

# ÜBER DIE ABFASSUNGSZEIT DES „TIMAIOS“ UND „PHILEBOS“

Von Josef Zürcher

Nachdem nun einmal bewiesen ist, daß das Corpus Aristotelicum uns nicht in der Form und Gestalt überliefert ist, wie es beim Tode des Aristoteles aussah, sondern wie es nach seiner Umgestaltung und Weiterbildung durch Theophrast nach dessen Tode 288 von Neleus im Keller von Skepsis verborgen wurde, lag es nahe, sich die Frage zu stellen, ob nicht vielleicht auch die Dialoge Platons einem ähnlichen Schicksal anheimfielen, nämlich einer Umgestaltung und teilweisen Uebearbeitung durch Platons nächste Nachfolger Speusippos oder Xenokrates. Es lag ja in der damaligen Tendenz und Auffassung: allen, auch den vermeintlichen Fortschritt in der Erkenntnis bereits dem Schulhaupt oder Stifter in die Feder zu legen, wie etwa einem Pythagoras oder Philolaos. Was die lebendige Weiterentwicklung einer von einem Schulstifter grundgelegten Lehre war, wurde wie ein weiterentwickelter Baum irgendwie als identisch empfunden mit dem ursprünglich Grundgelegten.

So hat man schon lange gesprochen von einer weiterentwickelten Ideenlehre in den Altersjahren Platons, was eben doch erst nachplatonische Entwicklung war. „Trotz aller harmonistischen Beschwichtigungs- oder Einschüchterungsversuche will die Meinung nicht zur Ruhe kommen, daß irgendwie eine große Wandlung in der platonischen Ideenlehre einmal eingetreten ist, worauf sie beruht, darüber herrscht keine Einigkeit. Mit ‚Parmenides‘, dem Dialoge und dem Eleatismus überhaupt, mag diese Revision, diese Selbstkritik zusammenhängen, so geht die Rede wohl allenthalben. Wo sie aber zu fassen ist, ist unklar.“ So Stenzel 1920. Gomperz (2,455 etc.) sieht diese Weiterentwicklung vor allem im „Sophistes“, insofern dort das Wesen des Seienden als Vermögen (dynamis) aufgefaßt wird, und daß Wirksamkeit und damit Bewegung jenen obersten Wesen nicht fehlen könne; ferner, daß diesen Leben, Seele und Einsicht zuerkannt wird aus der die platonische Spätzeit beherrschenden Tendenz heraus, die Urprinzipien der Welt als seelische und bewußte zu betrachten. Die spätere, nachplatonische Weiterentwicklung der platonischen Lehre in der Akademie zur Zeit von Speusippos (vor allem) und Xenokrates hat dann meisterhaft Franz Susemihl in der „Genetischen Entwicklung der Plat. Philosophie“, 2. Teil, 2. Hälfte, dargelegt. Nur meinte auch er, es hätte diese Weiterentwicklung zwar nach dem Timaios, den er doch auch selber als einen der spätesten Dialoge hinstellen muß, trotzdem aber noch zu Lebzeiten Platons sich vollzogen: ein Ding der Unmöglichkeit.

Was hielt denn diese Männer ab, an eine spätere Uebearbeitung der platonischen Dialoge durch seine Nachfolger (Speusippos, Xenokrates) zu denken? Es war einfach die Furcht vor den Konsequenzen wie sie Schaarschmidt (bei

Gomperz, 2, 562) ausdrückt: „Denn sobald einmal feststeht, daß einige Teile dieses Corpus als unplatonisch auszuschneiden sind, so scheint auch für die anderen Teile desselben deren bloß äußerliche Bezeugung zur Befestigung ihrer Authentizität allen Wert zu verlieren.“ In der Tat ist die Art und Weise, wie noch Gomperz einen platonischen Dialog als reine, unverfälschte Schrift Platons zu erweisen sucht, durchaus ungenügend. „Die Echtheit des ‚Sophisten‘ und ‚Staatsmannes‘ ist durch die aristotelischen Anspielungen allein hinreichend verbürgt, wie die bis zur Ueberängstlichkeit umsichtige Erörterung Ueberwegs sattsam dartut“ (Gomperz 2, 595). „Die von einigen Gelehrten bestrittene Echtheit des ‚Philebos‘ ist schon durch die aristotelischen Anspielungen insbesondere in Hk 2,1172 b 28 verglichen mit Philebos 20 b und 61 b ausreichend gesichert“ (Gomperz 2, 600). Doch das alles beweist durchaus nicht die Unmöglichkeit einer Uebersetzung, wenn doch auch Gomperz selber (2, 577) eine zweite Auflage von „Phaidros“ annimmt. Und diese zweite Auflage kann eben von einem Nachfolger Platons sein; sagt doch auch Erich Frank, daß Speusippos so gerne sich auf das Privatarchiv seines Onkels Platon berief, eben um seine Meinung als die seines Onkels hinzustellen.

Wenn wir aber einerseits bedenken, daß doch vor allem die letzten, entscheidenden Dialoge Platons: Parmenides, Sophistes, Philebos, Timaios wegen der in ihnen weiterentwickelten Lehre so oft von ernstern Forschern einfachhin als unecht erklärt werden, so ist doch andererseits die grundsätzliche Annahme ihrer Echtheit, etwas getrübt und gestört, freilich durch spätere nachplatonische, wenn auch nur teilweise, Uebersetzung doch noch viel erträglicher und annehmbarer. Wie sollten aber auch die Dialoge Platons dem Schicksal einer späteren Uebersetzung durch fremde Hand gänzlich entgangen sein, indes doch das Corpus Aristotelicum durch Theophrast, den Nachfolger des Aristoteles, so grundlegend erweitert und abgeändert wurde? Daß diese Uebersetzung der Dialoge Platons vor allem natürlich an den letzten entscheidenden Dialogen vorgenommen wurde, indes die rein sokratischen Frühdialoge mehr beiseite gelassen wurden, liegt ja auf der Hand.

Wenn es nun gelingt, von einem Dialoge zu zeigen, daß er in der heutigen Form, in der er uns vorliegt, sicher nachplatonisch ist, dann ist freilich eine große Bresche gelegt, so groß ist dann diese Bresche, daß die alte Auffassung von den Dialogen Platons als dem reinen unverfälschten Evangelium Platons zusammenstürzen muß. Es ist dann erwiesen, daß es ihnen nicht besser erging als dem Corpus Aristotelicum; zumal sie nach dem Tode Platons in der Akademie sicher auch als Vorlesungsmaterial dienten, wie das Corpus Aristotelicum im Peripatos. Darum sind sie uns wohl auch erhalten geblieben, indes die Dialoge des Aristoteles bis auf wenige Bruchstücke samt und sonders untergingen.

Die These, die hier verfochten wird, ist nun diese, daß Platon selber wirklich einen Timaios geschrieben hat, daß dieser aber später von Xenokrates sehr stark erweitert und überarbeitet worden ist. Der Gründe, die zu dieser Ansicht berechtigen, sind mehrere. Sie werden hier in freier Reihenfolge dargelegt; den einen liegt stärkere Beweiskraft inne, andern geringere, doch fehlt weder dem einen oder andern, einzeln genommen, noch allen zusammen, in ihrer Konvergenz die nötige durchschlagende Beweiskraft.

Ingeborg Hammer-Jensen behauptet in ihrem Aufsatz, daß Platon den Demokritos erst kennenlernte, als er bereits am Timaios schrieb. Sie schreibt (p. 227): „Noch meldet sich die Frage: wann lernte Platon die Atomtheorie

