

Beiträge zur Würdigung und zum Verständniss des Platonischen Timäus.

Plato und Aristoteles haben durch ihre Schriften unstreitig den grössten Einfluss auf die geistige Entwicklung der abendländischen Menschheit ausgeübt. Ihre Ansichten und Lehren sind in den meisten Wissenschaften bis auf den heutigen Tag die Grundlage, auf der weiter gebaut wird, oder der Ausgangspunkt, auf den man zurückgehen muss, wenn man die spätern Fortschritte der Erkenntniss verstehen will.

In fast allen Disciplinen hat Aristoteles seinen Lehrer überflügelt; nur auf dem kosmologischen Gebiete hat er den Plato nicht verdrängen können, schon deswegen nicht, weil er seine Lehren über Entstehung und Ordnung der Welt nicht wie dieser in einer einzigen Schrift kurz zusammengefasst, sondern in vielen Werken (*Physicae auscultationes, de coelo, de generatione et corruptione, de mundo, etc.*) zerstreut hinterlassen hat. Der Platonische Timäus galt von Alters her als das classische Compendium der kosmogonischen und kosmologischen Speculation. Seinem Ansehen that es keinen Abbruch, dass Plato sich offenbar mit geringerem Eifer und Erfolge als Aristoteles physischen Untersuchungen gewidmet hat, dass er sich in diesem Dialoge weniger selbständig als in seinen andern Schriften, namentlich fast durchgängig von Pythagoreischen Lehren abhängig zeigt, dass er nicht auf stricte Beweisführung ausgeht, sondern sich grundsätzlich*) mit dem Nachweis der Wahrscheinlichkeit begnügt, dass er sich nicht selten unleugbar mythischer Darstellung seiner Ansichten bedient. Der Timäus ist unter allen Schriften Plato's — ob mit Recht oder Unrecht, sei jetzt noch dahingestellt — die wichtigste und einflussreichste geworden. Selbst der „Staat“ hat wohl in einzelnen Theilen, aber nicht im Grossen und Ganzen den Einfluss auf die Geschichte des Geistes, so weit wir sie bei den Culturvölkern der neuen Zeit verfolgen können, ausgeübt, wie der Timäus. Der Timäus wurde als der Abschluss, die Krone, das zusammenfassende Facit des ganzen Platonischen Systems angesehen; und er enthält in der That den ersten durchgeführten Versuch einer Construction des Weltganzen aus philosophischen Principien. Ebendeshalb werden sich aber auch in diesem Werke alle Mängel und Schwierigkeiten der Platonischen Lehre wie in einem Knoten sammelndrängen. — Beiträge zur Würdigung sowohl als zur Erklärung des Timäus zu liefern, ist der Zweck der folgenden Zeilen.

*) Tim. 29. ... ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν εἶτι πέρα ζητεῖν.

I.

Die Philosophie wird sich nie darauf beschränken, die Gesetze des formalen Denkens, das Verhältniss des erkennenden Subjects zu den Objecten zu erforschen, oder die Prinzipien des practischen Geistes zu bestimmen; sie wird, mag sie auch noch so oft dabei gescheitert sein, den Versuch stets wiederholen, die Entstehung und einheitliche Ordnung der Welt zu begreifen; sie wird sich das kosmogonische und kosmologische Gebiet nicht verwehren lassen. Die Philosophie kommt hier einem allgemein menschlichen Bedürfnisse entgegen, das vor ihr die Religionen, eine jede in ihrer Weise, zu befriedigen suchen. In derselben Zeit, und schon früher, als die griechischen Philosophen die Räthsel der Welt zu lösen suchten, entwickelten sich im Orient zugleich mit weit verbreiteten Religionen kosmologische Anschauungen, die noch heute von Bedeutung sind, nicht nur weil sie von den Anhängern jener alten Religionen noch fest gehalten werden, sondern weil sie sich im Wesentlichen in späteren philosophischen Systemen verjüngt wiederfinden.

In Indien, in dem Lande, das von der arischen Cultur erobert wurde, bildet sich der Brahmaismus aus. Das Brahma wird als Abstraction, als Weltseele gefasst. Das Brahma schafft nicht die Welt, sondern entfaltet sich zu ihr, ist *causa efficiens* und *causa materialis* der Welt, aber nicht bewusster, willkürlicher Urheber, auch nicht Former und Bildner derselben. Wenn der brahmanische Weise sich das Verhältniss des Brahma zur Welt durch Vergleichen vorstellig und anschaulich machen will, so weist er auf die Spinne oder den Seidenwurm, die die Fäden ihres Gewebes aus sich entwickeln, auf den Meeresspiegel, der die Wogen aus sich heraussetzt. Brahma ist das ruhende, sich selbst gleiche Sein, die Welt das bewegte, individualisirte Sein; Brahma ist die unentfaltete Welt, die Welt das entfaltete Brahma. — Müssen wir hierin nicht die prototypische Anschauung des Pantheismus erkennen, der in Spinoza seinen bedeutendsten philosophischen Anwalt gefunden hat? Was sind seine Modi anders als die Wellen, die *affectiones substantiae*? — Indem das Brahma sich zur Welt entfaltet, in das individualisirte Sein übergeht, entfernt es sich von sich selbst und wird sich selbst je länger je mehr unähnlich; die Substanz verschlechtert sich, der Strom wird, je entfernter von der Quelle, desto unreiner. Aus dieser Anschauung entspringt die Lehre von der Stufenleiter mehr oder weniger vollkommener, höherer und niederer Organisationen und Reiche, die nicht substantiell, sondern nur dem Grade nach verschieden sind. Es ist nicht schwer einzusehen, wie die Lehre vom Weltübel und von der Seelenwanderung sich aus dieser Weltansicht entwickeln musste. — Ganz ähnliche Vorstellungen, nur in ein wissenschaftlicheres Gewand gekleidet, finden sich auf der Grenzscheide des Orients und Occidents in den Systemen der Gnostiker und der neuplatonischen Philosophen. Das Evolutions- oder Emanations-System wird von den Letzteren an die platonische Lehre vom Einen Seienden angeknüpft.

Eine merkwürdige Stellung unter den Religionen nimmt der Buddhismus in

seiner ursprünglichen Gestalt (seit dem 5. Jahrh. v. Chr.) ein. Er kennt nicht nur keinen Weltschöpfer, keine Schöpfung, sondern auch keine Weltseele, keinen sich zur Welt entfaltenden Urgrund, keine ewige Materie. Er weiss nichts und will nichts wissen von einem über- oder vorweltlichen Princip des Entstehens, so wenig von einem persönlichen, als einem unpersönlichen. Die Welten und Wesen sind weder durch Gott, noch durch den Geist, noch durch die Materie entstanden; sie sind vom Nicht-Anfange an in der Umwälzung des Entstehens und Vergehens begriffen. Es gibt nur ein ewiges Werden, nicht ein ewiges Sein. Nur der Act der Bewegung und Veränderung ist ohne Anfang, ist ewig. Wesen und Welten rollen von Ewigkeit her, werden zerstört und erzeugen sich wieder, und zwar so, dass jede Zerstörung den Keim einer Erneuerung in sich trägt. Denke dir ein Rad, das von Ewigkeit her rollt, und du hast das treffende Bild des Weltlaufs. Die Frage nach dem Anfange wird abgewiesen, weil sie ausserhalb des Bereiches der menschlichen Erkenntniss und Fassungskraft liegt. Ebenso unermesslich wie die Zeit, ist Raum und Zahl der Welten, und daher für uns unfasslich. Alle Wesen wandern, und zwar weil sie unrein und voll Sünde sind, — ein Satz, den die Buddhisten aus dem Brahmaismus herübernahmen; dieses Wandern ist eine Qual; selig daher, der zur Nirwâna gelangt, d. h. zur Vernichtung. — Auch diese Lehren finden ihren Wiederhall bis in die neueste Zeit. Man erinnere sich nur an Heraklit's Satz, dass die Gesamtheit der Dinge im ewigen Flusse, in ununterbrochener Bewegung und Wandlung begriffen, und ihr Beharren nur Schein sei. Buddhistische Anklänge finden sich in unserer Zeit nicht nur in Arthur Schopenhauers Philosophie, sondern auch in der Lehre vieler Naturforscher von dem ewigen Kreislauf, der unendlichen Matamorphose der Weltmaterie, nach welcher von Ewigkeit zu Ewigkeit eine Summe unzerstörbarer Kräfte besteht, die nicht vermehrt noch vermindert werden kann, und die nur durch ihre ewig wechselnde Bewegung die Fülle der Erscheinungen schafft.

Ganz andere Vorstellungen von der Entstehung und Gestaltung der Welt treten uns bei den Babyloniern, Phönikern, Persern, Aegyptern und den orphischen Dichtern Griechenlands entgegen. Abgesehen von den phantastischen und poetischen Darstellungen der Entstehung aller Welten aus dem Urschleim oder dem Weltenei, wird hier ein Chaos, eine praeexistirende Materie vorausgesetzt. Aus diesem entwickelt sich die Welt entweder durch natürliche Gesetze (Gravitation und Rotation), oder — und dies ist die vorherrschende Lehre — durch die Thätigkeit eines bildenden Gottes, eines ordnenden Geistes. Bei den Persern findet sich zuerst die dualistische Annahme eines guten und eines bösen Geistes, die mit einander kämpfen.

Die Vorstellung der Schöpfung aus Nichts, von der man Spuren auch in iranischen Urkunden gefunden haben will, tritt klar und entschieden in den heiligen Urkunden des hebräischen Volkes hervor. In ihnen hat sich der monotheistische Gegensatz gegen alle heidnische Kosmogonie in entschiedener Consequenz ausgeprägt. Wenn auch von Einigen behauptet wird, dass die Genesis in ihren ersten Berichten die Voraussetzung eines Chaos nicht unbedingt ausschliesst, so kann doch nicht ge-

leugnet werden, dass die Lehre von der Schöpfung aus Nichts innerhalb des jüdischen Volkes immer deutlicher ausgebildet wurde und aus diesem Kreise unmittelbar in die neutestamentlichen Schriften übergegangen ist. *) Nach dieser Lehre ist die Entstehung der Welt nicht ein Process des Selbstgebärens oder der künstlerischen Gestaltung einer ewigen Materie, auch nicht ein Product polytheistischen Wirkens oder eines dualistischen Streits, sondern die freie That eines einzigen, selbstbewussten, ewigen, allmächtigen Wesens. Die Welt ist aus dem Nichts in das Dasein gerufen durch das Wort, den freien Willen Gottes. Dies ist eine Grundlehre aller monotheistischen Religionen, von denen die muhamedanische die absolute Macht Gottes, die jüdische und noch mehr die christliche den ewigen Rathschluss der göttlichen Liebe, sich in gottähnlichen Wesen abzuspiegeln, ihre Gegenliebe zu gewinnen und aus ihnen ein heiliges Kindergeschlecht heranzuziehen, betont. Mit Entschiedenheit verwerfen christliche Lehrer, wie Athanasius, der Vater der Orthodoxie, in seinem *λόγος περι τῆς ἐνανθρώπησεως τοῦ Λόγου*, alle andere Ansichten über die Entstehung der Welt. Athanasius widerlegt zuerst die Epicuräer, die da lehren, dass das All von selbst und zufällig (*αὐτομάτως καὶ ὡς ἔτυχε*) entstanden sei und dass es keine Vorsehung gebe; dem widerspreche die *διάταξις*, die durchgängige Ordnung der Welt, die auf einen ordnenden Gott zu schliessen nöthige. Aber auch die Meinung anderer Philosophen, zu denen er Plato rechnet, dass Gott aus einer vorliegenden und ungeschaffenen *ὕλη* das All geschaffen habe, erklärt er für verwerflich; denn diese setze eine Schwäche in Gott, eine Schranke für ihn voraus; Gott sei nach dieser Lehre nur ein Künstler, nicht Schöpfer. Häretisch sei es ferner, einen andern Demiurg anzunehmen, als den Vater Jesu Christi. Wahrer christlicher Glaube sei es, dass aus dem Nichtseienden und Existenzlosen Gott durch den Logos Alles ins Sein gerufen habe.

