

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Übersicht des Inhaltes

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.de/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 gleichmäig 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 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 begehrte 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 verständen, 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 Gespräch 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 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: Ἀρετὴν, ἔφη, ὁ Σωκράτες, οἰόμεθα οὖτος τὸν εἰλατ παραδοῦνται καλλιστὸν 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⁾: πότεροι εἰστι τῶν ἀνθρώπων οἱ μανθάνοντες, οἱ σοφοὶ η̄ οἱ ἀμαθεῖς (1), antwortet Kleinias zunächst: οἱ σοφοὶ, 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 gefolgerete 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 geschärftere Form gebracht: πότερον οἱ μανθάνοντες μανθάνουσιν ἢ ἐπίστανται η̄ ἢ μὴ ἐπίστανται (2); diesmal gibt Kleinias dem Euthydemos³⁾ die entgegengesetzte Antwort als vorher, nämlich η̄ 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 Sophistenpaars und für das Verhältnis 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 $\ddot{\alpha} \mu\eta \dot{\epsilon} \pi\sigma\tau\alpha\tau\tau\alpha\iota$ (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 $\mu\alpha\nu\theta\alpha\nu\iota\nu$ 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 Kenntnis 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 ($\epsilon\nu \pi\rho\alpha\tau\tau\alpha\iota, \epsilon\nu\delta\alpha\iota\mu\nu\iota\alpha$), 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, $\epsilon\nu\tau\alpha\chi\iota\alpha$ ⁴), hat man nicht nöthig in

⁴⁾ Durch die Anwendung des zwiefachen Ausdrückes in der Übersetzung von $\epsilon\nu\tau\alpha\chi\iota\alpha$ habe ich der Umbildung der üblichen Bedeutung dieses Wortes, die Platon hier vornimmt, zu entsprechen gesucht. In dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bezeichnet $\epsilon\nu\tau\alpha\chi\iota\alpha$ das günstige Zusammentreffen von Umständen, die von dem handelnden Subjecte nicht abhängig sind (Men. 99 A: $\tau\alpha \gamma\alpha \ddot{\alpha}\pi\ddot{\alpha} \tau\alpha\chi\iota\alpha \gamma\alpha\eta\nu\mu\alpha\nu\alpha \ddot{\alpha}\nu\alpha \alpha\mu\theta\alpha\pi\alpha\iota\eta \dot{\iota}\gamma\eta\mu\alpha\nu\iota\alpha \gamma\eta\mu\alpha\nu\iota\alpha$; Arist. Rhet. 1, 5. 1361^b 39 ff.: $\epsilon\nu\tau\alpha\chi\iota\alpha \delta' \dot{\epsilon}\sigma\alpha\iota\alpha, \dot{\alpha}\nu \dot{\eta} \tau\alpha\chi\iota\alpha \dot{\alpha}\gamma\alpha\theta\alpha\dot{\alpha} \alpha\iota\alpha\iota\alpha \dots \dot{\epsilon}\sigma\alpha\iota\alpha \dot{\eta} \alpha\iota\alpha \tau\alpha\pi\alpha\dot{\alpha} \dot{\alpha}\gamma\alpha\theta\alpha\dot{\alpha} \alpha\iota\alpha\iota\alpha \tau\alpha\chi\iota\alpha$); 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 es 252 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 gröfseren 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: *ἢ καὶ πᾶσαι ἂν αἱ ἐπιστῆμαι, ὥσπερ ἔψη Σωκράτες, εὐτυχίαι τὰς*. 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, *ἢ σοφία δῆποι, ἢν δὲ ἔψω, εὐτυχία ἐστὶ τοῦτο δὲ καὶ παῖς γνοίη. καὶ δε εὐθύμωσεν οὕτως ἐτὶ νέος τε καὶ εὐήθης ἐστί.* Und ferner sucht er seine Deutung des Wortes im weiteren Verlaufe dem Sprachgefühle dadurch näher zu bringen, dass er zu *εὐτυχεῖν* als synonyme Erklärung *τυγχάνειν* und als Gegensatz *ἀμαρτάνειν* hinzufügt, 280 A: *ἢ σοφία δῆρι πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους· οὐ γὰρ δῆποι ἀμαρτάνοι γάρ αὖ ποτέ τις σοφίᾳ, ἀλλ' ἀνάγκῃ δρθῶς 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 δὲ τι σοι δρῶμεν, θαρρῶν, οὐδὲ ἀτυχήσεις.* Xen. Cyrop. 1, 3, 14: *καὶ ἀλλα δέσσα ἀνθρώπη λέγων πρὸς ἐμὲ οὐκ ἀτυχήσεις.* 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 abhänge (c. 7—10).

II. (*Euthydemos, Dionysodorus, Sokrates, Ktesippos.*) Wenn ihr wünscht, beginnt Dionysodorus, dass Kleinias weise werde, was er jetzt nicht ist, so wünscht ihr seinen Untergang, denn ὅς μὲν οὐκ ἔστι, βούλεσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὅς δὲ ἔστι νῦν, μηχέτι εἶναι (3). Aufgeregt hierdurch wirft Ktesippos dem Dionysodorus Lüge vor; doch Euthydemos entgegnet mit der Erklärung, dass Lüge, Unwahrheit, Irrthum unmöglich ist: οὐχ οἶον 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, Dionysodorus sagt zwar τὰ ὄντα, οὐ μέντοι ὡς ἔχει. Der Bemühung des Dionysodorus nachzuweisen, dass es unmöglich sei λέγειν τὰ ὄντα ὡς ἔχει (6), setzt Ktesippos, die von Dionysodorus angewendeten Künste sogleich selbst anwendend, 253 entgegen, dass es sich allerdings gehöre τοὺς κακοὺς κακῶς, τοὺς φυγροὺς φυγρῶς λέγειν. Den hiemit beginnenden Ton des heftigen Zankes sucht Sokrates durch scherzende Worte zu beseitigen, die mit der Bitte an Dionysodorus schließen, Dionysodorus möge es nicht sogleich für eine Schmähung halten, wenn Ktesippos einem Satze von ihm widerspreche. Aber, entgegnet Dionysodorus, es ist überhaupt nicht möglich zu widersprechen (7). Denn es gibt nur folgende Möglichkeiten: ἀμφότεροι λέγουσι τὸν τοῦ πράγματος λόγον, οὐδέτερος λέγει τὸν τοῦ πράγματος λόγον, ὁ μὲν ἔτερος λέγει τὸν τοῦ πράγματος λόγον ὁ δὲ ἔτερος ἄλλον 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 ἀγνῶνα;* (8). Diesen Ausdruck des Sokrates unternimmt zwar Dionysodoros durch die Frage: *πότερον ψυχὴν ἔχοντα νοεῖ τὰ νοοῦντα ἢ καὶ τὰ ἀγνῶνα;* 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 Heftigkeit eines Gezänkes ausgehen zu lassen, darum tritt nochmals Sokrates beruhigend ein. Alles bisherige sei nur Scherz der trefflichen Männer gewesen, die proteusartig alle möglichen Ge-
254 stalten 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 Puncte 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 Ausdrucke 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 sie 255 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: — ὁ φέλιμον αὐτὴν δεῖ εἶναι (τὴν βασιλικὴν τέχνην). — Οὐκοῦν ἀγαθὸν γέ τι δεῖ ἡμῖν αὐτὴν παραδιδόναι; — Ἀγαθὸν δέ γέ που ὀμολογήσαμεν — οὐδὲν εἶναι ἄλλο η̄ ἐπιστήμην τινά. — Οὐκοῦν — — ἔδει σοφὸς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι. — Ἄλλὰ τίνα δὴ ἐπιστήμην, η̄ τί χρησμεύσῃ; τῶν μὲν γάρ ἔργων οὐδενὸς δεῖ αὐτὴν δημιουργὸν εἶναι τῶν μῆτε κακῶν μῆτε ἀγαθῶν, ἐπιστήμην δὲ παραδιδόναι μηδεμίαν ἄλλην η̄ αὐτὴν ἔσυται.

III. (*Euthydemos, Dionysodorus, 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 weifs, alles weifs (9); denn wer irgend etwas weifs, 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, weifs 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 weifs, der hat dieses Wissen durch irgend etwas (irgend ein Organ des Wissens), und zwar weifs er immer alles durch dasselbe Organ, also weifs er immer alles (10). So gezwungen immer alles zu wissen, fragt Sokrates den Dionysodorus: „Weifs ich auch derlei Dinge, wie z. B., dass die guten Männer ungerecht sind?“ Dem Dionysodorus 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 Anknüpfungspuncke, 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 Charidemos;

Charidemos ist Vater; Sophroniskos ist also verschieden von einem Vater, also nicht Vater (11), ὁ ἔτερος πατρός τυνος 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 getöteten Feinden) trinken lässt. — Sehen wir τὰ δυνατὰ ὄραν τὰ ἀδύνατα (15)? Der Antwort: τὰ δυνατά, wird entgegengehalten, dass wir ja doch das Kleid sehen, und dies ist ἀδύνατον ὄραν. Ist es möglich σιγῶντα λέγειν (16), λέγοντα σιγῶν (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 Dionysodorus durch Gebrauch desselben Wortes ἔτερον 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⁾. — Άρα ²⁵⁷ 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: ήδη δὲ τοὺς ἀνδροὺς τὴν σοφίαν ἐπεγείρουν μιμεῖσθαι, ἄτε 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.

Der Sturm des Gelächters, erzählt Sokrates, habe hier dem Gespräch ein Ende gemacht, und er selbst habe, von der wunderbaren Weisheit der Männer bewältigt, sich zu ihrem Lob 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 (*ολόμενος πάντω εἶναι σοφός* 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 geäufsert, 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 Erwiederung nach,

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 wohl begründete 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 Dialog deutlicher bezeichnet als im Euthydemos. Der Hauptstamm des Gespräches ist eingeschlossen von einem Gespräch 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