

oder auch herben Worten streift, tut der Darstellung keinen Abtrag; es verleiht eher dem Werk den Ausdruck unmittelbarer Frische und bodenständiger Ursprünglichkeit. Hören wir Bessarion selber!

»Es fiel mir — so beginnt er — eine Schrift in die Hände, die eine kritische Gegenüberstellung von Platon und Aristoteles sein wollte. Ich freute mich über den Fund, ließ alle anderen Geschäfte liegen und machte mich mit einem Feuereifer daran, sie zu lesen. Ich erwartete in dem Buche eine vergleichende Untersuchung der Lehrsysteme beider Philosophen zu finden, sei es in der Physik, in der Logik oder Ethik, wo beide übereinstimmen oder voneinander abweichen. Ob die erste oder die zweite Substanz an oberster Stelle stehe. Ob es für sich selbst bestehende Ideen gebe oder ob sie nur in unserem Denken vorhanden seien. Ob das Weltall ungeworden und ewig, oder geworden und vergänglich sei. Ob Gott als Urheber des Stoffes oder nur als Urheber der Bewegung zu denken sei. Ferner was der Endzweck des Menschen sei, ob die Tugend oder die schauende Erkenntnis.«

Das seien die Fragen, die die alten Philosophen in Erwägung zogen, um sich dabei für Platon oder Aristoteles zu entscheiden oder wie Simplicios und Boethius beide miteinander zu vereinigen. Das habe er auch in dem neuen Werk mit seinem prunkhaften Titel erwartet. Statt dessen habe er nur Schmähungen gefunden. Statt des erhofften Goldes fanden sich nur Kohlen. Aristoteles suche der Verfasser herauszustreichen — mit Recht —; aber er erreiche das nur durch ungebührliche Herabsetzung Platons. Nicht nur daß er ihm alles Wissen abspreche, er brandmarke ihn dazu noch als Wortverkünder aller erdenklichen Laster und halte ihm selbst sein Privatleben vor, mit dem er das schlechteste Beispiel gegeben habe (I. I, 1—6). Was solle man diesem Verleumder erwidern? Auf Einzelheiten in seiner Darstellung einzugehen habe keinen Sinn, wenn man auch da und dort nicht daran vorbeikomme. So zieht es Bessarion denn vor, den ganzen Stoff nach großen Gesichtspunkten darzustellen.

Im Vordergrund steht die Frage, ob man es mit Trapezuntios dem Philosophen von Athen als Unwissenheit auslegen könne, daß er über einzelne Lehrfächer, in denen Aristoteles so viel zutage förderte, nichts geschrieben habe, namentlich daß er sich nicht über das Wesen Gottes geäußert habe. Wenn Platon nach dieser Hinsicht wirklich nichts Geschriebenes hinterlassen hat, erläutert Bessarion, so entsprach das den pythagoreischen Vorschriften. Die Pythagoreer durften volle fünf Jahre lang keine Frage an den Lehrer richten oder über den vorgetragenen Stoff reden. Erst nachher fanden die Geeigneten Aufnahme in den engeren Kreis, und dann hatten sie erst recht die Lehren des Bundes geheimzuhalten. Ihre Lehrer durften nur mündlich ihre Wissenschaft weitergeben. Deswegen ist auch von Pythagoras nichts erhalten. Das Wenige, das er schriftlich hinterließ, hat seine Tochter Damas getreu ihren Vorschriften

der Öffentlichkeit vorenthalten. Wie die Preisgabe eines Geheimnisses in der pythagoreischen Schule bewertet wurde, zeigt der Brief des Lysis an Hipparchos (I. 2, 3). So blieb es bei den Pythagoreern Brauch bis auf Platons Zeit, und Platon selbst hielt sich an diese Sitte. Wenn er sich in theologischen Fragen nur kurz und dunkel äußerte, so geschah das mit Absicht. Dem Tyrannen Dionysios hat er eigens seine Gründe dafür auseinandergesetzt. Er warnte vor Popularisierung (I. 2, 4). Sein Grundsatz war: Nicht schreiben, sondern auswendig lernen. Ähnlich wie Platon haben auch andere über die höchsten Fragen nichts geschrieben. Sie darum unwissend zu nennen, ist schon deswegen verkehrt, weil doch Aristoteles auf ihrer Grundlage weiterbaute (I. 2, 6).

Jenes Urteil des Trapezuntios muß Staunen erregen, wenn man bedenkt, daß Platon im Altertum bei Peripatetikern so gut wie bei Akademikern volle Bewunderung erfuhr. In vielem stellte man ihn sogar über Aristoteles, namentlich mit seiner Lehre vom höchsten Sein. Man nannte Platon göttlich, Aristoteles dämonisch — dämonisch im Sinne eines Mittelwesens zwischen irdischer Natur und Gottheit. Belege für diese Wertschätzung finden sich bei Cicero und Augustinus, und schließlich bei Aristoteles selber, der nach Olympiodoros' Bericht eine Lobrede auf Platon schrieb und ihn in Elegien feierte (I. 3, 3). Man bedenke doch, daß Aristoteles Platons Schüler gewesen ist und 20 Jahre lang seine Vorträge hörte. Außer ihm und Sokrates hatte der Stagirite anfänglich keinen anderen Lehrer (I. 3, 5—7).

Was wußte und was hielt Platon von den einzelnen Lehrfächern der antiken Bildung? Diese Frage war der eigentliche Gegenstand des I. Buches.

1. Zunächst die Grammatik. Darüber handelt zur Genüge sein *Kratylos*, in dem er über Etymologie und Wortbedeutung seiner Muttersprache handelt, und zwar in einer Weise, daß er den Grammatiker Prodikos in Schatten stellt (I. 4, 1).