II.

Die ältesten griechischen Philosophen fragen zunächst nach der Substanz, dem Grundstoffe, aus dem die Dinge bestehen. Das Entstehen und Vergehen alles Sichtbaren regte die ionischen Philosophen an zu fragen: Woraus wird Alles und wohin kehrt Alles zurück? Es muss einen Stoff geben, aus dem Alles wird; denn aus Nichts wird Nichts. Sie suchten also die *ἀρχὴ ὡς ὕλη*, durch deren Modificationen die Dinge entstehen. Die Weise der Entstehung des Besonderen fanden sie entweder in der Verdünnung oder Verdichtung des Grundstoffes, oder in der Ausscheidung der Gegensätze, welche in ihm gebunden liegen. Das Prinzip der Bewegung, das stillschweigend vorausgesetzt wird, stellten sie nicht als besonderes Prinzip neben den Stoff, sondern fassten es mit demselben in Eins zusammen; sie sahen den Stoff als belebten an, der sich durch seine immanente Bewegung zu allen Einzeldingen gestalte, und in den sich Alles wieder auflöse. — Die Entstehung der einzelnen Dinge aus dem Realgrunde erschien aber andern Philosophen unbegreiflich, unmöglich, alles Werden

*) Hiob 26, 7; 2. Maccab. 7, 28; Coloss. 1, 16; Ephes. 3, 9; Hebr. 11, 1; Apokal. 10, 6.

und alle Vielheit widerspruchsvoll. Das Urwesen ist das All-Eine, das sich ewig gleich bleibt. So lehrt die eleatische Schule. Im directen Gegensatz hierzu lehrt Heraclitus: der Weltprozess ist ursprünglich und daher nicht abzuleiten; das Urwesen ist in ewiger Bewegung und Verwandlung begriffen. Die Bewegung ist das Leben, oder, nach Heraclit's dunkler Ausdrucksweise, das (ewig bewegte) Feuer ist das Princip, der Krieg der Vater aller Dinge.

Einen neuen Weg zur Erklärung der Welt schlugen die Atomistiker ein. Das Unveränderliche, das Seiende ist nicht Ein Urwesen, sondern eine Mehrheit von Grundstoffen, durch deren mechanische Verbindung und Trennung die Welt entsteht. Als die Grundstoffe wurden zuerst die sogenannten vier Elemente angesehen; da diese aber veränderlicher und theilbarer Natur sind, ging man zur Annahme von qualitätslosen, untheilbaren Grundstoffen, Atomen, über, deren Aggregate die Dinge sind. — Konnte aber ihre mechanische, von keinem Zweck bestimmte Bewegung den Kosmos hervorbringen? —

Schon die Pythagoreer, die die Bedeutung der Zahl, der mathematischen Verhältnisse in allem Erscheinenden erkannten oder ahnten, hatten das Uebergewicht der Form im Verhältniss zum Weltstoff, oder die Weltordnung hervorgehoben. Schon Empedocles hatte das bewegende und ordnende Princip von der Materie getrennt. Einen weiteren Schritt thut Anaxagoras, der ein intelligentes Princip, den νοῦς, als Beweger der Materie in die griechische Philosophie einführt, freilich noch ohne dieser ordnenden Vernunft den ihr gebührenden Raum zu gewähren. Aber der grosse Schritt zum Dualismus, zur Trennung des Geistes und der Materie, war gethan. Der Weltmaterie, dem Chaos, steht ein geistiges Urwesen gegenüber. Es fehlte nicht an Versuchen, aus diesem Dualismus wieder zum Monismus der Lehre vom belebten Stoff zurückzukehren; aber diese Versuche gelangten nicht zur allgemeinen Anerkennung. Man baute auf dem von Anaxagoras gewonnenen Grunde weiter.

Plato verschmolz mittelst der Ideenlehre die Heraclitische Lehre vom ewigen Werden mit der eleatischen vom schlechthinnigen Sein zu einer harmonischen Weltanschauung, bei deren Durchführung er vielfach die Pythagoreische Darstellungsweise anwandte. Was bis auf seine Zeit in der Lösung des Problems der Weltentstehung geleistet war, verarbeitete er mit seinen in Socrates' Schule gewonnenen ethischen Grundsätzen zu einer umfassenden Kosmologie. In der mehr oder weniger gelungenen organischen Verbindung aller Wahrheitskeime, die sich in divergirenden Systemen einseitig entwickelt haben, beruht die Bedeutung und Fruchtbarkeit einer Philosophie. In der Zusammenfassung der Resultate griechischer Speculation über die Entstehung und Ordnung der Welt ist die Bedeutung des Platonischen Timäus begründet.

III.

Der Standpunkt, den Plato seinem Probleme gegenüber einnimmt, ist der der teleologischen Betrachtungsweise. — Die ersten philosophischen Versuche hatten bald genug gezeigt, dass ohne den Begriff der Zweckmässigkeit die Erklärung der

Welt nicht möglich sei. Die Atomistik eines Democrit und Leucipp genügte tieferen Geistern nicht. Anaxagoras hatte den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als weltordnendes Prinzip eingeführt und damit die teleologische Erklärung der Erscheinungen vorbereitet; aber erst Plato machte mit derselben Ernst. Er stellt den ganzen Kosmos und seine Gestaltung im Einzelnen als Product eines einheitlich nach Zwecken handelnden Verstandes dar, dem die in der Materie begründeten Nothwendigkeitsursachen untergeordnet sind. Er sagt ausdrücklich (Timaeus p. 46): „Der Liebhaber der Vernunft und Wissenschaft hat nothwendig den Ursachen der denkenden Natur als ersten nachzuforschen; denen aber welche Dingen angehören, die von andern bewegt werden und wiederum andere mit Nothwendigkeit bewegen, als zweiten. Wir müssen beide Arten der Ursachen angeben, aber die mit Vernunft Schönes und Gutes schaffenden wohl absondern von jenen, welche ohne Denken das, was sich eben trifft, ordnungslos hervorbringen.“ Plato unterscheidet also die vernünftigen Zweckursachen (causae finales) von der blinden Causalität der Materie, der vernunftlosen Nothwendigkeit. Ihm steht die Erkenntniss der ersteren, die Teleologie, hoch über der empirischen, physikalischen Erklärung. So schliesst er den Abschnitt über das Gesicht, dem die angeführte Stelle entlehnt ist, mit einer Erklärung über die Absicht, in der uns Gott das Gesicht geschenkt habe: „auf dass wir nämlich, die Umläufe der Vernunft am Himmel betrachtend, Nutzen von ihnen zögen für die Umschwingungen unseres Denkens, die mit jenen, als gestörte mit ungestörten, verwandt sind, und nach ihrer Erforschung und Erkenntniss in Nachahmung der göttlichen, von allem Irrsal freien, die irrenden in uns in Ordnung brächten.“ Zu gleichen Zwecken sei uns auch Stimme und Gehör von den Göttern geschenkt. Bei allen seinen Versuchen, die Dinge und Erscheinungen der Welt zu erklären, ist ihm der Nachweis der göttlichen Absicht mit ihnen, ihres bezweckten Nutzens die Hauptsache. — An einer andern Stelle (p. 68), wo er von den Farbenmischungen spricht, erklärt er, dass es nicht vernünftig sei, die Maassverhältnisse bei der Mischung anzugeben, selbst wenn man sie wüsste, da man weder die Nothwendigkeit derselben, noch den wahrscheinlichen Grund auch nur mit einiger Sicherheit nachzuweisen im Stande sei. Er erklärt damit die bloß physikalische, durch das Experiment festzustellende Erklärung für werthlos, und zugleich auch für unmöglich. „Wollte aber Jemand, fährt er fort, dieses untersuchend die That (das Experiment) als Prüfstein nehmen, so würde er den Unterschied der menschlichen und göttlichen Natur verkannt haben; er würde übersehen, dass Gott zwar das Viele in Eins zusammenzumischen und wiederum aus Einem in Vieles aufzulösen, ebensogut versteht wie vermag, von Menschen aber keiner, weder das Eine, noch das Andere, weder jetzt im Stande ist, noch künftig jemals sein wird“. Wir sehen, dass Plato namentlich die Chemie, deren Geschäft im Lösen und Mischen besteht, für eine unmögliche Wissenschaft hält. Mehr Vertrauen zur naturwissenschaftlichen Erforschung der Dinge hat Aristoteles, in dessen Denken sich überhaupt Causalität und Teleologie inniger durchdringen, als bei Plato. — Zu dem Uebergewicht, das Plato der teleologischen Betrachtungsweise eingeräumt, gelangte dieselbe später von Neuem, namentlich in der Zeit der christlichen Patristik und Scholastik, bis

Baco von Verulam, der die Untersuchung der *causae finales* für ganz unfruchtbar erklärt, dem Idealismus der Teleologie den Realismus der empirischen, durch Experimente nachweisbaren Causalität siegreich entgegensetzte. Das energische Betreten des von ihm gewiesenen Weges hat grosse Erfolge gehabt. Die Physik, Chemie, Geologie, Astronomie und Physiologie haben grossartige Entdeckungen gemacht. Man ist in dem regressus der Causalität, in der Erkenntniss der Gesetze, die alles Daseiende beherrschen, in der Einsicht in den Zusammenhang der Erscheinungen seitdem viel weiter vorgedrungen, als man es zu Plato's Zeit für möglich hielt. Aber man ist heute noch so wenig als damals im Stande, das Lebendige, das Organische, auch in der einfachsten Form, durch blosse Causalität ohne den Zweckbegriff zu erklären.*) Mag man auch die Organismen sowohl der Pflanzenwelt als der Thierwelt auf die Zelle als ihren letzten Ausgangspunkt zurückgeführt haben, so bleibt doch die Entstehung der Urzelle selber ein noch ungelöstes Problem; der Nachweis der Entstehung organischen Lebens ist dem Experiment noch nicht gelungen. Unentschieden ist noch die Frage, ob das Leben das prius ist, oder der Organismus; ob es einen formlosen „Urstoff“, ein protoplasma, einen „Zellbildungsstoff“ giebt, und ob man aus unorganischen Elementen diesen „Fleischstoff“ erzeugen kann. Sollte aber auch dieser Stoff nachgewiesen werden können, so ist immer noch nicht die Entstehung der Zelle aus dieser Substanz erklärt. Wenn man ferner auch die Ansicht für eine wissenschaftlich begründete halten muss, dass alle Kräfte, Licht, Wärme, Electricität und Magnetismus, im Grunde ein und dieselbe Kraft seien, die, unzerstörlich und zugleich wandelbar, nur unter verschiedenen Umständen und Bedingungen verschiedene Wirkungen äussert; wenn man auch das Einheitsgesetz der Welt, nach dem alle Bewegung, alles Leben des Universums von einem einzigen Urquell ausgeht und sich fortdauernd nach ein und demselben Gesetz erneuert, als ein höchst lichtvolles und fruchtbares anerkennen muss: so ist doch damit der letzte Quell und Ausgangspunkt ebensowenig wie das Ziel jener Kraft und dieser unaufhörlichen Bewegung blossgelegt, und es bleibt der teleologischen Construction noch Raum genug. Mag die teleologische Betrachtungsweise auch zunächst nur ein Versuch unserer Reflexion sein, einen Einblick in das Ganze der Weltordnung zu gewinnen, der bei unseren beschränkten Erfahrungen stets unvollkommen bleibt: so ist sie dennoch nicht ohne Werth und nicht zu entbehren. Soweit es in unseren Kräften steht, erklären wir jede Erscheinung aus den unmittelbar wirkenden Ursachen nach dem Gesetz der Causalität; da aber diese Erklärungsweise namentlich da nicht ausreicht, wo wir nach den letzten Ursachen und dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge forschen: so helfen wir uns in diesem Gebiete durch die Annahme allgemeiner Gesichtspunkte und Absichten, nach denen Alles geordnet sei und im Zusammenhange stehe, ohne zunächst die Nothwendigkeit des angenommenen Zusammenhangs nachweisen zu können; und diese teleologische Reflexion hat schon oft die Naturforschung gefördert und Hypothesen erzeugt, die später als begründete

*) cf. über den Zweck Trendelenburg log. Untersuchungen 2. Aufl. 1862. Band II. No. IX.

