# Phaedrus.

Daß Cicero den Dialog Phaedrus, dessen Inhalt ihn als Redner besonders anziehen mußte, kannte, geht aus zahlreichen Beziehungen hervor und wird auch wohl von Niemand bestritten. Die folgende Zusammenstellung wird erkennen lassen, wie vielfach Gedanken dieses Dialoges von Cicero in seinen rhetorischen und philosophischen Schriften verwertet worden sind.

Auf die bekannte reizende Eingangsscene des Phaedrus (man vergl. 229 a. b. 230 b. c. e.) spielt Cicero an de orat. I, 28, wo es heißt: cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, quae mihi videtur non tam ipsa aquula, quae describitur, quam Platonis oratione crevisse, et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiiceret in herba atque ita illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius. Wie hier Cicero im Eingang des Gespräches auf die ähnliche Situation im Phaedrus hinweist, so wird im Epilog des ganzen Werkes (III, 228 ff.) auf das neu aufsteigende Gestirn Hortensius in ähnlicher Weise hingewiesen, wie am Schlusse des platonischen Dialoges (279 a) auf die künftige Rednergröße des Isokrates. — An die Eingangsscene des Phaedrus (230 b) erinnert Cicero noch einmal de leg. II. 6: Nec enim ullum hoc frigidius flumen attigi, cum ad multa accesserim, ut vix pede temptare id possim, quod in Phaedro Platonis facit Socrates. — In der Stelle or. 13: quas (sc. forenses causas), ut illi ipsi (nämlich die Philosophen, wie Plato) dicere solebant, agrestioribus musis reliquerunt — wird der Ausdruck agrestis auf das platonische ἀγροικος zurückgeführt, welches sich z. B. findet Phaedr. p. 229 e: ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος, und 260 d: ἆρ' οὖν, ὦ 'γαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; vergl. 269 b. u. Gorg. 509 a.

Im Phaedrus 237 c. sagt Sokrates im Eingang der Rede, mit der er den Lysias aus dem Felde schlagen will: „Für Alle, die sich mit Erfolg über eine Sache beraten wollen, gibt es nur einen richtigen Ausgangspunkt der Beratung, den freilich die Meisten übersehen. Um sich nämlich über eine Sache mit anderen verständigen zu können, muß man zunächst das Wesen der Sache selbst festgestellt haben, über die verhandelt werden soll; denn sonst stellen sich im Verlaufe der Beratung sofort Widersprüche ein.“ Auf diese platonische Vorschrift weist Cicero hin de fin. II, 3: Omnis autem in quaerendo, quae via quadam et ratione habetur, oratio praescribere primum debet, ut,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Spuren zeigen sich in der Stelle Tusc. I, 44—45, wo von dem Zustand und dem Leben der vom Körper losgelösten Seele eine richtige Vorstellung gegeben werden soll. Wenn es hier heißt: (von allem Leiblichen befreit) totos nos in contemplandis rebus perspiciendisque ponemus, propterea quod et natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi et orae ipsae locorum illorum, quo pervenerimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum caelestium, eo maiorem cognoscendi cupiditatem dabunt etc., und weiter §. 47: Quamvis copiose haec diceremus, si res postularet, quam multa, quam varia, quanta spectacula animus in locis caelestibus esset habiturus., so erinnern diese Worte einigermaßen an die poetische Schilderung der zum übersinnlichen Raum aufstrebenden und dort mit dem Anschauen des reinen Seins und der im herrlichen Glanze strahlenden Ideenwelt sich nährenden Seelen im Phaedrus. Nun ist es ja richtig, daß Cicero in den voraufgehenden §§. 42. 43 stoische Ansichten wiedergibt; das schließt aber nicht aus, daß er §. 44 ff., wo er über das Leben der Seele in den überirdischen Räumen sich ausläßt, sich an platonische Schilderungen anlehnte, wie sie ihm aus der Lektüre des Phaedrus in der Erinnerung vorschweben mochten, wobei er freilich an die Stelle der platonischen Ideen die res caelestes (pulchitrudo rerum c.) setzte. [2]) Möglich oder vielmehr wahrscheinlich ist es allerdings, daß Cicero an dieser Stelle hinweisen wollte auf seine eigene Darstellung im 6. Buche des Staates im somnium Scipionis, wo er den im Traum entrückten Geist des jüngern Scipio von hoher Warte aus — de excelso et pleno stellarum illustri et claro quodam loco (gemeint ist die Milchstraße) — das kreisende Weltgebäude überblicken läßt. Jedenfalls aber ist die bei Cicero wiederholt wiederkehrende Vorstellung der körperlichen Seele als einer geflügelten in ihrer Entstehung auf den platonischen Phaedrus zurückzuführen. Man vergl. somn. Sc. 14 u. 29; auch der Ausdruck in Tusc. I, 75: et cum illuc ex his vinclis emissi feremur, minus tardabitur cursus animorum, ist dieser Vorstellung angepaßt. — Die Stellen endlich Tusc. I, 24 u. 27: mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen. — erscheinen als ein Hinweis auf die platonische Lehre von der Seelenwanderung, wie sie Cicero aus der Lektüre des Phaedrus und Phaedon bekannt sein konnte.

Im Phaedrus 250 d. heißt es: Von allen Ideen ist keine in ihren irdischen Abbildern schärfer ausgeprägt und für uns deutlicher wahrnehmbar als die Schönheit; denn deren irdische Abbilder erkennen wir durch den schärfsten aller Sinne, das Gesicht ὄψις, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται — δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν. Auf diese Stelle bezieht sich Cicero de off. I, 15: Formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae. Ebenso de fin. II, 52: Oculorum, inquit Plato, est in nobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus; quam illa ardentes amores excitaret sui!

2) Daß Cicero an dieser Stelle suo more vagatur, beweisen die auf das Citat §. 47 unmittelbar folgenden Worte, die gegen Lucrez gerichtet zu sein scheinen; ich hebe besonders die Worte hervor: eumque venerantur ut deum; liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu. Man vergl. hiermit Lucret. I, 62 ff. u. V, 8. Beziehungen zu Lucrez finden sich bei Cicero mehrfach, so in den Schriften de natura deorum und de re publica.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Von S. 260 (K. 42) an stellt Sokrates mit Phaedrus eine Betrachtung an über die Rhetorik, wie sie gewöhnlich gehandhabt und verstanden wird, und über die Anforderungen, die an dieselbe gestellt werden müßten, wenn sie den Anspruch erheben wolle, eine Kunst zu sein. Daß grade diese Erörterungen von Cicero genauer gelesen sind, läßt sich aus manchen Stellen seiner rhetorischen Schriften deutlich erkennen.

Als erstes Erfordernis für einen guten Redner stellt Sokrates die Forderung hin, daß der Redner die Wahrheit erfaßt habe von dem, worüber er reden wolle. Phaedrus bemerkt, daß nach der gewöhnlichen Meinung es für den Redner weniger darauf ankomme zu wissen, was in Wahrheit gerecht oder schön oder gut sei, als vielmehr darauf zu wissen, was der Menge so erscheine; hierdurch bewirke man Ueberredung, nicht durch die Wahrheit. Sokrates zeigt das Lächerliche und Gefährliche einer so unwissenden Rhetorik. Freilich wird, fügt er hinzu, die Rhetorik erklären, daß sie mit dem von mir betonten Wissen nichts zu thun habe, sondern ihr eigentliches Gebiet die Kunst der Rede sei. Aber ist sie eine Kunst? fragt Sokrates. Viele werden sagen, daß sie lügt und keine Kunst, sondern eine Fertigkeit sei, die mit Kunst nichts gemein hat. Jedenfalls hofft er den Phaedrus zu überzeugen, ὡς ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός (261 a.). Wenn die Rhetorik eine Kunst sein soll, so ist sie wohl eine Kunst, die durch Reden die Seelen leitet, in ihrem Wesen und Werte dieselbe, mag es sich um kleine oder große, um wichtige oder unwichtige Dinge handeln. Betrachten wir sie in ihrer Anwendung. Was thun die Gegenanwälte in den Gerichtshöfen, die streitenden Parteien in den Volksversammlungen, was der berühmte Eleat (Zeno) vor seinen staunenden Zuhörern? Alle bewirken durch ihre Kunst der Gegenrede, daß dasselbe bald als gerecht bald als ungerecht, bald als gut bald als schlecht, bald so bald so erscheint. Wodurch bewirken sie diese Täuschung ἀπάτῃ (261 e.)? Bei Dingen, die sich nur wenig unterscheiden, ist eine Täuschung eher möglich, als bei solchen, die weit auseinander liegen. Will also Jemand täuschen, so muß er in möglichst kleinen Schritten von einem Begriff zum Gegentheil hinüberführen (indem er immer die nächstliegende Aehnlichkeit benutzt). Um das aber zu können, muß er die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit eines Dinges mit anderen genau kennen, und das kann er nicht, wenn er nicht das Wesen eines jeden Dinges genau erfaßt hat. Denn ohne diese Kenntniß unterschiede er sich ja in nichts von der Menge, deren Meinungen mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen und die deßhalb so leicht Täuschungen ausgesetzt ist. Derjenige also, der das Wahre nicht kennt und den Meinungen nachjagt, wird eine Kunst der Rede an den Tag legen, die lächerlich ist und mit Kunst nichts gemein hat (226 c.) — Mit dem, was hier über die Rhetorik gesagt ist, vergleiche man zunächst, was Cicero de or. II, 30. den Antonius sagen läßt: Res mihi videtur esse facultate praeclara, arte mediocris. Ars enim earum rerum est, quae sciuntur; oratoris autem omnis actio opinionibus, non scientia, continetur. Nam et apud eos dicimus, qui nesciunt, et ea dicimus, quae nescimus ipsi. Itaque et illi alias aliud eisdem de rebus et sentiunt et iudicant et nos contrarias saepe causas dicimus — ut uterque nostrum eadem de re alius aliud defendat, cum plus uno verum esse non possit. Ut igitur in eiusmodi re, quae mendacio nixa sit, quae ad scientiam non saepe perveniat, quae opiniones hominum et saepe errores aucupetur etc. (Zu der Stelle ist auch zu vergl. Gorg. 454 c. und 462 c.) Dabei möchte ich aber die Worte quae mendacio nixa sit nicht, wie dies die Interpreten zu thun scheinen, auf die Worte ὅτι ψεύδεται

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

260 e., welche nach dem Zusammenhange nur heißen können, sie behauptet mit Unrecht eine Kunst zu sein, sondern vielmehr auf die ἀπάτη beziehen, deren sich die Rhetorik bedient, ihren Zweck zu erreichen. Die folgenden Worte quae ad scientiam non saepe perveniat, quae opiniones hominum et saepe errores aucupetur können geradezu als eine Umschreibung gefaßt werden der platonischen ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς (262 c.), welche den Rhetor im Sinne der Menge charakterisiren. Ist unsere Erklärung richtig, so würde sich daraus ergeben, daß Cicero diese Phaedrusstelle entweder unrichtig aufgefaßt hat oder in flüchtiger Erinnerung die Dinge durcheinander wirft. Denn Sokrates stellt ja grade den Redner, der kunstgemäß und als ein Wissender die ἀπάτη zu handhaben weiß, dem unwissenden Rhetor vom gewöhnlichen Schlage gegenüber, der nur den Meinungen nachjagt, während Cicero hier Beides zusammenfließen läßt. — Bei den Worten or. 13: Sic eloquentia haec forensis spreta a philosophis et repudiata dachte Cicero in erster Linie an die Angriffe Platos im Gorgias und Phaedrus; der folgende Satz §. 14: Positum sit igitur in primis, quod post magis intellegetur, sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem —, kann direkt auf die oben citirte Phaedrusstelle (261 a.) bezogen werden. Daß Cicero hier überhaupt der platonische Dialog vorschwebte, zeigen die gleich folgenden Worte §. 15: Nam nec latius neque copiosius de magnis variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere, si quidem etiam in Phaedro Platonis hoc Periclem praestitisse ceteris dicit oratoribus Socrates, quod is Anaxagorae physici fuerit auditor; a quo censet eum cum alia praeclara quaedam et magnifica didicisse tum uberem et fecundum fuisse gnarumque — quod est eloquentiae maximum —, quibus orationis modis quaeque animorum partes pellerentur; — eine Stelle, die in ihrem ganzen Zusammenhange, wie weiter unten sich zeigen wird, die Lektüre des Phaedrus deutlich verrät.

