

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Euthydemos

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-5229](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

EUTHYDEMOS.

Übersicht des Inhaltes.

²⁴⁸) In demjenigen Theile des Platonischen Euthydemos, der den Hauptstamm des ganzen Werkes bildet, betheiligen sich am Gespräche Sokrates, die beiden Tugend- und Weisheitslehrer Euthydemos und Dionysodoros, und zwei athenische Jünglinge von angesehener Geburt, Kleinias und Ktesippos; diese Gruppe von Sprechenden ist von einem doppelten Kreise von Zuhörern umgeben, der Schaar von Verehrern des schönen Kleinias und dem Chor von Anhängern der beiden Sophisten. Wenn in manchen Platonischen Dialogen selbst eine noch gröfsere Zahl von Personen zu thätiger Theilnahme am Gespräche verwendet wird (z. B. im Protagoras), so unterscheidet sich von ihnen Euthydemos darin, dass die Personen nicht nur successiv zu je zwei Träger des Gespräches sind, sondern selbst durch längere Partien desselben drei oder vier an dem Gespräche sich gleichmäfsig betheiligen, jede in einer für sie charakteristischen Weise, keine nur wie der Schatten oder Doppelgänger einer anderen. — Dieses Gespräch nun ist umgeben von einem anderen des Sokrates mit Kriton; diesem seinem Freunde erzählt Sokrates das Gespräch wieder, das er und jene beiden Jünglinge mit den beiden Sophisten geführt haben. Die Form der Wiedererzählung des Gespräches erhält dadurch eine in die ganze Composition des Dialogs tiefer eingreifende Bedeutung, dass das Gespräch mit Kriton nicht nur die Wiedererzählung einleitet, sondern auch

*) Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wiss. Phil. hist. Classe. Bd. 33. S. 248—285. (Separatabdruck S. 4—41.)

nach Beendigung der Erzählung das Ganze beurtheilend abschließt und selbst in ihren Verlauf unterbrechend eingreift.

Kriton erkundigt sich bei Sokrates nach den Männern, mit denen Sokrates am verflossenen Tage im Lykeion ein längeres Gespräch geführt hat. Die Unterredenden sind von einem so dichten Kreise von Zuhörern umgeben gewesen, dass Kriton nichts sicheres hat hören können. Sokrates gibt über die Person der beiden Sophisten, Euthydemos und Dionysodoros, und über ihre früheren Beschäftigungen Auskunft. Ihre Weisheit hat dem Sokrates solche Bewunderung eingeflößt, dass er sich ihnen in die Lehre geben will und den Kriton auffordert mit ihm daran Theil zu nehmen. Kriton begehrt vorher das am vorigen Tage geführte Gespräch zu hören, um daraus zu entnehmen, was sie denn eigentlich bei jenen Lehrern lernen würden (c. 1).

Sokrates erzählt zunächst den Anlass des Gespräches. In dem Lykeion trifft mit Sokrates das Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros zusammen, begleitet von einer Schaar von Anhängern, dazu eine Anzahl athenischer Jünglinge, welche den schönen Kleinias bewundernd umgeben; unter den Verehrern desselben hebt sich Ktesippos hervor. In dem sich anknüpfenden Gespräche bezeichnen die beiden Fremden als ihren jetzigen Beruf den Unterricht in der Tugend; zu der von anderen Sophisten gleich ihnen gegebenen Versicherung, dass sie die Tugend auf das beste zu lehren verstünden, fügen sie ihrerseits noch das besondere Versprechen des schnellen Erfolges ihres Unterrichtes hinzu¹⁾. Für das Vorhaben, welches sie aussprechen, Proben ihrer Künste abzulegen, werden sich, versichert Sokrates, bereitwillige und eifrige Schüler in Menge finden; schon die jetzt eben bei dem Gespräche Anwesenden werden alle ohne Ausnahme den Unterricht dieser neuen Lehrer suchen. Um durch ihren Unterricht einen Erfolg zu erreichen, erklären die Sophisten auf des Sokrates Frage, sei es nicht erforderlich, dass 250 der Schüler von der Lehrbarkeit der Tugend und von ihrer, der Sophisten, Lehrfähigkeit schon überzeugt sei. Die beiden Sophisten müssen also, schließt daraus Sokrates unter Zustimmung

¹⁾ Euthyd. 273 D: Ἀρετήν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οἰόμεθα οἷω τ' εἶναι παραδοῦναι καλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα.

der Sophisten, vorzüglich befähigt sein, zum Studium der Weisheit und zur Bemühung um Tugend Lust zu erwecken und anzueifern. Die Sophisten möchten daher für jetzt nicht von ihrem Tugendunterricht selbst eine Probe ablegen, da diese ja doch zu weit führen würde, sondern diese von ihnen ebenfalls beanspruchte Fähigkeit zeigen, nämlich die, von der Nothwendigkeit der Bemühung um Wissenschaft und Tugend zu überzeugen. Diese Probe möchten sie an Kleinias ablegen, an dessen tüchtiger und edler Bildung sehr viel gelegen sei (c. 2—4).

I. (*Euthydemos, Dionysodoros, Kleinias.*) Auf die Frage des Euthydemos²⁾: πότεροί εἰσι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοί ἢ οἱ ἀμαθεῖς (1), antwortet Kleinias zunächst: οἱ σοφοί, und wird von Euthydemos widerlegt durch den Grund, dass wer etwas lernt, das noch nicht weiß, was er lernt. Dionysodoros ergreift sogleich das Wort, um die daraus gefolgerte andere Beantwortung der Frage: οἱ ἀμαθεῖς, zu widerlegen durch Hinweisung auf die Thatsache, dass in der Schule, wenn der Elementarlehrer etwas vorsagt, die Klugen und nicht die Dummen es lernen. Die so eben behandelte Frage wird von Euthydemos sofort in die geschärfte Form gebracht: πότερον οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἢ ἐπίστανται ἢ ἂ μὴ ἐπίστανται (2); diesmal gibt Kleinias dem Euthydemos³⁾ die entgegengesetzte Antwort als vorher, nämlich ἢ οὐκ ἐπίστανται, und wird von Euthydemos widerlegt durch Anwendung des schon von Dionysodoros gebrauchten Beispiels. Wenn der Elementarlehrer etwas vorsagt, so besteht das Vorgesagte aus Buchstaben; der zuhörende und lernende Schüler kennt alle Buchstaben; indem er also das Vor-

²⁾ In der Formulirung der einzelnen Sophismen sind die griechischen Worte dann beibehalten, wenn ihre Übertragung ins Deutsche den Punct, um den es sich handelt, verdunkeln oder doch sonst eine Erläuterung nöthig machen würde.

³⁾ Schon die Durchführung dieser ersten beiden Sophismen ist für die Haltung des Sophistenpaares und für das Verhältniß des einen zum andern charakteristisch. Euthydemos gibt den Ton an, Dionysodoros ist gewöhnt an der richtigen Stelle sicher einzufallen. Bei Fragen, die eine entgegengesetzte Antwort zulassen oder zuzulassen scheinen, vertritt keiner die eine der beiden entgegengesetzten Antworten, sondern jeder bestreitet die eben ausgesprochene; also bestreitet Euthydemos in der zweiten Argumentation das, was er selbst in der ersten erwiesen hatte, und ebenso Dionysodoros.

gesagte lernt, so lernt er was er bereits weiß. Dionysodoros dagegen macht diesmal die entgegengesetzte Seite geltend, dass Lernen ein Erwerben, nicht ein Besitz des Wissens ist; die Lernenden lernen also ἃ μὴ ἐπίστανται (c. 5—6).

A. (*Sokrates, Kleinias.*) Sokrates sucht den Kleinias aus der Verwirrung, in welche ihn dieses Gefecht gebracht hat, zu beruhigen durch die Versicherung, dass alles bisherige offenbar nur ein Spiel war, ausgeführt durch Benützung der Doppelbedeutung, in welcher dasselbe Wort μανθάνειν gebraucht wird, da es sowohl das erste Erwerben eines Wissens als das Verwenden eines schon erworbenen Wissens bezeichne. Derlei Fragen seien ein bloßes Spiel, weil man durch sie, und wenn man ihrer noch so viele verstehe, in der Kenntniss der Dinge selbst nicht vorwärts gebracht werde, sondern nur seinen Scherz mit den Unterrednern treiben könne. Die gegebene Zusage, den Kleinias von der Nothwendigkeit der Bemühung um Wissen und Tugend zu überzeugen und dadurch zu diesen Beschäftigungen aufzumuntern, würden die beiden Sophisten gewiss nachher erfüllen; er wolle ihnen durch ein freilich nur aus dem Stegreife ausgeführtes Beispiel zeigen, wie er sich einen solchen Unterricht denke (c. 7). Zu diesem Ende führt Sokrates folgenden Gedankengang durch.

Alle Menschen streben nach Glückseligkeit (εὖ πράττειν, εὐδαιμονία), also nach dem Besitze zahlreicher Güter. Dahin gehören Reichthum, Gesundheit, edle Abstammung, Macht und Ehre, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit. Das gute Glück, das richtige Treffen, εὐτυχία⁴⁾, hat man nicht nöthig in

⁴⁾ Durch die Anwendung des zwiefachen Ausdruckes in der Übersetzung von εὐτυχία habe ich der Umbildung der üblichen Bedeutung dieses Wortes, die Platon hier vornimmt, zu entsprechen gesucht. In dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bezeichnet εὐτυχία das günstige Zusammentreffen von Umständen, die von dem handelnden Subjecte nicht abhängig sind (Men. 99 A: τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης γινόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίνονται. Arist. Rhet. 1, 5. 1361^b 39 ff.: εὐτυχία δ' ἐστίν, ὣν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία . . . ἐστὶ δὲ καὶ τῶν παρὰ λόγον ἀγαθῶν αἰτία τύχη); für die an der vorliegenden Stelle dem Worte gegebene Bedeutung, dass es dasjenige Treffen des Richtigen bezeichne, das von der Einsicht und der verständigen Wahl des Handelnden selbst abhängt, weiß ich sichere anderweite Belegstellen nicht beizubringen. Dass diese Umbildung der Bedeutung als eine ungewöhnliche empfunden wurde,

die Reihe der Güter mit einzurechnen, denn Einsicht gibt in jedem einzelnen Falle die Fähigkeit das Richtige zu treffen, also εὐτυχεῖν. — Die Güter geben uns nun Glückseligkeit nur unter der Voraussetzung, dass sie uns Nutzen bringen; um uns nützen zu können reicht es nicht aus, dass wir sie besitzen, sondern es²⁵² ist erforderlich, dass wir sie gebrauchen, und zwar, dass wir sie richtig gebrauchen; denn durch falschen Gebrauch wird der Besitz dessen, was man sonst ein Gut nennt, zu einem größeren Übel, als der Mangel desselben es sein würde. Der richtige Gebrauch ist bedingt durch Einsicht, Wissen. Alle übrigen Güter sind also nicht an sich ein Gut, sondern werden es erst durch das Vorhandensein der Einsicht; das einzige, was an sich und schlechthin ein Gut ist, ist also die Weisheit, und das einzige unbedingte Übel die Unwissenheit. Dass die Weisheit lehrbar ist und nicht von selbst oder durch Zufall den Menschen zukommt, wird von Kleinias dem Sokrates als eine ausgemachte Sache zugestanden. Unter dieser Voraussetzung ergibt sich, da Weisheit das einzige Gut an sich ist, dass man nichts so eifrig zu erstreben hat als Weisheit.

Hiermit erklärt Sokrates den beiden Sophisten ein Beispiel des Unterrichtes gegeben zu haben, von dem sie eine Probe ab-

dürfte schon daraus zu folgern sein, dass der Verfasser der Eudemischen Ethik 7, 14. 1247^b 14 durch ein ausdrückliches Citat der vorliegenden Stelle darauf Rücksicht nimmt: ἡ καὶ πᾶσαι αἱ ἐπιστήμαι, ὥσπερ ἔφη Σωκράτης, εὐτυχεῖν ἤσαν. Der Platonische Sokrates bezeichnet, wenn ich nicht irre, das Ungewöhnliche in seiner Anwendung dieses Wortes selbst durch die stark aufgetragene Zuversichtlichkeit, mit welcher er sie einführt, und durch die Erwähnung der Verwunderung seines Mitunterredners darüber, ἡ σοφία δὴ πού, ἦν δ' ἐγώ, εὐτυχία ἐστὶ τοῦτο δὲ καὶ πᾶς γνοίη. καὶ οὗ ἐθαύμασεν· οὕτως ἔτι νέος τε καὶ εὐήθης ἐστὶ. Und ferner sucht er seine Deutung des Wortes im weiteren Verlaufe dem Sprachgeföhle dadurch näher zu bringen, dass er zu εὐτυχεῖν als synonyme Erklärung τυγχάνειν und als Gegensatz ἀμαρτάνειν hinzufügt, 280 A: ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους· οὐ γὰρ δὴ πού ἀμαρτάνοι γ' ἂν ποτέ τις σοφία, ἀλλ' ἀνάγκη ὁρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν. Für zu gewaltsam, so weit uns in solchen Fragen überhaupt ein Urtheil zusteht, wird man die an dieser Stelle absichtlich vorgenommene Umdeutung des Wortes nicht halten, wenn man bedenkt, dass ἀτυχεῖν bekanntlich nicht nur bedeutet 'unglücklich sein', sondern auch 'einen bestimmten Zweck verfehlen', Arist. Nub. 427: λέγε νῦν ἡμῖν ὅ τι σοι ὀρθῶμεν, θαρρῶν, ὥς οὐκ ἀτυχῆσεις. Xen. Cyrop. 1, 3, 14: καὶ ἄλλα ὁπῶσα ἂν βοῶλη λέγων πρὸς ἐμέ οὐκ ἀτυχῆσεις. Her. 9, 111 u. a.

legen sollten, des Unterrichtes nämlich, der, von der Nothwendigkeit der Erwerbung von Wissen überzeugend, zu dieser Beschäftigung ermuntert. Sie möchten nun auf diesem Wege fortfahren und dem Jüngling nachweisen, ob der ganze Bereich des Wissens Gegenstand der Beschäftigung sein müsse, oder ob es ein bestimmtes einzelnes Gebiet des Wissens gebe, von dessen Erwerbung die Glückseligkeit abhängen (c. 7—10).

II. (*Euthydemos, Dionysodoros, Sokrates, Ktesippos.*) Wenn ihr wünscht, beginnt Dionysodoros, dass Kleinias weise werde, was er jetzt nicht ist, so wünscht ihr seinen Untergang, denn ὅς μὲν οὐκ ἔστι, βούλεσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὅς δ' ἔστι νῦν, μηκέτι εἶναι (3). Aufgeregt hierdurch wirft Ktesippos dem Dionysodoros Lüge vor; doch Euthydemos entgegnet mit der Erklärung, dass Lüge, Unwahrheit, Irrthum unmöglich ist: οὐχ οἷόν τε ψεύδεσθαι (4); denn wer etwas sagt, der sagt kein anderes der seienden Dinge als jenes, welches er eben sagt, mithin ein Seiendes, also die Wahrheit. Dem Einwande des Ktesippos, dass doch in dem vorliegenden Falle sie nicht das Seiende sagen, stellt Euthydemos den Satz entgegen, dass man das Nichtseiende nicht sagen könne (5). Denn am Nichtseienden lässt sich keinerlei Thätigkeit vornehmen, also auch nicht die des Sagens. Aber, entgegnet Ktesippos, Dionysodoros sagt zwar τὰ ὄντα, οὐ μέντοι ὡς ἔχει. Der Bemühung des Dionysodoros nachzuweisen, dass es unmöglich sei λέγειν τὰ ὄντα ὡς ἔχει (6), setzt Ktesippos, die von Dionysodoros angewendeten Künste sogleich selbst anwendend, ²⁵³ entgegen, dass es sich allerdings gehöre τοὺς κακοὺς κακῶς, τοὺς ψυχροὺς ψυχρῶς λέγειν. Den hiemit beginnenden Ton des heftigen Zankes sucht Sokrates durch scherzende Worte zu beseitigen, die mit der Bitte an Dionysodoros schliessen, Dionysodoros möge es nicht sogleich für eine Schmähung halten, wenn Ktesippos einem Satze von ihm widerspreche. Aber, entgegnet Dionysodoros, es ist überhaupt nicht möglich zu widersprechen (7). Denn es gibt nur folgende Möglichkeiten: ἀμφοτέρω λέγουσι τὸν τοῦ πράγματος λόγον, οὐδέτερος λέγει τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ὁ μὲν ἕτερος λέγει τὸν τοῦ πράγματος λόγον ὁ δὲ ἕτερος ἄλλον ἄλλου πράγματος: in keinem dieser Fälle aber findet ein Widerspruch des einen gegen den anderen statt. An die Stelle des hierüber für den Augenblick verstummenden Ktesippos eintretend erinnert

Sokrates daran, dass dieser Satz mit dem Protagoreischen von der Unmöglichkeit des Irrthums zusammenfalle. Indem die Sophisten diesen anerkennen, benehmen sie sich zugleich, wie Sokrates ihnen nachweist, die Möglichkeit irgend jemand zu widerlegen, und es ist nicht zu begreifen, wie sie unter solchen Voraussetzungen sich als Lehrer von irgend etwas darstellen können, was sie ja doch durch ihre anfängliche Zusage gethan haben. An diesen vor längerer Zeit gethanen Ausspruch erinnert zu werden, lehnt Dionysodoros ab und verlangt vielmehr, Sokrates solle mit dem, was eben gegenwärtig gesagt werde, etwas anzufangen verstehen. Aber mit diesen Sätzen etwas anfangen kann doch nichts anderes bedeuten, als ihre Widerlegung unternehmen; widerlegen ist vorher als unmöglich nachgewiesen, also fragt Sokrates τί νοεῖ τοῦτο τὸ ῥῆμα; (8). Diesen Ausdruck des Sokrates unternimmt zwar Dionysodoros durch die Frage: πότερον ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα ἢ καὶ τὰ ἄψυχα; als verkehrt nachzuweisen; aber schon die bloße Absicht der Widerlegung wird von Sokrates zurückgeschlagen durch die Hinweisung darauf, dass Irrthum als unmöglich anerkannt ist, also dem Sokrates nicht kann nachgewiesen werden. Das Wiedereintreten des Ktesippos in das Gespräch nach dieser augenscheinlichen Niederlage der Sophisten droht von neuem das Ganze in die Hefigkeit eines Gezänkes ausgehen zu lassen, darum tritt nochmals Sokrates beruhigend ein. Alles bisherige sei nur Scherz der trefflichen Männer gewesen, die proteusartig alle möglichen Gestalten annähmen. Man dürfe aber nicht ablassen, bis sie sich in ihrer wahren Gestalt zeigen würden. Um sie dazu zu bestimmen, will Sokrates ihnen noch ein Beispiel des von ihnen erwarteten Unterrichtes geben (c. 11—16).