Wahrheiten anerkannt werden mussten, — ein Beweis ex posteriori, dass die Teleologie auch im objectiven Bestande der Dinge begründet ist. Ihre subjective Berechtigung wird kaum angefochten werden können, da wir, wie Kant bemerkt, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens über die Möglichkeit der Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn wir uns eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denken, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Mögen auch die „exacten“ Wissenschaften in neuester Zeit mit gewaltigen Schritten vorwärts gekommen sein, so dass sie unvermerkt in Gebiete hineindringen, die sonst nur der philosophischen Speculation angehörten: so sollten sie doch nicht leugnen, dass auch sie in diesen Gebieten bei den Fragen nach den letzten Gründen und dem einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen noch heute teleologischer Axiome und Hilfsconstructionen nicht entbehren können.

Allerdings darf sich die Aufsuchung der Zweckursachen nie von der möglichst gründlichen Erforschung der mechanisch und dynamisch wirkenden Ursachen emancipiren, wenn die Teleologie nicht zu einer halt- und gehaltlosen Spielerei ausarten soll. Wer wollte leugnen, dass ihr dies seit der Zeit Plato's bis in die neueste Zeit oft genug widerfahren ist? Beide Methoden, die aus Zweckbegriffen construirende und die den empirischen Causalzusammenhang erforschende, müssen Hand in Hand gehen, wenn die Erkenntniss des Weltganzen gefördert werden soll.

Die grossen Mängel des Platonischen Versuchs einer teleologischen Construction des Weltganzen, die die unvermeidliche Folge des künstlerischen und doctrinären Idealismus des Philosophen und der sehr primitiven und precären Naturkenntniss seiner Zeit waren, sollen nicht geleugnet werden; dennoch ist die teleologische Weltanschauung selbst, deren Vorkämpfer Plato ist, noch heute nicht antiquirt.

IV.

Was ist die Welt? — Auf diese Frage gibt Plato am Schlusse des Timaeus eine zusammenfassende Antwort: „Angefüllt mit sterblichen und unsterblichen Wesen, ist sie ein sichtbares Lebendiges, das alles Sichtbare in sich begreift, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, ein Abbild des durch die Vernunft erkannten oder (nach der Lesart ποιητοῦ statt νοητοῦ) des Schöpfers, das Grösste, Beste, Schönste und Vollkommenste, dieser eine Himmel, der Eingeborne.“

Die Welt ist also nach Plato ein einiges, beseeltes, möglichst vollkommenes Wesen. Zur Vollkommenheit gehört Vernunft. Sollte Vernunft in ihr herrschen, so musste sie beseelt sein, denn „Vernunft kann unmöglich ohne Seele irgend Einem mitgetheilt werden.“ (Tim. p. 30). Die Weltseele ist die Quelle aller geordneten Selbstbewegung und Gestaltung der Welt. Die Ordnung und Regelmässigkeit der Bewegungen der Weltkörper, die Zahl- und Massverhältnisse, die der forschende Verstand in allen Erscheinungen und Kräften der Natur entdeckt, die Lebenskraft, die alle Organismen hervorbringt: das Alles hypostasirt Plato zu einer Weltseele, bei deren Construction er die harmonischen Zahlen und musikalischen Intervalle der Pythagoreer

zu Grunde legt. Als ζῶον ist die Welt dem Menschen ähnlich; es wird ihr Meinung, vernünftige Einsicht und Wissenschaft beigelegt, wie der menschlichen Seele. Wir können die Vorstellung der Weltseele, die alle andern Wesen, auch lebendige und beseelte, in sich befasst, schon deswegen nicht nachconstruiren, weil wir als nothwendigen Bestandtheil des Begriffs einer vernünftigen Seele Selbstbewusstsein und Willen oder mit einem Worte Persönlichkeit ansehen, diese aber dem Weltganzen nur im uneigentlichen Sinne beilegen können, trotz Schopenhauers „Willen in der Natur.“

Näher liegt unserm Gedankenkreise eine andere Aussage Plato's über die Welt, die er aus dem Begriff ihrer Schönheit ableitet. Da zur Schönheit Vollständigkeit gehört, so muss die alle denkbaren Wesen umfassende Welt, dies schönste Kunstwerk, eine sein; es kann „weder zwei noch unendlich viele Welten geben, sondern es ist dieser Himmel ein einziger, eingeborener geworden und wird es bleiben.“ (p. 31). Kein Theil der Elemente, aus denen die Welt zusammengefügt ist, keine Kraft, die der Welt von aussen her hätte Auflösung, Krankheit und Alter bringen können, blieb ausserhalb ihrer zurück. Die Welt ist ein Kunstwerk, „das sich selbst von dem eigenen Abgange ernährt und Alles in sich selbst leidet und thut, sich selbst genügt.“ (p. 33.) — Hiermit hat Plato in seiner Weise die Lehre der modernen Philosophie und Naturwissenschaft ausgesprochen, dass die Summe der in der Welt vorhandenen bewegendenden Kräfte, wie die Menge der Materie von Gott stets constant erhalten werde. Descartes sprach zuerst diesen Gedanken aus, der jetzt von Faraday, J. R. Mayer Helmholtz und Anderen als das letzte und höchste Princip der Naturwissenschaften hingestellt wird. „Ebenso wie die gesammte Menge des in der Welt vorhandenen Stoffes constant ist, indem zwar der Stoff seine Formen in mannigfaltiger Weise ändern, aber nie ein neuer Stoff entstehen, oder ein Theil des vorhandenen Stoffes vergehen kann: ebenso ist auch die gesammte Menge der in der Welt vorhandenen Energie constant, indem die verschiedenen Formen der Energie, wie sie sich in der allgemeinen Gravitation, in electricischer, magnetischer und chemischer Action, in Bewegungen der Körper, in Wärme, Licht und Schall äussern, zwar in einander übergehen können, aber nie eine derselben aus Nichts entstehen oder zu Nichts vergehen kann.“ — Plato würde diesen Sätzen mit dem Vorbehalte beistimmen, dass die Welt nicht ewig, sondern ein in der Zeit vom Demiurg in's Leben gerufenes Kunstwerk sei.

Die Welt ist dem Plato, der dem Optimismus huldigt, das vollkommenste Kunstwerk. In Allem sieht er Vernunft und höchste Zweckmässigkeit; das Gesetz der Verhältnissmässigkeit beherrscht Alles. Die Gestalt der Welt ist die vollkommenste, die kugelförmige, ihre Bewegung, die „der Vernunft und Einsicht am nächsten kommende“, die kreisförmige. (p. 34.)

Wenn endlich Plato die Welt den sichtbaren Gott, das Abbild des Schöpfers, den Eingeborenen nennt, so hat er damit zu der spätern Entwicklung der Lehre von der Welt als der Offenbarung, dem Abglanze Gottes den Anstoss gegeben, — einen Anstoss, der auf die Begründer der christlichen Dogmatik, namentlich auf die alexandrinischen Kirchenväter, nicht ohne Einfluss geblieben ist.

V.

Welches sind die Voraussetzungen der Platonischen Kosmologie? — Tim. p. 51 spricht Plato sich über die Grundlagen seiner ganzen Philosophie klar aus. Er geht von dem Unterschiede zwischen Wissen (oder Vernunft, νοῦς) und richtiger Vorstellung (oder wahrer Meinung, δόξα ἀληθινή) aus und folgert daraus, dass es zweierlei Wesen gebe: die un erzeugten, unvergänglichen, sich stets gleichbleibenden, sinnlich nicht wahrnehmbaren Wesen (die von uns gedachten Begriffe, εἶδη), und die erzeugten, entstehenden und vergehenden, sinnlich wahrnehmbaren, immer bewegten Dinge. Jenes sind die Ideen, denen Realität zukommen muss, wenn unserm Wissen nicht all und jedes Object fehlen soll. Die Ideen sind nicht abstracte Begriffe; Plato's plastischer Geist fasst sie als selbstständige Wesen, von der Erscheinungswelt gesondert, nicht im Raume befindlich (Tim. 52), als ewige Urbilder des Seienden, denen alles Andere durch den göttlichen Verstand nachgebildet ist (p. 28), und als Objecte der Betrachtung für die menschliche Vernunft (p. 52). Sie sind nicht etwa Gedanken Gottes, wie jüngere Platoniker und alle Neuplatoniker sie fassten, noch weniger Producte der menschlichen Vernunft; vielmehr werden sie für den bildenden Demiurg, wie für das Denken des Menschen vorausgesetzt. Aus keiner Stelle des Timaeus kann man die Ansicht begründen, dass Gott causa efficiens der Ideen sei; die Ewigkeit und Selbstständigkeit derselben wird von Plato auf's stärkste betont (p. 27).

