. An die Erosreden schließt sich nun eine Erörterung über das Wesen der Rhetorik an, die das Thema wieder aufnimmt, das im Gorgias behandelt wurde, wobei die Reden des ersten Teils als Muster und Beispiele dienen sollen. Sinn und Zweck der breiten Ausführungen ist es, zu zeigen, daß nur der echte Philosoph, dem es um die Wahrheit zu tun ist und der das Wahre erkannt hat, auch ein rechter Redner sein kann. So wird die Forderung an den Anfang gestellt, daß die Seele des Redners die Wahrheit über die Dinge wissen müsse, über die er spricht. Dieselbe Forderung war von P. an die Dichter gestellt worden, die eine Sachkunde von dem besitzen sollten, was sie in ihren Dichtungen besingen und preisen. Es ist also immer noch dasselbe sokratische Problem, das von P. schon in seinen ersten Dialogen gestellt wurde. Und wenn Sokrates beim Reden selbst in Enthusiasmus geriet und in Dithyramben zu sprechen begann, so darf er das jetzt tun, da er hier als Sachkundiger in Liebesdingen erscheint, der die ‚erotische Technē‘ beherrscht. Was von der Dichtkunst galt, das wird auf die Rhetorik übertragen.

Sie wird definiert als die Kunst der Seelenleitung durch Reden (261 A). Die Reden werden eingeteilt in Gerichtsreden, Volksreden und solche bei privaten Gelegenheiten, die als eine neue Gattung eingeführt werden, offenbar um die eleatische Dialektik unterbringen zu können; denn kurz darauf (261 C) heißt es, daß jede Gattung durch das Widersprechen (*ἀντιλέγειν*) gekennzeichnet ist und es drei solche Arten des Widersprechens gibt. Der Redner vor Gericht bewirkt durch seine Kunst, daß dieselbe Sache denselben Leuten einmal gerecht, ein anderes Mal ungerecht erscheint, der Volksredner, daß der Bürgerschaft dasselbe bald als gut erscheint, bald wieder als das Gegenteil; der eleatische Palamedes aber, mit dem Zenon gemeint ist (nach Diog. Laert. IX 25. Schol. Phaidr. 261 D, vgl. Syrian in Hermog. II 7, 4ff. Rabe und hierzu G e f f c k e n Griech. Literaturg. II 104, 48), erziele bei seinen Zuhörern den Erfolg, daß dasselbe als gleich und ungleich, eines und vieles, als ruhend und als bewegt erscheint. So ist die Redekunst die *ἀντιλογική τέχνη*. Wenn einer sich aber dieser Kunst bedienen will, so muß er wissen, wie die Dinge wirklich beschaffen sind, so wie der Lügner, der mit Sachkunde betrügen will, dies nur kann, wenn er um das Wahre weiß. Ebenso wurde schon im Hippias minor vorgegangen. Während aber dort das Problem als solches ungelöst blieb, wird hier die Lösung gegeben:

Es gibt Wörter, bei denen sich jeder dasselbe vorstellt. Man weiß sofort, unter welches *γένος* der mit dem Worte bezeichnete Begriff gehört. Bei anderen Begriffen, wie dem der Liebe, weiß man das nicht, und so konnte in den gehaltenen Reden behauptet werden, sie schade den Geliebten und den Verliebten und sie sei für beide das höchste Gut. Während Sokrates seine Rede mit einer Definition des Eros begann, war das bei der von Lysias gehaltenen nicht der Fall,

und während die Sokratesrede einem lebendigen Wesen glich, das gegliedert ist, so konnte man einen solchen Aufbau in der Lysiasrede nicht finden. Aber auch die beiden Sokratesreden widersprachen sich, weil in ihnen nicht von der Liebe als solcher, sondern in jeder von einer anderen Art der Liebe die Rede war, zwei Arten, die unter einen gemeinsamen Oberbegriff (*ἐν τι κοινή εἶδος*) fallen, nämlich den Zustand der Seele, in dem ihr die Besonnenheit fehlt. Dieser Begriff der *παράνοια* wurde nun in einen linken und in einen rechten Teil zerschnitten. Dadurch erhielt man eine ‚linksseitige‘ und eine ‚rechtsseitige‘ Liebe, und die weitere Zerteilung der rechtsseitigen führte auf den göttlichen Eros. Wer so imstande ist, ‚auf das Eine und das Viele zu schauen‘, der ist ein ‚Dialektiker‘. Damit ist der Begriff der Dialektik (266 B) als Zusammenschau des Einen und des Vielen gewonnen, der für die Erörterungen im Sophistes und Politikos ebenso wichtig ist wie für die große Diskussion im Parmenides. Es handelt sich hier um die logische Operation der Divisio, der Zerlegung eines Begriffs in seine Gattungen, Arten und Unterarten in der Form einer Begriffspyramide (Leisegang Denkförmern 201ff. Stenzel Studien² 105ff., der hieraus den Schluß zieht, daß der Phaidros nach der Politeia zu einer Zeit geschrieben wurde, in der P. über die im Sophistes, Politikos und Philebos dargestellte Methode bewußt verfügte.) Während die Rhetorik sich der antilogischen Technē bedient, die den Redner in den Stand setzt, Gegensätze miteinander zu identifizieren, zeigt die philosophische Dialektik, daß solche Gegensätze Arten einer Gattung sind, die einander gleichzusetzen der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch verbietet, den P. rep. 436 B. 439 B vgl. 604 B u. ö. formuliert hat, s. C. Sandulescu-Godeni Das Verhältnis v. Rationalität u. Irrationalität i. d. Philosophie P.s (1938) 160ff. So gründet sich die echte Rhetorik zunächst auf die Logik. Ihre zweite Grundlage aber ist eine psychologische. Sie erhebt ja den Anspruch, Seelenleitung zu sein. Aber auch hier muß die Kunst der Dialektik helfen. Auch die Natur der Seele muß in Gattungen zerlegt werden. Der Redner hat den Seelentypus herauszufinden, an den er sich wendet, und hiernach seine Rede einzurichten, um den rechten Ton zu treffen (227 B).

Schließlich wird das schon anfangs berührte Verhältnis des geschriebenen Wortes zum gesprochenen ausführlich erörtert. Der Mythos vom ägyptischen Gotte Theut (274 C ff. vgl. Phil. 18 B) ist nicht echt ägyptisch (v. Bissing N. Jahrb. XXIX, 1912, 96, 2), sondern P.s Erfindung, zeugt aber von der Wertschätzung Ägyptens als Stätte uralter Weisheit (J. K e r s c h e n s t e i n e r 51). Alles Geschriebene überliefert nur totes Wissen. Der rechte Redner wird seine Gedankensaat nicht wahllos austreuen, sondern das Samenkorn in den ihm geeignet erscheinenden Acker legen durch die gesprochene Rede, die sich an die Seelen wendet, die ihrer würdig sind. Vielleicht ist von hier aus die Äußerung P.s im VII. Brief (341 C ff.) zu verstehen, daß er über alles, was ihm eigentlich am Herzen lag, nichts geschrieben habe.

Das Gebet an Pan und die anderen Götter

des Ortes, mit dem der Dialog schließt, faßt noch einmal die Motive der zweiten Sokratesrede zusammen. Eine Deutung des Gebets gibt E. Bickel Arch. f. Gesch. d. Philos. XIV (1908) 585ff.; vgl. Friedländer P. II 502f.

21. Parmenides. Daß die vier Dialoge Parmenides, Theaitetos, Sophistes und Politikos nach Inhalt und Form zusammengehören, wird in der neueren Platonforschung allgemein anerkannt. Nur über die Anordnung innerhalb der Gruppe gehen die Ansichten auseinander, s. hierüber Geffcken Griech. Literaturgesch. II 106, 1. Ich schließe den Parmenides an den Phaidros an, da in ihm auf die eleatische Rhetorik hingewiesen wird (261 C), die sich als antilogische Techné mit den Widersprüchen des Gleichen und des Ungleichen, des Einen und des Vielen, der Ruhe und der Bewegung befaßt, aber die Zusammenschau des Einen und des Vielen nicht kennt, in der das Wesen der philosophischen Dialektik besteht. Sie wird dort als die dritte Art der irreführenden Rhetorik genannt, ohne daß auf sie näher eingegangen wird. Ihre Darstellung und Kritik bringt der Parmenides.

Die Wertung dieses Dialogs wird in der Geschichte der Platondeutung dadurch bestimmt, ob die Kritik an der Ideenlehre im ersten und die Dialektik des Einen und des Vielen im zweiten Teile ernst genommen werden oder in ihnen nur ein Gedankenspiel gesehen wird, das die Einwände gegen die Ideenlehre als töricht und die eleatische Dialektik als eine sophistische Kunst, die mit P.s Dialektik nichts zu tun hat, hinstellen soll. Unter denen, die diesen Dialog ernst nahmen, treten hervor: Die Neuplatoniker, deren Ansichten Proklos in seinem Parmenideskommentar vertritt. Für sie ist der Parmenides das Dokument der platonischen Theologie (Prokl. in Plat. Parm. ed. Cousin IV 39), der Gipfel der Mysterienweisheit (*ἐποικνωτάτη και μυστικωτάτη θεωρία* IV 4), P. erscheint hier als *τεροφάνης, σαρηγίας, ἀρχηγός* (ebd.); die Hegelianer, die Hegels Platondarstellung (Werke XVIII 169ff.) folgen, der erklärte: ‚Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber ist im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der platonischen Dialektik‘ (240). ‚Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre P.s‘ (243). Und er fügt hinzu, daß die Neuplatoniker, besonders Proklos, ‚gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhaftige Theologie ansahen, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts anderes genommen werden‘ (244); die Neukantianer unter der Führung Natorps, der in dem Unternehmen P.s ‚eine Aufgabe‘ sieht, ‚wie nur ein Titan des Geistes sie sich stellen konnte‘. Die Aufgabe bestand in dem Suchen nach dem ‚System der reinen Begriffe‘, und Natorp spricht den Wunsch aus: ‚Möchte unter diesem Gesichtspunkt die Größe des Wurfs, den der Parmenides bedeutet, nicht ferner verkannt werden‘ (P.s Ideenlehre² 1921, 243f.). Bei Proklos, Hegel und Natorp handelt es sich um Deutungen vom Standpunkt der eigenen Philosophie aus. Ihnen stehen die kritisch-historischen Arbeiten gegenüber, in denen die Beziehungen zu allem, was P. sonst über seine Ideenlehre sagt, aufgedeckt und die sachlichen

und logischen Widersprüche festgestellt werden, die dieses Werk vom Anfang bis zum Ende durchsetzen. Als Repräsentant dieser Bemühungen darf C. Ritter P. II 88ff. gelten, der offen gesteht: ‚Ich habe mich niemals mit etwas kritisch beschäftigt, das mich so mißtrauisch und müde machte, wie diese wüsten Folgerungsketten des Parmenides.‘ Die logisch sauberste und grundlegende Arbeit hat O. Apelt Unters. über den Parmenides (1879); Beiträge z. Gesch. d. griech. Philosophie (1891); Einleitung u. Anmerkungen zu seiner Übersetzung (1922*) geleistet.

Verzeichnisse der Schriften über diesen Dialog finden sich bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 83 u. 208. J. Wahl Étude sur le Parm. de P. (1926) 273ff. Dazu kommen: A. Dodds The Parm. of P. and the origin of the neoplatonic ‚One‘. Class. Quarterly XXII (1928). M. Wundt P.s Parm. Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. XXV (1935). O. Zimmermann P.s Parm. u. d. Kommentar des Proklos. Diss. Heidelb. (1936). A. Speiser Ein Parmenideskommentar (1937). B. Liebrucks Zur Dialektik des Einen und Seienden in P.s Parm., Ztschr. f. Philos. Forschung II (1948) 244—258.

Die Einkleidung des Dialogs und die Personenwahl sind auffallend kompliziert. Das Gespräch wird von Kephalos aus Klazomenai erzählt, der nach Athen kam, um sich zu Antiphon, dem Stiefbruder P.s führen zu lassen, der ihm von der Diskussion des Zenon und Parmenides mit dem damals noch sehr jungen Sokrates berichten sollte, die er aber selbst nicht mit angehört hat, sondern sie nur aus dem Bericht des Pythodoros kennt, bei dem Zenon und Parmenides damals wohnten. Besonders wichtig ist die Rolle, die dadurch dem Sokrates zugewiesen wird und die ein Sokratesbild entstehen läßt, das zu der Charakterisierung nicht paßt, die er in den vorausgehenden Dialogen erhalten hat. Wenn er noch jung ist, so müßte er noch ganz in dem handwerklich technischen Denken befangen sein, das in den Frühdialogen P.s zu den wesentlichen Zügen des sokratischen Geistes gehört, und er dürfte von der platonischen Ideenlehre noch nichts wissen. Aber das Gegenteil ist der Fall. Er kennt diese Lehre genau und spricht von den Ideen so, wie der platonische Sokrates von ihnen in den Dialogen vom Menon bis zur Politeia und dem Phaidros geredet hat. Aus der Apologie wissen wir, daß Sokrates einst seine philosophische Tätigkeit damit begann seine Mitbürger zur Rede zu stellen und sie auszufragen. Der junge Sokrates beginnt hier zwar mit einigen Fragen, läßt sich dann aber in die Rolle des Schülers hineindrängen, der von Zenon ausgefragt und von einer Verlegenheit in die andere gedrängt wird. Als dann Parmenides die Führung des Gesprächs übernimmt, scheidet er überhaupt aus. An seine Stelle tritt der junge Aristoteles, der später zu den dreißig Tyrannen gehörte, und er hat zu antworten und zu allem ja zu sagen, während Sokrates zuhört und sich das merken soll, worüber hier verhandelt wird.

Der Dialog zerfällt in zwei ungleiche Teile. Der erste enthält eine Kritik der platonischen Ideenlehre der zweite ein Muster der scheinbar nutzlosen und von vielen als Geschwätz (*ἀδολοσχία*

185 D) verschrienen Erörterungsweise, für die der Ausdruck Dialektik nicht gebraucht wird. Sie wird dann als mühevolltes Spiel (*πραγματειώδη παιδιὰν παλζειν*) bezeichnet.

1. Sokrates knüpft an eine Schrift an, die Zenon in seiner Jugend zur Verteidigung der Lehre des Parmenides geschrieben und soben vorgelesen hat, so wie auch der Phaidros mit dem Vorlesen einer Rede beginnt. In ihr wird gleich im ersten Satze behauptet, daß, wenn das Seiende Vieles ist, dann es selbst gleich und ungleich (sich gleichbleibend und sich nicht gleich bleibend) sein müßte, was unmöglich ist, da das Ungleiche nicht gleich und das Gleiche nicht ungleich sein kann. Es ist nichts Verwunderliches, wenn ein realer Gegenstand, z. B. der Mensch Sokrates selbst, als einer unter vielen erscheint und in sich eine Vielheit von Teilen seines Körpers vereinigt, so daß er zugleich Einer und Vieles ist. Er hat dann zugleich an der Einheit und Vielheit teil. Wenn aber einer solche Begriffe von den Gegenständen, die unter sie fallen, absonderte (*διαοῖται χωρὶς αὐτὰ καὶ αὐτὰ τὰ εἶδη*), wie z. B. die Gleichheit und die Ungleichheit, die Vielheit und die Einheit, die Ruhe und die Bewegung und dergleichen, und dann nachweise, daß diese selbst miteinander vermengt und voneinander getrennt werden könnten, dann wäre das eine Ungeheuerlichkeit. Man müßte zeigen, daß dieselbe Aporie, daß nämlich Eins zugleich Vieles, Gleiches Ungleiches, Ruhe Bewegung sein kann, in den Begriffen selbst in mannigfacher Verflechtung und wie in den sichtbaren Dingen so auch in den mit dem Denken (*λογισμῶ*) allein zu erfassenden vorkomme. Damit ist das Hauptproblem gestellt. Aber Sokrates hat dabei einen Denkfehler begangen. Er hat die Relationsbegriffe Einheit und Vielheit, Gleichheit und Ungleichheit, Ruhe und Bewegung mit 'Ideen' verwechselt, an denen sichtbare Dinge 'teilhaben'. Das ist bei solchen Begriffen nicht möglich. Es ist noch möglich bei Art- und Gattungsbegriffen. Sie können so aufgefaßt werden, als ob in jedem sichtbaren Wesen die Gattung als das Urbild eines Abbildes erscheint, so daß das Teilhaben als der Typus, der Abdruck eines Bildes im Stoff, oder als Mimesis eines Modells oder auch als Spiegelung nach diesen von P. so oft gebrauchten Versinnbildlichungen aufgefaßt werden kann. Aber Einheit und Vielheit, Gleichheit und Ungleichheit, Ruhe und Bewegung sind keine Gattungsbegriffe und noch weniger Ideen. Die in der folgenden Diskussion und dann auch im zweiten Teile fortwährend begangenen logischen Fehler und falschen Schlüsse wären sofort als solche erkennbar und könnten nicht auftreten, wenn von Anfang an klar und sauber zwischen den verschiedenen Arten von Begriffen unterschieden würde, mit denen hier gearbeitet wird. Ich stelle daher diese Unterscheidungen voran, um dadurch die Mittel bereit zu stellen, mit denen man an diesen Text heranzugehen hat, um ihn in seinem logischen oder auch unlogischen Gefüge zu durchschauen. Sie mögen zugleich dazu dienen, alles, was bisher in den hier behandelten Dialogen über die Ideenlehre gesagt wurde, zusammenzufassen.

Die Ideen erscheinen in den Dialogen zu-

nächst als Wertbegriffe, und werden auch hier als solche eingeführt. Es sind Begriffe wie das Schöne, das Gerechte, das Gute (185 B), die hier als *εἶδη* bezeichnet werden und im Sinne P.s Ideen sind, zu denen man wie im Symposion zur Idee der Schönheit von einem schönen Körper zu allen, von ihnen zur Schönheit der Seele, der Sitten, der Gesetze 'auf Stufen' hinaufsteigt, bis das Schöne an sich erschaut wird. Diese Wertbegriffe lassen sich nicht in Arten und Gattungen teilen — es gibt nur die Gerechtigkeit, aber nicht verschiedene Arten von Gerechtigkeit —, sondern stellen ideale Wesenheiten dar, an denen sichtbare Dinge und konkrete Handlungen unmittelbar teilhaben, und zwar kann dabei etwas an mehreren Ideen zugleich teilhaben, gleichzeitig gut, schön und gerecht sein.

Von diesen Wertbegriffen zu unterscheiden sind die Ideen als Paradigmen, Modelle, Typen und Charaktere, unsichtbare geistige Wesenheiten, deren Abbilder sinnlich wahrnehmbare Dinge oder auch lebendige Wesen sind. Hier gibt es von jedem Urbild viele Abbilder, so wie ein Siegel sich vielfach in Wachs abdrückt und so wie nach der Idee des Tisches alle Tische hergestellt werden. Nach dieser Auffassung des Wesens der Idee kann ein sichtbarer Gegenstand nicht an mehreren Ideen teilhaben. Es handelt sich hier um die Idee als das Eine, das sich vielfach offenbart.

Von ihr zu trennen sind die *εἶδη*, die sich in *γένη* zerteilen, die sich dann wieder zerlegen lassen und so fort bis hinab zum Individuum, dem *ἄτομον εἶδος*. Es sind die Art- und Gattungsbegriffe unserer Logik, die miteinander verflochten sind, so daß ihr Verhältnis zueinander graphisch dargestellt werden kann, etwa in der Form einer Begriffspyramide oder durch ineinanderliegende Kreise, von denen jeder den Umfang eines Begriffs darstellt. Jeder Begriff hat hier seinen bestimmten logischen Ort im System, mehrere Artbegriffe haben immer einen Gattungsbegriff gemeinsam, und viele Individuen gleicher Art fallen unter einen letzten nicht mehr teilbaren Artbegriff. Zu den Gattungsbegriffen aber kommen wir nur, weil die Natur uns Typen zeigt, die als solche durch die Anschauung erkannt werden, und so hängen Begriffe und Ideen zusammen. Sie werden von P. noch nicht geschieden. Die Begriffe entstehen bei ihm nicht durch Abstraktion, sondern durch die *Diairesis* einer Idee, die dann das Eine darstellt, das die vielen durch die *Divisio* entstehenden Begriffe in systematischer Ordnung in sich enthält. Eine brauchbare Untersuchung des logischen Begriffs im modernen Sinne in seinem Verhältnis zur platonischen Idee hat Sandulescu-Godeni 1936f. gegeben, der darauf hinweist, daß die Unterschiede der Wortbedeutungen von *idéa* und *éidos* hier zu keinem befriedigenden Ergebnis führen. Das Wort *éidos* bedeutet die Gestalt, das Aussehen, den Inhalt und den Begriff, den das logische Denken bildet, aber darüber hinaus auch die transzendente Idee. Aber ebenso bezeichnet *idéa* den Zustand, die Eigentümlichkeit, die Form eines Dinges, dazu aber hat es einen metaphysischen Sinn. Trennt man das Logische vom Metaphysischen und weist

dem Logischen den Begriff, dem Metaphysischen die Idee zu, so läßt sich eine reinliche Scheidung durchführen. Dann führt die logische Abstraktion von den Sinnendingen, die unter Begriffe zusammengefaßt werden, hinauf zu immer umfangreicher werdenden Begriffen, und von diesen führt die Divisio eines Begriffs wieder hinab bis zu den nicht mehr teilbaren Arten, denen die konkreten Einzeldinge zugeordnet werden. Anders dagegen verläuft der Prozeß, der zum Erfassen der transzendenten Ideen führt. Er beginnt mit den Schatten- und Spiegelbildern, geht von ihnen zu den realen Gegenständen, durch die logischen Abstraktionen der Begriffe und die idealen Gebilde der Mathematik hindurch und steigt dann von Idee zu Idee weiter auf bis zum absoluten Prinzip des *ἀγαθόν* und des *ὄντως ὄν*, der höchsten Wirklichkeit der Metaphysik. Auf der einen Seite bleiben wir im logischen Rahmen durch den Übergang vom Konkreten zum Abstrakten 20 und vom Abstrakten zum Konkreten, im anderen Fall aber befinden wir uns auf dem ontischen Plan, indem wir uns von einer wenig vollkommenen zu einer viel vollkommeneren Wirklichkeit und umgekehrt bewegen. (Sandulescu. Godeni 139), zum Aufbau dieses Systems s. auch P. Merlan Philol. LXXXIX (1934) 35ff. 197ff. Hieraus ist es zu erklären, daß P. eine Idee des Guten und eine Idee des Schönen oder des Gerechten kennt, aber zögert, dem Menschen, Feuer, Wasser, 30 Kot und Schmutz und anderen niedrigen Dingen (Parm. 130 CD) eine Idee zuzuordnen. Von ihnen gibt es Begriffe ebenso wie auch vom Guten, Schönen und Gerechten. Aber in der Metaphysik erstrecken sich die Ideen nicht auf alle Erscheinungen der sinnlichen Welt. Es gibt das Gute im allgemeinen als Begriff und das Gute an sich als Idee, ebenso das Schöne, das Gerechte, aber es gibt nur den Menschen im allgemeinen als Begriff, nicht aber den Menschen an sich als Idee, 40 und so auch das Feuer, das Wasser und alle anderen Dinge, die der logischen Bearbeitung und Ordnung fähig sind. Ein großer Teil der Aporien, in die P. im Parmenides hineinführt, besteht in der Durcheinanderwirrung der Ideen als metaphysischer Wesenheiten und der *εἶδη* als logischer Begriffe.

Mit allen diesen Wert-, Art-, Gattungsbegriffen, Typen und Urbildern haben die Relations- und Komparationsbegriffe Einheit und Vielheit 50 Gleichheit und Ungleichheit, Größe und Kleinheit, Ruhe und Bewegung nichts zu tun. Ein Gegenstand hat z. B. an der Einheit oder der Vielheit nicht in derselben Weise teil wie der Tisch an der Idee des Tisches, sondern der Tisch ist in der Reihe anderer Tische eine Einheit, er ist in Hinsicht auf seine Zusammensetzung aus Teilen eine Vielheit. Er ist im Vergleich mit anderen groß oder klein. Während die Idee sich in einer besonderen Art von Gegenständen manifestiert, sind diese Begriffe solche, unter die alle sichtbaren Gegenstände und Wesen fallen; denn jedes Ding ist eins, jedes hat Teile, jedes ist groß oder klein im Vergleich mit anderen Dingen. Es handelt sich um Gegensatzpaare, die in Kants Terminologie als Reflexionsbegriffe, in der modernen Ontologie bei N. Hartmann Der Aufbau der realen Welt (1940) 218ff. als die elementaren

Gegensatzkategorien auftreten, die ‚einfachsten und elementarsten Aufbauelemente der realen Welt‘, die sich nur aufweisen, aber nicht in ein System bringen lassen, da wir niemals wissen können, ob wir bei dem gegenwärtigen Stande alle einschlägigen Seinsgegensätze erfaßt haben. Die Gegensatzpaare, die von Heraklit, den Pythagoreern, Parmenides, P. und Aristoteles aufgestellt wurden, werden von Hartmann 224ff. eingehend behandelt. Unter ihnen befinden sich die beiden falschen Seinsgegensätze, die gerade in P.s Parmenides eine so große Rolle spielen: Sein und Nichtsein, Sein und Werden. Das Nichtsein steht in keinem realen Gegensatz zum Sein, es kommt nur in der gedanklichen Abstraktion vor. Ebenso gibt es keinen Gegensatz zwischen Sein und Werden. Die Seinsform alles Realen ist das Werden, wenn man unter ihm den ständigen Übergang in etwas anderes im Laufe der Zeit versteht. Das Zeitlose aber hat kein reales, sondern ein ideales Sein und ist deshalb dem Werden enthoben. Das Werden steht demnach nicht im Gegensatz zum realen Sein, sondern ist eine Grundkategorie des Realen selbst.

Geht man mit diesen Kenntnissen ausgerüstet an P.s Parmenides heran, so sind die logischen und gedanklichen Fehler, die hier bewußt oder unbewußt begangen werden, leicht zu durchschauen. Man hat dabei besonders auf die mehrfachen Bedeutung zu achten, die das Wort ‚teilhaben‘ erhält. Es bezeichnet das Teilhaben an einer Idee als die Beziehung zu einem Wert, das Verhältnis eines sichtbaren Abbildes zu seinem Urbild nach Analogie des Verhältnisses eines Werkstücks zu seinem Modell, eines Siegelabdrucks zum Siegelbild, eines Spiegelbildes zum sich spiegelnden Gegenstand, es bezeichnet das Verhältnis eines Dinges oder Wesens zu der Art, unter die es in einem Begriffssystem einzuordnen ist, und schließlich als Teilhaben an dem Einen und dem Vielen oder einem anderen derartigen Gegensatzpaare die Unterordnung unter einen solchen Relations- oder Komparationsbegriff.

Die Kritik an der Ideenlehre, die Parmenides übt, setzt nun damit ein, daß er eine Anzahl sehr verschiedener ‚Ideen‘ (*εἶδη*) aufzählt, die getrennt von den Dingen existieren, die an ihnen ‚teilhaben‘, nämlich

1. Gleichheit, Einheit und Vielheit, Größe,
2. das Gerechte, das Schöne, das Gute an sich,
3. die Idee des Menschen, des Feuers, des Wassers,
4. die Idee des Haares, des Kotes, des Schmutzes und anderer gemeiner Dinge.

Da P. hier selbst die Ideen in dieser Weise in Gruppen anordnet, darf hieraus wohl geschlossen werden, daß er sich der Unterschiede bewußt war, die zwischen den einzelnen Gruppen dieser Begriffe bestehen. Sie werden aber von Parmenides behandelt, als wären sie alle von derselben Art. Sie werden aufgefaßt als sinnlich nicht wahrnehmbare Urbilder, von denen jedes viele Abbilder in der Sinnenwelt hat. Während P. sonst das Teilhaben solcher Abbilder an den Urbildern als Spiegelungen, Nachahmungen, Abdrücke oder Schattenbilder auffaßt, wird hier das Bild vom Tage gebraucht, der an vielen Stellen zugleich ist, und Parmenides wählt dann

noch ein anderes Beispiel, das den platonischen Gedanken der Teilhabe durch die räumliche Vorstellung eines Segeltuchs, das über viele Gegenstände ausgebreitet ist, völlig verdirbt. Durch diese sonst von P. nie gebrauchten Veranschaulichungen gelingt es, das Teilhaben der Sinnendinge an den Ideen von vornherein als etwas durchaus Problematisches und Unsinniges hinzustellen. So besteht der erste Einwand darin, daß P.'s Lehre unzulässig vereinfacht, außerdem entstellt und dann in dieser entstellten Form verurteilt wird.

