

# Platos Politicus: Beiträge zu seiner Erklärung.

## I. Wiedergabe des Inhalts.

Sokrates dankt dem Theodorus dafür, dass er ihn mit Theätet und dem Fremdling aus Elea bekannt gemacht; dieser erwidert, dass er noch reicheren Dank zu erwarten habe, da die Definition des Staatsmanns und des Philosophen durch den Fremdling noch ausstehe, und fordert, nach einer scherzenden Zwischenbemerkung des Sokrates, jenen auf, in seinen aufklärenden Untersuchungen fortzufahren. Derselbe ist sogleich bereit, will aber für den jüngeren Teilnehmer der Untersuchung, Theätet, Ablösung durch dessen Freund, den jüngeren Sokrates, der bereitwillig die ihm zgedachte Rolle übernimmt.

Die Bestimmung des Staatsmannes soll nun die nächste Aufgabe sein. Auch er gehört zu denen, welche eine *ἐπιστήμη* oder *τέχνη* besitzen, und es handelt sich darum wieder um eine Einteilung dieses Begriffs. Doch soll der Gesichtspunkt der Teilung diesmal ein anderer sein, als zuvor bei Aufsuchung des Sophisten. Durch Gegenüberstellung von Rechenkunst und Baukunst wird er gewonnen: einerseits haben wir reine Theorie, *γνωστική*, andererseits praktische Kunst, welche es auf äusserliche Wirkung abgesehen hat, Technik, *πρακτική*. Die Kenntniss des Staatsmanns nun, die man ebenso gut als die des Herrschers bezeichnen kann — und zwar des Herrschers in allgemeinstem Sinne, der den *βασιλεύς* und *δεσπότης* und *οἰκονόμος* dem *πολιτικός* gleichstellt — ist eher zur *γνωστική* als zur *πρακτική* zu rechnen. Jene aber zerfällt wieder (die Vergleichung der Thätigkeit des Rechnungsrevisors und des Architekten kann es klar machen) in eine kritische und in eine anordnende Hälfte, *μέρος κριτικόν* und *ἐπιτακτικόν*. Offenbar ist es die letztere, welche man für den *βασιλικός* = *πολιτικός* in Anspruch zu nehmen hat, und zwar sind die Anordnungen, die er giebt, in eigenem Namen, nicht in fremdem Auftrag gegeben: er übt also, genauer bezeichnet, im Unterschied vom Ausrufer und Herold und ihresgleichen die *ἀντεπιτακτική*, wenn man nach dem Vorbild von *ἀντοπόλης* ein solches Wort zu bilden sich erlaubt. Durch weitere Gliederung des Begriffs kommt man, unter Beachtung des Zweckes der *ἐπίταξις*, fortschreitend zur *ζωσιροφία* und dann zur *ἀγγελαιοτροφία* oder auch — auf den Namen kommt es nicht an — zur

κοινοτροφική. Der junge Sokrates, aufgefordert, die Einteilung selbst weiter zu führen, will nun sogleich durch ἀγλαιοτροφική ἀνθρώπων das Ende gewinnen (262 a).

Aber der Eleate ist damit nicht zufrieden. Man dürfe, meint er, nicht ohne weiteres die Menschen als die eine Gattung der lebenden Wesen allen übrigen ζῶα als der zweiten gegenüberstellen; dies sei eben so falsch als die freilich zu Lande übliche Scheidung der Menschen selbst in Hellenen und Barbaren, welche dazu führe, dass man sich alle nicht griechisch redenden Völker, trotz der grossen Verschiedenheiten, die zwischen ihnen bestehen, als wesentlich gleichartig vorstelle und als grundverschieden von den bevorzugten Hellenen. Mit demselben Rechte könnte man etwa innerhalb der Zahlen der ersten Myriade eine eigenartige Bedeutung und Sonderstellung zugestehen. Wissenschaftlich brauchbar sei nur eine solche Einteilung, welche der natürlichen Gliederung (in γένη oder εἶδη) folge.\*) Als äusserliches Hilfsmittel zu ihrer Auffindung könne wohl häufig die Beachtung des empirischen Umfangs der Begriffe dienen, welcher durch eine richtige Zweiteilung meist so ziemlich halbiert werde. Freilich, mit Sicherheit die natürliche Gliederung zu finden, das sei schwer, und eine genauere Anleitung dazu, welche sich der jüngere Sokrates erbittet, sei für ein anderes mal in Aussicht zu nehmen, damit jetzt die begonnene Untersuchung nicht allzu lang aufgehalten werde.

Wie gesagt: die Einteilung der ζῶα in Menschen und Tiere war ein Fehler, veranlasst durch die bequemen Namen, welche eine solche Entgegenstellung nahe legen und im tiefsten Grunde durch die Befangenheit des menschlichen Standpunkts. (Denken wir uns ein vernünftiges Tier, das von seinem Standpunkt aus einteilte, schreiben wir etwa den Kranichen, die man für vernünftig hält, die Fähigkeit dazu zu: gewiss würden diese sich auch als bevorzugte Gattung besonders stellen und die Menschen mit allen anderen Gattungen der ζῶα zusammenfassen.) Aber schon weiter oben ist ein Fehler gemacht worden durch Überspringen eines natürlichen Mittelgliedes der Einteilung: Die Herdentiere, um die es sich handelt, bilden jedenfalls nur eine Unterabteilung der zahmen; diese waren also vorher herauszuheben und von den wilden zu unterscheiden. Es geht bei der Übereilung wie das Sprichwort sagt: dass man nämlich nur langsamer zum Ziele kommt (264 b). Die Herdentiere ihrerseits teilen sich wieder in solche, die im Wasser leben — gezähmte Fische in Ägypten und in heiligen Quellen dienen als Beispiel — und in solche die auf dem Trockenen leben; demnach ist auch die κοινοτροφική ἐπιστήμη zu teilen, und weiter dann ihr ξηροτροφικὸν μέρος nach dem Unterschiede der πτηνά und πεζά, der Tiere in der Luft und auf dem Erdboden, ihr zweiter Teil aber nach dem der ἀκέραια und κροφόρα. Dann ist etwa noch der Unterschied der Fussbildung (ob Hufe oder unterschiedene Zehen) einzuführen oder der Gesichtspunkt der möglichen Kreuzung durch fruchtbare Begattung; endlich — ein Scherz aus dem Gebiete der

\*) Die oft citierten Worte des griechischen Textes lauten μὴ μικρὸν μέρος ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδος χωρὶς. ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθὺς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον ... ἀλλὰ .. οὐκ ἀσφαλές, διὰ μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἵναί τε μόνον καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἂν τις προστηγάνοι.



Geometrie, der Wissenschaft des Theätet und seines Mitschülers Sokrates, leitet darauf hin — der Unterschied von Zwei- und Vierfüsslern. Es nimmt sich nun freilich fast wie ein schlechter Witz aus, dass die kunstvoll und pünktlich so weit geführte Einteilung den Menschen noch mit den Laufvögeln vereint gelassen hat; aber — wie schon im Sophistes gelegentlich gesagt wurde — vor Spott darf man sich nicht fürchten, durch ästhetische Rücksichten nicht beirren lassen, nur auf die Sicherheit der Methode kommt es an (266d). Und mit Sicherheit sind wir schliesslich, nach einer letzten Scheidung zwischen den Menschen und jenen wunderlichen Genossen, zur Definition des Staatsmanns gelangt.

Allerdings, nachdem man einmal zu den *πεζα* im Unterschied von den *ἐνδοξα* gekommen war, hätte der Fortschritt auch etwas rascher gemacht werden können ohne Gefährdung des Ergebnisses.

Nachdem der eleatische Fremdling die ganze Einteilung und die mit ihrer Hilfe festgestellte Definition des Staatsmanns in kurzer Wiederholung noch einmal vorgetragen hat, gibt der junge Sokrates seinen vollen Beifall zu erkennen. Jener selbst aber spricht Bedenken darüber aus, ob solcher wirklich verdient sei. Er zeigt: die gewonnene Definition des *πολιτικός* sei nicht scharf genug bestimmt, um ihn, den Hirten der Menschenvölker, von allen denjenigen zu unterscheiden, die in irgend welcher Weise, z. B. als Ackerbauer oder Händler oder Ärzte, um Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Menschenherde bemüht sind. Es scheint demnach, wir haben nur ein *σχῆμα βασιλικόν* gefunden, nicht aber *δι' ἀκριβείας* den *πολιτικός* beschrieben. Die Definition muss noch einmal, mittelst Einteilungen von einem anderen Ausgangspunkt aus, versucht werden. Damit die Untersuchung nicht gar zu trocken werde, soll ein Mythos den Gesichtspunkt zeigen, auf welchen es ankommt (268 d).

Alte Mären erzählen von einer Umdrehung des Laufs der Gestirne, von erdgeborenen Menschengeschlechtern, von einem ganz anderen, mühelosen Leben, welches die Sterblichen einst zur Zeit des Kronos auf der Erde geführt haben sollen. Es sind das alles vereinzelte Erinnerungen an eine Zeit, wo überhaupt der ganze Naturlauf dem jetzigen entgegengesetzt war, eine Zeit, die wirklich gewesen ist und ähnlich auch wiederkehren wird. Das All wird nämlich in abwechselnden Zeiträumen teils von dem Gott, der es beseelt und belebt hat, geleitet, teils von dem Gesetz der Stofflichkeit beherrscht, welches keine ruhige Gleichmässigkeit duldet und eine der göttlichen entgegengesetzte Bewegung einleitet. Je länger es dann allemal diesem Gesetze folgt, das seinem Körper eigen ist und vor dem Eingreifen der Gottheit alles ausschliesslich bestimmte, desto grösser werden allmählig die Abweichungen von geordneter Regelmässigkeit, desto grössere Störungen erleiden auch alle einzelnen Wesen, welche das All in sich befasst. Nach Myriaden von Umläufen sieht sich deshalb die Gottheit wieder veranlasst, einzugreifen: sie hebt die rückläufige Eigenbewegung des Alls wieder auf und beginnt in entgegengesetzter Richtung eine neue Bewegung, durch welche sie alles wieder in Ordnung bringt. Doch kann die Umdrehung der Bewegung selbst nur unter den grössten Erschütterungen und Umwälzungen erfolgen, welche einem grossen Teil

der lebenden Wesen den Untergang bringen; auch die Mehrzahl der Menschen kommt dabei allemal um, ebenso wie bei jener anderen Umdrehung, welche erfolgt, wenn die Gottheit das Steuer der Welt aus der Hand gibt, um sie der *εἰμαρμένη*, ihrer eigenen Natur und deren *ξόμφοτος ἐπιθυμία* (272 e) zu überlassen. Namentlich kehren sich mit jeder Umdrehung vor- oder rückwärts auch die Gesetze des Entstehens und Wachstums vollständig um. Während in der einen Weltperiode, unter der Herrschaft des Zeus, die Menschen Kinder zeugen, die heranwachsen und im Alter, grau geworden, sterben, aber immer wieder ersetzt werden durch neue menschliche Zeugungen, kommen in der anderen Periode die Menschen alt und mit grauen Haaren aus der Erde hervor und werden jünger und jünger, bis sie als blosse Keime (*σπέρματα* 272 e) neuer Entstehung wieder in die Erde sinken, die, dadurch befruchtet, eine neue grauköpfige Generation hervorbringt. Entsprechend geht es mit Tieren und Pflanzen. Der Gott selbst sorgt ohne ihr Zuthun für ihre Erhaltung und Erneuerung; darum hat die Sage auch darin ganz recht, dass die Menschen unter der Herrschaft des Kronos die Erde nicht zu bebauen, sondern nur die von ihr dargebotenen Früchte zu nehmen brauchten. Wie aber der höchste Gott selbst die Umdrehung des Alls leitete, so hatten untergeordnete Götter und Dämonen die Leitung einzelner Gebiete der Welt übernommen. Alle *ζῶα* hatten sie *κατὰ γένη καὶ ἀγέλας* unter sich geteilt und weideten sie so, dass sie volles Genüge hatten und dass keine Feindschaft unter ihnen war. Unter ihrem glücklichen Scepter *πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν οὔτε κτήσεις γυναικῶν καὶ παιδῶν* (272 a).

Gelegentlich wird die Frage aufgeworfen, ob die Menschen unter solchen Umständen glücklicher waren als die Menschen der gegenwärtigen Zeit. Die Antwort ist dahin zu geben: *εἰ μὲν .. οἱ τροφῆμοι τοῦ Κρόνου .. καταχρῶντο τοῦτοις ξύμπτωσιν ἐπὶ φιλοσοφίαν .., εὐκρίτων ὅτι τῶν νῦν οἱ τότε μωρῶς πρὸς εὐδαιμονίαν διέφερον. εἰ δὲ ἀποτιμπλάμενοι σίτων ἄδην καὶ ποιῶν διελέγοντο πρὸς ἀλλήλους .. μύθους, οἳ οὐδὲ καὶ τὰ νῦν περὶ αὐτῶν λέγονται, καὶ τοῦτο .. μάλ' εὐκρίτων.* Ob das eine oder das andere der Fall war, kann man nicht mehr feststellen.

Wenn das All seinen eigenen Gang geht, nachdem der lenkende Gott seine Hand von ihm zurückgezogen, dann geben auch sämtliche untergeordneten Götter ihr Gebiet auf. Die Tiere verwildern, die Menschen haben sich gegen sie zu wehren, finden ihre bequeme Nahrung nicht mehr und geraten in grösste Bedrängnis. Mit den Geschenken des Prometheus und Hephästus, der Athene und der Demeter begabt, können sie mühsam der Not sich erwehren und allmählig wieder zu einiger Sicherheit und Behaglichkeit des Lebens sich emporarbeiten.

(274 e) Der Mythos ist zu Ende. Man kann aus ihm ersehen, dass in der obigen Definition des Staatsmanns nicht blos der schon bezeichnete Fehler steckt, dass derselbe nicht gehörig unterschieden ist von anderen, welche ebenfalls Anspruch erheben, *ποιμένες* oder *βουκόλοι* der Menschen zu sein, indem sie für ihre *τροφή* sorgen, sondern ein noch grösserer Fehler. Denn als Mensch steht der Staatsmann oder Herrscher überhaupt nicht so hoch über den von ihm Geleiteten, dass er den Namen des Hirten und seine Kunst die Bezeichnung *ἀγλαισιτροφική* verdiente: solche Worte passten nur, um das Verhältnis eines Gottes zu den Men-



schen zu bezeichnen. Dem menschlichen *πολιτικός* kommt wohl das *θεραπεύειν* der anderen zu, nicht aber, wie dem Hirten, das *τρέφειν*. Anstatt von einer *ἀγελαιοτροφική* hätten wir also von einer *ἀγελαιοκομική* oder *θεραπευτική* oder *ἐπιμελητική* zu reden. Wenn wir nun zur Teilung dieses Begriffes dieselben Gesichtspunkte wie oben anwenden und *πεῖσι τε καὶ ἀπίησι καὶ ἀμίκτοις τε καὶ ἀκεράτοις* unterscheiden, so werden wir eine Definition haben, welche genügt, da sie die beiden nachgewiesenen Fehler vermeidet.

Wieder giebt der junge Sokrates seine Zustimmung zu erkennen. Aber der Fremdling selbst kann sich noch nicht beruhigen. Auch den kaum gemachten neuen Versuch findet er missglückt. Zunächst sei zu beachten, dass die Ersetzung des Merkmales *τρέφειν* durch *θεραπεύειν* den göttlichen *νομῆς* noch nicht von dem Begriffe ausschliesse. Dann aber müsse nach Aussonderung der menschlichen Herrscher die *ἐπιμελητική* noch weiter geteilt werden. Denn neben dem *βασιλεύς* habe in der Definition noch der *τύραννος* Platz, ein Fehler, der nachträglich auch an der zuerst versuchten Definition gerügt wird. Es müsse also endlich noch unterschieden werden *τῷ βιᾶν τε καὶ ἐκουσίῳ* (276e).