Der Ideenwelt entgegengesetzt ist die Materie, die ὕλη, wie sie zwar noch nicht von Plato selbst, aber von allen spätern Philosophen genannt wird. — Ueber die Platonische Ansicht von der Materie sind seine Ausleger durchaus nicht einig. Nach E. Zeller*) ist sie die reine Form der Materialität, die Form der räumlichen Getheiltheit und Bewegung. Nach ihm gehört die Benutzung der populären Vorstellung vom Chaos, deren sich Plato an einigen Stellen bedient, zur unwissenschaftlichen, mythischen Darstellungsweise, die in Plato's Dialogen häufig, am häufigsten im Timaeus, zu Hülfe genommen wird. Es ist nicht zu leugnen, dass für diese Auffassung der Materie Vieles zu sprechen scheint. Zwar darf man gewiss nicht zu viel Gewicht legen auf das, was Plato in andern Schriften für die allgemeine Grundlage der sinnlichen Erscheinung erklärt, (z. B. im Philebus das Unbegrenzte), und man hat sich davor zu hüten, unter der Voraussetzung einer strengen Consequenz des platonischen Systems die Lehre des Timaeus in vollkommene Harmonie mit denen früherer Dialogen bringen zu wollen; aber auch abgesehen von allen andern Beschreibungen und Bestimmungen der Materie, bietet der Timaeus selbst Stellen und Ausdrücke, die die Zeller'sche Ansicht zu begünstigen scheinen. Die Materie wird ausdrücklich als der Raum (χώρα) bezeichnet, der, selbst unvergänglich, allem Werdenden eine Stätte, Aufnahme (ὑποδοχή) biete, als die Amme alles Werdens, das, worin Alles wird. (p. 49. 52. 53) — Wenn man diese Ausdrücke scharf und einseitig betont und andere, ihnen entgegenstehende

*) Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung II. Th. 2. Aufl. p. 457, ff.

für mythische Zusätze ausgiebt, so kann man sich freilich die Platonische Materie nur als mathematischen Raum ohne alles stoffliche Substrat denken. Plato's Lehre von der körperlichen Existenz wäre dann die Vorläuferin der Cartesianischen, die vom Wesen des Körperlichen alles absondert, was sich absondern lässt, ohne die körperliche Existenz selbst zu verneinen, nach der die reine Materie, das wesentliche Attribut des Körpers die Ausdehnung ist. Eine gewisse Verwandtschaft beider Philosophen in ihren Anschauungen von der räumlichen Existenz lässt sich auch durchaus nicht verkennen. Beide verwerfen die Annahme von Atomen, Descartes mit ausdrücklichen Worten, Plato durch gänzliches Ignoriren der atomistischen Lehren seiner Zeit. Nach Descartes giebt es dem Denken gegenüber nur eine Materie, die Ausdehnung; Plato's Ideenwelt, die durch das Denken erfasst wird, steht gegenüber der Raum, die Stätte alles Sichtbaren und Werdenden. Aber man darf bei Plato nicht den subjectiven Idealismus der neuern Philosophie voraussetzen, der die sinnliche Welt allein aus der Vorstellungsweise des Subjects zu erklären unternimmt. Diese Erklärungsweise liegt gänzlich ausserhalb der Grenzen der antiken Philosophie.*) — Plato sucht den Begriff des Urstoffs, im Gegensatz gegen seine Vorgänger, namentlich gegen die ionischen Philosophen, so viel als möglich von allen Bestimmungen des realen und concreten Daseins zu reinigen, da er alle wahre Realität einzig in den Ideen findet und von den Ideen herleitet. Daher bemüht er sich, die Materie als die Negation aller Realität darzustellen, ohne sie gänzlich verflüchtigen zu wollen. Sie muss gestaltlos sein, weil sie alle Gestalten in sich aufzunehmen bestimmt ist; weil sie gestaltlos ist, muss sie auch unsichtbar sein, weil nur Gestaltetes, Begrenztes durch sinnliche Wahrnehmung gefasst werden kann. Sie ist also nicht sinnlich wahrnehmbar, aber auch nicht durch reines Denken erkennbar, da sie keine Idee, vielmehr den Ideen entgegengesetzt ist; sie ist nur mit Unthätigkeit der Sinne durch eine Abart von Denken, durch ein uneigentliches Denken (*λογισμῶ τινὶ νόθῳ*) zu fassen. (p. 52.) Dass aber die stofflichen Grundlagen der später hervortretenden Elemente in der Materie, im Raume vorhanden gewesen sind, will Plato sicherlich nicht leugnen. Was sollte man sich sonst unter den Spuren der Elemente (*ἔγγη ἀντῶν ἄττα*) denken, die vor dem Ordnen des Alls in der Materie lagen, von denen er p. 53 spricht? Freilich ist der Zustand derselben für uns unfasslich, „wie er natürlich überall ist, wenn Gott von etwas fern ist.“ Wie könnte Plato ferner von der Amme des Werdens sagen, dass sie feucht und entzündet wird, dass die Kräfte, die sie erfüllen, weder ähnlich noch gleichwiegend sind, und dass sie darum unregelmässig hin und her geschwenkt, von jenen geschüttelt wird und selbst wiederum durch ihre Bewegung jene schüttelt? (p. 52.) Soll dies etwa vom leeren Raume gelten? Die Vorstellung einer ungeordneten, maass- und formlosen Bewegung der Materie ist nur dann verständlich, wenn die Materie nicht bloß als Raum, sondern als mit stofflichem Substrat erfüllter Raum gedacht wird. — Mag Plato auch geneigt sein, die mathematischen Abstractionen,

*) cf. Brandis Handb. der Gesch. der Griechisch-Römischen Philos. II. Th. 1. Abth. p. 297.

ebenso wie die logischen, als etwas Reales anzusehen und zu behandeln: so kann man doch nicht annehmen, dass er geglaubt habe, aus der reinen Form der Materialität die concrete Welt selbst erklären zu können. Sollte ein Philosoph, der den Unterschied von Flächen und Körpern sehr wohl kennt (p. 32), die Meinung hegen, dass das Körperliche und Sinnliche aus reinen Flächen entstehe? Wenn er (p. 52.) dem Seienden Raum und Werden (*χώραν καὶ γένεσιν*) gegenüberstellt, so bezeichnet er mit den letzteren Worten nach meiner Meinung nur die zwei Seiten der Materie, ihre Form und ihr stoffliches Substrat; denn er fügt hinzu, dass diese dagewesen sind, ehe der Himmel wurde (*πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*). Die Annahme, dass Plato eine *materia prima*, den Raum, und eine *materia secunda*, die schon bis zu einem gewissen Grade gestaltete Materie, unterscheide, ist ganz haltlos, da Plato alle Gestaltung der Materie von der Thätigkeit des Weltbildners und der von ihm geschaffenen Weltseele herleitet, mittelst deren der Demiurg den Urstoff der Welt (ihr *ἐκμαγεῖον* p. 50.) bewegt und gestaltet. Wie könnte Plato von Anfängen körperlicher Gestaltung vor dem Eingreifen des Demiurgen reden? Und woher wäre das sinnliche Substrat der *materia secunda* abzuleiten, wenn unter der primitiven Materie nur die reine stofflose Räumlichkeit zu verstehen wäre? — Aber das *ἐκμαγεῖον* der Welt ist nach Plato's Meinung eben nicht der blosse Raum, sondern ein zwar noch nicht körperlich Gestaltetes, aber die „Spuren“ der späteren Körper, die stoffliche Grundlage derselben in sich tragender Raum. Daher kann Plato die Materie mit einer Masse vergleichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bildet (p. 50.), er kann von ihrer regellosen Bewegung reden und sie sogar in ungenauerer Ausdrucksweise sichtbar (p. 30.) nennen, ohne sich zu widersprechen. Der Widerspruch liegt eben im Wesen der Materie selbst, die einerseits nicht körperlich geformt und kein bestimmter Stoff, daher auch nicht sinnlich wahrnehmbar, andererseits aber auch nicht rein unkörperlich ist, da sonst die Entstehung der sinnlichen Körper aus ihr nicht hergeleitet werden könnte. Wäre sie nur der reine, stofflose, ewige (*σθραὴν οὐ προσδεχόμενον* p. 52.), sich stets gleichbleibende*) Raum, so könnte sie, ebenso wie die Ideen, durch reines Denken begriffen werden; aber eben deswegen, weil sie dies nur nach einer Seite hin ist, nach der andern aber zugleich Grundstoff alles sinnlichem Werdens, eine *γένεσις πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*: so kann sie nur durch ein uneigentliches (*νόθω*) Denken ergriffen werden. Hier scheint schon der alte Chalcidius in seinem Commentarius*) in *Timaeum Platonis* (Nr. CCCXVIII.) das Richtige getroffen zu haben: „Dico eandem (silvam) ne incorpoream quidem, quia quidquid incorporeum est, nullam conditionem corporis patitur, nec corpus unquam fieri potest At enim sensile non est; ne corpus quidem igitur erit. Si autem incorporeum quiddam erit silva, intelligibilis ejus natura est. At intelligibilis non est, ne incorporea quidem. Recte igitur simpliciter eam et ex natura sua neque corpoream, neque incorpoream cognominamus.“

*) p. 50. ταῦτόν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει, d. i. sie tritt durchaus nicht aus ihrem eigenen Wesen heraus.

**) Neuerdings wieder gedruckt in Mullachs fragm. philosoph. graecorum. Vol. II. p. 148. ss.

Darum, weil die Materie Plato's nicht bloss die Form der Materialität, der Raum, sondern der mit dem bestimmungs- und formlosen Weltstoff erfüllte Raum ist, kann er ihr auch nicht das wahre Sein, das den Ideen allein zukommt, zuerkennen. Was unbestimmt und formlos ist, ist streng genommen Nichtseiendes; was nicht das Gepräge einer Idee trägt, ist unserm Philosophen nichts Reales. Er setzt also den Ideen in seiner Materie nicht eine ebenbürtige Substanz zur Seite, sondern ein Nichtseiendes, dem erst die Ideen Realität, Bedeutung und Werth verleihen können.

VI.

Liegt nun, so fragen wir weiter, in den Platonischen Ideen selber der Trieb und die Kraft, in die Sphäre der Materie einzugehen oder auf dieselbe einzuwirken? — Sicherlich nicht, da dieselben sich stets auf gleiche Weise verhalten, weder in sich selbst ein Anderes anderswoher aufnehmen, noch selbst in ein Anderes irgendwohin eingehen (p. 52. init.). Sie müssten also von sich selbst abfallen, wenn sie in den Kreis des Werdens, der Bewegung und Veränderlichkeit übertreten wollten. Andererseits trägt auch die Materie in sich selbst kein Verlangen, sich nach dem Musterbilde der Ideen zu formen und zu ordnen; im Gegentheil, sie setzt dem den Ideen entsprechenden Einwirken einen Widerstand, den der Nothwendigkeit, entgegen, der, wie wir sehen werden, nicht ganz bewältigt werden kann.

Was bewirkt nun aber nach Plato's Timäus die Einprägung des Abbildes der Ideen in die Materie? — Dies thut ein göttlicher Baumeister, der Demiurg der Welt (p. 28. 29.). „Diesen Schöpfer und Vater des Alls zu finden ist schwer und von dem gefundenen vor Allen zu reden, unmöglich,“ ohne Zweifel wegen der rohen polytheistischen Vorstellungen, die dem griechischen Volke damals noch geläufig und durch die Gesetze des Staats geheiligt waren. Dennoch unterlässt es Plato nicht, wesentliche Attribute desselben hervorzuheben. Der Urheber des Alls ist gut;*) „in dem Guten aber entsteht niemals irgend ein Neid, und frei von diesem wollte er, dass Alles so viel wie möglich ihm ähnlich würde“ (p. 29.). Er ist „die beste unter den Ursachen,“ die Welt „das allerschönste und beste Werk.“ Ueberall handelte der Demiurg mit vollkommener Weisheit, den Blick gerichtet auf die ewigen Urbilder; Alles ordnete er aufs Beste und Zweckmässigste. Die etwaigen Unvollkommenheiten rühren nicht vom Schöpfer her.

