Die vorliegende Arbeit unternimmt es, unter Verzichtleistung auf die Fülle eines rekonstruierten platonischen Systems die platonische Lehre von den Teilen der Seele, wie sie sich in der Republik, im Timaeus und im Phaedrus darstellt, einer erneuten[1]) Untersuchung zu unterwerfen; gestattet doch die Eigentümlichkeit dieser Theorie, sie ohne Schaden aus dem grofsen Komplex platonischer Philosopheme herauszuheben und gesondert zu betrachten. Ihr Schwerpunkt, ihre eigentliche dialektische Begründung ist in den Büchern vom Staate enthalten, während im Phaedrus und Timaeus die mythische Einkleidung eine gewisse Zurückhaltung auferlegt. Vielleicht, dafs sich bald mehr und mehr die Überzeugung Bahn bricht, dafs in jenes ehrwürdige Schriftwerk, welches ja dadurch nicht zerstört wird, Bresche zu legen, seine Risse und Fugen aufzudecken, kein Sacrilegium, sondern ein wohlverstandenes Interesse der auf den grofsen Philosophen gerichteten Forschung ist; für unsere Frage ist die Hoffnung begründet, dafs die Wandlungen, die jenes Problem innerhalb der Bücher vom Staat durchmacht, auch wirklich den Weg bezeichnen, auf welchem die mit der Staatstheorie aufs engste verwobene Theorie von den Seelenteilen in Platos Geist sich im Laufe der Zeit zur Klarheit durchgerungen hat; die ursprünglich poetisch-philosophische Konception derselben, wie sie sich vor allem im Phaedrus verrät, bleibt davon zunächst ganz unberührt. Gelingt es, durch philologische Analyse des Staates in dieser Richtung feste Punkte zu gewinnen und zeitlich getrennte Entwicklungsstadien aufzuzeigen, so ist damit der psychagogischen Deutung jener Wandlungen der Boden entzogen; zugleich aber wird von hier aus vorurteilsfreie Umschau nach den in Betracht kommenden Seiten gestattet sein.

I

Bei dem grofsen und, wie man auch sonst urteilen mag, in vielen Stücken glücklichen Scharfsinn, mit welchem Krohn[2]) und Pfleiderer[3]) die Hypothese K. F. Hermanns[4]) von

1) Von Einzelschriften sind mir zugänglich gewesen: Baumgarten-Crusius, De Psyche fabula platonica 1835. A. E. Chaignet, De la psychologie de Platon 1842. K. F. Hermann, De partibus animae immortalibus secundum Platonem 1850. R. Schulbach, De animi partibus secundum Platonem 1861. R. Hirzel, Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato 1871. F. Schedle, Über die Unsterblichkeitslehre Platos 1871. Die Reihenfolge der plat. Dialoge Phaedrus, Phaedon, Staat, Timaeus 1876. E. Trommershausen, Darstellung und Beurteilung der Ansicht Platos über das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe 1873. F. Schultess, Platonische Forschungen 1875. V. Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von den Seelenteilen in der platonischen Psychologie 1875. Ch. Papamarkos, *Περὶ τῶν τριττῶν εἰδῶν τῆς ψυχῆς παρὰ Πλάτωνι* 1875. C. Liebhold, Quo iure Plato partes civitatis ab animae humanae partibus repetiisse videatur 1876. P. Meyer, *Ὁ θυμὸς* apud Aristotelem Platonemque 1876. C. A. Funke, Die Lehre Platos von den Seelenvermögen 1878. G. Geil, Die Lehre von den *μέρη τῆς ψυχῆς* bei Plato und ihre Stellung zu dem platonischen System, in: Commentationes in honorem G. Studemundi 1889 S. 29—46. J. Baumann, Platons Phaedon philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt 1889.

2) Krohn, Sokrates und Xenophon 1875, Der platonische Staat 1876, Die platonische Frage, Sendschreiben an Eduard Zeller 1878.

3) Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage 1888.

4) K. F. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie 1839, S. 536 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der verschiedenen Entstehungszeit der Bücher vom Staate aus dem uns vorliegenden Werk heraus subjektiv zu stützen und näher zu bestimmen gesucht haben, ist auffallenderweise ein Punkt aufser Acht geblieben, der, aufserhalb des Staates gelegen, einen objektiven, unverrückbaren Anhalt bietet, die wichtige Frage in Flufs zu bringen: die angebliche Rekapitulation des Staates, wie sie im Eingang des Timaeus vorliegt. Nur wem die vorgefafste Meinung von der Einheit und Unantastbarkeit der Politeia eine unbefangene Prüfung des Thatbestandes unmöglich macht, kann es gelingen, diese Rekapitulation mit dem Inhalt der 10 Bücher vom Staate in Einklang zu bringen.

Der Eingang des Gesprächs im Timaeus giebt sich als die verabredete Fortsetzung eines Gesprächs über den besten Staat vom vorhergehenden Tage, an welchem aufser Sokrates und Timaeus noch Kritias und Hermokrates teilgenommen hatten. Ganz dieselben Personen, aufser Hermokrates, der sich wegen Unwohlseins entschuldigen läfst, haben sich auch heute wieder zur Fortsetzung des Gesprächs eingefunden. Jedoch wenn gestern Timaeus, Kritias und Hermokrates die Gäste waren, so sollen sie heute die Wirte sein und den Sokrates zum Entgelt für die ihnen gestern mitgeteilten Reden vom Staate nun ihrerseits mit Reden bewirten. Zu letzteren waren die Themata schon am vorhergehenden Tage verteilt worden, und da sie eine Fortsetzung der von Sokrates mitgeteilten Reden über den besten Staat bezwecken, so fragt es sich, ob das von Sokrates Vorgetragene noch hinreichend fest in der Erinnerung hafte, um für die weiteren Erörterungen als Grundlage zu dienen. Auf Ersuchen des Timaeus erklärt sich Sokrates bereit, die Hauptpunkte noch einmal kurz zu rekapitulieren.

Den Hauptinhalt der gestrigen Reden bildete die Frage nach dem Idealstaat. Es werden 9 Hauptsätze hervorgehoben:

1. Der Kriegerstand wird von der Beschäftigung mit dem Ackerbau und dem Handwerk entbunden.

2. Da jeder von Natur nur für eine Beschäftigung vorzugsweise beanlagt ist, so sollen auch die Krieger nur Hüter des Staates nach innen und aufsen sein, milde gegen ihre Landsleute, beschwerlich den Feinden.

3. Deshalb mufs die Seele der Hüter eine zwiefache Naturanlage besitzen; sie mufs mutig (θυμοειδής) und zugleich in besonderm Mafse wahrheitsliebend[1]) (φιλόσοφος) sein.

4. Die Hüter sollen in Gymnastik und Musik und allen ihnen zukommenden Wissenschaften[2]) ausgebildet werden.

5. Besitzlosigkeit der Hüter; sie erhalten von ihren Schutzbefohlenen mäfsigen Sold, den sie gemeinsam verzehren, wie sie überhaupt gemeinsam ihr Leben nur der Ausbildung in der Tapferkeit widmen sollen.

6. Die Natur der Frauen ist der der Männer ähnlich, daher soll ihre Lebensweise eine mit den Männern gemeinsame sein, selbst im Kriege.

7. Durch eine staatlich zu organisierende Weibergemeinschaft soll der Stand der Wächter zu einer grofsen Familie herangebildet werden.

8. Immer die Besten beiderlei Geschlechts sollen zum Zweck der Zeugung verbunden werden, wobei geheime Mittel wie das Los anzuwenden sind, um keine Unzufriedenheit zu erregen.

9. Der Kriegerstand soll durch Ausstofsung Unwürdiger rein gehalten und durch Aufnahme Würdiger aus den übrigen Ständen ergänzt werden.

1) Vgl. unten S. 10.
2) Vgl. S. 5 Anm. 3.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nach dieser Rekapitulation heifst es dann abschliefsend: Haben wir nunmehr gleichwie gestern in den Hauptpunkten alles durchlaufen oder vermissen wir noch etwas von dem Gesagten? und Timaeus antwortet: Keineswegs, sondern eben dies war es, was gesagt wurde.

Dieser Rekapitulation also, welche sich wiederholt als solche ausdrücklich giebt und den Anspruch erhebt, die Hauptpunkte genau und vollständig zusammenzufassen[1]), steht ratlos gegenüber, wer sie auf das uns überlieferte Werk vom Staate bezieht; denn kehren auch die einzelnen Sätze in der angegebenen Reihenfolge ungefähr von Buch II p. 369 E wieder, mit Ausnahme der Punkte 6—9, welche nach einer vorläufigen Andeutung (IV 423 E ff.) dann im ersten Teil des Buches V nachgeholt werden, so weifs diese Rekapitulation doch nichts von dem ersten Stande, den Herrschern (*ἄρχοντες*), nichts von dem weitläufigen Erziehungsplan für dieselben, wie er in den Büchern VI und VII, die doch als der wichtigste Teil der ganzen Politeia angesehen werden müssen, entwickelt wird, nichts von einer Dreiteilung der Seele, nichts endlich von der Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und von der weitausgeführten Analogie von Staat und Menschenseele, vermittelst welcher Plato jenes Problem in der Politeia zu lösen sucht. Es hilft nichts, gegen die Thatsache der völligen Inkongruenz dieses Soll und Haben, die schon den alten Erklärern viel Kopfzerbrechen[2]) machte, die Augen zu verschliefsen, ebensowenig, wie etwa den Versuch zu wagen, durch Pressen einzelner Ausdrücke der Rekapitulation des Timaeus etwas von dem Inhalt der uns vorliegenden Republik zu retten.[3]) Es giebt für diese Schwierigkeit nur zwei Lösungen. Zu der ersten sehen sich naturgemäfs alle genötigt, die an der Einheit der Republik festhalten; insbesondere hat August Hopf, über die Einleitung zum Timaeus, Progr. Erlangen 1884, diesen Weg eingeschlagen und zu begründen versucht. Er sieht die Rekapitulation des Timaeus an als eine bewufste Beschränkung der in der Republik vorgebrachten Lehren[4]), ja er glaubt sogar, indem er die zwischen dem Staate und dem Prooemium des Timaeus sich ergebenden feineren Unterschiede eingehend erörtert, in dem letzteren eine von einem neuen Standpunkt gegebene Darlegung der politischen Theorie Platos zu finden. Dieselbe bilde mit dem solonischen Mythus und dem Kritias eine homogene

---

1) 19 A *ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν ἐπανελθεῖν.* 17 B *ἐξ ἀρχῆς.* 19 A *ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων ὡς ἀπολειπόμενον; οὐδαμῶς κτέ.* 18 C *ἢ τοῦτο εὐμνημόνευτον,* D *καὶ ταῦτα εὐμνημόνευτα.* 18 B *ἐλέχθη καὶ ταῦτα ταύτῃ.* 18 C *ταύτῃ καὶ ταῦτα ἐλέγετο.* 19 B *ταὐτὰ ταῦτ' ἦν τὰ λεχθέντα.*

2) So gleich der erste Satz der Rekapitulation: Procl. Comment. 10 D: *ἐν δὴ τούτοις πολλὴ τῶν ἐξηγητῶν ἀμφισβήτησις, γραφόντων καὶ αντιγραφόντων ἀλλήλοις περὶ μιᾶς τινος στιγμῆς καὶ πρὸς τὴν στιγμὴν ταύτην ἄλλως καὶ ἄλλως ἐξηγουμένων τὸν τῆς πολιτείας σκοπόν.* Vgl. auch ibid. 10 E.

3) So urteilt einleuchtend der gleich zu nennende Hopf S. 20, 24, 26. Tim. 17 D heifst es ganz harmlos *τοῖς ἀρχομένοις*, worin doch unmöglich ein Hinweis auf die *ἄρχοντες* der Republik gefunden werden kann. Auch die *ἄρχοντες* und *ἄρχουσαι* Tim. 18 D beweisen nichts, vgl. S. 11. 18 A heifst es *φύσιν ... τῶν φυλάκων τῆς ψυχῆς ἐλέγομεν ἅμα μὲν θυμοειδῆ, ἅμα δὲ φιλόσοφον δεῖν εἶναι διαφερόντως.* Damit kann doch unmöglich etwas gemeint sein wie der Satz der Republik, dafs nur in der Herrschaft der Philosophen das Heil sei. Ebenda: *γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ μαθήμασί τε, ὅσα προσήκει τούτοις, ἐν ἅπασι* sollen die Hüter ausgebildet werden. Die hervorgehobenen Worte sind doch nicht tragfähig genug für den gesamten Bildungsgang der Wächter im VI. und VII. Buche; freilich sehen sie aus wie ein Kompromifs, der sich leicht aus dem unten festzustellenden zeitlichen Nebeneinander des Timaeus und der weiteren Ausarbeitung der Republik erklären würde. Dasselbe gilt wohl auch von den Worten Tim. 88 C *γυμναστικῇ ... μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ.* Als Plato diese Worte schrieb, mufs er schon an die Einfügung des beabsichtigten Dialogs *Φιλόσοφος* in die Rep. (B. VI. VII) gedacht haben; siehe unten S. 9.

4) Aber auch Pfleiderer S. 45 sieht in den Worten des Timaeus 19 A *ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων ὡς ἀπολειπόμενον; οὐδαμῶς κτέ.* eine ausdrückliche Beschränkung.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gruppe, deren Selbständigkeit gegenüber der Politeia schon äufserlich durch die Form angedeutet werde, in welcher die bezüglichen Sätze aus dieser aufgenommen würden. So wenig eine derartige Deutung der Worte Tim. 19 A als blofse dialogische Form im allgemeinen mit der Ausdrucksweise des Philosophen in Widerspruch stände, so scheitert sie, wie weiterhin nur an einer Probe gezeigt werden soll, völlig an einer kritischen Analyse des Staates. Es bleibt nur der zweite Ausweg übrig, und hier hat Hermann Usener, der wie kein andrer das platonische Vermächtnis K. F. Hermanns bewahrt und gepflegt hat[1]), schon lange das erlösende Wort gesprochen: die Rekapitulation im Timaeus bezieht sich nicht auf die Republik, wie sie uns vorliegt, sondern auf einen vor 393, dem Aufführungsjahr der Ekklesiazusen, verfafsten ersten Entwurf, der in die jetzige Gestalt der Republik eingearbeitet ist. Es entspricht nach Ansicht Useners dieser erste Entwurf in der jetzigen Politeia der Partie von Buch II Kap. 15, wo zum ersten Male völlig unvermittelt[2]) der Ausdruck Hüter (*φύλακες*) auftritt, bis Buch IV Kap. 5 einschliefslich, dazu das 423 E f. aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgelöste, in Buch V nachgeholte und sicherlich mit Rücksicht auf die aristophanische Komödie umgearbeitete Stück über die Weiber- und Kindergemeinschaft.[3]) Damit ist mit einem Schlage die ganze Sachlage geklärt, alle die Unzuträglichkeiten, welche sich aus der Beziehung der Rekapitulation im Timaeus auf die uns überlieferte Gestalt des Staates ergeben, verschwinden, und wir haben — und darauf kommt es uns hier allein an — das Recht gewonnen, die im Timaeus

1) Pfleiderer spricht S. 4 von dem verwaisten Gedanken Hermanns, den Krohn wieder aufgenommen habe; aus Obigem geht hervor, dafs derselbe doch nicht so verwaist war, wie Pfleiderer meinte; ich bedaure nur, dafs der Mangel einer Veröffentlichung der Usenerschen Analyse mir die Notwendigkeit auferlegt, dieselbe, soweit dies für meine Zwecke nötig, darzulegen, natürlich mit Genehmigung des hochverehrten Meisters. Eine mit dieser Analyse in vielen Punkten fast wörtlich übereinstimmende hat Erwin Rohde s. Z. Usener mitgeteilt.

2) Das fühlt auch Hopf S. 10: „Krieger oder Wächter, wie sie 374 DE zuerst ohne nähere Begründung genannt werden."

3) Natürlich müssen alsdann Verweisungen auf die Frage nach der Gerechtigkeit, die dem ersten Entwurf völlig fremd war, als spätere redaktionelle Zusätze aufgefafst werden; so sicher IV, Kap. 1, das schon durch seinen Eingang (*Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβών· Τί οὖν ἀπολογήσει, ἐὰν τίς σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας*, dazu 420 A: *ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ τῆς κατηγορίας ἀπολείπεις* und die sehr deutliche Stelle V 465 E: *Μέμνησαι οὖν, ὅτι ἐν τοῖς πρόσθεν οὐκ οἶδα ὅτου λόγος ἡμῖν ἐπέπληξεν, ὅτι τοὺς φύλακας οὐκ εὐδαίμονας ποιοῦμεν;*), sowie durch die scharfen persönlichen Spitzen (420 CD *ὦ θαυμάσιε* und *μὴ ἀνάγκαζε*, E *ἀλλ' ἡμᾶς μὴ οὕτω νουθέτει*, 421 B *ὁ δ' ἐκεῖνο λέγων*) sich deutlich als zur Abwehr eines Einwandes gegen den ersten Entwurf eingeschoben charakterisiert; dies Kapitel enthält 420 BC den Hinweis auf die *δικαιοσύνη*. Übrigens verrät sich der Einschub auch ganz deutlich in den bei der Überarbeitung stehen gebliebenen Worten im Anfang des 2. Kapitels: *Ἆρ' οὖν . . . καὶ τὸ τούτου ἀδελφὸν δόξω σοι μετρίως λέγειν; . . . Τοὺς ἄλλους αὖ δημιουργοὺς σκόπει εἰ τάδε διαφθείρει, ὥστε καὶ κακοὺς γίγνεσθαι.* Dies schliefst sich, als ob Kap. 1 nicht vorhanden wäre, an das letzte Kapitel des III. Buches an. Ebenso ist späterer Zusatz II 376 D, wo Plato, im Begriff, nun die ganze weitläufige, dem ersten Entwurf angehörige Untersuchung über Gymnastik und namentlich Musik zu geben, seinen Sokrates die Frage aufwerfen läfst, ob denn diese Erörterung auch zu dem Zweck des ganzen Gesprächs, die Gerechtigkeit aufzufinden, beitrage. Natürlich ist, wie oft in solchen Fällen, ein Mitunterredner, hier namentlich Adeimantos, gleich bei der Hand, um dem Schriftsteller mit leichtem Wort über die deutlich gefühlte Unzuträglichkeit hinwegzuhelfen. Denn dafs der Umweg ein unverhältnismäfsig weiter ist, sagt Sokrates selbst 376 D: *οὐδ' εἰ μακροτέρα τυγχάνει οὖσα* scil. *ἡ σκέψις.*

Ebenso ist, wie Usener nachweist, 392 A-C Plato bei der spätern Redaktion zu einem Zusatz genötigt worden. Das dort ausgefallene Stück (*ἀδύνατον ἡμῖν τοῦτό γε ἐν τῷ παρόντι τάξαι!*) ist nach Usener zurückversetzt in Buch II Kap. 6 und 7, wo ja wieder Homerverse erscheinen. Warum diese Änderung nötig war, sagt Plato selbst 392 B am Ende.