B. (*Sokrates, Kleinias, Kriton.*) Sokrates knüpft das Gespräch mit Kleinias genau an dem Punkte an, bis zu welchem er vorher den Jüngling geführt hatte. Dass man Wissen erstreben muss, ist vorher erwiesen; es ist aber nur ein solches Wissen unbedingt erstrebenswerth, das uns Nutzen bringt, also, folgert Sokrates weiter, ein solches, bei welchem das Hervorbringen seines Gegenstandes mit der Einsicht in seinen richtigen Gebrauch zusammenfällt. Weder die Kunst des Redenschreibers noch die des Feldherrn fallen unter diesen Begriff; denn sie

müssen die Ergebnisse ihrer Thätigkeit einer von ihnen verschiedenen Kunst zur Verwendung übergeben. Das Treffende der Antworten des Kleinias, der sich nicht mehr auf die bloße Beistimmung zu den Fragen des Sokrates beschränkt, sondern in der eingeschlagenen Richtung auf eigenen Füßen weiter schreitet, veranlasst den die Erzählung anhörenden Kriton zum Ausdruck der Verwunderung. Den übrigen Theil seiner Unterredung mit Kleinias gibt hierauf Sokrates nicht in der vorher eingehaltenen Vollständigkeit wieder, sondern bezeichnet nur in einem mit Kriton fortgesetzten Gespräche die Hauptpunkte des Ganges und des Ergebnisses. Als diejenige geistige Thätigkeit, bei welcher das Hervorbringen des Gegenstandes mit der Einsicht in seinen Gebrauch zusammenfalle, habe sich ihnen die mit der Staatskunst identische königliche Kunst dargestellt. Aber die weitere Forschung über das Wesen der königlichen Kunst habe zu keinem Ergebnisse geführt; denn die königliche Kunst müsse, sofern sie ihrer Aufgabe entsprechen solle, ein Gut schaffen; ein Gut an sich sei nur das Wissen; die königliche Kunst müsse also ein Wissen hervorbringen, aber nach den früheren Ergebnissen dürfe, was sie hervorbringe, nicht jedes beliebige Wissen sein, sondern es müsse nur ein ihr selbst gleiches Wissen sein. Indem so als Thätigkeit dieser königlichen Kunst sich ergibt, dass sie keine andere Wissenschaft außer sich selbst mittheilt, so ist für den Inhalt dieses Wissens keine Bestimmung gewonnen⁵⁾. In dieser Noth, erzählt Sokrates, habe er sich an die Weisheitslehrer zurückgewendet, dass sie²⁵⁵ nachweisen möchten, welches denn die Wissenschaft sei, durch deren Erwerb wir das übrige Leben glücklich verleben würden (c. 17—19).

⁵⁾ Der Gedankengang, durch den dies bewiesen wird, ist in folgenden Worten des Dialogs bezeichnet 292 A—D: — *ὡφέλιμον αὐτὴν δεῖ εἶναι (τὴν βασιλικὴν τέχνην).* — *Οὐκοῦν ἀγαθὸν γέ τι δεῖ ἡμῖν αὐτὴν παραδιδόναι;* — *Ἀγαθὸν δέ γέ που ὡμολογήσαμεν — οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά.* — *Οὐκοῦν —* *ἔδει σοφοῦ ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι.* — *Ἀλλὰ τίνα δὴ ἐπιστήμην, ἢ τί χρησόμεθα;* *τῶν μὲν γὰρ ἔργων οὐδενὸς δεῖ αὐτὴν δημιουργόν εἶναι τῶν μήτε κακῶν μήτε ἀγαθῶν, ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην ἢ αὐτὴν ἐαυτὴν.*

III. (*Euthydemos, Dionysodoros, Sokrates, Ktesippos.*) Auf die Frage des Euthydemos, ob Sokrates es vorziehe, in der fraglichen Kunst unterwiesen zu werden, oder erwiesen zu sehen, dass er sie bereits besitze, wählt Sokrates das letztere. Euthydemos erfüllt die gegebene Zusage, indem er erweist, dass, wer irgend etwas weiß, alles weiß (9); denn wer irgend etwas weiß, ist ein Wissender; es kann niemand zugleich das Gegentheil von dem sein, was er ist, also nicht zugleich Wissender und Nichtwissender; also wer Wissender ist, ist in keiner Hinsicht Nichtwissender, weiß mithin alles. Der Erfahrungsprobe in einer Kleinigkeit, welche Ktesippos erfordert, indem er zugleich verspricht den Sophisten sodann alles glauben zu wollen, entziehen sich dieselben hartnäckig; dagegen sind sie kühn, alle einzelnen Consequenzen über den Umfang ihres Wissens, die Ktesippos ihnen entgegenhält, zuzugestehen. Die Frage des Sokrates, ob Euthydemos diesen absoluten Umfang des Wissens auch immer besessen habe, selbst vor seiner Geburt, bejaht Euthydemos nicht allein, sondern übernimmt es auch dem Sokrates zu erweisen, dass dieser immer alles gewusst habe. Denn wer etwas weiß, der hat dieses Wissen durch irgend etwas (irgend ein Organ des Wissens), und zwar weiß er immer alles durch dasselbe Organ, also weiß er immer alles (10). So gezwungen immer alles zu wissen, fragt Sokrates den Dionysodoros: „Weiß ich auch derlei Dinge, wie z. B., dass die guten Männer ungerecht sind?“ Dem Dionysodoros bringt das unbedachte Bejahen dieser Frage einen Verweis von seinem Genossen und eigenes Erröthen. Die Sophisten haben, um aus der Schlinge, in welcher sie selbst sich gefangen haben, wenigstens scheinbar zu entkommen, kein anderes Mittel, als dass sie dem Sokrates Antwort auf seine Fragen unbedingt verweigern und
²⁵⁶ von ihm nur verlangen, dass er ihnen auf ihre Fragen Rede stehe. Durch Anwendung dieses Gewaltmittels und unter Benützung der zufälligen Anknüpfungspuncte, die ein Wort darbietet, reihen sie ein Kunststück der Verdrehung an das andere; es lässt sich daher in einem Auszuge nicht wohl der Kitt bezeichnen, welcher die einzelnen Sätze an einander bindet, sondern nur eine Übersicht der Sophismen selbst geben. Sophroniskos, des Sokrates Vater, ist verschieden von Charidemus;

Charidemos ist Vater; Sophroniskos ist also verschieden von einem Vater, also nicht Vater (11), ὁ ἕτερος πατὴρ τινος οὐκ ἔστι πατήρ. Umgekehrt, wer Vater von irgend jemand ist, ist Vater, kann also schlechterdings nicht Nicht-Vater sein, ist also Vater von allen (12). — Der Hund ist dein; der Hund ist Vater; also der Hund ist dein Vater (13). — Kein Mensch bedarf einer Menge von Gütern; denn Heilmittel, Arzneien sind (für die Kranken nämlich) ein Gut; man braucht Arzneien nicht in großer Fülle; also niemand bedarf einer großen Fülle von Gütern (14). Die Behandlung dieses Satzes gibt dem Ktesippos zufälligen Anlass, das Sophisma 13 mit einem ebenbürtigen Spasse zu parodiren, indem er die Skythen aus ihren eigenen Schädeln (d. h. den in ihrem Besitze befindlichen Schädeln von getödteten Feinden) trinken lässt. — Sehen wir τὰ δυνάτ' ὄραν ἢ τὰ ἀδύνατα (15)? Der Antwort: τὰ δυνάτ', wird entgegengehalten, dass wir ja doch das Kleid sehen, und dies ist ἀδύνατον ὄραν. Ist es möglich σιγῶντα λέγειν (16), λέγοντα σιγᾶν (17)? Der verneinenden Antwort wird entgegengehalten, dass wir doch auch λέγομεν τὰ σιγῶντα und σιγῶμεν τὰ λέγοντα. — Es ist unmöglich, dass ein einzelner schöner Gegenstand, verschieden von dem Schönen an sich, schön sei durch die παρουσία des Schönen an sich (18); denn daraus würde folgen, dass jemand durch die Anwesenheit eines Ochsen selbst zum Ochsen werde. Sokrates erwidert diesen Beweis, indem er den Dionysodoros durch Gebrauch desselben Wortes ἕτερον für jedes der beiden einander entgegengesetzten Glieder verstrickt; ein Mittel, welches Sokrates selbst in dieser Wiedererzählung an Kriton als Nachahmung der von den Sophisten geübten Künste bezeichnet⁶⁾. — Ἄρα²⁵⁷ προσήκει τὸν μάγειρον κατακόπτειν καὶ ἐκδέρειν (19); Aus der Bejahung der Frage wird gefolgert, dass der recht handelt, welcher κατακόπτει καὶ ἐκδέρει τὸν μάγειρον. — Mit den dir angehörigen Thieren steht es dir frei zu thun nach Belieben, sie zu verkau-

⁶⁾ Sokrates sagt selbst 301 B: ἤδη δὲ τοῖν ἀνδράσιν τὴν σοφίαν ἐπεχειροῦν μὲν εἶσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς. Hiernach ist die Behauptung Susemihls zu beschränken S. 141: „es fällt ihm (dem Ktesippos) nur die Rolle anheim, die Sophisten mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen, da dieselbe für den Sokrates selbst nicht würdig genug ist;“ denn in dieser Allgemeinheit ausgesprochen ist sie nicht richtig.

fen, zu verschenken, zu schlachten. Thiere heißen alle lebenden Wesen. Apollon ist dein. Apollon ist ein lebendes Wesen, also Apollon ist $\sigma\acute{o}\nu \zeta\omega\acute{o}\nu$, und du darfst ihn verkaufen, verschenken, schlachten (20). — Der Ausruf des Staunens von Ktesippos: $\Pi\acute{o}\pi\pi\alpha\acute{\xi}, \omega\acute{\varsigma} \text{ Ἡράκλεις}$, führt noch die Frage des Dionysodoros herbei, ob Pyppax Herakles, oder Herakles Pyppax sei (21).

Der Sturm des Gelächters, erzählt Sokrates, habe hier dem Gespräche ein Ende gemacht, und er selbst habe, von der wunderbaren Weisheit der Männer bewältigt, sich zu ihrem Lobe und Preise gewendet. Er preist aber an ihrer Weisheit besonders dreierlei: dass sie sich um die Meinung der Menge nicht kümmern, denn die Menge würde es vorziehen, mit solchen Reden sich widerlegen zu lassen, als selbst andere zu widerlegen; dass sie durch ihre Sätze, welche die Verbindung eines Prädicates mit einem Subjecte unmöglich machen, nicht nur anderen, sondern auch sich selbst den Mund verschließen, und dass ihre Weisheit sich in so kurzer Zeit aneignen lasse, wie das Beispiel des Ktesippos zeige (c. 20—29).

(*Sokrates, Kriton*). Der erneuerten Aufforderung des Sokrates an Kriton, er möge überlegen, ob sie nicht gemeinsam zu diesen Männern in die Lehre gehen wollten, setzt Kriton die ernste Mahnung entgegen, dass Sokrates solchen Verkehr meiden möge. Als nämlich Kriton von jenem Gespräche, das er, zu entfernt stehend, nicht hatte hören können, nach Hause ging, hatte ein Mann von bedeutendem Selbstbewusstsein über seine eigene Weisheit ($\sigma\acute{o}\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\acute{o}\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \sigma\omicron\varphi\acute{o}\varsigma$ 304 D) den Sokrates getadelt, dass er mit Männern verkehre, die leeres Geschwätz trieben, und auf Dinge, die es nicht verdienten, große Mühe verwendeten; den Tadel, den er über die beiden Weisheitslehrer ausgesprochen, hatte er, da dieselben zu den tüchtigsten unter ihren Zeitgenossen gehörten, auf die Philosophie überhaupt ausgedehnt. Der Mann, der dies geäußert, war, wie auf Sokrates' Frage Kriton erklärt, ein Redekünstler, der, ohne selbst öffentlich aufzutreten, für andere Reden schreibt und im höchsten Rufe der Tüchtigkeit in seiner Kunst steht. Die Männer dieser Kunst, weist Sokrates in seiner Erwiderung nach,
 258 wollen zwischen Philosophie und Politik eine Mittelstellung ein-

nehmen und bilden sich ein, dadurch vor Philosophen sowohl wie vor Staatsmännern den Vorzug zu haben; aber wenn Philosophie und Politik jede ihren eigenthümlichen von dem der anderen wesentlich verschiedenen Werth haben, so steht die Verbindung, die von jeder nur einen Theil sich aneignen möchte, beiden nach. Bei der Frage aber, ob Kriton seinen Sohn Kritobulos, für dessen Bildung zu sorgen nun Zeit sei, der Philosophie anvertrauen solle, möge sich Kriton in Würdigung der Philosophie selbst nicht durch die wohlbegründete Gering-schätzung der Mittelmäßigen auf diesem Gebiete bestimmen lassen — denn solche fänden sich auf jedem Gebiete menschlicher Beschäftigung in Überzahl —, sondern die Sache selbst an sich prüfen, und wenn sie sich als werthvoll erweise, unbesorgt der Philosophie seinen Sohn wie sich selbst zur Bildung anvertrauen (c. 30—32).

Zur Erläuterung.

Eine übersichtliche Angabe des Inhaltes muss bei dem Platonischen Euthydemos mehr als bei anderen Platonischen Schriften darauf verzichten, zugleich von dem künstlerischen Charakter des Dialogs eine Vorstellung zu geben; die raschen Wendungen des Gespräches, der Übermuth in dem einen Theile des Dialogs, die scharf dagegen contrastirende Ruhe belehrender Unterredung in dem andern lassen einen Auszug eben nicht zu. Wohl aber ist aus einer Inhaltsangabe, wie sie im obigen versucht ist, die Gliederung des Dialogs, auf welche es für das Verständnis des Ganzen wesentlich ankommt, ersichtlich. Die allgemeine Gliederung in bestimmte Hauptabschnitte ist kaum in einem anderen Platonischen Dialoge deutlicher bezeichnet als im Euthydemos. Der Hauptstamm des Gespräches ist eingeschlossen von einem Gespräche des Sokrates mit Kriton, das auch in der Mitte des Verlaufes des von Sokrates dem Kriton wiedererzählten Gespräches einmal eingreift; so wichtig dieses umgebende Gespräch sich erweist, um den Zweck des Ganzen sicher zu bestimmen, so erscheint es doch in formeller Hinsicht zunächst nur als der Rahmen des lebensvollen Bildes, welches uns durch den dazwischen enthaltenen Theil des Dialoges dargeboten wird. Sehen wir von diesem Rahmen zunächst ab, so

gliedert sich der Haupttheil des Gespräches (c. 5 – 28) deutlich durch die Verschiedenheit der Personen, welche die Leitung des ²⁵⁹ Gespräches führen; in drei Reihen der Discussion (I, II, III) nehmen die beiden Tugend- und Weisheitslehrer, Euthydemos und Dionysodoros, diese Stellung ein, in den zwei dazwischen liegenden Reihen (A, B) Sokrates; Sokrates führt sein Gespräch ausschließlich mit Kleinias, die beiden Weisheitslehrer wenden sich auch zunächst nur an Kleinias, doch treten in ihr Gespräch bei seinem weiteren Verlaufe auch Ktesippos und selbst Sokrates ein. So unterscheiden sich fünf Gesprächsreihen, jedoch in der Art, dass die drei sophistischen einerseits, die zwei Sokratischen andererseits sich trotz der äußerlichen Trennung zu je einer Gruppe zusammenschließen. Jede dieser beiden größeren Gruppen steht zunächst in sich selbst in genauem Zusammenhange, dann in bestimmtem Verhältnisse zu der anderen Gruppe.

Die drei Reihen des Sophistengespräches machen höchstens auf den ersten Anblick den Eindruck eines bloßen Spieles mit Sophismen, man bemerkt bald, dass in dem Unsinn doch Methode herrscht⁷⁾; denn in den zunächst auf einander folgenden Trugschlüssen und Räthselfragen zeigt sich eine Gleichheit oder Verwandtschaft der formellen Mittel der Täuschung und daneben

⁷⁾ Dass Methode und bestimmte Ordnung in der Aneinanderreihung der Sophismen herrsche, stellt Stallbaum schon für das zweite der Sophistengespräche in Abrede; um wie viel mehr muss er dann das gleiche für das dritte behaupten. Er bemerkt nämlich am Schlusse des Auszuges aus dem zweiten Gespräche, S. 27 der Ausgabe: „*Frustra per hanc sermonis partem certum aliquem anquiras sententiarum et argumentationum ordinem: nam sophistae desultoria levitate adeo incerta via vagantur et oberrant, ut quaecunque argutiarum et praestigiarum ostentationi aliquo modo inservire possint, ea arripiant cupidissime et ad alios fallendos decipiendosque studiose adhibeant.*“ Unzweifelhaft zeichnet Platon in den Sophistengesprächen ein charakteristisches Bild von der leichtfertigen Oberflächlichkeit einer Eristik, die an jedes zufällig sich darbietende Wort ihre Räthselfragen und paradoxen Sätze anknüpfend, ihrerseits keinerlei Methode der Anordnung oder Princip der Entwicklung einhält. Aber dadurch ist noch keineswegs abgeschnitten, dass bei dieser künstlerischen Nachbildung der Eristik Platon seinerseits in der scheinbaren Regellosigkeit und Willkür eine bestimmte Ordnung durchblicken lasse. Dass dies wirklich der Fall ist, wird im folgenden nachzuweisen unternommen.

ein gewisser, bald näherer, bald entfernterer Zusammenhang des Inhaltes. Verfolgen wir etwas genauer jeden dieser beiden Gesichtspuncte der Anordnung, die Form der Sophismen und ihren Inhalt.

Für die beiden ersten neckischen Räthselfragen (1, 2) bezeichnet Sokrates selbst als den gemeinsamen Grund, auf dem sie beruhen, die täuschende Benützung einer verschiedenen Bedeutung desselben Wortes *μανθάνειν* (c. 7. 277 E. vgl. Arist. Soph. ²⁶⁰ El. 4. 165^b 32 ff.). Wodurch in den Sophismen des zweiten Streitganges die Täuschung bewirkt werde, ist nicht ausdrücklich angegeben, doch tritt es in einigen Fällen deutlich hervor. Wenn in dem ersten Sophisma (3) die Aufhebung eines Prädicates zur Aufhebung der Existenz des Subjectes gemacht wird, so ist dabei die stillschweigende Voraussetzung, dass Prädicat und Subject identisch seien, also die Aufhebung des einen zugleich nothwendig das andere treffe. Sollte man sich versucht finden, eine andere Erklärung dieses Trugschlusses vorzuziehen, so findet man sich in der eben bezeichneten dadurch bestätigt, dass sie in den nächstfolgenden, nämlich 4, 7, augenscheinlicher zu Tage tritt. Es ist nicht möglich zu irren, lautet der vierte Trugschluss, denn, wer etwas sagt, muss λέγειν τὸ πρᾶγμα περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ, woraus dann folgt οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκείνο ὅπερ λέγει (c. 12. 284 A). Dies hat überhaupt einen Sinn nur unter der Voraussetzung, dass für jede Aussage nur das Subject derselben in Betracht komme, worin dann weiter die Annahme enthalten ist, dass das Prädicat mit dem Subjecte identisch sei. Das ist noch offener in dem siebenten Trugschlusse: Man kann nicht einander widersprechen: denn entweder sprechen die beiden, denen man zuschreiben will, dass sie einander widersprechen, τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον oder οὐ τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον. Im letzteren Falle fehlt für den Begriff des Streites die Gemeinsamkeit des Gegenstandes, im ersteren die Verschiedenheit der Aussage; denn wer τοῦ αὐτοῦ πράγματος λόγον λέγει, der sagt eben dasselbe. Also die Identität des λόγος τοῦ πράγματος, worunter man in diesem Zusammenhang das über den Gegenstand ausgesagte Prädicat verstehen muss, ergibt sich aus der Identität des πρᾶγμα selbst, eine Voraussetzung, die nur gilt unter der weiteren Voraussetzung, dass Subject und Prädicat

identisch seien. — Nicht auf den gleichen Grund der Täuschung kommt die diesen Streitgang abschließende Räthselfrage (8) τί νοεῖ τὸ ῥῆμα zurück; wir haben bei ihr auch keinen Anlass, ein gleiches formelles Princip zu erwarten. In die Enge getrieben durch die Fragen des Sokrates machen die Sophisten ihren Charakter geltend, sich an jedes Wort zu hängen (παντὸς ῥήματος ἀντέχονται 305 A); durch die Oberflächlichkeit dieses bloßen Wortwitzes lässt Platon eben den zweiten Streitgang durch Ausarten in einen Zank, welchen Sokrates beruhigend beilegt, sein Ende finden. — Bei dem fünften Sophisma: „Man kann das Nichtseiende nicht sagen, weil sich an dem Nichtseienden überhaupt keine Thätigkeit vornehmen lässt, also auch kein Sagen, das unter den allgemeinen Begriff des Thuns fällt“ — ist es mindestens zweifelhaft, ob es auf dieselbe Voraussetzung zurückzuführen ist, auf der 3, 4, 7 beruhen. Die Täuschung scheint vielmehr, wenn wir einfach den Worten des Platon folgen, darin zu liegen, dass das Denken, und somit dessen Äußerung im Aussagen, der äußeren Werkthätigkeit gleich gesetzt wird; wie also bei der letzteren, so ist auch bei der ersteren ein reales Object erforderlich. Mittelbar zeigt sich dann allerdings die vorher besprochene Voraussetzung der Identität von Subject und Prädicat auch für diesen Fall in ihrer Geltung; denn wenn Ktesippos gegen die Behauptung der Sophisten einwendet, dass, wer unwahres sage, τὰ ὄντα μὲν τρόπον τινὰ λέγει, οὐ μέντοι ὥς γε ἔχει (c. 12. 284 C), so liegt in diesem Einwande, dass das Verhältniss von Subject und Prädicat allein über Wahrheit und Irrthum entscheidet, nicht die Existenz des Subjectes als solchen. Der Einwand des Ktesippos wird zurückgeschlagen durch einen Wortwitz (6), indem ὥς ἔχει nicht bloß auf den Inhalt der Aussage, sondern, unter Benützung des von Ktesippos angewendeten sprachlichen Ausdrucks, zugleich auf die subjective Art des Aussagens gedeutet wird. Aber der Kern des Einwandes, nämlich die Geltendmachung des Verhältnisses von Subject und Prädicat⁸⁾, darf uns als Weisung gelten, dass im vor-

⁸⁾ Susemihl bezeichnet S. 131 den von Ktesippos erhobenen Einwand in folgender Weise: „Ktesippos erinnert an die Unterscheidung eines absoluten und relativen Nichtseins und Werdens 284 C.“ Man muss sich an

ausgehenden ein solches Verhältniß nicht vorausgesetzt ist — und es bleibt dann als Gegensatz dazu nur die Voraussetzung²⁶² der einfachen Identität von Subject und Prädicat. — Sehen wir also innerhalb des zweiten Sophistengesprächs ab von den bloßen Wortspielen (6 ὡς ἔχει, 8 τί νοεῖ τὸ ῥῆμα), welche zur persönlichen Charakteristik der Sophisten da eintreten, wo dieselben in ihren eigenen Schlingen sich gefangen finden, so kommen alle übrigen Sophismen des zweiten Streitganges entweder unmittelbar oder doch mittelbar auf dieselbe Voraussetzung zurück, nämlich die der Identität von Subject und Prädicat im logischen Urtheile.

