

ÜBER DIE ECHTHEIT DER PLATONISCHEN BRIEFE

(Fortsetzung von S. 427 ff.)

IV.

Nachdem wir durch die voranstehenden sprachlichen Untersuchungen eine festere Grundlage gewonnen haben, können wir uns zu dem Inhalt der Briefe wenden, um auch von dieser Seite her die Echtheitsfrage in Angriff zu nehmen. Die Untersuchung der historischen und politischen Verhältnisse, die in den Briefen — namentlich in denen, die an Dionysios und Dion und an Dions Freunde geschrieben sind — abgehandelt werden, hat eigentlich einen doppelten Zweck. Einerseits müssen wir untersuchen, was uns die politische Geschichte von Syrakus über die Echtheit oder Unechtheit der platonischen Briefe lehren kann, andererseits aber auch, was uns die Briefe über die syrakusischen Verhältnisse lehren können — denn sie sind ja in jedem Falle eine wichtige Quelle zur syrakusischen Geschichte. Um dieser doppelten Aufgabe zu genügen, betrachten wir am besten Platons Verhältniss zu Dionysios II und Dion in historischem Zusammenhange und so, dass wir uns die Briefe, jeden für sich in chronologischer Reihenfolge, vornehmen.

Platon kam nach Syrakus kurz nach dem Tode des älteren Dionysios, wesentlich auf Veranlassung Dions, und als Zweck seiner Reise wird ausdrücklich angegeben, es solle der Versuch gemacht werden, eine solche Staatsordnung in Syrakus einzuführen, dass dieselben Leute zugleich Philosophen und Staatslenker seien (Ep. VII 328 A), dh. man wollte das im platonischen 'Staate' geschilderte Staatsideal verwirklichen. Die Absichten des jüngeren Dionysios, wenn auch an sich sehr achtenswerth, stimmten aber nicht ganz mit denen Platons und Dions überein. Er hatte sich die doppelte Aufgabe gestellt, die von den Karthagern zerstörten griechischen Städte Siciliens wiederherzustellen und zugleich ein milderer Re-

giment in Syrakus einzuführen, was dadurch ausgedrückt wurde, er wolle die Tyrannis in eine königliche Herrschaft verändern (Ep. III 315 D). Obgleich diese Pläne eigentlich den Wünschen Platons ganz entsprachen, konnte dieser sich jedoch nicht damit zufrieden stellen, sondern er musste seinen Theorien gemäss die philosophische, ja sogar die mathematische Ausbildung des Herrschers als die unumgängliche Bedingung für jene Reformen ansehen (Ep. III 319 B—C). Dazu kamen aber noch persönliche Intriguen am Tyrannenhofe, die nach vier Monaten die Verbannung Dions zur Folge hatten (III 316 D, VII 329 B—C). Platon kam dadurch in eine sehr peinliche Lage und wäre eigentlich am liebsten nach Hause zurückgekehrt; aber Dionysios liess es nicht zu und bestrebte sich eifrigst, Platon für sich zu gewinnen, und auch dieser gab seinerseits die Hoffnung nicht auf, den Tyrannen schliesslich für die Philosophie zu gewinnen, wodurch alle Schwierigkeiten sich in der schönsten Weise würden erledigen lassen (VII 329 C—330 B). Es kam auch in der That zu einer Verständigung: in vollem Einverständnis mit Dionysios kehrte Platon nach Athen zurück, und es wurde die Uebereinkunft geschlossen, Dionysios solle nach Beendigung eines ausgebrochenen Krieges Platon wieder rufen lassen und Dion zugleich die Rückkehr ins Vaterland gestatten (III 316 E—317 A, VII 338 A—B).

Diese Situation müssen wir uns als Hintergrund denken für den 13. Brief, den Platon kurz nach seiner Rückkehr nach Athen an Dionysios geschrieben hat. Im Gegensatz zu den übrigen Briefen an Dionysios sowie zu denen, die an Dions Freunde geschrieben sind, die eigentlich nicht als Briefe, sondern vielmehr als öffentliche Sendschreiben aufzufassen sind, trägt der 13. Brief einen ganz privaten Charakter¹. Viele Gelehrten haben freilich daran Anstoss genommen, dass ein Philosoph von Platons Grösse sich auf solche alltäglichen Kleinigkeiten eingelassen hat, wie die in diesem Briefe erwähnten; es liegt aber in der That gar kein Grund vor, anzunehmen, dass Platon ganz weltfremd gewesen sei. Was in dem Briefe abgehandelt wird, trägt an sich ein natürliches und glaubhaftes Gepräge. Dionysios hat an Platon Geld geschickt, um ihm die Unkosten für seine Rückreise zu vergüten; daneben hat er ihm aber auch einige Aufträge anvertraut

¹ Mit Recht hat Reinhold (S. 24 und 52) vermuthet, dass dieser Brief nicht — wie wahrscheinlich die übrigen — von Platon selbst veröffentlicht worden sei. Dadurch erklärt es sich wohl auch am besten, dass er die letzte Stelle in der Sammlung erhalten hat.

und das Geld dazu so reichlich bemessen, dass auch für Platon selbst ein Ueberschuss verbleibt. Darüber dürfen wir uns gar nicht wundern. Platon hatte auf Dionysios' Aufforderung für längere Zeit seine Schulthätigkeit aufgeben müssen (vgl. VII 329 B), um seine reiche Einsicht in den Dienst des Tyrannen zu stellen, und niemand darf von ihm verlangen, er solle dies umsonst gethan haben. Platon nimmt denn auch die Gaben des Dionysios dankbar hin, wie die seiner anderen Freunde (XIII 361 C) und giebt ihm Rechenschaft darüber, sowohl welche Ausgaben er selbst während der nächsten Zeit zu bestreiten habe, als über das Geld, das er für Dionysios zu verschiedenen Zwecken auszuzahlen habe. Er zeigt auch seine Dankbarkeit dadurch, dass er seinerseits an Dionysios Geschenke sendet. Da Dionysios ein Apollonbildniss in Athen bestellt hat, schickt ihm Platon nicht nur dieses, ein Werk des jungen Bildhauers Leochares — die Angabe, dass dieser damals jung sei, stimmt zu dem, was Plinius (XXXIV 50) und Pausanias (V 20, 10) über die Zeit dieses Künstlers bezeugen —, sondern zugleich als Geschenk für seine Frau ein anderes Bildniss von demselben Bildhauer und dazu noch Wein und Honig für seine Kinder (361 A). Andererseits äussert Platon sich aber auch freimüthig über den Geiz des Dionysios, der bei früheren Gelegenheiten gesäumt hatte, anderen Leuten ihre Auslagen zu erstatten (362 A—D). Ueber Dion spricht Platon sich nur kurz und in dunklen Worten aus (362 E): er habe seine Stimmung vorsichtig sondirt, wie er einen gewissen Vorschlag des Dionysios aufnehmen würde; Dion habe sich aber dagegen unwillig verhalten. Plutarch (Dion 21) hat die Stelle gewiss mit Recht so gedeutet, Dionysios habe die Absicht gehegt, die Frau des Dion — seine eigene Halbschwester — einem anderen Manne zu verheirathen.

Dass Platon aber trotz der politischen Zerwürfnisse die Hoffnung nicht aufgegeben hatte, Dionysios werde seine philosophischen Studien fortsetzen, sieht man daraus, dass er ihm philosophische Schriften zusendet: Theile der pythagoreischen Schriften und der Eintheilungen (τῶν τε Πυθαγορείων πέμπω σοι καὶ τῶν διαρέσεων 360 B). Das grösste Interesse knüpft sich hier an die 'Eintheilungen'. Es gab bekanntlich im späteren Alterthum eine Sammlung διαρέσεις, die ebenso wie die aufbewahrten ὄροι als platonisch galten, und ein auf Aristoteles zurückgehendes Referat solcher διαρέσεις ist uns auch von Diog. Laert. III 80—109 überliefert. Wer die Echtheit des 13. Briefes

bestreitet, könnte nun in der Thatsache, dass der Briefschreiber eine wahrscheinlich nachplatonische Schrift citirt¹, eine Bestätigung seiner Ansicht erblicken (Karsten S. 216 ff.); es giebt aber in der That mehrere Anzeichen dafür, dass Platon selbst solche Eintheilungen verfasst hat. Zweimal citirt Aristoteles platonische διαίρεσις (de gen. et corr. II 3 p. 330 b 16 und de part. anim. I 2 p. 642 b 10 ff.), an der letzteren Stelle freilich als αἱ γεγραμμένοι διαίρεσις und ohne Platons Namen, aber eben hier ist eine Anspielung auf Stellen platonischer Dialoge (Soph. 220 A—B, Pol. 264 D—E) ganz deutlich, während an der ersteren Stelle eine solche Anspielung zweifelhaft ist². Man hat nun auch geradezu vermuthet, dass die im 13. Briefe erwähnten διαίρεσις eben der 'Sophistes' und der 'Politikos' seien, weil in diesen Dialogen sehr viele Eintheilungen vorkommen³. Dass aber Platon diese Dialoge gleichzeitig mit dem 13. Briefe an Dionysios geschickt habe, ist schon aus dem Grunde unmöglich, weil Platon dort den Hiatus sorgsam meidet, im Briefe aber nicht; der 'Sophistes' und der 'Politikos' müssen also erst später vollendet sein. Andererseits ist es aber eben aus diesen Dialogen klar, dass Platon das Studium der Begriffseintheilungen (das er schon Phaidr. 265 E warm empfiehlt) mit grossem Eifer betrieben hat; somit dürfen wir mit Recht die διαίρεσις als Vorstudien zum 'Sophistes' und 'Politikos' auffassen. Wenn also sowohl diese Dialoge als die aristotelischen Citate die Vermuthung nahe legen, Platon selbst habe verschiedene

¹ Die Unechtheit der διαίρεσις behauptete Alexander Aphrodisiensis (s. Philoponos in Arist. de gen. et corr. II 3 p. 330 b 15).

² Die Ansicht des Alexander Aphrodisiensis, Aristoteles spiele auf Soph. 242 C—D an, bestreitet schon Philoponos l. c., weil Platon dort nicht seine eigene Ansicht ausspreche, sondern ein blosses Referat der Meinungen anderer Philosophen gebe. Dagegen könnte wohl die von Aristoteles erwähnte Eintheilung des Seienden in drei Haupttheile, deren mittlerer eine Mischung sei, in platonischen διαίρεσις vorgekommen sein, wie wir ja sowohl in den bei Diog. Laert. überlieferten διαίρεσις als im 'Philebos' und 'Timaios' verschiedene Eintheilungen von τὰ ὄντα vorfinden. Den Unterschied — oder Gegensatz — zwischen διαίρεσις und γεγραμμένοι διαίρεσις hat schon Hermann S. 594 betont; vgl. Ueberweg, Untersuchungen S. 153 ff.

³ So Christ in den Abh. d. bayer. Akad., philos.-philol. Klasse XVII 482 ff. und Blass im Apophoreton S. 54 f. Vgl. 'Platons philosophische Entwicklung' S. 351 f.