Um nun zu zeigen, worin die Kunst der Rede bestehe, werden von Sokrates S. 263 ff. zunächst die Rede des Lysias und seine eigenen beiden Gegenreden einer Prüfung unterzogen. Er zeigt an der Rede des Lysias, daß dieselbe von vorn herein an einem großen Fehler leide, indem gänzlich unterlassen sei, den Begriff Eros, der doch entschieden zu den strittigen gehöre, genau zu bestimmen, damit wir ihn so fassen, wie er ihn gefaßt wissen wolle; aber auch sonst erscheine die Rede verfehlt, da alles sich planlos an einander reihe und weder Kopf noch Fuß habe u. s. w. Dem gegenüber, bemerkt er, lasse sich an seinen beiden Reden schon mehr Kunstgemäßes erkennen. Vor allem seien darin zwei Kunstarten angewandt: die eine sei die, das Mannigfache und Zerstreute auf einen Gattungsbegriff (ἰδέαν) zurückzuführen, die andere die, umgekehrt einen Gattungsbegriff nach seinen Arten und Unterarten, nach seinen natürlichen Gliedern und so, daß keines zu Schaden komme und keines übergangen werde, vollständig zu zerlegen in der Weise eines geschickten Koches. (265 d; vergl. 273 d. u. 277 b.: ὁρισάμενός τε πάλιν κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν. Zeller II, 1,517 ff.). Diese doppelte Kunst des Zusammenfassens und Zerlegens nenne er mit einem Wort Dialektik. — Auf diese Kunst der Dialektik als für den Redner unumgänglich notwendig weist auch Cicero or. 115—118 hin und umschreibt die von Plato geforderte doppelte Kunst der Begriffsbildung und der Einteilung mit den Worten: Erit igitur haec facultas in eo, quem volumus esse eloquentem, ut definire rem possit —. Idemque etiam, cum res postulabit, genus universum in species certas, ut nulla neque praetermittatur neque redundet (das platonische μέχρι τοῦ ἀτμήτου), partietur ac dividet.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Sokrates fährt fort (c. 50 p. 266 ff.): „Worin besteht nun dieser Dialektik gegenüber die Rhetorik im Sinne eines Thrasymachus und Anderer? In Nichts als einer Reihe von äußerlichen Bestimmungen (die 266 d. spöttisch τὰ κομψὰ τῆς τέχνης genannt werden), daß nämlich jede Rede im Anfang ein Prooemium, sodann die Erzählung mit den Zeugnissen, die Beweisführung u. s. w. und zum Schlusse einen Epilog haben müsse." — Sokrates führt hier als Redekünstler außer dem Thrasymachus den Theodorus von Byzanz an, den er ironisch den trefflichsten λογοδαίδαλος nennt, ferner einen Euenos, Tisias, Gorgias und Andere. Auf diese Stelle bezieht sich Cicero im or. 39: Haec tractasse Thrasymachum Calchedonium primum et Leontinum ferunt Gorgiam, Theodorum inde Byzantium multosque alios, quos λογοδαιδάλους appellat in Phaedro Socrates; quorum satis arguta multa, sed ut modo primumque nascentia, minuta et versiculorum similia quaedam nimiumque depicta. In den letzten Worten steckt vielleicht eine Anspielung an Phaedrus 267 c: τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὃς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν κτλ. — „Besieht man das, was diese Leute lehren, bei Licht und fragt, welche wissenschaftliche Bedeutung demselben innewohnt, so verhält es sich damit grade so, wie wenn einer die Mittel zum Erbrechen und Abführen und dergl. kennt und deßhalb glaubt, den Arzt spielen zu dürfen, wo dann jeder Arzt ihm sofort sagen wird, er müsse außerdem wissen, wie und wo und wann er diese Mittel anwenden müsse; oder wie wenn jemand glaubt, einen Tragoediendichter abgeben zu können, weil er versteht, bald kurz bald langatmig, bald weinerlich bald furchterregend zu reden; oder glaubt ein Musiker zu sein, weil er weiß, wie man eine Saite hoch oder tief stimmen muß. Mit einem Worte, was diese Leute als Anweisungen zur Beredsamkeit anpreisen, das sind bloß die notwendigen handwerksmäßigen Vorkenntnisse der wahren Redekunst, die für sich durchaus nicht im Stande sind, jemand zu einem Redner zu machen. Was verschafft denn nun das wahrhaft Rhetorische und Ueberzeugende? Der Redner muß vor allen Dingen von Natur rednerisch beanlagt sein und mit dieser natürlichen Anlage Wissen und Uebung vereinigen." (269 d) — Man vergleiche Cicero or. 99: At vero hic noster, quem principem ponimus, gravis acer ardens, si ad hoc unum est natus aut in hoc solo se exercuit aut huic generi studet uni, und Brut. 25: Hoc vero sine ulla dubitatione affirmaverim, sive illa (eloquentia) arte pariatur aliqua sive exercitatione quadam sive natura, rem unam esse omnium difficillimam. Gleiches findet sich schon de inv. I, 4 und in dem exordium der Rede pro Archia. Und von demselben Gesichtspunkt geht Crassus — Cicero aus in dem ersten Buche der Schrift de oratore, wo als erstes Erfordernis für den Redner von c. 15 an betont wird natürliche Anlage und angeborenes Talent, wozu c. 31 ff. als zweites Erfordernis hinzutritt emsiges Studium der rhetorischen Technik und von c. 33 an als drittes fleißige Uebungen. — „Ferner aber zeigt uns die erhabene und gewaltige Beredsamkeit eines Perikles, daß wohl hinzukommen müsse eine gewisse höhere Einsicht in den Zusammenhang der Natur, ein über das Gewöhnliche hinausgehendes Eindringen in die Natur des Vernünftigen und Vernunftlosen, in welche Betrachtungen Perikles ja eingeführt war durch seinen Lehrer Anaxagoras und welche Anschauungsweise er dann fruchtbar machte für die Kunst der Rede." — Man vergleiche zu dieser Stelle, 270 a., die oben (S. 6) citirte Stelle aus dem or. §. 15; ebenso §. 119: quem etiam, quo grandior sit et quodam modo excelsior, ut de Pericle dixi supra, ne physicorum quidem esse ignarum volo omnino: profecto, cum se a caelestibus rebus referet

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ad humanas, excelsius magnificentiusque et dicet et sentiet Ferner Brut. 44: Sed tum fere Pericles — exercitationem mentis a reconditis abstrusisque rebus ad causas forenses popularesque facile traduxerat. (bei Plato: εἵλκυκεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην.). Endlich de or. III, 138: At hunc non declamator aliquis ad clepsydram latrare docuerat, sed, ut accepimus, Clazomenius ille Anaxagoras, vir summus in maximarum rerum scientia. — „Wie die Heilkunde die Natur des Körpers genau kennen muß, um dann mit den von der Erfahrung gegebenen Mitteln denselben gesund und stark zu machen, so muß die Redekunst zuvor die Natur der Seele erfaßt haben, bevor sie mit ihren Mitteln der Rede daran gehen kann, die Seele zu bereden und tüchtig zu machen." — 270 b: Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς, ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς κτλ. Benutzt ist dieser Vergleich von Cicero de or. II, 186: sicut medico diligenti, priusquam conetur aegro adhibere medicinam, non solum morbus eius, cui mederi volet, sed etiam consuetudo valentis et natura corporis cognoscenda est: sic equidem cum aggredior in ancipiti causa et gravi ad animos iudicum pertractandos, omni mente in ea cogitatione curaque versor, ut odorer, quam sagacissime possim, quid sentiant, quid existiment, quid exspectent, quid velint, quo deduci oratione facillime posse videantur. Die ganze Stelle erinnert an die weiteren Ausführungen im Phaedrus. — Sokrates gibt (270 d) einige Gesichtspunkte an, nach welchen die Natur eines Jeglichen und so auch der Seele erforscht werden müsse, und führt fort: „Hat also demgemäß ein Lehrer der Rhetorik zunächst die Natur der Seele (ob sie nämlich einartig oder vielartig sei), sowie ihre Veranlagung etwas zu wirken oder auf sich wirken zu lassen, genau dargestellt, so muß er nunmehr, nachdem er die Arten der Reden und der Seele und die verschiedenen Veranlagungen derselben geordnet hat, die Ursachen durchgehen und zeigen, daß eine so beschaffene Seele durch so beschaffene Reden und aus solcher Ursache notwendig entweder überzeugt oder nicht überzeugt werden wird. (271 b). Fassen wir unsere Forderungen noch einmal zusammen: Da die Macht der Rede in einer Leitung der Seelen besteht, so muß der, welcher wirklich ein Redner sein will, zuerst die Arten der Seelen kennen; es gibt deren so viele und so beschaffene, und demnach so und so beschaffene Menschen; sodann die Arten der Reden, es gibt deren so viele und so beschaffene. Daraus ergibt sich denn: die einen Menschen sind so beschaffen und durch so beschaffene Reden aus dieser Ursache für so beschaffene Reden leicht zu überreden, andere sind anders beschaffen und aus solchen Gründen schwer zu überreden. Hat nun Jemand diese verschiedenen Möglichkeiten genau erfaßt, so muß er ferner im Stande sein, diese einzelnen Möglichkeiten in jedem konkreten Fall sofort zu erkennen und herauszufinden. Hat er also einen konkreten Fall, eine bestimmte Persönlichkeit vor sich, so muß er sofort erkennen, diese Persönlichkeit gehört zu der und der Gattung von Leuten und für sie ist die und die Gattung von Reden anzuwenden, um ihn zu diesem oder jenem zu überreden. Besitzt Jemand diese Fähigkeit und weiß er überdies den richtigen Zeitpunkt zu erfassen, wo er reden und wo an sich halten muß, weiß er dazu, wann es schicklich ist und wann nicht (τὴν εὐκαίριαν τε καὶ ἀκαιρίαν), kurz zu reden oder gewaltig oder herzergreifend, dann kann man von einem Solchen sagen, daß er seine Kunst schön und vollkommen ausgebildet habe. Das ist freilich ein mühsamer und schwieriger Weg, viel zu lang für einen Tisias und Consorten, die da einfach sagen, in den Gerichtshöfen komme es nicht auf die Wahrheit, sondern das Glaubhafte an, und dies sei das Wahrscheinliche. Dieses Wahrscheinliche des Tisias ist aber nichts weiter als das Urteil der Menge. Wir haben aber schon oben gezeigt, daß das Wahrscheinliche bei der Menge entsteht durch seine Aehnlichkeit mit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Wahrheit, daß aber diese Aehnlichkeiten nur der aufzufinden versteht, der eben das Wahre weiß. Mit diesem Einwand also aus der Praxis der Rhetorik ist es nichts, und es bleibt dabei, daß nur der ein wahrer Techniker der Rede ist, der über die Seelenbeschaffenheiten seiner Hörer sich vollständig klar geworden ist und der außerdem fähig ist, alles Seiende nach seinen Gattungen zu sondern und das Einzelne in einem Begriff zusammen zu fassen." (Also Seelenkunde und Dialektik zum Schluß noch einmal betont.)

Die hier im Zusammenhang wiedergegebenen Ausführungen des Sokrates im Phaedrus (266—273), welche in wenigen Strichen einen Grundriß zu einer wissenschaftlich ausgebildeten Rhetorik enthalten, lassen sich in ihren wichtigsten Punkten an verschiedenen Stellen der rhetorischen Schriften Ciceros deutlich wiedererkennen. Zunächst kann man, insofern sich diese Ausführungen in polemisirender Weise gegen die unzulängliche Auffassung einer handwerksmäßigen Schulrhetorik von der hohen Aufgabe des wahren Redners richten, gradezu als eine Nachahmung dieser Phädruspartie auffassen die Stelle de or. I, 86. 87. Cicero läßt hier den Antonius über ein Gespräch mit athenischen Gelehrten berichten und denselben die Ansichten des Charmadas vortragen, der die Rhetoren und ihre Kunst stark angreift. Es heißt da: Quodsi tantam vim rerum maximarum (von Dingen, deren Erkenntnis nach Ch. nur von der Philosophie zu erwarten ist) arte sua rethorici illi doctores complecterentur, quaerebat, cur de prooemiis et de epilogis et de huius modi nugis (sic enim appellabat) — man vergleiche das platonische τὰ κομψὰ τῆς τέχνης 266 d. — referti essent eorum libri etc. Ipsa vero praecepta sic illudere solebat, ut ostenderet, non modo eos expertes esse illius prudentiae, quam sibi asciscerent, sed ne hanc quidem ipsam dicendi rationem ac viam nosse. Caput enim arbitrabater esse oratoris, ut et ipse eis, apud quos ageret, talis, qualem se esse optaret, videretur; id fieri vitae dignitate, de qua nihil rhetorici isti doctores in praeceptis suis reliquissent; (vergleiche hierzu Gorg. c. 9. 10, wo Sokrates den sittlichen Wert der Rhetorik aufdeckt, sowie c 60 und 69 des Sokrates Ansicht, wie der Staatsmann selbst beschaffen sein müsse.) et ut ei, qui audirent, sic adficerentur animis, ut eos adfici vellet orator, quod item fieri nullo modo posset, nisi cognosset is, qui diceret, quot modis hominum mentes et quibus et quo genere orationis in quamque partem moverentur; haec autem esse penitus in media philosophia retrusa atque abdita, quae isti rhetores ne primoribus quidem labris attigissent. Man vergleiche ferner die oben (S. 6) citirte Stelle aus dem orator §. 15, eine Stelle, die zugleich deutlich auf die Quelle hinweist, der Cicero diese und ähnliche Gedanken entnommen hat. Nicht minder deutlich erinnert an einen Teil der obigen Ausführungen das, was Cicero or. 71—72 sagt: nec vero locus aut tempus aut auditor omnis eodem aut verborum genere tractandus est aut sententiarum, semperque in omni parte orationis ut vitae, quid deceat, est considerandum; quod et in re, de qua agitur, positum est, et in personis et eorum, qui dicunt, et eorum qui audiunt. —, und §. 123: Probabo primum eum, qui quid deceat videbit. Haec enim sapientia maxime adhibenda eloquenti est', ut sit temporum personarumque moderator. Nam nec semper nec apud omnes nec contra omnes nec omnibus eodem modo dicendum arbitror. Is erit igitur eloquens, qui ad id, quodcumque decebit, poterit accomodare orationem. Quod cum statuerit, tum ut quidque erit dicendum ita dicet, nec satura ieiune nec grandia minuta nec item contra, sed erit rebus ipsis

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

par et aequalis oratio. Man vergleiche noch de or. I, 53, wo ausgeführt wird, daß die Lehrer der Rhetorik grade das, worauf es ankommt, nicht lehren, und betont wird, daß die Macht der Rede bestehe in der beliebigen Leitung und Beherrschung der Seelen, daß dies aber ohne eine genaue Kenntnis der Natur des Menschen und ihrer Beschaffenheit nicht möglich sei. Atque totus hic locus philosophorum proprius videtur. [3])

Als letzter Beweis für die Bekanntschaft Ciceros mit unserem Dialog diene die Stelle or. 41, in welcher Cicero das Urteil des Sokrates über Isokrates im Ausgange des Gespräches 279 a. für sich und seine Stellung auf dem Gebiete der Beredsamkeit in folgender Weise verwertet: Itaque ut ego, cum a nostro Catone laudabar, vel reprehendi me a ceteris facile patiebar, sic Isocrates videtur testimonio Platonis aliorum iudicia debere contemnere. Est enim, ut scis, quasi in extrema pagina Phaedri his ipsis verbis loquens Socrates: 'adulescens etc. — folgt die Uebersetzung von Phaedr. 279 a. —. Haec de adulescente Socrates auguratur; at ea de seniore scribit Plato, et scribit aequalis, et quidem exagitator omnium rhetorum hunc miratur unum; me autem qui Isocratem non diligunt una cum Socrate et Platone errare patiantur.