Bei den ersten beiden Sophismen des dritten Sophistengesprächs (9, 10) hat es Platon dem Leser direct ausgesprochen, worauf die Täuschung beruht. Wenn die Sophisten mit des Sokrates eigenem Zugeständnisse erweisen wollen, dass wer etwas weiß, alles wisse und dass er immer alles wisse, so lässt Platon den Sokrates deutlich hervorheben⁹⁾, welche be-

die Erörterungen Platons im Dialoge Sophistes über das Sein des μὴ ὄν erinnern, um nur zu begreifen, wie Susemühl darauf kommt, den höchst einfach und natürlich ausgesprochenen Einwand des Ktesippos so zu bezeichnen. Zu einer solchen Übertragung in die Ausdrucksweise einer andern Untersuchung liegt nun ein Grund oder ein Recht gar nicht vor; sie verdeckt noch überdies den Zusammenhang, in welchem dort, im Sophistes, derartige sich findet; denn es handelt sich ja dort, wenn wir das Ziel und die Aufgabe des Dialogs ins Auge fassen, ebenfalls um die Zulässigkeit der Verbindung eines Prädicates mit einem von ihm verschiedenen Subjecte; vollends zu dem Hineinziehen des „Werdens“ geben die Worte des Ktesippos auch nicht die Spur eines Anlasses. Das Unpassende dieser ganzen Übersetzung der Worte des Ktesippos in eine durchaus verschiedene Ausdrucksweise zeigt sich noch besonders darin, dass es danach unmöglich wird, die possenhafte Verdrehung, welcher der Einwand unterworfen wird, zu begreifen.

⁹⁾ Euthyd. 293 C: Οὐκοῦν ἐπιστήμων εἶ, εἴπερ ἐπίστασαι; Πάνυ γε, τοῦτου γε αὐτοῦ. Οὐδὲν διαφέρει· ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι ἐπιστήμονά γε ὄντα; Μὰ Δι', ἔφηγ' ἐγώ· ἐπεὶ πολλὰ ἄλλ' οὐκ ἐπίσταμαι. Οὐκοῦν εἴ τι μὴ ἐπίστασαι, οὐκ ἐπιστήμων εἶ. Ἐκεῖνου γε, ὦ φίλε, ἦν δ' ἐγώ. Nachdrücklicher kann wohl kaum bei solcher Kürze der schlagenden Antworten bezeichnet werden, dass die unter einander verschiedenen Objecte des Wissens und des Nichtwissens, diese nothwendig hinzuzudenkenden Glieder der Relation, weggelassen werden müssen, um den Schein des Widerspruches herzustellen. — Mit ausdrücklichen Worten wird bei dem fol-

schränkenden Bedingungen der Aussagen aufgegeben werden müssen, um zu der überraschenden unmöglichen Folgerung zu gelangen. Die ganze Kunst ist also, dass auf die Unaufmerksamkeit des Mitunterredners gerechnet wird, indem man diejenigen beschränkenden Bedingungen, unter denen allein die Aussage Giltigkeit hat, unvermerkt weglässt und so zu allgemeiner, unbedingter Giltigkeit gelangt. In formaler Hinsicht vollkommen diesen Sophismen gleich sind die beiden folgenden (11, 12); denn aus *πατήρ τινος* — mag nun dieses *τινός* ausdrücklich hinzugesetzt oder, als bei einem Relationsbegriffe nothwendig voraussetzend, nur hinzugedacht werden — wird *πατήρ* schlechthin, also aus *ἕτερος πατρός τινος* wird *ἕτερος πατρός*, somit *οὐ πατήρ*, und aus *πατήρ τινος* zunächst *πατήρ* schlechthin, und
 263 indem sodann zu der hierdurch gewonnenen scheinbaren Allgemeinheit eine Relationsbeziehung wieder hinzugenommen wird, *πατήρ πάντων*. — Der folgende Trugschluss (13): *ὁ κύων ἐστὶ σός, ὁ κύων ἐστὶ πατήρ, ὁ κύων ἐστὶ σός πατήρ* setzt wenigstens für die eine Prämisse dieselbe wohlfeile Kunst voraus, die wir in den vorhergehenden fanden; denn es muss in der zweiten Prämisse der zu *πατήρ* hinzuzudenkende, die Aussage auf ihre wirkliche Bedeutung beschränkende Genetiv — *ὁ κύων ἐστὶ πατήρ τοῦ κυναρίου* — erst weggelassen sein, ehe auch nur die Vorbe-
 reitungen vorhanden sind zur Ausführung des zweiten Fehlers, nämlich die Prädicate, welche demselben Subjecte beigelegt sind, so zu addiren, dass man sie zu einander in eine durch die zufällige sprachliche Form erleichterte, aber logisch ganz willkürliche Verbindung bringt. — Nicht vollkommen gleich, aber sehr nahe verwandt ist hiermit das formale Princip des Sophisma 14; denn der Satz: *οὐδείς ἄνθρωπος δεῖται πολλῶν ἀγαθῶν* wird als gültig nachgewiesen bei einer besonderen Art von *ἀγαθά*, nämlich der *φάρμακα*, und was in dem beschränkten Falle des einzelnen Beispiels gilt, wird als gültig für den allgemeinen Begriff betrachtet.

genden Trugschlüsse derselben Art die von Sokrates eingehaltene Hinzufügung der beschränkenden Bedingung als ein *παραφθέγγεσθαι, παραφθεγμα* von den Eristikern bezeichnet und dessen Entfernung geböten, um das beabsichtigte Ziel erreichen zu können, 296 A, B.

Während man die in den Sophismen 9—14 zur Schau getragenen Fehler als logische bezeichnen kann, kommt in den folgenden alles zurück auf willkürliche Verwerthung einer verschieden deutbaren grammatischen Verbindung. In ὁρῶμεν τὰ δυνάτ' ὅρᾱν (15) kann für ὅρᾱν grammatisches Subject τὰ δυνάτ' sein oder ein unbestimmtes persönliches Pronomen, 'fähig, dass es sieht', oder 'fähig, dass man es sieht'; in σιγῶντα λέγειν, λέγοντα σιγᾶν, προσήκει τὸν μάγειρον καταχόπτειν (16, 17, 19) können die Accusative Subject oder Object sein. In dem dazwischen eingelegten Scherz über die Platonische Ideenlehre (18) wird παρουσία aus der Bedeutung, die es als philosophischer Terminus hat, in die des gewöhnlichen Gebrauches verdreht, um lächerliche Sonderbarkeiten daraus zu erschließen. Das vorletzte Sophisma (20) Ἀπόλλων σός ἐστιν, ἔξεστιν οὖν Ἀπόλλωνα ἀποδόσθαι etc. ist gleichsam ein Knäuel verschiedener logischer Kunstmittel; es wird für θεός der Allgemeinbegriff dazu, ζῶον, substituirt, aber das Possessivum σός bei ζῶον beibehalten in einem anderen Sinne, als den es bei θεός hatte; endlich wird für ζῶον in seinem allgemeinen Sinn etwas behauptet, was nur für einen enger begrenzten Theil des Umfanges dieses Begriffes nachgewiesen war. Endlich Πόπαξ, ὃ Ἡράκλεις (21) fällt in die fadeste Weise grammatischer Verdrehung des Nebeneinanderstehens zweier Worte, als müssten diese jedenfalls Apposition zu einander sein¹⁰).

¹⁰ Dass in der bunten Mannigfaltigkeit auch des dritten Sophistengefehches eine bestimmte Gruppierung nach gleichartigen Gesichtspuncten zu finden sei, spricht Steinhart in seiner Einleitung aus. Ich hebe die darauf bezügliche Stelle aus, um zu zeigen, worin der Unterschied der im obigen dargelegten Gliederung von der Steinhartschen liegt; es wird sich danach leichter beurtheilen lassen, ob die von mir angegebene Gruppierung wirklich der Absicht Platons entspricht. Steinhart S. 22 f.: „In dem nun folgenden verworrenen Wortkampfe der Sophisten mit dem Sokrates und dem Ktesippos scheint sich wirklich der zusammenhaltende Faden ganz zu verlieren, und kein Wunder ist es, wenn Stallbaum hier, wie schon in den früheren Wortgefechten, allen Plan und alle Ordnung gänzlich vermisst. Aber bei einer eindringenderen Betrachtung werden wir doch auch hier Plan und Zusammenhang so wenig verkennen, als die Verbindung mit dem Grundgedanken des Dialogs. Denn alle, auch die lächerlichsten Trugsprüche der Sophisten bewegen sich auf demselben Felde: sie weisen darauf hin, zu welchen Ungereimtheiten es führen müsste, wenn man auf einzelne, vielfach bedingte

265 Man wird in einer gesprächsweisen Aneinanderreihung von Sophismen — und betrachten wir die drei Sophistengespräche

und mit einander in Wechselwirkung stehende Dinge, oder auch auf Begriffe, die ihren ganz bestimmten Umfang haben, die absoluten und unbedingten Urtheile des Gorgias oder des Protagoras anwenden wollte. Die Anerkennung, dass in der endlichen, überall beschränkten Welt kein richtiges Urtheil ohne Relation und die aus der Relation hervorgehende Limitation gebildet werden könne, und dass mit jedem bestimmten Prädicate an dem Subject auch schon eine Beziehung auf eine bestimmte Begriffssphäre gesetzt sei, außerhalb deren das Urtheil gar keine Giltigkeit mehr hat, ist der Gewinn, der für den denkenden Leser aus dieser bunten Zusammenhäufung der albernsten Trugsätze hervorgehen muss. Am klarsten tritt dies bei dem von Euthydemos aufgestellten Satze hervor, dass, wer einmal etwas weiß, zu jeder Zeit alles wissen müsse, indem der Wissende nicht zugleich auch nach einer andern Seite hin ein Nichtwissender sein könne. Die wiederholten Verwahrungen des Sokrates, dass jedes Wissen ein relatives, durch ein bestimmtes Object bedingtes und nur in dieser Beziehung ein wirkliches, in jeder andern nur ein mögliches sei, werden von den Sophisten nicht angenommen, die ja nur verwirren wollten, und überdies, gleich den Megarikern, ihren Geistesverwandten, das Mögliche und das Wirkliche für identisch hielten.“ — „Als nun aber Sokrates, an seine Hauptaufgabe wieder anknüpfend, fragte, ob denn auch jemand das Wissen könne, dass die Guten ungerecht seien, eine Frage, die schon auf die hohe Bedeutung der Gerechtigkeit in der Ethik hinweist, wie sie im Gorgias hervortritt, springen die Sophisten sofort, aus Furcht sich entweder zu widersprechen oder allzu Tolles sagen zu müssen, von der Sache ab, und versetzen nun den Streit auf das grammatische Gebiet, indem sie auch hier, wo alles relativ ist, durch fortwährende Verwechslung absoluter und relativer Prädicate die ungereimtesten Dinge vorbringen. Hier sind es namentlich drei grammatische, ganz auf der Relation beruhende Verhältnisse, von welchen die Sophisten keinen Begriff zu haben scheinen: das Verhältniß des Subjectes zum Prädicat, des Attributes zur Substanz, des Objectes zum Subject. So zeugte die Ungereimtheit, dass, wer Vater sei, aller Dinge Vater sei, von einem, gleichviel ob absichtlichen oder aus Beschränktheit hervorgegangenen Verkennen der Wechselbeziehung relativer Begriffe, die sich wie Substanz und Attribut zu einander verhalten; die Tollheit, dass mit dem Prädicate „dein“ auch alle Subjecte, welchen dieses Prädicat beigelegt werden kann, mitgesetzt sein müssen, und nach einer andern Seite hin, dass dieses „dein“ auf alle Dinge in demselben Sinne, dem des unbedingten Eigenthums, zu beziehen sei, verrieth eine völlige Unkenntnis der wechselseitigen Bedingtheit des Subject- und Prädicatbegriffes; endlich die Verwechslung des Subjectes und des Objectes und die Nichtunterscheidung der für beides in der abhängigen Rede zusammenfallenden Sprachformen veranlasste die kindischen Schülerschwänke mit dem Reden des Schweigenden und dem Schweigen des Redenden und die anderen Taschen-

zunächst nur von diesem Gesichtspuncte —, bei welcher nach ²⁶⁶ der natürlichen Weise eines wirklichen Gespräches jedes folgende

spielereien ähnlicher Art.“ — Für's erste vindicirt Steinhart den Sophismen über πάντα ἐπίστασθαι und δὲ πάντα ἐπίστασθαι eine Bedeutung, zu deren Annahme die Worte Platons keinerlei Anlass geben. Nicht darum handelt es sich, „dass in der endlichen, überall beschränkten Welt kein richtiges Urtheil ohne Relation und die aus der Relation hervorgehende Limitation gebildet werden könne“, sondern es werden eben solche Urtheile zur Discussion gewählt, die nur in einem bestimmt beschränkten Umfange Gültigkeit haben, und die Beziehung dieser für die Gültigkeit erforderlichen Beschränkungen soll den Zuhörern entwunden werden. — Zweitens, in die Erklärung der Sophismen die Unterscheidung des möglichen Wissens von dem wirklichen hinein zu bringen, gibt die Darstellung Platons kein Recht; an diese aber haben wir uns zu halten, wenn wir die Frage, aus welchen Fehlern Platon den Trugschluss ableitet, ohne Willkür beantworten wollen. Platon aber lässt den Sokrates wiederholt hervorheben, dass der ursprünglich als wahr anerkannte Satz, von welchem in der Discussion ausgegangen wird, nur für ein bestimmtes Object, in bestimmter Beschränkung Gültigkeit hat, und dass diese Beschränkung willkürlich weggelassen werden muss, um zu dem Scheine der Allgemeingültigkeit zu gelangen (vergl. Anm. 9). — Drittens, nach Steinharts Darstellung beginnt mit dem Sophisma 10 ein neues, von den vorigen verschiedenes formales Princip der Gruppierung; folgen wir dagegen den Weisungen, die in Platons eigenen Worten liegen, so müssen wir das Sophisma 10 sammt dem folgenden oder den beiden folgenden noch derselben Art zurechnen, welcher 8 und 9 angehören; denn auch für das Sophisma 10 so gut wie für die beiden vorausgehenden lässt Platon den Sokrates ausdrücklich hervorheben, dass die wissentliche Weglassung einer die Geltung des Satzes beschränkenden Bedingung erforderlich ist, um zu dem erstrebten Ziele zu gelangen. Die Worte τοῦμοῦ γ', 298 A, haben in dieser Hinsicht genau dieselbe Bedeutung, welche für ähnliche Vewahrungen des Sokrates in den beiden nächst vorhergehenden Sophismen in Anm. 9 nachgewiesen ist. — Die so eben bestrittene Stelle der Steinhartschen Einleitung ist ihrem Inhalte nach von Susemihl S. 131 aufgenommen, es genügt also dagegen das in Beziehung auf die Steinhartsche Erörterung Bemerkte. Übrigens steht mit dieser Erklärung Susemihls S. 131, durch welche er die Verschiedenheit formaler Principien als bestimmend für die Gruppierung der Sophismen anerkennt, eine andere S. 137 nicht im Einklange. An dieser letzteren Stelle nämlich führt Susemihl als Platons Urtheil über die gesammten im Euthydemos vorkommenden Sophismen folgendes an: „(Platon) weist ausdrücklich darauf hin, es bedürfe, um die Nichtswürdigkeit dieses Treibens zu durchschauen, nur der Anfangsgründe des Wissens, nämlich, wie er sich mit einem gutmüthigen Spotte auf den Prodikos 277 E ausdrückt, der Prodikeischen Synonymik, d. h. es beruhe auf so augenscheinlichen Verwechslungen nahe liegender Begriffe, dass sie selbst der einfache gesunde Menschenverstand aus einander zu halten wisse.“ Platon lässt dies

durch besonderen Anlass hervorgerufen, nicht als gleichartiges Beispiel dem vorhergehenden angeschlossen wird, jene strenge, ja peinliche Scheidung nach den verschiedenen Rubriken nicht erwarten, welche eine systematische Behandlung des Gegenstandes, nämlich der Trugschlüsse als solcher, einhalten müsste. Hält man diesen Unterschied fest, dass es sich eben nicht um eine systematische Gliederung der Trugschlüsse als solcher handelt, so wird man die klare Gruppierung der Sophismen um bestimmte formale Mittelpunkte desto vollständiger anerkennen. Zuerst werden paradoxe Sätze durch den Missbrauch der verschiedenen Bedeutungen desselben Wortes bewiesen (1, 2); dann führt die Voraussetzung der Identität von Subject und Prädicat zu Trugschlüssen (3, 4, 5, 7); in einer folgenden Gruppe wird durch Weglassung von bestimmten Bedingungen, unter denen eine Aussage gilt, von ihrer beschränkten Geltung zur unbedingten und allgemeinen übergesprungen (9—14); endlich wird die Möglichkeit verschiedener syntaktischer Verbindung derselben Wortform ausgebeutet (15, 16, 17, 19, 21). Was innerhalb jeder von diesen, nach formalen Unterschieden bezeichneten Gruppen aus dem sie zusammenhaltenden Charakter heraustritt (6, 8, 18, 20) ist einestheils an Umfang gering, anderentheils zeigt es kenntlich genug den Zweck, dem es im Gespräche dient. Dies ist in Betreff der zweiten Gruppe (6, 8) schon vorher angedeutet, in der letzten aber ist der plumpe Scherz über die Platonischen Ideen (18) offenbar in eine ihm fremde Umgebung gestellt, aus welcher er um so mehr sich heraushebt und die Absicht bestimmter Beziehung auf historische Vorgänge mit größter Wahrscheinlichkeit errathen lässt; und von den abschließenden Sophismen (20) versteht es sich wohl von selbst, dass sie ein effectvolles Finale zu bilden haben, geschehe dies nun durch gröfsere Verwicklung oder durch extreme Fadheit.

den Sokrates nur in Betreff der ersten beiden Sophismen aussprechen; wenn man hierin, wie Susemihl an der angeführten Stelle ihrem weiteren Zusammenhange nach offenbar thut, Platons Urtheil über den formalen Grund aller im Euthydemos enthaltenen Sophismen glaubt finden zu sollen, so muss man alle auf täuschende Benützung der Doppeldeutigkeit desselben Wortes zurückführen — im Widerspruche mit dem, was Susemihl selbst S. 131 schreibt, und im Widerspruche mit dem offenbaren Sachverhalte.