διαρρέσεις theils als Vorstudien, theils zu Schulzwecken verfasst, wenn auch natürlich nicht in roher Form veröffentlicht, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass er solche dem Dionysios zusendet, und der Umstand, dass die platonischen διαρρέσεις in der Akademie fortbestanden, giebt für die Unechtheit des Briefes keinen Beweis ab. In ähnlicher Weise müssen wir die Πυθαγόρεια als nicht veröffentlichte Aufzeichnungen pythagoreischer Lehren verstehen — wenn man will, als Vorstudien zum 'Timaios'.

Inzwischen hielt sich Dion in Griechenland auf und verkehrte in platonischen Kreisen, wo er eine gewisse Missstimmung gegen Dionysios zu erwecken verstand. So sehen wir aus dem 2. Briefe, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen, dass Dionysios sich darüber beklagt hatte, dass einige Freunde Platons sich nachtheilig über ihn ausgesprochen hätten; Platon erklärt aber, nichts davon zu wissen (II 310 C—D). Ueber sein Verhältniss zu Dionysios spricht er sich dann mit starkem Selbstgefühl aus: jetzt sei erreicht, was er schon im 'Staate' (473 D) als Ziel seiner politischen Bestrebungen aufgestellt hätte, eine Vereinigung der Einsicht und der grossen Gewalt (φρόνησις τε καὶ δύναμις μεγάλη 310 E). Man hat diesen Standpunkt des Briefschreibers als unplatonisch bezeichnet: im 'Staate' (wie auch in den 'Gesetzen' 712 A) sei es der Wunsch Platons, dass die philosophische Weisheit und die politische Gewalt sich in einer Person vereinigten, im Briefe treten dagegen der Philosoph und der Herrscher als zwei einander ergänzende Personen auf (Wiegand S. 147, Steinhart VIII 286). Allein ein Widerspruch ist in der That hierin nicht zu erkennen; wie Platon auch in den 'Gesetzen' (710 C, vgl. Blass, Apophoreton S. 57) einen Gesetzgeber neben den Tyrannen stellt, so denkt er sich in diesem Briefe die Sache so, dass der Philosoph den Gewaltherrscher zu einem echten, philosophisch gesinnten König herausbilden solle, wodurch jenes Ziel wirklich auch erreicht sein würde. In der folgenden Zusammenstellung von grossen Königen und Weisen der Vergangenheit, die ebenso wie Dionysios und Platon einander ergänzt haben sollen, sowie in der starken Hervorhebung des Ruhmes, den Dionysios bei der Nachwelt erwerben wird, wenn er nur Platon hochhält, hat man auch eine 'unplatonische Gesinnung' sehen wollen (Meiners S. 52, Ast S. 509, Steinhart VIII 286); hierzu ist nur zu bemerken, dass wir über Platons wahre Gesinnung und persönlichen Charakter herzlich schlecht unterrichtet

sind, da er ja in seinen Dialogen nirgends selbst direkt hervortritt¹. Da haben wir eben aus den Briefen zu lernen.

Im übrigen zeigt der 2. Brief noch eine gewisse Vertraulichkeit zwischen Platon und Dionysios, und Platon lässt sich auch hier wie im 13. auf viele persönlichen Verhältnisse ein. Recht ausführlich behandelt er auch philosophische Fragen — deren genauere Besprechung wir aber für einen folgenden Abschnitt aufsparen wollen —; auf diesem Gebiete zeigt er jedoch eine nicht geringe Ungeduld und Unzufriedenheit mit seinem Schüler, der schon die tiefsten Probleme der Philosophie bewältigen zu können wähnte.

Die Verabredung, die zwischen Platon und Dionysios getroffen worden war, erfüllte sich nicht ganz. Nachdem auf Sicilien der Friede wiederhergestellt war, forderte Dionysios Platon wieder auf, nach Syrakus zu kommen, dem Dion wollte er aber die Rückkehr vorläufig nicht gestatten (III 317 A, VII 338 A—B); wenn aber Platon käme, versprach er, die Angelegenheiten Dions nach Platons Wunsch zu ordnen (III 317 B, VII 339 C). Platon wollte eigentlich gar nicht — so sagt er wenigstens selbst (III 317 A, VII 338 C) —, aber Dion forderte ihn dringend auf, nach Syrakus zu gehen, und schliesslich gab er den erneuten Aufforderungen des Dionysios nach, zumal da er von Archytas und anderen Freunden in Tarent günstige Nachrichten über Dionysios' Fortschritte in der Philosophie erhielt (VII 339 D—E). Es scheint, dass Platon während dieses seines letzten Aufenthaltes in Syrakus die Arbeit für seine politischen Reformpläne ganz aufgegeben hat; wenigstens erfahren wir nur von seinen vergeblichen Versuchen, eine Aussöhnung zwischen Dionysios und Dion herbeizuführen. Es kam nun zwischen Platon und Dionysios zu

¹ Hier noch ein paar Kleinigkeiten. Meiners wundert sich darüber, dass Periandros, den Platon (Prot. 343 A) aus der Zahl der sieben Weisen weggelassen hatte, hier als ein Muster dargestellt wird — aber er steht ja eben als Muster eines Königs, nicht eines Weisen, da. Ebenso nimmt Steinhart daran Anstoss, dass 'der gerade wegen seiner Weisheit in den sokratischen Schulen hochgepriesene Kyros' als Herrscher dem Kroisos als Weisen gegenübergestellt wird — aber Platon schätzte ja eben nicht die philosophische Bildung des Kyros, sondern seine staatsmännischen Eigenschaften (Legg 694 C). Endlich findet Steinhart es ungeschickt, dass Nestor, Odysseus und Palamedes alle zusammen als Weise dem Agamemnon zur Seite gestellt werden; hierüber ist aber Phaidr. 261 B zu vergleichen.

einem vollständigen Bruch, nachdem Platon auch die Erkenntniss gewonnen hatte, dass es unmöglich sei, einen Philosophen aus dem Tyrannen zu machen. Zu wiederholten Malen warf ihm Dionysios vor, er schätze ihn im Vergleich mit Dion und Dions Freunden gering (III 318 C, 319 A, VII 349 E), und er hielt ihn einige Zeit wider seinen Willen zurück; schliesslich erlaubte er ihm, nach Hause zu kehren, und versah ihn mit Reisegeld (VII 350 B).

In die Zeit unmittelbar nach Platons Abreise von Syrakus gehört der 1. Brief, dessen Echtheit ich aber für recht zweifelhaft halte; sein Inhalt bietet aber auch nichts von besonderem Interesse. Der heftige Zorn gegen Dionysios, der in diesem Briefe zu Tage tritt, dauerte jedenfalls nicht lange; als Dion, der im Sommer 360 in Olympia mit Platon zusammentraf, ihn aufforderte, an einer kriegerischen Expedition gegen Dionysios theilzunehmen, lehnte Platon eine direkte Mitwirkung ab; erstens sei er zu alt, und zweitens sei Dionysios ja doch sein Gastfreund, und auf kriegerische Unternehmungen gegen ihn wolle er sich keinesfalls einlassen (VII 350 B—D). Nach dem Tode Dions spricht Platon geradezu seine Missbilligung von dessen Expedition aus (VII 350 D—E), die ja so traurige Folgen nach sich gezogen hatte; er hat aber in der That keinen Versuch gemacht, Dion von seinem Vorhaben zurückzuhalten, vielmehr hiess er ihn, seine Freunde zur Theilnahme aufzufordern (VII 350 C), und es beteiligten sich auch an der Expedition mehrere Mitglieder der Akademie (Plutarch. Dion 22). Das Verhalten Platons konnte demnach leicht in einem zweideutigen Lichte erscheinen, und er entschloss sich also dazu, im 3. Briefe, einem, wie es scheint, öffentlichen Sendschreiben, die Vorwürfe des Dionysios von sich abzuwehren. Dionysios hatte ihm vorgeworfen, er habe ihm, als er in Syrakus war, bei der Durchführung der politischen Reformen nicht gehörig geholfen, obgleich sie doch seinen eigenen Wünschen entsprachen und er später Dion bei der Durchführung gerade derselben Reformen unterstützte; ja er habe damals sogar die von ihm geplanten Reformen gehindert (III 315 D). Platon antwortet hierauf mit einer Darstellung seines bisherigen Verhältnisses zu Dionysios; er giebt, wie Ast S. 515 bemerkt, 'weiläufige Erzählungen von Begebenheiten, die doch wohl dem Dionysios schon bekannt sein mussten' — wie sollte Platon sich aber gegen die Vorwürfe vertheidigen können, ohne an das, was früher vor sich gegangen war, zu erinnern? Nach seiner Dar-

stellung wären die politischen Reformpläne aus dem Grunde gescheitert, weil Dion in die Verbannung getrieben worden sei, so dass Platon alle seine Anstrengungen auf eine Aussöhnung zwischen Dionysios und dem Manne, dem er vor allen die Einladung an den Hof des Dionysios verdankte, habe richten müssen; ausserdem habe Dionysios aber die Hauptbedingung aller Reformen, seine eigene philosophische Ausbildung, gänzlich missachtet.

Wir erfahren in diesem Briefe, dass Platon, als er Dionysios zum erstenmal besuchte, wirklich, wenn auch in geringem Umfange, an den politischen Reformen mitgearbeitet hat; er habe sich, sagt er, mit den Einleitungen (προοίμια) zu den Gesetzen beschäftigt. Diese Nachricht findet Steinhart (VIII 313) ganz ungläubhaft: 'Fühlte denn aber unser Verfasser nicht, dass er den Platon, indem er seine Wirksamkeit in Syrakus auf dergl. rhetorische Stylübungen beschränkt, die Rolle eines blossen Hofrhetors und Hof Sophisten spielen liess?' — Mit Schmähworten lässt sich aber die Frage von der Echtheit der Briefe nicht entscheiden; wir müssen uns dagegen an den Gedanken gewöhnen, Platon sei wirklich in der Absicht nach Syrakus gegangen, seine Staatsideen zu verwirklichen¹. Es stellten sich nun für Dionysios zwei Aufgaben ein, die Wiederherstellung der zerstörten griechischen Städte Siciliens und die Umwandlung der tyrannischen Regierung in eine königliche, und namentlich bei der Durchführung des erstgenannten Planes konnte eine neue Gesetzgebung wohl wünschenswerth sein. Man hat daher auch in neuerer Zeit mit gutem Grund vermuthet, dass Dionysios die von Platon verfassten Gesetzeseinleitungen für die von ihm neu angelegten Städte verwenden wollte (Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums

¹ Das alte Vorurtheil Asts, Platon habe sich für die realen Verhältnisse des Lebens gar nicht interessirt, übt noch immer seine Wirkungen aus. Ich führe die charakteristischen Worte an, mit denen er die Nachricht des 7. Briefes, dass der junge Platon sich für die Politik seiner Vaterstadt interessirt habe, verwirft (S. 521): 'Dem Platon wird eine entschiedene Neigung zum Staatsleben angedichtet, die er doch, den in der Politeia und im Gorgias ausgesprochenen Grundsätzen zu Folge, nicht haben konnte oder wenigstens, wenn er sie hatte, bald aufgeben musste; ferner wird ihm die Absicht untergelegt, dass er seine politischen Ideen habe zu realisiren gewünscht, was noch ungläublicher ist'. Aehnlich noch O. Heine (N. Jahrb. CVII 329 [1873]): 'Bei dem ganzen Charakter des Mannes und seiner von früh an hervortretenden beschaulichen Richtung ist dies nicht wahrscheinlich.'

