

μήκιστον ἐκτενεῖν (sc. τὸν βίον), ὅτῃ δὲ ἐπὶ τὸ καὶ κατόπιν οὐκ ἄδυναται ἐκλιπεῖν. Ohne Zweifel kommt die Formulierung τὸ δυσπαράγραφον τοῦ βίου, zu der sich auch Metaphern wie ἡ τοῦ βίου παραγραφή⁶⁶⁾ oder κορωνίς τοῦ βίου⁶⁷⁾ stellen lassen⁶⁸⁾, dem von Lupus gemeinten Sinn ziemlich nahe, wobei es für die Sache gewiß irrelevant ist, daß die Vorstellungsweise des herculanischen Textes im Abstrakten bleibt, auf die Bildhaftigkeit einer Angabe über *creta* oder *calx*⁶⁹⁾ als Mittel der Begrenzung verzichtet. So dürfen wir denn mit gutem Gewissen vom apotropäischen Kreidekreis, mit dem Egger rechnet, endgültig Abschied nehmen, und es mag am Schluß unserer Ausführungen erlaubt sein, der Vermutung Ausdruck zu geben, daß Buecheler, der doch mit Recht vulgärepikureische Motive der Sepulkralgedichte nur in Sonderfällen durch Angaben seines Apparats zu den 'Epicurea' in Beziehung setzt (vgl. z. B. Buecheler zu CLE 1496), auch beim ‚Dichter von Aquincum‘, hätte er ihn gekannt, das Vorliegen eines solchen Sonderfalles eingeräumt hätte.

Bonn

Wolfgang Schmid

BEWEGUNG DER MATERIE BEI PLATON

Dem Andenken H. Useners

Die Frage des Übels in platonischer Sicht ist vieldiskutiert, hat aber gerade in einem der Hauptpunkte, nämlich in dem seiner Herkunft, noch immer keine einhellige Beantwortung gefunden: die Urteile gehen meist nach den beiden Extremen und halten sich verhältnismäßig selten in der ausgleichenden Mitte. Zuletzt hat meines Wissens H. Cherniss¹⁾ die Angele-

66) Philod. Mort. col. 39, 18.

67) Plut. an seni 789 a.

68) Über ihre verschiedenen Nuancierungen vgl. meine *Ethica Epic.*, Leipzig 1939, S. 71.

69) Vgl. z. B. Cic. Cat. m. 83 *si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem nec vero velim, quasi decurso spatio, ad carceres a calce revocari.*

1) Proceed. Amer. Philos. Soc. XCVIII 1954, 23 ff., vgl. Gnom. XXII 1950, 207 f. (dazu A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III Par. 1953, XII ff.) und schon Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I, Baltimore 1944, 443 ff.

genheit aufgegriffen und in einer, wie zu erwarten, klaren und präzisen Argumentation dargelegt, daß das Übel für Platon primär ausschließend seelisch verursacht sei und nur sekundär auch materielle Veranlassungen haben könne. Ich darf gestehen, daß ich zeitweise derselben Ansicht gewesen bin, glaube nun aber revidieren zu müssen.

Die Frage nach dem Ursprung des Übels ist mit derjenigen nach dem Ursprung der Bewegung gekoppelt, denn mit dieser kommt ja, wie es Nom. X 896 D ausdrücklich heißt, Gut und Schlecht in unsere Welt²⁾. Stellen wir die Frage also dahin, so verfügen wir tatsächlich über ganz eindeutige Zeugnisse für die Priorität der Seele. Platons berühmter Beweis für ihre Unsterblichkeit im Phaidr. 245 C ff. beruht darauf, daß sie allein sich selber bewegt und daher Anfang der Bewegung für alles andere, d. h. das Körperliche, ist: ohne sie würde Himmel und Erde zusammenstürzen und alles stehen bleiben, bar jeder Möglichkeit, wieder in Bewegung zu kommen. Jeglicher Körper, der bloß von außen bewegt wird, ist seelenlos, und nur was sich von innen heraus selber bewegt, hat Seele (vgl. 246 B 6 f.). Die beiden Arten von Bewegung, die primäre und die sekundäre, werden bekanntlich auch noch in den Nomoi X 894 B ff. (vgl. XII 966 DE) deutlich unterschieden, und es wiederholt sich 895 AB ein markantes Motiv in einer dem polemischen Zusammenhange angepaßten Weise: im Falle alles miteinander vermengt zum Stehen käme, wie gewisse Leute erwarten, könnte nur das, was sich selber bewegt, neue Bewegung und damit Veränderung bringen. Wieder ist es allein die Seele, die diesen Antrieb hat und daher — so läuft diesmal der Beweis — älter und damit auch ehrwürdiger als der Leib sein muß. Ausdrücklich wird 896 DE wie Epinom. 988 DE eingeschärft, daß alle Bewegung von der Seele ausgeht, und 896 E/7 B folgt geradezu ein Verzeichnis sämtlicher Seelenregungen und der von ihnen hervorgebrachten Veränderungen.

Kein Wunder, daß Skemp XII. 56 f. unter dem Eindruck solcher Zeugnisse den Grundsatz aufstellt, daß die Materie bei

2) Zur Vorbereitung der Lehre von der Seele als Prinzips der Bewegung bei Platon s. Cherniss, *Criticism* I 433 ff. 451. *Gnom.* 1950, 208. 1953, 376, 2. *Proceed.* 26, 24. *Amer. Journ. Phil.* LXXVIII 1957, 238 f. J. B. Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Cambr. 1942, 2 ff. 32. Gerh. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, Münch. 1951, 79 ff. Zur Bewegung bei Platon s. auch C. Ritter, *Sitz.-Ber. Heid. Akad. d. Wiss., Philos.-hist.* Kl. 1919, 19, 11 ff. Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, Münch. 1931, 217 ff. H. Leisegang, *PW XX* 1044 ff.

Platon wie bei Empedokles und Anaxagoras nicht selbstbewegt sei. Tritt man nun an den Timaios heran, so ist die Seele auch hier älter als der Leib (34 BC) und Veranlasserin der Bewegung (46 C—E), und damit erscheint ihre eigene Bewegung implicite gegeben, ohne die die Welt ja auch kein „Lebewesen“ sein könnte³⁾. Aber im selben Dialog klingt es an andern Stellen anders: so lesen wir 30 A, daß Gott das in fehlerhafter und unregelter Bewegung befindliche „Sichtbare“ zur Ordnung gebracht habe, und dem entspricht 52 D ff. die Schilderung der präkosmischen Materie im Zustande eines *σεισμός*, in dem es sogar schon zur Bildung von „Spuren“ der Elemente gekommen sei⁴⁾. Nicht zu vernachlässigen ist auch, daß Platon das, was in die *χώρα* eintritt, 52 E mit der recht aktiv wirkenden Bezeichnung *δυνάμεις* belegt und überhaupt der mit Nus verbundenen Veranlassung, die vom Demiurgos ausgeht, eine erratische Ursache, die Ananke, als eigenständige Macht gegenüber treten läßt⁵⁾.

Der Widerspruch ist in der Tat — auf den ersten Blick — ganz frappant und bereits von Aristoteles ausgenutzt⁶⁾; es wird darauf ankommen, ihn tragbar zu machen, wenn nicht völlig zu beseitigen. Cherniss hält es mit der ersten Gruppe der Zeugnisse und führt die These durchgängiger psychischer Herleitung der Bewegung konsequent durch. Damit ist er genötigt,

3) M. Meldrum, Journ. hell. stud. LXX 1950, 69 f., vgl. 66 f. Nach Cherniss kachierte Platon die Selbstbewegung der Seele, da sie Anfangs- und Endlosigkeit für sie und damit für das Universum bedeutete und mithin nicht in den Mythos gepaßt hätte (Criticism I 427 ff. Gnom. 1950, 208, 4. Proceed. 26, 24).

4) Diese sichtbare Materie heißt seit Th. H. Martin in der Literatur vielfach die sekundäre gegenüber der primären, die man in der *χώρα* findet: das ist unplatonisch (K. Steinhart, Einl. zu Hier. Müllers Übersetzung VI, Leipz. 1857, 251, 221). Das Gesamtproblem der Materie kann hier natürlich nicht behandelt werden.