3) Indem ich diese und ähnliche Stellen aus den rhetorischen Schriften Ciceros als Anklänge an im Phaedrus entwickelte Gedanken hinzustellen suche, verhehle ich mir nicht, daß ein solches Unternehmen vielleicht Manchem im Hinblick auf die Zeit, der Cicero angehörte, seltsam oder gar thöricht erscheinen möchte. Denn während Plato in seinem Phaedrus eine wissenschaftliche Begründung und Vertiefung der Rhetorik zwar gefordert, aber selbst nicht versucht, vielmehr mit einer Andeutung der leitenden Gesichtspunkte sich begnügt hatte, stand Cicero, als er seine rhetorischen Schriften verfaßte, auf dem Boden einer Rhetorik, die von Aristoteles und Isokrates und ihren Nachfolgern nach verschiedenen Richtungen hin auf das Sorgfältigste ausgebildet war; es war zu Ciceros Zeit über die wahre Kunst der Rede soviel gedacht und geschrieben worden, daß er es gewiß nicht nötig hatte, zum platonischen Phaedrus zurückzukehren, um daraus Belehrung zu schöpfen. Allein andererseits mußte grade der Umstand, daß die platonischen Ausführungen im Phaedrus thatsächlich die Grundgedanken für eine wissenschaftliche Ausbildung der Rhetorik enthielten und darin an den wahren und vollkommnen Redner die denkbar höchsten Anforderungen gestellt waren, für Cicero, als er daran ging, in seinen rhetorischen Schriften das Ideal des vollendeten Redners zu zeichnen, ein zwingender Grund sein, grade diesen Dialog genau zu lesen; und da nun überdies aus so manchen Beziehungen seiner Schriften mit Evidenz hervorgeht, daß er in der That mit demselben wohl bekannt war, so kann uns Niemand das Recht verwehren, überall da den Einfluß der Lektüre des Phaedrus anzunehmen, wo wir Gedanken ausgesprochen und Forderungen aufgestellt finden, die den in diesem Dialog ausgesprochenen völlig conform sind.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

# Phaedon.

Für eine nähere Bekanntschaft Ciceros mit dem platonischen Staat konnten aus seinen rhetorischen und politischen Schriften, also den Schriften, in welchen Cicero mehr oder weniger als selbständiger Schriftsteller auftritt [4]), überzeugende Belegstellen in ausreichender Zahl erbracht werden. Ebenso, wenn auch in geringerem Maße, für den Gorgias und Phaedrus. Mißlicher steht die Sache, wenn wir uns für andere platonische Dialoge nach überzeugenden Beweisen umsehen wollen. Denn hier müssen die Belegstellen meist aus den philosophischen Schriften Ciceros entnommen werden. Diese Schriften sind aber im Großen und Ganzen nichts weiter als Verarbeitungen ihm vorliegender griechischer Quellen, verbrämt mit eigenen Zusätzen und ausgestattet mit dem rhetorischen Schmuck seiner Darstellung; eine gelegentliche Aeußerung von ihm läßt sogar der Vermutung Spielraum, daß dieselben, wenigstens zum Teil, nur an einander gereihte, durch passende Uebergänge verknüpfte ἀπόγραφα sind [5]). Da nun die von ihm benutzten Quellenschriften, soweit sich dies erkennen läßt, zumeist solchen Philosophen angehören, bei denen wir platonische Gedanken vielfach voraussetzen dürfen, so ergibt sich daraus, wie schwierig und fast unmöglich es ist, zu bestimmen, ob Cicero das bei ihm sich vorfindende Platonische eigener Lektüre verdankte oder späteren von ihm benutzten Quellen entnahm.

Daß Cicero, wenn er sich überhaupt je mit Plato beschäftigte, die Lektüre des berühmten Dialogs über die Unsterblichkeit der Seele nicht vernachlässigt haben wird, ist an und für sich wahrscheinlich und muß nach Tusc. I., 24 vorausgesetzt werden. Sucht man aber nach Beweismitteln, so finden sich dieselben vorwiegend im ersten Buche der Tuskulanen und im somnium Scipionis im 6. Buche der Republik [6]). Ueberzeugende Beweiskraft können die in diesen beiden Schriften enthaltenen

4) Hierhin sind auch die Prooemien zu den philosophischen Schriften zu rechnen, welche an platonischen Reminiscenzen besonders reich sind.

5) Doch darf man die betreffende Bemerkung in dem Briefe an Attikus nicht zu sehr urgiren. Im Ganzen zutreffend erscheint das Urteil von Thiaucourt, essai p. 327: L'auteur, au lieu de faire des extraits d'un livre étranger et de se borner à les relier entre eux par des transitions, a seulement pris connaissance des idées contenues dans ce livre, puis il les a exprimées dans sa propre langue, ou bien encore il s'est fié simplement à ses souvenirs. Telle fut d'ordinaire, semble-t-il, la pratique de Cicéron, qu'on nous représente trop comme ayant traduit avec exactitude un modèle grec. Ceci n'est vrai que pour certaines parties, comme la revue historique des opinions des différents philosophes sur les principes des choses, au livre II. des premières Académiques, sur la divinité au livre I. du de natura deorum, ou sur l'âme dans la première Tusculane. On reconnait ces emprunts trop textuels à l'apparence sèche et didactique du style, ou à l'accent général du passage, qui détonne au milieu de l'ensemble. Mais d'ordinaire les idées que Cicéron prend à autrui perdent la marque de leur origine étrangère en revêtant les formes amples et maiestueuses de son style oratoire.

6) Neuere Untersuchungen über die Quellen des ersten Buches der Tuskulanen sind: Heine, de fontibus Tusculanarum disputationum, Weimar 1863. Corssen, de Posidonio Rhodio, Bonn 1878, und Ciceros Quellen für das erste Buch der Tuskulanen, rhein. Museum 1881 S. 506 ff. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften III. Leipzig 1883. Thiaucourt, essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris 1885.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

platonischen Gedanken nur dann haben, wenn wir annehmen dürften, daß Cicero sich hier nicht ängstlich an eine ihm vorliegende Quellenschrift hält, sondern sich freier bewegt und zum größten Teil sich eigenen Erinnerungen überläßt. Nun folgt nach Corssen Cicero in beiden Fällen derselben stoischen Schrift, und zwar einer Schrift des Posidonius. Zu derselben Annahme neigt Thiaucourt (essai p. 17. 166.), mit der Beschränkung, daß für das 1. Buch der Tuskulanen auch andere Quellen in Betracht kommen. Nimmt man einmal Posidonius als Quelle an, so erscheint die weitere Annahme, daß die in den genannten Schriften enthaltenen platonischen Gedanken ebenfalls auf Posidonius zurückzuführen seien, auf den ersten Augenblick sehr plausibel. Indessen hat Hirzel (Untersuchungen III, 348 ff.) mit einem großen Aufwand von Scharfsinn die Beweisführung Corssens vielfach erschüttert und es wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Cicero im 1. Buche der Tuskulanen unmöglich einem Stoiker, auch nicht dem Posidonius, folgen konnte.

Hirzel weist im Einzelnen zunächst nach, daß die von Cicero I, 40 ff. vorgetragene Phychologie keineswegs den stoischen Charakter trage, der uns nötige, Posidonius als Quelle anzunehmen. Corssen nämlich will, daß in den §§. 40—44 im Grunde nur die stoisch-posidonische Ansicht von der Unsterblichkeit verteidigt werde und daß die anerkennende Erwähnung auch der anderen Philosophen nur ein fremder Zusatz sei, den Cicero dem einmal angenommenen Standpunkt zu Liebe gemacht habe. Hirzel dagegen zeigt, daß der Standpunkt des skeptischen Akademikers, der den verschiedenen Ansichten über die eigentümliche Natur der Seele freien Spielraum läßt, im Großen und Ganzen durchaus gewahrt sei und daß insbesondere die angebliche Zerrissenheit und Unordnung der Darstellung, welche Corssen behauptet und erklärt durch von Cicero gemachte fremdartige Zusätze, in Wirklichkeit nicht vorhanden sei.

Hirzel verfällt aber bei seiner Polemik nicht selten in den Fehler, zu viel beweisen zu wollen und spitzfindig statt scharfsinnig zu werden, wodurch seine Beweisführung zuweilen an Ueberzeugungskraft wieder einbüßt, was sie durch logische Schärfe gewonnen hat. Cicero kündigt §. 39 mit den Worten: Platonem ferunt — de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem etiam attulisse etc. ein platonisches Argument für die Unsterblichkeit an; anstatt dasselbe aber sofort zu geben, läßt er zunächst von dem Standpunkt eines Akademikers (angezeigt mit den Worten: Num igitur dubitamus sicut pleraque etc.) eine Uebersicht der verschiedenen philosophischen Ansichten von der Beschaffenheit der Seele folgen, um zugleich zu zeigen, daß keine dieser Auffassungen der Annahme einer Fortdauer der Seele hinderlich sei; erst in § 53 folgt mit den Worten: ex quo illa ratio Platonis etc. das angekündigte platonische Argument. Daß mit den Worten illa ratio — auf das rationem attulisse des §. 39 zurück verwiesen wird, wird Jedermann einleuchten. Hirzel aber ist anderer Ansicht. Er hat das angekündigte platonische Argument entdeckt in dem Gesetz der Aehnlichkeit, dem Gesetz, daß Aehnliches sich zu Aehnlichem geselle. Diesem Gesetz unterwirft allerdings Plato die Welt der Körper (Tim. p. 53 a. 57 b.) und von ihnen macht er auch das Verhalten der Seelen abhängig (Tim. 90 a), und auf dasselbe Gesetz gründet sich einer seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Phaed. 79 a. ff. 80 d. 81 a. 84 a. ff.) Dieses Gesetz der Aehnlichkeit nun läßt sich auch bei Cicero, wenn auch versteckt, in den Worten I., 41 wiederfinden. Richtig ist auch, daß wir an dieser Stelle an Plato auch dadurch erinnert werden,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gefunden hatte und eben deshalb einer besonderen Widerlegung bedurfte, mit den Worten: Credamus igitur Panaetio a Platone suo disssentienti? doch ganz selbstverständlich. Denn wenn auch die vorhin (77) genannten Epikuraeer und ebenso Dikaearch gleichfalls die Unsterblichkeit gänzlich geleugnet hatten, so konnte doch Cicero glauben mit dem Panaetius auch die Uebrigen widerlegt zu haben und insbesondere die Epikuraeer als nicht ernstlich in Betracht kommend ansehen und daher deren Widerlegung für überflüssig halten. Nachdem Cicero §. 79 die beiden Gründe angeführt, mit denen Panaetius die Unsterblichkeit der Seele bekämpft hatte, folgt §. 80. 81 die Widerlegung derselben. Grade diese soll nun nach Corssen besonders deutliche Spuren zeigen, daß kein anderer als Posidonius ihr Urheber ist. H. dagegen behauptet, daß die beiden Argumente, mit denen die Verteidigung gegen Panaetius geführt wird, keineswegs insbesondere auf Posidonius hinweisen, sondern von einem Jeden und namentlich von einem Akademiker gebraucht werden konnten, dem daran gelegen war, die Verteidigung Platos möglichst in dessen eigenem Sinne zu führen. Und, was schwerer ins Gewicht falle, die Bekämpfung der Ansicht des Panaetius bei Cicero habe zum Ziel die Bestätigung der platonischen Lehre von der Ewigkeit der Seele; letzterer aber habe kein Stoiker, auch Posidonius nicht, zustimmen können.

Nachdem Hirzel die Annahme, daß eine stoische Schrift als Hauptquelle für das erste Buch der Tuskulanen anzusehen sei, mit seinen Gründen bekämpft hat, tritt er 379 ff. den Nachweis an, daß ein Akademiker vom Schlage des Philo von Cicero in den Tuskulanen als Quelle benutzt sei. Die von Hirzel angeführten Gründe sind meist äußerlicher Natur; er stützt sich besonders darauf, daß der philosophische Standpunkt, auf den sich Cicero seinen eigenen Worten zufolge in dieser Schrift stellt, der der akademischen Skepsis sei. Hirzel sucht allerdings nachzuweisen, daß Cicero, während er in anderen Schriften, z. B. de finibus, sich nicht auf dem skeptischen Standpunkte zu halten vermöge, sondern von seiner Quellenschrift gezogen fortwährend in einen dogmatischen Ton verfalle, in den Tuskulanen seinem Skepticismus getreu bleibe; überall lasse sich im 1. Buche ein vorsichtiges Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten erkennen; je planvoller hiernach der Skepticismus Ciceros erscheine, desto mehr wachse die Wahrscheinlichkeit, daß er ihm nicht erst während des Schreibens entstanden, sondern der reifen Ueberlegung des von ihm benutzten Philosophen entsprungen sei. Das Ergebnis der Hirzelschen Untersuchung ist, daß die Hauptquelle für das 1. Buch der Tuskulanen und ebenso für die folgenden in einer Schrift Philos zu suchen sei.

Mag man nun mit Corssen Posidonius oder mit Hirzel Philo als Hauptquelle annehmen, so fragt sich immer noch, wie weit sich die Abhängigkeit Ciceros von der benutzten Quelle erstreckt. Daß nicht der ganze Inhalt des 1. Buches einer einzigen Schrift entnommen sein kann, sondern ganze Partieen anderen Quellen entstammen, erkennt auch Hirzel an und derselben Ansicht ist Thiaucourt, der als Hauptquellen Posidonius und Krantor bezeichnet. Die Partieen, welche Cicero im 1. Buche von c. 34 an aus Krantors Schrift περὶ πένθους entnommen zu haben scheint, sind zusammengestellt von Heine, de font. Tusc. disp. p. 11. ssq. Müssen wir verschiedene Quellen bei der Entstehung des 1. Buches annehmen, so wächst damit die relative Selbständigkeit Ciceros, indem er nun nicht als bloßer Abschreiber erscheint, sondern als einer, der das Material, welches ihm verschiedene Schriften darboten, in seinem Sinne verarbeitete.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eine gewisse Selbständigkeit Ciceros im 1. Buche läßt sich aber auch daraus erschließen, daß die darin entwickelten Ansichten in manchen Punkten eine eigentümliche, von den herrschenden Schulen abweichende und sich eng an Plato anschließende Auffassung bekunden. Als platonisch muß man bezeichnen die behauptete Ewigkeit der Seele als des Prinzips und der Quelle aller Bewegung, die Ableitung des Wissens aus der Annahme einer Praeexistenz der Seele in Verbindung mit der platonischen Ideenlehre, die Vorstellung von der Verwirrung, welche die Seele beim Eintritt in den Körper erfaßt, und ihrer allmählichen Sammlung, — man vergleiche die bemerkenswerte Stelle I, 58: Neque ea plane videt animus, cum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium immigravit, sed, cum se conlegit atque recreavit, tum adgnoscit illa reminiscendo., mit den übereinstimmenden Ausführungen im Timaeus c. 15 gegen Ende —, die Gottverwandtschaft der Seele, ihre durchaus unstoffliche (nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum § 66) Natur und ihre ursprüngliche, nur durch das Zusammensein mit dem Körper getrübte und mit Irdischem vermengte Reinheit, die Wanderung der Seelen und ihre sich vollziehende Büßung und Läuterung, das beseligende Schauspiel, welches die Seelen erwartet, wenn sie in den übersinnlichen Raum gelangt sind; endlich die Verlegung des Sitzes der Seele in den Kopf (§. 70); echt platonisch ist auch der behauptete Trieb des Menschen nach Wahrheit und Wissen.