V 510 f.). Was aber besonders die hier erwähnten Einleitungen zu Gesetzen betrifft, so finden wir auch in Platons späterer Schrift, den 'Gesetzen', S. 719 ff. eine Empfehlung der Einrichtung, dass den Staatsgesetzen solche einleitende Motive vorausgeschickt werden (Blass, Apophoreton S. 56 ff.). Wenn Platon nun auch bei seiner Arbeit in Syrakus über seine Aufgabe und über die Aussicht zur Verwirklichung seiner Pläne viel zuversichtlicher dachte als nachher, da er die 'Gesetze' ausarbeitete, so spricht doch nichts dagegen, dass er schon damals diese Gesetzesmotive, die er später in den 'Gesetzen' weiter ausführte, als eine empfehlenswerthe Einrichtung angesehen habe.

Nach mehreren Kämpfen gelang es nun Dion die Herrschaft in Syrakus zu gewinnen; Dionysios wurde in die Burg eingeschlossen, aber entfloh nachher; schliesslich ergab sich die Besatzung den Syrakusern. Unter diesen herrschte aber Uneinigkeit, da Dion sich mit den Führern der demokratischen Partei, besonders mit Herakleides und Theodotes, die ihn bloss als einen neuen Tyrannen betrachteten, nicht vertragen konnte und der Streit dauerte fort, bis Dion die Ermordung des Herakleides, wenn auch nicht veranstaltete, so doch jedenfalls gestattete (Plutarch. Dion 53). Aus dieser Zeit stammt der 4. Brief Platons, der an Dion geschrieben ist. Man hat sich darüber aufgehalten, dass Platon seine Theilnahme an den Unternehmungen Dions stärker hervorhebt (IV 320 A) als später, nach dem Tode des Dion (VII 350 C—D), wo er die Sache so darstellt, als ob er sich ganz neutral verhalten habe (so Socher S. 412 und Steinhart VIII 292). Es lässt sich in der That nicht leugnen, dass ein Widerspruch vorhanden ist; indessen brauchen wir deshalb nicht entweder den einen oder den anderen Brief für unecht zu erklären oder auf Platons Charakter einen Schatten zu werfen; es ist nur menschlich, dass er später, als die Verhältnisse ganz anders lagen, sein zurückhaltendes Benehmen in einem anderen Lichte hat erscheinen lassen (vgl. Grote, History of Greece XI 116)¹. Ebenso wenig darf man sich darüber wundern, dass er 'seine thätige Theilnahme durch einen löblichen, zu edlen Thaten drängenden Ehrgeiz motivirt' (Steinhart l. c.); in Wahrheit finden wir auch nicht in Platons Dialogen eine solche 'Verwerfung des berechtigten Ehrgeizes', wie manche seiner modernen Verehrer

¹ Ein Fälscher hätte sich wohl besser in Acht genommen, um solche Widersprüche zu vermeiden.

annehmen. Wenn Platon auch im 'Staate' die 'Timokratie' verwirft (Steinhart VIII 386), so betrachtete er doch die Ehre als ein viel sittlicheres Motiv als Geld und Sinnesgenüsse, und in seinem späteren Alter hat er ja überhaupt gelernt, mit dem Nächstbesten vorlieb zu nehmen (vgl. Legg. 829 C, wo Ehrenpreise für die Sieger in den Wettkämpfen angeordnet werden). Auch erkennt er nicht jeden Ehrgeiz als berechtigt an; 320 E tadelt er den Ehrgeiz des Dion, Herakleides und Theodotes, und 320 A preist er nur die ἐπὶ τοῖς καλοῖς φιλοτιμία (vgl. schon Symp. 208 C).

Platon ertheilt in diesem Briefe dem Dion den positiven Rath, Staatsmänner wie Lykurg und Kyros nachzuahmen (320 D). Dass Steinhart auch hieran Anstoss genommen hat, ist sehr auffallend. Seine Worte 'Gewiss hätte der Philosoph auch dem Oberhaupt eines freien Staates nicht den Lykurgos und Kyros zugleich als politische Vorbilder empfohlen' (VIII 293) und 'Seltsam genug klingt doch der Rath an einen republikanischen Staatsmann, sich zugleich nach Lykurg und Kyros zu bilden' (VIII 386) zeigen geradezu, dass Steinhart überhaupt mit Platons Gedankengänge wenig vertraut war. Platon war ja doch ebenso wenig wie Dion ein Demokrat, und gerade den Lykurg und Kyros führt er in den 'Gesetzen' (691 E ff., 694 A) als Vorbilder an. Merkwürdig genug wundert Steinhart sich nun auch darüber, dass Platon den stolzen und etwas unzugänglichen Dion dazu ermahnt, sich der Volksstimmung gegenüber nicht ganz gleichgiltig zu verhalten (321 B); er meint, eine solche Ermahnung sei 'gewiss nicht im Geiste unseres streng aristokratischen, den Beifall des Volkes vornehm verachtenden Philosophen' (VIII 293). Platon war freilich kein Volksverehrer, aber er war doch weltklug geworden; er wusste wohl, dass Dions stolzes und hochmüthiges Wesen (vgl. Plutarch. Dion 52) für den Bestand seiner Herrschaft verhängnissvoll werden konnte.

So ging es denn auch: Dion wurde ermordet, und die Bürgerkriege fingen wieder an. Dions Freunde und Anhänger — ihre Namen sind uns unbekannt — wandten sich an Platon um Rath, — ob sofort oder erst nach dem Sturz des Kallippos, wissen wir nicht. So schrieb denn Platon die beiden Briefe, den 7. und 8., in denen er den letzten Versuch machte, die syrakusischen Verhältnisse nach seinen Ideen zu gestalten. Wir betrachten zuerst den umfangreichen und hochwichtigen 7. Brief.

Die Komposition dieses Briefes ist höchst wundervoll. Wie

aus seinen Eingangsworten (323 D) deutlich ist, haben Dions Freunde Platon gebeten, ihnen zu helfen $\xi\rho\gamma\omega$ καὶ λόγῳ, dh. doch wohl nur, dass sie ihn um einen Rath gebeten haben¹. Platon will ihnen aber nur unter der Bedingung helfen, dass sie dieselbe Gesinnung bewahren, die auch Dion gehabt hatte, und bevor er den Rath mittheilt, will er ihnen auseinandersetzen, wie diese Gesinnung zu Stande gekommen sei, was schliesslich auf eine Darstellung seiner eigenen Erlebnisse, namentlich während seiner Reisen nach Syrakus, hinausläuft. Den Rath selbst findet man nur in einer Digression (330 C—337 E), die in einer höchst gezwungenen Weise an der Stelle eingeschaltet wird, wo die Erzählung von seiner zweiten Reise nach Syrakus beinahe abgeschlossen ist, und er motivirt selbst diese Einschaltung mit den Worten, er wolle die Abhandlung des Hauptthemas nicht weiter verschieben ($\text{ἵνα μὴ τὰ πάρεργα ὡς ἔργα μοι συμβαίῃη λεγόμενα}$ 330 C). Und dennoch kommt auch in der Digression der Rath nicht sofort, sondern erst 334 C, und wird recht kurz abgemacht. Es leuchtet ein, dass es für Platon keineswegs der Hauptzweck war, den Freunden Dions einen Rath zu ertheilen; sein Hauptzweck war vielmehr, sein eigenes Verhalten sowie das Verhalten des Dion dem Dionysios und den Syrakusern gegenüber zu vertheidigen; deshalb erzählt er so ausführlich die Ereignisse der vergangenen Jahre und fügt überall die Motive seiner eigenen Handlungsweise hinzu. Ueber den apologetischen Zweck des Briefes sind ja auch seit Socher alle Gelehrten einig; weshalb man aber daraus gewöhnlich die weitere Folgerung zieht, der Verfasser des Briefes müsse ein Schüler Platons sein, der das Schulhaupt vertheidigen wolle, ist unergründlich; warum sollte Platon nicht selbst das Bedürfniss gefühlt haben, seine Politik gegen seine Widersacher zu vertheidigen?

Aus der Komposition des Briefes ist auch keineswegs dessen Unechtheit zu folgern, und es liegt auch zu der Annahme kein genügender Grund vor, die Digression sei ursprünglich nicht für den jetzigen Zusammenhang bestimmt gewesen, sondern erst von späterer Hand eingeschaltet². In der merkwürdigen Komposition darf man vielmehr ein bedeutsames Anzeichen für die Echtheit

¹ Als Stellen, wo in Wortverbindungen wie $\xi\rho\gamma\omega$ καὶ λόγῳ eigentlich von keiner 'That' die Rede ist, führt Odau (S. 62) Gorg. 461 C und Soph. 267 C an.

² So vermuthet Odau S. 5 ff.

des Briefes erkennen; denn diese Eigenthümlichkeit kehrt in Platons Dialogen, namentlich in denen seines späteren Alters, immer wieder und hat auch fast ebenso regelmässig den neueren Gelehrten zu den abenteuerlichsten Hypothesen bezüglich der Entstehungsweise der Dialoge Anlass gegeben¹. Auch der Umstand, dass sich in unserem Briefe noch eine zweite Digression (341 A—345 C) befindet, die ausschliesslich philosophischen Inhalts ist, zeugt keineswegs gegen die Echtheit; ihre Behandlung werden wir jedoch bis auf einen folgenden Abschnitt aufsparen.

Wir betrachten zuerst die historischen Nachrichten des Briefes, in denen man sich mehrfach bemüht hat, Beweise für dessen Unechtheit zu finden. Häufig räsonnirt man nämlich so, dass man, wenn man in einem Briefe eine Erzählung vorfindet, die dem, was uns sonst aus Platon oder anderen Schriftstellern bekannt ist, widerstreitet oder sogar bloss von ihnen unerwähnt ist, die Sache als vom Fälscher erdichtet ansieht²; wenn aber der Brief mit einem platonischen Dialoge übereinstimmt — dann sieht man gerade in diesem Dialoge die Quelle, aus welcher der Fälscher geschöpft hat.

Die Nachrichten, die über Platons Verkehr mit Dionysios gegeben werden, stimmen im Ganzen mit dem überein, was uns aus den übrigen Briefen bekannt ist. Es sind jedoch einige kleine Abweichungen von der Darstellung des 3. Briefes zu verzeichnen. Dort (III 318 A) wird die Drohung des Dionysios, die Güter des Dion zu verkaufen, in unmittelbarer Verbindung

¹ Ich erinnere nur an die zahlreichen Hypothesen über die Entstehungsweise des 'Staates' und über die Verunstaltungen, welche die 'Gesetze' durch Philippos den Opuntier erlitten haben sollen. Die eigenthümliche Disposition des 'Timaios' und 'Kritias' haben mehrere Gelehrte mit ihren Vermuthungen über die Entstehungsweise des 'Staates' in Verbindung gebracht. Die anscheinend ganz ungeschickt angebrachte Digression des 'Theaitetos' (172 B—177 C) betrachtet Chiappelli (Arch. f. Gesch. d. Phil. XVII 320 ff.) als nachträglich von Platon eingeschaltet. Dagegen hat sich meines Wissens noch niemand an die grosse Digression des 'Sophistes' und die kleineren des 'Politikos' und 'Philebos' herangewagt.