5) Tim. 46 E. 47 E/8 A. 56 C. 68 E/9 A. Vgl. z. B. Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, 117 ff. R. Heinze, Xenokrates, Leipz. 1892, 15 ff. A. Rivaud, Le problème du devenir, Par. 1906, 346 ff. F. M. Cornford, Plato's Cosmology, Lond. 1937 (2¹⁹⁴⁸), 35 ff. 162 ff. J. Gould, The Development of Plato's Ethics, Camb. 1955, 192 ff. Die Ananke ist zwar blind (Ph. H. DeLacy, Class. Phil. XXXIV 1939, 113 mit Lit.), aber moralisch neutral (S. Pétrement, Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens, Par. 1947, 39 ff.).

6) Cherniss, Criticism I 414 ff. So ist es auch zu erklären, wenn Aristoteles Metaph. 1072 a 1 sagt, Platon habe „manchmal“ die Seele zur Ursache der Bewegung gemacht (Cherniss I 432 f. G. Vlastos, Class. Quart. XXXIII 1939, 81. G. S. Claghorn, Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus', Den Haag 1954, 111).

der erratischen Ursache, blind wie sie ist, ihren Quellpunkt in der Seele zu geben: hielt Platon sie für ein Charakteristikum der Körperlichkeit an sich, so müßte er, meint der moderne Kritiker, einen Grundsatz vergessen haben, den er nicht nur vorher und nachher, sondern auch im Timaios selber aufrecht erhalten hat. Aber auch so bleibt die Schilderung der unregelmäßigen Bewegung vor dem Eingreifen des Demiurgos, denn dieser hat Cherniss nicht wie Skemp 76 f. und Frühere eine psychische Ursache unterlegen wollen (u. S. 341), von der nichts im Texte steht⁷⁾; sonst hätte sich ja auch sofort die Frage gestellt, was für eine Seele im Chaos gewirkt und warum diese Seele nur Spuren von Elementen und nicht wie später der Demiurgos die Elemente selber hervorgebracht haben sollte. Da Cherniss aber nun einmal die These seiner Gegner Vlastos und Festugière, der Materie wohne eine Eigenbewegung inne⁸⁾, gänzlich verwarf, blieb ihm nichts übrig, als das unfügsame Motiv des Timaios für mythisch zu erklären und so zu bagatellisieren, wie es aus dem gleichen und einigen sonstigen Gründen schon Zeller u. a. getan hatten⁹⁾.

7) Festugière, *Révélation* III S. XIII.

8) Vlastos 80 f. (vgl. Cherniss, *Criticism* I 427, 362). Festugière, *Rev. Phil.* XXI 1947, 34 ff. *Révélation* II 1949, 117 ff. 127. Entsprechend schon Gust. Schneider, *Das materiale Princip der platonischen Metaphysik*, Progr. Gera 1872, 6. Die platonische Metaphysik, Leipz. 1884, 11 f. 21 ff. 151 f. G. Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berl. 1874, 319 ff. Lit. s. Baeumker 125, 1. D. Peipers, *Ontologia Platonica*, Leipz. 1883, 443, meinte zu Unrecht, die Materie sei bewegt, könne ihre Bewegung jedoch nicht mitteilen (vgl. Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen* II³, Leipz. 1922, 731 f. Anm.).

9) Zeller 727 ff. 791 ff. F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* II 2, Leipz. 1860, 329 ff. 337 ff. (vgl. Übersetzung des Timaios, Stuttg. 1856, 728, 43.850, 173). H. Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, Halle 1873, 103 ff. Baeumker 142 ff., vgl. 139 f., 4. J. Burnet, *Greek Philosophy I*, Lond. 1914 (1950), 342. O. Apelt, *Übersetzung des Timaios u. Kritias*², Leipz. 1922, 13 f. 151, 49. W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxf. 1936, 152. P. Shorey, *What Plato said*², Chicago 1934, 617, meint, der Widerspruch sei für „literal-minded critics“ unauflösbar. Vgl. A. Boeckh, *Ges. Kl. Schriften* III, Leipz. 1866, 126 ff. Teichmüller 305 ff. Schneider, *Plat. Metaph.* 11 f. H. Holtorf, *Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita*, Diss. Greifsw. 1913, 33 ff. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxf. 1928, 69. 352 ff. u. s. Cornford 37. 176. 203 ff. u. s. Meldrum 66,9. Vgl. u. Anm. 57. Undeutlich J. H. M. M. Loenen, *De Nous in het Systeem van Plato's Philosophie*, Diss. Amst. 1951, 219. Nach P. J. G. M. van Litsenburg, *God en het Goddelijke in de Dialogen van Plato*, Diss. Nijm. 1955, 77 ff. 84 ff. 205, repräsentiert das Chaos das Nichts, so daß die Weltordnung einer creatio ex nihilo nahekommt (ähnlich schon Taylor und C. J. de Vogel).

Ich will mich an dieser Stelle möglichst streng an das hiermit aufgeworfene spezielle und doch so weittragende Problem halten und nicht darauf eingehen, daß mit der Bewegung der („sekundären“) Materie auch diese selber und das ganze Chaos im Mythos zu verschwinden droht, eine Weiterung, die sich bei uneigentlicher Deutung der Kosmogonie des Timaios sehr leicht ergibt, ohne doch selbst in diesem Falle unumgänglich zu sein (u. S. 344 f.). Bleiben wir also bei dem uns hier im besonderen beschäftigenden Motiv, so fragt sich sofort, warum jener Seismos nicht ebenso ernst zu nehmen sein sollte wie beliebige andere Züge des Dialogs¹⁰⁾, stehen sie doch allesamt unter dem Verdikt, aber auch unter dem Schutz des Stichwortes *εὐκλῶς μῦθος*. Gewiß mag mancher Einzelzug irgend eines Mythos rational nicht auflösbar sein, aber er dürfte eigentlich wenigstens nicht im schneidenden Widerspruch zu einer Grundposition Platons stehen¹¹⁾. Die Excusatio des Mythos scheint mir überhaupt nur akzeptabel, wenn einleuchtend gemacht wird, welchen Wert oder gar welche Notwendigkeit ein fragliches Motiv innerhalb des mythischen Zusammenhanges haben könnte. Was in aller Welt sollte nun aber Platon veranlaßt haben, das Chaos in Bewegung zu setzen, wenn er die Materie für bewegungslos hielt¹²⁾? Er hätte doch genau so wirkungsvoll erzählen können, wie der Demiurgos durch die eben geschaffene Weltseele einer inerten Masse Bewegung eingab. Wir müssen also seine Darstellung nehmen, wie sie ist, und können den Faktor der materialen Bewegung, wie immer er auch in die Gesamtrechnung einzusetzen sein mag, nicht einfach vernachlässigen: nur unter dieser Bedingung ist Platons Schilderung des Chaos sinnvoll, dann aber auch geradezu genial, wenn wir die materiale und die psychische Bewegung mit ihren verschiedenwertigen Effekten in ihrem prinzipiellen Unterschied miteinander kontrastiert empfinden. Immerhin hat Cherniss die Alternative einer primär seelischen Veranlassung aller Bewegung mit der nötigen

10) Vlastos 71 ff. Ad. Levi, Riv. Crit. Stor. Filos. I 1946, 209 ff., meint den ganzen Mythos des Timaios, d. h. die gesamte Physik und nicht bloß, wie P. Frutiger, Les mythes de Platon, Par. 1930, 38 ff. 172 ff. 199 ff. 210 f. 244, glaubte, die Kosmogonie, nicht auf Termini reiner Rationalität zurückführen zu können, nimmt jedoch 51 B/2 D (vgl. Frutiger 40) aus.

11) K. Stumpf, Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869, 39 Anm. (Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik N. F. LIV 1869, 251). M. Sartorius, Philos. Monatshefte XXII 1886, 130.

12) Nach Zeller II 1⁵ 740 f. wäre der Gedanke ausgedrückt, daß Räumlichkeit und Veränderlichkeit die wesentlichen Formen alles sinnlichen Daseins seien: aber die Veränderung ist nun einmal für Platon Bewegung.

Energie in ihren Konsequenzen verfolgt; in der Tat muß man zu Ende denken, um zu sehen, ob Platon wirklich den Weg hätte gehen können, auf den man ihn zu weisen versucht ist.