2. Eine Rhetorik hat Platon allerdings nicht geschrieben — das hatten vor ihm schon Gorgias und andere getan — und doch hatte Platon eine tüchtige Rednerschule. Demosthenes und Aischines sind daraus hervorgegangen. Trotz allem finden sich von ihm rhetorische Unterweisungen in seinem *Phaidros*. An sie hat sich auch Aristoteles gehalten (I. 4, 2—8). Man beachte aber auch, wie Platon die Redekunst selber zu handhaben versteht, wie er den Gegner zu seinen Gründen und Schlußfolgerungen zwingt. Und das geschieht bei ihm in solch glänzender Rede, mit einer solchen Fülle von Beweismitteln, daß er Gebildete und Ungebildete mit sich reißt. Platon soll sich nur ein und desselben Stiles bedienen haben? Er soll künstlerische Gesichtspunkte nicht gekannt haben? Wer das behauptet, kennt keinen Platon und keinen Aristoteles. Platons Rede ist einfach, wo es sich um rein philosophische Dinge handelt; er vermeidet

auch sonst allen theatralischen Pomp; aber er versteht seine Sprache zu modulieren und seinem Gegenstande anzupassen. Wie er immer wieder auch am Fertigen feilte, zeigt der Umstand, daß man nach seinem Tod, wie Diogenes Laertios berichtet, den Anfang der *Politeia* noch in zwei oder drei Entwürfen auf Wachs geschrieben fand (I. 4, 9—12). Aristoteles hat ganz anders geschrieben. Wenn er einmal in gehobener Weise sich an Alexander wendet, so bleibt das eine Ausnahme, denn er bedient sich sonst nur des lehrhaften Tones. Man lese aber Platon. Sind seine Bücher über den Staat nicht überraschend anziehend geschrieben? Oder der Eingang zu *Phaidon*, zu *Timaios*, *Parmenides* oder *Kriton*? Sein *Gorgias* sprudelt von Beredsamkeit und bereitet dem Leser geradezu wunderbares Vergnügen. Wenn Platon sich über die zukünftigen Redner lustig macht, so bleibt er selber doch der größte Redner. Das ist ein Wort von Cicero (I. 4, 13). Und der Rhetor Hermogenes stellt ihn neben Homer und Demosthenes, im politischen Panegyrikus sogar über Demosthenes (I. 4, 16).

3. Dann die Logik. Wer hier einem Platon Kenntnisse abstreitet, verkennt seinen Bildungsgang. Platon hörte doch 20 Jahre lang den Sokrates. Nach dessen Tod ging er zu Kratylos, dann zu Eukleides nach Megara; später nach Kyrene zu dem Mathematiker Theodoros; von da nach Italien, um die Pythagoreer Philolaos und Eurytos zu hören; schließlich auch noch nach Ägypten. Persien hätte er besucht, wenn ihn die dortigen Kriegswirren nicht zurückgehalten hätten. Eine systematische Darstellung der Logik hat Platon allerdings nicht hinterlassen. Und doch hat er, wie Beispiele zeigen, jede Art von Syllogismus, den apodeiktischen so gut wie den dialektischen oder den sophistischen, in seinen Dialogen zur Anwendung gebracht. Ist es nicht überraschend, wenn sich auch Aristoteles in seiner Naturphilosophie der Beweisführung Platons im *Timaios* anschloß? Wenn jener es allerdings zu anderen Ergebnissen bringt, da er das All als etwas Ungewordenes erklärt, — nach Platon ist es etwas Gewordenes — so ist das eine Sache für sich; die Hauptsache bleibt: Platon kannte das logische Beweisverfahren. Die Forderungen, die Aristoteles dafür aufstellt, hat vor ihm schon Platon aufgestellt. Und die 24 Figuren des logischen Schlusses hat Platon bereits in seinem *Parmenides*. Aristoteles hat sie nur übernommen und weiter ausgebaut (I. 5, 2—7).

4. Auf die Naturphilosophie läßt sich Platon näher in seinem *Timaios* ein, und zwar in einer Weise, daß ihn Aristoteles gar nicht übertrifft. Gewisse Unterschiede zwischen beiden sind vorhanden; aber sie lassen sich miteinander vereinbaren. So läuft es auf dasselbe hinaus, ob Aristoteles das Weltall aus *εἶδος*, *ὑλη* und *στέρωσις* aufbaut, oder ob Platon das All auf die *ιδέα*, *ὑλη* und die Vermittlung des *θεὸς δημιουργός* zurückführt. Nicht anders auch, wenn beide äußerlich verschiedene Lehren über

die Zahl der Elemente und deren Gestalt vortragen. Zu vielem, was Aristoteles weit ausführt, hat Platon die erste Anregung gegeben (I. 6).

5. In der Theologie gestehen auch Aristoteles' beste Schüler einzig Platon den Vorrang zu. Auf Platon stützt sich auch der erste Führer der christlichen Theologie, Dionysios der Areopagite. Über Gott und göttliche Dinge handelt Platon denn auch an mehreren Stellen in ganz hervorragender Weise. Eines muß man ihm ganz besonders anrechnen: Während einige Philosophen das letzte Ziel des Menschen im Genuß, andere allenfalls noch in der Erkenntnis fanden, verwirft Platon beides und bestimmt das höchste Gut als das vollkommene Glück des Menschen (I. 7).