kennen? Offenbar zu der Zeit, als er am Timaios arbeitete, denn in seinen früheren Dialogen ist von der atomistischen Physik keine Rede. Und wir können weitergehen und sagen: nicht während der Vorarbeiten, sondern als er schon ein Stück vom Timaios geschrieben hatte, wurde er mit der Lehre Demokrits bekannt. Sonst können wir nämlich die Disposition des Timaios gar nicht erklären. Wir finden ja hier zwei sehr verschiedene Kosmogonien, die weder zusammengearbeitet, noch im Munde von zwei Personen dramatisch verwertet sind . . ." Die erste Kosmogonie kennt nur Gott als Ursache; die zweite nimmt die Naturkräfte als Mitursachen *ξυναιτία* hinzu. „Bis zum Satz 45b aber wurde nur von Ursachen einer Art gesprochen, den teleologischen, andere Ursachen werden weder aufgestellt noch angedeutet. Und dies stimmt ganz mit der Anschauung Platons, wie wir sie anderswoher kennen“ (p. 97,98). Man muß der Verfasserin durchaus recht geben, daß hier zwei ganz verschiedene Auffassungen abwechselnd durcheinander gehen: eine alte platonische rein final betrachtende und eine spätere xenokratische, die bereits die Naturkräfte und die in sie hineingelegte Notwendigkeit kennt. Die alte Annahme aber, daß Platon der Urheber des ganzen Timaios sei, zwingt wirklich zu der unhaltbaren Schlußfolgerung: also hat Platon den Demokritos erst im hohen Alter kennengelernt. Um diese Annahme zu ermöglichen, hat man dann sogar die Lebenszeit des Demokritos bis tief ins vierte Jahrhundert herabgesetzt; so z. B. W. Kranz (zitiert bei Capelle, Die Vorsokratiker p. 392: Die Lebenszeit des Demokritos ist „in die Zeit von 400 bis tief in das 4. Jahrhundert hinein gesetzt worden“). Der Grund aber, warum man Demokritos' Lebenszeit (ca. 460—370) noch tiefer ins vierte Jahrhundert hinein herabsetzen wollte, war nur der, weil man dann glaubte, es erklärlicher machen zu können, daß Platon den Demokritos erst in seinem späten Alter erwähnte. Doch wäre das ja doch nur eine bloße Scheinlösung. Hat Platon den Demokritos (aus Abneigung gegen dessen philosophische Auffassung) in den übrigen Dialogen nie erwähnt, so hat er das noch viel weniger in seinen Altersjahren getan. Ein Mann wie Platon, der nach dem Zeugnis von Hammer-Jensen (p. 223) die Beschäftigung mit physischen Dingen nur zur Erholung empfiehlt, denn all seine besten Kräfte soll man den Gedanken widmen, die das Ewige zu ergrübeln suchen, so ein Mann kann auch den jetzigen Timaios nicht geschrieben haben, so ein Mann hat eben die Physik und die Physiker meistens ignoriert. Der Autor aber, der den Timaios in die jetzige Form gebracht, hat sich mit großem Interesse dauernd mit dem Problem der Materie beschäftigt, das ist das unzweideutige Zeugnis des Timaios. Dieser zwingt also wirklich dazu: entweder die geschichtliche Existenz des Demokritos später anzusetzen als wie bis anhin, oder für den jetzigen Timaios noch einen zweiten Autor anzunehmen. Dieses Dilemma besteht durchaus zu Recht.

Daß der Timaios wirklich überarbeitet ist, das wird schon nahegelegt (gefordert) wegen der zwei verschiedenen Auffassungen, die darin durchgehends — und zwar nicht harmonisiert — nebeneinander bestehen; von denen sich die eine als die ältere, die andere als die neuere Auffassung verrät. Die hauptsächlichsten Disharmonien sind folgende: eine ältere Auffassung, die nur Gott als Ursache kennt und nennt, und eine neuere physikalische, die auch die Gesetze der Natur als blind (notwendig) wirkende Ursachen anerkennt. Mit Recht weist Apelt auf den späten Ausdruck „die Gesetze der Natur“ im Tim 83e hin. Bald gibt es nur 4 Elemente, bald sind es 5 (Aether); bald haben wir wirkliche massive materielle Körper, bald nur noch mathe-

matische Schemen, bloße Dreiecksflächen; bald bewirkt der Umlauf der Sonne bei ruhender Erde (alte Auffassung) Tag und Nacht (38c), bald die Achsendrehung der Erde (40c); bald besteht Zeit schon vor der Anordnung der Gestirne, bald ist Zeit erst mit dem Lauf der Gestirne gegeben, je nachdem Zeit rein physikalisch (spät) oder mehr philosophisch aufgefaßt wird (auch im Corp. Arist. erkennen wir noch dunkel diese zweifache Auffassung der Zeit); bald herrscht noch die alte mythologische Kosmogonie (40d), meist aber eine ganz neue; bald geht alle Bewegung von der Seele aus; bald existiert Bewegung schon vor Erschaffung der Seele; bald kennt der Autor nur zwei Ursachen: Urbild und Abbild, bald unterscheidet er drei (49): Urbild, Abbild und den neu eingeführten Begriff der Amme alles Werdens, die Raum-hyle; bald herrschte die alte Auffassung der unveränderlichen vier Elemente, bald spielt die neue Auffassung des Kreislaufes aller Elemente hinein (49,50); bald gibt es nur eine Art von Wasser, Feuer und Erde (alte Auffassung), bald werden mehrere Arten von Wasser, Feuer und Erde unterschieden (58 etc.); bald ist das Herz Ursprung und Quelle allen Blutes, bald steigt das Blut in Adern aus dem Unterleib zum Herzen empor. Dieses und noch anderes alles zu harmonisieren, fühlte der Autor überhaupt kein Bedürfnis, weil es ihm an der nötigen Klarheit der Naturerkenntnis, um die Widersprüche zu erkennen, durchaus noch fehlte. Unrichtig ist es aber, wenn man es so hinstellt wie J. Hammer-Jensen, als sei diesem späteren Uebearbeiter die Vier-Elementen-Lehre des Demokritos das Neue, Imponierende gewesen. Gerade umgekehrt. Die demokritische Vier-Elementen-Lehre ist ihm das Alte (Veraltete), das Neue, Imponierende, ist ihm immer die pythagorische Neuauffassung der Dinge. Zum wirklich Neuen gehört nur Pythagorisches. Als etwas wesentlich Neues (und auch dieses mit dem Alten nicht harmonisiert) erkennt man auch den Kreislauf der Elemente, ihr Uebergehen ineinander. Das ist auch im Corpus Aristotelicum Metaphysik die einzigartige Stellung der beiden Bücher  $\Gamma\alpha,\beta$ . Diese Erkenntnis war damals (ca. 340 bis 330) das Neue, denn auch im Corpus Aristotelicum sehen wir, daß die Auffassung der unwandelbaren Elemente die alte Auffassung war, das Ineinanderübergehen derselben erst die spätere Erkenntnis. Wann nun diese neue Erkenntnis zum *erstenmal* auftrat, müßte erst genauer ermittelt werden. Im Corpus Platonium ist es hier im Tim, im Corpus Aristotelicum ist es in  $\Gamma\alpha,\beta$ . Erst diese neue Erkenntnis schuf hier im Tim wie dort in  $\Gamma\alpha,\beta$  den neuen Begriff der materia prima, der hyle-Mutter als einerseits etwas absolut Unwandelbares, andererseits als ein gewisses  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ . Nicht die Atomik schuf diesen neuen Begriff, wie Hammer-Jensen wahrhaben möchte (p. 100), sondern die Umwandelbarkeit der Elemente ineinander. Da tauchte zum *erstenmal* der Begriff einer qualitätslosen in sich immer unveränderlich bleibenden Substanz auf. Darum ist auch dieser hyle-Begriff im Tim und in  $\Gamma\alpha,\beta$  genau derselbe: allen sinnlich wahrnehmbaren und wandelbaren Eigenschaften des Materiellen liegt eine qualitätslose unveränderliche Materia prima zugrunde. Gewiß war die Atomik, die nur noch Gestalt (und Härte und Weichheit) als objektive Eigenschaften der Elemente anerkannte, wegbereitend für die spätere rein mathematische, pythagorische Auffassung der Elemente, wie sie der Tim zeigt. Etwas dunkel und unklar ist zwar im Tim das Verhältnis des metaleptikon (pandeches) zur sichtbaren Materie. Bald erscheint es als real verschieden davon gedacht, bald wieder nicht, indes es in  $\Gamma\alpha,\beta$  klar und bestimmt immer als nur logisch verschieden hingestellt ist. Aber die Tatsache bleibt bestehen, daß erst das Faktum der physikali-



Es ist aber doch unerträglich, anzunehmen, daß Aristoteles-Theophrast da den Tim mißverstanden hätten, zumal doch noch eine alte Ueberlieferung über die Altersansicht Platons besteht, bei Boeckh (3, 273) angeführt: „Et Theophrasti narratio refertur, quae Platonem quum senex esset, paenituisse dicit, quod terrae medium mundi locum tribuisset, quum praestantius quiddam obtinere deberet (Plutarch, Quaest. Plat. Cap. 8). Platon hat also in seinem Alter die neue Idee der Pythagorer von der Kreisbewegung der Erde um das Weltzentrum angenommen. Auch sein Nachfolger Speusippos (siehe Frank p. 252) teilte diese Auffassung. Xenokrates hielt sie nicht (Frank p. 42). Boeckh übersieht bei seiner Argumentierung ganz und gar, daß im Timaios viele innerlich miteinander unversöhnbare Widersprüche unausgeglichen nebeneinander bestehen. So auch der, daß bald die Bewegung der Sonne Tag und Nacht bewirke, dann wieder die Rotation der Erde um ihre eigene Achse. Darum ist Boeckhs Argumentierung hinfällig.