Und wiederum, trotz der neuen Zustimmung des Mitunterredners: *οὐπω φαίνεται τέλος ὁ βασιλεὺς ἡμῖν σχῆμα ἔχειν*. Es ist noch nicht alles ausgeführt, wenn auch die Umrisse scharf gezogen sind. Das *παράδειγμα*, dessen wir uns in dem Mythos bedient haben, ist zu vornehm und schwulstig gewesen. Und doch brauchen wir, wegen der eigentümlichen Natur unseres Erkenntnisvermögens, fast notwendig ein *παράδειγμα*, um zu finden, was wir suchen, *ἵνα ὕπαρ ἀνὶ ὀνειράτος ἡμῖν γιγνηται* (278e). *κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἶον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὐτὸ πάλιν ὡσπερ ὕπαρ ἀγνοεῖν* (277d). Aber um ein passendes *παράδειγμα* zu bekommen, dessen Betrachtung und vergleichende Beziehung wirklich zur Aufklärung des uns unklar vorschwebenden gesuchten Begriffes dienen möge, müssen wir uns zuerst an einem besonders guten Beispiel der Anwendung solcher vergleichenden Beziehungen oder Analogien (einem *παράδειγμα αὐτοῦ τοῦ παραδείγματος*) klar machen, worauf es dabei eigentlich ankomme. Sehen wir den Kindern in der Schule zu. Nachdem sie die einzelnen Buchstaben (*στοιχεῖα*) unverbunden kennen gelernt haben, sind sie schon im Stand, sie auch verbunden in den einfachsten Silben zu unterscheiden, dagegen bei schwierigeren Zusammensetzungen sind sie unsicher. Man bringt sie aber zum Fortschritt, indem man die einfachen Buchstabenverbindungen, die sie richtig aufgefasst haben, neben gleiche andere, die sie in verwickelterem Zusammenhang nicht herausgefunden, als *παραδείγματα* hinhält, bis ihnen die Gleichartigkeit einleuchtet. Wir sehen daraus (278c), *ὅτι παραδείγματός γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὅποτιαν ὄν ταντὸν ἐν ἑτέρῳ διεσπαρμένῳ δοξαζόμενον ὁρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἑκάτερον ὡς συνάμφορ μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελεῖ*. In unseren Bemühungen um Erkenntnis der Welt sind wir alle wie buchstabierende Schulkinder. Unser Verstand beurteilt wohl einiges in der Zusammensetzung der Elemente (der *στοιχεῖα τῶν πάντων*) ganz richtig, über anderes, Schwierigeres aber stellt er nur ganz unsichere Vermutungen an, weiss er nichts. Für den, der zu wirklicher Einsicht gelangen will, ergibt sich die Notwendigkeit, seine Vermutungen erst zu prüfen, ehe er sie gelten lässt und von ihnen aus weiter schliesst. Zu solcher Prüfung dient eben die Analogie, das *παράδειγμα*, und wie sich gezeigt hat, ist diese vom Bekannten, Naheliegenden, Kleinen und leicht Übersehbaren her zu

nehmen. So mag als παράδειγμα für die gesuchte Kunst des Staatsmanns die (nach der Art ihrer Thätigkeit verwandte) des Wollenwebers dienen (279 b).

Ihre Definition sucht der Eleate ausgehend von einer Musterung aller menschlichen Erzeugnisse und Besitzgegenstände, deren Zweck entweder positiv ist, *ἐνεκα τοῦ ποιῆν τι*, oder negativ, *τοῦ μὴ πάσχειν*. Letzterem Zweck dienen die ἀμυντήρια, von denen zuvörderst ἀλεξιφάρμακα und προβλήματα unterschieden werden. Der Herstellung von προβλήματα besonderer Art, deren nähere Bezeichnung als ἰμάτια durch weiterschreitende Einteilung endlich gewonnen wird, dient eine eigene Kunst, die ἰματοουργική: und sie scheint gleichbedeutend mit der gesuchten ὑφαντική, ebenso wie die βασιλική der πολιτική gleich ist. Ohne Anstand stimmt der junge Sokrates wieder zu. Die Worte, die Namen haben ihn aufs neue betrogen, so dass er die realen Verhältnisse, welche durch sie bezeichnet werden sollen, nicht scharf ins Auge gefasst hat. Er muss sich mahnen lassen: οὐχ ἔσπου τοῖς λεχθεῖσιν (280b); und der Eleate weist ihn, noch einmal von der Definition aus die einzelnen Glieder der Einteilung nach rückwärts bis zu der ἀμυντική durchgehend, auf die sachliche Bedeutung der getroffenen Wortunterscheidungen hin. Darauf zeigt er ihm, dass ἡ τοῦ ξαίνοντος τέχνη, weiter ἡ στήμονος καὶ κρόκης ἐργαστική durch die angewandten Unterscheidungen noch nicht von der ὑφαντική abgetrennt ist, auch noch nicht die κναφεντική und andere. Es genügt auch nicht, dass wir im Unterschied von diesen die ὑφαντική als die schönste und bedeutsamste der Künste und Fertigkeiten bezeichnen, deren Endzweck die Herstellung eines wollenen Kleides ist. Die Definition wäre zwar nicht unrichtig, aber nur durch ein äusserlich zufälliges Merkmal zum Abschluss gebracht (λέγομεν ἂν τι ἀληθές, οὐ μὴν σαφές γε οὐδὲν οὐδὲ τέλος 281 d).

Schon die erste Teilung des Begriffs τέχνη, von dem oben ausgegangen wurde, muss einem anderen Gesichtspunkte folgen als dort. Sie hat τὴν μὲν γενέσεως οὐσαν ξυναίτιον, τὴν δ' αὐτὴν αἰτίαν zu unterscheiden. Dann ist die κναφεντική, die ihrerseits eine Unterart der κοσμητική ausmacht, von der ταλασιουργική abzulösen; letztere ist in συγκριτική und διακριτική zu teilen, die συγκριτική selbst in στρεπτική und συμπλεκτική. Die genauere Untersuchung der συμπλεκτική macht mit dem Begriff von στήμων und κρόκη bekannt, und endlich kommt man zu dem Schlusse τὸ . . . συγκριτικῆς τῆς ἐν ταλασιουργίᾳ μόριον ὅταν ἐθροπλοκίᾳ κρόκης καὶ στήμονος ἀπεργάζηται πλέγμα, τὸ μὲν πλεχθὲν ξύμπαν ἐσθῆτα ἐρεῶν, τὴν δὲ ἐπὶ τούτῳ τέχνην οὐσαν προσαγορεύομεν ὑφαντικὴν (283 a).

Es fragt sich, ob denn eine solche Definition von der Wollweberei nicht hätte sofort gegeben werden können, ohne jene weiten Umschweife mit den ewigen Einteilungen; ob diese also nicht ganz überflüssig waren. Diese Frage führt weiter zum Nachdenken darüber, was überhaupt für überflüssig und allzu umständlich und umgekehrt, was für ungenügend und allzu kurz zu erachten sei. Offenbar ist die Entscheidung darüber bei der μετρητική zu suchen. Aber diese hat zwei Abteilungen: nur die eine bezieht sich auf das Verhältnis beliebiger Grössen zu einander, von denen sie die eine als grösser oder kleiner beurteilt im Verhältnis zur andern, die eben damit in umgekehrtem Sinne bestimmt wird; die andere μετρητική dagegen misst mit einem als zweckmässig angenommenen festen Massstab, dem



*μέτριον*, und erklärt, was von ihm abweicht, für zu gross oder zu klein, *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*. Sämtliche *τέχναι* beruhen ganz und gar darauf, dass sie ein *μέτρον* anwenden, nach dem sie ihren Stoff zu gestalten suchen, so auch die *τέχνη* des *πολιτικός* (und des *ὕφάντης*). Wer das *μέτριον* als das diesem Massstab Entsprechende im Unterschied von dem *ὑπερβάλλον* und *ὑπερβαλλόμενον* und den Gegensatz der eigentümlichen Bedeutung des vom *μέτριον* aus beurteilten *ὑπερβάλλον* und *ὑπερβαλλόμενον* zu dem in beliebiger Vergleichung zu Tag tretenden *μείζον* und *ἐλαττον* nicht anerkennt, für den hat darum die Frage nach dem *πολιτικός*, der als ein *τεχνικός* oder *ἐπιστήμων* überhaupt nur auf Grundlage jener Voraussetzung bestehen kann, gar keinen Sinn — so wenig wie die Frage nach dem *σοφιστής* für denjenigen, welcher daran festhält, es gebe kein *μὴ ὄν*. Wenn es aber schon schwierig und umständlich war, darzuthun, dass man mit Recht und in welcher bestimmter Bedeutung man von dem *μὴ ὄν* als wirklichem rede, so wäre der strenge Beweis für die Berechtigung und den guten Sinn des Gebrauchs dieses *μέτριον* noch viel schwieriger. Doch kann es für den Zweck des Augenblicks genügen, auf das tatsächliche Bestehen der verschiedenen *τέχναι* zu verweisen, die eben nur auf dem Boden des *μέτριον* möglich sind und also durch ihr Bestehen die Giltigkeit und Wirklichkeit desselben bezeugen. Die Berücksichtigung jener zweiten Art der *μετρικῆ* gibt dem Satze seinen richtigen Sinn, den man von sophistisch gebildeten Leuten oft aussprechen hört, als ob darin eine ganz besondere Weisheit läge, *ὡς ἄρα μετρικῆ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γινόμενα*. Sie selbst denken dabei nur an die erste Art der *μετρικῆ*, weil sie nichts von Dialektik verstehen (deren Forderungen lauten *ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθῆται κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὁποσαίπερ ἐν εἵδει κείνται, τὰς δὲ αὐτὴ παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθει ὁφθῶσι, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ἕξπαντα τὰ οἰκεία ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάλῃται* 285 ab) und darum zusammennehmen, was *κατ' εἶδη* verschieden ist, und auseinanderreißen, was zusammengehört.

Machen wir aber jetzt die Anwendung auf die oben aufgeworfene Frage. Wie der Zweck des Buchstabierens nicht die Kenntnis der eben vorliegenden Buchstabenverbindungen ist, sondern das Lesenlernen überhaupt, so war der Zweck der vielen Begriffseinteilungen nicht etwa blos die Definition des *πολιτικός*, geschweige denn die des *ὕφάντης* (— kein vernünftiger Mensch würde sich mit ihr lange Mühe geben; wollte er einem andern den Begriff des Webers deutlich machen, so würde er ihm eben den Mann in seiner Hantierung zeigen, *ῥαδίως, χωρὶς λόγου*: und ebenso bei jedem Begriff dessen Merkmale sich sinnlich nachweisen lassen —), sondern der Zweck solcher Einteilungen ist *περὶ πάντα διαλεκτικωτέρους γίγνεσθαι*. Und nach diesem Zwecke ist jede Ausführung, sofern sie nicht eben blosses Spiel ist, das keinen Zweck ausser sich anerkennt, auch hinsichtlich der Länge und Ausführlichkeit in erster Linie zu beurteilen; nur in zweiter Linie kommt auch die Rücksicht auf möglichst rasche Lösung der einzelnen Frage, die eben gestellt ist (die *ζητήσεις τοῦ προβληθέντος* 286 d), in Betracht. Wer aber von einem anderen Gesichtspunkt aus oder ohne zeigen zu können, dass der Hauptzweck tatsächlich auf

andere Weise besser erfüllt würde, tadelt und etwa die *λόγων μήκη καὶ τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους* bemängelt, der verdient lediglich keine Beachtung (287 a).

Kehren wir nun, mit dem *παράδειγμα* der Definition des *ύφάντης* in der Hand, wieder zu dem *βασιλεύς* zurück. Entsprechend dem, wie jene eingeleitet wurde, wollen wir beginnen mit der Unterscheidung von *τέχνη* *ξυναίτιοι* und *αἴτιαι* unter denen, welche sich auf die *πόλις* beziehen. Eine weitere Durchführung der Zweiteilung ist hier nicht möglich, also muss man *κατὰ μέλη, εἰς τὸν ἐγγύτητα ὅτι μάλιστα ἀριθμὸν*, teilen. Arten der *ξυναίτιοι* aber sind das *πρωτογενὲς εἶδος* d. h. die Gewinnung von allerlei Rohprodukten, ferner die Herstellung von *ὄργανα* im engeren Sinn, von *ἀγγεῖα, ὀχήματα, προβλήματα, παίγνια* (wozu *τὸ περὶ τὸν κόσμον* gehört, auch alle Kunstdarstellung) und *θρέμματα*. Diese 7 Arten befassen alle leblosen Besitzgegenstände: was vergessen scheint, wie z. B. das Geld oder die Siegelringe, lässt sich unter diese oder jene Rubrik einreihen, wenn auch nicht ganz ohne Künstelei. (Eine eigene Gattung z. B. von Geprägtem zu bilden, wäre unnatürlich.) Der lebende Besitz aber fällt, so weit er in Tieren besteht, unter die oben erwähnte *ἀγελαιοτροφική*. Damit sind die *συναίτιοι* abgethan. Schwieriger ist es, diejenigen, welche noch übrig sind, von dem *πολιτικός* zu trennen. Sehen wir uns die Leute aber näher an. Zunächst fällt unser Blick auf das Heer der Sklaven, die noch zum lebenden Besitz gehören. Dass sie keinen Anspruch erheben können, als Herren geachtet zu werden, ist ohne weiteres klar. Eben dasselbe leuchtet von den Freien ein, welche sich selbst in dienende Stellung begeben, z. B. von den Händlern und Verkäufern irgend welcher Ware, die sie für den Produzenten vertreiben, von Herolden und Männern, die ihre geistige Kraft und Arbeit anderen vermieten (*ὅσοι περὶ γράμματα σοφοὶ γίγονται πολλάκις ὑπηρετήσαντες κτλ.* 290b). Auch die Seher und Priester (*μαντικὴν ἔχοντες . . καὶ τὸ τῶν ἱερέων γένος*) können ihre Ansprüche nicht durchsetzen; denn, so viel sie sich auf ihre Kunst einbilden und so hoch sie geschätzt wird (nicht bloss bei den Aegyptern, wo der König zugleich die höchste Priesterweihe empfängt, sondern selbst in Griechenland): es ist doch nur eine *διάκονος τέχνη*. Weiter bietet sich zur Prüfung ein bunter vielgestaltiger Schwarm dar, unter dem sich auch die thatsächlichen Machthaber der Staaten mit ihrem Gefolge befinden, ausserdem alle möglichen abenteuerlichen Gestalten, Kentauren und Satyrn, Löwen *καὶ τοῖς ἀσθενέσι καὶ πολυτρόποις θηρίοις* ähnlich, in der Kunst des Scheines und Trugs, aller Gaukelei und Zauberei wohl erfahren: Sophisten ersten Ranges. Es scheint fast unmöglich, aus diesem bunten, sinnbethörenden Gewirr den wahren *πολιτικός* herauszufinden (291 a—c).

Durch Unterscheidung von *σχήματα πολιτείας*, der Alleinherrschaft, der Herrschaft von wenigen und von vielen und durch weitere Zerlegung der ersten Abteilung in Königtum und Tyrannis, der zweiten in Aristokratie und Oligarchie werden wir nicht gefördert. Die Merkmale der Zahl der Herrschenden nebst den Unterschieden von Zwang und Freiwilligkeit, Armut und Reichtum, Gesetz und Gesetzlosigkeit sind nur äusserlich und nebensächlich. Dagegen ist die Entscheidung zu treffen von dem oben schon festgestellten und in der ganzen ersten Einteilung festgehaltenen Merkmal des Begriffs der *βασιλική*, dass sie eine *ἐπιστήμη* ist.