Man würde die Anordnung der Sophismen in den drei Streit-²⁶⁷gängen nur zur Hälfte würdigen, wenn man sich auf die im vorigen nachgewiesene Gruppierung nach formalen Principien beschränkte; denn eben so offenbar liegt zugleich eine zweite, mit der ersten weder in ihrem Grunde, noch in den sich dadurch ergebenden Theilungspuncten zusammentreffende Gliederung vor. Es scheidet sich nämlich die erste Hälfte der Sophismen (d. h. der erste und der zweite Streitgang und die beiden ersten Sophismen des dritten Streitganges, 1—10) durch die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigen, auffallend von der dann noch übrigen Masse (11—21)¹¹⁾. In der ersten Hälfte bewegt sich die Discussion um die beiden Begriffe Lernen und Wissen, Begriffe, deren Untersuchung und Feststellung für die Philosophie unerlässlich ist und welche in jener Zeit gerade Gegenstand des lebhaftesten Streites unter den verschiedenen philosophischen Schulen waren¹²⁾; in der zweiten Hälfte

¹¹⁾ Hierauf hat im allgemeinen, ohne ausdrückliche Bezeichnung des Wendepunctes, schon Schleiermachers Übers. 3. Aufl. II, 1. S. 273 treffend hingewiesen: „wie der Gehalt der aufgeworfenen sophistischen Fragen immer abnimmt.“

¹²⁾ Nur dies darf der ersten Hälfte der Sophismen in ihrem Gegensatz zu der zweiten Hälfte zugeschrieben werden, dass die Gegenstände, um welche sie sich bewegen, wirklich philosophische Probleme enthalten, und zwar solche Probleme, welche damals die bedeutendsten Denker ernstlich beschäftigten. Etwas davon wesentlich verschiedenes ist es, wenn einige Erklärer des Dialogs den Sophismen selbst eine „gewisse Wahrheit“ zuschreiben. So äußert sich Steinhart nach Erläuterung der für die ersten beiden Sophismen benutzten Doppeldeutigkeit von Worten S. 17 in folgender Weise: „— Zugleich wird aber schon hier auf die im Menon weiter verfolgte Frage nach den in der menschlichen Seele vorhandenen Grundbedingungen des Lernens hingedeutet. Denn jedes Lernen setzt einen schon in der Seele liegenden, der Befruchtung harrenden Gedankenkeim, gewissermaßen ein schlummerndes Wissen voraus, und insofern enthält der paradoxe Satz des Sophisten, dass man nur lernen könne, was man schon wisse, auch abgesehen von jenem Doppelsinn, eine gewisse Wahrheit. Aber der Sophist hatte bei seiner Behauptung theils, gerade wie später die Megariker, das Mögliche mit dem Wirklichen verwechselt, theils auch hier, wie immer, zunächst nur an das gedächtnismäßige Lernen gedacht, das allerdings einen von außen gegebenen und in seinen ersten Elementen schon in den Geist aufgenommenen Stoff voraussetzt.“ Dasselbe sagt, nur mit Weglassung mancher nicht haltbarer Voraussetzungen über die Abfassungszeit des Euthydemos an sich und im Vergleiche zu anderen Platonischen Dialogen, Suse-

268 zeigt das Herumspringen unter den verschiedensten Gegenständen, dass eben die Gegenstände selbst etwas vollkommen gleichgiltiges sind. Die erste Hälfte beweist im Sinne der beiden Sophisten, dass Lernen weder den Wissenden zuzuschreiben sei noch den Nichtwissenden, dass Irrthum und Widerspruch nicht möglich sei, dass endlich, wer irgend etwas weiß, alles wisse. Es bedarf kaum noch einer besonderen Zusammenfassung, um in dieser ersten Hälfte als Überzeugung der Sophisten dargelegt zu finden: es gibt kein Lernen, es gibt kein Wissen. Ist die Geltung dieser Begriffe einmal aufgehoben, so bleibt als Gegenstand des Zeitvertreibes durch Reden nur die äußere Schale der Gedanken, das Wort. Worte dem Unterredner gewandt unterschlagen und einschmuggeln, dieselben Worte innerhalb desselben Satzes in verschiedene Beziehungen setzen, das ist das einzige, was noch übrig bleibt; ein Gedankeninhalt existirt nicht. Die willkürliche Mannigfaltigkeit der Gegenstände ist daher für den zweiten Theil der Sophismen ebenso positiv charakteristisch, wie die erste Hälfte durch die Gemeinsamkeit eines Gegenstandes zusammengehalten wird¹³⁾.

mihl S. 130. — Die Begriffe des Lernens und Wissens, um welche sich die ersten beiden Sophismen drehen, können Gegenstand ernstlicher Untersuchung sein und waren es zur Zeit des Sokrates und Platon wirklich; für Streitkünstler, wie es die hier vorgeführten sind, waren diese Fragen nur die bequemste Gelegenheit, paradoxe Sätze aufzustellen und Entgegengesetztes mit gleichem Scheine der Wahrheit zu beweisen. Es ist gewiss möglich — Steinharts und Susemihls Bemerkungen beweisen dies — selbst in die sophistische Behandlung dieser Fragen eine den Streitenden selbst unbewusste (Susemihl a. a. O.) Andeutung der Wahrheit hineinzulegen; aber — und darauf kommt es doch für die Auffassung des Dialogs ausschließlich an — dass Platon die sophistischen Beweisführungen nicht so auffasste und von seinen Lesern nicht so wollte aufgefasst wissen, darüber belehrt er uns ausdrücklich durch die öfters erwähnten Worte des Sokrates 277 E.

¹³⁾ Es ist hiernach unzulässig, den im Euthydemos vorkommenden Sophismen im allgemeinen einen philosophischen Werth zuschreiben zu wollen, ohne einerseits den Unterschied der zweiten Hälfte gegen die erste bestimmt zu betonen, anderseits auch für die erste Hälfte die vorher (Anm. 12) bezeichnete bestimmte Beschränkung aufrecht zu halten. Dass eine solche Verwahrung gegen eine weiter gehende Schätzung der Sophismen nicht überflüssig ist, wird die Vergleichung einiger Stellen aus der Steinhartschen Einleitung und aus Susemihls Werke zeigen. Steinhart S. 6 f.: „Auch Euthydemos und Dionysodoros schwankten, wie schon bemerkt wurde, zwi-

Die bisher dargelegte Gliederung der drei Sophistengespräche ²⁶⁹ hat vielleicht in sich selbst solche Evidenz, dass eine weitere

schen Protagoras und Gorgias und entlehnten ihre verfänglichen Formeln und Behauptungen bald von jenem, bald von diesem, natürlich nur als bloße Fechtwaffen, um ein tieferes Verständnis derselben unbekümmert. In dieser Sphäre nun hatten jene bald tiefsinnigen, bald kindischen und leeren Gedankenspiele und dialektischen Wortkämpfe, welche sich durch die ganze griechische Philosophie hindurchziehen, namentlich aber in der fast durchaus formalen, auf eleatischem Grunde sich erhebenden megarischen Schule wucherten, allerdings ihre Berechtigung, da sie zuerst die gewaltigen Gegensätze des Seins und des Werdens, der Einheit und der Vielheit, des absolut unendlichen und des endlich bedingten, des allgemeinen und des einzelnen, der Idee und der Wirklichkeit in kurzen Formeln darstellten und dadurch tiefere Denker zur Lösung jener Widersprüche anregten. Jene eristische Dialektik erscheint sonach als eine vorüberende Gymnastik des Denkens, als ein Vorspiel einer tieferen Denk- und Sprachwissenschaft, und jene kindischen Wortgefechte waren in der That eine nothwendige Entwicklungsstufe, gleichsam die Flegeljahre der jugendlichen Philosophie; wir sehen sie daher, wenn auch in immer anderen Formen, bei allen philosophisch gebildeten Völkern zu allen Zeiten wiederkehren, in welchen eine neue Geistesrichtung sich in einem neuen Gedankensysteme ihre Bahn bricht.“ S. 10: „Wir dürfen es aber nicht für eine bloß ironische Redensart halten, wenn Sokrates sagt, er habe sich bei jenen Männern in die Schule gegeben, um ihre Weisheit zu lernen; denn es liegt darin die Anerkennung, dass die von ihnen und ihren Genossen aufgestellten Antinomien ein nothwendiges Moment und eine zu überwindende, aber nicht geringzuschätzende Vorstufe zur wahren dialektischen Kunst und zu höheren Erkenntnissen waren.“ (Dasselbe wiederholt Susemihl S. 133.) S. 25: „So steht überall hinter den kindischen und neckenden Spielen der wissenschaftliche Ernst der wahren Dialektik, dem es nicht bloß um die plastische Schilderung jener verkehrten Aferweisheit, sondern auch um die Bezeichnung der Antinomien zu thun war, die von dem denkenden Geiste noch überwunden werden mussten. Aber hartnäckig in diesen Widersprüchen stecken zu bleiben, und sie wohl gar für hohe Weisheit auszugeben, das bezeichnet Sokrates als eine Versündigung an dem Geiste der Wahrheit mit den schönen Worten, dass es ehrenvoller sei, durch solche Gründe widerlegt zu werden, als andere durch sie zu widerlegen.“ — Es ist wahr, dass sich an den Ernst und die Vertiefung der Speculation, wenn ihre Ergebnisse aus dem Geleise der üblichen Weltansicht heraustreten, der oberflächliche Gebrauch dieser Ergebnisse als einer bloßen Scheidemünze des Gespräches und der leichtfertig parodirende Scherz gern anschließt; davon geben nicht nur jene eristischen Belustigungen Zeugnis, die uns Platon unter Euthydemos' und Dionysodoros' Namen vorführt, sondern es ließen sich leicht aus neueren Zeiten die entsprechenden Beispiele vergleichen. Aber in diesen Momenten liegt nicht eine „Entwicklungsstufe

270 Bestätigung nicht nöthig erscheint; dennoch mag schliesslich auf einzelne von Platon selbst gegebene Andeutungen der Gliederung hingewiesen werden. In Betreff der Zusammenordnung nach formalen Gesichtspuncten der in den Sophismen begangenen logischen Fehler ist zu bemerken, dass zwei Gesichtspuncte

der Philosophie“; will man einmal Vergleiche anstellen, so hätte man sie vielmehr mit Wucherpflanzen zu vergleichen, welche die innere Triebkraft des Baumes zu ersticken drohen und auch wirklich zeitweise gehemmt haben. Und wenn Platon den Sokrates sagen lässt, er wolle bei diesen Eristikern in die Schule gehen, so bedarf die Ausschliesslichkeit des ironischen Sinnes einer solchen Äußerung dann keines weiteren Beweises, wenn im nachfolgenden die Absicht des ganzen Dialogs richtig nachgewiesen ist; sucht man aber nach einer einzelnen beweisenden Stelle, so darf man wohl auf 301 B verweisen, da Sokrates zeigt, durch welches oberflächliches Wortspiel er seine Nachahmung der sophistischen Weisheit, ἄτε ἐπιθυμῶν ἀβότης, bekundet. Die Ausschliesslichkeit des ironischen Sinnes jener Äußerung erweist auch, unter ausdrücklicher Beziehung auf die Bemerkung Steinharts, Rug. Bonghi in seiner Einleitung zum Euthydemos, Opere di Platone nuovamente tradotte, Milano 1857. Vol. I, S. 24 und S. 143 Anm. 6. — Sussemihl S. 134: „Allen diesen Zügen gemäß gestaltet sich nun auch die Polemik, in dialektisch-ethischer Richtung gegen die Sophisten, praktisch gegen die gewöhnlichen Staatsmänner und Rhetoren. In ersterer Beziehung wird zunächst streng dialektisch das Princip der Sophisten selbst für ein einseitiges erklärt und darum die innere Nothwendigkeit aller jener absurden Consequenzen anerkannt, zugleich aber auch nach der ethischen Seite bestimmt genug hervorgekehrt, dass nur ein gänzlicher Mangel von reiner Liebe zur Wahrheit dahin verleiten konnte, bei denselben stehen zu bleiben“ u. s. w. Wenn man dies oder ähnliches läse in Beziehung auf den Platonischen Sophisten, dass in diesem Dialog Platon das Princip oder die Methode oder die Ergebnisse der Herakleitischen sowohl als der Eleatischen Philosophie für „einseitig“ erkläre, so könnte man einer solchen Bemerkung nur beipflichten. Aber dass Platon im Euthydemos das Princip der dort auftretenden Sophisten für „einseitig“ erkläre und die „innere Nothwendigkeit jener absurden Consequenzen“ anerkenne, das vermag ich nicht zu verstehen. Platon weist mindestens für einen erheblichen Theil der Sophismen die Methode der wissentlichen Verdrehung und Unterschlagung von Gedanken als Methode der Sophisten in ihrem Streite nach; wissentliche Verdrehung und Unterschlagung pflegt man aber auf keinem Gebiete als bloße Einseitigkeit bei innerer Nothwendigkeit zu betrachten. Man mag über den wissenschaftlichen Werth der im Platonischen Euthydemos enthaltenen Sophismen selbst urtheilen, wie man will — darum handelt es sich hier nicht; man sollte aber nicht Platon, unter dem Scheine der Auslegung seiner Schrift, Urtheile unterschieben, die von seiner deutlich bezeichneten Überzeugung wesentlich verschieden sind.

Platon selbst deutlich bezeichnet, den ersten und dritten unter den vier vorher angegebenen: den ersten, die Benützung der mehrfachen Bedeutung desselben Wortes, indem er ganz ausdrücklich den Sokrates durch dieses Mittel den Scherz auflösen lässt (c. 7. 277 E), den anderen, die Weglassung beschränkender Bedingungen, indem er den Sokrates, den Mitunterredner der Sophisten in diesem Falle, auf die beschränkenden Bedingungen wiederholt allen Nachdruck legen und sie nur auf Geheiß der Sophisten aufgeben lässt (vgl. oben S. 104 und Anm. 9 und 10). Einer solchen von Platon selbst gegebenen Bezeichnung des formalen Principes der Zusammenordnung entbehren wir bei dem zweiten Gesichtspuncte und dem vierten; bei diesem letzten ist die gleichartige Verdrehung syntaktischer Verhältnisse so offenbar, dass es fast zudringlich gegen die Leser wäre, sie noch besonders bezeichnen zu wollen; bei dem zweiten aber ist die Zusammengehörigkeit des Gedankeninhaltes so bedeutend, überdies die nachher zu erwägende polemisch-kritische Beziehung auf andere philosophische Systeme in dem Maße bestimmend, dass man es immerhin wird fraglich lassen müssen, ob es überwiegend die Gleichartigkeit der logischen Form ist, welche hier die Gruppierung bestimmt. Andererseits wird die Unterscheidung von zwei Haupttheilen nach dem discutirten Inhalte durch die Darstellungsweise des Dialogs uns noch insofern nahe gelegt, als nach den beiden Beweisen, welche die Sophisten für den unbeschränkten Umfang des Wissens geführt haben, sie jedesmal durch Entgegenhalten bestimmter einzelner Consequenzen in die Enge getrieben werden, 294 A—295 A, 296 D—297 D, so dass sie suchen müssen aus diesem Gebiete, dessen äußerste Grenzen sie erreicht hatten, sich gänzlich zurückzuziehen.

Dass jedes der beiden Gespräche des Sokrates mit Kleinias in sich einen ununterbrochenen Gedankengang darstellt, in welchem nach Platons Überzeugung sich keine Lücken finden außer solche, die durch Berufung auf sonst schon Behandelttes zu ergänzen oder als noch unerfüllte Aufgaben bezeichnet sind, bedarf nach der ganzen Form jedes dieser beiden Gespräche keines Erweises; das zweite aber knüpft an das erstere an, unter

ausdrücklicher Vergegenwärtigung der Stelle, bis zu der man gelangt war (c. 17. 288 D).

Was irgend ein Gut für den Menschen sein kann, das wird dazu erst wirklich durch die seine Anwendung leitende Einsicht, durch *φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία*. Also Weisheit ist für den Menschen das einzige Gut an sich. Dass Weisheit durch Lehre zu erwerben, also *διδακτόν* ist, wird von Kleinias als ein anerkannter Satz zugestanden. Es fragt sich dann: ist zur Erreichung vollkommener Glückseligkeit jede Wissenschaft, oder ist eine bestimmte Wissenschaft zu erstreben? Dasjenige Wissen, fährt hieran anknüpfend das zweite Sokratische Gespräch fort, welches an sich das höchste und ausreichende menschliche Gut sein soll, muss so beschaffen sein, dass in ihm das Hervorbringen des Gutes mit der Einsicht in seinen richtigen Gebrauch zusammenfällt. Diese Wissenschaft ist die königliche Kunst, *τέχνη βασιλική*, identisch mit der Staatskunst. Da nun ein wirkliches Gut nur die Einsicht, das Wissen ist, so würde die königliche Kunst ein Wissen sein, das ein Wissen hervorbringt. Es fehlt also, bei unbedingter Anerkennung der Nothwendigkeit eines solchen Wissens, noch die Bezeichnung des Objectes dieses Wissens.

Jede dieser beiden Gesprächsreihen, die aus drei Abschnitten bestehende sophistische so wie die in zwei Abschnitte getheilte Sokratische, verfolgt ihren Gedankengang in voller Selbständigkeit, ohne im einzelnen entgegend auf die andere einzugehen.
 272 Aber die Gleichheit der Aufgabe, der Gegensatz der in ihrer Lösung angewendeten Mittel und des Erfolges gibt dem Ganzen dieser Sokratischen Gespräche mit Kleinias eine augenscheinliche Beziehung zu den Gesprächen der Sophisten mit Kleinias, Ktesippos und Sokrates. Aufgabe der Sophistengespräche ebenso wie der Sokratischen ist es, den Jüngling von der Nothwendigkeit des Studiums der Philosophie zu überzeugen, *προτρέπειν πρὸς φιλοσοφίαν*. Während die Sophisten schon mit ihrer ersten Frage den sinnigen Jüngling in eine Verwirrung setzen, aus der er sich nicht wieder erholt, den geistig gewandten und oberflächlich übermüthigen dagegen in ihre Kunststücke so rasch einweihen, dass er bald sie mit den eigenen Waffen schlägt: bringt Sokra-

tes den strebsamen und ernstlich nachdenkenden Jüngling Kleinias in einen bestimmten Gang des Denkens, dass er durch Einhalten dieser Richtung selbst den Fragen des Meisters um ein paar Schritte voraus kommen kann¹⁴⁾. Endlich während die Sophisten dem Jüngling, dem sie Eifer zur Wissenschaft beibringen sollen, nachweisen, dass Lernen und Wissen gar nicht möglich sind, zeigt Sokrates in den beiden, zwischen die umgebenden Streitgänge der Sophisten eingelegten Gesprächen, dass das Wissen allein unbedingten sittlichen Werth hat, und führt, indem die Erreichbarkeit des Wissens als ein schon anderweit sicherer Satz zugegeben wird, zu der Nothwendigkeit eines solchen Wissens hin, bei welchem Wissen und Thun unbedingt zusammenfalle.