Der nächste Einwand (132 AB) gegen die Ideenlehre beruht darauf, daß viele große Einzeldinge an der Idee der Größe teilhaben, unter der sie als einer Einheit zusammengefaßt werden. Nun könnte man dieses ‚Große selbst‘ und die großen Dinge wieder unter eine ihnen beiden gemeinsame Größe bringen, und dann diese wieder und so weiter. Dann aber heißt es (132 D bis 133 A), daß die Ideen Musterbilder sind, an denen die Einzeldinge als ihre Abbilder teilhaben, und diese Teilnahme bestehe in einer Abbildung der Ideen. Wenn nun etwas der Idee gleicht, dann muß auch die Idee ihrem Abbild ähnlich sein. Abbild und Idee haben dann beide an der Idee der Ähnlichkeit teil, und diese wird nun die eigentliche Idee sein. Wenn so das Einzelding der Idee und die Idee dem Einzelding ähnlich ist, so müßte also immer neben der Idee noch eine andere zum Vorschein kommen. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Einwände, wie C. Arpe *Herm.* LXXVI (1941) 201ff. gezeigt hat; denn im ersten wird behauptet, daß die platonische Idee dadurch zustande kommt, daß man viele Einzeldinge, die dieselbe Eigenschaft zeigen, im Geiste zusammensehe (*ἐπι πάρα ἰδέειν*) und dann wieder die hierdurch erschaute Idee und die Einzeldinge zusammensehe, wodurch eine dritte Idee entstehe und so weiter. In dem zweiten Einwand dagegen handelt es sich um das Paradigmatische der Idee, und die Ähnlichkeit des Paradigmas mit dem Abbild macht die Einführung einer zweiten Idee nötig und diese wieder die einer dritten und so fort. Die von Baumker *Rh. Mus.* XXIV (1879) 64ff. aufgestellte Behauptung, daß es sich hier um das Motiv des *ταύτος ἀνθρώπος* handle, das Phänias bei Alexander *Apod.* zu Aristoteles *metaph.* 990 b 13ff. auf den Sophisten Polyxenos zurückführte, eine Ansicht, die in die Kommentare des Parmenides und in zahlreiche Darstellungen der platonischen Ideenlehre übernommen wurde, ist jetzt durch Arpe a. O. und P. Wilpert *Philol.* XCIV (1941) 51ff. entkräftet. Der Einwand des Polyxenos deckt sich nicht mit den beiden Gedankengängen im Parmenides, und diese haben wieder mit dem unter dem *ταύτος ἀνθρώπος* zu verstehenden Beweise des Aristoteles nichts zu tun, der besagt, daß, wenn es neben den Einzeldingen Ideen gäbe, es dann auch noch ein Drittes geben müsse, nämlich das, was von den Einzeldingen gemeinsam ausgesagt wird, das *καθόλου* oder *κοινή κατηγορούμενον*. Es gäbe dann also z. B. den einzelnen Menschen, die Idee des Menschen und das, was unter dem Worte Mensch zu verstehen ist, wenn ich allgemein sage: der Mensch läuft, der Mensch ist gebildet. Die beiden

im Parmenides gemachten Einwände, nach denen nicht nur ein Drittes, sondern eine endlose Zahl von Ideen gefordert wird, haben hiernit nichts zu tun. Sie zeigen ferner eine gänzlich unplatonische Auffassung vom Wesen der Idee und gehen, wie Arpe gezeigt hat, von einem grundlegenden Mißverständnis der Ideenlehre aus, was darauf schließen läßt, daß sie nicht von P. selbst, sondern aus irgend einem Kreise von Gegnern der Ideenlehre stammen, die diese Lehre nicht verstanden haben.

Als vierter Einwand gegen die Ideenlehre wird nun vorgebracht: Die irdischen Dinge stehen zueinander in Beziehungen. Die Ideen stehen auch zueinander in Beziehungen. Beide Arten der Beziehungen sind aber gänzlich verschieden voneinander, und es ist nicht einzusehen, wie die zwischen den sichtbaren Dingen bestehenden sich zu den zwischen den Ideen aufweisbaren verhalten. Das wird an einem Beispiel erklärt: Der Knecht und der Herr stehen zueinander in einem bestimmten menschlichen Verhältnis. Aber der Knecht steht in keinem entsprechenden Verhältnis zum Herrn an sich; er ist nicht Sklave des Herrn an sich, sondern seines wirklichen Herrn. Die Herrschaft an sich als eine Idee aber steht zur Knechtschaft an sich in einem Verhältnis, das sich begrifflich abgrenzen läßt. Die Seinsweise und die Struktur der idealen Gegenstände wird von der Seinsweise und Struktur der realen abgetrennt und eine Beziehung zwischen beiden vermißt. Und wenn ein Gott das Wissen um die idealen Gegenstände und nur dieses hätte, so wäre er nicht imstande, etwas von der Sinnenwelt zu erkennen und über die menschlichen Angelegenheiten zu urteilen und zu herrschen. Parmenides selbst aber gibt zu, daß damit jeder wissenschaftlichen Tätigkeit der Boden entzogen wird. Um hierüber Aufklärung zu erhalten, soll Sokrates sich in der Untersuchung der allein mit dem reinen Verstande zu erfassenden Ideen üben, und Parmenides gibt selbst eine Probe einer solchen Untersuchung, die von der Hypothese ausgeht, daß das Eine ist, und ihr dann die andere entgegenstellt, daß das Eine nicht ist.

2. Der zweite Teil enthält nun das Gedankenexperiment, das mit diesen Begriffen getrieben wird, und zwar in einer Beweisform und mit einer Denktechnik, die sonst den platonischen Dialogen fremd sind. Alles bleibt im Abstrakten, fast kein veranschaulichendes Beispiel wird gegeben. Es wird zunächst die Voraussetzung gemacht: Das Eine ist. Es wird gefragt: Was folgt daraus für das Eine selbst? Die Frage wird durch eine Thesis — das Eine hat kein Sein und ist keine Vielheit — und eine das Gegenteil beweisende Antithesis — das Eine hat ein Sein und ist eine Vielheit — beantwortet. Hierauf folgt ein Anhang, in dem gezeigt wird, unter welchen Bedingungen eine Vereinigung von Sein und Nichtsein des Einen möglich ist. Darauf wird gefragt: Was folgt hieraus für das Nichtsein? In der Thesis wird erklärt: Das Nichtsein hat Teile und ist eine Vielheit, in der Antithesis: Das Nichtsein hat keine Teile und ist keine Vielheit. Nun wird die Voraussetzung gemacht: Das Eine ist nicht. Was folgt daraus für das Eine? Thesis: Dem nichtseienden Einen kommt das Sein zu.

Antithesis: Es kommt ihm nicht zu. Was folgt hieraus für das Nichtseins? Thesis: Das Nichtseins ist eine Vielheit. Antithesis: Das Nichtseins kann nicht vieles sein; denn es hat die Einheit zur Voraussetzung.

Der ganze Rattenkönig von ineinander verfilzten Trugschlüssen und Denkfehlern kann in diesem Artikel nicht aufgelöst werden. Ein Beispiel dürfte genügen. Hierzu sei gleich der Anfang der Erörterung gewählt: ‚Wenn Eins ist, so kann doch Eins nicht Vieles sein?‘ Nein; denn $1 = 1$, aber 1 nicht gleich $1 + 1 + 1 + 1 \dots$ usw. Auch kann ein Mensch nicht zugleich viele Menschen sein. ‚Dann darf es weder Teile desselben geben noch darf es selbst ein Ganzes sein?‘ Warum denn nicht? Selbstverständlich darf es Teile des Eins geben; denn $1 = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{5}$ usw. Und ein Mensch kann auch Teile, etwa Arme, Beine usw., haben, obwohl er ein Ganzes und gerade weil er ein Ganzes ist. ‚Der Teil ist doch wohl Teil eines Ganzen?‘ Ja. Und das Ganze? Wird nicht dasjenige ein Ganzes sein, dem kein Teil abgeht? Allerdings. In beiden Fällen also würde das Eins aus Teilen bestehen, sowohl wenn es ein Ganzes ist, wie wenn es Teile hat. Notwendig. In beiden Fällen würde dann also das Eine Vieles sein, aber nicht Eins.‘ Hierauf ist zu entgegnen: Der abstrakte Begriff ‚Eins‘ ist logisch mit sich selbst identisch und kann deshalb nicht zugleich ‚Vieles‘ sein. Handelt es sich aber nicht um einen Begriff, sondern um ein Ding, einen Menschen oder den idealen Gegenstand ‚eine Zahl‘, so kann jedes Ding, jeder Mensch, jede Zahl viele Teile haben. Hieraus folgt aber nicht, daß Eins Vieles ist, sondern nur, daß in einem Ding, einem Menschen, einer Zahl eine Vielheit von Teilen enthalten ist. Der Denkfehler besteht darin, daß vom Verhältnis abstrakter Begriffe (Eins und Vieles) zueinander, die sich logisch ausschließen unmittelbar zum Verhältnis realer Gegenstände (Ding, Mensch) und idealer (Zahlen) übergegangen wird, zwischen denen andere Beziehungen bestehen. Was Parmenides vorher selbst in seinem Beispiel vom Herrn und vom Knecht auseinandergesetzt und auseinandergehalten hatte, das logische Verhältnis des abstrakten Gegensatzpaares Herrschaft und Knechtschaft, von denen der eine Begriff den anderen ausschließt, und das reale Verhältnis des Knechtes zum Herrn, das wird hier zusammengeworfen, und er begeht selbst einen Denkfehler, der auf der Nichtbeachtung eines Unterschiedes beruht, auf den er vorher aufmerksam gemacht hatte. Im Reich der abstrakten Begriffe sind die Herrschaft, die als solche zu definieren ist, und die Knechtschaft, die ebenfalls durch Definition in ihrer Bedeutung festgelegt werden muß, einander ausschließende Gegensätze. Die Herrschaft kann nicht zugleich Knechtschaft sein, sowie Eins nicht zugleich Vieles sein kann. In der realen Welt aber kann der Herr zum Knecht seines Knechtes und der Knecht zum Herrn seines Herrn werden, je nachdem, wie sich die Abhängigkeit des einen vom andern gestaltet und aufgefaßt wird. Von den Paradoxien, die im Parmenides herausgearbeitet werden, lassen die meisten sich ohne weiteres als logisch unzulässige Ge-

bilde erkennen, wenn man das willkürliche Hin- und Herspringen zwischen diesen beiden Regionen beachtet, das um so merkwürdiger ist, als Parmenides selbst ihren prinzipiellen Unterschied erkannt hat. Aus dem hier konsequent durchgeführten und immer langweiliger und ermüdender werdenden Spiel ist aber doch wohl zu entnehmen, daß P. selbst es nicht hätte in dieser raffinierten Weise durchführen können, wenn er sich nicht über die wahren Sachverhalte so im klaren gewesen wäre, wie er selbst von dem, der sachkundig lügen will, forderte, daß er um die Wahrheit wissen und sie genau kennen müsse.

22. Theaitetos. Der Dialog, über den eine umfangreiche Literatur, gesammelt von O. Apelt Übers. (1923⁴) 23ff., Ueberweg-Praechter¹² Anh. 82f., Geffcken Griech. Literaturgesch. II Anm. 106, 1, unterrichtet, zu der noch Dercsényi Exegetisches zu P.s Theait. Herm. LXX (1935) 44ff. H. Bischoff Die drei λόγοι des Theaitet, Herm. LXXIV (1939) 104ff. hinzuzufügen ist, deutet auf Arbeiten hin, die in der platonischen Akademie geleistet wurden; denn hier war Theaitetos der Mathematiker, mit dem P. als seinem Freund und Schüler auf dem Gebiete der Mathematik zusammenarbeitete, und ihm wollte er in diesem Dialog ein Denkmal setzen, s. Eva Sachs De Theaet. mathematico. Diss. Berl. 1914, 16ff. und Art. Theaitetos Nr. 2 u. Bd. V A S. 1351ff. Er war im Kriege zwischen den Athenern und Thebanern 369 im Alter von 48 Jahren gefallen, als P. 60 Jahre alt war. Um ihn mit Sokrates zusammenzubringen, läßt ihn P. in dem Dialog als Jüngling von sechzehn Jahren auftreten, der sich mit dem siebzehnjährigen Sokrates kurz vor seiner Verurteilung im Jahre 399 unterhält. Der dritte Gesprächsteilnehmer ist der Lehrer des Theaitetos, der berühmte Geometer Theodoros von Kyrene, der nach P.s dichterischer Fiktion zu dieser Zeit in Athen lehrte. Eukleides hat das Gespräch aufgeschrieben und liest es dem Terpsion vor. In der Einführung werden die Tapferkeit, die Begabung des jungen Theaitetos gerühmt. P. wollte aber auch seine besonderen Leistungen auf dem Gebiete der Mathematik erwähnen. Zu ihnen gehörte die Erforschung der irrationalen Größen.

Der Dialog ist in derselben Weise angelegt wie die platonischen Frühdialoge, und die Situation ist etwa mit denen im Charmides, Lysis und Euthydem zu vergleichen, s. hierüber Friedländer P. II 417ff. Es wird die Frage aufgeworfen: Was ist Wissen oder Wissenschaft (ἐπιστήμη)? Und es wird zunächst nach einer Definition gesucht. Aber die Art, wie das Problem angefaßt wird, setzt die Methode voraus, die in der Akademie ausgebildet wurde. Theaitetos nennt zunächst einige Wissenschaften, wird aber zurechtgewiesen mit dem Hinweis: Es handelt sich nicht um eine Aufzählung (ἀριθμῆσαι), sondern darum, die Wissenschaft als solche ihrem Wesen nach zu erkennen (γνώαι ἐπιστήμην αὐτόν τι ποτ' ἐστίν 146 E). Sokrates bringt nun selbst ein Beispiel, wie eine richtige Definition zustande kommen muß. Es muß zunächst ein Gattungsbegriff gefunden werden, denn wenn wir wissen wollen, was z. B. Lehm ist, so nennen wir zunächst den Oberbegriff ‚Erde‘ und geben dann

eine differentia specifica an, durch die sich der Lehm von allen anderen Arten Erde unterscheidet. So ist Lehm etwa zu definieren als mit Wasser gemischte Erde. Da fällt Theaitetos ein, daß ihm dieses Verfahren nichts Neues ist. Er erinnert sich an eine Überlegung, die er auf dem Gebiete der Geometrie bei der Suche nach einer exakten Begriffsbestimmung im Anschluß an eine Lehrstunde bei Theodoros angestellt hat. Theodoros hatte eine Zeichnung zur Veranschaulichung von Quadratzahlen entworfen, bei dem dreifüßigen und fünfzüßigen aufweisend, daß sie der Länge nach nicht meßbar sind mit dem einfüßigen, und so einzeln jedes herausnehmend bis zum siebzehnfüßigen; bei diesem machte er irgendwie halt' (147 D). Diese Stelle hat jetzt eine volle Aufklärung durch J. H. A n d e r h u b gefunden in seiner Abhandlung Genetrix Irrationalium, Platonis Theaitetos 147 D, enthalten in seinem Buche 'Joco-seria' (1941) 159—222, vgl. 20 die Besprechung in Philol. Woch. LXII (1942) 289ff., wo auch die Zeichnung abgedruckt ist, auf die es ankommt und aus der hervorgeht, warum gerade bei dem siebzehnfüßigen Quadrat aufgehört wird. Anderhub interpretiert: Auf Grund der Zeichnung des Theodoros teilte Theaitetos in Analogie zu den Zahlen, die sich aus gleichen Faktoren bilden lassen ($4 = 2 \times 2$, $9 = 3 \times 3$, $16 = 4 \times 4$ usw.), und den Zahlen, die Produkte ungleicher Faktoren sind ($3 = 1 \times 3$, $5 = 1 \times 5$, $6 = 2 \times 3$ usw.), die Strecken, die diese Zahlen darstellen, in zwei Klassen ein. So bildete er zwei geometrische Gattungsbegriffe, nämlich 'Länge' ($\mu\eta\kappa\omicron\varsigma$) für die Quadratzahlen bildenden und linear meßbaren Strecken (z. B. die zwei Fuß lange Strecke bildet als Quadratseite das 4 Quadratfuß große Quadrat: $2^2 = 4 = 2 \times 2$) und 'Quadrat' ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) im engeren Sinne für die nur im Quadrat meßbaren Strecken (z. B. die $\sqrt{6}$ Fuß lange Strecke ist inkommensurabel, nur ihr Quadrat ist meßbar, sie bildet aber als Quadratseite das 6 Quadratfuß große Quadrat: $(\sqrt{6})^2 = 6 = 2 \times 3$). Mit dieser logisch richtigen Klassifikation und Definition hatte Theaitetos zugleich eine wichtige mathematische Entdeckung formuliert: Es sind nur die Seiten von Quadraten meßbar, deren Flächeninhalt in Quadratfuß durch eine Zahl ausgedrückt wird, die sich als Produkt zweier gleicher ganzer Zahlen schreiben läßt, während die Seiten von solchen Quadraten nicht meßbar sind, deren Flächeninhalt in Quadratfuß durch eine Zahl ausgedrückt wird, die sich nur als Produkt von zwei ungleichen Zahlen darstellen läßt. Hiermit hat P. seine Absicht erreicht, den jungen Theaitetos als Schüler des Theodoros durch seine mathematische Begabung zu kennzeichnen und auf seine zukünftige Leistung gerade auf dem Gebiete des Irrationalen hinzuweisen, das für die Akademie und ihre Studien von großer Bedeutung gewesen ist, s. hierüber E. F r a n k P. u. die sog. Pythagoreer 58f. 224, der auf Plat. leg. 819Df. aufmerksam macht, wo P. berichtet, wie er erst spät die Lehre vom Irrationalen kennen lernte und sie mit Eifer studierte und sich so von einem 'dem menschlichen Geiste tief eingewurzelten, aber ebenso lächerlichen wie schimpflichen Vorurteil befreite'.

Der Dialog selbst aber handelt nicht von der Mathematik, sondern von der Erkenntnistheorie. Der gedankliche Gehalt läßt sich leicht aus der Dialogform herausheben, die ihm wie ein jetzt nicht mehr passendes Gewand aufgezwingt ist. Sokrates beruft sich auf seine Maieutik und will die Hebammenkunst an dem jungen Manne erproben, von dem er überzeugt ist, daß er in seiner Seele Gedanken birgt, die zu entbinden eine lohnende Aufgabe sein muß.

Als erste Definition des Wissens wird nun von Theaitetos gegeben: Wissen ist Wahrnehmung. Alles, was ich wahrnehme, ist so, wie ich es wahrnehme: die weiße Farbe ist weiß, die schwarze schwarz. Dann würde der Satz des Protagoras gelten: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. So wie sie ihm erscheinen, so sind sie. Ebenso würde auch der Satz des Heraklit vom Fließen aller Dinge gelten: Nichts ist an sich, alles ist in Bewegung und in gegenseitiger Mischung, in einem beständigen Übergang aus einem Zustand in einen anderen. Das Objekt wird dem Subjekt wahrnehmbar durch eine Bewegung, die von ihm ausgeht, und durch eine andere, die vom Subjekt herkommt. Da aber die Subjekte ebenso in ständiger Veränderung begriffen sind wie die Objekte, können zwei verschiedene Personen an einem Gegenstand nicht genau dieselben Eigenschaften wahrnehmen, und auch zwei Wahrnehmungen, die von einer Person an einem Gegenstand gemacht werden, können nie vollkommen gleich sein. Diese rein relativistische Erkenntnistheorie wird nun diskutiert und nach allen Seiten hin kritisiert. Die Widerlegung gipfelt in folgendem Gedankengang: Wahrnehmungen sind durch körperliche Sinnesorgane bewirkte Bewußtseinsvorgänge. Jedes Sinnesorgan liefert nur eine bestimmte Art von Wahrnehmungen, entweder optische oder akustische oder andere. Was diese verschiedenen Wahrnehmungen miteinander verknüpft, sie nach den Gesichtspunkten der Zahl, des Seins und des Nichtseins, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Identität und der Verschiedenheit, des Schönen und Häßlichen, Guten und Schlechten beurteilt, kann nicht selbst wieder körperlich vermittelte Wahrnehmung, sondern muß eine unmittelbare Tätigkeit der Seele selbst sein. Nur diese Tätigkeit vermag etwas über das Sein und die Wahrheit auszumachen und damit ein Wissen zu begründen. Dieses Wissen ist also etwas von der Wahrnehmung Verschiedenes.

Nun liegt es nahe, das Wissen in den Urteilen oder Aussagen über die Dinge selbst zu suchen, die auf der Grundlage sinnlicher Wahrnehmung vollzogen werden, und Theaitetos definiert selbst das Wissen als die richtige Meinung, die man über etwas hat, die richtige Ansicht ($\alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma \delta\delta\acute{\alpha}$), die in einem Urteil über einen Sachverhalt ausgedrückt wird. Das führt zunächst zu der Nebenfrage, ob es denn eine falsche Ansicht geben kann und, wenn es sie gibt, wie sie entsteht und was ihr Wesen ist. Zur Verdeutlichung dient ein Bild: In der Seele soll sich eine wächsene Prägemasse ($\mu\eta\sigma\iota\nu\omicron\nu \epsilon\kappa\mu\alpha\gamma\epsilon\iota\omicron\nu$ 191 C) befinden, die bei den einen größer, bei den anderen kleiner sein, bei den einen aus reinem, den anderen aus unsauberem, den einen aus härterem,

den anderen aus weicherem, bei einigen aus gut passendem Wachs besteht. Daß dieses Bild nicht von Demokrit (Diels-Kranz Vors. A 115) entlehnt zu sein braucht, zeigt Friedländer P. II 448, 1 gegen E. Hoffmann die Herkunft des Wachstafelbildes im Th., Jahresber. d. Philol. Ver. z. Berl. (Sokrates) XLVII (1921) 56ff., und wenn es zu ihm in Beziehung stehen sollte, so hat es doch bei P. einen ganz anderen Sinn. Es soll nicht den Wahrnehmungsvorgang als solchen erklären, sondern die unzuverlässige Erinnerung, das Vergessen, den Irrtum. Es handelt sich nicht um eine materialistische Erklärung des Erkenntnisprozesses, sondern um eine Veranschaulichung von etwas Geistigem durch ein materielles Bild. Jede sinnliche Wahrnehmung prägt sich in Wachs ein, aber auch jede reflektierte, gedachte Wahrnehmung, jeder Gedanke. Solange sich die Prägungen erhalten, nicht mit der Zeit verwischt werden und schließlich verschwinden, haben wir von jeder Sinneswahrnehmung und jedem eingepprägten Gedanken ein Wissen und eine richtige Meinung. Nun wird aber bei neu auftretenden Wahrnehmungen von uns der Versuch gemacht, sie auf frühere noch im Gedächtnis haftende Eindrücke zu beziehen. Wird die richtige Beziehung nicht gefunden, sondern die Wahrnehmung auf einen ihr nicht entsprechenden Abdruck bezogen, so entsteht die falsche, irrtümliche Ansicht.

Dazu kommt das Bild vom Taubenschlag, das nach E. Hoffmann Die Sprache und die archaische Logik (1924) 42ff. von Antisthenes entlehnt sein soll, wogegen Friedländer 450, 1 Bedenken erhebt, der den Sinn dieses Bildes darin findet, daß der Irrtum nicht immer aus der Wahrnehmung zu entspringen braucht bei der ‚ersten Jagd‘ nach den Tauben, sondern bei der ‚zweiten Jagd‘ im Taubenschlag selbst. Hier kann man versehentlich ‚eine Erkenntnis statt einer anderen greifen‘. Man kann ‚sich vergreifen‘, und das geschieht ‚auf der Stufe der *Dianoia*‘. Man kann sich aber nicht mit dem Irrtum und der falschen Ansicht befassen, ehe man das Wesen des Wissens selbst erfaßt hat, und so kehrt die Untersuchung zu der Hauptfrage zurück.

Es ist leicht einzusehen, daß die richtige Ansicht und das Wissen nicht identisch sind. So kann ein Redner vor Gericht den Richtern eine richtige Meinung von einem Sachverhalt beibringen. Deshalb aber hat der Richter noch kein sicheres Wissen, so wie er es hätte, wenn er selbst den Vorgang gesehen und dabei gewesen wäre. Die richtige Meinung muß näher bestimmt werden, und so wird eine neue Definition aufgestellt: Wissen ist richtige Meinung verbunden mit Logos (*τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι*), die aber ohne Logos ist, habe nichts mit dem Wissen zu tun (*τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης*). Ähnliches hatte P. im Menon 97Bff. und im Symposium 202 A gesagt, und das *λόγον δίδοναι* war für ihn nach Phaid. 78 B und rep. 534 B das Wesentliche bei aller wissenschaftlichen Tätigkeit. Theaitetos aber will diese Definition von einem anderen gehört haben. Die meisten Interpreten haben im Hinblick auf die Darstellung der Erkenntnislehre der Kyniker bei Aristot. metaph. 1043 b 23ff. auf Antisthenes ge-

schlossen, wogegen Friedländer 453 Einspruch erhoben hat.

Es kommt nun alles darauf an, was unter dem Logos zu verstehen ist. Es wird das Problem aufgeworfen, ob vom Logos, der sich aus Wörtern, die Wörter aus Silben, diese aus Buchstaben (Elementen) zusammensetzen, so wie es im Phil. 16 C ff. u. ö., s. meinen Art. Logos o. Bd. XIII S. 1037f., gezeigt wird, als einem Ganzen oder vom Element bei der wissenschaftlichen Forschung auszugehen ist. Dann wird ein dreifacher Sinn des Wortes Logos unterschieden: Es bedeutet den sprachlichen Ausdruck; und dann wäre jeder, der sprechen kann, auch ein Wissender. Es bedeutet die auf die letzten Elemente zurückgehende Aufzählung der einen Gegenstand bildenden Bestandteile, den Weg durch die Elemente zum Ganzen (208 C); dann könnte man auch zufällig die Teile zusammenbekommen, ohne daß dazu ein festes Wissen gehörte. Der Logos bedeutet schließlich die Angabe eines Merkmals (*σημειῶν*), durch die sich der fragliche Gegenstand von allen anderen unterscheidet. Dabei wird erst das erfaßt, was er mit anderen Gegenständen gemeinsam hat, dann wird die spezifische Differenz festgestellt, die ihn von allen anderen abgrenzt. Und das hält Theaitetos für durchaus richtig, und es entspricht auch dem, was der platonische Sokrates am Anfang des Dialogs 147 C von einer Definition gefordert hatte. Aber P. ist da, wo es sich um Wissen und Wissenschaft handelt, mit diesem Ergebnis nicht zufrieden. Er läßt Sokrates dieses definitorische Verfahren auf den Theaitetos selbst anwenden, stellt fest, daß er unter die Gattung Mensch gehört, und sucht nun nach einem Merkmal, etwa der besonderen Gestaltung seiner Nase, wodurch er sich von allen anderen Menschen unterscheidet. Wenn man diese Methode auf den Begriff des Wissens überträgt, so wäre das Wissen eine richtige Meinung, verbunden mit dem Wissen um die spezifische Differenz. Das Wissen wäre dann ein Wissen, die ganze Untersuchung hat nur zu dieser Tautologie geführt, und die Maieutik hat nur eine Windgeburt zutage gefördert.

Der Sinn des Ganzen dürfte nach Friedländer 457 sein, daß man allein auf dem Wege des Logos, der im VII. Brief 342 Bff. auf der zweiten Stufe steht, während das Wissen sich erst auf der vierten findet, nicht zur Erkenntnis dessen kommen kann, was Wissen und Wissenschaft überhaupt ist.