Es leuchtet ein, dass die königliche *ἐπιστήμη*, vielleicht die schwierigste und bedeutsamste, die es überhaupt gibt, nur bei einem oder zweien oder ganz wenigen innerhalb eines Staates von mässigem Umfang (z. B. einer *χιλιανδρος πόλις*) sein kann. Ob sie dann mit oder ohne Zwang, ob sie nach Gesetz und Brauch oder ohne Gesetz und gegen das Herkommen die Herrschaft führen, ob sie reich sind oder arm: das ist ganz gleichgiltig. Auch auf die einzelnen Massregeln ihrer Herrschaft kommt es nicht an: ob sie etwa töten und verbannen oder umgekehrt Verbannte und Fremde in die Stadt aufnehmen. Wahre Staatsmänner und Könige sind sie, wenn sie *κατὰ τέχνην* die Herrschaft führen und *ἐπιστήμη καὶ τῷ δικαίῳ προσχρώμενοι σώζοντες ἐκ χειρόνος βελτίω ποιοῦσι κατὰ δύναμιν τὴν πόλιν*, ebenso wie der ein Arzt ist, der seine *τέχνη* versteht, mag er zu seinen Kuren unsere Zustimmung haben oder nicht, mag er an Bücher und Vorschriften sich halten oder davon abweichen; und eben nur diejenige Staatsverfassung ist die richtige, bei welcher die Herrschenden in Wahrheit und nicht blos dem Schein und Glauben nach *ἐπιστήμονες* sind, alle anderen aber sind nicht als *γνήσια οὐδ' ὄντως οὔσαι* anzuerkennen, sondern nur als *μεμιμημένα ταύτην*, teils *ἐπὶ τὰ καλλίω* (dann heissen wir sie *εὐνομοί*), teils *ἐπὶ τὰ αἰσχίονα* (293 e).

Dem jungen Sokrates macht nur das eine Bedenken, dass es dem Herrscher gestattet sein solle, ohne Gesetze zu herrschen. Doch lässt er sich leicht von der Mangelhaftigkeit eines jeden Gesetzes überzeugen, welches mit seinen starren, unveränderlichen Buchstaben den vielfältigen und wechselnden Verhältnissen der menschlichen Dinge niemals vollständig gerecht werden kann und einem pedantischen, jeder Belehrung unzugänglichen Menschen gleicht. Wenn unzweifelhaft die *νομοθετικὴ* dem *βασιλεὺς* zukommt, so ist doch eine vernünftige Entscheidung desselben von Fall zu Fall der Anwendung eines Gesetzes vorzuziehen. Aber freilich, es ist nicht möglich, dass der einzelne von Fall zu Fall alles selbst entscheide, so wenig, wie der Turnlehrer, der viele Schüler zu gemeinsamen Übungen vereinigt, dabei auf die besonderen Verhältnisse eines jeden derselben Rücksicht nehmen kann. Darum sind allgemeine Vorschriften und Gesetze, ob geschrieben oder ungeschrieben, ganz gut und nützlich: nur muss eben der, welchem es zukommt, solche zu geben, auch ermächtigt sein, sie zu ändern und durch neue zu ersetzen. So wird ja auch ein Arzt, der über Land geht, wohl seinen Patienten Vorschriften erteilen, an welche sie sich halten sollen. Kommt er dann aber wieder zu ihnen zurück, so hält er sich durch solche Vorschriften nicht selbst für gebunden, sondern er wird neue Erfahrungen, die er unterdessen etwa gemacht hat, benützen und veränderten Umständen durch eine Veränderung seiner Behandlung Rechnung tragen. In jeder *ἐπιστήμῃ* und *ἀληθῆς τέχνη* wäre das unbedingt starre Festhalten an einmal aufgestellten Regeln absolut lächerlich. Das gilt auch für die Wissenschaft über *τὰ δίκαια καὶ ἀδίκαια καὶ καλὰ καὶ αἰσχρὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ κακά* (295 e). Das gewöhnliche Urteil freilich lautet, man dürfe in diesen Dingen nur ändern *τὴν .. πόλιν πείσαντα, ἄλλως δὲ μή*. Der Arzt kennt solche Rücksichten nicht. Heilt er mit Zwang und wider Willen des Kranken, so darf man sein Verfahren jedenfalls nicht als *ἀμάχημα τὸ παρὰ τὴν τέχνην, τὸ νοσοῦδες*, ausgeben. Ebenso ist es einfach

lächerlich, wenn man den, welcher gegen Gesetz und Herkommen *δικαιότερα καὶ ἀμείνω καὶ καλλίω* im Staate erzwingt, tadelt, als hätte er *αἰσχρὰ καὶ ἄδικα καὶ κακὰ* gethan. Denn diese Worte bezeichnen *τὸ παρὰ τὴν πολιτικὴν τέχνην ἀμάχημα* (296 c), *καὶ πάντα ποιῶσι τοῖς ἔμφροσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἀμάχημα, μέχρι περ ἂν ἐν μέγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτον εἶναι διανεμόντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σώζειν τε αὐτοὺς οἳοῖ τε ὡς καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν* (297 a b). Der junge Sokrates, welcher geneigt war, das gewöhnliche Urtheil über diese Dinge nachzusprechen, ist schliesslich vollständig von der Richtigkeit der Ausführungen des Eleaten überzeugt und dieser weist noch einmal nachdrücklich darauf hin, dass im Besitze des staatsmännischen Wissens, das den *πολιτικός* ausmache, jedenfalls nur ganz wenige sein können und dass die Verfassungen der bestehenden Staaten, die dieses nicht zur Bedingung der Herrschaft machen, nur mehr oder weniger gelungene Nachahmungen der richtigen Staatsverfassung seien.

(297 d) Allerdings, führt er weiter aus, wo nicht die richtigen Männer an der Spitze des Staates stehen, da ist es das Beste, wenn sie in der Ausübung der Herrschaft durch gute Gesetze gebunden sind. Auch dies lässt sich durch Gleichnisse verdeutlichen. Liessen wir misstrauisch den Arzt seine Kranken nicht nach eigenem Gutdünken behandeln, den Steuermann das Schiff, in dem er uns führt, nicht leiten, wie er selbst will, sondern würden in einer Volksversammlung oder einer Klassenversammlung der Reichen auf Antrag beliebiger nur zum Teil sachverständiger Redner Grundzüge feststellen, nach denen die ärztliche Behandlung und die Führung der Schiffe durchzuführen sei, so wäre das zwar recht thöricht. Träfen wir aber dazu noch die Einrichtung, dass alljährlich durchs Los Leute zur Ausübung des ärztlichen Berufs und zur Führung der Schiffe bestimmt würden, sei es aus dem ganzen Volke ohne Unterschied oder aus der Zahl der Reichen, setzten Gerichte ein, vor denen die Gewählten nach Ablauf des Jahres Rechenschaft abzulegen hätten, wobei jedem die Anklage freistünde und jede Abweichung von den *γράμματα* und *ἔθνη* als Vergehen beurteilt und bestraft würde, und erliessen noch die gesetzliche Verordnung, dass über Heilkunst und Steuerkunst niemand eine selbständige Untersuchung anstellen dürfe, deren Ergebnis mit den überlieferten Regeln in Widerspruch geraten könnte, und würden jedem, der sich das trotzdem herausnehme, deshalb die Fachkenntnis absprechen, würden ihn als *μετεωρολόγος* und als sophistischen Schwätzer brandmarken und als gefährlichen Verderber der Jugend, der sie überrede, *ἐπιτίθεσθαι κυβερνητικῇ καὶ ναυτικῇ μὴ κατὰ νόμους*, ihn vor Gericht fordern und mit den schwersten Strafen belegen, weil er weiser sein wolle als das altherwürdige Gesetz (299 c) — so wäre das an sich eine noch unglücklichere Einrichtung. Auch ist klar, dass jegliche *τέχνη* durch ein derartiges Gesetz, das freie Forschung und Kritik verböte, vollständig und unwiderbringlich zu Grunde gerichtet würde. (Diese Folgerung hat der junge Sokrates gezogen, der mehrfach die Schilderung des Eleaten mit Bemerkungen begleitet; er fügt noch bei *ὥστε ὁ βίος, ὃν καὶ νῦν χαλεπός, εἰς τὸν χρόνον ἐκείνον ἀβίωτος γίγνοιτ' ἂν τὸ παράπαν* 299 e). Aber allerdings (fährt der Eleate fort): wenn wir einmal durch den Zufall des Loses ausgeschiedene oder sonst planlos herausgegriffene



Männer mit Ausübung einer Kunst betrauen, dann müssen wir wohl für diese, die gemeinhin nichts von ihr verstehen, auch bindende Vorschriften haben; und wenn sie aus Gewinnsucht oder Bequemlichkeit (*χάρματος ἰδίας ἐνεκεν*) oder in reinem Unverstand sich über solche Vorschriften, die immerhin *ἐκ πείρας πολλῆς* abgeleitet sind, sich hinwegsetzen, so wäre das noch viel schlimmer (300b).

Die Herrschaft nach geschriebenen Gesetzen, deren Inhalt von einem einsichtigen Mann festgestellt ist, kann immer noch als eine annehmbare Nachbildung der richtigen Vernunft Herrschaft des *ὄντως πολιτικός* gelten. Ein schlechterer Versuch zur Nachahmung derselben ist es, wenn Leute, die nichts vom Fache verstehen, der Form nach sich jenen zum Vorbild nehmen und sich in Besorgung der Regierungsgeschäfte die Freiheit anmassen, es besser zu machen, als die Gesetze vorschreiben. Offenbar kann nun bei allen denjenigen Staatsformen, wo die Regierungsgewalt nicht in den Händen eines einzigen oder nur ganz weniger ruht, die richtige Nachahmung der *ἀληθινῆ πολιτεία* nur eben in Befolgung geschriebener Gesetze bestehen, da eine grössere Zahl eben nicht eigene *ἐπιστήμη* besitzen kann. Darum kann nur die gesetzliche Demokratie und Aristokratie als gute Nachahmung jener anerkannt werden; auch unter den Monarchien übrigens nur die an Gesetze sich haltende Königsherrschaft: der ohne Gesetz regierende Alleinherrscher lässt sich entweder durch Schlechtigkeit und Thorheit (*ἐπιθυμία* und *ἄγνοια*) zur Missachtung der Gesetze bestimmen, dann ist er wie Oligarchen und die Führer einer gesetzlosen Demokratie ein Zerrbild des wahren Herrschers; oder er ist durch Wissen und Tüchtigkeit über die Gesetze erhaben, dann ist seine Herrschaft überhaupt keine Nachahmung des Richtigen, sondern selbst ideal. Das Misstrauen der Menschen steht der Begründung einer solchen Herrschaft des echten Staatsmanns im Wege; und so behelfen sie sich anstatt ihrer, die alle beglücken würde, mit ihren mehr oder minder kümmerlichen Nachbildungen. Freilich mag es auch zweifelhaft scheinen, ob so leicht ein Mann gefunden würde, der als geborener Herrscher, *βασιλεὺς οἷος ἐν σμήνεσιν ἐμφύεται, τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἰς* (301e), würdig wäre, die Leitung des Staats zu übernehmen. Wo das nicht zutrifft, ist es noch das Beste, wenn geschriebene Gesetze die Regierenden binden. Aber wundern darf man sich nicht, da in allen thatsächlich bestehenden Staaten die *ἐπιστήμη* fehlt, dass so viel Schlimmes in ihnen vorkommt und so viel Unglück ihnen widerfährt; im Gegenteil muss es Wunder nehmen, dass es nicht noch viel betrübter in der Welt aussieht. Der lange Bestand auch schlecht eingerichteter Staaten zeigt, *ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει* (302a). — Eine gelegentliche Vergleichung der verschiedenen Notbehelfe, der *ἀναγκαῖαι πολιτεῖαι*, hinsichtlich ihrer Erträglichkeit ergibt folgendes: so weit sie gesetzlich sind, kann man am besten noch in der *μοναρχία* leben, am wenigsten gut in der *δημοκρατία*; umgekehrt, so weit sie gesetzlos sind, wird man am erträglichsten in der *δημοκρατία* durchkommen, welche *κατὰ πάντα ἀσθενής* ist, *μηδὲν μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν μέγα δυναμένη, ὡς πρὸς τὰς ἄλλας*, und am übelsten sich in der *τυραννίς* befinden, während die Klassenherrschaft (*ἀριστοκρατία* und *ὀλιγαρχία*) auch in dieser Hinsicht in beiden Fällen eine mittlere Stellung einnimmt.

Himmelhoch über all diesen Verfassungen aber (*πασῶν γὰρ ἐκείνην γε ἐκκριτέον, οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, ἐκ τῶν ἄλλων πολιτειῶν* 303 b) steht die wahre. Und indem wir des Unterschieds derselben von ihnen allen uns bewusst geworden sind, haben wir auch den wahren Staatsmann von all den Sophisten getrennt, die eben nur als *μιμηταί* seiner Kunst sich erweisen, haben die Kentauren und Satyrn und jenen ganzen bunten, abenteuerlichen *θίασος* abgewiesen. Jetzt beginnt aber erst die eigentliche Schwierigkeit: erst von den unedlen Bestandteilen, von Erde und Gestein, ist das Gold, das wir suchen, geschieden; die Feuerläuterung steht bevor. Näher verwandt mit der *πολιτικῇ* als alle bisher zur Seite geschobenen Künste sind die Feldherrnkunst, Rechtsprechung und edle, Begeisterung weckende Redekunst (*ὄση βασιλικῇ κοινωνοῦσα ἡγορεία πείθουσα τὸ δίκαιον ξυνδιακυβερονῆ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις*). Sie sind aber verschieden von ihr ebenso wie die *ἐπιστήμη*, darüber, ob es gut sei die *μουσική* oder irgend eine *χειροτεχνία* zu erlernen, von dieser selbst und ihrer Erlernung verschieden ist. Das Verhältnis, in dem sie zu einander stehen, wird dadurch bezeichnet, *τὴν εἰ δὲ μανθάνειν ἢ μὴ τῆς μανθανομένης καὶ διδασκούσης .. δεῖν ἡμῖν ἄρχειν*. Auch die *ἡγορική*, *σιρατηγική* und *δικαστική* sind Dienerinnen einer übergeordneten Kunst (*δεσπότις τέχνη*), welche nicht selbst ausführt und handelt, *ἀλλ' ἀρχειν δεῖ τῶν δυναμένων πράττειν, γινώσκουσαν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαιρίας περὶ καὶ ἀκαιρίας* — und diese, alle anderen Künste im Staat beherrschende, die Fäden ihres Gespinnsts in der Hand haltende und richtig zusammenwebende Kunst ist eben die *πολιτικῇ* (305 e).