² Sogar der Umstand, dass in einem Briefe ein Personennamenname vorkommt, der sonst nicht zu 'belegen' ist, genügt zur Verdächtigung. So urtheilt H. Müller (VIII 403) über den im 1. Briefe erwähnten Βοκχέϊος: 'Wohl ein erfundener Name, wie viele in diesen Briefen; durch solche specielle Beziehungen auf namentlich angeführte Persönlichkeiten soll die Echtheit der Briefe wahrscheinlicher werden' (vgl. VIII 406).

mit seiner Aufforderung an Platon, noch ein Jahr in Syrakus zu bleiben, erzählt, während hier (VII 346 C und 347 D) die Drohung erst einige Zeit nach jener Aufforderung erfolgt. Während ferner VII 347 E der Verkauf mit dem Worte νεανικῶς gekennzeichnet wird, berichtet Platon III 318 B nach dem Güterverkauf über einen κολοφῶνα νεανικώτατον, nämlich über Dionysios' späteres Verhalten ihm selbst gegenüber. In beiden Briefen lesen wir von heftigen Szenen zwischen Platon und Dionysios, aber die VII 349 A—B erzählte kann mit der III 319 A—C erzählten nicht identisch sein. Der III 318 C erzählte Vorwurf des Dionysios an Platon, dass dieser ihn im Vergleich mit Dion und dessen Freunden zu gering schätze, wiederholt sich III 319 A, wo wir erfahren, dass Dionysios ihn im Garten gegen Platon gerichtet habe; in demselben Garten fand aber nach VII 348 C ein anderes Gespräch statt, während jener Vorwurf VII 349 E durch einen Boten an Platon gebracht wird, nachdem er die Wohnung des Dionysios verlassen hatte. Solche Widersprüche — wenn es Widersprüche sind, denn diese einander ziemlich ähnlichen Vorfälle können sich recht wohl wiederholt haben — beweisen höchstens, dass Platons Gedächtniss nicht scharf genug war, um die Reihenfolge der Ereignisse mehrere Jahre hindurch genau festzuhalten; ein Fälscher hätte sich sogar vielleicht besser in Acht genommen.

Schwieriger ist die viel erörterte Frage über den VII 324 A erwähnten Hipparinos¹. Der Sinn dieser Stelle erfordert ohne Zweifel, dass Dions Sohn, nicht sein Schwestersonn (Halbbruder des Dionysios), der auch Hipparinos hiess, gemeint sei. Dass aber Platon diesen Sohn nach Dions Tode als lebend erwähnt, streitet gegen Corn. Nep. Dion 4 und Plutarch. Dion 55, wo erzählt wird, dass der Sohn vor dem Vater gestorben sei. Man könnte sich wohl mit der Annahme helfen, dass der andere Hipparinos gemeint sei, was allerdings die Konsequenz mit sich zieht, dass 328 A nicht dieser Hipparinos und sein Bruder Nysaios, sondern andere unbekannte Personen, als Neffen des Dion bezeichnet werden müssen²; dadurch ist uns aber nicht geholfen,

¹ Hierüber handeln ua. Salomon S. 9 ff., Karsten S. 150 ff., Reinhold S. 9 ff., Odau S. 59 ff. 76 f. 81 ff.

² So gebietet die Chronologie. Da Dion nach Corn. Nep. Dion 10 um 408 geboren war, müsste der VII 324 A erwähnte Hipparinos im Jahre 353 oder 352, als der Brief geschrieben wurde, etwa 20 Jahre

denn VIII 355 E spricht Platon wieder von einem noch lebenden Sohne des Dion, freilich ohne dessen Namen zu nennen; aber Dion hinterliess keinen anderen Sohn (Plutarch. Dion 56), und sein nachgeborener Sohn (Plutarch. Dion 57) kann doch wohl nicht gemeint sein. Ueber die Unechtheit der beiden Briefe lehrt uns aber dieser Widerspruch nichts, denn er würde ebensowohl bestehen, wenn wir auch die Briefe für unecht erklärten, und auch in diesem Falle könnte ihr Zeugniß wohl das der späteren Historiker mindestens aufwiegen. Mir scheint es, wenn wir nicht die Angabe des Nepos und Plutarch einfach verwerfen wollen, der natürlichste Ausweg zu sein, anzunehmen, Platon hätte vom Tode des jungen Hipparinos noch nichts erfahren. War ja doch Dions Ermordung ein so erschütterndes Ereigniß, dass es sich wohl entschuldigen liesse, wenn Platons Berichterstatter darüber vergessen hätten, den Tod des Sohnes zu melden. Wenn die Briefe erst nach dem Sturz des Kallippos geschrieben sind, würde diese Annahme freilich schwierig sein; das können wir aber nicht mit Bestimmtheit sagen (vgl. oben S. 439).

Die namentlich von Karsten hervorgehobenen kleineren historischen Ungenauigkeiten bedeuten nichts. Dass 324 C die Zahl der Gewaltherrscher Athens nicht als 30, sondern dadurch, dass die Elfmänner und die zehn Verwalter des Peiraiæus mitgerechnet werden, als 51 angegeben wird, stimmt sehr schön mit Arist. Rep. Athen. 35 (προσελόμενοι σφίσιν αὐτοῖς τοῦ Πειραιεύς ἄρχοντας δέκα καὶ τοῦ δεσμοτηρίου φύλακας ἑνδεκα); vgl. auch Xen. Hell. II 4, 38. Die Erzählung von dem Auftreten der 30 dem Sokrates gegenüber (324 E) stimmt mit Apol. 32 C. Die Bezeichnung der Ankläger des Sokrates als δυναστεύοντες (Karsten S. 121), dh. als mächtige Volksführer (325 B), ist auch nicht so auffallend¹. Dass der Magier, der sich gegen Dareios erhob, als Eunuch bezeichnet wird (332 A), stimmt zwar nicht mit Herodot, um so besser aber mit Plat. Legg. 695 B; ebenso verhält es sich mit der angeblichen Siebentheilung des Perserreiches (Ep. VII 332 B und Legg. 695 C). Die Nachricht, dass

alt sein — so alt, wie Dion war, als Platon um 388 zum erstenmal nach Syrakus kam. Der Neffe Dions, der Hipparinos hiess, muss aber älter gewesen sein, wenn er als einer der jungen Leute genannt wird, die sich schon um 367 für die Philosophie interessirten (VII 328 A).

¹ Das 327 C folgende οἱ μὲν . . . οἱ δὲ hat Karsten (l. c.) ganz missverstanden, als ob es zwei Abtheilungen der δυναστεύοντες bezeichnete.

Dion zweimal Syrakus erobert habe (VII 333 B, vgl. VIII 355 E—356 A), wird von Diodor XVI 10 und 20 und Plutarch. Dion 28 und 45 bestätigt. Wohl verständlich ist es, dass Platon den Namen des Kallippos verschweigt; er nennt aber als Mörder Dions zwei Brüder (333 E), was mit Corn. Nep. Dion 8—9 übereinstimmt, obgleich dieser den sonst überlieferten Namen Kallippos irrthümlich in Kallikrates geändert hat.

Was schliesslich die Rathschläge betrifft, die Platon den Syrakusern ertheilt, so beschränken sie sich hauptsächlich auf die Aufforderung, keine Gewaltherrschaft, sondern eine gesetzlich geregelte Staatsordnung auf Sicilien einzuführen (334 C). Dieser Gedanke ist nicht nur an sich echt platonisch, sondern auch ihre nähere Ausführung stimmt mit Platons 'Gesetzen' überein. Wenn nämlich Steinhart (VIII 388) sich darüber wundert, dass durch αἰδώς und φόβος, worin er eine 'nicht ganz glückliche' Nachahmung des αἰδώς καὶ δίκη des 'Protagoras' (322 C) sieht, der Gehorsam gegen die Gesetze erzwungen werden soll (337 A), so zeigt er dadurch nur, dass er sich mit den platonischen 'Gesetzen' wenig vertraut gemacht hat. Dort finden wir nämlich nicht nur die αἰδώς als eine besondere Art des φόβος aufgeführt (646 E ff.), sondern auch der φόβος an sich wird als 'sittliches Motiv' anerkannt (839 C), was Steinhart für unmöglich hält. Es verhält sich mit der Furcht wie mit dem Ehrgeiz (s. oben S. 499 f.), dessen pädagogischen Werth Platon nicht mehr verschmäht; er war jetzt nicht mehr ein so schroffer Idealist wie vorher.

Auch die Aufforderung zur Erwählung (πρόκρισις) von 50 Gesetzgebern (337 B—C) stimmt mit dem Vorschlag zur Erwählung von 37 νομοφύλακες, der in den 'Gesetzen' (753 D) gemacht wird; die Bedingungen, welche diese Gesetzgeber erfüllen müssen, sind aber ungefähr dieselben, die in den 'Gesetzen' (765 D) von dem 'Unterrichtsminister' verlangt werden. Die Bemerkung, dass eine Zahl von 50 Gesetzgebern für eine Stadt von 10000 Familien (μυριάδῳ πόλει 337 C) genügen wird, stimmt auch damit, dass in den 'Gesetzen', wo die Zahl der Familien 5040 beträgt, die νομοφύλακες 37 an Zahl sein sollen¹.

¹ Dass Ritter vielmehr die Bestimmung der 'Gesetze' (754 C) über die vorläufig gewählten 200 Leiter der Kolonie vergleicht und eben hierin eine Korrespondenz der Zahlen sieht (Kommentar zu den 'Gesetzen' S. 370), beruht wohl nur auf einer Verwechslung von μυριάδῳ und χιλιάδῳ.

In beiden Fällen handelt es sich ohne Zweifel um Stadtgründungen; es galt ja die zerstörten Griechenstädte Siciliens wiederherzustellen.

Während der 7. Brief an positiven politischen Vorschlägen recht arm ist, geht Platon im 8. Briefe in dieser Beziehung viel weiter. Er lässt sich dabei auf die politischen Verhältnisse Siciliens etwas genauer ein und empfiehlt eine solche Staatsordnung in Syrakus einzuführen, die diesen Verhältnissen am besten entsprechen dürfte. Er sieht die grösste Gefahr für die griechischen Städte Siciliens in dem drohenden Andrang der barbarischen Völker und fordert die Einführung zweckmässiger Massregeln, damit nicht die griechische Sprache aus Sicilien ausgerottet werde, und die ganze Insel in die Gewalt der Phöniker (dh. Karthager) oder Opiker (dh. Samniter oder Lucaner) gelange (VIII 353 E). Man hat in diesen Worten ein *augurium ex eventu* gesehen (Christ, Griechische Litteraturgeschichte¹ S. 352) und zugleich den Namen 'Opiker' so verstanden, als ob er die Römer bezeichnete (so Wiegand S. 223 und Steinhart VIII 319 und 394); in Wirklichkeit liegt aber die Sache ganz einfach: wie die sicilischen Verhältnisse damals lagen, gehörte gar keine übermenschliche Weissagungskunst dazu, um vorauszusehen, dass es mit der griechischen Herrschaft über Sicilien bald ein Ende nehmen würde; dass aber die Zukunft weder den Karthagern noch den Samnitern, sondern den Römern gehörte, konnte Platon unmöglich voraussehen.