6. Die Mathematik erfuhr bei Platon besondere Schätzung. Über Geometrie, Arithmetik, Musik und Astronomie hat er sich vielfach geäußert; so tief, daß nur wieder ein mathematisch geschulter Leser alles verstehen kann. Seine Erklärer haben sich vielfach darüber verbreitet, und der Mathematiker Theon schrieb eigens dafür eine Einführung zu Platons Schriften. Platon selbst war sich der Notwendigkeit der Mathematik wohl bewußt. Wie die mündliche Überlieferung berichtet, stand über seiner Türe die Aufschrift: *Μηδεις ἀγεωμέτρητος εισίτω.*¹ Seine ganze Ausbildung weist ja schon auf sein mathematisches Wissen hin. Ging er doch nach Megara und Kyrene, um den Geometriker Eukleides und den Mathematiker Theodoros zu hören (I. 8, 1).

Noch eine andere Erzählung des Altertums bestätigt ihn als Mathematiker. Als die Athener unter der Pest zu leiden hatten, gab der Delphische Apollo ihnen den Auftrag, seinen Altar, der die Form eines Würfels hatte, zu verdoppeln. Jene sollen daraufhin auf den Altar einen zweiten Würfel gesetzt haben. Die Seuche ließ aber nicht nach. Auf neues Befragen gab ihnen das Orakel den Bescheid: sie haben seinen Befehl nicht ausgeführt; er habe von ihnen verlangt, den Würfel zu verdoppeln; sie aber haben nur einen anderen Würfel auf den ersten gesetzt. In ihrer Not seien nun die Athener zu Platon gegangen, der sie belehrte: Apollo mache ihnen zum Vorwurf, daß sie bis jetzt die Geometrie vernachlässigt haben. Dann habe er aber mit Hilfe einer neuen, von ihm erfundenen Proportion die Lösung dieser Aufgabe angegeben. Archimedes stützte sich nachher auf ihn.² Ist das aber nicht ein Beweis für sein mathematisches Wissen? Aus diesem Geiste heraus verlangt er auch im Anhang zu seinen Gesetzen, daß der Weise vornehmlich die vier mathematischen Künste, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie pflegen müsse (I. 8, 2. 3).

¹ Einen Gewährsmann aus dem Altertum scheint es für diese Überschrift nicht zu geben. Bessarion selber sagt: *ιστόρηται δὴ γε περὶ αὐτοῦ* (I. 8, 1), und in der lateinischen Bearbeitung: *Equidem ita a maioribus nostris traditum accepi*. Offenbar hat er das aus Tzetzes' Chiliaden 8, 973.

² Das Problem beschäftigte noch später die Geister. Auch der bekannte Casanova schrieb eine Abhandlung *Solution du problème déliaque démontrée*. Dresden 1790.

Aus diesen kurzen Erwägungen erhellt, wie einseitig, ja wie geradezu sinnlos die Auslassungen des Trapezuntios sind. Die platonische Weisheit war etwas anderes als das Zerrbild eines Unerfahrenen. Platon war ein überragender Geist. Man muß seine Schriften heranziehen und immer wieder lesen. Dann wird man ihn verstehen und schätzen (I. 9).

Im II. Buch verspricht Bessarion die Unterschiede in den grundlegenden Gedanken beider philosophischen Systeme zu behandeln. Auch ihr Verhältnis zu den christlichen Anschauungen solle erörtert werden. Hier müsse ganz besonders auf Platon eingegangen werden. Denn über Aristoteles können sich die abendländischen Theologen, die samt und sonders Peripatetiker seien, leicht ein Urteil bilden; dagegen seien Platons Schriften bis jetzt noch im Abendland fast unbekannt, und die wenigen Übersetzungen seien höchst fehlerhaft. Von einem Verständnis für Platon könne daher bei den Gelehrten lateinischer Zunge zurzeit nicht die Rede sein (II. 1. 2). Wie die Dinge lagen, hat unsere bisherige Darstellung gezeigt. Daß ein Buch wie Trapezuntios' *Comparationes* auch nur möglich war, daß es gar noch verbreitet und auch noch später gedruckt wurde, besagt zur Genüge, wie wenig man allgemein von Platon wußte und mit was für unsinnigen Vorurteilen zu rechnen war. Vornehmlich hier liegt Bessarions Verdienst. Er hat tatsächlich zum erstenmal nähere Aufschlüsse über Platon gegeben und ihn wieder in den Wissensbereich des Abendlandes eingeführt. Was er hier in Aussicht stellte, sollte eine rein sachliche Erörterung sein. Es lag ihm fern, wie er sagt, nun im Gegensatz zu dem »Verleumder« Aristoteles zu verunglimpfen und Platon mit falschem Zierat herauszuputzen.

1. Die Lehre von einem höchsten Wesen entwickelt Platon in seinem *Parmenides*: Das Eine, die Gottheit, besteht nicht aus vielem; es hat keine Teile, keinen Anfang, kein Ende und keine Mitte; es wird von keinem Orte begrenzt, nicht von außen her bewegt und unterliegt keinen Veränderungen; es kennt keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, denn es ist zeitlos. Deswegen wird der Gottheit auch kein Name und keine Begriffsbestimmung gerecht. — Man vergleiche mit dieser Ausdrucksweise die Sprache der christlichen Lehrer. Dionysios Areopagites nennt Gott mit denselben Worten das unaussprechliche Eine, das keine Größe, keine Bewegung, keine Räumlichkeit und zeitliche Begrenzung kennt. Was Platon in seinen *Gesetzen* über Gott, über den Anfang und das Ende aller Dinge sagt, das stimmt sogar mit den Ausdrücken in den hl. Schriften überein. Aristoteles unterscheidet sich in seiner Auffassung hier wohl kaum von Platon; aber bei aller Tiefe streift er dieses Gebiet doch nur in Kürze (II. 3).