Es bleibt nur übrig, nach dem oben eingeführten *παράδειγμα* der *ὕφαντικῇ* genauer darzustellen *τὴν βασιλικὴν συμπλοκὴν, ποία ἔστι καὶ ποίῳ τρόπῳ συμπλέκουσα ποῖον ἡμῖν ὕφασμα ἀποδίδωσιν*. Die Darstellung ist nicht ganz einfach; denn man muss eine Betrachtungsweise anwenden, welche der gewöhnlichen Ansicht die alle Stücke der menschlichen Vollkommenheit als verwandt ansieht (*πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια λέγεται πον φίλια* 306 bc) zuwider ist. Es gibt in der That zwei Arten von Vorzügen (*εἶδη* der *καλά*), die in einem Gegensatz zu einander stehen, der sich sowohl in den Verhältnissen der körperlichen Natur als auf geistigem Gebiet geltend macht: zu der einen gehört *ὀξύτης, τάχος, ἀνδρεία*, die andere Art ist die der *γένεσις ἡρεμαία* und befasst das *βραδύ, μαλακόν, κόσμιον*. Beide werden nur unter Umständen, *ἐν καιρῷ*, geschätzt, können aber unter anderen Umständen ungeschickt, *ἄκαιρα* sein und erhalten dann keine lobenden, sondern tadelnde Bezeichnungen. Nur schwer wollen sie sich praktisch vereinigen lassen (*οὐτ' ἀλλήλας μίγνυμένας ἐφευρίσκομεν ἐν ταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα πράξεσιν*) und die einzelnen Menschen befinden sich, teils nach der einen, teils nach der andern Seite veranlagt, zu einander in einem Gegensatz der Stimmung und geraten mit einander in Widerspruch des Urteils über dieselben Dinge, da jeder die Erscheinungen, die seinem Wesen verwandt sind, lobt, die entgegengesetzten tadelt. Solche Gegensätze und Widersprüche sind nur anregend und unterhaltend, so lange sie auf Nebensächliches beschränkt bleiben, aber gefährlich werden sie, ja geradezu verderblich für den Staat, wenn sie auf die gesamte Lebensauffassung sich erstrecken und dann in einseitiger Gestaltung der ganzen Lebensordnung ihren Ausdruck finden. Die ruhigen Naturen nämlich,



welche nur mit ihren eigenen Angelegenheiten sich befassen wollen, vergessen, sich selbst überlassen, nach und nach die Übung des Muts und der Tapferkeit; sie werden unkriegerisch und reizen dadurch ihre Nachbarn zum Angriff, *ἐξ ὧν οὐκ ἐν πολλοῖς ἔτεσιν αὐτοὶ καὶ παῖδες καὶ ξύμπασα ἡ πόλις ἀντ' ἐλευθέρων πολλάκις ἔλαθον αὐτοὺς γεινόμενοι δοῦλοι*. Dagegen die, welche heftigen und aufgeregten Wesens sind, verwildern allmählig, fangen mit jedermann Streit an und richten dadurch schliesslich auch ihr Vaterland zu Grunde (308 a). Darum muss die *πολιτικὴ* durch Beaufsichtigung der ihr untergeordneten *τέχναι* dafür Sorge tragen, dass die Gegensätze niemals zu schroff werden und keine einseitige Entwicklung stattfinden; sie muss dem Beispiel der Weberei folgend, die alle schlechten und unreinen Fäden rücksichtslos wegwirft, die guten entgegengesetzter Art aber kreuzweise zum festen, haltbaren und weichen Gewebe ineinanderwebt, den Staat von allen unedlen Elementen mit rücksichtsloser Strenge reinigen, indem sie Todesstrafe, Verbannung, Entziehung der persönlichen Freiheit und die härtesten Züchtigungsmittel anwendet, die guten Elemente entgegengesetzter Anlage aber so eng als möglich mit einander verbinden und namentlich darauf Acht haben, dass in den leitenden Stellen, als *ἄρχοντες*, zugleich stets Männer von ruhigem und sanftem und solche von erregbarem, mutigem Temperament sich befinden (311 a). Das festeste Band, mit dem sie alle zusammenhalten kann, ist *ἡ τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὕσα ἀληθείης δόξα μετὰ βεβαιώσεως* (309 c). Wer nicht im Stande ist, dieses geistige Band herzustellen und mittelst guter Erziehung eine gemeinsame richtige Überzeugung von dem was Menschenpflicht und -beruf ist in den Herzen der Bürger zu begründen, der ist eben kein *πολιτικός* oder *βασιλεύς* (309 d). Die Wirkung jener *ἀλήθεια* aber ist Beruhigung der stürmischen und Festigung der sanften Naturen. Zu dem geistigen Bande kommt ein leibliches, das in der Ausgleichung der Gegensätze durch zweckmässige ehliche Verbindungen liegt. Dieses sinnliche Band ist leicht herzustellen, wenn vorher das geistige gewoben, wenn die Gemeinsamkeit der Überzeugung über das, was recht und gut ist, vorher geschaffen ist. Die Aufgabe des Staatsmanns ist erklärt und damit auch die Definition des Staatsmanns gefunden.

Sie wird zum Schluss wiederholt in dem Satze: »Daher bezeichnen wir das als die Vollendung des Gewebes staatsmännischer Thätigkeit, durch gleichmässige Verflechtung den Charakter der tapferen und besonnenen Menschen zu verknüpfen, wenn die Kunst des Königs ihr Leben durch Eintracht und Freundschaft in Gemeinschaft verbindet, das allerstattlichste und beste Gewebe zu Stande bringt, die Bewohner des Staats allesamt, Sklaven und Freie, durch dieses Geflecht umschliessend zusammenhält und den Staat beherrscht und lenkt, ohne es ihm irgend an etwas fehlen zu lassen, soweit es ihm zukommt, glücklich zu werden.«\*)

\*) Übersetzung von DEUSCHLE.

## II. Anmerkungen zu einzelnen Stellen des Textes.

257 a ἡ πολλὴν χάριν ὀφείλω σοι τῆς Θεαυτήτου γνωρίσεως κτλ. Damit wird der Dialog angeknüpft an die Untersuchungen des Sophistes. Directe Zurückverweisungen auf diesen finden sich noch in folgenden Stellen 258 b μετὰ τὸν σοφιστὴν ἀναγκαῖον . . τὸν πολιτικὸν ἄνδρα διαζητεῖν γῆν . . τὰς ἐπιστήμας ἄρα διαληπτέον, ὡσπερ ἤνικα τὸν πρότερον ἐσκοποῦμεν . . οὐ μὲν δὴ κατὰ ταυτὸν γε . . φάνεταί μοι τμήμα (vgl. Soph. 219 a ff.); 266 d τὸ ἤρθ' ἐν τῷ περὶ τὸν σοφιστὴν ζητήσῃ . . , ὅτι τῇ τοιαύτῃ μεθόδῳ τῶν λόγων οὔτε σεμνοτέρου μᾶλλον ἐμέλησεν ἢ μὴ κτλ. (vgl. Soph. 227 a b); 284 b καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν und 286 b τὴν μακρολογίαν . . τὴν τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας (vgl. Soph. 247 a ff.) Ausserdem liegt Bezugnahme wahrscheinlich vor 279c, 282b. Siehe darüber unten.

257 a ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν, ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον. Schon zu Eingang des Sophistes ist nach dem Verhältnis der drei Männer, des σοφιστῆς, πολιτικὸς und φιλόσοφος, zu einander gefragt. Der Fremdling aus Elea wird von Sokrates aufgefordert, mitzuteilen, wie seine Mitbürger darüber urteilen: πότερον ἐν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο ἢ, καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἐν ὄνομα γένος ἐκάστῳ προσήπτου (217 a). Die Definition des Sophisten wird dort mühsam festgestellt, hier die des Staatsmanns: es ist natürlich, dass man schon in alter Zeit gefragt hat, welches denn der Dialog sei, der die in Aussicht genommene Untersuchung über den φιλόσοφος führe. Mehrmals ist der Nachweis versucht worden, den Parmenides dafür in Anspruch zu nehmen: neuerdings will E. PFLEIDERER beweisen, dass ein gewisser Abschnitt der Politeia, der ursprünglich selbständig gewesen sei, den 3ten Teil einer Trilogie Sophistes, Politicus, Philosophus bilde. Meine Ansicht ist und bleibt, Plato habe niemals beabsichtigt, den 2 ersten Untersuchungen noch eine 3te folgen zu lassen: eben mit Feststellung der Definition des Sophisten und des Staatsmanns ist auch der Begriff des Philosophen aufgeheilt und seine Aufgabe gezeigt. Jene einleitende Frage des ersten der beiden Dialoge ist also mit Abschluss der Untersuchungen des zweiten vollständig beantwortet. Zu einer weiteren Fortsetzung ist gar kein Grund vorhanden. Schon frühere Ausführungen Platons lassen darüber kaum einen Zweifel, dass der wahre Staatsmann und der Philosoph identisch sind; Sokrates — das wird uns da und dort gezeigt — ist in einer Person beides gewesen. Auch hier wird auf ihn als den wahren Staatsmann verwiesen, der seinem Volke hätte helfen können in Ratlosigkeit und Not, aber bei ihm verleumdet und misstrauisch von ihm verkannt



und verworfen worden ist 299 bc 301 c\*). Und dass er in den meisten platonischen Dialogen geradezu als das verkörperte Ideal des Philosophen uns vorgeführt wird, ist zu bekannt, als dass darüber weiter zu reden wäre. Im übrigen ist aus unserem Dialog besonders folgendes herauszuheben: 309 d heisst es, das geistige Band, welches alle Bürger des Staats unter einander verbinden müsse, sei allein der Staatsmann und gute Gesetzgeber im Stande herzustellen *τῇ τῆς βασιλικῆς μούσῃ*. 304 d war es dagegen der edlen Rhetorik, welche als Dienerin der wahren Herrscherkunst zur Seite steht, zugesprochen, die Menge zum Guten zu überreden *διὰ μυθολογίας*. Dieselbe ist eine *τέχνη πειστικὴ πλῆθους τε καὶ ὄχλου* und als solche von grosser Bedeutung. Aber ausdrücklich wird gesagt, dass ihr die *διδασχὴ* fehle: diese wird in Gegensatz zu ihrer *μυθολογία* gestellt. Offenbar ist die *διδασχὴ* nun mit der *βασιλικῇ μούσῃ* gleichbedeutend: und ihrer beider Bedeutung kann nichts anderes sein, als philosophische Belehrung, die eben philosophische Erkenntniss des Belehrenden voraussetzt. Weiter sind die Ausführungen von 297 a b und 300 c (*τόν γε εἰδότες . . τὸν ὄντως πολιτικόν*) zu beachten. Wenn aus diesen Stellen jedenfalls soviel ersichtlich ist, dass nur der Philosoph wahrer Staatsmann und Herrscher sein kann, so liesse sich aus andern unschwer der ergänzende Beweis erbringen, dass nach Platos Forderung alle *φιλόσοφοι* zugleich um den Staat sich kümmern und also *πολιτικοί* sein sollen. Ich verweise auf die grösseren der Ordnung des Staats gewidmeten Werke Platos, auf *Politeia* und *Nomoi*, erinnere daran, dass die wichtigste Aufgabe des Staats nach Plato die Erziehung zur *ἀρετή* ist und frage, ob irgend jemand, der einen der wichtigeren Dialoge gründlich gelesen hat, sich den Philosophen im Sinne Platos als einen gelehrten Einsiedler, der in der abgeschlossenen Studierschule seine Studien treibt, vorstellen könnte? Schon das Wort, welches Plato zur Bezeichnung der philosophischen Forschung mit Vorliebe anwendet, *διαλεκτική*, und dazu die dialogische Form seiner Schriften, gibt darauf mit Bestimmtheit eine verneinende Antwort. Aus dem *Politicus* will ich noch die Erklärung herausheben, dass die Kunst des Staatsmanns, über Menschen zu herrschen, wohl die schwerste und wichtigste sei (292 d): eine so wichtige *ἐπιστήμη* muss der, welcher als Philosoph gelten soll, doch jedenfalls besitzen und sobald er sie besitzt, kann er nach 259 a b für einen *ὄντως πολιτικός* erklärt werden.

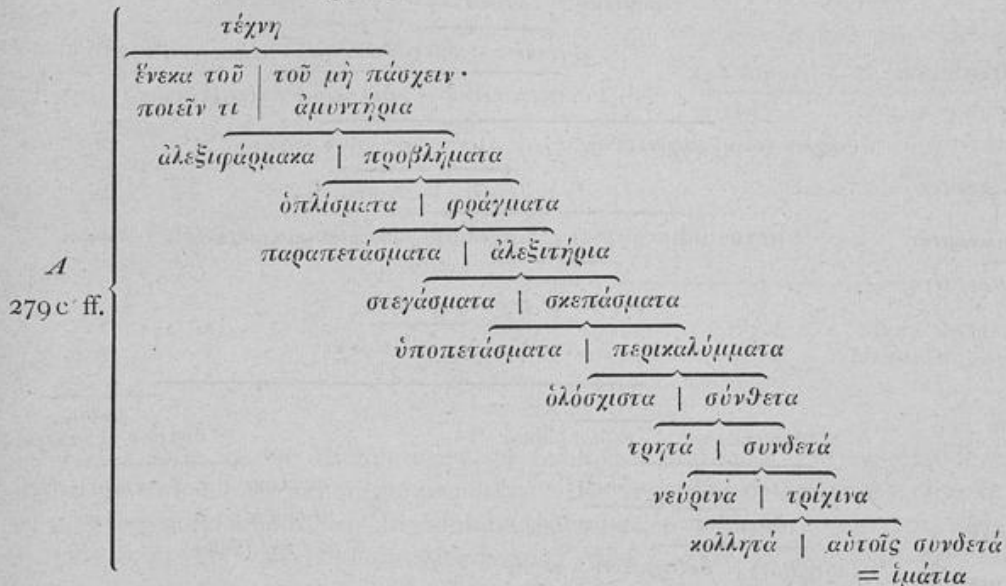
Auch schon die Untersuchungen des Sophistes haben uns übrigens mit einer der verschiedenen zuerst versuchten Definitionen auf den Begriff des Philosophen hingeführt: 253 c *ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπροσθέντες ἐπιστήμην καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον*. Nach all dem war also eine weitere Untersuchung zur Feststellung der Bedeutung des Wortes *φιλόσοφος* und seiner Unterscheidung vom *σοφιστής* und *πολιτικός* durchaus nicht

\*) Ich will nicht bestreiten, dass Plato mit 301 c seine Mitbürger auch an sich selbst als echten Schüler des Sokrates erinnern wolle, dass sich in den Worten dieser Stelle das stolze Bewusstsein ausspreche, er selbst wäre wohl auch im Stande, der elenden Misswirtschaft der Athener ein Ende zu machen und durch Neuordnung des Staats einen glücklichen Zustand zu schaffen. Eben weil er sich als *φιλόσοφος* fühlt, hält er sich, selbst ohne die thatsächliche Macht, auf welche es ja nicht ankommt (259 a b), zugleich für den *ὄντως πολιτικός* und *βασιλεύς*.

mehr notwendig, und ich glaube, Plato hat seinen Lesern zugemutet, dass sie das selbst merken. Doch man könnte einwenden: wie die Dialoge Sophistes und Politicus die Feststellung der in ihrer Einleitung aufgegebenen Definitionen nur als Anlass benützen, um alle möglichen tiefgehenden philosophischen Untersuchungen anzustellen, so hätte Plato ganz gut auch noch einen *φιλόσοφος* schreiben und die Definition desselben zum Rahmen für die Behandlung weiterer Probleme nehmen können, ohne dass wir uns darüber aufhielten, dass ja die Bedeutung des Philosophen schon aus dem Sophistes und Politicus sich ergebe. Dies ist zuzugestehen. Auch würde sich niemand verwundern, wenn wirklich noch ein Philosophus an den Politicus angeschlossen wäre. Fragen wir uns aber, wie eine Fortsetzung des Politicus etwa ausgesehen haben müsste, so dürfen wir am ehesten den Parmenides zur Verdeutlichung herbeiziehen, welcher der Form nach mit dem Sophistes und Politicus noch die grösste Aehnlichkeit hat, obgleich PFLIEDERER den Gedanken an jenen Dialog durch ein Ausrufungszeichen (!) als absurd bezeichnet. Freilich, auch ich weise den Versuch, den Parmenides als Fortsetzung des Sophistes und Politicus hinzustellen, mit aller Entschiedenheit ab: einmal, weil ich von einer wirklichen Fortsetzung erwartete, dass sie sich auch selbst als solche gäbe und ebenso deutlich an das Vorhergehende anknüpfte, wie der Politicus an den Sophistes, und weil ich gar keinen Grund sehe, mangels solcher deutlichen Verknüpfung nach versteckten Beziehungen zu fahnden, um eine »Fortsetzung« aufzufinden, die ich in keiner Weise vermisse; dann aber aus sprachlichen Gründen. Jedem, der sich die Mühe nimmt, die Ergebnisse sprachstatistischer Vergleichung genau anzusehen, muss sich die Ueberzeugung aufdrängen, dass der Parmenides vor dem Politicus und Sophistes geschrieben ist; noch viel sicherer ist freilich, dass sämtliche Kapitel der Politeia einer früheren Zeit angehören und dass deshalb PFLIEDERERS erwähnte Vermutung falsch ist. In 10 bis 20 Jahren wird man darüber nicht mehr streiten: zur Zeit ist es noch üblich, die Sprachstatistik vornehm bei Seite zu schieben oder die unbequemen und harten Ecken der Thatsachen, die sie herausgestellt, auf den Wegen allgemeiner philosophischer Betrachtung über die Bedeutung des Zufalls u. dgl. zu umgehen. Nur den Philebus oder Timäus erlaubt die Sprachstatistik demjenigen, der immer noch nach einer Fortsetzung des Politicus suchen will, als solche zu bezeichnen. Auf Ausführungen des Philebus werden wir nun in der That, wie schon A. KILB in seiner Dissertation über Platos Lehre von der Materie gezeigt hat (S. 23 ff.) im Politicus hingewiesen mit den Worten 284 d *ποτέ δεήσει τοῦ γυν λέχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ ἔακριβὲς ἀποδείξιν*, auch 263 ab *ταῦτα δὲ εἰσαῦθις κατὰ σχολὴν καθάπερ ἰχνεύοντες μέτιμεν* kann als eine Vorausverweisung auf den Philebus bezogen werden (mit SIEBECK, der irrtümlich zugleich eine Vorausverweisung auf den Parmenides darin sieht). So wäre kaum etwas dagegen einzuwenden, wenn man in weiterem Sinne den Philebus als Fortsetzung des Politicus bezeichnen wollte: nur ist auch dieser Dialog nicht der gesuchte *φιλόσοφος*, vielmehr steckt dieser im Sophistes und Politicus selbst drinnen.