Aristoteles hat die neue Erkenntnis über die Bewegung der Erde nie akzeptiert und Theophrast erst spät. In *Oβ* 13 ließ er die aristotelische Auffassung der im Weltzentrum ruhenden Erde bestehen und bestimmte nach dieser alten Auffassung in *Oβ* 2 auch das Oben und Unten, Links und Rechts am Himmel, was er dann aber in *μβ* 5 abgeändert hat, und der Grund kann nur sein, weil er jetzt wie die Pythagorer den Fixsternhimmel nicht mehr von Osten nach Westen sich drehend dachte, sondern die Erde von Westen nach Osten. Das Prinzip aber, um links und rechts am Himmel zu bestimmen, blieb das in *Oβ* 2 ausgesprochene: rechts ist, wohin die Bewegung geht, denn die Bewegung geht zum Bessern. Das ist der einzige Beweis im Corpus Aristotelicum für den Wechsel in der Auffassung des Theophrast in betreff der Erdbewegung. Wenn Frank (p. 184 etc.) meint, um 380 sei die Kugelgestalt der Erde entdeckt worden, so dürfte das wohl nicht stimmen. Sie ist wohl erst um 340—330 entdeckt worden und gleich darauf oder damit haben die gleichen Gelehrten Unteritaliens wohl auch ihre Kreisbewegung und Rotation entdeckt. Es ist das alles wohl erst ca. 340—330 geschehen, weil die einzige bei Platon vorkommende Bemerkung über die Kugelgestalt der Erde im Phaidon 108 c wohl eher ein späterer Einschub ist. Aristoteles selber hat wohl auch die Kugelgestalt der Erde noch nicht akzeptiert, so wie er auch die Erde im Weltzentrum festsetzen ließ. Daß er auch an ihre Kugelgestalt nicht glaubte, erkennt man noch aus den zwei Relikten im Corpus Aristotelicum: *Oβ* 13, 294 a 1 und *μβ* 5, 362 b 12, auf die auch Frank (p. 185) aufmerksam macht mit den Worten: „Noch zur Zeit des Aristoteles war sie (die Auffassung von der Kugelgestalt der Erde) nicht ganz durchgedrungen.“ Denn wenn selbst unter Theophrast noch diese Spuren der aristotelischen Auffassung zufällig aus Unachtsamkeit im Corpus Aristotelicum stehen geblieben sind, ist das eher ein Zeichen, daß der Vorgänger Theophrasts, also der erste Verfasser des Corpus Aristotel. selber noch nicht an die Kugelgestalt der Erde glaubte; also kann auch ihre Entdeckung nicht so früh gewesen sein (ca. 330). — NB: Man muß die zwei Fragen: Kugelgestalt der Erde und Kugelgestalt des Universums klar auseinanderhalten. Die Kugelgestalt des Universums wurde nach Susemihl 2, 2, 351 von den Eleaten, Herakletos, Empedokles, Anaxagoras gelehrt.

Neu ist im Timaios auch die Lehre von den sog. Fünf Platon. Körpern, über die Eva Sachs eine Untersuchung angestellt hat. Die Hauptabsicht Eva Sachs' war leider nur die, mit den alten Legenden, daß es schon Pythagoras oder Philolaos gewesen wären, die die 5 plat. Körper entdeckt hätten, einmal gründlich aufzuräumen. Daß das alles unhaltbare, alte Legende ist, kraft der

Tendenz, jede große Entdeckung immer einer berühmten historischen Persönlichkeit zuzuschreiben, hat Eva Sachs glänzend bewiesen und hat damit einer viel kritischeren Auffassung in diesen Sachen zum Durchbruch verholfen. Auch Frank (Erich) hat, durch ihre Auffassung beeinflußt, den ganzen Schwindel des Speusippos um Philolaos aufgedeckt, was sein großes Verdienst bleibt und die Lektüre seines Buches so anregend gestaltet. Eva Sachs wollte aber auch die These beweisen, daß Theaitetos der Urheber (Entdecker) der 5 plat. Körper war. Diese These hat sie nun leider durchaus nicht bewiesen, sondern hier gerade liegt bei ihr der schwache Punkt. Viel eher noch könnte Eudoxos von Knidos der Entdecker gewesen sein. Eva Sachs bietet zu Beginn ihrer Untersuchung eine sehr gründliche Aufzählung und Darlegung über die Tradition der 5 plat. Körper. Nun gibt es aber verschiedene Traditionszeugnisse, die diese Entdeckung den Pythagoreern zuschreiben, aber es gibt nur ein einziges Zeugnis, und zwar von Suidas (E. Sachs p. 76) in der gesamten Tradition, das alle 5 Körper dem Theaitetos als Entdecker zuschreibt. Es existiert auch kein einziges solches Zeugnis etwa von Platon oder Aristoteles oder Theophrast oder Xenokrates. Im Tim, wo die plat. Körper alle aufgezählt werden, ist Theaitetos mit keinem Wort erwähnt; die ganze Darstellung ist vielmehr als Pythagorismus erkennbar. Das Zeugnis Platons ist eher gegen diese Auffassung, daß bereits Theaitetos die 5 plat. Körper entdeckt habe. Wie könnte sonst Platon noch im 7. Buche der Politeia sich so beklagen über den gänzlich unentwickelten Stand der Stereometrie, deren Namen er noch gar nicht kennt, der im ganzen Platon überhaupt nie vorkommt. Ganz negativ verläuft auch das Zeugnis des „Theaitetos“ (des plat. Dialoges) selber. Dort ist zwar öfters die Rede von Astronomie und Geometrie, von Tonkunst und Rechnungsarten, von gewöhnlichen Zahlen und Quadratzahlen, aber nur ein einziges Mal fällt das Wort Würfel, und zwar im Satz: „Sechs Würfel sind mehr als vier Würfel, nämlich noch ein halbmal soviel“. Da ist das Wort Eva Sachs' freilich sehr richtig: Platon wollte Theaitetos als seinen rechtschaffenen Freund ehren, vielleicht auch als Mathematiker, aber mit keiner Silbe wird er irgendwie als Bahnbrecher in der Stereometrie erwähnt. Da hilft auch die Behauptung Eva Sachs' (p. 160) „Als Platon von der Stereometrie sagte (Staat 528 etc.) *τῆ ζητήσει γελοῖως ἔχει* war Theaitetos' Werk noch nicht erschienen, aber doch schon angekündigt“, gar nichts; diese Behauptung wirkt vielmehr als das, was sie ist; eine völlig leere Behauptung. Im ganzen Platon geschieht dieser 5 Körper keine einzige Erwähnung, außer eben im Timaios, wo sie wiederum in keiner Weise dem Theaitetos zugeschrieben werden. Sie dürften in ihrer vollen Fünffzahl wohl erst ca. 330 entdeckt worden sein, eher noch später, wenn wir das Zeugnis des Corpus Aristotelicum auch berücksichtigen, und das darf durchaus nicht vernachlässigt werden. Die 5 plat. Körper werden in *Oγ* 8 erwähnt mit Ausnahme des *εἰκοσάεδρον*, ein Wort, das in Corp. Aristotel. nie vorkommt. Das Wort *στερεομετρία* ist in *Αγ* 13, 78b 38 hapaxlegomenon. Der ganze Befund zeigt, daß die Stereometrie in Athen ein fremdes Gewächs war. Wäre Theaitetos eine berühmte Größe für Stereometrie an der Akademie gewesen, dieser Wissenszweig hätte ein ganz anderes Echo auch am Peripatos gefunden, sowohl unter Aristoteles wie auch unter Theophrast. Aber das Verdienst von E. Sachs und E. Frank, daß sie mit alten Legenden endlich aufgeräumt haben, bleibt bestehen. Wir wollen es durchaus nicht schmälern.

Als neu wird im Tim auch die biologische Lehre hingestellt, daß von der Bauchhöhle aus Adern aufsteigen, die die Nahrung zum Herzen bringen 80 d:

τὰς φλέβας τε ἐκ τῆς κοιλίας und 82 c κατὰ φύσιν γὰρ σάρκες μὲν καὶ νεῦρα ἐξ αἵματος γίνεται. Vorher steht in 70 b die alte Lehre τὴν δὲ δὴ καρδίαν ἅμα τῶν φλεβῶν καὶ πηγὴν τοῦ περιφερομένου κατὰ πάντα τὰ μέλη σφόδρως αἵματος. Wir haben hier eine vollkommene Parallele zum Corpus Aristotelicum, wo auch als die herrschende Meinung in allen biologischen Schriften, die wohl aus *Περὶ Καρδίας* stammende Lehre herrscht: das Herz ist Ursprung, Quellhaus und Heimstätte für alle Adern und das gesamte Blut. Alle Adern gehen vom Herzen aus und keine Ader führt zum Herzen hin, das ist das alte Dogma. Es genügt im Index von Bonitz αἷμα und φλέβες nachzusehen. Erst so ca. 315 dürfte die Tatsache entdeckt worden sein, daß alle Nahrung zuerst sich in Blut verwandelt und als Blut in den Organismus übergeht, daß also vom Unterleib her Adern mit der zerstückelten Nahrung aufsteigen zum Herzen und daß alle Gebilde des Organismus: Sehnen, Knochen, Fleisch usw. aus Blut entstehen, wie es im Timaios erst ganz bescheiden behauptet ist und ebenso im Corpus Aristotelicum: τὸ αἷμα ἐσκάτη τροφή = ist letzte Entwicklung der aufgenommenen Nahrung. Diese Erkenntnis findet sich im Corpus Aristotelicum nie im ältesten biologischen Buch *Z1*, sondern nur in den späteren Büchern: *Zμ*, *Zγ*, *ν*: τὸ αἷμα ἐσκάτη, ὑστάτη, τελευταία τροφή, ἐξ ὧ γίνεται τὰ μόρια (Bonitz, Index 16 b 10). Und es ist im Corpus Aristotelicum auch nur das später überarbeitete *πν 5*, das die einzige Parallele zu Tim 80 d aufweist in seinem Satze 483 b 25. Was aber selbst im Corpus Aristotelicum als eine späte Erkenntnis sich erweist, muß auch im Tim ungefähr als gleichzeitig betrachtet werden. Dieser Punkt hat für sich allein Beweiskraft für stark nachplatonischen Ursprung des heutigen Timaios. Auch der Wortsinn von ἀρτηρία (78 c) dürfte bereits nachpraxagorisch sein und die Bemerkung bei Susemihl (2,2, 456) ist deshalb durchaus verfehlt. Auch die ganz materielle Auffassung der Seele, die doch im Corpus Aristotelicum sicher erst theophrastisch ist; dann die Auffassung von πῦρ καὶ πνεῦμα (77, 78), im Corpus Aristotelicum auch wieder erst theophrastisch; ferner die Ausdrücke: ὄξυ φλέγμα, λευκὸν φλέγμα (83 c) dieses und manches andere kann doch wohl erst stark nachplatonisch sein. Das ganze biologische Wissen des Timaios kann überhaupt nicht als eine Alterserscheinung Platons aufgefaßt werden; schon gar nicht als die eines Mannes, der im Alter nur zum Zeitvertreib anfang mit Naturwissenschaft sich etwas abzugeben. Daß eine bestimmte Auffassung vom μυελός (s. Bonitz, Index μυελός) als τῆς γονῆς σπερματικῆς δύναμις (Tim 73 und 86 c) in *Zμβ* 6,651 b 20 zurückgewiesen wird mit „wie einige glauben“, weist auf damals drüben in der Akademie noch lebende Vertreter dieser Meinung hin, deutet also auf Xenokrates. Auf Xenokrates weist ganz bestimmt auch die Auffassung von dem einen als männliches Prinzip und von dem andern als weibliches Prinzip hin 50 d (siehe Ueberweg 1,355: männliches Prinzip, weibliches Prinzip bei Xenokrates; ebenso Frank p. 317).