2. Die christliche Trinitätslehre den antiken Philosophen zuschreiben zu wollen, hat keinen Sinn. Wohl lassen sich von ihr da und dort Ahnungen nachweisen.

Seltsam war die Behauptung des Trapezuntios, daß Aristoteles in seiner Schrift *περὶ τοῦ οὐρανοῦ* sich mit der Trinitätslehre als vertraut zeige. Das beruht doch auf einem ganz groben Mißverständnis. Aristoteles spricht an der Stelle von der dreidimensionalen Ausdehnung der Körperwelt, um von ihr auf die Gestalt des gesamten Weltalls weiterzuschließen. Von der Gottheit ist hier gar nicht die Rede. Das wäre auch den christlichen Theologen, namentlich einem Thomas von Aquin, der das christliche Lehrgebäude auf aristotelischer Grundlage aufführte, nicht entgangen. Zu bemerken ist, fügt Bessarion bei, daß der Satz, den Aristoteles über die Verbreitung einer Dreiheit in allen Verhältnissen auführt, nach dessen Angabe aus der pythagoreischen Schule stammt. Gerade das führt aber wieder auf Platon (II. 4, 1—2).

Handelt es sich vielleicht um antike Ahnungen von einer Dreifaltigkeit in Gott, dann lassen sich solche eher bei Platon als bei Aristoteles aufzeigen. Doch warnt Bessarion vor übertriebenen Hoffnungen. Der Grundgedanke ist der: Platon kennt ein göttliches Urprinzip, das als Zweites den göttlichen Verstand oder die Ideenwelt hervorbringt und als Drittes die Weltseele schafft (II. 4, 3). Bessarion führt das weiter aus und weiß besonders dadurch zu fesseln, daß er Platon selber mit seinem packenden Schwung zu Wort kommen läßt. Die Wirkung wird noch erhöht, sobald Bessarion die Neuplatoniker einführt, und wenn er als Schriften Platons heranzieht, was allerdings erst die spätere Forschung als neuplatonische Unterschiebungen festgestellt hat. So führt er den angeblichen Brief Platons an Hermeias, Erastos und Koriskos¹ an, der ähnliche, sicher neuplatonische Anspielungen enthält (II. 4, 5). Weiter bringt er Plotinos als einen »rechten Platoniker« mit seiner Schrift *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. Vieles mütete hier geradezu christlich an. Plotinos spricht ja von dem ewig Vollkommenem, das nur Vollkommenes zeugt; von dem höchsten Verstand, der als Zweites dem obersten Wesen folgt und mit ihm verbunden ist, dem Bilde jenes obersten Wesens, das alles Geschaffene liebt, und das Platon »Vater« und »König über alles« nennt, während der *νοῦς* die Welt geschaffen hat.² Ebenso verweist Bessarion auf Porphyrios,³ der nach Kyrillos' Zeugnis das oberste Wesen als Gott und höchstes Gut, das zweite als Schöpfer und das Dritte als Weltseele bezeichnet hat (II. 4, 6). Ähnlich auch Numenios⁴ und gar Amelios, der dem Evangelisten Johannes zu folgen scheine, wenn er sagt: Dieser war der Logos, nach dem alles Gewordene geworden ist (II. 4, 7).

Wenn der Ankläger aber meint, — so wendet sich Bessarion gegen

¹ Platonis Epistulae VII. 323 CD.

² Plotin. X. *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* c. 6 sq.

³ Porphyrios bei Kyrillos, *Contra Iulianum* I. Migne, P. gr. 76, 553 B.

⁴ Numenii fragmenta ed. Mullachius 10 p. 167.

Trapezuntios —, daß Platon an den Irrtümern eines Origenes und Areios Schuld trage, so könnte er mit gleichem Recht auch die hl. Schriften dessen bezichtigen. Der Fehler liegt hier doch nur bei jenen späteren Denkern (II. 4, 8. 9). Auch der Vorwurf, daß Platon den Polytheismus lehre, ist widersinnig. Aristoteles war ebensogut Heide wie Platon. Jener hielt den Himmel und die Gestirne für beseelte Wesen und sprach ihnen göttliche Natur zu. Das wertvolle an beiden ist, daß sie an Stelle des herkömmlichen Heidentums ein einziges höchstes göttliches Wesen lehrten, das ungeworden und unverursacht der Urgrund aller Dinge ist. Wenn beide auch noch niedere Gottheiten annehmen, so war das ein Stück nicht überwundenen Heidentums (II. 4, 10—13. vgl. dazu III. 15—19).

3. Weltschöpfung oder Ewigkeit der Welt? — Trapezuntios hatte behauptet, Platon lasse die Welt von Gott aus der ewigen Hyle gebildet sein; Aristoteles lehre dagegen, daß sie durch den göttlichen Willen aus dem $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ oder aus dem Nichts entstanden sei. Unter Umständen konnte hier Platon für die christliche Theologie ein für allemal als Grundlage nicht mehr in Frage kommen. Das hatte der Verleumder wohl auch beabsichtigt. Aber seine Behauptung stimmt nicht. Jedenfalls sprechen sich die Erklärer beider Philosophen anders aus. Platons Schriften ergeben ein anderes Bild. Platon, der ein zufälliges oder naturgemäßes Entstehen der Welt in Abrede stellt, läßt sie durch göttlichen Verstand erschaffen sein. Und warum hat Gott diese Welt erschaffen? Platon antwortet: Gott ließ sich durch seinen Willen und seine Güte dazu bewegen. Die Welt beruht auf seiner Vorsehung. Und nach seinem Ebenbild hat er sie erschaffen. Hat Aristoteles je etwas Ähnliches gesagt? Das eine Mal, wo er auf die Bildung der Welt zu sprechen kommt, hat er sich nicht weiter geäußert, als daß Gott und die Natur nichts vergeblich tuen.