Bezeichnenderweise haben wir in den beiden eingeschobenen Stellen 392 B und 420 C dieselben Worte: *ἃ* (resp. *ὃ*) *πάλαι ζητοῦμεν.* Ganz ähnlich 376 D *οὗπερ ἕνεκα πάντα σκοποῦμεν.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

skizzierte Partie der Republik auch wirklich als einen selbständigen Zeugen früher[1]) platonischer Entwicklung aufzufassen.[2])

Hat also schon vor 393 jener erste Entwurf der Republik vorgelegen, so ist unmittelbar klar, warum Plato, als er den Timaeus schrieb und den tetralogischen[3]) Plan Republik I

---

1) Auch Pfleiderer nimmt für seine „Phase A" eine sehr frühe Zeit an und sieht S. 49 mit Recht in der Stelle des Symposion 209—212 A „das kaum anfechtbare Geständnis Platos, dafs er schon sehr frühe mit politisch-reformatorischen Bestrebungen umging und demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit auch litterarisch thätig war". Dagegen versteht Natorp, Phil. Monatshefte XXV 1889 S. 357 f., jene Stelle dahin, dafs er *ἡκούσης τῆς ἡλικίας* seine Ideeenkeime zunächst nur mündlich im Kreise der Schule fortzupflanzen sich bestrebt habe; er leugnet, dafs in derselben eine Andeutung enthalten sei, dafs Plato bereits als reiner Sokratiker einen Staatsentwurf verfafst habe, bevor er zu dem höchsten Punkte der Ideeenlehre vorgedrungen sei, und will sie nur als Ankündigung eines den Akademiegenossen der Idee nach vielleicht schon bekannten Werkes gelten lassen.

2) Es kann hier nicht unsre Aufgabe sein, die Usenersche Hypothese näher zu begründen, nur die oben versprochene Probe soll gegeben werden. Wenn es Rep. III 395 BC heifst: *Εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν, ὅ τι μὴ εἰς τοῦτο φέρει*, so ist, wie schon Usener hervorgehoben hat, vorher von diesem *πρῶτος λόγος* noch gar nicht die Rede gewesen. Der *πρῶτος λόγος* der Städtegründung war vielmehr das viel umfassendere Prinzip der *οἰκειοπραγία*, welches erst nachträglich (374 CD) speziell auf den Kriegerstand angewandt wird.

Dagegen deckt sich jener *πρῶτος λόγος* völlig mit der Rekapitulation des Timaeus 17 C: *ἆρ' οὖν οὐ τὸ τῶν γεωργῶν ὅσαι τε ἄλλαι τέχναι πρῶτον ἐν αὐτῇ χωρὶς διειλόμεθα ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ τῶν προπολεμησόντων*; ein vollgültiger Beweis dafür, dafs das Verhältnis der Republik zur Rekapitulation im Timaeus nur in dem gedachten Sinn möglich ist. Der *πρῶτος λόγος* des ersten Entwurfs, dessen Erörterung bei Einfügung desselben in die spätere Politeia abgeschnitten wurde, ist also aus dem Timaeus wieder zu rekonstruieren.

Das Bild der *τρυφῶσα πόλις* hatte sicherlich in dem ersten Entwurf noch keinen Platz. Von dieser wird in der Republik nur Gebrauch gemacht, um die Notwendigkeit des Kriegerstandes herzuleiten, welche, wie gewifs von gegnerischer Seite eingeworfen wurde, bei der Bedürfnislosigkeit der auf die *οἰκειοπραγία* gegründeten Stadt nicht ersichtlich war; nachher wird, wenigstens für die Wächter, der Staat sogleich wieder von all diesen Auswüchsen gereinigt. (Plato sagt selbst 399 E: *λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἣν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν.* Diese Stelle, 399 E *καὶ νὴ τὸν κύνα — καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν*, ist demnach Zusatz der 2. Redaktion.) Es mufs jener Einwurf mit dem andern zusammenhängen, den Plato Buch IV Kap. 1 nachträglich zurückweist, dafs nämlich seine Wächter wenig beneidenswert seien, wie ein ähnlicher Einwurf (gewifs ex eventu) 372 CD dem Glaukos in den Mund gelegt wird, es sei eine *ὑῶν πόλις*. Denn nachdem Plato hieraus Veranlassung genommen hatte, die Stadt, wenn auch nur scherzweise und vorübergehend, zu einer *τρυφῶσα* zu machen, weist er sodann nachdrücklich auf die sich nun ergebende Notwendigkeit eines Kriegerstandes hin (373 E), sowie auf die Thatsache, dafs damit auch die Entstehungsursachen der Kriege überhaupt gefunden seien. Wenn nachher durch die „Reinigung" der *τρυφῶσα πόλις* dieser ganzen Argumentation wiederum der Boden entzogen wird, so ist dies gerade der beste Beweis dafür, dafs das Bild der schwelgenden Stadt der ursprünglichen Anlage fremd war.

3) Schon das ungeheure Mifsverhältnis, in welchem der vorliegende Staat zum Timaeus bezüglich seiner Ausdehnung steht, sollte namentlich bei einem antiken Autor, der durch die äufsere Buchform viel mehr gebunden war als wir, etwas stutzig machen. Rep. I wird etwa den Umfang des Timaeus gehabt haben, also etwa gleich 2 Büchern der Republik. Damit stimmt die Angabe bei Gellius XIV 3, 3: lectis ex eo (aus der Rep.) duobus fere libris, qui primi in volgus exierant. Ich kann Zeller, Phil. d. Gr.[4] S. 488 Anm. 1 (vgl. S. 556 Anm. 1), nicht einräumen, dafs die ganze Erzählung nur den Wert einer müfsigen Erfindung hat. Und wenn es auch eine Fabel ist, dafs Xenophon seine Kyropaedie in Konkurrenz mit jenen zuerst erschienenen 2 Büchern der Republik verfafst habe, wie hätte dieselbe entstehen können, wenn damit Buch I und II gemeint waren, da die Erörterung des Idealstaates doch erst in der Mitte von II beginnt? Und warum drückt sich dann Gellius so gewunden aus? Warum sagt er nicht einfach „lectis duobus primis libris" und warum setzt er „fere" hinzu?

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

—Timaeus—Kritias—Hermokrates nachträglich[1]) ins Auge fafste, sich nicht mit der blofsen Darlegung dieses beabsichtigten Verhältnisses begnügen durfte, sondern sich zu einer so ausführlichen Rekapitulation von Republik I genötigt sah. Wird doch der Timaeus allgemein in eine sehr späte Zeit gesetzt und wohl mit Recht, da er die ausgebildete Ideeenlehre enthält, wie sie sonst nur noch in den um 360 entstandenen[2]) späteren Büchern des Staates (VI und VII) auftritt. In der That, wenn zwischen der ersten Ausgabe der Republik und dem Timaeus ein ganzes Menschenalter liegt, so ist es erklärlich, warum Plato, wenn er an diese dem Gedächtnis seiner Zeitgenossen fast entschwundene Schrift mit dem Timaeus wieder anknüpfen wollte, sich zu einer Rekapitulation ihres Inhaltes genötigt sah.

Aber es erhebt sich eine andre Schwierigkeit. Es wäre ja das Einfachste, anzunehmen, Plato habe sich zur weiteren Ausarbeitung des ersten Entwurfs erst nach Vollendung des Timaeus und Aufgabe des unvollendet gebliebenen Kritias[3]) entschlossen, eben weil er den philosophischen Anschauungen entwachsen war, die ihm den tetralogischen Plan eingegeben hatten.[4]) Da wir jedoch genötigt sind, uns selbst einen grofsen Teil der weiteren Ausarbeitung des ursprünglichen Entwurfs, so wohl ohne Zweifel die ganze Einarbeitung des ersten Entwurfs in die Frage nach der Gerechtigkeit, noch vor dem Timaeus abgefafst zu denken, so entsteht die Frage, warum Plato, wenn er schon mit der Erweiterung des ersten Entwurfs und mit der Verwertung desselben für das Problem der Gerechtigkeit beschäftigt war, nun doch wieder im Timaeus auf den ersten Entwurf in seiner früheren Gestalt zurückgreift. Sind es nicht zwei konkurrierende und, wie man denken sollte, sich gegenseitig ausschliefsende Pläne: 1) den 1. Entwurf zu einer politischen Tetralogie, und 2) ebendenselben zu einem grofsen, die verschiedensten politischen und ethischen Fragen umfassenden Komplex, der uns überlieferten Republik, zu erweitern? Und doch sind wir, so sehr dies auch in diametralem Gegensatz steht zu der jetzt gröfstenteils überwundenen Schleiermacherschen Ansicht von der systematischen Schriftstellerei Platos, zu der Annahme genötigt, dafs beide Pläne im Kopfe des Philosophen eine geraume Zeit lang nebeneinander hergingen, dafs bald der eine, bald der andre in den Vordergrund des Interesses trat, bis endlich der tetralogische Plan aufgegeben wurde und der Kritias unvollendet blieb, während der grofse Plan der Erweiterung des ersten Entwurfs, der Verquickung der politischen und ethischen Fragen, die Oberhand gewann und das uns jetzt vorliegende, noch nicht in allen seinen Teilen geglättete Werk zeitigte.

---

1) Das ist aus der ganzen Einleitung des Timaeus ersichtlich, besonders auch daraus, dafs Plato die auftretenden Personen, aufser Sokrates natürlich, seinem Lesepublikum sozusagen ganz neu vorstellt (Tim. 20 A); vgl. auch Zeller[4] S. 554 Anm. 4, R. Schöne, Platons Protagoras S. 8.

2) Was Plato VII 530 fordert, eine Durchdringung der Astronomie mit Mathematik, ist im wesentlichen erreicht von Eudoxus von Knidos, der um 366/5 nach Athen kam und Plato auf seiner 3. Reise begleitete. Offene Anspielungen auf ihn VII 529 E und 531 E: *ὀλίγοι ὧν ἐγὼ ἐντετύχηκα.* Diese Stellen können nicht vor 360 geschrieben sein; so Usener. Vgl. auch Sudhaus, Rh. Mus. 44 S. 52 ff., der den Nachweis führt, dafs Buch VI und somit das ganze Werk vorlag, als Isokrates 354 seine Rede *περὶ ἀντιδόσεως* schrieb.

3) Der Kritias schliefst sich auch stilistisch eng an den Timaeus an, vgl. C. Ritter, Untersuchungen über Plato S. 27 und 51.

4) An ein Aufgeben des Kritias, weil Plato diesen Standpunkt innerlich aufgab, glaubt Susemihl in Hirschfelders Wochenschrift 1884, S. 516. Auch mag Plato an diesem in ungemessene Weiten sich verlierenden Fabulieren zuletzt doch den Geschmack verloren haben, zumal der Mythus grofsenteils schon durch die Skizze im Timaeus vorweggenommen war. Zeller[4] S. 554 denkt sich die Vollendung des Kritias durch die 3. sicilische Reise, um 362/1, unterbrochen. Doch vgl. dessen Plat. Studien S. 114.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Man wende nicht ein, dafs eine solche Annahme zu kompliciert sei, um Glauben zu verdienen; wäre das bisher noch nicht aufgeklärte Verhältnis des Timaeus zur Republik selbst auf eine einfachere Formel zu bringen, so könnte man sich diesen Einwurf gefallen lassen. Auch das kann nicht zugegeben werden, ein solches Schwanken zwischen zwei verschiedenen schriftstellerischen Plänen sei für einen Geist wie Plato unwürdig und daher undenkbar: je länger und reicher die Entwickelung des platonischen Geistes gewesen sein mufs, und dafür ist neuerdings Karl Joël in seiner schönen Schrift „zur Erkenntnis der geistigen Entwickelung und der schriftstellerischen Motive Platos" mit Wärme eingetreten, je mehr Wandlungen er durchmachte, je mehr Impulse äufserer und innerer Natur auf ihn eindrangen, um so mehr mufs die Möglichkeit offengehalten werden, dafs verschiedene schriftstellerische Pläne im Kopfe des Meisters nach Verwirklichung rangen, von denen zuletzt derjenige die Oberhand gewann, der die meisten Anhaltspunkte bot zur Assimilierung der Anschauungen seines damaligen philosophischen Standpunktes.

Dafs dem so ist, läfst sich sogar im Einzelnen mit Sicherheit erweisen. So hat hat das, was Plato im Timaeus 19 C wünscht (*ἡδέως γὰρ ἄν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους, οὓς πόλις ἀθλεῖ κτέ.*) und was ihm als Inhalt des Kritias und Hermokrates vorschwebte, im Wesentlichen in der Republik V Kap. 14—16 Aufnahme gefunden; so schon Krohn, Plat. Frage S. 287. Auch Hopf a. O. S. 31 findet, man höre hier (im Timaeus) mit Befremden Anschauungen vortragen, deren man sich aus der Politeia wohl erinnere, während es so dargestellt werde, als seien sie etwas ganz Neues. So mag noch manches andre, was Plato als Stoff der unvollendeten Tetralogie vorschwebte, in der Politeia untergebracht worden sein. Auch den zweiten gröfseren trilogischen Plan, den Plato im Sophistes 217 A andeutet, Sophistes—Politikos—Philosophos, hat sein Haupt- und Lebenswerk, der Staat, teilweise absorbiert. Denn wo ist der dritte Dialog, der Philosophos, geblieben? Schon Spengel[1]) und unabhängig von ihm Pfleiderer a. O. S. 50 ff. haben die richtige Antwort auf diese Frage gegeben: in der Republik Buch V 473—VII Ende. Ist hier also ein anderer gröfserer Plan durch die Republik durchkreuzt worden, wie viel eher konnte dies bei Dialogen geschehen, die wie die unvollendet gebliebene Tetralogie von Plato selbst mit jener in Beziehung gesetzt werden?

Kann man sich also mit diesem Gedanken befreunden, dafs Plato den Timaeus begann, als er sich schon mit der Analogie der drei Stände und der drei Seelenteile beschäftigt hatte, so verstehen wir des weiteren auch, warum er im Timaeus mit den Worten *ἢ ποθοῦμεν κτέ.* so sehr darauf dringt, dafs nichts Wesentliches übergangen sei: er will dadurch für sich und für den engern Kreis der Schüler, die in seine Arbeiten eingeweiht waren, ausdrücklich feststellen, dafs er mit dem Timaeus an den ersten Entwurf anknüpfe und daher für jetzt ganz von den Gedanken absehe, die ihn weiterhin zu einer Ausgestaltung des dort entwickelten Problems geführt hatten. So handelt es sich hier also in der That, wie Hopf meinte, um eine Beschränkung, jedoch nicht eines schon abgeschlossenen und herausgegebenen, sondern eines erst noch im Werden begriffenen Werkes.

II

Ist im Vorhergehenden die Existenz eines ersten, später ausgearbeiteten Entwurfs der Republik hinreichend gesichert, so ist damit bewiesen, dafs die Analogie der drei Seelenteile und der drei Stände, welche das im Einzelnen oft zu sehr belastete Gerüst des ganzen Werkes

1) Philologus XIX S. 595.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bildet, dem ursprünglichen Plane fremd war, und wir haben das Recht, den ersten Entwurf und die spätere Ausarbeitung gesondert zu betrachten und zu zeigen, wie aus dem ersteren sich die letztere entwickelt hat, wie der erste Standpunkt den zweiten schon im Keime enthält. Man fafst gewöhnlich diese Gedankenentwickelung als eine nur psychagogische auf; der überlegene Geist des Meisters führe mit Absicht den Schüler durch allerlei Durchgangspunkte allmählich zu dem ihm selbst schon längst in voller Klarheit vorschwebenden Ziel. Aber erst durch eine Scheidung zweier zeitlich gesonderter Stadien sind wir berechtigt, in dieser Entwickelung die eigene Gedankenarbeit zu erkennen, mittelst welcher sich der Philosoph von seinem ersten unvollkommenen Standpunkt zum zweiten vollendeteren durchrang.

Es liegt uns daher zunächst ob, den Standpunkt des ersten Entwurfs, soweit derselbe für unser Thema von Bedeutung ist, kurz darzustellen.

Für die Erziehung der Wächter ist im ersten Entwurf durchaus eine Analogie aus der Tierwelt mafsgebend. Die Natur eines edlen Hundes unterscheidet sich, was Wachsamkeit betrifft, in nichts von der eines edlen Jünglings (375 A), wie sie Plato zum Wächterdienste heranziehen will.[1]) Beide müssen einen scharfen Spürsinn besitzen sowie Schnelligkeit, um das Aufgespürte einholen zu können. Die Seele beider aber mufs sowohl mutig (*θυμοειδής*) als philosophisch sein (Rep. 376 C = Tim. 18A), mutig, um das aufgespürte und verfolgte Wild festzuhalten, philosophisch, um Bekannte und Unbekannte zu unterscheiden, damit nicht die Wächter den Bewachten selbst, hier der Herde, dort der Masse der Bürger, furchtbar werden.

Es mag hier gleich bemerkt werden, wie Plato mit der Doppeldeutigkeit des Wortes *φιλόσοφος* spielt, das ich darum auch unübersetzt gelassen habe; wenn es anfangs aufzulösen ist *σοφὸς τοὺς φίλους*, Freund und Feind unterscheidend, so wird es sofort 376 B durch Gleichsetzung mit *φιλομαθής* zu der gewöhnlichen Bedeutung „weisheitsliebend" umgestempelt.

Sind so die zwei Seelenfähigkeiten ermittelt, welche ein tüchtiger Staatswächter besitzen mufs, so tritt Plato jetzt in die Frage nach der Erziehung[2]) der Wächter ein (376 E). Er geht dabei von der ausdrücklich noch als richtig anerkannten gemeingriechischen Anschauung aus, die Gymnastik sei für Bildung des Körpers, die Musik für die der Seele bestimmt (376 E), um erst ganz am Schlufs der langen Erörterung über die Musik und Gymnastik diese Ansicht dahin zu berichtigen und zu vertiefen, dafs Musik und Gymnastik jene der Ausbildung des *φιλόσοφον*, diese des *θυμοειδές* dienen müfsten, um deren richtige „Mischung" und völlige Harmonie herbeizuführen, der Ausbildung von Geist und Körper aber nur nebenbei. Man bemerke, wie nahe schon die Bezeichnung *τὸ φιλόσοφον*, *τὸ θυμοειδές* der spätern Teilung der Seele kommt. Jedoch mufs bezweifelt werden, ob diese Berichtigung und Vertiefung der p. 376 E noch ausdrücklich anerkannten Ansicht über die Bestimmung der Musik und Gymnastik auch schon dem ersten Entwurf angehört hat. Die Rekapitulation des Timaeus (18 A) kennt blofs jenen ersten Standpunkt, und die Vergleichung mit der Erörterung desselben Dialogs p. 88 B—90 D, wo gewissermafsen in die Sprache des Timaeus übersetzt beide Standpunkte noch als gleichberechtigt erscheinen (der erste 88 B, der zweite 89 E ff.), dürfte einen andern Schlufs nahelegen.