Ein Vergleich des Tim mit den biologischen Schriften des Corpus Aristotelicum zeigt überhaupt, daß das Corpus Aristotelicum vielmehr auf Diokles orientiert ist, indes der Tim auf die Autoren von Unteritalien hin, wie ja auch Xenokrates und Speusippos stark pythagorisch orientiert waren.

Eine noch exaktere Kenntnis der Entstehungszeit der einzelnen Schriften des Corpus Hippocraticum dürfte in Zukunft nur noch um so sicherer den nachplatonischen Urheber des heutigen Timaios erweisen, immer aber so aufgefaßt, daß irgend ein (kleiner) Grundstock des Tim doch schon von Platon stammte. Es war vielleicht die Absicht Platons, wie die *Politeia* der Erörte-

rung der Gerechtigkeit gewidmet war, so den Timaios der Frage nach dem besten Staate zu widmen; darum ist die Atlantis-Sage an den Anfang gestellt. Es war dann der „Kritias“ als die Fortsetzung des Timaios gedacht und später die „Gesetze“ als die Fortsetzung des „Kritias“. Der Kritias und der Timaios haben ja dieselben Gesprächsteilnehmer: Sokrates, Kritias, Timaios, Hermokrates.

Was nun aber die höchste Aufmerksamkeit verdient, ist das, daß im Tim die Ideenlehre noch in ihrer ursprünglichen Form (Reinheit) erhalten ist, d. h. die Ideen sind einfach Vorbilder (*παράδειγματα*) und gar nichts anderes, nach denen der Weltbildner sich zu richten hat: ganz genau wie sie auch im Protreptikos und in ein paar Stellen von *Mδ*; *ΜΑ*, *Μμ* noch aufgefaßt sind. Tim 29 a, (37, 46 c): *ὡς πρὸς τὸ αἰδιον ἔβλεπεν: Προτρεπ. 13: αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατρῆς, ἀλλ' οὐ μιμημάτων . . . πρὸς τὴν φύσιν βλέπων εἴη καὶ πρὸς τὸ θεῖον*. Auch bemerken wir im Protreptikos die gleiche Auffassung der Ursachen: die vernunftbegabten, zielstrebigen sind die *αἴτια*. die natürlichen, vernunftlosen Ursachen sind nur *ξυναίτια* Protrept. 12 (Walzer, p. 51). Das war die platonische Auffassung. Alles, was wir in den anderen Dialogen als von dieser Auffassung der Ideen Abweichendes erblicken, ist also nachplatonische Weiterentwicklung in der Ideenlehre; erst recht das, was im Corpus Aristotelicum als platonische Lehre in *Μμ* und *Μν* etc. geboten wird.

Wir müssen also den Tim in seiner Hauptsubstanz als ungefähr um 330 geschrieben betrachten; also als nach der Weiterentwicklung der platonischen Lehre, wie sie bei Susemihl 2,2, 507 etc. dargestellt ist als „Abweichungen von der ursprünglichen Lehrform“. Diese Entwicklung, wie sie dort dargelegt ist, ist wohl die Speusippische Entwicklung der platonischen Lehre. Gewisse Zusätze in Timaios, wie besonders manches Pythagorische und Biologische können allenfalls noch aus späterer Zeit stammen (so ca. 320—315). So wäre es erklärt, warum der Timaios in seiner Urform einerseits einer der spätesten Dialoge Platons war, andererseits noch die ursprüngliche Form der Ideenlehre Platons aufzeigt. Er blieb eben bewahrt vor dem Speusippischen Einfluß. Platon wie auch Aristoteles haben also, wie der Protreptikos es beweist, kaum eine Entwicklung in der Ideenlehre durchgemacht; auf jeden Fall keine wesentliche. Der Protreptikos müßte ja die platonische Altersphase dieser Entwicklung aufzeigen, wenn es eine solche bei Platon gegeben hätte. Wogegen also Aristoteles in *Περὶ Φιλοσοφίας* (Walzer p. 72, 73) so stark Einspruch erhebt, ist nicht die echte platonische Ideenlehre, sondern ihre Entstellung durch Speusippos. Zu dieser sog. Altersphase der Ideenlehre gehört es, daß die Ideen eine physische Kausalität ausüben (vgl. Gomperz 2,456), daß sie zu den Urprinzipien der Welt ausgestaltet worden sind, daß sie durch die Mathematischen Seinsprinzipien ergänzt wurden (siehe *Μμ*, *Μν*) und schließlich und letztlich ganz in Zahlen umgedeutet worden sind: dies Letztere ist die pythagorische Phase des Platonismus so ca. 300; das Erstere die Speusippische Weiterentwicklung des Platonismus so ca. 347—338.

Zum Nachplatonischen in Timaios gehören sicher auch die Ausdrücke *ἄλη* 69a, *τὸδε* und *τοῦτο* als Substanz, *τοιούτου* (49) als Eigenschaft, wie es in der Metaphysik des Corp. Aristotel. auch der Fall ist; ferner wohl auch der spekulativ erhabene Begriff des Unterschieds von Zeit und Ewigkeit (38a, b). Auch das „für den Verfasser des Tim die menschlichen Vernunftgedanken geradezu regelmäßige Rotationen sind innerhalb des als ein Abbild der Himmelskugel betrachteten Menschenhauptes“ Tim 90 (vgl. *ψ α 3*, 406 b 26). Auch wäre es bei der Einheit des Verfassers gar nicht möglich,

daß in Timaios, Kritias, Gesetze allein 1500 Wörter vorkommen, wie Gomperz 2,227, auf Lewis Campbell gestützt, hervorhebt, die in den übrigen Dialogen niemals vorkommen.

Boeckh (3,250) berichtet, daß Aristoteles den Timaios exzerpiert habe. Es ist hier (Pinax I, 94) natürlich der „Timaios Lokros“ gemeint, nicht der platonische. Daß Aristoteles die „Gesetze“ und die „Politeia“ in einem Compendium herausgegeben habe, weist darauf hin, daß er der späteren Entstellung durch Speusippos (Xenokrates) entgegenarbeiten wollte wie auch durch seine Schrift *Ἀρχαία Δόγματα (Πλάτωνος)*.

Lang führt (p. 23) das Zeugnis des Diogenes Laert. an, daß Speusippos als erster das Gemeinsame bei Pflanzen und Tieren herausgearbeitet habe. Atque re vera illum in *Ὁμοίωσις* opere res eas, quas communia inter se habere statuisset, in silium ordines composuisse vidimus. Darum wird wohl auch er als erster dialektisch das *ἴδιον* und *κοινόν* und das *ὁμοίον* bearbeitet haben. Sein Einfluß liegt deshalb wohl vor in Theait. 208d (*κοινοῦτης*), im Politikos 305d (*ιδιότης*), 285b (*ὁμοιότης*). Die ersten zwei Wörter sind im Corp. Platonicum hapaxlegomena *ἴδιον* und *κοινόν* stehen beieinander in Pol. 7, 535 b; Gorg. 502 e; Phil. 33 d; Pol. 8, 543 b; Nomoi 12, 961 b; Hip. Mayor 281 d.