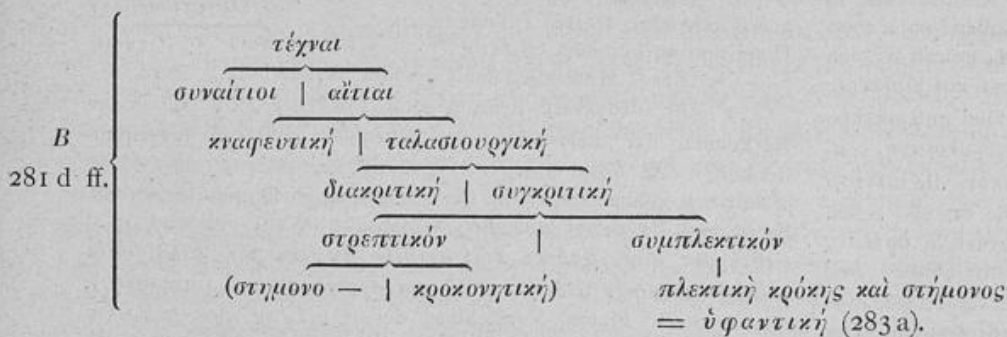


258 e ff. συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει κτλ. Die Einteilungen, welche als παράδειγμα dienen sollen und zur Feststellung des Begriffs der ὑφαντική gemacht werden, sind folgende:



280 a τέχνη ἱματουργική = ὑφαντική. — 280 e λελοίπαμεν αὐτὴν τὴν ζητηθεῖσαν ἀμυντικὴν χειμῶνων, ἐρεοῦ προβλήματος ἐργαστικὴν, ὄνομα δὲ ὑφαντικὴν λεχθεῖσαν.

In dieser Form niedergeschrieben dient die hiemit gegebene Mustereinteilung zugleich als beste Erklärung des Soph. 264 e empfohlenen Verfahrens πορεύεσθαι κατὰ τὸ ὑπὲρ δὲ ξιὰ ἀεὶ μέρος τοῦ τμηθέντος.



Die Einteilungen, die zur Definition des πολιτικός führen sollen, lassen sich in folgender Übersicht veranschaulichen:

A (258 e — 267 c)

ἐπιστήμη oder τέχνη

πρακτική | γνωστική

κριτική | ἐπιτακτική (= ἐπιστακτική 292 b)

<sup>1)</sup> ἀντεπιπρακτική | ἀλλότρια ἐπιτακτικὰ <sup>2)</sup>

Berichtigung: \*)  
(275 a — 276 e)

ἀψύχων | ἐμψύχων  
τροφική | θεραπευτική  
\* ἀγελαιοκομική  
θεία | ἀνθρώπινη

ἀψύχων (οἶον ἀρχιτεκτονική) | ἐμψύχων ζωοτροφία

<sup>3)</sup> τιθασῶν | ἀγρίων <sup>4)</sup>

<sup>5)</sup> μονο- (ἰδιοτροφία) | \* ἀγελαιοτροφία (κοινοτροφική) <sup>6)</sup> ⇔

μέρος  
ύγρο- | ξηροτροφικόν  
πιτηνῶν | πεζονομική  
a b

<sup>4)</sup> ἀκεράτων | κερασφόρων <sup>4)</sup>

μέρος  
δίπουν | τετραπόουν

<sup>5)</sup> κοινογενῶν | ἰδιογενῶν <sup>5)</sup>

ψιλόν· ἀν- | πτεροφυές  
θρωπονο-  
μική (266 e)

διπόδων ζώων

διπόδων | τετραπόδων

βιαιῶν | ἐκουσίων  
= τρωανική = πολιτική

<sup>6)</sup> (ὄρνιθων) | ἀνθρώπων· μέρος ἀνθρώπωνονομικόν, τὸ .. βασιλικόν.. καὶ πολιτικόν

\*) Die Berichtigung ist so zu verstehen, dass alle Gesichtspunkte, welche für die Einteilung der ἀγελαιοτροφία angewandt worden sind, in Anwendung bleiben sollen; nach 276 a soll, wie oben 264 d ff., geteilt werden πῆξοις τε καὶ ἀπιῆσι καὶ ἰμίκτοις τε καὶ ἀκεράτοις: dabei entsprechen die πῆξά nicht der πεζονομική, sondern dem ξηροτροφικόν, die ἀπιῆνα der πεζονομική. Die δίποδα sollen natürlich auch, wie vorher, in ὄρνιθες und ἀνθρώποι geteilt bleiben und erst an ἀνθρώπων ist das letzte Glied βιαιῶν | ἐκουσίων anzuhängen. Der ἀγελαιοκομική ist eine ἰδιοκομική als zweite Unterart der θεραπευτική zur Seite zu setzen. — Später ergibt sich noch, 289b, dass die ἀγελαιοτροφική nur eine τέχνη συναίτιος τῶν κατὰ πόλιν ist. (Siehe B.)

<sup>1)</sup> Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 292c u. 263e.  
<sup>2)</sup> Dieses Glied wird erst durch nachträgliche Berichtigung 263 e f. eingeschoben, darauf aber, 267 b, wieder weggelassen.  
<sup>3)</sup> Sokrates versucht von hier aus durch eine letzte Teilung zur Definition zu kommen (362 e):  
\* ἀγελαιοτροφία  
ἀνθρώπων | θηρίων  
<sup>4)</sup> Dieses Mittelglied fehlt bei der Wiederholung 276 a.  
<sup>5)</sup> Die ἰδιογενεῖς heissen auch ἄριστοι, 276 a. Neben den Merkmalen der κοινογονία und ἰδιογονία sind die Eigentümlichkeiten der Fussbildung τὸ σχιστὸν καὶ μῶνονξ 265 d erwähnt, sie kommen aber in der Einteilung nicht zum Ausdruck. Es scheint, da zuerst zwischen beiden die Wahl gelassen wird (πότερον οὖν βούλει τῷ σχιστῷ τε καὶ τῷ καλουμένῳ μῶνυι διαιρεῖν αὐτὴν ἢ τῇ κοινογονίᾳ τε καὶ ἰδιογονίᾳ;), als ob nach Platos Vorstellung der Umfang des geteilten Begriffs von beiden inhaltlich verschiedenen Teilungen in derselben Weise betroffen würde; mit andern Worten, Plato scheint anzunehmen, nur unter verschiedenen Arten der μῶνυχες komme tatsächlich κοινογονία, fruchtbare Begattung, vor.  
<sup>6)</sup> Ich habe die ὄρνιθες in Klammern gesetzt, weil sie nur andeutungsweise bezeichnet sind. Es handelt sich aber nur um die Laufvögel; der Mehrzahl nach sind die Vögel schon ausgeschlossen als πιτηνά. Vgl. oben S. 3.





finden (Schema B), ist nicht bloß das Prinzip der Dichotomie fast ganz vernachlässigt, sondern es fehlt überhaupt an einem beherrschenden Gesichtspunkt und darum ist die Entwicklung wenigstens im ersten Teil unsicher, bis sie plötzlich abreißt, um mittelst blosser Wortfäden sich zum zweiten Teil der Untersuchung der *αἰτιαί τέχνη* hinüberzuspinnen. Die Worte, die ich im Auge habe, lauten (289 b) *τὰ δὲ περὶ ζώων κτῆσιν τῶν ἡμέρων, πλὴν δούλων, ἢ πρότερον ἀγελαιοτροφικῆ διαμερισθεῖσα πάντα εἰληφρῖα ἀναφαίνεται . . τὸ δὲ δὴ δούλων καὶ πάντων ὑπηρετῶν λοιπόν, ἐν οἷς ποὺ καὶ μαντεύομαι τοὺς . . ἀμφοιβητοῦντας τῷ βασιλεῖ καταφανεῖς γενήσεσθαι*. Wollte die Untersuchung den bisher eingehaltenen Gang weiter gehen, so müsste sie von den Herren der *δοῦλοι* reden, nicht von ihnen selbst. Und diese wären mit ihren Ansprüchen auf Besitz der *πολιτικῆ* nicht so leicht abzuweisen, wie das im Folgenden den *δοῦλοι* widerfährt. Wer Vergnügen daran findet, dem Plato Verstöße gegen die Logik nachzuweisen, der darf sich auch hier wieder seiner überlegenen Weisheit freuen. Ich meinerseits habe Grund, zu glauben, Plato sei sich der Künstlichkeit des Übergangs, den er hier macht, bewusst und wolle nur dem Leser einmal wieder zeigen, dass er stets aufmerken müsse und nicht gedankenlos ihm nachlaufen dürfe. Zu denken gibt schon gleich Anfangs, dass die Kunst des Herrschers nicht unbedingt, sondern lieber der *γνωστικῆ* als der *πρακτικῆ* zugewiesen wird (259 cd); wenn wir nachher (261 b) bemerken, dass er als Herrscher *γενέσεώς τινὸς ἕνεκα* seine Befehle erteilt, so kann uns das wieder in Erinnerung bringen, dass jene Zuweisung eben nicht ganz sicher war. — Wenn unter den *διπόδα ζῶα* das Federvieh schliesslich noch mit dem Geschlecht der Menschen zusammen befasst zu sein scheint, nachdem sichtlich näher verwandte *ζῶα* von ihm getrennt worden, ist das nicht nur geeignet, wie Plato selbst sagt, einen komischen Eindruck zu machen\*), sondern es wäre eine mit solchem Erfolge fortschreitende Einteilung entschieden zu berichtigen; aber die thatsächlich getroffene Einteilung hat jenes *γεναιότατον καὶ ἅμα εὐχερότατον γένος* schon seitwärts gehen lassen bei Unterscheidung der *ἀγελαιοτροφία πτηνῶν* von der *πεζονομικῆ*. Es gibt doch wohl keine *ἀγελαιοτροφία πτηνῶν*, die sich mit den leichtbeschwingten Vögeln der Luft befasste\*\*): schon dort konnte also nur das Hausgeflügel gemeint sein. — Als ein Fehler wird es 276 d gerügt, dass die Definition der *πολιτικῆ* nicht festgestellt habe, die Herrschaft müsse mit freier Zustimmung der Regierten ausgeübt werden: ausdrücklich erhält jene noch den berichtigenden Beisatz *ἐκουσίῳ ἀνθρώπων*. Und doch werden wir im Politicus selbst gründlich darüber belehrt, dass Zustimmung oder Widerwille und Widerstand der Bürger des Staats zu den Massregeln der Regierung und gegen sie für den Begriff der königlichen Kunst ganz gleichgiltig sei, so gleichgiltig wie das Verhalten des Patienten zum Arzt für dessen *τέχνη*.

Wir müssen solche Unebenheiten miteinander in Erwägung ziehen und wir dürfen zu den hier bemerkten wohl auch noch die des Sophistes hinzunehmen, welche zum Teil weniger versteckt sind, so dass auch die Absichtlichkeit derselben

\*) Der bekannte Witz des Diogenes mit dem gerupften Hahn knüpft daran an.

\*\*\*) Auch die thessalische *γερανοβοτία* (264 c) ist nicht als solche zu rechnen.



leichter zu erkennen ist. Wir werden uns dann überzeugen, dass es Plato jedenfalls nicht darauf abgesehen hatte, mit diesen Einteilungen der *τέχνη* eine möglichst gute Übersicht über das Gebiet des menschlichen Wissens und der menschlichen Kunstfertigkeit herzustellen. Sein Zweck ist im allgemeinen logische Übung, 287 a *διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως ἐρευνητικωτέρους ἀπεργάζεσθαι*, und diesem Zwecke dienen in der That die vorgenommenen Begriffseinteilungen recht gut, insbesondere, weil ihre mehrfachen Ungeschicklichkeiten immer darauf führen und zum Hinweise darauf benützt werden, dass man dabei die empirischen Verhältnisse scharf ansehen und niemals ausser Augen lassen dürfe, um nicht in blosses Geplapper ohne vernünftigen Sinn hineinzugeraten (vgl. 280 b ff. *οὐχ ἔσπου τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς φαίνει· πάλιν οὖν ἔοικεν ἐπανιτόν κτλ.* 282 d *ἐφ' οὖν μανθάνω; δοκεῖς γάρ μοι τὸ περὶ τῆν τοῦ σιγμοῦς ἐργασίαν λέγειν σιρπητικόν. — οὐ μόνον γε, ἀλλὰ καὶ κρόκις· ἢ γένεσιν ἄστροφόν τινα αὐτῆς ἐδρήσομεν;*) Da die Untersuchung von einem umfassenden Oberbegriff zu enger begrenzten Teilbegriffen und weiter immer zu Teilbegriffen der Teilbegriffe vorschreitet, so ist hiedurch eine Veranschaulichung ihrer Verhältnisse durch Kreise, so wie sie später in der Logik üblich geworden ist, nahe gelegt; auch bei einer anderen Art graphischer Darstellung lassen sich aus ihr die einfachsten logischen Formeln »barbara» u. s. w. ohne weiteres herausbuchstabieren.\*)

Noch eine Bemerkung über das Verhältnis des zweiten Versuchs einer Definition der *πολιτική* zum ersten: als *ἀγελαιοκομική* mit all den weiteren Bestimmtheiten, die dieser Bezeichnung noch gegeben worden sind, bleibt diese bestimmt, indem sie noch als eine *αἴτια τέχνη* von den *συναίτιοι* und dann als *ἄρχουσα* unter den *αἴτια* von den *αὐταὶ πράττουσαι* unterschieden wird. Die zweite Definition ist also keine Korrektur der ersten; sie erfüllt nur den Zweck, dem Umriss, der schon richtig gezeichnet war, noch Farbe zu geben (vgl. 267 c 268 c 277 a); und zwar geschieht das eigentlich dadurch, dass zwei Merkmale, die schon in der ersten Definition gegeben waren, nämlich *ἐπισιῶσθαι* und *ἐπιτάττειν*, noch in schärfere Beleuchtung gerückt werden. Die *ἐπισιγήμη* selbst, der Inhalt des obersten Begriffs, von dem zu Anfang schon ausgegangen worden ist, unterscheidet die *πολιτική* von der Scheinkunst der gewöhnlichen Machthaber, jener Gaukler und Sophisten, deren Schwarm den echten Herrscher umdrängt, und als *ἐπιτακτική* ist sie von der *στρατηγία*, *δικαστική* und *δηγορεία* zu trennen und über sie zu erheben. Die volle Bedeutung dieser beiden Merkmale aber wird erst dadurch erkannt, dass sie von einem neuen Ausgangspunkte aus betrachtet werden. So genügt überhaupt zur Abgrenzung eines Begriffs eine dichotomisch fortschreitende Reihe vollständig; auch Bestimmungen, wie die 281 c zur Feststellung des Begriffs der *ύφαντική* gebrauchten (*τῶν ἐπιμελειῶν, ὅποσαι περὶ τῆν ἐρεῶν ἐσθῆτα, εἰς τῆν καλλίστην καὶ μεγίστην πασῶν υἰθῶμεν*) sind hiezu verwendbar: aber zur genauen Beschreibung genügen sie nicht; vielmehr ist diese

\*) Man beschwert sich oft über die Langweiligkeit der logischen Einteilungen des Sophistes und Politicus: langweiliger als entsprechende Kapitel der Logikbücher unserer Tage sind sie wohl nicht.

am besten und sichersten durch Verbindung mehrerer aus verschiedenen Einteilungen gewonnenen Definitionen zu erreichen. Auch bei dem *παράδειγμα* der *ύφαντική* zeigt sich dies, wie bei der *πολιτική*. Und dasselbe konnten wir schon aus den Definitionen des *σοφιστής* lernen.