Welche Folgen würde Cherniss' Ansicht nun also für das ganze Weltbild des Timaios mit sich bringen? Von grundlegender Bedeutung, die sich auch auf die Disposition der Darstellung auswirkt, ist die Antinomie der göttlichen und der erratischen Ursache. Diese Antinomie hat aber nur dann entscheidendes Gewicht, wenn der göttlichen bzw. seelischen Ursache¹³⁾ auch wirklich eine grundsätzlich andersartige, also materielle Ursache gegenübergestellt ist und diese als selbständiges Prinzip fungiert, und wirklich finden wir, daß die Gottheit ihr gegenüber nur das Mittel der Überredung hat¹⁴⁾, mit dem sie nicht einmal völlig durchdringt: alle physische Veränderung, die von der irrenden Ursache bewirkt ist¹⁵⁾, muß von der Gottheit oder der Weltseele genutzt und ihrem Plane konform gemacht werden, soweit das möglich ist¹⁶⁾. Nach Cherniss wären nun aber alle sekundären Bewegungen, die die Seele in Ordnung zu bringen hat, von dieser selben Seele ausgegangen, wenn auch nur indirekt. Die voll intelligente Seele, das leidet natürlich auch für ihn keinen Zweifel, setzt die Phänomene in guter Absicht in zweckvolle Bewegung, aber diese Bewegung, so meint er, displaziert in weiterer Folge andere Phänomene nach Richtungen, die zu der Intention der ersten von der Seele in Gang gebrachten Bewegung nicht mehr in Beziehung stehen. Aus der demiurgischen Aktion resultiert also unausweichlich eine „zufällige“ Unordnung: sie kann durch niedere, schlechte Seelen noch vergrößert werden, aber der Hauptstrom der Phänomene ist und bleibt mittelbare Wirkung der rationalen Weltseele.

13) Es darf in unserem Zusammenhange vorläufig darauf verzichtet werden, einen prinzipiellen Unterschied zwischen Gott und der Weltseele einzuhalten, die Cherniss beide miteinander identifiziert (anders Steinhart 237 f., 97. H. Hoeppe, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik N. F. LXXX 1882, 69).

14) Tim. 48 A. 56 C. Richtig Gust. Schneider, *Mat. Princip* 18 f. Plat. *Metaphys.* 22 f. (anders Zeller 731 Anm.). Fr. Solmsen, *Plato's Theology*, Ithaca N. Y. 1942, 112. Ananke scheint eigentlich keine Nachgiebigkeit kennen zu dürfen (Sartorius 136. Cornford 163 f.), aber sie ist ja nicht so sehr innere Notwendigkeit wie äußerer Zwang.

15) Tim. 48 A.

16) Tim. 29 E. 30 A. 32 B. D. 37 D. 38 C. 39 E. 40 A. B. 42 E. 46 C—E. 53 B. 66 C. 69 B. 71 D. 77 D. 89 D. Politik. 269 E. 273 B. 274 A. Nom. X 898 A. Vgl. W. Ch. Greene, *Moirá*, Cambr. Mass. 1948, 420, 49.

Es muß auffallen, daß einer so wohldokumentierten Untersuchung, wie sie Cherniss vorgelegt hat, in diesem Zusammenhang die Belege ausgehen. Die ganze Konstruktion kann sich in der Tat, soviel ich sehe, auf kein Zeugnis stützen, ja, sie scheint mir überdies nicht dem zu entsprechen, was wir von Platon erwarten müssen. Schon der Umstand stimmt bedenklich, daß sie, falls sie überhaupt sinnvoll sein soll, einen durchgängigen Kausalnexus voraussetzt, wie er mit ernstesten Gründen sogar den Atomisten abgesprochen worden ist¹⁷⁾. Noch weniger kann man sich eines andern Bedenkens erwehren. Nichts betont Platon so angelegentlich wie die Gutheit des Demiurgos, der auch die Welt nicht anders als so gut wie möglich machen konnte¹⁸⁾: dann muß aber verlangt werden, daß der erste Anstoß, den er ihr gab, nur gute Wirkungen hatte; bei dem innigen Zusammenhange von Gut und Tauglich wäre es unangemessen, wenn an dem, was von ihm ausging, irgend ein Mangel wäre. Es muß auch im Timaios noch gelten, was rep. II 379 B bewiesen war: Gott kann, weil er gut ist, nicht Ursache von allem sein; wäre sämtliche Bewegung im vollen Umfang Werk des Demiurgos, so hätte sich nirgends Unordnung eingestellt¹⁹⁾. Wollte man mit Robin und Gueroult zwar nicht das Übel selbst, wohl aber die Eventualität des Übels dem Weltplane zutrauen²⁰⁾, so dürfte es eben deshalb nicht in Bausch und Bogen von Gott selber hervorgerufen sein. Wenn der Kosmos mit-

17) Cornford 35 ff. 169 ff. D. M. Balme, *Class. Quart.* XXXV 1941, 23 ff. Gould 192 f. Vgl. H. Schimank, *Der Aspekt der Naturgesetzlichkeit im Wandel der Zeiten*, in: *Das Problem der Gesetzlichkeit II*, Hamb. 1949, 139 ff. E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berl.-Gött.-Heid. 1956, 27 ff. Kettenmäßige Fortpflanzung von Bewegungsanstößen kennt Platon natürlich *Nom. X* 894 E/5 A.

18) Zeller II 1⁵, 927 f. Solmsen 68 f. Cherniss, *Proceed.* 24 f. Festugière, *Rev. Phil.* XXI 1947, 40f. Révélation II 107 ff. Gerade im Timaios wird der Kosmos wegen seiner Schönheit und Großartigkeit besonders bewundert (*Festugière II* 119,2. C.-J. de Vogel, *Rev. de Métaphys. et de Morale* LVI 1951, 260 ff.). Die Güte des Demiurgos motiviert zugleich, warum es nur eine einzige Welt geben kann (M. F. Sciacca, *La metafisica di Platone I*, Rom 1938, 183. 187 ff.).

19) Vlastos 78 betont das richtig für die Weltseele; auch Meldrum 68. 72 f. hält deren Gutheit für unrettbar, wenn sie alle Bewegung veranlaßt hatte.

20) L. Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Par. 1919, 82, und M. Gueroult, *Rev. ét. gr.* XXXVII 1924, 1 ff., bes. 48 ff., der wie Cherniss die Seele als Urheberin aller Bewegung ansieht und nun das Übel aufgrund des Mythos im Politikos auf eine Verselbständigung der mechanischen Bewegung zurückführt.

hin nicht vollkommen wurde, so kann das nur in einer außer Gott oder der Weltseele liegenden Ursache seinen Grund haben; es muß eine Potenz existieren, die ohne ihn und gegebenenfalls auch gegen ihn wirkt, also die irrende Ursache, die nicht Gottes sein darf, wenn dessen Gutheit nicht diskreditiert werden soll. An ihr findet, wie längst festgestellt ist, göttliche Macht eine Grenze, wovon die so oft wiederholten Einschränkungen der Wirksamkeit des Demiurgos εἰς δύναμιν u. ä. laut genug Kunde tun²¹⁾: erst recht können seine Gehilfen nicht alle Vorteile kumulieren, sondern sind auf die stofflichen Bedingungen angewiesen, die sie antreffen (Tim. 75 A ff.). Platon hat lieber Gottes Omnipotenz beschnitten als seine Arete.

Muß Cherniss' Weg, dem gesamten Übel eine seelische Quelle zu suchen, damit ungangbar erscheinen, so hat er andere Wege, die zu einer trüberen Quelle führen würden, selber mit vollem Rechte abgeschnitten²²⁾. Mit der bösen Weltseele, die man schon längst zur Schlichtung des uns beschäftigenden Widerspruchs verwandt hat, darf nicht gerechnet werden. Wie Platon eine Koexistenz zweier gleichgewichtiger Götter im Politikos 270 A abgelehnt hat, so kann er sich auch im Falle der Weltseele nicht anders verhalten haben, zumal da deren Immanenz eine feindliche Dublette innerhalb des Universums schwer denkbar macht²³⁾: in den Nomoi X 896 C ff. stellt Platon tatsächlich ein gutes und ein böses Seelenregiment zur Wahl, um sich dann für das eine, und zwar natürlich für das gute zu entscheiden²⁴⁾. So läßt sich die von Plutarch und Attikos vorgenommene Identifikation der Ananke mit der bösen

21) S. ob. Anm. 16. C. M. Chilcott, *Class. Quart.* XVII 1923, 28 f., sucht den Widerstand der Materie untunlich zu bagatellisieren; der körperliche Faktor ist nie ganz unterdrückt. Archer-Hind und Taylor kommen auf andern Wegen als Cherniss zur Ausschaltung der Materie oder Ananke als selbständigen Prinzips, s. Cornford 162 ff. 209 f. Nach Stallbaum, *Platonis Timaeus et Critias*, Gotha/Erf. 1838, 43 ff. und zu 52 D, geht die Materie wie die Ideen aus Gedanken Gottes hervor.