Haben wir nun diesen Demiurgen der Welt nur für eine mythische Personification der höchsten Idee, der Idee des Guten zu halten? — Es kann ja nicht geleugnet werden, dass nach Plato die Idee des Guten in sehr naher Beziehung zu seinen Vorstellungen von der Gottheit steht. Im „Staate“ (VII, 517. B) bezeichnet er die Idee des Guten als den Gipfel der übersinnlichen Welt und die Ursache aller Dinge, die nur mit Mühe erblickt werde, und im Timaeus selbst wird an manchen Orten gesagt,

*) Athanasius hat wohl diese Stelle im Auge, wenn er in seinem *λόγος περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* sagt: „Ὁ θεὸς γὰρ ἀγαθὸς ἐστὶ, μᾶλλον δὲ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος· ἀγαθῶ δὲ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος.“

den Demiurg habe beim Schaffen der Welt die Absicht gelehrt, sie dem ewigen Urbilde (der Idee des Guten) ähnlich zu machen (p. 28. u. 29.), während nach andern Stellen der Demiurg wollte, dass die Welt ihm selbst ähnlich würde (p. 29. u. 92.), so dass die Gottheit und das ewige Urbild des Guten als gleichbedeutend aufgefasst zu sein scheinen. Auf jeden Unbefangenen wird aber die Ausdrucks- und Darstellungsweise des Timäus in ihrer Gesamtheit den Eindruck machen, dass Plato nicht eine blosse mythische Personification der Idee des Guten im Sinne gehabt, sondern einem ernstlich gemeinten Gedanken, der Ueberzeugung vom wirklichen Eingreifen eines schaffenden Gottes Ausdruck habe verleihen wollen. Weil auch der höchsten Idee nach der wesentlichen Natur der Ideen, wie sie oben angegeben ist, eine auf die Materie gerichtete und auf dieselbe wirkende Macht, ohne welche die Schöpfung des Alls unerklärbar wäre, nicht beigelegt werden kann: so vermochte Plato, von seinen teleologischen Standpunkte aus, den Kosmos nicht anders zu construiren als durch Einführung eines göttlichen Baumeisters der Welt, der, weil er gut ist, die form- und ordnungslose Materie zu einem herrlichen Kunstwerk umgestaltet. — Dass Plato durch diese Auffassung und Darstellung der Entstehung der Welt in einem seiner spätesten Dialogen mit sich selbst, d. h. mit seinem ursprünglichen System in Widerspruch zu treten scheint, wird uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, wie sich auch bei anderen, ihm an speculativer Kraft ebenbürtigen Philosophen, z. B. in neuerer Zeit bei Fichte und Schelling, dieselbe Erscheinung findet, dass sie im reiferen Alter und namentlich bei dem Versuche, die reale Welt zu erklären, eine Gottesidee einführen, die ihrem frühern System ganz fremd war oder demselben gradezu widersprach. Bei jenem Versuche reicht man eben mit den Kategorien und Principien des dialectischen und theoretischen Philosophirens nicht aus, und Philosophen, die wie Plato von künstlerischem und ethischem Geiste erfüllt sind, sehen sich genöthigt, zwecksetzende und sittliche Mächte als Urheber und Träger des Weltganzen anzuerkennen. Dabei machen sich natürlich die religiösen Anschauungen, in denen die Philosophen aufgewachsen sind, mehr oder weniger geltend. Es kann daher nicht auffallen, dass Plato trotz des offenbaren monotheistischen Zuges, der seinen Timäus durchdringt, der polytheistischen Atmosphäre, in der er lebt, Rechnung trägt. Er nennt den Demiurgen den immer seienden Gott ($\delta\upsilon\ \acute{\alpha}\iota\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, p. 34.) im Gegensatz zur Welt ($\acute{\omicron}\ \rho\omicron\tau\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$); er spricht aber auch von mehreren ewigen Göttern (p. 37.), deren Freude die vom Vater erzeugte Welt ist. Unter diesen letztern versteht er ohne Zweifel die ewigen Ideen, die in der geschaffenen Welt ihr Abbild finden. Von diesen sind scharf zu scheiden die geschaffenen Götter, die himmlischen Wesen, die grösstentheils aus Feuer gebildeten Fixsterne, welche sich wandellos und gleichmässig ohne Aufhören ($\zeta\acute{\omega}\alpha\ \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\alpha$ *) umdrehen. Innerhalb des Himmels aber, d. h. unter den Planeten, ist die um die Axe des Weltalls zusammengedrängte Erde die erste und älteste

**) Als geschaffene Wesen sind sie zwar nicht unauflöslich, aber der Schöpfer will sie in Folge seiner Güte nie zerstören. Tim. p. 41.

von allen entstandenen Göttern (p. 40.). Durch seine Aussagen über die „übrigen Götter“ (περὶ τῶν ἄλλων δαιμονίων), die Götter des Volksglaubens, zieht sich sehr bemerkbar eine leise Ironie. Ihr Ursprung entzieht sich der philosophischen Erkenntnis, ist allein Sache des historischen Glaubens, dessen unsichere Grundlage in die Augen springt. „Wir müssen, sagt er, denen glauben, die vor uns von ihnen Kunde gegeben haben, welches Abkömmlinge der Götter waren, wie sie sagten, und ihre Vorfahren doch wohl genau gekannt haben. Unmöglich können wir uns weigern, Göttersöhnen zu glauben, wenn sie auch das, was sie sagen, weder wahrscheinlich machen, noch überzeugend beweisen, sondern wir müssen ihnen dem Gesetze gemäss glauben.*) Diesen Göttern, sowohl den sichtbar umkreisenden als denen, welche erscheinen, je nachdem sie wollen (den Göttern des Volksglaubens), trägt der Vater des Alls die Hervorbringung der zur Vollständigkeit des Ganzen noch fehlenden drei sterblichen Geschlechter auf, der Geschöpfe der Luft und des Wassers, so wie der auf dem Lande lebenden Wesen, namentlich der Menschen, indem er sich jedoch vorbehielt, den letzteren das Göttliche in ihnen, das diejenigen leitet, die immer dem Rechte und dem Willen der Götter zu folgen geneigt sind, selbst auszusäen und zu begründen (p. 41.)**).

Plato hat also den monotheistischen Grundgedanken, der in seinen Aeusserungen über das göttliche Wesen, namentlich auch im Timäus, so oft klar hervortritt, nicht consequent verfolgt. Dies thaten spätere Philosophen, an deren Spitze Aristoteles steht. Was der religiöse Glaube und die prophetische Intuition des Hebräers auf einmal erreichte, das musste sich die philosophische Speculation Schritt für Schritt erkämpfen.

Ebensowenig erhebt er sich zum Begriffe einer absoluten Schöpfung, da der Baumeister der Welt an die ewigen und selbstständigen Ideen einerseits und an die Materie andererseits gebunden ist. Trotz allem Ringen gegen die Widersprüche des Dualismus von Idee und Materie bleibt er in ihnen hängen. Auch der Demiurg stellt bei der Schöpfung der Welt nur eine äusserliche Beziehung zwischen Ideenwelt und Materie her, indem er nur Abbilder, Schemen der Ideen, Zahlen, mathematische und harmonische Verhältnisse der Materie einprägt; auch steht er selbst seinem Werke äusserlich gegenüber; er, der „Vater des Alls,“ überlässt die Schöpfung des Sterblichen den geschaffenen Göttern, und zieht sich überhaupt, nachdem er das Seine gethan, von seinem Werke zurück, so dass der Gottesbegriff Plato's sich in dieser Beziehung mit dem des neuern Deismus vergleichen lässt. — Erst späteren Philosophen gelang

*) cf. Plato de legibus X, 904.

**) Wenn auch das Menschengeschlecht unter der Mitwirkung der Sonne und der übrigen Gestirne entstanden ist, so haben diese sichtbaren Götter doch nach Plato fernerhin keinen weiteren Einfluss auf dasselbe, als den, der auf ihrem natürlichen Zusammenhange mit der Erde und auf der Erkenntnis ihrer eigenen Ordnung und Harmonie beruht, die das Beste ist, was uns aus der Betrachtung des Himmels zufließt. Die Astrologie glaubte sich Jahrhunderte hindurch auf Plato berufen zu können, aber nur auf Grund einer falschen Lesart (τοῖς δυναμένοις λογίζεσθαι p. 40), die Cicero noch nicht kannte, — er übersetzt: rationis expertibus, — die aber Chalcidius und fast alle späteren Uebersetzungen und Handschriften aufnahmen. Erst die neuesten Kritiker (namentlich Schneider) haben die ursprüngliche Lesart τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι (denen, die nicht rechnen können) wiederhergestellt.

es im Anschlusse an die von Plato gegebenen Grundbegriffe ein einheitliches System aufzubauen, indem sie die Ideenwelt als die ewigen Gedanken und die Materie entweder als den letzten Ausfluss aus dem Wesen oder als die freie unbedingte Schöpfung des Einen Gottes fassten.

VII.

Plato hat sich im Timäus sehr ausführlich mit der Anthropologie, der Lehre vom Menschen, beschäftigt. In ihr findet neben der teleologischen zugleich die ethische Richtung seines Denkens Raum und Befriedigung.

Als die erzeugten Götter, denen die Bildung der sterblichen Theile des Menschen aufgetragen war, die unsterbliche Grundlage der Seele vom Demiurgen empfangen hatten, umschlossen sie dieselbe rings mit einem sterblichen Körper und baueten in ihm eine andere Art von Seele, die sterbliche, daran, welche gefährliche und nothwendige, d. h. aus der Natur des Werdenden oder Vergänglichen herrührende Eindrücke, Lust und Schmerz, Trotz und Furcht, Zorn und Hoffnung, in sich aufnimmt (p. 69). Plato bekennt sich hiermit deutlich zur trichotomischen Ansicht vom Menschen, die auf Grund einiger neutestamentlichen Stellen (1. Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12.) auch von vielen christlichen Exegeten und Dogmatikern festgehalten wird.

Interessant ist der physiologische Theil des Timäus, in dem nachgewiesen wird, welchen Sitz jeder Theil der Seele seiner Eigenthümlichkeit gemäss im Körper einnimmt. Das Göttliche, die vernünftige Seele, wird in den Kopf eingeschlossen, dessen Gestalt der kugelförmigen des Alls nachgebildet ist. Vom Kopfe aus wird mit Hülfe der Sinnesorgane der ganze Leib regiert (p. 44). Die sterbliche Seele wird in den Brustkasten eingeschlossen, und zwar ihr besserer Theil (das Gemüth, das *θυμοειδές*) oberhalb des Zwerchfells, der schlechtere (die Begierde, das *ἐπιθυμητικόν*) unterhalb desselben. Das Herz, die Quelle des durch alle Glieder mit Heftigkeit herumgetriebenen Blutes, stellten die Götter an die Seite, an den Trabantenort, damit bei aufwallender Gemüthserregung die Nachricht der Vernunft, dass ein Unrecht von aussen oder von den innern Begierden her droht, und die sie begleitenden Ermahnungen und Warnungen schnell im ganzen Körper, soweit er mit Empfindung begabt ist, verbreitet würden. Zur Abkühlung der Aufregung und Hitze durch Athem und Trank pflanzten sie die schwammige Lunge um das Herz herum. Die Begierde nach den leiblichen Bedürfnissen banden sie an den Raum zwischen Zwerchfell und Nabel, fern vom beratenden Haupte, dessen Aussprüche sie weder zu verstehen noch zu beachten geeignet ist. Damit aber auch dieser niedrige Theil der Seele einen Antheil an der Wahrheit habe, bildeten sie die Leber und setzten sie an diese Stelle, damit dieselbe Abdrücke und Schattenbilder der aus der Vernunft kommenden Gedanken empfangen und die Eindrücke derselben, die drohenden durch Schärfe und gallichte Farben und Verstopfung, die entgegengesetzten durch sanftes Anwehen und die ihr inwohnende Süßigkeit dem um sie wohnenden Theile der Seele kund thue. Im letzteren Falle bewirkt sie Heiterkeit am Tage und in der Nacht das Weissagen im Schlafe. Hier ist also

der Sitz der Weissagung zu suchen. Als ein genügender Beweis, dass Gott die Weissagung menschlichem Unverstande (τῇ ἀφροσύνῃ) gegeben hat, erscheint dem Plato dies, dass Keiner im Zustande der Besonnenheit gottbegeisterter und wahrer Weissagung fähig ist, sondern entweder im Schlafe bei gebundener Kraft des Denkens, oder wenn er in Folge einer Krankheit oder wegen enthusiastischer Aufregung von Sinnen gekommen ist. Das Deuten des im Zustande des Ausersichseins Gesprochenen kommt allein den Besonnenen zu, „den Propheten, den Deutern der göttlichen Weissagungen, die mancher selbst Weissager (μάντις) nennt, weil ihm das ganz unbekannt ist, dass sie Ausdeuter der räthselhaften Sprüche und Erscheinungen sind und nicht Weissager, sondern Propheten, d. h. Ausleger der Weissagenden genannt werden müssen“*). (p. 69. 70. 71. 72.) — Wenn Plato die Leber als Sitz der Weissagung gelten lässt, so will er dies jedoch nur von der Leber im lebendigen Organismus zugestanden haben, nicht von der des Lebens beraubten. Er will damit offenbar das Weissagen aus den Eingeweiden der Opferthiere als unberechtigt abweisen. — Es bedarf nur eines Hinweises auf den Werth und die Stellung, die im Timäus der besonnenen, vernünftigen Geistesthätigkeit zugesprochen wird, um zu zeigen, wie wenig Recht die Neuplatoniker haben, sich für ihre Ueberschätzung der ekstatischen Zustände, des Enthusiasmus, der μανία, die sie als den Weg zur wahren Erkenntniss Gottes und zur Vereinigung mit ihm ansahen, auf Plato zu berufen.

