

Sind die beiden dem Plato zugeschriebenen Dialoge Sophistes und Politikos echt oder unecht?

II.

Wenn es mir in der im vorigen Jahrgange des rheinischen Museums erschienenen Abhandlung ¹⁾ gelungen sein sollte, den Glauben zu erschüttern, daß der als Plato's Schrift geltende Dialog Sophistes ein Werk dieses Philosophen sei, so wäre damit das Urtheil über den gleichfalls Plato zugeschriebenen Politikos auch gefällt. Denn dieses letztere Gespräch steht mit dem Sophistes in so enger Beziehung, daß kein irgendwie stichhaltiger Zweifel gegen die Annahme, beide Dialoge seien eines und desselben Verfassers Werk und zwar sei der Politikos nach jenem verfaßt, aufkommen kann ²⁾. Es treten im Politikos nicht allein dieselben Unterredner in ganz ähnlicher Weise wieder auf, wie im Sophistes, welcher ja diese Fortsetzung gleich beim Beginn in Aussicht stellt; nicht allein bekundet die von allen Dialogen Plato's ebenso sehr abweichende als diesen beiden Gesprächen durchaus und allein gemeinschaftliche Behandlungsweise ³⁾ und Sprache ⁴⁾ die Identität ihres Autors,

1) Jahrgang XVIII, 1862 S. 1 fgg.

2) Vergl. Stallbaums Prolegomena ad Politicum (Gothae 1841) p. 1 fgg. p. 33 fgg.

3) In erster Linie ist dabei die ausgedehnte, in beiden Dialogen wiederholt vorkommende Anwendung des dichotomischen Verfahrens zu bemerken. Nicht minder charakteristisch ist die paradigmatische Manier zur Bestimmung der Hauptbegriffe. Die Kürzlichkeit in der Behandlung des Dialogs ist gleichfalls beiden Gesprächen im Gegensatz zu Plato's ächten Schriften gemein.

4) Je sorgfältiger man beide Dialoge auf den Sprachgebrauch hin vergleicht, desto größere Uebereinstimmung entdeckt man. Ich bleibe nur bei einigen Eigenthümlichkeiten des Verfassers stehen: der häufige Gebrauch des *σχεδόν*, des *ἵσχειν* (p. 247. B. vgl. 307. E. 308. A. B. 311. B.), des *ἀνάγκη*, *ἀναγκαῖον* u. s. w.; der *δύναμις* im nicht platonischem Sinne, des *ἀμφιγνοεῖν*, der *παιδιὰ*, der *συνουσία*, des *χαλεπὸν* ist beiden Dialogen gemein, ebenso die Vorliebe für Verba composita (wie *συνομολογεῖν*, *διομολογεῖν*, *ἀπεργάζεσθαι*, *προσκοινωνεῖν*, *ἐπικοινωνεῖν*, *ἐξαναπνεῖν*, *κατακερματίζειν*), sogar ungewöhnliche, wie *περιπλέκειν*, *συμπαρακολουθεῖν*, *συνδιαθεῖν*, *συγκερκίζειν*, wie für Substantiva abstracta, als da sind *πρόσρησις*, *πάθος* (vgl. unten), *μέθοδος*, *ὁμοιότης*, *ἀναλογία*, *συνήθεια*, *δύναμις*, *πρόβλημα*, *οὐσία* u. s. w., größtentheils in einer vom platonischen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung.

sondern auch insbesondere der Umstand, daß im *Politikos* auf den Sophistes in einer Weise und direkt zurückgewiesen wird ⁵⁾, wie sie nur Verständniß hat, wenn beide Schriften als nach gleichem Plane gefertigte Theile eines Ganzen betrachtet werden. In der That sind denn diese beiden Gespräche in alter und neuer Zeit, wie es sich versteht, als ein eng zusammengehöriges Paar betrachtet worden, und wenn neuerdings nach Schleiermachers Vorgange K. F. Hermann ⁶⁾ und dessen Nachfolger ⁷⁾ hervorgehoben haben, daß im *Politikos* der Verfasser sich auf Angriffe zu vertheidigen scheine, welche ihm wegen seiner im Sophistes befoligten Manier gemacht worden seien, so dient diese Bemerkung nur dazu, die Einerleiheit des Verfassers beider Stücke, so wie die sich übrigens ganz von selbst verstehende Thatsache, daß der *Politikos* nach dem Sophistes geschrieben wurde, zu bestätigen.

Wenn demnach alle Gründe, die wider die Echtheit des Sophistes sprachen, gegen den *Politikos* mitgerichtet sind, so giebt doch auch dieser Dialog ganz für sich allein genommen dem Unglauben an den platonischen Ursprung des in Rede stehenden Zwillingspaars die stärkste Nahrung. Ich habe schon erwähnt ⁸⁾, daß die Art und Weise, wie Aristoteles eine darin vorkommende Ansicht über die Eintheilung der Staatsverfassung zu citiren scheint, Bedenken erregen muß. Er spricht nämlich von „Einem der Früheren“, dermit ihm sechs Arten der Staatsverfassung annehme, womit er vielleicht, falls er überhaupt den Autor unseres *Politikos* meint, andeuten will, daß er ihn nicht kannte oder doch nicht für Plato hielt. Denn niemals, daß ich wüßte, ist Plato von ihm in dieser oder auch nur in annähernd ähnlicher Weise citirt. Wenn aber, wie ich wenigstens als wahrscheinlich dargethan zu haben glaube ⁹⁾, unser Verfasser die Ansicht Plato's vom Sophisten erst aus Aristoteles bezog, um sie in seinem ersten Gespräche anzubringen und weiter auszuführen, wer steht uns dafür, daß er nicht auch jene Sechstheilung der politischen Verfassung erst aus Aristoteles gelernt habe und daß also mit dem aristotelischen *τις τῶν πρότερον* ein uns unbekannter Dritter gemeint sei? Wie wenig wissen wir doch von der reichen litterarischen Production der attischen Philosophenschulen seit Socrates, in welche uns des Diogenes und Anderer Notizen eben nur einen Blick thun lassen

5) S. p. 257. A. p. 266. B. (vgl. *Soph.* p. 227. A.) p. 284. B. (vgl. *Soph.* p. 235. A.). Ich mache darauf aufmerksam, daß Selbstcitate bei Plato nicht vorkommen, am wenigsten wie p. 284. B.: „ἐν τῷ σοφιστῇ“.

6) *Geschichte und System der plat. Philosophie*, 1839, S. 501. Vgl. *Ann.* 500, wo Schleiermacher Bd. II, 2 S. 251 citirt ist.

7) Ich nenne statt aller Andern Steinhart, *Einleitung zum Sophistes in Platons sämtliche Werke*, übersetzt von S. Müller, Bd. III. Leipzig 1852. S. 603. 622. 711. Ueber die Identität des Verfassers beider Dialoge spricht sich Steinhart aus S. 618.

8) In meiner ersten Abhandlung S. 23.

9) *U. a. D.* S. 25.

und von der uns nur ein verhältnißmäßig ganz kleiner Bruchtheil gerettet ist! Hat z. B. der Neid der Zeiten auch nur einen der Dialoge des Aristoteles verschont? Hätten wir sie, so würden freilich auch unsere beiden Gespräche sicher in ganz anderem Lichte erscheinen. Denn Diogenes erwähnt, daß Aristoteles einen *Politikos* in zwei Büchern und einen *Sophistes* geschrieben habe¹⁰⁾, welche, wie J. Bernays in seinem jüngst erschienenen Buche über des Aristoteles Dialoge bemerkt, „schon durch ihre Titel an die gleichnamigen platonischen Werke erinnern“¹¹⁾. Sollte wirklich, das mag hier wenigstens zu fragen erlaubt sein, Aristoteles seine vermeinte Nachahmung des Plato, welchen er im Bewußtsein seiner philosophischen Selbständigkeit immerfort in den wichtigsten Punkten, insbesondere aber in der Ideenlehre bekämpfte, so weit getrieben haben, daß er sogar die Titel von Dialogen ihm abborgte? Eine um so wunderlichere Nachahmung, als Aristoteles, da durch das Fehlen des *φιλόσοφος* die beabsichtigte Trilogie unvollständig geblieben war, nun gleichfalls sich mit zwei Stücken begnügte! Wären nicht Bruchstücke des aristotelischen *Politikos* noch übrig, so möchte man beinahe vermuthen, daß irgend ein alter Kritiker, welcher in den uns erhaltenen beiden Dialogen so viel Aristotelisches entdeckte, im *Sophistes* aus dem *Organon* und der *Metaphysik*, im *Politikos* unter Andern des Aristoteles weltbewegenden Gott und die aristotelische Einteilung der Verfassungen — auf den freilich unglücklichen Gedanken gekommen sei, diese Dialoge, da er mit Recht sie dem Plato absprechen zu müssen glaubte, dafür nun dem Stagiriten zuzuschreiben? Oder lagen vielleicht gar dem Verfasser unserer Dialoge die aristotelischen *λόγοι* von *Sophistes* und *Politikos* vor und wurden von ihm benutzt, so daß deswegen der *φιλόσοφος* fehlt, weil ihm kein aristotelisches Gegenstück als Muster dienen konnte? So wenig ich diese Fragen bejahen will, so bestimme getraue ich mir doch durchzuführen, daß ihre Behauptung noch immer mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die Annahme des platonischen Ursprungs für unsere beiden Gespräche, den, ich wiederhole es auf das Nachdrücklichste, Aristoteles mit Nichten bezeugt¹²⁾.

Gehe ich dazu gehe, die Gründe zu entwickeln, welche es mir nothwendig zu machen scheinen, daß auch für sich genommen der *Politikos* als unplatonisch angesehen werde, muß ich Gang und Hauptinhalt dieses Dialogs in der Kürze darlegen. Dieß ist darum nöthig, weil die allermeisten Erklärer desselben in dem allerdings richtigen Gefühl oder selbst auch im ausgesprochenen Bewußtsein, bei ihm mit einer sehr fremdartigen und dem Geiste der platonischen Schriften ferner ste-

10) L. V. c. 1. p. 116 ed. Cobet.

11) S. 51.

12) Dieß giebt für den *Politikos* sogar Deuschle zu, welcher sonst an dem platonischen Ursprung beider Dialoge festhält (*Der plat. Politikos*. Magdeburg 1857. 4. S. 2).

henden Production zu thun zu haben, ihn in einen wahren Nebel der Interpretationen gehüllt haben, um eben diese vorhandene Kluft auszufüllen und den Inhalt des Politikos als platonisch erscheinen lassen zu dürfen. In diesem Nebel nimmt er sich denn für flüchtigere Blicke je undeutlicher desto erhabener aus. Insbesondere war das Streben darauf gerichtet, das Ideal des Staatsmannes, welches der Dialog von seinem Gesichtspunkte aus darzustellen beschäftigt ist, Plato's bekannten Anschauungen über diesen Punkt anzupassen, was freilich nicht ohne Gewaltthaten und eine Art von Prokustesarbeit möglich war. Man hat überhaupt, um den Politikos mit der platonischen Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, immer dazu seine Zuflucht nehmen müssen, die Aufstellungen des Gesprächs theils als nicht ernst, also als ironisch-scherzhaft, theils als uneigentlich in allegorischem oder symbolischem Sinne gemeint anzusehen. Wer erkennt aber nicht, was bei einem solchen ich möchte beinahe sagen rabbinischen Interpretationssysteme (welches Niemand weiter als Deuschle getrieben hat) Alles herauszubringen ist? Nur daß dabei in That und Wahrheit nichts Rechtes herauskommen kann! Wenn freilich, wie einige Erklärer uns glauben machen wollen, ungefähr immer das Gegentheil von dem gemeint wäre, was im Politikos wirklich dasteht, dann mögen allerdings manche Weisheiten darin verborgen liegen, welche unbefangene Leser sonst vergeblich darin suchen.

Aber abgesehen davon, daß im Dialog selbst nicht die geringste Andeutung vorkommt, wonach man seine Behauptungen als uneigentliche betrachten dürfte¹³⁾, so ist auch ganz unbegreiflich, wie ein künstlerisch besonnener Mann gleich Plato seinen Lesern hier Dinge im trüben Zwielfichte geheimnißvoller Symbolik gesagt haben sollte, zu denen er sich doch sonst ausdrücklich bekennt und die er sonst als Fundamente seines Denkens in eigentlicher, dialektischer Beweisführung darzulegen niemals verfehlt — und in einer Symbolik, welche Jahrhunderte, ja Jahrtausende hindurch allen Bemühungen der Enträthselung spottete, bis in unserer erleuchteten Zeit erst der Schlüssel dazu glücklich gefunden ward, um der erstaunten Welt die Tiefen der platonischen Speculation zu eröffnen¹⁴⁾. Ich nehme aber vor allen Dingen für mich

13) Allerdings heißt es bei Einführung des Mythos: *σχεδὸν καιδιὰν ἔγχερασμένους*; aber daß dieß eine bloße façon de parler sei, die nicht einmal für den Mythos selbst, geschweige denn für den übrigen Inhalt weitere Geltung hat, geht daraus hervor, daß gleich hinterher (p. 274. E. p. 275. B) die Wichtigkeit der Einführung des Mythos hervorgehoben ist, auf den auch später mehrfach zurückgegangen wird. Uebrigens ist darin eine vergrößernde Nachahmung der hübschen Stelle des Phädrus: *ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαισθαι* (p. 265. C) zu erkennen, die sich auch auf einen Mythos bezieht (*μυθικὸν τινα ἕμνον*).

14) Vgl. Deuschle's Einleitung zur Uebersetzung des Staatsmannes. (Plato's Werke 3te Gruppe. Ates Bändchen. Stuttgart, J. B. Metzler. 1861)

das Recht in Anspruch, die Dinge im Dialog zunächst so zu nehmen, wie sie dastehen, wobei sich zeigen wird, daß das Ganze nur so verstanden einen Sinn und Zusammenhang behält, während die Lust, platonische Dogmen darein zu mischen und hinein zu geheimnissen, in eine Reihe von Unbegreiflichkeiten verwickelt, von denen die auffallendsten bemerkbar zu machen noch Veranlassung genug sich ergeben wird.