22) So schon *Criticism* I 445 ff.

23) Meldrum 71 f., vgl. 74, 59. Heinze 28.

24) J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart. 1945, 66 ff. Festugière, *Révélation* II 123 ff. Kl. Reich, *Gnom.* XXII 1950, 66 f. W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leid. 1951, 59 ff. Vgl. schon H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I 1, Gotha 1880, 279 f., 33. Gegen die böse Weltseele als Ursache einer ungeordneten Bewegung s. Baeumker 145 ff. Theiler, *DLZ* 1948, 313. Ad. Levi, *Il concetto del tempo nella filosofia di Platone*, Torino 1920, 106.

Weltseele schon aus diesem Grunde nicht aufrecht erhalten²⁵⁾; das materiale Prinzip ist so wenig beseelt²⁶⁾ wie die Materie selber, wollte man sich auch mit einer noch so geringfügigen *ψυχὴ κακεργάτης* begnügen²⁷⁾. Auch dann könnte man sich die böse Weltseele nicht als Bewegungsmoment des Chaos gefallen lassen, wenn man annähme, sie sei als „teilbare“ Substanz dank der Wirksamkeit des Demiurgos in der guten Weltseele aufgegangen²⁸⁾, eine Ansicht, die zu der Konsequenz drängt, daß die Weltseele, wie sie jetzt ist, jederzeit in einen „zweiten“ Zustand verfallen könnte oder überhaupt für die Dauer irrationale Teile besitze²⁹⁾, sie, die doch nach Tim. 36 E/7 A reine Vernunft sein sollte³⁰⁾. Es ist wenig verlockend, sie zugunsten des Demiurgos zu degradieren³¹⁾, aber wenn ihr nach dem großen Mythos des Politikos eine gewisse Unzulänglichkeit zugetraut werden müßte, so würde diese unter keinen Umstän-

25) Zu Plutarch und Attikos vgl. Baeumker 145 f. Holtorf 29 ff. Taylor, Comm. 109 ff. Vlastos 80. Cherniss, Criticism I 426, 360. Theiler, DLZ 1948, 312 f.

26) So Skemp 74 ff.

27) Diese ist bei Attikos nur ein einfaches motorisches Prinzip nach G. Martano, Riv. Crit. Stor. Filos. II 2, 1947, 10 ff.

28) So Th. H. Martin, Études sur le Timée de Platon, Par. 1841, I 353 ff. 369. II 182 f. F. Ueberweg, Rhein. Mus. IX 1854, 76, 40. 79. J. S. Könitzer, Über Verhältnis, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaios, Progr. Neu-Ruppin 1846, 18 ff. Schon W. G. Tennemann, System der Platonischen Philosophie III, Leipz. 1794, 47 f. 57. 175 ff., ließ die böse Weltseele, den Inbegriff regellos wirkender physischer Kräfte, durch Vernunft geordnet und bestimmt zur guten Weltseele werden, und vor ihm hatten sich bereits andere, vor allem Chr. Meiners, Vermischte Philosophische Schriften I, Leipz. 1775, 36 ff., in gleicher Weise Plutarch angeschlossen. Dagegen Zeller II 1⁵, 765 f., 5. Vgl. noch Cornford 209 f. Kerschensteiner 83.

29) Stallbaum, Politicus et Minos, Gotha 1841, 106 (vgl. zu Politik. 272 E). Heinze 28. L. Robin, Platon, Par. 1935, 227 ff. La pensée grecque², Par. 1948, 274 ff. Cornford 176 f. 205 f. 209 f. Glenn R. Morrow, Philos. Rev. LIX 1950, 162 f. Vgl. Shorey, Amer. Journ. Phil. X 1889, 48 f. Class. Philol. XXIII 1928, 351. Gueroult 48 ff. Ueberweg-Praechter, Philosophie des Altertums¹², Berl. 1926, 321. G. M. A. Grube, Plato's Thought Lond. 1935, 147, 1. E. R. Dodds, Journ. hell. stud. LXV 1945, 21. Gegen Robin und Cornford besonders Skemp 74 ff. Meldrum 66 ff. Nach Wilamowitz, Platon II 315 ff., führte Platon die böse Weltseele, die die Materie bewegt, deswegen ein, weil er der guten Weltseele die niederen Teile nicht zuschreiben wollte (dagegen Festugière, Révélation II 127, vgl. Müller, Studien 88).

30) Vlastos 78.

31) Meldrum 73. Gueroult 58 ff. macht sogar den Demiurgos zum Urheber der chaotischen Bewegung.

den so weit gehen, daß das Übel direkt durch sie hervorgerufen wäre.

In voller Schärfe bricht das Problem des Schlechten in der Welt freilich erst mit Cherniss' hier zur Debatte stehender These auf: er hat sich denn auch veranlaßt gesehen, die Belastung, die er der guten Weltseele zumutet, durch eine Differenzierung des Übels einigermaßen zu erleichtern. Er unterscheidet nämlich positives und negatives Übel; dieses letztere inhäriert dem Phänomen, das ja nur Reflex der Perfektion der Idee sei, das erstere aber, absolut oder relativ, sei durch Seele verursacht, teils direkt, also absichtlich aus Unwissenheit oder Vergeßlichkeit, teils indirekt, also als unvermeidlicher Zufall im Gefolge direkter Beeinflussung der Phänomene, gleichgültig, ob die Seele in diesem Falle gut oder schlecht sei. Zudem möchte Cherniss die Verursachung des Übels nicht mit der Verantwortung dafür konfundiert wissen und glaubt, daß es Verantwortung nur für das positive Übel gebe, soweit es absichtlich herbeigeführt sei, nicht dagegen für das inzidentelle und erst recht nicht für das negative Übel, für das niemand und nichts verantwortlich sei ³²⁾.

Diese von Cherniss proponierte Differenzierung des κακόν rührt an die dem Platonismus eigene Schwierigkeit, der grundsätzlich Schlechtes und Wertloses nicht von besonderen Ideen abhängig machen, sondern nur als Abfall des Wahrnehmbaren vom Ideal ansehen kann. Wieweit und in welchem Sinne Platon trotzdem zu einer Ideisation von Minderwertigem und Nichtswürdigem gekommen sein mag, läßt sich in unserem Rahmen nicht erörtern ³³⁾, aber soviel möchte ich hier doch sagen, daß es mir heikel erscheint, eine prinzipielle Unterscheidung von positivem und negativem Übel einzuführen, die in dieser Weise für ihn nicht bezeugt ist, und dann obendrein das positive Übel

32) Auch Meldrum 73 scheint Verantwortung ‚too moral a word‘.

33) Vgl. Cherniss, Criticism I 266 ff. Nach W. Sesemann, Philos. Abhandl. H. Cohen dargebracht, Berl. 1912, 170 ff., stehen bei Platon zwei Anschauungen vom Bösen unversöhnt einander gegenüber, die eine orphischen Ursprungs, die es als Gegensatz des Guten faßt und dem Sinnlich-Materiellen gleichsetzt, und die andere aus dem sokratischen Monismus erwachsene, die es als schlichte Negation des Guten, als seelisches Manko empfindet. Auch sonst gesteht man Platon manchmal eine scharfe Opposition von Gut und Böse für das im engeren Sinne „moralische“ Gebiet zu (vgl. H. Dörrie, Gnom. XXIX 1957, 188), aber an solchen Stellen scheint es sich mir nur um eine unwillkürliche Anpassung an die kommune Ethik zu handeln.

wieder unter einem zweiten Gesichtspunkt unterzuteilen, der an das Strafrecht der Nomoi erinnert, ohne dort ein genaues Äquivalent zu finden. Ich möchte die Weite des platonischen Weltbildes nicht verengen, dem auch der Gedanke zu Gebote steht, daß Übles dem Menschen zum besten dienen kann; bleiben wir für heute beim Timaios, so ist es ausgesprochenermaßen eine echte Idealwelt, die der Demiurgos sich in den Phänomenen spiegeln läßt, was auch immer sie enthalten mag, und so bleibt das, was wirklich als κακόν gelten soll, das für die Sinnenwelt nun einmal prinzipiell unvermeidliche Manko, über dessen Ausmaß im einzelnen Fall nichts präjudiziert ist. Vor allem zeigt sich das Manko in der Vergänglichkeit; da diese nun aber nach Platon κίνησις ist, müßte sie, wenn alle Bewegung von der Seele herührte, in Bausch und Bogen auf deren Rechnung kommen, eine Vorstellung, die Vlastos 82 mit Recht für ausgeschlossen erklärt³⁴). Die Instabilität ist vielmehr klärlich der Materie inhärent; Vergehen kann nur insoweit Werk der Gottheit sein, als es auf eine μετάβασις εἰς ἄλλην ἕξιον herauskommt³⁵): deutlich genug, wenn Platon so nachdrücklich betont, daß Gott der Welt wenigstens als Ganzem Dauer zu verleihen sucht, was aber nur unter Aufrechterhaltung der zweckvollen Bewegung ermöglicht werden kann³⁶).