Da Platon somit als Hauptaufgabe der syrakusischen Politik die Zurückdrängung der Barbaren betrachtete, so folgte daraus für ihn, dass die Herrschaft denjenigen Familien am besten überlassen werden müsste, die sich schon einmal in solchen Kämpfen bewährt hatten; deshalb erinnert er (353 A—B) an die Verdienste die sich der ältere Dionysios und dessen Schwiegervater, der ältere Hipparinos (Dions Vater), einst um ihre Vaterstadt erworben hatten¹. Daran knüpft er aber einen eigenthümlichen Vorschlag.

¹ Die Uebertragung der Regierung an Dionysios und Hipparinos erwähnt Platon nicht nur 353 A—B, sondern auch 354 D, wo er jedoch ein kleines Versehen begangen zu haben scheint bei der Erzählung, dass die Syrakusier ihre Feldherren gesteinigt (κατέλευσαν, nicht κατέλυσαν, ist die richtige Lesart) hätten. Es liegt vielleicht eine Verwechselung mit einem ähnlichen Ereigniss in Akragas (Diodor. XIII 87) vor (vgl. Grote, History of Greece X 602 f.). Einer solchen Verwechse-

Indem er an seinem alten Gedanken festhält, dass die Tyrannis in ein Königthum verwandelt werden solle (354 A), schlägt er vor, drei Könige in Syrakus einzusetzen, erstens Dions Sohn — zweifellos den Hipparinos, der immer noch als lebend vorausgesetzt wird —, zweitens den anderen Hipparinos, den Sohn des älteren Dionysios und Halbbruder des jüngeren, drittens endlich den vertriebenen Dionysios, falls dieser sich noch darauf einlassen wollte, als König und nicht als Tyrann zu herrschen (355 E—356 B). Es könnte wohl unglaublich scheinen, dass Platon nach dem, was vorausgegangen war, dennoch nicht die Hoffnung aufgegeben hatte, Dionysios am Ende für seine Pläne zu gewinnen; aber wenn wir die Sache näher betrachten, stellt sie sich doch etwas anders. Erstens war Dionysios kein Tyrann im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern ein Mann, der sich wirklich hohe Ziele gesetzt hatte; sonst hätte Platon sich doch nie so tief mit ihm eingelassen. Was seine Reformbestrebungen gelähmt hatte, war auch nicht ein fehlendes Interesse, sondern vor allem der persönliche Zwist mit Dion. Andererseits war aber Platon nichts weniger als ein Demokrat und meinte jedenfalls ein monarchisches Element in der Staatsverfassung nicht entbehren zu können. Als Dion ihn aufforderte, an der Expedition gegen Dionysios theilzunehmen, schlug er es nach seinem eigenen Bericht mit den Worten ab, dass Dionysios — der ihn eben so schnöde weggeschickt hatte — doch sein Gastfreund, und er selbst ein gemeinschaftlicher Freund sowohl von ihm als von Dion sei (VII 350 C—D). Jetzt als Dion, hauptsächlich wohl infolge seiner Streitigkeiten mit den Häuptern der Demokratie, ermordet war, verstehen wir wohl, dass Platon auf den Gedanken kommen konnte, durch Vereinigung der noch übriggebliebenen Mitglieder der beiden Häuser, die einst die Griechen Siciliens gerettet und es dadurch möglich gemacht hatten, dass überhaupt über die Staatsverfassung geredet werden konnte (VIII 355 D), der schrankenlosen Volksfreiheit (ἐλευθερία ἀκαίρος oder ἡ ἄγαν ἀναρχία 354 D) ein Ziel zu setzen. Ob der Vorschlag praktisch gewesen sei, bleibt natürlich eine Frage für sich.

Platon will aber kein absolutistisches Königthum, sondern eine Verfassung, die zwischen der übermässigen Knechtschaft und

lung konnte sich Platon ebenso gut wie ein späterer Fälscher schuldig machen. Die sonstigen Bedenken Karstens (S. 154 ff.) erledigen sich grösstentheils durch die Lesart ἀρξάντων statt ἀρξάντες.

der übermässigen Freiheit die Mitte hält. Es gilt das rechte Mass einzuhalten, was nur dann geschehen kann, wenn das Gesetz im Staate herrscht (354 E—355 A); eben dadurch unterscheidet sich ja das Königthum von der Tyrannis. So lehrte Platon schon im 'Politikos'; namentlich berühren sich aber seine Vorschläge mit den 'Gesetzen' (vgl. zB. 715 D). Besonders ist auf den Hinweis Platons auf die Principien Lykurgs im Gegensatz zu den in Argos und Messene waltenden zu achten, der sich sowohl in dem Briefe (354 B) als in den 'Gesetzen' (690 D ff.) vorfindet¹; der Gedankengang ist an beiden Stellen genau derselbe, und die Ausdrücke stimmen mehrfach wörtlich überein (vgl. Ritter im Kommentar zu den 'Gesetzen' S. 377). Eben aus dem spartanischen Doppelkönigthum scheint Platon übrigens die Idee zu der von ihm vorgeschlagenen Verfassung übernommen zu haben, aber die von ihm geforderte Einschränkung der königlichen Gewalt ist doch eine andere als die in Sparta geltende; die syrakusischen Könige sollen nach seinem Vorschlag nur die sakralen Funktionen ausüben (356 D).

Was sonst über die Einsetzung von Behörden vorgeschlagen wird, stimmt auch in auffallender Weise mit den 'Gesetzen' überein. Die Zahl der Gesetzeswächter soll 35 sein (356 D) — in den 'Gesetzen' (752 E ff.) giebt es deren 37, während im 7. Briefe (337 B—C) eine ähnliche Korporation von 50 Männern vorgeschlagen wird. Wie in den 'Gesetzen' (855 C) festgestellt wird, dass Todesstrafen nur von einem aus den Gesetzeswächtern und dem (schon 755 C—D erwähnten) — aus den

¹ Bei Mehreren (Salomon S. 20 ff., Karsten S. 160 f. und Steinhart VIII 393) hat der Widerspruch Anstoss erregt, dass die Einrichtung des spartanischen Ephorats im Briefe (354 B) dem Lykurg, in den 'Gesetzen' (692 A) aber einem späteren Gesetzgeber zugeschrieben wird. Jene Ansicht war die ältere und volksthümlichere (Herod. I 65; Xen. Rep. Lac. 8, 3), während die späteren Gelehrten (Arist. Pol. V 11 p. 1313a 26) den Theopompos als Stifter des Ephorats ansahen (und so hat auch Plutarch. Lykurg. 7 die Stelle aus den 'Gesetzen' verstanden). Wenn nicht der Brief vor jener Stelle der 'Gesetze' geschrieben ist (so Reinhold S. 36), müssen wir annehmen, dass Platon sich im Briefe um diese wissenschaftliche Frage gar nicht gekümmert habe (Odau S. 79 ff.). Die Annahme der Unechtheit hilft auch hier nicht, denn der Fälscher müsste jedenfalls die Stelle der 'Gesetze' vor Augen gehabt und für seine Zwecke ausgebeutet haben, und dass er sie in der von Wiegand (S. 225) angenommenen Weise missverstanden habe, ist doch höchst unwahrscheinlich.

tüchtigsten unter den Beamten des vergangenen Jahres zusammengesetzten — Kollegium bestehenden Gerichtshof verhängt werden dürfen, so treffen wir im Briefe (356 D—E) einen ganz ähnlichen Vorschlag, nur dass zur Todesstrafe auch Verbannung und Gefängnisstrafe hinzugefügt werden, und auch hier ist die Uebereinstimmung theilweise ganz wörtlich (vgl. Ritter zu den 'Gesetzen' S. 155 f.).

Wenn es sich mit dem Verhältniss zwischen diesem Briefe und den 'Gesetzen' so verhält, dann müssen wir uns die von Ritter (l. c.) erhobene Frage, ob nicht Platon für seine sicilischen Freunde den Entwurf seiner 'Gesetze' unternommen habe, ernstlich überlegen. Diese Frage muss schon aus dem Grunde bejaht werden, weil es sonst ganz unverständlich wäre, weshalb Platon sich auf die so ausserordentlich detaillirten Gesetzesbestimmungen, die wir in dieser Schrift vorfinden, eingelassen hat; es kann doch unmöglich ein blosses Spiel für ihn gewesen sein. Ich glaube aber, dass wir eben durch die Briefe im Stande sind, das Bild, das uns die Dialoge über die Entwicklung von Platons politischen Ideen darbieten, zu vervollständigen.

Was Platon mit den 'Gesetzen' gewollt hat, steht im 8. Briefe geschrieben. Nachdem er durch den Mund des verstorbenen Dion die soeben genannten, mit den 'Gesetzen' übereinstimmenden Vorschläge zur Staatsordnung gestellt hat, lässt er Dion hinzufügen, dass es eben dieselbe Staatsordnung gewesen sei, die er selbst, als er am Leben war, einführen wollte (357 A); und ähnlich drückt Platon sich im 7. Briefe (337 D) in eigenem Namen aus. Dort fügt er aber hinzu, dass diese Ordnung erst die zweite gewesen sei; die erste sei die gewesen, die er mit Dionysios zusammen habe einführen wollen: $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$.

Das leitende Princip, das Platon seinem 'Staate' zu Grunde legte, nämlich dass entweder die Philosophen herrschen oder die Herrscher Philosophen werden müssten, war ihm nach seinem eigenen Zeugnis (Ep. VII 326 A—B) schon vor seiner ersten Reise nach Sicilien aufgegangen¹. Eben nach diesem Princip wollte er bei seinem zweiten Besuch in Syrakus die dortigen Verhältnisse reformiren; er wollte aus dem jungen Dionysios einen Philosophen machen und dadurch auch den Tyrannen in

¹ Das beweist aber nicht, dass Platon die Ausarbeitung des 'Staates' schon so früh begonnen habe.

einen König verwandeln. Denn damals bevorzugte Platon noch entschieden die Monarchie, wie auch aus dem 5. Briefe, der vor 360 geschrieben ist, hervorgeht; dort warnt er den König Perdikkas davor, die verschiedenen Verfassungsprincipien mit einander zu vermengen (321 D—E). Da geschah es aber, dass 'das Schicksal, das mächtiger ist als die Menschen', seine syrakusischen Pläne vereitelte (VII 337 D). Dann musste er die 'erste Staatsordnung aufgeben, fing aber bald an, den Plan zu einer 'zweiten' zu entwerfen. Wie an der eben citirten Stelle des 7. Briefes drückt Platon sich auch in den 'Gesetzen' (739 B—E) aus: die 'erste' Staatsordnung sei die, bei der 'den Freunden alles gemeinsam' sei; sie sei aber nur für Götter und Göttersöhne möglich, und deshalb müsse man eine zweite entwerfen. In der für Dion bestimmten Staatsordnung der 'Gesetze' treffen wir daher keine Gütergemeinschaft noch Frauengemeinschaft mehr, und auch die unbeschränkte Monarchie ist aufgegeben. Dafür verlangt Platon in Widerstreit mit seinen früheren Principien eine aus monarchischen und demokratischen Elementen 'gemischte' Verfassung, die auch Dion in der That durchzuführen versuchte (Plutarch. Dion 53).