Dies alles läßt sich zwar in vielen Punkten, aber schwerlich in allen vereinigen mit dem Standpunkte auch eines platonisirenden Stoikers, wie Posidonius. Anders freilich würde sich die Sache verhalten, wenn wir Posidonius zutrauen könnten, daß er die platonische Auffassung der Seele in ihrem ganzen Umfange acceptirt hätte. Und dafür gibt es allerdings weitere Anhaltspunkte. Offenbar hat nämlich Hirzel die unterstützenden Beweise, welche Corssen für seine Ansicht aus dem somnium Scipionis im 6. Buche der Republik entnommen hat, nicht hinlänglich gewürdigt. Einfach ignoriren lassen sich dieselben nicht [7]). Daß Cicero im somnium Scipionis in seiner Darstellung des Weltgebäudes einem Stoiker folgte, ist an und für sich sehr wahrscheinlich und ergibt sich, abgesehen von Anderem, schon aus der Annahme von Antipoden §. 20 (von Cicero ac. II, 123 selbst als stoisch bezeichnet), sowie aus der §. 21 angegebenen Einteilung der Erde in fünf Zonen. Daß aber dieser Stoiker Posidonius war, dafür spricht zunächst der Umstand, daß Posidonius, dessen Unterricht Cicero genossen hatte, als Commentator des platonischen Timaeus sich viel mit diesen Dingen beschäftigt und viel darüber geschrieben hatte. Einen sicheren Anhalt aber dafür gibt zunächst der Inhalt des c. 17, welches sich mit dem folgenden Kapitel liest wie eine Interpretacion zum 11. Kapitel des Timaeus und als ein Versuch erscheint, das System des Timaeus mit der auf eine Octave berechneten pythagoreischen Sphärenharmonie in Einklang zu bringen, ein Versuch, den wir Posidonius wohl zutrauen können. In diesem Kapitel bezeichnen die Worte quorum-sempiterni den platonischen Kreis des Selbigen, die Sphäre der Fixsterne; ferner wird den 7 Planeten, wie im Timaeus, eine der Fixternsphäre entgegengesetzte Bewegung zuerteilt. Nun folgen nach stoischer Lehre (ebenso nach Plato) unter der Fixternsphäre die sieben Planeten auf ihren verschiedenen Sphären in folgender Ordnung: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venus, Sonne, Mond. Bei

7) Da die beiden Aufsätze von Corssen mir leider nicht zur Verfügung standen, so können die obigen Ausführungen sich nur annähernd mit denen Corssens decken.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

daß aus der Ordnung der Elemente in der Welt das Gleichgewicht derselben abgeleitet wird. Gleichwohl kann man Hirzel unmöglich zugeben, daß er Recht habe. Denn wenn Cicero in seiner Darstellung und in der Benutzung seiner Quellen auch noch so gedankenlos wäre, so können wir ihm doch nicht zumuten, daß er erst ein platonisches Argument mit Emphase ankündigt und dann dasselbe zwar im Folgenden bringt, aber in einer so versteckten und ihm selbst unbewußten Weise, daß es erst des Scharfsinnes eines Hirzel bedurfte, um dasselbe wieder hervorzuziehen und in helles Licht zu setzen. Ueberdies geht aus den Worten § 49: Nec tamen mihi etc deutlich hervor, daß Cicero sich bis dahin nicht bewußt war, ein platonisches Argument schon angeführt zu haben. Es wird also dabei bleiben müssen, daß das §. 39 angekündigte Argument dasselbe ist, welches §. 53 wirklich vorgeführt wird, das Argument, von dessen Unübertrefflichkeit Cicero ganz besonders überzeugt war. Eben aus dem Grunde bringt er es nicht sofort, sondern läßt es erst später, nachdem er vorher (§. 49) dasselbe zum zweiten Male feierlich angekündigt hat, mit um so größerem Nachdruck folgen.

Richtig dagegen bemerkt Hirzel, daß die Worte §. 40: sivi illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei (was doch nur heißen kann, die Seelen sind entweder luftig oder feurig) keineswegs der gewöhnlichen Ansicht der Stoiker entsprechen, daß vielmehr diese Worte in Verbindung mit den gleichfolgenden Worten: ne tam vegeta mens aut in corde cerebrove aut in Empedocleo sanguine demersa iaceat — stark erinnern an eine platonische Stelle. Im Phaedon 96 b. wird es nämlich als ein Problem bezeichnet, ob das, womit wir denken, das Blut oder ob es Luft oder Feuer oder endlich ob es das Gehirn sei. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Stellen geht weit genug, um uns zu nötigen, daß wir unter denen, welche nach Cicero die Seele für luftig oder feurig erklärten, dieselben verstehen, welche Plato hierbei im Auge hatte, also ältere Naturphilosophen, keineswegs die Stoiker. Hirzel zeigt weiter, daß in der Darstellung der im Anschluß hieran weiter berührten philosophischen Ansichten ein durchaus sachlicher Zusammenhang bestehe, der die Annahme fremder Zusätze ausschließe. Daraus ergibt sich, daß, wenn Posidonius Quelle sein soll, er dies für den ganzen Abschnitt sein muß, wogegen denn Hirzel wieder eine Reihe von Bedenken geltend macht, die zwar seinem Scharfsinn alle Ehre machen, aber doch nicht recht überzeugend sind. Wenn weiter §. 42 ff. die stoische Ansicht besonders ausführlich erörtert wird, so ist auch das nach Hirzel durchaus kein zwingender Beweis, da sich diese Ausführlichkeit aus dem Interesse Ciceros und seiner Lehrer gerade an dieser Philosophie hinlänglich erklären lasse.

Ebenso wenig kann man nach Hirzel die Benutzung einer stoischen Quelle aus dem Umstande folgern, daß Cicero sich §. 35. 36 zum Beweise eines Fortlebens der Seele sowie der Existenz der Götter auf den herrschenden Volksglauben beruft. Das war ein Argument, welches andere Philosophen ebensowohl anwenden konnten und angewandt haben. Auch daraus, daß sich Cicero §. 57 zur Bezeichnung der platonischen Ideen des Wortes ἔννοιαι bedient, folgt nach Hirzel (S. 366) noch nicht, daß er hier aus einer stoischen Quelle schöpfte. Corssen aber hat überdies an dieser Stelle etwas anderes nicht genügend gewürdigt. Der Beweis, daß alles Wissen eine Rückerinnerung sei, zerfällt bei Cicero in zwei Teile. Der erste beruht darauf, daß thatsächlich der Mensch, ohne vorher unterrichtet zu sein, die Kenntnis einer Menge von Dingen in sich trägt und auf dahin gerichtete Fragen zu antworten weiß. Das ist derjenige Teil, der im Menon ausgeführt, aber auch im Phaedon 73 a. nicht vergessen ist. Der andere folgt daraus, daß, weil die Ideen in

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der sinnlichen Erfahrung nicht gegeben sind, der Geist sie aus einer früheren Existenz mitgebracht haben muß. Diesen Teil finden wir im Phaedon 74 a., angedeutet auch im Phaedrus 247 d. und 249 b., er fehlt aber im Menon. Beide Teile ergänzen sich gegenseitig und können daher nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden, in welchen sie Cicero und vor ihm Plato gesetzt hat. Die Giltigkeit des zweiten Teiles aber kann kein Stoiker, auch Posidonius nicht, anerkannt haben, da er auf dem schroffen Gegensatz der Ideen als des rein Seienden und der Welt der Erscheinungen als des bloß Werdenden beruht. Daraus folgt, daß der ganze Abschnitt in diesem Zusammenhange nicht auf Posidonius zurückgeführt werden kann. (Hirzel, S. 368.).

Auch die sonst bei Cicero hervortretenden Platonismen sind nach H. keineswegs beweiskräftig für Posidonius. Im Gegenteil. Erstens die Annahme einer Praeexistenz (I, 57) können wir Posidonius nicht zumuten. (Zeller, III, 1, 582.). Zweitens, das platonische Argument von der Ewigkeit der Seele (Tusc. I, 53, de re p. VI, 27), welches aus der Selbstbewegung der Seele deren Ewigkeit erweist, paßt nicht zu dem von Posidonius festgehaltenen (Zeller III, 1, 575) Dogma von der Weltverbrennung, in der alles Individuelle zu Grunde geht, und konnte von diesem nur dann aufrecht erhalten werden, wenn er an Stelle der individuellen Seele die des Universums setzte. Cicero aber gebraucht das platonische Argument an beiden Stellen offenbar von der individuellen Seele. Dieses Stück Platonismus kann daher nicht auf Posidonius Rechnung gesetzt werden.

Aus der weiteren Polemik Hirzels gegen Corssen entnehmen wir noch Folgendes: Bei Cicero wird I, 78 die gemein stoische Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich verworfen. Es war dies aber die Ansicht, nach welcher die Seelen zwar mit dem Tode des Leibes nicht aufhören zu existiren, aber auch nicht ewig sondern in ihrer Fortdauer durch das Weltende, die Ekpyrosis, beschränkt sind. (Zeller, III, 1, 201.) Dieselbe Ansicht aber müssen wir auch für Posidonius voraussetzen, so lange wir ihm nicht die Lehre von der Ekpyrosis absprechen. Wenn nun Cicero diese stoische Ansicht als gänzlich unhaltbar und unbegreiflich bezeichnet, dabei aber jenes stoische Dogma von der Weltverbrennung, wodurch erst diese stoische Ansicht ihre Erklärung fand, völlig verschweigt, so erscheint dieses Verfahren allerdings rätselhaft bei der Voraussetzung, daß Cicero trotzdem eine stoische Schrift vor sich gehabt habe. Wir müßten denn annehmen, daß Cicero jenes Dogma, welches die Erklärung enthielt, obgleich er es in der stoischen Schrift vorfand, absichtlich verschwiegen habe. — Nachdem Cicero die gemein stoische Ansicht von einer beschränkten Fortdauer der Seelen als nicht discutirbar zurückgewiesen, geht er mit den Worten §. 79: Credamus igitur Panaetio etc. zu der Ansicht des Stoikers über, der in dieser Frage, wie in anderen, von den übrigen Stoikern abwich und sich in Betreff der Unsterblichkeit zu einer Auffassung bekannte, die nicht nur von der gemein stoischen sich entfernte, sondern zugleich zu der von Plato entwickelten und von Cicero festgehaltenen Ansicht den stärksten Gegensatz bildete. Der gewundenen Erklärung des igitur, wie sie Hirzel im Gegensatz zu Corssen gibt, wird man schwerlich beipflichten. Es handelt sich um die Gegner der Unsterblichkeitslehre; in Betracht kommen können nur zwei Ansichten, die eine, welche eine beschränkte Fortdauer der Seele behauptet, die andere, welche sie gänzlich leugnet. Die erstere war die gemein stoische, die andere fand ihren hervorragendsten Vertreter im Panaetius; nachdem nun die erstere mit den Worten: Num quid igitur etc. zurückgewiesen, ist der Uebergang zu der noch übrig bleibenden Ansicht, welche wie gesagt in Panaetius ihren vorzüglichsten Vertreter

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Cicero aber erscheinen sie in abweichender Ordnung; die Sonne erhält nämlich ihren Platz hinter dem Mars. Wir wissen aber aus bestimmten Zeugnissen (s. Zeller, III, 1, 180—181), daß diese Abweichung in der Anordnung der Planeten auf Posidonius zurückzuführen ist. Eine zweite sichere Spur, die auf Posidonius führt, ist folgende. Im somnium Scipionis §. 24 spricht Cicero von der Bedeutung des Weltjahrs und dessen Länge. Vergleicht man damit zwei Fragmente aus dem Hortensius (bei Orelli fr. 21 und 22.), so ergibt sich sofort, daß Cicero im Staat das große Weltjahr ebenso versteht und seine Länge ebenso berechnet, wie im Hortensius. Da nun Cicero für seinen Hortensius nach ziemlich allgemeiner durch gute Gründe gestützten Annahme den Protreptikus des Posidonius benutzte, so muß man annehmen, daß er derselben Schrift auch die Ausführungen im somnium Scipionis entlehnte.

Nun finden wir aber weiter im somnium Scipionis eine Reihe von Stellen, die fast in derselben Weise im 1. Buche der Tuskulanen wiederkehren. Zunächst ist Somn. Sc. §. 15 von dem deus, der uns verbietet aus eigener Entschließung das Leben zu verlassen, in gleicher Weise die Rede, wie Tusc. I, 74. Die Worte ferner §. 14: Immo vero hi vivunt, qui e corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est., sowie die weitere Ausführung §. 29: — animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui se corporis voluptatibus dediderunt earumque se quasi ministros praebuerunt inpulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur., decken sich inhaltlich und zum Teil wörtlich mit Tusc. I, 75. (Bei der Vergleichung beachte man namentlich, daß dem idque ocius faciet in der Tuskulanenstelle das minus tardabitur etc. und den Worten nec hunc in locum — revertuntur die Worte tardius ingrediuntur etc. entsprechen; ich bemerke dies deßhalb, weil man geneigt sein könnte, die Stelle s. Sc. 29 mit Tusc. I, 72 in Parallele zu stellen, was mir, wie ich später zeigen werde, unrichtig erscheint.) Außer I, 75 vergleiche man noch I, 28: mortem — esse quandam migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen., und hiermit wieder somn. Sc. §. 15: ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt etc. Endlich erscheint im somn. Sc. c. 25 das platonische Argument von der Ewigkeit der Seele ebenso wie im 1. Buche der Tuskulanen.