Wo immer nun aber seelischer Impetus wirkt, läßt sich der moralische Gesichtspunkt nicht ausschalten; wie sich aus der Verantwortlichkeit die bloße Ursächlichkeit überhaupt erst mit der Zeit herausgelöst hat, so ist bei Platon beides noch keineswegs eindeutig geschieden³⁷). Die Materie wirkt allerdings κατὰ τύχην³⁸), wie es sich gerade ergibt, d. h. zwar naturgesetz-

34) Dagegen nicht stringent Meldrum 70, 37.

35) Nom. X 893 E/4 A, vgl. Vlastos 81 f. Skemp XIV f. Physische Veränderung ist also nicht schlechthin Zeichen von ‚imperfection incurable‘ (so E. de Strycker, L'Ant. Class. XVIII 1949, 105).

36) Ein Stop, wie er Nom. X 895 AB als Annahme von Gegnern gekennzeichnet, aber auch Phaidr. 245 DE, Theait. 153 D und Politik. 273 DE ins Auge gefaßt ist, wäre nicht die Ruhe der Vollendung oder der Zustand der Ideen (vgl. Vlastos 81,2. 82,2), sondern das alte δμοῦ, das trotz seiner ihm innewohnenden Unruhe doch aus sich keinen neuen Kosmos hervorzubringen vermöchte, da ihm die Zielrichtung nur von der Seele kommen könnte. Vgl. u. S. 342.

37) Ph. H. DeLacy, Class. Phil. XXXIV 1939, 115, sagt geradezu: ‚Plato's later metaphysics is a natural outcome of the principle that true causality is ethical responsibility‘ (ähnlich P. E. More, The Sceptical Approach to Religion, Princeton 1934, 72 ff., mir unzugänglich). Skemp XII.

38) Tim. 46 E, vgl. Nom. X 889 B ff.

lich, aber direktionslos, ohne Gewähr für einen sinnvollen Erfolg³⁹⁾, und niemand kann sie zur Rechenschaft ziehen⁴⁰⁾; die Seele aber, die vom Nus beherrscht ist oder beherrscht sein sollte, muß für das einstehen, was sie bewirkt, und wäre das Schuldmoment noch so gering — man sehe sich das platonische Gesetzgebungswerk daraufhin durch, mit wie scharfen Distinktionen sein Schöpfer darüber nachgedacht hat! Unvorsätzliche Schädigung erfordert wenigstens Ersatzleistung und unbeabsichtigte Tötung fast immer Reinigung des Täters: wenn Platon es unter Menschen so genau gehalten hat, sollte er da der Gottheit Fahrlässigkeit einfach haben hingehen lassen, der Gottheit, die doch sicher keiner fehlgehenden *δόξα*, geschweige einer direkten *ἀδικία* fähig wäre (vgl. Nom. IX 863 E/4 A) — absit!

Soweit der Demiurgos die Welt gestaltet hat, soweit ist er dafür auch verantwortlich; aber da er selber gut ist, kann auch sein Werk nicht anders als gut sein. Mangelhafte Wirkungen gibt es erst in niederen Seelenregionen und damit unausweichlich auch Verantwortung für das Unzulängliche und Schlechte, natürlich in sehr verschiedenen Graden. Daß unter den geringeren Seelenwesen eine reichliche Quelle des Übels fließt, ist klärllich nicht zu bestreiten; sie erweist sich sogar als viel ergiebiger, als man denken sollte, wenn man Dämonen hinzunehmen darf, wie sie uns das Dionepigramm deutlich bezeugt⁴¹⁾. Die Menschheit allein würde ja bei weitem nicht ausreichen, die Fehlerscheinungen unserer Welt zu decken: schon aus diesem Grunde wäre es nicht hinlänglich, wenn man das Übel unter dem Gesichtspunkte mit der Güte Gottes vereinbaren wollte, daß er dem Menschen die Prärogative des freien Willens zugestand⁴²⁾. Über all dem dürfen wir aber nicht vergessen, daß seelische Depravation von der Einkörperung herrühren kann, eine alte

39) Glenn R. Morrow 147 ff.; vgl. D. D. Heath, Journ. Phil. VIII 1879, 154 ff. Heinze 19 f., 1. P. Natorp, Platos Ideenlehre², Leipz. 1921, 357 f. M. Pohlenz, Herm. LIII 1918, 416 f. Shorey, What Plato said 616. Cornford 162 ff. Unrichtig z. B. Baeumker 121 f. Meldrum 66, 10. Cherniss, Proceed. 28, 40.

40) Immerhin ist zu bemerken, daß Platon noch immer an Bestrafung nicht nur von Tieren, sondern auch von leblosen Gegenständen festhält (Nom. IX 873 E/4 A); E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley-Los Angeles 1951, 223, meint, Platon habe hierauf keinen großen Wert gelegt.

41) Rhein. Mus. XCII 1944, 289 ff. H. Berve, Dion, Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. sozialwiss. Kl., 1956, 10, 861 ff. 880.

42) So Chilcott 27 ff. und Greene 308 f. und bereits Tennemann III 189 f., der von dieser Deutung aber selber nicht recht befriedigt war.

Annahme Platons, die auch im Timaios wiederkehrt; und doch wäre es wiederum einseitig, mit verschiedenen Gelehrten alles seelische Manko, wenn auch etwa nur für Platons Spätzeit oder gar bloß den Timaios, ausschließlich hieraus erklären zu wollen⁴³). Davor muß uns, um jetzt bei unserem Kardinaldialog zu bleiben, allein schon der Umstand bewahren, daß die niederen Seelen aus minderer Substanz gefertigt wurden als die Welt- und Gestirnseelen, ein Umstand, der, nebenbei gesagt, die göttliche Güte nicht beeinträchtigt, da der Demiurgos in diesem seinem letzten Schaffensakt auf den Rest des Inhaltes seines Kraters angewiesen war (Tim. 41 D): in ihrer Art machte er auch die Menschen so vollkommen wie möglich⁴⁴).

Wir werden uns also mit beiden Prinzipien anzufreunden haben⁴⁵) und brauchen dabei nicht mit zeitlichen Fluktuationen im Denken Platons zu rechnen, da der Widerspruch, von dem wir ausgingen, ja durch den Timaios hindurchläuft. Wollen wir ihn auflösen, so genügt Vlastos' 77 ff. an sich berechnete Einlassung nicht, daß in den Nomoi X ein „exercise in apologetics“ vorliege, dem es nur darauf ankomme, die Existenz der Götter und die Güte ihres Weltregimentes zu erweisen, während der „esoterische“ Timaios die Entstehung des Übels zu erhellen suche: „it (sc. Nom. X) explains the just punishment of injustice, not the occurrence of injustice itself“⁴⁶). Es ist in der Tat natürlich, daß Platon in den Nomoi X dem ganzen Zusammenhang entsprechend auch die menschliche Seele als Veranlasserin von Übel in den Blick nimmt, im Timaios aber die seelische Bewegung fast ausschließlich im kos-

43) Schon nach Stallbaum, Politicus S. 106, 116, und Zeller II 1⁵, 1922, 721. 749 f. 765 ff. 855 f. ist das Übel körperlich bedingt, soweit nicht die böse Weltseele im Spiele ist. Weiter s. Heinze 17. Vlastos 79 ff. Wilamowitz, Platon I 607 ff. Kerschensneider 82. 86, 3.89. Festugière, a. O. (s. ob. Anm. 8). Meldrum 65 ff. u. a. Vgl. H. B. Hoffleit, Amer. Journ. Phil. LVIII 1937, 45 ff. Pétrement 44 ff. 70 ff. führt die Eigenbewegung der Materie auf seelische Veranlassung zurück, erklärt aber den labilen Zustand der betreffenden Seelensubstanz wieder aus der Einwirkung ihres Körpers. Der antike Platonismus nahm seit Albinos gewöhnlich die Materie als das Böse an (Festugière III S. XIV).

44) Vgl. Chilcott 30. Grube 166.