23. Sophistes. In diesem Dialog fließen die Probleme zusammen, die im Parmenides und im Theaitetos aufgeworfen waren. Der alte Nebentitel des Dialogs lautete ‚Über das Seiende‘, und es wird in ihm die Frage nach dem Seienden in seinem Verhältnis zum Nichtseienden mit den Mitteln der platonischen Dialektik beantwortet. Er handelt aber auch vom Falschen und vom Irrtum sowie von der Definition, die das Wesen der Sache nicht trifft, einem Problem, das im Theaitetos gestellt wurde. Und die Lösungen sollen gegeben werden durch den richtigen Gebrauch der diairetischen Methode, die in den vorausgehenden Dialogen immer wieder auftrat und geübt wurde, hier aber zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung ihrer Leistung für die

Erkenntnis des Seienden gemacht wird. Seit Stenzel Studien zur Entwicklung der platon. Dialektik (1917; 1931²); Zahl und Gestalt bei P. u. Aristoteles (1924) der Methode der Diairesis seine neuen grundlegenden Untersuchungen gewidmet hatte, ist die ältere Literatur, zusammengestellt von O. Apelt Übers. (1922²) 22ff. Ueberweg-Praechter¹² Anh. 83f., in den Hintergrund getreten. Das noch Brauchbare wird in den Darstellungen von Geffcken 192f. und 10 in der ausführlichen Interpretation von Friedländer P. II 505ff. herangezogen. Dies gilt zugleich für den Dialog Politikos, der mit dem Sophistes zusammengehört.

Nach v. Wilamowitz P. I 551 bildeten der Sophistes und der Politikos mit einem Dialog Philosophos, auf den soph. 253 E und pol. 257 A verwiesen wird, von dem aber Friedländer 535 erklärt, daß ihn P. niemals zu schreiben gedachte, eine Trilogie, die dann nachträglich an den Theaitetos angeschlossen wurde, der mit den Worten endet: 'Morgen in der Frühe wollen wir uns wieder treffen.' Und so finden sich Theodoros, Theaitetos und jetzt noch ein Fremdling aus Elea, der mit den Schülern des Parmenides und des Zenon befreundet war, mit Sokrates am folgenden Tage zusammen, um die Unterredung fortzusetzen. Es wird sofort das Thema gestellt: Es soll untersucht werden, was unter einem Sophisten, einem Staatsmann und einem Philosophen zu verstehen ist. Die Untersuchung soll in derselben Weise geschehen, wie sie einst von Parmenides in dem Gespräch geführt wurde, dem der junge Sokrates zuhören durfte. Damit ist die Beziehung zum Dialog Parmenides hergestellt, und so wie dort Parmenides das Gespräch führte, so hier der Fremdling aus Elea, und so wie dort der Jüngste sich ausfragen ließ, so hier der jugendliche Theaitetos.

Es soll τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος bestimmt werden. Als Vorübung und Muster einer solchen Untersuchung wird die Bestimmung des Angelfischers vorausgeschickt. Er übt eine Kunst, eine Techné, aus. So wird der Begriff der Techné zunächst eingeteilt durch Dichotomien, wie sie schon im Gorgias 464 Aff. und dann immer wieder auftraten. Nur ist hier die Diairesis derart willkürlich und lächerlich, daß in ihr nur eine Ironisierung des ganzen Verfahrens gesehen werden kann. Die Techné als solche wird eingeteilt in eine hervorbringende und eine erwerbende, diese in eine händerische und in eine gewaltanwendende, und zwar durch Kampf und durch Jagd; die durch Jagd zerfällt in die auf leblose und auf lebendige Wesen, auf Landtiere und auf Wassertiere. Unter die letzte fallen Vogeljagd und Fischfang usw., bis man bei der Jagd auf Fische durch Harpunen und durch Angeln angekommen ist, und der Angelfischer ist somit definiert als der die Fischjagd mit Angeln Ausführende.

Das ist aber nicht nur ein neutrales Beispiel, sondern es wird zum Sophisten in Beziehung gesetzt, der auch ein Jäger sein soll. Er macht Jagd auf zahme Tiere, und man kommt auf sein γένος, wenn man die noch unausgeführte Seite dieser Begriffspyramide ausbaut. Das Ergebnis ist: Die Sophistik ist eine Kunst, die der Er-

werbskunst 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 endlich die Kunst, die durch Scheinweisheit zu erziehen sucht. Sie ist die Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge.

Niemand wird glauben, daß hierdurch irgend etwas für die Erkenntnis des Wesens der Sophistik geleistet wurde und daß sich die Tätigkeit der Sophisten in der Jagd auf Jünglinge, die Geld haben, erschöpft. Und so geht es weiter. Die nächste Diairesis fördert als Definition der Sophistik den Handel mit Schätzen an Reden und auf die Tugend bezüglichem Wissen zutage, die folgende die Sophistik als einen Teil der nach Gewinn strebenden eristischen Kunst, und so werden im ganzen sieben Definitionen aus verschiedenen Begriffssystemen heraus gewonnen, die von äußerlichen zu mehr innerlichen Charakterzügen fortschreiten, bis sie bei dem Sophisten als dem Meister des Widerspruchs (ἀντιλογικός 225 B. 232 B) angelangt sind. Was nun diese Diairesen von den Einteilungen unterscheidet, die in den früheren Dialogen zur Gewinnung von Definitionen durchgeführt wurden, ist die große Zahl der Stufen, die durch fortwährenden Wechsel der Einteilungsgründe entstehen, und dann vor allem die Benutzung der schließlich erreichten Definitionen zur Ironisierung des Sophisten, von dessen ganzem Wesen jede Definition immer nur einen mehr oder weniger bedenklichen Zug hervortreten läßt. Die Kritik, die im Theaitetos an der Leistung des Logos für die Wesenserkenntnis geübt wurde, erscheint hier durch viele Beispiele belegt, und P. hat nicht nur das Einteilungsverfahren entdeckt, sondern zugleich auch die psychologische Wirkung, die es hervorbringt und die sich am besten an einem drastischen Beispiel verdeutlichen läßt. Würde man so, wie P. den Angelfischer und den Sophisten durch die Zerlegung einer Techné in Gattungen und Arten definiert, den Geigenspieler durch die Gliederung der Musik nach dem Material der Instrumente zerlegen und eine Musik unterscheiden, die durch das Anschlagen von Saiten, und eine solche, die durch das Streichen und Kratzen von Saiten entsteht, so erhielte man als Definition des Geigenspielers einen Mann, der Musik macht durch das Kratzen von einem Bündel Roßhaare auf vier Schafsdärmen. Diese Definition ist 'logisch' einwandfrei, aber sie erfaßt so gut wie nichts von dem Wesen dessen, was man unter einem Geigenspiel versteht, und der Geigenspieler wird hierdurch nur lächerlich gemacht (vgl. hierzu Leisegang Denkformen 205ff.). Und von solcher Art sind besonders die ersten Definitionen, die P. vom Sophisten in diesem Dialog gibt, bis er auf die Charakterisierung der Sophistik als der Widerspruchskunst stößt.

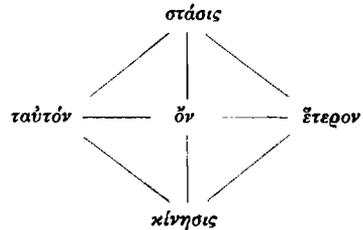
Mit ihr beginnt ein neuer in sich geschlossener Teil des Dialogs. Ein Muster solcher Widerspruchskunst hatte er im Parmenides gegeben, und jetzt wird die ganze dort entwickelte Dialektik von neuem vorgenommen. Ihre Ursprünge in der vorsokratischen Philosophie, besonders bei

Heraklit und Empedokles, werden aufgedeckt, und vom Fremdling aus Elea wird die Lehre des Parmenides vom Sein und vom Nichtsein kritisiert. Alles, was im Dialog Parmenides künstlich durcheinandergewirrt wurde, das wird jetzt sauber von einander geschieden, und die dort vermißte Unterscheidung verschiedenartiger Begriffe und Begriffsbildungen wird nun als die Aufgabe der eigentlichen, der philosophischen Dialektik bezeichnet. Sie hat zu prüfen, 1. welche Begriffe (γένη) in einem Satz (λόγος) miteinander zusammenstimmen und welche einander ausschließen, 2. welche Begriffe alles umfassen und sich daher mit allen anderen verbinden können, 3. ob es bei den Diairesen Begriffe gibt, die durch das ganze Begriffsgebiet hindurch Ursachen einer Divisio sind (253 B f.). Diese Wissenschaft der Dialektik führt zu der Erkenntnis, 1. daß eine Idee (μία ἰδέα) sich durch vieles hindurch erstreckt, wovon jedes das andere ausschließt, 2. daß viele voneinander verschiedene Ideen von einer einzigen von außen umschlossen werden (πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μίας ἐξῶθεν περιεχομένης), 3. daß andererseits eine Idee durch alles andere hindurch mit jedem einzelnen in einem Zusammenhang steht, und 4. daß viele ganz außerhalb jedes Zusammenhangs sind. In solchen Unterscheidungen besteht das διακρίνειν κατὰ γένος, bei dem es darauf ankommt zu erkennen, inwieweit alles Einzelne miteinander in Verbindung steht und inwie-

weit nicht (253 D). Diese Unterscheidungen waren es, die in dem Muster einer antilogischen Dialektik, das der Dialog Parmenides darbot, vermißt wurden. Der Sophist stüchtet sich in das Dunkel des Nichtseins, der Philosoph dagegen geht mit seinem Denken der Idee des Seins nach (τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειμένους ἰδέα), und sie ist gerade durch ihre Helligkeit nicht leicht zu erschauen (ὀφθῆναι); denn die Augen der Seele (τὰ ψυχῆς ὄμματα) halten es nicht lange aus, auf das Göttliche (τὸ θεῖον) hinzusehen (254 A). Es gehört also zur philosophischen Dialektik die Verbindung der Bearbeitung der Begriffe durch den Logos mit der Erkenntnis der Ideen durch das Auge der Seele, die Verbindung der Logik mit der Metaphysik. In diesem Dialog aber sollen nur die Grundgattungen (εἶδη) vorgenommen und daraufhin geprüft werden, wie sie an sich beschaffen sind und wie es mit ihrer Fähigkeit, sich miteinander zu verbinden, steht, um dabei vor allem auch über die Begriffe des Seins und des Nichtseins ins klare zu kommen.

Diese Grundgattungen sind das Sein (τὸ ὄν), die Ruhe (στάσις), die Bewegung (κίνησις), die Identität (ταυτόν) und die Verschiedenheit (ἕτερον, ἄτερον). Sie sind nicht willkürlich aufgegriffen, sondern aus der vorplatonischen Philosophie entnommen, in der vom Sein als solchem von den verschiedensten Philosophen gehandelt wurde, von der Ruhe des Seins in der eleatisch-megarischen Schule, von der Bewegung des Seins durch Heraklit. Jede dieser Gattungen wird als identisch mit sich selbst und als verschieden von den anderen aufgefaßt, und sie stehen dadurch in Beziehungen zueinander, die durch die Ausdrücke Gemeinschaft (κοινωνία), Mischung (μειξίς) Teilhabe (μέθεξις), Verknüpfung (προσάπτειν, συνάπτειν), Zusammenstim-

mung (συμφωνεῖν) und Verflechtung (συμπλοκή) bezeichnet werden. Sie haben als Ideen ein objektives Sein, sie sind weder logische Begriffe im modernen Sinn noch Kategorien im Sinne Kants, sondern Fundamentalaussagen und als solche ontologische Grundkategorien im Sinne N. Hartmanns *Der Aufbau der realen Welt* (1940) 224ff., von denen sie sich aber dadurch unterscheiden, daß sie selbst als Ideen im platonischen Sinne ein ideales Sein haben. Sandulescu-Godeni *Das Verhältnis von Rationalität u. Irrationalität in der Philosophie* P.s (1938) 36 hat die zwischen diesen fünf Grundkategorien bestehenden Beziehungen in einer Zeichnung dargestellt und durch seine Interpretation die früheren Deutungen von Tatorp, Hartmann, Stenzel u. a. überholt.



Das Sein erscheint von einem Standpunkte aus als in sich ruhend, vom andern als in sich bewegt, und so haben Ruhe und Bewegung an ihm teil. Es bleibt immer mit sich selbst identisch, hat also am ταυτόν teil, ist aber von der Ruhe, der Bewegung und der Identität verschieden, so daß es zugleich an der Verschiedenheit teilhat; aber es fällt nicht mit ihr zusammen, es ist anders als das ἕτερον oder ein ἕτερον des ἕτερον. So vermischt sich das ὄν mit jeder der vier Ideen, ohne in einer ganz aufzugehen. Die anderen sind alle ‚ein‘ Sein (ὄν ἕκαστον), aber nicht das allgemeine Sein an sich (τὸ παντελὸς ὄν, τὸ ὄν αὐτό).

Ruhe und Bewegung bleiben als Ideen beide mit sich selbst identisch, aber jede ist von den anderen verschieden. Jede hat teil am Sein, an der Identität und an der Verschiedenheit, stimmt aber mit keiner ganz überein. So erscheint jede als ein μὴ ταυτόν oder als ein ἕτερον gegenüber dem ταυτόν; aber jede wird mit dem ἕτερον nicht gleichgesetzt, sondern ist ein ἕτερον des ἕτερον (ἡ κίνησις ἐστὶν ἕτερον τοῦ ἕτερον 256 C).

Jede Idee ist mit sich selbst identisch kraft des ταυτόν, an dem sie teilhat. Sie erhält aber nicht nur ihr eigenes Wesen aufrecht, sondern auch das der mit ihr verflochtenen Ideen. Die Identität ist daher Wesensidentität und Beziehungsidentität zugleich; aber als Wesensidentität verschieden. Dadurch nähert sich das ταυτόν dem ἕτερον, ohne daß es mit ihm zusammenfällt; es ist ein ἕτερον des ἕτερον. Dasselbe gilt von der Verschiedenheit. Identität und Verschiedenheit stehen in einer strengen Korrelation.

So stehen nach der Figur von den fünf Gattungen vier, nämlich στάσις und κίνησις, ταυτόν und ἕτερον im Gegensatz zueinander; sie sind von einander absolut verschieden, während jeder der fünf Grundbegriffe von den anderen, soweit sie nicht im Gegensatz zu einem von ihnen ste-

hen, nur relativ verschieden und zugleich mit ihnen verbunden ist, und zwar

1. das Sein von den übrigen vier Kategorien der Ruhe, der Bewegung, der Identität und der Verschiedenheit,
2. die Ruhe von dem Sein, der Identität und der Verschiedenheit,
3. die Bewegung von dem Sein, der Identität und der Verschiedenheit,
4. die Identität von dem Sein, der Ruhe und 10 Bewegung,
5. die Verschiedenheit von dem Sein, der Ruhe und der Bewegung.

So werden die Verschiedenheit in der Einheit und die Einheit in der Verschiedenheit begründet und damit die Aufgabe der philosophischen Dialektik wenigstens für diese Hauptbegriffe gelöst, die im Parmenides durch die sophistische antilogische Dialektik bewältigt werden sollte, und sie wird dadurch gelöst, daß der Fremdling aus Elea über seinen Meister hinausging und vom Sophisten zum Philosophen wurde.

Vor allem war es der eleatische Begriff des Nichtseins, der hierbei einer prinzipiellen Umformung unterzogen werden mußte. Parmenides hatte das Sein dem Nichtsein als seinem mit ihm unverträglichen Gegensatz gegenübergestellt und erklärt: Das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Im Sophistes wird die Korrelation von Sein und Nichtsein behauptet, und der Fremdling aus Elea 30 wird damit zum *παρалоίος* (241 D) an seinem alten Lehrer Parmenides. P.s Entdeckung beruht im wesentlichen darauf, daß die griechische Sprache ebenso wie die deutsche mit dem Worte *ἔστι* ('ist') sowohl die Existenz des Subjekts als auch die Kopula bezeichnet, durch die das Subjekt mit einem Prädikatsnamen verbunden wird. Demzufolge ist es kein Widerspruch, wenn von demselben Subjekte in einem Satz ausgesagt wird, daß es dies oder jenes ist, und in einem anderen, 40 daß es etwas anderes ist oder dies oder jenes nicht ist. Wenn daher von einem Subjekt ausgesagt wird, daß es etwas nicht ist, so wird damit nicht seine Existenz negiert, sondern nur gesagt, daß es etwas anderes ist als das Negierte. Das Sein als Idee nimmt in sich das Nichtsein auf, insofern es in Beziehung auf die anderen Ideen etwas anderes ist, und dieses andere ist für P. das Nichtsein. Es ist nicht dem absoluten Nichtsein (*τὸ μηδαμῶς ὄν* 237 B) gleich, sondern die Verneinung *τὸ μὴ*, 50 *τὸ ὄν* bezeichnet nicht etwas dem Sein Entgegengesetztes, sondern nur die Verschiedenheit. Das Nicht-Schöne, das Nicht-Große sind verschieden von dem Schönen, dem Großen; aber es gibt das Nicht-Schöne, das Nicht-Große, sie sind ebenso etwas Seiendes wie das Schöne und das Große, nur etwas von ihnen Verschiedenes (258 A). So ist auch das Nichtsein in die Gemeinschaft und die Verflechtung der Grundbegriffe einbezogen, während P. noch in der *Politeia* (477 A) ein Wis- 60 sen von dem Nichtseienden für unmöglich erklärt hatte und im Theaitetos den Protagoras noch sagen ließ, daß es hierüber nicht einmal ein Meinen gebe, ohne ihm zu widersprechen.

Auf Grund der Einsicht in die Beziehungen dieser und aller Begriffe zueinander kann nun auch das Wesen des Logos, des Satzes, auf seinen Wahrheits- und Erkenntniswert geprüft

werden, der sich im Theaitetos als zur Wesens- erfassung nicht genügend erwiesen hatte. Jeder aus Subjekt und Prädikat bestehende Satz ist ein wahrer oder ein falscher. Als wahrer stellt er das ‚Seiende, wie es ist‘ fest, als falscher besagt er etwas über das ‚Nicht-Seiende als Seiendes‘, d. h. aber er sagt ‚an Stelle des Seienden ein anderes Seiendes‘. Hieraus wird eine Theorie des Irrtums entwickelt und auf den Sophisten angewendet.

Die Sophistik wird als Scheinkunst entlarvt. Es wird auf die am Anfang des Dialogs durchgeführte Einteilung der *Techne* in eine schaffende und eine erwerbende zurückgegriffen. War bisher die erwerbende weiter geteilt worden, so soll jetzt die schaffende in ihre Gattungen und Arten zerlegt werden, und zwar zunächst in eine göttliche und eine menschliche. Die Teilung wird offensichtlich mit Hilfe einer Zeichnung durchgeführt; denn es heißt jetzt: ‚Nun teile jede von diesen beiden wieder in zwei Teile. Wie du eben die ganze schaffende Kunst nach der Breite teilst, so teile sie jetzt nach der Länge‘ (566 A). Schließlich wird das Ergebnis der ganzen sich wieder über viele Stufen erstreckenden *Diairesis* zusammengefaßt und die Sophistik als *ἐναντιοποιολογικὴ τέχνη* mit den sich aus der Gliederung ergebenden Attributen definiert. Hiermit aber sind nicht nur die Sophisten im engeren Sinne, die Volksredner und die Advokaten vor Gericht, getroffen, sondern vor allem die Physiker Heraklit und Empedokles ebenso wie die Eleaten Zenon und Parmenides, die alle miteinander dadurch verbunden sind, daß sie eine Lehre von den Gegensätzen (*ἐναντία*) aufstellten und das Denken sich in Widersprüchen und unauflösbaren Aporien bewegen ließen, so daß sie alle zusammen als die *ἀντιλογικοὶ* erscheinen. Es ist dieselbe breite Front, gegen die im Theaitetos vorgegangen wurde.

24. *Politikos*. Der Dialog ist die Fortsetzung des Sophistes. Die Personen sind dieselben; an die Stelle des Theaitetos tritt der jüngere Sokrates, der auf die Fragen des eleatischen Gastes zu antworten hat. Es wird wieder die Methode der *Diairesis* geübt, die zur Definition des Politikers führen soll und die dabei die Wesenszüge zutage fördert, die ihn charakterisieren. Wieder wird ein Musterbeispiel, die Gewinnung der Definition der *Techne* des Webens, gegeben. Es wird wieder mit einer Hypothese begonnen, mit dem Satz, daß die Staatskunst jedenfalls eine Wissenschaft ist. Damit ist die ‚Idee‘ gewonnen, an der die Teilung vollzogen werden soll: der Begriff der Wissenschaft überhaupt. Die Wissenschaften zerfallen in erkennende und in praktische, die Erkennenden in befehlende und urteilende, usw. Die Staatskunst wird schließlich definiert als die Wissenschaft von der an Menschen ausgeübten Herdenzucht. Der hier unausgeführte Zweig der Begriffspyramide, der mit den praktischen Wissenschaften beginnt, zu denen jede eigentliche *Techne* gehört, die sich auf ein Wissen gründet, ist der im Sophistes bereits so weit dargestellte, wie es dort für die Gewinnung der Definition der sophistischen *Techne* nötig war. Würde aber im *Politikos* noch der Zweig des Begriffsschemas, der mit den

rein theoretischen Wissenschaften beginnt, weiter gegliedert, so müßte man doch wohl auf diesem Wege zur Definition des Philosophen gelangen. Wir dürften hier das platonische System der Wissenschaften vor uns haben, in das alle Begriffe sich einfügen lassen, sobald sie zu irgend einer theoretischen oder praktischen Wissenschaft in Beziehung gesetzt werden können.

Da das Ganze dem Zwecke dient, die Dialektik einzuüben (285 D), weil das Unkörperliche, das als das Schönste und Größte bezeichnet wird, allein durch den Logos, der hier die durch Diáresis erreichte Definition bedeutet, aufgewiesen werden kann (286 A), so ist der Dialog mit Hinweisen durchsetzt, die der Methodik der Dialektik gelten. So hat man bei der Diáresis den Teil (*μέρος*) von dem Gattungs- oder Artbegriff (*εἶδος, γένος*) zu unterscheiden (263 B). Soll eine Menge von Gegenständen eingeteilt werden, so ist ein Eidos wohl immer eine Teilmenge dieser Menge, aber nicht jede Teilmenge ist auch ein Eidos. Der Teil muß zugleich ein Eidos sein (262 B), nicht ein beliebiger Teil, und bei der Teilung ‚durch die Mitte‘, wie z. B. der Teilung der Menschen in männliche und weibliche, hat man mehr Aussicht, auf Ideen zu treffen (*μᾶλλον ἰδέσθαι ἢ τὰς προστυχάνοι*). Wo aber eine Zweiteilung nicht angebracht ist, da muß man die ganze Gattung in alle ihre Glieder wie ein Opfer tier zerlegen und möglichst nach der nächstliegenden Zahl teilen (287 C). Der Schnitt muß ein natürliches Gelenk (*διαρρή* 259 D) treffen (s. hierzu Stenzel Studien² 103). Auf die Stelle 263 E wird von einigen Interpreten das Epikratesfragment bei Athenaios II 59 D (übers. von C. Ritter P. I 191f.) bezogen, das von der Einteilung der Tiere und Pflanzen in der Akademie berichtet und die Manie, alles einzuteilen, als ein charakteristisches Merkmal der Platonschüler verspottet.

Die Dialektik, die hier an der Einteilung der Wissenschaften geübt wird, hat aber einen tieferen Sinn. Solches Wissen, wie es durch diese Dialektik erreicht wird, soll es sein, das den wahren Staatsmann von allen anderen unterscheidet, die sich der Macht bemächtigen. Aber der Mann, der solch ‚königliches Wissen‘ besitzt, kann nicht auf eine Stufe mit dem Hirten gestellt werden. Es ist daher eine neue Untersuchung aufzunehmen. Um zu zeigen, worauf es bei ihr ankommt, wird ein Mythos eingeschoben, der nicht nur den Zwecken des Dialogs dient, sondern nach P.s eigener Äußerung (377 B) eine darüber hinausgehende Bedeutung hat. Die Verbindung des Mythos mit dem vorausgehenden Ergebnis der Dialektik, das in der Definition des Staatsmanns als eines Hirten bestand, der das Hüten einer Herde von Menschen betreibt, ist nach W. Andreae P.s Staatsschriften III (1926) XXII darin zu sehen, daß im Zeitalter des Kronos, als die Menschen noch unter göttlicher Führung standen, die Staatskunst sich in dem Hirtenamt erschöpfte: ‚Ein Gott weidete sie und war selbst ihr Hüter‘ (271 E). Während der erste Teil des Mythos von dem göttlichen Lenker der Welt und den Menschen in ihr handelt, wird im zweiten von den Zuständen der gegenwärtigen Weltperiode geredet. Dieser Teil

aber wird von P. als der wesentliche bezeichnet, auf den es ihm vor allem ankommt (272 D. 274 B). Solange Gott selbst das Weltall dreht und das Steuer führt, herrscht die goldene Zeit, in der die Teile des Kosmos und die in ihnen wohnenden Menschen von den *θεοὶ ἀρχόντες* regiert werden, die den *γεννητοὶ θεοί*, den Gestirngöttern, im Timaios (41 A ff.) entsprechen. Die Menschen leben unter dieser Herrschaft sorglos wie eine Herde, der die Erde die Nahrung spendet und in der es weder Staaten noch Familien gibt. Nachdem dieses erdentsprossene Leben verbraucht war und jede Seele alle Geburten erfüllte und, so oft es ihr bestimmt war, als Same in die Erde fiel, ließ der Lenker des Alls das Steuer los, und nun beginnen die Heilmarmene und die den Menschen angeborene Begierde zu herrschen. Die göttlichen Archonten entlassen die Menschen aus ihrer Fürsorge. Nunmehr müssen sie aus eigener Kraft sich emporarbeiten, und P. entwirft ein Bild von der natürlichen Entwicklung des Menschengeschlechts kraft der ihnen von den Göttern verliehenen Gaben. So ist die Entwicklung der Menschheit an die des Kosmos gebunden. Dabei handelt es sich nicht um zwei entgegengesetzte Triebkräfte, um ein gutes und ein böses Prinzip, und P.s Worte, daß ‚nicht zwei einander entgegengesetzte Götter den Kosmos drehen‘ (270 A), scheinen gegen die Lehre Zoroasters vom guten und bösen Gott gerichtet zu sein (Reitzenstein Studien zum antiken Synkretismus, Bibl. Warburg 1926, 2. Kap.; P. und Zarathustra, Bibl. Warburg 1927, 32ff., dagegen Leisegang Philol. Woch. 1928, 1412ff.), die ihm vielleicht durch Eudoxos vermittelt war (J. Kerschens teiner P. u. der Orient 105), oder sie enthalten nach W. J. Goodrich P. Politicus 269 E—270 A an allusion to Zoroastrianism? Class. Rev. XX (1906) 208f. eine Anspielung auf die einander entgegengesetzten Weltkräfte des Empedokles.

Die verschiedenen Versuche, den Mythos zu deuten und ihn in Beziehung zu den übrigen durch die diairetische Methode gewonnenen Ergebnissen des Dialogs zu bringen. v. Wilamowitz P. I (1919) 568ff. W. Willi Versuche einer Grundlegung der platon. Mythopoie (1925) 35ff. W. Theiler Zur Gesch. der teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (1925) 78ff. K. Reinhardt P.s Mythen (1927) 113f. H. Leisegang Denkformen (1928) 358ff. P. Friedländer P. I (1928) 238ff., hat Marg. Schröder Zum Aufbau des platon. Politikos, Diss. Berlin 1935, 42ff. behandelt und zugleich den Zusammenhang erforscht, in dem die im Politikos angewandte Methode mit den Zentralbegriffen des erkenntnistheoretischen Teils des VII. Briefes (342 A ff.) steht. Danach hat der Mythos in der Mitte des Dialogs die Aufgabe, den im ersten Teil durch die dort gewonnene Definition charakterisierten Politiker zunächst gegen die abzugrenzen, die ebenfalls eine Herrschaft ausüben und ihm den Rang streitig machen, und dann auf die realen Verhältnisse hinzuweisen, unter denen beim gegenwärtigen Zustand der Menschheit eine Herrschaft begründet und ausgeübt werden kann. Deshalb wird im Anschluß an den Mythos darüber verhandelt,

worin in einer Welt, wie sie hier dargestellt wurde, die eigentliche Aufgabe des rechten Staatsmanns besteht.