Nachdem so die Grundzüge der musischen und gymnastischen Ausbildung der Wächter festgestellt sind (412 B), wendet sich die Untersuchung der Frage zu, wem unter den Wächtern

1) Wie grofsen Wert Plato auf diese Parallele legt, geht schon aus der dramatischen Lebendigkeit der Darstellung 375 C—376 B hervor.

2) Dafs 376 D (wahrscheinlich schon von *οὗτος μὲν δή* oder *θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι* an) späterer Einschub ist und warum, ist oben S. 6 Anm. 3 gesagt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

das Herrschen, wem das Gehorchen gebühre. Diese Frage ist für uns insofern wichtig, als es sich hier um eine der Scheidung des *φιλόσοφον* und *θυμοειδές* parallele Differenziierung der Wächter in *ἄρχοντες* und *φύλακες* (*ἐπίκουροι*) handelt, durch welche die spätere Analogie der drei Seelenteile und der drei Stände vorbereitet wird. Schon dies in Verbindung mit dem eben über die Ausdrücke *τὸ φιλόσοφον* und *τὸ θυμοειδές* Gesagten mufs zur Vorsicht mahnen, ob wir hier den ersten Entwurf rein vor uns haben. Die Rekapitulation des Timaeus weifs von einer ausdrücklichen Scheidung in *ἄρχοντες* und *φύλακες* nichts, wenn sie auch 18 D *τοὺς ἄρχοντας καὶ τὰς ἀρχούσας* nennt.[1]) Gerade hier ist eine sichere Entscheidung darüber, ob wir in der betreffenden Partie der Republik noch den reinen ersten Entwurf vor uns haben, aufserordentlich erschwert, da gerade das Stück über die Weiber- und Kindergemeinschaft, aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen (423 E f.) und im V. Buch nachgeholt, mit Rücksicht auf die Angriffe des Aristophanes eine durchgreifende Umarbeitung erfahren hat. Es ist jedoch bemerkenswert, dafs gerade nur an der Stelle des V. Buches, welche der Erwähnung der *ἄρχοντες* in der Rekapitulation des Timaeus (18 B) entspricht, die *ἄρχοντες* genannt werden[2]) (458 B—461 B 8 mal, dazu 2 mal *ἀρχαί* 460 B und C), während sonst überall nur von *φύλακες* die Rede ist, ja der Name *ἄρχοντες* für den Idealstaat ausdrücklich zurückgewiesen und durch *φύλακες* ersetzt wird (463 A—C). Es liegt daher die Annahme nahe, dafs die Erwähnung der *ἄρχοντες* an der betreffenden Stelle des ersten Entwurfs der Anlafs gewesen ist, bei der spätern Bearbeitung, als dieselben für Plato die Bedeutung eines selbständigen Standes gewonnen hatten, diesen veränderten Anschauungen durch stärkere Betonung derselben Rechnung zu tragen. Auch darf man sich füglich wundern, dafs wenn der scharf abgegrenzte Begriff der Herrscher schon dem ersten Entwurfe angehörte, er an Stellen nicht erscheint, wo er, wenn vorher entwickelt, unbedingt erforderlich war, so B. IV p. 421 E und 423 C in.; aber auch hier werden nur die Wächter erwähnt.[3])

Kehren wir nach diesen Erwägungen wieder zu dem Ausgangspunkt zurück, so wird man bezweifeln müssen, ob auch die Erörterung über die Scheidung des Wächterstandes, welche 412 BC beginnt, dem ersten Entwurf angehört hat. Es ist doch auffallend, dafs dieser wichtige Punkt in der Rekapitulation des Timaeus ganz übergangen ist. Auch hier ist ferner die Erwähnung der Herrscher nur auf wenige Seiten beschränkt, während 417 AB (und daran anschliefsend 421 C ff.) sofort wieder ganz in der Weise des ersten Entwurfs die Wächter in ihr altes Recht eintreten.

In raschem Zuge führt Plato diese demnach wohl erst später zugefügte Scheidung zwischen Herrschern und Wächtern durch. Eine spezifische Verschiedenheit ist anfangs nicht vorhanden; von den letztern rücken naturgemäfs die ältesten, befähigtsten und erprobtesten in die Stelle der ersteren auf (412 D ff.). Weiter heifst es 414 A: *κατασταστέον ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα*, also beides noch identisch; schon mehr geschieden ebenda *κατάστασις τῶν ἀρχόντων τε καὶ φυλάκων*; endlich 414 B *τούτους φύλακας παντελεῖς*[4]) *τῶν τε*

1) Tim. 18 B erhalten die *φύλακες ὡς ἐπίκουροι μισθὸν τῆς φυλακῆς παρα τῶν σῳζομένων ὑπ' αὐτῶν*, also auch hier ist von keiner ausdrücklichen Scheidung die Rede.

2) Hier war ihre Erwähnung auch im ersten Entwurf unbedingt notwendig; ein Schlufs auf die Kongruenz von Timaeusprooemium und Republik kann daraus nicht gezogen werden.

3) Auch der Einwurf, auf den Plato mit B. IV Kap. 1 antwortet, spricht nur von Wächtern; vgl. auch p. 465 E: *ὅτι τοὺς φύλακας οὐκ εὐδαίμονας ποιοῦμεν.*

4) Hierauf bezieht sich zurück p. 428 D (*ἡ φυλακικὴ καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν, οὓς νῦν δὴ τελέους φύλακας ὠνομάζομεν*, vgl. ibid. E *τοὺς ἀληθινοὺς φύλακας τούτους*); diese Stelle gehört nicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς φιλίων . . ., τοὺς δὲ νέους, οὓς νῦν δὴ φύλακας ἐκαλοῦμεν, ἐπικούρους τε καὶ βοηθοὺς τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν ist die Scheidung vollzogen, die nach der Seite des Dreiständestaats noch deutlicher hervortritt 414D: πρῶτον μὲν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς στρατιώτας, ἔπειτα καὶ τὴν ἄλλην πόλιν, woran sich denn der ganz den Dreiständestaat darstellende Mythus von dem goldenen, silbernen und ehernen Geschlecht anschliefst, der auch schwerlich schon im ersten Entwurfe stand. Wenn es einer äufseren Beglaubigung bedarf, so bemerke man, wie dies ganze Stück von p. 412B an wie von aufsen hereingeschneit den ursprünglichen Zusammenhang der Erörterung über die παιδεία (377E, 416C) und τροφή (416E[1])) der Wächter unterbricht, und namentlich ist die Anknüpfung p. 412B: τὸ δὲ μετὰ τοῦτο τί ἂν ἡμῖν διαιρετέον εἴη nach dem Vorhergehenden möglichst ungeschickt und unerwartet.

So bestätigt eine genauere Untersuchung nur das, was von vornherein anzunehmen war, dafs der erste Entwurf sich mancherlei Zusätze und Erweiterungen gefallen lassen mufste, um als brauchbarer Baustein für den weitern Ausbau der Republik zu dienen.

III

So kann also mit Beginn des 6. Kapitels des IV. Buches[2]), zugleich dem Ende des alten Entwurfs, soweit er in die spätere Bearbeitung eingelegt worden ist, die Stadt als gegründet gelten und Sokrates läfst sich, für uns überraschend genug, bestätigen, dafs sie vollkommen gut sei und dafs man deshalb, wie dies B. II p. 369A in Aussicht genommen war, den Begriff der Tugend der Gerechtigkeit in ihr und durch sie auffinden müsse.

Aber hier zeigt sich auch sogleich in bedenklicher Weise die Künstlichkeit jener zwischen Staat und Menschenseele postulierten Analogie. Sokrates behauptet und es wird ihm ohne weiteres zugegeben, dafs die gegründete Stadt sowohl weise als tapfer als besonnen als gerecht sein müsse. Weise ist die Stadt, denn sie ist wohlberaten durch das in den Herrschern angelegte Wissen; tapfer ist sie durch die in Musik und Gymnastik erzogenen Soldaten (Wächter). Aber schon der Nachweis der dritten Tugend, der Besonnenheit, macht Schwierigkeiten, so dafs sich Sokrates dreht und wendet (430DE), um womöglich an demselben vorbeizukommen. Doch sein Partner besteht auf demselben, und so giebt Sokrates nach, wenn er auch deutlich merken läfst, dafs er dabei kein gutes Gewissen hat[3]) (εἰ μὴ ἀδικῶ 430E). Denn wenn er nun die Besonnenheit als ein harmonisches Verhältnis innerhalb des Staates in seiner Gesamtheit definiert, als das Einverständnis darüber, welchem Stande die Herrschaft gebühre (432A), so nimmt er damit einen Teil der Funktionen vorweg, die er bald darauf mit dem Begriff der Gerechtigkeit verbindet.

Das Wesen der Gerechtigkeit nämlich, und sie mufs nach Ermittelung der drei andern

---

mehr dem ersten Entwurf an, der mit p. 427C schliefst. Wer die oben dargelegten Ansichten teilt, wird in diesen Stellen die Differenz des jetzigen und des frühern platonischen Standpunktes ganz unbefangen verraten finden.

1) Obwohl hier im Einzelnen auf den Mythus Bezug genommen wird und daher Umarbeitung angenommen werden mufs.

2) Dazu das 423Ef. aus dem Zusammenhang herausgelöste und in B. V nachgetragene Stück über die Weiber- und Kindergemeinschaft.

3) Ich glaube, dafs man auf solche Äufserungen wie die vorliegende, in der sich ein Konflikt in der Seele des Philosophen kundgiebt, wohl zu achten hat, um in den innersten Gedankengang desselben einzudringen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Tugenden, Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit, im Staate noch zu finden sein (432 B), besteht in der *οἰκειοπραγία*, darin, dafs jeder Stand das Seine thut (434 C). Das war ja auch, wie Plato besonders hervorhebt[1]), das ursprüngliche Prinzip der Stadtgründung gewesen, dafs jeder nur das treiben dürfe, wozu er von Natur beanlagt sei, und sich nicht mit andern Dingen befassen dürfe. Damit ist negativ zum Teil ausgesprochen, was oben positiv als Funktion der Besonnenheit definiert wurde, und man wird Krohn, der plat. Staat S. 49, zustimmen müssen, wenn er sagt: „Plato bedachte nicht, dafs er das harmonische Band schon vorher in der *σωφροσύνη* gefunden hatte. Wenn ich recht sehe, so müfste eigentlich diese Tugend die letzte Stelle einnehmen, um in der Arbeitsteilung der *δικαιοσύνη* die Einstimmigkeit des Gesamtgeistes herzustellen. Auf diesem Wege hätte die *δικαιοσύνη* ihre privilegierte Stellung eingebüfst, was nicht im Sinne Platos lag". Vielleicht hat aber Plato jenes doch bedacht und dieses doch im Sinne gehabt, wie ich die mysteriösen Worte *εἰ μὴ ἀδικῶ* (430 E) deuten möchte, aber es blieb ihm nichts übrig, als die mahnende Stimme seines philosophischen Gewissens zu überhören, wenn anders er überhaupt den begonnenen Bau vollenden wollte.

Mit der Aufstellung des Dreiständestaates und dem Nachweis der Tugend der Gerechtigkeit in demselben ist die grofse Schrift gelesen, und nun gilt es, mit Hülfe derselben auch die kleinen Schriftzüge zu entziffern (vgl. B. II 368 D), d. h. jene auch in der einzelnen Menschenseele nachzuweisen. Die Berechtigung, nun wirklich aus dem Staate Schlüsse auf die Seele zu ziehen und auch in ihr sozusagen drei Stände aufzuzeigen, leitet Plato aus der Thatsache her, dafs eben der Charakter des Einzelnen für denjenigen der Gesamtheit bestimmend sei (435 E *οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται*). Denn wenn die Thraker und Skythen mutig, die Hellenen lernbegierig, die Phoiniker und Ägypter geldgierig seien[2]), so stammten diese Charakterzüge der Gesamtvölker von den sie ausmachenden Individuen her. Man kann sich diesen bescheidenen Anfang einer Völkerpsychologie gefallen lassen, gegen die Berechtigung aber des umgekehrten Schlusses läfst sich nicht weniger als alles einwenden. Es genügt gegen das 435 AB Behauptete schon der eine Einwand, dafs die zu definierende Tugend, die Gerechtigkeit, vom Staate ausgesagt, ein übertragener Begriff ist, der aus dem Begriff der Gerechtigkeit, wie er für den Einzelnen gilt, vorher erst festgestellt werden müfste.

Später[3]) hat Plato selbst eingesehen, dafs eine exakte Lösung des Problems auf diesem Wege nicht möglich sei: 435 D *καὶ εὖ γ ἴσθι, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν.* Er weist vorläufig hin auf einen andern, längeren Weg zu diesem Ziele: *ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα*, den er dann unter Berufung auf diese Stelle in Buch VI p. 504 A betritt, den der Ideeenlehre. Einstweilen schreitet er auf dem einmal betretenen Wege unbeirrt vorwärts, wenn er es auch zunächst noch als eine mifsliche Aufgabe bezeichnet, zu

1) Namentlich auch durch die dramatische Scene 432 B—E.

2) Man beachte, dafs diese Beispiele schon zum voraus ganz nach Mafsgabe der drei Seelenteile gewählt sind.

3) Ich halte auch diese Stelle (435 C *οὐ πάνυ* — D *καὶ πάνυ ἐξαρκέσει*) für spätern Ursprungs, aus der Zeit, wo Plato sich entschlofs, den beabsichtigten Dialog Philosophos im Staate aufgehen zu lassen. Die Einfügung dieser Stelle und die Rückbeziehung im VI. Buch ist also eine jener redaktionellen Verklammerungen, durch welche die ihrem Inhalte nach fast auseinanderfallenden Bestandteile des Staates äufserlich zusammengehalten werden. Diese Verklammerungen wären unnötig, wenn das Werk innerlich aus einem Gusse bestände; sie sind nicht, wie Zeller[4] S. 558 Anm. darzuthun versucht, ein Beweis für, sondern gegen die einheitliche Konception des Werkes.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

untersuchen, ob die Seele nun auch wirklich die den drei Ständen im Staate analogen *εἴδη* aufweise (435 C).

So wird denn 436 A B die präzise Aufstellung des Problems gegeben, und dies ist ohne Zweifel eine grofse wissenschaftliche That Platos, deren er sich, wie der eindringliche, alle Einwände im voraus beseitigende Ernst der folgenden Untersuchung beweist, wohl bewufst ist. Der Satz der Identität und des Widerspruchs (439 B *οὐ γὰρ δή, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα τ' ἀναντία πράττοι*) auf ein konkretes Beispiel, von dem Dürstenden, der aus Vernunftgründen den Trank zurückweist, angewandt, ergiebt zunächst die Scheidung zweier *εἴδη* in der Seele, des *λογιστικόν* und des *ἐπιθυμητικόν*; die Anekdote endlich von Leontios, dem Sohne des Aglaion, mufs merkwürdigerweise dazu dienen, in summarischem Verfahren auch noch das dritte *εἶδος* der Seele, das *θυμοειδές*, welches Adeimantos nur vorübergehend desselben Wortstammes wegen mit dem *ἐπιθυμητικόν* zu identifizieren geneigt ist, von letzterem zu scheiden und als selbständiges Prinzip der Seele hinzustellen (440 A).

Die drei gefundenen Arten, Erscheinungsformen, *εἴδη* der Seele werden sodann aus der innern Erfahrung des Herzens heraus in ein gegenseitiges Verhältnis gesetzt: der *θυμός* schlägt sich bei einem Konflikt zwischen dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* stets auf die Seite des edleren Teils, ist aber nicht mit ihm identisch, denn, wie scherzhaft bemerkt wird, seien ja auch die Kinder gleich von Geburt an voll Zornes, zu Verstand aber kämen einige nie, andere aber erst sehr spät. Ernsthafter ist der Hinweis, dafs den Tieren zwar die Vernunft fehle, dagegen nicht der Mut, wobei Plato freilich ganz vergifst, dafs im ersten Entwurf sein Wächterhund gerade wegen seiner „philosophischen" Anlage zum Vorbild für die Staatswächter herhalten mufste.

So können denn (441 C) nach Feststellung der drei *γένη* oder *εἴδη* im Staat und in der Einzelseele die bei jenem ausführlich begründeten vier Kardinaltugenden kurz auf die Einzelseele übertragen werden. Sie ist weise durch das *λογιστικόν*, tapfer durch das *θυμοειδές*, über die dritte Tugend, die Besonnenheit, schlüpft Plato wohlweislich hinweg (441 D *καὶ τἆλλα πάντα πρὸς ἀρετὴν ὡσαύτως ἀμφότερα ἔχειν*, vgl. oben S. 12), und endlich gerecht nach Analogie des Staates, denn beiderseits üben die drei Teile die *οἰκειοπραγία*. Der oberste Seelenteil ist zur Herrschaft bestimmt, weil er weise ist und die Vorsorge für die ganze Seele überkommen hat; der mittlere hat der Bundesgenosse des herrschenden Teils zu sein; die Übereinstimmung beider wird durch zweckmäfsige Mischung der musischen und gymnastischen Erziehung erzielt. So zusammenstehend und zur Harmonie vereinigt sollen beide dem begehrlichen Teile vorstehen, welcher seinerseits zur unbedingten Unterwerfung verdammt wird.

Greller kann die innere Haltlosigkeit der aufgestellten Analogie nicht hervortreten, als gerade hier. Es wird gewarnt, den begehrlichen Teil der Seele nicht mit den Lüsten des Leibes anzufüllen, damit er nicht grofs und stark werde und alsdann nicht etwa mehr das Seine thue, sondern sich über seine Herren die Herrschaft anmafse und so gänzlich das Gleichgewicht der Seele vernichte. Wenn aber der begehrliche Teil thut, was seiner Natur gemäfs ist, so wird er auch auf Kosten der beiden andern Teile zu wachsen suchen; die Zumutung, sich von diesen beherrschen zu lassen, ist ihm einfach aufgenötigt, ist eine blofs äufserliche Bestimmung, die nicht in seiner Natur liegt.

Ferner fliefsen auch hier wieder die Begriffe der Besonnenheit und der Gerechtigkeit ganz in einander über. Wenn die erstere darin besteht, dafs der herrschende Teil und die beiden beherrschten darüber einig sind, wem die Herrschaft gebühre (442 D), so bleibt für die Gerechtigkeit nichts mehr zu thun übrig, und auch hier ist der Schriftsteller ehrlich genug,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sich dies merken zu lassen, wenn er 442 D Sokrates fragen läfst: „Wie aber, schwebt uns nicht dunkel vor, als ob die Gerechtigkeit doch etwas ganz anderes sein müsse, als wofür wir sie im Staate erkannten?“ Sein Mitunterredner hilft ihm natürlich auch diesmal schnell aus der Verlegenheit.