262 d *καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι . . τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς κτλ.* Die Art, wie hier diese übliche Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren behandelt wird, zeigt zur Genüge, was Plato von ihr hält.

268 e ff. *τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσχε τὸν νοῦν κτλ.* In keiner der mir zugänglichen Übersetzungen und Erklärungen habe ich das richtige Verständnis der Worte dieses Mythus gefunden. Alle Missverständnisse aber (z. B. bei SCHLEIERMACHER, MÜLLER, DEUSCHLE) scheinen mir darin zu wurzeln, dass die einfache Schilderung der zwei entgegengesetzten Verläufe der *γένεσις* zusammengewirrt wird mit den Störungen, die beim Umbiegen von der einen Richtung in die andere entstehen: was 270 d f. und 273 e besprochen wird, wovon aber in 271 b z. B. gar nicht mehr die Rede ist, indem dort vielmehr die weiteren Folgen der Rückwärtsbewegung geschildert sind. Während in der von Zeus regierten Welt die sterblichen Wesen wachsen und altern, um dann zu sterben, in der von Kronos geleiteten umgekehrt was alt und erwachsen aus der Erde hervorgestiegen ist sich verjüngt und verkleinert, um schliesslich zu verschwinden, jedes *ζῶον θνητόν* aber während der Dauer der einen oder anderen Weltperiode nur nach einer Richtung seine Entwicklung durchmacht, so muss nach der Umdrehung des Alls in seinem Lauf, welche den Wechsel der Perioden bedingt, was gerade an Lebendigem da ist eben den Weg, den es in seiner Entwicklung schon durchlaufen hat, noch einmal nach rückwärts gehen: dasselbe, was vorher alt geworden war, wird, anstatt zu sterben, jetzt jung (270 de); oder dasselbe, was schon ganz klein und jung geworden war, seit es, grau und alt, der Erde entstieg, muss nun wieder grau und alt werden, was aber kaum erst in diesem Zustand aus ihrem Schosse zum Leben erstanden ist, muss sogleich sterbend ihr wieder verfallen. Mit Unrecht ändert STALLBAUM 271 b das überlieferte *τῇ τροπῇ συνανακυκλουμένης εἰς τὰναντία τῆς γενέσεως* ab und schreibt *συνανακυκλουμένους*, was sich dann an das vorhergehende *ἀναβιώσκομένους* anschliesst: die Geburt selbst dreht sich um mit der Wendung des Alls und das Leben beschreibt nun einen entgegengesetzten Kreislauf. Vgl. insbesondere 271 a *γένεσις δὲ δὴ τίς τὸτ' ἦν ζῶων; . . δῆλον ὅτι τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον, τὸ δὲ δὴ γηγενὲς γένος* (dies gehört einer anderen *γένεσις* an) κτλ., 273 e *σιροφθέντος τοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γένεσιν ὁδὸν 274 e τῆς νῦν περιφορᾶς καὶ γενέσεως*.

272 a *νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεία τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοιτο πάντες κτλ.* Die Begründung für das Fehlen der *κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων* ist eigentümlich. Wenn man alles Mythische genau nehmen dürfte, so könnte man aus ihr für unsere Weltperiode den Schluss ziehen, dass ihre Verhältnisse den Eigenbesitz von Weib und Kind vollständig rechtfertigen, der in der *Politeia* für die *φύλακες* aufgehoben war. Der Satz 310 b, in dem der eleatische Fremdling nach dem göttlichen Band gemeinsamer Überzeugungen über gut und böse, das die Seelen der Bürger umschlingen soll, als *ἀνθρωπίνους δεσμούς* anführt



τοὺς τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παιδῶν κοινοτήσεων καὶ τῶν περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους ist wenigstens nicht zur Abweisung eines solchen Schlusses zu benützen. Dem Zusammenhang nach, in dem er steht, kann der Ausdruck *κοινοτήσεις παιδῶν* nicht von einer allgemeinen Kindergemeinschaft im Sinne der *Politeia* verstanden werden, sondern nur von der Gemeinsamkeit des Kinderbesitzes unter Ehegatten; um ehliche Verbindungen unter den *φύσεις ἀνόμοιοι*, den *κόσμοι*, *φρόνιμοι* und den *πρὸς ἀνδρείαν μᾶλλον ἕποντες* handelt es sich: zuerst ist mit *ἐπιγαμία* eine allgemeine Bezeichnung der Sache gegeben, dann wird herausgehoben, was an ihr besonders wichtig ist, die Kindergemeinschaft, welche der geschlossenen ehlichen Verbindung zur sichersten Befestigung dient, und darauf wird dem bisher allgemein gefassten Gedanken noch eine persönliche, den einzelnen beachtende Wendung gegeben *περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους*. In dieser Wendung ist der Gedanke kaum misszuverstehen, zumal da 310cd im Gegensatz zu der hier gestellten Forderung die bequeme Gepflogenheit derer, die nicht an das Wohl des Staates denken, mit den Worten beschrieben wird *οἱ μὲν ποὺ κόσμοι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἦθος ζητοῦσι καὶ κατὰ δύναμιν γαμοῦσί τε καὶ* („auch“) *παρὰ τούτων καὶ τὰς ἐκδιδομένας παρ' αὐτῶν εἰς τούτους ἐκπέμπουσι πάλιν ὡς δ' αὐτῶς τὸ περὶ τὴν ἀνδρείαν γένος δρᾷ*. Das *γαμοῦσί τε κ. π. τ. κ. τ. ἐκδ. π. α. ε. τ. ἐκπέμπουσι* und *περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους* kann man ja nicht umhin, auf einander zu beziehen. Ich verstehe darum gar nicht, was E. PFLEIDERER in seinem soeben erschienenen Werke »Sokrates und Plato« bei Behandlung des *Politicus* S. 492 sagen will mit dem Satze: »Mit andern Worten sind die betreffenden Reformgedanken von Republik A« (PFLEIDERER unterscheidet bekanntlich drei »Phasen« in der Republik, die er mit A, A—B und B bezeichnet; A umfasst ihm I bis V, 471/73, A—B X, B V, 471/73 bis IX) »halb anerkannt und nochmals aufgenommen, halb bereits in der Umbiegung und Abmilderung begriffen; daher denn auch ihre jetzige Anstreifung sachlich und sprachlich ziemlich gewunden und dunkel, ja hinsichtlich „τῶν ἐπιγαμιῶν καὶ παιδῶν κοινοτήσεων καὶ τῶν περὶ τὰς ἰδίας ἐκδόσεις καὶ γάμους“ 310b geradewegs absichtlich zweideutig ausfällt«. Insbesondere kann ich nicht verstehen, warum er die Worte *κοινοτήσεων* und *ἰδίας* durch den Druck hervorhebt, ausser wenn er Gegensätze darin findet und den Satz also auf die Frage bezieht, ob Weiber- und Kindergemeinschaft gelten oder gesonderte Familien bestehen sollen. Eben eine solche Auffassung des Satzes aber muss ich als unhaltbar ablehnen.

277d *χαλεπὸν . . μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μειζόνων κτλ.* Schon vorher war im Mythus der göttliche Hirte, der die Menschen zur Zeit der Weltherrschaft des Kronos weidete, als *παράδειγμα* vorgehalten worden (277b *ἐφ' βασιλεῖ νομίσαντες πρέπειν μεγάλα παραδείγματα ποιῆσθαι θανμαστὸν ὄγκον ἀράμενοι τοῦ μύθου*) und es hatte sich an diesem *παράδειγμα* gezeigt, dass die versuchte Definition des *πολιτικός* seinen Begriff nicht fest und sicher umschreibe, ja dass sie sogar mehr auf den göttlichen Hirten als auf einen menschlichen Herrscher zutrefte. Sie musste darum durch eine andere ersetzt werden. Mittelst dieser ist es gelungen, die allgemeinen Umrisslinien des gesuchten Begriffs richtig zu ziehen, aber nicht weiter, weil eben das gewählte *παράδειγμα*, im Hinblick auf wel-

ches der neue Versuch gemacht worden ist, selbst zu wenig übersichtlich und in Einzelheiten zu wenig klar war. Es muss nun, ehe man wieder ein παράδειγμα anwendet, an einem besonders geeigneten Beispiel gezeigt werden, was jedes παράδειγμα zu leisten habe. Das Beispiel der ABC-Schützen lässt erkennen, dass der Gegenstand, von dem aus man einen anderen begreiflich und deutlich machen will, ein recht bekannter, alltäglich zu beobachtender, übersichtlicher, ein μικρόν oder μικρότατον, sein muss. So wird denn auch das vornehme Bild des θεῖος ποιμήν durch das einfache und naheliegende des ἑφάντης ersetzt. — Das Wort παράδειγμα erfährt hier bei mehrfachem Gebrauch eine leichte Veränderung seiner Bedeutung. Zuerst ist es im Sinne der Veranschaulichung, der Analogie gebraucht, nachher im Sinne des Musterbeispiels: παράδειγμα παραδείγματος ist ein Musterbeispiel für den Gebrauch der Analogie. — Die Behauptung, es sei fast notwendig, zur Erklärung einer schwierigeren Sache ein παράδειγμα zu benutzen, wird begründet durch den (oben S. 5 schon abgedruckten) Satz κινδυνεύει γὰρ ἡμῶν ἕκαστος οἶον ὄναρ εἰδὼς ἅπαντα αὐτὸ πάλιν ὡσπερ ὕπαρ ἄγνοεῖν, also durch Berufung auf die Natur unseres Erkenntnisvermögens. Auch für sie kann das παράδειγμα von den buchstabierenden Schulkindern als Illustration dienen. Wir sehen, dass es etwas halb Bekanntes, wenigstens seinen Elementen und einzelnen Bestandteilen nach Bekanntes ist, das vollends ganz deutlich und auch in der Zusammensetzung, in der es jetzt eben erscheint, wirklich bekannt gemacht werden soll, was sie beschäftigt. So ist ein Begriff, den wir suchen, den wir definieren wollen, uns nicht völlig fremd: sonst fänden wir ihn gar nicht mittelst noch so vieler Einteilungen; ja es fehlte uns jede Anregung, ihn zu suchen. Unklar, halb bekannt schwebt er uns vor. Im Traume — so wird bildlich gesagt — haben wir ihn einmal geschaut, aber wachend können wir ihn nicht festhalten. Dieser bildliche Ausdruck besagt offenbar dasselbe wie das in früheren Dialogen mehrfach gebrauchte Bild von der ἀνάμνησις der Seele an Erfahrungen eines früheren Lebens oder einer vorzeitlichen Existenz. (Bemerkenswert scheint mir übrigens, dass Plato den Ausdruck ἀνάμνησις eben hier nicht mehr braucht, und ich vermute, der Grund liege darin, dass er wahrnehmen musste, dass man seine Bilder von einer Schau der Ideen in vorzeitlichem Dasein und von Erinnerung daran in gröblicher Weise missverstanden hatte.) Wenden wir das Bild vom Träumen und Wachen gerade auch auf das παράδειγμα der buchstabierenden Kinder an und fragen, worin denn bei ihnen die traumhaft vorschwebende Vorstellung bestehe, die sie mit Hilfe ihrer παραδείγματα aufklären und sichern. Offenbar in der Meinung, der Vermutung, δόξα, dass in einer längeren Buchstabenzusammensetzung gewisse στοιχεῖα in bestimmter Ordnung und Folge enthalten seien. Also besteht wohl die traumhafte Erinnerung überhaupt in einer vorläufig gebildeten δόξα, einer versuchten Verknüpfung von Gedankeninhalten, einem versuchten Urteil. Sie muss sich entweder bewähren oder muss sie aufgegeben und durch neue δόξαι, die eine Nachprüfung besser als sie selbst bestehen, ersetzt werden. Wenn sie sich bewährt hat, ist das zuvor traumhaft Vorschwebende ins wache Bewusstsein getreten, ὕπαρ ἀντ' ὄνειρατος geworden. Nach dem Wortlaute von 278c (s. oben S. 5) hätten wir aber auch in diesem Falle noch kein wirkliches Wissen, sondern



als Ergebnis nur eine ἀληθῆς δόξα. Nehmen wir diese Worte streng und beachten den Gegensatz jeder δόξα, auch der ἀληθῆς δόξα, zur ἐπιστήμη, so können wir jede Analogie und jedes Lernen mittelst solcher nur als unsicheren Versuch zur Erlangung der Wahrheit anerkennen. Da aber ausdrücklich gesagt wird, wir seien in unserer Welterkenntnis buchstabierenden Schulkindern gleich, deren richtiges Entziffern der Silben offenbar so lange nicht Wissen, sondern nur ὀρθῶς δοξάζειν ist, als sie sich über dieselben Buchstaben in schwierigeren Zusammensetzungen noch täuschen können, so besäßen wir in all unseren Urteilen über die φύσις und ihre στοιχεῖα nur δόξας — zum Teil ohne Zweifel falsche. Dies wird in der That Platos ernsthafte Meinung sein: So lange wir τὰ τῶν πάντων στοιχεῖα nicht in allen ihren Zusammensetzungen und Verbindungen sicher unterscheiden, ist jede Zerlegung der Gesamtwirklichkeit in ihre Elemente, jede Einteilung eines Begriffs u. s. w. nur ein δοξάζειν, im günstigen Falle δοξάζειν ὀρθῶς, zum Teil jedenfalls aber δοξάζειν ψευδῶς, indem nämlich die Seele, was sie anderswo richtig erkannt hat, in schwieriger Zusammensetzung verkennt (πάλιν ἀγνοεῖ), woraus sich dann natürlich auch weitere falsche Folgerungen ergeben; und es ist dann auch jede Klassifikation und jede Definition nur problematisch. Wie hoch übrigens Plato den heuristischen Wert jeder Analogie schätzt und wie sehr er eine wohl erwogene δόξα vor einer ungeprüften bevorzugt, das zeigt sich teils in dieser ganzen Auseinandersetzung über das παράδειγμα, teils darin, dass er auch sonst den ausgedehntesten Gebrauch von der Analogie macht.

Ich will nicht versäumen, noch darauf aufmerksam zu machen, dass das παράδειγμα von den buchstabierenden Kindern ein genaues Seitenstück bildet zu dem κήρινον ἐκμαγεῖον und dem περιστρεφῶν, den Bildern, mittelst welcher im Theätet die Vorgänge des Lernens und Vergessens anschaulich und begreiflich gemacht werden. (Eine eingehendere Erklärung derselben habe ich in meinen »Untersuchungen über Plato« S. 177—184 gegeben.) — Unter den μεῖζονα aber, zu deren Erklärung wir auf παραδείγματα angewiesen sind, müssen wir uns nach 285 e f. (s. unten) hauptsächlich unsinnliche Dinge, geistige Eigenschaften und Verhältnisse vorstellen.