Nur wer das königliche Wissen (vgl. Euthyd. 291 B ff.) besitzt, ist der rechte Politiker, und er ist unabhängig davon, ob er die Herrschaft tatsächlich ausübt oder nicht. Wo ein solcher oder mehrere den Staat leiten, da besteht auch die richtige Verfassung, und es ist gleichgültig, ob einer, wenige oder viele, Reiche oder Arme regieren, ob mit oder ohne Gesetze regiert wird. Der richtigen Verfassung, die auf dem Regiment des Wissenden ruht und das Gesetz nicht braucht, das niemals das Beste und Gerechteste für alle zugleich vorschreiben kann (294 B), stehen die unrichtigen Verfassungen gegenüber (in einem Schema übersichtlich zusammengestellt von Ueberweg-Praechter¹² 299), die nicht auf das Regiment des Wissenden gebaut und deshalb der Gesetze bedürftig sind. Sie zerfallen in solche, bei denen das Gesetz beachtet, und in solche, bei denen es nicht beachtet wird. Zur ersten Gruppe gehören das nicht auf Gewalt gegründete legitime Königtum, die Aristokratie als die Herrschaft von mehreren Reichen, die Herrschaft der Menge der Armen als gesetzliche Demokratie, die Oligarchie und die Tyrannis. Sie stellen in dieser Anordnung eine Abstufung dar, wobei die Monarchie durch ihre Macht im Guten als Königsherrschaft und im Bösen als Tyrannis die stärkste, die Demokratie in beiden Formen die schwächste ist, während die Herrschaft einer beschränkten Zahl in der Mitte steht (302 B ff.).

Alle Regierenden innerhalb einer der unrichtigen Verfassungen sind vom Begriff des Staatsmanns auszuschließen, aber auch die Feldherrn, die Richter und die der Gerechtigkeit dienenden Rhetoren, da sie nur dienende Funktionen ausüben, während der Staatsmann sich ihrer bedient und wie der Weber alle Fäden zu einem Gewebe zusammenfügt, indem er das Gegensätzliche und die einander entgegenstrebenden Anlagen und Fähigkeiten der Menschen miteinander vereint. Mit der Schilderung solcher königlichen Webekunst endet der Dialog.

Daß P. bei seiner Darstellung des eigentlichen Staatsmanns, wie er sich unter den realen Verhältnissen ausnehmen müßte, an den philosophisch gebildeten Dionysios als König oder an Dion als den neben dem Könige leitenden Minister gedacht hat, der die wahre Kunst besitzt und übt, ohne selbst die Stellung und den Namen eines Königs zu haben, macht v. Wilamowitz P. I 577 wahrscheinlich. Hildebrandt P. 328 sieht in der Forderung der Diktatur des genialen Staatsmanns den Hinweis auf P.s syrakusanische Politik, und v. Schehliha Dion 76 erklärt, daß die Gleichsetzung platonischer Forderungen und der Pläne Dions unbestreitbar sei. Weil Dion volle Handlungsfreiheit haben mußte, darum legitimierte P. im Politikos die diktatorische Gewalt, die dem Meister der königlichen Kunst allein zusteht.

Während in der Politeia die wahren Könige die ideenkundigen Weisen sind, ist im Politikos der wahre Herrscher der politisch Sachkundige, wie ihn Sokrates stets gefordert hatte, und wenn

es ihn nicht gibt, so ist der Gesetzesstaat der beste Nothelfer. So steht der Dialog zwischen der Politeia, dem nach der Idee der Gerechtigkeit konstruierten Staat, und den Nomoi, in denen der in der Wirklichkeit realisierbare dargestellt wird. Die Philosophenkönige der Politeia sind doch wohl noch etwas anderes als der die königliche Kunst übende Politikos, und man darf daraus, daß sich in ihm der Philosoph und der Politiker vereinen, nicht den Schluß ziehen, daß P. nie daran gedacht habe, neben dem Politikos das Bild des idealen Philosophen in einem weiteren Dialog zu entwerfen, des Philosophen, der keine Politik treibt, sondern wie Sokrates an ihr zugrunde geht. Über einen von P. geplanten Dialog Philosophos s. die Literatur bei Geffcken Anm. 116, 117.

25. Philebos. Die Spezialliteratur zu diesem Dialog bis 1922 findet sich gesammelt in O. Apelt's Übersetzung 30ff., bis 1926 bei Ueberweg-Praechter¹² Anh. 84. 208, bis 1934 bei Geffcken Griech. Literaturgesch. II Anm. 116f., Philebos, der ‚Jugendblüte Liebende‘, ist eine von P. erfundene Figur. In ihm soll sich die Hedone verkörpern (Friedländer P. I 558), über die schon lange diskutiert wurde, so daß Philebos selbst ermüdet ist und die Fortführung des Gesprächs dem jungen Protarchos überläßt, der mit einer Anzahl junger Leute zugehört hat. Unter der Hedone, die hier der Dialektik gegenübergestellt wird, muß nicht die Lehre Aristipps verstanden werden (Mauersberger Herm. LXI 1926, 209ff.); es handelt sich um die allgemein verbreitete Lebensanschauung, die in der Lust Ziel und Zweck des Lebens sieht, eine Lehre, wie sie im Gorgias auftrat und der die Glücksabrechnung im IX. Buche der Politeia galt. Ihr wird hier das auf Einsicht und Vernunft gegründete Leben gegenübergestellt, und beide Lebensformen sollen daraufhin geprüft werden, ob sie als höchstes Gut und als Inhalt menschlichen Strebens anerkannt werden können.

Zunächst stellt sich heraus, daß die Lust als solche in sich eine Vielheit von Arten der Lüste enthält; ebenso aber ist es mit der Einsicht und der Erkenntnis. So wird das Problem des Verhältnisses der Einheit zur Vielheit zum Gegenstand der ersten Untersuchung, das wieder durch die Methode der Diairesis gelöst werden soll, die im Sophistes und im Politikos eingeübt wurde. Es kommt aber jetzt ein neues Motiv hinzu. Während dort die Reihenfolge und die Zahl der Glieder des diairetischen Schemas keine Rolle spielten, was sich schon darin zeigt, daß die Reihenfolge bei der Zusammenfassung soph. 221 B gegenüber der vorausgehenden 219 A bis 221 A geändert wird, so wird jetzt hierauf ein entscheidender Wert gelegt. Unter Berufung auf die Lehre der Alten (*παλαιοί*), nach der alles aus Einem und Vielem, aus Grenze (*πέρας*) und Unbegrenztheit (*ἀπειρία*) besteht (16 D, s. hierzu F. Frank P. u. die sogenannten Pythagoreer 302ff.), wird erklärt, daß diese Einsicht in das Gefüge der Welt nicht genüge, sondern daß man auch die genaue Zahl des Vielen kennen müsse, das zwischen dem Einem und dem Unbegrenzten liegt (*τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὄντι ἐν*

καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρία ἐστὶ μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅπσοι). Gerade hierdurch soll sich die Dialektik von der Eristik unterscheiden. An der Gliederung des Logos, der in Wörter, Silben und Buchstaben zerfällt, des Melos und des Rhythmos wird gezeigt, daß die wissenschaftliche Erforschung auf den Gebieten der Grammatik und der Musik gerade in der Aufstellung eines solchen vollständigen Systems besteht. Hierbei wird aber von P. übersehen, daß die Einteilung eines Logos in Wörter, Silben und Buchstaben eine andere logische Struktur hat wie die Einteilung eines Begriffs in Gattungen und Arten. Der Satz enthält die Wörter nicht als Gattungen, die Silben als Arten in sich. Die Silbe ist kein Wort, und das Wort ist kein Satz so wie der Mensch ein Zweifüßler ist und diese Lebewesen sind, wenn sie in zweifüßige und in vierfüßige und die zweifüßigen in Menschen und Vögel eingeteilt wurden. P. hat nun die einzelnen Stufen, in denen sich ein solches System entfaltet, nicht der Willkür überlassen, die aus der Wahl beliebiger Einteilungsgründe (*principia divisionis*) entspringt, sondern für sie eine den Gegenständen entsprechende Vollständigkeit gefordert, und er hat den in ihm auftretenden Begriffen Zahlen zugeordnet, die durch eine Diairesis der Zahlen selbst entstehen. Es sind die sogenannten Idealzahlen der Altersphilosophie P.s, die man nach einem Vorschlag O. Beckers besser Ideen-Zahlen nennen sollte. Dem Zusammenhang zwischen der Diairesis der Begriffe und der Diairesis der Zahlen ist zuerst J. Stenzel Zahl u. Gestalt bei P. u. Aristoteles (1924, 1933?) 10ff. nachgegangen. Seine Ausführungen wurden von A. E. Taylor *Gnomon* II (1926) 396ff. kritisiert, der ihnen in der Abhandlung *Form and Numbers, Mind* XXXV (1926) u. XXXVI (1927) eine andere Deutung gegenüberstellte, über die H. Leisegang *Platondeutung* (1928) 117ff. gehandelt hat. Die Lösung des Problems brachte O. Becker Die diaretische Erzeugung der platon. Idealzahlen, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Mathematik, Astronomie u. Physik, Abt. B: Studien Bd. I (1981) 464—501, worauf unten im 29. Abschnitt bei der Behandlung der Vorlesung über das Agathon eingegangen wird

Im Philebos handelt es sich um die prinzipielle Frage, ob die als Einheiten (*μονάδες*) zu verstehenden Ideen als das Seiende zu begreifen sind, ob sich im Bereiche des reinen Seins Einheit und Vielheit miteinander vereinen lassen und wie die Einheit der Ideen sich zur Vielheit der Dinge verhält, die an ihr teilhaben. Damit aber wird eine Gliederung des ganzen Bereichs des Seins verbunden, die auf den *Timaios* hinweist. Das Seiende setzt sich zusammen aus vier Seinsformen: dem Begrenzten und Bestimmten, dem Unbegrenzten und Unbestimmten, der Mischung aus beiden, die dadurch entsteht, daß dem Unbegrenzten und Unbestimmten durch Grenze und Maß die Formen gegeben werden, und schließlich der Ursache, durch die dies geschieht, die das schaffende (*ποιούν*), herrschende (*ἡγούμενον*) und wirkende (*δημιουργόν*) Prinzip darstellt. Im *Timaios* wird hieraus das Reich der reinen Ideen und Formen, dem der Raum als das Unbegrenzte und zu Gestaltende gegenüber-

steht, in den durch den Demiurgen mit Hilfe der Weltseele die Ideen eingepägt werden, woraus dann die nach Maß und Grenze gestaltete Welt des Werdens sich formt. Diese vier Seinsformen kehren nun im Menschen wieder, in dem das Unbegrenzte mit dem Begrenzten zusammengefügt wird durch seine Seele, in der Geist und Weisheit der Ursache entsprechen, die im Kosmos durch die Weltseele wirkt.

Dementsprechend wird nun auch einer Einteilung der Lüste nicht unmittelbar die Einteilung der Erkenntnisse gegenübergestellt, sondern erklärt, daß weder die Lust für sich noch die Einsicht für sich das Wesen des Guten ausmachen können, sondern nur eine Verbindung von beiden, eine Mischung. Die *ἡδονή* entspricht dem *ἄπειρον*. Der *νοῦς*, die *φρόνησις* und die *ἐπιστήμη* in uns entsprechen dem *νοῦς* als dem König des Alls, der den Kosmos und die ganze Bewegung des Sternenhimmels ordnet, und unser Körper hat eine Seele zum Ordnungsprinzip erhalten, weil auch der Körper des Weltalls beseelt ist (30 A). So ist auch der Mensch eine Mischung, in der Lust und Geist miteinander in Verbindung treten. Es wird daher die körperliche Lust von der geistigen geschieden. Die wahre, die geistige Lust wird empfunden als die Freude über Dinge wie schöne Farben, Töne und Formen, zu ihr gehören alle Lustgefühle, die mit der reinen Erkenntnis zusammenhängen, so die Befriedigung des Forschers, die Freude an der Entdeckung. Dieser Analyse der Lustgefühle tritt nun eine Untersuchung der Einsichten und Erkenntnisse an die Seite. Das ganze Gebiet wird in die technischen Fächer und in die eigentlichen Wissenschaften zerlegt. Die praktische Rechenkunst wird von der reinen Zahlenlehre, die der Technik dienende Geometrie von der reinen als Wissenschaft unterschieden, wie es schon in der *Politeia* geschah.

An der ersten Stelle unter den Wissenschaften steht die Dialektik. Sie wird hier dargestellt als die Wissenschaft, die über alle andern Wissenschaften Bescheid weiß, deren eigentlicher Gegenstand aber das Seiende und sich immer Gleichbleibende ist (*τὴν γὰρ περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκός . . . ἀληθεστάτην γῶσσαν* 58 A). Hierdurch unterscheidet sie sich von allen Wissenschaften, die auf einen Nutzen ausgehen, und auch von der Wissenschaft der Physiker, deren Gegenstand dieser Kosmos ist in seinem Werden, Leiden und Tun (59 A).

Sollen nun Lust und Einsicht sich miteinander mischen, soll diese Mischung ein Gut für den Menschen sein, so kommen hierfür wohl alle Wissenschaften und Erkenntnisse in Frage, nicht aber alle Lüste, sondern nur die wahren Lustgefühle. Für die Güte dieser Mischung sind entscheidend die Schönheit, die Symmetrie und die Wahrheit. Daraus ergibt sich eine Tafel der Güter, die am Schluß des Dialogs zusammengestellt wird. An der Spitze steht das Maß und alles in uns, was der ewigen Naturordnung (*ἀίδιος φύσις* 66 A, vgl. leg. 773 E: *ἀειγενῆς φύσις*) entspricht. Dieses Maß soll die oberste Norm für das wohlgestaltete Leben sein. Es handelt sich wie im Kosmos des *Timaios* um eine körperlose Ordnung, die einen beseelten Körper beherrschen soll (*κόσ-*

μος τις ἀσώματος ἄξων καλῶς ἐμψύχον σώματος 64 B). Das Urbild des Maltes ist der Himmelsbau mit den Sternen, die sich in unwandelbarer Gleichförmigkeit und in wunderbarer Harmonie bewegen (vgl. Tim. 47 B. 90 C, wo das Denken des Menschen sich in Kreisen bewegen soll, die den Umläufen des Alls entsprechen). Das zweite Gut ist das an sich Harmonische, das Zweckmäßige und Vollkommene, die Schönheit, wobei an die innere Gestaltung, das Verhältnis der 10 Teile unter sich und zum Ganzen gedacht ist. Diese beiden Güter sind Bedingungen der geistigen Tätigkeit, das vierte und fünfte ihre Wirkung. Dabei ist das dritte die Vernunft und die Einsicht selbst, das vierte sind die Wissenschaften und Künste, das fünfte endlich die Lustgefühle, die sich bei der Betätigung der Einsicht und der Vernunft einstellen und allein die wahren Freuden des Menschen sind. Das höchste Gut und die ihm entsprechende Lebensform fällt 20 weder mit dem Wissen noch mit der Lust zusammen, aber es hat an beiden teil. Es hebt sich, je höher wir hinaufsteigen, aus beiden heraus und führt zu einem Wissen, das mit irdischer Lust und mit irdischer Wissenschaft nichts mehr zu tun hat, sondern wie das Agathon der Politeia jenseits alles Seins liegt.

Hervorzuheben ist an dem Ganzen das Auftreten der Zahl- und Maßverhältnisse, des Mathematischen im platonischen Sinne, das in die 30 Ideenwelt eindringt, der starke Einfluß pythagoreischer Motive, besonders des Gegensatzpaares der Begrenzung und des Unbegrenzten, die Hinwendung zum Aufbau der realen Welt und die sich der Philosophie des Aristoteles nähernden Gedanken, worauf Ueberweg-Praechter¹² 306 aufmerksam machte. Dadurch bildet der Philebos zugleich eine Überleitung zum

26. Timaios. Für seine Interpretation leisten die besten Dienste die kommentierte Ausgabe von R. D. Archer-Hind The Timaeus of P. (1888) und der große Kommentar von E. A. Taylor A Commentary on P.s Timaeus (1928). Die gesamte Literatur ist zusammengestellt von O. Apelt in seiner Übersetzung (1922²), 21 ff. Ueberweg-Praechter¹² (1926) Anh. 84f. Geffcken Griech. Literaturgesch. II (1934) Anm. 119f. Der Dialog bildet den ersten Teil einer Trilogie, nicht, wie v. Wilamowitz P. I 584 annimmt, einer Tetralogie 50 (s. Friedländer P. II 599. Geffcken II 141). Mit Sokrates, der am Tag vorher seine Gedanken über den besten Staat vorgetragen hatte, sollen sich an den Panathenäen Kritias, nach Raeder Herm. LXXII (1937) 405f. der Großvater des im Charmides auftretenden Kritias, der Pythagoreer Timaios aus Lokroi, den P. nach Cic. rep. I 10 in Italien kennen gelernt haben soll, und Hermokrates von Syrakus zusammenfinden, während ein vierter Gesprächsteilnehmer durch Krankheit ferngehalten wird, hinter dem man nach Taylor 25 nicht P. selbst zu suchen hat. Sokrates äußert den Wunsch, den idealen Staat in der Wirklichkeit zu sehen, in der Betätigung seiner Kräfte und im Kampfe mit anderen Staaten. Kritias hatte am Tage vorher hiermit bereits begonnen durch die Erzählung der Geschichte der Atlantis, die durch den

ägyptischen Priester von Sais einst dem Solon mitgeteilt wurde, was nach J. Kerschensteiner P. u. der Orient (1945) 188f., wo die ganze hierüber vorhandene Literatur bearbeitet wird, als eine Fiktion P.s zu betrachten ist. Es handelt sich um den Kampf, den der ideale Staat der Urathener vor 9000 Jahren gegen das mächtige Weltreich der Atlantier führte, dem nach Friedländer P. I 233 der Kampf der Athener gegen die Perser, des ‚ideisierten Athen‘ gegen den ‚ideisierten Orient‘ als Vorbild diente. Kritias soll dies alles auch dem Sokrates erzählen, erklärt sich aber hierzu nur bereit, wenn zuvor Timaios einen ausführlichen Vortrag über die Genesis der Welt bis zur Darstellung der Physis des Menschen gehalten hat, damit er aus der Hand des Timaios die von diesem in Gedanken erschaffenen und von Sokrates ausgebildeten (παιδαευμένους) Menschen in Empfang nehmen und als Bürger des Athen der Urzeit auftreten lassen kann. So werden Kosmos und Politeia zueinander in Beziehung gesetzt. Dem nach der Idee geformten Staat soll eine nach der Idee eines Kosmos gestaltete Welt an die Seite gestellt werden. Die dritte Rede sollte dann Hermokrates halten, der Feldherr der Syrakusaner zur Zeit des peloponnesischen Krieges, der seine Vaterstadt reformieren wollte, nachdem er sie vom äußeren Feinde befreit hatte und dabei scheiterte. ‚Ihm fiel zu, die Degeneration von dem einst vorhandenen wahren Zustande zur Gegenwart zu schildern und den Weg zur Herstellung der wahren zu weisen‘ (v. Wilamowitz P. I 584). Er ist ‚der Vorkämpfer Dions, und für Dion steht er in diesem ewigen Gespräche‘ (Hildebrandt P. 374). Damit war das Ganze mit der Gegenwart im Hinblick auf die Krisis in Syrakus verbunden.

Die Kosmopoie des Timaios wird als Mythos (29 D) dargeboten, als wahrscheinliche Rede (59 CD); denn sie hat es mit dem Werden zu tun, nicht mit dem Sein, auf das die Dialektik gerichtet ist. Von den Kosmogonien der Mythologen und den Kosmologien der Physiker unterscheidet sich die platonische Kosmopoie dadurch, daß hier noch einmal das technisch-handwerkliche Denken zum Durchbruch kommt, von dem P. ausgegangen ist. Hinblickend auf ein ewiges Urbild hat Gott durch seine Güte den Kosmos geschaffen als ein beseeltes und vernunftbegabtes Wesen. Gott ist dabei der Demiurgos, der Handwerker, der nach einem ideellen Plane hinblickt und einen Stoff nach der in diesem Plane vorgeschriebenen Form gestaltet. Er wird *κρησθάσσης* genannt (74 C, andere Technikvergleiche bei Theiler Zur Gesch. d. teleol. Naturbetrachtung 75f.). Den Unterschied von einer Emanation der Welt aus Gott, einer Evolution zu Gott hin und einer Creatio im christlichen Sinne hat E. Hoffmann Platonismus u. Mittelalter, Vortr. d. Bibliothek Warburg 1923—24 (1926) 62 herausgearbeitet. Bei P. ist der Weltbildner nicht das Höchste und Letzte. Es steht noch etwas Höheres über ihm, das Ideenreich, an das sein Schaffen gebunden ist und das die ewigen Normen enthält, denen auch ein Gott sich zu unterwerfen hat, wenn er nicht eine Willkürherrschaft über die Welt ausüben, son-

dern sie nach zeitlos gültigen Ordnungen gestalten will. So ist der Kosmos kein Werk der Physis, sondern ein Werk der göttlichen Techné. Darum ist der Demiurgos des Timaios auch nicht der Idee des Guten gleichzusetzen (Theiler 70). Die Ideen stehen außerhalb der Sinnenwelt, und das Agathon ist noch über ihnen *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, s. hierzu und zum folgenden J. Moreau *L' Ame du Monde de P. aux Stoiciens* (1939) 6ff.

Im Timaios kehren die vier Prinzipien des Philebos wieder: das Sein, die Genesis, die Mischung aus beiden und die Ursache, durch die das Sein mit dem Werden in Verbindung gesetzt wird. Und diese Ursache ist der Demiurg, der nicht Schöpfer, sondern Architekt des Weltalls ist. Deshalb muß die Welt wie jedes Artefakt einen Anfang haben. Der Demiurg übernimmt das Reich des Sichtbaren im Zustand einer ohne Maß und Regel vor sich gehenden Bewegung und führt es aus der Unordnung zur Ordnung. Er bildet daraus ein besetztes vernünftiges Wesen (*ζῷον ἔννοιον* 30 B), das alle ihm von Natur verwandten Wesen in sich enthält. Da so der Kosmos alle nur denkbaren Geschöpfe in sich schließt, kann es nur eine und nicht eine unbegrenzte Zahl von Welten geben.

Diese Welt aber sollte ein sichtbarer und fühlbarer Körper werden, und so muß sie gedacht werden als Bewegung eines Punktes, der dadurch die Linie, und als Bewegung der Linie, die hierdurch die Fläche erzeugt, die, wenn sie sich bewegt, den Körper hervorbringt (32 AB), wobei P. dem Archytas folgte, der alle körperliche Raumgestalt dynamisch als Produkt der Bewegung auffaßte (Frank P. u. die sog. Pythagoreer 370). Hieraus wird auf die Vierzahl der Elemente geschlossen; denn wäre die Welt eine Fläche, so gäbe es für die eine Fläche darstellenden Quadratzahlen immer nur eine mittlere Proportionale, während zwei Kubikzahlen durch zwei Proportionalzahlen verbunden sind. Darum setzt der Übergang der Elemente ineinander nicht zwei, sondern vier Elemente voraus, so daß die beiden äußeren, Erde und Feuer, die mittleren, Wasser und Luft, zwischen sich haben. Dieser Weltkörper, zu dem alle Elemente aufgebraucht wurden, ist eine in sich abgeschlossene Kugel, die sich im Kreise um ihre eigne Achse dreht. Zur Frage, ob P. auch eine Achsendrehung der Erde angenommen habe, s. die Literatur bei Geffcken Anm. 125, 114ff. und Frank P. u. die sog. Pythagoreer 205. Die Kreisbewegung gilt unter den sieben Bewegungsarten (in den *Nomoi* sind es zehn, s. hierüber Art. Physik o. Bd. XX S. 1044f.) als die vollkommenste, die der Vernunft und der Einsicht am nächsten steht; denn nach P.s Lehre vollzieht sich das rechte Denken der Menschen in Kreisläufen (37 A ff. 42 C. 47 D, dazu Leisegang Denkformen 160ff.), wogegen Aristoteles de an. 406 b 24ff. polemisiert. Der Körperwelt setzte der Demiurg die Seele in die Mitte ein, spannte sie durch das ganze All aus und umhüllte es auch noch von außen mit ihr.

Dann folgt die Schilderung der Mischung der Weltseele aus dem ‚Selbigen‘ und dem ‚Anderen‘. zwei Größen, die hier dem Seienden und dem

Nichtseienden im Parmenides und im Sophistes entsprechen (vgl. die Herausarbeitung dieser Beziehung bei Sandulescu-Godeni Das Verhältnis von Rationalität u. Irrationalität in der Philosophie P.s [1938] 73ff.) und ihrer Gliederung nach Zahlenverhältnissen, die den Abständen der Planeten von der Erde und voneinander analog sind und ein großes musikalisches System bilden, dessen Maße bestimmten Intervallen der 10 Tonleiter zugeordnet werden, die aus mathematischen Proportionen, aber nicht empirisch abgeleitet sind, vgl. die Kommentare und die ausführliche Berechnung der Intervalle und Zahlenverhältnisse in Apelt's Übersetzung 154ff., dazu E. Hoffmann P.s Lehre von der Weltseele, Jahresb. d. philol. Ver. z. Berlin XLI (1915) 187—211. Gegen Frank 163ff. 181ff. wies B. L. van der Waerden Die Harmonielehre der Pythagoreer, Herm. LXXVIII (1943) 103ff. nach, daß P. hier an alte musikalische Traditionen der Pythagoreer anknüpfte und daß es ganz falsch ist, aus den Pythagoreern experimentelle Naturforscher im modernen Sinne zu machen, wie es Frank tat. Die Tonleiter des Timaios liegt noch heute unserer Notenschrift zugrunde.

Nach dem Urbild des ewigen Wesens wurde nun auch die Sinnenwelt als dessen Abbild geschaffen. So entsteht mit dem Himmel und den Sternen zugleich die Zeit als ein bewegtes Abbild der Ewigkeit (s. zu dieser Lehre und ihrer Nachwirkung H. Leisegang Die Begriffe der Zeit u. Ewigkeit im späteren Platonismus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XIII, 1913, Heft 4). Dann wird das Ganze mit lebendigen Wesen erfüllt, und zwar sind es vier Arten solcher Lebewesen: das himmlische Geschlecht der Götter, unter denen die Sterne zu verstehen sind, die zur Hervorhebung ihrer Würde mit dem Titel *θεοὶ θεῶν* (41 A) beehrt werden und von denen die Götter des Volksglaubens und die Dämonen abstammen. Ihnen wird vom Demiurgen der Auftrag erteilt, die drei anderen Geschlechter der Vögel in der Luft, der Fische im Wasser und der auf dem Lande lebenden Wesen zu erzeugen. Er gibt ihnen dazu das, was an diesen Lebewesen göttlich und unsterblich ist, und sie haben dieses Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verweben (*ἀθανάτω θνητὸν προσηγαίνοντες*) und sie so ins Dasein zu führen. So werden die Seelen aus derselben, aber weniger reinen Mischung wie die Weltseele geschaffen und auf die Sterne, den Mond und die Erde verteilt. Die Götter aber versehen diese Seelen mit Körpern, die sie aus den vier Elementen zusammensetzen. Darauf wird eine Schilderung der Bewegungen der Seelen und der Körper gegeben, die Bedeutung der Sinnesorgane hervorgehoben und eine Theorie des Sehens und des Hörens entwickelt (45 B—47 D). Das Gesicht wurde den Menschen geschenkt, damit sie aus der Betrachtung der Kreisbewegungen am Himmel Nutzen zögen für die Gestaltung der Umläufe des Denkens (*ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῶν παρ' ἡμῖν διανοήσεως* 47 B), das Gehör zur Wahrnehmung der himmlischen Harmonie, nach der die unharmonischen Seelenzustände geregelt werden sollen (47 D).