Platon setzt als Prinzipien der Welt: Stoff, Form und Gott. Trapezuntios hatte hier auf das Vorherbestehen eines ewigen Stoffes verwiesen. Platon will aber anders verstanden sein. Dieser Stoff, die ungeformte Hyle, steht bei Platon in der Mitte zwischen Erzeugtem und Unerzeugtem, gehört also noch nicht zu den wirklichen Dingen. Auch Gott gehört nicht zu den Dingen, aber in anderer Weise; er ist über alle Dinge erhaben. Die Hyle gehört nicht zu den Dingen, weil ihr jede Wirklichkeit abgeht; sie ist die bloße Möglichkeit der Dinge. Wirklichkeit erlangt sie erst, wenn Gott sie mit der Form verbindet, die nur er geschaffen hat. In diesem Sinne ist die formlose Hyle als ewig zu betrachten, ohne daß ihr dabei die Seinsweise der Gottheit zugelegt wird (II. 5).

Aristoteles kommt demgegenüber zur Annahme von Stoff, Form und Mangel ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$) als dem Ursprung aller Dinge. Die Welt ist nach ihm ewig, und den Stoff läßt er neben dem ewigen Gott als gleichewig bestehen.¹

¹ Aristoteles, Phys. A. 191 b.

Wichtig ist aber, daß er es ausdrücklich verwirft, daß etwas aus dem Nichts entstehen könne. Einen göttlichen Willen nach dieser Hinsicht kennt Aristoteles nicht. Nach ihm gibt es nur ein Erzeugen wie ein Vergehen der Dinge aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte. — Übertreibt da Platon nicht weit den Aristoteles? Und ist er nicht für die christliche Theologie brauchbarer als jener? Dazu kommt noch ein anderer Punkt. Über die rein körperliche Welt hinaus kennt Aristoteles weiter keine ewigen, nichtstofflichen Substanzen. Platon war auch hier nicht blind. Mit seiner Lehre von gottgeschaffenen Mittelwesen hat er auch der christlichen Lehre von rein geistigen Kräften, wie sie die Engel oder die vernünftige Menschenseele darstellen, die eigentliche Grundlage gegeben (II. 6).

4. Von der Seele. Den Ausgangspunkt bilden hier einige Äußerungen Platons im X. Buch seiner Gesetze. Bessarions Gedankengang ist fesselnd. Aber man sieht, er kommt doch von der aristotelischen Schule her. Platon war nicht jener Systematiker, wie hier Bessarion auftritt. Bessarion stellt fest: Die Seele ist ein Wesen, das sich selbst bewegt. Sie ist das zuerst Gewordene. Sie war vor der Körperwelt da. Das waren tatsächlich platonische Gedanken. Wenn Bessarion in diesem Zusammenhang die Seele aber auch die Form des Körpers nennt, so war das aristotelische Formulierung (II. 7, 3—6). Er verweist aber auch auf Aristoteles, der den platonischen Gedanken von der Selbstbewegung aufgegriffen habe und von ihm aus zur Erkenntnis Gottes, des ersten unbewegten Selbstbewegten gekommen sei, mochte er dieses nun *νοῦς* oder *ψυχή* nennen. Es ist aber nicht die einzige wichtige Parallele zwischen beiden Philosophen, die er hier zieht (II. 7, 7).

Die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele hat Platon im Phaidros und Phaidon begründet. Er geht dabei von ihrer Selbstbewegung aus. Was sich selbst bewegt, trage den Grund seiner Bewegung in sich, müsse also ungeworden und auch unvergänglich sein. Allerdings kommt Platon dadurch auch auf die Meinung einer Praeexistenz der Seelen (II. 7, 8). Ein wesentlicher Satz in Platons Beweis für die Unsterblichkeit ist der Gedanke: Die Seele ist nicht eine einfache Idee, nicht Leben schlechtweg; sondern sie teilt ihre Idee anderem mit, so wie Wärme und Kälte sich mitteilt. Das Feuer wird durch die ihm wesenhafte Wärme erhalten. Die Seele verbindet sich so mit dem Körper, daß sie ihm nur Leben mitteilt, niemals den Tod. Sie muß also selbst nur Leben haben, oder richtiger nur Leben sein (II. 7, 10). Als weiterer Grund kommt dazu die Einfachheit der Seele. Im Gegensatz zu den Körpern gehört sie zu den unauflösbaren Wesenheiten. Diesen kommt Unteilbarkeit und infolgedessen Unvergänglichkeit zu. Sie mag ihre Schwächen und Krankheiten haben; aber sie wird nicht vernichtet (II. 7, 11—13).

Vielleicht nehme man an Platons Lehre von einer Weltseele Anstoß. Aber auch Aristoteles hat das wieder aufgegriffen und von einem all-

gemeinen Weltverstand gesprochen, an dem die menschlichen Seelen Anteil haben. Theophrast spricht davon, und später haben Alexander Aphrodisias und erst recht noch Averroes diesen Gedanken weiter ausgebaut. Danach gibt es aber keine persönliche Unsterblichkeit, sondern nur Fortdauer der ewigen, absoluten Denkkraft ohne Selbstbewußtsein und Erinnerung. Denn beide Seelenkräfte beruhen nach Aristoteles nur auf der Verbindung der Denkkraft mit den Körpern und hören mit deren Aufhebung auf. Wer will hier aber von Aristoteles christliche Gedanken erwarten? (II. 7, 8. 14—16).