Aber diese allgemeine Correspondenz der beiden Sokratischen Gespräche zu den drei Streitgängen der Sophisten darf hervortretende Eigenthümlichkeiten der Sokratischen Gespräche, die²⁷³ für die Einsicht in die Absicht des ganzen Dialogs jedenfalls in

¹⁴⁾ So ungefähr spricht sich Steinhart S. 11 (unter Berücksichtigung auch anderer Ansichten S. 75 Anm. 13) über die fragliche Stelle des Dialogs 290 B aus. Susemihl bestreitet dies S. 134: „Ja selbst wo die Wirkungen des Sokratischen Unterrichts so recht im vollen Mafse geschildert werden, indem der junge Kleinias mit einem Male ohne weitere Anleitung die bedeutendsten philosophischen Sätze aus sich selber entwickelt, 290 B ff., da wird dies nicht sowohl der Sokratischen Methode, als dem geistigen, persönlichen Einflusse des Sokrates überhaupt zugeschrieben.“ Sieht man ganz ab von den etwas übertreibenden Ausdrücken, in denen Susemihl die Äußerungen des Kleinias charakterisirt, so muss man vor allem fragen: Inwiefern zeigt Platon in dem Dialoge Euthydemos den „geistigen, persönlichen Einfluss“ des Sokrates so, dass man diesen von dem Erfolge der besonnenen klaren Gedankenentwicklung unterscheiden kann? Gibt uns der Dialog selbst für diese Unterscheidung irgend eine Weisung? — Wenn dies nicht der Fall ist — und es möchte schwer sein, derlei sichere Indicien beizubringen —, so befinden wir uns auf dem weiten und schlüpfrigen Gebiete des Meinens, von dem gerathen ist den Fuß fern zu halten. — [Über die treffende Antwort des Kleinias lässt Platon den Kriton seine Verwunderung aussprechen und den Sokrates ausweichend scherzen; gewiss nicht, um das sofort zurückzunehmen, was er so eben ausgesprochen hat. Ich denke vielmehr, der Scherz weist darauf hin, dass die bloß skizzenhafte Andeutung des Verfahrens, durch welches Jünglinge der Philosophie zu gewinnen sind, den Erfolg des wissenschaftlichen Verkehrs, der in Wirklichkeit erst ein allmählicher ist, in einer wunderbar scheinenden Weise an den Anfang des Verkehrs rückt. Vgl. unten S. 134 ff.]

Betracht kommen müssen, nicht übersehen lassen. Drei Momente scheinen besonders beachtenswerth. Erstens, innerhalb der beiden Sokratischen Gespräche kommt kaum irgend ein erheblicher Gedanke vor, den man nicht in anderen Platonischen Dialogen, theils solchen, deren Abfassung der des Euthydemos vorausgeht, theils solchen, die später fallen, ebenfalls ausgesprochen und grösstentheils vollständiger entweder in der Begründung oder in den Folgerungen behandelt fände, als im Euthydemos¹⁵⁾. Zweitens, der weitere Verlauf des Gespräches über das Wesen derjenigen Wissenschaft, bei der Wissen und Thun zusammenfalle, wird nicht mehr in seiner vollständigen Durchführung mit Kleinias dargestellt, sondern blofs seinem ungefähren Gange und seinem resultatlosen Abschlusse nach von Sokrates dem Kriton übersichtlich erzählt. Endlich, die subjective Erreichbarkeit des Wissens, διδασκὸν ἢ σοφία, wird nicht erwiesen oder durch Zurückführung auf andere Annahmen glaublich gemacht, sondern einfach als unzweifelhaft vorausgesetzt. Obgleich daher die Sophistengespräche zu dem Ergebnisse führen, dass Wissen und

¹⁵⁾ Es wird genügen, unter ausdrücklicher Beschränkung auf den Inhalt der beiden Gespräche des Sokrates mit Kleinias, an die hauptsächlichsten Punkte dieser Übereinstimmung zu erinnern. Die Aufzählung der Güter: πλουτεῖν, ὑγιαίνειν, καλὸν εἶναι Euth. 279 A ist ebenso Gorg. 451 E im Anschlusse an das bekannte Skolion gegeben. Über den Unterschied der οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ von den ἀγαθὰ und κακὰ Euth. 280 E, vergl. Gorg. 467 E ff. Dass jedes der Güter, die man gewöhnlich in diese Reihe rechnet, erst durch die Einsicht zu einem Gute wird, durch den Mangel derselben aber ins Gegentheil umschlägt, Euth. 281 D, kann man im Protagoras, Menon, Gorgias und sonst des weiteren behandelt finden Prot. 345 B, 352 C, Men. 88 C, Gorg. 466 E, 467 A, Charm. 172 A. Dass zur Erlangung von Weisheit jegliches zu thun und zu willfahren löblich ist, wird, wie es Euth. 282 B berührt ist, im Symp. 184 C ff. ausgeführt. Die Lehrbarkeit der Weisheit und, was damit in nothwendigem Zusammenhange steht, der Tugend, von Kleinias dem Sokrates Euth. 282 C als eine ausgemachte Wahrheit zugestanden, bildet den Gegenstand des Beweises im ganzen Dialoge Menon. Durch die Charakteristik der Redekunst Euth. 290 A wird man an die, selbst in den Ausdrücken ähnliche Stelle Gorg. 454 E ff. erinnert. Die Identität der königlichen mit der Staatskunst wird, wie Euth. 291 C, so Pol. 259 D ausgesprochen, und die im Euthydemos absichtlich offen gelassene Frage über das Object dieses Wissens oder dieser Kunst findet im Politikos ebenfalls ihre Beantwortung. Dass ihr die Feldherrnkunst untergeordnet ist, lesen wir im Pol. 305 A ebenso wie Euth. 290 C, D.

Erwerben des Wissens unmöglich ist, und dagegen in dem Sokratischen Gespräche die Möglichkeit zum Wissen zu gelangen ²⁷⁴ berührt wird, so kann doch nicht dieser Gegenstand es sein, um dessen Erweis als solchen es sich handelte; denn mit der Voraussetzung einer solchen Absicht stünde beides im Widerspruche, sowohl dass das Sokratische Gespräch keine im einzelnen entgegnende Beziehung auf die Sophistenbeweise nimmt, als dass es denjenigen Punct, in welchem der Nerv der Widerlegung enthalten sein würde, die Lehrbarkeit des Wissens (und der Tugend), einfach als schon sicher und zugestanden hinnimmt. Ein Verfahren, das unbegreiflich bleiben müsste, wenn man den Erweis oder die Widerlegung der Sophistensätze über Lernen und Wissen als Aufgabe des Werkes zu betrachten hätte, gewinnt seine vollständige Aufhellung, sobald wir Platons eigenen Weisungen über seine Absicht folgen. Die Sophisten werden zu einer ἐπίδειξις aufgefordert und gehen gern darauf ein (c. 4); ihre ἐπίδειξις gibt, da sich der Anfang als ein bloßer, mit dem Jünglinge getriebener Scherz betrachten lässt, dem Sokrates Anlass, ihnen des Beispiels halber eine ἐπίδειξις seinerseits entgegenzustellen (278 D). Also: Selbstdarstellung der Sophisten und dagegen Selbstdarstellung des Sokrates in ihrem unterrichtenden und bildenden Verkehr mit der Jugend, das zeigt sich als Absicht dieser alternirenden Gespräche, sowohl wenn wir ihren Gang, als wenn wir die ausdrücklichen Worte, mit denen sie eingeführt werden, in Betracht ziehen.

Als Gegenstand dieses, der eigenen Selbstdarstellung dienenden geistigen Verkehres mit der Jugend haben sowohl die Sophisten als Sokrates nicht irgend einen beliebigen Punct ihrer Lehre auszuwählen; sondern beide haben die Aufgabe, den Jüngling, an den sie sich wenden, zum Streben nach Weisheit anzuregen. Für das Sophistenpaar wird diese Aufgabe aus dem, was sie selbst als ihr Geschäft bezeichnet haben, ausdrücklich deducirt. Sie erklären von sich, dass sie Tugend zu lehren vermögen. Sie setzen bei ihren Schülern, um einen Erfolg zu erreichen, nicht schon irgend eine Überzeugung voraus, sondern können auch den unterrichten, der die Überzeugung von der Lehrbarkeit der Tugend noch nicht hat. Sie sprechen sich

folglich eine vorzügliche Fähigkeit zu, jemanden zum Streben nach Tugend zu bestimmen und zu ermuntern, *κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε* — *εἰς ἀρετῆς ἐπιμέλειαν* (275 A), Sokrates fügt ihnen ohne besonderen Beweis zu der *ἀρετῆς ἐπιμέλεια* noch die *φιλοσοφία*, d. h. die *ἐπιμέλεια σοφίας*, hinzu, *κάλλιστ' ἂν προτρέψαιτε εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν*. In Platons Sinn ist dies nicht erschlichen; denn indem die Sophisten selbst die Tugend als einen Gegenstand der Lehre bezeichnen, *διδασκόν*, müssen sie dieselbe für ein Wissen anerkennen oder doch zum Wissen in bestimmte Beziehung setzen. Dass Platon den Sokrates diesen Zusatz zu dem von den Sophisten selbst ausgesprochenen Versprechen nicht besonders deduciren lässt, darf man wohl als absichtliche Charakteristik für die Oberflächlichkeit und die Ruhmredigkeit der dargestellten Wortkünstler betrachten; sie bemerken gar nicht, dass ihnen ihre *eigené* Zusage aus dem Munde des Sokrates etwas modificirt zurückgegeben wird, und würden es nicht über sich gewinnen können, irgend etwas durch ihren Unterricht nicht vermögen zu wollen. Nicht diesen Unterricht selbst nun in Weisheit und Tugend, den die Sophisten geben zu wollen versprechen, werden sie aufgefordert als ein Probestück ihrer Kunst darzustellen — dies würde ja, heisst es 274 D, 275 A, zu weit führen —, sondern sie sollen nur den Jüngling zu der Überzeugung von der Nothwendigkeit dieser ernstlichen Beschäftigung bestimmen. Von derselben *προτρεπτικῇ σοφίᾳ* (278 C), also der Methode, Jünglinge zu dem Studium der Philosophie zu bestimmen, verspricht Sokrates bei dem Beginne seiner Unterredung mit Kleinias eine Probe zu geben, welche seine Überzeugung über diesen Gegenstand darlege. Dieser Absicht gemäß beschränkt sich das Gespräch des Sokrates darauf, die Nothwendigkeit der Philosophie zu erweisen und ihre höchste Aufgabe, aber eben nur als Aufgabe, zu bezeichnen, also nur darzulegen, wie dasjenige Wissen, das den erwiesenen Forderungen entsprechen würde, beschaffen sein müsste, und welche inneren Schwierigkeiten der Begriff eines solchen Wissens darbietet; aber zur Lösung dieser Schwierigkeiten wird nicht einmal ein Anfang gemacht¹⁶⁾. Und selbst die Methode,

¹⁶⁾ Daraus, dass der Platonische Sokrates die Frage nach dem Inhalte

durch welche der unbedingte Werth des Wissens erwiesen und der Wissenstrieb erzeugt wird, kommt nur in dem Anfange des Gespräches zu wirklicher Ausführung; dass in dem weitem Verlauf nur eine Bezeichnung des einzuschlagenden Weges gegeben werden soll, zeigt deutlich der Übergang aus dem Wiedergeben des Gespräches selbst in die bloße Wiedererzählung seines Inhaltes.

Erweist sich hiernach der aus den drei Sophistengesprächen²⁷⁶ und den beiden Sokratischen Gesprächen bestehende Hauptstamm des Dialogs durch Inhalt, Erfolg, Motivirung der Gespräche als eine Selbstdarstellung der Sophisten und des Sokrates in ihrer Bemühung, Jünglinge zu dem sittlichen Ernste geistiger Beschäftigung und Wissensstrebens anzuregen, so brauchen wir nur noch die in der Einleitung und dem Schlusse enthaltenen Momente hinzuzunehmen, um die specielle Richtung zu erkennen, in welcher diese Selbstdarstellung gegeben wird, und so über den Grundgedanken des ganzen Dialogs Gewissheit zu erhalten. Auf die Bildung des Kleinias wird besonderer Werth gelegt. Schönheit der Gestalt, reiche natürliche Begabung, Abstammung aus angesehenem Geschlechte machen ihn wie einer edlen Bildung besonders fähig, so der Verführung auf Irrwege leicht zugänglich (275 A, B). Andererseits ist Kriton auf die Bildung seines Sohnes bedacht und in nicht geringer Unruhe über die Mittel, die er dazu wählen soll. Ist es gefahrlos, ihn durch Philosophie bilden zu lassen? Blickt Kriton auf Sokrates, so er-

und Gegenstände der königlichen und Staatskunst nur in ihren inneren Schwierigkeiten darlegt und diese gänzlich ungelöst lässt, darf man natürlich nicht folgern, dass dem Platon selbst bei Abfassung des Euthydemos diese Frage noch unlösbar erschienen oder ungelöst gewesen sei. (Vgl. Michellis, die Philosophie Platons I. S. 277: „Indem Platon diese Consequenz der absoluten Denkwilckür zu ihrem vollen Ausdruck kommen lässt, und ihr gegenüber den Begriff der echten Politik als der königlichen Kunst entwickelt, die das Endziel von allem, die Erreichung des wahren Zieles des Menschenlebens in sich schließt, ohne doch auch für sie jetzt schon den eigentlichen Inhalt finden zu können, so ist etc.“). Ich erwähne dies nur, weil diese Art der Folgerung in der Erklärung Platonischer Dialoge weit verbreitet ist. Man sollte aber bei dieser Art zu folgern doch in Erwägung ziehen, ob denn jene Ruhe und Sicherheit der Discussion einer Frage als Frage für jemand möglich ist, für den sie eben nur noch Problem ist und eine Möglichkeit der Lösung sich nicht dargeboten hat.

scheint ihm ein solcher Entschluss nicht nur gefahrlos, sondern nothwendig; beachtet er dagegen die Männer, die sich für Philosophen und Erzieher zur Tugend ausgeben, so schreckt ihn die Verkehrtheit dieser Männer ab, so dass er nicht weiß, wie er sich entschließen dürfe den jungen Menschen zur Philosophie aufzumuntern. Darauf entgegnet Sokrates, unter Hinweisung auf die große Mehrheit des Mittelmäßigen und Ungenügenden, die sich auf dem Gebiete jeder Kunst und jedes Wissens finde: „Lass also die, welche Philosophie zu ihrem Geschäfte machen, ganz bei Seite, ob sie gut oder schlecht sind, und prüfe nur die Sache selbst recht gründlich und genau; und erscheint sie dir als schlecht, so wehre jedermann davon ab, nicht nur deine Söhne, erscheint sie aber auch dir so, wie sie mir vorkommt, so gehe ihr getrost nach und übe sie, du selbst, wie man zu sagen pflegt, und deine Kinder“ (307 B).

Diese Schlussworte des Dialogs geben, wenn es dessen bedarf, noch den letzten entscheidenden Beweis für die Absicht des Ganzen:

„Der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle eintreten will, durch Selbst-Darstellung der einen und der anderen¹⁷⁾.“

¹⁷⁾ Ob durch diese Zusammenfassung alle Momente des Dialogs gewissenhafte Beachtung gefunden haben, möge noch die Vergleichung mit den anderweiten darüber ausgesprochenen Ansichten zeigen. K. F. Hermann S. 467: „— So wenig uns auf der einen Seite der Mangel einer tieferen philosophischen Bedeutung bestimmen kann, mit Ast das Ganze für unplatonisch zu erklären, eben so wenig werden wir auch im einzelnen einen höhern Zweck finden wollen, als den der Gegensatz der ostentatorischen und bloß auf eigenem Vortheil beruhenden Protreptik der Sophisten mit den einfachen und sachgemäßen Principien Sokratischer Weisheit mit sich bringt.“ Brandis II, 1. S. 172, *nn.*: „Verspottende Darstellung eitler sophistischer Fechtkünste und kurze Nachweisung der Weisheit als derjenigen Kunst, die ihren Gegenstand zugleich hervorzubringen und zu gebrauchen im Stande, d. h. als der wahren Staats- oder königlichen Kunst, bildet die beiden sehr ungleichen Bestandtheile des Euthydemos, die zu der Einheit eines Dialogs zu verknüpfen den Plato theils der am Schluss hervortretende Zweck, die wahre Philosophie, in ihrem Unterschiede von der Sophistik, gegen die Verunglimpfungen der Rhetoren zu vertheidigen, theils Nothwehr gegen die

Während die Scheinweisheit die Möglichkeit des Lernens 278 aufhebt und jede geistige Beschäftigung zu einem spielenden

Kritik einiger Sokratiker veranlasst zu haben scheint.“ Zeller (Pauly, Realencykl. V, S. 1693): „Demselben Streite mit der Sophistik um die Möglichkeit und den sittlichen Zweck des Wissens gehört der Euthydemos an, eine platonische Nebenschrift, welche theils in überfließendem Spott, theils in ruhiger Lehrrede die Frivolität der sophistischen, wohl auch der cynischen Eristik bekämpft und ihr den Ernst der Sokratischen Dialektik entgegenstellt.“ Was in den angeführten Stellen diese verdienten Forscher als Inhalt und Aufgabe des Euthydemos bezeichnen, ist ohne Zweifel in demselben enthalten; aber die eigenthümliche Richtung, welche der Gegensatz zwischen Scheinweisheit und Platonischer Philosophie gerade in diesem Werke erhält, ist daraus nicht zu erkennen. — Ähnliches gilt, wenn man von der unberechtigten Bezugnahme auf Gorgias absieht, von derjenigen Bezeichnung des Grundgedankens, welche Steinhart S. 16 f. gibt: „Dieser durch alle Theile sich hindurchziehende Grundgedanke ist der Begriff des wahren Wissens und Lernens und des Strebens nach der höchsten Wissenschaft, die zugleich die vollendete Tugend und die höchste Staatskunst ist, im Gegensatze zu den von entgegengesetzten Anfangspuncten aus in der Aufhebung aller festen Wahrheit und alles logischen Denkens sich begegnenden Theorien des Protagoras und des Gorgias und zu der an diese Theorien sich anschließenden Scheinweisheit jener um Wahrheit und Sittlichkeit unbekümmerten Sophisten, denen die Dialektik zur bodenlosen, mit leeren Formeln fechtenden Streitkunst, das Mittel also zum Zweck wurde.“ Aber an anderen Stellen seiner Einleitung nimmt Steinhart in seine Formulirung des Grundgedankens des Dialogs Momente auf, die man auf das bestimmteste bestreiten muss. Dies geschieht S. 7 f. und kürzer zusammengefasst S. 26: „Wir haben also in unserem Dialog den ersten, wenn auch noch mehr spielenden Versuch Platons, zwischen den schroffen Einseitigkeiten der in ihren Endpuncten noch dazu zusammenlaufenden Lehren des Herakleitos und der Eleaten eine Ausgleichung zu finden; im Kratylos, im Theätetos und Sophisten aber werden wir ihn bald entschiedener nach diesem Ziele streben sehen.“ Dass auf die Schule des Herakleitos und auf die Eleatische eine Beziehung im Euthydemos vorauszusetzen kein Recht ist, hat bereits Susemihl nachgewiesen. Aber gesetzt, die Sophismen eines Euthydemos und Dionysodoros dürften als letzte Ausläufer der Herakleitischen und Eleatischen Philosophie betrachtet werden, so ist das jedenfalls eine höchst eigenthümliche „Vermittlung“ dieser Gegensätze, wenn Platon die Consequenzen der einen wie der andern Seite sich durch ihre bloße Selbstdarstellung in ihrer Nichtigkeit und Leerheit darstellen lässt. Auch ist es gewiss kein glücklicher Gedanke, und vor allem, es findet in Platons eigenen Worten keine Berechtigung, den Euthydemos in der bezeichneten Weise mit dem Kratylos, Theätetos, Sophistes unter denselben Gesichtspunct zusammenfassen zu wollen. — Wenn endlich Susemihl S. 133 schreibt: „Die vorläufige Charakteristik der Philosophie als der vereinigten Dialektik und Ethik oder Politik dürfte die Hauptauf-

Zeitvertreib mit bloßen Worten macht, erweist die Philosophie das Wissen als das einzige sittliche Gut und zeigt zugleich die Aufgabe dieses Wissens. Die Erfolge des Unterrichtes werden bei jeder dieser beiden Seiten typisch dargestellt an Ktesippos, der in jugendlichem Übermuthe die Räthselspiele der Sophisten schnell begreift, nachahmt und überbietet, und an Kleinias, dessen sinnige Bescheidenheit dazu erstarkt, den Weg, auf den sie geleitet wird, selbst weiter zu verfolgen.