Speusippos — nicht Platon und nicht Aristoteles — hat wohl als erster (siehe Lang, Frag. 38; p. 71) den Nous von der Seele getrennt und ihn als göttlich anerkannt. Durch den Einfluß des Speusippos kam diese Auffassung sowohl in das Corp. Aristotelicum über Theophrast und in das Corp. Platonicum durch seine Uebearbeitung. Im Protrepiticos ist noch keine Spur von der Trennung von Nous und Seele; auch im Phaidon noch nicht. Speusippos ist auch der erste, der die fünf regulären Körper alle zusammen aufzählt. Daß bereits Theaitetos sie gekannt haben soll, ist ein bloßer Wunsch von Eva Sachs und von ihr in keiner Weise erwiesen worden; aber in den Frag. des Speusippos ist die Fünzfzahl ausdrücklich genannt (siehe Lang p. 26; 54) und sie sind dort wie in Tim. 55 mit den elementa mundi verknüpft. Die Fragmenta des Speusippos sind somit mit Tim 55 das erste Zeugnis von der Fünzfzahl der regulären platonischen Körper. Daß Frag. 4 (Lang p. 56) die gleichen zwei Ausdrücke (*ἡμικρίγωνον* und *ἡμικτεράγωνον*) führt, wie der von Speusippos unterschobene plat. Dialog. Tim. Locr., zeigt den großen pythagorischen Einfluß, dem Speusippos unterlag, auch in der Fünf-Körperlehre.

Von Speusippos dürften auch die Platon unterschobenen unechten Briefe sein. Die Briefe des Speusippos (s. Lang p. 39) sind an Dion, Dionysios, Philippos; die angeblichen Platons an Dion, Dionysios, Archytas, Perdikkas, Hermeias, Erastos, Koriskos, Aristodoros, Laodamas. In allen Dialogen Platons ist Archytas nicht ein einziges Mal genannt. Wenn Platons Beziehungen zu Archytas so enge gewesen wären, wie das in diesem Briefe an Archytas vorausgesetzt wird, so wäre sein Name doch wohl (und zwar mehr als einmal) auch von Platon in den Dialogen genannt worden. Die in den Dialogen von Platon genannten Philosophen (die Sophisten nicht mitgezählt) sind außer Sokrates folgende: Anaxagoras (weitaus am meisten genannt), Antisthenes, Aristippos, Empedokles, Zenon, Herakleitos, Thales, Kratylos, Melissos, Xenophanes, Parmenides, Pythagoras, Pythagorer (in Pol. 7), Philolaos (Phaid 61 e), Eudoxos (nur in Ep. 13). Das bloße Faktum also, daß Archytas in den Dialogen nie genannt ist, macht den Brief an ihn mehr als verdächtig. Ueber deren Echtheit und Unechtheit s. Mutschmann (p. 35) und neuestens Howald.

Speusippischen Ursprungs dürften ferner noch sein die pythagorischen Ausdrücke *συναίτιον* (Nom.; Ep. 7; Politikos (3mal); Tim. (2mal); Gorg (1mal); Loer (1mal) und der Ausdruck *διαλεκτικός* (-ή) für Philosoph und Philosophie (oft in Pol. 7; Soph. (2mal); Phaidr (2mal); Krat (2mal); Politik. (2mal); Euthyd. (1mal); Phil. (1mal); Men. (1mal). Der echte platonische Ausdruck dafür war wohl ausschließlich *φιλόσοφος* (*φιλοσοφία*).

Von einer Xenokratischen Ueberarbeitung her dürfte wohl sein: 1. Im Tim. 44 die Auffassung von einer Mischung des *αὐτόν* und *έτερον* in der Weltseele. Diese Auffassung ist ja ein gänzliches Verlassen alles Ideellen, ein Zurück-sinken in die rein materielle Auffassung, denn nur Materielles kann gemischt werden. Xenokratischen Ursprungs ist auch die Auffassung von männlichem und weiblichem Prinzip (siehe Ueberweg 1, 344; 1926) im Tim. 50 d und von Materie und Form als männlichem und weiblichem Prinzip in *Mξ*; *Φα* 9; *MA* 6. Pythagorischen Ursprungs (über Speusippos oder Xenokrates) ist auch die abstruse Auffassung vom Denken der Seele als Kreisbewegung im Tim. 43; 44: die in *ψα* 3 abgewiesen wird. Ausdrücklich als xenokratisch ist die Unterscheidung von *καθ' αὐτό* und *πρός τι* von Heinze Frag. 12 bezeugt. Sie findet sich aber in Pol. 4,438 a; Parm. 133 c; Soph. 255 c; würden also dort Xenokratische Ueberarbeitung beweisen (s. Hambruch p. 11).

Der Dialog „Philebos“ beginnt mit der These des Philebos: Lust sei für alle Lebewesen ein Gut (11 b). Dieser These wird zuerst entgegengesetzt: Wir aber (Sokrates und Protarchos) wir sagen: Wissen und Verstand, Erinnerung und richtige Meinung seien besser als Lust (11 c); und während nach uns fast alle Lust ein Uebel ist, meinst du (Philebos), alle Lust sei ein Gut (13 b). Aber es gibt viele und verschiedene Lüste und auch vieles und verschiedenes Wissen (14 a). Das ruft der Frage nach dem Einen und dem Vielen (14 d); jedes Ding ist eines und vieles zugleich (14 c). Ist Mensch, ist Ochse, ist schön und gut eines und vieles zugleich, d. h. je ein Hen *epi pollòn*, das als ein Wesen und ein Sein doch in vielen und voneinander getrennten Dingen existiert? Das ist das schwerste Problem (15 b). Was also im sog. Corpus Aristotelicum als Hen *epi pollòn* gilt und dessen Existenz in *Mβ* als Problem hingestellt ist, dasselbe wird auch hier als schwierigstes Problem ausgesprochen (15 b); nur wird dieses Ideelle hier *monás* (*henás*) genannt. (Beide Ausdrücke kommen nur im „Philebos“ vor.) Dieses Problem nun wird hier gar nicht gelöst, sondern es wird nach dem Vorbilde Platons einfach ein Mythos zu Hilfe genommen: wie die Götter durch Prometheus den Menschen einst das Feuer vermittelten, so haben sie den Menschen einst auch diese Lehre gegeben: alles Ewige, Unvergängliche bestehe aus Einem und Vielem, habe in sich immer Grenze und Unbegrenzt (16 c); ist also immer ein gewisses Mysterium. Im Unbegrenzten die Monaden richtig zu erkennen, das sei die Aufgabe der wahren Dialektik (17 a).

Also ohne Lösung dieses Problems geht es über zur Behauptung (20 a): weder Lust noch Weisheit sei ein Gut, sondern eher ein Drittes, was beides zusammen enthält, das wäre ein Gut (20—22). Also kommt der Lust weder der erste noch der zweite Preis zu, nicht einmal der dritte (22 e). Es ergeben sich so aber bereits 4 Seinsgattungen: das Unbegrenzte, die Grenze, das daraus Gemischte und die Ursache, die mischt (23 d). Diese Ursache ist der göttliche Nus (22 c), der hier in (22 c) vom menschlichen Verstand unterschieden wird, also mehr anaxagorisch aufgefaßt ist, in 30 a aber doch mehr stoisch als immanenter Gott. *έν άπασι τέταρτον ένόν*. Auch Susemihl (2. 2, 21) bemerkt dazu: Gott ist also nicht die transzendente, sondern lediglich die immanente

Ursache der Dinge. Bald ist es nun Aphrodite, die Mutter der Harmonie (26 b; Diès, Note, p. 24), bald der göttliche Nus (28 c; 26 e; 28 e), der Harmonie und Ordnung in die Welt brachte und bringt. Aber der Nus ist bereits als Weltseele gedacht. Und wie unser Körper aus den 4 Elementen des Alls besteht (29 a) und all seine Materie aus der Materie des All genommen wird, so ist auch unsere Seele von jener Weltseele (30 a). Dieser basilikos Nus regiert „de toute éternité“ (Diès) die Welt (30 d). Anders der Timaios! Die Harmonie unserer lebendigen Natur ist Zahl (25 e), die Auflösung dieser Harmonie ist Auflösung unserer Natur (31 d). Die Seele ist also doch wohl als Harmonie gedacht (vgl.  $\psi\beta 2$ ), Die Anordnung des Weltalls scheint noch die alte anaximandrische zu sein: zu äußerst die Sonne, dann der Mond, dann die Sterne (28 e = Phaidon 98 b; vgl. *Oa 9: ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος*).

Von 32 c an werden 2 Arten von Lust (Affekten) unterschieden: die eine ausschließlich im Körper, die andere ausschließlich in der Seele. Diese Zweiteilung wird nun bis zum Ende des Dialoges konstant durchgeführt. In 33 b tritt die neue Idee auf, daß der, der das Leben eines Philosophen sich erwählt hat, überhaupt keine Lust suchen soll (33 b); denn so ist doch wohl auch das Leben der Götter. Diès (p. 35, Not) macht darauf aufmerksam, daß auch in Pol. 583 c und 604 e dasselbe Ideal aufgestellt wird. Das war wohl die These im ursprünglichen, echten unverfälschten plat. „Philebos“. Hatte ja doch Platon das Ideal einer sozusagen göttlichen Glückseligkeit, die durch die bloße Tugend konstituiert und garantiert ist, immer beibehalten, wie Cicero Tusc. 5, 10 es bezeugt (bei Walzer p. 64) und das Zeugnis des Aulus Gellius es fordert (bei Diès p. LVII): *Speusippus vetusque omnis Academia voluptatem et dolorem duo mala esse dicunt, bonum tamen utriusque medium*. Mit Recht sagt auch Döring (p. 123): Es ist kaum denkbar (weil mit seiner Glückseligkeitslehre unvereinbar), daß Platon sich auch nur in beschränktem Maße, wie dieser Dialog es tut, zur Anerkennung der Lust als ein Gut herbeigelassen haben sollte.