45) So z. B. P. E. More, The Religion of Plato, Princeton 1921, 226 ff. DeLacy 114. Greene 300 ff. (rechnet mit zeitlichen Schwankungen).

46) Cherniss' These läßt sich also nicht mit Festugière, Révélation III S. XIV, aus Angleichung des Timaios an die Nomoi herleiten. Zum Zweck des Seelenbeweises in den Nomoi Theiler, Schweiz. Arch. f. Volkskunde XLVII 1951, 198 f.

mischen Bereiche faßt und Schlechtes daher weniger in der Seele als in der Materie findet, und so war es nicht angebracht, daß Meldrum 65 ff. hierin eine sachliche Disharmonie zwischen den beiden Werken zu spüren glaubte⁴⁷⁾. Was aber mit der Feststellung dieser verschiedenen Blickrichtung noch nicht aus der Welt geschafft ist, das ist der Widerspruch zwischen der Monopolstellung der Seele als Bewegerin und der Spontaneität einer Bewegung der Materie.

Wollen wir diesen Widerspruch erleichtern, so ist zum ersten zu sagen, daß Platon die Bewegung der Materie zwar bequemerweise auch *κίνησις* nennt, aber ersichtlich nicht auf dieselbe Stufe stellt wie die Bewegung, die es seit der Intervention Gottes gibt. Jene entsteht dadurch, daß der Raum infolge der Diskrepanz der ihn füllenden Kräfte nicht im Gleichgewichte bleibt, sondern ganz ungleichmäßig schwankt und so von den Kräften geschüttelt wird und sie seinerseits schüttelt, mit dem Ergebnis, daß wie im Getreidesieb Gleichartiges zu Gleichartigem kommt und sich bereits Spuren der vier Elemente bilden; aber das geschieht *ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*, bis das göttliche Eingreifen die Elemente *εἶδεστέ καὶ ἀριθμοῖς* klar herausbildet. Dies präkosmische Chaos und seine beginnende Entwirrung erinnert weniger an Empedokles⁴⁸⁾ als an Demokrit, aber man würde die seelenlose Bewegung der Materie allzu leichten Kaufes akzeptieren, wenn man einfach erklärte, daß Platon die atomistische Kosmogonie in mehr oder weniger polemischem Sinne übernehmen wollte, gleich als ob er sich nicht hätte fragen müssen, wie sich der fremde Komplex mit seiner eigenen Posi-

47) Nach Meldrum ist es so, daß die Vorstellung vom materiellen oder die vom seelischen Ursprung des Übels dominiert, je nachdem der *νοῦς δημιουργός* oder die *ψυχή* als Quelle der Bewegung erscheint; das würde heißen, daß die vermeintliche Inkohärenz nicht nur durch den *Τίμαιος* (S. 67), sondern auch durch die *Nomoi* hindurchginge, wo der *νοῦς δημιουργός* ja auch nicht fehlt (S. 72, 45).

48) Skemp 58 ff. will die *πλανωμένη αἰτία* (= *ἀνάγκη*) mit Empedokles' *Neikos* parallelisieren, insofern sie Gleiches mit Gleichem zusammenbringt und somit trennend wirkt: aber dieselbe Tendenz, nur noch viel stärker, hat doch der *Demiurgos*. Mit der Gleichstellung von *νοῦς* und *φίλα* hat Skemp, wie er selber sieht, Schwierigkeiten. Vgl. Kerschensteiner 109 ff. A. Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Upps. 1951, 77 ff. Opposition gegen frühere Physiker finden natürlich auch andere Gelehrte (Taylor, *Comm.* 352 ff. Cornford 199, 2. 202. 208).

tion vereinbarte⁴⁹⁾. Viel eher könnte man sich versucht fühlen, die präkosmische Bewegung für sekundär-passiv zu halten⁵⁰⁾, aber nicht etwa durch Unterschiebung einer seelischen Ursache, von der Platon nicht das Leiseste spüren läßt (o. S. 330), sondern aus der Überlegung heraus, daß die Störung der Ruhe des Raums, die die materialen Kräfte durch ihren Mangel an Gleichheit und Gleichgewicht hervorriefen, einen selbständigen Bewegungsfaktor darstelle (vgl. noch Tim. 56 E ff. 57 D ff. 88 D), zu dem man nach 58 A ff. auch noch die Raumbeschränkung als Gegenfaktor hinzufügen könnte, wenn man sie für jene Periode schon voraussetzen dürfen sollte⁵¹⁾. Demokrit mag sich in der Tat damit zufrieden gegeben haben, aber Platon, der das Problem der ἀρχὴ κινήσεως visierte, mußte schärfer zusehen; hätte er sich tatsächlich mit jenen unzulänglichen Erklärungen des Seismos abgefunden, so hätte er uns die Lösung des Rätsels nicht erleichtert, wieso primäre Bewegung nach seiner Ansicht nur von der Seele ausgehen konnte. Daß er vielmehr auch im Falle des Seismos ein Bewegungsprinzip annehmen mußte, kann man mit etwas Schein schon daraus schließen, daß das Getreidesieb auch nicht von selber in Aktion tritt⁵²⁾; dieses Gleichnis hatte freilich auch Demokrit fr. 164 ganz unbefangen gewählt. Mir scheint das entscheidend zu sein, was für Platon charakteristisch ist: der Seimos ist die Folge der Affektion des Raumes durch die eintretenden δυνάμεις; diesen müssen wir

49) Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper, Berl. 1917, 225 ff. Sciacca I 230 ff. Zeller II 1⁵, 732 meinte, Platon habe die alte Vorstellung des Chaos verwendet, um sie bald zu ersetzen. Vgl. W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung, Diss. Basel 1924, 73. DLZ 1948, 313.

50) Zeller II 1⁵, 732 Anm. Er. Frank, Plato, Halle 1923, 93 ff., s. besonders 372, 295 (dagegen Cherniss, Criticism I 447, 388). Vlastos 80 f. Robin, Platon 236 ff. Pensée grecque 275. L. Stefanini, Platone², Padova 1949, II 289 (p. IV c. II 9). Meldrum erkennt das S. 66, 12 an und hält S. 66 doch Änderung und Bewegung im Chaos für Non-Sens (vgl. Steinhart 69 f. 122 f.). Nach Baeumker 139 ff. zeigt die Schilderung der Entstehung der „Spuren“ (falsche Erklärungen s. S. 148 ff.), wie aus der unsichtbaren „primären“ Materie (χώρα) die „sekundäre“ sichtbare Materie wurde, der der Demiurgos dann Ordnung mitteilte. Nicht ganz klar Car. Lindroos, Quaestiones Platonicae ad metaphysicam et physicam pertinentes, Diss. Leipz. 1891, 54.

51) Vgl. Ing. Hammer Jensen, Arch. Gesch. Philos. XXIII (N. F. XVI) 1910, 214 ff. Sachs 198 ff. Cornford 168 f.

52) So Cornford 209, der 197 ff. das „purposeless interplay of dissimilar and unbalanced qualities“ zum Unterschied von Robin auf den irrationalen Teil der Weltseele zurückführt.

also von vorneherein eine Bewegungskraft zuerkennen, um nicht mit Er. Frank und Früheren zu sagen, daß sie überhaupt nichts weiter als Bewegung seien. Platon legte aber, wir wiederholen es, allen Wert darauf, daß es sich nicht um eine intelligente Bewegung handelt und ihre Wirkungen daher auch nicht weit reichen. So gut die Spuren der vier Elemente vom Demiurgos unabhängig sind, so gut ist es auch der Seismos; so gut der Demiurgos die Seelen schafft, so gut ist der Seismos seelenlos⁵³).

Er hatte also in der Reihe der echten κινήσεις, die Nom. X 893 B ff. zu berücksichtigen waren, keinen Platz. So wird man es auch nicht anstößig finden, daß Platon an den Stellen, wo er das Schreckensbild einer durch Aussetzen der seelischen Bewegung verursachten Weltkatastrophe beschwört (Anm. 36), unbedenklich von einem στῆναι spricht: es kommt hier auf den Stillstand aller geordneten Bewegungen am Himmel und auf Erden und die damit verbundene Vernichtung sämtlicher uns vertrauten Bildungen an, die ohne erneuten seelischen Anstoß nicht wiederkehren würden. Daß die übrigbleibende chaotische Masse regungslos ohne jede Ortsveränderung daliegen würde, wäre zwar im Falle, daß jede Anomalie verschwände, immerhin vielleicht denkbar, aber danach klingt es nicht gerade, wenn wir im Theait. 153 D hören, daß alles drunter und drüber gehen würde, und im Politik. 273 DE, daß die Welt in einem „Meer“ der Unähnlichkeit versinken würde, in jenem Zustande also, wo sich Gleich zu Gleich zu finden noch gar nicht begonnen hat (Tim. 53 AB). Überhaupt ist es geraten, sich im ganzen Zusammenhang des Beweises für die Priorität der Seele Nom. X 891 B ff., auf den wir gleich noch einmal zurückkommen wollen, an diese Restriktion des Begriffes „Bewegung“ zu erinnern, und wer an dem Widerspruch Anstoß nimmt, daß die Psyche, obwohl ἀρχὴ κινήσεως, doch geworden ist⁵⁴), kann hier die Lösung finden.