Diese wechselseitigen Beziehungen zwischen dem somn. Sc. und dem 1. Buche der Tuskulanen [8]) machen es zunächst wahrscheinlich, daß Cicero die übereinstimmenden Partieen, also für die Tuskulanen den Abschnitt I, 74. 75, der gleichen Schrift des Posidonius — derselben, die er auch für den Hortensius benutzte — verdankte, und drängen zweitens fast notwendig zu der Annahme, daß er auch das platonische Argument von der Ewigkeit der Seele in der Schrift des Posidonius vorgefunden hatte. In dieser Annahme werden wir noch bestärkt durch die Worte, welche im somn. Sc. §. 26 unmittelbar dem Ewigkeitsbeweis voraufgeschickt sind: Deum te igitur scito esse, si quidem

8) Diese Beziehungen lassen sich noch vermehren durch die Annahme, daß Cicero Tusc. I, c. 21 (Quamvis copiose etc.) zurückweisen will auf seine Schilderung im somnium Scipionis.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. Diese Worte stehen mit dem folgenden platonischen Argument in so engem Zusammenhang, daß wir entweder beide Partien auf Posidonius zurückführen oder beide ihm absprechen müssen. Die erste Partie zeigt aber eine entschieden stoische Färbung, weist also auf Posidonius hin, also müßten wir ihm auch die zweite zusprechen. Aber, so muß man wiederum fragen, wie konnte Posidonius die Ewigkeit der Seele im platonischen Sinne vereinigen mit dem von ihm festgehaltenen stoischen Dogma von der Weltverbrennung? Und wie wäre es zu begreifen, daß Cicero, während er die von der stoischen abweichende Ansicht des Panaetius ausführlich erwähnt und bekämpft, die in diesem Falle ebenso abweichende Ansicht des ihm persönlich bekannten Posidonius mit keiner Silbe als solche erwähnt an der Stelle, wo er die herrschende Ansicht der Stoiker (amicos nostros, wie er sie nennt,) von einer beschränkten Fortdauer der Seele als durchaus verwerflich bezeichnet? Es bleibt nur übrig die Annahme, daß Posidonius das platonische Argument nutzbar machte für die Ewigkeit der Weltseele, [9]) des Urfeuers, der Gottheit, Cicero aber dasselbe im platonischen Sinne für die individuelle Seele festhielt und verwertete. Wenn es schon bedenklich ist, dem Posidonius die platonische Lehre von der Ewigkeit der Seele zuzuschreiben, so können wir noch viel weniger die Worte I, 66: — nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum — auf seine Rechnung setzen. Aber auch die Ableitung des Wissens aus der Praeexistenz der Seele in Verbindung mit der platonischen Ideenlehre konnte ein Stoiker, wie Posidonius doch war, unmöglich vertreten. Bis auf Weiteres muß es daher als unzulässig bezeichnet werden, die gesammten Ausführungen Ciceros über die Natur der Seele auf Posidonius zurückzuführen.

Ebenso wenig aber verträgt sich andererseits die steigende Zuversicht, mit der Cicero diese Dinge vorträgt und welche jeden Zweifel ausschließt, daß er damit nicht seine eigene Ueberzeugung ausspreche, noch mit dem Standpunkt eines skeptischen Akademikers. Man vergegenwärtige sich in dieser Beziehung, daß Cicero §. 49 in Betreff der Unsterblichkeit der Seele erklärt, er glaube dem Plato, auch wenn er keine Beweise vorbringe; man erinnere sich des Passus §. 55: Licet concurrant omnes plebeii philosophi etc.; man beachte die feierliche Art und die dogmatische Bestimmtheit, mit der §. 66 die immaterielle Natur der Seele vorgetragen wird. Mögen wir daher Posidonius oder Philo als Hauptquelle des 1. Buches annehmen, in beiden Fällen müssen wir Cicero eine ziemlich weitgehende Selbständigkeit zuschreiben. Letztere aber läßt sich zum Teil wieder aufheben durch die Annahme, daß die Schrift des Platonikers Krantor in größerem Umfang, als bisher vorausgesetzt zu sein scheint, die Gedanken Ciceros im 1. Buche beeinflußt hat. Um zu einem Resultat zu gelangen, erscheint es mir nötig, den Gedankengang wenigstens der ersten Hälfte des 1. Buches der Tuskulanen (—c. 34) kurz zu skizziren.

Bewiesen werden soll, daß der Tod keineswegs zu fürchten sei, da er im schlimmsten Falle kein Uebel, im besten Falle vielmehr ein hohes Gut sei. Zunächst, was ist der Tod? Da die Beantwortung dieser Frage zusammenhängt mit unserer Auffassung der Seele und ihres Verhältnisses

9) Dafür spricht auch die Art und Weise, wie de nat. d. II, 32 das platonische Argument verwertet erscheint.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zum Leibe, so folgt §. 18—23 eine Uebersicht der philosophischen Meinungen über das, was der Tod, und der damit zusammenhängenden Meinungen über das, was die Seele sei. (Ueber die mutmaßliche Entstehung dieses Kataloges vergl. Diels, doxographi graeci p. 203 ff.) — Zu beachten ist in diesem Katalog, daß nur die Ansicht des Aristoxenus eine Widerlegung erfährt, und zwar durch den Hinweis auf Plato, der eben diese Ansicht im Phaedon widerlegt hatte. Dieser Passus erscheint dadurch als eine Zuthat Ciceros. Ferner ist zu beachten, daß die Meinung des Dikaearch mit großer Ausführlichkeit wiedergegeben wird. Aus I. 77, sowie aus ep. ad Att. II. 2. 16. geht hervor, daß Cicero sich mit diesem Philosophen gern beschäftigte; ebenso ersehen wir aus ep. ad Att. XIII, 31. 32., daß Cicero Dikaearchs Bücher περὶ ψυχῆς grade zu einer Zeit verlangte, in welcher er, wie wir annehmen müssen, die Tuskulanen vorbereitete. Hieraus ergibt sich zunächst, daß er die Ansicht des Dikaearch eigener Lektüre verdankte; aber konnte er nicht den ganzen Katalog der Meinungen im Dikaearch vorgefunden haben? Unterstützt wird diese Annahme dadurch, daß keine der angeführten Ansichten über Dikaearch hinausgeht und von den stoischen Ansichten nur die des Zeno berührt wird. Jedenfalls wird das über Aristoteles Gesagte auf Dikaearch zurückzuführen sein. Der Katalog schließt §. 23 mit der Ansicht des Demokritus; das von diesem bemerkte ist so gehalten, daß es auf Ciceros eigene Rechnung gesetzt werden kann.

Welche von diesen Ansichten die richtige ist, heißt es weiter, läßt sich schwer entscheiden. Wohl aber läßt sich erweisen, daß bei jeder der vorhin aufgezählten Ansichten, mag nun richtig sein, welche wolle, der Tod entweder kein Uebel oder aber ein großes Gut ist. Dies wird zunächst ganz kurz ausgeführt, und dann geschlossen mit dem Hinweis auf die Beweise in Platons Phaedon, welche die Hoffnung erwecken einer Fortdauer der Seele nach dem Tode (23—25). Da der auditor sich hiermit nicht zufrieden gibt, so wird nunmehr eingetreten in die Führung zunächst des Beweises, daß die Seele nach dem Tode fortdauere. Für diese Ansicht wird (26—36) angeführt die Auctorität des Altertums, der übereinstimmende Glaube aller Völker, das Verhalten des Einzelnen gegenüber dem, was über seinen Tod hinausreicht. — Es ist möglich, aber nicht notwendig, daß Cicero diese Gedanken einer stoischen Schrift oder doch den Erinnerungen an eine solche entlehnte. Die Bemerkung §. 26: antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat., erscheint als eine Reminiscenz an Tim. 40 d, was von Heine p. 5 ohne Grund bezweifelt wird.

Freilich über den Verbleib der Seelen nach dem Tode, heißt es weiter, und ihre Beschaffenheit gewinnen wir dadurch keine klare Vorstellung; diese ist nur von der Vernunft zu erwarten. Nachdem die von den Dichtern verbreiteten und im Volke lebenden Vorstellungen zurückgewiesen sind, — in meiner Programmabhandlung des vorigen Jahres Seite 14 und 19 hatte ich in den §. 37 und 38 Erinnerungen an den platonischen Staat gefunden —, wird Pythagoras als der erste bezeichnet, der in philosophischer Auffassung die Ewigkeit der Seele behauptet habe. Plato aber war der erste, welcher die Ewigkeit der Seele nicht bloß behauptete, sondern auch begründete (36—39). Anstatt nun hier die Begründung Platos folgen zu lassen, macht Cicero einen ebenso seltsamen wie gewaltsamen Uebergang zu dem Nachweis, daß, wie man auch über die Beschaffenheit der Seele denken möge, doch keine der verschiedenen philosophischen Ansichten der Annahme einer Fortdauer der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Seele hinderlich sei. Dabei werden allerdings die Ansichten derer, welche die Seele ganz grobstofflich auffaßten, sowie derer, die darin eine bloße Harmonie des Leibes erkannten, als nicht ernstlich zu nehmende bei Seite geschoben. Die stoische Auffassung wird von §. 42 an besonders ausführlich behandelt. — Diese Darlegung umfaßt die §. 40—44 und erscheint als nähere Ausführung des §. 23, in welchem nur gesagt war, daß nach keiner der vorhandenen Ansichten der Tod als ein Uebel aufzufassen sei. Die gewaltsame Einführung dieses Abschnittes, sowie der ganze Inhalt läßt vermuten, daß Cicero denselben einer griechischen Quellenschrift entnahm und in seine Darstellung einfügte.

Nachdem somit zunächst eine Fortdauer der Seele nach dem Tode festgestellt ist, verbreitet sich Cicero 44—47 in freierer Weise über den Zustand und das selige Leben der Seele, wenn sie von allem Körperlichen losgelöst sich selbst wiedergegeben ist, und schiebt in diese Darstellung mit den Worten (§. 46): Nos enim ne nunc quidem etc. eine Betrachtung ein über das Verhältnis der denkenden Seele zu den Organen der Wahrnehmung. An eine wiederholte Betonung des seligen Schauspiels, welches die Seele in den himmlichen Räumen genießen werde — ich halte es für wahrscheinlich, daß Cicero hier sich erinnerte und erinnern wollte an seine Ausführungen im somn. Sc. —, wird angeknüpft ein Ausfall gegen die Epikuraeer (§. 48). Die Erwähnung der epikureischen Ansicht, daß mit dem Tode alles vorbei sei, führt ihn wieder auf die Ansicht Platos von der Ewigkeit der Seele. Er erklärt, daß er auch ohne Gründe Plato folgen wolle, und betont aufs Neue, daß derselbe seine Ansicht begründet habe. Auch jetzt bringt er noch kein platonisches Argument, sondern gibt zuerst 50—52 den Grund an, weßhalb die meisten Menschen sich so schwer von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode überzeugen können. Sie können sich eine Seele ohne Körper nicht vorstellen. Dem hält Cicero entgegen, daß es noch viel schwieriger sei, sich die Seele im Körper selbst nach Gestaltung, Größe und Lage vorzustellen; dagegen lasse sich die vom Körper losgelöste und für sich seiende Seele sehr wohl begreifen und denken, wie sich die Gottheit selbst denken lasse. Auf dieser Voraussetzung, daß die Seele sich selbst zum Gegenstand des Erkennens machen könne, beruhe der Spruch des pythischen Apollo. — Da auf diesen Satz des delphischen Gottes auch in der vorwiegend auf Krantors Schrift basirenden consolatio des Plutarch hingewiesen wird, so ist es möglich, daß Cicero die Gedanken 50—52 ebenfalls der Schrift Krantors entlehnte. Wir brauchen dabei nur anzunehmen, daß die für den Zusammenhang ganz überflüssigen Worte: Dicaearchus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi quid aut qualis esset intellegentia, nullum omnino animum esse dixerunt., von Cicero seinem Dikaearch zu Liebe eingefügt wurden.

Jedenfalls, heißt es weiter, hat die Seele ein Wissen von ihrem Sein; wenn sie nicht weiß, wie sie beschaffen ist, so weiß sie doch, daß sie ist und sich bewegt. An diesen letzten Gedanken knüpft nun Cicero das platonische Argument an, welches aus der Selbstbewegung der Seele deren Ewigkeit erschließt (53—55). Die folgenden §§. bringen weitere Argumente für die unvergängliche und göttliche Natur der Seele. — Die ziemlich confuse, die Argumente durcheinander wirrende, sowie Stoisches (§. 56: si nihil esset in eo etc.) mit Platonischem vermengende Darstellung zeigt deutlich, daß Cicero hier nicht einer ihm vorliegenden Quellenschrift, sondern mehr seinen Erinnerungen folgt. Nachgewiesen werden soll insbesondere, und das ist der leitende Faden, eine besondere Beschaffenheit der Seele, die eine allem Leiblichen entgegengesetzte, göttliche Natur verrät. Diese Beweisführung gipfelt in dem §. 66, in welchem das durchaus Unstoffliche, Himmlische, Göttliche und