Sind denn die 'Gesetze' schon während der Regierung Dions abgefasst und abgeschlossen worden? Nichts hindert uns, anzunehmen, dass Platon auch nach Dions Tode an dem Werke fortgearbeitet habe, wie wir ja aus den Briefen ersehen, dass er seine politischen Pläne nicht wesentlich geändert hatte. Vielmehr legt der Ausdruck der 'Gesetze' (739 E), dass nach der zweiten Staatsordnung vielleicht noch eine dritte einzurichten sei, die Annahme nahe, dass Platon, als er diese Worte schrieb, schon die Erfahrung gemacht hätte, dass auch die Durchführung der Staatsordnung der 'Gesetze' auf grosse Schwierigkeiten stossen würde. Die Ausarbeitung der 'Gesetze' ist ihm also doch in gewissem Sinne nur ein Spiel, aber ein ernsthaftes Spiel — mit dem Gegensatz und dem Zusammenhang zwischen παιδιὰ und σπουδή spielt Platon ja eben so häufig in den 'Gesetzen' (vgl. Ritter im Komm. S. 15 ff.).

Schliesslich sei noch einmal scharf betont, dass die Auffassung Platons, die seit langem schon die übliche ist, er sei ein dem wirklichen Leben völlig abgewandter spekulativer Philosoph gewesen, durchaus verkehrt ist. Abzuweisen sind daher die Bemerkungen Wiegands (S. 237) und Steinharts (VIII 330) zum 9. Briefe, dass die Ermahnung Platons an Archytas, sich

aus dem öffentlichen Leben nicht zurückzuziehen, sondern dem Ruf des Vaterlandes zu folgen, vielmehr von Archytas an Platon hätte gerichtet sein sollen, weil dieser sich um die Angelegenheiten seiner Vaterstadt nicht kümmerte. Gewiss interessirte Platon sich, wie wir aus dem 7. Briefe gesehen haben, auch lebhaft für die Angelegenheiten Athens, aber aktiv an der athenischen Politik theilzunehmen, daran hinderten ihn die politischen Verhältnisse: seine Vaterstadt rief ihn eben nicht (vgl. IX 358 A). Als ihn aber Dionysios zu sich rief, dann fühlte er es als seine Pflicht, wie die Philosophen, die er im 'Staate' schildert, in die Höhle wieder hinunterzusteigen und die von ihm geschauten philosophischen und politischen Wahrheiten den eingesperrten und festgebundenen Mitmenschen mitzutheilen.

V.

In den Briefen behandelt Platon, wie wir gesehen haben, hauptsächlich persönliche und politische Verhältnisse. Dadurch eben unterscheiden sich ja die Briefe so stark von Platons Dialogen, dass es Manchen schwer fällt, an ihre Echtheit zu glauben. Aber es giebt auch in den Briefen mehrere Stellen, wo philosophische Fragen abgehandelt werden, zum Theil jedoch in einem solchen Geiste, dass gerade diese Stellen die allerschwersten Bedenken gegen die Echtheit der Briefe veranlassen haben. Wir wollen nun zum Schluss die Philosophie der platonischen Briefe einer Betrachtung unterziehen.

Was in dieser Beziehung namentlich auffällt, ist, dass wir Platons starken Glauben an die Kraft des menschlichen Erkenntnisvermögens in den Briefen nicht wiederfinden. Dagegen zieht sich durch die Briefe die Grundanschauung, dass die Menschen in allen Verhältnissen von göttlichen Kräften abhängig seien — eben das, was Ast eine 'unplatonische Frömmerei' nennt. Von einer solchen Weltauffassung zeugt nicht nur der mehrmals vorkommende Ausdruck $\sigma\upsilon\nu\ \theta\epsilon\omega\ \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu$ (II 311 D, IV 320 B und C), sondern auch zahlreiche Stellen, wo der Gedanke variirt wird, dass sowohl die Ereignisse des Lebens als die Gesinnung der Menschen von einer göttlichen Vorsehung abhängen (VII 324 B, 326 D—E, 327 C, 327 E, 336 E, 340 A, VIII 355 E). Ebenso heisst es: 'Mit den Göttern (mit Gebet) muss man jegliche Rede und jeglichen Gedanken anfangen' (VIII 353 A), und am Schluss desselben Briefes wird die Pflicht eingeschärft, die Götter und

die Dämonen (τοῖς τε ἄλλοις ὄσοις μετὰ θεῶν πρέπει) zu ehren und an sie zu beten (357 C).

Um die Behauptung zu prüfen, dass eine solche Gesinnung unplatonisch sei, wolle man folgende Stellen betrachten (vgl. Odau S. 62 ff.): Theait. 151 D und Legg. 739 E steht ἐὰν θεὸς ἐθέλη (vgl. Legg. 905 C), ähnlich 875 C (θεῖα μοῖρα); der Gedanke aber, dass die Wahrheit den Menschen von einem Gott, und namentlich nach einem Gebet, mitgeteilt werde, weshalb die philosophischen Ausführungen mit einem Gebet angefangen werden müssen, lässt sich aus Phil. 16 C, 25 B, 61 B, Tim. 27 B, 48 D, Legg. 712 B und 893 B als platonisch erweisen; ein Schlussgebet findet man aber Kritias 106 A—B.

Während also feststeht, dass der Platon, der die Briefe verfasst hat, dieselbe Religiosität an den Tag legt wie der Platon der 'Gesetze' und der übrigen anerkannt späten Dialoge, muss dagegen die von Ast und Anderen aufgestellte Behauptung abgelehnt werden, dass in den Briefen an mehreren Stellen von einer durch göttliche Offenbarung erworbenen Wahrheit und von einer sorgfältig zu verbergenden Geheimlehre (esoterischen Lehre) die Rede sei. Wir müssen aber die Stellen, die zu einer solchen Behauptung Anlass gegeben haben, genauer betrachten.

Zuerst eine Stelle des 2. Briefes. Es heisst dort: 'Mit der Kugel (τὸ σφαῖρον) verhält es sich nicht richtig; das wird dir aber Archedemos erklären, wenn er kommt' (312 D). Hierzu bemerkt H. Müller (VIII 405): 'Was damit gemeint sei, ist durchaus nicht zu ergründen. Es gehört die Geheimnisskrämerei dieses Briefes zu den sichersten Beweisen für seine Unechtheit'. Wenn dieser Beweis zu den sichersten gehört, wie werden dann die weniger sicheren aussehen! Es giebt wohl keinen Menschen, der überhaupt jemals einen Brief geschrieben hat, ohne dass es ihm einmal passirt ist, einen Ausdruck in einem Brief zu gebrauchen, der bloss für den Empfänger verständlich ist. Und das nennt man Geheimnisskrämerei! Ob die hier genannte Kugel eine mathematische oder eine mechanische Kugel oder vielleicht sonst etwas gewesen sei, das weiss heute freilich niemand; hoffentlich hat Dionysios es gewusst.

Sogleich danach folgen aber einige Worte, die gewiss auch für Dionysios selbst unverständlich gewesen sind. Dionysios, der damals noch ein lebhaftes Interesse für die Philosophie zeigte, hatte sich beklagt, dass er über 'die Natur des Ersten' noch nicht genügend unterrichtet worden sei. Darauf antwortet Platon, dass

er sich durch Räthsel darüber aussprechen müsse, damit nicht, wenn dem Briefe unterwegs ein Unfall passire, ein Unberufener die Wahrheit erkenne, und dann folgen die räthselhaften Worte: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκείνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δεύτερον δὲ περὶ¹ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ¹ τὰ τρίτα* (312 D—E). Die Frage, wie diese Worte zu verstehen seien, werden wir einstweilen unerörtert lassen; es soll aber hervorgehoben werden, dass Platon sie selbst als räthselhaft bezeichnet, weshalb wir uns auch nicht wundern dürfen, wenn sie schwer verständlich sind. Warum er sich aber so räthselhaft ausdrückt, lässt sich erst einsehen, wenn wir das Folgende gelesen haben.

Sogleich darauf geht Platon zu einer anderen Frage über, der Frage nämlich nach dem Ursprung des Bösen². In Bezug hierauf scheint Dionysios eine grosse Entdeckung gemacht zu haben, die er einst im Garten unter den Lorbeerbäumen Platon anvertraut hatte. Damals, erzählt Platon, habe er ihm geantwortet, wenn jener zu dieser Ansicht gekommen sei, habe er ihm dadurch viele Untersuchungen erspart; bis jetzt habe er allerdings niemand getroffen, der einen solchen Fund gemacht hätte, aber er beschäftige sich selbst eifrig mit jener Frage (313 A—B). — Wer sieht nicht, dass Platon mit diesen Worten den philosophischen Dilettanten, der die schwierigsten Probleme gelöst zu haben meinte, die Schärfe seiner Ironie fühlen lässt? Die ganze Stelle ist eben als Ironie aufzufassen. Dionysios meinte — was Platons Grundanschauungen aufs schroffste widersprach —, dass die philosophischen Wahrheiten sich durch direkte Mittheilung erlernen liessen; deshalb hatte er den Archedemos an Platon gesandt, um weitere Aufklärung durch ihn zu erhalten. 'Schicke ihn nur einmal über das andere', sagt Platon; 'er wird dir jedesmal eine frische Ladung Philosophie bringen' (313 D—E). Dann fügt er aber scherzhaft hinzu: 'Aber passe doch auf, dass

¹ Ueber die Lesart s. oben S. 465.

² Sprachlich bieten die Worte *τὸ ἐρώτημα, ὃ πάντων αἰτιόν ἐστι κακῶν* (313 A) eine Schwierigkeit, da es kaum zulässig ist, den Relativsatz als Fragesatz aufzufassen. Allein es scheint doch unmöglich zu sein, eine Frage, die *πάντων αἰτιόν ἐστι κακῶν*, als Gegensatz zum *βασιλεύς*, der *αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν* (312 E) ist, zu verstehen. Vielleicht darf man mit Steinhart (VIII 385) *ἐρώτημα* in *εἶρημα* ändern, denn dass es sich um eine Entdeckung seitens des Dionysios handelt, zeigen die folgenden Worte.

die Lehren nicht unter ungebildete Leute hinauskommen, die bloss darüber lachen werden' (314 A). Nur durch vieler Jahre angestrengte Arbeit und nach vielen Wiederholungen entsteht nach Platons Ansicht die wahre philosophische Gesinnung, wie das Gold nur nach vieler Arbeit geläutert wird (314 A). Deshalb eifert Platon — hier wie im 'Phaidros' — gegen die schriftliche Darstellung, die leicht die Einbildung erzeugt, als ob die philosophischen Wahrheiten fertig zu erhalten wären. 'Lerne es lieber auswendig', sagt er; 'was geschrieben ist, kommt leichter hinaus' (314 B—C). Die Warnung gegen eine Veröffentlichung der Philosophie ist natürlich — hier wie Theait. 149 A und 155 E — scherzhaft gemeint¹; aber einem Manne wie Dionysios gegenüber, der die Philosophie als ein köstliches Gut auffasste, das wie alle übrigen Güter der Welt erworben werden könnte, ist der Scherz wohl verständlich — leider verstehen die modernen Philologen gewöhnlich keinen Scherz, und was sie nicht verstehen, erklären sie mit grimmiger Miene für 'Geheimnisskrämerei'.