Noch ein Wort zur äußeren Einkleidung von Platons Philosophie über die Seele, nach sprachlicher wie nach gedanklicher Hinsicht. Platon spricht bei der Seele von zahlenmäßiger Größe, Analogien, Teilen, von Kreislinien und Geraden. In der Tat hat ihm das schon Aristoteles als verkehrt vorgehalten; aber nur, damit niemand an die Wirklichkeit derartiger Zahlenverhältnisse glauben möge. Andere antike Philosophen bedienten sich der Mythen, um ihre Gedanken zu veranschaulichen. Sogar bei den Propheten des Alten Testaments sind Allegorien und bildliche Ausdrücke dieser Art zu finden. Was Platon hier sagte, entsprach der pythagoreischen Sitte, etwas Nichtstoffliches durch mathematische Beziehungen zu veranschaulichen. Diesem Zweck diente bei Platon auch der Mythos; nicht der tragische Mythos der Dichter, die er aus seinem Staate verbannt, sondern der religiöse, der die Geheimnisse der Gottheit veranschaulicht. Ein derartiger Mythos hatte ihm auch die Anschauung von einer Seelenwanderung nahegelegt (II. 7, 22. 23).

5. Die Vorsehung Gottes in der Welt. Nach Trapezuntios soll Platon für das Geschehen im Weltganzen ein unabänderliches Verhängnis angenommen haben. Nennt es aber Platon im Gorgias nicht weibisch und feige, an ein unvermeidliches Geschick zu glauben? Im XII. Buch seiner Politeia richtet sich Platon gegen jene, die eine Vorsehung leugnen, weil die Verteilung von Glück und Unglück in der Welt mit der persönlichen Güte der Menschen nicht übereinstimme. Platon sagt: Die göttliche Natur besitzt die vollkommenste Erkenntnis aller Dinge. Gott will überall und immer das Beste. Das ist nur möglich, wenn seine Vorsehung bis ins einzelste und kleinste geht. Und doch erleidet nach Platon die menschliche Willensfreiheit keine Beeinträchtigung. Jeder einzelne ist persönlich Urheber von Gut und Böse. Deswegen auch ewige Belohnung und Bestrafung. Nachdrücklich hält Platon an einer göttlichen Gerechtigkeit fest, was bei Annahme eines unabwendbaren Schicksals unstatthaft wäre. Auch seine Opfer für die Götter haben nur Sinn, wenn er von deren übernatürlicher Leitung überzeugt war (II. 7—11).

Von Aristoteles ist nicht alles mehr erhalten, um über ihn nach dieser Hinsicht ein bestimmtes Urteil zu fällen. Nach Alexander Aphrodisias ließ er die göttliche Vorsehung sich höchstens auf die Erhaltung der materiellen Dinge erstrecken. Alles Geistige und das Weltall als

Ganzes hat er von ihr ausgeschlossen. Von den christlichen Schriftstellern waren mehrere der Ansicht, daß Aristoteles eine Vorsehung überhaupt verworfen habe (II. 8, 3—6).

6. Von einer ewigen Bestimmung kann bei Platon im Reiche des Geistigen und Immateriellen die Rede sein; in der Abfolge der ewigen und unveränderlichen Ursachen, in den Naturgesetzen und in dem göttlichen Ratschluß, nach dem die ganze Welt erhalten und regiert wird. Platon unterscheidet da zwischen verschiedenen Notwendigkeiten. Für die oberen geistigen Wesenheiten besteht die ἀδραστεία, eine Notwendigkeit nicht wie ein unentrinnbares Geschick, das die menschliche Willensfreiheit aufhebt, sondern gleichsam ein uns eingeborenes göttliches Gesetz. In der Naturwelt besteht die εἰμαρμένη als eine Art Naturgesetz. Eine ähnliche Unterscheidung traf auch Boethius (II. 9, 1—3).

In diesem Zusammenhang kommt Bessarion auch auf die Astrologie der Chaldäer und Ägypter zu sprechen, auf Glück und Unglück, auf das menschliche Streben nach Glückseligkeit. Er zieht Jamblichos heran, diese »Zierde aller Platoniker«, der die Lehre von zwei Seelen im Menschen von besonderer Herkunft und mit besonderen Fähigkeiten vorgetragen habe. Auch er sprach von einem Verhängnis; aber er ließ die menschliche Willensfreiheit bestehen, wie ja alle Platoniker eine persönliche Verantwortung kennen (II. 9, 4—7). Man werde aber gegen Platon, um so weniger einen Vorwurf erheben können, meint Bessarion, wenn man bedenke, wie schwierig die Fragen von göttlicher Vorsehung, Prädestination und göttlichem Vorherwissen seien. Es scheine sich da um etwas Unentrinnbares zu handeln. Schon Proklos rang hier nach einem Ausweg und selbst die christliche Theologie hat hier keine leichte Aufgabe (II. 9, 9—11).

7. Über den Aufbau der Natur gehen die Ansichten beider Philosophen auseinander. Trapezuntios glaubte sich hier auf Aristoteles' scharfe Kritik stützen zu können, um Platon geradezu ins Lächerliche zu ziehen. Doch ist bei der aristotelischen Darstellungsweise zu beachten: Aristoteles behandelt Ansichten, die er ablehnen will, stets in der Weise, daß er vor jeder anderen Würdigung deren schwache Seiten mit aller Schärfe betont, um für seine eigene Beweisführung desto leichteres Spiel zu haben. Eine derartige Kritik darf man aber nicht als letztes Wort hinnehmen (II. 10, 2).