So hat denn A. Covotti in einer zu wenig berücksichtigten Abhandlung auch die uns beschäftigende Schwierigkeit mit dem Hinweis aus dem Wege geräumt, daß die Seele Quelle und Prinzip nur der geordneten Veränderungen und regelmäßigen

53) Vlastos 80 f. Skemp 111. Material für das Fortwirken der Vorstellung von der ἀτακτος κίνησις bei L. Troje, Mus. Helv. V 1948, 96 ff., die selber dabei an den Einfluß orientalischer Weltalterlehre auf Platon denkt. Vgl. auch A. Jahn, Ztschr. f. d. Altertumswiss. IX 1842, 550 f., 4.

54) Ueberweg, Rhein. Mus. IX 1854, 76, 40.

Bewegungen ist⁵⁵): das ist zwar richtig, aber die Energie, mit der Platon die alleinige Herkunft aller κίνησις von der Seele behauptet, könnte mit dem Ausschluß des Seismos aus dem Bereiche dieser κίνησις doch noch nicht genügend begründet erscheinen, zumal da das Wort in dem entscheidenden Abschnitt des Timaios auch im weiteren Sinne gebraucht wird. Nun wohl, es gibt, so glaube ich, eine ganz einfache Erwägung, die Sinn und Berechtigung dessen, was Platon sagt, darzutun vermag. Von vorneherein ist dabei zu bemerken, daß das simple Ergebnis gelten wird, gleichviel, ob man die Erzählung des Timaios wörtlich oder mythisch faßt, d. h. in unserm Zusammenhange, ob man wirklich eine präkosmische Periode annimmt, in die der Demiurgos eingegriffen hat, oder ob man die zeitliche Folge von präkosmischem und kosmischem Zustand nur als Explikation zweier von jeher gleichzeitig wirkender Faktoren versteht. Der Streit um die beiden Interpretationsmethoden währt seit dem Altertum⁵⁶), aber strenggenommen handelt es sich gar nicht um ein reines Entweder-Oder, denn nur soviel steht in Frage, ob die Ordnung des Demiurgos im eigentlichen Sinne als ein Akt einer echten Vergangenheit betrachtet werden darf: daß in der gegenwärtigen Welt ein präkosmischer Faktor neben und unter dem kosmischen wirkt, ist auf jeden Fall sicher.

Da jeder Mythos darauf Anspruch hat, zunächst von seinen eigenen Voraussetzungen her interpretiert zu werden, empfiehlt es sich, zuvörderst der wörtlichen Auffassung Raum zu geben, die schon von Aristoteles befolgt wurde und auch heute keineswegs allseits aufgegeben ist. Dann gehört der Seismos einer präkosmischen Periode an, die in der Vergangenheit liegt; was der Philosoph aber von der Seele als einziger ἀρχὴ κινήσεως sagt, gilt natürlich von der Gegenwart oder, da die Welt nach Platon nicht untergeht, sub specie aeternitatis. Der Nachweis der Nomoi X 891 B ff., daß das Seelische früher als das Körperliche ist, entspricht völlig dem Tenor des Timaios (34 BC), bezieht sich aber eben auch nur auf unseren Kosmos, dessen geformte Materie mit πάντα τὰ πράγματα γυγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα (888 E vgl. 896 AB) und auch mit σῶμα u. v. a. gemeint ist; auf den Zustand des Seismos, wo es ja

55) A. Covotti, Le teorie dello spazio e del tempo, Ann. Scuola norm. sup. Pisa, Filos. e filol. XII 1897, 168 ff. Rivaud 337, 798. 338. 352, 837. Levi 106. Vgl. More 229. Stefanini II 289 ff. (p. IVc. II 9).

56) Vgl. Baumker, Philos. Monatshefte XXIII 1887, 513 ff. Vlastos 73 f. Nach Claghorn 92 ff. richtete Aristoteles sich nicht gegen den Timaios, sondern gegen die wörtliche Auffassung des Timaios.

noch gar keine wirklichen Elemente, sondern nur Spuren von ihnen gab, geht Platon hier sowenig wie im Tim. 34 BC zurück und hat dazu auch umso weniger Anlaß, als die ganze Argumentation auf die Position der zu widerlegenden Gegner zugeschnitten ist. Selbst wo die Vorstellung eines Endes der geordneten Bewegung und damit der geordneten Welt auftaucht, bleibt Platon auf diese, wenn auch nun in der Negative, dermaßen konzentriert, daß er von dem Impuls, der der Materie immer noch bleiben würde, keine Notiz nimmt und Erörterungen vermeidet, die seine Leser ablenken müßten. Die Darstellung des Chaos steht also, buchstäblich genommen, gar nicht im Widerspruch zu Platons Seelenmotorik: wir dürfen den chaotischen Seismos nicht zu den Bewegungen der kosmischen Zeit in der Liste der Nomoi X 893 B ff. „supplieren“, wie Vlastos 82 will, und können andererseits auch nicht vom Prinzip der psychischen Bewegung her die Literalinterpretation des Timaios zu Fall bringen⁵⁷⁾.

Nun aber die zweite, schon im Altertum meistvertretene Auslegung, der sich auch Cherniss angeschlossen hat⁵⁸⁾! Schon nach der wörtlichen Auffassung war anzunehmen, daß der präkosmische Zustand im kosmischen fortwirkt, nach der zweiten aber ist das Chaos von jeher nichts anderes als eine Unterströmung im Leben des Kosmos. Seismos und intelligente Bewegung bestehen also nebeneinander, besser gesagt, der Seismos ist in der intelligenten Bewegung enthalten (vgl. Tim. 57 A ff.). Genaugenommen müßte man freilich berücksichtigen, daß nach der mythischen Anschauungsweise die im Chaos dominierende Unordnung infolge der demiurgischen Regulation zu einem beträchtlichen Teile beseitigt ist, also lange nicht im vollen Ausmaße für die gegenwärtige Welt in Ansatz gebracht werden darf; es empfiehlt sich mithin, sobald man von der wörtlichen Interpretation abgeht, lieber irreal zu sagen, daß die Schilderung des präkosmischen Zustandes zeigt, wie sich die Elemente betragen würden, wenn sie vom Gesetze der Zweckhaftigkeit gelöst wären⁵⁹⁾. Das Chaos bezeichnet also das Moment der Ungebundenheit, das von der ordnungsvollen Bewegung nicht ganz assimiliert werden kann. Daß dies Platons Meinung ist,

57) Vgl. Vlastos 77 f.

58) Criticism I 414 ff.

59) Taylor, Comm. 352 ff. 390 f. Cornford 207. Hardie 152. J. Moreau, L'âme du monde, Par. 1939, 25 ff. 39 ff. 54 f. Vgl. van Litsenburg (o. Anm. 9). Claghorn 123.

soll hier gewiß nicht als neues oder überraschendes Resultat vorgebracht werden; aber es gilt eben sich klarzumachen, daß damit der Widerspruch zu der Grundlehre entfällt, die aller Bewegung in letzter Instanz seelischen Ursprung gibt⁶⁰). Es ist in der Tat so, daß jeder primäre Bewegungsanstoß zielgerichtet ist; wenn er das Ziel nicht ganz erreicht, so liegt das, soweit nicht an Fehlerhaftigkeit des Anstoßes infolge seelischer Mangelhaftigkeit zu denken ist, einfach daran, daß die Seele die Materie nicht völlig beherrscht, daß ein größeres oder kleineres Moment der Unordnung nicht zielstrebig wird, sondern chaotisch bleibt⁶¹). In diesem Restbestand hat — abgesehen von anderweitigen Einflüssen seelischer Art — das Manko der Phänomenalwelt, also das *κακόν*, seinen Grund.