Nach kurzer Einleitung, in welcher namentlich die gewaltige Verschiedenheit der zu behandelnden drei Begriffe, Sophist, Staatsmann, Philosoph hervorgehoben wird, geht der eleatische Fremdling — die Zeit ist auf denselben Tag verlegt, an dem der Sophist spielt und also auf den nächsten Tag nach dem Theätet, — nachdem er das Wesen des Sophisten erörtert, mit dem auf Sokrates Vorschlag ihm als Unterredner (oder besser gesagt Antworter) zugewiesenen jüngeren Sokrates auf die Besprechung des zweiten Begriffs, des Staatsmannes, über. Dieß geschieht in der Art, daß zunächst wieder in weitaufstichtiger Manier mittelst dichotomischer Begriffstheilung die Definition gesucht wird. Das allgemeinste Genus, unter das der Politiker fällt, ist das des wissenschaftlichen Mannes (*ἐπιστήμων*). Bei der Eintheilung der Wissenschaft in Theorie (*γνωστική*) und Praxis (*πρακτική*) — eine bei Plato so unerhörte wie bei und seit Aristoteles gewöhnliche Eintheilung — kommt der Politiker unter die erstere zu stehen, da die Praxis sich nur auf Handtierungskunde beziehen soll: die theoretische Wissenschaft ist theils kritisch, theils epiktatisch: in letztere geht die Politik, welche sich dann weiter als selbstbefehlende Kunst (*ἀντεπιπρακτικόν*) von den Künsten, die sich mit Ausführung fremder Befehle abgeben, unterscheidet. Sie bezieht sich ferner auf lebendige und zwar auf gesellschaftlich lebende Wesen, wie neue Dichotomien bestimmen, und nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die wahre Methode des Eintheilens (p. 262) wird bei der Trennung der wilden von den zahmen Geschöpfen der Staatsmann diesen letzteren als Hüter zugewiesen. Unter den zahmen Wesen sind wieder die im Wasser lebenden von den landlebigen, unter den letzteren das Geflügel von den Fußgängern zu trennen, bei denen die Hornträger von den Ungehörnten zu unterscheiden sind. Von den ungehörnten Wesen beherrscht der Politiker unvermischt sich Begattende, welches nur die Menschen und noch ein Thiergeschlecht sind; letzteres wird schließlich als vierfüßig von der zweibeinigen Menschenherde des Politikers geschieden¹⁵⁾.

§. 1. — Der Platonische Politikos, ein Beitrag zu seiner Erklärung. Magdeburg 1857.

15) Die Frage, welches Thiergeschlecht als das dem Menschen bei der vorgenommenen Eintheilung zuletzt noch Beigeordnete gemeint sei, hat die verschiedensten, zum Theil wunderbarlichsten Antworten gefunden. Schleiermacher dachte an die Schweine, Steinhart (vergl. S. 709 der Müllerschen Uebersetzung) und Stallbaum, dessen Commentar (S. 172—175) hier eine ganz falsche Erklärung giebt, an Vögel, Deuschle insbesondere an Hühner

Nach diesen Erörterungen, von denen man gar nicht begreift, warum sie überhaupt angestellt werden, da ihr Resultat durchaus nichts Anderes besagt, als was schon zu Anfang bekannt war, nämlich daß sich die Politik auf die Menschen bezieht, nach diesen Erörterungen tritt die schon einmal angedeutete Schwierigkeit ein, daß auch andere Stände, wie der der Kaufleute, Ackerbauer, Aerzte u. s. w. dem Politiker seine Stellung streitig zu machen scheinen: der Begriff desselben muß also noch strenger aufgefaßt werden, und dieß geschieht durch die Einführung eines Mythos, welcher die weitere Eintheilung zu fördern bestimmt ist (p. 268. D).

Dieser Mythos, anknüpfend an die Sage vom goldenen Zeitalter unter Kronos Herrschaft und von der Veränderung des Laufs der Gestirne bei den Greueln des Atreus und Thyestes, erzählt uns, daß bei der Bewegung der Welt, welche ihr wegen ihrer Körperlichkeit anhafte, ein doppelter Zustand unterschieden werden müsse. Eine Periode hindurch werde sie nämlich von Gott bewegt, dann wiederum bewege sie sich selbst, nachdem sich Gott von ihr zurückgezogen. Diesem Gegensatz göttlicher Einwirkung und selbstischen Thuns entsprächen auch die Verhältnisse der irdischen Wesen im Einzelnen. So lange Gott die Welt bewegte, beherrschte er zugleich auch die Menschen, die unter seiner Huth ein unschuldig und glückliches Leben führten, nachdem aber die Veränderung und der Rückzug Gottes eintreten mußte (p. 272. D), fing große Verwirrung an, bis die sich selbst überlassene Welt allmählig zu einer selbständigen, geordneten, wenn auch rückläufigen Bewegung

(S. 458 seiner Uebersetzung), ist an Gänse, A. W. Winckelmann aber (in der Vorrede der kleinen Baiter-Drellischen Ausgabe) sogar an Affen. Da hat man also eine reiche Auswahl. Weil nun letztere (ich meine die Affen) bekanntlich kein in Herden gehütetes zahmes Gethier sind, so fallen sie sofort hinweg, aber ebensowenig kann von irgendwelchen Hausvögeln die Rede sein, da ja das *πτηνόν* vorher ausdrücklich abgetheilt wurde (p. 264. E), und überdieß das zuletzt mit dem Menschen verbundene Thiergeschlecht sich durch seine Vierfüßigkeit von ihm trennen läßt (p. 266. A. B. 267. B). So muß es denn wohl bei Schleiermachers Schweinen sein Bewenden haben, zumal dadurch allein die Frage des Fremden (266. C) *οὐκ εἰσὸς ἕστ' αὖτις ἀπίσθαι τὰ βροδύρατα*; einen Sinn erhält; und die in die Augen springende Lächerlichkeit, daß der Schweinehirt mit dem königlichen Mann in engste Verbindung und in Parallelismus kommt, wird wohl die Ursache sein, daß der Verfasser das Ding bei seinem eigentlichen Namen zu nennen sich scheut und mit curiösen Redensarten darüber hinwegzukommen sucht (p. 296. C: *γένος τῶν ὄντων γενναιότατον καὶ ἅμα εὐχερότατον*; der Schweinehirt: *ὁ τῶν ἀνδρῶν πρὸς τὸν εὐχερῆ βίον ἄριστα γεγυμνασμένος*). Letzteres möchte sich wohl auf die primitive Lebensweise der griechischen Schweinehirten beziehen, wie sie uns in der Odyssee schon voranschaulicht wird und noch heute in ganz gleicher Weise stattfinden soll. Der Scherz aber mit dem gerupften Hahn, zu dem unser Dialog der spätern Philosophensage Veranlassung ward, bezieht sich nicht auf diese Stelle, wie Hier. Müller (S. 715) meint, sondern auf die Stelle p. 266. E.

gelangte, der entsprechend die menschlichen Dinge denn auch ihren eigenen, mühseligen Lauf nahmen und göttlicher Leitung entbunden menschlicher Führerschaft bedurften. Der Zweck dieses mit vielem Schmuck der Rede (Dionysius würde es *ἀπειροκαλία* nennen) bis ins Einzelne durchgeführten Mythos ist, wie wiederholt gesagt wird, das Vorbild des wahrhaften Herrschers, welcher Gott selber ist, darzustellen, sowie damit die Möglichkeit zu gewinnen, den göttlichen Staatsmann von dem irdischen zu unterscheiden (p. 276. D), nachdem der Begriff des Herrschers von der allgemeinen Ernährungskunst¹⁶⁾ aus näher als der des Epimeleten bestimmt worden ist. Weiter muß dann das 'Gewaltsame und Freiwillige' dirimirt werden; jenes ergiebt die tyrantische, dieß die eigentlich politische Regierung.

Nachdem nunmehr die Anwendung des dichotomischen Verfahrens zur Feststellung des herauszuschälenden Begriffs erschöpft ist, hat das paradigmatische einzutreten, welches, wie unser Verfasser in einer ganz allgemein gehaltenen theoretischen Diatribe nachzuweisen sucht, bei Bestimmung schwieriger Dinge nöthig sei (p. 277. *Δ μὴ παραδείγμασι χρωόμενον ἰκανῶς ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μειζόντων χαλεπὸν*)¹⁷⁾. Zu diesem Ende nun wird, „da sich gerade nichts Anderes darbietet“ (p. 279. B), die Weberei genommen und zwar genügt die Wollenweberei. Aber vorher muß diese selbst wieder dichotomisirt werden: es tritt daher in Bezug auf sie ein neues Eintheilungsverfahren ein, welches mit allerhand Hindernissen, Verwarnungen und Correcturen sich von p. 279. C bis p. 283. A hinzieht, um mit einer Definition ähnlichen Stils zu enden, wie wir sie vom Sophisten¹⁸⁾ und vom Politikos¹⁹⁾ schon kennen gelernt haben. Alle diese Auseinandersetzungen, so versichern der Wortführer und der ihm immer zustimmende jüngere Socrates im Verein, sind, wenn sie auch ermüdend scheinen, doch durchaus nothwendig, sie waren weder zu lang, noch zu kurz, wie sich ergiebt, wenn man das Wesen der Messkunst ins Auge faßt. Diese wieder dichotomisch angesehen, ist theils eine relative oder sinnliche, theils eine absolute oder ideelle; jene beschäftigt sich mit dem Maß (*μέτρον*), diese mit dem Maßvollen (*μέτριον*). Das Maß bezieht sich auf Zahlen, überhaupt Größen, das Maßvolle auf das, was geziemend und pflichtmäßig, in der Mitte der Extreme sich befindet²⁰⁾. Nach diesen Erinne-

16) Diese heißt *θρεπτικὴ* (p. 267. B. p. 276. B. p. 276. C), ein in Plato's Schriften durchaus nicht vorkommendes Wort, aber um so geläufiger in der aristotelischen Psychologie, wo es freilich eine andere Bedeutung hat.

17) Ganz ähnlich schon Sophist. p. 218. E, wo auch der bei Plato unerhörte Ausdruck *τὰ μείζονα* vorkommt.

18) p. 268. C. D.

19) p. 267. A. B.

20) Bei Gelegenheit dieses aristotelischen Gedankens bedient sich der Verfasser des Politikos auch der bekannten aristotelischen Formeln, des *μέτριον*, der *ἄλλειψις* und *ὑπερβολή*. p. 284. E. p. 285. B, welche in dieser Bedeutung niemals bei Plato vorkommen.

rungen, in welche außs Neue anderweitiges Methodologische eingeflochten wird (p. 285. A—C) und nach der Bemerkung, daß die ganze Untersuchung nicht sowohl des Begriffs des Politikers wegen angestellt werde, als um die Unterredner dialectischer zu machen, daß demgemäß auch die langen Umwege bei solchen Synusien nicht gescheut werden dürfen (p. 286. D — p. 287. E), geht es nun zur Betrachtung des Hauptbegriffs in Vergleich mit der Wollwebekunst zurück. Wie von der eigentlichen Weberei die Künste, welche ihr den Stoff liefern, abgetrennt werden mußten, wie Krempelerei, Spinnerei u. s. w., so werden dem parallel nunmehr von der Regierungskunst zunächst verwandte Künste getrennt und weil es schwer ist, sie dichotomisch zu zerlegen²¹⁾, deren sieben nacheinander aufgezählt, welche wir als producirende bezeichnen dürfen²²⁾. Es bleibt von den Regierenden noch abzuscheiden die Klasse der Sklaven und Dienstleute, sodann derjenigen Freien, welche sich mit dem Vertrieb jener Kunstproducte befassen, als Geldwechsler, Kaufleute, Schiffsherren, Krämer. Weiter müssen Herolde und Priester davon unterschieden werden, welche letztere, wie aus der ägyptischen Sitte erhellt²³⁾, den Königen schon nahe stehen (p. 291). Endlich aber umschwärmt den wahren Staatsmann die schließlich von ihm noch abzuschneidende Klasse der falschen Staatskünstler. Diese zu entfernen, wird auf die Staatsverfassungen selbst eingegangen. Es giebt deren zunächst drei, nach der Zahl der Herrscher, Monarchie, Aristokratie, Demokratie, aber eigentlich fünf, da nach dem Gesichtspunkt des „Freiwilligen und Gezwungenen“ sich die erstere in Tyrannis und

21) p. 287. C. Der Grund hiervon soll im weitern Verlauf erhellen. Ich für meinen Theil habe ihn nicht zu entdecken vermocht.

22) Ihre Gegenstände heißen: τὸ πρωτογενὲς (Urstoffe) ὄργανον, ἀγγεῖον, ὄχημα, πρόβλημα, παίγνιον, θρέμμα. Bei dem ersten Durchgehen erschienen die Urstoffe an sechster Stelle (p. 288. D).

23) Aus dieser viel angezogenen Stelle hat man wunderlicher Weise (vgl. Stallbaum's Prolegomena p. 27—28) den Schluß ziehen wollen, daß der Politikos erst nach Plato's Reise in Aegypten geschrieben worden sei! Sieht man die Sache genauer an, so ergiebt sich ganz Anderes. Der Schreiber dieser Stelle scheint anzunehmen, daß die ägyptischen Könige nur ausnahmsweise nicht aus priesterlicher Kaste hervorgegangen seien (περὶ μὲν Αἴγυπτον οὐδ' ἔξεστ' βασιλέα χωρὶς ἱερατικῆς ἄρχειν' ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τύχη πρότερον ἐξ ἄλλου γένους βιασάμενος, ὕστερον ἀναγκαῖον εἰς τοῦτο εἰστέλεισθαι αὐτὸν τὸ γένος u. s. w.); es ist aber gerade das Umgekehrte der Fall, da nur ausnahmsweise, wenn überhaupt, Priesterkönige in Aegypten herrschten, wie der fabelhafte Sethos ein solcher gewesen sein soll. Dadurch wird nun auch die Weihung der Könige zu Priestern verdächtig, von der übrigens sonst kein Schriftsteller des Alterthums, daß ich wüßte, etwas meldet, was doch, wenn wirklich diese auffallende Sitte bestanden hätte, sicherlich geschehen sein würde. Plato zeigt sich, möchte er in Aegypten gewesen sein oder nicht, mit den Sitten dieses Landes besser bekannt als unser Verfasser; wenigstens hätte er nichts Falsches darüber berichtet, wie dieser.