Dies alles wurde im wesentlichen durch den Nus geschaffen. Bei der weiteren Bildung der

körperlichen Welt aber tritt nun das Mitwirken der Ananke hervor. Sie kommt zu den beiden Prinzipien des Seins und des Werdens hinzu als ein schwer zu fassendes dunkles Eidos (*χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος*), das die Rolle des Aufnehmenden, des Empfangenden, gleichsam der Nährmutter der Genesis (*πάσης γενέσεως ἐποδοχὴν ὡς πατήρην* 49 A), der Mitursache (*συναίτιον*) der Weltentstehung zu spielen hat. Und was nun folgt, ist die platonische Lehre von den Elementen, aus denen sich die Körper aufbauen. Schon im Phaidon (99 B) wurde die eigentliche Ursache, der Nus, von dem unterschieden, ohne das diese Ursache nicht wirken kann, und darauf hingewiesen, daß die Physiker gerade diese Mitursache mit der eigentlichen verwechseln und an diese gar nicht denken, wenn sie ihre Theorien über die Gestalt und die Bewegung der Erde, des Wassers, der Luft und des Himmels aufstellen. Auf ihre kausal-mechanistische Erklärung der Welt und ihrer Entstehung soll nun eingegangen und ihr die idealistisch-teleologische gegenübergestellt werden.

Dieser Teil wurde von J. Hammer-Jensen Demokrit u. P. Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIII (1910) 92ff. 211ff. als eine Einlage betrachtet, die durch P.s inzwischen erfolgte Bekanntheit mit den Schriften Demokrits zu erklären sei, die ihn dazu herausforderten, die rein mechanistische Welterklärung zu widerlegen. Ihr folgte Eva Sachs Die fünf platon. Körper. Philol. Unters. XXIV (1917), die P. auf den Atomismus Demokrits eingehen und ihn durch die mathematische Begründung abwandeln ließ. Ihren Ergebnissen stimmte v. Wilamowitz P. I 581 zu und betonte, daß P. sich mit Demokrits Theorie schon lange vor der Abfassung des Timaios befaßt haben dürfte. Es folgten J. Stenzel P. u. Demokritos. N. Jahrb. 1920, 89ff.; Studien (1931²) 112ff. E. Frank P. u. die sog. Pythagoreer 56f. 99ff. Dagegen schrieb C. Ritter P. II 336, 1, daß eine Bezugnahme P.s auf Demokrit, den er niemals nennt, nur an den beiden Stellen Phil. 29 A, wo der *δευὸς ἀρχή* erklärt, daß die Welt ein Werk des blinden Zufalls sei, und Tim. 55 C, wo die Lehre von der Mehrzahl der Welten abgelehnt wird, angenommen werden muß. Taylor lehnt in seinem Kommentar 3. 488 die Annahme einer Beziehung P.s zu Lehren Demokrits ab, und Friedländer P. II 605 erklärte, es sei eine durchaus irrtümliche Ansicht der Dinge und der Schätzung der Personen, daß der große P. sich hier mit seinem großen Antipoden Demokrit auseinandersetze. Er hat vielmehr die gesamte ältere Naturphilosophie vor Augen, der er seine eigene Lehre gegenüberstellt. Und diese ist tatsächlich so eigenartig, daß sie sich kaum in eine Beziehung zu allem Vorausgehenden bringen läßt.

Die vier Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde, die zu der Zeit, als es noch an einer Ordnung des Alls fehlte (*πάντα τὰν' ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*) vorhanden, aber in einem Zustand waren, wie er eben ist, wenn Gott sich von etwas fern hält (*ὅταν ἀπ' ἑαυτοῦ θεός*), wurden von ihm nach Gestalten und Zahlen geformt (*διοχηματίσαστο εἰδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*). Diese Elemente werden als Aggregatzustände der Materie aufgefaßt, die

ineinander übergehen. Sie sind Körper und werden nun als mathematische Körper betrachtet, nämlich als vier der fünf regulären Körper, deren Theorie kurz vor der Abfassung des Timaios von Theaitetos ausgearbeitet wurde (s. Art. Theaitetos Nr. 2 u. Bd. VA S. 1363ff.). Das Feuer besteht aus Tetraedern, den Körpern mit den spitzesten Ecken, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern, die Erde aus Würfeln. Das Dodekaeder aber wurde für das All verwendet (*ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεός ἀπ' αὐτῆ κατεχρήσατο* 55 C). Das sind aber noch nicht die letzten Bestandteile der Welt. Damit diese Körper ineinander übergehen können, zerlegt P. die Flächen, aus denen sie gebildet werden (*εἰς ὧν μεμηχάνηται*), in Dreiecke, und erst diese sind die Elemente (*στοιχεῖα* 55 A). Dabei werden die Flächen der von Dreiecken begrenzten Körper durch die Einzeichnung der Mittellinien in sechs rechtwinklige Dreiecke zerlegt. Die Flächen des vierten Elements, die Quadrate sind, zerfallen dadurch, daß in jedem Quadrat die Diagonalen gezogen werden, in vier rechtwinklig gleichschenklige Dreiecke. Die Verwandlung der Körper ineinander geschieht dadurch, daß sie in diese Dreiecke zerfallen und sich aus den Elementardreiecken neue Körper zusammensetzen. Es heißt 56 C: „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 Luftmasse aufgelöst ist, so lange umgetrieben, bis ihre Teile sich wieder zusammenfinden, sich miteinander verbinden und wieder zu Erde werden. Wasser aber läßt, wenn es von Feuer oder auch von Luft zerteilt wird (*μερισθῆν*), einen Übergang in Feuer zu, so daß es zu einem Feuerkörper und zwei Luftkörpern wird; und die Bruchteile der Luft können für je einen aufgelösten Teil zwei Feueranteile werden“ usw. Denn ein Wasserkörper ist ein Ikosaeder, von dessen 20 Flächen jede aus sechs Dreiecken besteht, zusammen 120 Dreiecke. Der Luftkörper ist ein Oktaeder mit 8 Flächen, hat also 48 Dreiecke. Der Feuerkörper ist ein Tetraeder mit $4 \times 6 = 24$ Dreiecken. Es ist $120 = 24 + 2 \times 48$, d. h. ein Wasserkörper wird zu einem Feuerkörper und zwei Luftkörpern. Nun ist aber die Größe der Elementardreiecke aller Arten nicht festgelegt. Sie sind einander ähnlich, aber nicht gleich; sie können alle möglichen Größen annehmen, nur ihre Gestalt, ihr Eidos, bleibt dieselbe. Und gerade das ist ein Phänomen, das P. an der Kristallbildung beobachten konnte. Hierdurch unterscheidet sich P.s Elementenlehre von allen vorausgehenden, so daß K. Mugler P. u. die geometrische Ähnlichkeitslehre, Herm. LXXXVI (1941) 335 feststellen kann: „Im Gegensatz zum demokritischen Universum, das der Mannigfaltigkeit der Gestalten, der Unregelmäßigkeit im Bau der Atome, dem Zufall ihrer Begegnungen den Schein seiner Stabilität verdankt, sichern gerade die Beschränkungen der Formen auf eine Mindestzahl und der regelmäßige Bau der Elementarkörper nach einem geometrischen Plan der platonischen Körperwelt ihren Bestand. Mechanismus, Gleichgültigkeit der Natur gegen die Form, verschwenderische Fülle als Ausdruck ursprünglicher Planlosigkeit bei

Demokrit, teleologische Naturbetrachtung, Beschränkung der Formen, planmäßiger Einsatz der geometrischen Ähnlichkeit als Mittel zur Vereinfachung der Welt bei P. stehen sich schroff gegenüber.

Von der Beschaffenheit dieser Elemente ist nun die Art der Sinnesindrücke abhängig, und P. kehrt hiermit zur Darstellung des Menschen zurück, um deren Willen dies alles unternommen wurde. Der dritte Teil des Dialogs ist ganz dem Aufbau des menschlichen Organismus gewidmet, in dem sich Nus und Ananke miteinander verbinden. Die Vernunft erhält ihren Sitz im Kopfe, der Mut in der Brust, die Begierde im Unterleib. Hier wird die Leber zum Organ der Träume und der Prophetie. Es folgt die Schilderung der Eingeweide, der Knochen, der Sehnen, des Fleisches, des Ernährungsvorgangs, der Blutbildung, der Verdauung, des Atmungsprozesses, des Wachstums, des Alterns und des Todes. Die Krankheiten des Körpers und der Seele werden behandelt und Anweisungen zur Erhaltung der Gesundheit gegeben, die in der Harmonie der Seele und des Körpers besteht. Zum Schluß wird noch ein Blick auf die Entstehung der Vögel, der Landtiere und der Wassertiere geworfen, die aus solchen Menschen hervorgehen, deren Seelen ihre Bestimmung verfehlen, sich nicht der Vernunft, sondern den Einflüssen der niederen Seelenteile hingaben. Der Mensch hat sich also nicht aus der Tierwelt, sondern die Tiere haben sich aus dem Menschen entwickelt. Die Verwandlung in die Tiere geschieht den Menschen zur Strafe, und es werden noch jetzt wie damals alle lebenden Wesen ineinander verwandelt, indem sie je nach Verlust und Gewinn von Vernunft und Unvernunft ihre Gestalt wechseln' (*νοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῆ καὶ κτήσῃ μεταβαλλόμενα*). Es wird noch einmal zusammenfassend gesagt, daß dieser Kosmos als ein mit den Sinnen wahrnehmbarer Gott ein Abbild des geistigen ist (*εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός*), der größte, beste, schönste und vollkommenste, *εἰς οὐρανὸς ὄδε μονογενὴς ὢν*.

Damit tauchen hier an hervorgehobener Stelle zwei Götter auf, ein geistiger und ein sinnlich wahrnehmbarer, und dieser ist das Weltall. Die Stelle steht in einer merkwürdigen Beziehung zu der Deutung, die P. dem Hermes im Kratylus (407 Eff.) gibt. Hermes, der Logos, hat einen Sohn, der ebenfalls Logos ist. Dieser Logos ist Pan und bedeutet das sich ständig drehende Weltall. So wie der Gott doppelgestaltig — halb Mensch halb Ziegenbock — ist, so auch der Pan-Logos. Der obere Teil wohnt bei den Göttern (*ἐν θεοῖς*), der untere unter den vielen Menschen (*ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων*), so wie es im Johannesevangelium heißt: „Der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos . . . , und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns (*ἐν ἡμῖν*).“ Daneben tritt die Bezeichnung ‚Bruder des Logos‘ auf: *καὶ ἔστιν ἦτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφός ὁ Πάν, εἴπερ Ἐρμοῦ υἱός ἐστιν. ἀδελφῶν δὲ εὐκέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θανασιόν*. Es gibt also einen obersten Gott, der zwei Söhne hat, den geistigen Kosmos und den sinnlichen, die beide Götter sind, und der wahrnehmbare erhält noch dazu das biblische Prädikat *μονογενὴς*. Über die Geschichte, die weitere Verwendung und Ausgestal-

tung dieses Motivs s. H. Leisegang *Angelos*, *Arch. f. neustamentl. Zeitgeschichte u. Kulturkunde I* (1925) 24ff. und Art. *Logos* o. Bd. XIII S. 1061f. 1065. Mit dem Timaios eng verbunden ist der Dialog

27. Kritias, der unvollendet geblieben ist und mitten im Text abbricht. Nachdem Timaios seinen Vortrag beendet hat mit einem Gebet an den eben erst durch seine Rede entstandenen Gott (*νοῦ δὲ λόγος ἄρι γεγονότι θεῷ*), gibt er dem Kritias das Wort, die Bürger der Urzeit (*τοὺς παλαιούς πολιτας*) in ihrer Trefflichkeit vorzuführen und zu preisen. Es handelt sich wieder um einen Mythos, der zeigen soll, wie ein Staat, der dem in der Politeia entworfenen ähnlich ist, sich im Kampfe gegen eine Großmacht bewährte, die vor 9000 Jahren das Land Atlantis beherrschte, das größer als Asien und Libyen zusammen war und unter gewaltigen Erdbeben vom Ozean verschlungen wurde. Es soll westlich der Grenzen Europas und der Straße von Gibraltar draußen im offenen Weltmeer gelegen haben.

Trotz der auch von v. Willamowitz P. I 588 vertretenen Ansicht, daß es sich hier um eine freie Erfindung P.s handelt, wenn auch die Fabeleien über die Insel Atlantis nicht verstimmen und die Narren nicht aufhören werden, sie ebenso zu suchen wie die Insel Kalypso, von der Homer gesagt hat, „daß nicht einmal die Götter auf ihr verkehren“, wird nicht nur versucht, die Lage der Insel zu bestimmen, sondern auch nach dem Vorbild zu forschen, nach dem P. seine Darstellung geformt hat. An die Stelle der alten von L. Germain *Le probleme de l'Atlantide*, *Annal. de Géogr.* 1913. O. Wilckens *Atlantis* (1913). Th. Arldt *Berl. Phil. W.* 1920, 183ff. 209ff. Fr. Netolitzky *Philol. Woch.* 1921, 121ff. vertretenen Theorie, nach der die Insel irgendwo im Atlantischen Ozean versunken sei, traten neue Vermutungen auf. G. Rudberg *Syrakusai* och *Atlantis*, *Eranos* 1917 erklärte, Sizilien sollte Atlantis gewesen sein, und der Frunk des dionysischen Hofes soll P.s Schilderung der üppigen Kultur der Barbaren zugrunde gelegen haben. Auch zu der neu entdeckten minoisch-kretischen Kultur wurde sie in Beziehung gesetzt von K. T. Frost *Journ. hell. stud.* XXXIII (1913) 189ff. Nach P. Friedländer P. I 270ff. handelte es sich um eine orientalische Rundstadt, und P. wollte hier ein typisch orientalisches Reich dem griechischen Urathen entgegenstellen. Die wirkliche Atlantis glaubt P. Borchard Petermanns *Geograph. Mitteil.* 1928, Heft 5 u. 6. Velhagen u. Klas. Monatshefte XLIII (1928) 545ff. in Nordafrika an der Kleinen Syrte gefunden zu haben. Über weitere Versuche der Ortsbestimmung s. H. Hester *Bonner Jahrb.* CXXXIII (1928) 28ff. A. Schulten *Tartessos* (1922) 53ff. *Rh. Mus.* LXXXVIII (1939) 326ff., der die Atlantis mit der reichen Handelsstadt Tartessos an der Südküste Spaniens identifiziert. F. Gisinger *Klio* XXVI (1932) 32ff. erklärt die Lage außerhalb der Säulen des Herakles aus P.s geographischen Kenntnissen und den erdkundlichen Ansichten seiner Zeit. A. Bessmertny *Das Atlantisrätsel* (1932) gibt eine Übersicht über die verschiedenen Hypothesen, die im Laufe der

Jahrhunderte aufgestellt wurden. J. Kerschens-
steiner P. u. der Orient (1945) 187ff. fragt,
woher P. den Stoff für die Dichtung nahm, wenn
ihr kein wahrer Kern, keine bestimmte Erinne-
rung an eine graue Vorzeit zugrunde liegt. Es
läßt sich eine Fülle von Beispielen für zahl-
reiche Einzelzüge aus dem Griechentum zusam-
mentragen, auch aus dem Orient floß der Phant-
tasie manche Anregung zu, aber eine tiefere
Einwirkung des Orients ist nicht vorhanden. 10

Aus dem letzten Satz des Dialogs, in dem
gesagt wird, daß Zeus alle Götter *εἰς τὴν τιμω-
ράν οἰκῶν* berief, die im Mittelpunkt des
Weltalls gelegen alles übersieht, was des Werdens
teilhaftig geworden ist, schließt Frank
P. u. die sog. Pythagoreer 217, daß, wenn das
Haus des Zeus im Mittelpunkt des Alls liegt,
hier nicht die Erde liegen kann, in deren Mittel-
punkt sich bei P. der Tartaros befindet. Es muß
hier das philolaische System der Pythagoreer 20
gemeint sein, in dem sich um einen ideellen
Mittelpunkt die Erde mit den übrigen Planeten
in konzentrischen Kreisen bewegt.

28. Nomoi. Die Literatur zu diesem umfang-
reichsten Werke P.s findet sich bis 1916 in
O. Apelts Übersetzung XXXff., bei Ueber-
weg-Praechter¹² Anh. 85f. bis 1926 und bei
Geffcken Griech. Literaturgesch. II Anm.
127, 1 bis 1934. Zur Einzelinterpretation ist
heranzuziehen C. Ritter P.s Gesetze. Kom- 30
mentar zum griech. Text (1896). E. B. Eng-
land *The Laws of P.* (1921). v. Willamo-
witz P. I 654ff. II 314ff. A. E. Taylor
The Laws of P. (1934). Nach epist. III 316 A
wurden die den Gesetzen vorangestellten Prooi-
mien in den Grundzügen während P.s Aufent-
halt in Syrakus verfaßt, und das Material zu
einem Gesetzeskodex ist wahrscheinlich zu dem
Zwecke einer Einführung solcher Gesetze in
Sizilien gesammelt worden. Auch die 709 E ge- 40
äußerte Ansicht, daß ein junger begabter Tyrann
für die Einführung und Durchführung der Ge-
setze am besten geeignet wäre, deutet auf die
Zeit hin, in der P. selbst daran glaubte, daß
seine Entwürfe dem Aufbau des sizilischen
Staates dienen könnten. Die Arbeit hat ihn
dann wohl die folgenden Jahre hindurch be-
gleitet, und die Äußerungen über die Gefahren,
die daraus entstehen, daß einem jugendlichen
Herrscher zu große Macht anvertraut wird (691 50
Cf. 692 B), dürften eine Anspielung auf die Ver-
hältnisse sein, die sich später in Sizilien ent-
wickelten. P. hat dann das Vorhandene in die
Form eines Dialogs gebracht, ohne bis zur Aus-
arbeitung des Schlußteils zu kommen, und das
Werk unfertig hinterlassen. Philippos von Opus
hat das Ganze in zwölf Bücher eingeteilt und
ins Reine geschrieben (Diog. Laert. III 37. Suid.
s. v. Philippos), und er soll als 13. Buch die Epi-
nomis hinzugeschrieben haben. Der von v. Wila- 60
mowitz begründeten Auffassung, daß die Nomoi
kein Ganzes, sondern ein Konglomerat darstel-
len, das aus größeren und kleineren Stücken
besteht, die P. gewaltsam aneinandergeschoben
hat und die ein rudimentärer Dialog notdürftig
zusammenhält, trat J. Bisinger *Der Agrar-
staat in P.s Gesetzen* (1925) 115 entgegen und
zeigte, daß der Wille, ein einheitliches Ganzes

zu gestalten, nicht in den Anfängen stecken ge-
blieben ist, sondern außer in den großen Richt-
linien auch in den Einzelheiten sich ausgewirkt
hat. P. wollte die Gesetze für einen reinen
Agrarstaat entwerfen, und nur solche Parteien,
bei denen eine organische Einarbeitung in die-
sen Entwurf unmöglich ist und die sich mit
dem Leitmotiv nicht vertragen, sind als Material
zu einer Gesetzgebung zu betrachten, das von
P. nicht ausgeschieden, aber auch nicht ein-
geformt wurde. E. Salin P. u. die griech.
Utopie (1921) 72f. und P. Friedländer
P. II 623ff. bemühen sich, auch dieses Alters-
werk als ein einheitliches Kunstwerk zu ver-
stehen. Es ist, wie die Wanderjahre und Faust II
das Werk eines Weisen, der die bestehende
Welt auf das Gute in ihr durchforscht und alle
lebendigen Elemente mehr pfleglich sammelt,
einordnet und umprägt, als daß er sie aus
eigner Zeugung neu schafft' (Salin 67).

Von den politischen Dialogen P.s, der Poli-
teia und dem Politikos, unterscheiden sich die
Nomoi dadurch, daß in ihnen nicht nur poli-
tische Theorie, Ethik und Pädagogik getrieben,
sondern die Gesetze selbst gegeben werden, die
das Leben der Bürger in einem den Grundsätzen
der platonischen Ethik entsprechenden Staate
bis in alle Einzelheiten regeln.

Der Dialog wird geführt von einem Athener,
dessen Name nicht genannt wird und der das
Gespräch leitet, von dem Kreter Kleinias und
dem Lakedaimonier Megillos. Es sind drei Greise,
die von Knossos zur Berghöhle des Zeus hinauf-
wandern. Der Inhalt kann hier nur kurz skizziert
werden, auf die Anführung der einzelnen Ge-
setze wird verzichtet, vgl. zu diesen Bisinger
a. O. S. Lauffer die platon. Agrarwirt-
schaft, Vierteljahrschrift f. Sozial- u. Wirt-
schaftsgesch. XXIX (1936) 270ff. W. G. Bek-
ker P.s Gesetze u. das griech. Familienrecht
(1932), zu den Gesetzen über die Erziehung
C. Ritter P. II 657ff. W. Jaeger *Paideia*
III (1947) 289ff.

Die drei ersten Bücher gehören zusammen
und enthalten die Vorbereitung auf die eigent-
liche Gesetzgebung, zum zweiten und dritten
vgl. Gerh. Müller *Der Aufbau der Bücher II*
und III von P.s Gesetzen, Diss. Königsberg 1935.
Der Athener fragt nach dem Ursprung der spar-
tanischen Gesetze und zugleich nach dem Zweck
eines Staates überhaupt. Megillos sieht ihn in
der Pflege der Tapferkeit und der Erziehung zur
Kriegstüchtigkeit. Der Athener zeigt, daß das
Wohl des Staates sich nicht auf die Tapferkeit,
die hier als letzte der Tugenden erscheint, son-
dern auf die gleichmäßige Pflege aller Tugenden
gründe. Der erstrebenswerte Zustand ist nicht
der Krieg, sondern der Friede, und es wird nun
(632 D) eine Disposition entworfen, nach der die
verschiedenen Arten der Tugend (*εἶδη τῆς ἀρετῆς*)
durchgesprochen werden sollen. Das Gespräch
verliert sich aber in eine Unterhaltung über die
rechte Gestaltung der Trinkgelage, die durch die
Verbindung von Spiel und Ernst zu einer Schul-
ung in der Selbstbeherrschung werden und zur
Stärkung des Ehrgefühls dienen können. Sie
sollen vorbildlich für die Erziehung der Jugend
sein, die durch Leitung ihrer Spiele zur Tugend

geführt wird. Das führt zu weit ausgesponnenen Erörterungen über Gymnastik und Musik. Die Erziehung durch die richtig geleitete Musik soll bei den Erwachsenen fortgesetzt werden, dazu ist die ganze Bürgerschaft nach ihrem Alter in drei Chöre einzuteilen. Der dritte ist der aus gereiften Männern von 30 bis 60 Jahren zusammengesetzte, den nur der Wein dazu befähigt, die Scheu vor solchem Auftreten zu überwinden. Nach v. Wilamowitz P. I 657 fällt es schwer, diese Einrichtung als ernst gemeint anzusehen. Nach Friedländer P. II 635 dient die zum staatlichen Erziehungsmittel gemachte Trinkerei dazu, die Sophrosyne zu prüfen und zu üben, und nach Hildebrandt P. 350 ist es ‚der Sinn dieses platonischen Gottesstaates, Tanzweisen und Gesangsweisen in heilig-ewige Formen zu bringen, in sie den Ausdruck höchster Zucht zu prägen‘. Einer solchen verschiedenen Beurteilung unterliegen zahlreiche andere Partien dieses aus heterogenen Bestandteilen zusammengesetzten Werkes. Wie sich die Wertung des Menschen selbst bei P. geändert hat, zeigt der Vergleich des Menschen mit einer Marionette, die den Göttern zum Spielzeug dient. Die Seelenvorgänge, die sich im Menschen abspielen, werden erklärt aus einem Durcheinander von Drähten und Schnüren, die an uns herumziehen und uns zu entgegengesetzten Handlungen treiben, worauf der Gegensatz von Tugend und Laster be-
ruht (644E), ein Bild, das 803C wiederholt wird mit dem Zusatz, es sei noch das Beste am Menschen, daß er ein solches Spielzeug in der Hand Gottes ist, worauf die kühne Wendung folgt, daß die Menschen deshalb Spiele zum eigentlichen Inhalt ihres Lebens machen sollen, nämlich Opfer, Gesänge und Tänze, um sich die Götter geneigt zu machen.

Im dritten Buch wird dann unvermittelt die Frage nach der Entstehung des Staates aufgeworfen, um aus ihrer Beantwortung einen Aufschluß über die Entwicklung der Menschen zu größerer Sittlichkeit oder Lasterhaftigkeit zu gewinnen. P. erörtert hier ausführlich die schon im Mythos des Politikos, im Timaios (22 A ff.) und im Kritias (109 A ff.) angedeutete Katastrophentheorie, nach der durch eine Sintflut oder durch Feuer zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Stellen der Erde die Kulturen zerstört werden und nur ein kleiner Kreis von Menschen erhalten bleibt, der wieder in den Urzustand zurückgeworfen wird, wohl eine Erinnerung an die Weisheit der Vorfahren bewahrt, aber sich wieder langsam in die Höhe arbeiten muß, s. G. Billeter Griech. Anschauungen über die Ursprünge der Kultur, Progr. Zürich 1901, 26ff. O. Apelt Die Ansichten der griech. Philosophen über den Anfang der Kultur, Progr. Eisenach 1901, 9f. W. Jaeger Aristoteles (1923) 138f. H. Leisegang Denkformen (1928) 360ff. H. Reuther P. als Geschichtsphilosoph, Philosophie u. Schule IV (1932/33) 201ff. W. Nestle Griech. Geschichtsphilosophie, Arch. f. Gesch. d. Philos. XLI (1932) 93f. K. Vourveris *Αἱ ιστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος* (1938). Dabei ist es für das Verständnis der platonischen Kulturphilosophie wesentlich, daß die verschiedenen Kulturen der einzelnen Völker

nicht ineinander übergehen, sondern sich nebeneinander entwickeln, wobei jede für sich dieselbe Entwicklung durchmacht wie die anderen, jede aber gegenwärtig in einem anderen Stadium ihrer Entwicklung steht. Mit dem Hirtenleben fängt sie an, dann steigen die Hirten in die Ebenen hinab und beginnen das Zeitalter des Ackerbaus, schließlich gelangen sie ans Meer, treiben Handel und gründen die Städte mit ihren Verfassungen und Gesetzen. Damit beginnt die historische Zeit, und es läßt sich nun aus der Geschichte feststellen, welche Staaten sich bewährt und erhalten haben. Von den drei dorischen Staaten ist allein Sparta geblieben, weil hier die staatlichen Gewalten vernünftig verteilt waren, die monarchischen und die demokratischen Elemente sich mischten, so daß Freiheit, Eintracht und Einsicht zusammen bestehen konnten. Das Perserreich dagegen entwickelte sich zur despotischen Monarchie, Athen verlor sein gesundes Staatswesen durch zügellose Freiheit und eine falsche Behandlung der musischen Künste. Und nun sollen die Folgerungen hieraus gezogen werden. Kleinias soll für eine neu zu gründende Kolonie der Kreter zusammen mit neun anderen Gesetze ausarbeiten. Und so schlägt er vor, im Hinblick auf diese praktische Anwendung in Gedanken einen Staat zu gründen und ihn von Grund aus aufzubauen (*τῷ λόγῳ οὐστησώμεθα πόλιν, ὅσον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες* 702 D).