So wäre denn (443 B) der Traum zur Wirklichkeit geworden, und es bestätigt sich, dafs gleich von Anfang an bei der Stadtgründung der Typus der Gerechtigkeit getroffen worden ist. Jetzt aber ist dies Problem erweitert und vertieft worden: nicht aufs Äufsere geht jene *οἰκειοπραγία*, sondern innerlich soll jeder Teil der Seele das Seine thun und alle drei und wenn noch irgend welche andre dazwischen liegen sollten (vgl. Timaeus!), sollen harmonisch wie ein Akkord zusammenklingen und aus vielen völlig eins werden. Diesem Charakter soll die Seele treu bleiben in allen Beziehungen des Lebens und ihn immer wieder aus sich selbst heraus neu erzeugen.

Wenn sodann noch die Ungerechtigkeit als Gegenbild der Gerechtigkeit beleuchtet und daran anschliefsend[1]) im VIII. Buche durch Annahme der Degenerierung des Idealstaates vier neue Staatsformen, Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, und ebenso in der Seele vier analoge Seelenzustände abgeleitet werden, so übergehen wir dies als für unsere Frage nebensächlich und vervollständigen das Bild der Ausarbeitung des ersten Entwurfs nur noch durch die IX 580 D ff. aufgestellte Tafel der jedem Seelenteil eigentümlichen Begehrungen:

λογιστικόν — φιλόσοφος, φιλομαθής
θυμοειδές — φιλόνικος, φιλότιμος
ἐπιθυμητικόν — φιλοκερδής, φιλοχρήματος.

Das Bild von dem dreileibigen, aus einem chimärenhaften Ungeheuer, einem Löwen und einem Menschen zusammengewachsenen und mit einem menschlichen Leibe äufserlich umkleideten Wesen fafst endlich noch einmal die ganze Theorie von den Seelenteilen in grotesker Symbolik zusammen.

IV

Blicken wir auf den durchlaufenen Weg zurück und vergegenwärtigen uns noch einmal die platonische Theorie in dem Stadium des ersten Entwurfs. Zwar entspricht jene Teilung des Seelenlebens in *φιλόσοφον* und *θυμοειδές* ohne Berücksichtigung des *ἐπιθυμητικόν* nicht dem damaligen Standpunkt der platonischen Philosophie, wenn anders Platos dichterischer

---

1) Es kann uns nicht irre machen, dafs diese Untersuchung im Anfang des V. Buches in ganz äufserlicher Weise unterbrochen wird, um die noch rückständige Frage der Weiber- und Kindergemeinschaft nachzuholen, an welche alsdann noch andre allgemeinere Untersuchungen geknüpft werden. Die Geflissentlichkeit, mit welcher bei Wiederaufnahme des Fadens im VIII. Buch die ganze Situation aus dem Anfang des V. Buches genau reproduziert wird, um möglichst bequem wieder anknüpfen zu können, ist der beste Beweis, dafs Buch VIII und daran anschliefsend Buch IX ursprünglich in engem Zusammenhang mit dem Ende des IV. Buches verfafst sind. Auch Pfleiderer läfst Buch VIII und IX sich uno tenore an Buch V anschliefsen; dagegen Natorp a. O. S. 357. Ritter, „Unters. über Plato“ will mit seiner Tabelle S. 36—38 jeder Zerlegung der Rep. entgegentreten. Aber auch angenommen, dafs seine statistische Methode bei anerkannt einheitlichen Dialogen sichere Resultate erzielte, so wird ihr doch durch den begründeten Verdacht der Umarbeitung jeder Boden entzogen. Im vorliegenden Falle z. B. war der erste Entwurf in seiner ursprünglichen Gestalt schon deshalb nicht brauchbar, weil in demselben sicher andre Personen auftraten als in der späteren Rep. und im Timaeus; die Umarbeitung mufste also vor allem den Dialog treffen, auf dessen Formeln sich Ritter wie seine Vorgänger hauptsächlich stützt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Genius schon etwa ein Jahrzehnt früher im Phaedrus[1]) das Bild in mythischer Form erschaut hat, das philosophisch zu entwickeln ihm eine Lebensaufgabe geworden ist. Aber wohl giebt uns der erste Entwurf den Weg an, auf dem Plato zu dieser philosophischen Entwickelung fortgeschritten ist. Denn auch der erste Entwurf verbindet die Anfänge der Seelentheorie aufs engste mit der Staatstheorie und der praktischen Philosophie, so dafs schon hier das Gleichnis von den grofsen und kleinen Buchstaben, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, im Keime verborgen liegt.

Zunächst ist im ersten Entwurf von einer Aufteilung aller Seelenäufserungen nicht die Rede; es könnte die Seele ja noch andre Thätigkeitsformen umfassen als das *φιλόσοφον* und *θυμοειδές*, und thut dies nach Platos Ansicht auch, wie wir aus dem mythischen Bilde des Phaedrus wissen. Der Grund der einseitigen Hervorhebung jener beiden Seelenäufserungen liegt in der für den Wächterstand durchaus mafsgebenden, wenn auch sehr primitiven Analogie des Wächterhundes. Von der Terminologie des ersten Entwurfs stimmt mit der Rep. II (und dem Timaeus) nur der Name des zweiten Seelenteiles; an die Stelle des *φιλόσοφον* tritt in Rep. II das *λογιστικόν* ein, aber es fehlt auch hier nicht, sondern kehrt wieder als die dem *λογιστικόν* eigentümliche Lust. Begrifflich sind in Rep. I das *φιλόσοφον* und *θυμοειδές* noch keine *εἴδη*, *μέρη*, *γένη ψυχῆς*, sondern werden als *πάθη*, „Leidensformen", bezeichnet (376 A); es sind also nur verschiedene Zustände der einen ungeteilten Seele.

Zu der Auffassung einer selbständigeren Stellung dieser beiden Seelenäufserungen hat sodann, wie ich glauben möchte, die Auseinandersetzung des ersten Entwurfs über die Bestimmung der Musik und Gymnastik einen Schritt weiter geführt. Plato war von der Ansicht ausgegangen, dafs letztere sich auf den Körper, erstere auf die Seele beziehe, und der Umstand, dafs diese beiden Hauptmittel griechischer und speziell attischer Pädagogik von jeher so deutlich geschieden waren, konnte es nur begünstigen, das *φιλόσοφον* und *θυμοειδές* in ähnlicher Weise zu trennen und, wie dies bei der weitern Ausarbeitung geschehen ist (siehe oben S. 10), das erstere der Musik, das letztere der Gymnastik zur Ausbildung zuzuweisen.

Dies wirkt nun wieder auf Platos Gedanken über den Idealstaat zurück. Noch im ersten Entwurf waren die *ἄρχοντες* nur ganz beiläufig neben den *φύλακες* erwähnt worden, eine Sonderung in zwei verschiedene Stände war noch nicht eingetreten. Doch auf einmal gewinnen durch die, wie das IV. Buch der Republik hinlänglich beweist, in Platon sehr wirksame Macht der Analogie die einzelnen Glieder des sozusagen embryonalen Systems im Kopfe des Meisters Leben. Sie bekommen Sondergelüste und ruhen nicht eher, als bis sie sich zu einer nach Rechten und Pflichten wohlgeordneten Hierarchie ausgebildet haben. Die *ἄρχοντες* und *φύλακες* treten dem Leser fast unbewufst (vgl. oben S. 11) auseinander; erstere werden emporgehoben, letztere in die Stellung von Hülfsvölkern (*ἐπίκουροι*) herabgedrückt. Beide Stände ziehen nun die ihnen homogenen Seelenvermögen an, jene das *φιλόσοφον* oder *λογιστι-*

1) 403/2, vgl. Usener, Rh. Mus. 35. S. 331. Zeller[4] S. 540 nimmt als Abfassungszeit des Phaedrus das Jahr 394 an. Allerdings ist nicht zu leugnen, dafs der erste Entwurf einen viel unreiferen Eindruck macht als der anerkannt jugendliche Phaedrus; aber wer bürgt uns dafür, dafs wir dem jüngst von Pfleiderer hervorgehobenen Geständnis Platos im Symposion zufolge (vgl. oben S. 7 Anm. 1) in dem ersten Entwurf nicht eine litterarische Frucht der politischen Reformbestrebungen aus Platons frühester Zeit vor uns haben, die weit über den Phaedrus zurückreicht, wenn sie auch Aristophanes erst später kennen gelernt oder für die Zwecke der Komödie aufgegriffen hat? Es will mich überhaupt bedünken, als ob man bei antiken Werken oft die Abfassungszeit mit einer mathematischen Sicherheit bestimme, welche auf das alte Wort „habent sua fata libelli" viel zu geringe Rücksicht nimmt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

κόν, diese das θυμοειδές, und diese centrifugalen Kräfte erreichen es auch endlich, als für sich bestehende Seelenteile anerkannt und gleichsam konstituiert zu werden. Neben den beiden herrschenden Klassen aber hat allmählich auch der dritte Stand in Staat und Einzelseele gerade durch seinen prinzipiellen Gegensatz gegen die beiden herrschenden Stände grofse Bedeutung gewonnen und beansprucht nun gleichfalls, wenigstens als formell gleichberechtigtes Glied dem System des Ganzen eingefügt zu werden. Leicht und allen verständlich liefs sich nun diese Dreiteilung im Staate konstituieren, dessen Einteilung in verschiedene Stände, Klassen oder Kasten eine dem Griechen geläufige Anschauung war; sie sind die grofsen Schriftzüge, auf die Plato verweist, um mit ihrer Hülfe auch die kleineren und weniger deutlichen, die Stände oder Teile der Einzelseele, desto leichter zu entziffern.[1])

V

Erst auf dieser Stufe der Entwickelung kann auch die Seelentheorie des Timaeus, die ich hier als bekannt voraussetze, zum Vergleich herangezogen werden. Fassen wir vorweg die in beiden Dialogen für die Seelenteile angewandte Terminologie ins Auge, so ist bemerkenswert, dafs der Ausdruck μέρη, Teile, im Gegensatz zum einheitlichen Ganzen, nur in der Republik vorkommt, nicht aber im Timaeus. Und doch ist es gerade der Timaeus, der vor der Republik die Bestimmung der räumlichen Dislocierung und des ganz verschiedenen Ursprungs der Seelenteile voraus hat und also die faktische Trennung der Seelenteile am meisten betont. Doch erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch völlig aus dem genetisch-synthetischen Charakter des Dialogs, der einen so abstrakten und jedes Ursprungszeugnisses entbehrenden Begriff wie μέρος nicht duldet. Die Republik dagegen geht aus von der ganzen ungeteilten Seele und betont die Notwendigkeit der Teilung; das Resultat derselben sind die μέρη. Daneben findet sich einmal, und zwar ganz dem Charakter des Dialogs entsprechend, im Timaeus (71 D), das nicht so farblose μοῖρα.

Die Termini εἴδη und γένη finden sich in beiden Dialogen, doch so, dafs der erstere in der Republik, der letztere im Timaeus überwiegt; nimmt doch die Republik an Vorhandenem nach Mafsgabe seines Eintretens in die Erscheinung eine Scheidung vor, während der Timaeus die Entstehung der einzelnen Teile mythisch darstellt. Aufserdem finden sich noch die Benennungen ἤθη und τρόποι, und zwar in der Republik, ein Wink, dafs diese es vor allem mit praktischer Philosophie zu thun hat. Bedenkt man, dafs im ersten Entwurf die späteren εἴδη, γένη, μέρη, ψυχῆς noch als πάθη bezeichnet werden, so tritt der Abstand der beiden zeitlich getrennten Auffassungen in ein helles Licht.

Eine logische Vermittelung zwischen der Thatsache der einheitlichen Seele und seinen εἴδη, γένη, μέρη ist Plato noch nicht gelungen. Mit Recht macht Schultefs S. 25 auf die sprachliche Bedeutung der Endung -ικός, ικόν, wie sie in λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν vorliegt, aufmerksam, welche die von Aristoteles zuerst unterschiedenen beiden Kategorieen des Seins, die δύναμις und die ἐνέργεια, noch ungeteilt enthalte. Auch das ist ihm zuzugeben, dafs der dativus instrumentalis, wie er in der Republik 439 D (τὸ μὲν ᾧ λογίζεται, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ), 580 D

1) Durch Obiges erledigt sich auch die etwas einseitige Auffassung C. Liebholds a. O. S. 69: „Deinde cum nullo in dialogo ante libros de republica conscriptos tripartitio, quae vere dici possit, locum invenerit, nonne philosophus eam finxisse et excogitasse putandus est, ne sibi deesset, quo tria civitatis genera, ne dicam definiret, at certe explicaret?“ Und wie konnte Liebhold in diesem Zusammenhange vom Phaedrus absehen?

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(τὸ μὲν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται) und namentlich an der Stelle 436 A erscheint, wo Plato das Problem geradezu ins Auge fafst und es prinzipiell zu entscheiden sucht, dem Begriff „Vermögen" sehr nahe kommt. Dennoch würde es nicht richtig sein, die Seelenteile nun auch wirklich „Seelenvermögen" zu nennen, denn erstens wird, wie auch Schultefs a. O. hervorhebt, nicht der ganze Umfang der seelischen Ereignisse als die erfahrungsmäfsige Grundlage der Einteilung genommen (so schon Aristoteles περὶ ψυχῆς III 9 mit stillschweigender Kritik Platos), zweitens haben wir in den Seelenteilen, wie dies schon Porphyrius betont und neuerdings Chaignet[1]) überzeugend dargethan hat, nicht rein psychische, sondern ethische Kategorieen vor uns. Somit kann von Seelenvermögen nach unserm Sprachgebrauch bei Plato doch nur in ganz uneigentlichem Sinne die Rede sein, und wir ziehen es fortan mit Altmeister Zeller vor, die zu Teilen der Seele hypostasierten ethischen Kategorieen der Seele nun auch wirklich Seelenteile zu nennen, wodurch wir auch immer wieder auf die in dem Begriffe selbst liegenden und nur aus dem Ganzen des Platonismus heraus lösbaren Schwierigkeiten hingewiesen werden.

Ist also der Begriff der platonischen Seelenteile mit Hülfe der formalen Logik — und nur auf die Bedeutung einer Formalerklärung kann die Lehre von den Seelenvermögen, die Aristoteles begründet hat, Anspruch erheben — nicht genau zu definieren, so haben wir umsomehr Veranlassung, noch einen Blick auf den Inhalt der einzelnen Seelenteile zu werfen, zugleich mit Rücksicht auf ihre Vorgänger im ersten Entwurf. Der Wechsel der Benennung des obersten seelischen Prinzips, dort φιλόσοφον, hier λογιστικόν, bedeutet keineswegs eine Klärung nach der Seite des begrifflichen Denkens hin, dem das griechische λογίζεσθαι sonst genau entspricht. War im ersten Entwurf die ganze Seele philosophisch, so ist es in dem vollendeten System nach der Darstellung des IX. Buches der oberste Seelenteil, dessen eigentümliche Lust in der philosophischen Forschung besteht.

Der zweite, von Plato viel zu hastig erledigte Seelenteil, das θυμοειδές, erhält jetzt viel ausgedehntere Funktionen als der θυμός des ersten Entwurfs. Da Plato den Begriff dieses Wortes[2]) nirgends ausdrücklich definiert hat, es vielleicht auch bei seinen griechischen Lesern nicht nötig zu haben glaubte, so war es eine sehr verdienstliche Arbeit von P. Meyer[3]), denselben in seiner Bedeutung bei Plato und Aristoteles im Zusammenhang zu behandeln und festzustellen. Das Resultat ist für beide das gleiche (S. 65): „τὸν θυμὸν esse eam naturalem vim, qua ductus suam quisque propriam naturam explere studeat, quoque incitatus, quaecumque hanc naturam ipsi propriam tollere vel laedere conentur, fugiat, quae contra perfectiorem reddere possint, adpetat." Erst so läfst sich die eigentümliche, vielseitige Rolle verstehen, welche Plato diesem Seelenteil sowohl an sich, als in seinen Beziehungen zu den beiden andern Seelenteilen zuweist; fehlt es doch für ihn allen andern alten und neueren Sprachen an einem adäquaten Ausdruck, so dafs uns höchstens die Umschreibung „leidenschaftlicher Selbsterhaltungs- und Selbstvervollkommnungstrieb" übrig bleibt.[4]) Freilich wird es uns auch so schwer, aus der

---

1) De la Psychologie de Platon, Paris 1862 S. 231 ff. Er nennt die Dreiteilung une analyse de nos facultés morales. Geil a. O. S. 39 nennt die Seelenteile praktische Potenzen im Menschen.

2) Zutreffend Schultefs (gegen Steinhart) S. 35: „Θυμοειδές ist nichts als die adjektivische Ableitung von θυμός, welche zum Hauptwort in demselben Verhältnis steht, wie λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν zu ihren Substantiven; es bedeutet den Seelenteil, dessen Grundprinzip der θυμός ist."

3) Ὁ θυμός apud Aristotelem Platonemque, Bonnae 1876.

4) Vgl. V. Perathoner, Zur Würdigung der Lehre von den Seelenteilen in der platonischen Psychologie S. 14: „Das θυμοειδές stellt eine zweite und höhere Stufe des Strebens dar, welches aus dem unabweis-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Anekdote von Leontios das herauszulesen, was Plato will, die Notwendigkeit der Annahme des θυμοειδές und dessen Gegensatz zum ἐπιθυμητικόν. Ist es wirklich die schlechthin unsittliche Macht des letzteren, welche ihn zu der gräfslichen Augenweide hinzieht? Und wenn zum Schlufs von Plato behauptet wird, diese Rede beweise, dafs der Zorn (ὀργή als Wirkungsform des θυμοειδές) bisweilen gegen die Begierde streite, so kann von Zorn hier doch nur in bildlichem Sinne die Rede sein: Leontios zürnt gleichsam seinen Augen, deren Schaulust ihn wider Willen überwältigt. Bewundernswert ist der tiefe Blick, den Plato weiterhin, indem er diesen Seelenteil mit den beiden andern in Beziehung setzt, in das menschliche Herz thut; nichts aber ist mehr als diese Auseinandersetzung geeignet zu beweisen, dafs dieser Seelenteil und unser „Gefühlsvermögen" schlechterdings inkommensurable Gröfsen sind, dafs wir mitten auf dem Boden der Ethik stehen und von ganz zusammengesetzten und mit Vorstellungen des sittlichen Wertes verknüpften Zuständen der Seele vernehmen, statt auf ihre einfachsten Prinzipien zurückgeführt zu werden.