Um die Ausschweifung des menschlichen Geschlechts im Essen und Trinken, die seine Schöpfer voraussahen, möglichst unschädlich zu machen und der Unersättlichkeit zu wehren, legten sie die Windungen der Gedärme im Kreise herum, damit die Nahrung nicht zu schnell durch den Körper gehe. Ohne diese Vorsichtsmassregel würde unser Geschlecht der Liebe zur Wissenschaft entfremdet und gegen die Stimme des Göttlichsten in uns taub sein. Das Mark, in dem die Bänder des Lebens bei der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe befestigt sind, ist aus den feinsten Bestandtheilen der Elemente gemischt und der allgemeine Saame für das menschliche Geschlecht, den Gott zertheilte und mit den verschiedenen Gattungen der Seele verband. Die übrigen Bestandtheile des Körpers, z. B. Knochen und Fleisch, sind nur um des Markes willen da. Der wichtigste Theil desselben ist das Gehirn (p. 72. 73.) — Das Fleisch ist so vertheilt, dass es den Körper nicht unbehülflich und die Seele nicht ungeschickt zum Denken macht. Denn die Natur, die unter dem Gesetz der Nothwendigkeit steht, verstattet keineswegs dichte Knochen und vieles Fleisch, und dabei zugleich feinhörige Empfindung. Wir würden mit einem sehnichten und starken Kopfe noch einmal und vielmal so lange als jetzt, gesünder und schmerzloser leben; aber die Schöpfer überlegten, dass ein kurzes und dabei besseres Leben dem längeren, aber unvollkommeneren vorzuziehen sei. (p. 74. 75.)

*) Plato's Definition des προφήτης steht in Einklang mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch. Der Apostel Paulus stellt das προφητεῖν in dasselbe Verhältniss zum γλώσσαις λαλεῖν, das Plato dem προφήτης zum μάντις anweist. cf. 1. Cor. 10 u. 14. (namentl. 14, 23 und 32.)

Weil nun aber Feuer und Luft, in denen der Mensch leben sollte, sein sterbliches Wesen bald aufgelöst und verzehrt haben würden, schufen die Götter zu seiner Nahrung eine mit der menschlichen verwandte Natur, die der Bäume und Pflanzen, die, ehemals wild, jetzt durch den Landbau veredelt sind. Diese sind lebendige Wesen, die Theil haben an der dritten Art der Seele, welche beim Menschen zwischen Zwerchfell und Nabel ihren Sitz hat und sich in angenehmen und schmerzhaften Empfindungen mit Begierden äussert (p. 77). — Früchte und Kräuter sind den Menschen von Gott zur Nahrung bestimmt; von der Fleischnahrung schweigt Plato. Was ihn dazu veranlasst haben mag, liegt nahe; seine Ansicht von der Metempsychose musste ihn zum Vegetarianismus führen. —

Nicht leicht verständlich ist Plato's Vorstellung von dem Geflecht aus Luft und Feuer nach Art der Fischreusen (p. 78). Die Meinung, dass diesem Geflecht nichts Sichtbares im Körper entspreche, dass durch die ganze bildliche Darstellung nur das Geschäft der Luft und des Feuers beim Athmen und bei der Ernährung anschaulich gemacht werden solle, hat viel für sich; namentlich der Ausdruck, dass jenes Geflecht zum Körper hinein- und wieder heraustrete, spricht zu ihren Gunsten. Plato meinte auf diese Weise ohne Zweifel die Bewegungen des Körpers beim Athmen und den bei der Kälte sichtbar werdenden Athem selbst zu erklären*). —

Die durch das Feuer zerschnittene Nahrung nennen wir Blut, und durch dieses wird das Fleisch und der ganze Leib gespeist. Es findet ein stetes Ab- und Zufließen im Körper statt. So lange der Bau des ganzen lebenden Wesens noch neu, gleichsam frisch aus der Werkstatt hervorgegangen ist, kann er die von aussen in seinen Bereich hineinkommenden elementaren Stoffe, aus denen Speisen und Getränke bestehen, überwältigen und zum Wachsthum verwenden, weil diese älter und schwächer sind als seine eigenen Bestandtheile. Im Alter aber verlieren die Grundstoffe des Körpers ihren festen Schluss und werden durch die von aussen herzutretenden leicht zertrümmert, so dass das Schwinden des Leibes eintritt. Wenn endlich auch im Marke die Bänder der Elemente nicht mehr widerhalten, so lassen sie die Bänder der Seele los, und diese entflieht leicht und mit Lust. Nur der Tod, der durch Krankheiten und Wunden bewirkt wird, ist schmerzhaft (p. 79. 80. 81).

So lange als der Strom des Wachsthums und der Nahrung im Leibe stark ist, sind auch die Bewegungen der in den Leib eingeschlossenen Seele tumultuarisch und ungeordnet. Erst mit der Zeit wird der Mensch verständig; kommt dann auch noch eine rechte Erziehung durch Bildung zu Hülfe, so wird er vollkommen in sich und ganz gesund (p. 43, 44).

*) Der Zusammenhang zwischen der Luft im Körper und der äussern und ihre fortwährende Ausgleichung beim Athmen beruhen darauf, dass es keinen leeren Raum giebt. Auf dieselbe Ursache führt Plato die Erscheinungen beim Schröpfen, beim Verschlucken, beim Wurf von Körpern, die Entstehung der Töne, das Eliessen der Wasser, das Niederfahren der Blitze, so wie endlich die Anziehungserscheinungen am Bernstein und Magnet zurück.

VIII.

Die Beantwortung der Frage nach der Ursache des Uebels in der Welt bereitet unserm Philosophen keine besondere Schwierigkeit. Sein optimistisches Auge sieht in Vielem, was wir als Uebel anzusehen uns gewöhnt haben, nur selbstverständliche Folgen der Natur des Endlichen und Werdenden. Den naturgemäss erfolgenden Tod würde er unter Anderm nicht zu den Uebeln rechnen. In keinem Falle ist der Vater des Alls am Uebel schuld. Er hat die Welt zu einem Abbild der Ideen, zu einem Meisterwerk der Vernunft gestempelt, obwohl bei ihrer Entstehung eine andere blind wirkende Ursache, das Gesetz der Nothwendigkeit, das aus der Materie stammt, mitgewirkt hat. Diese Nothwendigkeit wurde von der vernünftigen Ueberlegung des Demiurgen besiegt und beherrscht (p. 48), der die Gestalt des Besten nach Möglichkeit (*κατὰ τὸ δυνατόν*) vollendete (p. 46). Alles ist von ihm durchgängig nach Verhältniss zusammengefügt, „so weit die Natur der Nothwendigkeit freiwillig und überredet nachgab“ (p. 56). — Die Materie bietet also dem Demiurgen ebensowohl den Stoff zu seinem Kunstwerk, als eine unvermeidliche Schranke seines Wirkens. Alles, was sich nicht aus der Vernunft teleologisch erklären lässt, ist das Werk der mechanischen Ursachen des Gesetzes der Nothwendigkeit. Aus dem Widerstande der Materie gegen die Vernunft, aus den unregelmässigen Bewegungen der elementaren Bestandtheile alles Geschaffenen meint Plato nicht nur das physische, sondern auch das sittliche Uebel erklären zu können.

Von p. 82 an giebt der Timäus eine Uebersicht über die Krankheiten des Körpers und der Seele. Die ersteren führt er auf drei verschiedene Ursachen zurück. Sie entspringen erstens aus dem Zuviel oder Zuwenig der Elemente, aus denen der Körper besteht, und aus der widernatürlichen Vertheilung oder Bewegung derselben. Eine zweite Art von Krankheiten entsteht, wenn die Bildung der Zusammensetzungen zweiten Grades, der organischen Bestandtheile des Körpers, des Marks, der Knochen, des Fleisches, der Sehnen, des Bluts, — die Nerven kennt Plato noch nicht, — in verkehrter Weise erfolgt; wenn z. B. aufgelöstes Fleisch die flüssige Masse zurück in die Adern ausschüttet, wodurch das Blut verdorben wird. Wenn nun Theile des Fleisches durch Krankheit zertrennt werden, die Grundlagen desselben aber unversehrt bleiben, so ist das Uebel leicht heilbar; wenn aber das erkrankt ist, was das Fleisch mit den Knochen verbindet, so dass der ganze Prozess der Ernährung und der Zusammenhang der Theile gehemmt wird, so ist die Krankheit gefährlicher. Noch schlimmer ist es, wenn die Knochen selbst brandig werden und zerbröckeln. Unfehlbar tödtlich ist die Erkrankung des Marks. — Eine dritte Klasse von Krankheiten rührt daher, dass Luft, Schleim und Galle sich nicht in gehöriger Beschaffenheit und Regelmässigkeit im Körper vertheilen. Die abgesperrte Luft erzeugt namentlich Krämpfe, Spannungen, Zuckungen; der weisse Schleim Flechten und Schwinden, der saure und salzige alle flussartigen Krankheiten; die Galle alle Entzündungen des Körpers.*)

*) In der s. g. heiligen Krankheit, die sich in der Verwirrung des klaren Bewusstseins, namentlich bei epileptischen Zuständen, äussert, eine göttliche Einwirkung anzuerkennen, liegt Plato fern. Er erklärt sie aus der Verbreitung des