In einen starken Widerspruch verstrickt sich der Autor (Xenokrates) in n. 31 und 35. In n. 31 behauptet er: Hunger und Durst seien eine Disharmonie im Körper; Diès übersetzt: *soif est destruction et douleur; faim est dissolution et douleur, manger est refaire le plein, est restitution de l'harmonie, est plaisir*. Aber in 35 d heißt es in der richtigen Übersetzung von Diès: *Que de corps ait soif, faim ou quelqu' autre désir, voilà le que la raison n'accepte aucunement* (35 d), weil nach 35 d diese Affekte auf dem Gedächtnis beruhen, Gedächtnis aber nur in der Seele ist. Ein großer Geist wie Platon ist eines solchen schulmeisterlichen Widerspruches nicht fähig, wie er auch einer solchen schulmeisterlichen Auffassung, wie sie der heutige „Philebos“ durchgehends enthält, nicht fähig gewesen wäre.

Von 36 c an werden wahre und falsche Lust unterschieden. Wahre Lust ist begrifflich dasselbe wie reine, ungetrübte Lust; falsche Lust ist dasselbe wie mit Schmerz gemischte Lust. Der Ausdruck ist nicht gerade glücklich. Der Autor sucht ihn zu rechtfertigen (37 b) und sagt: so gut wie man wahre und falsche Meinung unterscheiden könne, so gut könne man auch von wahrer und falscher Lust sprechen. Auch die Erklärung des wahren und falschen Gedächtnisses ist nicht gerade glücklich (39 c). Daß die Unterscheidung von wahren und falschen Lüsten eine Reaktion gegen Aristippos ist, wird von Diès in einer Anmerkung nahegelegt (p. 45, not). Dann wird der Satz aufgestellt (43 c), daß kleine Veränderungen im Körper weder Schmerz noch Lust verursachen können, weil sie nicht wahrgenommen werden. Mit 34 d

wird die epikurische Lehre berührt, nämlich die Lehre: das lustvollste Leben wäre ein schmerzloses Leben. Dagegen wird dann (43 d) der Widerspruch erhoben; daß so ein Leben ganz zu Unrecht lustvoll genannt werde; denn wie könne man das, was begrifflich weder Lust noch Schmerz enthalte, lustvoll nennen (43 e). „Und doch gibt es Leute, die das tun (44 a“. Nach Diès (Note p. 55) war das Epikur. Sie sagen ἁλυσία sei die einzige wahre, wirkliche Lust (44 a). Sie behaupten: es gebe überhaupt keine eigentlich positive Lust (44 b), was die Menschen für Lust halten, sei bloße „exemption de douleur“, λυπῶν ἀποφυγῆ (44 c). Diese Leute werden als sehr naturkundig hingestellt (44 d). Wie dieser Satz gemeint ist, ist nicht ganz klar, eher aber ist dieses naturkundig von der Kenntnis der menschlichen Natur gemeint, als von der Kenntnis der Elemente, Pflanzen und Tiere. Noch einmal wird betont (46 c), es gebe Lust und Schmerz, die nur im Körper sind und Lust und Schmerz, die nur in der Seele sich vollziehen, und oft seien sie einander gerade entgegengesetzt (47 c), und die stärksten Lust- und Schmerzgefühle seien nicht dem gesunden Zustand von Körper und Seele eigen sondern dem krankhaften (45 e). Nicht bloß in der eigentlichen Tragödie, nein in der ganzen Tragödie unseres Lebens mische sich ständig Lust und Schmerz (50 b).

Als wahre, d. h. reine, d. h. nicht mit Schmerz vermischte Lust, wird dann hingestellt: Lust an schönen Farben, reinen Tönen, echten pythagorischen (natürlich!) Figuren 51 b, auch an Wohlgerüchen — und das soll von Platon sein! — schließlich auch die Freude des Lernens (52 b). Der Wahrheit am nächsten seien die reinsten, d. h. gänzlich ungemischten (53 b) Lüste. So gut wie ein ganz weißes Ding mehr Weiß enthalte als ein unreines Weiß.

Noch fehlt die Auseinandersetzung mit jenen „gens d'esprit“ (Diès), die sagen: Lust sei kein Sein, Lust sei nur ein Werden (53 c). Daß diese Vertreter hier (und im ganzen Dialog nur sie) als Κομψοὶ δὴ τιπεῖς gelobt werden, weist auf Theophrast und seine Gruppe hin, nicht auf Speusippos, [der hatte ja gar keine Gruppe, sondern war ein ausgesprochener Einzelgänger] wie Taylor meint (Diès p. LXII etc.). Die große Autorität des Theophrast bewegt auch den Verfasser (des heutigen „Philebos“ oder des „Philebos“ in der jetzigen Form, Xenokrates) dazu, sich so eingehend mit dieser Meinung auseinanderzusetzen und sie so lobend anzuerkennen: χάρις ἔχειν δεῖ (54 d). Theophrast hat dann ja dieses Komplement in H α 4, 1196 a 13 erwidert. Der Autor zieht auch die Konsequenz, die sich aus dieser lobenden Anerkennung ergibt, nämlich die, daß Lust kein Gut mehr sein kann (54 d). Er begeht auch durch diese lobende Anerkennung keinen Widerspruch mit dem bereits Gesagten, denn er hat ja bereits anfangs (20, 21) erklärt, daß einerseits ein Gut immer etwas Vollendetes sein müsse und andererseits weder Lust noch Wissen, allein genommen, ja genügen könnte. Jetzt wird er natürlich noch mehr in dieser Auffassung bekräftigt und bringt noch neue Beweise hinzu, daß Lust kein Gut sein könne (55 a, b). „Il semble donc, Socrate, qu'il y a beaucoup d'absurdité à venir nous affirmer que le plaisir est un bien (55 a Diès). Hier nun steht ein Satz, der die Lust einfachhin verwirft und mit diesem Satze steht die übrige Auffassung der Lust im Widerspruch. Auch sieht man nicht mehr recht ein, wie denn aus der Mischung dieser unvollkommenen Dinge (61 a) doch noch ein vollkommenes Ding, ein agathon, entstehen kann. Da hilft es auch nichts, daß ein Gott (61 c) diese Mischung vollzieht, denn der Autor gibt ja zu: weder vom Wissen könne man nur eine nützliche Mischung bekommen, die fürs Leben passen soll, um auch nur den Heimweg wiederzufinden (62 b), wenn man nur das vollkommenste Wissen,

das nur das Göttliche als ewiges, unvergängliches Objekt hat (62 a), auswählen wollte, und auch bei der Lust, auch da müsse man die notwendige Lust berücksichtigen (62 d). Am Schluß wird noch der Begriff des Guten analysiert (64 c etc.) und es werden die 3 Komponenten dieses Begriffes (gut) mit dem Begriff von Lust und Wissen (Verstand) verglichen (65 c etc.).

Nehmen wir an, man wüßte nicht, wer diesen Dialog verfaßt habe, so würde gewiß niemand auf den Gedanken kommen, so ein Machwerk Platon als Urheber zuzuschreiben. An Ideen ist überhaupt nichts eigentlich Platonisches mehr stehengeblieben. Die Idee des Agathon als höchste und oberste Wesenheit ist gänzlich verschwunden und hat einem bloßen menschlichen Gut Platz gemacht; die Ideen sind zu Monaden geworden; als höchste Wissenschaft gilt nicht einmal mehr die Philosophie, sondern die Dialektik (57 e bis 59 a); gemeint ist jene Kunst der Begriffseinteilung, wie sie vor allem der „Sophistes“ aufweist. Nichts mehr ist geblieben vom erhabenen platonischen Glückseligkeitsbegriff; nichts mehr von einer erhabenen Metaphysik; nichts mehr von der Auffassung des Phaidon von der göttlichen Ursache und den anderen Mitursachen (*αἰτία* und *συναίτιον*). Rein nach seinem Gehalt geurteilt, muß man den Dialog in die Jahre von 320—315 setzen; ähnlich dem sog. Corpus Aristotelicum, mit dem es viel mehr geistige Verwandtschaft aufweist, als mit dem echten Platon.

