

Dass der Staat Platos grösstes Werk ist, gilt von seinem Inhalt wie von seiner geschichtlichen Bedeutung. Was seine künstlerische Vollendung angeht, so muss man einzelne Partien für das Schönste erklären, was je geschrieben wurde. Dass er auch in seiner Komposition ein Kunstwerk ist, wird weniger übereinstimmend geglaubt. Nachdem Hermann¹⁾ die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt und begründet hatte, konnte man sich der Frage nicht mehr verschliessen, „ob nicht Plato das Ganze regelmässiger und übersichtlicher anlegen, ob er nicht grader auf sein Ziel losgehen und sich manche Abschweifung ersparen konnte“²⁾. Indessen überwog doch bei den namhaftesten Forschern diese Bedenken die Thatsache, dass von Plato ein einheitliches, künstlerisches Werk gewollt sei und dass der Ansicht Hermanns „die künstlerische und sachliche Einheit desselben ein unübersteigliches Hindernis in den Weg lege“³⁾.

Natürlich hat man sich bei der Annahme einer solchen künstlerischen Einheit über den Grundgedanken des Buches klar werden müssen. Dabei ist man jedoch von Alters her in Verlegenheit geraten. Es lag am nächsten, aus dem offenbar von Plato herrührenden Titel „Der Staat“ darauf zu schliessen, dass der Verfasser selbst als den Hauptzweck seines Werkes Untersuchungen über das Wesen und die Möglichkeit des besten Staates angesehen habe. Dem gegenüber trat aber schon im Altertum die später weit verbreitete

1) Gesch. d. plat. Phil., S. 538 ff.

2) Steinhart, Einl. z. Platos Werken V, 65.

3) Zeller, Phil. d. Gr. II, 469.

Ansicht auf, dass nicht das Wesen des besten Staates, sondern der vollkommensten Tugend, der Gerechtigkeit, Hauptgegenstand des Buches sei, weshalb dem Titel *πολιτεία* schon von den alten Erklärern der Zusatz *ἡ περὶ δικαίου* gemacht worden ist. Beide Anschauungen, die ethische und die politische, haben bis in die Neuzeit ihre namhaften Vertreter gehabt, bis schliesslich Steinhart und Susemihl eine Versöhnung beider herbeizuführen gesucht haben, indem sie die Idee des Guten als Mittelpunkt und Kern aller Erörterungen darstellen zu müssen meinten. „Der ganze Dialog stellt uns vor Augen,“ sagt Susemihl,¹⁾ „wie weit in der gesamten sittlichen Welt die Idee des Guten zur Erscheinung kommt, wie sie im weitesten Umkreise als ausgleichende Gerechtigkeit in den Geschicken der Einzelnen wie der ganzen Völker im Bereiche der ganzen unendlichen Zeit waltet und dann im engeren Kreise im besten Staate auch auf dem unvollkommensten aller Gestirne, auf unserer Erde, das Recht und die Sittlichkeit zur Erscheinung bringt, aber auch in schlechten politischen Zuständen immerhin noch in einzelnen edleren Geistern als tugendhaftes Streben fortlebt.“

In ähnlich geistvoller Weise versucht Steinhart²⁾ aus dem Dualismus griechischer Anschauungsweise, welche ursprünglich den Staat als Selbstzweck aufstellte und das Individuum in demselben völlig aufgehen liess, dann aber seit den Perserkriegen das Recht des Individuums in den Vordergrund rückte und den Staat nur als Mittel zur Glückseligkeit des Einzelnen betrachtete, die Zwiespältigkeit des behandelten (ethischen und politischen) Stoffes zu erklären, so zwar, „dass in der That das Ganze als ein von Einem Geiste beseeltes und von Einem einheitlichen Grundgedanken getragenes Kunstwerk erscheint, in dessen einzelnen Teilen nur ein schärferer Blick eine zu verschiedenen Zeiten verschiedene und überhaupt mit sich selbst nicht völlig übereinstimmende Anschauungs- und Darstellungsweise seines Urhebers wahrzunehmen vermag. Denn sowohl die innere Gestaltung, als die Aufeinanderfolge

¹⁾ Gen. Entw. d. plat. Phil. II, 282.

²⁾ a. a. O. S. 112.

und wechselseitige Beziehung jener sechs Teile, aus denen der Dialog besteht, erfüllen auf das kunstvollste seinen Zweck, die Idee des Guten und einer sittlichen Weltordnung aus dem sie anfangs noch umhüllenden Dunkel immer klarer und herrlicher hervortreten zu lassen“.

Dass Plato den Dialog als etwas Einheitliches, Ganzes gewollt habe, ist nach den erschöpfenden Ausführungen von Steinhart und Susemihl wohl nicht mehr zweifelhaft. Ein Streiten darüber, wie weit in künstlerischer Beziehung diese Absicht erreicht sei, halte ich vorläufig für ziemlich belanglos. Keineswegs gleichgültig wäre es jedoch, wenn sich die von Hermann aufgezeigten, von Steinhart bestätigten Spuren mannigfacher Inkongruenzen auf eine spätere Uebersarbeitung, Erweiterung oder Ergänzung des Ganzen zurückführen liessen; denn dadurch würde einmal auf das Wachsen und Werden Platonischer Philosophie Licht fallen, dann auch vielleicht, wenn man die Veranlassung einer doppelten Redaktion ermittelte, über die gleichzeitigen gegnerischen Meinungen sich Aufschluss gewinnen lassen. Ueberhaupt sollten für das Verständnis Platos viel mehr das allmähliche Entstehen, die einzelnen Phasen seiner Anschauungen in den Vordergrund gerückt werden, als dass man sich bemüht, ihm ein „System“ nach moderner Art anzukonstruieren. Und wenn bei irgend einem Denker, so gilt für Plato, dass seine Gedanken im Widerstreit der Meinungen geworden und erstarkt sind. Dazu wäre vor allem die Einsicht von dem Entstehen und Werden der Republik zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen eins der gewichtigsten Momente.