Mit dem vierten Buche beginnt die Gesetzgebung und die Gründung des Staates, der Stadt der Magneten, wie sie später (848D) genannt wird. Es soll keine Seestadt sein; sie soll achtzig Stadien (16 Kilometer) vom Meere entfernt im Innern des Landes liegen, aber doch einen Hafen haben. Die Bürger werden in der Lage sein, alle ihre Bedürfnisse aus dem Bodenertrag des Landes zu befriedigen. Die Kolonisten werden aus Bewohnern von ganz Kreta bestehen, so daß zwischen ihnen keine besonderen Bindungen durch Familien- und Stammeszugehörigkeit bestehen. Das Menschenmaterial, aus dem die Neugründung geschaffen werden soll, ist mittelmäßig, etwas, das sich zufällig gerade so zusammengefunden hat. Bescheiden ist auch P.s Urteil über die menschlichen Fähigkeiten überhaupt geworden. Gott und mit ihm ‚Tyche und Kairos‘ leiten alles Menschenwerk. Als Drittes kommt das menschliche Können, die Techné, hinzu, die wertvoll ist, so wie im Sturm die Techné des Steuermanns. Auch der Gesetzgeber soll die erforderliche Techné beherrschen, aber er ist von Gott und von der Tyche, dem Zufall, abhängig. Dazu kommt die menschliche Physis als Vorbedingung für die Verwirklichung des Gesetzesstaates. Er soll begründet werden durch einen Tyrannen, der ‚von Natur‘ jung, von gutem Gedächtnis, leicht lernend, tapfer und hochgesinnt ist; er soll die Phronesis im ganz gewöhnlichen Sinne (*τῆν δὲ μὴδὴ φρόνησιν*) haben wie man sie schon bei Kindern und Tieren als Naturanlage beobachtet. Es sind dieselben Eigenschaften, die in der Politeia (473 C ff. 486 A ff. 494 B) von den Philosophenkönigen gefordert wurden, aber das Wort *φιλόσοφος* wird vermieden und die Physis stärker betont. Der Philosoph ist hier der Gesetzgeber selbst, der sich des Tyrannen als des natü-

lichen Stoffs bedient, in dem und durch den der Gedanke zur Tat werden soll. Und zu den aufgezählten Eigenschaften kommt noch hinzu, daß er vom Glück begünstigt (*εὐτυχής*) sein muß. Sein Glück besteht darin, daß die Tyche ihn mit einem trefflichen Gesetzgeber (*νομοθέτης*) zusammenführt. Dann hat der Gott durch die Tyche alles getan, was nötig ist, und es soll wie ein Lehrspruch und Mythos (*μῦθος τις λεχθεὶς κερχερωδῆσοῦ* 712 A) der Satz verkündet werden: Wenn die größte Macht mit der Phronesis und der Sophrosyne in einem Menschen sich vereinigt, dann ist die Stunde der Schöpfung der besten Politeia und der ihr entsprechenden Gesetze gekommen. Durch diese Worte werden die Nomoi mit der Politeia (473 A) verbunden, wo das Zusammenfallen der *δύναμις πολιτική* mit der *φιλοσοφία* gefordert wurde.

Die Betrachtung aller Staatsformen, der Tyrannis, des Königtums, der Demokratie und der Oligarchie, aber zeigt, daß die in ihnen Herrschenden stets nur auf die Durchsetzung und die Erhaltung ihrer eigenen Macht bedacht waren und daß es kein menschliches Wesen gibt, das, mit uneingeschränkter Machtvollkommenheit ausgestattet, vor Frevel und Ungerechtigkeit bewahrt bleiben kann. Daher kommt die Herrschergewalt über Menschen, die im Besitze ihrer Vernunft sind, nur Gott zu (713 A). Im Staate aber darf das Gesetz nicht abhängig sein von der Macht des Herrschers, sondern das Gesetz muß Herr sein auch über die Herrscher (*δεσπότης τῶν ἀρχόντων*), und diese sollen Sklaven des Gesetzes sein (*οἱ δ' ἀρχόντες δοῦλοι νόμου* 715 D).

Hierauf folgt nun das Prooimion der Gesetze in der Form einer Rede an die Bürger, die den neuen Staat bilden sollen. Die Prooimia sollen dazu dienen, die Gesetze nicht nur durch Gewalt und Drohung (*βία* und *ἀπειλή*) zu sichern, sondern durch Überzeugung (*πειθῶ*) und durch Zureden (*παραμυθία*) die Bürger für sie zu gewinnen, damit sie *ὡς εὐπειθέστατοι πρὸς ἀρετήν* 718 C. 880 A) werden, s. hierzu F. Pfister Die Autorität der göttl. Offenbarung, Glauben u. Wissen bei P., Würzburger Jahrb. 1947, 182 f. Er weist darauf hin, daß Zaleukos und Charondas solche Prooimia ihren Gesetzen vorausschickten und daß Demokrit (Diels-Kranz, Vorsokr. 68 B 181) die Erziehung zur Tugend durch Aufmunterung und Überredung (*λόγον πειθῶ*) statt durch Gesetz und Zwang forderte und Alkman (frg. 44 Diehl) von der Peitho als der Schwester der Eumonia gesprochen hat, so daß die Bemerkung P.s, daß vor ihm noch kein Gesetzgeber so gehandelt habe, nicht richtig ist. Bei P. sind diese Vorreden zugleich *ἑσροὶ λόγοι*, denen zu glauben ist und die auch mit dem in den Mysterien gebrauchten sakralen Worte *πρόσρησις* (888 A. *προσρητέον* 854 A, s. Suppl.-Bd. VI S. 157) bezeichnet werden. In diesem ersten Prooimion wird das Gesetz als *θεῖος νόμος* verkündet und Gott als das Maß aller Dinge (*ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον* 716 C) eingeführt im Gegensatz zur Lehre des Protagoras, und der *σώφρων* wird bezeichnet als der Gottesfreund (*θεῶ φίλος*, s. zu diesem Begriff F. Dirlmeier Philol. XC 1934) 57f. 176ff.), der dem Gotte ähnlich ist und den Göttern alle Ehren erweist, nächst

den Göttern auch den Dämonen und Heroen und dann den Ahnen und den Eltern. Man soll auch ehren die eigene Seele, den eigenen Leib; man soll der Jugend Ehrfurcht erweisen, die Verwandtschaft, die Freundschaft, das Gesetz des Heimatstaates ehren und schließlich auch den Fremdling und den Bittflehenden. P. folgt dabei alter Tradition, nach der diese Vorschriften zum Agraphos Nomos gehören, s. Friedländer P. II 664 1, der auf Nägelsbach Nachhomerische Theologie 252ff. 275, Hirtzel Agraphos Nomos 23. 32 und u. a. auf Anaximander Rhet. cap. I. Put. de lib. ed. 10 p. 7 E verweist, wo sich ähnliche Aufzählungen alles dessen, was nach dem *ἔθος ἀγραφον* zu ehren ist, finden. Den Schluß des Vorspruchs bildet die Warnung vor der Eigenliebe und die Gegenüberstellung der besonnenen (*σώφρων βίος*), der einsichtigen (*φρόνιμος*), der tapferen und gesunden Lebensweise auf der einen, des unbesonnenen, feigen, zügellosen und kranken Lebens auf der anderen Seite.

Bevor die eigentliche Gesetzgebung beginnt, folgt die Einteilung des Landes in 5040 gleichwertige Teile, die nicht ohne historisches Vorbild ist, da in Athen im Jahre 411 die Zahl der Landlose auf 5000 angesetzt wurde (Aristot. *Ἀθην. πολιτ.* 29, 5, s. hierzu Bisinger 12f.). Und nun wird die Fülle der Einzelgesetze ausgebreitet, wobei stets zu berücksichtigen ist, daß es nicht auf die Masse der Gesetze ankommt, sondern auf ihre Beschaffenheit, die den in den ersten Büchern entwickelten Grundsätzen zu entsprechen hat. Was an diesen Gesetzen athenisch ist, hat J. Schulte Quomodo P. in Legibus publica Atheniensium instituta respexerit, Diss. Münster 1910, herausgearbeitet. Daneben werden die Gesetze und Einrichtungen Spertas herangezogen. Aber Sparta und Kreta werden nach 836 B: *ἢ Κρήτη . . . καὶ ἡ Λακεδαιμῶν βοήθειαν οὐ μικρὰν συμβάλλονται*, nur zur Hilfe herangezogen, s. Bisinger 11 und sein ganzes Buch, in dem überall den Quellen nachgegangen und die Literatur hierüber angeführt wird.

Vor die strafrechtlichen Bestimmungen über Vergehen gegen die Götter und die Staatsreligion ist eine Mahnrede (888 Bff.) gesetzt, in der zum Gottesglauben Stellung genommen wird. Sie enthält P.s Theologie, s. hierzu A. Bremond La religion de P. d'après le X^e livre des Lois, Recherches de Science rel. XXII (1932) 26ff. F. Pfister Die Autorität der göttlichen Offenbarung, Glauben und Wissen bei P., Würzburger Jahrb. 1947, 183ff., über P.s Religion überhaupt s. P. E. More The Religion of P. (1921). v. Wilamowitz Der Glaube der Hellenen II (1932) 246ff. W. Nestle Griech. Religiosität II (1933) 153ff. Für die Verbreitung der Gottesleugnung werden die *ἄνδρες σοφοί* verantwortlich gemacht, unter denen die Physiker und die Sophisten zu verstehen sind, die in Prosa und in Versen geschrieben haben (890 A). Es handelt sich dabei um das Verhältnis der Begriffe Physis und Tyche auf der einen, Techné und Nomos auf der anderen Seite. Es wird noch einmal das alte sokratische Erbe des technischen Denkens gegen das physikalische verteidigt und ihm der Vorrang eingeräumt: „Sie

sagen, das Schönste und Größte sind Werke der Physis und der Tyche, die kleineren Dinge sind Werke der Techne, die von der Physis die von ihr erzeugten größten und ersten Werke übernimmt und alle die kleineren formt und herstellt, die von allen als Kunstwerk (*τεχνικὰ*) bezeichnet werden' (889 A). So sind die Elemente Feuer, Wasser, Erde und Luft Werke der Physis und der Tyche, an denen die Techne keinen Anteil hat, und aus diesen unbesetzten Elementen, die durch die ihnen inwohnende Kraft bewegt werden, ist die Welt entstanden, die kein Werk der Vernunft oder eines Gottes ist. Alles Technische aber ist Menschenwerk, und wenn eine Techne Erfolg hat, so nur, weil sie sich mit der Natur verbindet wie die Heilkunst, die Landwirtschaft und die Gymnastik. Auch die Staatskunst ist eine Techne, und die *νομοθεσία* beruht nicht auf der Physis, sondern auf einer Thesis, die keinen Wahrheitswert hat. Diese Rangordnung der Werte wird nun umgekehrt, so daß die ganze Natur als ein Werk der Techne des Demiurgen erscheint, der durch Geist und Seele die Natur bildet und formt und durch die Menschenseelen auch die Menschen führt und leitet, s. alles weitere im Art. Physis Nr. 2 o. Bd. XX S. 1145ff. und die Darstellung des Beweigangs bei J. Kerschensteiner P. u. der Orient (1945) 68ff. Dabei wird die Frage aufgeworfen, ob eine oder mehrere Seelen im All wirksam sind (896 E), und die Antwort lautet: mindestens zwei, eine, die das Gute wirkt, und eine, die das Gegenteil bewirken kann (*τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι*). Es wird nun nicht danach gefragt, ob es zwei Weltseelen gibt, sondern ob eine verständige, und daher *ἀρετή* besitzende Seele das All regiert, oder eine, die weder *φρόνησις* noch *ἀρετή* besitzt. Aus den Kreisläufen der Sternenwelt wird bewiesen, daß die Bewegung der Weltseele der des *νοῦς* ähnlich ist und daraus gefolgert, daß eine oder mehrere geistbegabte Seelen, von denen jede die *ἀρετή* hat, die Bewegungen des Weltalls verursachen. Das ist ein rein aus dem Geiste der platonischen Philosophie und mit P.s Denkmitteln geführter Beweis, der eine Abhängigkeit von dem iranischen Glauben an ein gutes und ein böses Weltprinzip ausschließt, vgl. die von Kerschensteiner 217f. gesammelte Literatur zur 'bösen' Weltseele und v. Wilamowitz Der Glaube der Hellenen II 256: 'Iranisch ist zur Zeit Mode, wie Ägyptisch und Babylonisch, auch Indisch einmal das Hellenische verdrängen sollte. So etwas verfliegt.' So erscheint der Kosmos wie im Timaios als ein Werk göttlicher Techne, das sich in den Schöpfungen des Menschen fortsetzen soll, wenn ihre Seelen denselben Ideen und Gesetzmäßigkeiten folgen, die sich im Kosmos auswirken. Aus solchen philosophischen und religiösen Voraussetzungen werden nun die Gesetze über die Gottesverehrung und den Gottesdienst abgeleitet, so daß der Gesetzesstaat den Eindruck einer Theokratie macht, ohne daß dieses Wort selbst auftritt.

Den Schluß bildet die Einsetzung eines obersten Rates, der sich jeden Tag vor Sonnenaufgang zusammenfindet. Er stellt den *πολιτικός*

νοῦς dar (963 B), der befähigt ist, aus dem Vielen und Ungleichen den Blick auf die eine Idee zu richten (*τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν* 965 C). Die Idee aber, in der sich die vier Tugenden, die der echte Staatsbürger haben soll, vereinen, ist das *καλὸν τε καὶ ἀγαθόν* (966 A).

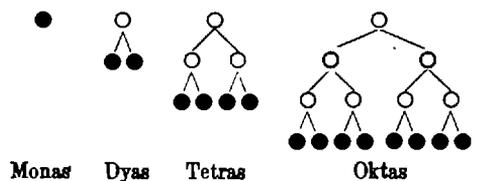
29. Die Vorlesung über das Agathon. Ein Sammlung der Stellen aus Aristoteles und den Aristoteleskommentatoren, an denen über die Vorlesung über das Gute berichtet wird, die von Schülern P.s nachgeschrieben wurde, haben O. Toeplitz Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei P., Quellen und Studien z. Gesch. d. Mathematik, Astronomie und Physik Abt. B: Studien I (1931) 18ff. und P. Wilpert Neue Fragmente aus *Περὶ ἀγαθοῦ*, Herm. LXXVI (1941) 225ff. geliefert. Durch die Ergebnisse, die aus diesen Quellen gewonnen wurden, sind die älteren Darstellungen der Altersphilosophie P.s bei Zeller Phil. d. Gr. II 14, 679ff. und L. Robin La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote (1908) überholt, und die Ausführungen von J. Stenzel Zahl u. Gestalt bei P. u. Aristoteles (1933?) 105ff. und A. E. Taylor Forms and Numbers, Mind XXXV (1926) und XXXVI (1927) werden ergänzt und berichtigt.

Hiernach hat P. eine Vorlesung (*ἀκρόασις* oder *συνομιλία*) *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* angekündigt, und es findet sich eine große Hörerschaft ein, in der Annahme, sie würden irgend eines von den menschlichen Gütern erlangen, wie Reichtum, Gesundheit, Kraft oder überhaupt eine wundervolle Glücklichkeit. Als dann aber die Auseinandersetzungen mit Mathematik, Zahlen, Geometrie, Astronomie anhuben und mit der These, daß *τὸ πέρας ἀγαθὸν ἐστὶν ἐν*, dürfte die Überraschung allgemein gewesen sein. Ein Teil verlor das Interesse am Gegenstand, die anderen kritisierten ihn' (Aristoxenos Harmonica 30, 16—31, 2 ed. Marquard p. 44 nach Toeplitz 18). Von dieser Vorlesung wurden Nachschriften angefertigt, so von Aristoteles, Speusippos, Xenokrates, Hermodoros, Herakleides aus Pontos und Hestiaios. Alle Inhaltsangaben der Vorlesung stimmen mit geringen Schwankungen des Wortlauts darin überein, daß P. erklärte, das *ἐν* und die *ἀόριστος δυνάς*, die er auch das *μέγα καὶ μικρόν* nannte, seien die Grundprinzipien (*ἀρχαί*) von allem und auch von den Ideen. Diese Grundprinzipien wurden sowohl von den Zahlen, den Ideen (den *δυνά* und *νοητά*) wie auch von den sinnlich wahrnehmbaren (*αἰσθητά*) Gegenständen gesucht. Es wird auch gesagt, daß das 'Große und Kleine' dasselbe sei, was P. im Timaios die *ἔλη* nennt und was im Philebos das *ἄπειρον* und *ἀόριστον* ist. Hierfür tritt auch der Ausdruck *μεθεκτικόν* auf, und es wird der Terminus *εἰδητικαὶ ἀριθμοί* überliefert. Der charakteristische Unterschied der Lehre P.s von der pythagoreischen wird darin gesehen, daß er die *δυνάς*, das Große und Kleine, an die Stelle des *ἄπειρον* der Pythagoreer als zweites Grundprinzip setzte, weil die Zahlen mit Ausnahme der *πρωτοί* aus ihm wie aus einer Art Prägemasse hervorgehen (*διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εἰσφῶς ἔξ αὐτῶν γεννᾶσθαι, ὥσπερ ἐκ τινος ἐκμαγείου*, Alexander

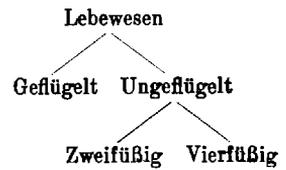
zu Aristot. metaph. 987 b 20). Nach To e p l i z 20 sind unter den *πρώτοι* so wie bei Euklid die Zahlen zu verstehen, die durch Kürzung von Brüchen entstehen, so z. B. $\frac{1}{2}$ durch Kürzung von $\frac{2}{4}$, $\frac{3}{6}$ usw., die dann als Stempelabdrücke des Paares (1 und 2) erscheinen, nach dessen Bilde die anderen Paare geformt wurden. Hieraus erklärt sich auch die Überlieferung, nach der P. die Gleichheit der Monas weihte, die Ungleichheit aber dem Größersein und dem Kleinersein, 10 d. h. dem „größer als 1 und kleiner als 1“ (*τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνείθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἔλλειψει*); denn das Verhältnis gleicher Größen ergibt die Eins ($A/A = 1$), während das Verhältnis ungleicher Größen größer oder kleiner als 1 ist.

Schließlich wird noch überliefert, daß P. das Gute mit dem *ἐν*, das Böse mit der *ἀόριστος δυνάς* identifizierte. Auch muß angenommen werden, daß der unendliche Prozeß, der durch die Halbierung einer Strecke, die Halbierung ihrer Hälfte usw. entsteht, in einer Beziehung zu den Ideenzahlen stand. Weitere Aufschlüsse lassen sich aus der Platonbiographie des Hermodoros entnehmen, von der Simpl. Phys. 247, 30—48, 20 und 256, 32—257, 4 Diels zwei Stellen angeführt hat, mit deren Hilfe, wie Wilpert 229ff. zeigte, die Ausführungen des Sextus Empiricus im 4. Kapitel des 10. Buches *adv. mathem.* über den Zahlbegriff als ein Bericht über die Altersphilosophie P.s nachgewiesen werden kann. Dort wird das Seiende dreifach gegliedert: „Bei den beiden letzten Gruppen wird als Gattungsbegriff *τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον, ὑπεροχῇ καὶ ἔλλειψει* nachgewiesen. Während sich die *ἰσότης* ebenso wie der Gattungsbegriff der Gruppe der Substanzen auf das *ἐν* zurückführt, erweist sich das *ἄνισον* als eine Art der *ὑπεροχῇ καὶ ἔλλειψει*, ein Gegensatz, der seinen allgemeinen Ausdruck in der *ἀόριστος δυνάς* findet. Damit haben sich *ἐν* und *ἀόριστος δυνάς* als die allgemeinsten Prinzipien alles Seins ergeben“ (Wilpert 233). Durch eine *Diairesis* entstehen aus diesen Prinzipien die Zahlen.

Den Zusammenhang der *Diairesis* der Zahlen mit den Ideen, die durch dieselbe Methode in Gattungen und Arten zerlegt werden, hat O. Becker Die diairetische Erzeugung der platon. Idealzahlen, Quellen u. Studien z. Gesch. d. Mathematik, Astronomie u. Physik Abt. B: Studien I (1931) 464ff. geklärt und zugleich gezeigt, was unter dem bei Aristoteles und den Kommentatoren auftretenden Satze, daß die Ideen Zahlen sind, zu verstehen ist. Die Erzeugung der idealen 2, 4, 8, 16 usw. erfolgt durch Zweiteilung der Einheiten (*μονάδες*) der jeweils in der Reihe der Potenzen von 2 vorausgehenden Zahl. Man kann diese *Diairesis* graphisch so darstellen, daß man die zerspaltenen und dadurch ‚aufgehobenen‘ Monaden durch leere, die noch bestehenden durch volle Kreise bezeichnet:



Die Erzeugung der Zahlen, die nicht Potenzen von 2 sind, kommt dadurch zustande, daß nicht alle Monaden, sondern nur einige oder eine gespalten und die übrigen stehen gelassen werden. So erhält man die ideale Drei durch folgende *Diairesis*, der die entsprechende Begriffsspaltung nach dem üblichen platonisch-aristotelischen Beispiel an die Seite gestellt wird:



Diese Ideenzahlen werden den Begriffen zugeordnet, so daß der Mensch als zweifüßiges ungeflügeltes Lebewesen (*ζῷον δίπουν ἀπτερον*) eine Trias ist. Wenn die Begriffspyramide nur zwei Stufen hat, wenn also die Lebewesen nur in zweifüßige und in vierfüßige gegliedert und der Mensch dementsprechend als *ζῷον δίπουν* definiert wird, so stellt er eine Dyas dar. Deshalb erscheint der Mensch an sich in der Kritik des Aristoteles einmal als Trias metaph. 1084 a 14, 18: *εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος*, und bald darauf a 25 als Dyas: *εἰ δυνάς ἄνθρωπος*. Mit Hilfe dieser Veranschaulichung lassen sich die Äußerungen über die Ideenzahlen bei Aristoteles und den Kommentatoren in überraschend einfacher Weise erklären. An die Stelle dieser graphischen Darstellung kann auch die Teilung einer Strecke in zwei Hälften, dann der einen Hälfte wieder in zwei Teile und so fort treten.

IV. Die Briefe. Daß die Briefe P.s schon im 3. Jhdt. v. Chr. einen Bestandteil des Corpus Platonium bildeten, bezeugt die Notiz bei Diog. Laert. III 61, der Grammatiker Aristophanes (um 253—180) habe sie zu der fünften der Trilogien gerechnet, in die er die platonischen Schriften eingeteilt hatte. Diese Sammlung muß nicht dieselbe gewesen sein und alle die Briefe umfaßt haben, die zu der Ausgabe gehörten, die Thrasyllos vorlag, wo sie das letzte Werk der neunten Tetralogie bildeten, das nach Diog. Laert. III 60 bestand aus einem Brief an Aristodemos (in den Hss. Aristodoros, Nr. X), zwei an Archytas (IX und XII), vier an Dionysios (I, II, III, XIII), einem an Hermias, Erastos und Koriskos (VI), an Leodamas (XI), an Dion (IV), an Perdikkas (V) und zwei Briefen an die Freunde Dions (VII und VIII). Hier sind die ersten neun Briefe nach den Anfangsbuchstaben der Empfängerinnen geordnet, die letzten vier nicht, was darauf hindeuten könnte, daß hier zwei Sammlungen ineinander gearbeitet wurden. Dieselben dreizehn Briefe sind in den mittelalterlichen Hss. in der durch römische Ziffern angegebenen Reihenfolge enthalten und bilden noch heute den Bestand der Sammlung. Von mehreren Schriftstellern des Altertums werden diese Briefe erwähnt oder Stellen aus ihnen angeführt, so besonders von Cicero fam. I 9, 18; Tusc. V 35, 100; off. I 7, 22; fin. II 14, 45, 28, 92, von Dion. Hal. Dem. 23, von Plutarch, der sie in seiner Vita des

Dion benutzt, und von Proklos in seinen Kommentaren in Tim. 108 C. 119 F. (II. Brief). 92 E (VII. Brief); in Parm. p. 86 ed. Cousin (II. Brief). Am wertvollsten ist das Zitat aus dem Buche des Peripatetikers Aristoteles bei Euseb. pr. ev. XV 2, 3, das nach R. Adam Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIII (1910) 37 die Kenntnis einer Stelle des VII. Briefes 345 E beweist, s. dazu W. Andraea Philol. LXXVIII (1923) 36, 7. Albinos berichtet in seiner Einleitung 4 Herm. 10 149, daß einige die Einführung in die Philosophie P.s mit diesen Briefen begannen. Ein Zweifel an der Echtheit wird im Altertum nirgends geäußert. Die Verwerfung durch Proklos (Proleg. 26 Herm. 219) und einige Grammatiker bezieht sich auf den Stil und auf den Lehrgehalt, nicht auf ihren platonischen Ursprung, s. Novotný in der Praefatio zu seinem Kommentar p. IV. Eine Spur davon, daß wenigstens ein Brief, der XII., vielleicht schon von den alten Grammatikern, die die Ausgaben besorgten, verworfen wurde, findet sich in den Hss., wo in AOZ am Schluß und in O² V am Anfang die Bemerkung hinzugefügt ist: ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος.

Die ganze Briefsammlung wurde zuerst von Collins 1713 und Chr. Meiers 1782 angezweifelt und dann von Schleiermacher und Boeckh als unecht verworfen, denen Ast, Socher und Hermann folgten. Eingehend bewiesen wurde die Unechtheit sämtlicher Briefe von H. Th Karsten Commentatio critica de P.nis quae feruntur epistulis (1864) und K. Steinhart P.s Leben (1873) 9ff. Gegen Karsten und Steinhart unternahm H. Reinhold De P.nis epistulis (1886) den damals allgemein abgelehnten Versuch, die Echtheit aller Briefe zu erweisen. Nachdem E. d. Meyer G. d. A. V (1902) 500ff. auf Grund der Erforschung der in ihnen erwähnten historischen Ereignisse die Briefe im allgemeinen mit Ausnahme des XII. für echt erklärt hatte, setzte die Forschung von neuem ein, der R. Adam Über die Echtheit der platon. Briefe, Progr. Berlin 1906 eine neue Grundlage gab. O. Immsch Philol. LXXII (1913) 1—41 stellte die Hypothese auf, daß die Briefe nicht einen historischen, sondern einen dogmatischen Zweck verfolgten. Sie sollten die von P. leg. 739 E angekündigte dritte Politeia (die dritte aber werden wir später, so Gott will, zur Tat machen) ersetzen und in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. entstanden sein. Eine Reihe von Untersuchungen (s. über sie die Literatur zu den einzelnen Briefen) wurde durchgeführt, in denen einzelne Briefe für echt erklärt, andere verworfen wurden. Das Zutrauen zu ihrer Echtheit wuchs, als v. Wilamowitz P. II 278—305. 407—411 den VI., VII. und VIII. Brief gegen seine frühere Ansicht als echte Schriften P.s nachwies. Weit über ihn hinausgehend traten für die Echtheit der ganzen Sammlung mit Ausnahme des I. Briefes ein O. Apelt in seiner Übersetzung (1918), W. Andraea Philol. LXXVIII (1923) 45; P.s Staatsschriften I (1923) und F. Novotný P.nis Epistulae commentariis illustratae (1930), der es in diesem ausgezeichneten Werke unternahm, zu P.s Briefen einen eingehenden Kommentar zu liefern, aus-

gehend von der Einsicht, daß viele Stellen der Briefe nur deshalb verdächtig und als unecht erklärt wurden, weil man sie nicht verstand, und endigend mit dem Ergebnis, daß, abgesehen vom I. Briefe, nihil absurdum, nihil quod a Platone abhorreat inesse. Eine Geschichte der Forschungen über die Briefe gab Geffcken Griech. Literaturgesch. II 56, 225, der nur den VI., VII. und VIII. Brief als echt anerkennt.

Neue Spezialausgaben des Textes lieferten E. Howald Die Briefe P.s (1923), W. Andraea P.s Staatsschriften, griech. u. deutsch I (1923) nach Burnets Ausgabe mit einigen Verbesserungen, J. Souilhé P. Lettres, texte établi et trad. (1926) und Novotný in seinem Kommentar. Übersichten über die Literatur zu den Briefen geben O. Apelt in seiner Übersetzung (1918. 1921²), P. Corssen Sokrates VII (1919) 341, W. Andraea P.s Staatsschriften I 188—190, Ueberweg-Praechter¹² (1926) Anh. 88f., Novotný in seinem Kommentar (1930) 309f., Geffcken II (1934) 56.