Vergleicht man alles das, was das sog. Corpus Aristotelicum über die Lust lehrt (siehe Bonitz, Index: *ἡδονή*, bes. n. 1 und 2), so fällt einem die starke Uebereinstimmung der Lust-Problematik des einen mit der des „Philebos“ auf. Die Lust ist ein unbegrenztes H k 2; die Lust ist anaplerosis, apokatastasis *ημβ* 7 sie ist eine kinesis P α 11. Bei beiden Autoren, Xenokrates und Theophrast, war das (Lust ist kinesis) die späteste Auffassung; bei Xenokrates in Pol 9,583 e: *κινήσις τις ἀμφοτέρω ἐσόντων*, bei Theophrast in P α 11, 1369 b 33; bei Theophrast wohl unter dem Einfluß von Epikur, bei Xenokrates vor allem unter dem Einfluß von Theophrast; denn er (aner)kannte dessen überragende Ueberlegenheit gewiß schon gut. Im sog. Corp. Aristotel. sehen wir die Entwicklungslinie von H η 13 (Lust keine genesis) zu *ημβ* 7 (einige Lüste sind kinese) zu P α 11 (jede Lust ist kinesis). Bei Xenokrates von „Philebos“ 53 c zu Pol. 9,583 c. Mit Recht sagte Bölte (p. 158): „Die Politeia bietet im . . . 9. Buche teils Rückblicke, teils Ergänzungen zum „Philebos“. Mit dieser Lust-Reihenfolge (Entwicklungsauffassung): Hη 13 → *ημβ* 7 → Pa 11 stimmt auch das stilistische Bild: am meisten *ἀλλὰ μὲν* hat Hη, indes Pa kein einziges mehr hat, nur noch ein einziges *οὐ μὲν*. Auch das Corpus Aristotelicum unterscheidet reine und mit Schmerzen gemischte Lust, auch notwendige (und nicht notwendige) Lust, die aber im Corpus Aristotelicum begründet wird, im „Philebos“ als bloß von einem andern Autor abgeschrieben erscheint, erst ganz am Schlusse und völlig unvermittelt (62 d) und unbegründet ist. Diès sagt (p. LXII.): „Les arguments antihédonistes des livres Hη und Hκ sont en majorité empruntés . . . au Philèbe“. Es ist vielleicht eher umgekehrt: sowohl Xenokrates wie Theophrast haben diese bei Aristoteles entlehnt. Aber ganz richtig wohl sagt Diès (p. LXIII): „Mais . . . dire que dans le Philèbe aussi les auteurs de la définition du plaisir-génèse sont les antihédonistes et, en particulier Speusippe et son groupe [er hatte ja gar keine!] c'est se laisser aller à une erreur de perspective“. Sehr richtig, denn die Auffassung von Akten als Bewegung kam erst nach Speusippos und nach Aristoteles auf; denn sie ist eine späte Erscheinung auch im Corpus Aristotelicum. Sie dürfte epikurischen Ursprunges sein. Bereits

Trendelenburg hat hier richtig gesehen (siehe Index-Bonitz, hedoné 314 a). Auch darin hat Diès richtig geurteilt, daß er an 3 verschiedenen Stellen des „Philebos“ bereits epikurischen Einfluß ahnte (p. 16; 55, 86; er hätte noch p. 88 mit Gomperz auf epikurischen Einfluß schließen können).

Die Ausdrücke *διαλεκτική, ὅλη, μονάδες* sind doch wohl kaum vor ca. 320 in der Akademie in Gebrauch gekommen, wie auch am Peripatos nicht. Im Corpus Aristotl. beobachten wir, daß der Begriff *διαλεκτική* ursprünglich noch nicht mit der Syllogistik verknüpft war, dann aber immer mehr (siehe Bonitz, Index). Vielleicht verdankt sie das hohe Lob, das sie im „Philebos“ (58) erhält, auch zum Teil dem großen Fortschritt, den sie als Syllogistik gleichzeitig unter Theophrasts Rektorat machte. Hyle als philosophischer Begriff (Material für logische Bearbeitung) findet sich in den *Fragmenta Aristotelica* noch gar nicht und ist in den Frühwerken des jetzigen Corp. Aristotel. (z. B. in *Zi*) noch kein metaphysischer Begriff. Die Monaden, mehr als bloß im rein mathematischen Sinne (als rein mathematische Einheiten), sondern als wirkliche Wesenheiten aufgefaßt, dürften auch im Corp. Aristotl. eine späte Zutat sein (siehe Bonitz, Index: *Monás*). Im Corpus Platonicum kommt der Ausdruck *διαλεκτική* vor allem in *Politeia* 7 vor, ferner noch durchschnittlich je 2mal im *Sophistes*, *Phaidros*, *Kratylos*, *Politikos*, *Philebos*, *Menon*. Der Ausdruck *μονάδα* (*Henade*) ist nur je 2mal im „Philebos“ (15 b; 56 d) und im *Phaidon* (105 c, e). Hyle findet sich je einmal im *Timaios* (69a) und hier im „Philebos“ (54a). Im *Kritias* (114a) und in den *Nomoi* (843e) ist es noch der nichtphilosophische Begriff Holz.

Schon Usener hat bemerkt, wie Gomperz (2, 601) anführt, daß im „Philebos“ bereits ein Anklang an die *καταστηματικά* (= dauernde) *ἡδοναί* Epikurs sich findet im Ausdruck *ἀστασιαστοτατη μελλίσις* (64a): man soll nur die am meisten Dauer und Bestand versprechenden Lüste in die Mischung aufnehmen, in unverkennbarer Anspielung an das epikurische Prinzip; auch daß dessen Lehre (43 d) erwähnt wird, wozu Diès die Anmerkung hat (p. 55): „tel sera bien le sens de la doctrine épicurienne: le plaisir qu'il faut poursuivre est d'après nous l'absence de douleur dans les corps, l'absence de trouble dans l'âme (Lettre à Ménécée) und zu 62 e die Anmerkung bei Diès (p. 86): Epicure, sentence 29. Daß in der Lustlehre der Nik. Ethik (*Hα* 12 und *Hκ* 2) Eudoxos ausdrücklich genannt wird, indes im „Philebos“ überhaupt kein einziger Name vorkommt, hat vielleicht wohl seinen Grund darin, daß im „Philebos“ das Interesse gar nicht mehr auf Eudoxos geht, die aber (Freund oder Feind der Lust: Speusippos, Theophrast, Epikur, Aristippos der Jüngere), auf die der „Philebos“ Bezug nimmt, will Xenokrates nicht namentlich nennen. Aristippos, der Enkel des Aelteren, ist wohl noch in Athen unter den Lebenden anwesend und wird auch nach der Auffassung Gomperz' (2, 602) im „Philebos“ ständig aufs Korn genommen und bekommt am Schlusse noch einen gehörigen Fußtritt im „grobkörnigen Ausfall der Schlußworte“: *οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι* (67 b), der doch wohl „geradezu an den Namen Aristippos erinnern soll“. So Gomperz. Dasselbe gilt wohl auch vom Text in *μηβ* 7: *οὐ γὰρ ἐστὶν ταῦτόν ἵππῳ καὶ ἀνθρώπῳ*. Auch Gomperz (2, 601) meint, Useners Behauptung, die Lustlehre des Eudoxos und nicht die des Aristippos sei Anlaß und Gegenstand des „Philebos“, sei schwerlich haltbar; und auch Philippson kommt (p. 474) zur Schlußfolgerung: „so kann man nur unter großer Einschränkung mit Usener sagen, daß des Eudoxos' Verteidigung der Lust Anlaß und Gegenstand des (jetzigen) ‚Philebos‘ war.“ Als Platon seinen „Philebos“ schrieb, den echten, ursprünglichen, unverfälschten, noch nicht überarbeiteten, da war

wohl Eudoxos' Lehre dazu der Anlaß, genau wie er auch für Aristoteles noch der Anlaß war für seine Schriften über die Lust. Wie Xenokrates den platonischen Text, so hat Theophrast den aristotelischen Text überarbeitet; nur widmete er diesem Lust-Thema weniger Interesse als Xenokrates, und indes Xenokrates zur Umgestaltung des platonischen „Philebos“ durch Aristippos förmlich gereizt wurde, wurde Theophrast durch Epikurs Einfluß zu einer freundlichen Haltung in der Lustlehre veranlaßt. Aber indes Xenokrates 315 starb, blieb Theophrast länger dem angenehmen Einfluß des „Gartens“ ausgesetzt. Der schulmeisterliche Charakter des alten Xenokrates aber prägt sich im ganzen „Philobos“ aus, das kann und darf man doch gar nicht übersehen.