Die Worte Platons stimmen auch sehr gut mit seiner ganzen Auffassung von der Philosophie, sowie mit seinen schriftstellerischen Gewohnheiten, und das spricht er in den folgenden Worten aus: 'Deshalb habe auch ich niemals etwas darüber geschrieben, und es giebt keine Schrift Platons und wird keine geben, sondern was jetzt so genannt wird, gehört dem Sokrates, der schön und jung geworden ist' (314 C). — Zu diesen Worten bemerkt Ast (S. 513): 'Welche Ungereimtheit liegt schon darin, dass der angebliche Platon seine Schriften für Werke des Sokrates ausgiebt, da doch der echte Platon den Sokrates überall platonisirt', und noch heftiger drückt sich Socher (S. 405) aus: 'Wir armen Leute! Mit einem Male sehen wir uns um die ganze platonische Philosophie gebracht! Was wir geschrieben von ihm haben, ist nicht seine, ist sokratische Waare: seine eigenthümliche, nicht geschriebene, Lehre war Geheimniss, und existirt für uns nicht mehr.' In der That sagt uns Platon durch diese Worte nichts

¹ Wenn Platon im 12. Briefe an Archytas eine ähnliche Warnung ausspricht, ist die Sache anders aufzufassen, aber von 'Geheimnisskrämerei' ist auch hier keine Spur. Dass Platon dem Archytas verbietet, seine philosophischen Aufzeichnungen, die er ihm zuschickt, bekannt zu machen, liegt einfach darin begründet, dass sie noch nicht zur Veröffentlichung gehörig durchgearbeitet waren, und das kann man doch keinem Schriftsteller verübeln.

anderes, als was wir uns selbst durch das Lesen seiner Dialoge sagen könnten: niemals tritt Platon ja selbst als einer auf, der die Philosophie lehrt; kein Wort spricht er selbst zu uns, sondern redet nur durch Sokrates — und auch dieser lehrt bloss in indirekter Weise. Was heisst es aber, dass Sokrates 'schön und jung' geworden sei?¹ Ohne Zweifel ist hier von dem jüngeren Sokrates die Rede, der im 'Theaitetos' und 'Sophistes' als stumme Person auftritt, und im 'Politikos' am Gespräche theilnimmt (Blass, Apophoreton S. 55). Dieser war eine wirklich historische Person (Arist. Metaph. VI 11 p. 1036 b 25), und er wird auch im 11. Briefe erwähnt². Dass Platon aber hervorhebt, dass Sokrates jetzt schön und jung geworden sei, hängt wohl auch damit zusammen, dass eben in den Dialogen, in denen der jüngere Sokrates auftritt, eine Aenderung der philosophischen Anschauungen, die Platon früher den alten Sokrates hatte vortragen lassen, wahrzunehmen ist. Unser Brief ist ja — wie aus den Hiaten zu sehen ist — vor dem 'Sophistes' und 'Politikos' geschrieben, aber Dionysios wusste wohl, dass Platons philosophische Anschauungen in Umbildung begriffen waren, und dass er mit dem Plane umging, in einigen neuen Dialogen den jungen Sokrates als Gesprächsperson einzuführen. Hiermit stimmt nicht nur, was oben (S. 513 ff.) über die im 13. Briefe erwähnten διαίρεσεις bemerkt worden ist, sondern auch die Thatsache, dass die Frage über den Ursprung des Bösen, den Dionysios gefunden zu haben meinte, gerade im 'Politikos' (269 D ff.) erörtert wird.

Wir verstehen dann auch, wie es Platon einfallen konnte, den nach einem positiven Unterricht hungernden Dionysios durch ein aufgegebenes Räthsel zu sättigen. 'Auf den König des Alls

¹ Die Uebersetzung Asts: 'als er jung und schön war' (ebenso Steinhart VIII 290 und Grote, Plato I 223: 'in his days of youthful vigour and glory') ist offenbar verkehrt; das könnte doch nicht durch das Perfektum γερονότος ausgedrückt werden. Wiegands 'dem idealisirten und verjüngten Sokrates' trifft auch nicht das Richtige.

² Das erkannte schon Tennemann (Lehren und Meinungen der Sokratiker S. 19). Steinhart (VIII 333), der bloss den alten Sokrates kennt, nimmt an, dass der Briefsteller des 11. Briefes 'durch den plumpsten aller Anachronismen die in anderen gefälschten Briefen vorkommende Verwirrung der Zeiten und Verhältnisse übertrumpfen wollte' (!). Selbstverständlich konnte es dem Empfänger auch ohne den Zusatz 'der jüngere' nicht einfallen, den im Briefe als lebend erwähnten Sokrates mit dem vor beinahe 40 Jahren gestorbenen zu verwechseln.

bezieht sich alles und um jenes willen ist alles, und jenes ist Ursache zu allem Schönen; auf das Zweite bezieht sich aber das Zweite, und auf das Dritte das Dritte' (312 E). Da hat er ja die ganze Wahrheit in eine einzige Formel zusammengepresst! Aber haben denn diese Worte keinen Sinn? Wie fällt es Platon ein, sich in einer solchen Weise auszudrücken?

Die Stelle gehört zu denen, in welchen man schon im Alterthum christliche Lehren gefunden hat, deren Herkunft natürlich auf verschiedene Weisen erklärt worden ist. Aus eben diesem Grunde verwarf schon Cudworth den 13. Brief wegen 363 B, und auch ein Vertheidiger dieses Briefes, Christ, betrachtet diese Stelle als fälschlich eingeschoben. Hier schreibt Platon an Dionysios, dass er seine ernsthaft gemeinten Empfehlungsschreiben mit dem Worte 'Gott', die weniger ernsthaft gemeinten aber mit 'Götter' anfangen wolle, weil er von so vielen Leuten mit Ersuchen um Empfehlungen bestürmt werde. Diese Erfindung ist zwar nicht gerade geschmackvoll, aber darum doch weder ein Beweis für Unechtheit noch für Geheimnisskrämerei¹. Während Platon aber hier bloss eine gewisse Vorliebe für den Monotheismus an den Tag legt, meint man in der angeführten Stelle des 2. Briefes die ganze christliche Dreieinigkeit zu finden. Wer ist also der 'König' und was sind das 'Zweite' und das 'Dritte'?

Wir thun am besten daran, wenn wir zuerst eine Stelle des 6. Briefes betrachten, die ebenso verdächtigt worden ist²; dort ist nämlich, wie es scheint, nicht von der ganzen 'Dreieinigkeit', sondern nur von zwei Personen derselben die Rede. Die Empfänger des Briefes sollen schwören, sagt Platon, 'bei dem Gott, der Leiter alles Seienden und Zukünftigen ist, und bei dem Herrn, der Vater des Leiters und Urhebers ist' (VI 323 D). Ganz verkehrt erklärt diese Stelle Ast (S. 519) durch Heranziehung des 'Staates' (VI—VII), so dass der Leiter die Sonne, der Vater aber das Gute bedeuten solle; dort stellt Platon nämlich einen Parallelismus zwischen der Sonne und dem Guten auf und bezeichnet jene als Urheberin der irdischen Welt, dieses als Urheber der Ideen, aber nicht das Gute als Vater der Sonne. Viel besser erklärt Karsten (S. 210 f.) die Stelle durch Heran-

¹ Eine Erklärung bei Bentley, Remarks⁸ S. 188.

² Sogar Tennemann (System der platonischen Philosophie I 111) hält sie für eingeschoben. So auch Steinhart (VIII 400), obgleich er auch sonst den Brief für unecht hält.

ziehung des 'Timaios'. Er erinnert daran, dass dort nicht nur ein Vater und Weltschöpfer auftritt (Tim. 28 C, 37 C, 41 A), sondern dass auch die von ihm geschaffene Welt als Gott bezeichnet wird (34 A — B, 92 C). Nur ist damit nicht erklärt, wie die Welt, auch wenn sie als Gott aufgefasst wird, als 'Leiter alles Seienden und Zukünftigen' bezeichnet werden kann. Um dies zu verstehen, müssen wir an Stelle der Welt die Weltseele einsetzen; diese nimmt, wie der 'Timaios' (37 A) lehrt, in der geschaffenen Welt die vorzüglichste Stelle ein, wie der Schöpfer in der Ideenwelt. Ueber die Seele finden wir nämlich in den 'Gesetzen' (896 A) eine ganz ähnliche Aeußerung wie hier: sie sei πρώτη γένεσις καὶ κίνησις τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων. Damit dürfte wohl das Räthsel des 6. Briefes hinlänglich erklärt sein; es ist nur noch zu beachten, dass Platon auch hier seinen Ausdruck als halbwegs scherzhaft bezeichnet (σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ).

Ganz ähnlich ist das Räthsel des 2. Briefes aufzufassen. 'Der König ist Ursache alles Schönen, und das Zweite bezieht sich auf das Zweite' — dasselbe drückt Platon mit anderen Worten an der soeben angeführten Stelle des 'Timaios' (37 A) aus. Nun ist aber hier auch von einem 'Dritten' die Rede; was ist das? Auch hier erinnert Karsten (S. 208 ff.) mit Recht an den 'Timaios' (52 A), wo auch eine Dreiheit aufgestellt wird: die unveränderliche Ideenwelt, die gewordene sinnliche Welt und die Urmaterie. An der Spitze der beiden ersten Welten stehen der Weltschöpfer und die Weltseele; was ist aber das Dritte, das sich auf das Dritte bezieht? Es giebt nur eine Antwort: das ist eben die Ursache des Bösen, die so schwer zu finden ist. Die Worte des Briefes, die unmittelbar auf das Räthsel folgen, sind dann auch recht verständlich: die menschliche Seele bestrebt sich, alles zu verstehen, indem sie auf das blickt, was ihr verwandt ist, dh. auf die Weltseele (vgl. Tim. 41 D); den König aber, und was zu ihm gehört, kann sie nicht begreifen (vgl. Tim. 28 C). So sind die Gedanken des Räthsels alle echt platonisch, wie auch Karsten zugiebt ('in his tribus nihil est quod non a Platone derivatum videtur' S. 209); nur ist das Räthsel kein Auszug aus dem 'Timaios', sondern eine erste, absichtlich dunkle Andeutung dessen, was Platon später genauer auszuführen beabsichtigte.

Einen ähnlichen Gedankengang wie im 2. Briefe finden

wir auch in der philosophischen Digression des 7. Briefes, die von vielen Seiten stark angegriffen worden ist. Selbst Gelehrte, die sonst geneigt sind, die Briefe als echt anzuerkennen, halten doch diese Digression (etwa 341 A—345 C) für fälschlich eingeschoben, wie Ritter (Kommentar zu den 'Gesetzen' S. 371 ff.) und Odau (S. 33 ff.). Wir müssen daher zum Schluss den Gedankengang dieser Stelle prüfen.