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ewige der Seele feierlich proklamirt wird. Dieser Passus ist ein Citat aus seiner consolatio. Diese consolatio ist aber, wie feststeht, verfaßt nach der Schrift Krantors περὶ πένθους. Wenn wir nun annehmen, daß der Inhalt des §. 66 der Schrift Krantors entnommen ist, so könnte ebensowohl die ganze Beweisführung, die aus der besonderen Thätigkeit der Seele, die sich offenbart in ihrem Verhalten gegen die durch die Sinne ihr zugehenden Wahrnehmungen (§. 46), in dem Gedächtnis (56. 59. 60), in den gesammten Operationen des Denkens (§. 62: Quid? illa vis, quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur?, ferner § 65: Prorsus haec divina mihi videtur vis, quae tot res efficiat et tantas. Quid est enim memoria rerum et verborum? quid porro inventio?, und 66: His enim in naturis nihil inest quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt —. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis.), die, sage ich, hieraus ein besonderes Sein, eine göttliche Natur der Seele erschließt, auf dieselbe Schrift des genannten Platonikers zurückgeführt werden. In Platos Theaetet nämlich wird Seite 163 d. ff. gegenüber der protagoreischen Erkenntnistheorie als erster wesentlicher Beweis dafür, daß das Wissen nicht in der sinnlichen Wahrnehmung aufgehe, die Erinnerung, das Gedächtnis hingestellt. Ebendaselbst stellt Seite 184 c. ff. (vergl. die kürzeren Auslassungen im Phaedon 65 c. d.) Sokrates mit Theaetet folgende Erwägungen an: „Wir sagen zwar, mit den Augen sehen und mit den Ohren hören, genauer aber müssen wir sagen, vermittelst der Augen und Ohren; denn diese sind nur die Organe der Wahrnehmung; womit wir aber wahrnehmen, das ist etwas einheitliches, mag man es nun Seele oder sonstwie nennen (184 d.: εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα ξυντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.). Die Seele empfindet durch jedes Organ diesem eigenthümliche Wahrnehmungen. Wodurch faßt nun aber die Seele die durch verschiedene Organe ihr zugeführten Wahrnehmungen zusammen, wodurch hält sie dieselben als verschiedene und mehrere auseinander und empfindet dies, empfindet Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, ein Eins und Mehreres, daß etwas ist und nicht ist? Wodurch erfaßt sie dieses Gemeinsame in den Einzeldingen? Offenbar durch kein körperliches Organ, sondern durch sich selbst (185 e: ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.). Wir werden also sagen, manches erforscht die Seele durch sich selbst, anderes durch die Sinne des Körpers. Das Sein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit u. s. w. erfaßt die Seele für sich, ebenso das Schöne und Häßliche, vor allem das Gute und Schlechte, indem sie hier offenbar das Gewordene und Gegenwärtige bei sich erwägt in Bezug auf das Zukünftige. Und ferner, die Härte des Harten und die Weichheit des Weichen wird sie zwar durch den Tastsinn empfinden; dagegen das (begriffliche) Sein der Härte und Weichheit und ihre Gegensätzlichkeit und das Sein dieser Gegensätzlichkeit wird sie wiederum aus sich selbst ermitteln durch Zurückgehen und Vergleichen derselben untereinander. Das Vermögen der durch sinnliche Eindrücke in der Seele erfolgenden Wahrnehmungen ist ein natürliches und Menschen und Tieren gemeinsam; dagegen die vergleichenden Erwägungen, welche die Seele hierüber hinsichtlich ihres Seins und ihres Nutzens anstellt, gehören der durch viele Dinge und Unterweisung geschulten Seele eigentümlich an. Nur dadurch aber, daß ich das Sein erfasse, kann ich die Wahrheit erfassen und also eine Erkenntnis gewinnen. In den Sinneswahrnehmungen, dem Hören, Sehen, Riechen u. s. w., liegt diese Erkenntnis nicht, sondern in der

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zusammenfassenden Betrachtung hierüber." Mit dem ersten Teil dieser Ausführungen vergleiche man noch die eingehenden Erörterungen im Timaeus c. 15 und 29. 30 über die Art und Weise, wie von den Organen der sinnlichen Wahrnehmung die verschiedenen Eindrücke bis zum Sitze der Seele fortgepflanzt werden. Aus dem Angeführten ergibt sich soviel, daß solche und ähnliche Erwägungen, wie sie von Cicero in den bezeichneten §§. angedeutet werden, ein Platoniker wie Krantor sehr wohl anstellen konnte. Wir haben also auch nicht nötig, den §. 46: Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quae videmus etc. bis iudex solus esset., dessen Inhalt mehrfach an die Ausführungen im Theaetet erinnert, mit Heine auf stoische Quellen zurückzuführen, sondern eben so gut konnte dies Cicero in der Schrift eines Platonikers vorgefunden haben; umsomehr können wir dies annehmen, als auch der Schluß dieses §. nebst dem folgenden §. 47 wieder echt platonische Färbung zeigt. An Platos Theaetet erinnern auch die Worte §. 61: Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse, quo tanquam in aliquod vas ea, quae meminimus, infundantur? Absurdum id quidem: qui enim fundus aut quae talis animi figura intellegi potest aut quae tanta omnino capacitas? An imprimi quasi ceram animum putamus et esse memoriam signatarum rerum in mente vestigia? quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia, quae porro tam immensa magnitudo quae illa tam multa possit effingere? Denn bekanntlich wird im Theaetet S. 191 d. ff., um das Entstehen falscher Vorstellungen in der Seele zu erklären, die Seele versuchsweise mit einer Wachstafel verglichen, in welche die gewonnenen Wahrnehmungen und Vorstellungen eingeprägt werden, so daß wir dieselben so lange im Gedächtnis festhalten und wissen, als die Abdrücke vorhanden sind; und weiterhin wird 197 d. e. ebenso versuchsweise die Seele verglichen mit einem großen Vogelbehälter, in welchem Vorstellungen gleich Vögeln ein- und ausfliegen. Wenn ferner §. 58 für die Kraft des Gedächtnisses verschiedene Beispiele angeführt werden, so erinnert das an die Darstellungsweise Krantors, wie wir sie aus Plutarchs consolatio und der zweiten Hälfte des 1. Buches der Tuskulanen näher kennen lernen. Wir könnten also annehmen, daß schon von §. 46 an bis §. 66 Cicero in seiner Darstellung von Erinnerungen an seine consolatio resp. an Krantors gleiche Schrift beeinflußt wird. Noch ist zu bemerken, daß nach Hirzel, wie es scheint mit Recht, der Abschnitt 62—65 von den Worten aut qui primus etc. bis Prorsus haec divina, welcher eine Verherrlichung der Philosophie enthält, als ein den Zusammenhang störendes und von Cicero nachträglich eingefügtes Einschiebsel erscheint und aufzufassen ist als eine Reminiscenz aus dem Hortensius, dessen Vorbild der Protreptikus des Posidonius war.

Mit dem §. 66 war eigentlich die Beweisführung für die Ewigkeit und Göttlichkeit der Seele abgeschlossen; es folgt aber §. 68—70 folgende in sich wohl abgerundete Erwägung: Wie eine Betrachtung des Weltalls und seiner in Allem waltenden Zweckmäßigkeit die Annahme eines göttlichen Schöpfers nötig macht und wir daher an einen Gott glauben, obgleich wir ihn nicht sehen, so ergibt sich aus einer Betrachtung der Thätigkeiten der Seele ihre göttliche Natur. — Daß wir hier wieder ein nachträglich von Cicero in das Uebrige eingefügtes Stück, und zwar entnommen, wie die stoische Argumentation wahrscheinlich macht, aus der Schrift Posidons resp. seinem eigenen Hortensius, vor uns haben, zeigt zur Evidenz der Umstand, daß die Worte §. 67: Ubi igitur aut qualis est ista mens? etc., gleichen Inhalts sind und den gleichen Zweck einer die voraufgehende Erörterung abschließenden Bemerkung haben, wie die Worte §. 70: In quo igitur loco est? etc.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nachdem Cicero bis §. 70 die Ewigkeit und Göttlichkeit der Seele festgestellt hat, erklärt er die Beantwortung der Frage, wo sie ihren Sitz im Körper habe, für unnötig. Credo equidem in capite, et cur credam adferre possum. — Mit diesen Worten will Cicero meines Erachtens auf seine Kenntnis des platonischen Timaeus hinweisen, in welchem dieser Punkt erörtert war. (Posidonius verlegte, wie die übrigen Stoiker, den Sitz der Seele in das Herz. Vergl. Zeller III, I, 581.) — Genug, heißt es weiter, daß wir wissen, daß sie unzerstörbar ist. Das im Früheren nur kurz angedeutete platonische Argument, welches aus der Einfachheit und Unzusammengesetztheit der Seele deren Unzerstörbarkeit folgert, wird hier (§. 71) stärker betont. Mit dieser Erinnerung an die im Phaedon entwickelten Beweise von der Unsterblichkeit der Seele gewinnt Cicero den Uebergang zu einer erneuten Erwähnung des Sokrates und seines Gespräches im Phaedon. Es folgen die §§. 72. 73, angefüllt mit platonischen Reminiscenzen. Ebenso die §§. 74. 75. — Diese beiden Abschnitte zeigen wiederum einen gewissen Parallelismus bezüglich ihres Inhalts. Nun haben wir oben (S. 17.) §. 74—75 auf die Schrift des Posidonius, die auch dem Hortensius zu Grunde lag, zurückführen können. Ebenso aber lassen sich §. 72. 73 zu der Schrift Krantors resp. seiner eigenen Trostschrift in Beziehung setzen. Vergleicht man nämlich mit unserer Stelle (§. 72) ein Fragment der consolatio (bei Orelli fr. 6), welches folgendermaßen lautet: Nec enim omnibus iidem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere. Nam vitiis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in coeno iacere docuerunt: castos autem animos, puros, integros, incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos, levi quodam et facili lapsu ad deos, id est, ad naturam sui similem pervolare., so ergibt sich sofort, daß beide Partieen gleichen Inhalts sind und sich völlig decken. Die Stelle somn. Sc. 29, die wir oben, wie wir glauben mit Recht, mit Tusc. I, 75 verglichen haben, hat zwar auch einen §. 72 ähnlichen Inhalt, sieht man aber genauer zu, so wird man erkennen, daß das Fragment de consolatione sowohl im Ausdruck wie im Inhalt unserer Stelle mehr entspricht; man vergleiche namentlich den Anfang und besonders den Schluß beider Partieen. Wir hätten also wiederum zwei Abschnitte (§. 72. 73 und 74. 75) neben einander, von denen der eine inhaltlich auf den Hortensius resp. die Schrift des Posidonius, der andere auf die consolatio resp. die Schrift Krantors hinweist.

Nachdem Cicero so mit steigender Zuversicht im Anschluß an Plato die Ewigkeit und Göttlichkeit der Seele behauptet und mit dem Schluß geendet hat, daß der Tod für uns das größte Gut sei, da wir dadurch in die Gemeinschaft mit dem Göttlichen eintreten (§ 76: si quidem vel di ipsi vel cum dis futuri sumus, ein Gedanke des Sokrates im Phaedon), erbietet er sich den Beweis anzutreten, daß der Tod auch dann kein Uebel sei, wenn die Unsterblichkeit der Seele geleugnet werden müsse. Da der Schüler entgegnet, daß die Unsterblichkeit für ihn gewiß sei, macht er ihn vom akademischen Standpunkt darauf aufmerksam, wie schwierig es sei, in dieser Sache volle Gewißheit zu erlangen; er hält es daher für nötig, noch einmal die wichtigsten Gegner der Unsterblichkeitslehre vorzuführen, die Stoiker und Panaetius. Nachdem diese §. 78—81 widerlegt sind und damit die Ueberzeugung von der Ewigkeit der Seele befestigt ist, beginnt von §. 82 (c. 34) an der Beweis, daß der Tod auch dann nicht zu fürchten sei, wenn die Seele mit dem Körper zu Grunde gehe.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Aus der vorstehenden Uebersicht ergibt sich zunächst, daß die Darstellung (bis c. 34) im Ganzen als ein wohlgeordneter Aufbau erscheint. In den Mittelpunkt gestellt ist offenbar das platonische dem Phaedrus entnommene Argument von der Ewigkeit der Seele; die voraufgehende Argumentation dient dazu, die Gewißheit zunächst einer Fortdauer der Seele überhaupt vorzubereiten; die nachfolgende bestätigt die gewonnene Ewigkeit der Seele und fügt als zweites Attribut die Göttlichkeit hinzu. Diese Composition ist aber zugleich eine so einfache, daß wir sie Cicero wohl zutrauen können. Was ferner die hier und da eingestreuten Bemerkungen anlangt, welche den Standpunkt der akademischen Skepsis wahren sollen, so erscheinen dieselben mehr als ein äußerlicher Aufputz, unter dem eine ganz unskeptische, zur dogmatischen Bestimmtheit sich erhebende Ueberzeugung sich nur schlecht verbirgt. Die Annahme Hirzels, die überdieß ihre Hauptstütze nur darin fand, daß Posidonius die gesuchte Quelle nicht sein könne, erscheint daher als eine sehr problematische. Ebenso verbietet es sich, die Schrift eines Stoikers für den ganzen Inhalt des 1. Buches als Hauptquelle anzusehen. Nichts nötigt auch dazu. Die Darstellung macht vielmehr den Eindruck, daß Cicero den größten Teil der von ihm entwickelten Gedanken nach seinen eignen Erinnerungen niederschrieb, ohne sich eng an die eine oder andere Quellenschrift zu halten. Nur wenige Partieen sind von der Beschaffenheit, daß sie die direkte Benutzung einer griechischen Schrift voraussetzen lassen. Streng genommen sind es, abgesehen von dem Katalog der Meinungen (18—23), nur zwei, die §§. 40—44 und 79—80. Was zunächst die letztere Partie anlangt, in welcher die Ansicht des Panaetius mit ihrer Begründung vorgeführt und widerlegt wird, so ist es am natürlichsten, dieselbe auf Posidonius zurückzuführen als den Schüler des Panaetius, dem zumeist daran liegen mußte, sich über diese Differenz mit seinem Lehrer auseinanderzusetzen. Das von Hirzel dagegen Erinnerte fällt zusammen, wenn wir annehmen, daß Cicero den Posidonius nur insofern benutzte, um daraus die Gründe des Panaetius und deren Widerlegung zu entnehmen. Können wir also mit einigem Grund für den Abschnitt 79. 80 eine Schrift des Posidonius als Quelle annehmen, so ergibt sich daraus von selbst, daß auch für den Abschnitt 40—44, in welchem gezeigt wird, daß die verschiedensten Auffassungen von der Beschaffenheit der Seele der Annahme einer Fortdauer derselben, wie sie auch die Stoiker behaupteten, nicht hinderlich seien, und in welchem die stoische Lehre am ausführlichsten behandelt wird, dieselbe Schrift des Posidonius die gesuchte Quelle ist. Da ferner der Abschnitt 62—65 ziemlich allgemein als ein Ausfluß aus dem Protreptikus des Posidonius aufgefaßt wird, so wird dadurch die Annahme gesichert, daß für die bezeichneten Partieen unserer Darstellung die Quelle zu suchen sei in der genannten Schrift des Stoikers, derselben, die Cicero wahrscheinlich auch für seinen Hortensius benutzt hatte. Diese Annahme erhält eine weitere beweiskräftige Stütze durch das schon früher (s. oben S. 17.) von uns gewonnene Ergebnis, wonach es als wahrscheinlich bezeichnet werden konnte, daß die §§. 74—75 entwickelten Gedanken derselben stoischen Schrift, resp. seinem eigenen Hortensius entnommen seien. Außer den genannten Partieen lassen sich die §§. 26—36 (s. oben S. 19.) und 68—70 (s. oben S. 22.) auf dieselbe stoische Quelle zurückführen, doch so, daß Cicero mehr seinen Erinnerungen folgte. Neben Posidonius erscheint als zweite Quelle Krantor. Im Obigen (s. S. 21. ff.) ist wahrscheinlich zu machen gesucht, daß schon von §. 46 an bis 66 die Darstellung Ciceros beeinflußt sei von Erinnerungen an Krantors Schrift περὶ πένθους oder an seine eigene Schrift gleichen Inhalts.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Dasselbe gilt von den §§. 72, 73 (s. oben S. 23.). Die Schrift Krantors kommt dann besonders in der zweiten Hälfte des 1. Buches (c. 34 ff.) zur Geltung.