Das Material, welches man bisher beigebracht hat, um eine solche Annahme zu rechtfertigen, reicht freilich nicht aus, so dass sowohl Susemihl¹⁾ als auch Zeller²⁾ der Ansicht sind, eine zweite Bearbeitung des Werkes sei nicht nur nicht erwiesen, sondern nicht einmal wahrscheinlich gemacht. Nun hat in neuerer Zeit Schanz³⁾, in der Meinung, dass sich auf

¹⁾ a. a. O. S. 294.

²⁾ a. a. O. S. 468.

³⁾ Hermes XXI, 439 ff.

dem bisherigen Wege, der nur die Komposition und den Inhalt der Platonischen Schriften in Betracht zieht, zu sicheren Ergebnissen nicht gelangen lasse, stilistische Beobachtungen herangeholt und ist dabei zu beachtenswerten Resultaten gelangt. Schanz untersucht den Platonischen Gebrauch von einigen Redensarten, welche sich auf den Gegensatz von Sein und Schein zurückführen lassen, als da sind τῷ ὄντι und ὄντως einerseits, ὡς ἀληθῶς, τῇ ἀληθείᾳ, ἀληθῶς, ἀληθείᾳ anderseits. Er findet namentlich durch Beobachtung des Gebrauchs von τῷ ὄντι und ὄντως drei Zeitperioden der Platonischen Schriftstellerei; in der ersten wendet Plato nur τῷ ὄντι an, in der zweiten dieses und ὄντως nebeneinander, in der dritten nur noch ὄντως. Dieses Kriterium gebraucht Schanz überwiegend, um die einzelnen Dialoge einer der drei Zeitperioden zuzuweisen. Er geht dann noch weiter und sucht mit seiner Methode Ermittlungen über die Entstehung der einzelnen Bücher der Republik anzustellen. Es ergibt sich ihm, „dass die Bücher der Republik uns in zwei Stilstufen vorliegen. Die vier ersten Bücher kennen kein ὄντως; die folgenden zeigen neben τῷ ὄντι noch ὄντως auf. Es bleibt dafür nur die eine Erklärung, dass Plato, als er die vier ersten Bücher schrieb, jenes ὄντως noch nicht in seinen Sprachgebrauch eingeführt hatte. Die vier ersten Bücher gehören also in die erste Stilperiode Platos und sind zeitlich von den folgenden getrennt. Damit ist klargelegt, dass die Komposition der Republik in der Weise erfolgte, dass an einen vorhandenen Kern ein neuer Teil (oder neue Teile) angeschoben wurde“. Zur Bekräftigung dieser Ansicht stützt sich Schanz auf die bekannte Stelle des Gellius (N. A. XIV, 3), in welcher uns berichtet wird, dass von der Platonischen Republik zuerst etwa zwei Bücher veröffentlicht worden seien, und dass dagegen Xenophon seine *Kύρου παιδεία* geschrieben habe.

Ich habe mich schon früher mit dieser Stelle beschäftigt¹⁾ und bin mit Schanz der Ansicht, dass jedenfalls eine successive Veröffentlichung des Dialogs eine alte Ueberlieferung für uns

¹⁾ Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rempublicam intercedat necessitudo. Diss. Greifsw. 1881, pag. 22 ff.

ist, wie man auch die Stelle sonst interpretieren möge. Nur hätte Schanz nicht bei seiner Untersuchung über sprachlichen Beobachtungen die sachlichen Gründe hintansetzen dürfen, welche von vielen Seiten für und gegen diese Ueberlieferung geltend gemacht worden sind. Es kann nur dann von gesicherten Ergebnissen die Rede sein, wenn sprachliche und sachliche Gründe übereinstimmen. Eine ernente Prüfung der Verhältnisse wird, glaube ich, viel weiter führen, als man annimmt.

Dass das erste Buch der Republik ein völlig abgeschlossener Dialog der sogenannten sokratischen Periode sein könnte, dass niemand ihn als solchen beanstanden würde, wenn er uns für sich, selbstständig überliefert wäre, das halte ich für ausgemacht.¹⁾ Neben den negativen Ergebnissen des ersten Buches ist als positives von Plato gewonnen 351 D: Στάσεις γάρ που, ὃ Θρασύμαχε, ἡ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν. Diese Wirksamkeit wird das „ἔργον“ der ἀδικία und δικαιοσύνη genannt (ἀρα εἰ τοῦτο ἔργον ἀδικίας . . .). Das Wort ἔργον wird dann gleichwertig gebraucht mit δύναμις (351 C). Was unter ἔργον zu verstehen sei, definiert dann Plato auf gar nicht misszuverstehende Weise 353 A; ἔργον ist das: ὁ ἂν ἡ μόνον τι ἡ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεταιται.