Platon nimmt vier Elemente an und schreibt ihnen nach dem Vorgange des Pythagoras bestimmte Gestalt zu, dem Feuer die Pyramide, der Luft den Oktaeder, dem Wasser den Ikosaeder, der Erde den Kubus. Daraus sollen sich alle Veränderungen erklären lassen. Wenn aus wenig Wasser viel Luft entsteht, so beruht das darauf, daß im Ikosaeder mehrere Figuren enthalten sind.

Diese Auffassungsweise sucht nun Bessarion mit der aristotelischen Welterklärung in Einklang zu bringen, was ihm allerdings nicht ohne

Schwierigkeiten gelingen will. Denn zwischen Aristoteles' Stoff-Formentheorie und diesen mathematischen Bildern war doch ein himmelweiter Unterschied. Aber er meint, bei Aristoteles kommen die Qualitäten erst in zweiter Linie und auch die Pythagoreer seien zu den Figuren erst gekommen, als sie nach dem Ursprung der Qualitäten forschten. Es handle sich hier um einen ähnlichen Versuch, wie in der Astronomie, wo ebenfalls die einen von exzentrischen Bahnen, die anderen von Epizyklen oder von rückwärtslaufenden Bahnen sprechen. Bei allem habe sich aber Platon selber geäußert, daß seine Theorie nur so lange Geltung haben solle, bis sie durch etwas Besseres ersetzt würde (II. 11, 4—9. lat. 10, 5—10). Auch der Theorien des Parmenides und Melissos, welche die Lateiner doch nicht kennen, gedenkt Bessarion in diesem Zusammenhang (II. 10, 3—11. lat. 11, 1—9).

Das III. Buch durchbricht die ursprüngliche Anlage des Werkes. Die äußeren Umstände, namentlich die Tatsache fremder Mitarbeit haben wir bereits gekennzeichnet. Was den Inhalt wie die Art der Darstellung betrifft, erscheint diese Erweiterung innerhalb des Ganzen als Fremdkörper. In der Hauptsache erfahren einzelne früher behandelte Punkte wie Trinitätslehre, Welterschöpfung, Seele, Vorsehung und Prädestination eine Vertiefung, und zwar in mehr scholastischer Weise. Jene anziehende Darstellung, die in den übrigen Teilen vorherrscht, macht einer schulmäßigen dialektischen Sprache Platz. Der Stoff wird bisweilen in Thesen gegliedert. Das schulmäßige *Negatur* und *Concedo* verdrängt den freien Fluß der Rede. Auch untergeordnete Dinge und müßige Fragen, zu denen Trapezuntios Veranlassung gegeben hatte, werden ausgiebig behandelt. Während Bessarion sonst fast ausschließlich nur die griechischen Klassiker und Kirchenväter heranzieht, kommen hier die Vertreter der mittelalterlichen Theologie wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und sogar Erix Andavensis zu Wort, alles Erscheinungen, die auf fremde Mitarbeit hinweisen. Ebenso die arabischen Erklärer des Aristoteles. Das Bestreben geht dahin, das Verhältnis des Aristoteles zur christlichen Theologie herzustellen, also eine Arbeit, die ursprünglich gar nicht so sehr im Plan des Werkes gelegen hat. Platon tritt dabei freilich mehr und mehr in den Hintergrund. Aber trotzdem will Bessarion keinen verchristlichten Aristoteles geben. Gerade das sei der Fehler des Trapezuntios gewesen, der nicht die ursprünglichen Quellen, die aristotelischen Schriften, herangezogen habe, vielmehr sich auf das stütze, was die scholastischen Theologen über Aristoteles sagen (vgl. II. 20, 12. 22, 5. 6. 7).

Das IV. Buch handelt von Platons Lebensauffassung, von seinen sittlichen Anschauungen hinsichtlich der antiken Knabenliebe, des Ehelebens und der Jugenderziehung, schließlich von den Einrichtungen seines Staates und seinen Gesetzen. Als Quellen dienten neben Platons eigenen Schriften die späteren Biographien. Dazu war noch allerlei anderer Stoff aus dem

Altertum heranzuziehen. Auch die christlichen Forderungen und Aristoteles sollten Berücksichtigung finden. Mit diesen Ausführungen bot Bessarion den humanistischen Zeitgenossen ganz überraschende Aufschlüsse. Bis jetzt war darüber noch nichts geschrieben worden. Das einzige, was vielleicht in Betracht käme, waren die Philosophenbiographien des Diogenes Laertios, die Ambrogio Traversari ins Lateinische übersetzt hatte; aber sie waren nur knapp gehalten. Dazu fehlte jede Einsichtnahme in die platonischen Schriften. Bessarion bot statt dessen eine eingehende Darstellung mit allerreichstem Stoff. Dazu war alles voller Abwechslung und warmer Begeisterung für das Leben des Altertums.

1. Trapezuntios hatte auch Platons ehrenhaften Charakter in Zweifel gezogen; besonders hatte er ihn eines unehrbaren Lebenswandels bezichtigt. Das ist nichts anderes als böswillige Verleumdung, hält ihm Bessarion entgegen. Kaum hat ein Philosoph mit so glühender Begeisterung von der Tugend gesprochen wie Platon. Grundlage für seine Staatsverfassung ist die Sittlichkeit. Er geht sogar so weit, daß er die Künstler und Dichter aus seinem Staatswesen verbannt wissen will, wenn sie mit ihren Schöpfungen auf die Jugend nachteilig wirken sollten. Selbst an den Homerischen Gesängen hat er nach dieser Hinsicht zu tadeln (IV. 1, 2—6). Überall mahnt Platon zur Mäßigkeit. In seinen Gesetzen erklärt er von vornherein die Ehe nur dann für sittlich erlaubt, wenn sie der Nachkommenschaft diene. Knabenliebe, lesbische Liebe und außerehelichen Umgang brandmarkt er als schändliches Laster, das die Strafe eines unglücklichen Daseins schon in sich trage (IV. 1, 7—11).