Königthum, die zweite in Aristokratie und Oligarchie spaltet, während sowohl gesetzliche als ungesetzliche Massenherrschaft Demokratie heißt (p. 291. D — p. 292). Geht man weiter auf den Begriff des Herrschers ein, so darf nicht vergessen werden, daß er dem des Wissenden angehört, also nicht durch den Eintheilungsgrund der Zahl, oder des Freiwilligen und Unfreiwilligen, auch nicht des Armen und Reichen gewonnen werden kann, sondern eben nur durch die nähere Bestimmung des Wissens als der Herrscherverständigkeit. Demgemäß ist die wahre Regierungskunst nicht an Gesetze gebunden; da als das Beste nicht die Geltung dieser, sondern der mit Herrschereinsicht ausgerüstete königliche Mann angesehen werden muß (p. 294. A). Denn das Gesetz kann in seiner abstracten Allgemeinheit und Unbeweglichkeit nicht das jedesmal Beste und Gerechteste entscheiden, wohl aber die lebendige Herrscherkunst, so daß jenes nur als Nothbehelf anzusehen ist da, wo kein königlicher Mann den Staat zu lenken vorhanden ist, während er selbst sich durch Gesetze, die seine Freiheit beschränken, nur Hindernisse bereiten würde (p. 295. B) und daher das Recht hat, diese zu umgehen und aufzuheben, ohne daß Jemand sich über Vergewaltigung zu beklagen hätte (p. 296. A — p. 297. A). So unwiderleglich alles dieß ist, fährt der Eleat fort (p. 297. B), so bleibt doch ebenso richtig, daß die wahre Herrscherkunst unendlich schwer fällt und daher selten vorkommt, so daß man sich nun an deren Statt mit Nachahmungen behelfen muß, die sich zunächst von ihr dadurch unterscheiden werden, daß sie die Herrschaft der Gesetze an die Stelle des königlichen Mannes setzen. Da nämlich dieser gleich anderen Sachverständigen, als Steuermann und Arzt, von der einfältigen Menge verkannt wird²⁴), die statt seiner Herrschaft sich lieber das Regiment von Sägungen und sogenannten väterlichen Sitten, sowie gewählter unverständiger Vertreter der wahren Herrschaft gefallen läßt (p. 298. A — 300. B), so würde Alles zu Grunde gehen, wenn nun eben nicht Gesetze als Damm gegen die Willkür derer, die ohne Einsicht herrschen und beherrscht werden, existirten. Je nachdem sich nun — abgesehen von dem Ideal der Staatsverfassung, der Regierung des königlichen Mannes —, die Herrschenden an Gesetze halten oder nicht, hat man relativ richtige (*ὀρθαί*) und unrichtige Verfassungen zu unterscheiden; so tritt der Aristokratie die Oligarchie, der gesetzmäßigen Monarchie die Tyrannis, der gesetzlichen Demokratie die gesetzlose gegenüber, deren Werthschätzung so sein soll, daß von den relativ richtigen Verfassungen die gesetzmäßige Monarchie die beste, die gesetzliche Demokratie die relativ schlechteste; von den schlechten umgekehrt die Tyrannis die schlimmste, die Demokratie die erträglichste ist, während Aristokratie und Oligarchie in beiden Hinsichten in

24) Hier folgt ein starker Ausfall gegen das Treiben der Demokratie, bei dem undramatisch genug auf des Socrates Verurtheilung angespielt wird (p. 299. B).

der Mitte stehen (p. 303). Auf's neue sollen nun von dem eigentlich zur Herrschaft Berufenen andere Aemter getrennt werden, die mit ihm eng verbunden zu sein pflegen, grade wie zuerst die Schläden, dann noch schließlich andere edlere Metalle vom Golde geschieden werden: so wird mit Hülfe neuer Einteilungen der Rhetor, Richter und Feldherr vom Staatskünstler losgelöst, welcher letztere auch über diese seine Genossen herrscht, indem er nicht wie sie zu handeln, sondern nur über die zu befehlen hat, die da handeln (p. 305. D). Geht man nun endlich auf die königliche Kunst nach dem Bilde der Weberei selbst ein, so muß, um ihr Wesen zu entdecken, auf den Gegensatz in der Tugend aufmerksam gemacht werden, welchen man als den der Tapferkeit und der Besonnenheit bezeichnen kann. Diesem gemäß scheiden sich die Menschen in die mehr Energetischen oder Tapfern und in die mehr Besonnenen und Langsamen; sie würden sich selbst überlassen nach dem Gesetze der Anziehung des Gleichen in zwei Partheien zerfallen, die bis in die Extreme des Tollkühnen und Thatenlos-Seigen übergehen müßten (p. 307), wenn eben nicht die Herrscherkunst hinzuträte, um beide Theile der Menschheit in richtiger Weise zu vermischen, theils durch göttliche Bande wahrer, mittels guter Erziehung eingepflanzter Erkenntnisse und Grundsätze, theils durch menschliche Bande ehelicher Kreuzung (p. 309). Dadurch entsteht das wahre Staatsgewebe — durch gleichmäßige Verflechtung der tapfern mit den besonnenen Charakteren: mit welcher Enthüllung das Bild des Königs und Staatsmanns auf das Beste vollendet ist (*καλλίστα ἀπετέλεσας τὸν βασιλικὸν ἄνδρα καὶ τὸν πολιτικὸν* p. 311. C).

Dem aufmerksamen Leser dieser Inhaltsangabe, zumal wenn er die oben angeführte Abhandlung über den Sophistes mit im Auge behalten hat, wird nicht entgangen sein, daß wir es im Politikos wie im Sophistes wiederum mit einer eigenthümlichen Mischung platonischer und aristotelischer Elemente zu thun haben, von denen die ersteren durch die letzteren vielfach getrübt und verdeckt erscheinen. Es war daher für die Interpreten des Gesprächs keine Kleinigkeit, die Auffassung der Staatskunst, welche der Politikos bietet, mit Plato's aus der Republik, den Gesetzen und gelegentlichen, anderweitigen Aeußerungen, wie z. B. im Gorgias bekannten Ansichten zu vereinigen; und da ganz dieselbe, wo nicht eine noch größere Schwierigkeit in Bezug auf die kosmologischen, im Mythos des Politikos entwickelten Anschauungen obwaltet; da ferner die undialektische Form des Gesprächs, die höchst wunderliche Behandlungsart des Gegenstandes, endlich der sprachliche Ausdruck Verlegenheiten bereiteten, so war eben, wenn Plato der Autor bleiben sollte, kein anderer Ausweg übrig, als der des kühnen Umdeutens und unverzagten Allegorisirens, womit man ja bekanntlich auf andern Gebieten der Litteratur gleichfalls von Allen her alle Unebenen wegzuschaffen und das Unmögliche möglich zu machen bestrebt ist.

Ich will nun zu zeigen versuchen, ohne übrigenz die irrigen

Meinungen der Erklärer im Einzelnen widerlegen zu wollen (was zu weit führen würde und von Jedem, der mit mir im Prinzip einig geworden ist, leicht selbst gethan werden kann), daß durchaus keine Veranlassung vorhanden ist, in unserm Gespräche einen durchgeführten Scherz oder aber die Hülle tiefer liegender Wahrheiten zu vermuthen, sondern daß der Verfertiger ohne Zweifel die von ihm vorgetragene Dinge gerade so aufgenommen haben wollte, wie er sie niederschrieb, und also insbesondere die im Sophistes angekündigte Darstellung des Staatsmannes der eigentliche Gegenstand des Gespräches ist²⁵⁾, nicht aber, wie man glauben machen will, die der platonischen Ideenlehre, die auch im Politikos, wie im Sophistes, wohl ein paarmal flüchtig erwähnt und anerkannt wird²⁶⁾, übrigens aber von dem Verfasser ganz und gar nicht weiter beachtet, am allerwenigsten vorgetragen oder dargestellt wird.

Was zuerst die dichotomische Verfahren betrifft, so habe ich schon in meiner ersten Abhandlung die dagegen zu erhebenden Bedenken geltend gemacht; sie sind in der That so stark, daß kein Kenner platonischer Schriften dem Philosophen zutrauen konnte, diese Diäresen, sofern er sie nämlich selbst geschrieben, ernst gemeint zu haben. Man ist daher seit Schleiermacher darin übereingekommen, sie als Scherz und zwar als Periffage irgend einer verkehrten zeitgenössischen Richtung, die sich etwa als besonders philosophisch und streng logisch ausgab, ohne dieß zu sein, und daher den Spott des Philosophen auf sich zog, zu betrachten. Ich gebe die Möglichkeit zu, daß solch' eine Richtung zu Plato's Zeit da war und von ihm verspottet werden konnte, obgleich man sonst nichts davon weiß; aber schon was den Sophistes anbetrißt, so ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Plato seine Periffage so weit getrieben haben sollte, als in diesem Gespräche geschieht²⁷⁾. Erstlich ist es Plato's Weise nicht (und gewiß nicht die Weise irgend eines verständigen, geschweige denn eines genialen Schriftstellers) verkehrte Ansichten mit ernster Miene lang und breit darzustellen, ohne sie zu widerlegen oder selbst sich nur dagegen zu erklären, was doch im Sophistes vermisst wird, wo vielmehr die durch das Dichotomisiren gewonnene Definition das am Schluß — recht unplatonisch — gezogene Resultat bildet; zweitens würde es überhaupt wenig geschmackvoll sein,

25) Zeller wenigstens erkennt dieß an, indem er durch seine ganze Darstellung der platonischen Politik (S. 573—598 seiner Philosophie der Griech. Bd. II. Abth. I. 2te Aufl. 1859) die Ansicht vertritt, daß der Politikos „die Staatslehre begründe“, wie er sich S. 342 ausdrückt.

26) Zuerst im Mythos (p. 269) *τὸ κατὰ ταῦτ' αἰεὶ καὶ τοῦτον εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνους*; sodann p. 285. E und p. 286. A: *τὰ γὰρ ἀσώματα κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται — τούτων δὲ ἕνεκα πάντ' ἔστι τὰ νῦν λεγόμενα*, nämlich um dialektischer zu werden.

27) Vgl. meine Abh. S. 19. 20.

den Leser einen großen Theil des Gespräches hindurch, wie im Sophistes geschieht, mit diesen Diäresen zu plagen, wenn man sie mit einigen Strichen genug hätte persifliren können. Und versteht etwa Plato diese letztere Kunst nicht? Aber das Schlimmste nun ist, daß dieselbe fremdende Manier im Politikos gerade so, wie sie im Sophistes den Leser ermüdet hat, wiederkehrt und nicht nur ohne allen Spaß fortgesetzt, sondern gewissermassen gesteigert und erweitert wird. Nicht der Hauptbegriff des Politikers allein verfällt dieser dichotomischen Kunst, sondern auch der des Webers; und es geschieht mit aufrichtigem Bedauern, daß einmal von ihr nothgedrungen abgewichen wird (p. 287. B). Sieht dieß Plato ähnlich? Noch mehr. Dem Verfasser waren wegen dieser seiner im Sophistes angewandten weitschweifigen Methode entweder von anderer Seite her Einwendungen gemacht worden oder er war dieserhalb selbst bedenklich geworden, da ihm wohl der Gedanke aufsteigen mochte, daß im Grunde genommen alle seine Dichotomien die behandelten Begriffe um Nichts klarer machten; er findet sich daher gemüßigt, im Politikos eine besondere Vertheidigung derselben zu unternehmen (p. 283. B — p. 285. D. p. 306. A), worin er ausführt, daß die Sache so und nicht anders angegriffen werden, daß man insbesondere die Längen nicht scheuen dürfe, weil man dadurch, wie wiederholt und gleichsam in einem Athem versichert wird, dialectischer und erfindsamer würde (p. 285. D. 286. E. 287. A). Ich frage, ob dieß Alles den geringsten Sinn hat, wenn das dichotomische Wesen nur scherzhaft gemeint ist? Wer sich an dem wiederholt ausgesprochenen Sage des Dialoges, Alles diene ja nur dazu, dialectischer und erfindsamer zu werden, als einem echtphilosophischen und platonischen, ernstem Sage ergötzt²⁸⁾, warum ergötzt er sich nicht auch an den zu diesem Zwecke angewandten Mitteln, eben den Dichotomien? Traut man aber einem Denker, wie Plato, nicht so gedankenschwache Dichotomien zu, wie sie der Politikos darbietet, so darf man auch nicht aus der Phrase, das ganze Verfahren diene, um dialectischer zu werden, den platonischen Ursprung der Schriften folgern wollen. Hätte Plato, einmal den unmöglichen Fall als wirklich gesetzt, daß er auf eine so langweilige und verwirrende Weise im Sophistes habe scherzen wollen, im Politikos mit Fortsetzung des Scherzes diesen noch dazu ernsthaft vertheidigen dürfen? Mußte er im zweiten Dialoge nicht vielmehr die unverständigen Leser, die seine Scherze im Sophistes für Ernst genommen hatten, wegen dieses Mißverständnisses aufziehen, statt den Scherz als Ernst gegen sie ernst zu vertheidigen? Heißt es nicht die Leser absichtlich in die Irre führen, wenn er ein angewendetes falsches Verfahren, das im Sophistes nur verhöhnt werden sollte, im Politikos als ein Schwieriges, leicht zu Verstehen führendes, aber doch nothwendiges schildert und

28) Indessen ist dieß gar kein platonischer, sondern vielmehr ein aristotelischer Satz. Vgl. Topik I c. 2.

demgemäß zugleich thatsächlich anwendet, immer wieder darauf zurückkommend und es bei der Definition benutzend? Leugne man es doch also nicht länger, daß die Diäresen von dem Autor beider Gespräche wirklich ernst gemeint seien! Zumal der Hauptunterredner sie macht, der Antwortende sie acceptirt und sie überdies durch das Stillschweigen seines älteren Namensvetters, des weisesten der Hellenen, bestätigt werden. Auch die Zuflucht bleibt nicht übrig, daß alle diese Schwierigkeiten in dem dritten Gespräche, dem „leider nicht geschriebenen“ Philosophos ihre Lösung gefunden haben würden. Man denkt sich diesen Philosophos gern als eine Art von messianischem Retter, bestimmt die Sünden seiner beiden Vorgänger auszutilgen. Aber leider schneidet der Anfang des Politikos auch diese Hülfe ab. Denn da ist mit dürren Worten gesagt, daß der Cleat auch den dritten Mann, den Philosophen darstellen werde, wie dieß übrigens schon der Anfang des Sophistes vermuthen läßt; und wenn Socrates jenem einen dreifachen Dank soll sagen müssen, konnte er doch sicher nicht, wie die Benignität der Ausleger hier etwa anzunehmen geneigt sein möchte, jenen wegen seiner Aufstellungen in den beiden ersten Gesprächen durch eigene Wortführung im dritten widerlegen sollen.

Aber, so höre ich die Gegner sagen, sei es mit den Dichotomien wie es wolle — vielleicht sind sie nichts als eine jugendliche Ueber-eilung Plato's — das Hauptgewicht für die Methode in beiden Gesprächen fällt gar nicht in sie, sondern vielmehr in das socratisch-platonische Inductionsverfahren, welches der Verfasser nicht nur praktisch sehr wohl anzuwenden versteht, sondern worüber er auch theoretische Einsicht zeigt. Heißt es nicht p. 277. D: *χαλεπὸν μὴ παραδείγμασι χρωόμενον ἰκανῶς ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μειζόνων κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἷον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα ἀπὸ πάλιν ὄσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν*. Und wieder 278. C: *οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἰκανῶς συνειλήφραμεν, ὅτι παραδείγματος γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὅποταν ὄν ταῦτόν ἐν ἑτέρῳ διεσπασμένῳ δοξαζόμενον ὁρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφορ μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελεῖ;* Ist da nicht die platonische Lehre von der Wiedererinnerung und zwar durch epagogisches Verfahren ausgedrückt? Und jenen Aussprüchen entspricht die Thatsache, daß im Sophistes wie im Politikos die Begriffsbestimmung mit Hülfe von Paradigmen vollzogen wird! Darauf ist nun zu erwiedern, daß die Uebereinstimmung des Verfassers mit der socratisch-platonischen Inductionsmethode eben nur scheinbar ist. Die wahre, von Socrates zuerst eingeführte und in den platonischen Dialogen fortwährend in Anwendung kommende Epagogik geht, wie jeder Leser derselben weiß, darauf aus, das Wesen oder den Begriff der Sache aus deren Erscheinungen, welche die Erfahrung darbietet, aufsteigend zu gewinnen; sie leitet also das Denken aus der sinnlich dargebotenen Vielheit zur begrifflichen Einheit empor. Unser Verfasser braucht aber das Paradiigma, das für ihn den bei Plato

gewöhnlichen Sinn des ideellen Vorbildes eingebüßt hat, nicht zur begrifflichen Erörterung, sondern umgekehrt zur Versinnlichung des Wesens der Sache. So nimmt er den Weber als Paradigma des Herrschers nicht zu dem Zweck, aus der Webekunst den ihr mit der Regierungskunst etwa gemeinsamen Begriff des Vereinigens und der Verknüpfung (wie ἀρμύζω u. dgl.) zu ziehen, sondern ihm erscheint die Regierungskunst selbst immer unter dem Bilde der Weberei, wie denn die Ausdrücke ὑφασμα und πλέγμα noch in der Schlußdefinition, ohne die er es nun einmal nicht thut, vorkommen (p. 311. C). Und so wenig epagogisch verfährt er, daß er sogar mit den Paradigmen zu wechseln liebt, also z. B. den Politikos zuerst immer unter dem Bilde des Hirten, später erst unter dem des Webers faßt. Ganz dasselbe findet im Sophisten Statt. Sein Verfahren ist also gar nicht epagogisch, sondern paradigmatisch zu nennen: ein gewaltiger Unterschied, womit gegen die schon von Aristoteles ausgesprochene Regel verstoßen ist, daß man mit Metaphern nicht dialogisiren und nicht definiren solle, weil sich dadurch kein wahrer Schluß gewinnen lasse²⁹⁾. Boetische Seelen mögen daher immerhin die Art, wie unser Verfasser die Kunst des Sophisten und des Staatsmannes mit andern Künften vergleicht, dichterisch schön finden; platonisch und philosophisch ist sie nicht.