Die Krankheit der Seele ist die Unvernunft (*ἄνοια*), von der es zwei Arten giebt: Wahnsinn (*μανία*) und Unwissenheit (*ἀμαθία*). Alles, was in den einen oder andern dieser Zustände hineinführt, ist ebenfalls Krankheit zu nennen. Uebermässige Lust und übermässiger Schmerz sind die grössten Krankheiten der Seele, denn sie rauben dem Menschen den rechten Gebrauch der Sinne und die Ueberlegung. Für die Störung des Gleichmasses der Empfindungen macht Plato aber nicht den Menschen als intelligentes und mit freiem Willen begabtes Wesen verantwortlich; denn schlecht mit Willen ist Niemand. (*κακός γὰρ ἐκὼν οὐδείς* p. 86). Die vernünftige Seele des Menschen ist ja nach Plato von Natur gut, weil göttlichen Ursprungs und Wesens; sie kann also nicht die Ursache des Schlechten sein. Wohl aber kann sie gehemmt, verwirrt, übertäubt werden durch die Einflüsse der sterblichen Seele und des kranken Leibes. Daher die auffallende Nachsicht und Milde Plato's bei der sittlichen Beurtheilung der Unmässigkeit. Man ist geneigt, erklärt er, solche, die unenthaltam sind in sinnlichen Genüssen, nicht als Kranke, sondern als solche, die mit Willen schlecht sind, zu betrachten; in der That ist aber dergleichen Zügellosigkeit eine von der, durch Lockerheit der Knochen erzeugten, flüssigen und feuchten Beschaffenheit eines körperlichen Bestandtheiles herrührenden Krankheit der Seele; und fast alles, was man Unenthaltamkeit nennt, schreibt sich von einer krankhaften Beschaffenheit des Körpers her. Von verdorbenen und unordentlich fliessenden Säften rühren allerlei andere Seelenkrankheiten her: Missbehagen und Missmuth, Tollkühnheit und Feigheit, Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit. Was nicht von den ungesunden körperlichen Zuständen hergeleitet werden kann, das fällt der verwehrten Erziehung zur Last; beides aber, Krankhaftigkeit des Körpers sowohl als schlechte Erziehung, sind Jedem verhasste und wider seinen Willen begegnende Dinge. Die Schuld ist also vielmehr den Eltern und Erziehern, als den Kindern und Zöglingen beizumessen. Auch schlechte Staatseinrichtungen und Reden in den Städten, private wie öffentliche, tragen dazu bei, die Jugend auf schlechte Wege zu führen. — Die Bedeutung der Persönlichkeit des Menschen und, im Zusammenhang damit, seiner persönlichen Verantwortlichkeit und Schuld, wie sie später, namentlich von christlicher Seite, hervorgehoben wurde, ist dem Plato noch nicht aufgegangen.*) Doch verkennt er nicht die Pflicht eines Jeden, „dahin zu streben, durch Erziehung sowohl als durch Beschäftigungen und Erwerbung von Kenntnissen der Schlechtigkeit zu entgehen und das Entgegengesetzte zu erlangen.“

Wenn der Zustand des Körpers von so entscheidendem Einflusse auf die Seele ist, so muss die Behandlungsweise des Körpers und die Bewahrung der denkenden Thätigkeit vor schädlichen Einflüssen desselben ein Gegenstand unserer sorgfältigsten Bemühungen sein. Davon handelt Plato im Folgenden (p. 87—90). Da alles Gute

mit Galle vermischten Schleims über die Umläufe im Kopfe, die in Folge dessen verwirrt würden. Ihren Namen trage sie deswegen mit Recht, weil das, was davon leidet, etwas Heiliges sei. (p. 85.)

*) An einer andern Stelle (*civit. X p. 614. ss.*) lässt Plato die Seele im Zustande der Präexistenz über ihr Verhalten im irdischen Leben Entscheidung treffen. Dem Timäus liegt diese Anschauung fern.

schön, das Schöne aber nicht maasslos ist, so ist die Erhaltung des Ebenmaasses für das lebende Wesen das Nothwendigste. Der Gesundheit und Tugend am nachtheiligsten ist das Missverhältniss zwischen der Seele und dem Körper selbst, worauf wir so wenig achten. Ein lebendes Wesen ist nur dann schön, wenn Seele und Körper in richtigem Verhältniss zu einander stehen. Uebertrifft die Seele den Körper an Kraft, so erschüttert sie ihn, wenn sie von Zorn überwallt; wenn sie sich anstrengt, etwas zu erlernen und zu erforschen, so zehrt sie ihn ab; wenn sie belehrt oder streitet, so erhitzt sie ihn und bringt Flüsse hervor, welche der ärztlichen Diagnose spotten. Ist das Verhältniss umgekehrt, so werden die Bewegungen des Körpers, die auf Nahrung zielen, überwiegen, und die Seele wird stumpf, ungelehrig und vergesslich. Das einzige Heilmittel gegen alle Gefahren der krankhaften Einseitigkeit ist die Erhaltung des Gleichgewichts zwischen Leib und Seele durch gleichmässige Bewegung. Derjenige also, welcher die Wissenschaften oder irgend eine andere Geistesübung mit Anstrengung treibt, muss auch den Körper bewegen, sich mit der Turnkunst beschäftigen; und wiederum, wer den Körper sorgfältig ausbildet, muss durch Tonkunst und Wissenschafts-liebe auch die Seele in Bewegung setzen, wenn er mit Recht zugleich schön und gut im wahren Sinne heissen will. — In dieser Weise muss man auch die einzelnen Theile behandeln, indem man den Inbegriff des Alls nachahmt. Unter den Bewegungen des Körpers ist die selbsterzeugte, die durch Leibesübungen, die beste, da sie der Gedankenbewegung und der des Alls am meisten verwandt ist; weniger gut ist die durch Schwenkungen ohne Ermüdung bewirkte, z. B. wenn man zu Schiffe fährt; nur im Nothfalle zuzulassen ist die ärztliche der Reinigung durch Arzneimittel. Denn die Krankheiten, welche nicht mit grossen Gefahren verbunden sind, darf man nicht durch Arzneigeben aufregen. Unterdrückt man die Entwicklung der Krankheiten, die eine bestimmte Zeit erfordert, durch Arznei, so pflegen aus kleinen Krankheiten grosse und viele aus wenigen zu werden. „Daher muss man den Gang aller solcher Krankheiten durch Beobachtung einer gewissen Lebensweise (*δίκτυα*) lenken, so weit es uns die Berufsgeschäfte erlauben, aber nicht durch Arzneien das Uebel böseartig machen.“ —

Nur wer darüber wacht, dass alle drei Arten von Seele sich im rechten Verhältnisse unter einander bewegen, und vorzüglich der vornehmsten Seele, die Gott einem Jeden als einen Schutzgeist (*δαίμων*) gegeben hat, ihre Herrschaft über die andern Arten der Seele bewahrt: der erhebt sich von der Erde zum Himmel, wird der Unsterblichkeit, so weit dies der menschlichen Natur möglich ist, und des glückseligen Lebens theilhaftig (p. 90).

IX.

Aber auch für diejenigen, die dieses Ziel während ihres irdischen Daseins nicht erreichen, kennt Plato ein Rettungsmittel, nämlich die Wanderung ihrer Seelen durch Menschen- und Thierleiber, die Metempsychose. Von dieser redet er am Schlusse des Timäus, aber freilich nur sehr oberflächlich und nicht ohne scheinbaren Widerspruch gegen seine eigne Darstellung auf p. 41. Dort verlangt der Demiurg von den

entstandenen Göttern, dass sie die sterblichen Geschlechter der Luft-, Wasser- und Landthiere hervorbringen, weil der Himmel unvollständig sei, wenn er nicht alle Geschlechter von Wesen in sich habe, wie er doch müsse, wenn er gehörig vollständig sein solle. Hier (p. 90. 91.) wird die Entstehung aller andern lebenden Wesen aus der Entartung des Menschen erklärt. Sogar die Entstehung des weiblichen Geschlechts erklärt er als eine Folge der Degenerirung von Männern, die bei der zweiten Entstehung in Weiber verwandelt werden. Die Vögel gehen durch Umbildung aus den Männern hervor, die harmlos und leichtfertig der Meinung waren, dass das Ueberirdische am zuverlässigsten durch das Gesicht nachgewiesen werde. Das Geschlecht der Landthiere ist aus denen entstanden, die, ohne Wissenschaftsliebe, nicht der göttlichen Seele im Kopfe, sondern den in der Brust wohnenden Theilen der Seele als Führern folgten und deswegen länglichte und andere Schädelformen erhielten und zur Erde niedergezogen wurden. Die unverständigsten unter diesen winden sich ganz fasslos auf der Erde hin. Das im Wasser wohnende Geschlecht entstand endlich aus den Allerunvernünftigsten und Unwissendsten, welche die Urheber der Umbildung nicht mehr des reinen Athmens würdigten, weil ihre Seele von aller Verkehrtheit befleckt war. —

Dass Plato wirklich die Meinung hegte, der Mensch sei das erstgeschaffene lebende Wesen auf Erden, aus dessen Umbildung die übrigen entstanden seien, beweist seine Erklärung auf p. 76, wo er behauptet, dass der Mensch die harte Haut und die Nägel am Ende der Glieder erhalten habe, „weil die, welche uns zusammensetzten, wussten, dass einst aus Männern Weiber und dann auch Thiere entstehen würden, und ebenso war ihnen der Gebrauch der Nägel bekannt, dass viele Thiere derselben zu Vielem bedürfen würden; weshalb sie gleich bei der Entstehung der Menschen die Bildung der Nägel entwarfen.“

Von dem Ziel der Metempsychose spricht der Timäus auf p. 42. Der Schöpfer setzte zunächst die Seelen je eine auf einen Fixstern und unterrichtete sie daselbst von der Natur des Alls und ihrer eigenen Bestimmung, damit er an der nachherigen Schlechtigkeit der beseelten Wesen unschuldig wäre. Darauf wurden jene, in männliche Leiber eingepflanzt, auf die Planeten versetzt. Wer nun hier der Vernunft die Herrschaft über die starken Eindrücke der Sinnlichkeit zu erhalten vermag und die ihm zugemessene Zeit gut verlebt, kehrt in die Behausung des ihm zugewiesenen Sterns zu einem ihm angemessenen glückseligen Leben zurück; wem dies aber nicht gelingt, der geht bei der zweiten Geburt in eines Weibes Natur, und wenn er auch da noch nicht von Schlechtigkeit ablässt, in eine der Art seines Schlechtseins entsprechende thierische Natur über und hört nicht eher auf sich zu verwandeln und zu leiden, bis er, durch Vernunft Herr geworden der unvernünftigen und unruhigen Masse, die sich ihm angesetzt, seine ursprüngliche gute Beschaffenheit wieder erlangt hat.

Mag man diesen ersten Versuch einer Theodicee, — denn als einen solchen haben wir ohne Zweifel die Hypothese von der Seelenwanderung anzusehen, — auch

mit dem Lessing'schen Respect vor ihrem Alter beurtheilen: so wird man doch zugestehen müssen, dass wenigstens die Platonische Ausführung derselben mehr Bedenken und Fragen über das sittliche Uebel und seine Ueberwindung anregt als löst.

Ebenso wenig kann uns diese Hypothese insofern befriedigen, als sie die systematische Stufenfolge und nahe Verwandtschaft aller beseelten Wesen nachzuweisen und zu erklären sucht. Religiöse wie wissenschaftliche Axiome haben uns daran gewöhnt, das Verhältniss der Thierwelt zum Menschen in der Weise aufzufassen, dass wir von den niedrigsten Stufen der organischen Wesen allmählich zu ihm, als der Krone aller animalischen Organismen aufsteigen und uns auch der Zeit nach den Menschen als den Schlussstein der ganzen Thierwelt nicht anders als zuletzt geschaffen denken können. Die Platonische Lehre von der Entstehung der lebendigen Wesen in absteigender Linie findet in den Vorstellungen unserer Zeit keine Wurzel mehr, während der sogenannte Darwinismus, die Lehre von der allmählichen Entwicklung aller beseelten Wesen (bis hinauf zum vollkommensten, dem Menschen,) aus den einfachsten Formen des organischen Lebens, in weiten Kreisen Anklang findet.