Wir kämen also zu folgendem Resultat: Benutzt sind von Cicero der Protreptikus des Posidonius und die Schrift Krantors περὶ πένθους, d. h. die Schriften, welche sein Vorbild gewesen waren für den Hortensius und die consolatio. Wahrscheinlich ist es, daß vielfach Gedanken dieser beiden Schriften (Hortensius und consolatio) in dem 1. Buche der Tuskulanen wiederholt und in einander verarbeitet sind, und daß Cicero zum größten Teil nach seinen Erinnerungen niederschrieb. Der akademische Standpunkt erscheint als äußerliche Zuthat; die Gruppirung des Ganzen ist sein eigenes Werk [10]).

Es bleibt noch übrig, eine geordnete Uebersicht der Stellen in Ciceros Schriften zu geben, welche dem Phaedon entlehnt sind oder sich darauf zurückführen lassen. Ob und wie weit Cicero die entlehnten Gedanken ausschließlich eigener Lektüre verdankte, wird sich nach dem Gesagten nicht entscheiden lassen. Wahrscheinlich aber ist es, daß er dieselben zum großen Teil in den wiederholt genannten Schriften des Posidonius und Krantor schon verarbeitet vorfand, was natürlich nicht ausschließt, daß er dieselben aus seinen eigenen Erinnerungen ergänzte und vervollständigte.

Im Phaedon S. 61 ff. wird als pythagoreische Lehre der Satz aufgestellt, daß Niemand das Leben freiwillig verlassen dürfe. Erläutert wird dieser Satz von Sokrates durch den Satz aus der Geheimlehre, daß wir (62 b.) als Menschen gewissermaßen auf einem Posten stehen, den wir nicht verlassen und preisgeben dürfen, sowie durch den Hinweis darauf, daß wir (62 c.) ein Besitztum der Götter sind und unter deren Aufsicht stehen, daß wir daher nicht selber unser Leben enden dürfen, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν παροῦσαν ἡμῖν. Da nun hiermit der gleichfalls von Sokrates aufgestellte Satz, daß der Philosoph gern das Leben verlasse, in Widerspruch zu stehen scheint, so rechtfertigt Sokrates letzteren Satz zunächst durch die zuversichtliche Hoffnung (63 c.), daß wir nach dem Tode zu anderen eben so weisen und guten Göttern und zu weit besseren Menschen gelangen werden, kurz durch die Ueberzeugung von einem weit besseren Leben nach diesem Tode. Daß aber jeder wahre Philosoph diese Ueberzeugung teilt und daher in froher Hoffnung das Leben verläßt, ergibt sich aus Folgendem. Das ganze Trachten des wahren Philosophen hier auf Erden ist (64 a.) auf nichts anderes gerichtet als sich abzutöten und zu sterben. Denn wenn (64 c.) der Tod nichts anderes bedeutet als Trennung der Seele vom Leib, so daß beide getrennt für sich sind, so arbeitet offenbar der Philosoph schon bei Lebzeiten auf diese Trennung los,

10) Für ängstliche Gemüter, die Cicero keinerlei Selbständigkeit, auch die geringste nicht, zutrauen mögen, weil der Mann ja seine sämmtlichen philosophischen Schriften in wenigen Monaten zusammengeschrieben habe, sei hier bemerkt, daß die Annahme, Cicero habe sich erst in der allerletzten Zeit seines Lebens mit philosophischen Dingen beschäftigt, einfach absurd ist. Aus bestimmten Zeugnissen Ciceros selbst (de nat. d. I, 5. Brut. 315), sowie aus verschiedenen Stellen seines Briefwechsels mit Attikus (I, 11. 16. 20. II, 2. 3. 4. 5. 12. 13. 14. 16. etc.) läßt sich mit Gewißheit vermuten, daß Cicero sich Jahre lang mit philosophischen Gegenständen beschäftigte und daß er in seinen Mußestunden jedenfalls mancherlei Vorbereitungen und Dispositionen, mancherlei Material zu seiner späteren Schriftstellerei angesammelt hatte. Nur so läßt es sich erklären, wie er in einem Zeitraum von kaum 18 Monaten seinen staunenden Freunden eine solche Flut von philosophischen Schriften vorlegen konnte, darunter Schriften so bedeutenden Inhalts, wie die de finibus. Die gegenteilige Annahme beruht auf einer völligen Unkenntnis des Inhalts und Gehalts dieser seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

da er sich am wenigsten kümmert um alles das, was den Leib angeht, sondern dies vernachlässigt und dagegen seine ganze Aufmerksamkeit der Seele zuwendet. Offenbar ist ja auch, um in den Besitz der Erkenntnis zu gelangen, der Leib ein Hindernis; denn (65 b.) alle Sinneswahrnehmungen sind trügerisch und nur geeignet, die Seele im Erkennen zu verwirren; die körperlichen Empfindungen (65 c. d) von Lust und Schmerz und dergleichen wirken nur störend auf das Geschäft der Seele, daher denn die denkende Seele von allen Einflüssen des Körpers sich möglichst zu befreien und für sich zu sein sucht; die Begriffe endlich (65 d. e.) gerecht, schön, gut, Größe, Gesundheit, Stärke und dergleichen, mit einem Wort das wahrhaft Seiende kann überhaupt nicht durch die Sinne, sondern nur von der denkenden Seele erfaßt werden. Aus allen diesen Gründen muß der Philosoph zu der Ansicht kommen, daß der Leib mit allen seinen Bedürfnissen, mit seinen Krankheiten und Lüsten und Begierden und Furchtgebilden die Seele nur hindert und verwirrt, und daß er zur reinen ungestörten Erkenntnis erst gelangen wird, wenn (97 a.) die Seele ganz für sich sein wird, d. h. nach dem Tode. Bis dahin wird er sich bemühen, sich von allem Leiblichen möglichst zu reinigen, bis der Gott selbst ihn befreit. Diese Reinigung heißt aber (67 c.) nichts anderes als die Seele möglichst vom Körper sondern und sie daran gewöhnen, für sich zu sein, möglichst logelöst von den Fesseln des Leibes, d. h. in einem Zustande, der der völligen Trennung d. i. dem Tode möglichst nahe kommt. Trennung der Seele vom Leibe ist also das Bestreben des Philosophen hier auf Erden (67 c.); gereinigt und geläutert nach dem Tode mit den Göttern zu leben, seine Hoffnung (69 c.).

Einen Extract dieser Ausführungen gibt Cicero Tusc. I, 74—75: Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare: cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille me dius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen illa vincla carceris ruperit (leges enim vetant), sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit. (Hiermit vergl. man de senect. 73: Vetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere; ferner somn. Sc. 15: Nisi enim deus is — istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. — Quare et tibi et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini.) Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est. Nam quid aliud agimus, cum a voluptate, id est, a corpore, cum a re familiari, quae est ministra et famula corporis, cum a re publica, cum a negotio omni sevocamus animum: quid, inquam, tum agimus, nisi animum ad se ipsum advocamus, secum esse cogimus maximeque a corpore abducimus? Secernere autem a corpore animum ecquid aliud est nisi mori discere? Quare hoc commentemur, mihi crede, disiungamusque nos a corporibus, id est, consuescamus mori. Hoc, et dum erimus in terris, erit illi caelesti vitae simile, et cum illuc ex his vinclis emissi feremur, minus tardabitur cursus animorum. Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam cum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii, qui ferro vincti multos annos fuerunt. Quo cum venerimus, tum denique vivemus; nam haec quidem vita mors est. (somn. Sc. 14: Immo vero hi vivunt, qui e corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est.) Die letzten Gedanken erinnern an die weiteren Ausführungen im Phaedon c. 29—33, deren Inhalt weiter unten folgt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ferner gehört hierhin die Stelle Tusc. I, 18: Sunt enim, qui discessum animi a corpore putent esse mortem. (Phaedon 64 c.) Auch für das, was als platonische Ansicht hinsichtlich der Erkenntnis an zwei Stellen der academica (I, 30. II, 142) angeführt wird, könnte die Quelle in den obigen Ausführungen, 65 b.—e. (vergl. 83 a. ff.), gefunden werden. Ebendahin läßt sich als inhaltlich verwandt ziehen die Stelle Tusc. I, 47, wo darauf hingewiesen wird, daß die Wahrnehmungen, welche die Sinne der Seele zuführen, als durch körperliche Organe vermittelt ungenau und unklar sind; cum autem nihil erit praeter animum, nulla res obiecta impediet, quominus percipiat quale quidque sit.

Beier zu off. III, 117 verweist auf leg. I, 50. fin. II, 56 ff. 60 ff. und vergleicht damit die verwandten Ausführungen im Phaedon 68 d. ff.

Weitere Beziehungen auf im Phaedon entwickelte platonische Ansichten ergeben sich aus der Stelle Tusc. I, 56—59. Cicero will nachweisen eine besondere Beschaffenheit der Seele, die eine allem Leiblichen und Vergänglichem entgegengesetzte göttliche Natur verrate. Betont zuerst die von allen leiblichen Bestandteilen, die als zusammengesetzt und entstanden erscheinen, abweichende Beschaffenheit der Seele mit Anklang an die im Phaedon (78 c. ff.) betonte Einfachheit und daraus resultierende Unlösbarkeit der dem Gebiet des Unsichtbaren und Begrifflichen angehörenden Seele, vermischt damit den Beweis von der notwendig anzunehmenden Existenz einer besonderen Seele, der sich daraus ergibt, daß unser geistiges Leben nicht aufgeht in der bloß vitalen Thätigkeit und den Eindrücken und Reizen der sinnlichen Wahrnehmungen, hebt dabei besonders das Gedächtnis hervor und verbindet damit den Hinweis auf die im Phaedon und Menon entwickelte platonische Lehre von der Rückerinnerung, was ihn wiederum führt auf den Beweis von der Praeexistenz der Seele, der sich eben stützt auf die Thatsache des begrifflichen Denkens von Kindheit an in Verbindung mit der platonischen Ideenlehre. Die Stelle, auf die sich Cicero bezieht mit den Worten: Quem locum multo etiam accuratius explicat in eo sermone, quem habuit eo ipso die etc., findet sich im Phaedon 72 e. ff. (c. 18 und namentlich c. 20.).

Auf die von Plato im Phaedon entwickelten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele wird ferner Bezug genommen de senectute §. 78, wo es heißt: Demonstrabantur mihi praeterea quae Socrates supremo vitae die de immortalitate animorum disseruisset, is, qui esset omnium sapientissimus Apollinis oraculo iudicatus. Folgt eine gedrängte Zusammenstellung der Unsterblichkeitsbeweise, folgendes aus Phaedon: et cum simplex animi natura esset neque haberet in se quidquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi, quod si non posset, non posse interire (Phaedon c. 25—28. In dem neque haberet in se quidquam admixtum dispar sui atque dissimile steckt vielleicht eine dunkle Hindeutung auf den letzten platonischen Beweis, daß die Begriffe, Ideen und ebenso die hervorragenden Träger derselben ihren Gegensatz ausschließen und somit auch die Seele als die Trägerin des Lebens ihren Gegensatz ausschließe.); magnoque esse argumento, homines scire pleraque ante, quam nati sint, quod iam pueri, cum artes difficiles discant, ita celeriter res innumerabiles arripiant, ut eas non tum primum accipere videantur, sed reminisci et recordari. Haec Platonis fere. — Ausführlicher wird die Einfachheit und daraus sich ergebende Unzerstörbarkeit der Seele besprochen Tusc. I, 71: In animi autem cognitione dubitare non possumus, — quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coag-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni nec dividi nec discerpi nec distrahi potest, ne interire quidem igitur.

An den Beweis, daß die Seele durchaus ähnlich sei dem Göttlichen, Unsterblichen, Geistigen, Einartigen und Unlösbaren und immer sich in derselben Weise Verhaltenden knüpft Sokrates 80 c. ff. (c. 29 —) folgende Betrachtung an: Dem Leib also kommt das Auseinanderfallen zu, nicht der Seele. Wenn nun gar der Leib balsamirt sich viele Jahre erhält, wie sollte da die so beschaffene Seele gleich bei der Trennung vom Leibe in alle Winde zerstieben und ein Nichts werden? Nein, sondern wenn sie schon hier auf Erden sich in sich sammelnd von aller Berührung und Gemeinschaft mit dem Leiblichen sich ferngehalten, so wird diese reine Seele sofort in die Gemeinschaft des ihr Verwandten, des Göttlichen und Unvergänglichen, gelangen und mit den Göttern ein seliges Leben führen, befreit von allem menschlichen Uebel. (— 81 a.: ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ τῶν θεῶν διάγουσα; vergl. hiermit 69 c.: καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαυλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. Man beachte in diesen beiden Stellen die Anspielung auf die Mysterien und vergleiche damit die Anspielung Tusc. I, 29 und ferner das oben (S. 23.) citirte Fragment de consolatione, welches sich inhaltlich und zum Teil wörtlich mit 69 c. deckt und in welchem die als illi sapientes Bezeichneten identisch sind mit den platonischen οὐ φαυλοί τινες.). Die Seelen derer aber, die hier auf Erden sich ganz in den Dienst des Leibes und seiner Lüste begeben haben, werden hierdurch selbst ganz durchdrungen von dem Körperartigen und selbst stoffartig; (81 b. c.) schwer und belastet werden sie so nach dem Tode hinabgezogen in den Raum des Sichtbaren, sich wälzend um Gräber und Grabmäler, — wie ja auch solche Schattenbilder der Seelen oft gesehen wurden 81 d. —, büßend und umherirrend, bis sie wiederum ihrer fleischlichen Begier entsprechend in einen Körper gelangen, die Schlemmer und Bauchdiener, sowie die, welche sich mit Unrecht und Gewaltherrschaft und Raub gemästet haben, in dem entsprechende Tierleiber, andere in andere, die besten von ihnen in menschliche Leiber. Zu dem Geschlecht der Götter zu gelangen (82 c.) ist nur der vollkommen geläutert abgeschiedenen Seele möglich; wenn daher die richtig in philosophischer Weise Lebenden sich von allen leiblichen Begierden und aller Schlechtigkeit frei halten, so thun sie dies nicht deßhalb, weil sie Verlust an Geld und Gut oder an Ehre und gutem Ruf befürchten, sondern weil sie erkennen, daß die Seele, wenn sie mit dem Körper Gemeinschaft macht, dadurch völlig an den Leib geschmiedet wird (82 e) und selbst sinnliche Natur annimmt, so daß sie nach dem Tode sofort wieder in einen anderen Körper eintritt und so nie geläutert niemals der Gemeinschaft des Göttlichen teilhaftig wird. Deßhalb also leben sie schon hier auf Erden in stetem Anschauen des Wahren und Göttlichen, davon sich nährend, um so nach dem Tode in die Gemeinschaft des damit Verwandten zu gelangen, befreit von allem menschlichen Uebel. — Auf die Wanderung der Seelen, die der reinen zum Himmel, die der unreinen auf Erden im Raume des Sichtbaren durch verschiedene Leiber, bis sie dem Gericht und den Höllenstrafen in Tartarus entgegen gehen, kommt Sokrates noch einmal zurück c. 57 ff., wo es 108 c. von der unreinen Seele heißt: πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορίᾳ, ἕως ἂν δή τινες χρόνοι γένωνται, ὧν ἐξελθόντων ὑπ' ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν. Da, wo von den Höllenstrafen im Tartarus die Rede ist, S. 113—114, unterscheidet Sokrates zwischen unsühnbaren Verbrechen, als

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

welche er bezeichnet ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλούς, und solchen, die zwar schwer, aber doch sühnbar erscheinen, als welche er bezeichnet in zorniger Aufwallung erfolgende Gewaltthat gegen Vater und Mutter oder Totschlag.