Das Wort bedeutet also die einem Dinge zukommende, eigenartige Wirksamkeit, seine Funktion (vergl. namentlich auch 352 C).²⁾ Diese Funktion ist eine relative, sie besitzt

¹⁾ Ich habe (a. a. O. pag. 1—22) die Ansicht verfochten, dass das erste Buch selbständig von Plato herausgegeben sei und dass der pseudo-platonische Dialog Kleitophon in allen Stücken an dieses anknüpfe, und dadurch die Zeit seiner Abfassung zu bestimmen gesucht. Schanz glaubt meine Gründe durch das einmalige Vorkommen des Wortes ὄντως im Kleitophon umgestossen zu haben. Das Wort sei eine Schöpfung des Euripides und komme vor Plato in der Prosa nicht vor. Xenophon wende das Wort erst in denjenigen Schriften an, welche nach 371 fallen müssen, also sei Plato der, welcher es in die Prosa eingeführt habe, wenn man nicht annehmen wolle, dass der Verfasser des Kleitophon der Thäter sei, was wenig Wahrscheinlichkeit habe. Dieser Beweis steht auf schwachen Füßen. Kann der Dialog nicht den Kreisen des Lysias oder der uns völlig verlorenen kynischen oder megarischen Litteratur angehören? Ich könnte mit demselben Recht schliessen: dass ὄντως im Kleitophon vorkommt, beweist, dass es nicht von Plato oder Xenophon in die Prosa eingeführt wurde, sondern schon in der übrigen Litteratur vorgekommen sein muss.

²⁾ An anderen Stellen, die ich für etwa gleichaltrig mit dem ersten Buch der Republik halte, bedeutet ἔργον auch das Produkt dieser Wirksamkeit, wie Eythyd. 291 E, Etytyph. 13 d.

entweder ἀρετή (353 B) oder κακία (353 E). Da nun die Gerechtigkeit eine ἀρετή τῆς ψυχῆς ist, so besteht sie in der richtigen, guten Funktion der Seele.

An diese Begriffsbestimmung setzt der Kleitophon un-
zweifelhaft an. Er setzt die Definition der δικαιοσύνη als ὁμόνοια
von Seiten der sokratischen Schulen voraus, aber er behauptet,
die letztere sei gleichbedeutend mit der ersteren, könne also
nicht ihr ἔργον genannt werden. Hier ist der Gebrauch des
Wortes ἔργον bezeichnend; es bedeutet immer, wie an den
citirten Stellen des Euthydem und Euthyphron das „Ergebnis“
der Funktion eines Dinges, wie z. B. die ὕγεια bei der ἰατρικῇ
τέχνῃ. Aber es wohnt dem Verfasser deutlich das Bestreben
inne, über diese Bedeutung hinauszukommen, ohne dass er
ein rechtes Wort für die Sache findet, die er bezeichnen
möchte. Und das ist natürlich, die Sache selbst will er eben
von der Sokratik lernen, er vermisst sie bisher an ihr. Darum
fragt er, ob es nicht möglich sei, derselben auf den Grund
zu kommen (ἐπεξελθεῖν δὲ οὐκ ἔνι καὶ λαβεῖν αὐτὸ τελέως), und
wünscht zu erfahren, ob es nichts Höheres gäbe (τί τοῦντεῦθεν;
408 E, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἢ ὁμόνοιαν ὅποι τείνουσά ἐστι, διαπέφυγε).

Im vierten Buch der Republik wird nun als Resultat
der erneuten Untersuchung über die Gerechtigkeit gewonnen,
dass sie in der Harmonie der einzelnen Seelenteile unter
einander bestände, darin dass ein jeder der drei Teile τὰ αὐ-
τοῦ πράττει. So sehr man nun auch anerkennen muss, dass
diese Bestimmung viel mehr vertieft ist als die frühere des
ersten Buches, dass sie die platonische Tugendlehre erst
wissenschaftlich begründet, so wird doch auch jeder zugeben
müssen, dass eben diese Begründung das eigentlich Neue dem
ersten Buche gegenüber ist, dass aber sonst das Resultat
sich nicht wesentlich von dem damals gewonnenen unter-
scheidet: hier wie dort besteht die Gerechtigkeit in der
ὁμόνοια, in der Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst,
der Harmonie der Seele. Nur ein Umstand ist neu, und dieser
ist bisher meines Wissens nicht beachtet worden. An der
eben angeführten Stelle fährt nämlich Sokrates fort (443 B):
Ἐπὶ οὖν ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν, ἢ τοὺς

τοιούτους ἄνδρας παρέχεται καὶ πόλεις. Diese Stelle ist von Bedeutung für die richtige Auffassung der folgenden Bücher. In anderen Dialogen und an sonstigen Stellen der Republik ist immer nur die Rede davon, dass gewissen Künsten, Thätigkeiten, menschlichen Sinnen eine δύναμις zukomme¹⁾, so dass dann δύναμις gleichbedeutend ist mit der oben gezeigten Bedeutung von ἔργον. Hier besitzt nicht die Gerechtigkeit eine δύναμις²⁾, sondern sie ist eine solche. Was aber δυνάμεις sind, darüber spricht sich Plato aus Rep. 477 C: Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὲ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὃ τί περ ἂν δόνηται, οἷον λέγω ὄφιν καὶ ἀκοήν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις, ὃ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος. Ἀλλὰ μανθάνω, ἔφη. Ἀκουσον δὲ; ὃ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χροᾶν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων, οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἓνα διορίζομαι παρ' ἐμαυτοῦ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα δυνάμεως ὃ εἰς ἐκείνο μόνον βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἐστί καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτην ἐκάστην αὐτῶν δυνάμιν ἐκάλεσα. καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἐτέρῳ καὶ ἑτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην³⁾. Danach ist δύναμις die Kraft in ihrer Aeusserung auf etwas Anderes hin, das Bedingende mit Bezug auf das Bedingte. In der Definition der δικαιοσύνη als δύναμις im vierten Buch liegt also der Hinweis auf etwas, was über ihr liegt, durch sie erst zu erreichen ist. Das wird bestätigt durch Platos Auseinandersetzungen Rep. 504 D: οὐ γὰρ ταῦτα, ἔφη, μέγιστα, ἀλλ' ἐτι τι μεῖζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν; ebenso 505 E: Ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπαντα φυγὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς⁴⁾ τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίσκει χρῆσασθαι μονίμῳ, οἷα καὶ περὶ τᾶλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἰ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὲ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι. καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν; Ἡκιστὰ γ' ἔφη. Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα, ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἐαυτῶν

¹⁾ Vergl. die oben angeführten Stellen und Gorg. 447 C.

²⁾ Vergl. Rep. 351 E.

³⁾ Charakteristisch für den Begriff der δύναμις ist auch Soph. 247.

⁴⁾ Vergl. Kleitophon 408 E: λαβεῖν αὐτὸ τελῶς.

τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα, μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνῶσεσθαι ἱκανῶς. Aus alledem ergibt sich: Gerechtigkeit besteht in der Harmonie der einzelnen Teile der Seele; sie ist eine Kraft, welche den Menschen auf etwas Höheres hinweist, auf das Gute, das Göttliche. Diese Definition muss Plato schon festgestanden haben, als er im Eingang des zweiten Buches von neuem die Frage aufnimmt: τί τ' ἔστιν ἐκάτερον (δικαιοσύνη καὶ ἀδικία) καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐνόν ἐν τῇ ψυχῇ. Das wird um so mehr Geltung haben, als damit der Frage des Kleitophon nach dem Endzweck der Gerechtigkeit genügt wird. Dadurch ist aber auch gezeigt, dass es unmöglich ist, mit Schanz eine selbständige Herausgabe der ersten vier Bücher anzunehmen.

Nun habe ich selbst früher darzuthun versucht¹⁾, dass nicht die ersten vier, wohl aber die ersten sechs Bücher eine besondere Veröffentlichung erfahren haben. Es wird gut sein, die Gründe für diese Annahme, die ich durch andere vermehren werde, hier kurz aufzuführen.

Zur besseren Bestimmung der Gerechtigkeit gründet Plato einen Staat, um am grösseren Dinge eine leichtere und richtigere Erkenntnis von ihr zu gewinnen, als es am Einzelwesen von vornherein möglich wäre. Er fährt dann fort 369 A: Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ, καὶ τήν τε δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν; Ferner 372 E: σκοποῦντες γάρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται. Ebenso 376 C: Οὗτος μὲν δὴ ἂν οὕτως ὑπάρχον· θρέφονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; καὶ ἄρα τι προὔργου ἡμῖν ἔστιν αὐτὸ σκοποῦσι πρὸς τὸ κατεῖναι, οὐπερ ἔνεκα πάντα σκοποῦμεν, δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται; Alle diese Stellen zeigen deutlich, dass in dem jetzt zu gründenden Staat beides, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, gefunden werden soll. Dem entspricht auch völlig das Resultat, wenn es 427 D heisst: Ὀκισμένη μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἥδη ἂν σοι εἴῃ, ὃ καὶ Ἀρίστονος, ἡ πόλις· τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο σκοπεῖ ἐν αὐτῇ φῶς ποθέν πορισάμενος ἱκανόν αὐτὸς τε καὶ τὸν ἀδελφὸν παρακαλεῖ καὶ Πολέμαρχον καὶ τοὺς ἄλλους,

¹⁾ a. a. O. S. 22 ff.

εάν πως ἴδωμεν, ποῦ ποτ' ἂν εἴη ἡ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία καὶ τί ἀλλήλων διαφέρειτον, καὶ πότερον δεῖ κεκτηῖσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι, εἰάν τε λανθάνῃ εἰάν τε μὴ πάντα θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους. Bald darauf wird dann die Gerechtigkeit als Harmonie der Seele und die Ungerechtigkeit¹⁾ als Disharmonie derselben gefunden. Innerhalb dieser planvollen, durchsichtigen Disposition steht aber eine Stelle, welche dieselbe vollständig zerstört und im Widerspruch mit ihr steht. Es heisst 420 B: . . . οὐ μὲν γὰρ πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῶν εἶδος ἔσται διαφερόντως εὐδαίμων, ἀλλ' ὅπως ὁ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. φήθημεν γάρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὕρῃν δικαιοσύνην καὶ αὐτὴ ἐν τῇ κακίστῃ οἰκουμένην ἀδικίαν, κατεδόντες δὲ κρίναι ἂν, ὃ πάλαι ζήτοῦμεν. νῦν μὲν οὖν, ὥς οἴομεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες, ἀλλήλους ἐν αὐτῇ τοιοῦτους τινας τιθέντες, ἀλλ' ὅλην αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα. Dass Plato von Anfang an geglaubt habe, im besten Staat die Gerechtigkeit und im schlechtesten die Ungerechtigkeit zu finden, ist einfach falsch; die angezogenen Stellen beweisen zur Genüge das Gegenteil. Darum wird auch nicht eine ὑγιὲς πόλις, ein Naturstaat, sondern eine τρυφῶσα πόλις²⁾, ein Kulturstaat gegründet, weil in einem solchen, der allen menschlichen Ansprüchen genüge, auch alle menschlichen Tugenden und Fehler sich auffinden lassen müssten. Die verheissene Darstellung der κακίστης πόλις findet dann erst im neunten Buch ihre Erledigung, obgleich sie „alsbald“ (αὐτίκα) erfolgen sollte.

Für diesen auffallenden Widerspruch (eine Interpolation anzunehmen ist wegen des Zusammenhanges ausgeschlossen) giebt es nur eine Erklärung: Die Stelle verdankt einer späteren Uebearbeitung durch Plato ihren Ursprung, ebenso wie die Bücher acht und neun. Die Erwägung, dass den einzelnen Seelenteilen je nach dem Vorwiegen des einen oder andern auch ähnliche Staatsverfassungen entsprechen könnten, ist Plato erst später aufgegangen. Wenn die Ausführungen des achten und neunten Buches auch im Verfolg seiner psychologischen Ergebnisse im vierten Buch gewonnen werden, so

¹⁾ pag. 443 B.

²⁾ pag. 372 E. Siehe über diese Stelle unten S. 16, Anm.

ist doch keineswegs geboten, sie als notwendige Konsequenzen der letzteren zu betrachten. Diese Annahme gewinnt an Bedeutung, wenn man beachtet, dass das sechste (nach meiner Auffassung also die erste Redaktion) offenbar von der Hoffnung erfüllt ist, dass die geschilderte Verfassung wohl zu verwirklichen sei¹⁾, während die pessimistische Färbung am Schluss des neunten Buches die vereitelten Hoffnungen Platos deutlich widerspiegelt. Nach dem Missglücken seiner praktischen Versuche wird von Plato durch Vorführung der existierenden mangelhaften Verfassungen der Beweis von dem Werte der seinigen erbracht, gesetzt auch, dieselbe existiere nur im Reich der Träume. Auch war eine Darstellung des Unwertes der Demokratie u. s. w. die beste Antwort auf polemische Gegenschriften, die gegen sein Staatsideal unmöglich ausgeblieben sein können, wie ich unten darlegen werde.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Ausführungen zusammen, so ergibt sich erstens, dass die Bücher II—VI ein unzertrennliches Ganze bilden, zweitens, dass VIII und IX mit der ursprünglichen Anlage im Widerspruch stehen. Nun zeigen aber die sprachlichen Untersuchungen von Schanz, deren Beweiskraft, was das auffallende Fehlen von ὄντως in den ersten vier Büchern angeht, man sich nicht wird entziehen können, dass uns in der Republik verschiedene Stilperioden Platos vorliegen, die auch verschiedene Abfassungszeiten bedingen. Da es nun aus den angeführten Gründen nicht angeht, nach dem vierten Buch einen Schnitt zu machen, so muss man schliessen, dass vom vierten Buche an sprachliche Spuren einer zweiten Ueberarbeitung vorhanden sind. Wie weit diese Spuren auch sachlich nachweisbar sind, soll im Folgenden untersucht werden.

Ein Hauptmoment bei der Datierung der Republik bilden die Ekklesiazusen des Aristophanes. Es ist viel darüber gestritten worden, ob in dem aristophanischen Stück Plato oder umgekehrt in dem fünften Buch der Republik Aristophanes

¹⁾ pag. 502.

berücksichtigt werde.¹⁾ Es wird genügen, die Ansichten von Zeller²⁾ und Susemihl einer Prüfung zu unterziehen, um zu einem Resultat zu gelangen.

Als sicher ist anzunehmen, dass die Ekklesiazusen etwa im Jahre 390 aufgeführt sind. Danach müsste die Herausgabe des platonischen Dialogs schon vorher stattgefunden haben, wenn der Praxagora die Ansichten Platos in den Mund gelegt sein sollen. Denn dass sich der Komiker gegen mündliche, in das grössere Publikum gedrungene Aeusserungen des Philosophen wende³⁾, ist eine völlig haltlose Annahme. Nun meint Zeller, es sei unwahrscheinlich, dass Plato zu dieser Zeit seine Staatslehre schon so weit entwickelt hatte, um die Weiber- und Kindergemeinschaft zu verlangen. Auch könne der Angriff des Aristophanes nicht einer bestimmten Person gelten, sonst würde der Dichter, dessen Absicht der Masse der Zuhörer sonst ganz unverständlich geblieben wäre, diese Person ohne Zweifel trotz der neuen Gesetze gegen die Verspottung von Personen auf dem Theater, die ja doch andere von Anzüglichkeiten gegen Plato nicht abhielten, deutlich genug zu bezeichnen gewusst haben; aber dies geschehe nicht bloss nicht, sondern Vers 578 sage Aristophanes ausdrücklich, jene Vorschläge, die man für eine Parodie der Platonischen hält, seien noch nie gemacht worden.

Es würde unnütz sein, dieser Ansicht Zellers eine erneute Gegenüberstellung der fraglichen Textstellen, wie sie Susemihl auf das sorgfältigste gebracht hat, entgegenzuhalten oder darüber zu streiten, ob die Zuhörer mehr oder weniger wissen konnten, dass Plato gemeint sei. Das Urteil darüber ist subjektiv. Aber die Berufung Zellers auf Vers 578 des Aristophanes, die den Hauptgrund für seine Ablehnung bildet, ist nicht stichhaltig; ich werde die Stelle nachher darauf prüfen.

Viel günstiger steht Susemihl einer Beziehung der Komödie auf Plato gegenüber. Er erklärt es nicht nur für unleugbar,

¹⁾ Siehe die genaue Zusammenstellung des Materials und der Litteratur bei Susemihl a. a. O. S. 296 ff.

²⁾ a. a. O. S. 466, 1.

³⁾ Susemihl, S. 301, Anm. 164, verwirft diese Annahme ebenso wie Zeller.

„dass der Komiker das Tollhaus, für welches er die athenischen Zustände für reif erklärt, nach Platonischen Idealen ausmalen und so zugleich den letzteren einen Seitenhieb versetzen konnte“, sondern er giebt auch zu, dass „die Uebereinstimmung mancher eigentümlichen Gedankenwendungen in beiden Werken zu auffallend ist, als dass sie eine bloss zufällige sein könnte“. Doch bringt auch ihn der fragliche Vers 578, in welchem die hier scherzhaft gemachten Reformvorschläge ausdrücklich als noch von niemand zuvor ausgesprochen bezeichnet würden, von dieser Ansicht zurück. Er hält es vielmehr für glaublich, dass Plato, der zu der von Aristophanes parodierten Ansicht durch ernsthafte Erwägungen gelangt sei, nun erst recht der Ausdrücke und Wendungen jenes sich bedienen zu müssen geglaubt habe, weil der Spott desselben die Sache schon vorher ins Lächerliche gezogen hatte.

Beide Gelehrte sind also im wesentlichen durch die übereinstimmende Auffassung der fraglichen Aristophanesstelle zu ihrer Ansicht gelangt. Ich setze dieselbe hierher:

Χόρος: Νῦν δὲ δεῖ σε πυκνήν φρένα καὶ φιλόσοφον ἐγείρειν
 φροντὶδ' ἐπισταμένην
 ταῖσι φιλαῖσιν ἀμύνειν.
 κοινῇ γάρ ἐπ' εὐτυχίᾳ νῦν
 ἔρχεται γνώμης ἐπινοία πολίτην
 δῆμον ἐπαγκλαῖουσα
 μυρίασι ὠφελίαισι βίου· δηλοῦ δ' ὃ τί περ δύναται.
 καιρὸς δέ· δεῖται γάρ τι σοφοῦ τινος ἐξευρήματος ἡ πόλις ἡμῶν.
 ἀλλὰ πέρανε μόνον
 μήτε δεδραμένα μήτ' εἰρημένα πω πρότερον.
 μισοῦσι γάρ ἦν τὰ παλαιὰ πολλάκις θεῶνται.
 ἀλλ' οὐ μέλλειν, ἀλλ' ἄπτεσθαι καὶ δὴ χρὴ ταῖς διανοίαις,
 ὥς τὸ ταχύνειν χαρίτων μετέχει πλείστον παρὰ τοῖσι θεαταῖς.

Zeller und Susemihl folgern: da Praxagora hier aufgefördert werde, etwas zu sagen, was noch nie dagewesen wäre, so könne Platos Republik, in der doch diese Theorien stehen, nicht vor dieser Stelle geschrieben sein. Wie sind nun die fraglichen Worte ἀλλὰ πέρανε — πρότερον zu verstehen?

Sollen sie ernsthaft genommen werden, so dass Aristophanes für seine Erfindungen das Recht der Priorität in Anspruch nähme? Das wäre doch zu fade. Dann sind sie also ironisch zu fassen. Die Ironie könnte sich aber nur gegen die Hörer wenden, und der Sinn wäre dann: Praxagora soll nur etwas recht Unerhörtes vorbringen, da dies ganz nach dem Geschmack der Hörer wäre.

Ob sich Aristophanes das erlauben durfte, will ich dahin gestellt sein lassen. Aber man nehme nur an, dass in dem Stück Plato verspottet werden solle, so gewinnt unsere Stelle wenigstens bedeutend an Pointe. Ist Praxagora die Vertreterin der Platonischen Vorschläge, so enthalten die fraglichen Worte einen sehr scharfen Hohn gegen philosophische Thorheiten. Fahre nur fort, sagt der Chor, mit den unerhörten, nie dagewesenen Tollheiten, damit bist du sicher, bei deinem Publikum Eindruck zu machen. Diese Interpretation passt vorzüglich zu *ποκνήν φρόνα καὶ φίλοσοφον ἐγχεῖν φρονεῖν* etc., zu *σοφοῦ ἐξευρήματος* wie zu der Ironie des ganzen Chors. So gefasst, gewinnen die Worte des Aristophanes bedeutend an Beziehungen und Feinheit. Also einen Beweis für die Zeller'sche Auffassung enthalten sie keineswegs, eher das Gegenteil.¹⁾

Die Ekklesiazusen sind somit kein Grund, eine Veröffentlichung eines Teiles der Republik vor 390 zu leugnen, sondern stützen diese Annahme vielmehr. Der veröffentlichte Teil müsste natürlich Platos Ansichten von der Weiber- und Kindergemeinschaft schon enthalten haben. Das Aristophanische Stück wäre dann nur ein Symptom der Aufnahme, welche Platos Ideen bei den Zeitgenossen fanden. Und von vornherein muss man sagen, dass Gedanken von solcher Entschiedenheit und Konsequenz litterarische Gegenäusserungen hervorrufen mussten. Eine solche Gelegenheit hätte z. B.

¹⁾ Ich citiere die dritte Auflage von Zeller. Wie ich aus der vierten, die mir erst kürzlich zu Gesicht gekommen, sehe, hat Chiapelli: *le Ecclesiazuse* u. s. w. (*Rivista di filologia* 1882) die Stelle ebenso verstanden wie ich. Zeller nennt das die Worte auf den Kopf stellen. Das verstehe ich nicht.

Antisthenes sollen vorübergehen lassen?¹⁾ Leider ist uns aber diese ganze Litteratur verloren gegangen. Doch glaube ich, dass sich bei Plato Spuren davon aufzeigen lassen.

Auf die Erklärung des Sokrates, dass nicht eher das soziale Elend aufhören werde, als bis die Herrscher Philosophen seien, erwidert Adeimantus (pag. 487 C), dagegen könnte leicht jemand den Einwand erheben (*φαίη ἄν τις*), dass in Wirklichkeit ja doch die Philosophen teils nichts taugten, teils aber, wenn sie noch etwas taugten, für Staatsgeschäfte jedenfalls unbrauchbar wären. Dieser Vorhaltung setzt dann Sokrates die Frage entgegen: οἷσι οὖν, τοὺς ταῦτα λέγοντας ψεύδεσθαι; und giebt damit die Berechtigung des Einwandes zu. Er fährt dann (489 A) nach dem berühmten Vergleich des Staates mit dem Schiffe fort: Πρῶτον μὲν τοίνυν ἐκείνον τὸν θαυμάζοντα, ὅτι οἱ φιλόσοφοι οὐ τιμῶνται ἐν ταῖς πόλεσι, διδάσκει τε τὴν εἰκόνα καὶ πειρῶ πείθειν, ὅτι πολὺ ἂν θαυμαστότερον ἦν, εἰ ἐτιμῶντο. Ἀλλὰ διδάξω, ἔφη. Καὶ ὅτι τοίνυν ἀληθὴς λέγει, ὡς ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ. 489 C: Ἐκ τε τοίνυν τούτων καὶ ἐν τούτοις οὐ ῥῆδον εὐδοκίμειν τὸ βέλτιστον ἐπιτήδευμα ὑπὸ τῶν τάναντία ἐπιτηδευνόντων, πολὺ δὲ μεγίστη καὶ ἰσχυροτάτη διαβολὴ γίνεται φιλοσοφίᾳ διὰ τοὺς τὰ τοιαῦτα φάσκοντας ἐπιτηδεύειν, οὓς δὲ σὺ φῆς τὸν ἐγκαλοῦντα τῇ φιλοσοφίᾳ λέγειν ὡς παμπόνηροι οἱ πλείστοι τῶν ἰόντων ἐπ' αὐτήν, οἱ δὲ ἐπεικέστατοι ἄχρηστοι, καὶ ἐγὼ συνεχώρησα ἀληθὴ σε λέγειν. Aus all diesen Stellen, mit Ausnahme natürlich des ersten *φαίη ἄν τις*, geht nach meiner Meinung hervor, dass wir es hier mit Einwürfen zu thun haben, die Plato nicht sich selber machte, sondern die ihm in der That gemacht worden waren. Wenigstens scheint mir nur so namentlich ἐκείνον τὸν θαυμάζοντα verstanden werden zu müssen und auch die übrigen Wendungen, welche auch nicht ein einziges Mal potentiale Form zeigen. Dazu kommt noch ein zweiter Umstand. Dazwischen findet sich 489 B folgende Stelle: οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι

¹⁾ Zeller nimmt an, dass sich auf eine politische Schrift des Antisthenes die bekannten Worte Platos vom Schweinestaat bezögen (S. 278, 4). Das ist ein Irrtum; Plato ist an dieser Stelle nicht polemisch, denn er sagt ausdrücklich 372 E: ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις (d. i. die vorhin ὕων πόλις genannte) δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διελυγνόμεν, ὥσπερ ὕων τις.

ἄρχεσθαι ὑφ' αὐτοῦ, οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι, ἀλλ' ὁ τοῦτο κομψευσάμενος ἐφεύσατο, τὸ δὲ ἀληθὲς πέφυκεν, ἐάν τε πλούσιος ἐάν τε πένης κάμνῃ, ἀναγκαῖον εἶναι ἐπὶ ἱατρῶν θύρας ἰέναι καὶ πάντα τὸν ἄρχεσθαι δεόμενον ἐπὶ τὰς τοῦ ἄρχειν δυναμένου, οὗ τὸν ἄρχοντα δεῖσθαι τῶν ἀρχομένων ἄρχεσθαι, οὗ ἂν τῇ ἀληθείᾳ τι ὄφελος ᾖ.

Das Scholion zu dieser Stelle bezieht hierauf die allbekannte Geschichte, warum wohl die Weisen zu den Reichen gingen, diese aber nicht zu jenen: weil doch die Weisen wüssten, was ihnen fehlt, die Reichen es nicht wüssten. Diese Geschichte erzählt Diogenes Laertius¹⁾ von Aristipp, und auf ihn haben deshalb auch Schleiermacher und andere die Worte Platos bezogen. Zeller ist aber der Meinung²⁾, das sei zu Unrecht geschehen, eine Bezugnahme auf Aristipp verböte schon die Berücksichtigung von Aristoteles Rhet. II, 16, 1391a. 8, wo eine ähnliche Geschichte von Simonides erzählt wird. Die Worte lauten: ὁθεν καὶ τὸ Σιμωνίδου εἶρηται περὶ τῶν σοφῶν καὶ πλουσίων πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν Ἰέρωνος ἐρομένην πότερον γενέσθαι χρεῖττον πλούσιον ἢ σοφόν. πλούσιον εἰπεῖν τοὺς σοφοὺς γὰρ ἔφη ὅραν ἐπὶ ταῖς τῶν πλουσίων θύραις διατρίβοντας, καὶ τὸ οἶεσθαι ἀξίους εἶναι ἄρχειν. ἔχειν γὰρ οἴονται ὧν ἐνεκεν ἄρχειν ἀξίον. Eine Vergleichung dieser Geschichte mit der bei Diogenes berichteten zeigt mit Sicherheit, dass dieselbe in zwei Entwicklungsstufen vorliegt. Simonides hatte den Reichen den Vorzug gegeben, weil die Weisen ihnen kommen müssten, Aristipp verleiht der Sache erst eine Pointe, indem er hinzufügt, dessen ungeachtet wären die σοφοὶ besser daran, ὅτι οἱ μὲν ἴσασιν, ὧν δεόνται, οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν. Mir scheint die Aristippische Form bei Plato vorausgesetzt werden zu müssen, denn einmal war die Behauptung Platos von der Notwendigkeit der Philosophen als Herrscher die beste Gelegenheit zu einem solchen Witze, dann aber zeigen das vor allem die Worte ὁ τοῦτο κομψευσάμενος, die eben eine Witzelei voraussetzen, und es gewinnt dann auch Platos Satz ἐάν τε πλούσιος ἐάν τε πένης κάμνῃ mit Beziehung auf Aristipps ἴσασι ὧν δεόνται

¹⁾ II, 69.

²⁾ a. a. O. S. 312, 3.

eine feine, geistreiche Bedeutung. Dass übrigens auf Aristipp die Benennung „σοφός“ vorzüglich passt und dass er von Plato auch im Philebus so genannt wird, hat Zeller selbst bei anderer Gelegenheit dargethan¹⁾.

So bin ich der Ueberzeugung, dass die behandelte Partie des sechsten Buches einen Anhalt gewährt für die auch aus anderen Gründen wahrscheinliche spätere Ueberarbeitung des sechsten Buches. Ich fasse demnach die Resultate meiner Untersuchung dahin zusammen: das zweite bis sechste Buch der Republik bildet ein unzertrennliches Ganze, da die Definition der Gerechtigkeit am Schluss des vierten Buches auf das, was über sie hinausgeht, die im sechsten Buch behandelte Idee des Guten hinweist. Das zweite bis sechste Buch muss aber ursprünglich für sich gearbeitet sein, da es in dem Plane des Verfassers lag, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in demselben Staate zu finden und diesen Staat als den einzig erstrebenswerten zu Verwirklichung zu empfehlen. Gegen diese erste (oder wenn man das erste Buch besonders rechnet, zweite) Ausgabe werden sowohl von der Komödie (Ekklesiazusen) als auch von der Philosophie (Aristipp u. s. w.) Angriffe gerichtet, welche Plato nach dem Scheitern seiner sizilischen Hoffnungen zu einer Ueberarbeitung des Ganzen (die Spuren im Anfang des vierten und fünften und im sechsten Buch) und zur Erweiterung durch das achte und neunte Buch führten. In diesem Rahmen erklären sich ebenso alle Schwierigkeiten des Textes wie des Inhalts, ganz abgesehen von den Zeugnissen des Altertums, die man freilich, wenn man sie wörtlich nimmt, leicht entwerthen kann, in denen aber gewiss ein historischer Kern steckt.

¹⁾ a. a. O. S. 303, 1. Ebenso ist als Abwehr eines wirklichen, nicht eines etwa möglichen Angriffs die überaus zögernde Art des Anfangs vom fünften Buche zu erklären (vergl. Susemihl S. 300). Man muss Plato für unmännlich ängstlich halten, wenn er in solcher Weise gegen Schatten kämpfen soll. Auch hier ist die Annahme der Gegenwehr die einzig richtige Deutung; dazu vergl. man namentlich den Wortlaut von 454 A und 455 A und B (τὸν τὰ ἐναντία λέγοντα, τοῦ τὰ τοιαῦτα ἀντιλέγοντος).



eines
fünfte
unmär
kämpf
Deutu
und F

TIFFEN® Gray Scale



A	1	2	3	4	5	6	M	8	9	10	11	12	13	14	15	B	17	18	19
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	---	----	----	----

... eines wirklichen, nicht
... Art des Anfangs vom
...). Man muss Plato für
... Weise gegen Schatten
... wehr die einzig richtige
... t von 454 A und 455 A
... (γονος).