283 d ff. ἴδωμεν πᾶσαν τὴν τε ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἄλλειψιν . . . ἢ γὰρ μειρητικὴ περὶ πάντι ἐστὶ ταῦτα . . . διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν δύο μέρη . . . τῆδε· τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωσίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. κιλ. Der hier beginnende λόγος ist schwierig und in einzelnen Punkten unklar. Es gibt zwei Arten des Grossen und Kleinen, welches den Gegenstand der μειρητικὴ bildet, und auch zwei Arten der μειρητικῆ. Leicht verständlich werden dieselben unterschieden durch die Bestimmungen, dass sich die eine nur in der Vergleichung zweier Objecte bethätige, von denen das eine als grösser und eben damit das andere als kleiner unterschieden werde; die andere dagegen in der Vergleichung von Objecten (nicht unter sich, sondern) mit einem festen Massstab, dem μέτριον. Leicht verständlich ist auch die Bezeichnung der ersten Art κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωσίαν, dagegen schwer zu erklären, wie die Bezeichnung der anderen zu verstehen sei κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. In un-

zweifelhaft gleicher Bedeutung begegnen wir nachher zweimal der Wendung, die zweite *μετρητική* nehme Rücksicht *πρὸς τὴν τοῦ μειοῦτος γένεσιν*. So heisst es 284c und d. Da an drei Stellen, wo die beiden Arten einander mit bündiger Unterscheidung gegenübergestellt werden, allein zur Beschreibung der zweiten immer das Wort *γένεσις* verwandt wird, so muss man annehmen, dass damit ein wirkliches Kennzeichen derselben angegeben sei, das der anderen Art nicht zukomme. Die Absichtlichkeit in der Verwendung des Wortes *γένεσις* zur Kennzeichnung der zweiten Art wird vollends deutlich durch den Ausdruck in 283e *τὸ τὴν μειοῦτος φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς (ἐν λόγοις εἴτε καὶ ἐν ἔργοις) ἄρ' οὐκ αὐτέξομεν ὡς ὄντως γιγνώμενον*; Wir sind gewohnt, in Darstellungen der Philosophie Platos von einem *ὄντως ὄν* zu lesen, das einen Gegensatz bilde zum *γιγνώμενον*, welches seinerseits der Welt des Scheins angehöre, auch die substantiva *οὐσία* und *γένεσις* als schroffe Gegensätze behandelt zu sehen; die Belegstellen dafür sind meist den früheren Schriften Platos entnommen, aber auch in Schriften seiner dritten (im Anschluss an DITTENBERGER von mir unterschiedenen) Periode, z. B. im Timaeus, kommen Entgegenstellungen von *οὐσία* und *γένεσις* vor (freilich in etwas anderem Sinne): hier dagegen haben wir eine *οὐσία γενέσεως*, ein *ὄντως γιγνώμενον*. Den Ausdruck selbst erkläre ich so, Plato wolle damit geflissentlich die Meinung zerstören, als ob er nur das *ὄντως ὄν* im Gegensatz zum *γιγνώμενον* für wirklich halte. Das Wirkliche, Reale ist, wie er uns im Sophistes gezeigt hat, gar nicht ein *ὄν* als Unveränderliches, sondern ein veränderliches *γιγνώμενον*. Zu Folge der dort gegebenen Ausführungen wird man ein *ὄν ὄντως* als das bloß Begriffliche — auch ein solches ist ja in gewissem Sinne in Wahrheit, *ὄντως*, sobald wir es in unsere Gedanken aufnehmen, etwa zum Subject eines Satzes machen — dem real Existierenden, nicht bloß Gedachten entgegenstellen dürfen. Der Beisatz *ὄντως* hätte dabei nur den Wert, daran zu erinnern, dass das *εἶναι* in allgemeinsten Bedeutung beiden Arten, dem *ὄν* und dem *γιγνώμενον*, zukomme, oder auch die genauere Bezeichnung der Form des *εἶναι* einzuleiten, so dass es sich übersetzen liesse mit »pünktlich ausgedrückt, genau betrachtet«. Demnach hätte die erste Art der *μετρητική* es mit dem rein Begrifflichen, Abstracten zu thun; Aufgabe der zweiten wäre es, Verhältnisse der realen Welt, in ihrem zeitlichen Ablauf vorkommende Dinge zu messen. Dies wird in der That durch weitere Angaben bestätigt. Wir erfahren, dass die letztere menschliche Werke und Handlungen beurteile als solche, welche einem Zweck, einer Regel oder einem Gesetz (auch einem sittlichen Gesetz: *ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἱ τε κακοὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ* 283e) entsprechen oder mehr oder weniger davon abweichen, und dass sie die Grundlage bilde für jegliche *τέχνη*; wie auch andererseits bemerkt wird, dass jede *τέχνη* ihren Gegenstand in einem *γιγνώμενον* habe 258 d e und 285 a, wo *πάντα τὰ γιγνώμενα* geradezu gleichbedeutend zu sein scheint mit *πάνθ' ὅποσα ἔντεχνα*. Die *κοινωνία μεγέθους καὶ μικρότητος* aber, welche die erstere der beiden Arten angeht, ist in der That ein rein begriffliches Verhältnis und eben deswegen wird es sich um eine *γένεσις* dieses Verhältnisses nicht handeln können. (Wenn es heisst, 283d, *κατὰ φύσιν* sei ein Grösseres immer nur in Beziehung zu einem Kleineren da, so ist dabei wohl *φύσις*



eben im Gegensatz zur *τέχνη* zu fassen.) Nun bedarf das Adjectiv *ἀναγκαῖος* in dem Ausdruck (oben S. 25) *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν* noch der Erklärung. Es ist nicht klar, ob auch das *ἀναγκαῖον*, ebenso wie die *γένεσις*, als eine nur der zweiten Art der *μετρητικῆ* zukommende Eigenheit zu betrachten ist, oder ob es auch eine *ἀναγκαία οὐσία* des Begrifflichen gibt. Das Wort *ἀναγκαῖος* ist eben (vgl. meinen Kommentar zu den *Nomoi*) bei Plato mehrdeutig. Die *ἀναγκαία οὐσία* der *γένεσις* oder des *γινόμενον* besteht aber wohl darin, dass das *μέτρον* durch die Bedingungen der Raumzeitlichkeit und das Zusammenwirken der Kräfte in der realen Welt in fester Bestimmtheit, die aller subjectiven Willkür entrückt ist, für jegliches in diesem Zusammenhang Stehende gegeben ist, oder mit dem Parmenides zu reden, dass es *παραδείγματα ἐν τῇ φύσει ἔνόντα* dafür giebt, die als Typen der Beurteilung dienen, so dass also der fragliche Ausdruck zu übersetzen wäre durch »entsprechend der für alles werdende fest bestimmten Natur (gegebenen Naturbestimmtheit)«; oder vielleicht ist die Bedeutung des Unzulänglichen, Mangelhaften in *ἀναγκαῖον* zu finden: dann bedeuten die Worte, dass das *μέτρον*, obgleich es immer als Ziel des Wirkens der *τέχνη* und des sittlichen Handelns vor Augen steht, niemals vollkommen erreicht und rein verwirklicht werden könne (vgl. den schon im Protagoras citierten Spruch des Simonides *ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι χαλεπὸν*, bei dem allerdings die Verwirklichung wenigstens für Augenblicke als möglich gedacht ist).

Ich weiss, dass sich gegen den vorgetragenen Versuch einer Erklärung dieser Ausführungen manches einwenden lässt und will selbst noch einige Bedenken vorbringen. Zu sehr darf man den sprachlichen Ausdruck bei Plato niemals betonen\*). Er scheint sich hier möglichst pünktlich auszudrücken und doch ist z. B. 284a *τὸ τοῦ μετρίου πλεόν και ἔλαττον οὐκ ὡς οὐκ ὄν, ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν παραφυλάττουσιν* ungenau gesagt: es müsste eigentlich statt *ὄν* heissen *γινόμενον*. (Freilich sagt man wohl nur *οὐκ ἔστι* im Sinne von »es ist nicht möglich«, nicht auch *οὐ γίγνεται*, und *οὐκ ἐγχορεῖ* wäre auch nicht recht deutlich.) Warum soll nun nicht auch *ὄντως γινόμενον* einfach dahin verstanden werden, »dass solches thatsächlich vorkomme«, also ähnlich wie sonst wohl *ὄντως ὄν*? So fasst es STALLBAUM und auch KILB. — Ferner: wenn alle *τέχναι* darauf beruhen sollen, dass sie ein *μέτρον* anwenden, so ist es befremdlich, dass doch in 284e die *τέχναι* ihrerseits wieder nach den zwei *μέρη* der *μετρητικῆ* geteilt werden sollen, von denen allein die zweite mit dem *μέτρον* umgeht. Diesem Einwand wird man damit begegnen können, dass eben die Bedeutung von *τέχνη* nicht ganz unverändert festgehalten werde; zuerst sei sie enger und bezeichne nur praktisch angewandte Erkenntnisse, nachher sei sie allgemeiner. Damit verstärkt sich dann aber das erste Bedenken gegen die starke Betonung des sprachlichen Ausdrucks. — Man kann sich auch daran stossen, dass dem ersten Teil der *τέχναι*, denen *ὀπόσαι τὸν ἀριθμὸν και μήκη και βάρη και πλάτη και παχύτητας πρὸς τὸν ἀντικείμενον μετροῦσι*, d. h. der reinen, theoretischen Mathematik in ihren verschiedenen Zweigen, die Anwendung des »zu viel« und »zu wenig«

\*) Vgl. das am Schluss über *εἶδος, μέρος, γένος* Bemerkte.

abgesprochen wird. Jedoch das ist in der That wohl ganz in Ordnung. Sofern man eben nicht die besonderen in der *γένεσις* sich darstellenden Verhältnisse berücksichtigt, gibt es kein allzusehr. Jede Zahl und Grösse ist in abstracto einer beliebigen anderen gleichwertig.

Dass alle Wissenschaft von sinnlichen Dingen im Politicus auf Mathematik zurückgeführt wird, hat schon KILB in seiner Dissertation über Platos Lehre von der Materie gezeigt.

Jener Satz, dass man *ἐλαττον* und *μείζον* nicht nur mit gegenseitiger Beziehung auf einander ausspreche, sondern dass diese Worte einen anderen bestimmten Sinn bekommen durch Beziehung auf ein *μέτριον*, wird mit allem Nachdruck als wichtigster Satz des ganzen Dialogs hingestellt und in Parallele gerückt mit dem Satz des Sophistes *εἶναι τὸ μὴ ὄν* (284 a bis 285 c). Wissenschaftlich bewiesen wird er nicht; sondern die Thatsächlichkeit der verschiedenen *τέχναι*, das unangefochtene Urteil, dass sich in ihnen der Sachverständige von dem Laien unterscheidet, die allgemeine Anerkennung des Gedankens eines Soll, eines Ideals wird anstatt wissenschaftlichen Beweises vorläufig für genügend erachtet, die Wirklichkeit des *μέτρον* und *μέτριον* darzuthun, und als durchschlagender Grund für die Teilung der *μετριαική* in ihre zwei *μέρη*. Und gewiss: wenn die *τέχνη* als solche nicht nur eine eingebildete Kunst und Fertigkeit ist und nur nach der Einbildung der Leute der *τεχνικός* vom *ιδιώτης*, der *ἀγαθός* vom *κακός* sich unterscheidet, so gibt es in der That auch ein *μέτρον* und *μέτριον*. Das Verfahren Platos erinnert hier an das Kants, dem in der Skepsis über Wissen und Wissenschaft die Thatsächlichkeit der Mathematik und Naturwissenschaft zum Halt dient und zum Ausgangspunkt für die Untersuchung darüber wird: wie ist Wissenschaft, die wirkliche, unleugbare möglich? Der Zweck aber, den Plato hier verfolgt, geht vor der Hand nicht auf die Einleitung einer wirklichen Untersuchung. Er begnügt sich im Politicus damit, dass er den Gedanken des Soll als berechtigt hinstellt. Damit ist dann zugleich behauptet, dass es feste Punkte *ἐν τῇ φύσει* gebe, von denen aus sich anderes bestimmt; dass wir nicht nur ein indifferentes eleatisches *ἐν ξυνεχέει* in der Natur haben, an dem jede Teilung und Einteilung willkürlich wäre, wo jeder Punkt ebensogut als oberer, wie als mittlerer oder unterer betrachtet und behandelt werden könnte: bei welchem Verhältnis dann die Regel Platos, man müsse bei der Teilung in *μέρη* der natürlichen Gliederung, den *εἶδη* folgen, sinn- und bedeutungslos wäre. Die ausdrückliche Vergleichung des Satzes, dass *πλέον* und *ἐλαττον* auch *πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν* seine Bedeutung habe, mit dem Satze des Sophistes *εἶναι τὸ μὴ ὄν* legt den Gedanken nahe, dass auch die Erkenntnis von der Bestimmtheit des *μέτριον* durch ein unveränderliches *μέτρον* erst allmählig, vielleicht erst hier (vgl. KILB S. 21) dem Plato klar geworden sei. Nimmt man an, die *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes seien Leute, die stehen geblieben sind auf einem Standpunkt, den Plato selbst früher eingenommen, so liegt die Vermutung nahe, auch hier im Politicus polemisiere Plato gegen Ansichten, die er selbst einst vorgetragen. Die Behauptung, es gebe kein *μὴ ὄν*, diene der sophistischen Eristik; ebenso die Behauptung, es sei alles nur nach willkürlichem Massstab zu messen, was »gross«



heisst, könne mit gleichem Recht »klein« geheissen werden. Die zweite Behauptung wurde von den Sophisten namentlich auf das sittliche Gebiet angewendet. Beide Seiten sind vereinigt in dem bekannten Satze des Protagoras, der im Theätet die Erklärung erhält τὸ δοκοῦν καὶ εἶναι: es gibt kein μὴ ὄν, also keine Täuschung, keinen objectiven Massstab für das theoretische Erkennen; es gibt kein μέτριον, also keinen praktischen, insbesondere sittlichen Fehler oder Vorzug, keinen Massstab fürs praktische Handeln. (Vgl. auch den Gorgias über das νόμον δίκαιον.) Um solcher Folgerungen willen hat Plato sich die Mühe genommen, die sophistischen Sätze zu widerlegen und abzuweisen. Dass er gerade den ersten aus Anlass der Definition des Sophisten, den zweiten bei Aufsuchung der Definition des Staatsmanns vornimmt, scheint mit der Aufgabe dieser beiden Definitionen gegeben zu sein. Doch trifft das nur teilweise zu. Auch schon die Bestimmung des σοφιστῆς könnte vereitelt werden durch Leugnung des μέτριον, womit jede τέχνη für Einbildung erklärt wird. Also konnte Plato dort schon Anlass nehmen, auch auf jenen zweiten Satz einzugehen, den er sich für den πολιτικός aufbewahrt hat und zwar auch erst zu vorläufiger, nicht endgiltiger Behandlung.

285 a ὃ γὰρ ἐνίοτε οἴομενοι δὴ τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μειρητικῆ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὄν τυγχάνει μετρήσεως μὲν γὰρ δὴ τίνα τρόπον πάνθ' ὅποσα ἔντεχνα μειείληφθ'· διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειδίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα ξυμβάλλουσιν εἰθὺς εἰς ταῦτόν ὅμοια νομίζαντες καὶ τοῦναντίον αὐ τοῦτον δρῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιοῦντες κτλ. Wer sind die κομψοί, von denen hier die Rede ist? Die Erklärer sagen: die Pythagoreer. Mir ist das mehr als zweifelhaft.