Die Reihenfolge der Briefe ist in unserer Sammlung keine chronologische. Nach den in ihnen selbst enthaltenen Angaben oder Anspielungen auf Zeitereignisse ist der XIII. der älteste, an Dionysios II. nach der zweiten Reise P.s nach Sizilien und vor der dritten um 366 geschrieben. Der V. an Perdikkas gerichtete muß in dessen Regierungszeit 365—359 fallen, der II. in das Jahr 364 oder 363 vor der dritten Reise nach Sizilien. Der I. soll unmittelbar nach der Rückkehr von dieser Reise geschrieben sein, der III. und IV. etwa in den Jahren 358 und 356. Der VIII. ist nach G. Hell Herm. LXVII (1932) 295—302 bald nach der Ermordung Dions abgefaßt zu denken und der VII. nach der Vertreibung des Kallippos. Der VI. fällt etwa in das Jahr 350. IX—XII lassen sich nicht datieren. Daß die Briefe wegen eines in ihnen auffindbaren sachlichen Zusammenhangs in die nicht-chronologische Reihenfolge gebracht wurden, suchte F. Dornseiff Herm. LXIX (1934) 223—226 zu erweisen. Sie sollen ein wohlkomponiertes Buch bilden, in dem Briefe, die vielleicht einmal wirklich geschrieben wurden, so überarbeitet und zusammengestellt sind, daß ein einheitliches Werk dabei herauskam, aus dem nichts als unecht ausgeschieden und in dem auch nichts umgestellt werden darf.

I. Brief. P. schreibt nach seiner Rückkehr von der dritten sizilischen Reise an den Tyrannen Dionysios II. Als schwer Gekränkter und Verleumder macht er ihm Vorwürfe, schickt ihm das seiner unwürdige Reisegeld zurück und zitiert beleidigende Verse aus den Tragikern über die Verlassenheit von allen Freunden, die einem derartigen Tyrannen beschieden ist, ein Thema, das von Rhetoren häufig behandelt wurde. Die Worte P.s, daß er das Reich verwaltet (*διοικῶν τὴν ὑμετέραν ἀρχήν*) und als *αὐτοκράτωρ* oft die Stadt beschrimt habe (*πολλάκις τὴν ὑμετέραν πόλιν διαφυλάξας*) stehen im Widerspruch zum III. (316 B) und VII. Brief, in denen er ausdrücklich erklärt, daß er sich von jeder Einmischung in die Staatsleitung ferngehalten habe. Auch erwähnt P. im VII. Briefe, wo er 350 B die Abreise von Syrakus schildert, nichts davon, daß das Reisegeld zu gering ge-

wesen wäre und daß er es zurückgeschickt habe. Marsilius Ficinus gab in seiner Übersetzung dem Briefe die Überschrift ‚Dio Dionysio bene agere‘ ohne Angabe eines Grundes, warum er die Anrede änderte, die sich so in keiner der uns bekannten Hss. findet. Schon bei Diog. Laert. III 61 wird der Brief zu den vier Schreiben P.s an Dionysios gerechnet. Trotzdem folgten dem Ficinus mehrere Herausgeber wie der der Baseler Ausgabe von 1534, dann Bekker, Stallbaum und Hermann, die den Brief *Δίων Διονυσίῳ εὖ πράττειν* überschrieben. Auch Grote P. and the other companions of Socrates (1885²) 229 teilte ihn Dion zu, und v. Wilamowitz P. II 279 erklärte: ‚Ficinus wird mit Dion recht haben.‘ Wenn auch die hier behauptete lange Teilnahme an der Regierung mehr auf Dion und gar nicht auf P. paßt, so widerspricht doch der Anfang des Briefes: *Διατριπῆς ἐγὼ παρ' ὑμῖν χρόνον τοσοῦτον*, der Annahme, daß Dion der Verfasser sei, der am Hofe des Dionysios nicht nur längere Zeit verweilte, sondern bis zu seiner Verbannung dauernd zu ihm gehörte. O. Immsch Philol. LXXII (1913) 1—41 ließ ihn von dem Spartaner Dexippos geschrieben sein. Timaios, der Geschichtsschreiber Siziliens (um 346—250 v. Chr.), soll ihn umstilisiert, und aus seinem Werke soll ihn der Sammler der Briefe entnommen haben. Gegen diese Hypothese wandte sich v. Wilamowitz P. III 279, 2, Andreae Philol. LXXVII (1923) 39f. und Novotný 58f. Der Stil des Briefes ist rhetorisch, das Ganze mit Dichterzitaten überladen und P. auch aus diesem Grunde nicht zuzutrauen, s. auch C. Ritter Neue Unters. üb. P. (1910) 327ff. G. Hell Unters. u. Beobachtungen zu den platon. Briefen, Diss. Berlin 1933.

II. Brief, von P. nach der zweiten sizilischen Reise an Dionysios den Jüngeren geschrieben, und zwar nach den in ihm erwähnten Olympischen Spielen des Jahres 364. Er enthält eine Mahnung zur Offenheit, zur Vermeidung der gegenseitigen Verleumdung auch schon um des guten Rufes und des Nachruhms nach dem Tode willen, und den Gedanken, daß ‚Vernunft und große Macht zusammen auf dasselbe Ziel zustreben sollten‘, den Plutarch Dio I aus diesem Briefe entnimmt. Den Grund für die Mißverständnisse des Dionysios sieht P. in seinem Mangel an Vertrauen. Dann geht er zu philosophischen Fragen über. Archedemos, der Überbringer des Schreibens, soll Dionysios über das *σφαιρίον* richtig belehren und dann besonders über die ‚Natur des Ersten‘, die in dem Briefe selbst nur in dunklen Worten *δι' αἰνιγῶν* beschrieben werden könne, damit, wenn dem Briefe in des Meeres oder Landes Schluchten etwas widerfahren sollte (Anklang an Eurip. Iph. A. 98ff. 112. 117ff.), der Leser ihm nicht verstehe. Es ist dann die Rede von dem König des Alls, auf den sich alles bezieht usw. (s. u.). P. äußert Zweifel daran, daß Dionysios seine Lehre hierüber verstanden habe und schlägt einen Briefwechsel vor. Er warnt davor, vorzeitig über die wesentlichen Erkenntnisse etwas niederzuschreiben. Von ihm selbst gebe es hierüber keine Schrift und werde sie nie geben, sondern ‚was man jetzt so nennt, ist von dem schön und jung gewordenen Sokrates‘. Auch

diesen Brief soll Dionysios verbrennen, nachdem er ihn mehrmals gelesen hat. Mit Ratschlägen über das Verhalten zu einigen Personen ihres gemeinsamen Freundeskreises schließt der Brief.

Neben der Kritik des Stils, die zuletzt besonders von G. Hell durchgeführt wurde, führten Anstöße an dem Inhalt (s. C. Ritter Neue Unters. üb. P. 327ff. v. Wilamowitz P. II 279. Geffcken 161) zu seiner Verwerfung; die engen Beziehungen zum VII. Brief, die als Abhängigkeit von ihm gedeutet wurde, die Forderung der Geheimhaltung der Lehre, die Behauptung, daß P. über seine eigentliche Lehre selbst nichts geschrieben habe, das Motiv vom verjüngten Sokrates, die ganze rätselhafte Stelle über den König des Alls.

Die Abhängigkeit vom VII. Brief, die keine wörtliche ist, kann ebenso gut zugunsten der Abfassung durch P. selbst sprechen, der, als er später an Dions Freunde schrieb, Wert darauf legte, ihnen sein Verhältnis zu Dionysios nicht anders darzustellen, als er es diesem gegenüber selbst getan hatte.

Was mit dem *σφαιρίον* gemeint ist, über das Archedemos den Dionysios belehren soll, ist nicht zu ermitteln. Da nach dem III. Brief 319 C Dionysios von P. Unterricht in der Geometrie erhielt, handelt es sich vielleicht um ein stereometrisches, die Kugel betreffendes Problem, das Archimedes als Pythagoreer und Schüler des Archytas zu erklären imstande war; andere Deutungsversuche bei Apelt Platonbriefe 114, 14 (Himmelsglobus), Andreae Philol. LXXVII (1923) 79 (Kügelchenform der Uratome).

Daß P. hier *δι' αἰνιγῶν* schreibt, darf wohl nicht so ausgelegt werden, als betrachte er seine Ausführungen als eine Geheimlehre. Er begründet selbst sein Verfahren damit, daß der Brief bei einem Unfall des Überbringers in fremde Hände fallen könnte. Das gehört ebenso wie das *σύμβολον* im XIII. Briefe 363 B zu den auch sonst üblichen Methoden zum Schutze des Briefgeheimnisses, s. W. Süss Philol. LXXVIII (1922) 156. Außerdem wünscht P. 314 A nicht, daß solche Mitteilungen zu ungebildeten Menschen (*ἀνόητους ἀπαιδείτους*) kommen, da die Vielen sie nur lächerlich finden, die Wohlgebildeten (*εὐφραεῖς*) aber nichts, was *θανασιώτερά τε καὶ ἐνθουσιασιώτερά* wäre. Daß P.s Lehre, besonders seine Theorie über das metaphysische Wesen des *ἀγαθόν*, um die es sich auch hier handelt, von denen, die sie nicht verstanden, verspottet wurde, zeigen die Komikerstellen bei Diog. Laert. III 27f. Daß er ebenso wie viele andere griechische Philosophen vor und nach ihm die tieferen Gedanken seiner Lehre in der Form der Mysterienweisheit darstellte, die nicht jedem mitgeteilt werden soll, zeigen die von Novotný in seinem Kommentar p. 87f. zusammengetragenen Stellen Phaidr. 249 C; Phaidr. 62 B. 67 B. 60 Cf; Gorg. 493 A; Theait. 152 C. 155 E; Krat. 413 A; rep. II 378 A; Menex. 236 C; symp. 209 Eff. 218 B, sowie die Arbeiten von O. Casel De philosophorum Graec. silentio mystico (1919) und H. Leisegang Phil. Woch. LII (1932) 245—252.

Von schwerwiegender Bedeutung ist dagegen die Behauptung P.s daß er ‚hierüber‘, nämlich über den Teil seiner Lehre, der von der Natur

des Ersten (*περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως*) handelt und über den er nur δ' *αἰνυμῶν* einiges angedeutet hat, nichts geschrieben habe und daß es hierüber keine Schrift von ihm gibt und geben wird. Im VII. Brief 341 C sagt er dasselbe und führt als Grund dafür an, daß es nicht sagbar ist wie andere Lehren (*ἰζητὸν γὰρ οὐδαμῶς εἶναι ὡς ἄλλα μαθήματα*), sondern wenn viel gemeinsame Erörterung stattfindet und man wirklich miteinander lebt, dann entsteht jenes Eigentliche plötzlich in der Seele wie ein von springenden Funken entfachtes Licht, und dann nährt es sich bereits selbst, sobald es einmal wirklich geworden ist', s. hierzu J. Stenzels Aufsatz Der Begriff der Erleuchtung bei P., Die Antike II (1926) 238ff. Wenn man bedenkt, daß P. seine Lehre über das *ἀγαθόν*, das zweifellos dieses 'Erste' ist, nie veröffentlicht, sondern nur im Kreise seiner Schüler vorgetragen hat, so ist an diesen Stellen im II. und VII. Briefe nichts auszusetzen. Aber auch der Zusatz des II. Briefes, daß alles, was man jetzt Schriften P.s nenne, dem schön und jung gewordenen Sokrates gehöre, läßt sich erklären und ist nicht, wie v. Wilamowitz P. II 279 sich ausdrückt, 'eine Tollheit'. Diese bildlich zu verstehenden Worte sind gut verstehbar, wenn man dabei an den sehr jungen (*σοφῶρα νέος*) Sokrates des Parmenides 127 C, an den Sokrates des Symposions und des Phaidros denkt, der vom Eros und der Mania erfaßt wird, und an den schönen im Gegensatz zum silensichen Sokrates, worauf W. Andrae Philol. LXXVIII (1923) 56 hinweist.

Die geheimnisvolle Stelle 312 E: *Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκείνου αἰτίων ἀπάντων τῶν καλῶν· δευτέρου δὲ περὶ* (so statt *περὶ* zu lesen nach Karsten Comment. crit. 208, Burnet in seiner Ausg. und Novotný in seinem Kommentar) *τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ* (wie oben) *τὰ τρίτα καλ.,* wurde von den Neuplatonikern Plotin. Enn. V 1, 8, Porphyrios bei Cyrill. contra Iulianum I p. 34 Aub. (Migne Patrol. Gr. IXXVI 553 Bff.), Euseb. Pr. ev. XI 20, Proklos in Tim. 30 A (119 F Schn.). 29 D (108 C Schn.) dahin gedeutet, daß der König des Alls das *ἔν* oder *ἀγαθόν*, das Zweite das *ὄν* oder der *νοῦς* und das Dritte die Weltseele sei. Die Christen Iust. Apol. I 60, Clem. Alex. Strom. V 14 p. 395, 11ff. (Stählin), Euseb. Pr. ev. XI 20 glaubten hier die christliche Dreieinigkeit von *θεός, λόγος* und *πνεῦμα* zu finden. Die zahlreicheren neueren Deutungen hat Novotný in seinem Kommentar zusammengetragen und nach den entsprechenden Stellen in der Politeia VII 517 BC. VI 509 D und im VII. Brief 342 A ff. den König des Alls auf das *ἀγαθόν*, die Idee der Ideen, die zweiten Dinge, die sich auf das Zweite beziehen, auf die *νοητά*, die durch den *νοῦς* erkannt werden, die dritten auf die *αἰσθητά* gedeutet und dies in der bei Stob. Ecl. 1, 1 p. 37 (Wachsmuth) = Diels Doxogr.² 304f. als platonische Lehre wiedergegebenen Stelle bestätigt gefunden: *II. δὲ τὸ ἔν, τὸ μονοσύνης, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ὄν, τὰ ἀγαθὸν* (sc. *θεόν ἀπεφήνατο*) ... *τοῦτον δὲ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τὰ ἄλλα θεία ἔκγονα νοητὰ μὲν, ὅ τε νοητὸς λεγόμενος κόσμος ... αἰσθητὰ δὲ τοῦ πρώτου θεοῦ ἔκγονα ἥλιος σελήνη ἀστέρες γῆ καὶ ὁ περιέχων*

πάντα κόσμος. Zu demselben Ergebnis kam M. Wundt P.s Parmenides (1935) 72ff. durch eine Untersuchung der Seinsstufen, die im Parm. unterschieden werden. Er wies auch darauf hin, daß dies mit den Angaben, die Aristoteles im ersten Buche der Metaphysik über P.s Lehre macht, übereinstimmt: 'Er sagt hier zweimal (A 6 p. 988 a 10—11. 988 b 4—6) dasselbe, nämlich daß P. für das Andere (*τὰ ἄλλα*, ganz im Sinne des Parm.) die Ideen die Ursache des Was sind, für die Ideen aber das Eine; daß für jedes der Anderen (*τῶν ὁρατῶν*) die Ideen (*τὰ νοητά*) das Wesen liefern, für die Ideen das Eine (*τὸ ἔν*).' Durch diese auf ganz verschiedenen Wegen erreichte Übereinstimmung im Ergebnis dürfte die rätselhafte Stelle nunmehr richtig erklärt sein. Danach bleibt kaum noch ein Zweifel an der Echtheit des II. Briefes bestehen.

III. Brief. Er ist von P. an den jüngeren Dionysios gerichtet und dient der Abwehr von Verleumdungen, die Dionysios verbreitet hatte, der behauptete, er habe die griechischen Städte in Sizilien wiederherstellen und die Syrakusier durch Umwandlung der Tyrannis in ein an Gesetze gebundenes Königtum entlasten wollen, P. aber habe ihn daran gehindert, um jetzt diesen Plan mit Dion zusammen durchzuführen und ihm so mit Hilfe seiner eigenen Absichten die Herrschaft zu entreißen. P. erzählt, wie er den jungen Dionysios kennenlernte, von ihm und Dion eingeladen wurde, welche Behandlung Dion und er selbst erfahren, wie er sich um Dions willen zur dritten Reise nach Syrakus entschloß und wie sie verlief. Der Brief schließt mit der Wiedergabe eines mit Dionysios kurz vor der Abreise geführten Gesprächs, in dem dieser selbst die Wiederherstellung der griechischen Städte ablehnte, wovon er aber jetzt nichts mehr wissen wolle. Er ist nach der dritten Reise und vor dem Unternehmen Dions geschrieben, von dem sich P. fernhielt. Als unecht verworfen wurde er von Karsten, v. Wilamowitz, Hell, Pavlu und Pasquali, dagegen hat C. Ritter Neue Unters. 327ff.; P. I 8 seine Echtheit erwiesen, dem Andrae, Novotný u. a. folgten. Die Anspielung auf Einleitungen zu den Gesetzen 316 A: *περὶ τῶν νόμων προόμια σπουδάσματα μετρίως*, an der v. Wilamowitz P. II 279 Anstoß nahm, setzt nicht voraus, daß die Vorreden zu Gesetzen leg. IV 722 ff. fertig vorlagen, sondern ist aus dem Zusammenhang dahin zu erklären, daß die Absicht, die Tyrannis in ein gesetzliches Königtum umzuwandeln, damals zur Beschäftigung mit entsprechenden Gesetzen und zunächst den sie einleitenden grundlegenden Gedanken geführt hat.

IV. Brief. P. schreibt an Dion nach dessen Aufbruch zu seinem Feldzug gegen Dionysios, der Eroberung von Syrakus und den ersten Erfolgen. Er bezeugt seine Anteilnahme an dem Gelingen des Unternehmens, mahnt zur Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Großmut und *μεγαλοπρέπεια*, warnt vor dem Ehrgeiz, der Dion und seine Gefährten treibt, bittet um Nachrichten und teilt mit, daß sich manche über den Mangel Dions an Entgegenkommen beklagen, damit er mehr Gefälligkeit und weniger Stolz zeigen soll. Nach C. Ritter Neue Unters. 327ff. trägt der Brief keine Zeichen der Unechtheit, könnte aber eben-

so wie der V. von Speusippos geschrieben sein. J. P a v l u Mitt. d. Ver. klass. Philologen in Wien IX (1932) 53ff. verweist ihn mit dem II. und III. in nachplatonische Zeit und nimmt einen gemeinsamen Verfasser an, der aber nicht Speusippos gewesen sein könne. v. Wilamowitz P. II 279 verwarf ihn ohne nähere Begründung, G. Hell aus stilistischen Gründen. Abgesehen von einem unplatonischen *διότι* statt *δει* läßt sich sprachlich nichts Sichereres gegen die Echtheit ausmachen. Sachlich kann nicht eingewandt werden, daß P. das im VII. Brief grundsätzlich abgelehnte Unternehmen Dions hier, wo es nun einmal begonnen war und zum Erfolg geführt hatte, mit seinem wohlwollenden Ratgeber auch mit seinen Warnungen begleitete. Es blieb ihm der vollendeten Tatsache gegenüber nichts anderes übrig.

V. Brief. Er ist an Perdikkas, den jungen König von Makedonien, gerichtet, dem P. seinen Schüler Euphraios als Berater empfiehlt, weil er die rechte Sprache kenne, die man in einer Monarchie führen solle. Daß man ihm selbst den Vorwurf machen könne, er habe der attischen Demokratie nicht mit seiner Rede und seinem Rat beigestanden, wehrt P. mit dem Hinweis darauf ab, daß sein Volk hierfür schon zu alt geworden war und es sich nicht hätte gefallen lassen. Nach D ü m m l e r Kl. Schr. I 121 soll dieser Brief ebenso wie der 30. Sokratikerbrief auf ein echtes Schreiben des Speusippos zurückgehen. v. Wilamowitz P. II 279 stimmte dem zu. Hell verwarf ihn aus stilistischen Gründen. Über die Rolle, die Euphraios am makedonischen Hofe spielte, berichtet Athen, XI 508 Dff. Auch von Demosth. Phil. II 59ff. wird er erwähnt. Der Inhalt des Briefes paßt jedenfalls zu der auch sonst bezugten Haltung P.s, der seine Schüler nicht daran hinderte, in die Politik fremder Staaten einzugreifen, sich selbst aber davon ebenso fern hielt wie von einer Betätigung im politischen Leben Athens.

VI. Brief, von P. in hohem Alter, als *γέρον* 322 D, geschrieben an Hermias in Atarneus, Erastos und Koriskos in Assos, die er zu gegenseitiger Freundschaft ermahnt. Sie sollen diesen Brief wie einen Vertrag und ein Gesetz behandeln und ihn beschwören bei dem Gott, dem Führer aller Dinge, der gegenwärtigen und zukünftigen, und bei dem Vater und Herrn des Führers und Urhebers. Die für die Unechtheit von Boeckh in seinem Aufsatz über Hermias Kl. Schr. IV 189 und von C. Ritter Neue Unters. 327ff. angeführten Gründe sind von A. Brinkmann Rh. Mus. LXVI (1911) 226—280 entkräftet worden. Auch v. Wilamowitz P. I 699ff. II 280 erkannte die Echtheit an. Hermias war Tyrann des früher zu Chios gehörenden Küstenplatzes Atarneus und mit Aristoteles befreundet, der ihn nach Diog. Laert. V 3 nach P.s Tode aufsuchte, auch seine Schwester oder Nichte geheiratet haben soll. Hermias wurde nach Diod. XVI 52, 5ff. und Didym. in Demosth. or. Philipp. col. 4, 63ff. im J. 349 von den Ersten gefangen genommen und hingerichtet. Erastos und Koriskos sind nach Diog. Laert. III 46. Acad. philos. index Hercul. ed. Meckler 37 col. VI 10. Strab. LIV 13, p. 608. Didym. col. V 52 Schüler P.s. Der Eid auf den *των πάντων θεόν ἡγεμόνα* und *τοῦ τε*

ἡγεμόνος πατέρα wurde von den Christen Clemens Alex. Strom. V 14 p. 395, 1. 4f. (Stählin). Origenes contra Cels. VI 8 (2 p. 78, 22 Koetschau). Euseb. Pr. ev. XI 16, 2f. XIII 13, 28. Cyrill. contra Iul. 8 (Migne Patrol. Gr. LXXXVI 913ff.) auf Gottvater und seinen Sohn, den Logos, gedeutet und von neueren Erklärern wie Boeckh, Steinhart, H. Müller für eine christliche oder jüdisch-hellenistische Interpolation gehalten. Oder sie sahen wie Ast, Apelt, v. Wilamowitz in dem *πάντων θεός ἡγεμόνα* die Sonne oder die Weltseele und in dessen Vater die Idee des Guten oder des unerkennbaren Demiurgen des Timaios. Zur Erklärung heranzuziehen sind die von Novotný Komm. 139 gesammelten Stellen aus den Neuplatonikern, besonders Plotin Enn. V 1, 8: *λέγει δὲ (Πλάτων) καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα, αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων· δημιουργὸς γὰρ ὁ νοῦς αὐτῶ· τοῦτον δὲ φησι τὴν πρυγὴν ποιεῖν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνω. τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος, πατέρα φησι τάγαθόν, καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας*. Danach ist der Vater als das *ἀγαθόν* mit dem König des Alls im II. Brief identisch, der *πάντων θεός ἡγεμόνα* aber ist der *νοῦς*, das 'Zweite' des II. Briefes, auf das sich die zweiten Dinge, die *νοητά* beziehen, während die Weltseele, auf die sich die *αἰσθητά* beziehen, erst die dritte Stelle einnimmt, also hier nicht gemeint sein kann, da der Eid nur bei dem göttlichen Führer des Alls und seinem Vater geschworen wird. Über den *νοῦς* als *ἡγεμόνα* s. leg. I 631 D: *τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν πάντα βλέπειν*. Phileb. 30 D: *ὡς αἰετοῦ τοῦ παντός νοῦς ἀρχεῖ*. Über das *ἀγαθόν* als *πατὴρ* rep. VI 506 E. VII 517 C; vgl. auch Hipp. mai. 297 D: *ἐν πατρὸς τινας ἰδέα εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ*.

VII. Brief, von P. an die *οἰκείοι* καὶ *ἐταῖροι* des Dion geschrieben nach dessen Ermordung im J. 354, aber nach G. Hell LXVII (1932) 295ff. erst nach der Vertreibung des Kallippos und nach dem VIII. Brief. Über seine Echtheit s. C. Ritter P.s Gesetze (1896) 367ff.; Neue Unters. 327ff., der 341 A—345 C als Interpolation auschied. R. Adam Arch. f. Gesch. d. Philos. XXIII (1910) 29ff. M. Pohlenz Aus P.s Werkezeit (1913) 113—122, der die Ausschcheidung von Teilen als Interpolation bekämpft. Fr. Juroszek Comment. crit. de P.is quae feruntur ep. Diss. philol. Vindob. II 3 (1913), vgl. dazu H. Raeder Berl. Phil. Woch. 1915, 744ff. M. Piper S.-Ber. d. Philol. Ver. zu Berlin 1914 = Sokrates II 628ff. v. Wilamowitz P. II 281—299 mit ausführlicher Interpretation. F. Egermann Die platon. Briefe VII u. VIII, Diss. Berlin 1928. Die Echtheit des VII. Briefes wurde neuerdings angefochten von Georges Boas in The Philosophical Review (Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1948) 439ff. und von Gerhard Müller Arch. f. Philos. III (1949) 250ff. Die von Boas vorgebrachten Argumente wurden durch R. S. Bluck in derselben Zeitschrift 1949, 503ff. entkräftet. P. verfolgt mit diesem Briefe gleichzeitig mehrere Absichten. Er wurde von den Freunden Dions gebeten, die dessen Werk in seinem Geiste fortsetzen wollten, sie mit Rat und Tat zu unterstützen. Sein Rat besteht darin, Dions Grundsätze, die zugleich die seinen sind, beizubehalten und seine Politik fortzuführen. Da aber P. allein

weiß, wie Dion zu seiner Gesinnung und seinen Absichten kam, die aus seiner eignen Erfahrung stammten, muß er ihnen ausführlich schildern, wie dies alles zuerst in ihm und dann in Dion entstand und worum es sich dabei handelte. Dazu kommt das Bedürfnis, sich vor aller Welt gegen die Vorwürfe zu verteidigen, er sei an dem Zerwürfnis zwischen Dion und Dionysios und damit an dem ganzen Unglück Siziliens schuld, zumal da Dionysios ebenso wie Dion sein Schüler war und sich gerühmt hatte, seine Philosophie ganz zu kennen, über deren letzten Sinn er auch eine Schrift verfaßt hatte. Dem allen entsprechend zerfällt das lange Schreiben in folgende Teile:

Einleitung: P. stellt seine Hilfe in Aussicht, falls die Freunde Dions wirklich dieselbe Gesinnung betätigen wollen wie Dion selbst, deren Entstehung und Entwicklung er im folgenden darstellen will 323 E—324 B.

1. Der Bericht: P.s politische Erfahrungen in Athen, seine Abkehr von der Politik nach dem Tode des Sokrates, die erste Reise nach Sizilien und die Bekanntschaft mit Dion, der ihn zur zweiten Reise veranlaßt, um den jungen Dionysios in seine Philosophie einzuführen, P.s Erlebnisse in Syrakus und seine Einwirkung auf Dionysios 324 B—330 B.

2. Der Rat, der schon Dionysios erteilt und von ihm nicht beachtet wurde, den P. auch dem Dion gab und den er nun zum dritten Male dessen Freunden übermittelt: Sizilien nicht despotisch zu regieren, sondern dem Lande durch eine Versammlung bewährter und allgemein geachteter Männer Gesetze zu geben, denen sich alle Parteien und auch der Herrscher zu unterwerfen haben 330 C—337 E.

3. Fortsetzung des Berichts über den Ausgang der zweiten und über die dritte Reise nach Sizilien 337 E—340 A.

4. Exkurs über das philosophische Studium des Dionysios, seine Behauptung, das Ganze, auch das Höchste zu kennen, worüber es von P. keine Schrift gibt, Mitteilungen über den Aufbau des platonischen Stufenreichs der Erkenntnis und der Vorbedingungen für das Verständnis des Höchsten und Wesentlichen als Beweis dafür, daß Dionysios nicht bis zu diesem Ziele gekommen ist, von dem er nur einmal gehört, es aber nicht verstanden hat 340 B—345 B.

5. Fortsetzung des Berichts über die dritte Reise, über die Heimkehr, das Zusammentreffen mit Dion in Olympia und P.s Weigerung, sich an dem Unternehmen gegen Syrakus zu beteiligen, über die guten Absichten Dions und seinen Untergang durch die Schlechtigkeit seiner Feinde 345 C—351 E.

Schluss: Aus dem Gesagten ergibt sich der erbetene Rat und der Sinn der verworrenen Ereignisse und Vorfälle 352 A.

Der Brief, den v. Wilamowitz P. II 299 als einen Baustein bezeichnet, der verworfen wurde, aber zum Eckstein werden müsse, ist für die neuere Forschung die wichtigste Quelle für P.s Leben (s. d.), für das Verständnis seiner Philosophie überhaupt und besonders in ihrer letzten Fassung geworden. Interpretationen des philosophischen Exkurses gaben W. Andrae Philol.

LXXVIII (1923) 57ff. J. Stenzel P. der Erzieher (1928) 311ff. Novotný in seinem Kommentar 210ff.

VIII. Brief, ebenfalls von P. an Dions Freunde gerichtet. Den Echtheitsbeweis führten C. Ritter Neue Unters. 327ff. und besonders v. Wilamowitz P. II 299ff., vgl. G. Hell Herm. LXVII (1932) 295ff. Er ist eine Ergänzung des VII. Briefes, geraume Zeit nach ihm in veränderter Situation geschrieben (G. Pasquali Le Lettre di P.e [1938] 6), und enthält ausführlich den dort nur in Kürze angedeuteten Rat, durch den die Partei des Dionysios mit der des Dion versöhnt werden soll. Die Tyrannis soll den alten Ratschlägen P.s entsprechend, die er Dion einst selbst gegeben hat und die er ihm jetzt in den Mund legt, in ein Königreich nach spartanischem Vorbild umgewandelt werden, in dem auch die Könige unter dem Gesetz stehen. Als ersten König schlägt P. Dions Sohn vor, der im VII. Brief den Namen Hipparinos trägt (über den Widerspruch zur sonstigen Überlieferung über den Sohn Dions s. v. Wilamowitz P. II 299f. Egermann 48ff. Pasquali 21ff.), als zweiten den Sohn Dionysios I., der ebenfalls Hipparinos heißt, und als dritten Dionysios II., wenn er und die Syrakusaner nichts dagegen haben. Ehrwürdige Männer aus Sizilien und Griechenland sollen dann dem Vorschlag des VII. Briefes entsprechend die Gesetze geben, nach denen den Königen, die nur zu Herren der Heiligtümer und zu Wohltätern des Volkes berufen sind, 35 Gesetzeswächter an die Seite gestellt werden (vgl. leg. VI 752 E—755 B), die mit dem Rat und der Volksversammlung über Krieg und Frieden zu bestimmen und die zusammen mit Richtern, die aus den Beamten des jeweils vergangenen Jahres gewählt werden, über solche Verbrechen zu richten haben, die mit Tod, Kerker oder Verbannung zu bestrafen sind. Die Könige sollen hiermit nichts zu tun haben, um wie Priester vom Morde rein zu bleiben. Das Land aber soll von den Fremden befreit, und die einstigen griechischen Bewohner der Städte sollen in ihrem alten Besitz wieder angesiedelt werden. Dieser Inhalt des VIII. Briefes setzt den des VII. voraus, da er mehrmals auf Stellen in ihm eingeht (Pasquali 15 gegen v. Wilamowitz Gnomon IV [1928] 363), aus denen er aber andere Folgerungen als im VII. zieht. So kann der VIII. Brief nur nach dem VII. als dessen Ergänzung und Berichtigung geschrieben sein, die nach dem Wandel der Situation nötig war (Pasquali 10ff.). Zu dem viel behandelten Widerspruch zwischen der von den Geronten und Ephoren, die Lykurg einführte, handelnden Stelle 354 B und leg. III 692 A s. jetzt Novotný in seinem Kommentar 259f.

IX. Brief, von P. an Archytas in Tarent geschrieben, von v. Wilamowitz P. II 278 u. a. verworfen. Er enthält keine Anhaltspunkte zu einer Datierung, und es geht aus ihm nur hervor, daß P. dem Archytas, der sich über die Unruhe durch seine politische Tätigkeit beschwert, den Rat gibt, auf seinem Posten auszuhalten, damit ihn nicht schlechte Menschen besetzen, die sich nicht aus edlen Beweggründen um die öffentlichen Angelegenheiten bemühen.

X. Brief, von P. an einen uns unbekanntem Aristodoros geschrieben und aus wenigen Zeilen bestehend, in denen er ihn, der zu den Vertrauten des Dion gehört, dazu ermahnt, der wahren Philosophie treu zu bleiben. W. A n d r e a e P.s Staatschriften I (1923) 184 setzt ihn in die Zeit der Expedition Dions. Der Kritik bieten die wenigen Worte keinen Anhalt, nach v. W i l a m o w i t z P. II 278f. spricht nur das Stilgefühl gegen seine Echtheit.

XI. Brief, von P. an Laodamas geschrieben, der ihn oder den jüngeren Sokrates zur Teilnahme an der Gründung einer Kolonie und ihrer Festigung durch Gesetze auffordert, worauf P. antwortet, daß weder er noch Sokrates kommen können. Er weist darauf hin, daß der Erlaß von Gesetzen nur dann zu einem guten Staatswesen führe, wenn ein mächtiger Herrscher und Erzieher des Volkes da sei, der sie ein- und durchführt, vgl. denselben Gedanken leg. IV 709 E. 20 Wenn der Empfänger der Laodamas von Thasos ist, den Diog. Laert. III 24 (vgl. Proklos in Eucl. I 211) erwähnt, so läßt sich hieraus schließen, daß eine Koloniegründung der Thasier gemeint ist. Nach E. M e y e r G. d. A. V 481ff. 503, vgl. 481 und 483, handelt es sich um die von Skylax GGM I 54 und Isokr. VIII 64 erwähnte Kolonisation von Datos im J. 360 v. Chr., nach H. R a e d e r Rh. Mus. LXI (1906) 440 um die von Krenidai im J. 360/59 nach Diod. XVI 3, 7. In diese 30 Zeit müßte dann der Brief fallen, der von den Bemühungen zeugt, P. und seine Schüler für die Gesetzgebung in neu gegründeten Staaten zu gewinnen. Seine Echtheit bezweifelt u. a. v. W i l a m o w i t z P. II 278f.

XII. Brief, von P. an Archytas von Tarant. Er dankt für die *ὑπομνήματα* eines seiner alten Vorfahren würdigen Verfassers aus dem trojanischen Geschlecht der Myrier, die unter Laomedon ausgewanderten, und legt von Archytas erbetene, 40 aber nicht fertige eigene Aufzeichnungen bei. Unter diesem Briefe findet sich in einer Hss.-Gruppe die oben angeführte Notiz, daß er dem P. abgesprochen werde. Anlaß dazu gab wohl der Umstand, daß er bei Diog. Laert. VIII 81 zusammen mit dem Schreiben des Archytas steht, auf das er antwortet (s. E. H o w a l d Die Briefe P.s 7f.). Aus ihm erfahren wir, daß die von Archytas übersandten *ὑπομνήματα* Werke des Okellos sind, und zwar dessen Schriften über Gesetze, 50 über das Königtum, über die Frömmigkeit und über die Entstehung des Weltalls. Um sie aufzufinden, hat Archytas eine Reise nach Lukanien gemacht und von ihnen Abschriften herstellen lassen, die er P. schickt. Nun sind aber die Okelloschriften eine Fälschung aus der Mitte des 1. Jhds. v. Chr., und die beiden Briefe stammen nach Z e l l e r Phil. d. Gr. III 2⁵ 11, 3. Die ls Doxogr. 187; Vorsokr. I⁵ 48 S. 440, 17 Anm. U s e n e r Kl. Schr. III 51 von dem Fälscher, der 60 durch sie die Echtheit der Werke des Okellos glaubhaft machen wollte. Nach R. H a r d e r Ocellus Lucanus (1926) 40 vgl. 44 standen die beiden Briefe in der Ausgabe selbst als eine Art Vorrede, worauf dann die im Archytasbrief genannten Schriften des Okellos folgten. Dagegen macht N o v o t n ý in seinem Kommentar 280f. geltend, daß P.s Brief nicht zu dem des Archytas

stimmt, da, abgesehen davon, daß P. den Okellos nicht nennt, sich die Stelle *τὰ δὲ παρ' ἐμοὶ ὑπομνήματα, περὶ ὧν ἐπέστελλας* nicht auf den Archytasbrief beziehen kann, weil in ihm mit keinem Worte von Schriften P.s die Rede ist, die er dem Archytas schicken soll. Daher nimmt N o v o t n ý an, daß der Brief P.s schon da war, als der Fälscher den des Archytas dazu verfaßte, um ihm den echten Brief aus der vorhandenen Sammlung 10 von Platonbriefen beizufügen, wobei ihm der Dank P.s für irgendwelche erhaltenen Schriften den Anlaß zur Erfindung eines entsprechenden Schreibens gab. Auf dieselbe Weise ist auch der Brief des Archytas bei Diog. Laert. III 22 entstanden, dem die Stelle 350 Af. im VII. Briefe zugrunde liegt und der das Gnadengesuch darstellen sollte, das Archytas auf P.s Bitte um Hilfe an Dionysios schickte. Bezieht sich der Brief P.s aber nicht auf den gefälschten Archytasbrief, so erledigen sich damit auch die Bemühungen, den Namen *Μύριοι* in *Ἰλλύριοι* (v. W i l a m o w i t z P. II 406) oder *Ἐλυμαῖοι* (H o w a l d) zu ändern, um dadurch eine Beziehung zur Heimat und Abstammung des Okellos zu gewinnen. P. schreibt über die Herkunft des uns unbekanntem Verfassers der erhaltenen Schriften wie über etwas dem Archytas Unbekanntes, über das er ihn belehren will.

XIII. Brief, an Dionysios nach der Rückkehr von der zweiten Reise nach Sizilien im Herbst 366 geschrieben, wurde von v. W i l a m o w i t z P. I 638f. vgl. Herm. XXXIII (1898) 496, dagegen Fr. B l a s s Rh. Mus. LIV (1899) 36 für eine etwa 359/58 verfaßte Schrift gehalten, die aus dem Kreise des Dionysios verbreitet wurde, um P. in schlechtes Licht zu setzen und ihn besonders als 'einen verächtlichen Bettler um Geld und immer wieder um Geld erscheinen zu lassen'. Verworfen wurde der Brief u. a. auch von C. R i t t e r Philol. LXVIII (1909) 332ff., während W. C h r i s t Abh. Akad. Münch. 1885, 455ff. und U n g e r Philol. L (1891) 191ff. für seine Echtheit eingetreten waren. Er beginnt mit der platonischen Grußformel *εὖ πρότιναι*, bei der aber darauf aufmerksam gemacht wird, daß an ihr die Schreiben P.s kenntlich seien, was den Verdacht erregt, daß ein Fälscher schon hierdurch die Echtheit vortäuschen wollte. P. erinnert daran, daß Dionysios einmal selbst eingestanden habe, wieviel Nutzen er von P.s Weisheit hatte. Seine Berufung nach Syrakus soll von Dionysios ausgegangen sein, wobei Dions Anteil daran nicht erwähnt wird. P. hat dem Briefe etwas 'Pythagoreisches' und etwas von den *διαρρέσεις* beigelegt. Unter dem Pythagoreischen sind nach C h r i s t 482ff. u. a. Teile des Timaios zu verstehen, unter den *διαρρέσεις* Teile der Dialoge Sophistes und Politikos oder auch die von Aristot. de gener. et corr. II 3 p. 330 b 15; metaph. IV 11 p. 1019 a 4 erwähnte, unter P.s Namen gehende Schulschrift, s. hierüber N o v o t n ý in seinem Kommentar 286f., der darauf aufmerksam macht, daß es sich hier nicht um Schriften von P. selbst zu handeln braucht, sondern um Studienmaterial. Außerdem schickt P. ihm den Helikon, einen Schüler des Eudoxos, von dem Dionysios lernen und mit dem er philosophieren soll, mahnt aber zur Vorsicht beim Verkehr mit ihm, und den Leptines, der ihm einen Apollon des Künstlers Leochares, ein

weiteres Kunstwerk für die Gattin, Wein, und Honig für die Kinder überbringen und das Geld einziehen soll, das er für Dionysios und für P. ausgelegt hat. Auch von Dion ist die Rede, den P. in einer Angelegenheit aushorchen sollte, die hier nur angedeutet wird, über die aber Plutarch Dio 21 unter Bezugnahme auf diesen Brief ausführlich berichtet: Nach der Vertreibung des Dion aus Syrakus habe Dionysios den P. gebeten, bei Dion heimlich Erkundigungen darüber einzuziehen, ob er es sehr übel nehmen werde, wenn seine Frau einem anderen in die Ehe gegeben würde, da unter den Feinden Dions das Gerücht ging, daß dessen Ehe mit Arete, der Tochter Dionysios I., keine glückliche sei. P. antwortet hierauf, daß Dions Schmerz hierüber nicht gering sein werde und wehrt damit alles weitere ab. Der moralische Anstoß, den C. Ritter Neue Unters. 341 an dieser Stelle nahm, ist nach dem Wortlaut der Plutarchstelle ebenso unbegründet wie die Ansicht, die v. Wilamowitz 638 äußert, daß damals hiervon noch nicht die Rede sein konnte und diese Stelle des Briefes, die doch für alle Unbeteiligten unverstänlich war, nur dazu dienen sollte, „auch zwischen Dion und P. Entfremdung zu erzeugen“.

V. Die Epigramme. Ausgaben: PLG II⁴ 295ff. Dom. Fava Gli epigrammi di Platone. Testo, varianti, versione; preceduti da uno studio sull' autenticità di essi (1901). E. Diehl Anthol. lyrica I² (1937) 102ff. enthält die Epigramme und das epische Fragment. Im folgenden werden die Nummern der Epigramme nach dieser Ausgabe von Diehl angegeben, die in Klammern beigefügten sind die der PLG II⁴ von Bergk. Literatur: H. Flach Gesch. d. griech. Lyrik (1884) 456f. G. Knaack Berl. Phil. W. (1895) 1156f. G. Wörpel Woch. f. kl. Philol. (1902) 1223ff. R. Reitzenstein Ps Epigramme GGN (1921) 53—61, s. o. Bd. IV S. 90, handelt von den acht ersten bei Diog. Laert. III 29—32 stehenden Epigrammen. v. Wilamowitz P. I 452. 637 über 4 (14), 5 (15), 6 (7), 7 (8); Hellen. Dichtung in der Zeit des Kallimachos (1924) 131 über 3 (3), 8 (30), 14 (21), 16 (20) 17 (6). Geffcken Griech. Literaturgesch. II (1934) 37. Anmerk. 31, 19.

Die dem P. zugeschriebenen Epigramme sind fast alle in der Anthologia Palatina enthalten, darunter auch die von Diog. Laert. III 29—33 (übers. u. erläutert von O. Apelt Diog. Laert. Leben und Meinungen berühmter Philosophen I 1921, 141f.) angeführten elf Gedichte, die als Zeugnisse für P.s Liebe zu Jünglingen und auch zu Frauen gelten sollen. Von ihnen hat Diogenes die ersten acht, bei Diehl die Nummern 4 (14), 5 (15), 6 (7), 7 (8), 8 (30), 1 (1), 2 (2), 3 (3), aus dem vierten Buch der Schrift des Aristippos *περὶ παλαιᾶς ἐρωφῆς* entnommen, den v. Wilamowitz Antigonos aus Karystos 48ff. als Schwindler charakterisierte, dem es darauf ankam, die Philosophen durch Berufung auf ein Gerede, das er selbst erfand, und durch willkürliche Mißdeutungen von Stellen aus ihren Schriften zu verächtlichen. Die drei übrigen, bei Diehl 9 (10), 13 (31), 11 (17), gehen auf eine jüngere Quelle zurück, in der diese Epigramme auf P. übertragen wurden. Von Apuleius und Gellius wurden

dem P. diese elf Gedichte zugewiesen. Die Epigramme 1 (1), 7 (8), 3 (3) und 8 (30) sollen nach Reitzenstein 57f. ursprünglich nicht dem P., sondern dem Sokrates zugeschrieben worden sein, um seine Erotik zu kennzeichnen, wogegen v. Wilamowitz Hellen. Dichtung 131, I Einspruch erhob. An den Epigrammen, die P. zuzuschreiben sind, wird von Geffcken 37 hervorgehoben ihr tiefer Stimmungsgehalt, die Wucht der Empfindung, die schönen ungesuchten Bilder und die feinen Wortspiele. Zu den einzelnen Gedichten ist zu bemerken:

1 (1). Das Gedicht an Agathon ist von Gellius noct. att. XIX 11, 1 bezeugt, der erklärt, daß viele alten Schriftsteller (*veteres scriptores*) versichern, daß die beiden Verse von P. verfaßt wurden. Es wird von den meisten Philologen als echt angenommen.

2 (2) und 3 (3) behandeln dasselbe Motiv von dem Apfel, der einer Geliebten, in 3 (3) einer gewissen Xanthippe, zugeworfen wird, und sind nach v. Wilamowitz Hellen. Dichtung 131, 3 aus Bosheit dem P. beigelegt worden, doch tritt Geffcken für ihre Echtheit ein.

4 (4). In dem Liebesgedicht: „Du, mein Stern, schaust zu den Sternen auf; ach, wenn ich doch der Himmel wäre, der mit tausend Augen auf dich niederschaut“, wurde *ὡς . . . βλέπω* von v. Wilamowitz P. I 452, 1 in *ὅς . . . βλέπω* verbessert und das Ganze auf P. gedeutet, der mit einem Schüler astronomische Studien treibt, der dabei keinen Blick für den von seiner Schönheit ergriffenen Lehrer hat. Auch Geffcken 32 hält das Gedicht für echt platonisch, ebenso wie das folgende.

5 (15). „Einst leuchtetest du als Morgenstern unter den Lebenden; jetzt als Abendstern bei den Toten“. Es ist nach Apul. apol. 10 p. 12 H. und der Anthol. Palat. VII 670 an denselben Schüler Aster gerichtet und wird von v. Wilamowitz P. I 452, 1 dahin gedeutet, daß dieser uns unbekannte Schüler früh verstarb und dann dieses Gedicht erhielt.

6 (7). Das schöne Gedicht auf Dions Tod, das v. Wilamowitz P. I 637 in deutsche Verse übertrug und als echt anerkannte, soll nach Diog. Laert. III 30 als Inschrift auf Dions Grab in Syrakus gestanden haben. Renate v. Scheliha bringt in ihrem Buche „Dion“ (1934) 84 eine Übersetzung von Momme Mommssen:

Tränen für Hekabe und die andren ilischen Frauen

Spannen die Moiren zu jeder bei ihrer Geburt. Dir aber, Dion, betendem Sieger nach schönem Vollbringen,

Brachen Dämonen jäh breiteste Hoffnungen ab. Ruhst in des Vaterlands weiten Gefilden, gerühmt unter Bürgern,

Ach, der zum Rasen mein Herz brachte durch Eros Dion.

Sie deutet diese Verse durch den Hinweis darauf, daß P. dem Untergang Trojas, in dem sich ein lange vorherbestimmter Plan der Moiren erfüllte, den Untergang gegenüberstellte, den die Dämonen als unheilvolle, die Ordnung des Weltenschicksals zerreißen Mächte Dion und seiner geplanten Staatsgründung bereitet haben. Für die Echtheit treten Wörpel, v. Wilamowitz, Geff-

cken, Ritter u. a. ein. Eine schöne Übersetzung findet sich auch bei Ritter Platonische Liebe (1931) 79.

7 (8). Die vier Verse auf Alexis und Phaidros, die nach Diog. Laert. III 31 P.s Geliebte gewesen sein sollen, wurden von v. Wilamowitz P. I 360 für echt gehalten und übersetzt. Von Alexis wissen wir nichts, Phaidros ist Dialogfigur im Symposion und in dem nach ihm benannten Dialog. Daß dieses Epigramm und andere dem Epigrammatiker Dioskorides bekannt waren und von ihm nachgeahmt und benutzt wurden, wird von v. Wilamowitz als Beweis für ihr Alter und ihre Echtheit benutzt, wogegen Reitzenstein GGN (1921) 60 Einwände erhebt, während Geffcken 32 sie für echt hält. Zu den Gedichten auf Aster, Alexis, Phaidros und Agathon s. auch R. Lagerborg Die platonische Liebe (1926) 75. Ritter Platonische Liebe (1931) 71. 79.

8 (30). Das Gedicht an Archeanassa, die kolophonische Hetäre, die, wenn gleich schon verblüht, reizvoll und lieblich noch ist, wird Anthol. Pal. VII 217 dem Asklepiades zugeschrieben, dem Dichter des Liebesepigramms (v. Wilamowitz Hellen. Dichtung I 147). Es ist aber nach Reitzenstein 54 nicht einfach übernommen, sondern planmäßig abgeändert worden. Der dorische Dialekt wurde in den attischen umgeformt, das „Grabgedicht in boshafter Absicht zum Bekenntnis des Liebhabers und Besitzers der Lebenden umgestaltet“.

9 (10), 11 (17), 12 (18), 13 (31) sind umstritten. 14 (29) auf Aristophanes gehört zusammen mit 16 (20) auf Sappho und 17 (6) auf Pindar. Sie sind nicht von P. selbst verfaßt, aber nach v. Wilamowitz Hellen. Dichtung I 131 als „ein Nachhall der Symposien in der Akademie“ zu verstehen.

Die übrigen wurden von Bergk als zweifellos unecht, besonders aus sprachlichen Gründen, verworfen. 18 (21), 21 (28), 23 (26) 31 (19) möchte er dem νεώτερος Πλάτων zuweisen, 20 (23) dem Ammonios, 32 (16) dem Antipater.

Das schöne Gedicht an Pan 26 (24), das v. Wilamowitz P. I 451, 1 übersetzt hat, ist nach dessen Ansicht „ein hellenistisches Gedicht, mindestens hundert Jahre jünger als P.; wer es diesem zuschrieb, hatte wenigstens die verwandte Stimmung (unter der Platane im Phaidros) erfaßt.“

[H. Leisegang.]

2) Namhafter Dichter der alten Komödie. Suid. s. *Ἀθηναῖος κωμικός, γεγενῆσεν τοῖς χρόνοις κατὰ Ἀριστοφάνην καὶ Φρύνιχον Ἐὐπολιν Φερεκράτην. δράματα δὲ αὐτοῦ κη' (28) ταῦτο Ἀδωνίς, <Αἰ> ἄφ' ἱερῶν, Γρύπες, Δαίδαλος, Ἐορταί, Ἑλλάς ἢ Νῆσοι, Εὐράπιη, Ζεὺς κακοθύμος, Ἰώ, Κλέωφών, Λάιος, Λάκωνες ἢ Ποιηταί, Μέτοικοι, Μύρμηκες, Μαμμάκνθος, Μενέλαος, Νικαί, Νύξ μακρὰ, Σάνται ἢ Κέρκωπες, Περιαλιγής, Ποιητής, Πείσανδρος, Πρέσβεις, Παιδῖον, Σοφισταί, Συμμαχία, Σκεναί, Σύρφαξ, Ὑπέρολος, Φάων. ἔστι δὲ λαμπρὸς τὸν χαρακτήρα. [ὡς φησὶν Ἀθηναῖος ἐν τοῖς Δειπνοσοφισταῖς. ὅτι καὶ Ἀνδροφόνος ἐστὶ δράμα Πλάτωνος καὶ Συνεξαπατῶν καὶ Πανηγυρισταὶ καὶ ἄλλα πλείστα]. Der Zeitansatz, gleichzeitig mit Aristophanes, Phrynichos, Eupolis, Pherekrates, wird bestätigt durch Kyrill contra Julian. I 13 B*

(Bd. 76, 522 Migne), wo P. mit Aristophanes und Eupolis in die 88. Olympiade (427—424) gesetzt wird, und durch Praxiphanes bei Marcell. vita Thucyd. 29, der Thukydides Zeitgenossen des Komikers P. nennt. Dazu paßt auch sein Platz in der Liste der Dionysiensieger IG II* 2825 Z. 63, fünf Plätze hinter Aristophanes, vier hinter Eupolis, zwei hinter Phrynichos. Die Zahl seiner Siege fehlt, in der Lenäenliste wird sein Name in der Lücke zwischen Z. 126 (Eupolis) und Z. 127 (Poliochos) gestanden haben. Viel zu früh ist der Ansatz bei Eusebios (vers. Arm. 104 Sch.), der ihn zusammen mit Kratinos im J. 454/53 blühen läßt. Ebenso unrichtig ist die Meinung später Grammatiker, die ihn zum Hauptvertreter der mittleren Komödie machen, s. Schol. in Dion. Thr. bei Kaibel CGF I 15 τῆς δὲ μέσης καὶ αὐτῆς μὲν πολλοὶ γεγόνασιν, ἐπίσημος δὲ Πλάτων τις, οὐχ ὁ φιλοσόφος ἀλλ' ἕτερός τις ὁμώνυμος, κάκεινον τὰ 20 δράματα οὐ φαίνεται. Die Zahl seiner Stücke gibt der Laterculus Estensis (Kaibel 10) auf 28 an, und dieselbe Zahl nennt der Redaktor bei Suid., obwohl in der folgenden Liste 30 Titel aufgezählt werden. Ganz wertlos ist der von mir eingeklammerte letzte Satz des Suidas-Artikels; wie Meineke Men. et Philem. 150f. und Theodor Wagner Symb. ad com. Graec. hist. (Leipzig. 1905) 35 nachgewiesen haben, sind hier bei Athenaios genannte Stücke des Baton (s. o. Bd. II S. 143) fälschlich P. zugeschrieben worden. Die übrige Suidasliste ist ausgeschrieben von dem angeblichen Andronikos *περὶ τάξεως ποιητῶν*, abgedruckt von Becker Anecd. S. 1461 Anm. (von L. Cohn Philol. Abh. Martin Hertz dargeb. 130 mit größter Wahrscheinlichkeit für eine Fälschung des 16. Jhdts. von Konstantinos Palaekappa erklärt). Die Abweichungen der Andronikoliste sind gering, nur fehlen in ihr der *Φάων* und die Nebentitel bei *Ἑλλάς ἢ Νῆσοι* und *Λάκωνες ἢ Ποιηταί*, die überhaupt nur in der Suidasliste genannt werden. Die zwei in dieser über die doppelt bezugte Gesamtzahl 28 überschießenden unechten Stücke lassen sich nicht genau ermitteln. Wir wissen jedoch, daß schon im Altertum mehrere Komödien angezweifelt worden sind: Die *Συμμαχία* wird wiederholt dem Kantharos zugeschrieben (s. o. Bd. X S. 1884), die *Λάκωνες* zitiert Harpokr. 166, 3 *ὁ τοῦ Πλάτωνος Λάκωνας γράφας, vom Μαμμάκνθος* heißt es Schol. Aristoph. Ran. 990 καὶ δράμα ὄλον οὐτως ἐπιγέγραπται Μαμμάκνθοι, *δ τινες Πλάτωνος λέγουσιν*, auch die *Σκεναί* werden einmal von Chamaileon bei Athen. XIV 628 e zitiert *Ἀριστοφάνης ἢ Π. ἐν ταῖς Σκεναῖς*. Daß der in beiden Listen stehende *Δαίδαλος*, der sonst nur von Clem. Alex. Strom. VI 2 p. 442 Staeh. erwähnt wird, durch einen antiken Irrtum statt Aristophanes dem P. zugeteilt worden ist, hat Cobet Obs. crit. in Plat. 67ff. erwiesen. Der in beiden Listen fehlende, anscheinend nur in einem Scholion zu Aristoph. Plut. 174 vorkommende Titel *Ἀυφιάραος* verdankt, wie Meineke (FCG I 181) erkannte und Geissler Chronol. der altatt. Kom. 76 erneut betonte, sein Dasein nur einer späten Korruptel aus *Ἄφ' ἱερῶν*. Eine ziemlich beträchtliche Zahl der Komödien P.s läßt sich zeitlich genau oder annähernd festlegen. Darum hat sich besonders erfolgreich Geissler a. O. bemüht, wenn ich