Was die Composition des Gespräches betrifft, so ließe sich neben vielen und bedeutenden Mängeln besonders der rügen, daß der Verfasser das ponere totum, worin der Probestein der Meisterschaft liegt, im Gegensatz zu Plato gar nicht versteht, doch würde dieß ein weiteres Eingehen nicht nur auf die Einzelheiten des Gespräches selbst, sondern auch auf die echten Dialoge selbst erfordern und die Grenzen des dieser Abhandlung ungefähr zugemessenen Umfanges weit überschreiten. Ich gehe daher gleich auf den Inhalt des Dialoges über, wobei ich mich wieder nur an ein Paar Hauptpunkte, die aber meinem Zwecke hoffentlich entsprechen werden, halten will.

Den politischen Grundgedanken des Verfassers, sein Staatsideal, haben wir kennen gelernt. Man will nun gefunden haben, daß sich dasselbe von dem Staatsideal der platonischen Republik, der Philosophenherrschaft, nicht eben entferne; denn die ἐπιστήμη, worauf nach Politikos p. 293 in dem besten Staate alle obrigkeitlichen Angelegenheiten beruhen müssen, sei doch diejenige Erkenntniß, welche sich in dem Wissen von den Ideen vollendet, ganz wie auch in der Republik. Dagegen ist zu bemerken, daß die staatsmännische ἐπιστήμη im Politikos allerdings nichts weniger als die ideale Wissenschaft im Sinne Plato's, daß sie ja als eine Unterabtheilung der ἐπιτακτικὴ bestimmt ist und innerhalb dieser sich auf die Herdenzucht der ungehörnten Landbewohner bezieht, bei der Menschen und Säue traulich coordinirt werden.

29) Analyt. Post. B. 13 ed. Bekker. p. 97 in fine. Vgl. Anal. Priora B. 24 ed. Bekker. p. 69.

Der Verfertiger des Politikos denkt sich die philosophische Episteme sicher als eine ganz allgemeine, auf alle Begriffe behufs deren Diärese sich erstreckende, die des politischen Mannes denkt er sich aber als eine mit Verständniß der menschlich-politischen Charactere verbundene Routine. Der königliche Mann unseres Gespräches erscheint niemals als theoretischer, philosophischer Denker, sondern immer als praktischer Künstler, er heißt zwar *μετὰ φρονήσεως βασιλικός*, aber *φρόνησις* soll gerade das praktische Wissen bezeichnen; es wird daher immer das Hauptgewicht auf seine *τέχνη*, auf seine *ῥώμη τῆς τέχνης* gelegt³⁰). Der von einigen Erklärern ausgesprochene Satz, daß in unserm Gespräche der echte Dialectiker als der wahre Staatsmann erscheine, ist also geradezu falsch und wird fälschlich in dasselbe hineininterpretirt. Am allerwenigsten darf man sich dafür, wie z. B. Deuschle³²) thut, auf die zu diesem Ende angezogene Stelle berufen, wo es heißt, die Untersuchung über den Politikos werde nur angestellt, um überhaupt dialectischer zu werden (s. oben S. 70 u. 74). Mit ganz demselben Rechte könnte man ja auch Philosoph und Sophist identificiren, da nach der Meinung des Verfassers die Untersuchung über den Sophistes gleichfalls dialectischer machen muß. Noch unglücklicher aber ist die Berufung auf den Guthydemus, besonders p. 291 fgg., weil erstlich durch diese Berufung nicht bewiesen werden kann, daß die daselbst vorkommende *βασιλική* mit der unseres Verfassers etwas mehr als den bloßen Namen gemeinsam hat, zweitens aber gerade durch diese Vergleichung der gelle Unterschied zwischen der Denkweise Plato's und der des Verfassers beider in Rede stehender Gespräche, dazu noch die sichtsliche Nachahmung, welche der Letztere dem Guthydem neben dem Theätet zu Theil werden läßt (novon nachher) in die Augen springt. Die Herrscher der platonischen Politik sind also philosophische Theoretiker, der königliche Mann des Politikos aber ein praktischer Künstler; und nur durch diese Auffassung ist die ganze Unterscheidung von *σοφιστής*, *πολιτικός* und *φιλόσοφος* möglich, von der ja unser Verfasser ausgeht, um drei verschiedene Gespräche darauf zu gründen — eine Unterscheidung, die was die beiden letzteren Begriffe anbetrifft, so unplatonisch als möglich, dagegen dem Aristotelismus gemäß ist³³). Bei Plato herrscht, wie in der Welt überhaupt, so auch im wahren Staate die Idee und mittels ihrer die gleichsam unpersönlich gedachten Vertreter derselben: im Politikos tritt dagegen der mit dem einzigen Weltregierer verglichene Herrscher auf, welcher über dem gesetzlichen Maß erhaben, durch individuelle Kunst die Harmonie des Ganzen wahrt. Wird man bei dieser Figur

30) p. 294. A. p. 289. E (ebendaf. D *βασιλική πρᾶξις*). p. 297. A *μετὰ νοῦ καὶ τέχνης κτλ.*

31) p. 297. A.

32) H. a. D. S. 2.

33) Arist. Polit. L. VII c. II.

an das Streben der Stoiker erinnert, ein Ideal menschlicher Persönlichkeit aufzustellen, dem sich freilich der dritte Theil, der φιλόσοφος, am meisten genähert haben würde, so ist andererseits doch diese Figur, dem Sophisten des σοφιστής entsprechend, dürftig genug gehalten; und wie dort an die Stelle der concreten, lebensvollen Figuren und Charactermasken der einzelnen Sophisten, wie sie z. B. im Protagoras und Guthydem, Hippias und Gorgias, in der Republik u. s. w. uns ergöhen, eine in ganz abstrakter Gedankenblässe gehaltene Definition des sophistischen Wesens tritt, so erfahren wir auch im Politikos vor allen Vorbereitungen über die Hauptsache, den Besitzer der königlichen Kunst, im Grunde genommen wenig mehr, als daß er zu herrschen berechtigter sei, als das Gesetz. Diese Vertheidigung, ja Anpreisung des politischen Absolutismus, welche den Grundton des Politikos bildet, ist für Plato unerhört, dessen Hinneigung zum Aristokratismus nicht nur die ideale Construction seiner Republik ausdrücklich bezeugt, sondern auch seine Lebensgeschichte. Plato theilt mit dem Verfasser des Politikos wohl die Abneigung gegen die Demokratie, ist aber von dessen politischer Theorie durch den maßgebenden Unterschied getrennt, daß er, Plato, im Sinne des klassischen Hellenenthums einen objectiven Staatszweck (bei ihm die Idee der Gerechtigkeit) setzt, während der Politikos keinen allgemeinen Staatszweck kennt, sondern nur die subjective Befriedigung der den Staat bildenden (das εὖ ζῆν), in mehr moderner, aristotelischer Weise zu Grunde legt. Dieser Gegensatz entspricht in der historischen Entwicklung Griechenlands dem Gegensatz des freien Republikanismus und der macedonischen Weltmonarchie. Zu Plato's Zeiten konnte man in der Politik wohl noch gar nicht absolutistisch denken³⁴;

34) Hoffentlich wird Niemand einwerfen, daß Plato's auf den jüngern Dionysius gesetzte Hoffnungen diesem Satze entgegenlaufen. Es galt eben, den jungen Herrscher durch eine wahre Aristokratie und Hetärie philosophischer Männer zu lenken. Und das Mißlingen dieses Planes wird Plato's Vertrauen auf individuelle Herrschertugend im Gegensatz zur Gesetzesherrschaft nicht grade vermehrt haben. In den Leges IX (p. 874. E. p. 875. E) drückt er sich darüber auf's Stärkste aus, daß Gesetze herrschen müssen, weil es eben keinen persönlich gewordenen νόος geben könne und selbst der beste Wille eines Herrschers, nach dem *κοινή συμφέρον* zu regieren, an den schlechten Neigungen zu Grunde gehen werde (*ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θυγατρὴ φύσις αὐτῶν ὁμιήσει αἰετ*). Vielleicht könnte man aber grade durch diese Stelle auf den Gedanken gebracht werden, daß Plato das im Politikos Aufgestellte gewissermassen zurücknehmen und seine früheren günstigen Aeußerungen über den Absolutismus, durch Erfahrung belehrt, auf das richtige Maß zurückführen wolle. Dem widerspricht zweierlei. Zuerst ist anzunehmen, daß Plato einen etwaigen Widerruf ausdrücklicher, sicherlich mit näherer Andeutung dessen, was er gesagt und wie er es gesagt, gemacht haben würde. Sodann darf der Politikos mit dem Sophistes auch von denen, welche beide Gespräche für platonisch halten, nicht in ein Lebensalter des Philosophen gestellt werden, wo er noch Dinge zu schreiben fähig war, die spätern Widerruf verdienen. In der That ist aber jene Betrachtung,

nach dem Eingriff des macedonischen Königthums aber war es möglich, alle diese Controversen in Betracht zu ziehen, welche des Aristoteles Politik und der Politikos über die Frage: Absolutismus oder Gesetzesherrschaft? aufwerfen.

Ob ich nun zum Verhältniß des aristotelischen Werkes mit dem Politikos komme, muß ich mit ein Paar Worten noch die Verschiedenheit berühren, welche in der Darstellung der mannigfaltigen, guten wie schlechten Staatsformen zwischen dem Letztern und Plato's Republik obwaltet. Dieser, der speculative Aristokrat, giebt uns eine nach innern Momenten sich fortbewegende Dialektik der Staatsverfassungen (Rep. L. VIII p. 543 fgg.); jener, der realistische Absolutist, unterscheidet wie (nach?) Aristoteles ganz äußerlich dem numerischen Verhältniß der Herrscher gemäß. Wie bewundernswürdig ist nicht Plato's, auf tiefer Ergründung des Laufes menschlicher Dinge beruhende Auseinandersetzung des Wechsels der Staatsformen wie der Laster, den innere Nothwendigkeit im Gefolge sittlichen Verfalles herbeiführt; mit wie unauslöschlichen Zügen hat er uns nicht in der Republik den Uebergang aus der Herrschaft der Idee durch die Besten zur Herrschaft der Besitzenden, von da zur Oligarchie, dann wieder zur Demokratie und endlich zu der daraus entspringenden Tyrannis gezeichnet! Im Politikos dagegen wird die Güte der Verfassung nach der Anzahl der Herrscher bemessen, da es um so besser sei, je wenigere regieren³⁵). Nur gezwungenes Deuteln kann hier eine Ausgleichung zu Stande bringen³⁶).

Die Aufzählung der Staatsformen stimmt bei unserm Verfasser mit der bei Aristoteles merkwürdig überein. Kein Wunder, wird man

daß auch das beste Naturell eines Herrschers den Zügel der Gesetze nöthig hat, um nicht aus Leidenschaft und Selbstsucht tyrannisch zu werden, so nahe liegend, daß Plato wohl auch ohne seine sicilischen Erfahrungen und vor denselben darauf kommen mußte. Nur das oberflächliche Denken des Verfälschers des Politikos konnte ihn in der Weise einseitig auffassen und die einseitige Auffassung in der Weise outriren, wie es im Politikos geschehen ist. Denn daß dem Politikos die angezogene Stelle der Leges voranliegt, leidet doch wieder keinen Zweifel.

35) p. 292. Vgl. p. 202. E — p. 203. B.

36) Man hat Suckows (die w. u. f. Form der platon. Schriften. Berlin, 1855. S. 75 fgg.) Gründe wohl abgewiesen, aber nicht widerlegt. Suckow hat sich dadurch geschadet, daß er den Sophistes als echt platonisch annahm und das Verhältniß des Aristoteles zu Plato ganz unrichtig aufsaßte. Wenn ihn in letzterer Hinsicht Ueberweg mit Recht bekämpft, so ist dadurch immer noch nicht der Kern von Suckows Argumenten berührt worden. Und ebensovienig, wie Ueberweg Suckows Gründe entkräftigen konnte, haben Hermann, Steinhart oder gar Stallbaum die Gründe Suckows widerlegt, was Deutsche nur Unkundige glauben machen wird (der plat. Politikos S. 2). Steinharts Einleitung bekundet sogar trotz des Festhaltens an der Echtheit des Dialogs manche Bedenken, weil nicht geringe Einsicht in die Unvollkommenheiten desselben (vergl. S. 582. 584. 588. 595. 609 u. f. w.).

sagen, da Aristoteles ja ausdrücklich bemerkt, daß ein Anderer vor ihm ebenso eintheile — dieser Andere ist eben der Verfasser des Politikos. Bekanntlich das Hauptargument für den platonischen Ursprung dieses Gesprächs! Aber noch mehr. Es ist eine zweite Beziehung zwischen der Politik des Aristoteles und dem Politikos ausgefunden worden in der Stelle, wo ersterer gleich zu Anfang es tadelt, daß man den *πολιτικός* und *βασιλικός* und *οικονομικός* und *δεσποτικός* identificire, was auf Politikos p. 259. C zu gehen scheint: *οκοῦν φανερόν ὡς ἐπιστήμη μία περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα· ταύτην δὲ εἴτε βασιλικὴν εἴτε πολιτικὴν εἴτε οἰκονομικὴν τις ὀνομάζει μηδὲν αὐτῷ διαφερώμεθα*³⁷⁾. Ich füge noch Mehreres hinzu. In der aristotelischen Politik L. III c. X ist die Frage aufgeworfen, ob es besser sei, von den besten Menschen oder von den besten Gesetzen beherrscht zu werden. Wenn diese Frage selbst schon an den Politikos erinnert, so noch viel mehr die weitere Inbetrachtung dieser Aporie. Die Absolutisten, so erklärt Aristoteles übereinstimmend mit dem im Politikos Vorgetragenen, machen die abstracte Allgemeinheit des Gesetzes geltend, welches nicht für die *πρὸς πίπτοντα* vorschreibe³⁸⁾; der Herrscher wird für das Einzelne bessere Befehle geben können³⁹⁾. Sollen Gesetze gegeben sein, so müssen sie nicht unbedingt binden (*μὴ κυρίους εἶναι*), sondern corrigirt werden können⁴⁰⁾. Im folgenden Kapitel wird von ihm dann bei der Verwerfung des Absolutismus das Beispiel der Künste abgewiesen, namentlich das des Arztes⁴¹⁾. Alle diese Dinge erinnern zu lebhaft an den Politikos, als daß man sich dem Dilemma entziehen könnte, daß entweder Aristoteles bei seiner Politik das Gespräch vor sich gehabt, oder aber der Verfasser desselben die aristotelische Politik benutzt habe. In letzterem Falle nun wäre der *τις τῶν πρότερον* ein unbekannter Dritter und Plato's Autorschaft fiel von selbst weg; ich brauche also nur den ersten Fall in Betracht zu nehmen. Die Frage ist hier: Wäre es denkbar, daß Aristoteles, welcher in der Politik fast allein mit Plato als Vorgänger sich kritisch auseinandersetzen hat und dieß auch bekanntlich, was Republik und Gesetze betrifft, in sehr ausgedehnter Weise thut, welcher dabei Plato und diese Werke Plato's wiederholt nennt⁴²⁾ — daß derselbe Aristoteles, indem er nicht minder die Aufstellungen des Dialogs Politikos in Betracht zieht, diesen nie als platonisch genannt und ihn niemals mit den andern politischen Schriften Plato's in Beziehung gebracht

37) Und vorher p. 259. B: *τί δὲ; μεγάλης σχῆμα οὐκλήσεως ἢ σμικρᾶς αὐ πόλεως ὄγκος μῶν τι πρὸς ἀρχὴν διοίσετον; οὐδὲν.* Aristoteles sagt: *ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οὐκίαν ἢ σμικρὰν πόλιν.*

38) Vgl. Polit. p. 294. B. C.