Wenn hiermit, nach Anleitung der von Platon selbst gegebenen Weisungen, die Absicht des Dialogs richtig bezeichnet ist, so haben wir nicht nöthig die Abfassung desselben dadurch gewissermaßen erst zu entschuldigen, dass wir ihn für eine bloße
279 Gelegenheitschrift ausgeben¹⁸⁾. Man würde sich ja sonst ge-

gabe dieses Werkes sein,“ so erfordert diese Charakteristik schwerlich eine ernstliche Bestreitung. So unbestimmt und allgemein, dass sie es unmöglich macht das Eigenthümliche dieses Dialogs daraus zu ahnen, enthält sie doch zugleich anderseits zu viel, da auf einen einzelnen, im Dialoge nicht einmal ausgeführten Gedanken aller Werth gelegt ist. Auch Deuschle bestreitet (Jahn'sche Jahrb. 71, S. 759 ff.) diese Auffassung, nur ist seine Entgegnung mit Hypothesen complicirt, in die ich nicht vermag ihm zu folgen. — Dagegen ist der eigenthümliche Gesichtspunct des Platonischen Euthydemos längst treffend von Welcker bezeichnet, wenn man auch nicht darum allen seinen Bemerkungen über diesen Dialog beistimmen mag, vgl. Kl. Schr. II, S. 440: „Nehmen wir aber an, dass Platon hier nicht gegen Lehren und einzelne bedeutende Personen streitend mit dem Baue der Wissenschaft beschäftigt sei und weder frühere Behauptungen zu bestätigen noch erfahrene Einwendungen in ihr Nichts aufzulösen beabsichtige, sondern eine zwar innerlich nichtige, aber durch den Beifall der Menge für den Augenblick nicht gleichgiltige verderbliche Art des Jugendunterrichts angreife, und also der Vorzug nicht in der Tiefe der Gegengründe, sondern in der Kraft der Wirkung und satirischen Zeichnung zu suchen sei, so stimmt unter diesem Gesichtspunct alles wohl überein.“ — „Ein Vater wie Kriton wird durch solche Sophisten irre, ob er seinen Sohn überall in der Philosophie unterrichten lassen soll (306 C).“ Dieselben Gesichtspuncte hebt Rug. Bonghi in seiner Einleitung zum Euthydemos (Opere di Platone nuovamente tradotte. Vol. 1) hervor, namentlich in der lebhaften Schilderung der damaligen Gegensätze der Ansichten über die Bildung der Jugend. S. 17 f.

¹⁸⁾ Diese Entschuldigung des Werkes als einer bloßen Gelegenheitschrift spricht zuerst Schleiermacher aus, II, 1 (3. Aufl.) S. 273: „Und wenn auch niemand gerade zweifeln dürfte, ob Platon wohl so etwas könnte verfasst haben, so wird doch jeder nach einer besonderen Veranlassung fragen zu einer Schrift, die nur als gelegentlich gedacht werden kann“ u. s. w. Die gleiche Erklärung gibt Brandis II, 1, S. 173, *nn*: „Nichts

zwungen sehen, selbst den Gorgias auf die gleiche Stellung einer Gelegenheitsschrift hinabzudrücken; denn die Analogie zwischen dem Grundgedanken des einen und des andern dieser beiden Dialoge leuchtet auf den ersten Blick ein. Wenn im Gorgias erwiesen wird, dass Philosophie im Sinne Platons und nicht die politische Rhetorik, wie sie zu jener Zeit verbreitet war, der wahre sittliche Lebensberuf des Mannes ist, so wird hier erwiesen, dass die Philosophie im Sinne Platons, und nicht ein sophistischer Unterricht, wie er damals weit verbreitet und benützt war, die wahre sittliche Bildnerin der höher strebenden Jugend ist. Wie verschieden auch die Mittel sind, mit denen der eine und der andere Gedanke durchgeführt wird, die Verwandtschaft und genaue Zusammengehörigkeit beider ist so offenbar, dass dieselbe vielleicht selbst der Richtigkeit der Auffassung zur Bestätigung dienen kann.

Welchen Seiten gegenüber die Philosophie im Sinne Platons für ihren Beruf als Bildnerin der Tugend erst noch einer besonderen Rechtfertigung bedarf, darüber lässt der Dialog selbst keinen Zweifel. Der natürliche Verstand und schlichte Bürgersinn¹⁹⁾ verwirft mit Unwillen die sophistischen Künsteleien; aber mit ihnen theilt das ernste wissenschaftliche Streben eines Sokrates

desto weniger enthält es, wenn auch nur als Gelegenheitsschrift zu betrachten, nicht unwesentliche Erörterungen“ u. s. w. Dasselbe bezeichnet auch Zeller in der Anm. 17 angeführten Stelle durch den Ausdruck Nebenschrift.

¹⁹⁾ Mehr oder Tieferes, als ich in diesen Worten bezeichnet, möchte ich nicht wagen in die Charakteristik des Kriton, wie dieser Dialog sie gibt, zu legen. Steinhart S. 12 nennt Kriton noch „den wissbegierigen und strebsamen“; aber es möchte doch schwer sein, am Kriton des Euthydemos ein weiteres und eingehenderes Interesse für die wissenschaftlichen Bewegungen und Gegensätze seiner Zeit nachzuweisen, als wir es bei den wohlhabenden Athenern überhaupt voraussetzen haben. Hiermit in voller Uebereinstimmung ist das Bild des Kriton, welches wir aus den übrigen Platonischen Dialogen erhalten; überall erkennen wir den treuen, zu jedem Opfer bereiten Freund des Sokrates, der, von aufrichtiger persönlicher Hochachtung vor Sokrates erfüllt, von diesem wiederum volles Vertrauen erfährt; aber nirgends erscheint er als ein strebsamer Schüler oder als ein mitforschender Genosse des Sokratischen Philosophirens. (Vgl. über ihn auch Zeller II, 1. S. 166, 1.) Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Stellung, die ihm im Dialoge Phädon gegeben wird.

oder Platon nicht bloß den Namen, sondern hat selbst außerdem zu ihnen so manche unleugbare Verwandtschaft, dass es begreiflich ist, wenn Mangel an unterscheidender Einsicht in die Sache mit der leichtfertigen Sophistenweisheit zugleich das gewissenhafte Streben nach Wissen verwirft. Andererseits entzieht dilettantischer Hochmuth der Philosophie durch seine vornehm herablassende Anerkennung ihren wahren Werth. Es gehöre wohl zur edlen Bildung, von Philosophie Kenntniss genommen zu haben, aber ihr in ihre letzten Consequenzen nachzugehen sei pedantische Beschränktheit; eine mäfsige Beschäftigung mit Philosophie, eine mäfsige Beschäftigung mit der Staatskunst, beides in richtige Verbindung gebracht, schaffe die rechte Bildung des edlen Mannes ²⁰⁾. Jener aus Verwechslung und mangelnder Einsicht hervorgegangenen Verwerfung der Philosophie wird deren Unterschied von der Sophistik anschaulich dargestellt; diese hochmüthige Herabsetzung der Philosophie wird darauf hingewiesen, dass das Streben nach Wissen nicht anders seine Befriedigung finden könne, als in einem Wissen, das von dem Thun untrennbar ist, Philosophie und Politik also gar nicht aufser einander liegen, so dass man zwischen ihnen eine Mittelstellung einnehmen könnte, sondern in ihren Principien zusammenfallen ²¹⁾. In der Person des Kriton und des als *λογογράφος* bezeichneten Isokrates ²²⁾ werden die Vertreter des einen und des andern Ur-

²⁰⁾ Euthyd. 305 D: μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν, πᾶν ἐξ εἰκότος λόγου. Genau dieselbe Ansicht über die Erfordernisse einer wahren Bildung wird dem Kallikles und seinem Kreise zugeschrieben, Gorg. 487 C: ἐνίκα ἐν ὑμῖν τοιάδε τις δοῖται, μὴ προθυμεῖσθαι εἰς τῇ ἀκρίβειαν φιλοσοφεῖν, ἀλλὰ εὐλαβεῖσθαι παρεκλεῦεσθαι ἀλλήλοις, ὥπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γινόμενοι λήσετε διαφθαρέντες.

²¹⁾ Dass nach Platons Überzeugung Philosophie und Politik im wahren Sinne dieses Wortes nicht einen Gegensatz bilden, sondern eine des Namens würdige Politik nur auf der Philosophie als Grundlage erbaut werden kann, ist, selbst noch vom Politikos und dem Staate abgesehen, im Gorgias deutlich ausgesprochen, namentlich wenn 521 D Sokrates von sich sagt: Οἱμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ κτλ. In gleichem Sinne spricht sich Steinhart aus S. 25.

²²⁾ Dass unter dem *λογογράφος* kein anderer als Isokrates gemeint ist, hat Spengel in seiner Abhandlung: „Isokrates und Platon“ (Abhandl. der philos.-philol. Classe der bair. Akad. d. W. VIII. 3. 1855) zur Evidenz gebracht. Ehe ein Versuch gemacht ist — und bisher ist dies meines Wis-

theils in so allgemein typischer Weise charakterisirt, dass es schwer ankommt, die sich von selbst aufdrängenden Anwendungen auf weit davon entlegene Zeiten unberührt zu lassen, aber zugleich in so genauer Würdigung der damaligen Culturzustände der Hellenen und speciell der Athener, dass man sieht, es bedarf nicht der Annahme eines besonderen einzelnen Anlasses, um die Abfassung dieses Dialogs begreiflich zu finden, sondern er gehört vielmehr zu der Classe jener Platonischen Dialoge, welche die Stellung der Philosophie in der gesammten damaligen Cultur zu sichern bestimmt sind.

Wie uns der Platonische Euthydemos unmittelbar zeigt, welche Seiten es sind, auf deren Urtheil über die Philosophie als Mittel und Inhalt der Jugendbildung Platon belehrend oder bestreitend Bezug nimmt, so lässt sich aus ihm auch ersehen, welche Erscheinungen einer bloßen Scheinweisheit es sind, denen gegenüber Platon den Unterschied und den Werth der wahren Philosophie zu erhärten sucht, oder wenn nicht unmittelbar ersehen, so doch mit größter Wahrscheinlichkeit erschließen. In dieser Hinsicht haben wir unverhohlen anzuerkennen, dass den Zeitgenossen leichte Andeutungen ganz anders verständlich sein mussten, als sie es uns sind, und uns Combinationen nur zu einer Wahrscheinlichkeit führen, wo den gebildeten Zeitgenossen die Absicht unmittelbar anschaulich war. Die Richtung für diese Combinationen ist bereits durch Schleiermacher²³⁾ treffend bezeichnet, und der dazu verwendbare Stoff von Nachrichten ist seitdem so vollständig zusammengebracht²⁴⁾, dass es ausreichen wird, in möglichst bündig beweisender Form daran zu erinnern.

Als Repräsentanten der Afterweisheit, welche an die Stelle der Philosophie als Bildnerin der Jugend sich eindrängt, treten

sens nicht geschehen —, die Ergebnisse jener Abhandlung, die für den Platonischen Phädras noch wichtiger sind als den Euthydemos, zu widerlegen, ist es unnöthig, ein Wort zur Verstärkung der Gründe hinzuzufügen.

²³⁾ Schleiermacher a. a. O. S. 276: „Es wird sehr wahrscheinlich, dass Platon unter dem Namen jener beiden Sophisten viel mehr die megarische Schule und den Antisthenes angefochten hat.“

²⁴⁾ Man überblickt die Data, aus denen die Beziehung einiger Partien des Euthydemos auf Antisthenes hervorgeht, am klarsten und vollständigsten aus den Anmerkungen in Zellers Philos. d. Gr. II. 1. S. 212 f. (2. Aufl.)

in dem Dialoge die Brüder Euthydemos und Dionysodoros auf. Euthydemos wird auch sonst noch als Sophist erwähnt, Dionysodoros dagegen nur als Lehrer des Kriegswesens. Hierauf ruht die Vermuthung Welckers²⁵⁾, dass Dionysodoros gar nicht Sophist gewesen, sondern nur Euthydemos; es liege eine eigenthümliche Schalkheit Platons darin, die beiden Brüder, deren einer mit Worten, der andere mit Waffen fechten lehrte, zur Durchführung desselben Wortgefechtes zu verbinden — eine Vermuthung, die so ansprechend und witzig sie ist, doch, als eben nur aus dem Mangel an anderweiten Nachrichten über Dionysodoros erschlossen, sich nicht zu völliger Evidenz bringen lässt. Von Euthydemos aber ist ersichtlich, dass er, obgleich als Weisheitslehrer auch sonst noch historisch constatirt, doch nicht mit den angesehensten Männern, welche diesen Beruf verfolgten, auf gleiche Linie gestellt wird²⁶⁾. Ferner, diesem Brüderpaare wird

²⁵⁾ Vergl. Welcker, Kl. Schriften. II. S. 443.

²⁶⁾ Winckelmann hat in seiner Specialausgabe des Euthydemos (Leipzig 1833) S. XXIV—XXVIII das Ansehen, in welchem Euthydemos bei seinen Zeitgenossen gestanden hat, in ein möglichst günstiges Licht zu stellen gesucht. „Quamobrem animus fert, conquirere veterum de Euthydemo et Dionysodoro testimonia, quorum quaedam latuerunt nostri dialogi interpretes, ut his juxta se positis elucescat, nobilissimos fuisse illos sophistas.“ Unter diesen testimoniis wird auch unbedenklich Plat. Soph. 251 B, C τῶν γερόντων τοῖς ὀφθαλμοῖς mit angeführt, Worte, an deren Beziehung auf Antisthenes wohl kein Zweifel mehr besteht, vergl. Zeller, Philos. d. Gr. II. 1. S. 210, 3 (2. Aufl.). Übersehen ist dagegen die von Welcker a. a. O. S. 442, Anm. 139 citirte Stelle aus Alcinous Introd. ad Plat. dogm. cap. 6. Wenn man selbst nicht in Abzug bringen wollte, wie viel von jenen wenigen und den Euthydemos keineswegs so bedeutend erhebenden Anführungen auf den Platonischen Dialog selbst zurückgeht, so wird man sich doch nicht bestimmt finden, daraus auf nobilissimi sophistae zu schließen. Winckelmanns Nachweisungen führt K. F. Hermann S. 467 und Anm. 359 mit Beistimmung an. Auf diese Gründe mag es wohl zurückgehen, wenn Steinhart S. 3 erklärt, dass, freilich „unter den geringeren Sophisten“, Euthydemos und Dionysodoros „sich einen ziemlichen Namen erworben“ hatten. Die Anerkennung, welche Steinhart hier mit der bezeichneten Einschränkung ausspricht, wird noch bedeutend gehoben, wenn derselbe S. 8 f. schreibt: „Beide Werke (Protagoras und Euthydemos) stellen, wie schon der grössere Hippias, das Treiben der Sophisten und ihrer Anhänger mit einer von schalkhaftem jugendlichem Übermuth überprudelnden, frischen und fröhlichen, aber nie bitteren und vernichtenden, vielmehr auch den Gegner mild und heiter anerkennenden Komik dar, so dass wir bei Lesung derselben jenes von

eine große Menge von Trugschlüssen und Räthselfragen zuge- 283
schrieben, von denen gar manche vollkommen oder beinahe

allen Missklängen freie ästhetische Behagen empfinden, das die gelungensten Werke der alten Komödie in uns erregen. Wie viel herber und strenger ist schon der Ton, den Platon im Gorgias anstimmt. Es ist mir nicht möglich, dieses Urtheil über die „mild und heiter anerkennende Komik“ mit dem feinen Gefühle gerade für die künstlerische Seite der Platonischen Dialoge, das sich in Steinharts Einleitungen durchweg bekundet, in Einklang zu bringen. Man kann doch die extremen Derbheiten nicht übersehen, welche Platon den Ktesippos gegen dieses Sophistenpaar gebrauchen lässt; auch die Selbstverhöhnung, welche er dem Dionysodoros durch die äußerst verfängliche Art des gewählten Beispiels 301 A (Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρεμι, Διονυσόδωρος εἶ) in den Mund legt, ist schwerlich einem Missverständnisse unterworfen. Und möchte man derlei zu beseitigen versuchen, so ist doch nicht zu beseitigen, durch welche kindische Amphibolie Sokrates ausdrücklich erklärt, ihre Weisheit nachzuahmen, 301 B. Eben so wenig ist die Lobrede misszudeuten, welche Sokrates diesen Sophisten nach Beendigung ihrer Epideixis hält, 303 C — 304 B. Und vor allem, wenn im weiteren Verlaufe Sokrates gar nicht auf eine Entgegnung gegen diese Kunststückchen eingeht, sondern es ihnen überlässt sich durch ihre Selbstdarstellung ad absurdum zu führen, so ist es doch schlechthin unmöglich, darin eine „heiter anerkennende Komik“ zu finden, und nicht vielmehr eine vernichtende Satire (vergl. Welcker a. a. O. S. 440). — [Einige andere noch nachweisbare Träger des Namens Euthydemos führt Winckelmann a. a. O. S. XXV, Anm. a an. Schaarschmidt, welcher den Dialog Euthydemos für die Fälschung eines Nachahmers ansieht, worüber unten S. 131 ff. gehandelt wird, betrachtet („Sammlung der Platonischen Schriften etc.“ S. 341) die Figur des Euthydemos selbst als eine Combination des von Aristoteles in den Elenchen und des davon verschiedenen von Xenophon in den Memorabilien 4, 2 erwähnten Euthydemos. Um die Unhaltbarkeit solcher Hypothesen, zumal in Verbindung mit der Annahme, dass ein compilirender Nachahmer den Dialog verfasst habe, einzusehen, hat man nur nöthig, den ganzen auf ihn bezüglichen Abschnitt der Xenophontischen Schrift nachzulesen und sich nicht auf die von Schaarschmidt herausgehobenen Paragraphen zu beschränken.] — Mit der Werthschätzung des Sophistenpaares steht in einem gewissen Zusammenhange die Deutung, welche Steinhart dem im Dialoge vorausgesetzten Greisenalter des Sokrates gibt; er sei nämlich eben als Altersgenosse den Greisen gegenüber gestellt, damit er durch keine Rücksicht gebunden „die schärfste Lauge des feinsten Spottes“ (S. 10) gegen sie ausgießen konnte. Ganz abgesehen davon, wie wir diese „schärfste Lauge“ mit der Anerkennung einer heiteren Komik einigen sollen — wird es denn dem Jünglinge Ktesippos irgend verwiesen, dass er zu groben Beleidigungen gegen das Sophistenpaar fortschreitet? Sokrates sucht dann jedesmal nur den Gang des Gespräches vor der Ausartung in Gezänk zu bewahren. Dass übrigens die in dem Dialoge er-

gleich sich in der Ar
Trugschlüsse wieder
gleich er doch den
diesen zurückführte
rechtierte, dass Arist
übereinstimmenden
entlehnt habe. Dab
dass auf des Brüderp
Trugschlüssen und v
laufe war, oder dieje
handenen gegeben u
hat, die ihm für sein
sch, es ist nicht not
die kritische Scher
stellt, in den Un
entschiedenen Brä
kann gezogen ha
Bewegung jener
sch, den Sophi

andere Data nicht
zu führen, hat Maack (D
gleich nachgewiesen; u
einander des Sokrates
ung manche andere Gr
tante Zeitverhältnisse
leben in Athen, oder d
über gewis nicht der
des rührenden Charak
dann von den Dialogen
eiles erhalten? Und w
nach von dem Prinzip
zung der Platonischen
*) Identisch mit de
krit. Soph. el. 4. 140
14, 30, 180 4; mit Soph
last sich vergleichen, al
160-31. — Euthydem
erwähnt 20. 177 12, al
kommenden Sophisten.
*) Unverkennbar v
Combination gebracht i
Exakte, Platonische Sta

gleich sich in der Aristotelischen Schrift über die sophistischen Trugschlüsse wiederfinden, ohne dass Aristoteles dieselben, obgleich er doch den Euthydemos einmal nennt, ausdrücklich auf diesen zurückführte²⁷⁾ oder irgend etwas zu der Annahme berechtigte, dass Aristoteles die mit dem Platonischen Euthydemos übereinstimmenden Trugschlüsse eben aus der Platonischen Schrift entlehnt habe. Dadurch wird wenigstens höchst wahrscheinlich, dass auf des Brüderpaares Namen Platon vereinigt hat, was an Trugschlüssen und verfänglichen Fragen zu jener Zeit im Umlaufe war, oder diejenige Blumenlese aus den sämtlichen vorhandenen gegeben und hier und da noch besser herausgeputzt²⁸⁾ hat, die ihm für seine Zwecke am geeignetsten schien. — Endlich, es ist nicht nothwendig vorauszusetzen, dass Platon, wenn er die eristische Scheinweisheit der wahren Philosophie gegenüberstellt, in den Umfang jener, zu deren Repräsentanten er die streitsüchtigen Brüder gemacht hat, nur Sätze von solchen Männern gezogen habe, die wir jetzt, wie sich uns die Gedankenbewegung jener Zeit nunmehr in bestimmten Contrasten darstellt, den Sophisten zurechnen; es kann sehr wohl sein,

kennbaren Data nicht einmal auf die Annahme des Greisenalters des Sokrates führen, hat Munk (Die natürliche Ordnung der Plat. Schr. S. 166 f.) eingehend nachgewiesen; und wenn jene Data auf die Voraussetzung vom Greisenalter des Sokrates führten, so könnten den Platon zu dieser Darstellung manche andere Gründe bestimmt haben, z. B. die uns nicht näher bekannten Zeitverhältnisse des Euthydemos und Dionysodoros und ihres Aufenthaltes in Athen, oder die Beziehungen auf Antisthenes oder manches andere. Aber gewiss nicht der Grund, den Susemihl annimmt, nämlich dadurch „den reiferen Charakter des Dialoges anzudeuten“ S. 142. Was müssen wir dann von den Dialogen Protagoras und Gorgias, was vollends vom Parmenides urtheilen? Und wie weit ist denn eine solche Ausdeutung überhaupt noch von dem Principe entfernt, nach welchem Munk die „natürliche Ordnung“ der Platonischen Dialoge hergestellt hat?