Auch bei dem dritten Seelenteil darf es uns nicht Wunder nehmen, dafs Plato nicht zu dem von Aristoteles ὀρεκτικόν genannten Begriff, unsern „Strebungen", „Trieben", vorgedrungen ist. Es giebt eben für Platos Seelentheorie keine in ethischer Hinsicht sich gleichgültig verhaltende Begriffe. Wir schreiben dem Trieb an sich ebensowenig wie der Lust sittliche Würde zu: für Plato war damit die Annahme ihrer Unsittlichkeit gegeben. Sicherlich würde Plato die Sinnlichkeit für seine ἄρχοντες und ἐπίκουροι am liebsten ganz unterdrückt haben, wie sie für die φύλακες des ersten Entwurfs gar nicht existierte. Allein dies ging einmal um der zum System hindrängenden Analogie willen nicht, andrerseits aber blieben, so sehr Plato sie auch beschränken möchte, doch immer Bedürfnisse übrig, die er als für das irdische Leben der Seele unumgänglich notwendige anerkennen mufste. Wenn aber dem so ist, so erhebt sich die Frage, warum Plato überhaupt die Sinnlichkeit als Teil der Seele aufgenommen hat. Wenn kein Lichtstrahl des göttlichen Geistes in diese Finsternis hineinleuchtet, warum hat er sie, wenn auch durch ein Mittelglied, verbunden mit dem Teil der Seele, der den Himmelsglanz der Wahrheit erfassen und sich ihm verähnlichen soll?

Es war dem Philosophen trotz seines Idealismus nicht möglich, die Mitwirkung der Seele bei den Lüsten des Leibes zu leugnen, wenn dieselbe ihm auch mehr passiv als aktiv erschien. Daher seine stete Klage, dafs die Seele in ihrem irdischen Leben auf so unentrinnbare Weise mit dem Leibe verkettet sei, dafs sie in Gefahr gerate, von demselben ebenso unkenntlich gemacht zu werden wie von Muscheln und Seetang der Meergott Glaukos. Aber eben um deswillen schien es notwendig, der Sinnlichkeit wenigstens für das irdische Dasein der Seele in dem System derselben Heimatsberechtigung zu geben, denn wie könnte sonst bei dem Satze, dafs nur Gleiches auf Gleiches wirken kann, eine Wechselwirkung beider angenommen werden? Sodann aber wie wäre die Einheit des Bewufstseins, überhaupt beziehendes Wissen möglich, wenn die Seele selbst nicht auch in den Trieben des Leibes gegenwärtig wäre?

Aber, wird man einwenden, hat nicht Plato selbst wiederum durch die Teilung der Seele jede Wechselwirkung illusorisch gemacht? Wo liegt bei ihm überhaupt noch die Einheit des Seelenlebens? Schon Aristoteles hat περὶ ψυχῆς 411 B 5 diese Frage aufgeworfen und sie mit scharfer Dialektik verneint. Trotzdem kann man behaupten, dafs Plato die Einheit der

---

baren Triebe erwächst, die Persönlichkeit in Wort und That geltend zu machen, Anerkennung des eigenen individuellen Wertes in den Augen der öffentlichen Meinung zu erringen, dem eigenen Willen neben und über dem Willen Anderer im kleinern oder gröfsern Kreise eine Achtung gebietende Stellung zu sichern."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Seele fort und fort voraussetzt.[1]) Und wenn wir ihn fragen wollten, welches der Wagenlenker sei, der die drei Seelenrosse, das vernünftige, das mutige und das begehrliche, nach seinem Willen zu lenken verstehe, so würde er uns entweder zurück auf den Phaedrus oder vorwärts auf das IX. Buch der Republik verweisen. Dort ist eben der Wagenlenker mit dem Doppelgespann zusammengewachsen, d. h. in dem obersten Seelenteil ist zugleich die Centralleitung des Ganzen. Und im Gleichnis des IX. Buches sind Mensch, Löwe und das chimärische Ungeheuer wiederum von einem menschenähnlichen Leibe umkleidet, d. h. der oberste Seelenteil ist zugleich zur Herrschaft über das Ganze berufen. Aber bei dem Gleichnis müssen auch wir es bewenden lassen; logisch vollziehen können wir die uns zugemutete Vorstellung von der Teilung und doch auch wieder Einheit der Seele nicht. Nur der bei Plato noch nicht entwickelte Unterschied des Vermögens und seiner in die Erscheinung tretenden Wirkung hat ihm diese Vorstellung ermöglichen können. So geht Einheit und Teilung des Seelenlebens, Plato fast unbewufst, fort und fort nebeneinander her, und nur der grofse Wert, den er auf die durch die Besonnenheit mit Hülfe der Musik und Gymnastik herbeizuführende Harmonie in der Lebensführung der drei Seelenteile legt, verrät uns, wie sehr Plato das Bedürfnis fühlte, neben der von ihm für das irdische Leben vollzogenen Teilung doch auch wiederum möglichst die Einheit der Seele zu retten.

VI

Wir haben uns bisher, abgesehen von der Übersicht über die Terminologie, lediglich an die Republik gehalten. Wenn wir jetzt zum Timaeus übergehen, so mufs zunächst nachdrücklich auf den grundverschiedenen Charakter beider Dialoge hingewiesen werden. In der Republik geht Plato von den Erscheinungen des Seelenlebens aus und sucht in streng philosophischer Analyse allgemeingültige Normen für dieselben zu gewinnen. Zudem ist dort die ganze Seelentheorie aufs innigste mit Fragen der praktischen Philosophie verwoben. Anders im Timaeus. Hier bilden nicht die psychischen, sondern die physischen Lebensformen den Hauptgegenstand, und durch die Gewalt dieser Elemente werden die seelischen Kräfte in einer Weise in die physische Organisation des Leibes eingeordnet, dafs sie Gefahr laufen, von den körperlichen Elementen gänzlich überwuchert zu werden. Sobald es einmal darauf abgesehen war, die Weltschöpfung aus Geist und Materie in der Weise des Timaeus zu entwickeln, mufste bei der Notwendigkeit, diese beiden Prinzipien im Menschen zu vereinigen, jene Theorie eine solche Form und Schärfe annehmen, mufsten die drei Seelenteile räumlichen Verhältnissen sich fügen und in getrennten Teilen des Körpers untergebracht werden; hier, wo wir mitten im Getriebe des Sinnlichen stehen, konnte Plato die Göttlichkeit und Unsterblichkeit der niedern Seelenteile auch nicht von ferne zugeben. Im Gegensatz ferner zu der analytischen Methode der Republik ist die Darstellung des Timaeus durchaus synthetisch, die Entstehung des Weltganzen in Form des Mythus erzählend. Der Dichterphilosoph erhält dadurch einen weiten und mit streng philosophischer Forschung unverträglichen Spielraum, von dem er denn auch einen so ausgiebigen Gebrauch macht, dafs er von den Höhen dichterischer Intuition nur erst ganz allmählich zu Stoffen herabsteigt, die dem menschlichen Bewufstsein nicht mehr so fern liegen. So ist also der Unterschied der beiden Werke ein so fundamentaler, dafs er die Frage nach der zeitlichen Priorität fast in Schatten stellt; doch habe ich am Ende des ersten Abschnittes darzuthun versucht, dafs man den die Seelentheorie enthaltenden Teil der Republik vor dem

1) Vgl. Perathoner a. O. S. 16.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Timaeus wenn auch nicht veröffentlicht, so doch abgefafst zu denken habe; man wird es für Platos Geist nur ganz folgerichtig finden können, wenn er nach Aufstellung und Lösung des Problems, ob die drei von ihm angenommenen Seelenäufserungen auf drei von einander gesonderte Seelenteile zurückzuführen seien, im Timaeus einen Schritt weiter geht und die drei Seelenteile nun auch räumlich trennt. Darum aber brauchte die Veröffentlichung jenes Teiles der Republik doch noch keineswegs dem Timaeus vorauszugehn; letzterer bot des Neuen und Wunderbaren dem Leser so viel, dafs die räumliche Trennung der Seelenteile um so weniger auffiel, als diese Theorie schon durch den Phaedrus vorbereitet war. Ich glaube überhaupt, dafs Plato hier, wo es sich nicht um Abwehr und Angriff, sondern um den ruhigen Ausbau seiner eigenen philosophischen Ideeen handelte, auf sein etwaiges Lesepublikum nur sehr geringe Rücksicht nahm, daher wenigstens in diesem Falle die Reihenfolge der Abfassung noch keineswegs mit derjenigen der abschliefsenden Veröffentlichung identisch zu sein braucht.

Welches ist nun das gegenseitige Verhältnis des Timaeus und der Republik? Sie stimmen darin überein, dafs beide, letztere ausschliefslich, ersterer zum grofsen Teil, auf das irdische Leben der Seele sich beziehen. Für die Republik wird dies im X. Buch (612 A) ausdrücklich bemerkt, für den Timaeus ergiebt es sich einfach aus seiner ganzen physischen Tendenz. Die beiden Hauptunterschiede hingegen sind die, dafs die Republik weder von einer räumlichen Trennung noch, wenn wir vorläufig von Buch X absehen, von der Unsterblichkeitsfrage irgend eine Andeutung enthält. Dies erklärt sich einfach aus der Tendenz der beiden Dialoge: Der Timaeus beschreibt die Schöpfung der Weltseele und des von ihr belebten Weltalls bis zu den Menschen und Tieren herab; der Weltseele analoge göttliche und unsterbliche Seelen werden in die Körper eingepflanzt und dort mit einer doppelt geteilten sterblichen Art von Seele vereinigt: die Republik (excl. Buch X), welche auf eine Prae- oder Postexistenz der Seele keine Rücksicht nahm, hatte auch zunächst keine Veranlassung, auf die Unsterblichkeitsfrage einzugehen. Der Timaeus geht durchweg auf teleologische Verknüpfung der seelischen Prinzipien mit dem Körper aus und kommt so naturgemäfs zu einer räumlichen Fixierung der Seelenteile: die Republik berücksichtigt den Körper kaum und hat daher keinen Grund, eine solche Fixierung vorzunehmen. Diese Antithesen sind ein Beweis dafür, wie sehr Plato in jedem Fall der einmal angenommenen Tendenz seiner Werke treu bleibt, und wie wenig man aus einem Werk auf den Umfang einer bestimmten philosophischen Lehre schliefsen darf. Es ist ein seltenes und unschätzbares Glück, dafs höchst wahrscheinlich uns von Platos Schriften keine für die Nachwelt bestimmte Zeile verloren gegangen ist. Aber angenommen, der Timaeus sei für uns spurlos verschollen, wer würde aus der Republik auf eine räumliche Trennung der Seelenteile, wer im entgegengesetzten Falle aus dem Timaeus auf eine so weitgehende Verwertung der Seelenteile für die Tugendlehre und den Idealstaat geschlossen haben?

Und so ergänzen sich Timaeus und Republik und stellen vereinigt den ganzen Inhalt der platonischen Seelentheorie dar. Ja selbst durch die von der verschiedenen Tendenz der beiden Werke in der begrifflichen Bestimmung der Seelenteile herbeigeführten Unterschiede ergänzen sie sich gegenseitig. Da die Seelenteile im Timaeus heterogenen Ursprungs sind, so ist freilich nicht abzusehen, wie sie sich zu der von Plato geforderten Einheit zusammenschliefsen sollten; die Republik dagegen gelangt von der Einheit ausgehend durch logische Operation zur Dreiteilung. So ist die Richtung der Dreiteilung in beiden Dialogen eine entgegengesetzte; auf halbem Wege begegnen sie sich und so erringt die formale Logik eine unwillkürliche Anerkennung. Denn in der Mitte zwischen der Einheit und den drei Teilen steht der Begriff „Vermögen“, weil er die Kraft der einen Substanz in Teile zu zerlegen erlaubt,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ohne den Begriff der Einheit aufzuheben. Von zwei entgegengesetzten Punkten also ausgehend hat Plato diesem ihm dunkel vorschwebenden Begriff beizukommen gesucht, von der Einheit zur Dreiheit, von der Dreiheit zur Einheit hinstrebend.

Solche Betrachtungen müssen uns denn auch in der Beurteilung der räumlichen Trennung der Seelenteile im Timaeus einige Zurückhaltung auferlegen. Mit einer einfachen Verurteilung derselben ist es nicht gethan. Die unsterbliche göttliche Seele existiert nach Plato in völlig unvermischtem Zustand nur aufserhalb des Leibes. Sobald sie aber in diesen gebannt ist, zieht sie gleichsam das Leibliche an, und die physischen Elemente bemächtigen sich der psychischen. An dem noch uns unbegreiflichen Übergang der einen in die andern hat sich auch Plato in der verschiedensten Weise abgemüht. Wir wissen heute nur so viel, wo dieser Übergang stattfindet, im Gehirn, dem Centralorgan aller motorischen und sensiblen Nerven; wir wissen, dafs es nur eine für die Schönheit des Lebens unerläfsliche Täuschung ist, wenn wir unmittelbar empfindend in jedem Teil unseres Körpers gegenwärtig zu sein glauben (Lotze). Plato war ebenso wie Aristoteles die Existenz der sensiblen und motorischen Nerven, der Zwischenträger des äufsern und innern Lebens, völlig unbekannt; was Wunder, dafs er, einmal ausgehend von den physischen Kräften, welche in der Brust und im Unterleib ihren Sitz haben, die mit diesen verbundenen seelischen Erscheinungen nicht bis zu ihrem Urquell und Angriffspunkt, dem Gehirn, hinauf verfolgte, sondern da, wo ihre Wirkung im Leibe hervortrat, zwei wenn auch untergeordnete Brennpunkte seelischen Lebens annahm. Er sorgt dabei aber für eine Verbindung der letzteren mit dem Sitz der eigentlichen göttlichen Seele, indem er die wichtige Verbindung des Gehirns mit dem Rückenmark konstatiert und sich das sterbliche Geschlecht der Seele in demselben „verankert“ denkt: hier hatten die Götter, um das Seelenleben mit dem leiblichen Dasein zu verbinden, die Fesseln des Lebens einwurzeln lassen. Dafs durch solche Mittel eine Seeleneinheit nicht erreicht werden kann, liegt auf der Hand. Und wenn sich Plato ferner das gesamte seelische Leben im Mark des ganzen Knochengerüstes in gröfserer oder geringerer Dichtigkeit ausgebreitet denkt, wenn er in phantastischer Physiologie Lunge und Leber heranzieht, um zwischen den centrifugalen Teilen der Seele eine man weifs nicht ob körperliche oder geistige Verbindung herzustellen, so sind dies dem Materialismus nahekommende Vorstellungen, die aber ebenso wenig wie dieser eine Einheit der Seele bewerkstelligen können.

Müssen wir aber einerseits die Bilder dieser bunten Phantasie auf sich beruhen lassen, so mufs andrerseits doch hervorgehoben werden, dafs Plato der physiologischen Wahrheit näher kommt als Aristoteles, der Platos Seelenteilung verurteilt. Dieser setzt die empfindende Seele ebenso wie seine vier übrigen Seelenvermögen nicht in das Gehirn, sondern in das Herz, während das Gehirn nur als Kühlungsapparat für das Herz in Betracht kommt. Ist ferner das Herz auch Centralorgan, so hat doch auch Aristoteles eine völlige Koncentration des Seelenlebens nicht erreicht. Denn drei Sinne, Gesicht, Geruch und Gehör, liefsen sich um ihrer mit dem Kopfe verbundenen Organe willen nicht nach dem Herzen verlegen, auch der Tastsinn und als ihm untergeordnet der Geschmacksinn konnte nur zur Not im Herzen untergebracht werden.

Wenn also noch Aristoteles sich so weit von dem physiologischen Sachverhalt entfernte, so haben wir um so eher Grund, die im Timaeus behauptete Dislokation der Seelenteile für Platos Ernst zu halten[1]), wenn auch der Mythus über dieselbe den mildernden Schleier

1) Anders Geil a. O. S. 45: „Dem Umstand, dafs Plato im Timaeus jedem Seelenteil einen eigenen Wohnsitz zuerteilt, messe ich keine Bedeutung für die Lehre bei.“ Er erklärt dies aus der Gewohnheit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

breitet, gleichsam zum Zeichen, wie gewagt es dem Philosophen vor sich selbst erschien, eine so schwierige Frage, deren Lösung nach seiner Ansicht allein einem göttlichen Geiste möglich ist, in rein philosophischer Form zu behandeln. Mit der angedeuteten Beschränkung jene Ansicht Platos ernst zu nehmen, bin ich um so eher geneigt, als das wohl fast gleichzeitige, drastische und groteske Gleichnis des IX. Buches (588 C ff.) im Grunde doch auch nichts anderes besagen will, ja erst durch den Timaeus die richtige Ausdeutung erhält: Mensch, Löwe und fabelhaftes Ungeheuer werden äufserlich mit einem menschlichen Leibe umhüllt, so dafs es uns überlassen bleibt, innerhalb des letzteren die einzelnen, auch nach ihrer Ausdehnung abgestuften Bestandteile nach Mafsgabe des Timaeus anzuordnen. Der paränetische Wert des Gleichnisses kann auf diese Weise nur gewinnen.