39) Vgl. Polit. p. 293. C. D.

40) Vgl. Polit. p. 295—296.

41) Vgl. Polit. p. 292. B. 299. B.

42) Vgl. Ueberweg S. 133.

haben sollte? Würde insbesondere Aristoteles versäumt haben, Plato wegen dessen dann anzunehmender Inconsequenz, nämlich wegen der Differenzen zwischen jenen Werken und dem Politikos, zur Rechenschaft zu ziehen? Diese Fragen nun dürfen mit um so größerer Zuversicht verneint werden, als Aristoteles doch Republik und Gesetze wiederholt mit einander vergleicht (im 2ten Buch seiner Politik) und es ganz unglaublich erscheint, daß er in demselben Werke, wo er Plato so viel berücksichtigt, wo er ihn und seine Schriften so oft nennt — daß er in eben diesem Werke ihn außerdem noch als τὴν τῶν πρότερον einmal bezeichnet haben und doch wieder nicht auf die Abweichungen des Politikos von den platonischen Dialogen eingegangen sein sollte. Auch das kann nicht befremden, daß Aristoteles manche Sätze, zumal die Schlußerörterung des Politikos, mit Stillschweigen übergeht. Er konnte dieß um so mehr thun, als er darin ohne Zweifel wiedergegebene Reminiscenzen aus Plato's Schriften erkannte, die noch einmal zu kritisiren ihm sehr überflüssig erscheinen mußte. Wenn aus den philosophischen Herrschern der platonischen Republik hier der königliche Mann, aus den Wächtern der tapfere, aus dem χορηγησιατικὸν der besonnene Theil des Volkes geworden ist, wenn statt der Idee der Gerechtigkeit die Weisheit des Regierers hier den Staat zusammenhält, so hatte Aristoteles wohl nicht nöthig, sich mit solcher halbahren Nachahmung der großen Gedanken Plato's länger zu befassen.

Daß die politische Weisheit unseres Dialoges nicht sonderlich tief sei, haben nun zwar verschiedene, unbefangene Erklärer desselben mehr oder weniger bereits erkannt; grade deswegen sind sie aber geneigt, das Politische darin nur als die Außenseite, als eine Art Außengeschild für tieferen Gehalt zu erklären, als ein Beiwerk, hinter dem auch der Mythos vom Wechsel der Weltalter (p. 269. C—274. E) seinen besonderen, tiefer liegenden Sinn, um dessen Enthüllung sich zumal Deuschle's schon erwähnte Abhandlung⁴³⁾ dreht, seiner Meinung nach der Schlüssel zum Verständniß des Dialoges. Anknüpfend, wie es scheint, an eine Aeußerung Steinhardt's⁴⁴⁾, hat Deuschle zu zeigen versucht, daß „Plato“ in diesem Mythos mittels des zeitlichen Nacheinanders zweier Welten das Nebeneinander des transcendenten Reichs der Ideen und der Erscheinungswelt habe veranschaulichen wollen⁴⁵⁾.

Wenn man bedenkt, daß sowohl im Sophistes wie im Politikos die Ideen vorkommen, sogar in dem erstern Dialoge die Freunde der Ideen schon bekämpft werden⁴⁶⁾, so leidet es keinen Zweifel, daß wenn

43) Siehe oben S. 65. 66.

44) N. a. D. S. 598—599.

45) S. 6—7 u. s. w. Susemihls Aeußerungen (S. 316 f. Werkes) dienen dabei Deuschle, wie er selbst anführt, als weitere Stütze.

46) p. 246. B fgg.

man Plato für den Verfasser beider Gespräche hält, man davon ausgehen muß, er habe sie zu einer Zeit geschrieben, wo er mit sich und seinen Lesern über die Ideenlehre völlig im Reinen war⁴⁷⁾. Wie in aller Welt soll er nun — so müssen wir der Deutschen Hypothese gegenüber zunächst fragen — dazu kommen, im *Politikos* dieselbe Ideenlehre, welche er in anderweitigen kurzen Erwähnungen als bekannt und selbstverständlich voraussetzt⁴⁸⁾, in mythischer Hülle geheimnißvoll vorzutragen? Und in welcher Hülle! Die Interpreten nehmen in der Regel zwei kosmische Zustände an, von denen der Mythos erzähle, aber wie es da steht, sind ja drei, nämlich 1) die Zeit unter *Kronos*, wo Gott die Drehung der Welt besorgt, 2) die Zeit selbständiger Weltbewegung, 3) das Wiedezugreifen Gottes, wobei es heißt, daß er nunmehr die Welt unsterblich und alterlos mache (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρα περιόδῳ στρέψας κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται* p. 273. E). Nichts wäre ungeschickter gewesen, als den Gegensatz von Ideenwelt und Erscheinungswelt durch ein Bild, in dem drei Zustände wechseln, ausdrücken zu wollen. Ferner aber kommt ja in der vermeinten Allegorie die Ideenwelt selbst vor! Es heißt p. 269. D: *τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταυτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις*, was sich nur auf die Ideen beziehen kann⁴⁹⁾. Es wird an dieser Stelle mit deutlichen Worten und keineswegs allegorisch der Gegensatz der bewegungslosen Ideenwelt und der körperlichen, also beweglichen, theils durch Gott, theils selbständig beweglichen Erscheinungswelt hervorgehoben. Und nun soll diese letztere im Mythos wieder den Gegensatz zwischen ihr selbst und der

47) Wie Bonitz und auch Zeller (a. a. O. S. 342) mit Recht annehmen.

48) S. oben S. 73.

49) Unser Verfasser hat bei dieser seiner Aeußerung freilich vergessen, daß er im *Sophistes*, an jener Stelle wo er Plato kritisiert und dessen Begriff der *κοινωνία* in Anspruch nimmt (p. 248. A — 249. D), den Ideen Leben und Bewegung zugesprochen hat; wir dürfen es aber mit ihm so genau nicht nehmen. Uebrigens mache ich auf diesen Umstand als ein schönes Argument diejenigen aufmerksam, welche mit Hermann annehmen, daß zwischen *Sophistes* und *Politikos* eine längere Zeit liege. Sie können sagen: „Plato“ habe im *Sophistes* den Versuch gemacht, den Ideen Bewegungskraft beizumessen, sei aber in der Zwischenzeit von diesem Gedanken wieder zurückgekommen und retractive nun im *Politikos* u. s. w. Im Ernst gesprochen: Die Ausführungen der Ideenlehre in beiden Dialogen sehen genau so aus, wie die gewohnheitsmäßige Anerkennung einer Lehre, deren genetische Begründung in Vergessenheit gerathen ist, die also nicht scharf, aber darum nur um so sublimier gefaßt wird und neben der gewöhnlichen realistischen Denkweise des Verfassers als ein überkommenes Dogma herläuft. Für Plato selbst, mochte er auch ein noch so hohes Alter erreicht haben, ist dergleichen unidentbar.

Ideenwelt bildlich repräsentiren? Dieß annehmen heißt wirklich annehmen, daß der Verfasser seine Leser habe verwirren oder narren wollen, statt belehren. Aber er schützt sich vor diesem Verdachte zu schmäblicher Gedankenlosigkeit selbst, indem er p. 286. A ausdrücklich erklärt, daß die Ideen (*τὰ ἀσώματα*, wie er sie nennt, *καλλίστα ὄντα καὶ μέγιστα*) nur *λόγῳ*, *ἄλλῳ δὲ οὐδενί* zu zeigen seien, er kann also den Mythos nicht als Symbol des Verhältnisses von Idee und Erscheinung haben betrachtet wissen wollen.

Die philosophischen Mythen der platonischen Epoche, woran ich bei dieser Gelegenheit erinnern möchte, sind überhaupt nicht Allegorien im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Plato selbst, von der Wahrheit durchdrungen, daß all' unser Wissen Stückwerk sei und daß der Mensch mit dem Thatsächlichen anzufangen und dessen bei aller Speculation nicht entbehren könne, scheut sich nicht, seinen Philosophen den Hintergrund sittlich-religiöser, an die Volksfage angeknüpfter Glaubenssätze zu geben, die den Horizont des Denkens bilden und sozusagen die Totalität des philosophischen Bewußtseins, das ohne sie lückenhaft bleiben würde, herstellen sollen. Diese, ich möchte sagen formelle Seite des Mythos hat unser Verfasser aus seinem Plato ganz richtig begriffen, obgleich er seinen Mythos, wie wir sehen werden, doch wieder dem Gehalt nach sehr unplatonisch gestaltet hat. Es ist also gar nicht daran zu denken, daß der Mythos des Politikos anders als eigentlich, anders als er dasteht, zu nehmen sei; und auch so, wie er dasteht, d. h. ohne Umdeutung, hat er nicht verfehlt, wegen seines „erhabenen“ Inhaltes die Bewunderung vieler zu erregen. Sein Grundgedanke ist, die bekannte Sage von der allmäligen Verschlechterung menschlicher Zustände (welche uns Hesiod und andere Dichter vollständig erzählen) an kosmische Verhältnisse anzuknüpfen. Aber er thut dieß so, daß er damit jener interessanten Sage einen ihr fremden Hintergrund unterschiebt. Er führt nämlich die Verschlechterung der menschlichen Zustände auf die Umkehr des Weltregiments zurück, ein Gedanke, für dessen allgemeine philosophische Berechtigung sich schwerlich etwas sagen läßt und welcher sicherlich nicht platonisch ist. Plato läßt die Welt aus dem Göttlich-Guten hervorgehen und leitet die menschliche Sündhaftigkeit aus dem freien Willen ab; unser Verfasser macht in aristotelischer Weise Gott zum Bewegungsprincip, und leitet den Verfall der menschlichen Unschuld von der Nothwendigkeit her (*ἐπειδὴ μεταβολὴν ἔδει γίγνεσθαι* p. 272. D). Wie will man dieß mit Plato's Anschauungen zusammenbringen? Bei dem gewagten Satze, daß Gott eine Zeitlang die Welt sich selbst überlasse, scheint übrigens unserm Verfasser nicht ganz wohl zu Muthe gewesen zu sein, denn er bemüht sich durch eine besondere Argumentation seine Leser von der Nothwendigkeit dieser Annahme zu überzeugen, indem er erklärt, daß nichts weiter übrig bleibe, als sie, weil wir doch weder immerwährende Selbstbewegung, noch immerwährendes Gottesregiment

und ebensowenig zwei einander entgegenarbeitende Götter (p. 269. E) für die Welt annehmen könnten⁵⁰). Wir fragen ganz von selbst: warum nicht immerwährende Selbstbewegung, wenn, wie die Interpreten behaupten, „hier zuerst“⁵¹) die platonische Weltseele gelehrt ist? Oder warum nicht immerwährendes Gottesregiment, nachdem das aristotelische *πρῶτον κινῶν* unserm Verfasser doch bekannt und von ihm anerkannt ist? Die Antwort fällt einfach dahin aus, daß unser Verfasser eben zwei einander entgegengesetzte Zustände der Menschen braucht, um den göttlichen Staatsmann vom irdischen zu unterscheiden, und daß er diese nicht anders kosmisch begründen konnte, als wenn er zwischen Plato's Weltseelentheorie und des Aristoteles Theorie vom göttlichen Beweger eine mittlere Proportionale zog. Daß er damit inconsequent und unphilosophisch wird, ist freilich gewiß, denn wie will man sich seinen Gedankengang anders verständlich machen, ohne den dastehenden Sätzen Zwang anzuthun? Auch hier also tritt uns der Character der Halb Wahrheit, welcher dem mittelmäßigen, fremde Philosopheme zusammenhangslos und syncretistisch benutzenden Denken eigen zu sein pflegt, recht grell entgegen. Unser Verfasser leugnet die Weltseele nicht, nimmt sie aber auch nicht an; die Welt ist ein *ζῶον καὶ φρόνησιν ἐληχρὸς*, was streng genommen den göttlichen Beweger überflüssig macht, der ja bei Aristoteles erst an die Stelle der aufgegebenen Weltseele getreten ist; andererseits durste das göttliche Regiment nicht immerwährend bestehen, weil sonst die menschliche Staatenbildung nach der Meinung des Verfassers nicht vor sich ging. Wie unplatonisch nun die Vorstellung eines sich aus Nothwendigkeit von der Welt zurückziehenden Gottes ist und daß damit nach stoischer Art auf überwundene Standpunkte der früheren Periode, wie etwa den Heracliteismus, zurückgegangen sei, brauche ich nicht erst auseinanderzusetzen. Noch weniger kommt es darauf an, auf mancherlei Unklarheiten, ja Unbegreiflichkeiten im Innern des Mythos selbst hinzuweisen; es genügt die Bemerkung, daß unseres Verfassers Dichtung wieder den theologischen, noch den kosmologischen, noch den ethischen Anschauungen Plato's gerecht geworden ist. Und sage man nur nicht etwa wieder, daß Plato in jugendlicher Unbesonnenheit so etwas gedichtet habe! Der jugendliche Plato war ein Schüler des Socrates, von dessen religiösem und sittlichem Ernste uns nicht nur zahlreiche Züge der Tradition, sondern insbesondere Xenophon's Memorabilien und Plato's Schriften selbst genügendes Zeugniß ablegen. Die Allgegenwart, Güte und daraus fließende Vorsehung des göttlichen Wesens lehrte Socrates und lehrt

50) Vielleicht bezieht er sich mit diesem letztern Gedanken auf die famose Stelle der *Leges* von der guten und bösen Weltseele (p. 895 fgg.), welche auch sonst an seine kosmologischen Lucubrationen erinnert.