Ein Zeichen später Abfassung liegt auch noch darin, daß bereits eine doppelte Geometrie unterschieden wird (56 e), eine praktische und eine philosophische; ferner darin, daß das Prinzip: die genesis ist wegen des Seins, nicht umgekehrt (54 c) auch im sog. Corp. Aristolicum erst in 2 spätem, theophrastischen Partien ausgesprochen ist (*Zua* 1, 640 a 18 und *Zye* 1, 778 b 5; siehe Diès, Anmerkung p. 72). Auch daß der Unterschied von kinesis und energieia, d. h. von Akten die als kinesis und von Akten, die als praxeis, energieiai aufgefaßt werden, auch im Corp. Aristol. eine späte Erscheinung ist — Aristoteles kannte sie noch nicht, denn dieser Unterschied ist in der Eudemischen Ethik noch gänzlich unbekannt; für Aristoteles waren alle Akte einfach noch praxeis, energieiai. — Erst die Nikomachische Ethik kennt diesen Unterschied: auch diese Tatsache spricht für nachplatonischen Charakter des „Philebos“. Auch der Begriff (54 c): genesis eis usian d. h. als sukzessiver Weg zum Sein, war erst möglich, als an die Stelle der mutatio instantanea der Begriff der mutatio successiva, das fieri successivum getreten war. Die kinesis-Definition in *Q* 1, 201 a 9 ist ja noch ganz aus dem Begriff der mutatio instantanea entstanden. Es gab da noch kein Mittelding zwischen Akt und Potenz. Diès hat zwar recht, wenn er (p. 22, Anmerkung) auf die Bedeutung von kalt, warm, trocken, naß im Corpus Hippocraticum hinweist, aber als Elemente galten sie erst, als die alten Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde infolge ihrer gegenseitigen Verwandelbarkeit ineinander nicht mehr als Elemente gelten konnten und deshalb an ihre Stelle neue treten mußten. Ob das schon zur Zeit des Aristoteles war, ist sehr fraglich, denn diese Auffassung von Elementen steht im Corp. Aristotel. noch zu vereinzelt da: nämlich nur in *T*  $\alpha, \beta$  Vielleicht (?) ist auch der Umstand, daß in 29 a in der Aufzählung der 4 Elemente pneuma, nicht Luft, genannt ist, ein Zeichen für spät; denn die pneuma-Lehre entwickelte sich am Peripatos erst unter Theophrast. Ganz sicher aber ist der Unterschied von mneme und anamnesis (34 etc.) etwas Spätes, Nachplatonisches, erinnert an das auch im Corpus Aristotelicum späte *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, Das Symposion z. B. enthält keine Spur von anamnesis, obwohl Anlaß dazu genug wäre. Das Wort anamnesis kommt überhaupt nur im „Philebos“ vor. Auch daß Gefühle sowohl dem Körper wie der Seele zugeschrieben werden, sogar in der Form, daß Gefühle, die nur im Körper, und Gefühle, die nur in der Seele sich finden (von 32 c an), unterschieden werden, ist doch wohl durchaus nachplatonisch, ja sogar nacharistotelisch, denn die Verwischung von Seele und Leib kam auch im Corpus Aristotelicum erst auf, als man anfang, dem pneuma wie eine Mittelstellung zwischen Seelischem und Materiellem zuzuschreiben. Wie willkürlich und schulmeisterlich ist es dann auch: dem Körper zwar Gefühle zuzuschreiben (Schmerz und Freude 41 b; 46 c und überhaupt von 34 a an), dem Körper aber jede Begierde, epithymia, abzusprechen (35 c), ihm sogar Hunger und Durst als Verlangen abzusprechen

(35 d), und doch wieder zuzugeben, daß Hunger und Durst körperliche Dispositionen seien 31 d; 32 e etc. Das ist nicht die Lehre eines überlegenen Meisters, sondern ist echt epigonenhaft, xenokratisch. Ganz sichtlich nimmt Theophrast dagegen Stellung in  $\psi\beta$  2, 413 b 23 und in  $\psi\gamma$  11, 434 a 3; siehe Bonitz, Index 314 b. Ueberhaupt ist die Inhaltsbeziehung des Corpus Aristotelicum zum „Philebos“ (siehe Bonitz, Index, hedoné) viel zu intensiv, als daß diese beiden zeitlich weit auseinanderliegen könnten; schon der bloße Ausdruck *σύννοτος* rückt sie zeitlich nahe zusammen.

Zum Schluß noch ein paar Bemerkungen zu dem, was die modernen Kommentatoren des „Philebos“ sagen.

Die tadelnden Ausstellungen Horns bestehen trotz der Bagatellisierung von Seiten O. Apelts durchaus zu Recht. Die Vernunft müßte (p. 274) der zweiten Kategorie zugeteilt werden, nicht der vierten. Dieses scheinbare Versehen hat seinen Grund wohl darin, daß Xenokrates schwankte in der Auffassung des Verhältnisses der menschlichen Vernunft zur göttlichen, der menschlichen Seele zur göttlichen Weltseele: je später, um so mehr prägt sich die Auffassung realer Identität durch reale methexis aus. So ist ja auch das Verhältnis des göttlichen Nus zum menschlichen Nus in  $\Psi$  nie ganz klar. Die Seelenlehre des „Philebos“ (p. 281) widerspricht der von Pol. 9, 7, wo das Gedächtnis seinen Sitz in der denkenden, nicht in der begehrenden Seele hat (429 d). In solchen und ähnlichen Auffassungen herrschte sowohl bei Xenokrates wie bei Theophrast ständige Entwicklung. Döring kann man nicht zustimmen, wenn er (p. 128) behauptet: „Das ganze schließt dann mit einem unverkennbaren Ausfall gegen die Argumentationsweise des Eudoxos“, denn 67 b ist viel eher ein Tadel des Aristippos. Bölte hebt hervor (p. 161): „Merkwürdig kurz, in wenigen Zeilen wird der Beweis abgetan, daß die phronesis allein ein befriedigendes Leben gewährt (21 d, e), ja es ist mehr eine Behauptung als ein Beweis. Und wenn Platon sich nun auch den Anschein gibt, als halte er diesen Beweis für ausreichend, so treten daneben Stellen, welche ganz anders reden.“ Die richtige Erklärung dürfte hier vielleicht sein: daß die phronesis allein ein befriedigendes Glück gewähre, die These des echten platonischen „Philebos“ gewesen war. Jetzt wirkt diese Behauptung, weil Xenokrates nicht mehr an diese platonische These glaubt, störend und ist mit dem jetzigen Dialoge in Widerspruch. „Die monades . . . . . sind die Ideen“ (Bölte).

Als wesentliche Schlußfolgerung ergibt sich auch aus dieser Untersuchung wieder, daß, wie das Corpus Aristotelicum unter Theophrast einer ständigen Weiterentwicklung und Umformung unterlag (von 322—288), so das Corpus Platonicum (von 347—315) unter Speusippos und Xenokrates. Daß wir im Corpus Aristotelicum noch den reinen Aristoteles-Text und im Corpus Platonicum den reinen Platon-Text vor uns liegen hätten, das war seit dem Wiederaufleben der klassischen Philosophie im letzten Jahrhundert der ständige Zweifel und erweist sich immer mehr als ein eitles Wunschbild. In Anbetracht dieser Tatsache einer speusippisch-xenokratischen Uebearbeitung der platonischen Dialoge gewinnt die angeblich historische Reihenfolge der Thrasyllischen Tetralogien wieder etwas mehr an Bedeutung. Darum hat auch Lutoslawski sie nicht einfach außer acht gelassen (Ueberweg 1, 214).

Für diesen Aufsatz besonders berücksichtigte Literatur:

Boeckh, August, Gesammelte kleine Schriften; III. Band: Reden und Abhandlungen, Leipzig 1866.

- Burdach, Konrad, Die Lehre des Platon. Timaios (40b) von der kosmischen Stellung der Erde; in Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum, Band 49/50; 1922; 25. Jahrgang.
- Frank, Erich, Platon und die sog. Pythagoreer; Halle 1923.
- Gomperz, Theodor, Griechische Denker; 3 Bände, Leipzig 1909.
- Hambbruch, Ernst, Logische Regeln [aus] der Platonischen Schule in der Aristotel. Topik; in Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums in Berlin 1904.
- Hammer-Jensen, Ingeborg, Demokrit und Platon; in Archiv für Geschichte der Philosophie 1910; Band 23 (der Neuen Folge 16. Band).
- Lang, Paul, De Speusippi Academi scriptis; Bonn 1911; Diss.
- Mutschmann, Hermann, De Divisionibus quae vulgo dicuntur Aristotelis; Leipzig, Teubner, 1904; Diss.
- Sachs, Eva, Die Fünf Platon. Körper; in Philog. Untersuchungen, 24. Heft; Berlin 1917.
- Stenzel, Julius, Platon und Demokritos; in Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum, 1920, 23. Jahrgang.
- Susemihl, Franz, Die Genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie; 1; 2,1; 2,2. Leipzig 1860.
- Apelt, Otto, Die neueste Athetese des „Philebos“; in Archiv für Geschichte und Philosophie, 9. Band (1896).
- v. Arnim, Hans, Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platon. Dialoge; in Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, 169. Band (1912).
- Bölte, Felix, Platons Standpunkt im „Philebos“; in Bonner Studien, von Reinh. Kekulé, Berlin 1890.
- Diès, Aug., Philèbe, Texte établi et traduit; Notice VII—CIX. Edition „Les Belles Lettres“ 1941.
- Döring, A., Eudoxos v. Knidos, Speusippos und der Dialog „Philebos“; in Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 27. Band (1903).
- Gomperz, Theodor, Griechische Denker, 2. Band, Leipzig 1902.
- Horn, Ferdinand, Zur Philebosfrage; in Archiv für Geschichte der Philosophie, 9. Band (1896).
- Lutoslawski, W., Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platons drei ersten Tetralogien; in Archiv für Geschichte der Philosophie, 9. Band (1896).
- Ritter, Const., Platon; 2 Bände, München 1910.
- Rougier, Louis, La correspondance des genres du Sophiste, du Philèbe et du Timée; in Archiv für Geschichte der Philosophie, Band 27 (1913).
- Susemihl, Franz, Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie, 1. und 2. Band, Leipzig 1860.

Anm. der Red.: Wir verweisen auf das soeben erschienene Werk Zürchers: „Aristoteles' Werk und Geist“, Verlag Schönningh, Paderborn, 1952, das im nächsten Heft gewürdigt werden wird.