VII

Nächst der räumlichen Trennung war die generische Verschiedenheit der Seelenteile dem Timaeus eigentümlich gewesen. Gerade die Frage nach der letzteren hat lange fast allein im Mittelpunkt der auf die platonische Seelentheorie gerichteten Forschung gestanden und der um sie entbrennende Kampf ist durch die Hereinziehung des Phaedrus unnötig verschärft worden. Im Phaedrus (p. 246) werden unter dem Bilde der Seelenrosse noch der *θυμός* und die *ἐπιθυμία* mit zur unsterblichen Seele gerechnet und nur der Leib wird als das Sterbliche am Menschen bezeichnet; im Timaeus dagegen bilden der zweite und dritte Seelenteil das sterbliche Geschlecht der Seele. Diesen Widerspruch auszugleichen haben besonders K. Fr. Hermann, Schulbach und Perathoner unternommen. Hermann suchte für die Flügelrosse und den Wagenlenker eine andre Auslegung im Anschlufs an den Scholiasten Hermias, hat aber keine Nachfolge gefunden.[1]) Einen andern Weg schlug Schulbach ein: die Worte des Timaeus *ἀθάνατον καὶ θνητὸν γένος ψυχῆς* verflüchtigt er zuerst in *τὸ βέλτιστον καὶ μοχθηρότατον* und konstatiert sodann, dafs *μοχθηρότατον* nicht hindre, dafs im Timaeus die ganze dreigeteilte Seele als unsterblich gedacht werde; und das stimmt ja vortrefflich mit dem Phaedrus! Viel feinsinniger hat denselben Weg V. Perathoner beschritten (S. 20 ff.). Die Eigentümlichkeit der mythischen Darstellung des Timaeus bestehe darin, dafs das Seiende in der Form des Werdenden und das Psychische in der Form des Wahrnehmbaren erscheine. Das metaphysische Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Höhern und Niedern, dem Vollkommneren und Unvollkommneren werde dadurch bezeichnet, dafs Plato der Seele anstatt einer anfangslosen nur eine zeitliche Praeexistenz gebe; die anfangslose Menschenseele werde gebildet, jedoch später als die anfangslose Weltseele, in demselben Mischgefäfse geformt und aus denselben Elementen, nur nicht in derselben Reinheit (41 D). Der Mythus, der die Seele, insofern sie Geist ist, als geworden darstelle, könne nun noch weiter gehn und die niedere Seite des Seelenlebens erst entstehen lassen mit der Versetzung in den sterblichen Leib, was wieder deren Hinschwinden zugleich mit dem Körper bedinge. Dies Entstehen aber und Vergehen der beiden niedern Seelenteile bezeichne nur den geringeren Wert dieser beiden, der einen

---

aller Kosmologen, der Seele einen Sitz im Leibe zu bestimmen und glaubt, dafs Plato sich habe populär ausdrücken wollen. Danach sehen freilich Platos eigne Worte im Timaeus 72 D nicht aus: *Τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ, καὶ μεθ' ὧν, καὶ δι' ἃ χωρὶς ᾠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθές, ὡς εἴρηται, θεοῦ ξυμφήσαντος τότ' ἂν οὕτω μόνως διισχυριζοίμεθα· τό γε μὴν εἰκὸς ἡμῖν εἰρῆσθαι καὶ νῦν καὶ ἔτι μᾶλλον ἀνασκοποῦσι διακινδυνευτέον τὸ φάναι, καὶ πεφάσθω.*

1) Hermann, de part. an. imm. sec. Pl., Progr. Gött. 1850; noch zuletzt hat Schultefs a. O. S. 15 ff. eine treffende Widerlegung geliefert.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Seele inhärierenden Kräfte, welche ohne Körper wegen des Mangels der Objekte in der jenseitigen Welt Vermögen ohne Energie seien, im Gegensatz zum *λογιστικόν*, das auch im Praeexistenzzustande der Seele thätige, in Wirksamkeit begriffene Kraft sei. Die Unsterblichkeit im strengen Sinne des Wortes könne demnach nur von der Seele schlechthin ausgesagt werden. Von den Teilen sei „unsterblich" das *λογιστικόν*, insofern es mit den Ideeen verwandt sei und wie nie anfange, so nie aufhöre sich als Energie geltend zu machen; „sterblich" seien die beiden andern Seelenteile in dem Sinn, weil ihre Energie bedingt sei von der Verbindung der Seele mit der Erscheinungswelt, während sie in der transscendenten Welt nur als ruhende Vermögen, als Wirkungsfähigkeiten, der Seele angehören.

Diese Beweisführung unterliegt schwerwiegenden Bedenken: es wird hier mit Begriffen operiert, welche, wie wir oben gesehen haben, Plato noch durchaus fremd waren. War es Plato noch nicht gelungen, Einheit und Teilung der Seele durch den Begriff des Vermögens und der Energie logisch zu vermitteln, so erscheint es um so gewagter, den noch viel komplizierteren Begriff des ruhenden Vermögens, der latenten Energie bei ihm vorauszusetzen oder in ihn hineinzudeuten. Es müfste erst bewiesen werden, dafs Plato denselben gekannt oder dafs er wenigstens seinem Geiste in annähernd fafsbarer Gestalt vorgeschwebt hat, wenn wir nicht der Gefahr erliegen wollen, die Normen unseres eigenen Denkens in den Platonismus hineinzutragen. Zweitens aber gilt doch auch für jene Verflüchtigung des *θνητόν* zum blofsen Ausdruck des Minderwertigen das Wort: sunt certi denique fines! Im Bereich des *ἀθάνατον* und *θεῖον* mögen immerhin verschiedene Stufen der Vollkommenheit in dem successiven Werden ihren mythischen Ausdruck finden; die breite zwischen dem Unsterblichen und dem Sterblichen befestigte Kluft jedoch kann weder ausgefüllt noch überbrückt werden; hier scheitern alle Interpretationskünste. Endlich aber wird auch durch jene Deutung die schwierige Frage nicht gelöst, wie es denn komme, dafs im Phaedrus die beiden Seelenrosse schon in der Praeexistenz den Wagenlenker zum Irdischen hinabziehen, dafs die niedern Seelenkräfte schon im vorirdischen Dasein eine Wirksamkeit entfalten, welche doch nur erst eine Folge der spätern Entwickelung[1]), der Einpflanzung der Seele in den Körper, sein könnte.

Demgemäfs ist sicherlich für das *θνητὸν γένος ψυχῆς*, wie es der Timaeus lehrt, die eigentliche Wortbedeutung festzuhalten, dagegen für die abweichende Gestaltung der Lehre im Phaedrus eine zutreffende Erklärung zu suchen. Zeller[4] S. 820 findet mit Recht die Unsterblichkeit der beiden Seelenrosse darum notwendig, weil sonst nichts wäre, was die Seelen in der Praeexistenz zum Abfall von ihrer göttlichen Bestimmung verleiten könnte. Jedoch hängt dieselbe noch viel inniger mit dem Zweck der ganzen Liebesrede im Phaedrus zusammen, wie dies Rudolf Hirzel in seiner Habilitationsschrift „Über das Rhetorische und seine Bedeutung bei Plato" S. 35 ff. in feiner und überzeugender Weise nachgewiesen hat. Im Gegensatz zu der ersten Liebesrede des Phaedrus, wo alle Liebe rein körperlichen Ursprung haben soll[2]),

1) Deuschle, Über plat. Mythen, Hanau 1854 S. 21.

2) Merkwürdigerweise haben wir hier eine Art Zweiseelentheorie. Phaedr. 237 DE werden zwei Triebfedern des Menschen unterschieden, *ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου... δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα, ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.* Diese Auffassung des Menschen als eines rein sinnlichen Wesens, dem das Streben nach dem Guten etwas von aufsen Gekommenes, Anerzogenes ist, hängt eng mit dem Zweck der ersten Liebesrede zusammen, Hirzel S. 15 ff. Diese Stelle ist gleichsam das Gegengewicht für die gerade entgegengesetzte Darstellung des Phaedrusmythus bezüglich der Zuteilung der beiden Seelenrosse zu dem Unsterblichen und sollte füglich diejenigen warnen, welche der letztern zu grofse Bedeutung beimessen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wird in der zweiten Liebesrede aller Liebe ein durchaus geistiger Ursprung gegeben (Hirzel S. 32—34). Nun ist aber die Liebe eine Leidenschaft, durch welche die Begierden des Menschen erregt werden. Sollte also die Liebe nicht doch zum Teil auf körperlichen Ursachen beruhen, so mufste auch die Begierde nicht aus einem körperlichen, sondern konnte blofs aus einem geistigen Grunde abgeleitet werden. Der Lenker des Seelengespanns ist es, der zuerst den Eindruck der Liebe empfängt und sie den beiden andern Teilen mitteilt, die dadurch mit dem Geiste aufs engste verbunden und somit von dem Körper getrennt werden. Somit sind die drei Teile aufs engste mit einander verwachsen und bestehen in dieser Verbindung unabhängig vom Körper, sind also auch alle in gleicher Weise unsterblich. Durch die Annahme einer nur geistigen Liebe als einer vom Geiste ausgehenden und die ganze Seele beflügelnden Leidenschaft im Phaedrusmythus ist also jene Auffassung von der unauflöslichen Verbindung, in welche die niederen Seelenteile zu den höheren gesetzt werden, bedingt; sie ist von Plato nur dem Zweck des Mythus zu Gefallen aufgestellt, aber im Ernste schwerlich von ihm geteilt worden.[1]) Mit dem Fortfall dieses Zweckes tritt auch wieder die ursprüngliche Meinung Platos in ihr Recht ein, und so werden denn dieselben Begierden und Leidenschaften, die in der zweiten Liebesrede des Phaedrus auf geistigen Ursprung zurückgehen, wie schon in der ersten Liebesrede, so im Phaedon, im Timaeus und in der Republik wieder auf körperlichen Ursprung zurückgeführt.

Ist also die Unsterblichkeit der beiden niedern Seelenteile im Phaedrus ausreichend erklärt, so haben wir nach dieser Seite hin kein Recht, eine tiefere Wandlung[2]) in Platos philosophischen Ansichten anzunehmen.[3]) Republik und Timaeus sind die Grundpfeiler der platonischen Seelentheorie; hier haben wir mit der Zurückhaltung, die er selbst mehr als einmal sich auferlegt, Platos wahre Meinung zu suchen.[4])

Endlich bereitet noch der Mythus des X. Buches der Republik Schwierigkeiten. Mit Recht fragt Zeller[4] S. 850: „Wie kann die körperliche Seele noch am Sinnlichen hängen, wie kann sie durch die Anhänglichkeit an das Irdische und die falsche Schätzung der äufsern Güter zu den stärksten Mifsgriffen in der Wahl ihres Lebensloses verleitet, wie für ihr diesseitiges Verhalten im Jenseits gestraft werden, wenn sie mit dem Körper auch ihren eigenen sterblichen Teil, den Sitz der Begierden, der Lust und des Schmerzes abgelegt hat?“ Eine befriedigende Antwort auf diese Frage giebt es allerdings nicht. Die strikte Konsequenz der Lehre von den Seelenteilen wäre die Unmöglichkeit einer Vergeltung des Bösen im Jenseits, da ja alsdann der oberste Seelenteil rein und unbefleckt aus dem irdischen Leben hervorginge. Und dies streitet wiederum gegen alle Grundsätze der platonischen Ethik. Darum eben flüchtet Plato, zumal es ihm hier nur auf seinen paränetischen Zweck ankommt, in die poetischen Gefilde des Mythus, um nicht von der Konsequenz des Dogmas in die Enge getrieben zu werden;

---

1) Es ist mir unfafslich, wie C. Ritter, „Untersuchungen über Plato“ S. 113, Hirzels Worte dahin hat mifsverstehen können, dafs die Dreiteilung der Seele zu gar keiner Zeit Platos wahre Meinung gewesen sei.

2) Eine Klärung derselben durch die nachfolgende Republik ist damit nicht ausgeschlossen; vgl. unten Abschnitt X.

3) Selbst die Lehre des Phaedrus mit Zeller[4] S. 843 Anm. 3 noch unentwickelt zu nennen, dürfte nicht ganz zutreffend sein. Jedenfalls ist die Anschauung der drei Seelenteile schon vollständig in Plato lebendig gewesen, sonst hätte er den Seelenwagen einspännig fahren, d. h. den mittleren Seelenteil hier unterdrücken können, da er für den Zweck des Mythus entbehrlich war. Geil a. O. S. 45 nimmt an, dafs Plato später (Rep. und Tim.) davon abgekommen sei, an die Unsterblichkeit der ganzen Seele zu glauben.

4) Vgl. auch Zeller[4] S. 843 Anm. 3.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

allerdings eine Anerkennung der Thatsache, dafs seinem Idealismus die Ableitung des Sinnlichen unmöglich ist.[1]) Der Timaeus leitet den Ursprung desselben von der Einpflanzung der Seelen in den Körper ab, und diese weifs selbst der Allvater den Seelen gegenüber nicht anders zu rechtfertigen, als durch das eherne Gesetz der Notwendigkeit; um die Spindel, die im Schofse der ehernen Notwendigkeit ruht, dreht sich im X. Buche der Republik das Weltall; schon im Phaedrus (248 C) wird dem Gesetz der Adrasteia eine grofse Bedeutung für das künftige Geschick der praeexistierenden Seelen zugeschrieben.[2]) In dieser letzten Instanz gleicht sich also die verschiedene Auffassung der Republik, des Timaeus, vielleicht auch des Phaedrus aus: für den Philosophen, der bei seinem Idealismus den Ursprung der Sinnlichkeit, des Bösen nicht zu erklären vermag, ist die „dira necessitas" „ultima ratio".

VIII

Der Lehre des Phaedrus, der Republik und des Timaeus von der dreigeteilten Seele steht der aus der Einheit und Ungeteiltheit der Seele hergeleitete vierte Unsterblichkeitsbeweis des Phaedon gegenüber (77 B ff.). Schultefs (a. O. S. 52 ff.), der deshalb ein zeitliches Nebeneinander dieser Ansichten für unmöglich erklärt und das Feldgeschrei „Phaedon — Phaedrus" erhoben hat, ist schon von Zeller[4] S. 843 Anm. 3 treffend widerlegt worden; dennoch seien uns einige Bemerkungen hierüber gestattet. Jener Unsterblichkeitsbeweis soll nach Schultefs bezeugen, dafs Plato im Phaedon nur einen Dualismus von Körper und Seele, noch nicht einen solchen innerhalb der Seele selbst kennt; im Phaedrus kenne er den letzteren, folglich müsse der Phaedon vor dem Phaedrus verfafst sein. Aber Plato ist kein philosophischer Systematiker, sondern ein philosophischer Dichter, wenigstens für uns, die wir uns an seine Dialoge halten müssen; die besten derselben sind poetische Kunstwerke und wollen als solche verstanden und genossen werden. Und dies gilt von wenigen Dialogen so wie vom Phaedon. Eine wunderbare Ruhe und Heiterkeit ist über dies herrliche Werk ausgegossen, welches der Schüler dem Meister als schönstes Ehrendenkmal gestiftet hat. Würde diese heitre Ruhe, die das Bild des sterbenden Sokrates verklärt, nicht auf einmal einer ängstlichen Unruhe Platz machen, wenn sich das Gespenst der dreigeteilten Seele im Hintergrund erhöbe? Diese Frage wirft Schultefs auf, und da sie unbedingt bejaht werden mufs, so fragt es sich weiter, wen wir für das Fehlen der Dreiteilung verantwortlich zu machen haben, Plato, den Philosophen, oder Plato, den poetischen Künstler. Auch hier sei auf den grofsen Unterschied zwischen dem Charakter des Phaedon einerseits und demjenigen der Republik und des Timaeus andrerseits hingewiesen; den Phaedrus können wir nach der obigen Darlegung seiner Sonderstellung hier ganz bei Seite lassen. Republik und Timaeus betreffen das irdische Leben der Seele, das Thema des Phaedon ist die Seele, befreit aus dem Gefängnis dieses Leibes. Und so sagen wir mit Steinhart (IV S. 440) und Zeller (a. O.), dafs im Phaedon das Grundwesen der Seele, wie es im irdischen Leben in dem Philosophen, der zu sterben trachtet, relativ am reinsten gefunden wird, im Staate und im Timaeus ihr Hervortreten in die Erscheinung vermittelst des Körpers hervorgehoben werde. Es ist ein vergebliches Bemühen, wenn Schultefs diese beiden Auffassungen als unvereinbar und als einen Bruch der platonischen Überzeugung darzustellen versucht. Die Seele, deren Unsterblichkeit der Phaedon beweist, ist nichts anderes als das *λογιστικόν*, dessen eigentümliche Lust das *φιλόσοφον* ist, und als das unsterbliche göttliche Kleinod, welches nach dem Timaeus unmittelbar aus der Hand des Allvaters dem Menschengeschlecht verliehen wird. Die Ver-

1) Vgl. das Kapitel „Keine Ableitung des Sinnlichen" bei Zeller[4] 747 ff.

2) Auch Geil a. O. S. 35 findet im Phaedrus einen fatalistischen Zug.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bindung aber mit dem Körper führt auch im Phaedon die Zustände der Seele herbei, welche in der Republik und im Timaeus zwar als Teile der Seele bezeichnet werden, von Natur aber ungöttlich und sterblich sind.[1])

Es findet also nur ein formeller, nicht ein prinzipieller Gegensatz zwischen beiden Auffassungen statt, es sind nicht zwei Standpunkte, die unvereinbar wären, sondern es ist nur eine verschiedene Stellungnahme zu derselben Frage je nach der Natur und Tendenz der betreffenden Dialoge; freilich ist dieser formelle Unterschied ein Zugeständnis, welches die formale Logik von den hohen, himmlischen Anschauungen erzwingt, sobald sie sich in das irdische Dasein und unter die Herrschaft der Begriffe herabbegeben.

Zuletzt aber ist es nicht richtig, wenn Schultefs (S. 57) gegen Susemihl, Prodromus S. 85, behauptet, von einer Beschränkung der *ψυχή* auf das *λογιστικόν* sei im Phaedon nicht die geringste Andeutung zu finden, dieselbe hätte, falls sie in Platos Absicht lag, mit klaren Worten ausgesprochen werden müssen; eine Forderung, die den Charakter des Dialogs als poetisches Kunstwerk zu wenig berücksichtigt. Dennoch hat Plato seine Meinung klar genug angedeutet. Zu dem Geschlecht der Götter, heifst es 82 B ff., kann niemand gelangen aufser wer die Philosophie richtig betrieben hat (*οἱ ὀρθῶς φιλοσοφήσαντες*, auch *φιλομαθής*) und durchaus rein abgeschieden ist; diese scheiden sich so von der grofsen gewinnsüchtigen Menge (*οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι*), sowie von den Herrschsüchtigen und Ehrgeizigen (*οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι*). Es treten also hier die den drei Seelenteilen zukommenden Begehrungen auf, wie sie unsre Tafel auf S. 15 darstellt, gewifs ein so deutlicher Wink, als es nur immer der Charakter des Dialogs als Kunstwerk gestattete, wie Plato das Verhältnis des Phaedon zu seiner Theorie von der dreigeteilten Seele aufgefafst wissen wollte.[2]) Die Tafel des IX. Buches war, als Plato den Phaedon schrieb, entweder schon aufgezeichnet oder schwebte doch seinem Geiste völlig klar vor; um wie viel mehr die grundlegende Erörterung des IV. Buches.

IX

Wir haben bisher bei Besprechung der Republik das X. Buch absichtlich aufser Betracht gelassen; hier ist der Punkt, wo dasselbe mit seinem Unsterblichkeitsbeweis (608—612) in die Diskussion einzutreten hat.

Der erste Teil des X. Buches hatte sich in lebhafter Polemik gegen Antisthenes[3]) gewendet, der die in den ersten Büchern vorgetragenen Ansichten Platos über die Poesie und besonders über Homer heftig angegriffen hatte. Auch die Übergangspartie zu dem mythischen Teil, der den Schlufs des ganzen Werkes bildet, hat eine solche ganz spezielle Veranlassung, den voraufgegangenen Phaedon und die Kritik, welche derselbe unversöhnliche Gegner Platos mit Rücksicht auf diesen Dialog an der Seelentheorie der Republik geübt hatte. Schultefs (S. 58 ff.) zieht aus diesen Kapiteln gerade den entgegengesetzten Schlufs als den, welchen Plato mit ausdrücklichen Worten uns nahe legt; aber auch sonst verlohnt es sich vielleicht, auf dieselben etwas näher einzugehen.

---

1) Geil a. O. S. 33 findet im Anschlufs an Windelband, „Gesch. der alten Philosophie“ S. 120, dafs im Phaedon *θυμός* und *ἐπιθυμία* als Formen der einheitlichen Seele in der unsterblichen Seele vereinigt seien. Dagegen mit Recht Zeller[4] S. 844 Anm.