Platon berichtet über seinen letzten Besuch bei Dionysios. Man hätte ihm erzählt, sagt er, dass dieser grosse Fortschritte in der Philosophie gemacht hätte. Als Platon aber nach Syrakus gekommen sei, habe er die Erfahrung gemacht, dass Dionysios, der inzwischen auch den Unterricht anderer Philosophen genossen hätte, nach wie vor in dem Wahne befangen sei, man könne sich die höchsten Wahrheiten der Philosophie (τὰ μέγιστα 341 B) durch direkten Unterricht einfach aneignen. Später hätte Platon dann weiter gehört, dass Dionysios selbst sogar darüber geschrieben habe, wie auch Andere darüber geschrieben hatten. Nun spricht Platon selbst das stolze Wort aus, dass alle die, welche über das, womit er sich selbst eifrig abmühe, geschrieben hätten oder schreiben würden, nach seiner Ansicht nichts davon verständen; es sei überhaupt nicht auszusprechen, weshalb er selbst auch nichts darüber geschrieben habe noch schreiben werde, und doch würde er besser als Andere darüber schreiben und reden können (341 B—D).

'Diese Sätze kann Platon schlechterdings nicht geschrieben haben', meint Ritter (S. 371). Warum denn nicht? Weil sie, wie Steinhart (VIII 300) aus einer anderen Veranlassung bemerkt, 'zu Platons edlem und selbstlosen Charakter nicht stimmen'? Aber was wissen wir denn eigentlich von Platons Charakter? In seinen Dialogen tritt er ja nirgends direkt hervor; dagegen zeigen die häufig vorkommenden bitteren Anfälle auf Gegner und Konkurrenten (Isokrates, Antisthenes) indirekt, dass Platon sich wohl seiner Ueberlegenheit bewusst und keineswegs geneigt war, anderen Philosophen gegenüber bescheiden und zurückhaltend aufzutreten. Namentlich ist es wohl begreiflich, dass es ihn reizen musste, in Schriften seiner Zeitgenossen scheinbare Lösungen der Probleme vorzufinden, die nach seiner eigenen, auf tiefstes Nachdenken gegründeten Ueberzeugung wahrhaft unlösbar seien¹.

¹ Sehr schön sagt Tennemann (Lehren und Meinungen der Sokratischer S. 26): 'Vielleicht erhob er sich darin ein wenig zu viel und

Echt platonisch ist auch der Ausspruch, dass die tiefsten Wahrheiten nicht wie andere Lehren ausgesprochen werden können, sondern erst nach langwierigem persönlichen Verkehr mit dem Lehrer und nach vielen Gesprächen plötzlich wie durch einen Funken angezündet in der Seele des Lernenden aufleuchten (341 C—D). Die Unmöglichkeit eines direkten Unterrichts hatte Platon ja schon im 'Staate' (518 D) und im 'Theaitetos' (150 C ff.) betont, wie er sich im 'Phaidros' (274 B ff.) überhaupt gegen jede schriftliche Darstellung geäußert hatte; namentlich erinnert aber der citirte Ausspruch an den Schluss der 'Gesetze' (968 C ff.), wo es als schwierig bezeichnet wird, herauszufinden, was die Mitglieder der nächtlichen Versammlung zu lernen haben, wie auch das Lernen selbst eine schwierige Sache sei (dem ἐκ πολλῆς συνουσίας des Briefes entspricht auch das μετὰ συνουσίας πολλῆς der 'Gesetze').

Um seinen Standpunkt deutlicher zu markiren, trägt Platon nun eine ganze Theorie über das Wesen und die Bedingungen des menschlichen Erkennens vor (342 A ff.). Jedes Seiende, jeder Begriff an sich, lässt sich durch drei Erkenntnismittel auffassen; diese erzeugen das Wissen als viertes, das Fünfte ist aber jener Begriff selbst. So ist das erste der Name (ὄνομα), das zweite die Definition (λόγος), das dritte das Bild (εἶδωλον). Als Beispiel dient ein Kreis, dessen Name eben 'Kreis' ist, die Definition aber 'dasjenige, dessen Mitte überall die gleiche Entfernung von seinen Grenzen hat', und das Bild der gezeichnete oder gedrechselte Kreis¹. Als Viertes tritt dann Wissen (ἐπιστήμη), vernünftige Erkenntniss (νοῦς) und richtige Vorstellung (ὁρθὴ δόξα) vom Kreise auf; diese drei werden nämlich alle zusammen als eines betrachtet (342 C). — Für den, der die älteren Schriften Platons, namentlich den 'Staat', als Hauptquelle für seine Philosophie betrachtet, scheint diese Auffassung allerdings ganz unplatonisch zu sein: von einer scharfen Unterscheidung zwischen Wissen und Vorstellung, deren jenes die Ideen, diese die sinnlichen Dinge als Objekte hat, ist hier keine Rede. Es steht aber schon durch Platons Altersschriften fest,

sprach in zu starken Ausdrücken von sich, aber als Mensch kann man es ihm verzeihen.'

¹ Diese Theorie ist augenscheinlich eine Erweiterung von der in den 'Gesetzen' 895 C ff. vorkommenden, wo nur von Wesen, Name und Definition, nicht aber von Bild und Wissen, die Rede ist. Vgl. über den ganzen Abschnitt Karsten S. 181 ff. und Steinhart VIII 302 ff.

dass er an dieser Unterscheidung nicht mehr so strenge festhielt: auch im Phil. 11 B und 66 B stehen die richtigen Vorstellungen dem Wissen zur Seite, und Polit. 309 C, Legg. 632 C, 653 A wird auch auf sie ein grosses Gewicht gelegt (wie in diesem Briefe 335 D, 336 E).

Es versteht sich auch von selbst, dass das Wissen, wenn es durch Name, Definition und Bild erworben werden soll, niemals zur vollen Sicherheit gelangen kann. Das Bild, dh. der gezeichnete oder gedrechselte Kreis, um beim angeführten Beispiele zu bleiben, ist in jedem Falle unvollkommen, der Name beruht auf Willkür, da man ebenso gut das Runde 'gerade' und das Gerade 'rund' nennen könnte, und infolgedessen ist auch die Definition, die nur aus Worten (*ὀνόματα* und *ῥήματα*) besteht, ausser Stande, den wahren Begriff vollständig auszudrücken; in jedem Falle erkennen wir nur die Qualität (*τὸ ποιόν τι*), nicht das Wesen (*τὸ ὄν* oder *τὸ τί*) der Dinge (343 A—C). Dies ist die Konsequenz, die sich aus der schon im 'Theaitetos' gewonnenen Erkenntniss ergeben musste, dass es unmöglich sei, den *λόγος*, durch den sich das Wissen von der richtigen Vorstellung unterscheiden sollte, zu bestimmen. Für Platon liegt die Sache nun so, dass die höchste Wahrheit sich überhaupt nicht begrifflich fixiren und namentlich nicht schriftlich ausdrücken lässt; wenn jemand, wie einst Dionysios, sich mit der Bitte an ihn wendet, ihm darüber Aufklärung zu geben, dann kann er ihn nur auf eine dialektische Auseinandersetzung, die sich durch sämtliche Erkenntnismittel hindurchzieht, hinweisen; dadurch kann es für den, der die rechte Begabung (*εὖ πεφυκώς* 343 C), dh. nicht nur Leichtigkeit im Lernen (*εὐμαθία*) und ein gutes Gedächtniss (*μνήμη*)¹, sondern auch eine Wahlverwandtschaft mit der Sache besitzt (*συγγενής τοῦ πράγματος* 344 A), eintreffen, dass die wahre Einsicht plötzlich hervorleuchtet (344 B). Somit giebt es nur wenige Menschen, die im Stande sind, die Wahrheit zu erkennen; diese bedürfen aber auch nur einer kleinen Andeutung (341 E); durch direkten Unterricht lässt sich nichts erreichen.

Ist das denn nicht am Ende 'Geheimnisskrämerei'? Gewiss: eine Geheimnisskrämerei von derselben Art, der sich Faust bedient, als ihn Margarete nach seiner Religion fragt: 'Wer darf

¹ Diese Eigenschaften besass wenigstens Dionysios (339 E, 340 D; vgl. auch Legg. 709 E).

ihn nennen? — 'Name ist Schall und Rauch'; — das ist es eben, was Platon den Leuten sagt, die ein metaphysisches Lehrbuch schreiben zu können glauben. Wenn er aber einschärft, dass nur wenige Menschen die Wahrheit erkennen können, so bleibt er auch mit sich selbst in Uebereinstimmung: Polit. 297 B—C, Tim. 51 E, Epin. 973 C, 992 C finden wir eine ähnliche Behauptung. Zwar hat man mit Recht seit Schleiermacher den früher allgemeinen Glauben an eine 'esoterische' Philosophie Platons aufgegeben; aber dass ein solcher Glaube hat aufkommen können, ist doch an sich ganz natürlich. In seinem Alter glaubte Platon nicht mehr daran, dass alle Menschen für die Wahrheit empfänglich seien — und dennoch schrieb er immer Bücher, um sie zu belehren.

Es liegt wohl auch eine bittere Selbstironie in den Worten, dass kein ernsthafter Mann über ernsthafte Dinge schreiben werde; wenn jemand aber solche Schriften, zB. Gesetze von einem Gesetzgeber, zu sehen bekomme, müsse er annehmen, dass diese doch nicht das für jenen Ernsthafteste enthielten; wenn ein Schriftsteller dagegen in vollem Ernst die tiefsten Gedanken in eine Schrift niedergelegt habe, dann sei die Sache so zu erklären, dass nicht die Götter — wie Homer sagt — sondern sterbliche Menschen ihm den Verstand geraubt haben (344 C—D). Diese Stelle — die übrigens an Phaidr. 277 D anklingt — hat Blass (Apophoreton S. 61) mit Recht auf die platonischen 'Gesetze' gedeutet. Für Platon selbst ist es einst mit den 'Gesetzen' Ernst gewesen. Er hat sich von Menschen verleiten lassen, auf die Gesetzgebung eine schwere Arbeit zu verwenden, und die Arbeit zeigte sich als vergeblich. Wenn er an den 'Gesetzen' weiter arbeitet, dann ist es ihm halbwegs ein Spiel; das Tiefste — so sagt er wenigstens nachher — hat er nicht in Schriften niedergelegt, weil das überhaupt unmöglich ist.

Wenn wir die Briefe als echt anerkennen, so ist demnach aus ihnen vieles zu lernen, nicht nur über Platons Verhältniss zur Politik und zum öffentlichen Leben seiner Zeit, sondern auch über die philosophischen Grundanschauungen, die ihn in seinem Alter beseelten. Was in den platonischen Briefen über Philosophie gesagt wird, hat auf viele Verehrer Platons einen abstossenden Eindruck gemacht: solche Vorstellungen, sagt man, sind nicht platonisch, sondern gehören erst einer viel späteren Zeit an. Eine solche Betrachtung liefert aber keinen Beweis gegen die Echtheit. Man kann in der That sehr wohl zugeben,

dass der philosophische Standpunkt der Briefe nachplatonisch oder gar neuplatonisch ist — ohne deshalb zuzugeben, dass er unplatonisch sei. Wenn man aber die Echtheit der platonischen Briefe anerkennt, kann man sich der Folgerung nicht entziehen, dass die Umbildung der platonischen Philosophie, die wir später in der Akademie wahrnehmen, schon im Geiste des Meisters ihren Anfang genommen hat.

Kopenhagen.

Hans Ræder.