Es gibt mithin wirklich, wie es in den *Nomoi* gelehrt wird, nur solche Bewegung, die von der Seele — nicht restlos — dirigiert ist, und falls die zweite Interpretation des *Timaios* allein zutrifft, hat es auch immer nur solche gegeben. Trotzdem muß die Aktivität des Stofflichen als Faktor in der Rechnung berücksichtigt werden (vgl. Anm. 60): könnte man sich die Seele wegdenken, so bliebe die Unruhe der Materie; stünde die gelenkte Bewegung still, so käme es wieder zu dem alten *ἄμοσ*, aber ohne Seele vermöchte sich kein neuer Kosmos zu bilden. In unserer Welt — und von dieser gilt eben das Grunddogma der Bewegungslehre Platons — ist der materielle Koeffizient mit dem seelischen unlöslich verbunden und wirkt sich seiner Natur gemäß ambivalent aus. Wenn er von selber spurenweise formend zur Geltung kommt oder durch seelische Direktion zu Formungen veranlaßt wird — beides mag das mythische Bild der Überredung *Anakes* durch den *Demiurgos* meinen — geht der Effekt ununterscheidbar in der geregelten Gesamtbewegung auf; soweit der Materialfaktor sich nicht anpassen läßt, wird er zum Hemmnis, tritt aber auch dann nicht selbstständig in Erscheinung und wird daher in der Beschreibung der Seelentätigkeit bloß mit Restriktionen wie *ἢ δυνατόν* berücksichtigt, ohne daß solche nun pedantisch bei jeder Gelegen-

60) Schon DeLacy 112 f. eliminierte den Widerspruch mit dem Hinweis auf die metaphorische Darstellung des *Timaios*; aber wenn er bestätigte, daß keine von der Seele unabhängige Bewegung existiere, übersah er immerhin das Bewegungsmoment, das der Materie gleichwohl innewohnt. Ähnlich Claghorn 102 (vgl. 111).

61) Da die Materie eine selbstständige Kraft darstellt, kann sie sich im einzelnen Falle verschieden widerstandsfähig gegen die Formung durch die Seele zeigen (unrichtig Chilcott 29).

heit angebracht werden müßten. In den Nomoi vollends von der Dynamis der Materie ausführlicher zu reden, würde von der Intention des Zusammenhanges nur abgelenkt haben. Cornford 120 ff. hat im Anschluß an Th. H. Martin unter dem Beifall von W. Kranz⁶²⁾ Tim. 40 BC in der Weise erklärt, daß die Achsendrehung der Erde durch die entgegengesetzte Drehung des Weltalls so ausgeglichen wird, daß die Erde stillesteht. Zu einem solchen Ergebnis kann es und darf es in den Beziehungen von Seele und Materie allerdings nicht kommen: sofern der Kosmos erhalten bleiben soll, muß sich der Gott das Übergewicht über die Ananke wahren.

Mit demselben Schlüssel wie das Problem der Bewegungsursache öffnet sich das Problem des Verhältnisses der αἴτια und der συναίτια. Jene sind, kurz gesagt, seelisch und zweckhaft, diese materiell und mechanisch, im Tim. 46 DE so gut wie in den Nomoi X 897 A⁶³⁾, aber das gilt bloß für den aktuellen Zustand, und nur insoweit trifft die Polemik gegen die Materialisten, die die stofflichen Ursachen als αἴτια nehmen: wären die συναίτια von der φρόνησις verlassen, so würden sie nicht in Ruhe erstarren, sondern τὸ τυχόν ἀτακτον verursachen, also als αἴτια fungieren. Schließlich haben wir nun aber auch einen neuen Zugang zum Mythos des Politikos 268 D ff., aber das soll an anderer Stelle etwas eingehender besprochen werden.

Werfen wir für jetzt einen Blick zurück, so befestigt sich der Eindruck, daß Platon in seinen verschiedenen Schriften bald den einen bald den andern Zug belichtet oder sogar überbelichtet, aber es zeigt sich kein schroffer Widerspruch; Meldrums Bedenklichkeiten können uns nicht daran irremachen, daß

62) D. Ztschr. C 1957, 119. Etwas anders Skemp 63, 1. 80 f. (vgl. Taylor, Philosophy XVIII 1943, 82 f.). Stefanini II 291 f., 2 (p. IVc. II 9). Vgl. Holtorf 53 ff. Cherniss, Criticism I 553 ff. I. Düring, Gnom. XXVII 1955, 156 f.

63) Vgl. Baeumker, Problem der Materie 117 ff. Taylor, Comm. 291 f. Robin, Platon 220 ff. Pensée grecque 268 f. Moreau 39 ff. DeLacy 113. Cherniss, Criticism I 447, 388. 448, 391. Skemp 33 ff. 77. Festugière, Révélation II 111 f. Meldrum 66, 10, vgl. 71, 39. R. Muth, Natalicium C. Jax I 2, Innsbr. 1955, 119 ff. Claghorn 118 ff. u. v. a. Die Unterscheidung von αἴτια und συναίτια hat eine Parallele auch Soph. 265 C, wo eine Ursache, die rein von der Natur kommt, und eine Ursache, die von Gott kommt, in Gegensatz zueinander treten; Loenens 148 ff. Interpretation, die aus der Ausdrucksweise herausliest, daß die letztere Ursache indirekt von Gott komme, also die Weltseele bezeichne, ist unbegründet. Ebensowenig kann ich akzeptieren, wie Loenens 196 ff. Phil. 30 AB Nus und Weltseele zusammenbringt.

die Zeugnisse für die Urheberschaft der Bewegung sich vereinigen, ohne daß man etwas wegzunehmen oder hinzuzutun hätte. Es gibt natürlich auch Entwicklung bei Platon, aber mit der prästabilierten Konsequenz unbeirrbarer Zielsicherheit, die nur ganz feine Bruchlinien und recht selten ernstere Unstimmigkeiten übrigläßt. Das Motiv der seelengelenkten Bewegung ist zwar etwas Neues, das irgendwann einmal akut geworden ist, aber es deutet doch nur ein Phänomen aus, das schon längst seine Rolle spielte. Gehen wir für einen Augenblick über das unmittelbare Zeugnis der Belege hinaus und fragen uns, welches Phänomen hier sein Aition erhalten hat, so kann die Antwort nur lauten: die Methexis⁶⁴). Es war dem Denker um die Beziehung zwischen dem unveränderlichen Intelligiblen und dem veränderlichen Sensiblen zu tun: nun, die zielgerichtete Bewegung in dieser Welt, die materiell immer gehemmt ist, bietet sich uns als der Spätaspekt der Methexis dar, die ja auch die Idee niemals erreichen kann. Platon entdeckt die Seele in verschiedenen Höhenlagen als die Kraft, die im Zweckstreben alles Irdischen wirksam ist, und stützt damit einen Pfeiler, auf dem seine Philosophie von jeher ruhte. Auch der Timaios gehört in diesen organischen Zusammenhang, ohne die mindeste Datierungsschwierigkeit zu machen, wie Cherniss⁶⁵) mit vollstem Recht gegen den Neoterismos von G. E. L. Owen⁶⁶) gezeigt hat. Wir scheiden auch von unserer Frage unter dem Eindruck eines platonischen Systems, das sich allmählich erfüllt hat⁶⁷), nicht zuletzt dank der Arbeit der Akademie, für deren Verständnis H. Usener den Grund gelegt hat.

Bonn

Hans Herter

64) Davon später einmal mehr.

65) Amer. Journ. Phil. LXXVIII 1957, 225 ff.; vgl. Journ. hell. stud. LXXXVII 1957, 18 ff.

66) Class. Quart. XLVII 1953, 79 ff. Wenn Owen den Timaios vor den Parmenides setzt, so scheidert das unerbittlich an den Fakta der Sprachstatistik; daß Timaios und Kritias auf Sophistes und Politikos folgen, kann man mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten.

67) Was C.-J. de Vogel, Rev. de Métaph. et de Morale LVI 1951, 249 ff., darlegt, erweckt auch mehr den Eindruck der Entwicklung von Möglichkeiten, die von vorneherein angelegt waren, als von plötzlichen Alterationen. Zum Prinzipiellen vgl. auch V. Goldschmidt, Riv. Crit. Stor. Filos. V 1950, 169 ff. Die Art, wie Loenen Platons Einsichten von Dialog zu Dialog wachsen läßt, z. B. vom Sophistes / Politikos zum Philebos, ist bedenklich; wenn nun der Philebos früher zu datieren wäre?