²⁷⁾ Identisch mit den Sophismen 1, 2 des Platonischen Euthydemos ist Arist. Soph. el. 4. 165^b 32 ff. 166^a 30, mit Sophisma 13 Arist. 24. 179^a 34, 114, 39, 180^a 4; mit Sophisma 16 Ar. 4. 166^a 12, 19. 177^a 22. Mit Sophisma 9 lässt sich vergleichen, obgleich die Behandlungsweise eine andere ist, Ar. 4. 166^a 31. — Euthydemos, der Sophist, nicht der Platonische Dialog, wird erwähnt 20. 177^b 12, als Urheber eines im Platonischen Dialoge nicht vorkommenden Sophisma.

²⁸⁾ Unverkennbar von Platon selbst in eine interessantere Form und Combination gebracht ist das Sophisma 20.

dass er auch gleichzeitige Denker mit einschließt, deren ernstem Streben der Ehrenname der Philosophie nicht abgesprochen werden darf, während Platon ihre Lehren mit denen der Sophisten auf gleiche Linie stellte. Man braucht sich nur daran zu erinnern, dass nicht nur die Aristophanische Komödie zwischen Sokrates und den gleichzeitigen Sophisten oder den älteren Naturphilosophen einen Unterschied nicht anerkennt, sondern auch die Reden des Isokrates den Platon, den Antisthenes und die Sophisten als die Streitkünstler zusammenfassen, die auf nichtige Dinge eine unnütze Mühe verwenden²⁹⁾. Mag es daher Antisthenes auch noch so sehr verdienen, dass man seine Einsicht in ein wirkliches philosophisches Problem zu Ehren bringe und gegen den Vorwurf leerer Eristik schütze³⁰⁾, so würde es doch durch den Gegensatz der Lehre des Antisthenes gegen die des Platon, durch die paradoxe Form und die Erfolglosigkeit³¹⁾ des Antisthenischen Philosophirens, vielleicht noch überdies durch die spielende Anwendung, die etwa von den Antisthenischen Sätzen gemacht werden mochte, vollkommen begreiflich werden, wenn Platon ihn unter die Sophisten rechnete. Dass dies wirklich der Fall ist, lässt sich nach der Übereinstimmung der in dem zweiten sophistischen Streitgange behandelten Sätze mit²⁸⁵ der Lehre des Antisthenes unmöglich in Abrede stellen³²⁾. Dadurch gewinnt dann auch die in dem dritten Streitgange vorkommende, aus der gesamten Umgebung sich durch ihren Inhalt auffallend heraushebende Berührung der Platonischen Ideen-

²⁹⁾ Sogleich zu Anfang der Rede Helena § 1 werden Antisthenes, Platon und οἱ περὶ τὰς ἐριδὰς διατρίβοντες in einer Reihe aufgeführt; in der Rede gegen die Sophisten geht der Ausdruck § 1 οἱ περὶ τὰς ἐριδὰς διατρίβοντες, wie der Inhalt des nächstfolgenden erweist, ausdrücklich auf Platon; Panath. § 26 müssen wir τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικοὺς καλουμένους auf die Platonischen Dialoge beziehen (Spengel a. a. O. S. 752) u. a. m.

³⁰⁾ Hartenstein, Über die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in dessen „Historisch-philosophischen Abhandlungen“ S. 127–147, besonders S. 138 ff.

³¹⁾ Hartenstein a. a. O. S. 146.

³²⁾ Die Übereinstimmung der in dem zweiten Streitgange behandelten Sätze mit den Lehren des Antisthenes erweist Zeller an der Anm. 24 bezeichneten Stelle. Zu vergleichen ist damit überdies die Polemik Platons gegen Antisthenes im Theätetos 201 D ff. und im Sophistes 251 B.

lehre ihre passende Beziehung. Antisthenes hatte dieselbe, wie uns ausdrücklich berichtet wird³³⁾, bestritten. Platon entgegnet auf diese Bestreitung, indem er sie einem sehr unbedeutenden Gesellen in den Mund legt, und indem er ferner zum Inhalt des Einwandes selbst die bloße Missdeutung eines Wortes macht und dasselbe Wort in ähnlicher Weise zu höhnenden Folgerungen benützt.

C. Schaarschmidt hat in der Schrift „Die Sammlung der Platonischen Schriften etc. 1866“, durch welche er unter den als Platonisch überlieferten Dialogen vollständiger als jemand vor ihm aufzuräumen unternommen, auch den Euthydemos S. 326 — 342 schonungslos aus der Reihe der Platonischen Werke ausgeschieden. Ein Verwerfungsurtheil, das aus einer großen Zahl von Gründen abgeleitet ist, deren jeder, selbst wenn er an sich richtig wäre, nur einen geringen Bruchtheil von Geltung beanspruchen könnte, erfordert zu vollständiger Widerlegung große Weitläufigkeit; man würde kaum anders verfahren können, als dass man Schaarschmidts Erörterung wieder abdruckte und an jedem Punkte mit einem widerlegenden Commentar begleitete. Von solcher Vollständigkeit der Widerlegung muss ich absehen; da ich aber in dem Wiederabdrucke der obigen Abhandlung über den Euthydemos, trotz des inzwischen erschienenen Schaarschmidtschen Buches, diesen Dialog eben so zweifellos, wie in der ersten Auflage, als Platons Werk betrachte, so glaube ich durch Eingehen auf einige der von Schaarschmidt besonders hervorgehobenen Gründe zeigen zu sollen, dass dieselben mir nicht unbekannt waren.

Bei der Verwerfung des Dialoges Euthydemos wendet Schaarschmidt die Waffe nicht an, welche er in mehreren andern Fällen mit besonderm Glücke führt, nämlich den Inhalt und Gedanken- gang eines bisher für Platons Werk geltenden Dialogs so zu zerpfücken, dass, wenn der Dialog wirklich diese Gestalt hätte, wir allerdings an seinem Platonischen Ursprung zweifeln müssten. Er erklärt vielmehr, dass in meiner Abhandlung „Anlage und Gliederung des Dialogs sehr gut dargelegt“ sei; aber die hierin

³³⁾ Zeller a. a. O. S. 212, Anm. 1 und 3. Hartenstein a. a. O. S. 140.

liegende Anerkennung des jedenfalls wohl überlegten Planes als eines von dem Verfasser des Dialogs selbst gefassten, nicht erst durch Deutung hineingetragenen, vermag ihn nicht abzuhalten, alles in diesem Dialoge unplatonisch zu finden: die Gespräche des Sokrates mit Kleinias, die Sophistengespräche, die Composition des Ganzen, die stilistische Form.

Erstens, die Gespräche des Sokrates mit Kleinias. In dem ersten dieser Gespräche c. 7—10 ist das Resultat „immerhin ein im Sinne der Sokratik wichtiges“, aber es ist „auf unlautere Weise“ erlangt, S. 332. Zunächst widerspricht die „um der vorliegenden Stelle des Euthydem willen angenommene“, „in der ganzen classischen Gracität unerhörte“ (S. 331) Bedeutung von εὐτοχία und ihre dadurch begründete Zurückführung auf die Einsicht den bestimmtesten Erklärungen des Sokrates selbst, z. B. Xen. Mem. 3, 9, 44. Diesem Bedenken zu Liebe habe ich die obige Bemerkung S. 92, A. 4 dahin erweitert, dass ich dasjenige ausdrücklich hinzugefügt habe, dessen Ergänzung seitens des aufmerksamen Lesers ich als selbstverständlich vorausgesetzt hatte. Indessen die Umbildung des Gebrauches von εὐτοχία mag als griechisch zulässig und als speciell für Sokrates oder Platon zulässig durch jene Bemerkungen erwiesen sein oder nicht: jedenfalls hätte Schaarschmidt, wenn er dieses Moment gegen den Platonischen Ursprung des Dialogs anwenden wollte, folgende nahe liegende Erwägung nicht unterlassen sollen. Den „Nachahmer“, der den Euthydemos auf Platons Namen gefälscht hat, denkt sich Schaarschmidt als einen Mann, der mit Xenophontischen, Platonischen, Aristotelischen Schriften wohl bekannt ist. Xenophons Memorabilien haben ihm die beiden Personen dargeboten, welche Hauptträger des Gespräches sind (S. 341 f.); „aus dem Compendium des Aristoteles, wie aus einem Arsenal“ (S. 329) hat er „die meisten der im Gespräche vorkommenden Sophismen“ (S. 341) entnommen; die Platonischen Schriften kennt er so gut, dass er, „aufser Stande, die inneren Züge der Platonischen Kunst zu erreichen, welche er allerwege nachzuahmen sucht, zum Ersatz dafür die Äußerlichkeiten der Platonischen Werke wiederzugeben trachtet“ (S. 339) und „seinen Stil dem Platonischen ziemlich geschickt nachzubilden weiß“ (S. 342). Soll man nun denken, dass ein Gelehrter, der so bewandert ist

in der einschlägigen philosophischen Literatur, jene von Xenophon berichteten Äußerungen des Sokrates über εὐτυχία nicht gekannt, oder dass er, obgleich mit ihnen wohl bekannt, bei der Absicht nachahmender Fälschung in so auffallender Weise von ihnen abzuweichen gewagt hätte? Es versteht sich von selbst, dass, was von dem Nachahmer unbegreiflich ist, bei Platon selbst gar kein Bedenken hat. — Aber außer dieser Verkehrt-heit im Gebrauche von εὐτυχία „steckt in der Argumentation des Euthydemischen Sokrates noch ein anderer Fehler. Zum Glück, so heisst es p. 280 B, gehört nicht nur das Vorhandensein, sondern auch der richtige Gebrauch der Güter. Diesen lehrt die Weisheit, also kommt auf diese Alles an u. s. w. Nun war aber schon vorher die Weisheit selbst mit unter die Güter gezählt (p. 279 B, C), ja sie war als das höchste, wesentliche Gut bezeichnet worden (p. 280 B: σοφίας παρούσης, ὃ ἂν παρῇ, μηδὲν προσδεῖσθαι εὐτυχίας). Das Vorhandensein der Weisheit involvirt ferner nach der Ansicht des Verfassers auch den richtigen Gebrauch; wozu also die ganze zweite Gedankenreihe (von p. 280 B an), welche doch auf kein anderes Resultat führt, als was schon vorher gewonnen war? Der Verfasser war, als er wieder von ἀγαθὰ πολλά (p. 280 B) zu reden anfieng, in den unphilosophischen Begriff der ἀγαθὰ, wonach diese Reichtum, Gesundheit, Stärke und andere äufere Dinge sind, zurückgesunken, hat die Tugenden, besonders die Weisheit, welche er vorher den Gütern zuzählte, vergessen und holt sie nun wieder nach, um dem Sokratischen Standpunct, wonach das Wissen das höchste menschliche Gut ist, gerecht zu werden. Ja, man kann in dieser zweiten Argumentation sogar eine petitio principii erblicken, insofern von dem schon feststehenden Satze, dass das Glück mit der Weisheit identisch sei, ausgegangen wird.“ — Von einer Vergesslichkeit des Sokrates dürfte hier so wenig die Rede sein wie im Protagoras, wo er selbst sich ihrer beschuldigt, sondern nur von einer Unaufmerksamkeit des Lesers. Beide Gedankenreihen sind in voller Klarheit und Schärfe von einander unterschieden. In der ersten werden, ganz ähnlich wie im Gorgias p. 451 E ff., diejenigen Güter aufgezählt, welche die allgemeine Überzeugung als solche anerkennt; neben äufseren Gütern finden auch geistige Vorzüge ihre Stelle; auch das Glück

noch in diese Reihe aufzunehmen scheint kein Anlass zu sein, da ja die bereits erwähnte Einsicht zum glücklichen Treffen des Richtigen und Erreichen des Zweckes führen wird. Diese Güter bilden eine Reihe selbständiger Glieder; jedes derselben gilt für ein Gut an sich. Gegenüber nun diesem Ausdrucke der verbreiteten Weltansicht zeigt die zweite Gedankenreihe, dass die vermeintlichen äußeren Güter gar nicht Güter an sich sind, sondern es nur werden können durch die Einsicht ($\alpha\rho'$ οὐκ ὀφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας; 281 B); dass es also nicht eine Reihe von Gütern gibt, sondern nur ein Gut, die Einsicht oder die Weisheit ($\alpha\lambda\lambda\omicron$ τι ἢ τῶν μὲν ἄλλων οὐδὲν ὄν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, τούτων δὲ δυοῖν ὄντων ἡ μὲν σοφία ἀγαθόν, ἡ δὲ ἀμαθία κακόν; 281 E). Dieser Fortschritt in der Gedankenentwicklung ist in solchem Maße deutlich und bestimmt markirt, dass er nicht wohl einem halbwegs aufmerksamen Leser entgehen kann, es sei denn, dass die schon gefasste Überzeugung von der Mangelhaftigkeit des Dialogs seinen Blick trübt.

Nicht geringere Vorwürfe findet Schaarschmidt gegen das zweite Gespräch des Sokrates mit Kleinias c. 17—19 zu erheben. In der „königlichen Kunst“ erkennt zwar Schaarschmidt einen eigenthümlich Platonischen Gedanken an; indem aber der Euthydemische Sokrates die Erörterung wie rathlos da abbricht, wo der Inhalt dieses Wissens aufzusuchen ist, setzt sich der Platons Namen vorgebende Verfasser folgendem Tadel aus: „Und dies sollte ein Mann geschrieben haben, welcher in eben dem Werke, worauf hier angespielt wird, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass es nichts helfe, das Wissen zum höchsten Gut zu erklären, wenn man ihm nicht einen Inhalt, d. h. eine nähere Bestimmung dessen, worin dieses Wissen bestehen soll, gibt?!“ (S. 333.) Und ferner, da in dem von Sokrates wiedererzählten zweiten Gespräche dem Jüngling Kleinias eine treffende, die Frage des Meisters selbst um ein paar Schritte überholende Antwort zugeschrieben wird, so bemerkt dagegen Schaarschmidt: „Der Autor des Gespräches selbst gibt uns hier die Handhabe zu gerechtem Tadel an. Nachdem er nämlich den Krito, wie bemerkt, seine Verwunderung über die ungewöhnliche Einsicht des Kleinias hat ausdrücken lassen, lässt er den Sokrates in seiner

Erzählung unsicher werden. „Dann ist's vielleicht Ktesipp gewesen“, muss er dem Kriton entgegen, und als Kriton auch dies nicht glauben will, muss „einer der Götter“ vorrücken, da die tiefsinnigen Äußerungen über das Verhältniß der Dialektik zu den andern Wissenschaften u. s. w. nun doch einmal vorgekommen sein sollen. Hier hatte also den Verfasser das Gefühl beschlichen, dass er dem Charakter des Kleinias einen ihm fremdartigen Weisheitszug verliehen habe; er sucht sein Versehen durch einen *Deus ex machina* wieder gut zu machen.“ (S. 338.) Man staunt, wenn man dies liest, wie ein Verkennen der deutlichst bezeichneten Absichten des Dialogs sich den Schein überlegener kunstrichterlicher Weisheit gibt. Der Ausdruck der Verwunderung, welcher dem Kriton in den Mund gelegt ist, wird geradezu als ein solcher behandelt, der dem Verfasser des Dialogs von einem Kritiker gemacht werde, während doch der Verfasser selbst es ist, der ihn sich selbst machen lässt. Wenn ihn „das Gefühl beschlich, dem Charakter des Kleinias einen ihm fremdartigen Weisheitszug verliehen zu haben“, so war es ja überaus leicht diesem Gefühle nachzugeben; er brauchte nur das, was er den Kleinias sagen lässt, in leicht herzustellender Wendung dem Sokrates selbst zuzuschreiben. Nicht ein Unsicherwerden des „Euthydemischen“ Sokrates in seiner Erzählung vermag ich in den Worten zu lesen, sondern ein heiteres Spiel, das er mit der Verwunderung des Kriton treibt, ein Spiel, das noch dazu dienen kann, über Charakter und Zweck dieser Partien des Dialogs, in denen Sokrates sich mit Kleinias unterredet, die letzten Zweifel zu benehmen. Die Gespräche des Sokrates mit Kleinias haben, wie im Eingange des ersten 278 D ausdrücklich gesagt ist, die Aufgabe, das Verfahren zu zeigen, durch welches Jünglinge von dem unbedingten sittlichen Werthe des Wissens zu überzeugen und zu ernstlichem Weisheitsstreben zu ermuntern sind. Nur die Umrisse solcher bildenden und anregenden Methode des Gespräches sollen gegeben werden; das ist deutlich genug dadurch bezeichnet, dass der Platonische Sokrates nachher von einer Wiedergabe des Gespräches selbst zu einem bloßen Referiren seiner Richtung und seines Zieles übergeht; die vollständige Ausführung würde ja zu einer vollständigen Einleitung in die

Philosophie. Solch methodisches Gespräch lässt allmählich die geistigen Kräfte des Jünglings zur Selbständigkeit des Denkens erstarken; was in Wirklichkeit erst allmählich eintritt, das rückt die skizzenhafte Darstellung in die unmittelbare Nähe des Anfanges; die Verwunderung, die darüber Kriton aussprechen muss, und die scherzhaft ausweichend beantwortet wird, ist, wenn es denn einmal in ernster Lehrhaftigkeit soll ausgesprochen werden, die Bezeichnung dafür, dass in der Skizze zusammengedrängt ist, was in der Wirklichkeit viel weiter von einander entfernt liegt. — Dass das Gespräch des Sokrates mit Kleinias fast durchweg solche Fragen berührt, die in andern Platonischen Dialogen in eingehender Untersuchung behandelt sind, liegt in der Natur des verfolgten Zweckes. Für Schaarschmidt ist freilich diese Uebereinstimmung schon ein sicheres Zeichen von der Entlehnung durch einen fälschenden Nachahmer. „Man braucht eigentlich nur diesen Punct festzuhalten, um schon dadurch über die Echtheit des Gespräches im höchsten Grade bedenklich zu werden. Plato ist ein so durchaus origineller Geist, dass er gewiss nichts zweimal thut: hier müsste er nicht bloß im allgemeinen, sondern auch vielfach im besondern sich selbst nachgeahmt haben.“ (S. 327.) Ganz abgesehen davon, dass dieser zuversichtlich ausgesprochene Grundsatz einer Originalität, die nichts zweimal thun kann, unter den Platonischen Dialogen eine noch gründlichere Niederlage anrichten würde, als Schaarschmidt beabsichtigt hat: man darf sich einfach auf das Urtheil jedes aufmerksamen Lesers berufen, zu entscheiden, ob das Gespräch des Sokrates mit Kleinias die Hand des zusammentragenden Nachahmers verräth, oder vielmehr die sichere und freie Herrschaft des Denkers über seine eignen Gedanken zeigt. — Aber die Gedankenentwicklung schließt ja mit einem offenbaren Mangel, mit der unbeantwortet gelassenen Frage nach dem Inhalte jenes königlichen Wissens. „Und dies sollte ein Mann geschrieben haben, welcher in eben dem Werke, worauf hier angespielt wird, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass es nichts helfe, das Wissen zum höchsten Gut zu erklären, wenn man ihm nicht einen Inhalt, d. h. eine nähere Bestimmung dessen, worin dieses Wissen bestehen soll, gibt.“ (S. 333). Nun, dem Fälscher war es ja doch leicht, wenn er durch diesen Mangel besorgen musste die Falschheit seines vorgegebenen

Namens zu verrathen, aus der einmal benutzten Quelle noch weiter zu schöpfen. Platon aber versteht es τῇ χειρὶ σπεῖρειν, οὐχ ὅλῳ τῷ θυλάκῳ. Den Wissenstrieb zu wecken, ist die Aufgabe des Gespräches; die stark betonte Rathlosigkeit des Sokrates ist — wenn man hieran einen Leser Platons erst noch erinnern soll — nicht ein Zeichen der eignen Zweifel oder der Unsicherheit, in welcher der Platonische Sokrates sich befindet, sondern es werden dadurch dem Leser Probleme der Forschung in lebhafter Energie zum Bewusstsein gebracht. Und hier dient die Fiction von Sokrates' Rathlosigkeit zugleich als das künstlerische Mittel, in die Frage an die Sophisten zurückzulenken.

Doch genug und vielleicht schon zu viel über Schaarschmidts Einwürfe gegen den Platonischen Charakter der von Sokrates mit Kleinias geführten Gespräche; ich will versuchen, über einige der andern Punkte mich kürzer zu fassen. In Betreff der Sophistengespräche hat meine Abhandlung, natürlich ohne dass ich es zu ahnen vermochte, „die Handhabe zu der schon von Ast unternommenen, aber nicht vollständig durchgeführten Notheuse des Dialogs geboten“, denn ich habe nachgewiesen, dass „dieser andere Theil, die Sophistenreden, sich seinem Kern nach mit dem, was bei Aristoteles vorkommt, mehr oder weniger deckt“ (S. 327). Zum Belege dafür wird auf die oben S. 129 unverändert abgedruckte Anmerkung 27 verwiesen und „Näheres später“ versprochen. Dieses Nähere findet sich an folgenden zwei Stellen: „Wie billig war es dagegen für einen Nachahmer, aus dem Compendium des Aristoteles, wie aus einem Arsenal, eine Reihe von Sophismen zu entnehmen und diese mit einigen andern, im wissenschaftlichen Verkehr umlaufenden Trugschlüssen vermehrt, den Vertretern der Sophistik in den Mund zu legen, wobei Aristoteles gleich den Namen eines solchen Vertreters bot, Xenophon den andern hergeben musste“ (S. 329). „Den Träger der Titelrolle, Euthydemos, finden wir zunächst eben da, wo die meisten der im Gespräch vorkommenden Sophismen herkommen, in den Aristotelischen Elenchen (S. 341)“, und dazu wird wieder auf dieselbe eine Stelle meiner Abhandlung verwiesen. Sehen wir einmal davon ab, ob durch die Entlehnung des Materials von Sophismen, diese Entlehnung als thatsächlich vorausgesetzt, die Composition des fraglichen

Theiles des Euthydemos selbst erklärt sein würde; meine Abhandlung hat in der scheinbaren Willkür des Ausschüttens von Sophismen die leitenden Gesichtspuncte nachzuweisen versucht, welche nicht nach der Manier eines nachahmenden und compilirenden Fälschers sind. Fragen wir vielmehr bloß nach dem Verhältniß des Stoffes im Euthydemos und in den Aristotelischen Elenchen. An der von Schaarschmidt wiederholt citirten Stelle habe ich nachgewiesen, dass von den 21 im Euthydemos vorkommenden Sophismen (und Schaarschmidt hat gegen diese Zählung nichts eingewendet) fünf mit den von Aristoteles behandelten vollkommen oder nahezu zusammenfallen. Man wird Schaarschmidt nicht abhalten können, diese fünf als den „Kern“ der sämmtlichen anzusehen; dass er dann diese fünf, weit verstreut im Platonischen Euthydemos vorkommenden Sophismen „eine Reihe von Sophismen“ nennt, ist schon ein etwas kühnerer Gebrauch des Wortes Reihe; wenn er aber diese fünf von den einundzwanzig als „die meisten“ bezeichnet, so würde es sehr schätzbar und interessant sein, wenn er selbst die Nachweisung dafür gäbe; aber meine Anmerkung als Zeugnis dafür anzurufen ist ein Taschenspielerstück, in welchem man versucht ist den Einfluss der längeren Beschäftigung mit den Sophistenreden zu vermuthen.

Den unplatonischen Ursprung des Dialogs findet Schaarschmidt ferner und vornehmlich durch die gesammte Composition des Dialogs erwiesen. Ich will die Hauptpuncte der Anklage in des Verfassers eigenen Worten herausheben. „Wie schon Ast bemerkt hat, zeigt der Euthydem in der allgemeinen Scenerie deutliche Spuren, dem Platonischen Protagoras nachgebildet zu sein“ (S. 327); am Protagoras, als zweifelloser Norm, wird sodann der Euthydemos in mehrfacher Beziehung gemessen und gerichtet. „Die Sophisten werden im Euthydem zwar von Ktesipp in die Enge getrieben (283 E ff.), sie werden sogar ausgelacht, aber sie werden nicht widerlegt. Plato war dabei ein viel zu tiefer Geist, als dass er bei der Darstellung der Sophistik sich an deren äußere formale Gebrechen, die Trugschlüsse, allein sollte gehalten haben. Er geht im Protagoras, noch mehr aber im Gorgias und in der Republik auf den Kern der Sache, auf die egoistische, hedonische Weltanschauung,

welche der Sophistik als deren eigentlicher corruptirender Geist zu Grunde liegt. Einem bloß logischen Lehrzwecken dienenden Compendium, wie dem des Aristoteles, ist es angemessen, die Sophismen nach Abtheilungen zusammenzustellen, nicht aber dem Platonischen Dialoge, welcher, immer aus dem Ganzen herausgearbeitet, die Totalität der Weltanschauung vertritt. Setzen wir aber den unmöglichen Fall, dass Plato sich vorgenommen hätte, die logisch-formelle Seite der Sophisten einmal isolirt zu geißeln — würde er das nicht besser zu thun verstanden haben, als im Euthydem geschieht? Würde alsdann sein Sokrates nicht die logischen Fehler der Gegner rectificirt und, wozu in der That p. 277 E ein schwacher Anfang gemacht wird, die Quelle dieser ihrer Irrthümer aufgedeckt haben? (S. 335.) Den ersten Regeln der Dramatik widerspricht die Zeichnung der Figur des Sokrates selbst, in welcher drei Momente oder drei Hauptzüge hervortreten, welche schlechterdings nicht zusammenpassen: „der Zug einer durchgängigen, sehr weit getriebenen Ironie, zweitens einer philosophisch-dialektischen Lehrhaftigkeit, endlich einer den Sophisten gegenüber geübten reflectirenden Kritik“ (S. 336). „Und mag nun auch diese Ironie des Sokrates durchsichtig genug aufgetragen sein — nirgends wird uns angedeutet, dass die Jünglinge sie als solche verstanden haben, oder dass die Sophisten dadurch gezähmt und beschämt werden, wie es doch die poetische Gerechtigkeit erfordert. Wie anders macht es der Platonische Sokrates im Protagoras und Gorgias“ etc. (S. 328). „Ungeschickt“ ist die Einreihung des Dialogs in die Erzählung an „einen alten Mitphilosophirenden“, Kriton (S. 328); undramatisch in der Episode am Schlusse die unzweideutige Anspielung auf Isokrates. „Plato lässt wohl seinen Sokrates die wissenschaftlichen Ansichten Späterer kritisiren, wie z. B. die Antisthenische Erkenntnislehre im Theätet, aber niemals deutet er auf die nachmaligen Philosophen selbst hin; erst in den unechten Dialogen, wie hier, dann später im Sophista, Kratylos, Philebus kommt der Fehler vor, dass solche spätere Philosophen, wenn auch nicht mit Nennung des Namens, so doch mit deutlicher Bezeichnung von Sokrates herbeigezogen werden, als ob sie seine Zeitgenossen gewesen wären, da sie doch nur Zeitgenossen oder Vorgänger der Dialogschreiber waren“ (S. 334).

Gegen diese Anklagen — und ich habe wissentlich keinen Hauptpunct ausgelassen — würde es zur Widerlegung hinreichen, sie einfach dem Urtheile der Leser zu überlassen. Indessen Schaarschmidt verwirft dieses im Euthydemos eingeschlagene Verfahren so entschieden, dass ich ihm darin nachgeben und einige Gesichtspuncte der Entgegnung andeuten will.

Die äufsere Scenerie des Euthydemos bietet zu der des Protagoras nur wenige Vergleichungspuncte, zum Theil von untergeordneter Bedeutung; zu der Annahme, der Euthydemos sei dem Protagoras nachgebildet, geben sie keinen Anlass, eben so wenig eine Berechtigung den Euthydemos am Protagoras als einem Kanon für Platonischen Charakter zu messen. Platon bekämpft die bedeutenden und hervorragenden Erscheinungen der Sophistik und Rhetorik, einen Protagoras und Gorgias, mit den ihrer Bedeutung entsprechenden Waffen ernster Widerlegung und Nachweisung der Widersprüche, in welche ihre Ansichten sich verwickeln. Aber dass der Name der Sophisten noch eine ganz andere Classe geistig unbedeutender und doch durch logisch-grammatische Kunststücke vorübergehenden Beifall erhaschender Männer umfasste, das beweist der Dialog Euthydemos selbst, mag ihn nun Platon oder ein Nachahmer auf seinen Namen geschrieben haben. Dass es unter Platons Würde, für ihn unmöglich sei, an Männern, die eine andere Seite als die „logisch-formelle“ selbst nicht darbieten, eben diese „isolirt zu geißeln“, ist eine Behauptung, welche in der beabsichtigten Beweisführung eine *petitio principii* in sich schließt. Welchem Kritiker fällt es ein, bedeutende und nichtige Gegner mit denselben Waffen zu bekämpfen? Und Platon sollen wir zumuthen, dass er, indem er die Kunstform des Dialogs anwendet, um die Gegner sittlich-ernster Wissenschaft zu bekämpfen, hoch und niedrig unter diesen Gegnern gleichstelle, und nicht gegen das Unbedeutende die Waffe anwende, die ihm zu aller Zeit gebührt hat, die Waffe der Lächerlichkeit? Man hat die Platonischen Dialoge häufig mit Dramen verglichen, und für einen Theil der Dialoge hat diese Vergleichung innerhalb gewisser Grenzen eine Berechtigung. Die grölsten Tragiker der Athener waren zugleich Meister im Satyrdrama; Platon fordert sogar, gegen die literarische Sitte seines Volkes, dass der Meister in der Tragödie

es zugleich in der Komödie sei. Freuen wir uns, dass Platon auf seinem dramatischen Gebiete seine eigene Forderung erfüllt und seinen Meisterwerken im ernstesten Drama eine Komödie von drastischer Wirkung zur Seite gesetzt hat. — Den mit ästhetischen Kunstausdrücken gewaffneten Vorwurf, als habe die Figur des Sokrates keine innere Konsequenz, würde Platon schwerlich anders als mit einem Lächeln erwidert haben, im Bewusstsein der idealen Lebenswahrheit seiner Zeichnung; uns, die wir nur dem Gerüchte aus der Vergangenheit lauschen, ist die Möglichkeit geblieben, den Sokrates des Euthydemos Zug für Zug mit dem von Alcibiades im Symposion entworfenen Bilde zu vergleichen und daran zu bewähren. — Dass das Gericht des Verlachens nicht bloß von den Lesern des Dialogs, sondern schon von den fingierten Zuhörern der Wortverdrehen über diese geübt ist, dass sie also die Ironie des Sokrates vollkommen verstanden, ist durch den Dialog so deutlich bezeichnet, dass Schaarschmidts Zweifel daran mir unverständlich ist. — Der Vorwurf der „Ungeschicklichkeit“ gegen das umgebende Gespräch mit Kriton ist ausschließlich daraus zu begründen, dass Kriton als ein „alter Mitphilosophirender“ bezeichnet ist; dass und warum ich dieser Charakteristik nicht beistimmen kann, ist schon oben S. 124 dargelegt. — Um endlich die Anspielung auf Isokrates zu einem Einwande gegen den Platonischen Ursprung des Dialogs zuzuspitzen, muss mit einem beliebten Cirkelbeweise die Unechtheit mehrerer anderer Dialoge schon als bewiesen betrachtet werden; und doch bleibt der unbestreitbare Theätetos übrig, dessen Beziehung auf Antisthenes von der des Euthydemos auf Isokrates und denselben Unterschied zeigt, wie er zwischen dem gesammten Charakter dieser beiden Dialoge besteht. Männer von der Überzeugung, man solle *μετρίως μὲν φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν* (305 D) — und diese bildet den Kern der Charakteristik — gab es eben so gut schon zu Sokrates' Zeit; also kann auf einen solchen doch gewiss Platon den Sokrates viel unbedenklicher Bezug nehmen lassen, als auf die Antisthenische Erkenntnistheorie, die zu Sokrates Zeit wohl noch nicht existirt haben wird. Platon konnte sehr wohl Anlass haben, durch Hinzufügung einiger persönlicher Züge zu bewirken, dass seine Zeitgenossen an Isokrates denken mussten; sie werden hiegegen

eben so wenig ein ästhetisches Bedenken gehabt haben, wie gegen die unzweifelhaften Anspielungen in Tragödien aus dem heroischen Sagenkreise auf Personen und Ereignisse der Gegenwart, gar nicht zu reden von dem bekannten, scherzhaft übermüthigen Anachronismus in der Rede des Aristophanes im Symposion³⁴⁾.

Endlich noch eine Bemerkung über die stilistische Form des Euthydemos, dieses Wort in weiterem Sinne gefasst; denn gegen den Stil in eigentlichster Bedeutung hat Schaarschmidt nichts erhebliches einzuwenden. „Übrigens zeigt der Dialog auch im Sprachgebrauch manche Abweichungen von der Platonischen Rede, wovon schon Ast einiges angemerkt hat; doch bewahrt der Verfasser im Ganzen sich eine ziemliche Reinheit der Sprache, der namentlich keine Aristotelischen Wendungen und Ausdrücke anzumerken sind, und er weiß seinen Stil dem Platonischen ziemlich geschickt nachzubilden“ (S. 342). Hätte Schaarschmidt schon die verdienstliche Textausgabe des Euthydemos von Schanz benutzen können, so würde diese Anerkennung wohl noch viel beschränkter gelaute haben; denn Schanz zählt nicht weniger als 71 Worte und Formen auf, „*quae secundum Astium apud Platonem in Dialogo Euthydemo solo extare videntur*“, ohne sich übrigens — und mit Recht — dadurch an dem Platonischen Ursprung des Dialogs irre machen zu lassen. — Aber die sprachliche Form im weiteren Sinne setzt sich mannigfachem Tadel Schaarschmidts aus. Dieselbe Vergleichung sei kurz nach einander wiederholt 276 D und 277 D; abgesehen von dem Gewichte eines solchen Vorwurfes ist die Thatsache selbst nicht richtig, dass es sich um dieselbe Vergleichung handle. — „Auch im Herbeiziehen von Dichterstellen und sprüchwörtlichen Redensarten gefällt sich der Verfasser, deren einige dunkel und nicht recht passend sind, wie z. B. 285 B ὥσπερ ἐν Καρὶ ἐν ἐμοὶ ἔστω ὁ κίνδυνος, oder an Dichterstellen 304 B τὸ γὰρ σπάνιον, ὃ Εὐθύδημος, τίμιον. τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὡς ἔφη Πίνδαρος, wobei jede Pointe fehlt“ (S. 340). „Dunkel“ ist die Bedeutung des angewendeten Sprüchwortes nicht einmal für uns, noch weniger wohl für die gleichzeitigen Leser. Dass „jede Pointe fehlt“,

³⁴⁾ Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. 3. Aufl. S. 416 f.

ist jedenfalls eine unbegründbare Behauptung; der Verfasser kann höchstens aussprechen, dass wir die Pointe des Scherzes nicht erkennen; was würde wohl aus der Aristophanischen Komödie werden, wenn wir unser Unvermögen, die Pointe eines Scherzes vollkommen zu verstehen, zu einem Symptome der Unechtheit machen wollten? Sollte denn aber wirklich so ohne Pointe die Äußerung sein, in der Sokrates vor dem Herabdrücken des Preises dieser Weisheit warnt und sie mit dem Wasser vergleicht? Die gegenübergestellte Werthschätzung des Wassers würde an ironischer Färbung noch gewinnen, wenn wir annehmen, was leicht möglich ist, dass der feierliche Pindarische Spruch ἄριστον μὲν ὕδωρ gern von heiterer Gesellschaft da angewendet wurde, wo man durch die That dieser Werthschätzung widersprach. — „Der übermäßige Gebrauch von Gleichnissen, Metaphern, Wortspielen“ (S. 339), die „Übertreibungen“ (S. 340) im Ausdrücke machen den Platonischen Ursprung zweifelhaft. Ich denke vielmehr, insoweit diese Bemerkung wahr ist, beweist sie nur, dass der Verfasser, wer er auch sein mag, die sprachliche Darstellung mit dem vorher bezeichneten Charakter des Dialogs in besten Einklang gebracht hat, und dass solche Herrschaft über die Sprachmittel gewiss Platons nicht unwürdig ist. — „Mit Recht macht schon Ast darauf aufmerksam, dass der Verfasser seine Gelehrsamkeit zur Schau tragen wollte, indem er Andeutungen von sonst unbekannten Dingen und Personen (die akarnanischen Brüder 271 E, der Musiker Konnos 272 C, 295 D) mache.“ Um diese Bemerkung richtig auszudrücken, ist statt „unbekannten“ zu setzen „uns unbekannten“, und damit tritt zugleich ihre Nichtigkeit deutlich zu Tage.

Ich habe im obigen, wie ich bereits im Eingange bemerkt, Schaarschmidts Gründe für seine „Notheuse“ des Dialogs nicht sämmtlich zur Erörterung gebracht, sondern, um gröfsere Weitläufigkeit zu vermeiden, mich auf die hauptsächlichsten beschränkt; schon aus ihrer Discussion wird ersichtlich sein, welche Haltbarkeit die Gründe haben, die mit der Sicherheit überlegener Kritik über alte Vorurtheile vorgebracht werden, und wird es gerechtfertigt erscheinen, dass ich trotz Schaarschmidts Verwerfungsurtheil den Euthydemos für ein Werk Platons halte.