Die im Obigen zusammengestellten sokratischen Ausführungen über den Verbleib der Seelen nach dem Tode sind in freier Weise verwertet zunächst in der Stelle Tusc. I, 72: Ita enim censebat (Socrates) itaque disseruit, duas esse vias duplicisque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent et se totos libidinibus dedissent, quibus caecati vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent vel re publica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum: qui autem se integros castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio seseque ab iis semper sevocavissent essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, iis ad illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere. In dieser Stelle ist das devium quoddam iter offenbar zu deuten auf die Wanderung zum Gericht und zum Tartarus; die Teilung ferner der Verbrechen, wie sie vorgenommen ist in den Worten vel domesticis — inexpiabiles, ist deutlich nachgebildet der oben bezeichneten Stelle im Phaedon (113 e.). — Mit dieser Stelle aus den Tuskulanen ist zu vergleichen das schon oben (S. 23.) citirte Fragment de consolatione (fr. 6.) — Aehnlichen Inhalts ist Tusc. I, 75: Hoc, et dum erimus in terris etc. (s. oben S. 26. Zu dem Ausdruck qui semper in compedibus corporis fuerunt vergleiche man den platonischen Ausdruck 82 e.: τὴν ψυχὴν — διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην.). Ebenso ein längeres Fragment aus dem Hortensius (bei Orelli fr. 88), sowie die oben (S. 17.) citirte Stelle somn. Sc. 29., mit deren Schluß man besonders vergleiche die vorhin angeführte Stelle aus dem Phaedon 108 c. — Endlich erinnert an obige Ausführungen die Stelle Tusc. I, 27, wo als alte Ansicht bezeichnet wird mortem esse quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen, und wo es weiter, nachdem von den Mysterien die Rede war, §. 29 heißt: visis quibusdam saepe movebantur iisque maxime nocturnis, ut viderentur ei, qui vita excesserunt, vivere. (s. Phaedon 81 c. d.)

Aus Phaedon 85 a. und b. ist entlehnt die Stelle Tusc. I, 73: Itaque commemorat (Socrates), ut cygni, qui non sine causa Apollini dicati sint, sed quod ab eo divinationem habere videantur, qua providentes quid in morte boni sit cum cantu et voluptate moriantur, sic omnibus bonis et doctis esse faciendum. (Sowohl dies, wie das Folgende, fand Cicero wahrscheinlich in Krantors Schrift vor, die auf Phaedon wiederholt Bezug nahm, wie dies Plutarchs consolatio zeigt.) Die bald darauf folgenden Worte: Itaque dubitans etc. und das darin enthaltene Gleichnis sind zurückzuführen auf Phaedon 85 d., wo Sokrates gesteht, daß über unser zukünftiges Leben und ähnliche Fragen sichere Erkenntnis zu gewinnen vielleicht unmöglich sei, daß es aber Sache eines wackeren Mannes sei, in dem Suchen darnach nicht müde zu werden, und falls die Wahrheit sich nicht finden lasse, der am meisten begründeten Ansicht sich anzuvertrauen und auf dieser wie auf einem Schifflein durch das Leben zu steuern. — Auch die voraufgehenden Worte: Nec vero de hoc quisquam dubitare posset, nisi idem nobis accideret diligenter de animo cogitantibus, quod iis saepe usu venit, qui acriter oculis deficientem solem intuerentur, ut aspectum omnino amitterent etc. sind nachgebildet einer Stelle aus dem Phaedon, 99 d., wo Sokrates erklärt, wie er bei

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

seinem Bestreben, die Ursachen des Seins aus einer Betrachtung der stofflichen zu ergründen, das Gefühl gehabt habe völlig zu erblinden: ἔδοξε τοίνυν μοι — δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι· διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα κτλ.

Auf Phaedon 109 a — Sokrates gibt hier seine Ansicht von der Stellung der Erde im Weltraum zum Besten — verweisen die Interpreten zu de or. III, 178. Tusc. I, 40. de nat. d. II, 98. — Eine Erinnerung an die sokratischen Ausführungen 109—110 liegt vielleicht auch in der Stelle ac. II, 81. Cicero bemängelt hier als Akademiker die Unzulänglichkeit unserer Sinne, namentlich des Gesichts, welches nur auf kurze Entfernungen deutliche Wahrnehmungen gebe. Er sagt dann: Responderem igitur audacter isti vestro deo me plane his oculis non esse contentum. Licet me acrius videre quam illos pisces fortasse, qui neque videntur a nobis et nunc quidem sub oculis sunt, neque ipsi nos suspicere possunt. Ergo ut illis aqua, sic nobis aer crassus offunditur. Man vergleiche, was Sokrates S. 109 b.—c. sagt: Rings um die Erde sind viele und mannigfaltige Höhlungen, in dieselben fließen Wasser, Nebel und Luft als Niederschlag des Aethers. Wir wohnen nun, ohne es zu merken, in einer solchen Höhlung, und es ergeht uns dabei ebenso, wie einem, der tief unten im Meere wohnen würde. Ein solcher würde nämlich Sonne, Mond und Sterne nur durch das Wasser sehen und so das Meer für den Himmel halten, und wenn er nie zur Oberfläche des Meeres gelangte, würde er auch nie erkennen, um wie viel schöner und klarer Sonne und Sterne in Wirklichkeit sind. Ebenso sehen wir alles nur durch das Medium der Luft, und könnten wir einmal an die Luftgrenze gelangen, so würden wir dasselbe erfahren, wie Fische, wenn sie aus dem Meere auftauchen. — An dieselbe Stelle erinnert auch ein Fragment der academica (bei Orelli 9, p. 469): Si quando enim nos demersimus, ut qui urinentur, aut nihil superum aut obscure admodum cernimus.

Aus dem Schlußakt des Phaedon (115 c.) ist von Cicero Tusc. I, 103 übersetzt die Stelle, wo Sokrates auf die Frage des Kriton, wie er beerdigt zu sein wünsche, antwortet.

---

Wir glauben so viel erwiesen zu haben, daß die Bekanntschaft Ciceros mit platonischen Schriften eine weitergehende war, als man vielfach anzunehmen geneigt zu sein scheint. Im Einzelnen glauben wir eine genauere Kenntnis des Staates, des Gorgias, des Phaedrus mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen; für den Phaedon wurde die Beweisführung unsicher gemacht durch die Erwägung, daß Cicero die einschlägigen Stellen ebensowohl späteren Quellen, als eigener Lektüre des Plato verdanken konnte. Die zahlreichen Beziehungen, welche sich in Ciceros Schriften zu anderen platonischen Dialogen, beispielsweise dem Timaeus oder den Gesetzen, auffinden lassen, hier der Reihe nach zu besprechen, würde zu weit führen und das gewonnene Resultat nicht weiter sichern. Dagegen sei es mir gestattet, zum Schluß noch auf einige Stellen in anderen Dialogen Platos hinzuweisen, zu welchen sich Parallelstellen aus Ciceros Schriften anführen lassen. [11])

Im Kratylos 418 c. bemerkt Sokrates, manche Wörter seien noch zur Zeit der Väter anders gesprochen, besonders von den Frauen, welche am meisten die alte Sprache bewahrten. An

11) Auf Einiges, z. B. aus dem Timaeus und dem Theaetet, wurde schon früher hingewiesen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

diesen Ausspruch des Sokrates über die Frauen erinnert auffallend Cicero de or. III, 45. cf. Brut. 211. Die Bemerkung ferner, welche Sokrates im Kratylos 425 d. macht: wir wollen es nicht machen, wie die tragischen Dichter, welche, wenn sie in Verlegenheit sind, zu Maschinen ihre Zuflucht nehmen und einen Gott aufsteigen lassen, findet sich wieder bei Cicero de nat. d. I, 53. An den νομοθέτης, den Namengeber, der im Kratylos eine so große Rolle spielt, und an die demselben von Sokrates gestellte Aufgabe (z. B. c. 35 ff.) erinnern bei Cicero Stellen, wie Tusc. I, 62 und de re publ. III, c. 2 §. 3. Der vom Sokrates im Kratylos 436 d. aufgestellte Satz, daß auch bei einem falschen Prinzip alles darauf aufgebaute sich in schönster Ordnung befinden könne, ohne daß darum das Prinzip selbst richtig werde, daß sich also daraus für die Richtigkeit des Prinzips nichts beweisen lasse, findet sich ebenso bei Cicero de fin. IV, 53. — Die Argumente, welche Tusc. I, 31—35 für die Unsterblichkeit der Seele entnommen werden aus dem allgemeinen Drang und dem Verlangen nach Unsterblichkeit, das sich kundgibt in dem Bemühen eines Jeden, seinen Namen fortzupflanzen in seinen Kindern, durch ruhmvolle Thaten, durch Erzeugnisse des Geistes, erinnern stark an die Ausführungen im Symposion c. 26—28. — Die Einwände, welche Cicero als Akademiker gegen die Zuverlässigkeit der Sinne und gegen die Möglichkeit erhebt, ein sicheres Kennzeichen aufzufinden, wodurch sich die wahre Vorstellung von der falschen unterscheidet, waren von den späteren Akademikern, namentlich von Karneades, in ausführlicher Breite erörtert worden; aber als die Grundlage aller dieser Erörterungen kann man ansehen die Ausführungen im Theaetet, diesem für die Entwicklung der Erkenntnistheorie hochbedeutsamen platonischen Dialog. Man vergl. unter Anderem mit ac. II, 88, 89 Theaetet 158 b. ff., wo Sokrates den Theaetet aufmerksam macht auf die Sinnestäuschungen in Träumen und krankhaften Zuständen. Als der springende Punkt, auf den es ankomme, wird in beiden Stellen der Umstand bezeichnet, daß die Seele in traumhaften und krankhaften Zuständen ihre Wahnvorstellungen gleichwohl durchaus als richtig verficht. — Bei Cicero de nat. d. II, 18—19 finden wir Folgendes ausgeführt: „Die menschliche Vernunft selbst, unvollkommen wie sie ist, läßt schließen auf eine vollkommene, also göttliche Vernunft. Wie alles, was das Leibliche des Menschen ausmacht, den in der Welt vorhandenen vier Elementen der Luft, des Wassers, des Feuers, der Erde entstammt und daraus genährt wird, die Welt also dieselben Bestandteile aufweist und dabei in allem als die vollkommenste und beste erscheint, so muß auch das Beste im Menschen, der denkende Geist, in entsprechender Weise im Weltall vorhanden sein, und es wäre ungereimt, wenn man alles Uebrige der Welt zuschreiben, das Höchste und Beste aber ihr absprechen wollte u. s. w." Genau dieselbe Beweisführung findet sich im Philebus S. 29 b. ff. Und wie im Anschluß hieran im Philebus 30 c. auf den geordneten Wechsel der Jahre, Jahreszeiten und Monate als einen Beweis für den im Weltall waltenden νοῦς hingewiesen wird, so auch, nur in breiterer Ausführung, bei Cicero an der bezeichneten Stelle §. 19. Ferner lesen wir de fin. III, 38: Quid autem dici poterit, si turpitudinem ipsam per se fugiendam esse statuemus, quominus homines tenebras et solitudinem nacti nullo dedecore se abstineant, nisi eos per se foeditate sua turpitudo ipsa deterreat? Denselben Gedanken spricht Sokrates aus im Philebus 66 a. Ferner heißt es de off. III, 119: Omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam. — Non recipit istam coniunctionem (sc. cum voluptate) honestas, aspernatur, repellit. Nec vero finis bonorum et malorum, qui simplex esse debet, ex dissimillimis rebus misceri et

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

temperari potest. — und weiter §. 120: Nam ut tribuamus aliquid voluptati, condimenti fortasse non nihil, utilitatis certe nihil habebit. Man vergl. damit, was Sokrates im Philebus 63 d. die Einsicht und ihre Gefährtinnen antworten läßt auf die Frage, ob sie geneigt seien, zusammenzuleben und eine Gemeinschaft einzugehen mit der Lust und ihren Freundinnen; man vergleiche den ganzen Abschnitt c. 37, S. 61 ff., in welchem Sokrates sich bemüht, die richtige Mischung des Lebens ausfindig zu machen, die für den Menschen als das erreichbare, seine Glückseligkeit auf Erden bedingende Beste sich ergibt; und man wird nicht in Zweifel sein können, daß Cicero oder vielmehr sein Gewährsmann durch die gewählten Ausdrücke an die Ausführungen im Philebus als ihm bekannte erinnern und darauf hinweisen wollte.

Diese Parallelstellen ließen sich vermehren, aber das Angeführte in Verbindung mit unseren früheren Zusammenstellungen genügt, um zu zeigen, in welchem Umfange die platonischen Schriften von den Späteren ausgenutzt wurden als eine unerschöpfliche Fundgrube anregender Gedanken und neuer Gesichtspunkte; so daß auch hier das Wort des Dichters sich bewährt: Wenn die Könige baun, haben die Kärrner zu thun.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf