

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.

Historisk-filologiske Meddelelser. **XXVI**, 1.

PLATONS EPINOMIS

VON

HANS RÆDER



KØBENHAVN

EJNAR MUNKSGAARDS FORLAG

1938

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab udgiver følgende
Publikationer:

Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskabernes
Selskabs Virksomhed,
Historisk-filologiske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Archæologisk-kunsthistoriske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser,
Skrifter, historisk og filosofisk Afdeling,
Skrifter, naturvidenskabelig og matematisk Afdeling.

Selskabets Kommissionær er *Ejnar Munksgaards Forlag*,
Nørregade 6, København.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXVI**, 1.

PLATONS EPINOMIS

VON

HANS RÆDER



KØBENHAVN

EJNAR MUNKSGAARDS FORLAG

1938

Printed in Denmark.
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

I

Unter den Dialogen, die uns als Werke PLATONS überliefert sind, gibt es einen, der von den Forschern besonders vernachlässigt worden ist, den Anhang der *Gesetze*, die *Epinomis*. Das kommt daher, dass dieser Dialog von den namhaftesten Gelehrten, namentlich in Deutschland, für unecht gehalten wird. Man behauptet nicht nur, er könne unmöglich aus Platons Feder geflossen sein, sondern man weiss auch den Namen seines Verfassers zu nennen; der Verfasser sei ein Schüler Platons, PHILIPPOS aus Opus. Ohne auch dem leisesten Zweifel Raum zu geben, bezeichnen z. B. BERGK, ZELLER, HEINZE, DIELS, BLASS, HEATH, EVA SACHS, v. WILAMOWITZ, RITTER, JAEGER und HEIBERG den Philippos als Verfasser der *Epinomis*¹. Und wenn man in der *Bibliotheca philologica classica* über die Literatur zur *Epinomis* Auskunft suchen will, kann es vorkommen, dass man sie nicht unter dem Namen Platons, sondern unter dem des Philippos findet.

¹ TH. BERGK, *Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie* (1883) S. 43; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (1889) ⁴II 1, S. 978; R. HEINZE, *Xenokrates* (1892) S. 29, 68 u. 92; H. DIELS, *Elementum* (1899) S. 22; F. BLASS im Sammelwerk *Apophoreton* (1903) S. 54 u. 62; TH. HEATH, *Aristarchus of Samos* (1913) S. 186; EVA SACHS, *Die fünf platonischen Körper (Philologische Untersuchungen* 24, 1917) passim; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon* (1919) I, S. 647; C. RITTER, *Platon* (1923) II, S. 363¹ u. 375 (weniger bestimmt jedoch I, S. 279); W. JAEGER, *Aristoteles* (1923) S. 134, 140 u. 146; J. L. HEIBERG, *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum* (1925) S. 11.

Diese weit verbreitete Annahme gründet sich ausschliesslich auf eine Notiz bei DIOGENES LAERTIOS: »Einige sagen, dass Philippos der Opuntier seine (des Platon) *Gesetze*, die auf Wachstafeln geschrieben waren, umgeschrieben (abgeschrieben) habe; von diesem, sagen sie, sei auch die *Epinomis*«¹. Es handelt sich also um eine unverbürgte Behauptung², die überdies eine ganz unbestimmte Form trägt; dass auch die *Epinomis* von Philippos sei, scheint am natürlichsten in dem Sinne verstanden zu werden müssen, dass Philippos bei der *Epinomis* dieselbe Rolle gespielt habe als bei den *Gesetzen*³. Gewöhnlich versteht man aber die Worte des Diogenes Laertios in demselben Sinne wie Suidas (oder dessen Gewährsmann), der von einem Philosophen berichtet, der die *Gesetze* Platons in zwölf Bücher geteilt hat und das dreizehnte selbst hinzugefügt haben soll⁴. Die Grundlage der ganzen Theorie über die Autorschaft des Philippos ist aber ausschliesslich jene Stelle bei Diogenes Laertios, die man nur unter Einwirkung der Suidasstelle in dem Sinne interpretiert hat, als ob Philippos, nachdem

¹ DIOGENES LAERTIOS III 37: *ἔτιοι τέ φασιν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπουντίος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηροῖν. τούτων δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασιν εἶναι.* Die Vermutung Bergks (S. 44), der Ausdruck *ἐν κηροῖν* sei aus der Bildhauertechnik herübergenommen und bezeichne die Überziehung des Modells mit Wachs, die die Konsequenz mit sich führen würde, dass die *Epinomis* seitens des Verfassers vollständig abgeschlossen wäre, hat keinen Beifall gefunden.

² »Einige sagen« auch, dass der *Zweite Alkibiades* ein Werk des Xenophon sei (ATHENAIOS, *Deipnosophistai* XI 114 (506 C)), was doch niemand glaubt.

³ So schon G. GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates* (Ausgabe 1888) I, S. 299.

⁴ SUIDAS s. v. *Φιλόσοφος*, wo die Anfangsworte des Artikels mit dem Namen des Philosophen ausgefallen zu sein scheinen. NIKOMACHOS, *Introductio arithmeticae* (ed. R. Hoche, 1866) I 3, 5, bezeichnet ebenfalls die *Epinomis* als das dreizehnte Buch der *Gesetze*, nennt aber Platon als den Verfasser.

er die *Gesetze* Platons veröffentlicht hatte, die *Epinomis* selbst verfasst und seinem Lehrer in die Schuhe geschoben hätte. Man muss unbedingt dem neuesten Übersetzer der *Epinomis*, J. HARWARD, darin recht geben, dass kaum jemand mit so schwacher Begründung als Autor einer Schrift von einiger Bedeutung anerkannt worden ist, wie Philippos von Opus¹.

Die schon lange herrschende Annahme, Philippos habe in der Tat die *Epinomis* eigenmächtig an die von ihm herausgegebenen *Gesetze* Platons hinzugefügt, hat jedoch auch Widerspruch gefunden. Nachdem TH. GOMPERZ ausgesprochen hatte, Platons Vertrauensmann hätte dadurch das Vertrauen seines Lehrers gröblich getäuscht, und nachdem ich die *Epinomis* mit den anderen Dialogen Platons zusammen als eine echt platonische Schrift analysiert hatte, haben u. a. BURNET, TAYLOR, PRAECHTER und STENZEL deren Echtheit angenommen oder verteidigt, während SCHMID und ROBIN sich weniger bestimmt über die Frage ausgesprochen haben².

Der platonische Ursprung der *Epinomis*, der im Altertum von ARISTOPHANES dem Byzantier, von THRASYLLOS und von CICERO bezeugt wurde³, wäre jedoch kaum bezweifelt

¹ *The Epinomis of Plato*, translated by J. HARWARD (Oxford 1928) S. 26: »Yet few books have been condemned on grounds so slender; and perhaps no one has received general recognition as author of a work of any importance on evidence so slight as that on which the *Epinomis* has been assigned to Philippos of Opus.«

² TH. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1902) II, S. 563 f.; H. RÆDER, *Platons philosophische Entwicklung* (1905) S. 413 ff. (vgl. auch H. REUTHER, *De Epinomide Platonica*, Diss. Leipzig 1907); J. BURNET, *Greek philosophy* (1914) S. 322 f.; A. E. TAYLOR, *Plato, the man and his work* (1926) S. 14 u. 497 f.; K. PRAECHTER (1920) bei UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* ¹¹I, S. 336; J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (1924) S. 89 ff.; W. SCHMID bei CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur* (1912) ⁶I, S. 706; L. ROBIN, *Platon* (1935) S. 31.

³ ARISTOPHANES und THRASYLLOS bei DIOGENES LAERTIOS III 56—62. Diese Zeugnisse sind freilich nicht entscheidend. CICERO, *De oratore*, III

worden, wenn nicht die Notiz des Diogenes Laertios durch die innere Beschaffenheit des Dialogs eine gewisse Bestätigung gefunden hätte. Im Altertum soll zuerst PROKLOS die Unechtheit der *Epinomis* behauptet haben, und zwar aus zwei Gründen: erstens sei es unglaublich, dass Platon, nachdem es ihm nicht vergönnt worden wäre, die *Gesetze* fertig zu korrigieren, die *Epinomis* als Anhang dazu habe schreiben können; zweitens bestehe ein Widerspruch zwischen der *Epinomis* und den anderen Dialogen, weil in diesen (d. h. im *Timaios* 36 C) gelehrt werde, die Planeten bewegen sich von rechts nach links, in der *Epinomis* (987 B) dagegen umgekehrt¹. Auf diese Einwände werden wir unten zurückkommen.

Neue Beweisgründe für die Unechtheit der *Epinomis* wurden herbeigeführt vom Abbé SALLIER (1722). Dieser behauptete, weil Platon in den *Gesetzen* das Thema erschöpft hätte, sei die *Epinomis* überflüssig; aus blosser Eitelkeit hätte der Verfasser diesen Dialog geschrieben, in der Hoffnung eines Tages mit dem berühmten Schriftsteller verwechselt zu werden. Sallier vermisst in der *Epinomis* den Reiz und die Klarheit des platonischen Stiles und findet einen Beweis für die Unechtheit dieses Dialogs darin, dass die Gedanken, die Platon in anderen Dialogen zerstreut vorgetragen hatte, hier massenhaft vereinigt erscheinen².

21 zitiert *Epin.* 991 E (»illa Platonis . . . vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri«).

¹ Nach OLYMPIODOROS in den sogenannten *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας* Kap. 25 (in Hermanns Platonausgabe VI, S. 218). Von Philippos ist hier keine Rede, obgleich im vorhergehenden Kapitel von seiner Tätigkeit als Herausgeber der *Gesetze* berichtet wird. In seinem Kommentar zu Platons *Staat* (II, S. 134 Kroll) bezeichnet Proklos beiläufig die *Epinomis* als »durch und durch unecht« (*νοθείας μεστή*).

² *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres V*

Als im 19. Jahrhundert der gewaltige Ansturm gegen die platonischen Dialoge, von denen nur die wenigsten sich vom Verdacht frei hielten, seinen Anfang nahm, war es nur natürlich, dass auch die Echtheit der *Epinomis* angezweifelt wurde. Es verhält sich nun so, dass der Kritiker, der zuerst einen durchgreifenden Angriff auf die Echtheit vieler platonischer Dialoge unternahm, FR. AST, fast ebenso schwere Bedenken gegen die Echtheit der *Gesetze* äusserte wie gegen die der *Epinomis*¹. Dass Platon die *Gesetze* verfasst haben sollte, findet Ast aus dem Grunde ausgeschlossen, weil sie in vielen Punkten mit dem *Staate* in Widerstreit stehen, und auch die Sprache scheint ihm ganz unplatonisch zu sein. Die Sprache der *Gesetze* zeigt nach ihm »einen schwerfälligen und gleichsam stumpfen Geist, Ernsthaftigkeit und steife Feierlichkeit . . . die von einer gewissen ethischen Beschränktheit zeugt . . . Der Vortrag ist . . . dunkel, verworren und schwerfällig . . . Der Kenner des ächten Platon braucht nur Eine Seite in den *Gesetzen* zu lesen, um sich zu überzeugen, dass er einen maskierten Platon vor sich hat.« — Über die *Epinomis* spricht Ast sich natürlich viel kürzer aus: wenn die *Gesetze* unecht sind, muss dasselbe selbstverständlich auch von der *Epinomis* gelten. Ast bemerkt hierüber: »Der Vortrag ist noch schwerfälliger und dunkler«, und weist einige Widersprüche mit dem *Staate* und dem *Timaios* nach; er meint, der Verfasser hätte die Absicht gehabt, die *Gesetze* zu ergänzen, ebenso wie der Verfasser

(1729) S. 98—103. Ich führe namentlich an (S. 101—102): »L'Auteur se démasque par la continuelle & puérile attention qu'il a de faire revenir en foule, les mêmes idées que Platon a répandues dans ses différents ouvrages. . . . Vouloir rassembler dans un même livre les différentes beautés qui brillent dans tous les écrits de ce Philosophe . . . c'est les déplacer, c'est montrer qu'on n'est qu'un plagiaire.«

¹ FR. AST, *Platons Leben und Schriften* (1816) S. 384 ff.

der *Gesetze* die *Politeia* durch die *Gesetze* zu ergänzen suchte¹.

Ebenso meinte E. ZELLER in einer Jugendarbeit die Unechtheit der *Gesetze* beweisen zu können. Obgleich er bald von dieser Ansicht abkam, lohnt es sich doch bei seinen Beweisgründen kurz zu verweilen, weil dieselben später auch gegen die Echtheit der *Epinomis* geltend gemacht sind². Zeller führt eine Reihe von Wörtern an, die nur in den *Gesetzen* und in keiner anderen platonischen Schrift vorkommen. Er tadelt die Manier des Verfassers, seinen Stil mit rhetorischem oder poetischem Schmuck auszustatten, den öfters vorkommenden geschraubten Ausdruck, die Härte in der Wortverbindung, die Brachylogie sowie den Pleonasmus, die unnatürliche Wortstellung, die Symmetrie des Satzbaues, die Anakoluthien, die schleppende und verwickelte Darstellung u. s. w. Einerseits beanstandet er die Widersprüche der *Gesetze* gegen den *Staat*, andererseits meint er in jener Schrift Nachahmungen platonischer Stellen nachweisen zu können; einige Stellen scheinen ihm Auszüge aus dem *Staate* zu sein. Natürlich sprach Zeller dann auch die *Epinomis* dem Platon ab³. Schon in der ersten Ausgabe seiner *Philosophie der Griechen* (1846) nahm er aber sein Verdammungsurteil über die *Gesetze* zurück; aber die *Epinomis* wollte er nicht als platonisch anerkennen. Diese Ansicht hat er immer aufrechterhalten: als Züge, die die *Gesetze* charakterisieren, hebt er zwar hervor den »Dogmatismus, die Abnahme der dialektischen Kraft und Beweglichkeit, die Anlehnung an den Pythagoreismus, die Vorliebe für mathematische Symbolik«⁴; aber diese Züge kennzeichnen

¹ AST S. 395.

² E. ZELLER, *Platonische Studien* (1839).

³ S. 135 ff.

⁴ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* ⁴II 1, S. 951.

in der Tat auch die *Epinomis*, deren Unechtheit er nach wie vor behauptete. Obgleich Zeller also fortwährend an der Annahme festhielt, die *Epinomis* sei ein Werk des Philippos, räumte er doch unumwunden ein, deren Verfasser sei ein »wirklicher Platoniker« gewesen¹.

Es gibt jedoch Kritiker, die auch nicht soviel haben zugeben wollen. STALLBAUM fand in der *Epinomis* nicht allein Widersprüche gegen echt platonische Dialoge, sondern auch Spuren stoischer Philosophie, und meinte deshalb, der Dialog könnte erst in der Alexandrinerzeit entstanden sein; er verwarf also den Bericht über die Tätigkeit des Opuntiers Philippos². Er hat aber wenig Zustimmung gefunden. Heutzutage herrscht, wie schon oben bemerkt, über den Verfasser der *Epinomis* eine starke Uneinigkeit. Obgleich in den letzten Jahren die Verteidiger der Echtheit an Zahl zugenommen zu haben scheinen, hat doch auch die herkömmliche Ansicht, die *Epinomis* sei ein Werk des Philippos oder doch jedenfalls nicht von Platon, energische Verfechter gefunden. Die Argumente, die gegen die Echtheit ins Feld geführt werden, beziehen sich sowohl auf die Sprache als auf den Inhalt, und in beiden Beziehungen sind sie doppelter Art: bald wird behauptet, es bestehe zwischen der *Epinomis* und den echten Schriften Platons ein nicht auszugleichender Widerspruch; bald heisst es umgekehrt, es kommen in der *Epinomis* Stellen vor, die Stellen echt platonischer Dialoge so ähnlich sind, dass die Übereinstimmung nur durch bewusste Nachahmung zu erklären sei.

II

Zweifel an der Echtheit vieler der unter Platons Namen überlieferten Dialoge sind im 19. Jahrhundert häufig erhoben

¹ S. 1040.

² G. STALLBAUM in der Ausgabe der *Epinomis* (1860) S. 441 ff.

worden; es genügt an die Namen AST, SOCHER und SCHAAR-SCHMIDT zu erinnern. Das Verdammungsurteil, das Ast über die *Gesetze* ausgesprochen hatte, wurde zwar von den beiden anderen Kritikern für unberechtigt gehalten, aber andere Dialoge, z. B. der *Sophistes*, der *Politikos* und der *Parmenides*, wurden von denselben aus ähnlichen Gründen verworfen. Die Rehabilitation dieser Dialoge wurde von CAMPBELL angefangen, und zwar zunächst durch ein Studium ihrer sprachlichen Form¹. Es zeigte sich dadurch, dass in formeller Beziehung eine nahe Verwandtschaft namentlich des *Sophistes* und des *Politikos* mit den *Gesetzen* besteht, und auch andere Dialoge wurden unter diese Verwandtschaft hineinbezogen. Eine Betrachtung des philosophischen Inhalts führte nachher zu ähnlichen Ergebnissen, und es ergab sich schliesslich, dass man eine ganze Reihe Dialoge aussondern kann, die füglich als Altersdialoge bezeichnet werden können, die von den Werken der Blütezeit ein so stark abweichendes Gepräge tragen, dass man zu der Annahme gedrängt wird, es habe irgendwann in Platons Denkweise ein Bruch stattgefunden². Wenn man also die Frage zu beantworten sucht, ob die *Epinomis* als ein echtes Werk Platons gelten darf, muss man sie mit diesen Altersdialogen, nicht mit Platons älteren Arbeiten vergleichen.

Die zahlreichen Gelehrten, die zu dem Zweck, die Echtheit und die Zeitfolge platonischer Dialoge zu bestimmen, deren Sprache und Stil einem minutiösen Studium unterzogen haben, haben leider meistens die *Epinomis* ausser Betracht gelassen, weil ihnen dieser Dialog von vornherein als entschieden unecht galt. Ausnahmsweise hat jedoch C. RITTER, nachdem er durch eine sorgfältige Untersuchung

¹ L. CAMPBELL, *The Sophistes and Politicus of Plato* (1867) S. XXIV ff.

² Vgl. C. J. DE VOGEL, *Een keerpunt in Plato's denken* (1936).

vieler sprachlichen Eigentümlichkeiten die Zeitfolge der meisten echten Dialoge bestimmt hatte, dieselbe Methode auch auf die Dialoge angewandt, deren Unechtheit ihm als wahrscheinlich oder gar ausgemacht vorkam. Für die *Epinomis*, deren Unechtheit ihm aus sachlichen Gründen entschieden feststand, zeigte es sich, dass ihre sprachliche Übereinstimmung mit den *Gesetzen* so genau ist, dass aus sprachlichen Gründen die Unechtheit unmöglich bewiesen werden konnte. Obgleich unleugbar in der *Epinomis* Wörter und Wortverbindungen vorkommen, die in keinem anderen platonischen Dialog sich finden, räumte Ritter jedoch ein, dass »der Verfasser dieser Schrift durch gründliche Beschäftigung mit den *Leges* deren Ausdrucksweise sich fast vollständig zu eigen gemacht hatte«¹. Später, nachdem Ritter die Erfahrung gemacht hatte, dass die Unechtheit der *Epinomis* nicht für alle Forscher so unbedingt feststand, hat er einige Wörter hervorgehoben, die in diesem Dialog vorkommen, während sie allen anderen platonischen Dialogen fremd sind, nämlich »πάρεξ anstatt ἄνευ oder dem von dem alten Platon bevorzugten χωρίς, τὸ ἐπίπταν und λήξεσθαι, das zweimalige ἐπίκλησις, παρασφάλλειςθαι, στερεμνιος, καθαρσιότης, ἐγκαθορᾶν, πάγιος, πόλος, πόρος, διαπορεία in doppelter Bedeutung, das wiederholte προστυχής, das intransitive σημαίνειν, die Einförmigkeit im Gebrauch von τὸ παρόπαν«. Auch machte er darauf aufmerksam, dass die Verbindung τῶ ὄντι, die in Platons Altersdialogen fast ausnahmslos durch ὄντως verdrängt wird, in der *Epinomis* einmal vorkommt². Hierzu ist zu bemerken, dass das Vorkommen einiger Wörter,

¹ C. RITTER, *Untersuchungen über Plato* (1888) S. 91—93.

² C. RITTER im *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 220 (1929), S. 58. — Über den Gebrauch von τῶ ὄντι und ὄντως bei Platon handelt M. SCHANZ im *Hermes* 21 (1886), S. 439 ff.

die aus anderen Dialogen nicht belegt werden können, durchaus nichts beweist. Von solchen Wörtern wird man in den *Gesetzen* einige Tausende nachweisen können¹. Und was das vereinzelt $\tau\tilde{\omega}$ $\delta\upsilon\tau\iota$ betrifft, findet man ebenfalls im *Sophistes* diese Verbindung, die sonst dort vermieden wird, einmal neben 21 $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma$.

Eine stilistische Übereinstimmung der *Epinomis* mit den Altersdialogen Platons lässt sich in mehreren Beziehungen nachweisen. Schon längst hat W. JANELL nachgewiesen, dass man in diesen Dialogen ein deutliches Bestreben wahrnehmen kann, die Hiäte zu meiden². Auf die *Epinomis* nahm er aber keine Rücksicht. Später, als ich den Stil der platonischen *Briefe* auf dieses Bestreben hin zu untersuchen unternahm, dehnte ich meine Untersuchungen auch auf die *Epinomis* aus³. Es zeigte sich, dass in diesem Dialog die Hiäte sogar stärker gemieden werden als in den *Gesetzen*, wenn auch lange nicht so stark wie in den übrigen Altersdialogen.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit den von Platon in den Altersdialogen bevorzugten rhythmischen Satzschlüssen. Dass Platon in eben denselben Dialogen, wo er die Hiäte zu meiden strebt, gewisse rhythmische Satzschlüsse bevorzugt und andere meidet, während die älteren Dialoge sich in dieser Beziehung ganz anders verhalten, bewies zuerst W. KALUSCHA⁴. Aber leider nahm auch er auf die *Epinomis*

¹ Ich habe sie freilich nicht gezählt; nur habe ich nachgezählt, dass in AST's *Lexicon Platonicum* allein unter dem Anfangsbuchstaben *A* beinahe 200 Wörter aufgenommen sind, die ausschliesslich in den *Gesetzen* vorkommen.

² W. JANELL in den *Jahrbüchern für klassische Philologie* Suppl. 26 (1901), S. 263 ff.

³ *Rheinisches Museum für Philologie* N. F. 61 (1906), S. 442 f. — Die von mir gefundenen Zahlen hat H. REUTHER, *De Epinomide Platonica* (1907), S. 25, ein wenig korrigiert.

⁴ W. KALUSCHA in den *Wiener Studien* 26 (1904), S. 190 ff.

keine Rücksicht. Das tat aber L. BILLIG, der zu dem Resultat gelangte, dass sowohl in den *Gesetzen* als in der *Epinomis* die vorherrschenden Satzschlüsse etwa 80 % aus sämtlichen Satzschlüssen ausmachen, während z. B. im *Politikos* und im *Philebos* die Zahlen etwas niedriger liegen, und in Dialogen früherer Zeit eine Bevorzugung der in jenen vorherrschenden Satzschlüsse nicht vorhanden ist¹.

Aus dem Bestreben Platons, die Hiäte zu meiden und seinem Stil einen bestimmten rhythmischen Charakter zu verleihen, lassen sich nun viele andere stilistische Eigentümlichkeiten erklären, nicht allein im Gebrauch einzelner Wörter (z. B. *καθάπερ* für *ὡσπερ*) oder Wortformen (z. B. der ionischen Dative auf *-οισι* oder *-αισι*), sondern auch in der geschraubten Wortstellung und verwickelten Ausdrucksweise, die für die Altersdialoge Platons und auch für die *Epinomis* so überaus charakteristisch sind. Aber die stilistische Ähnlichkeit der *Epinomis* mit jenen Dialogen ist von einer solchen Art, dass viele Kritiker eben darin einen Beweis dafür gefunden zu haben meinen, dass der umstrittene Dialog das Werk eines gescheiterten Nachahmers sei.

In neuerer Zeit hat FR. MÜLLER in einer Dissertation einen umfassenden Angriff auf die Echtheit der *Epinomis* gerichtet². Seine Hauptargumente sind sprachlicher Art, aber

¹ L. BILLIG im *Journal of Philology* 35 (1920), S. 225 ff. — Dieser Gelehrte dehnte auch seine Untersuchungen auf die wichtigsten der platonischen *Briefe* aus, und es zeigte sich, dass die meisten unter diesen dieselben Regeln befolgen wie die Altersdialoge — nur nicht der dreizehnte, der eben auch in einer früheren Zeit geschrieben sein will und auch die Hiäte nicht meidet. Auffallend ist es, dass Kaluscha und Billig, obgleich sie in ihren Methoden stark voneinander abweichen, doch darüber einig sind, dass der *Timaios* und der *Kritias*, was die Rhythmik betrifft, von den *Gesetzen* bedeutend weiter entfernt sind als der *Sophistes*, der *Politikos* und der *Philebos*. Für die Chronologie der Altersdialoge sind diese Untersuchungen nicht ohne Bedeutung.

² FR. MÜLLER, *Stilistische Untersuchung der Epinomis des Philippos von Opus* (1927).

daneben hat er auch an vereinzelt Stellen den Inhalt des Dialogs berücksichtigt. Sein Angriff ist von TAYLOR zurückgewiesen worden¹; nachher hat aber W. THEILER in einer Rezension die Argumente Müllers wiederholt und vertieft². Es lohnt sich nicht, alle Stellen, die von diesen Gelehrten angeführt worden sind, hier zu besprechen; es wird genügen, einige typische Beispiele hervorzuheben.

Müller führt (S. 9 ff.) mehrere in der *Epinomis* vorkommende Wörter an, die »unplatonisch« zu sein scheinen. In den *Gesetzen* (782 B) war von der Zeit die Rede, als Tiere und Menschen gegenseitig einander verzehrten; dieses wird durch den Ausdruck ἀλλήλων ἐδωδή bezeichnet, wofür der Verfasser der *Epinomis* (975 A) das Wort ἀλλήλοφαγία gebildet hat. Da nun Platon, wie die Stelle der *Gesetze* lehrt, Zusammensetzungen mit ἀλλήλο- meidet, meint Müller, die *Epinomis* könne nicht von Platon verfasst sein. Dass Platon anderswo (*Protagoras* 321 A) sich nicht scheut, sich des Wortes ἀλλήλοφθορία zu bedienen, bekümmert ihn nicht. — In den *Gesetzen* wurde gelehrt, die Götter seien der Art, dass sie sich nicht durch die Gebete der Menschen verleiten lassen, dem Unrecht zum Siege zu verhelfen. Dieses wurde durch das Wort ἀπαράτητοι ausgedrückt, ein Wort, das nur an dieser einen Stelle (907 B) bei Platon vorkommt. In der *Epinomis* (980 D) werden die Götter als ἀπαράμυθοι bezeichnet — ebenfalls ein bei Platon sonst nicht vorkommendes Wort. Nun findet man an zwei Stellen der *Gesetze* (885 B und 888 C) als Bezeichnung für die entgegengesetzte Eigenschaft das Wort ἐδπαράμυθοι, aber an beiden Stellen

¹ A. E. TAYLOR, *Plato and the authorship of the "Epinomis"* in *The Proceedings of the British Academy* 15 (1929), S. 235 ff. — Vgl. auch E. DES PLACES in der *Revue des études grecques* 44 (1931), S. 153 ff.

² W. THEILER im *Gnomon* 7 (1931), S. 337 ff.

mit dem Zusatz von Dativen, die dasjenige (Opfer und Gebet) bezeichnen sollen, wodurch die Götter sich verleiten lassen sollten. Nun meint Müller, Platon hätte unmöglich ἀπαρμύθητοι schreiben können, ohne dem Worte solche Dative beizufügen; dass das entsprechende Adverbium ἀπαρμύθητως ohne solchen Zusatz einmal in den *Gesetzen* (731 D) vorkommt, bekümmert ihn nicht, weil es »nur gebraucht wird, wenn es sich um Beziehungen der Menschen untereinander handelt«. — Man kann getrost behaupten, wenn in der *Epinomis* derselbe Ausdruck gebraucht wäre wie in den *Gesetzen*, hätte dieses den Beweis geliefert, der Verfasser jenes Dialogs habe Platons Sprachgebrauch in unselbständiger Weise nachgeahmt¹.

Die Beweisgründe, die gegen die Echtheit der *Epinomis* angeführt werden, sind nun nicht allein aus dem Gebrauch einzelner Wörter hergeholt, sondern auch der ganze Satzbau des Dialogs hat zu vielen Bedenken Veranlassung gegeben. Es wird allgemein anerkannt, was schon AST für die *Gesetze* erwiesen hat, dass der Stil der Altersdialoge Platons sich durch viele Absonderlichkeiten, namentlich durch einen schwerfälligen und verwickelten Satzbau, auszeichnet. Eben dasselbe gilt von der *Epinomis*, aber — so sagt man — die Eigentümlichkeiten des platonischen Altersstiles werden in diesem Dialog so kräftig übertrieben, dass ihr Vorkommen nur dadurch zu erklären ist, dass der Verfasser sich mit vollem Bewusstsein, aber in ungeschickter Weise, bemüht hat, den platonischen Stil nachzuahmen. »Kaum einen Satz gibt es in der Schrift, der nicht einen Anstoss bietet und —

¹ Im sechsten platonischen *Brief* 323 D kommt das Wort ἔμυσος vor. In einer Anmerkung zu seiner Übersetzung dieser Stelle bemerkt WIEGAND (1859): »Das Beiwort ἔμυσος ist auch ein bei Platon oft vorkommendes Wort, deshalb haben auch seine Nachahmer nicht verfehlt dasselbe möglichst oft anzubringen.«

nicht zugleich Anlehnung an Platos Vorbild verrät. Diese seltsame Verkoppelung von Platomässigem und Platonwidrigem führt auf einen Nachahmer¹. Platons Altersstil zeichnet sich z. B. durch eine »Intensivierung des Ausdrucks, der Ausdrucksmittel« aus; diese Eigentümlichkeit, heisst es, wird in der *Epinomis* übertrieben in der Weise, »dass in der *Epinomis* ein Mass von intensivierenden Ausdrücken enthalten ist, das über das platonische hinausgeht². Beispielsweise findet man in der *Epinomis* Ausdrücke wie *ὅστις νοῦν κέκτηται καὶ τὸν βραχύτατον* (985 C) und *ἐξ ἀπάσης ἀνάγκης* (982 A), während man aus den *Gesetzen* nur Ausdrücke wie *ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν μετῆ* (737 B) oder *ὅσοι καὶ σμικρὸν νοῦ κέκτηνται* (887 E) oder *ἐκ πολλῆς ἀνάγκης* (920 B) belegen kann. Es fällt schwer einzusehen, dass das Mass der »Intensivierung« in den angeführten Ausdrücken der *Epinomis* soviel grösser ist als in denen der *Gesetze*, dass nicht beide Werke desselben Verfassers sein können. Ebenso wenig bietet ein »intensivierender« Ausdruck wie *τὸν ἀληθέστατα σοφώτατον* (992 B) einen Grund zur Verdächtigung, wenn man bedenkt, dass Platon in den *Gesetzen* (908 A) *ὡς ὅτι μάλιστα ἀγχιώτατος* geschrieben hat.

Es wird ferner behauptet, der Verfasser der *Epinomis* gehe noch weiter als Platon in dem Bestreben, technische Ausdrücke zu meiden³. Es lässt sich in der Tat nicht leugnen, dass die körperlichen »Elemente« nicht durch den technischen Ausdruck *στοιχεῖα*, sondern als *στερεὰ σώματα* bezeichnet werden (981 B). Aber das stimmt gerade mit Platons Sprachgebrauch; im *Timaios* (48 B) wird geradezu geleugnet, die

¹ THEILER S. 346.

² MÜLLER S. 29—34.

³ MÜLLER S. 34 f. — Diese Behauptung streitet in der Tat gegen das, was vorher über die *ἀλλήλοσφαιρία* bemerkt war.

Elemente seien *στοιχεῖα*, ein Name, der nur den Dreiecken zukomme, aus denen die Elemente zusammengesetzt sind. Die Bezeichnung *στοιχεῖα* für die Elemente kommt dagegen bei Aristoteles und den Späteren vor. »Nur ein ganz orthodoxer Jünger, Philippos von Opus, enthält sich ängstlich des verpönten Wortes und verwendet andere akademische Ausdrücke«¹. Der »Philippos« ist in der Tat ein so orthodoxer Jünger, dass man ihn von seinem Lehrer kaum unterscheiden kann!

Gleich die Anfangsworte der *Epinomis* (973 A) sind verdächtig, besonders wenn man sie mit ihrem »Vorbild«, *Sophistes* 216 A, vergleicht. Während wir nämlich hier lesen: *κατὰ τὴν χθρὲς ὁμολογίαν ἕχομεν*, heisst es in der *Epinomis*: *πρὸς μὲν τὸ τῆς ὁμολογίας ἕχομεν*. Bedenken erregt zuerst die unnötige Umschreibung *τὸ τῆς ὁμολογίας*, und solche sind eben in der *Epinomis* sehr häufig. Theiler beklagt sich über »die Zahl der hellenistisch anmutenden Neutrumsumschreibungen, die Platon mehr zurückhaltend verwendet« und führt aus der *Epinomis* acht Beispiele von denselben an, während er aus den *Gesetzen* nur zwei anzuführen weiss². Als Beweis für die Unechtheit der *Epinomis* ist diese Beobachtung ohne Wert; die Ausdrucksweise streitet nicht gegen Platons Sprachgebrauch, und darin, dass er zu einem bestimmten Zeitpunkt für eine solche Redewendung eine gewisse Vorliebe gewonnen hat, liegt gar nichts unnatürliches³. Bedenken erregt in demselben Satz auch das *μὲν*, nach dem kein Gegensatz folgt; ein solches *μὲν solitarium* ist in

¹ H. DIELS, *Elementum* (1899) S. 22.

² THEILER S. 343. Wenn dieser Sprachgebrauch »hellenistisch« ist, könnte man ihn wohl nicht einmal dem Philippos zutrauen.

³ MADVIG, *Adversaria critica* I, S. 402, bemerkt, dass im Dialog *Charmides* gegen Platons Gewohnheit die Verbindung *εἰ ὅτι μάλιστα* siebenmal vorkommt, und findet hierin mit Unrecht einen Beweis für die Unechtheit dieses Dialogs.

der *Epinomis* sehr häufig¹. Dass dieses aber auch in anderen Dialogen nicht ungewöhnlich ist, lehrt schon ein Blick in Asts *Lexicon Platonicum*, wo man auch Beispiele dafür findet, dass ein *μέν* und ein *δέ* nicht beide den Wörtern nachgestellt sind, die einander entgegengesetzt werden. Was »unplatonisch« ist, scheint also nur die Eigentümlichkeit zu sein, dass ein solches *μέν* in einer Parenthese steht, wie z. B. 977 D: *καίτοι μέγα μὲν καὶ τοῦτο*. Aber *Ges.* 742 E stehen die Worte *τοῦτο μὲν οὖν βούλοισ' ἔν* in einer Parenthese. Soviel muss jedoch eingestanden werden, dass es Stellen gibt, wo die Korrespondenz ungenau ist. Besonders auffallend ist die Stelle 976 A: *ἦν δὲ καλοῦσι μὲν ἰατροκίην, βοήθεια δὲ πού καὶ αὔτη*, wo das *μέν* in dem Relativsatz, und das *δέ* im Hauptsatz steht. Das ist, wenn nicht »ganz verrückt«², so doch jedenfalls eine Anakoluthie; aber solche findet man ja bei Platon sehr häufig, und besonders in den Altersdialogen³.

Eine eigene Art Anakoluthien sind die sogenannten *Hyperbata*, eine Umstellung der Wörter, wodurch zusammengehörendes getrennt wird. Solche sind in der *Epinomis* sehr häufig, z. B. 975 A: *ἄλλοις ἀγῶν πρόκειται τοῦ δοκεῖν ὡς ἄριστον ἄνδρα συμβῆναι γινόμενον ἔν*, wo die Stellung des *ἔν* auffällt⁴. Aber in den *Gesetzen* findet man ebenfalls eine grosse Menge *Hyperbata*, von denen nur eine hier angeführt werden soll. Es handelt sich (824 A) um eine Art von Jagd, die als eine solche beschrieben wird, wo die Jäger ihre Arbeit ruhen lassen und mittelst Netze und Fallen, nicht durch die Überlegenheit einer arbeitsfrohen Seele, die wilde Kraft

¹ Beispiele bei THEILER S. 344.

² THEILER S. 345.

³ LUISE REINHARD, *Die Anakoluthie bei Platon (Philologische Untersuchungen 25, 1920)*, nimmt auf die *Epinomis* keine Rücksicht.

⁴ THEILER S. 344.

der Tiere überwältigen. Dieses wird durch die Worte ausgedrückt: ἡ τῶν διαπαύματα πόνων ἔχουσα ἄρξυσίν τε καὶ πάγαις ἀλλ' οὐ φιλοπόνου ψυχῆς νίκῃ χειροῦμένων τὴν ἄρξιον τῶν θηρίων ῥώμην, wo τῶν nicht mit πόνων, was schon recht auffallend wäre, sondern mit χειροῦμένων zu verbinden ist¹. Als Gegensatz zu dieser Jagd wird dann die Jagd beschrieben, wo »vierfüssige Tiere mit Pferden und Hunden und durch den persönlichen Einsatz der Jäger gejagt werden«: ἡ τῶν τετραπόδων ἵπποις καὶ κνσὶν καὶ τοῖς ἑαντιῶν θήρα σώμασιν, wo die Trennung von ἡ und θήρα fast ebenso sonderbar ist².

An der angeführten Stelle der *Epinomis* findet man auch die eigentümliche Verbindung συμβῆναι γενόμενον. Theiler vergleicht hiermit eine Stelle des achten platonischen Briefes (353 B). Aber eine Umschreibung mit dem Verbum συμβαίνειν und einem Partizip kommt eben in den Briefen wie in Platons Altersdialogen sehr häufig vor (in der *Epinomis* auch 985 E)³. Es wird sich auch lohnen, eine Vergleichung der Sprache der *Epinomis* mit der der Briefe anzustellen. MÜLLER tadelt z. B. den Gebrauch der Wörter μῦθος und ἕξις in der *Epinomis* (980 A und 973 A). Zu ihrer Verteidigung kann man nicht allein die Bemerkungen TAYLORS anführen, sondern es ist auch nicht ohne Bedeutung zu beachten, dass beide Wörter auch in der philosophischen Digression des siebenten Briefes (344 D. 343 E. 344 A) in ähnlicher Weise vorkommen. Nun meint freilich RITTER, der diese Stellen zur Vergleichung anzieht, dass jene philosophische Digression ebenso unecht sei wie die *Epinomis*, während er sonst den siebenten Brief für echt platonisch

¹ Angeführt von ZELLER, *Platonische Studien* S. 97, und von HARWARD (S. 53 der Übersetzung); die Erklärung der Stelle rührt von ENGLAND her.

² Auch diese Stelle wird von ZELLER angeführt.

³ Viele derartige Stellen sind von mir angeführt im *Rheinischen Museum* N. F. 61, S. 469.

hält¹. Aber diese sonderbare Vorstellung von einem Fälscher, der nicht allein den *Gesetzen* die *Epinomis* angehängt, sondern auch im siebenten *Brief* seinen Unfug getrieben haben soll, rührt doch nur daher, dass sowohl hier als dort Stellen vorkommen, die wegen ihres Inhalts gewissen Forschern entweder unverständlich oder unplatonisch zu sein geschienen haben. Ich möchte nur noch eine sprachliche Parallele anführen: *Epinomis* 983 B θεὸν δὲ φημι τὸν αἴτιον ἔσεσθαι, stimmt zu *Brief* VII 339 E μηδ' ἐμὲ τὸν αἴτιον γενέσθαι. Und diese Stelle steht ausserhalb der philosophischen Digression.

Was nun überhaupt die sprachlichen Eigentümlichkeiten der *Epinomis* angeht, muss den Angreifern der Echtheit soviel zugestanden werden, dass ihre Beobachtungen im allgemeinen ganz richtig sind. Namentlich verhält es sich in der Tat so, dass, während die *Gesetze* sich durchgehends durch eine schwerfällige und verwickelte Sprachform auszeichnen, diese Eigentümlichkeit in der *Epinomis* noch weiter entwickelt ist. Die Folgerung aber, die aus dieser Tatsache im allgemeinen gezogen wird, ist unberechtigt. Man erklärt die Sache so, dass ein Fälscher — sei es Philippos oder sonst irgendeine unbekannte Person — zu dem Zweck, seine Imitation glaubhaft zu machen, die *Gesetze* und die übrigen Altersschriften Platons einem gründlichen Studium unterworfen habe, aber bei der Ausarbeitung seiner Fälschung so ungeschickt verfahren sei, dass er immerfort die Intentionen Platons missverstanden und dadurch die für Platons Sprache eigentümlichen Stilformen, die er nachzuahmen wünschte, in übertriebener und verdrehter Gestalt nach-

¹ MÜLLER S. 16 u. 22. TAYLOR S. 244 f. und 259 f. C. RITTER in der *Philologischen Wochenschrift* 1929, Sp. 522—524. Ritters Begründung dafür, dass er die Hauptmasse des siebenten *Briefes* als echt anerkennt, aber die philosophische »Einlage« verwirft, findet man in seinem Kommentar zu den *Gesetzen* (1896) S. 367 ff.

gebildet habe. Ich halte diese Vorstellung für psychologisch unmöglich und stelle dagegen eine, wie es mir scheint, viel einfachere und natürlichere Erklärung auf: Platon hatte in seinen älteren Jahren einen ganz eigentümlichen, unnachahmbaren Stil entwickelt; er hatte sich gewisse Manieren angeeignet, die er sich so stark angewöhnt hatte, dass er den natürlichen Gesprächston, der seine Jugenddialoge kennzeichnete, gar nicht mehr anzuschlagen vermochte. In seiner letzten Schrift, die er — wie Taylor vermutet hat¹ — nicht selbst in die Feder gebracht, sondern einem Sekretär diktiert hat, hat er die angewöhnten Manieren mitunter so stark übertrieben, »dass die Satztektonik völlig in die Brüche geht«². Der Mangel an »Anschauungsvermögen« und an »Formkraft«, wodurch die *Epinomis* sich nach dem Urteil der Kritiker besonders auszeichnet³, sowie die lästigen Wiederholungen desselben Wortes innerhalb eines Satzes⁴, sind Züge, die bei einem Autor, der auf die Ausformung eines platonischen Stiles eine grosse Mühe verwendet hat, schwer erklärbar sind; dagegen versteht man leicht, dass Platon in seiner Altersschrift, die er vielleicht nicht einmal selbst durchgesehen hat, sich solcher stilistischen Fehlgriffe schuldig gemacht hat. In sprachlicher und stilistischer Hinsicht bezeichnet die *Epinomis* die letzte Stufe von Platons Entwicklung.

¹ TAYLOR S. 302.

² THEILER S. 347.

³ MÜLLER S. 18, 37 und 39.

⁴ MÜLLER S. 58 tadelt u. a. die Verbindungen τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰς ἐπὶ τὴν περιόδου (990 A) und πᾶσα γένεσις . . . μὴ θανάτου μετέχουσα φύσεως (990 B; vgl. TAYLOR S. 300 f.). Hierher gehört auch die Wiederholung der Worte θαύμα οὐδέν (988 D u. E), die Stallbaum an der einen Stelle, Hermann an der anderen getilgt haben.

III

Die Anstöße, die der Gebrauch gewisser Wörter und Wortverbindungen in der *Epinomis* veranlasst haben, sind nicht alle rein sprachlicher Art. Es kommen auch Wortverbindungen vor, die nicht allein sprachlich auffallend sind, sondern auch gegen »die Grundlagen der platonischen Lehre« anzustossen scheinen. So verhält es sich mit der Verbindung *ἄντως τε καὶ εἰζότως* (»in Wahrheit und nach Wahrscheinlichkeit«, 976 D), die deshalb die Kritik herausgefordert hat, weil Platon sonst die Wahrheit und die Wahrscheinlichkeit als Gegensätze betrachtet¹. Den Verweis Taylors auf die Stelle des *Philebos* (27 B), wo, trotzdem Sein und Werden gewöhnlich als einander entgegengesetzt bezeichnet werden, dennoch von einem »gewordenen Sein« gesprochen wird, bezeichnet Theiler als »grotesk«. Das Verhältnis ist freilich auch nicht ein analoges, aber ist es an sich wirklich unmöglich, dass eine Sache zugleich wahr und wahrscheinlich sein kann? Platon macht auch gewöhnlich einen scharfen Unterschied zwischen Wissen und wahren Vorstellungen, aber trotzdem werden im siebenten *Brief* 342 C Wissen, Vernunft und wahre Vorstellung nebeneinander gestellt. Wer die Verbindung *ἄντως τε καὶ εἰζότως* unplatonisch findet, sollte auch gegen die Worte des *Timaios* 56 B *κατὰ τὸν ἀρχαῖον λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰζότα* Einspruch erheben².

Ähnlich verhält es sich mit Scherz und Ernst. MÜLLER kritisiert, dass 975 D von einem Scherz geredet wird, der »keineswegs ernsthaft« ist: »Es zeigt sich, dass man in der *Epinomis* von Begriffen überhaupt nicht sprechen kann«³;

¹ MÜLLER S. 38 und THEILER S. 340 gegen TAYLOR S. 272.

² Vgl. unten S. 49.

³ MÜLLER S. 18. Erst durch den Gegensatz zu *σπουδή*, heisst es, erhält die *παιδιά* ihren »begrifflichen Charakter«.

und auch andere Stellen, wie 992 B (»zugleich im Scherz und im Ernst«, *παίζων καὶ σπουδάζων ἕμα*) und 980 A—B, wo die Ehren, die den Göttern erwiesen werden, als Scherz (d. h. Spiel) bezeichnet werden, beurteilt er in derselben Weise¹. Aber dass Platon auch in den *Gesetzen* an manchen Stellen den Gegensatz von Scherz und Ernst nicht gelten lassen will, sondern den engen Zusammenhang beider häufig betont, hat nicht allein Taylor nachgewiesen, sondern es geht besonders aus den Stellen hervor, die schon vor vielen Jahren Ritter zusammengestellt hat². Und in den vielbesprochenen Schlussworten des sechsten *Briefes* (323 D: *ἐπομνύνας σπουδῆ τε ἕμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῆ τῆς σπουδῆς ἀδελφῆ παιδιᾷ*), wo die Empfänger des Briefes aufgefordert werden zu schwören »zugleich im Ernste, der nicht ohne Geist ist, und im Scherze, der mit dem Ernste verwandt ist«, tritt dieselbe Verwandtschaft von Ernst und Scherz deutlich hervor³.

Ein Verteidiger der Echtheit einer platonischen Schrift hat unstreitig einen schwierigen Stand: wenn man nachgewiesen hat, dass die Widersprüche der angezweifelte Schrift mit den echten Dialogen Platons in der Tat nicht vorhanden sind, und dass dafür eine genaue Übereinstimmung besteht, heisst es sofort von der gegnerischen Seite: Ja, da sieht man eben, wie umsichtig der Nachahmer gearbeitet hat!

Durch Nebeneinanderstellung einer Reihe von Stellen der *Epinomis* mit Stellen nicht nur der *Gesetze*, sondern auch des *Timaios*, hat J. PAVLU den Beweis zu führen unternommen, dass der Verfasser jenes Dialogs die beiden

¹ MÜLLER S. 24 f.

² TAYLOR S. 261 f. — RITTER im Kommentar zu den *Gesetzen* S. 15 ff.

³ Vgl. E. HOWALD in seiner Ausgabe der *Briefe Platons* (1923) S. 18.

echt platonischen Dialoge in unselbständiger Weise ausgeschrieben habe¹. Seine Beobachtungen und Zusammenstellungen sind sehr wertvoll und interessant; ob sie aber dazu geeignet sind, seine These zu beweisen, ist eine andere Frage.

PAVLU macht zuerst darauf aufmerksam, dass »der Verfasser der *Epinomis* an zwei Stellen seine zwei Hauptquellen ausdrücklich genannt hat, was sonderbarer Weise bisher allen Forschern entgangen ist«. Die erstere Stelle ist 980 C—D, wo die Lehre gepredigt wird, es gebe Götter, die für alles Sorge tragen und sich nicht verleiten lassen können, von dem, was Recht ist, abzuweichen. Hier weist der Athener, der das Gespräch leitet, ausdrücklich auf die Verhandlungen hin, die im zehnten Buch der *Gesetze* (885 B—907 B) über dasselbe Thema geführt wurden, und ruft sie ins Gedächtnis seiner Mitunterredner zurück². Diese Stelle als eine »Quelle« jener zu bezeichnen, hat nur in dem Falle einen Sinn, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, die *Epinomis* sei nicht ein Werk Platons; wenn aber Platon diesen Dialog als Fortsetzung der *Gesetze* geschrieben hat, liegt die Sache ganz einfach: der Athener hat die Frage mit seinen beiden Freunden vorher ausführlich erörtert, und jetzt, wo er auf dasselbe Thema zurückkommt, erinnert er sie an das, was er damals darüber gesagt hat.

Dass die Gedanken, die den Inhalt der *Epinomis* bilden,

¹ J. PAVLU, *Zur pseudoplatonischen Epinomis* in den *Commentationes Vindobonenses* 2 (1936), S. 29—55. Vgl. die Abhandlung desselben, *Zur Abfassungszeit der pseudoplatonischen Epinomis* in den *Wiener Studien* 55 (1937), S. 55—68, unten von mir zitiert mit dem Zusatz »Abfassungszeit«.

² Die Zuhörer haben sogar Aufzeichnungen (*ἐπισημύματα*) gemacht. »Hier ist man plötzlich mitten im Kolleg« (JAEGER, *Aristoteles* S. 26¹). So verhält es sich aber auch im *Kritias* 108 B. D, wo die Anwesenden mit dem Wort *ῥέατορον* bezeichnet werden.

zum grossen Teil auch in den unzweifelhaft echten Dialogen Platons vorkommen, hat Pavlu durch seine Zusammenstellungen einleuchtend dargelegt. Ich werde darauf unten, bei der Darstellung des Inhalts der *Epinomis*, zurückkommen. Hier sollen nur einige Stellen angeführt werden, wo im sprachlichen Ausdruck eine Verwandtschaft — oder ein kleiner Unterschied — zu Tage tritt.

Epin. 975 D steht *κατὰ λόγους καὶ μοῦσας πᾶσαν*; dagegen *Ges.* 899 E *ἔν τε μουσῶν . . . καὶ ἐν παντοίοις λόγοις*. — *Epin.* 975 E—976 A ist von verschiedenen Künsten, der Kriegskunst, der Heilkunde und der Steuermannskunst, die Rede, die für das Heil der Menschen Sorge tragen; ebenso *Ges.* 961 E—962 A. Während aber hier die Tätigkeit dieser als *ἐπιμελεία τῆς σωτηρίας* und als *ἐπιμελεία παρασκευῆ* bezeichnet werden, sind diese Bezeichnungen in der *Epinomis* »sorgfältig vermieden und durch *βοήθεια* ersetzt«. Hier, wie auch an anderen Stellen, sieht Pavlu darin, dass der Autor der *Epinomis* den Sinn der Originalstelle »festhält, ihn aber durch andere Worte unkenntlich machen will«, einen Beweis dafür, dass nicht Platon der Autor ist¹. Nach seiner Besprechung der angeführten Stellen fügt er aber hinzu: »Dass unmittelbar darauf in den *Ges.* 962 C und *Epin.* 976 A das nicht gerade häufige Wort *τοπάζειν* gebraucht ist, erhebt den Verdacht der Entlehnung wohl zur Gewissheit«². Also: wenn der Verfasser die Worte seiner Vorlage ändert, haben wir darin einen Beweis dafür, dass er nicht Platon sein kann, und wenn er sich derselben Worte bedient, die wir bei Platon lesen, kann er auch nicht Platon sein.

Der weitaus häufigste Fall ist nun, dass die Parallelstellen im Wortlaut etwas voneinander abweichen. *Epin.*

¹ PAVLU S. 46.

² PAVLU S. 44.

977 C lesen wir, dass ein Wesen, das die Zahlen nicht kennt, niemals Rechenschaft ablegen kann über das, worüber es nur Sinneseindrücke und Erinnerungen erworben hat (*ζῆλον ὅτι μὴ γινώσκει δύο καὶ τρία μηδὲ περιττὸν μηδὲ ἄρτιον, ἀγνοοῖ δὲ τὸ παράπαν ἀριθμὸν*); dagegen heisst es *Ges.* 818 C, dass ein Mensch nicht göttlich werden kann *μήτε ἐν μήτε δύο μήτε τρία μήθ' ὅπως ἄρτια καὶ περιττὰ δυνάμενος γινώσκειν μηδὲ ἀριθμεῖν τὸ παράπαν εἰδώς*. — Unmittelbar danach (977 D) folgen die Worte, dass wer der wahren Rechenkunst verlustig gehe, niemals weise werden könne (*στερόμενος ἀληθοῦς λόγου σοφὸς οὐκ ἂν ποτε γένοιτο*); diese Stelle findet ihre Parallele *Ges.* 963 E: *ἔνευ . . . λόγου ψυχῆ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ' ἐγένετο πρόποτε οὐτ' ἔστιν οὐδ' αὐθίς ποτε γενήσεται*. Man sieht, dass der Verfasser der *Epinomis* zwei weit voneinander entfernte Stellen der *Gesetze* zusammengearbeitet hat. Wer hat nun das getan, Platon selbst oder ein Nachahmer?

Ich komme nun auf eine Stelle der *Epinomis* zurück, die ich schon zweimal berührt habe¹. 980 D wird die Lehre, die gegen die Gottlosen gerichtet ist, dass es Götter gebe, die für alles Sorge tragen und sich nicht verleiten lassen können, von dem, was Recht ist, abzuweichen, durch die Worte ausgedrückt: *ὡς εἰσὶν θεοὶ ἐπιμελούμενοι πάντων, μικρῶν καὶ μεγάλων, καὶ σχεδὸν ἀπαραμύθητοι τῶν περὶ τὰ δίκαιά εἰσιν πράγματα*. Diese Stelle weist, wie gesagt, auf eine entsprechende Stelle der *Gesetze* zurück (907 B): *θεοὶ τε ὡς εἰσὶν, καὶ ὡς ἐπιμελεῖς, καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ὡς παντάπασιν ἀπαραίτητοι*. Also derselbe Gedanke, in eine andere Form gekleidet.

Epin. 986 B werden die Planeten (darunter Sonne und Mond) und ihre Bahnen durch die Worte beschrieben:

¹ Oben S. 14 und 24.

ταύτας δὴ πάσας καὶ τούτους τοὺς ἐν ταύταισιν εἶτε αὐτοὺς ἰόντας εἶτε φερομένους ἐν ὄχημασι; d. h. die Planeten bewegen sich entweder von sich selbst, oder sie werden in Wagen getragen. Ges. 899 A ist von der Seele die Rede, die die Sonne trägt: εἶτε ἐν ἄρμασιν ἔχουσα ἡμῖν ἥλιον ἄγει φῶς τοῖς ἄπασιν, εἶτε ἔξωθεν, εἴθ' ὅπως εἴθ' ὅπη. Um das übrige zu übergehen, ist in der *Epinomis* das Wort für »Wagen«, ἄρμα, durch ὄχημα ersetzt worden. An beiden Stellen wird betont, dass die Gestirne Götter sind. Daher heisst es auch *Epin.* 991 D, dass alles von Göttern erfüllt sei: θεῶν εἶναι πάντα πλέα; Ges. 899 B lesen wir dagegen: θεῶν εἶναι πλήρη πάντα.

Zum Schluss werde ich zwei längere Stellen aus der *Epinomis* und den *Gesetzen* einander gegenüberstellen¹.

<p><i>Epin.</i> 985 C—D: τούτων δὴ τῶν πέντε ὄντως ὄντων ζώων, ὅπη τινὲς ἐνέτυχον ἡμῶν, ἢ καθ' ἕπρον ἐν ὀνειροπολίᾳ προστυχόντες, ἢ κατὰ φύμας τε καὶ μαρτείας λεχθέντων ἐν ἀκοαῖς ὑγιαίνουσιν ἢ καὶ κάμνουσιν, ἢ καὶ τελευτήῃ βίου προστυχεῖσι γενομένοις, ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ δόξας παραγενομένας, ὅθεν ἰερά πολλὰ πολλῶν γέγονεν, τὰ δὲ γενήσεται, τούτων πάντων νομοθέτης, ὅστις νοῦν κέτιγται καὶ τὸν βραχύτατον, ὅποτε μὴ τολμήσῃ καινοτομῶν, ἐπὶ θεοσέβειαν, ἦτις μὴ σαφὲς ἔχει τι, τρέψαι πόλιν ξαντοῦ.</p>	<p><i>Ges.</i> 738 B—D: περὶ θεῶν γε καὶ ἱερῶν, ἅτις τε ἐν τῇ πόλει ἐκάστοις ἰδοῦσθαι δεῖ καὶ ὄντων ἐπονομάζεσθαι θεῶν ἢ δαιμόνων, οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν νοῦν ἔχων ὅσα ἐκ Ἀελφῶν ἢ Ἀωδώνης ἢ παρ' Ἀμμωνος ἢ τινες ἔπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὅπη δὴ τινες πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν, πείσαντες δὲ θυσίας τελεταῖς συμμείκτους κατεστήσαντο, εἶτε αὐτόθεν ἐπιχωρίους εἴτ' ὄν Τυρροηρικὰς εἶτε Κυπρίας εἶτε ἄλλοθεν ὀφεινοῦν, καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιοῦτοις λόγοις φύμας τε καὶ</p>
---	--

¹ Vgl. THEILER S. 347 und PAVLE S. 37 f.

*ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ
ναοὺς, τεμένη τε τούτων ἐκά-
στοις ἐτεμένισαν τούτων νομο-
θέτη τὸ σμιζρότατον ἀπάντων
οὐδὲν ζιγητέον.*

Ich füge von beiden Stellen Übersetzungen bei, die keinen künstlerischen Zweck verfolgen und bloss dazu geeignet sein sollen, von den verwickelten Konstruktionen ein Bild zu geben, ohne jedoch ganz unverständlich zu sein.

»Was diese fünf wahrhaftig existierenden Lebewesen betrifft, wie nun einige von uns auf sie getroffen sind, sei es, dass sie träumend im Schlafe in Verbindung mit ihnen gekommen sind, sei es, dass einige, entweder in gesundem oder in krankem Zustande, durch das Gehör Stimmen und Wahrsagungen vernommen haben oder auch am Lebensabend auf sie gestossen sind, Vorstellungen, die sowohl in Einzelpersonen wie in der Öffentlichkeit entstehen können, wodurch bei Vielen viele heilige Handlungen aufgekommen sind oder aufkommen werden — was alle diese betrifft, wird ein Gesetzgeber, der nur in

»In Bezug auf Götter und die Heiligtümer, die für jeden im Staate gegründet sein sollen, und nach welchen Göttern und Dämonen sie auch benannt werden sollen, wird kein verständiger Mensch etwas ändern von dem, was aus Delphi oder Dodone oder von Ammon oder sonst alte Aussagen durchgeführt haben, wie sie nun auch jemand bewogen haben, wenn Offenbarungen erschienen sind, oder göttliche Inspiration stattgefunden hat, und wenn sie nach ihrer Einwirkung Opfer mit Weihungen verbunden eingeführt haben, sei es, dass sie im Lande einheimisch oder tyrrhenisch oder kyprisch oder sonst ir-

allerkleinstem Masse mit Verstand begabt ist, nie wagen, etwas an ihrer Verehrung zu ändern und etwas einzuführen, das nichts sicheres enthält, und dadurch seinen Staat umstürzen.«

gendwoher eingeführt sind, und mit solchen Worten Stimmen und Standbilder und Altäre und Tempel geheiligt und für jede von diesen Heiligtümer gegründet haben. Von allen diesen darf ein Gesetzgeber nicht das allergeringste ändern.«

Hierzu bemerkt THEILER: »Deutlich ist, wie in der *Epinomis* die durcheinandergehende Vielfältigkeit der religiösen Lebensäusserungen durch dasselbe Durcheinander sprachlicher Mittel wie an den Gesetzesstellen [Theiler zieht auch 909 E heran] nachgeahmt wird, nur so freilich, dass die Satztektonik völlig in die Brüche geht.«

Dass der Gedankengang an beiden Stellen derselbe ist, und dass ebenfalls »die durcheinandergehende Vielfältigkeit der religiösen Lebensäusserungen« an beiden Stellen einen Ausdruck findet, ist unverkennbar, aber dass ein Nachahmer die Stelle der *Gesetze* vor sich gehabt und deren verwickeltes Satzgefüge mit vollem Bewusstsein nachgebildet habe, ist unglaublich; dazu sind die Unterschiede doch zu gross. Dagegen ist die »Satztektonik« an beiden Stellen ungefähr gleich missglückt.

Zu denselben Stellen bemerkt PAVLU: »Hier kann man auffallend gut den Abschreiber sehen: die Gedanken sind dieselben: aber wie vorsichtig weicht er den Worten seiner Vorlage aus, wie ersetzt er sie durch andere, wie zieht er die Orakelstätten Platons in *φῆμαι καὶ μαντεῖαι* zusammen, wie erweitert er anderseits den Gedanken Platons, dass die Götter auf die verschiedenste Weise (*ἄλλοθεν ὁθροῶν*) sich den Menschen offenbaren!«

Der Unterschied ist richtig charakterisiert; aber worin liegt denn eigentlich der Beweis dafür, dass der »Abschreiber« nicht Platon selbst ist? Es fällt vielmehr schwer, sich einen Mann zu denken, der sich die Gedanken Platons angeeignet und ihnen auch Ausdruck zu geben beschlossen hat und sich deswegen die Mühe gibt, den eigentümlichen, geschraubten Stil seines Lehrers nachzuahmen, um dadurch den Eindruck zu erwecken, er sei selbst ein getreuer Lehrling des alten Philosophen, andererseits aber die Worte seines Lehrers umsichtig durch andere ersetzt, damit niemand seine Unselbständigkeit und Abhängigkeit von seinem Lehrer entdecke! Diese beiden Bestrebungen widersprechen sich gegenseitig. Nehmen wir dagegen an, dass Platon selbst in seiner letzten Schrift Gedanken Ausdruck geben wollte, die er schon einmal zuvor in einer anderen Schrift auseinandergesetzt hatte. Es ist dann wohl verständlich, dass er, wie andere Leute, es vermeidet, seine früheren Worte einfach zu wiederholen. Die Gedanken wiederholt er, »nur mit ein bisschen andern Worten«¹; wenn er die Worte wiederholt hätte, würde es nicht allein den Lesern lästig gewesen sein, sondern er hätte dadurch auch selbst die Kritik herausgefordert². Warum sollte eigentlich ein »Nachahmer«, der in seiner »Vorlage« die Worte *θεῶν εἶναι πλήρη πάντα* findet, statt deren *θεῶν εἶναι πάντα πλεονα* schreiben?

¹ *Euthydemos* 306 C lesen wir: *συγγιγνώσκειν μὲν οὖν αὐτοῖς χορὴ τῆς ἐπιθυμίας καὶ μὴ χελεπαίνειν*, im *Staat* 426 D—E: *οὐ συγγιγνώσκεις τοῖς ἀνθρώποις; . . . Μὴ τοίνυν χελεπαίνε, Phaidros* 269 B: *οὐ χορὴ χελεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν*. Alle drei Stellen geben wahrscheinlich Ausdruck dafür, wie Isokrates und Leute von seiner Art zu beurteilen sind. Aber in welchem der drei Dialoge redet ein »Nachahmer«?

² So hat eben auch Taylor dadurch, dass er zu wiederholten Malen die Mängel der *Epinomis* damit entschuldigt hat, dass Platon zur Zeit ihrer Abfassung ein »very old man« gewesen sei, die Kritik Theilers herausgefordert.

Die zweite Hauptquelle, die nach der Annahme PAVLU'S der Verfasser der *Epinomis* selbst ausdrücklich nennt, ist der platonische *Timaios*. 986 C ist die Rede davon, dass die sichtbare Welt von dem allergöttlichsten $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ geordnet sei. Was bedeutet hier $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$? Gewöhnlich versteht man darunter die Vernunft; die sollte aber $\nu\omicron\delta\zeta$ heissen, wie MÜLLER richtig bemerkt¹. Allein PAVLU versteht darunter »Rede, bzw. Dialog« und meint, der Verfasser der *Epinomis* bezeichne damit den Dialog *Timaios*². In diesem Falle, meint er, könnte Platon unmöglich Verfasser der *Epinomis* sein; ein solches »Eigenlob« könnte man ihm nicht zutrauen. Diese Behauptung beruht schon auf einem Missverständnis: auch gesetzt, dass Platon die *Epinomis* verfasst hat, lobt er nicht selbst seinen eigenen Dialog *Timaios*, sondern die in der *Epinomis* auftretende Gesprächsperson, der unbenannte Athener, lobt die Rede, die eine andere Gesprächsperson, der Timaios, in dem nach ihm benannten Dialog gehalten hat. Es liegt hier dieselbe Verwechslung vor von Platon und den Personen, die er auftreten lässt, die in der Platonforschung schon so viel Unheil gestiftet hat. Überdies ist es sehr zweifelhaft, ob das Wort $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ an der angeführten Stelle »Rede« bedeutet. Dass der Dialog *Timaios*, bzw. eine in derselben gehaltene Rede, die Welt geordnet habe, ist jedenfalls eine sonderbare Vorstellung. TAYLOR versteht $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als *ratio* (Zahlenverhältnis)³, was einen vorzüglichen Sinn gibt; *Tim.* 36 D lesen wir eben auch, dass die Himmelkreise sich $\epsilon\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$ bewegen⁴.

Ogleich es sich also nicht festhalten lässt, dass der Ver-

¹ MÜLLER S. 17.

² PAVLU S. 45.

³ TAYLOR S. 246. — HARWARD übersetzt »law«.

⁴ »In a due ratio«, nach der Übersetzung ARCHER-HIND's. — Vgl. auch *Epin.* 977 C.

fasser der *Epinomis* den *Timaios* ausdrücklich zitiere, gibt es doch viele Stellen in der *Epinomis*, die mit Stellen des *Timaios* eine deutliche Verwandtschaft zeigen. *Epin.* 977 B wird als fraglich hingestellt, wie man die Welt oder den Himmel benennen solle: ἐὰν γάρ τις ἤντι ἐπὶ θεωρίαν οὐρανὴν τὴν τοῦδε, εἴτε κόσμον εἴτε Ὀλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν, λέγέτω. Diese Stelle hat ihr »Vorbild« in *Tim.* 28 B: ὁ δὲ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο οὐ ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἔνδεχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω. Der Unterschied zwischen diesen beiden Stellen ist vierfach: in der *Epinomis* steht εἴτε . . . εἴτε statt ἢ . . . ἢ, der Olymp an die Stelle des ἄλλο, die Redewendung ἐν ἡδονῇ τῷ λέγειν statt ὀνομαζόμενος μάλιστα ἔνδεχοιτο, und schliesslich tritt der Imperativ λέγέτω an die Stelle des ὀνομάσθω. Dieser Unterschied, sagt PAVLU, »zeigt unwiderleglich jemanden, der das Original vor sich hat, den Sinn festhält, ihn aber durch andere Worte unkenntlich machen will«¹. Ganz richtig; aber was hindert, dass dieser »jemand« Platon ist, der seine eigenen Worte — vor den Augen oder im Gedanken — vor sich hat, aber sich davor scheut, sie einfach zu wiederholen?

Die übrigen Stellen, wo die *Epinomis* sich mit dem *Timaios* berührt, lassen sich, — mit einer Ausnahme — kurz abmachen. *Epin.* 980 D führt die Lehre, die Seele sei ursprünglicher als der Körper und beherrsche diesen, ungefähr mit denselben Worten aus wie *Tim.* 34 B—C (ähnlich auch *Ges.* 896 B—C). — Darin, dass der Körper sichtbar, die Seele aber unsichtbar ist, stimmt *Epin.* 981 C mit *Tim.* 36 E überein; von der Seele heisst es aber in der *Epin.* μνήμης μεταλαμβάνει λογισμοῦ τε, im *Tim.* λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας. — In der Lehre von den Planeten stimmen auch die beiden Dialoge (*Epin.* 986 A ff. und *Tim.*

¹ PAVLU S. 46.

38 C ff.) überein; eine kleine Abweichung im Wortlaut, dass der nahe Zusammenhang zwischen der Sonne und den zwei unteren Planeten (Aphrodite und Hermes) in der *Epinomis* 987 B durch das Wort *δμῶδομος*, im *Timaios* 38 D durch das Wort *ἰσόδομος*, bezeichnet wird, liefert, wenn wir Pavlu glauben sollen, einen vollgültigen Beweis für die Abhängigkeit der *Epinomis* von dem *Timaios*¹. Wenn wir in beiden Dialogen dasselbe Wort getroffen hätten, wäre der Beweis natürlich ebenso schlagend gewesen. — Dass *Epin.* 991 A die mittlere Zahl und das harmonische Mittel durch dieselben Worte bezeichnet werden wie *Tim.* 36 A (aber freilich in umgekehrter Reihenfolge), liegt in der Natur der Sache.

Ausführlicher müssen wir die Abweichung der *Epinomis* von dem *Timaios* in der Elementenlehre besprechen (weiteres darüber im nächsten Kapitel). *Tim.* 31 B ff. wird beschrieben, wie Gott die Welt aus vier Elementen, Feuer, Luft, Wasser und Erde, zusammengefügt hat. In allen Elementen befinden sich entsprechende lebende Wesen; die Götter (die Gestirne) sind hauptsächlich aus Feuer gebildet (40 A). Ähnlich in *Epin.* 981 B ff.; vom göttlichen Geschlecht der Gestirne wird auch hier gesagt, es sei hauptsächlich aus Feuer gebildet (981 D—E). Aber eine bedeutende Abweichung finden wir darin, dass es in der *Epinomis* nicht nur mehr vier, sondern fünf Elemente gibt; als fünftes Element wird der Äther eingeführt, und zwar wird die Zahl fünf kräftig betont. Diese Abweichung erklärt PAVLU dadurch, »dass der Verfasser der *Epinomis* bewusst und ausdrücklich gegen eine grundsätzliche These Platons Stellung nimmt«; »man

¹ PAVLU S. 53. — Keins von beiden Wörtern kommt sonst bei Platon vor.

darf die Einführung des Äthers als fünftes Element eine bewusste Polemik gegen Platon nennen«¹.

Was für eine wunderliche Figur ist doch der Verfasser der *Epinomis*! Er zeichnet sich durch folgende Eigenschaften aus: 1) Er wollte sein Werk an Platonische Schriften angeschlossen sehen²; 2) Er bestrebte sich, seine Abhängigkeit von Platon zu verhehlen; 3) Er führte eine bewusste Polemik gegen eine Grundthese Platons. Zu solchen ungereimten Konsequenzen führt die Annahme, der Verfasser der *Epinomis* sei nicht Platon selbst, sondern ein wenig begabter »Nachahmer«.

Das Urteil MÜLLERS über die *Epinomis* geht darauf aus, sie sei »ein Werk nicht nur der Unfähigkeit, sondern des guten Willens«³. Wenn wir PAVLU zustimmen wollen, müssen wir sagen: Die *Epinomis* ist ein Werk einer unglaublich ausgeklügelten Boshaftigkeit.

IV

Es gilt nun, eine Analyse der *Epinomis* vom Anfang bis zum Ende zu geben und dabei zwischen diesem Dialog und anderen platonischen Dialogen Verbindungslinien zu ziehen. Die *Epinomis* zeigt sich unstreitig als eine Fortsetzung der *Gesetze*; dieselben drei Personen treten auf (der eine, Megillos, ist freilich stumme Person), und ihre Zusammenkunft wird durch Hinweis auf eine frühere Verabredung motiviert, die man aber in den *Gesetzen* vergeblich sucht. Eine Beschreibung der Umstände, unter denen das Gespräch geführt wird, wie man sie in den *Gesetzen* findet, gibt es hier nicht.

¹ PAVLU S. 50.

² PAVLU S. 52.

³ MÜLLER S. 73.

Aus dem Verhältnis zu den *Gesetzen* holte PROKLOS sein erstes Argument gegen die Echtheit der *Epinomis*, und THEILER hat es wiederholt¹. Wie hätte Platon, der durch den Tod verhindert wurde, die *Gesetze* fertig zu korrigieren, nachher die *Epinomis* schreiben können? Allein nichts spricht dagegen, dass sowohl die *Epinomis* als die *Gesetze* von Philippos dem Opuntier aus Platons Nachlass herausgegeben sein können; und überdies bezeugt niemand ausser Proklos, dass die Herausgabe erst nach Platons Tod stattgefunden habe².

Ein anderer Einwand, der mit besonderem Nachdruck von STALLBAUM erhoben worden ist, geht darauf aus, dass die *Gesetze* an sich vollständig sind, so dass es weder Platon selbst noch einem Schüler einfallen könnte, eine Ergänzung dazu zu verfassen; Stallbaum glaubte ja nicht einmal an die Autorschaft des Philippos. Dagegen, meinte er, hätten zwei Stellen der *Gesetze*, 818 E und 968 C, wo künftige Auseinandersetzungen in Aussicht gestellt werden, durch Missverständnis einem späteren Philosophen Veranlassung geben können, die *Gesetze* zu ergänzen; was aber an ersterer Stelle versprochen wurde, sei sofort nachher erfüllt, und die nähere Ausführung über die religiöse Ausbildung der Mitglieder der nächtlichen Versammlung, die an der zweiten Stelle versprochen wurde, wäre der Zukunft überlassen, wenn der Gesetzesstaat schon gebildet wäre³. Dass die *Gesetze* an sich keiner Ergänzung bedürftig sind, muss man Stallbaum zugeben; aber dasselbe gilt auch von dem *Staate* und von dem *Theaitetos*, und trotzdem hat Platon, was niemand

¹ S. oben S. 6 und THEILER S. 355.

² So F. BLASS im *Apophoreton* (1903) S. 62.

³ STALLBAUM in der Einleitung zu seiner Ausgabe S. 445 ff. — Dass die *Epinomis* nach den *Gesetzen* überflüssig wäre, behauptete schon SALLIER (s. oben S. 6).

bezweifelt, den *Staat* durch den *Timaios* und den *Kritias*, und den *Theaitetos* durch den *Sophistes* und den *Politikos* ergänzt, und in beiden Fällen ist sogar die formelle Anknüpfung weniger klar als die Anknüpfung der *Epinomis* an die *Gesetze*¹. Wer nun nicht Platon, sondern einen seiner Schüler für den Verfasser der *Epinomis* hält, braucht deshalb nicht ohne weiteres das Werk für eine Fälschung zu halten. THEILER z. B. betrachtet es als verfehlt, von einer Fälschung zu reden: die *Epinomis* ist nach seiner Ansicht ein Spiel oder ein Scherz (*παιδιά*), dessen Verfasser mit Platon wetteifern will².

Das Thema der *Epinomis* wird gleich zu Anfang aufgestellt. Nachdem die Gesetzgebung geordnet ist, erhebt sich die Frage, wie die Menschen Einsicht erwerben können, und diese Frage spitzt sich auf die Frage zu, was ein Mensch lernen müsse, um weise zu werden. Dass die Weisheit, die im Laufe des Gesprächs definiert wird, besonders für die Mitglieder der nächtlichen Versammlung von Bedeutung ist, erfahren wir erst am Schluss des Gesprächs. Man hat sich nun darüber beklagt, dass die Weisheit (*σοφία*) in der *Epinomis* an die Stelle der Einsicht (*φρόνησις*), auf die in den *Gesetzen* ein besonderer Wert gelegt wurde, getreten ist; in der *Epinomis* gilt es nicht mehr, Lenker des Staates auszubilden, sondern die Einzelnen von »der Last des

¹ Die unklare Anknüpfung des *Timaios* an den *Staat* hat bekanntlich zu vielen Spekulationen Anlass gegeben. Am Schluss des *Theaitetos* fordert zwar Sokrates den Theodoros zu einer Begegnung am kommenden Tage auf; aber die Fiktion, dass das Gespräch, das im *Theaitetos* geführt wird, im Hause des Eukleides vorgelesen wird, hat Platon im *Sophistes* fallen lassen.

² THEILER S. 348. — Ähnlich schon HERMANN, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (1839) S. 422 f., der die *Epinomis* als eine »Ergänzung« auffasste, deren Verfasser »Plato's Spuren folgte und die von ihm angedeuteten Züge ausführte.«

irdischen Daseins« zu befreien, und das Wort »Weisheit« hat dadurch einen »besonderen individualistischen und religiösen Sinn« bekommen¹. — Das ist in der Tat ganz richtig. Aber in der *Epinomis* handelt es sich ja eben um die Ausbildung der Mitglieder der höchsten Behörde, die sich nicht mit der praktischen »Einsicht« begnügen können, sondern, wie die Herrscher im platonischen »*Staat*«, deren vorherrschende Eigenschaft eben die Weisheit ist (*Staat* 428 B—D), die höchste wissenschaftliche Erkenntnis — und damit zugleich das höchste Glück — erwerben müssen, bevor sie sich den praktischen Aufgaben widmen. Deshalb tritt die »Weisheit«, die Platon schon in seinem *Protagoras* als eine der Haupttugenden einführte, hier ein².

Es gilt also, die Weisheit zu finden. Es gibt zwar viele Künste und Fertigkeiten, die für die Erhaltung des Lebens der Menschen unentbehrlich sind, z. B. Ackerbau, Hausbau u. s. w. (vgl. *Staat* 428 B—C), aber keine von diesen darf als Weisheit gelten; die Heerführer, die Ärzte, die Steuermänner und die Redner verdienen ebensowenig als weise zu gelten. Auch Gelehrigkeit und ein gutes Gedächtnis genügen nicht um einen Menschen weise zu machen. Es gibt in der Tat nur ein Wissen, das imstande ist, den Menschen die wahre Einsicht und den wahren Verstand zu geben, und das ist das Wissen von der Zahl (976 D—E). Dies stimmt ganz mit der Stelle der *Gesetze* 818 C³. Aber schon früh hatte Platon ähnlichen Gedanken Ausdruck gegeben. Im *Protagoras* (356 D ff.) wird die Bedeutung der Messkunst zum Abwägen der Lust- und Unlustgefühle und damit zur Erwerbung des Glücks hervorgehoben, und namentlich im *Phi-*

¹ MÜLLER S. 11 ff. Ebenso THEILER S. 346 ff.

² Ich muss hier den Ausführungen TAYLOR's (S. 246 ff.) bestimmen.

³ Vgl. oben S. 26.

lebos (56 A—C) wird der Wert der Künste und Tätigkeiten danach bemessen, ob bei ihrer Ausübung Mass und Zahl mehr oder weniger in Anwendung kommen, wobei z. B. der Baukunst im Vergleich mit der Heilkunde, dem Ackerbau, der Steuermannskunst und der Kriegskunst ein Vorrang zuerkannt wird.

Wodurch haben nun wir Menschen die Kenntnis der Zahl erworben? Sie ist eine Gabe des Gottes, der Uranos heisst, d. h. des Himmels. So heisst es in der *Epinomis* (976 E—977 A) in Übereinstimmung mit dem *Timaios* (39 B), wo gelehrt wird, dass Gott die Sonne auf den Himmel gesetzt habe, damit die lebenden Wesen der Zahl teilhaftig würden. Durch Betrachtung der himmlischen Körper haben die Menschen zuerst zu zählen gelernt; die Kenntnis der Zeiteinteilung ist in allen Verhältnissen von der grössten Bedeutung. Es ist also gelungen, eine wichtige Form der Weisheit zu bestimmen; ob damit die Weisheit vollständig bestimmt ist, bleibt eine andere Frage. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuerst das Wesen der Götter erkennen.

Es wird nun (980 D) die Lehre von den Göttern wiederholt, die den Hauptinhalt des zehnten Buches der *Gesetze* (885 B ff.) ausmacht: dass es Götter gibt, dass sie für alles Sorge tragen, und dass sie sich nicht verleiten lassen können, von dem, was Recht ist, abzuweichen. Diese Lehre wird wie in den *Gesetzen* (892 A—896 C) mit der Lehre in Verbindung gesetzt, dass die Seele ursprünglicher ist als der Körper und diesen beherrscht, einer Lehre, die auch im *Timaios* (34 B—C) gepredigt wurde. Wenn eine Seele mit einem Körper verbunden wird, entsteht, was wir ein Lebewesen nennen. Von der Seele gibt es nur eine Form, von den Körpern aber fünf, Feuer, Wasser, Luft, Erde und

Äther (981 C). Durch Verbindung jedes dieser fünf Elemente mit einer Seele entstehen lebende Wesen, die infolgedessen fünffacher Art sind. Auf der Erde wohnen die Lebewesen, deren Körper hauptsächlich aus Erde gebildet sind, Menschen, Tiere und Pflanzen; im Himmel wohnen die, deren Körper hauptsächlich aus Feuer gebildet sind, das göttliche Geschlecht der Gestirne (981 C—982 A)¹.

Die Reihenfolge, in der die Elemente zuerst genannt werden, scheint zufällig zu sein; es ist auch nicht dieselbe Reihenfolge, die *Tim.* 55 A—C vorkommt², wo die Luft naturgemäss vor dem Wasser steht; dass aber der Äther die fünfte Stelle (nach der Erde) erhalten hat, beruht einfach darauf, dass er als letztes Element neben den vier altbekannten hinzugetreten ist³. Dagegen erfolgt die natürliche Reihenfolge von oben nach unten, Feuer, Äther, Luft, Wasser und Erde, an einer anderen Stelle (984 B—C). Wichtiger ist, dass die Zahl der Elemente in der *Epinomis* fünf beträgt, während im *Timaios* (31 B—32 B) und in den *Gesetzen* (889 B und 891 C) nur vier erwähnt werden (ohne den Äther), und zwar so, dass wir im *Timaios* die natürliche Reihenfolge vorfinden, in den *Gesetzen* dagegen die zufällige: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Da die Hinzufügung des Äthers als fünftes Element als besonderer Grund für die Annahme der Unechtheit der *Epinomis* häufig angeführt wird, müssen wir die Elementenlehre Platons sowie die seiner Vorgänger und Nachfolger ausführlicher besprechen.

Die vier Elemente (Feuer, Wasser, Erde und Luft) kom-

¹ Schon im *Staate* (508 A) wurden die himmlischen Körper als Götter bezeichnet.

² So behauptet freilich EVA SACHS, *Die fünf platonischen Körper* S. 63 f.

³ W. JAEGER, *Aristoteles* S. 146², der die Bezeichnung »fünfter Körper« für den Äther als die in der Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* übliche annimmt, während die Lehrschriften »erster Körper« sagen.

men zuerst bei EMPEDOKLES vor¹; dieselben vier finden wir, wie soeben gesagt, im platonischen *Timaios* und in den *Gesetzen*. Merkwürdigerweise erzählt aber ARISTOTELES, dass Platon drei Elemente gelehrt hätte, da er die beiden mittleren, Luft und Wasser, als Mischung von Feuer und Erde aufgefasst hätte². Der Äther kommt dagegen bei Platon sonst nur vor als die oberste Schicht der Luft³. Nur in der *Epinomis* hat der Äther eine selbständige Stellung als fünftes Element zwischen Feuer und Luft bekommen. Bei ARISTOTELES verhält sich die Sache aber anders. Er behält die Lehre von den vier Elementen bei, die uns durch unsere Erfahrungen aus der irdischen Welt bekannt sind; daneben nennt er aber als das »erste Sein« den Äther, der die äusserste Stelle in der Welt einnimmt, eine kreisförmige Bewegung hat und die Gestirne in sich trägt⁴.

Während also die *Epinomis* darin mit dem *Timaios* (40 A) übereinstimmt, das nach beiden das göttliche Geschlecht der Gestirne aus Feuer gebildet ist, gehören nach Aristoteles die Gestirne dem Gebiete des Äthers an. Wenn nämlich die Welt ganz von Feuer umgeben wäre, müssten die übrigen Elemente vom Feuer verzehrt werden; deshalb tadelt Aristoteles den Anaxagoras, weil er den Äther mit dem Feuer identifiziert hätte⁵.

Die Lehre von dem Äther findet sich bei Aristoteles nicht nur in den seinen reiferen Jahren gehörenden Lehr-

¹ EMPEDOKLES, Fragm. 17, 18 Diels. — Die Reihenfolge ist durch den Verszwang verschuldet.

² ARISTOTELES, *De gen. et corr.* B 3, 330 b 16. Etwas ähnliches berichtet er gleich zuvor über Parmenides.

³ *Phaidon* 109 B. 111 B; *Timaios* 58 D. So schon bei Homer (*Ilias* 14, 288).

⁴ ARISTOTELES, *De caelo* A 2—3, 268 b 11—270 b 25; *Meteorol.* A 2—3. 339 a 11—b 27.

⁵ ARISTOTELES, *Meteorol.* 339 b 16—340 a 3; vgl. *De caelo* 270 b 20—25.

schriften, die uns allein überliefert sind, sondern kam, wie JAEGER nachgewiesen hat, schon in seiner Jugendarbeit *Περί φιλοσοφίας* vor¹. In dieser stellte Aristoteles nach Ciceros Zeugnis folgende Betrachtung auf: Weil es auf der Erde, im Wasser und in der Luft lebende Wesen gibt, muss es auch im Äther, wo die Gestirne wohnen, solche geben; da nun der Äther überaus fein und in stetiger Bewegung ist, müssen die Gestirne mit der höchsten Intelligenz und der grössten Geschwindigkeit begabt sein und deshalb für Götter gehalten werden². Nach Jaegers Ansicht müsste die Beweisführung bei Aristoteles eine etwas andere Form gehabt haben. Es fehlt nämlich in Ciceros Referat das Feuer, wahrscheinlich weil sein Gewährsmann von der späteren, stoischen Vierelementenlehre, die das Feuer und den Äther identifizierte, herausgegangen sei. Bei Aristoteles müsste auch das Feuer herangezogen und als bewohnt betrachtet gewesen sein, wie er ja noch in der Tiergeschichte von gewissen auf Kypros befindlichen Insekten redet, die im Feuer leben³.

Ob diese Erklärung dass richtige trifft, bleibt zweifelhaft. Es liesse sich auch die Möglichkeit denken, dass schon in der alten Akademie ein Übergangsstadium eingetreten wäre, wo der Äther von der Verwandtschaft mit der Luft gänzlich gelöst und mit dem Feuer identifiziert wäre. Wichtiger ist es aber, über das Verhältnis der *Epinomis* zur genannten Jugendschrift des Aristoteles ins reine zu kommen. Jaeger geht nun von der Voraussetzung aus, die *Epinomis* sei ein Werk des Philippos von Opus; die Möglichkeit, dass ihr Verfasser Platon sein könnte, ist in den Bereich seines Gesichtskreises überhaupt nicht gekommen. Er meint deshalb,

¹ W. JAEGER, *Aristoteles* S. 140 ff.

² ARISTOTELES Fragm. 23 Rose nach CICERO, *De natura deorum* II 42.

³ JAEGER S. 146 f. ARISTOTELES, *Hist. anim.* E 19, 552 b 10—13.

dass die *Epinomis* von Aristoteles abhängig sein und auf dessen Arbeit Bezug nehmen müsse. »Die *Epinomis* trägt dem inzwischen erschienenen Dialog des Aristoteles und der Ätherhypothese Rechnung, indem sie statt der vier Elementargötterklassen des *Timaios* fünf annimmt. Sie zeigt aber schon durch die Anordnung der Elemente, dass sie nicht einfach dem Aristoteles folgen, sondern konservativ dessen Hypothese in den *Timaios* einfügen will. Bei Aristoteles ist der Äther das im Weltraume höchste Element, dann folgen Feuer, Luft, Wasser, Erde. Bei Philippos behält das Feuer seine Stellung als oberstes Element, es folgen Äther und Luft, dann Wasser und Erde, es ist also nichts an Platons Lehre geändert, als dass statt der Luft, deren höchste und reinste Schicht schon bei Platon Äther heisst, zwei getrennte Elemente gesetzt werden.« — So sieht die Sache freilich aus, wenn wir von vornherein den Philippos als Verfasser der *Epinomis* ansehen; er zeigt sich dann wie gewöhnlich als ein »echter Platoniker«, als ein »ganz orthodoxer Jünger« Platons — warum nicht als Platon selbst? Setzen wir ohne weiteres an Philippos' Stelle Platon, wie gestaltet sich dann die Sache? Platon hat dann an seiner Lehre die kleine Änderung vorgenommen, dass er die Luft, deren höchste Schicht von ihm schon vorher Äther genannt wurde, in zwei Teile geteilt und somit aus dem einen Element zwei Elemente hergestellt hat. Sein Motiv zu dieser Änderung ist wohl verständlich. Im *Timaios* (53 C ff.) wurde gelehrt, dass die damals angenommenen vier Elemente aus kleinen Partikeln zusammengesetzt wären, die wie die vier regelmässigen Körper geformt wären: das Feuer sei aus Pyramiden (Tetraedern) geformt, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern, und die Erde aus Würfeln. Nun gibt es aber fünf regelmässige Körper; das fünfte, das

Dodekaeder, für das er keine Verwendung hatte, schob Platon »elegant beiseite«¹, mit den Worten, dass Gott sich dessen für das Weltall bediente, das er mit Figuren (d. h. den zwölf Sternbildern des Tierkreises) ausschmückte (*Timaios* 55 C). In der *Epinomis* entspricht die Fünffzahl der Elemente der regulären Polyeder.

Dass Platon in der Tat dazu gekommen ist, den Äther als fünftes Element anzuerkennen, wird auch von Forschern zugegeben, die die *Epinomis* für unplatonisch halten². Zwar darf man hierfür nicht das Zeugnis des Doxographen AETIOS anführen, der ausdrücklich die Lehre von den fünf Elementen dem Platon zuschreibt³; denn er baut natürlich nur auf die *Epinomis*, die er für platonisch hielt. Aber auch Platons unmittelbarer Schüler, XENOKRATES, schrieb seinem Lehrer dieselbe Ansicht zu⁴, und von einem anderen Schüler, SPEUSIPPOS, wird berichtet, dass er die fünf Figuren den fünf Elementen der Welt zuteilte⁵.

Ja sogar die Gelehrten, die die *Epinomis* für nicht platonisch halten und der Ansicht sind, dass Platon nur vier Elemente angenommen habe, geben doch zu, dass die Fünf-

¹ Nach dem Ausdruck von E. HOWALD im *Hermes* 57 (1922), S. 69 u. 75.

² ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* ⁴II 1, S. 951². R. HEINZE, *Xenokrates* S. 68.

³ AETIOS II 7, 4 (S. 336 Diels).

⁴ XENOKRATES Fragm. 53 Heinze. — PAVLU, *Abfassungszeit* S. 62 meint freilich, Xenokrates habe »selbst diese Hypothese aufgestellt und sie schon Platon angelastet«.

⁵ *Theologumena arithmeticae* (dem Iamblichos zugeschrieben) S. 61 Ast (Diels, *Vorsokratiker* 32 A 13). Als Quelle des Speusippos wird Philolaos angegeben, von dem berichtet wird, er habe als fünftes Element »der Kugel Lastschiff« (*ἡ τῆς σφαιρίας ὀλκίας*) bezeichnet (Fragm. 12). Von dem Äther findet man aber bei Philolaos kein Wort. Die von AETIOS II 6, 5 (S. 334 f. Diels) dem Pythagoras zugeschriebene Lehre, dass aus den vier regelmässigen Körpern die vier Elemente, aus dem Dodekaeder aber »des Weltalls Kugel« gebildet sei, scheint vielmehr aus dem platonischen *Timaios* herzustammen. Vgl. EVA SACHS S. 41 ff.

elementenlehre schon in der Akademie ausgebildet war. Das oben angeführte Argument für die Beseeltheit der Bewohner des Äthers setzt ja die Existenz des Äthers voraus, die also für Aristoteles schon zu der Zeit, als er seinen Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* abfasste, feststand¹, und wir haben demnach keinen Grund zu bezweifeln, dass die Lehre von dem Äther schon vor Platons Tode in der Akademie rezipiert war². Was liegt denn näher als die Annahme, der Urheber dieser Lehre sei eben Platon selbst — in der *Epinomis*?

Nun gibt es aber zu wundern, dass Aristoteles, der selbst eine Fünfelementenlehre vorträgt, sich an mehreren Stellen so ausspricht, als ob seine Vorgänger alle nur vier Elemente angenommen hätten. Er spricht z. B. von Philosophen, von denen einige eins, andere zwei, andere drei, und andere vier Elemente angenommen hätten³. Allein die Elementenlehre, die Aristoteles ausbildete, hatte er sich nicht ohne weiteres von der Akademie angeeignet, sondern in seiner eigenen Weise umgestaltet, weshalb er, trotzdem die Lehre von fünf Elementen schon vorher aufgestellt war, für seine eigene Fünfelementenlehre die Originalität beanspruchen konnte. Dadurch, dass er den Äther von seiner Stelle zwischen der Luft und dem Feuer entfernte und ihm die äusserste oder höchste Stelle über dem Feuer zuwies und zum Sitz der Gestirne machte, gab er ihm eine Sonderstellung

¹ JAEGER S. 155 f.

² EVA SACHS S. 64. Als Beweis hierfür wird die *Epinomis* angeführt.

³ ARISTOTELES, *De gen. et corr.* B 3, 330 a 30—b 9. EVA SACHS S. 56. PAVLU, *Abfassungszeit* S. 55 f. Aus der Stelle *De sensu* 2, 437 a 20 ff., wo die Leute verspottet werden, die die fünf Sinne mit den vier Elementen zu verbinden suchen und in Verlegenheit kommen, weil sie kein fünftes Element nachweisen können, ist nichts zu schliessen; denn im menschlichen Körper gibt es ja doch nicht mehr als vier Elemente: der Äther befindet sich am Himmel.

unter den Elementen. Er bezeichnet den Äther als »ein anderes körperliches Sein neben den hier befindlichen Zusammensetzungen, göttlicher als alle diese und ihnen vorausgehend«¹, und er gibt ihm Eigenschaften, die den vier irdischen Elementen fremd sind: er ist ewig, kann weder zunehmen noch abnehmen, auch nicht altern noch verändert werden, und lässt sich von keinen Eindrücken beeinflussen². Das ist auch leicht verständlich: die vier altbekannten Elemente sind ja für die Menschen durch die Sinneswahrnehmungen zugänglich, während die Existenz des Äthers nur vermutet werden kann.

Die Annahme Jaegers, dass die *Epinomis* auf Aristoteles' Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* Rücksicht nehme, hat auch eine Konsequenz mit sich geführt, die wir kurz besprechen müssen. Jaeger meint, die *Epinomis* sei bei der Übernahme der Ätherhypothese »dem eigentlich Wesentlichen des aristotelischen Gedankens absichtlich aus dem Weg gegangen«³. Während nämlich Aristoteles den Schluss auf die Existenz der im Äther lebenden Wesen auf Erfahrungen bezüglich der in den übrigen Elementen vorhandenen Lebewesen baut, findet sich in der *Epinomis* kein derartiger Schluss. Wenn wir aber die Annahme der von Jaeger vermuteten Abhängigkeit abweisen, bleibt für das von Jaeger postulierte absichtliche Übergehen des aristotelischen Gedankens kein Raum. Aristoteles' Beweisführung war dem Verfasser der *Epinomis* unbekannt.

In der *Epinomis* bilden nun das Feuer und die Erde

¹ ARISTOTELES, *De caelo* 269 a 30—32. Vgl. auch *Meteorol.* 339 a 11—13.

² ARISTOTELES, *De caelo* 270 b 1—3. Hiermit stimmt AETIOS II, 7, 5 (S. 336 Diels) der den aristotelischen Äther (*πέμπτον τι σῶμα*, das der bei Aristoteles vorkommenden Bezeichnung *τὸ πρῶτον τῶν σωματίων* entspricht) im Gegensatz zu den anderen vier Elementen *ἄπαθῆ* nennt.

³ JAEGER S. 147.

die beiden äussersten Glieder, deren Gegensatz von der höchsten Bedeutung ist. Die Bewohner dieser Elemente sind auch einander ganz entgegengesetzt: die Bewohner der Erde bewegen sich unregelmässig und sind unverständlich, die des Himmels aber regelmässig und müssen infolgedessen mit Verstand und daher auch mit Seele ausgerüstet sein (982 A—B). Diese Stelle lässt sich zum Teil mit *Timaios* 30 A—B vergleichen, wo gelehrt wird, dass Gott, der die Welt in Unordnung vorfand, sie infolge seiner Güte in Ordnung versetzte, dadurch, dass er sie mit Verstand und Seele ausrüstete. Wenn die vernünftige Seele herrscht — so fährt die *Epinomis* fort (982 B—C) — entsteht eine unabänderliche Ordnung, die von den drei Schicksalsgöttinnen aufrechterhalten wird (vgl. *Gesetze* 960 C—D und *Staat* 617 B ff.).

Dass die Gestirne mit Vernunft begabt sind, sollten die Menschen daraus schliessen können, dass sie sich immer in derselben Weise und mit vollständiger Regelmässigkeit bewegen, obgleich die meisten gerade umgekehrt folgern (982 C—D). Ebenso wurde in den *Gesetzen* (822 A) scharf betont, dass es eine falsche Lehre ist, dass der Mond und die Sonne und die übrigen Planeten unregelmässig umherwandeln; es verhalte sich gerade umgekehrt: jedes Gestirn bewege sich immer in derselben Bahn. Nochmals wird betont, dass es sich im Weltall in derselben Weise verhält wie im einzelnen Menschen: die mit Vernunft begabte Seele herrscht über die unvernünftigen Körper (983 D—E). Dasselbe wurde in den *Gesetzen* (898 D—E) gelehrt.

Nachdem die Bewohner des Himmels (der Feuerregion) und der Erde beschrieben sind, kommen die Bewohner der mittleren Elemente an die Reihe. Nächst den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, kommen die Bewohner des Äthers, die Dämonen, und nach diesen das Geschlecht der Luft.

Diese beiden Geschlechter sind durchsichtig und unsichtbar für uns, wenn sie in unsere Nähe kommen; sie sind aber höchst begabt, und sie kennen die Gedanken der Menschen; die guten lieben sie, und die schlechten hassen sie; denn sie sind für Schmerz empfindlich, während dagegen die Götter weder Schmerz noch Lust empfinden können¹. Von diesen lebenden Wesen ist der Weltraum erfüllt; sie dienen als Vermittler unter einander und zwischen den Göttern, die im Himmel wohnen, und der Erde (984 D—985 B).

Diese Beschreibung haben bei vielen Verehrern Platons einen gewaltigen Anstoss erregt. Auf die Frage »Gibt es denn im Inhalt der *Epinomis* etwas, was den Glauben an ihre Unechtheit bestärken kann?« erwidert RITTER »mit aller Entschiedenheit: gewiss, die Dämonenlehre der Schrift«². Wir müssen also untersuchen, wie es sich sonst mit den Dämonen bei Platon verhält.

Dass in der *Apologie* (27 C—D) die Dämonen als »entweder Götter oder Kinder der Götter« bezeichnet werden, hat in diesem Zusammenhang wenig Interesse, da es sich hier nur um die Dämonen des Volksglaubens handelt. Viel interessanter ist, was im *Symposion* (202 D—E) Diotima dem Sokrates über die Dämonen auseinandersetzt. Die Dämonen werden dort als Wesen beschrieben, die zwischen den Göttern und den Sterblichen in der Mitte stehen; sie sind Vermittler zwischen Menschen und Göttern und füllen den Raum zwischen beiden aus, so dass das Ganze mit sich selbst verbunden wird. Die Übereinstimmung dieser Stelle mit der angeführten der *Epinomis* ist zum Teil wörtlich³. Weniger

¹ Ebenso *Philebos* 33 B und im dritten *Brief* 315 C.

² C. RITTER im *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 220 (1929), S. 57.

³ Den Worten, durch die im *Symposion* die Vermittlung zwischen Göttern und Menschen beschrieben wird (*ἐπιγυρεῖον καὶ διαπορθμεῖον*),

klar ist die Bedeutung des Wortes im *Phaidros* (246 E), wo Götter und Dämonen zusammen in der Gefolgschaft des Zeus erscheinen. Anders verhält es sich im *Politikos* (271 D), wo erzählt wird, dass im Zeitalter des Kronos »göttliche Dämonen« die auf der Erde lebenden Wesen lenkten, und eine ähnliche Vorstellung finden wir in den *Gesetzen* (713 C—D). Ebendort (801 E) ist von Hymnen und Gebeten die Rede, die nächst den Göttern an Dämonen und Heroen gerichtet werden, und an einer anderen Stelle (906 A) erscheinen die Dämonen neben den Göttern als Schützer der Menschen, und diese verehren daher auch Götter und Dämonen und die Kinder der Götter (909 E—910 A).

Woran liegt nun eigentlich das bedenkliche in der Dämonenlehre der *Epinomis* im Vergleich mit derjenigen, die wir in anderen Dialogen, namentlich im *Symposion*, vorfinden? HEINZE meint, der Verfasser der *Epinomis* habe durch seine Verteilung der göttlichen(?) Wesen auf die fünf Elemente eine pedantische Ausführung von Platons Worten im *Symposion* gegeben¹, und RITTER spricht sich über die Verteidiger der Echtheit der *Epinomis* mit Entrüstung aus: »Brauchen sie wirklich Belehrung darüber, dass die mythischen Darstellungen dieser Dialoge (d. h. *Symposion* und *Phaidros*) nicht als Wissenschaft genommen werden dürfen?«² Das dürfen sie freilich nicht; aber ist

entsprechen *ἐπιμυρία* und *διαπορεία* in der *Epinomis*, und wie es im *Symposion* gelehrt wurde, dass die Dämonen den Raum zwischen beiden ausfüllen (*συνπληροῦν*), heisst es in der *Epinomis*, dass der Himmel von Lebewesen erfüllt (*συνπλήρους γεγονότος*) sei. Vgl. E. DES PLACES in der *Revue des études grecques* 50 (1937), S. 323. Das Bedenken, das MÜLLER (S. 18) gegen den Gebrauch des Mediums *ἐπιμυρέσθαι* in der *Epinomis* erhoben hat, ist unbegründet (s. TAYLOR S. 254).

¹ R. HEINZE, *Xenokrates* S. 92 f.

² RITTER a. a. O.

die Darstellung der *Epinomis* wirklich Wissenschaft und nicht vielleicht ebensowohl Mythos? Dadurch, dass die Verteilung der Lebewesen auf die Elemente ausdrücklich als wahrscheinlich (*εἰκότως* 984 C) bezeichnet ist, hat der Verfasser der *Epinomis* deutlich die ganze Darstellung als mythisch bezeichnet, ganz wie Platon im *Timaios* zu wiederholten Malen (z. B. 24 D. 29 C—D. 30 B. 48 D. 56 A. 59 C. 68 B. D. 90 E) seine mythischen Schilderungen durch dasselbe Wort bezeichnet hat¹.

Die Dämonenlehre hat bei den modernen Gelehrten aus dem Grunde einen so starken Anstoss erregt, weil das Wort »Dämon« einen unheimlichen Klang hat. Die Dämonen sind aber bei Platon nicht als den Menschen feindliche Geister aufzufassen; sie lassen sich vielmehr mit den Engeln des christlichen Glaubens vergleichen². Aber schon die nächsten Nachfolger Platons eigneten sich diese Lehre an. Namentlich gilt das von XENOKRATES, von dessen Dämonenlehre HEINZE ausspricht, dass sie sich »von der ursprüng-

¹ E. HOWALD, *Εἰκότως λόγος* (*Hermes* 57, 1922, S. 63 ff.). Hier findet man über die Mythen des *Timaios* z. B. folgendes: »Es offenbart sich . . . ohne allen Zweifel jene gleiche groteske Mischung von Sinn und Unsinn, von Tatsache und geistreichem Einfall, die eben von jeher der platonischen Mythopöie eignet« (S. 66). »Ein Mythos, ein Phantasieprodukt liegt vor uns, immer und immer wieder sagt es Platon« (S. 73). » . . . dass dieses *εἰκότως* die Grenze zwischen geglaubter wissenschaftlicher Tatsache und freiem Spiel der Phantasie . . . gänzlich unbestimmt lässt« (S. 74). — Ebenso warnt J. A. STEWART, *The myths of Plato* (1905) davor, die Mythen Platon zu handfest zu interpretieren: »I hold that Myth has no dogmatic meaning behind its literal sense. Its »meaning« is, first, its literal sense — the story which is told; and then, beyond this, the feeling which it calls up and regulates« (S. 244). — Man sieht auch hieraus, wie grundlos die gegen die Verwendung der Redensart *ὄντως τε καὶ εἰκότως* erhobenen Bedenken sind (s. oben S. 22). Schon im *Timaios* (51 E) hatte Platon gezeigt, dass er gelernt hatte, dass nur Götter und ganz wenige Menschen die Vernunftkenntnis (*νοῦς*) erwerben können.

² E. DES PLACES a. a. O. S. 322 f.

lichen Platons in derselben Richtung entfernt hat wie die des Philippus von Opus«. Obgleich Heinze, wie oben bemerkt, die Dämonenlehre der *Epinomis* als eine Vergrößerung der im *Symposion* gelehrt erklärte, meinte er doch, dass sie, weil sie schon bei Platons Tode vorlag, »nicht aus einem einfachen Verkennen von Platons Absicht in der Diotimaerzählung herzuleiten« sei, und liess die Möglichkeit offen, »dass der greise Platon selbst im Punkte der Dämonenlehre einer Dogmatisierung des Mythos nicht durchaus widerstrebt habe«¹. Lassen wir nur die Voraussetzung fallen, von der Heinze ausging, die *Epinomis* sei ein Werk des Philippos, dann liegt die Sache ganz einfach: dann gehört die Dämonenlehre der *Epinomis* Platon selbst, und Xenokrates zeigt sich als sein treuer Schüler².

Eine Nebenbemerkung über die Dämonen müssen wir noch besprechen. Es wurde gesagt, dass die Götter im Gegensatz zu diesen Mittelwesen weder Schmerz noch Lust empfinden könnten. Ähnlich lehrt der *Philebos* (33 B), und dasselbe lesen wir auch im dritten platonischen *Briefe* (315 C), der freilich ebenfalls dem Verdacht der Unechtheit ausgesetzt ist.

Nach den Dämonen folgen einige Worte über die Bewohner des Wassers, die als Halbgötter bezeichnet werden; diese sind bald sichtbar, bald unsichtbar (985 B). Man kann vielleicht darunter Nymphen verstehen³. Merkwürdig ist es aber, dass, während den Bewohnern der Luft kurz vorher (984 E) die dritte und mittlere Stelle angewiesen wurde, jetzt den Bewohnern des Wassers nicht die vierte,

¹ HEINZE, *Xenokrates* S. 96.

² Vgl. HOWALD S. 77: »So gibt es nach meiner Meinung keine unglücklichere Idee, als den alten Platon von seinen letzten Schülern zu trennen.«

³ So HARWARD zur Stelle.

sondern die fünfte Stelle angewiesen wird. Damit verhält es sich so, dass die Bewohner der Erde, die nach der natürlichen Ordnung die fünfte und unterste Stelle einnehmen sollten, schon vorher abgehandelt sind. Wie oben bemerkt¹, zählt die *Epinomis* die Elemente bald nach ihrer natürlichen Reihenfolge, bald nach der Reihenfolge, in der sie erwähnt worden sind².

Die göttlichen und dämonischen Wesen, die sich im Traume oder durch Weissagungen den Menschen offenbaren, sollen wir verehren, und es geziemt sich nicht, etwas an den bestehenden Kulturen umzuändern. Namentlich müssen wir den sichtbaren Göttern am Himmel, Sonne, Mond und Sternen, die höchste Ehrfurcht erweisen (985 C—986 A). Hierin ist die *Epinomis* auch mit den *Gesetzen* in Übereinstimmung, nicht nur mit der oben angeführten Stelle 738 B ff.³, sondern auch mit mehreren anderen (887 C ff. 899 A—B). Dass nicht nur Träume und Weissagungen, sondern auch der Anblick des Sternhimmels und des regelmässigen Laufs der Gestirne, Ursache des Götterglaubens sind, darin ist die *Epinomis* sowohl mit den *Gesetzen* (966 D—E) als mit Aristoteles in Übereinstimmung⁴.

Es folgt eine Beschreibung des Weltsystems, in dem acht verschiedene Kräfte walten: die der Sonne, die des Mondes, die der Fixsterne und die der fünf Planeten; alle diese Sterne sind Götter und mit einander verschwistert (986 A—C). Diese Schilderung stimmt mit der des *Timaios* (38 C—D), wo freilich nur von sieben Bahnen und sieben

¹ Oben S. 39.

² S. REUTHER, *De Epinomide Platonica* S. 53. — Ich habe die Stelle vorher (*Platons philosophische Entwicklung* S. 417¹) nicht richtig verstanden.

³ S. oben S. 27 ff.

⁴ ARISTOTELES *Fragm.* 10. JAEGER, *Aristoteles* S. 164 ff.

Sternen die Rede ist. Hierin hat PAVLU, wie schon bei einer anderen Gelegenheit¹, eine Polemik gegen Platon gefunden, obwohl er selbst bemerkt, dass im *Timaios* gleich nachher (39 B) acht Bahnen erwähnt werden². Natürlich ist an ersterer Stelle des *Timaios* nur von den sieben Planeten die Rede, die sich längs der Ekliptik bewegen, was von der achten Kreisbewegung, der des Fixsternhimmels, nicht gilt.

Die Anordnung des Planetensystems (986 E—987 B) stimmt mit dem *Timaios* (38 C—D). Auffallend ist nur die Bemerkung, dass die Planeten sich »nach rechts« bewegen, während der *Timaios* (36 C) ihre Bewegung durch die Worte »nach links« bezeichnet, d. h. von Westen nach Osten (entgegen der Rotation des Fixsternhimmels), was uns, die wir uns auf der nördlichen Halbkugel der Erde befinden, wenigstens natürlicher erscheint. Hieran nahm schon PROKLOS Anstoss³. Um die Vorstellung der *Epinomis* zu erklären, wies BÖCKH darauf hin, dass die griechischen Vogelschauer das Gesicht nordwärts richteten, wodurch ihnen der Osten die rechte Seite wurde; so liegt die Sache auch in den *Gesetzen* (760 D)⁴. Wir sehen also in der *Epinomis* — zwar nicht eine Polemik gegen Platon, aber eine Korrektur der Angabe des *Timaios*⁵.

In den *Gesetzen* (821 E—822 A) erklärt der Athener — der wohl in Platons Namen spricht — er habe erst neulich über den Lauf der Gestirne die richtige Erkenntnis gewonnen: er habe jetzt erkannt, dass jeder Planet sich nur in einer Bahn bewege. Auf die Frage, wie diese Worte zu verstehen

¹ S. oben S. 33 f.

² PAVLU S. 53.

³ S. oben S. 6.

⁴ A. BÖCKH, *Untersuchungen über das kosmische System des Platon* (1852) S. 29 f. (vgl. *Ilias* XII 239).

⁵ So HARWARD in der Übersetzung S. 32.

seien, ob Platon in der Tat als einer der »Vorläufer des Copernicus« anzusehen sei, haben wir keine Veranlassung uns hier einzulassen. Es genügt ein Hinweis darauf, dass die Auffassung der *Epinomis* eine ähnliche zu sein scheint. Der achte Gott — der Fixsternhimmel — heisst es, bewegt sich in einer Richtung, die den übrigen entgegengesetzt ist, und führt sie mit sich — »so könnte es wenigstens für die Menschen aussehen, die wenig davon verstehen« (987 B)¹. Es scheint, als ob an beiden Stellen die spiralförmigen Bewegungen der Sonne, des Mondes und der Planeten, die im *Timaios* (39 A—B) erwähnt werden — die durch eine Kombination der Rotation der Himmelkugel und der Eigenbewegung der Planeten entstehen — als nur scheinbar bezeichnet werden. Ein Widerspruch mit den *Gesetzen* lässt sich jedenfalls hier nicht nachweisen.

Dass die astronomischen Kenntnisse, die die *Epinomis* empfiehlt, aus Ägypten und dem Orient nach Griechenland gebracht worden sind, wird mehrmals hervorgehoben. Der Planet, der nach dem Gott Hermes benannt wird, wurde zum ersten Mal von einem Ausländer observiert; denn in Ägypten und Syrien zeichnet sich der Himmel durch viel grössere Klarheit aus als in den griechischen Ländern (986 E—987 A). Das temperierte Klima, dessen sich die Hellenen freuen können, hat aber auch seine Vorzüge (so lesen wir auch im *Timaios* 24 C), und es gilt überhaupt in manchen Fällen, dass die Hellenen alles, was sie von den Ausländern übernehmen, zu grösserer Vollkommenheit ausbilden (987 D).

Es gibt nun viele Menschen, die der Ansicht sind, es

¹ ἄγνων τοὺς ἄλλους, ὥς γε ἀνθρώποις φαίνοιτ' ἐν ὀλίγα τούτων εἰδόντων. Das οὐκ, das Burnet vor ἄγνων einfügt, ändert den Sinn der Stelle nicht, ist aber mit dem γε kaum vereinbar.

sei ein vermessenes Unternehmen, wenn die Sterblichen sich mit der Ausforschung des Göttlichen bemühen. Vor diesem Irrtum wird gewarnt: Gott kennt die Menschen und weiss, dass sie für seine Belehrung empfänglich sind; er freut sich ohne Neid, wenn die Menschen mit seiner Hilfe gut werden (988 A—B), Dieselben Gedanken treffen wir auch an einigen Stellen der *Gesetze*. Platon wendet sich hier gegen die Leute, die meinen, dass es der frommen Gesinnung widerstreite, wenn man über den höchsten Gott und das Weltall Nachforschungen anstellt (821 A), und er tadelt diejenigen, die der Ansicht sind, dass das Studium der Astronomie die Menschen gottlos machen (967 A). Auch im *Phaidros* (247 A) heisst es, dass die Götter ohne Neid sind¹.

Dass die Seele ursprünglicher ist als der Körper und diesen beherrscht und bewegt, war schon einmal ausgesprochen mit deutlicher Bezugnahme auf eine Stelle der *Gesetze*²; jetzt wird aus diesem Satz gefolgert, dass jede Bewegung in der Welt von einer Seele verursacht werden muss, und zwar nicht nur eine Bewegung, die in der Richtung des Guten führt, sondern auch eine Bewegung, die in der entgegengesetzten Richtung führt; die erstere Seele muss die beste sein, die andere von entgegengesetzter Art; das Gute sollte aber den Sieg davontragen (988 B—E). Jene Stelle der *Gesetze* (896 D—E) ist die, in der etliche Forscher Platons berüchtigte Lehre von der »bösen Weltseele« gefunden zu haben meinen, die ihnen einen schweren Anstoss verursacht haben. ZELLER geht so weit, dass er die Vermutung aufstellt, Philippos von Opus habe jene Stelle in

¹ Ähnlich ARISTOTELES, *Metaphys.* 982 b 28 ff. *Elh. Nic.* 1177 b 31 ff.
— JAEGER, *Aristoteles* S. 168.

² S. oben S. 38.

die *Gesetze* eingeschmuggelt¹, und JAEGER bezeichnet die böse Weltseele als ein »Tribut an Zarathustra«². Mit Recht haben aber mehrere Forscher betont, dass von keiner »Weltseele« die Rede ist; Platon sagt nur, dass es mehr als eine Seele geben müsse, und wenn für alle Erscheinungen eine Seele als Ursache vorauszusetzen sei, auch das Böse eine solche Ursache haben müsse³; das Problem des Bösen war natürlich für Platon ebenso unlösbar wie für alle Philosophen und Theologen. Für unsere Frage ist die Hauptsache aber, dass die *Epinomis* ganz denselben Standpunkt einnimmt wie die *Gesetze*⁴.

Es gilt nun endlich die Frage nach dem Wesen der Weisheit zu entscheiden. Der Gute ist weise, von der Güte ist aber die Frömmigkeit der wesentliche Teil. Aber die wahre Frömmigkeit erwirbt man durch das Studium der Astronomie, die nicht in der einfachen Beobachtung der Sternbilder besteht, sondern den Gesetzen nachspürt, nach denen sich die Himmelskörper bewegen (990 A). Ähnliches lehrte Platon schon im *Staate* (528 E—530 B). Während aber dort die Astronomie bloss als eine Vorbereitung zur höchsten Einsicht betrachtet wurde, zeigt sich hier wie in den *Gesetzen* (897 D—E) die Erkenntnis der Regelmässigkeit der Sternbewegungen als eine Offenbarung der göttlichen Vernunft⁵.

¹ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* 4 II 1, S. 973 u. 981².

² JAEGER, *Aristoteles* S. 134.

³ RITTER im Kommentar zu den *Gesetzen* S. 307 ff; ENGLAND im Kommentar zu *Ges.* 896 E; HARWARD in seiner Übersetzung S. 46 f.; BURNET, *Greek philosophy* S. 334 f.

⁴ HEINZE, *Xenokrates* S. 29, bemerkt, dass die Lehre von der bösen Weltseele bei Platons Schülern nur wenig Anklang gefunden zu haben scheint; »nur Philippos von Opus hielt begreiflicher Weise in der *Epinomis* an der Lehre der *Gesetze* fest.« Ebenso BERGK, *Fünf Abhandlungen* S. 47: »Philippos ist ihm hierin, wie in anderen Punkten, treulich gefolgt.«

⁵ Vgl. REUTHER, *Die Epinomide Platonica* S. 74 f.

Um die Sternbewegungen zu verstehen, bedarf es vor allem mathematischer Kenntnisse. Zuerst gilt es die reinen Zahlen zu kennen und die Entstehung und die Bedeutung der geraden und der ungeraden Zahlen begreifen zu können (990 C). Was gleich nachher über die Geometrie (gegen deren lächerlichen Namen — »Landmessung« — Einspruch erhoben wird), ausgesprochen wird, verdient eine ausführlichere Betrachtung. Die Aufgabe dieser Wissenschaft wird durch die Worte bezeichnet, sie mache die von Natur aus unähnlichen Zahlen ähnlich, dadurch, dass sie sie als Flächen darstelle (990 D). Dass es sich hier um das von Platon für so wichtig gehaltene Problem der Inkommensurabilität handelt, ist klar; aber es geht nicht an, das Wort »ähnlich« (*ὅμοιος*) ohne weiteres durch »kommensurabel« wiederzugeben, wie es meistens geschieht¹. Denn »ähnliche« Zahlen sind solche, deren Faktoren proportional sind², ebenso wie zwei Rechtecke, deren Seiten proportional sind, als ähnlich bezeichnet werden; die Bedingung dafür ist, dass sie sich zueinander wie zwei Quadratzahlen verhalten³. So sind z. B. die Zahlen 6 und 24 ähnlich, weil ihre Faktoren 2×3 und 4×6 proportional sind. Dagegen sind z. B. 6 und 12 nicht

¹ So habe ich auch vorher getan (*Berliner philologische Wochenschrift* 1908, Sp. 835). In demselben Sinne ist die Stelle behandelt von STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* S. 89 ff.; er betont »den Zusammenhang zwischen Proportion und Kommensurabilität« und erklärt »ähnlich« als »einander ähnlich = kommensurabel«. So auch TAYLOR in *Mind* N. S. 35 (1926), S. 419 ff. und *A Commentary on Plato's Timaeus* S. 367 ff. Die Erklärung wird mit Recht verworfen von R. M. JONES (*American Journal of Philology* 52 (1932), S. 61 ff.); vgl. O. TOEPFLITZ in den *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik* Abt. B 2, S. 334 ff. (1933). Die richtige Erklärung gab schon TANNERY (*Mémoires scientifiques* VII, S. 16 ff.), dem ich mich oben angeschlossen habe. Vgl. THEON, *Expositio rerum mathematicarum* S. 36 Hiller.

² EUKLIDES, *Elementa* VII, Def. 22.

³ EUKLIDES, *Elementa* VIII 26.

ähnlich. Es ist aber möglich, zwei ähnliche Rechtecke mit dem Flächeninhalt 6 und 12 zu konstruieren; wenn die Seiten des ersteren 2 und 3 betragen, können die des anderen durch $2\sqrt{2}$ und $3\sqrt{2}$ bezeichnet werden; die Rechtecke sind also kommensurabel, deren Seiten aber nicht. Man sieht leicht, dass der im *Menon* (82 B—85 B) bewiesene Satz, dass die Seiten zweier Quadrate, deren das eine doppelt so gross ist wie das andere, nicht miteinander kommensurabel sind, hier eine Erweiterung gefunden hat, indem es sich gezeigt hat, dass auch für nicht-quadratische Rechtecke ein entsprechender Beweis geführt werden kann.

Nach der Geometrie kommt die Stereometrie an die Reihe. Diese Wissenschaft war aber nach Platons Ansicht nicht gehörig ausgebildet (*Staat* 528 A—C); wie im *Theaitetos* (148 B) nach der Behandlung der Quadratzahlen und der nicht-quadratischen Zahlen nur ganz kurz bemerkt wird, dass es sich mit Raumgrössen in derselben Weise verhält, folgt auch hier eine kurze Andeutung über dieselben (990 D—E). Platon war sich wohl bewusst, dass die Sache doch mit dieser Wissenschaft etwas anders liegt: während ein Quadrat, wie der *Menon* lehrt, sich leicht verdoppeln lässt, ist die Verdoppelung des Würfels mit den gewöhnlichen geometrischen Hilfsmitteln (Zirkel und Lineal) nicht ausführbar. Aber ganz wie in den *Gesetzen* (819 E—820 B) wird auch in der *Epinomis* das Wissen davon, inwiefern Linien, Flächen und Raumgrössen untereinander messbar sind oder nicht, als ein sehr wertvolles bezeichnet.

Entsprechend der im *Timaios* (35 A—36 D) vorgetragenen Lehre von der Bildung der Weltseele aus gewissen regelmässigen Zahlenverhältnissen, wird auch in der *Epinomis* (991 A—B) mit ähnlichen Verhältnissen kurz operiert. Die einfachste Operation ist die Verdoppelung, von 1 bis 2, von

2 bis 4 und von 4 bis 8, die für die Weltbildung von der grössten Bedeutung ist. Daneben die proportionale Einteilung, wodurch zwischen zwei Zahlen zwei mittlere Zahlen eingeschoben werden, das arithmetische Mittel und das harmonische Mittel; als Beispiel wird ausdrücklich die Reihe 6—8—9—12 genannt, die auch eine musikalische Bedeutung hat, da die Zahlenverhältnisse der Oktave, der Quinte und der Quarte entsprechen. Was hierüber ausgeführt wird, kann als eine kurze Rekapitulation der ausführlichen Auseinandersetzungen des *Timaios* bezeichnet werden. Aber darin, dass die *Epinomis* Astronomie und Musik in eine nahe Beziehung zueinander stellt, stimmt sie auch mit dem *Staate* (530 D) überein.

Zum Schluss wird als die höchste Wissenschaft die Dialektik gepriesen. Es gilt, im Gespräch, wo gefragt und geantwortet wird, die Einheit in der Vielheit erkennen zu können (991 C) — ganz wie am Schluss der *Gesetze* (965 B—C) dieselbe Fähigkeit gelobt wurde. Und wie ebenfalls am Schluss der *Gesetze* (967 D—E) die beiden Hauptlehren, dass die Seele ursprünglicher als der Körper sei, und dass unter den Gestirnen die göttliche Vernunft walte, wiederholt werden, so lehrt auch die *Epinomis* zum letzten Mal: die Seele ist ursprünglicher als der Körper, und alles ist erfüllt von Göttern (991 D). Wer den richtigen Unterricht erhalten hat, versteht, dass durch alle Wissenschaften ein gemeinsames Band sich zieht (991 E—992 A). Wer dies erkannt hat, ist wahrhaftig weise und wird das höchste Glück erreichen, und sofern er auch nach dem Tode existiert, wird er nicht mehr wie jetzt der vielen Sinneswahrnehmungen teilhaft sein, sondern er wird eine Einheit werden; aber freilich werden nur wenige Menschen diese Seligkeit erreichen (992 B—C). Solche Menschen sind dazu geeignet, in die

nächtliche Versammlung, die den Staat leiten soll, aufgenommen zu werden (992 D—E). Somit erinnern die Schlussworte der *Epinomis* an das, was schon halbwegs vergessen war, dass dieser Dialog dazu bestimmt ist, als eine Fortsetzung und Vervollständigung der *Gesetze* zu dienen.

V

Wenn wir nun den Inhalt der *Epinomis* überblicken, sehen wir, dass diese Schrift eine Fülle platonischer Gedanken enthält. Die nächste Verwandtschaft weist sie unzweifelhaft mit den *Gesetzen*, z. T. auch mit dem *Timaios*, auf, weshalb ja auch diese Dialoge ausdrücklich als »Quellen« der *Epinomis* bezeichnet worden sind; aber auch aus anderen platonischen Dialogen lassen sich Parallelen anführen, die die in der *Epinomis* vorgetragenen Gedanken als platonisch erweisen. Allein eben daraus hat man ja die Unechtheit der *Epinomis* gefolgert, wie schon SALLIER es der kleinen Schrift zum Vorwurf machte, dass platonische Gedanken hier massenhaft vereinigt erscheinen¹. Das ist auch eine ganz richtige Beobachtung; aber beweist sie wirklich, was von ihr verlangt wird? Wenn nicht Platon, sondern einer seiner Schüler, die Schrift verfasst hat, muss dieser jedenfalls eine erstaunliche Vertrautheit mit den Gedanken sowie mit der Darstellungsweise seines Lehrers besessen haben. Und er hat es auch verstanden — was freilich ebenfalls als Beweis der Unechtheit angeführt wird — die Gedanken Platons fast niemals wörtlich zu wiederholen. Hierin sehe ich, wie schon vorher gesagt², gerade den besten Beweis dafür, dass Platon selbst die Schrift verfasst hat. In dieser Schrift, die zweifellos in seinem höchsten Alter geschrieben

¹ S. oben S. 6.

² S. oben S. 30.

ist, hat Platon aus den Gedanken, die er in seinem langen Leben entwickelt hatte, die Summe gezogen. Meistens weist er auf früher ausgeführte Gedanken kurz zurück; an anderen Stellen erweitert er die vorher ausgesprochenen Gedanken. Wenn wir aber in der *Epinomis* daneben auch Gedanken vorfinden, die den in früheren Schriften entwickelten widerstreiten, dann lässt sich am einfachsten dadurch erklären, dass Platon in einigen Punkten seine Ansicht geändert hatte. Dass ein treuer Schüler, der sich im allgemeinen dafür bestrebt, die Gedanken seines Meisters gewissenhaft zu wiedergeben, sich an vereinzelt Punkten darauf habe einlassen sollen, gegen den Meister zu polemisieren, scheint mir ein geradezu ungeheuerlicher Gedanke zu sein. Man muss von den Gelehrten, die die *Epinomis* dem Platon absprechen, verlangen, dass sie nicht nur ihre Ansicht besser begründen, als es ihnen bisher gelungen ist, sondern dass sie auch meine Behauptung, dass ihre eigene Hypothese die sonderbarsten Konsequenzen mit sich führe, mit annehmbaren Gründen zurückweisen.

Zu den abenteuerlichen Konsequenzen, die die Hypothese von der Autorschaft des Philippos mit sich geführt hat, gehört auch die oben berührte Vermutung ZELLERS, dass die in den *Gesetzen* vorkommende Lehre von der »bösen Weltseele« eine Zutat des Philippos sei¹. Bekanntlich hat die Nachricht, dass Platons *Gesetze* von Philippos herausgegeben seien, zu den eigentümlichsten Vermutungen über die Herausgeberebetätigkeit dieses Mannes Veranlassung gegeben. Die meisten unter diesen können unerwähnt bleiben; Erwähnung verdient nur die Vermutung von M. KRIEG, dass Philippos nicht nur an manchen anderen Stellen der *Gesetze* seine eigenen Zutaten gemacht habe, sondern dass

¹ S. oben S. 54 f.

auch die ganze Schlusspartie dieses Werkes (von 960 B an) ein Geistesprodukt des Philippos sei. Warum denn? Weil sie gar zu genau mit dem Geist der *Epinomis* übereinstimmt¹. Man sieht, wie aus der Überlieferung über die Tätigkeit des Philippos die eine Hypothese nach der anderen herausgesponnen ist; durch die ganz natürliche Annahme, die *Epinomis* sowohl als die *Gesetze* seien von Platon verfasst und von Philippos herausgegeben, erklärt sich alles ganz einfach. Die scharfsinnig ausgeklügelten Kombinationen der neueren Gelehrten sind ganz überflüssig.

Dass es den modernen Gelehrten so schwer gefallen ist, die letzte Arbeit Platons gerecht zu beurteilen, hat aber einen tieferen Grund. Als das Studium der platonischen Dialoge im Anfang des 19. Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung nahm, wurden viele Erkenntnisse gewonnen, die sich seitdem behauptet haben; aber daneben kamen auch Vorurteile auf, von denen zwar viele wieder in das Grab gesunken sind, während andere sich als fast unausrottbar erwiesen haben. Die meisten dieser Vorurteile hat FR. AST (1816) aufgebracht, indem er sich von Platons Geistesart eine Vorstellung bildete, zu der alles, was Platon geschrieben hatte, stimmen sollte; was er nicht in Einklang damit zu bringen vermochte, verwarf er als unplatonisch. Das von Ast geschaffene Platonbild ist zwar längst aufgegeben, aber seine Nachwirkungen bestehen noch. Man ist freilich längst darüber klar geworden, dass der alte Platon sich in vielen Beziehungen von dem Philosophen unterscheidet, der in jüngeren Jahren so glänzende Kunstwerke hervorgebracht hat. Aber trotzdem wirkt das Platonbild,

¹ M. KRIEG, *Die Überarbeitung der platonischen »Gesetze« durch Philipp von Opus* (1896) S. 12 ff. Er meint, Philippos habe an manchen Stellen seine Weltanschauung, die mit dem Geist der *Gesetze* streiten soll, in diese Schrift »einzuschwärzen« gesucht (S. 18).

das man aus einer Betrachtung dieser früheren Dialoge gewonnen hat, immer nach. Man ist nicht davon abgekommen — bewusst oder unbewusst — die *Epinomis* an dem Massstab der früheren Dialoge zu beurteilen. Und wenn es auch in manchen Fällen gelungen ist, zwischen den *Gesetzen* und der *Epinomis* Unterschiede nachzuweisen, hat man doch nicht gehörig beachtet, dass diese Unterschiede in Vergleich mit denen, die zwischen den *Gesetzen* und den älteren Dialogen, z. B. dem *Staate*, bestehen, winzig klein sind. Man kann ruhig zugeben, dass die für die *Epinomis* charakteristischen Züge, die so oft hervorgehoben sind — die mangelhafte und undramatische Dialogform, das Zurücktreten der Ideenlehre, die Hervorhebung der Mathematik, der vorherrschende religiöse Ton (die »unplatonische Frömmerei«) — alle in der Tat vorhanden sind; man darf aber nicht vergessen, dass diese Züge auch die *Gesetze* kennzeichnen; und wenn auch zugegeben werden muss, dass diese Züge in der *Epinomis* noch kräftiger hervortreten als in jenem Alterswerk Platons, so ist doch die nächstliegende Erklärung dafür die, dass Platons philosophische und schriftstellerische Eigenart sich auch in seinen letzten Jahren nach denselben Entwicklungslinien weitergebildet hat wie in der früheren Zeit.

Die Sache ist die, dass auch nachdem das Platonbild, das am Anfang des 19. Jahrhunderts die damaligen Platonverehrer geschaffen haben, seine Gültigkeit verloren hat, jedoch die von diesen Forschern angewendete Methode immer noch besteht: jeder Forscher macht sich seinen Platon zurecht und verwirft, was er diesem Platon nicht zutrauen kann. Selbst der treffliche C. RITTER, der mit Energie und Erfolg dazu beigetragen hat, das Zeller'sche Platonbild zu zertrümmern, meinte doch, dass in dem siebenten *Brief*

(den er sonst für echt hielt) irgend ein Fälscher eine philosophische Digression (341 A—345 C) eingeschoben hätte, u. a. weil darin einige Sätze vorkommen, »die Platon schlechterdings nicht geschrieben haben kann«¹. Später wagte Ritter sogar die Vermutung, dass diese Digression eben von Philippos eingefügt wäre². Die einzige gesunde Methode besteht aber darin, dass wir unser Platonbild nach den vorliegenden Schriften, deren Unechtheit sich nicht mit entscheidenden Gründen beweisen lässt, ausformen; sollte dann das Bild Widersprüche aufweisen, müssen wir bedenken, dass darin bei einer fünfzigjährigen schriftstellerischen Tätigkeit gar nichts auffallendes liegt.

STALLBAUM, der die *Epinomis* der Alexandrinerzeit zuwies, behauptete, dass die Lehre, dass die Dämonen aus dem Äther herstammen, von POSEIDONIOS herrühre; von diesem Philosophen solle also die *Epinomis* abhängig sein³. Umgekehrt meint THEILER, das bei CICERO vorkommende Zitat aus *Epin.* 991 E sei aus Poseidonios übernommen, der überhaupt von der *Epinomis* beeinflusst sei. Hieraus schliesst er, dass die *Epinomis* nicht ein Werk Platons sein könne: »Sprache, Sache, Nachwirkung, alles stimmt zusammen: Die *Epinomis* ist unplatonisch«⁴. Was beweist denn eigentlich die Nachwirkung? Nehmen wir an, dass Poseidonios von der *Epinomis* beeinflusst sei: die Beeinflussung bleibt doch wohl dieselbe, wenn Platon die *Epinomis* verfasst hat, wie wenn die Schrift ein Erzeugnis des Philippos wäre.

¹ C. RITTER im Kommentar zu den *Gesetzen* S. 367 ff.

² C. RITTER in der *Philologischen Wochenschrift* 1929, Sp. 522 ff. (s. oben S. 19 f.).

³ STALLBAUM in der Ausgabe S. 468. Er beruft sich auf MACROBIUS, *Saturnalia* I 23,7.

⁴ THEILER S. 352—354. Stallbaum (S. 469) meinte, das Zitat bei Cicero sei von Speusippos herübergenommen (DIOGENES LAERTIOS IV 2).

Ein Vorurteil, das auch viel Unheil gestiftet hat, ist die Meinung, dass zwischen Platon und seinen nächsten Schülern eine tiefe Kluft bestanden habe¹. Man hat es als ausgemacht betrachtet, dass Platon nicht allein kein Neuplatoniker gewesen sei, sondern dass auch seine nächsten Nachfolger in der Akademie von seiner Lehre und von seiner Gesinnungsart weit entfernt gewesen seien. Ich möchte daher diese Abhandlung in ähnlicher Weise abschliessen, wie ich vor mehr als dreissig Jahren meine Abhandlung über die platonischen *Briefe* abgeschlossen habe: »Wenn man die Echtheit der *Epinomis* anerkennt, kann man sich der Folgerung nicht entziehen, dass die Umbildung der platonischen Philosophie, die wir später in der Akademie wahrnehmen, schon im Geiste des Meisters ihren Anfang genommen hat«².

¹ Vgl. die oben S. 50 angeführten Worte Howalds.

² *Rheinisches Museum* N. F. 61 (1906), S. 542.