285 d e f. Die unkörperliche Wirklichkeit wird unterschieden von der, welche sich sinnlich wahrnehmen lässt. Dinge und Zustände letzterer Art, οἷς αἰσθητὰ τινες ὁμοιότητες πεφύκασιν, können einem, der eine Erklärung von ihnen haben will, τῷ λόγον αἰτοῦντι, einfach gezeigt werden (οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν . . . ἡσθῶς ἐνδειξασθαι) ohne alle Umständlichkeit, welche die Definition immer macht (μὴ μετὰ πραγμάτων, ἀλλὰ χωρὶς λόγον »nicht mit U., sondern ohne D.«); und zwar, weil sie haben ein εἶδωλον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς, οὐ δειχθέντος τῆν τοῦ πυνθανομένου ψυχὴν ὃ βουλόμενος ἱκανῶς πληρώσει, πρὸς τῶν αἰσθησέων τινα προσαρμότιον (nämlich αὐτό, das εἶδωλον). Dagegen die ἀσώματα, welche mit jenen verglichen μέγιστα καὶ τιμιώτατα sind, können λόγῳ μόνον σαφῶς δεικνύσθαι. Mit αἰσθητὰ ὁμοιότητες wird dasselbe ausgedrückt sein wie mit εἶδωλον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς. εἶδωλον ist Abbild, Nachbildung von irgend etwas; demnach dürfen wir die αἰσθητὰ ὁμοιότητες als sinnlich darstellbare Wiedergabe auffassen. Halten wir uns zur Verdeutlichung an eines der Beispiele, welche Plato selbst gelegentlich benützt: Θεαίτητος κάθηται. Will ich erklären, was damit gesagt ist, so setze ich mich selbst. Damit stelle ich eine αἰσθητὴ ὁμοιότητα her, ein εἶδωλον, das deutlich ist und das ich der αἰσθησις des dasitzenden Theätet, welche vorliegt, oder mir früher vorlag, angepasst habe. Dagegen zur Erklärung eines Satzes Σωκράτης δίκαιός ἐστι steht mir kein solches Mittel sinnlicher Veranschaulichung zu Gebote. Ebenso kann ich den ὑφιάντης in seiner Thätigkeit sinnlich ἐναργῶς zeigen,

nicht aber den πολιτικός, dessen Wirksamkeit nicht in Äusserlichkeiten sich erschöpft. Denn wie sollte ich, πρὸς τινα τῶν αἰσθήσεων προσαρμότιον, nachweisen, dass Sokrates die Menschen besser mache und dass er ihnen die ὀρθὴ δόξα über das δίκαιον beibringe?

309c ἀληθῆ λόγον μετὰ βεβαιώσεως vgl. Meno 97 e f., wonach die rasch davonlaufenden δόξαι ἀληθεῖς zu binden sind αἰτίας λογιζομῶν, und Theätet 201 c ff., wo die Gleichsetzung der ἐπιστήμη mit der μετὰ λόγου ἀληθῆς δόξα geprüft wird.

Den Schluss möge der Nachweis der Stellen des Dialogs bilden, in welchem die Worte vorkommen, denen man die Bedeutung der von Aristoteles als eine übersinnliche, für sich existierende Realität, ein χωριστόν, geschilderten »platonischen Idee« beizulegen pflegt, ἰδέα und εἶδος:

258c τὴν πολιτικὴν ἀτραπὸν . . . δεῖ . . . ἀφελόντας ἀπὸ τῶν ἄλλων ἰδέαν αὐτῆς μίαν ἐπισφραγίσασθαι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐκτροπαῖς ἐν ἄλλο εἶδος ἐπισημαζόμενος πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς οὐσας δύο εἶδη διανοηθῆναι — e μᾶς ἐπιστήμης τῆς ὅλης εἶδη δύο 262ab μὴ σμικρὸν μῦθον ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω . . . διὰ μέσων ἀσφαλέστερον ἵναί τε μνόντας καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἢ τις προσιγγάνοι — d τὸν ἀριθμὸν καὶ εἶδη δύο διαιρεῖν μυριάδα ἀποτεμνόμενος ἀπὸ πάντων. ὡς ἐν εἶδος ἀποχωρίζω καὶ τῆς λοιπῆς θέμενος ἐν ὄνομα διὰ τὴν κλήσιν αὐτῆς καὶ τοῦτ' ἀξιοῖ γένος ἕτερον ἐν γίνεσθαι. κάλλιον δὲ καὶ μᾶλλον καὶ εἶδη καὶ δίχα διαιροῦντ' ἂν, εἰ . . . τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τέμνοι . . . ἄρχει καὶ θῆλει 263b μὴ ποτε δόξης ἐναργῶς διωριζόμενον ἀκηκοῖναι . . . εἶδος τε καὶ μέρος ἕτερον ἀλλήλων εἶναι . . . ὡς εἶδος μὲν ὅταν ᾖ τὸν, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματιος, ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγῃται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη 267b ζωοτροφικὴ οὐ τὸ σμικρότατον τῶν γενῶν ἀπεσχίζετο· καὶ ζωοτροφικῆς εἶδος ἀγγειοτροφικόν . . . ταύτης δ' αὐτὸ μέρος . . . γενέσεως ἀμίκτου νομοτυκῆς . . . τὸ δ' ἀπὸ τούτου τμήμα . . . μέρος ἀνθρωπονομικόν 278e ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως μέγιστον ὄν ταυτὸν εἶδος ἀπ' ἐλαττόνων φερόντες ποθεν 285ab διὰ τὸ μὴ καὶ εἶδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταυτὰ τε τοσοῦτον διαφέροντα ζυμβάλλουσιν εὐθύς εἰς ταυτὸν ὅμοια νομίσαντες καὶ τοῦναντίον αὐτῶν τοῦτου δοῶσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες, δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθῆται κοινωνίαν, μὴ προαιρίσασθαι, πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδῃ πάσας, ὅπόσαιπερ ἐν εἶδει κείνῃ, τὰς δὲ αὐτῶν παντοδαπὰς ἀνομοιότητας, ὅταν ἐν πλήθει αἰσθῆται, μὴ δυνατόν εἶναι δυσοπούμενον παύεσθαι, πρὶν ἂν ζύμπαντα τὰ οἰκεία ἐντὸς μᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάλλῃται 286d καὶ εἶδη δυνατόν εἶναι διαιρεῖν 287e παντοδαπὸν εἶδος ἐργασθὲν ἀγγεῖον . . . καὶ μάλα γε συχνὸν εἶδος 288a τρίτον ἕτερον εἶδος κτημάτων πάμπαν . . . θῆκος — d παντοδαπὸν εἶδος πολλῶν ἑτέρων τεχνῶν ἔχονον — e δημιουργεῖν σύνθετα ἐκ μὴ συντιθεμένων εἶδη γενῶν 289b τὸ πρωτογενὲς εἶδος . . . παραλείπομεν δὲ εἴ τι μὴ μέγα λέληθεν . . . οἷον ἢ τοῦ νομίσματος ἰδέα καὶ σφραγίδων καὶ παντὸς χαρακτῆρος. γένος τε γὰρ ἐν αὐτοῖς ταῦτα οὐδὲν ἔχει μέγα ζύνομον, ἀλλὰ τὰ μὲν εἰς κόσμον, τὰ δὲ εἰς ὄργανα . . . ἐλκόμενα συμφωνήσει 291b ταχὺ μεταλλάττουσι τὰς τε ἰδέας καὶ τὴν δύναμιν πρὸς ἀλλήλους — e δύο εἶδη (μοναρχίας) 304e τὸ ἡγετορικόν, ὡς ἕτερον εἶδος ὄν 306a ἀρετῆς μέρος ἀρετῆς εἶδει διάφορον εἶναι τινα τρόπον (— b ἀνδρείαν μέρος ἐν ἀρετῆς εἶναι . . . καὶ σωφροσύνην γε ἀνδρείας μὲν ἕτερον, ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο μῦθον ἦς κάκεινο — c τὰ γε τῆς ἀρετῆς μῦθον) — c ὅσα κατὰ λέγομεν εἰς δύο . . . τίθεμεν ἐναντία ἀλλήλων εἶδη — e τῆς ἡρεμίας γενέσεως εἶδος 307c τὴν σφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν τὴν τῶν ἐναντίων



οἷον πολεμίας διαλαχούσας σιάσιν ἰδέας, οὐτ' ἀλλήλαις μιγνυμένας ἐφευρίσκομεν . . . ἔτι τε τοὺς ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀντιὰς ἴσοντας διαφερομένους ἀλλήλαις — d ἀντὶ ἧς διαφορᾶς τούτων τῶν εἰδῶν 308 b ἀμφότερα ταῦτα τὰ γένη (auch 310 d und — e steht ἀμφότερα τὰ γένη in demselben Sinne) πολλὴν πρὸς ἄλληλα . . . ἴσχειν ἔχθραν καὶ σιάσιν — c ἐξ ὁμοίων καὶ ἀνομοίων ὄντων . . . μίαν τιὰ δύναμιν καὶ ἰδέαν δημιουργεῖ. Man überzeugt sich leicht, dass in der That die beiden Worte ἰδέα und εἶδος (von denen das letztere hier viel häufiger gebraucht wird) wesentlich gleicher Bedeutung sind. Die Stellen 258 c 262 ab 307 c d lassen darüber keinen Zweifel. Daneben bemerkt man freilich in 289 b und 291 b einen Gebrauch von ἰδέα, in welchem dieses Wort die äussere Erscheinung bezeichnet und geradezu durch σῆμα ersetzt werden könnte. An der ersten dieser zwei Stellen bildet die ἰδέα einen gewissen Gegensatz zum γένος, das Wort γένος aber ist dort so ziemlich in die Bedeutung von εἶδος eingetreten, so dass man also sagen kann, ἰδέα sei hier als äussere Erscheinung dem innerlichen Wesen des εἶδος und damit einer eigenen innerlichen Bedeutung von ἰδέα selbst entgegengesetzt.\*) An der zweiten Stelle, 291 b, ist ἰδέα mit δύναμις verbunden. Da uns in 308 c dieselbe Wortverbindung begegnet, werden wir auch dort noch ἰδέα in äusserlichem Sinne zu nehmen haben. Achten wir weiter auf γένος, das uns 289 b als ziemlich gleichbedeutend mit εἶδος erscheinen wollte. Wir finden, dass es in der That nicht selten an Stelle von εἶδος steht. 263 d 267 b 288 e könnten wir immer anstatt γένος, γενῶν εἶδος, εἰδῶν einsetzen; 308 b (und 310 d und — e) sind ἀμφότερα τὰ γένη genau dasselbe, wovon der eine Teil 306 e durch εἶδος τῆς ἡρεμίας γενέσεως bezeichnet war und wovon 307 c gesagt ist τὴν σώφρονα φύσιν καὶ τὴν ἀνδρείαν, οἷον πολεμίας . . . ἰδέας, . . . ἐφευρίσκομεν. Vollends klar ist, dass 285 b in dem Ausdruck γένος τινὸς οὐσίᾳ περιβαλέσθαι γένος gleicher Bedeutung mit εἶδος ist. Sogar für τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος in 263 d dürfte man τὸ τῶν ἀνθρώπων εἶδος einsetzen: dies sehen wir aus dem Gebrauch von εἶδος in 287 e (dem εἶδος, das die ἀγγελία befasst, entspricht in 287 d das γένος, das die ὄργανα ausmachen) 288 a und d. Bestimmt unterschieden wird εἶδος von μέρος: μέρος ist jeder Teil, wie er durch eine beliebige Einteilung abgesondert wird; εἶδος ist eine durch Besonderheit des Wesens gebildete Art oder ein nach Massgabe solcher wesentlichen Besonderheit abgegliederter Teil. Nachdem aber auf den Unterschied in 262 a ff. aufmerksam gemacht und als Forderung für jede Einteilung ausgesprochen ist τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται, d. h. die Einteilung solle der natürlichen Gliederung folgen, (μέλη heissen die natürlichen Glieder mit bildlicher Bezeichnung 287 c; der Ausdruck liesse sich auch da anwenden, wo die Einteilung dichotomisch fortschreitet, sofern eben die Dichotomie in der Natur der Verhältnisse begründet ist) wird gelegentlich das allgemeinere, weniger bestimmte Wort μέρος doch auch im Sinne des be-

\*) Um durch Zusammenziehen zweier Stellen den Gegensatz der beiden Bedeutungen von ἰδέα recht handgreiflich zu machen: nach 289 b 262 b kann ich sagen, ein μέρος wäre auch mit Aussonderung der ἰδέα νομισματος καὶ σφραγίδων gebildet, aber man würde mit solchem τμήμα nicht ἰδέαις προσυγχάνειν und bildete also kein natürliches γένος, kein εἶδος.

stimmteren *εἶδος* gebraucht; so 287b und, besonders augenfällig, 306a.\*) Für *μέρος* findet sich dann auch *μόριον* und *τιμήμα*.

Aus diesen Betrachtungen geht hervor, dass es, um die Bedeutung der »Idee« festzustellen, nicht genügt, die Stellen zusammenzulesen, in denen *εἶδος* und *ἰδέα* vorkommt. Mindestens muss man alle die dazunehmen, welche *γένος* enthalten. Und es wird ratsam sein, ausserdem noch auf diejenigen zu achten, welche *μέρος*, *μόριον*, *τιμήμα*, *φύσις* und *δύναμις* enthalten. Die meisten der letzteren freilich und manche Stellen mit *γένος* wird man dann als belanglos wieder ausscheiden können. Für den Politicus will ich die betreffenden Stellen noch durch Bezeichnung der Seiten notieren. Ausser den schon im Verzeichnis von *εἶδος*, *ἰδέα* abgedruckten Stellen kommt *γένος* noch vor: 260b, d (2 mal; dem *γένος τῶν κηρύκων* entspricht nachher ein *κηρυκικὸν φύλον*\*\*) — e (2 mal) 262d (3 mal) — e (3 mal) 263a (in scharfem Gegensatz zu *μέρος*, ebenso wie schon an einer Stelle von 262e) — c (2 mal), — d — e (2 mal) 265e 266a (2 mal) — b (2 mal) — c (2 mal) — e 267e 270c 271a — d — e 272e 279a 285b 287d 289a 290c — e (2 mal) 291a 303d 305e 306e 309a — c 310c — d; *μέρος*, *μόριον*, *τιμήμα*: 260b 261b 265a (2 mal, abgesehen von *ἐν μέρει*, was ich, gleich Ähnlichem, auch im Folgenden weglasse) — c (3 mal) 267a (2 mal) 268d 271d 274a 277b 278e 279b (2 mal) 280a — d (2 mal) 281b 282a (2 mal) — b (2 mal) — c — d 283a (2 mal) — d 284e (2 mal) 286d 288e 290c — d 299d (2 mal) 302e 306b (2 mal) — 308b 309c 310a — c 311a; *φύσις* (abgesehen von dem adverbialen *φύσει*): 257d 262c 264a 265e 266b — b 269d 270c — e 271a — b 272c 273b 274b 275c 278b — d — e 283d — e 284a 306e 307c 309a (2 mal) — e (2 mal) 310a — d (2 mal); *δύναμις* (abgesehen von Ausdrücken wie *κατὰ δύναμιν*): 261d (266b) 272b — c 280d 281b 287e 289a 304d (2 mal) 205b (2 mal) — e 308e (310b). Auch *σχῆμα* verdient unter demselben Gesichtspunkt Beachtung, s. 291d *τρίτον σχῆμα πολιτείας . . δημοκρατία* vgl. Leg. 681d 714b.

Wer alle Stellen zusammennimmt, wird aus ihnen schwerlich die herkömmliche, durch Aristoteles eingeführte, Auffassung der platonischen Idee gewinnen können.

\*) MÜLLER freilich versichert A. 49 zu seiner Übers. S. 721 »unter *εἶδος* haben wir uns den allgemeinen, alle Tugenden umfassenden Begriff, unter *μέρος* einzelne Gattungen dieses Begriffs zu denken« und auch STEINHART A. 60 S. 713 will in dem wechselnden Ausdruck eine Feinheit des Gedankens finden. Gemeint aber ist nichts anderes, als die *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* seien einander in gewissem Sinne entgegengesetzt. Wegen des Ausdrucks vgl. Leg. 632e und 633a.

\*\*) 290b haben wir ein *κηρυκικὸν ἔθνος*, *φύλον* aber kommt auch 264e = *εἶδος*, *γένος* (*μέρος*) vor: *τὸ ξηροτροφικὸν φύλον*.