X.

Zum Schluss noch ein Wort über die Platonische Atlantis. — In der Einleitung zum Timäus (p. 21—25) lässt Plato, im Anschluss an eine Recapitulation der wichtigsten Ergebnisse des Dialogs über den Staat, den Kritias eine „sehr seltsame, aber durchaus wahre Geschichte“ vortragen, die Solon dem Grossvater des Kritias erzählt habe. Dem Solon habe nämlich ein sehr alter Priester in Aegypten Ueberlieferungen aus den frühesten Zeiten mitgetheilt, von denen die Griechen so gut wie nichts wüssten. Der alte Aegypter habe daher die Hellenen Leute genannt, die immerdar Kinder blieben, jung an der Seele, weil ihnen die Kunde, die Ueberlieferung aus grauer Vorzeit fehle. Die Ursache davon sei der oft sich wiederholende Untergang ganzer Generationen, der durch Feuer und Wasser und in kleinerem Maassstabe auf andere Weise herbeigeführt worden sei. Die Erinnerung an solche Katastrophen fehle den Griechen nicht gänzlich. So habe z. B. die Sage von Phaethon nichts anderes zu bedeuten, als die Abweichung der die Erde umkreisenden Himmelskörper von ihrer Bahn und die Zerstörung des Irdischen durch Feuer. Nur in Aegypten habe die Gunst der physischen Lage dem Verderben gesteuert, und so sei hier die Ueberlieferung erhalten worden, die man in Tempeln von Alters her aufgezeichnet und aufbewahrt habe. Während daher die Griechen nur von einer Ueberschwemmung der Erde, der letzten, eine Erinnerung hätten, wüssten die ägyptischen Weisen, dass deren viele stattgefunden haben. Die Zahl der Jahre seit dem geordneten Bestehen des ägyptischen Staats werde in den heiligen Schriften auf achttausend angegeben, noch tausend Jahre älter sei der athenische. Die ältesten Bürger dieses Staats hätten sich durch ihre Gesetze wie durch ihre Thaten ausgezeichnet. Unter den letzteren sei die schönste folgende gewesen. Jenseit der Säulen des Hercules habe es im atlantischen Meere eine Insel gegeben, grösser als Libyen und Asien zusammen, von der man auf

das weiter hinaus liegende Festland habe gelangen können. Auf dieser Insel habe ein mächtiges Königreich bestanden, das nicht nur jene Inseln und Theile des transatlantischen Festlandes, sondern auch grosse Strecken von Afrika und Europa beherrscht habe. Dieses grosse Reich habe durch einen mächtigen Kriegszug Aegypten, Hellas und die übrigen Küstenländer des mittelländischen Meeres unterjochen wollen. Diesem gewaltigen Angriffe habe allein der alte athenische Staat Widerstand, und zwar siegreichen, geleistet und allen bedrohten Staaten die Freiheit gerettet. Später aber sei in Folge von ungeheuern Erdbeben und Ueberschwemmungen nicht nur das alte athenische Volk, sondern auch die atlantische Insel versunken und verschwunden. —

Der Annahme, dass diese Erzählung von Plato rein erdichtet ist, um den Büchern vom Staat eine scheinbar geschichtliche Illustration zu verschaffen, steht die wiederholte ausdrückliche Erklärung entgegen, die Plato dem Kritias und dem Sokrates in den Mund legt, dass das Erzählte nicht erdichtete Fabel, sondern wahre Geschichte sei. (p. 20 und 26). Hätte es denn auch zu diesem Zwecke einer untergegangenen Atlantis und einer so eingehenden Beschreibung derselben, wie wir sie im Kritias lesen, bedurft? — Zu leugnen ist nicht, dass die chronologischen Daten der mündlichen Ueberlieferung nicht streng festgehalten werden können; denn da Solon im Jahr 559 v. Chr. gestorben ist, konnte der Kritias des Dialogs nicht als zehnjähriger Knabe Solons Gedichte als „neue“ vorgetragen haben (p. 21). Diese anachronistische Einkleidung der Mittheilungsweise würde aber nichts gegen den Inhalt der Erzählung beweisen. Man könnte sogar annehmen, dass Plato selbst bei seinem Aufenthalte in Aegypten Aehnliches gehört und dies nur dem Solon in den Mund gelegt habe. In keinem Falle darf bezweifelt werden, dass Plato die frühere Existenz eines grossen Landes westlich von Europa wirklich angenommen hat.

Es fragt sich, ob wir berechtigt sind, die Atlantis mit Martin (in seinen „Etudes sur le Timée de Platon“) ganz und gar in die „Welt der Phantasie“ zu versetzen. Die neuere Naturforschung scheint der Glaubwürdigkeit der Platonischen Ueberlieferung beachtenswerthe Stützen bieten zu wollen. Wenn die gegenwärtige Pflanzenwelt Madeira's wirklich noch, wie behauptet worden ist, die meiste Aehnlichkeit mit der von Nordamerika zeigt, so würde die Annahme einer früheren Verbindungsbrücke zwischen diesen einander jetzt so fern liegenden Theilen der Erde grosse Wahrscheinlichkeit für sich haben. Auch das Ergebniss der neuesten geologischen Forschungen (von Ch. Lyell u. A.), dass die ehemalige Ostküste der Vereinigten Staaten viel tiefer in das atlantische Meer hineingetreten sein müsse, als gegenwärtig, würde zu Gunsten der Platonischen Darstellung sprechen. Sollten sich aber die bisherigen Resultate der geologischen Wissenschaft auf diesem Punkte als richtig bewähren und in Folge dessen das frühere Dasein einer von Europa's Westküste nicht allzufern gelegenen Atlantis, wenn auch nicht über allen Zweifel, doch zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben werden: so würde sich auch das Urtheil über die Erzählungen Plato's von den Bewohnern derselben und ihren Kriegszügen nach den östlichen Küsten ganz anders gestalten als bisher. Man würde die Möglichkeit nicht bestreiten

dürfen, dass den ägyptischen Traditionen eine historische Thatsache zu Grunde gelegen habe. — Damit wäre zugleich der Behauptung amerikanischer Naturforscher, dass die sogenannte „neue Welt“ auf Grund fossiler Zeugnisse eigentlich die alte genannt werden müsse, ein nicht zu unterschätzender Stützpunkt geboten. Wir würden sogar die neuesten Versuche von Alterthumsforschern der westlichen Hemisphäre, den Nachweis zu liefern, dass ihr Erdtheil die Stätte einer untergegangenen uralten Cultur gewesen, nicht von vornherein als Humbug abweisen dürfen. — Auch die viel ventilirte, aber noch nicht gelöste Streitfrage über die Erbauer der an den Küsten von Europa und Afrika sich findenden Dolmen oder Hünengräber würde in ein neues Stadium treten, wenn es sich bestätigte, dass in Amerika als uralte Bevölkerung eine Rasse existirt habe, welcher der primitive Bau von Erdwällen eigenthümlich gewesen sei. Es läge die Annahme nahe, dass diese Bewohner des alten Amerika bei Gelegenheit von Streifzügen, die sie von der Atlantis aus nach den europäischen und afrikanischen Küsten unternehmen konnten, jene Gräber aufgeworfen haben.

Wie die entschiedene Beantwortung der Frage, ob Plato's Aussagen über die Atlantis und das mächtige atlantische Königreich mythisch oder hystorisch aufzufassen sind, nicht leicht festzustellen ist: so bietet die Scheidung des Mythischen und Philosophischen im ganzen Timäus ein schwer zu lösendes Problem, das immer wieder zur erneuerten Untersuchung reizt. In der Zeit der Berührung und Verschmelzung griechischer und orientalischer Weisheit, in der Periode der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, der christlichen Apologeten und ältesten Kirchenväter, der gnostischen und neuplatonischen Systeme, nahm man alle Auslassungen Plato's, mochten sie bildliche und mythische Darstellung oder begriffliche Speculation enthalten, ohne genauere Unterscheidung als gleichwiegende Lehrbestimmungen auf; ja grade die mythischen Bestandtheile gaben den Platonischen Schriften in den Augen Vieler, denen ihr dialectischer und speculativer Gehalt unverständlich bleiben musste, den grössten Reiz und Werth. Man darf unbedenklich behaupten, dass Plato's Philosophie in der Zeit der Begründung und Ausbreitung der christlichen Religion das grosse Ansehn und die einflussreiche Bedeutung nicht erlangt haben würde, wenn sie der mythischen Einkleidung gänzlich entbehrt hätte. Namentlich der Timäus verdankt grade dem, was man jetzt mythische Darstellungsweise zu nennen pflegt, den grössten Theil seines Einflusses auf die Entwicklung des theologischen und kosmologischen Gedankenkreises. Plato's Aussagen schienen grade in dieser Form die Lehren der heiligen Urkunden der Religion so vielfach zu bestätigen, dass man sich gewöhnte, sie selbst wie Worte göttlicher Offenbarung zu behandeln. Man fand in der platonischen Philosophie mehr, als wirklich darin lag; man deducirte aus ihr biblische Dogmen; man fand in ihnen die Bestätigung emanatistischer und dualistischer Lehren; man überbot sich in kritikloser Ueberschätzung derselben. Ein Justinus Martyr findet z. B. in der Form des Chi (X), die Plato der alles durchdringenden Weltseele giebt, eine Hindu-

tung auf das Kreuz Christi, und selbst der besonnene und gelehrte Chalcidius, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Christ des vierten Jahrhunderts, stellte Plato's Worte denen der heiligen Schrift als ebenbürtig zur Seite.

In neuerer Zeit hat eine andere Beurtheilung des Mythischen in Plato's Dialogen Platz gegriffen. Man glaubt in der Vermischung mythischer und rein philosophischer Darstellung Grund und Berechtigung zu finden, um den Werth der Platonischen Philosophie herabzusetzen. Man erklärt die mythische Form für eine widerliche Verunreinigung des reinen Gedankens, für eine Quelle von Verwirrung und Missverständniss, für einen Beweis der Ohnmacht des speculativen Gedankens. Oder man nimmt Plato in Schutz gegen seine eigne Darstellungsweise; man meint ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat, indem man ihm, — und dies thun namentlich Philosophen aus Hegels Schule, — Anschauungen der modernen Speculation unterlegt; man kümmert sich um seine Ausdrücke nicht, weil „man weiss, was Plato wollte.“ So erklärt man denn auch alles, was im Timäus nicht dem speculativen System der eignen Schule entspricht, für blossen mythischen Zusatz, für Darstellung „in der Weise der Vorstellung“, die dem philosophischen Gedanken unangemessen ist. Zu dieser inadäquaten Ausdrucksweise rechnet man z. B. alles, was der Timäus vom Demiurgen, von der Weltseele, von der Zeitfolge der Weltbildungsacte vorträgt; das alles sei von Plato nicht ernstlich gemeint. — Wir können hier nicht auf die Prinzipienfrage über das Verhältniss der Vorstellung zum reinen Gedanken eingehen; wir wollen nur dem Plato das Recht vindiciren, das jeder Schriftsteller hat, aus seinen eigenen Worten in dem Sinne seiner Zeit, nicht aus fremden Systemen einer spätern Zeit, erklärt zu werden. Plato hat selbst ausdrücklich erklärt oder wenigstens angedeutet, wo er sich veranlasst sieht, die mythische Darstellung zu wählen; räumt man derselben mehr Gebiet ein, als in der Absicht des Autors selbst lag, so darf man sich nicht rühmen, seine eigentliche Meinung richtig aufgefasst zu haben.