2) Auch Perathoner hat a. O. S. 23 f. die Bedeutung dieser Stelle erkannt und beruft sich noch auf die im Phaedon 94 D und in der Rep. 441 B in gleichem Sinne verwandte Homerstelle.

3) Vgl. F. Dümmler, Antisthenica.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die gröfsten für die Tugend ausgesetzten Preise, beginnt Sokrates (608 C), sind noch gar nicht zur Sprache gekommen, denn sie trägt nicht blofs Früchte für die kurze Spanne des irdischen Lebens, sondern für die Ewigkeit; denn die Seele ist unsterblich. Ganz verwundert erklärt Glaukon, davon noch nie gehört zu haben. Das ist nicht schwer zu beweisen, antwortet Sokrates, und bringt nun den Beweis, der angeblich an Stelle des durch die Dreiteilung der Seele hinfällig gewordenen, auf die Einfachheit des Seelenwesens sich stützenden vierten Unsterblichkeitsbeweises im Phaedon treten soll. Jedes Ding kann nur durch die ihm angestammte Schlechtigkeit zu Grunde gehen. Die schlechte Beschaffenheit des Leibes, als aufserhalb der Seele liegend, oder selbst der Tod können dem Sein derselben nichts anhaben, ebensowenig aber die inneren Übel der Seele, Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit und Unwissenheit[1]), wenn sie dieselbe auch schlechter machen; im Gegenteil, wie Plato bei dieser bedenklichen Behauptung wohlweislich den Partner des Sokrates einfallen läfst, macht die Ungerechtigkeit, weit entfernt tödlich zu sein, sogar erst recht lebenslustig und wachsam. Gut, sagt Sokrates; wenn also die Seele weder durch fremde noch durch eigene Übel zu Grunde geht, so ist sie notwendig immer seiend, mithin unsterblich. Daraus ergiebt sich, fährt Sokrates fort, dafs die Seelen auch immer dieselbigen sein werden; denn einerseits können ihrer nicht weniger werden, wenn keine untergeht, andrerseits aber auch nicht mehr. Denn wenn etwas von den unsterblichen Dingen mehr würde, so weifst du wohl (aus dem Phaedon 71, 72), dafs es aus dem Unsterblichen entstehen müfste, und so wäre zuletzt alles unsterblich. Aber weder dieses lafs uns glauben, denn die Vernunft läfst es nicht zu, noch auch wiederum, dafs die Seele ihrer wahrsten Natur nach so beschaffen sei, dafs sie vieler Buntheit und Ungleichheit und Verschiedenheit voll ist an und für sich betrachtet. Denn nicht leicht wird ewig sein, was aus Vielem zusammengesetzt ist und sich nicht der allervortrefflichsten Zusammensetzung erfreut (nach Phaedon 78), wie sich doch jetzt die Seele uns gezeigt hat. Dafs sie jedoch unsterblich ist, erweist sowohl der eben vorgebrachte Beweis, als auch die übrigen (im Phaedon). Ihr wahres Wesen mufs man aber nicht an ihr sehen wollen, wie wir sie jetzt schauen, verunstaltet durch die Gemeinschaft mit dem Leibe und durch andre Übel, wie dies bei unsrer jetzigen Betrachtung der Fall war, sondern wie sie nach ihrer Entäufserung gestaltet ist, und viel schöner werden wir sie alsdann finden. In ihrem jetzigen Zustande gleicht sie dem Meergott Glaukos, der an allen Gliedmafsen zerstofsen und durch Muscheln, Seetang und Gestein bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist. So ist auch unsre Seele von tausenderlei Übeln arg zugerichtet. Darum mufs man auf ihr philosophisches Wesen den Blick richten und darauf achten, wonach dieses trachtet und nach welchem Umgang sie strebt als dem Göttlichen und Unsterblichen und Ewigen verwandt. Und dann erst würde einer ihre wahre Natur erkennen, ob sie vielartig ist oder einartig und wie und auf welche Weise sie sich verhält; ihre jetzigen Verschiedenheiten aber und Zustände haben wir, denke ich, deutlich genug dargethan.

Es setzt sich also Plato hier von dem in der Republik eingenommenen Standpunkt aus mit demjenigen auseinander, den er im Phaedon vertreten hatte. Der Konflikt zwischen dem frühern und dem nunmehrigen Dogma, bemerkt Schultefs S. 58, trete hier auf einmal grell zu Tage; es werde Plato gleichsam bange, wie sich von einem aus mehreren Teilen und nicht einmal sehr harmonisch zusammengesetzten Wesen noch ferner behaupten lasse, dafs es ewig und unsterblich sei. Mit dem Hinweis auf den neu vorgebrachten und die übrigen noch

1) also die Gegenbilder der vier Cardinaltugenden.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gültig bleibenden Phaedobeweise habe er sein damaliges Argument so förmlich als es nur von einem Autor erwartet werden dürfe, der ganz in der objektiven Weise des dramatischen Dichters seine Person stets (?) völlig in den Hintergrund treten lasse, zurückgenommen.

Soll man wirklich glauben, dafs Plato den im Phaedo mit tiefem philosophischen Ernst geführten Beweis, der wie kein andrer von dem innersten Wesen seines Geistes diktiert ist, durch einen neuen habe ersetzen wollen, der, wie ich glauben möchte, überhaupt gar nicht ernsthaft gemeint ist? Denn im Grunde ist es gar kein Beweis, sondern eine petitio principii der besten Art. Der aufgestellte Grundsatz: „jedes Ding kann nur durch seine eigene Schlechtigkeit zu Grunde gehen" ist nicht haltbar, es müfste wenigstens heifsen: jedes Unbedingte kann, insoweit es unbedingt ist, nur durch seine eigene Schlechtigkeit zu Grunde gehen. Nun ist nach gemeingriechischer Auffassung der Bestand der Seele durch denjenigen des Leibes bedingt; wird sie jetzt als ein Unbedingtes aufgefafst, so ist dies nur möglich durch heimliche Zuhülfenahme der übrigen Phaedobeweise[1]), auf die sich Plato in seiner naiven Offenherzigkeit denn gelegentlich auch beruft. Sehr bedenklich ist auch, namentlich im Sinne des Platonismus, die zweite Behauptung, dafs die Untugend den Bestand der Seele nicht gefährde. Da Plato die Untugend in Gestalt der beiden niederen Seelenteile in die Seele aufgenommen hatte, so war er, um die Unsterblichkeit derselben[2]) auch jetzt noch festhalten zu können, uns jenen Beweis auch wirklich schuldig. Aber mit unnachahmlicher Eleganz weifs er an demselben vorbei zu kommen. Er läfst sich 609 D mit einem einfachen „Nimmermehr" von Glaukon die Frage beantworten, ob die Untugend durch ihr blofses Vorhandensein in der Seele dieselbe zum Tode führend vom Körper trenne. So gefafst kann Glaukon die Frage allerdings verneinen; er ist bei seiner Beschränktheit nicht dafür verantwortlich, wenn Sokrates nun statt des verneinten leiblichen Todes sofort den seelischen Tod als verneint unterschiebt und fortan behauptet, dafs der Bestand der Seele weder durch fremde noch durch ihre eigene Schlechtigkeit gefährdet werde.

Schon die innere Haltlosigkeit dieses neuen Beweises mufs uns mifstrauisch machen, ob es Plato in der That mit demselben Ernst gewesen ist; es kommen äufsere Anzeichen hinzu, die diesen Verdacht bestärken. Zuerst jene mysteriöse Formel *εἰ μὴ ἀδικῶ γε*[3]) gleich am Anfang (608 D), der wir schon oben S. 12 an einer ganz ähnlichen Stelle (Rep. IV 430 E), wo sich das philosophische Gewissen des Schriftstellers regt, begegnet sind. Man bemerke ferner den humoristischen Ton der Einleitung. Verdutzt über die unerhörte Behauptung[4]) (schon hier steckt der Schalk dahinter) starrt Glaukon den Sokrates an, während dieser etwas flott antwortet, das zu beweisen sei ein Kinderspiel, und das bei einem Problem, mit dem der Platonismus steht und fällt! Bemerkenswert ist ferner die Gewandtheit, mit welcher der sonst

1) Vgl. Steinhart V S. 263 und Susemihl, „Die genetische Entwickelung der plat. Philos." II, 1. S. 266. Gleich bedenklich für Krohns und Pfleiderers Aufstellungen ist, dafs ersterer (Der plat. Staat S. 266) für die *ἄλλοι λόγοι* zu den Unsterblichkeitsbeweisen der Pythagoreer und Orphiker, letzterer a. O. S. 40 f. zu denen des Phaedrus und Meno, „etwa auch zu Gorgias und Theaetet" seine Zuflucht nehmen mufs.

2) Natürlich denkt Plato dabei doch wieder nur an die Unsterblichkeit der eigentlichen Seele, des *λογιστικόν*, die durch die Schlechtigkeit des *θνητὸν γένος ψυχῆς* nicht in Frage gestellt worden; auch nur so konnte er dieser Beweisführung sich durch jenes „Nimmermehr!" überheben.

3) Sie steht auch Menexenus 236 B, bedeutsamerweise in der Antwort des Sokrates auf die Aufforderung des Menexenus, die vorgeblich von Aspasia gelernte Grabrede mitzuteilen; auch bei dieser Mystifikation schlägt dem Schriftsteller sein Gewissen. Dieselbe Formel in abgeschwächter Bedeutung Charmides 156 A.

4) Mit Recht entnimmt Pfleiderer a. O. S. 36 aus dieser Stelle ein Argument für die spätere Abfassung der Bücher VI VII.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fast nur das Echo bildende Partner des Sokrates diesem mit Argumenten zu Hilfe kommt (610 D), die nur scherzhaft gemeint sein können, die aber Sokrates wie im Ernste mit kurzem Wort billigt und sich sofort zu nutze macht, obgleich auch hier die „Lebenslust“ und „Schlaflosigkeit“ der Gottlosen, wenn sie wirklich ernst gemeint wären, den Bestand der Seele nur soweit stärken könnten, als das irdische Leben der Seele reicht. Erst 611 A wird der Ton der Erörterung wieder ernst und der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend.

Es kam dem Philosophen gar nicht in den Sinn, sich die Unsterblichkeit und Göttlichkeit der eigentlichen Seele, des obersten Seelenteils, durch die Zugeständnisse verkümmern zu lassen, die er formell durch die Aufnahme der niedern Seelenteile gemacht hatte, und darum geht er auf den ihm vom Standpunkt des Phaedon gemachten Einwurf nur zum Scheine ein. Es ist nicht sein Ernst, wenn er den dort vorgetragenen Unsterblichkeitsbeweis jetzt zurücknimmt; er nimmt vielmehr in gewissem Sinne seine ganze in der Republik vorgetragene Seelentheorie zurück, indem er sie nicht auf das Wesen der Seele an sich bezieht, sondern auf ihr Hervortreten in der Sinnenwelt beschränkt. Eine Vermittelung zwischen dem Idealismus des Phaedo und dem Realismus der Republik (und des Timaeus) ist logisch, wie ich noch einmal betone, unmöglich und wird von Plato auch an unsrer Stelle im Ernste gar nicht versucht; beide Auffassungen gehen zeitlich neben einander her, aber dennoch läfst Plato keinen Zweifel, dafs die erstere allein seiner innersten philosophischen Überzeugung entspricht. So liegt auch in den Schlufsworten, wo er die endgültige Entscheidung der Frage bis zu der Zeit vertagt, wo ein reines Anschauen des Wesens der Seele möglich sei[1]) (612 A *καὶ τότ' ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως*) der Schwerpunkt auf dem zweiten Gliede, sie sind nur eine leichte Hülle, welche die wahre Meinung Platos unschwer erraten lassen.

Nichts ist deutlicher, als dafs diese ganze Auseinandersetzung nicht im Plane des Werkes lag, sondern dafs Plato zu derselben durch einen direkten Angriff auf die Unmöglichkeit einer logischen Vermittlung beider Ansichten veranlafst wurde; darauf deutet auch die ganz ex abrupto herbeigeführte Diskussion hin. Nicht weniger als alles spricht dafür, dafs dieser Angriff aus dem Kreise des Antisthenes kam, gegen welchen sich Plato auch im Anfang des X. Buches wendet. Die alte Überlieferung bezeugt hinreichend die Bitterkeit des Kampfes, der zwischen diesen beiden Schülern des Sokrates entbrannt war. Was an Platos Seelentheorie sogleich in die Augen springt, ist die Thatsache, dafs er das Wort „Seele“ in verschiedenem Sinne verwendet. Antisthenes ist der Vertreter des Nominalismus im Gegensatz zu dem Idealismus Platos, dessen Ideenlehre er als Luftgespinnste verhöhnte. Von ihm ist bezeugt, dafs er die Untersuchung über die Namen für das Abc der Bildung erklärte (Epikt. Diss. I 17, 12 *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*), dafs er zuerst eine Definition des Begriffs unternahm, dafs er in seinem Bestreben, keinem Subjekte ein vom Subjektsbegriff verschiedenes Prädikat, sondern stets nur den *οἰκεῖος λόγος* beizulegen, schliefslich zu der Konsequenz kam, nur identische Urteile gelten zu lassen. Was ist begreiflicher, als dafs gerade Antisthenes es war, der von seinem Standpunkt aus an dem Schwanken des Begriffsinhaltes der platonischen *ψυχή* den ärgsten Anstofs nahm und gegen Platos Theorie eine heftige Polemik eröffnete, auf welche nun dieser seinerseits ebenso eingeht, wie im Beginn des X. Buches auf die Kritik, mit welcher derselbe Antisthenes die Herabsetzung der Dichter und

1) Schedle a. O. S. 17 f. bezieht diese Worte fälschlich auf den nachfolgenden Timaeus; eher dürfte man in ihnen einen Hinweis auf den vorhergehenden Phaedon sehen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

namentlich seines Lieblingsdichters Homer durch Plato beantwortet und dadurch dessen ablehnende Haltung der Poesie gegenüber wesentlich verschärft hatte.

So ist also in der die Unvereinbarkeit jener beiden platonischen Standpunkte betonenden Kritik kein geringerer als Antisthenes der erste Vorläufer von Fritz Schultefs gewesen, freilich Platos erbittertster Gegner und darum nicht der Mann, in dessen philosophischen Gedankenkreis auch nur im entferntesten einzudringen.

Wir aber wollen aufhören, uns den Schwanengesang[1]) des sterbenden Meisters im Phaedo durch die formelle Disharmonie der Republik gestört zu denken. Die scheinbare Dissonanz löst sich im Reich der ewigen Ideeen für Plato in die vollkommenste Harmonie auf und bezaubert auch unser Ohr durch die Fülle und Hoheit platonischen Geistes.

X

Endlich kommen wir zu Platos anerkannt letztem Werk, den Gesetzen. Die Bedeutung desselben ist zwar für unsre Frage nur eine untergeordnete, da eine eigentliche Seelentheorie den Gesetzen fremd ist, jedoch findet hier das Drama seinen tragischen Abschlufs, dessen Entwickelung wir im Vorstehenden zu geben versuchten. Eine Stelle dieses Werkes (X 896 A ff.) ist von jeher als eine Art von bête noire der platonischen Philosophie angesehen worden, und mit Recht, denn sie behauptet neben der guten auch das Vorhandensein einer bösen Weltseele. Es wird daselbst aus dem Satze, dafs die Seele die bewegende Ursache von allem sei, der Schlufs gezogen, dafs sie deshalb nicht blofs die Ursache des Guten, sondern auch des Bösen und aller der hieraus folgenden Gegensätze sein müsse, woraus sich ergiebt, dafs die Existenz sowohl einer guten als einer bösen Weltseele angenommen werden müsse.

Die Annahme einer bösen Weltseele, wie sie hier unleugbar vorhanden ist, läuft schnurstracks allem zuwider, was wir über die platonische Weltseele aus dem Timaeus wissen. Nach diesem schuf Gott die Welt aus lauter Güte, er überlegte sich, dafs nichts Unvernünftiges je besser sein werde als das Vernünftige, die Vernunft (*νοῦς*) aber ohne Seele keinem innewohnen könne. Deshalb pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele und zwar in eine Seele von gröfstmöglicher Vollkommenheit; sie ist der Grund aller geordneten Bewegung und die Urquelle alles geistigen Lebens. Der Ursprung des Bösen dagegen liegt in der Verbindung der Seele mit dem Körperlichen, und diese trug der Vater des Guten, weil er selbst an keinerlei Untugend, welche das Gesetz der Notwendigkeit an den Eintritt der Seele in die Erscheinungswelt geknüpft hatte, Schuld haben wollte, den von ihm geschaffenen Untergöttern auf. Von dem Körperlichen also, allerdings infolge einer zwingenden Notwendigkeit, leitet der Timaeus den Ursprung des Bösen ab, nicht aber steht ein böses Prinzip wie in den Gesetzen von Anfang an selbständig dem guten gegenüber.

Es hat daher nicht an Versuchen gefehlt, diesen Widerspruch durch Umdeutung der betreffenden Stelle aus dem platonischen System zu beseitigen. Mit Recht weist Zeller (4. Aufl. S. 973 Anm. 4) dieselben zurück, schlägt aber dafür, allerdings nicht sehr zuversichtlich, seinerseits (S. 981 Anm. 1) ein durchgreifendes Heilmittel vor: die Ausscheidung der Partie von 896 E *μίαν ἢ πλείους*; incl. bis 898 *τὸ ποῖον*; incl. Ich kann diesem Radikalmittel nicht beistimmen. Erstens bleibt so doch die Stelle stehen, wo zur Scheidung der guten und bösen Weltseele gleichsam der Ansatz gemacht wird, 896 D *ἆρ' οὖν τὸ μετὰ τοῦτο ὁμολογεῖν*

---

1) Die berühmte Stelle Phaedo 84 E ist noch mit einem Schreibfehler verunziert: (*κύκνοι*) *οἱ ἐπειδὰν αἴσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν.., τότε δὴ πλεῖστα καὶ μάλιστα ᾄδουσι.* Zu lesen ist *κάλλιστα.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ἀναγκαῖον, τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν κτέ. Ferner weisen die Worte 899 B: *ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν*; offenbar auf 898 C zurück, wo es heifst: *ὦ ξένε, ἀλλὰ ἔκ γε τῶν νῦν εἰρημένων οὐδ' ὅσιον ἄλλως λέγειν, ἢ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν ψυχὴν μίαν ἢ πλείους περιάγειν αὐτά*, und hier ziehen diese Worte das Ergebnis aus der ganzen Erörterung über die Vortrefflichkeit der dem *νοῦς* entsprechenden Kreisbewegung (897 C ff. und namentlich 898 A B). Wird diese Erörterung aus dem Text entfernt, so bleibt zudem von dem Beweis der Göttlichkeit der Gestirne so gut wie nichts mehr übrig, denn von 898 D an handelt es sich nur noch um den relativen Sitz der die Sonne und die übrigen Himmelskörper bewegenden Seelen, und darauf folgt sogleich die Behauptung der Göttlichkeit der letzteren.