Dieses Bild des ideal denkenden Philosophen wird durch antike Zeugnisse bestätigt. Was für eine Ehrfurcht spricht doch aus jenen wunderbaren Geschichten, mit denen man schon seine Jugend ausschmückte! Man sprach von seiner göttlichen Abkunft. Man erzählte, wie ein Bienenschwarm sich auf die Lippen des Neugeborenen niedergelassen und ihm überirdische Weisheit eingefloßt habe. Oder daß ihn Sokrates, noch ehe er ihn kannte, im Traume als singenden Schwan geschaut und tags darauf, als er sich seinem Kreis nahte, wiedererkannt habe. Ebenso wird aber auch erzählt, daß sich Platon in die Akademie zurückzog, nicht nur um fern vom Lärm des Alltags für seine Gedankenarbeit Ruhe zu finden; noch mehr sei es ihm darauf angekommen, durch die Einsamkeit und fieberige Luft der Gegend die Sinnlichkeit zu zügeln. Ebendahin zielt, wenn gesagt wird, daß Platon nicht verheiratet gewesen sei und doch die strengste Enthaltensamkeit beobachtete. Er habe einmal der Natur ein Sühnopfer dargebracht dafür, daß er keine Kinder gezeugt habe. Für diese Nachrichten beruft sich Bessarion allerdings auf ganz späte Quellen, auf Hieronymus und Augustinus. Aber er weiß auch aus Cicero, Quintilianus, Macrobius und Seneca, daß Platon sehr mäßig gelebt habe, daß er nur die Oliven, die im akademischen Haine wuchsen, und wenig Brot mit Wasser genossen

habe, daß er ternier nur so viel Schlaf sich gönnte, als eben zur Erhaltung der Gesundheit nötig war (IV. 1, 12—14).

2. Ein Hauptangriffspunkt in Platons Dialogen war für Trapezuntios das Thema von der Liebe und im Zusammenhang damit die antike Knabenliebe. Bessarion weist jeden Vorwurf zurück. Wie die Dinge im Altertum in Wirklichkeit lagen, davon hatte er freilich keine rechte Vorstellung; das hat auch erst die spätere Forschung herausgestellt. Daß die Sache als Laster verbreitet war, wußte er aus dem Römerbrief. Aber auch Platon habe das nicht ohne Grund getadelt und in seinen Gesetzen verboten (IV. 2, 1).

Auf alle Fälle sei zwischen Liebe und Liebe zu unterscheiden. Das beachte der Ankläger nicht. Bei seiner abfälligen Beurteilung habe Trapezuntios einen bösen Fehler begangen: Erbürdet Platon auf, was einzelne Personen in seinen Dialogen sagen. So macht er ihm die Rede des Lysias zum Vorwurf. Aber hat denn Platon den Standpunkt dieses Menschen nicht nachdrücklich genug als niedrig und gemein gekennzeichnet? Und hat er nicht nachher gesagt, wie er über die Liebe denkt? Platon hat sehr wohl zwischen der irdischen, gewöhnlichen Liebe und der himmlischen, göttlichen Liebe zu unterscheiden gewußt. Diese göttliche Liebe feiert er als eine heilige Begeisterung, die aufwärts führen soll zur Schauung des höchsten Wesens, als jene Begeisterung, die sich auch in der Sehergabe und im künstlerischen Empfinden offenbart. So hat schon Salomon im Hohen Liede die Liebe gefeiert, und auch Dionysios der Areopagite hat sich wieder der Worte Platons bedient, um die himmlische Liebe zu beschreiben. Wie will man sie auch erhebender feiern als Platon, der die schönsten poetischen Bilder zu ihrem Preise wählte. Bessarion flechtet einige dieser Bilder seinen Ausführungen ein und verleiht dadurch seiner eigenen Darstellung etwas von jenem Schwung, der die Dialoge Platons auszeichnet (IV. 2, 2—19).

Wie Platons Phaidros, so hatte auch sein Symposion von Trapezuntios scharfe Kritik erfahren. Bessarion geht darauf ein. Er schildert Schauplatz und Aufbau des Dialogs. Die einzelnen Personen sprachen über die verschiedenen Arten von Liebe. Georgios aber habe alles, auch das Schlechte auf Platon übertragen. So, wenn der Komiker Aristophanes seine zum Teil schlüpfrigen Fabeln erzählt, oder Phaidros, ein junger Mann, der der gewöhnlichen Liebe huldigt, das freundschaftliche Verhältnis zwischen Achilleus und Patroklos, zwischen Alkestis und Admetos ins Schlimme verkehrt. Kann man das Platon zur Last legen? Der Irrtum wird durch den Ausgang des Symposions offenbar. Nachdem schon andere die sinnliche Liebe verworfen haben, tritt hier Sokrates auf. Er verachtet alle menschliche Liebe, jede Befleckung mit der menschlichen Natur und sucht nur die höchste Stufe, die überirdische Liebe, die allein das wahre Glück bedeute. Das ist Platons Ansicht; denn wo er selber sprechen will, legt er Sokrates seine Worte in den Mund (IV. 2, 20—27).