51) *Eusemiol.* S. 317.

52) p. 269. C.

mit ihm übereinstimmend auch Plato, letzterer sowohl in seinen frühern als in seinen spätern großen Werken. Wie stimmt dazu der Gottesbegriff und die Kosmologie des Politikos? Selbst das ist nicht im Geiste Plato's, daß der Mythos dieses Dialogs zum Unterbau, wenigstens zum Fortschritt der philosophischen Betrachtung dient: Plato läßt die Mythen immer da eintreten, wo die Speculation aufhört, indem er auf diese Weise die Mängel des Wissens durch die kindliche Weisheit religiöser Sage ergänzt. Niemals aber benutzt er diese zur Basis der Fortbewegung wissenschaftlicher Untersuchung selbst. Solches geschieht aber im Politikos, indem nach der Weise mancher antiker wie moderner Staatslehrer das Bild des göttlichen Herrschers auf den irdischen König übertragen wird: was als eigentliche Veranlassung der Einmischung des ganzen Mythos sowohl zu Anfang (p. 268. D) und in der Mitte (p. 272. D) als am Ende zweimal (p. 273. E. 274. E. 275. A. B) hervorgehoben ist.

Wie aber Plato selbst die betreffende Sage gestaltet haben würde, das dürfen wir nicht bloß aus allgemeiner Conjectur vermuthen; wir wissen es sehr bestimmt aus den Leges, in welchen die Grundlage und das Vorbild des Politikos-Mythos enthalten ist. Im 4ten Buch derselben (p. 713. B) spricht Plato vom Leben der Menschen unter Kronos und der von diesem Gott eingefetzten Dämonen-Herrschaft überirdischer Güter: wobei er ganz im Sinne der schönen, aus Hesiodus, Ovidius u. s. w. uns bekannten Volks Sage die alte Menschheit als das bessere Geschlecht bezeichnet und die Nachahmung ihrer glücklichen Zustände nicht bloß als für die heutigen Menschen, sondern für alle Menschen maßgebend bezeichnet. Vergleicht man beide Mythen, so springt sofort in die Augen, daß der im Politikos enthaltene aus der Benutzung des in den Leges vorkommenden geflossen sei, wobei ein weiterer Ausbau, ein kosmologischer Unterbau und sonstige Weithaten hinzugefügt worden sind, die den Character des Ganzen, wie schon oben bemerkt, wesentlich alterirten; nicht aber kann sich der einfachere und dem ursprünglichen Geiste der Sage vollkommen treu gebliebene Mythos der Leges nach jenem mit fremden Elementen entstellten Politikos-Mythos gerichtet haben. Die letztere, das wahre Sachverhältniß grade umkehrende Deutung würde auch sicherlich Niemandem eingefallen sein, wenn man dabei nicht von der schon aus anderweitigen Scheingründen festgewordenen Ansicht ausgegangen wäre, daß der Politikos lange vor den Leges, etwa in Plato's „megarischer Periode“ verfaßt sein müsse. Wissen wir nun mit ziemlicher Sicherheit, daß die Leges eine der letzten, vielleicht die allerletzten, weil von ihm selbst nicht vollendete und in der uns vorliegenden Gestalt nicht hinterlassene Arbeit Plato's ist, so erwächst aus der Einsicht in das wahre Zeitverhältniß beider Mythen zu einander ein neuer Grund für die Annahme der späteren Abfassung d. h. der Unechtheit des Politikos.

Daß der Verfasser des Politikos, wie der aufmerksame Leser

längst bemerkt haben wird, der Manier huldige, die aus seinen Quellen (Plato und Aristoteles) aufgenommenen Gedanken und Sätze nach seiner Art zu nuanciren und in einem, ihrem ursprünglichen Geiste oft ganz heterogenen Sinne anzubringen, weniger aus Mißverständniß, wie es scheint, als vielleicht um sich einen Anstrich von Originalität zu geben und die eigene Gedankenarmuth zu verbergen — daß er dieser Manier huldige, läßt sich an vielen andern Beispielen, besonders aber auch an der Art zeigen, wie er die platonische Jugendlehre gebraucht oder vielmehr mißbraucht. Diese Jugendlehre Plato's geht bekanntermaßen von der socratischen Einheit der Tugend aus, und wenn verschiedene einzelne Tugenden von ihm angenommen werden, so geschieht es nur, weil er unsere Seele, wie dieß in der Republik entwickelt wird, mit verschiedenen Vermögen ausgerüstet oder nach verschiedenen Richtungen hin thätig sein läßt, deren sittliche Vollendung mit den entsprechenden Namen der Tugenden bezeichnet werden. Je nachdem nun das eine oder das andere Seelenvermögen in dem einen oder andern Falle vorwiegt, wird nach Plato auch die darauf bezügliche Tugend in der sittlichen Seele vorwiegend walten, worauf sich dann im Idealstaate die Gliederung der Stände gründet: Plato meint dabei aber weder jemals in abstracto einen Gegensatz der verschiedenen Tugenden gegeneinander, noch kann er annehmen, daß in concreto die einzelnen Individuen, sofern sie ihrem vorwiegenden Seelenvermögen zufolge eine einzelne Tugend besonders vertreten, damit auch gänzlich derjenigen Tugenden, die sie im Staate nicht vertreten oder wonach sie nicht genannt werden, entbehren. Denn damit würde eben die einzelne Tugend selbst und das sittliche Ebenmaß des Characters aufgehoben sein. Nun wird in den Gesetzen allerdings, besonders Buch XII p. 963 f., die Tugend in ihre *εἶδη* geschieden und diese einzelnen Species werden auf Naturbestimmtheiten zurückgeführt, die an sich Gegensätze bilden: aber diese Stellen, an welche der Verfasser des Politikos allerdings angeknüpft zu haben scheint, sind doch wiederum nicht so zu verstehen, als ob die Tugenden in sich selbst einander entgegengesetzt wären, was vielmehr ausdrücklich verneint wird (p. 964. A). Unser Verfasser aber, damit nur sein Paradigma des Wollenwebers auf den Politiker Anwendung finden könne, muß einen solchen Gegensatz einführen, wodurch nun die socratisch-platonische Tugendeinheit völlig aufgehoben ist und statt des auch in der Ethik waltenden Idealismus Plato's ein grober Naturalismus auftritt. Dieß ist so stark, daß selbst E. Zeller, welcher an der Echtheit des Politikos sonst so wenig zweifelt, daß er sogar zwischen ihm und der Politik nur eine kleine Differenz in der Aufstellung der verschiedenen Staatsverfassungen findet, an diesen Aeußerungen des Politikos Anstoß nimmt, und erklärt, daß Plato „in seiner früheren Zeit sich kaum so ausgesprochen haben würde, ohne auch nur mit einem Worte anzudeuten, daß eine Tapferkeit z. B., die aller Selbstbeherrschung entbehrt, auch keine wahre Tapferkeit sei“. Plato, so denke ich, konnte sich über-

haupt, auch nicht in seinen spätern Jahren, solange er nur nicht sich selbst untreu wurde, so aussprechen wie im Politikos geschehen ist, wo von einer *ψυχή ἀκέραιος τόλμης ἀνδρείας* die Rede ist⁵³), wo die Kinder der *σώφρονες ἀντ' ἑλευθέρων* aus Feigheit Sklaven werden⁵⁴) und die Vertreter der verschiedenen Tugenden laut bloßer Naturbestimmtheit in Feindschaft und Aufruhr gegen einander leben⁵⁵).

Habe ich mir bisher angelegen sein lassen, die Klust zu zeigen, welche zwischen Plato's Anschauungen und denen unseres Schriftstellers besetzt ist, so muß ich nun andererseits dazu übergehen, den Nachweis zu versuchen, daß der letztere doch wieder durch eine augenscheinliche Nachahmung Plato's sich als von Plato verschieden bekundet. Wie schon bemerkt wurde, sind die Gesetze in mehr als einem Punkte seine Quelle gewesen und sein Sprachgebrauch zeigt in mehr als einer Hinsicht solche Ähnlichkeit mit jener Schrift, daß man beinahe auf den Gedanken kommen könnte, der Bearbeiter und Herausgeber der platonischen Leges sei mit unserm Verfasser dieselbe Person, wenn nicht die Epinomis, der Tradition nach das Werk Philippi von Opus, durch die Verschiedenheit der Gedanken und des Stils dem entgegenstände. Die eigentliche Anknüpfung aber für die beiden besprochenen Dialoge bildet der Theätet, wie schon die Alten bemerkten, z. B. Trasyllus, der in seiner zweiten Tetralogie Sophistes und Politikos hinter den Theätet stellt: ein Gedanke, den unter den Neuern zuerst wieder soviel ich weiß Fr. Patritius geltend gemacht hat, indem er zugleich behauptet, daß im Theätet die Trilogie des Sophistes, Politikers und Philosophen angefündigt werde⁵⁶). Ähnlich drückt sich C. F. Hermann aus⁵⁷). Wenn nun dagegen Andere, wie unter den Alten Aristophanes⁵⁸), unter den Neuern Schleiermacher, und von den neuesten Bearbeitern Zeller, Steinhart und Eusemihl die ganz offenbare Thatsache, daß der Sophistes und Politikos als

53) p. 310. E.

54) p. 308. A.

55) p. 307. C: *στάσις πολεμίας ιδέας*. Ebd. D: *παιδιὰ τοίνυν αὐτῆ γέ τις ἢ διαφορὰ τούτων ἐστὶ τῶν εἰδῶν (!)· περὶ δὲ τὰ μέγιστα νόσος ζυμβαίνει πασῶν ἐχθίστη γίνεσθαι ταῖς πόλεσιν*. Vgl. p. 308. B.

56) De Platonis dialogorum ordine, einem Theil der Schrift „Plato et Aristoteles mystici atque exoterici“, fol. 46. (Anhang der nova de univ. philosophia. Venetiis, 1593.)

57) A. a. O. S. 498—499.

58) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß man allerdings kaum das Recht hat, die bei Diogenes L. III § 61 angegebenen Trilogien grade dem Aristophanes zuzuschreiben; denn es heißt dafelbst: *ἐνίοι δὲ ὧν ἐστὶ καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους καὶ πρώτῃ μὲν τιθέασιν* u. s. w. Sollte der kritische Aristophanes z. B. Minos u. Epinomis oder die Briefe als echt angesehen haben? Man wird wenigstens die Echtheit unserer beiden Dialoge nicht eher als durch Aristophanes bezeugt ansehen dürfen, als bewiesen ist, daß Aristophanes auch jene Stücke, die aus verschiedenen Zeiten stammenden Briefe, den armenischen Minos, die Epinomis und anderes Untergeschobene als echt betrachtete.

unmittelbare Fortsetzung des Theätet auftreten⁵⁹), hintenanzusehen zu müssen glaubten, so hat dieß allerdings seinen Grund darin, daß zwischen dem Inhalt des Theätet und den Gesichtspunkten der beiden andern Dialoge ein gewaltiger Unterschied obwaltet, wie wenn z. B. im Theätet nur vom Wissen überhaupt, nicht von der durch Dialectik zu erreichenden Ideenwelt die Rede ist, während die technische Routine des κατ' εἶδη διαίρειν und die Ideenlehre in den beiden andern Gesprächen als ganz selbstverständlich und fertig auftreten. Dieser curiose Umstand, daß einerseits Sophistes und Politikos mit dem Theätet engstens verbunden, andererseits toto genere und toto coelo von ihm verschieden sind, wird verständlich, wenn wir wissen, daß wir nicht Plato, sondern einen andern Autor als Verfasser jenes Zwillingspaars vor uns haben, der sich wohl äußerlich an Plato's Dialog unmittelbar anschließt, übrigens aber in Plato's Geiste fortzuarbeiten außer Stande ist. Der äußere Anschluß erscheint zunächst in den Personen des Gesprächs, denen aber als Vortführer der eleatische Fremdling beigegeben wird. Letzteres glaubte sich der Verfasser wohl im Hinblick auf den Dialog Parmenides erlauben zu dürfen, der ja auch seinerseits nach dem Vorbilde des platonischen Timäus eine andere Hauptfigur, als Socrates, eingeführt hatte. Freilich kommt es ziemlich ungeschickt heraus, hier einen nicht näher bestimmten Cleaten (Plato bringt bekanntlich immer nur wirkliche und scharf gezeichnete Charactere aus seiner Umgebung auf die Bühne) zum Sprecher zu machen, da die eleatische Schule nicht im Gegensatz zur Sophistik ihr Wesen gegründet und noch weniger mit Politik sich abgegeben hat; auch merkt man der Argumentation dieses Cleaten nicht an, daß er Cleat sei. Aber Socrates in den Mittelpunkt seiner Dialoge zu stellen, mochte der Verfasser wohl von dem richtigen Gefühl abgehalten werden, daß die Art, wie er die Untersuchung anstellen läßt, zu sehr von der grade im Theätet geschilderten und auch dargestellten socratischen Mäeutik abliege. Dafür muß nun der Weiseste der Hellenen stillschweigend den epideiktischen Reden des Fremdlings zuhören und ihm, den er als einen eleatischen Gott⁶⁰) preist, für die ihm gewordene Belehrung danken! Wer kann dabei auch nur den geringsten Zug des platonischen Geistes wiederfinden? Wollte Plato die im Theätet angefangene (übrigens in ihrer Art auch abgeschlossene) Untersuchung von denselben Personen am andern Tage fortsetzen lassen, was ja an sich nichts Unmögliches wäre, so mußte dieß

59) Der Theätet schließt: ἔωθεν δὲ, ᾧ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἔπαυώμεν; der Sophist beginnt: κατὰ τὴν φθῆξ ὁμολογίαν, ὦ Σόκρατες ἤχομεν αὐτοὶ τε κοσμίως u. s. w. Im Politikos heißt es zu Anfang (p. 258. A): Θεατῆρ μὲν οὖν αὐτός τε συνέμιξαι χθῆς διὰ λόγον καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκρινάμενον u. s. w.

60) 216. B. Socrates spricht von φαίλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις — also ist das θεός ἐλεγκτικός wohl ironisch? Aber der Politikos beginnt mit ihm so ernsterem Danke.

offenbar in ganz anderer Weise geschehen, als es im Sophistes und Politikos der Fall ist, wo ganz neue Gesichtspunkte auftreten, die theilweise den im Theätet ausgeführten zuwiderlaufen⁶¹). Eine vom Theätet ausgehende Trilogie oder Tetralogie müßte in Plato's künstlerischem Geiste sich wesentlich anders, harmonischer und alle zusammengehörigen Dialoge innerlich verknüpfend, gestaltet haben. Müßte z. B. nicht, um nur den einen bereits berührten Punkt zu erwähnen, eine Vermittlung zwischen dem dort angebahnten Begriff der *επιστήμη* und der fertigen, ja kritisirten Ideenlehre des Sophistes eingeschoben worden sein? Würde ein Plato nicht im Theätet schon die Fortsetzung desselben, wenn er eine solche beabsichtigte, vorbereitet, ja bestimmt angekündigt haben, zumal wenn sie sich auf so heterogene Dinge erstrecken sollte, wie Sophistik und Politik? Alle diese Schwierigkeiten, die sich nur um so gehäufter einfänden, je mehr man sich in das Verhältniß hinein denkt, fallen fort, wenn wir annehmen, daß ein Nachahmer die Person des platonischen Gesprächs und dessen Schlussphrasen, *ἔωθεν ὃ Θεόδωρε δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν*, benutzt habe, um nun proprio Marte fortzufahren, indem er zugleich alle ferneren Andeutungen Plato's über die Scenerie und die auftretenden Unterredner anwandte. Konnte Plato, sich selbst wiederholend und abschreibend, solches thun? Aber nicht nur durch die Wiederholung selbst verräth sich der Nachahmer, sondern besonders auch durch die Art, wie er wiederholt. So, indem er vorbringen will, was im Theätet über das Zusammensein des Parmenides mit Socrates gesagt worden ist, thut er es in der Weise, daß er sich dabei zugleich auf das Gespräch „Parmenides“ bezieht, ein Zeichen der viel spätern Entstehung des Sophistes⁶²), so wenn zu Anfang des Politikos (p. 257. E. 258. A) die im platonischen Theätet uns erzählte Gesichtähnlichkeit des einen Jünglings mit Socrates uns wiederholt (p. 143. E) und mit gleichem Ungeschmack auf die Namensgleichheit des andern mit Socrates noch einmal verwiesen wird (p. 147. C. Vergl. Sophistes p. 218. A), vermag er doch den ersteren, nämlich den Theätet selbst, so wenig als einen philosophischen Jüngling darzustellen, daß diesem vielmehr die wenigen Male, da er überhaupt etwas Anderes als ja oder nein sagt, sehr unphilo-

61) Man denke nur an das Eine, daß im Theätet schließlich auf das Schärffste zwischen der *επιστήμη* und der *δόξα*, auch der begründeten *δόξα* (μετ' ἀληθοῦς δόξης λόγος p. 210. B) unterschieden wird; im Politikos aber im bombastischen Stil (p. 309. C) „τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τοῦτοις ἐναντιῶν ὅπως οὖσαν ἄληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως ὅποιαν ἐν ψυχῆς ἐγγίγνηται, θεῖαν φησὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει“ gesagt wird.

62) Im Theätet heißt es einfach *συμπροσέμμεζα Παρμενίδη*; im Sophistes: *οἷον ποτὲ καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμεν* mit deutlicher Anspielung auf den schon vorhandenen unechten Dialog.

phische Dinge in den Mund gelegt werden⁶³). Aber auch in vielen Einzelheiten des Inhalts ertappt man den Nachahmer: So, weil Plato im Theätet um des Mathematikers Theodoros und seines Schülers willen anmuthig die Mathematik hineinzieht, wie z. B. p. 147. E (wobei die Auffassung Plato's von der Mathematik als der von der Speculation selbst wohl zu unterscheidenden, aber auch ihr dienenden Vorschule durchscheint), muß im Politikos, damit ja nichts fehle, der pythagoreische Satz gleichsam an den Haaren herbeigezogen werden, um den Unterschied des zweibeinigen Menschen von den vierbeinigen Schweinen tief sinnig zu erläutern⁶⁴); so wenn im Theätet der Unterschied der gänzlichen Unwissenheit von dem aufgehenden Lichte der Erkenntniß durch das so natürliche Gleichniß des Traumes und des Wachens (*ὄναρ καὶ ὕπαρ* p. 158. B) bezeichnet wird, so wendet unser Verfasser dasselbe wieder in ungeschickter Weise so an, daß er einmal sagt: *κινδυνεύει γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἷον ὄναρ εἰδώς ἅπαντα αὐτῶν πάλιν ὡσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν*⁶⁵) und dagegen gleich darauf: er wolle das Wesen des Gleichnisses und paradigmatischen Verfahrens darstellen *ἵνα ὕπαρ ἀντιδνεῖρατος ἡμῶν γίγνηται*⁶⁶), so daß *ὄναρ* und *ὕπαρ* bald den einen bald den andern Sinn annehmen; so gebraucht er eine Aeußerung des jungen Theätet⁶⁷), um daraus im Sophistes eine Kategorienlehre im aristotelischen Sinne herauszuschälen. So, wenn im Theätet Socrates die Buchstaben und Sylben als Beispiel gebraucht⁶⁸), kann unser Verfasser wieder nicht umhin, im Sophistes dasselbe zu thun, indem er nur statt der Buchstaben und Sylben die Wortverbindungen herbei zieht, im Politikos aber auf jene Stelle des Theätet einen ganz directen Bezug nimmt⁶⁹). Hätte also Plato den Politikos verfaßt, so müßte er sich selber nachgeahmt haben. Von unserm Gesichtspunkt aus gewinnt auch der Satz dieses Dialogs, daß Gott der wahre Herrscher sei und das wahre Vorbild des irdischen Herrschers⁷⁰), ein eigenthümliches Licht. Denn erscheint er uns nunmehr nicht als eine freilich wieder mißverständliche Anwendung jener schönen Stelle im Theätet, wo von der Flucht des Irdischen und der dem Menschen

63) Statt alles Andern erinnere ich nur an die Aeußerung p. 265. D, wo Theätet in Bezug auf die Entscheidung zwischen Theismus und atheistischer Zufallstheorie erklärt, wegen seiner Jugend schwanke er zwischen beiden Annahmen, wolle aber jetzt der Autorität des Fremden folgend an einen schöpferischen Gott glauben! Welche Erklärung der Staat als ganz vortrefflich lobt (ein Staat den Theismus!), und Socrates wie gewöhnlich stillschweigend passiven läßt.

64) p. 266. B.

65) p. 277. D.

66) p. 278. E.

67) p. 185. C.

68) p. 202. E.

69) p. 178. A. B.

70) Vergl. oben S. 69.

obliegenden Nachahmung Gottes (*ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*), um gerecht und heilig zu werden, die Rede ist⁷¹⁾? Aber nicht nur der Theätet bietet diese und andere Anknüpfungspunkte dar, auch im Euthydem fehlen dergleichen nicht. Ich beschränke mich wieder auf einige Beispiele davon. So wird man vor allen Dingen schwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Begriff der *βασιλική τέχνη*, die im Euthydem, wie im Politikos mit der politischen Kunst identificirt wird⁷²⁾, von unserm Verfasser ebendaher bezogen wurde. Auch die Abscheidung der richterlichen und der Feldherrnkunst, die der Politikos so lang und breit vornimmt, ist im Euthydem vorgebildet⁷³⁾. Ja, der Vergleich des Sophisten mit dem Jäger findet sich schon hier vor⁷⁴⁾ und damit nichts fehle, ist in der köstlichen Ausführung des Euthydem über das Wesen der Sophisten so deutlich zwischen ihnen, den Philosophen und Politikern unterschieden, daß man glauben muß, der alte Patritius habe diese Stelle gemeint, als er irrthümlich behauptete, der Theätet Plato's gebe den beiden Dialogen Sophistes und Politikos ihr Thema an⁷⁵⁾. Nur ist wieder zu bemerken, daß im Euthydem dieß vom platonischen Standpunkt aus gesagt wird, auf dem die wahre Staatskunst mit der Philosophie innerlich zusammenfällt⁷⁶⁾, wie dieß aus den Sätzen hervorgeht, die Staatskunst müsse die Menschen weise und glücklich⁷⁷⁾ und wiederum die Weisheit müsse sie glücklich machen⁷⁸⁾. Es versteht sich, daß unser Nachahmer dieß in abstracter, unwahrer Manier auseinanderreißt. Von kleinern Zügen erwähne ich nur folgenden einen, höchst charakteristischen. Im Euthydem begrüßt Sokrates die beiden Sophisten, welche von ihm angestochen sich sofort in wüster Prahlerei ergehen, mit trefflicher Ironie als „Götter“, später als Dioskuren sie anrufend: dieß wird ohne alle Veranlassung schaler Weise zu Anfang des Sophisten auf den eleatischen Fremdling übertragen, wo die Ironie keinen Sinn hat und trotz der Sinnlosigkeit doch Ironie angenommen werden muß.

Wenn endlich die Sprache des Politikos ebenso sehr, ja in noch höherem Maße als die des Sophistes eine von der platonischen Ausdrucksweise ungeachtet aller Nachahmung derselben sehr abweichende Fär-

71) p. 176. A. B.

72) p. 291. B.

73) p. 290. A. C. 291. C.

74) p. 290. C.

75) p. 305. C.: „Das sind die Herren, von denen Prodikos sagt, sie ständen mitten inne zwischen Philosoph und Staatsmann“; und p. 306. C, wo die Sophisten als die „dritten neben Philosophen und Politikern erscheinen“.

76) p. 291. B.

77) p. 292. B. *ἔδει (ἢ πολιτικῆ) σοφοῦς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι, εἴπερ ἔμελλον αὐτῆ εἶναι ἢ ἀφελουῶσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα.*

78) p. 279. D. *ἡ σοφία δήπου εὐτυχία ἐστίν.*

bung zeigt, so hat man sich wenn auch nicht über diese ebenso unleugbare als befremdende Thatsache selbst getäuscht, so doch über die daraus nothwendig folgenden Bedenken wiederum mit allerhand Scheingründen hinwegzuhelfen gesucht. Bald sollte der Politikos eine von Plato nur flüchtig hingeworfene Skizze sein, welcher die Ausarbeitung, Abrundung, Vollenbung fehle; bald sollte er uns in einer durch fremde Hand geschenehen ungeschickten Uebersetzung vorliegen, welche den Ausdruck und Stil Plato's verwischt und verunglimpft habe. Von der Unhaltbarkeit dieser Hypothesen überzeugt man sich aber leicht. Was die erstere anbetriift, so wird Jedermann zugeben, daß ein Schriftsteller in einer flüchtig niedergeschriebenen Skizze am allerwenigsten Worte und Redensarten gebrauchen werde, die er sonst niemals oder doch in andern Sinne zu gebrauchen pflegt; der Politikos aber — welcher übrigens gar nicht den Eindruck einer flüchtig hingeworfenen Schrift macht — ist voll von Ausdrücken, die sich in Plato's Schriften entweder gar nicht, oder, was noch schlimmer ist, in abweichender Bedeutung wiederfinden. Allerdings macht der Stil des Dialogs, wenn man ihn mit Plato's Stil vergleicht, in mehrfacher Hinsicht den Eindruck der Nachlässigkeit z. B. durch den Umstand, daß der Verfasser dieselben Worte oder Redensarten an einer Stelle öfters wiederholt⁷⁹⁾, welches, wie es denn gegen die Regel einer schönen Schreibart ist, bei Plato nicht vorkommt; aber diese Nachlässigkeit begreift sich ganz gut, wenn man eben nicht darauf besteht, hier mit Plato selbst zu thun zu haben. Was aber die vermeinte Uebersetzung angeht, so müßte diese eine sehr durchgreifende, gleichsam ins innerste Mark der Rede eindringende gewesen sein, wenn wir im Politikos dabei noch an eine platonische Grundlage glauben sollen. Man müßte annehmen, der Uebersetzer habe sich ein Vergnügen daraus gemacht, den Stil Plato's, indem er überall Eigenes hineingesetzt, zu vernichten, und er habe nicht nur unplatonsche Worte und Termini eingemischt, sondern auch ganze Satzgefüge gelöst, neue Perioden gebaut, auch die Gedanken verändert und gefälscht, um seine Ansichten vorzubringen. Worauf läuft nun diese Hypothese hinaus? Höchstens doch, daß wir im Politikos eben nicht Plato, sondern einen andern Autor sprechen hören, welcher einen platonischen Dialog zerstört habe, um mehr auf als aus dessen Trümmern seine Hütte zu errichten. Ein irgendwie verständiger Zweck eines solchen beispiellosen Verfahrens ist nun gar nicht ersichtlich, und es charakterisirt sich diese Annahme um so mehr als eine bloße Ausflucht, wenn man bedenkt, daß Politikos und Sophistes nach Inhalt und Compositionsweise zusammengehen, also jene totale Umarbeitung sich auf beide Gespräche

79) Recht auffallend p. 300 — 301 *εις δύναμιν, δυνατόν* u. s. w.; *θρεπτιζόν* u. s. w. p. 276. C — p. 278. B. — *θανμαστόν γε οὐδέν* p. 283. B. — *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ* p. 294. E. p. 295. A. — *παχυτέρον, παχυτέρως* ebend. — *ἴσχειν* p. 307. C. p. 307. E. p. 308. A. p. 308. B u. s. w.

erstreckt haben müßte, und daß deren Entwurf und Durchführung, wie ich gezeigt zu haben glaube, wenn auch in Anknüpfung an und mit Benutzung von platonischen (resp. aristotelischen) Gedanken und Stellen gemacht, doch von relativer Selbständigkeit zeugt. Alle diese Versuche, die platonische Autorschaft unserer beiden Dialoge zu retten, gemahnt an das Verfahren mancher heutigen Staatsweisen, welche, wenn ein politischer Zustand sich als überlebt und unhaltbar ausgewiesen hat, zu dessen fernerer Behauptung, statt ihn zu bessern, die wunderlichsten Theorien noch dazu zu erfinnen sich nicht scheuen, ohne zu bedenken, daß deren Jorcirtheit die Unbefangenen grade am meisten stutzig machen und auch die Schwankenden zu allererst ins Lager der Gegner treiben wird.

Daß nun im Politikos wirklich eine andere Sprache, als die Plato's, herrsche, läßt sich an einer Reihe von Beispielen nachweisen, von denen ich diejenigen, welche mir am meisten aufgefallen sind, zum Schluß noch hersehen will. Zuerst finden sich wieder, wie im Sophistes, mehrere philosophische termini technici, welche unser Schriftsteller, aber nicht Plato, als solche gebraucht. Am allermertwürdigsten kommt mir die *ἐνάργεια* p. 277. C vor, der bekannte Ausdruck der Stoiker für sinnliche Evidenz, als Wort wie als Begriff unplatonisch. Daran reiht sich Anderes. So *πάθος* in der unplatonischen Bedeutung von Zustand und Verhältniß, welche gleichfalls erst der spätern Philosophie eigen ist⁸⁰); so wiederum *σῶμα* als Stoff (schlechtlin⁸¹); ferner *δύναμις* in sehr verschiedenem, zum Theil wunderlichem und oft unplatonischem Gebrauch⁸²); dann *οὐσία* in der Bedeutung von Begriff, die erst seit Aristoteles auf so feststehende Art geläufig wird⁸³); auch der Gebrauch von *γένεσις* gehört noch hieher, der sich auffallend von Plato's Anwendung unterscheidet⁸⁴). Daß Plato den Drang zum Wissen schwerlich mit *ἐπιθυμία περὶ ἐπιστημῶν* ausgedrückt haben würde⁸⁵), weiß Jeder, der den specifischen Gebrauch von *ἐπιθυμία* bei Plato kennt. Auch würde Plato nicht von einem *δημιουργεῖν εἶδη*, von einem *εἶδος ἐργασθῆν* gesprochen haben⁸⁶). Die Kunstausdrücke *ἐπιγίγειν*⁸⁷) und *ἐκτροπή* oder *ἐκτροπαί*⁸⁸) kommen gleichfalls bei Plato noch nicht vor. Daran schließen sich eine Menge anderer, bei Plato ganz unerhörter, zum Theil von unserm Verfasser erst erfundener Worte oder Constructionen: so *συμμιγνύναι τινὶ διὰ*

80) p. 269. B. Ebenso p. 269. C. p. 277. D. Vgl. Sophist. p. 243. C.

81) p. 258. D. p. 288. D. Vgl. Sophist. p. 246. B. p. 247. C.

82) Unter Anderm als „Beruf“ p. 304. C und p. 305. C.

83) p. 283. C und sonst mehrfach.

84) p. 267. B. *τῆς γενέσεως ἀμίκτου*; p. 306. C. *τῆς ἡρματίας γενέσεως*, wo *γένεσις* das Geschlecht bedeutet. Ebenso p. 265. B. — p. 261. A *τῆς γενέσεως ἕνεκα* „damit etwas werde“.

85) p. 272. D. 86) p. 287. E. p. 288. E.

87) p. 278. A. 88) p. 253. C. p. 267. A.

λόγων⁸⁹⁾, ἡ σκέπτεσθαι τίνα⁹⁰⁾, ἡ συνδιαθέων καὶ σύνδρομα πεπορευμένους⁹¹⁾, ἐπὶ τῷ τέλει für „fließlich“⁹²⁾, λεπτοουργεῖν in übertragener Bedeutung⁹³⁾; Worte wie εὐεπίθετος⁹⁴⁾, ἐργαστικός⁹⁵⁾, ἀποπλάνησις⁹⁶⁾, νεαλέστεροι⁹⁷⁾, περιπλέκω⁹⁸⁾, κολοβός⁹⁹⁾, συμποδηγεῖν¹⁰⁰⁾, συγκυκλεῖν¹⁰¹⁾, ἀνακύκλις¹⁰²⁾, ἀνελέξις¹⁰³⁾, ἔξαφανίζεῖν¹⁰⁴⁾, κατακόρυσις¹⁰⁵⁾, συναγυρμός¹⁰⁶⁾, das doppelte εὐκρίτων¹⁰⁷⁾, περιωπή¹⁰⁸⁾, παραπλησιαίτερον¹⁰⁹⁾ und εὐήθεστερα¹¹⁰⁾, μεταλλεύειν¹¹¹⁾ μεταποιεῖσθαι zweimal¹¹²⁾ ἐρμηνευτῆς¹¹³⁾ ἀνομοιότητες¹¹⁴⁾ μετασκευασθαι¹¹⁵⁾ ἀπόρρημα¹¹⁶⁾, πρόκρισις¹¹⁷⁾ συνδιακυβερνᾶν¹¹⁸⁾, ἀθεότης¹¹⁹⁾ στημονοφνές und τὸ στερεόν εἶδος¹²⁰⁾, ζωογενές¹²¹⁾, διώγματα¹²²⁾ δύσις καὶ ἀνατολή ἡλίου¹²³⁾ (statt des platonischen δυσμαί, ἀέραςτος¹²⁴⁾, βασιλική συνύφανσις¹²⁵⁾, συγκερκίζειν¹²⁶⁾, ἐγκαίρια τε καὶ ἀκείρια¹²⁷⁾, δυσκαταμάθεστερον¹²⁸⁾, ἀπομερίζειν in der Bedeutung von abtrennen¹²⁹⁾, ἀποχρήσει als Futur und mit bestimmtem Subject¹³⁰⁾, ἀντειπεῖν παρὰ τι¹³¹⁾ u. s. w. Die eigentümliche, grobentheils ganz unplatonische Phraseologie des Verfassers möge man aus folgenden Proben abnehmen: τῶν ἀνδρῶν ἕκαστον θέντος τῆς ἰσῆς ἀξίας¹³²⁾; κατὰ τὴν ἀναλογίαν τὴν τῆς ὑμέτερας τέχνης¹³³⁾; ψιλὰ τῶν πράξεων τέχνη¹³⁴⁾; ἀλλοτριότητι διορισθὲν πρὸς οἰκειότητα¹³⁵⁾; τοῦτο δὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις¹³⁶⁾; προαγαγεῖν εἰς τὸ πρόσθεν¹³⁷⁾, γνοίη ἐναργέστερον¹³⁸⁾ vgl. ἐναργῶς διωρισμένον¹³⁹⁾ und εἶδωλον ἐργασμένον ἐναργῶς¹⁴⁰⁾, κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαῖαν οὐσίαν¹⁴¹⁾, ἡ φύσις εἰς τὴν πορείαν πέφυκεν¹⁴²⁾, πρὸς γέ-

- | | | |
|--|---------------------------------------|----------------------------|
| 89) p. 258. A. | 90) p. 258. A. | Ἐβδ. p. 248. |
| 91) p. 266. C. | 92) p. 268. D. | 93) p. 262. B. p. 294. D. |
| 94) p. 306. A. | 95) p. 259. E. | Ἐβδ. p. 280. E. p. 281. A. |
| 96) p. 263. C. | 97) p. 265. B. | 98) p. 265. E. |
| 99) p. 265. D. | 100) p. 270. A. | 101) p. 269. C. |
| 102) p. 269. E. | 103) p. 270. D. | 104) p. 270. E. |
| 105) In der Bedeutung, welche p. 271. E vorkommt. | | |
| 106) p. 272. C. | 107) p. 272. C. D. | 108) p. 272. E. |
| 109) p. 275. C. | 110) p. 276. C. | 111) p. 288. D. |
| 112) p. 289. E. | 113) p. 290. C. | 114) p. 294. B. |
| 115) p. 276. C. | 116) p. 296. A. | 117) p. 298. E. |
| 118) p. 304. A. | | |
| 119) p. 308. E in der Bedeutung von Gottlosigkeit. | | |
| 120) p. 309. B. | 121) p. 309. C. | 122) p. 310. B. |
| 123) p. 269. A. | 124) p. 310. E. | 125) p. 310. E. |
| 126) p. 310. E. | 127) p. 305. D. | 128) p. 303. D. |
| 129) p. 280. B. | p. 304. A. | 130) p. 279. B. |
| 131) p. 297. B. | | |
| 132) p. 257. B. | Ἐβδ. Aristot. Eth. Nicom. L. V. c. 3. | |
| 133) Ἐβδ. | 134) p. 258. D. | 135) p. 261. B. |
| 136) p. 262. B. | 137) p. 262. C. | 138) p. 263. A. |
| 139) p. 263. B. | 140) p. 286. B. | 141) p. 283. D. |
| 142) p. 266. B. | | |

λωτα εὐδοκίμησάντων¹⁴³) τὸν σμικρότερον ἡτίμακε πρὸ τοῦ μείζονος¹⁴⁴), ἀπειργασμένοι εἶμεν δι' ἀκριβείας τὸν πολιτικὸν¹⁴⁵), εἰς τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει¹⁴⁶), διὰ τὸ μέγιστον ὃν καὶ ἰσορροπώτατον ἐπὶ σμικροτάτου βαῖνον ποδὸς ἵεναι¹⁴⁷), φθοραὶ συμβαίνουσιν¹⁴⁸), εἰς συναγυρμὸν φρονήσεως¹⁴⁹), ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν¹⁵⁰), ἀναγκαίως διδαχῆς καὶ παιδεύσεως¹⁵¹), δεῖ τὸν τρόπον διορίσαντας τῆς ἀρχῆς τῆς πάλεως οὕτω τελέως τὸν πολιτικὸν ἡμῖν εἰρησθαι προσδοκᾶν¹⁵²), δεῖ μὴ σοὶ μόνῳ ταῦτα, ἀλλὰ ἡμεῖοι μετὰ σοῦ κοινῇ συνδοκεῖν¹⁵³), μακροτέραν τὴν ἀπόδειξιν πεποιήκαμεν¹⁵⁴), τέχνην γνωρίζειν¹⁵⁵), αὐτὴν τὴν διέξοδον ἀποκρισὶν σοὶ ποιήσομαι¹⁵⁶) βοηθεῖν μεγαλοπρεπῶς¹⁵⁷), τὰς παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθεισιν ὀφθῶσι¹⁵⁸), αἰσθηταὶ ὁμοιότητες¹⁵⁹), τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρου¹⁶⁰), ἵν' αὐτοὺς εἰδῶμεν βεβαιότερον¹⁶¹), ἐν ὑψηροτικῇ μοίρᾳ¹⁶²), φυλάττειν ἀκριβῶς¹⁶³), ἐξ ἀνάγκης τοῦτο σκεπτόμεν¹⁶⁴), τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα¹⁶⁵), παχύτερον οἴονται δεῖν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς τὴν τοῦ λυσιτελοῦντος τοῖς σώμασι ποιεῖσθαι τάξιν¹⁶⁶), εἰς τὰς εἰκόνας ἐπανώμεν ἅλιν¹⁶⁷), ἁμαρτήματος ἁμάρτημα πολλαπλάσιον ἀπεργάζομενος¹⁶⁸), δεύτερος πλοῦς τὸ παρὰ ταῦτα μήτε ἓνα μήτε πλήθος μηδὲν μηδέποτε ἔαν δρᾶν μηδ' ὅτι οὖν¹⁶⁹), ἐπεὶ γενόμενον γ' ἂν οἶον λέγομεν ἀγαπᾶσθαι τε ἂν καὶ οἰκεῖν διακυβερνῶντα εὐδαιμόνως ὀρθῆν ἀκριβῶς μόνον πολιτείαν¹⁷⁰), ἥκιστα χαλεπὴ συζῆν¹⁷¹), μοναρχία ζευχθεῖσα ἐν γραμμασί¹⁷²), τὸν πολιτικὸν ἔφαμεν ποιήσειν τῇ τέχνῃ πολλὰ εἰς τὴν αὐτοῦ πράξιν¹⁷³), ἐν δημοκρατίᾳ νικᾶ ζῆν¹⁷⁴), πράγμα ἀναγκαῖον¹⁷⁵), κατὰ τὴν ιδιότητα τῶν πράξεων¹⁷⁶) τὴν βασιλικὴν συμπλοκὴν¹⁷⁷), ἣ πρόσρησις παρέχεται τινὰ

143) p. 266. B. 144) p. 266. D.

145) p. 268. C. Dieser aus der Republik aufgenommene Gebrauch des ἀπειργάζεσθαι im übertragenen Sinne wiederholt sich in beiden Dialogen bis zum Ueberdruß.

146) p. 269. C.

147) p. 270. A.

148) p. 270. C.

149) p. 272. C.

150) p. 272. E.

151) p. 274. C.

Vgl. p. 306. A.

152) p. 275. A.

153) p. 277. A.

154) p. 277. B.

155) p. 278. E.

156) p. 279. C.

157) p. 284. D.

Durch solche starke Uebersien macht der Verfasser besonders gern seine Rede gespreizt.

158) p. 285. B.

159) p. 285. E.

160) p. 287. A.

161) p. 289. D.

162) p. 290. B.

163) p. 292. A.

164) p. 292. D.

165) p. 293. D.

166) p. 294. E.

167) p. 297. E.

168) p. 300. B.

169) Ebend.

170) p. 301. D.

171) p. 302. B.

172) p. 302. E.

173) p. 300. C.

174) p. 303. B.

175) p. 306. A.

176) p. 305. D.

177) p. 306. A.

οἰκειότητα¹⁷⁸), πολεμίας διαλαχούσας στάσιν ιδέας¹⁷⁹), ἀπολέμωσ ἰσχυοντίας¹⁸⁰), ἢ ψυχὴ ἀκέραιστος τολμησ ἀνδρείας νόψεστέρα φνέσθαι τοῦ καιροῦ¹⁸¹). Läßt sich auch die allgemeine Möglichkeit nicht leugnen, daß Einzelnes aus dieser Blumenlese, die sich noch leicht vermehren ließe, dem Plato selbst habe entschlüpfen können, so wird man doch in derselben im Ganzen genommen, selbst unter Annahme einer großen Textverderbnis des Dialogs, einen fremden Stil erkennen müssen, welcher im Hassen nach Plato's Fülle gebunsen ausgefallen ist und sich von der edlen, klassischen Rede des großen attischen Philosophen so weit entfernt hat, daß man mitunter einen späten Alexandriner vor sich zu haben glaubt. Man lese nur einmal Perioden wie p. 285. Ε ἡ που τὸν τῆς ὕφαντικῆς u. s. w. oder die gleich folgende p. 286. Δ οὔτι γὰρ πρὸς τὴν ἡδονὴν u. s. w., um sich zu überzeugen, daß Plato so nicht schreiben konnte, dessen Sätze, wenn sie auch noch so ausgedehnt und complicitirt angelegt sind, immer durchsichtig ist und maßvoll bleiben, während der Autor des Politikos vergeblich bestrebt ist, seiner eigentlich in den nüchternsten Abstractis sich bewegenden Rede durch äußerlich hinzugefügte Verbrämung von Metaphern und allerhand anderm Beiwerk einen poetischen Anstrich zu geben, wodurch sie nur unklar und ungleich wird. Man kann sich von dem, was ich sage, um so mehr überzeugen, je mehr man sich mit dem Dialog selbst beschäftigt: so daß ich schließlich nichts Besseres thun zu können glaube, als wenn ich die Freunde platonischer Forschungen auffordere, auf Grund des von mir beigebrachten Materials beide Gespräche noch einmal sorgfältigst zu prüfen. Ich glaube bezweifeln zu dürfen, daß meiner Ansicht auf Grund einer solchen eingehenden Prüfung triftige Gegengründe werden eingeworfen werden und kann daher, so lange diese ausbleiben — vornehmes Abweisen oder vage Bedenken thun ja nichts zur Sache — nicht umhin zu denken, daß zur Reinigung und Aufhellung der ganzen platonischen Frage die Verwerfung des Sophistes und Politikos ein sehr wohl zu beachtendes Moment bilde, zumal im Verein mit dem von Ueberweg schon einmal in der Kürze gelieferten und demnächst noch vollständiger zu liefernden Beweise der Unechtheit des Parmenides, welcher Dialog gleichfalls dem Plato abgesprochen werden muß, unter Anderm besonders deswegen, weil er sich von vorn herein der platonischen Ideenlehre gegenüber auf einem kritisch-fremden Standpunkt hält und die in seinem ersten Theile mit den schwersten Argumenten vollzogene Verwerfung derselben durch seinen skeptischen, ja nihilistischen, jedenfalls höchst unplatonischen Schluß überdies besiegelt.

Bonn, August 1863.

E. Schaarschmidt.

178) p. 258. A.

179) p. 307. C.

180) p. 307. C. Statt ἔχειν setzt der Autor überhaupt gern ἰσχεῖν.

Vgl. oben S. 63.

181) p. 310. E.