Dennoch hat Zeller unzweifelhaft Recht, wenn er an dem 896 E mit den Worten *μίαν ἢ πλείους*; eingeleiteten Gedankensprung Anstofs nimmt, denn die darauf vollzogene Scheidung einer guten und bösen Seele mufs sich für jeden Unbefangenen auf die der Bewegung der Himmelskörper innewohnende Seele beziehen, da diese unmittelbar vorher in die Diskussion neu eintritt: *ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντη κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; ΚΛ. τί μήν*; Doch hier ist durch die einfache Umstellung dieses Satzes nach 897 B *οὐδαμῶς* Abhülfe zu schaffen, wodurch der Gedankengang durchaus an Klarheit gewinnt:

I. 896 D: Wenn die Seele von allem die bewegende Ursache ist, so ist sie es auch von dem Guten und Bösen etc.

896 E — 897 B (*μίαν ἢ πλείους*; ... *οὐδαμῶς*): Es sind zwei Seelen anzunehmen, eine gute und böse, ersterer wohnt der *νοῦς*, letzterer die *ἄνοια* inne.

II. 896 D (*ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν ... διοικεῖν φάναι; ΚΛ. τί μήν*;): Wenn die Seele von allem die bewegende Ursache ist, so ist sie es auch für die Himmelskörper.

Aus der Verbindung von I. und II. ergiebt sich

III. die Frage 897 B: *πότερον οὖν δὴ ψυχῆς γένος ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης τῆς περιόδου γεγονέναι φῶμεν, τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλῆρες ἢ τὸ μηδέτερα κεκτημένον*; Folgt die Entscheidung für erstere in der Weise, dafs zunächst der für die Untersuchung einzuschlagende Weg vorgezeichnet wird: 897 C f. *εἰ μὲν ἡ ξύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ... νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ ξυγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός ..., εἰ δὲ μανικῶς τε καὶ ἀτάκτως ἔρχεται, τὴν κακήν.* Nun beginnt 897 D (*τίνα οὖν δὴ νοῦ κίνησις φύσιν ἔχει*;) die Untersuchung über den *νοῦς*.

Nicht der *νοῦς* selbst, den kein menschliches Auge schauen kann, sondern sein Abbild ist zu untersuchen; der *νοῦς* gleicht der vollkommensten Bewegung, der kreisförmigen, dagegen die ganz regellose Bewegung ist der *ἄνοια* verwandt (898 C). Auf letztere kommt Plato nicht mehr zurück, natürlich nur deshalb, weil sie für seinen Beweis der Göttlichkeit der Gestirne ihre Schuldigkeit gethan hat; die Kreisbewegung der Gestirne erbringt den Beweis, dafs sie von der guten Seele bewegt werden. Wo diese Seelen sich befinden, innerhalb der Himmelskörper oder aufserhalb derselben, sei es körperlos, sei es mit einem Luft- oder Feuerkörper umgeben, wird unbestimmt gelassen; jedenfalls sind diese Seelen Götter zu nennen, und den Gottesleugnern gegenüber ist bewiesen *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα* (899 B).

Diese Übersicht beweist, dafs hier nichts entbehrlich ist, am allerwenigsten der Kernpunkt, die Erörterung über den *νοῦς* und seine Bewegung; diese aber wird erst durch ihren Gegensatz, die regellose, der *ἄνοια* verwandte Bewegung, die den *λόγος* der bösen Weltseele

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

bildet, in das richtige Licht gestellt, so dafs auch die letztere, wenn sie in ihren Wirkungen auch nicht weiter verfolgt wird, dennoch hier völlig unentbehrlich ist. Es mufs also mit der Thatsache gerechnet werden, dafs wir hier Platos eigene Worte vor uns haben; es fragt sich dann weiter, ob darin auch seine wirkliche Meinung zu suchen ist. Es wäre ja auch hier die Ausflucht verlockend, anzunehmen, dafs Plato die böse Weltseele nur seinem Beweis zu Liebe aufgestellt habe, zumal er hier einen paränetischen Zweck verfolge, der ja im Mythus des Phaedrus und des X. Buches der Republik ebenfalls Abweichungen von seiner philosophischen Überzeugung bedingt habe. Aber wir haben es hier nicht mit einem Mythus, sondern mit einer Beweisführung zu thun, die streng logisch sein will; auch kann man nicht verlangen, dafs Plato, wenn er an eine böse Weltseele glaubte, dieselbe nun auch sofort für seine Ethik hätte verwenden müssen; das lag hier ganz aufserhalb seines Weges.

Da also nur eine sehr subjektive Kritik die in unsrer Stelle geäufserte Ansicht Plato absprechen dürfte, so sehen wir uns auf die philosophische Erörterung der Frage zurückgewiesen, ob sich nicht doch in dem platonischen System Anhaltspunkte finden lassen, welche einen so starken Abfall des alternden Meisters von seinen eigenen Idealen möglich erscheinen lassen. Es wird sich dabei zugleich auch Gelegenheit finden, zu der bisher ganz unberücksichtigt gebliebenen Frage, wie Plato zur Koncipierung der drei Seelenteile, namentlich des mittleren, gekommen ist, Stellung zu nehmen.

Dafs eine Zweiseelentheorie schon dem sokratischen Kreise nicht fremd war, beweist Xenophon Kyrop. VI 1, 41, wo Araspes sagt: „Offenbar habe ich, o Kyros, zwei Seelen; .... denn nicht zugleich ist sie als eine einheitliche zugleich gut oder schlecht, noch strebt sie zugleich nach edlen und nach schimpflichen Dingen und will zugleich dasselbe thun und nicht thun, sondern offenbar sind zwei Seelen, und wenn die gute die Oberhand hat, so führt sie das Edle aus, wenn aber die schlechte, so unternimmt sie das Schimpfliche; jetzt aber, wo sie dich als Helfer genommen hat, hat die gute bei weitem die Oberhand.“ Das ist, was der Grieche nennt *κρείττω αὑτοῦ εἶναι*, und von dieser Wendung geht auch Plato in der Republik (IV 430 E) aus, um das Wesen der Besonnenheit festzustellen. Ein Vorspiel bietet schon der Phaedrus, der in der ersten Liebesrede des Sokrates auch diese Zweiteilung enthält 237 D E. Auch dort heifst es von der *ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν* und der *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου: τούτῳ δὲ ἐν ἡμῖν τοτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ.* Die schlagendste Analogie aber bietet die Lehre von den Seelenteilen; dieselbe ist gewissermafsen nur ein weiterer Ausbau des Gedankens, dafs die Vernunft mit der Sinnlichkeit stets im Streite liege, dafs ersterer aber die Herrschaft über letztere gebühre. Damit war der erste und dritte Seelenteil gegeben, nur die Einschiebung des mittleren Seelenteils ist, wie es scheint, der Plato ganz eigentümliche Gedanke. Man ist hier natürlich nur auf Vermutungen angewiesen; auf den richtigen Weg leitet jedoch das IV. Buch der Republik (440 A ff.), wo die Thätigkeit des *θυμοειδές* durchaus aus der innern Erfahrung[1]) des Herzens heraus begründet wird; auch das kraftvolle Gleichnis des Phaedros von den Seelenrossen weist darauf hin, dafs wir es hier nicht mit einer kühlen philosophischen Konstruktion, sondern unmittelbar mit dem warmen Pulsschlag eines edlen Herzens zu thun haben. Jeden-

1) Dafür entscheidet sich auch Geil a. O. S. 38, dessen Herleitung der Seelendreiteilung aus einem metaphysischen Motiv (S. 32 f.) ich jedoch nicht anzuerkennen vermag; er hat in seiner eigentümlich springenden Darstellungsweise noch nicht einmal einen Beweis dafür erbracht, zudem reifst er in diese Behauptung sogleich wieder eine Lücke, indem er das *θυμοειδές* ganz mit Recht aus der Erfahrung, also nicht aus der Metaphysik, ableitet.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

falls ist der mittlere Seelenteil nicht etwa als Analogie für den zweiten Stand im Staate, den Kriegerstand, hinzugedichtet, ebensowenig wie etwa die ganze Seelendreiteilung dem Dreiständestaat zu Liebe erfunden ist.[1]) Auch die Erklärung, das θυμοειδές sei erfunden zur Vermittelung des obersten und niedersten Seelenteils, reicht, so willkommen dasselbe Plato für diesen Zweck gewesen sein mufs, nicht aus; das ergiebt sich schon aus der Stellung dieser Wirkungsform der Seele im ersten Entwurf, wo dieselbe neben dem φιλόσοφον steht noch ganz ohne Berücksichtigung des ἐπιθυμητικόν. Vielmehr wird man immer wieder auf die persönliche innere Erfahrung als Grund der Konception des sich zu einem Seelenteil entwickelnden θυμός zurückkommen; von hier aus begreift sich einerseits die hohe dichterische Intuition des Phaedrusmythus, andrerseits, gewissermafsen als Kontrolle, die vorsichtig tastende philosophische Begründung, die sich im ersten Entwurf noch mit Hülfe der Analogie an dem γενναῖος σκύλαξ orientiert[2]) und dann Schritt vor Schritt fortschreitet, wie dies oben zu zeigen versucht wurde. Wie diese Faktoren in dem ersten Entwickelungsstadium dieser Theorie gegenseitig auf einander gewirkt haben, das feststellen zu wollen wäre bei einem so reichen und vielseitigen Geist wie Plato selbst dann vermessen, wenn wir namentlich über das zeitliche Verhältnis des Phaedrus zum ersten Entwurf und zur weitern Bearbeitung der Republik Gewifsheit hätten; was sich, zumal der Phaedrus doch jedenfalls vor dem IV. Buch der Republik anzusetzen ist[3]), mit einigem Recht behaupten läfst, ist dies, die Nebeneinanderstellung der Seelenzweiteilung[4]) und des der Dreiteilung analogen Seelengespanns im Phaedrus beweise, dafs die Theorie hier noch nicht die Durchbildung und Festigkeit erlangt habe, zu der Plato dort erst vordringt. An dieser Durchbildung aber hat, wie ich gezeigt zu haben glaube, die enge Verbindung mit der Staatstheorie von Anfang an einen hervorragenden Anteil gehabt; zwischen beiden hat eine innige Wechselwirkung obgewaltet, durch die namentlich die Trennung der Seelenteile immer mehr verschärft wurde. Im Timaeus endlich bedeutet die räumliche Trennung der Seelenteile eher eine weitere Verschärfung, denn ein Aufgeben des in der Republik gewonnenen Standpunktes.

Und nun die „Gesetze“ mit ihrem Dualismus der guten und bösen Weltseele! Welch breite Kluft zwischen diesem und dem Idealismus des Jugend- und Mannesalters! Der stürmische Schlag des Herzens hat sich gelegt, die Potenzierung des Geistigen im Verein mit dem Paroxysmus der Weltverachtung, wie sich dieselben in den spätesten Büchern des Staates, dem VI. und VII., darstellen, haben den einst in jugendlichem Drange koncipierten, dann philosophisch ausgebildeten Begriff des θυμοειδές, das durch seine Kompliciertheit, sowie durch seine Mittelstellung zwischen zwei feindlichen Extremen schon von vornherein gefährdet war, in seiner

---

1) So Liebhold, vgl. oben S. 17 Anm. 1. Dagegen geht Geil a. O. S. 36 wieder zu weit, wenn er behauptet, schon die Thatsache, dafs im Phaedrus (248 D E) aus dem metaphysischen Prinzip eine socialpolitische Standeseinteilung abgeleitet werde, die ganz anders ausfalle als die der Republik, beweise, dafs für die platonische Dreiteilung nicht, wie vielfach angenommen worden sei, die in der Republik voraufgehende Standeseinteilung bestimmend gewesen sei. Jener Einfall des Phaedrusmythus kann doch unmöglich auf gleiche Stufe gestellt werden mit dem wissenschaftlichen Ernst des Dreiständestaats in der Republik, berechtigt mindestens nicht zu einem so weittragenden Schlusse.

2) Dafs ein gut Stück überlegenen Humors in diesem Vergleich liegt, gebe ich Pfleiderer a. O. S. 32 gern zu.

3) Dagegen Pfleiderer S. 24: „Das einzig Natürliche(?) und mit dem Text Stimmende(!) ist vielmehr das, dafs die Trichotomie dem Plato erstmals in Phase A, Rep. Buch IV, an der Hand der Politik aufgegangen ist; der spätere Phaedrus veranschaulicht dieselbe viel feiner und klassischer“.

4) Siehe oben S. 24 Anm. 2.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

frühern Bedeutung zurücktreten lassen. So stehen sich denn der oberste und unterste Seelenteil wieder allein gegenüber; aber wenn dieselben entsprechend dem Grundgedanken des Platonismus, dafs das Gute das allein wahrhaft Seiende ist, sowie der von Plato in seinen sokratischen Dialogen stets festgehaltenen Ansicht gemäfs, dafs die moralische Schlechtigkeit der Seele allein in der Unwissenheit des Guten bestehe, früher nicht als gleichberechtigte Prinzipien auftraten, so ist jetzt die Forderung des Idealismus aufgegeben, und neben den sittlichen Seelenteil tritt der unsittliche, neben die vernünftige Seele die unvernünftige. Ferner sagen wir mit Zeller (4. Aufl. S. 974): „Giebt man einmal zu, dafs das Schlechte ebensosehr wie das Gute von der Seele verursacht sein müsse, hat man sich ferner überzeugt, dafs die Welt voll Übel und Verkehrtheit sei, glaubt man endlich, was unstreitig Platos Meinung ist, der Seele, welche das Weltgebäude bewegt, nur Vernunft und göttliche Vollkommenheit beilegen zu dürfen, so liegt die Folgerung nahe genug, dafs das Böse und Unvollkommene von einer andern Seele herstammen müsse, welche neben jener in der Welt walte. Die Gesetze gehen hier nur einen Schritt weiter als die ursprüngliche Lehre Platos: wenn diese das Böse und das Übel aus dem Stoff hergeleitet hatte, so wird jetzt bemerkt, dafs jede Bewegung, auch die fehlerhafte, von der Seele bewirkt sein müsse. Man könnte insofern die Annahme einer bösen Weltseele sogar folgerichtig finden, wenn sie nicht doch wieder mit anderen Bestimmungen des platonischen Systems in Widerspruch stände.“

Pflichtet man diesen Erwägungen bei, bedenkt man, dafs das dunkle Rätsel von dem Ursprung des Bösen schon in dem von uns durchlaufenen Kreise Plato in der verschiedensten Form beschäftigt hat, dafs seinem ernsten und tiefen Gemüt sich die sonst dem Hellenen fernliegende Frage aufdrängen mufste, wie die Herrschaft der Sünde trotz der ursprünglichen Anlage zum Guten eine weltbeherrschende ist, so wird man es verstehen, dafs der Gedanke der bösen Weltseele, den er früher unter andrer Form bekämpft hatte (Polit. 269 E), von dem an seinen Idealen irre gewordenen Philosophen gefafst worden ist. Aber er kommt am Ende doch nur in Betracht als ein von tiefer Verstimmung eingegebener Einfall, den er alsbald wieder abwirft wie ein schlechtes Kleid; für den Platonismus als System ist er von keinem Belang. Wohl aber nehmen wir innigen menschlichen Anteil an dem alternden Meister selbst: das Kapitel von der guten und bösen Weltseele in den Gesetzen bedeutet für uns ein Stück jener tiefen Tragik, welche vielen der genialsten Geister, denen ein höheres Alter beschieden war, nicht erspart geblieben ist, dafs die Ideale des Jugend- und Mannesalters herabgestimmt werden durch gescheiterte Pläne, getäuschte Hoffnungen und den trägen, aber zähen Widerstand einer dem Ideal nicht entsprechenden, unvollkommenen Welt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

falls ist der mittlere Seelenteil nicht etwa als Analogie für den zweiten Stand im Staate, den Kriegerstand, hinzugedichte Seelendreiteilung dem Dreiständestaat zu Liebe erfund μοειδές sei erfunden zur Vermittelung des obersten und nmen dasselbe Plato für diesen Zweck gewesen sein mufs, der Stellung dieser Wirkungsform der Seele im ersten σοφον steht noch ganz ohne Berücksichtigung des ἐπιθ wieder auf die persönliche innere Erfahrung als Grun eelenteil entwickelnden θυμός zurückkommen; von hier au erische Intuition des Phaedrusmythus, andrerseits, gewiss g tastende philosophische Begründung, die sich im erste gie an dem γενναῖος σκύλαξ orientiert[2]) und dann Schrit ben zu zeigen versucht wurde. Wie diese Faktoren in den Theorie gegenseitig auf einander gewirkt haben, das n so reichen und vielseitigen Geist wie Plato selbst dann er das zeitliche Verhältnis des Phaedrus zum ersten Entw r Republik Gewifsheit hätten; was sich, zumal der Phaedr der Republik anzusetzen ist[3]), mit einigem Recht behaupt llung der Seelenzweiteilung[4]) und des der Dreiteilung a beweise, dafs die Theorie hier noch nicht die Durchbildu der Plato dort erst vordringt. An dieser Durchbildung ab ube, die enge Verbindung mit der Staatstheorie von Anfa abt; zwischen beiden hat eine innige Wechselwirkung obg rennung der Seelenteile immer mehr verschärft wurde. I mliche Trennung der Seelenteile eher eine weitere Ve in der Republik gewonnenen Standpunktes.

Und nun die „Ges und bösen Weltseele! Welch breite Kluft zwischen diesen Mannesalters! Der stürmische Schlag des Herzens hat sic n im Verein mit dem Paroxysmus der Weltverachtung, Büchern des Staates, dem VI. und VII., darstellen, haben ncipierten, dann philosophisch ausgebildeten Begriff des θ heit, sowie durch seine Mittelstellung zwischen zwei fei rein gefährdet war, in seiner

---

1) So Liebhold, vgl. . O. S. 36 wieder zu weit, wenn er behauptet, schon die Thatsach netaphysischen Prinzip eine socialpolitische Standeseinteilung abg lie der Republik, beweise, dafs für die platonische Dreiteilung nic die in der Republik voraufgehende Standeseinteilung bestimmend nythus kann doch unmöglich auf gleiche Stufe gestellt werden mi estaats in der Republik, berechtigt mindestens nicht zu einem so

2) Dafs ein gut Stüc liegt, gebe ich Pfleiderer a. O. S. 32 gern zu.

3) Dagegen Pfleider it dem Text Stimmende(!) ist vielmehr das, dafs die Trichotomie h IV, an der Hand der Politik aufgegangen ist; der spätere Ph nd klassischer".

4) Siehe oben S. 24 A

© The Tiffen Company, 2007
TIFFEN Gray Scale
A 1 R 2 G 3 B 4 5 6 M 8 W 9 G 10 11 K 12 13 C 14 Y 15 B 17 M 18 19

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf