



DER BEGRIFF DER ΔΟΞΑ IN PLATONS THEAETETOS

I. TEIL

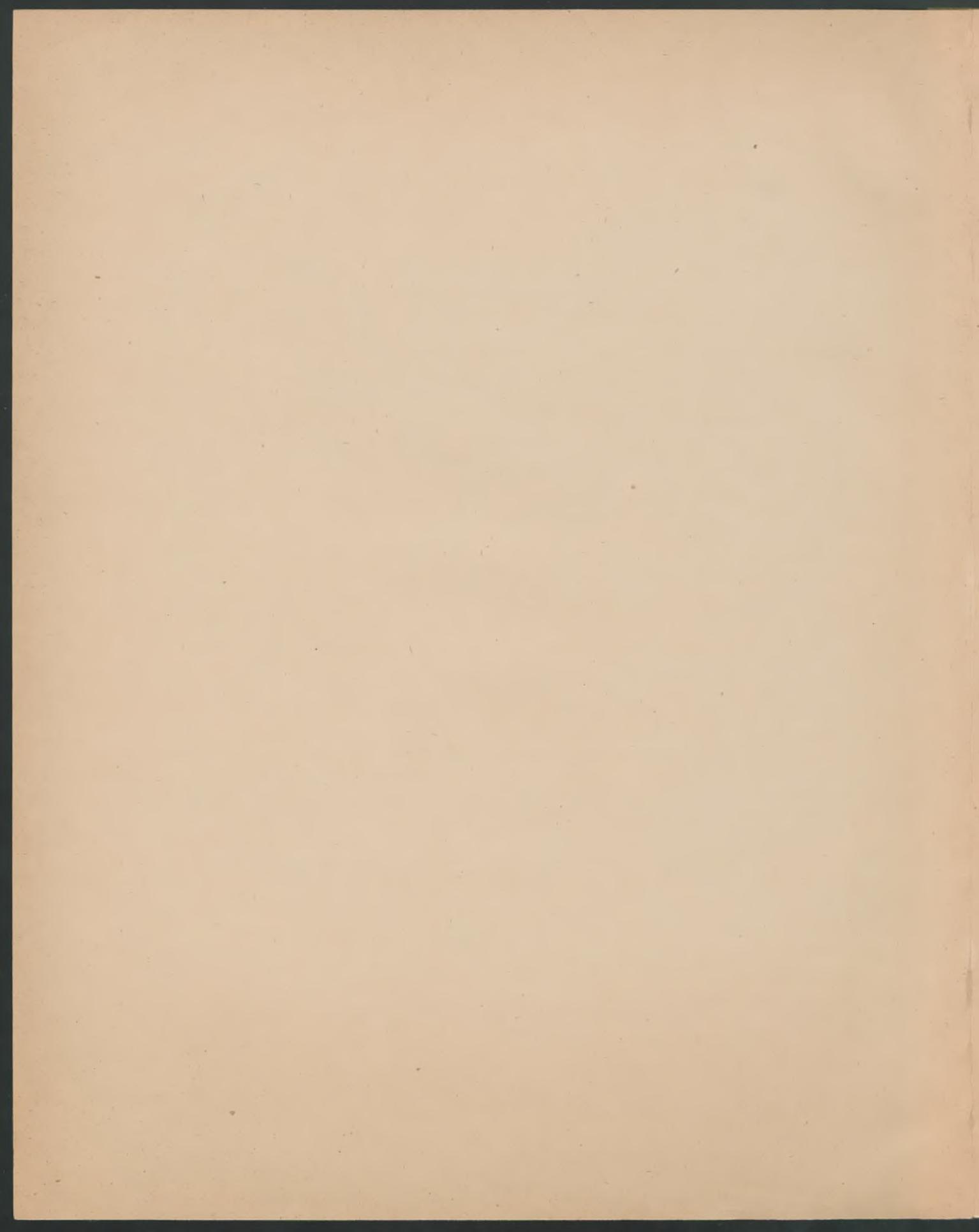
VON

DR. KARL SCHIRLITZ,
GYMNASIAL-DIREKTOR.

BEIGABE ZUM PROGRAMM DES KÖNIGL. GYMNASIUMS
ZU STARGARD I. P.

1905. PROGRAMM N. 172. ABHANDLUNG.

STARGARD i. P. 1905.



Der Begriff der ΔΌΞΑ in Platons Theaetetos.

I. Teil.

Der Einwand, den W. Berkusky¹⁾ gegen eine Stelle des Beweises erhoben hat, mit dem Platon im ersten Teile des Dialogs Theaetetos die Lehre des Protagoras zu widerlegen sucht, ist von H. Schmidt²⁾ gebilligt worden und würde, wenn er begründet wäre, den Wert der Platonischen Beweisführung erheblich beeinträchtigen. Aus diesem Grunde dürfte es gerechtfertigt sein, das Bedenken, das jene beiden Forscher ausgesprochen haben, nochmals zu prüfen und mit dieser Prüfung einen Überblick über die Bedeutungen zu verbinden, die wir für das Wort δόξα und die Wörter gleichen Stammes im Verlaufe des Gesprächs festzuhalten haben.³⁾

Der Gedankengang⁴⁾ des ersten Abschnittes ist in Kürze folgender: Nachdem durch die Definition *οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ ἀσθησις* (151E) das Thema der weiteren Untersuchung gewonnen ist, weist Sokrates darauf hin, dass die Behauptung des Theaetetos mit dem Satze des Protagoras *πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν* zusammenfalle (151E—152A), zeigt sodann, wie die Lehre des Protagoras auf den Philosophemen früherer Denker ruhe, und begründet sie (154B—160D) durch eine zweifache Erläuterung, um sich demnächst ihrer Widerlegung zuzuwenden.

Im ersten Teile der Begründung wird geltend gemacht, dass sich drei bei der Annahme absoluter Qualitäten der Subjekte und Objekte gültige Grundsätze (*ὁμολογήματα*) mit unleugbaren Tatsachen der Erfahrung nicht vereinbaren lassen. Diese Grundsätze lauten in der Formulierung des Sokrates: 1. Nichts kann, solange es sich selbst gleich ist, grösser oder kleiner werden (155A *μηδέποτε . . ἴσον εἶη αὐτὸ ἑαυτῷ*); 2. Dasjenige, dem nichts zugelegt oder abgenommen wird, kann weder wachsen noch kleiner werden, muss sich also immer gleich sein (155A *ᾧ . . ἴσον εἶναι*); 3. Nichts kann später etwas sein, was es früher nicht war, ohne

¹⁾ W. Berkusky, Platons Theaitetos und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge. Jena 1873.

²⁾ H. Schmidt, Kritischer Kommentar zu Plat. Theaetet. (IX. Supplementband der Jahrb. für klass. Philologie, Leipzig 1877).

³⁾ Die nachstehende Betrachtung ist auf den I. Teil des Gesprächs beschränkt.

⁴⁾ Der Inhaltsangabe ist die von Schmidt S. 411—422 gegebene Disposition zugrunde gelegt.

es geworden zu sein (155 B ὁ μὴ . . ἕσπερον ἔστι . . ἀδύνατον). Da der zweite Grundsatz nur eine formelle Umkehrung des ersten, der dritte aber von beiden nur durch die allgemeinere Fassung des in ihnen ausgedrückten Kausalgesetzes verschieden ist, ‚das für jede Veränderung in den Erscheinungen eine Ursache fordert‘ (s. Schmidt S. 453), so lassen sich die drei von Sokrates angeführten Sätze in den einen zusammenfassen, dass, solange etwas sich selbst gleich bleibt, d. h. solange es ist, es weder mehr oder weniger, noch grösser oder kleiner werden kann. Die Erfahrung lehrt aber fortwährend, dass das Gegenteil hiervon geschieht, wofür Sokrates zwei Beispiele anführt (154 C, 155 B—C). Da diese von der Erfahrung bestätigten Tatsachen unbestreitbar sind, folgt, dass jener Grundsatz falsch, mithin auch die Annahme einer in dem wahrnehmenden Subjekt oder dem wahrgenommenen Objekt vorhandenen absoluten Qualität hinfällig geworden ist. Wenn dagegen, wie Protagoras lehrt, nichts sich selbst gleich bleibt, mithin nichts eigentlich ist, so ist der Widerspruch überwunden, der zwischen jenem Grundsatz und den Tatsachen der Erfahrung besteht.

An diesen apagogischen Beweis schliesst sich im zweiten Abschnitte der Begründung eine direkte Betrachtung der Lehre des Protagoras an, die drei Teile enthält. Der erste geht auf die Grundlagen dieser Lehre ein, bezeichnet als die beiden dem Wesen nach einzigen Qualitäten der Dinge das Wahrnehmbare (*αἰσθητά*) und die Wahrnehmungen (*αἰσθήσεις*) und unterscheidet äussere und innere Wahrnehmungen, ohne das den letzteren entsprechende *αἰσθητόν* anzugeben, wie denn auch die folgende Untersuchung bei der ersten Art der subjektiven und objektiven Qualitäten stehen bleibt. Der zweite Teil entwickelt, was Protagoras über die Entstehung der Wahrnehmung lehrt. Veranschaulicht wird dieser Akt am Prozess des Sehens, wobei sich ergibt, dass sich erst durch die Berührung der von beiden Seiten ausgehenden Bewegungen die Sehfähigkeit des Auges und die Farbenfähigkeit des Objekts in ein sehendes Auge mit bestimmter Empfindung und ein gesehenes Objekt von bestimmter Farbe verwandelt. Ein Gleiches gilt von allen Wahrnehmungen. Die Qualitäten der Dinge sind demgemäss nicht als Seiendes, sondern als Werdenendes zu bezeichnen, ja selbst das Tätige und Leidende sind nicht für sich, vielmehr kann das Tätige, wenn es mit einem anderen zusammentrifft, also in einer anderen als seiner bisherigen Verbindung zum Leidenden werden.¹⁾ Damit ist ausgesprochen, dass überhaupt nichts etwas für sich ist, vielmehr ein jedes nur immer etwas für ein anderes wird; stimmt der Sprachgebrauch hiermit nicht überein, so ist das ein Mangel, der der Berichtigung bedarf. — Im dritten Teile weist Sokrates gewisse Einwendungen ab, die sich scheinbar gegen Protagoras erheben liessen, in der Tat aber seine Lehre nicht trafen. Wollte man nämlich sagen, dass nach Protagoras' Lehre auch die Wahrnehmungen der Träumenden, Fieberkranken und Wahnsinnigen Anspruch auf Realität haben müssten, so werde jener entgegen: wie, wenn zwei Menschen denselben Gegenstand in verschiedener Weise wahrnähmen, für jeden von beiden seine Wahrnehmung wahr sei, so gelte dasselbe von den Wahrnehmungen ein und desselben, der sich in (zwei) verschiedenen Zuständen befinde: sie seien für ihn beide wahr, weil er durch die Veränderung seines Zustandes selbst ein anderer geworden sei.

Die Widerlegung der Lehre des Protagoras vom Standpunkte des Sokrates aus, die hier beginnt, umfasst drei Teile, deren erster (161 B—179 B) sich auf den Satz des Protagoras bezieht. Sokrates hebt zuerst hervor, dass, wenn die Wahrnehmung die einzige Quelle der Wahrheit sei, jeder Unterschied zwischen Mensch und Tier, aber auch zwischen den Menschen

¹⁾ Beispiele bei Schmidt S. 463. Anm. 59.

untereinander, ja selbst zwischen den Menschen und Göttern aufgehoben werde, mahnt dann aber den jugendlichen Theaetetos, der sogleich beistimmt, zur Vorsicht und zeigt an zwei Beispielen, dass man bei der Annahme des Satzes des Protagoras zugeben müsse, es sei möglich, dasselbe zu wissen und nicht zu wissen (wie die gesehenen und gehörten Worte und Buchstaben einer fremden Sprache, welche man nicht verstehe), oder umgekehrt nicht zu wissen und zu wissen, denn woran man sich erinnere, ohne es wahrzunehmen, das wisse man nicht, weil man es nicht wahrnehme, und wisse es doch, weil man sich daran erinnere. Da Theaetetos den Protagoras wiederum für widerlegt erachtet, sieht sich Sokrates veranlasst, die Sache seines Gegners zu führen. In der Rechtfertigung, die er dem Protagoras in den Mund legt, weist dieser zunächst das zweite Argument mit der Bemerkung zurück, dass der Vorgang in der Seele dessen, der sich erinnere, von anderer Art, als das *πάθος* desjenigen sei, der etwas wahrnehme (166B *αὐτίκα . . . πάσχοιμι*), mithin überhaupt nicht von einem, sondern nur von mehreren sowohl Subjekten als Objekten jener Tätigkeiten gesprochen werden dürfe. Aber auch das frühere Bedenken sei nichtig, denn wenn für jeden seine Wahrnehmung (und also auch Vorstellung) wahr sei, so folge daraus nicht, dass keiner weiser als der andere sei; weise sei der, dem das Gute und Zweckdienliche wahr erscheine, und seine Aufgabe sei es, nicht die falschen Vorstellungen eines andern in wahre zu verwandeln, da ja niemand Falsches vorstelle, sondern zu bewirken, dass auch diesem das Gute wahr erscheine; auf leiblichem Gebiete leiste dies der Arzt, auf geistigem der Sophist (161B—168C).

Um dem Vorwurfe zu entgehen, dass er seine Resultate durch die Zugeständnisse jüngerer Leute, d. h. des Theaetetos, gewinne, fordert Sokrates jetzt den Theodoros zur Teilnahme an der Untersuchung auf. Protagoras, sagt er, gibt zu, dass einer weiser als der andere sei. Damit hat er nur die allgemeine Meinung der Menschen ausgesprochen, denn alle glauben, dass der eine auf diesem, der andere auf jenem Gebiete weiser (klüger) als der andere sei. Da nun aber nach dem Satze des Protagoras jeder nur Wahres vorstellt, so gilt dies auch von der Meinung der Menschen, dass nicht jeder Wahres vorstelle, mithin ist der Satz des Protagoras durch seine eigene Wahrheit falsch geworden. Dasselbe ergibt sich vom Standpunkte des Protagoras aus, mag er selbst von der Wahrheit seines Satzes überzeugt sein oder nicht. Im zweiten Falle wäre der Satz für niemanden wahr, im ersten aber würde Protagoras auf Grund seines Satzes genötigt sein, die Ansicht derer als wahr anzuerkennen, die die Vorstellungen der Menschen teils für wahr, teils für falsch erachten und demnach seine Theorie verwerfen.¹⁾

¹⁾ H. Schmidt äussert S. 494 gegen diese Widerlegung ein Bedenken. Wenn die Gegner, sagt er, die in dem Satze des Protagoras ausgesprochene Meinung für falsch erklärten, so folge nach der Deutung, die Protagoras demselben gebe, daraus nicht, dass er zugeben müsse, sie sei falsch, sondern nur, sie sei für sie falsch, für ihn aber wahr, und ob sie wirklich falsch sei, könne nur wieder durch Abstimmung entschieden werden, wie denn überhaupt das Schillern in der Annahme einer subjektiven und objektiven Wahrheit die Achillesferse in der ganzen Platonischen Polemik gegen den Satz des Protagoras zu sein scheine. Es fragt sich, ob dieser Einspruch begründet ist. Protagoras behauptet, was jedem wahr zu sein scheine, das sei auch für ihn wahr, und nimmt für diesen Satz allgemeine Gültigkeit, d. h. Wahrheit, in Anspruch. Ist aber der Satz des Protagoras in jedem Falle gültig, also wahr, so gilt er auch für die, die ihn bestreiten, d. h. für die, welche sagen, dass nicht, was jedem wahr erscheine, für ihn auch wahr sei. Dann aber ist ja eben nicht für jeden wahr, was ihm wahr zu sein scheint. Oder: Ist für jeden wahr, was ihm wahr erscheint, so ist auch für die, die den Satz des Protagoras verwerfen, diese ihre Meinung wahr, und also der Satz des Protagoras nicht von allgemeiner Gültigkeit, also nicht wahr. Bei der ersten Betrachtung wird der Behauptung des Protagoras das logische Prädikat der Wahrheit beigelegt, und auf Grund desselben ein Tatbestand konstatiert, aus dem sich die Unwahrheit der Aussage hinsichtlich ihres Inhalts ergibt; bei der zweiten wird die Bedeutung der Wahrheit der Aussage

Sodann führt Sokrates aus, dass, wenn man auch den sinnlichen Anschauungen subjektive Gültigkeit zuspreche und das in den Staaten bestehende Recht als eine für alle Bürger geltende Wahrheit betrachte, doch hinsichtlich der Folgen, d. h. des Nützlichen und des Schädlichen,

rücksichtlich ihres Inhalts zugrunde gelegt und daraus auf einen Tatbestand geschlossen, welcher fordert, dass dem Satze das Prädikat zukomme, nicht wahr zu sein (s. über die beiden Schlussformen Überwegs Bemerkungen über das Diktum „der Lügner“, Logik 2, Aufl. S. 179—180). Plato hat sich zwar, wie Peipers (die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet, Leipzig 1874, S. 472 ff) sagt, bei seiner Beweisführung nicht ausdrücklich auf den Satz des Widerspruchs berufen; aber in der Tat läuft doch die Sache auf eine Verletzung dieses Prinzips hinaus, denn, wenn Protagoras und seine Anhänger behaupten $\tau\acute{o}$ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι, ᾧ δοκεῖ, und andere erklären $\tau\acute{o}$ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο μὴ καὶ εἶναι ἐκάστοτε, ᾧ δοκεῖ, so sind dies zwei kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile, die nicht beide wahr sein können und doch nach Protagoras' Behauptung beide wahr sein müssen. Hierin ändert auch der Einspruch nichts, den Schmidt zu gunsten des Protagoras geltend macht. Angenommen, Protagoras erkläre, dass es ihm genüge, wenn sein Satz für ihn wahr, für die andern aber falsch sei, denn damit sei ja eben die These erwiesen, dass für jeden seine Meinung wahr sei, so würden seine Gegner nicht gehindert sein, seine Behauptung von neuem zu verneinen, mithin die kontradiktorischen Urteile: Der Satz des Protagoras ist wahr, und er ist falsch (nicht wahr) nebeneinander fortbestehen. Lässt Protagoras, wie er es hierbei tun würde, den Begriff der Wahrheit mit dem der subjektiven Gültigkeit zusammenfallen, so vergisst er, dass er für seinen Satz allgemeine Geltung verlangt. Was der eine anerkennt, der andere nicht, ist nicht wahr, denn die Wahrheit ist objektiv. Wollte man aber die Theorie des Protagoras dadurch retten, dass man sie auf Wahrnehmungsurteile, wie z. B. auf das 159E gebrauchte Beispiel, eingrenzt, so ist zunächst zu erwidern, dass diese Urteile, weil sie nur den im Prozesse der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt entstandenen Eindruck aussprechen (Peipers 474), keinen Anspruch auf Wahrheit haben. Sodann ist festzuhalten, dass der Gang, den die Untersuchung genommen hat, diese Einschränkung kaum erlaubt. Wenn Protagoras (166D—167C) sagt, er leugne nicht, dass es weise Männer gebe, und nenne die weise, welche die schlechten Vorstellungen anderer in gute verwandelten, und wenn er dann, nachdem er der Ärzte gedacht, die Rhetoren und Sophisten als die bezeichnet, die diese Umwandlung auf dem Gebiete der Politik und der Erziehung herbeizuführen vermöchten (167C τοὺς . . παιδευθεῖσι), so handelt es sich hier um ethische oder wissenschaftliche (technische) Urteile, nicht um Wahrnehmungsbekundungen, und eben deshalb ist Sokrates vollkommen im Recht, wenn er später bei dem Hinweise auf den Glauben der Menschen daran erinnert, dass man in allen Lagen oder Gefahren des Lebens nach Lehrern und Leitern, d. h. nach Sachverständigen verlange, deren es doch für die Akte der Wahrnehmung nicht bedarf. Ferner ist der Satz des Protagoras, der hier in Betracht kommt und von seinem Urheber in seiner (*Ἀλήθεια* betitelten) Schrift verfochten ward, selbst eine philosophische These und nicht ein Wahrnehmungsurteil. Endlich aber beweist die folgende Stelle (171D ἡ—172B . . καταλαμβάνει), auch wenn wir in ihr mit Schmidt (Komm. 494—495 u. Fleckeisens Jahrb. 1875 S. 483—484) nur eine Feststellung der Lehre des Protagoras sehen, jedenfalls dies, dass in der vorhergehenden Untersuchung nicht nur an Wahrnehmungsurteile, sondern auch an sittliche oder wissenschaftliche Grundsätze zu denken ist. Die Frage, ob der Satz des Protagoras in seiner Beschränkung auf die Sinneswahrnehmung anzunehmen sei, wird an dem Punkte, zu dem die Untersuchung gelangt ist, nicht beantwortet. Wohl aber hat Plato in seinem Beweise den Unterschied, der zwischen der Wahrheit und der subjektiven Gültigkeit besteht, deutlich hervorgehoben und die Ausdehnung dieser auf alle Urteile als unberechtigt dargelegt. Nicht also seine Polemik dürfte den Vorwurf verdienen, den Schmidt gegen sie erhebt, wohl aber hat sich Protagoras des Schillers in der Annahme einer subjektiven oder objektiven Wahrheit dadurch schuldig gemacht, dass er alle (subjektiven) Vorstellungen für wahr erachtet (167B ἄ . . ἀληθέστερα δὲ οὐδέν D οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει) und doch (unbewusst) eine objektive Wahrheit in der Tätigkeit des Weisen anerkennt, der bewirkt, dass einem andern statt des bisherigen Verderblichen Heilsames so erscheint und ist. — Die Kritik Platons kann natürlich nur nach derjenigen Fassung der Lehre des Protagoras beurteilt werden, die im Dialoge selbst vorliegt. Nach dieser Darstellung aber ist nicht anzunehmen, dass sich Protagoras mit einer auf ihn selbst beschränkten Gültigkeit seiner Theorie begnügte. Eine solche auf die Sphäre des Subjekts bezogene Geltung käme in der Tat, wie Krieenbühl (Neue Untersuchung über den Platonischen Theaetet. Luzern 1874, S. 9) bemerkt, einer faktischen Vernichtung gleich, da an einer Lehre nichts gelegen sein kann, welche von jedem Beliebigen mit Recht zurückgewiesen wird. Auch Natorp (Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1903) sagt S. 106, „Protagoras habe sich wohl diese Inkonsequenz eines ‚negativen Dogmatismus‘ zu Schulden kommen lassen“, d. h. für seine Theorie objektive Gültigkeit beansprucht, „und werde daher von Platons Argument getroffen, dem er nur dann entgehe, wenn er als folgerechter Skeptiker seine Lehre nur als etwas bezeichne, das ihm so scheine und ihm, wenn freilich unbewiesen, doch auch unwiderlegt sei.“

einer unbedingt klüger als der andere sei, und entwirft darauf, veranlasst durch die Gefahr, die der Objektivität sittlicher Vorstellungen gerade von jener Lehre droht, das Bild der Volksredner, die, des festen Haltes sittlicher Begriffe entbehrend, als Sklaven der Menge ein gebundenes Leben führten, dereinst aber schwere Strafen zu erwarten hätten, und der Philosophen, die, über das kleinliche Treiben der Menschen erhaben, allein frei seien und durch ihr Streben nach Weisheit und Tugend jetzt, wie nach dem Tode, dem göttlichen Dasein am nächsten ständen. An diesen Vergleich schliesst sich die Wiederaufnahme des Gedankens an, dass in bezug auf Nützlich und Schädlich einer klüger als der andere sei. Das Nützliche und Schädliche, sagt Sokrates, wird als solches erst in der Zukunft erkannt. Was sich aber erst in dieser als wahr darstellt, kann nicht durch momentane Empfindung, sondern nur durch Überlegung und die den Sachverständigen eigene Erfahrung ermittelt werden. Mithin ist auf diesem Gebiete nur der Kundige ein *μέτρον*. Dies lasse sich, heisst es weiter, vielleicht auch noch auf andere Art beweisen, schwerer aber sei die Behauptung zu widerlegen, dass die auf sinnlicher Empfindung beruhenden Wahrnehmungen des Individuums wahr seien; doch will Sokrates auch den Beweis für die Unwahrheit dieser Behauptung erbringen.

Es folgt daher als zweiter Teil der Widerlegung (s. S. 4) eine Prüfung der Lehre des Herakleitos, die die Voraussetzung des Protagoreischen Sensualismus bildet. (179 D — 183 C). Vorausgeschickt wird eine kurze Charakteristik des ruhelosen Verfahrens der Herakliteer, das ihrer Lehre entspricht, wobei auch der Eleaten Erwähnung geschieht; doch lehnt Sokrates ein Eingehen auf deren Lehre wegen ihrer Schwierigkeit für jetzt ab. Nimmt man mit Heraklit eine unbedingte Bewegung an, so muss sich alles unausgesetzt in den beiden überhaupt möglichen Arten der Bewegung (*φορά-ἀλλοίωσις*) befinden; bedenkt man ferner, dass sich diese Bewegung auch auf das erstreckt, was die Wahrnehmung erzeugt, so werden auch die beiden Faktoren der Wahrnehmung, die erst durch ihr Zusammentreffen zu einem Aktiven und Passiven werden, in steter Bewegung beharren. Daraus folgt, dass die Wahrnehmung im Augenblicke ihres Entstehens zu einer anderen wird, und die Sprache diese fortgesetzte Koinzidenz des Seins und Nichtseins oder Werdens und Nichtwerdens überhaupt nicht auszudrücken vermag (183 B *ὡς νῦν γε . . οὐδ' οὐτως*). Kann aber auf dem Standpunkte Heraklits von Wahrnehmungen nicht die Rede sein, so ist damit die These des Protagoras, dass der Mensch das Mass der Dinge sei, weil sie sich auf jene Lehre stützte, widerlegt (183 D *ἐπειδὴ . . τέλος σχολίη*).

Hierauf wendet sich Sokrates im dritten Teile (184 B — 186 D) nochmals gegen die Definition des Theaetetos, dass Wissen Wahrnehmung sei. Es wird festgesetzt, dass Auge, Ohr usw. nur die leiblichen Organe sind, vermittelt deren wir wahrnehmen, nicht die Stelle (oder Instanz), der die Wahrnehmung gilt.¹⁾ Jedes Organ dient nur einer Art der Wahrnehmung und ist demgemäss nur auf eine Klasse des Wahrnehmbaren gerichtet. Werden daher den Dingen Prädikate beigelegt, die auf der Funktion mehrerer *αἰσθητήρια* beruhen oder allen Wahrnehmungsarten gemeinsam sind, so sind sie überhaupt nicht Resultate der Wahrnehmung, sondern entspringen dem Denken (und Erkennen) der Seele, die alle Wahrnehmungen

¹⁾ Schmidt Komm. S. 518—520 weist auf die Schwierigkeit hin, die der griechische Ausdruck *δι' οὗ* und *ᾧ* für die Übersetzung dadurch bereitet, dass der deutsche Dativ die instrumentale Bedeutung des griechischen nicht besitzt. Er empfiehlt für *δι' οὗ* ‚wodurch‘, für *ᾧ* ‚womit‘ und beruft sich auf die Bemerkung Rumpels (Kasusl. S. 261), dass es der Dativ sei, dem die in der Satzsubstanz liegende Gedankenbewegung gelte, dem sie angehöre. Natorp (109) wählt, da nur ein Funktionsausdruck passe, das Wort ‚kraft‘, d. h. ‚kraft dessen wir ohne Organ, aber mit Benutzung der körperlichen Organe die begriffliche Bestimmung des Sinnlichen leisten‘.

zusammenfasst und jene allgemeinen im Verlaufe des Beweises genannten Aussagen durch ihre eigene von den Sinneswerkzeugen unabhängige Tätigkeit erzeugt. Wenn aber die Wahrnehmung nicht das Sein erfasst, so ist ihr auch die Wahrheit verschlossen, und da es kein Wissen gibt, das der Wahrheit entbehrt, kann das Wissen nicht in der Wahrnehmung, sondern nur in jener spontanen Tätigkeit gefunden werden, die die Seele ausübt, wenn sie die Sinneseindrücke vergleicht und durch die ihr eigene Überlegung eine Entscheidung trifft, die mit dem umfassenden Ausdrucke *δοξάζειν* benannt wird.

Folgt man Platons eigenen Weisungen, so ist als Resultat des hiermit schliessenden ersten Hauptteiles des Gesprächs die endgültige Ablehnung des Satzes des Protagoras (183C *ἐπειδὴ τὸ περὶ τοῦ Προταγόρου λόγον τέλος σχοίη*) und die Widerlegung der von Theaetetos aufgestellten These *ἡ ἐπιστήμη αἰσθησις* (186E *καὶ μάλιστα γε νῦν καταφανέστατον γέγονεν ἄλλο ὄν αἰσθησεὶς ἐπιστήμη*) anzusehen. Hören wir nun das Bedenken Berkuskys, das sich auf einen Punkt in dem ersten Abschnitte der Beweisführung bezieht, so erklärt derselbe, Platon habe erwiesen, dass bei der denkenden Betrachtung der Wahrnehmungen der absolute Subjektivismus des Protagoras unhaltbar, mithin ein Unterschied zwischen wahr und falsch vorhanden sei, aber man vermisse die klare Erkenntnis, dass er damit schon auf das Gebiet der *δόξα* übergegangen sei. Aus dieser Erkenntnis hätte sich ergeben, dass die Zurückführung der von Theaetet gegebenen ersten Definition *ἡ ἐπιστήμη αἰσθησις* auf den Protagoreischen Satz: „aller Dinge Mass ist der Mensch“ doch nur insofern berechtigt war, als beide die Objektivität der Erkenntnis völlig aufhoben, wenn auch Protagoras nicht die Erhebung der Seele über die momentane Sinneswahrnehmung leugnen wollte, wie es nach jener Zurückführung der Theaetetischen Definition der *ἐπιστήμη* als *αἰσθησις* auf die Protagoreische Lehre und nach der im ersten Abschnitte gegebenen Entwicklung der Protagoreischen Theorie erscheinen musste; das *δοκοῦν* in dem eben angeführten Grundsatz des Protagoras (161C *ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστι*) habe mehr umfasst als die *φαντασία*, die sinnliche Erscheinung, von welcher anfangs nur die Rede gewesen sei. Dies Fehlen einer scharfen Unterscheidung der *φαντασία* und der *δόξα*, welche in jenem *δοκοῦν ἐκάστῳ* des Protagoras vereinigt gewesen wären, schein ihm der Durchsichtigkeit der Platonischen Untersuchung nicht wenig geschadet zu haben; Platon komme dadurch nicht allein dazu, sich in seinem ersten Hauptteile, der es doch mit der *αἰσθησις* zu tun haben solle, schon auf dem Gebiete der *δόξα* zu bewegen, sondern weise auch in der Widerlegung des absoluten Subjektivismus des Protagoras etwas ausführlich nach, was er doch nachher beim Beginne des zweiten Teiles als gar keines Nachweises bedürftige allgemein anerkannte Tatsache hinstelle, nämlich die Tatsächlichkeit falscher Vorstellungen. Aus der weiteren Darlegung Berkuskys (S. 18) wird es genügen, nur noch die Bemerkung zu erwähnen, dass Protagoras selbst bei dem angegriffenen Satze *τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστι, ᾧ δοκεῖ* zunächst gewiss nur an Urteile über die Beschaffenheit der mit uns in Berührung tretenden Dinge, also an Urteile gedacht habe, welche nach seiner Ansicht von der Relativität der Qualitäten aller Dinge bei jedem Einzelnen durch die eigene Beschaffenheit mitbedingt wären.

Da Schmidt (S. 475—476) den Ausführungen Berkuskys zustimmt, ist es nötig, auch auf seine Begründung einzugehen. Er sagt: einverstanden sei Sokrates mit der Auseinandersetzung dessen, was Wahrnehmung sei, sowie mit dem darauf basierten Nachweise, dass jedem seine Wahrnehmung als solche stets etwas unmittelbar Gewisses sei, nicht aber mit der daraus abgeleiteten Folgerung, dass die Dinge selbst nun auch für den jedesmal Wahr-

nehmenden nichts anderes seien, als was sie ihm gerade immer zu sein schienen, und es also keine über die ihm mit dem Tiere gemeinsame Wahrnehmung hinausgehende objektive Erkenntnis gebe. Es sei aber zu bemerken, dass Platon den Sokrates unter der Hand die bezüglichen Ausdrücke habe wechseln lassen. Ursprünglich (152A) sei der Satz des Protagoras durch *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ* erklärt und dementsprechend eben dort das Substantivum *φαντασία* gebraucht, und auch im zunächst Folgenden seien diese Ausdrücke konsequent beibehalten; nachdem aber die Erklärung 158A noch einmal mit den Worten *τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται* wiederholt sei, würden zunächst B—E von Träumenden und Fieberkranken als gleichbedeutend damit die Ausdrücke *δοξάζειν, δοκεῖν, δόγματα, δοξάσματα*, dann ganz allgemein *δοκεῖν*, wie schon 158E (*οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ἐριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ*), so an der vorliegenden Stelle (161C.. *εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστι*), wo die Kritik der Definition beginne, an die Stelle von *φαίνεσθαι* gesetzt und nun fortwährend *δοκεῖν, δόξα, δοξάζειν* dafür gebraucht. Da nun aber doch beide Ausdrücke sich voneinander unterschieden (*φαντασία* sei unmittelbares, *δόξα* mittelbares Produkt der *αἰσθήσις*, jenes ein flüchtiges und vorübergehendes, dieses ein in der Seele haftendes und mit Bewusstsein festgehaltenes), und da dieser Unterschied bei der zweiten Definition 187 Aff. in seiner ganzen Schärfe hervortrete, so bemerke Berkusky mit Recht, die Identifizierung der beiden Ausdrücke habe der Platonischen Untersuchung nicht wenig geschadet. Sehen wir nun, ob Platons Darstellung den Vorwurf mangelnder Durchsichtigkeit verdient.

I. Der Akt der Wahrnehmung vollzieht sich (nach der Theorie des Protagoras) durch das Zusammentreffen zweier Bewegungen, die von einem *ποιοῦν* und einem *πάσχον* ausgehen. Obwohl erst durch die Wahrnehmung selbst jenes zu einem Aktiven, dieses zu einem Passiven wird, ist doch die Wahrnehmung als solche jedenfalls auch nach der Lehre des Protagoras an das Vorhandensein der beiden Elemente, des Wahrgenommenen und Wahrnehmenden, geknüpft. Der sprachliche Ausdruck dieses Vorganges ist *αἰσθήσις (αἰσθάνεσθαι)*. Wie sich aber trotz der Einheitlichkeit dieses Prozesses zwei in ihm zusammenwirkende Faktoren unterscheiden lassen, so hat auch die Sprache die Möglichkeit, bei der Benennung desselben entweder den einen oder den anderen, d. h. entweder den wahrgenommenen Gegenstand oder das wahrgenommene Subjekt hervorzuheben. Jenes tut sie, wenn sie *φαίνεσθαι*, dieses, wenn sie *δοκεῖν* gebraucht. Dabei ist klar, dass beide Wörter den Vorgang in seiner Totalität bezeichnen, denn wie der Begriff des *φαίνεσθαι* denjenigen einschliesst, dem etwas scheint oder erscheint, so kann auch das *δοκεῖν* nur von dem prädiert werden, dem etwas scheint oder erscheint. Daher ist Platon zunächst zu der Gleichsetzung von *φαίνεσθαι* und *αἰσθάνεσθαι* (152B *τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστιν*) berechtigt. Achtet man auf den allgemeinen Sprachgebrauch, mit dem der Platonische übereinstimmt, so sieht man 1. dass sich das Übergewicht, welches die beiden Ausdrücke (*φαίνεσθαι-δοκεῖν*) auf die eine oder die andere Seite des Aktes der Wahrnehmung legen, zuweilen kaum bemerkbar macht, 2. dass *φαίνεσθαι* von der äusseren Erscheinung häufig auf das, was vor der Seele steht, übertragen, mithin nicht nur von der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auch von inneren Vorgängen gebraucht wird, während *δοκεῖν* als Bezeichnung einer äusseren Wahrnehmung selten erscheint, 3. dass vereinzelt beide Ausdrücke miteinander verbunden werden, ohne dass dabei ein blosser Überfluss der Rede vorliegt.¹⁾

¹⁾ So Xen. Mem. II, 1, 22 *καὶ φαιῆναι αὐτῷ δύο γυναῖκας . . τὴν δὲ ἑτέραν . . κεκαλλωπισμένην τὸ μὲν χροῖμα, ὥστε λευκότεραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι*; wo in *φαιῆναι* die Erscheinung des

Auf Grund der oben angegebenen Absicht, die die Sprache bei der Wahl der Wörter *φαίνεσθαι* und *δοκεῖν* verfolgt, und mit Hinweis auf das, was über den Sinn der Verbindung beider Ausdrücke (s. Note) gesagt ist, sind wir, wie ich glaube, berechtigt, folgendes festzustellen: *φαίνεσθαι* ist die entsprechende Bezeichnung der reinen Wahrnehmung, wie sie sich vermittelt der leiblichen Organe vollzieht; denn da die äussere Erscheinung bei der Wahrnehmung das agierende, der Wahrnehmende das reagierende Moment bildet, ist es natürlich, dass die Sprache die Benennung des Vorganges von dem entlehnt, was sich als das eigentliche Agens, als die auf die Sinne wirkende Kraft ergibt; dies aber ist eben die *φαντασία* oder *τὸ φαινόμενον*. Das Wort *φαίνεσθαι* hat also seine Stelle zunächst¹⁾ da, wo die Wahrnehmung nur als *πάθος* dessen zu fassen ist, der die Erscheinung vermittelt seiner Sinne aufnimmt. Dagegen tritt *δοκεῖν* in sein Recht, wenn sich das wahrnehmende Subjekt über seine rezeptive Tätigkeit erhebt. Dies aber geschieht, sobald sich der Wahrnehmende seiner Wahrnehmung bewusst wird. Wie dort die äussere Erscheinung dem Organe der Wahrnehmung, so tritt hier die Wahrnehmung selbst nach Verlauf und Ergebnis der Seele gegenüber; *δόξα* und *δοκεῖν* bezeichnen demnach den Vorgang, durch den das Subjekt seiner Wahrnehmung inne wird, und dieser Eintritt in das Bewusstsein ist die Grenze, die die *φαντασία* von der *δόξα* trennt. Hiermit ist natürlich nur der Beginn und die nächste Äusserung der *δόξα*, nicht ihre gesamte Ausdehnung angegeben, denn die Seele übt auf dem Gebiete des *δοξάζειν* mannigfache Tätigkeiten aus, aber das entscheidende Merkmal der *δόξα* ist eben dies, dass sie den Eindruck, den die Sinne von der Erscheinung erhalten haben, in das Bewusstsein erhebt. Wenn daher Schmidt die *φαντασία* unmittelbares, *δόξα* mittelbares Produkt der *αἰσθησις*, jenes ein flüchtiges und vorübergehendes, dies ein in der Seele bereits haftendes und mit Bewusstsein festgehaltenes nennt, so hat er zwar erkannt, dass die *δόξα* zum Bewusstsein in Beziehung steht, aber man vermisst die ausdrückliche Erklärung, dass sie in demselben Punkte einsetzt, in dem das Bewusstsein beginnt, während die *φαντασία* nur den Eindruck wiedergibt, den die Erscheinung auf die Sinne macht, und zu keiner Reflexion der Seele fortgeht. Dieses verschiedene Verhältnis beider Begriffe zum Bewusstsein bildet ihre wesentliche und zumal für die vorliegende Frage beachtenswerte Eigentümlichkeit. Aus der Natur beider Vorgänge folgt dann allerdings, dass die *φαντασία* gewöhnlich transitorischen Charakters, die *δόξα* dagegen von längerer Dauer ist, aber nicht das Zeitmass als solches, sondern die Entstehungsart beider kommt zunächst in Betracht. Auch braucht nicht jede *φαντασία*, selbst wenn sie als einmaliger Vorgang gedacht

wahrgenommenen Objekts, in *δοκεῖν* die der Wirklichkeit (*τοῦ ἔντος*) nicht entsprechende Auffassung des wahrnehmenden Subjekts zum Ausdruck kommt. Ebenso deutlich tritt diese Unterscheidung Mem. III, I, 4 in den Worten hervor: *οὐ δοκεῖ ὑμῖν, ὦ ἄνδρες, ὥσπερ Ὁμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα γεραρόν ἐφη εἶναι, καὶ οὕτως ὅδε στρατηγεῖν μαθὼν γεραρότερος φαίνεσθαι*, nur dass hier der subjektive Eindruck (*δοκεῖ*), der von der Erscheinung (*φαίνεσθαι*) unterschieden wird, nicht von der Wirklichkeit abweicht. Ähnlich ist zu urteilen über Plat. Phaedr. 261 D *τὸν οἶον Ἑλεατικὸν Παλαμῆδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε δοκεῖν φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἐν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα*, wo *δοκεῖν* ohne Grund gestrichen wird, de rep. II 381 E *ἀλλ' ἄρα αὐτοὶ μὲν οἱ θεοὶ . . . ἡμῖν δὲ ποιοῦσι δοκεῖν σφᾶς παντοδαποῖς φαίνεσθαι* (efficiunt, ut nobis videantur aliis atque aliis formis induti apparere Stallb.), de leg. XII 960 D *ἡμῖν δ' ἔτι μοι φαίνεσθαι δοκεῖ τοῦτ' ἔλλειπον τοῖς νόμοις εἶναι*, wo die gewisse Überzeugung von dem, was den Gesetzen fehlt, wie eine äussere Erscheinung angesehen (*φαίνεσθαι*) und die Stellung des Subjekts zu dieser Erscheinung durch *δοκεῖν* hinzugefügt wird. Allen Stellen gemeinsam aber ist dies, dass eine äussere Erscheinung oder eine ihr an Augenscheinlichkeit gleich erachtete Vorstellung und das Verhältnis, in dem der Wahrnehmende oder Vorstellende zu ihr steht, von einander gesondert zum Ausdruck kommt.

¹⁾ Dass *φαίνεσθαι* auf geistige Verhältnisse in weitem Umfange übertragen wird, ward bereits gesagt.

wird, momentan zu sein, und umgekehrt hat nicht jede *δόξα* Anspruch auf längere Dauer; wohl aber fällt der Eintritt der *δέξα* mit dem Momente zusammen, in dem ein bestimmtes Bewusstsein erwacht.

II. Sehen wir nun, wie Platon beide Ausdrücke im Verlaufe des ersten Teiles des Gesprächs gebraucht hat, so dient *φαίνεσθαι* zur Bezeichnung der sinnlichen Wahrnehmung 152 A *ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτῷ σοί¹⁾* B *οἰκοῦν καὶ φαίνεται οὕτως ἐκατέρω;* (*τὸ πνεῦμα τῷ ὀιγοῦντι bez. τῷ μὴ ὀιγοῦντι*) *τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεσθαι ἔστιν;* C *φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταῦτ' ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἐκάστῳ καὶ κινδυνεύει²⁾* 154 A *ἢ σὺ διίσχυρίσαιο ἂν ὡς, οἷον σοὶ φαίνεται ἕκαστον χροῶμα, τοιοῦτον καὶ κινὴ καὶ ὄψων ζῶν; . . Τί δέ; ἄλλῳ ἀνθρώπῳ ἂν ὅμοιον καὶ σοὶ φαίνεται οἰοῦν³⁾*; auch von dem, was Träumende, Fieberkranke, Wahnsinnige wahrzunehmen glauben, und von dem gesamten Gebiete der Sinnestäuschungen überhaupt wird, wiewohl die Erscheinung der Wirklichkeit in diesen Fällen nicht entspricht, zunächst *φαίνεσθαι* gesagt: 157—158 A: *λείπεται δὲ ἐνυπνίων τε πέρι καὶ νόσων, τῶν δὲ ἄλλον καὶ μανίας, ἕσα τε παρακοίειν ἢ παροραῖν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται. Οἴσθα γὰρ πού τι . . ἐλέγχεσθαι δοκεῖ ἔν ἄρτι διήμην λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνομένης καὶ πολλοὶ δεῖν τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι.* Nachdem sodann die These noch einmal mit dem bisherigen Ausdruck wiederholt ist (158 A *τίς δὲ ὄν . . λείπεται λόγος τῷ τῆν αἰσθησιν ἐπιστήμην τιθεμένῳ καὶ τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι ὧ φαίνεται;*) bezeichnet Theaetetos die Tätigkeit, durch die sich die Seele der Wahnsinnigen und Träumenden allerlei Bilder und Vorstellungen erzeuge, als *δοξάζειν⁴⁾* (158 B *οὐκ . . ἀμφισβητήσαι, ὡς οἱ μαινόμενοι . . οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν, ὅταν οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ . . διανοῶνται*), und ebenso fasst Sokrates alles, was der Mensch wachend oder schlafend erlebe, ohne ein Kriterium dafür zu haben, in welchem von beiden Zuständen er sich gerade befinde, mit dem Worte *δόγματα* (158 D *διαμάχεται ἡμῶν ἢ ψυχῆ τὰ ἀεὶ παρόντα δόγματα παντὸς μᾶλλον εἶναι ἀληθῆ*) oder

¹⁾ Die Worte bilden den Ausgang der Untersuchung und enthalten die Deutung, die Sokrates dem unmittelbar vorangehenden Satze des Protagoras (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων . . οὐκ ἔστιν*) gibt. An sich kann dieser Satz auch im weiteren Sinne verstanden werden und nötigt nicht zu der Beschränkung auf die Akte der Wahrnehmung. Im vorliegenden Zusammenhange aber ist diese erweiterte Geltung nicht zulässig, denn erstlich stellt Sokrates gerade hier den Satz des Protagoras der von Theaetet gegebenen Definition (*ἡ ἐπιστήμη αἰσθησις*) gleich, und sodann beweisen die angeschlossenen Beispiele (152B *πότερον . . τούτοις*), dass nur an Wahrnehmungen zu denken ist.

²⁾ Dem *φαίνεσθαι* des Objekts entspricht das *αἰσθάνεσθαι* des Subjekts: wie das eine nur mit dem andern entsteht, so gilt auch von beiden dasselbe. Nun ist das Objekt so, wie es erscheint, oder erscheint so, wie es ist, mithin ist es auch so, wie es wahrgenommen wird, oder wird so wahrgenommen, wie es ist: *κινδυνεύει εἶναι* ist also der Ausdruck einer für den Sprechenden sicheren Gewissheit in urbaner Form und nicht von *ἔστι* verschieden. Da die Wahrnehmung das Sein des *φαινόμενον* erfasst, so muss sie wahr sein und fällt, da Wahrheit das wesentliche Merkmal des Wissens ist, eben deshalb mit dem Wissen zusammen. (Über diese Absicht des Platonischen Beweises s. Schmidt in *Fleckeisens Jahrb.* 1875, S. 477—478.)

³⁾ Wenn dagegen die qualitativen Veränderungen der Dinge, für welche Sokrates drei Beispiele anführt, *μάσματα ἐν ἡμῖν* genannt worden, so zeigt schon der Zusatz *ἐν ἡμῖν*, dass es sich hier nicht um sinnliche Erscheinungen, sondern um gewisse Tatsachen der Erfahrung handelt, die dem Geiste als Bilder vorschweben und von ihm betrachtet, zugleich aber auf ihre Begründung geprüft werden müssen.

⁴⁾ Wird *δοκεῖν* häufig vom Traume nach allgemeinem Sprachgebrauch gesagt, so ist damit ausgesprochen, dass den Vorstellungen des Traumes die Wirklichkeit nicht entspricht. Der Träumende glaubt etwas zu sehen oder zu erleben, was tatsächlich nicht existiert.

δοξάσματα (158 E ὅποια τοῦτων τῶν δοξασμάτων ἀληθῆ) zusammen. Indem er sodann zu der Widerlegung übergeht, mit der Protagoras jenem Einwand begegnen werde, kleidet er nunmehr auch den allgemein gefassten Satz in die neue Form: 158 E ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ἐριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ, wobei sich aus der folgenden Erörterung (159 A—160 C) und aus dem Schlusssatz derselben ἀληθῆς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἴσθησις deutlich ergibt, dass es sich lediglich um sinnliche Wahrnehmung, d. h. um die durch den Gesundheitszustand des Schmeckenden bedingte Veränderung der Geschmacksempfindung (des Süßsen und Bitteren) handelt. Inmitten dieser Darlegung und in Rücksicht auf denselben Vorgang bedient sich jedoch Sokrates wiederum des Wortes φαίνεσθαι 159 D: ἢ δὲ γλυκίτης πρὸς τοῦ οἴνου περὶ αὐτὸν φερομένη γλυκὴν τὸν οἶνον τῇ ὑγίαινοίῃσι γλώσσῃ ἐποίησε καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι, und umgekehrt hören wir am Ende, dass das Resultat, das hier in betreff der sinnlichen Wahrnehmungen gewonnen wird, nur durch die Mitwirkung des Denkens (Vorstellens) zustande kommt: 160 D πῶς ἂν ὄν ἀψευδῆς ὄν καὶ μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα οὐκ ἐπιστήμων ἂν εἴην ὄνπερ αἰσθητής; Damit stimmt, dass Sokrates da, wo er dem Protagoras vorwirft, er hätte jedes Tier zum μέτρον χρημάτων machen können, wenn es für den Menschen keine andere Wahrheit gebe als die Wahrnehmung (161 C ὅτι οὐκ εἶπεν . . . ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἰσθησιν) den Satz des Sophisten mit den Worten ausspricht (161 C) ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν. An den letzterwähnten Stellen hat Platon da, wo er sich offenbar noch mit der Kritik der Wahrnehmung, als des Wissens, befasst, abwechselnd beide Ausdrücke gebraucht; um so weniger kann es auffallen, wenn er sie im unmittelbaren Anschluss an die eben angeführten Worte mit einander verbindet: 161 D εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθῆς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μήτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μήτε τὴν δόξαν κριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἕτερον . . . ἀλλ' αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάζει, ταῦτα δὲ πάντα ὁρθὰ καὶ ἀληθῆ und E (von seiner Mäeutik) τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας ὁρθὰς ἐκάστου ὄσας. Was die Vereinigung beider Ausdrücke (αἰσθάνεσθαι(φαίνεσθαι)-δοκεῖν) und die Unterscheidung des äusseren Vorgangs (πάθος) von dem inneren des δοκεῖν für die vorliegende Frage bedeutet, wird nach dem Abschluss dieser Übersicht zu sagen sein; hier genügt die Bemerkung, dass gerade die Verbindung beider Wörter den inneren Zusammenhang beider Vorgänge bezeugt und dass, sobald einmal die Wahrnehmung als ἐπιστήμη bezeichnet wird, mit der Funktion der sinnlichen Organe zugleich das Bewusstsein von ihrer Tätigkeit gesetzt ist. Nur in diesem Innwerden kann die σοφία bestehen, die der „weise“ Protagoras (161 E) mit allen anderen teilen muss, wenn, wie er will, ein jeder nur „sein eigenes für sich vorstellt“ (τὰ αὐτοῦ δοξάζει). Dementsprechend wird nun auch nach dem Ende der vorläufigen Darlegung der Satz mit den Worten τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τῷ δοκοῦντι (162 D) wiederholt.

Nachdem sodann die Objekte der αἰσθησις und ἐπιστήμη voneinander getrennt sind (163 B ff), formuliert Protagoras beim Beginn der ihm von Sokrates in den Mund gelegten Verteidigung den Streitsatz mit den Worten: 166 C ἐξέλεγξον ὡς οὐχὶ ἴδια αἰσθήσεις ἐκάστῳ ἡμῶν γίγονται, ἢ ὡς . . . οὐδέν τι ἂν μᾶλλον τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο ἢ . . . εἴη ὅπερ φαίνεται und ebenso D μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἕτερον αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα und behält diesen Ausdruck auch bei der Bezeichnung der Aufgabe des σοφός bei D ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλον ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. Es handelt sich hier um die Geschmacksempfindung der Kranken und Gesunden (166 E ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἢ ἐσθίει

καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγαινοῦντι τὰναντία ἔστι καὶ φαίνεται), und doch erfolgt sogleich der Wechsel des Ausdrucks: οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμων ἀμαθής, ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγαινοῦν σοφός, ὅτι ἄλλοια.

Indem Protagoras sodann bemerkt, der Arzt müsse die *πονηρὰ ἕξις* des Körpers in eine bessere durch Heilmittel verwandeln, der Sophist aber leiste dasselbe für die *ἕξις* der Seele durch Reden, verlässt er damit das Gebiet der Wahrnehmung (oder Empfindung); fasst aber die Tätigkeit beider mit den Worten zusammen 167A ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν, wobei auch das, was Körper oder Seele an sich erfährt, also das, was für beide der Anlass des δοξάζειν ist, mit demselben Worte benannt wird: οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δόξασαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη. ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. Die Vorstellungen aber, die dem Zustande der Seele entsprechen und durch den Unterricht des Sophisten nach Protagoras' Meinung wohl aus schlechteren bessere, nicht aber aus falschen wahre werden, heissen *φαντάσματα*, ohne dass ein besonderer Grund zur Wahl dieses Ausdruckes statt des zu erwartenden *δόξαι* ersichtlich ist: 167B ἀλλ' οἶμαι *πονηρῶν*¹⁾ ψυχῆς ἕξει δοξάζοντας *συγγενῆ* ἑαυτῆς *χρηστῆ* ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν . . ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. Auch in dem Vergleiche zwischen dem *γεωργός*, der in den Gewächsen statt schlechter d. h. kranker Empfindungen (*αἰσθησεις*) bessere hervorbringt, und dem Redner, der den Staaten bessere Einsichten vermittelt, wird von eben diesen Einsichten das Wort *δόξαι* gebraucht, desgleichen von dem Vorstellungskreise des Einzelnen, den der Unterricht des Sophisten verbessert 167B—D φημί γὰρ τοίτους ἀντὶ *πονηρῶν* αἰσθησεων . . *χρηστὰς* . . ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ ἤτορας ταῖς πόλεσι τὰ *χρηστὰ* ἀντὶ *πονηρῶν* δίκαια δοκεῖν²⁾ καὶ εἶναι ποιεῖν . . καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει. Demgemäss verbleibt es am Abschluss der Verteidigung des Protagoras bei dem Ausdruck *δοκεῖν* 168B σκέψαι τί ποτε λέγομεν . . τὸ τε δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτη τε καὶ πόλει. καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψαι, εἴτε ταῦτ' οὔτε ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἰσθησις. Überblickt man den weiteren Verlauf des Gesprächs, beachtet man insbesondere Stellen wie 169A εἴτε ἄρα σὲ δεῖ διαγραμμάτων περὶ μέτρον εἶναι, εἴτε πάντες ὁμοίως σοὶ ἴκανοὶ ἑαυτοῖς εἰς τε ἀστρονομίαν καὶ τἄλλα . . διαφέρειν D ἐπιτιμῶντες τῷ λόγῳ, ὅτι ἀντάρκη ἕλαστον εἰς φρόνησιν ἐποίησιν und zumal den Beweis, mit dem Protagoras, unter nochmaliger Angabe des Themas (170A τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησὶ που ἢ δοκεῖ), durch sich selbst widerlegt wird (170B ἢ αὐτοὺς τοὺς ἀνθρώπους ἡγεῖσθαι σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σοφίαν . . οὐκοῦν τὴν μὲν σοφίαν ἀληθῆ διάνοιαν ἡγοῦνται, τὴν δὲ ἀμαθίαν ψευδῆ δόξαν;), so zeigt sich, dass 1. die Kritik der Protagoreischen These das Gebiet der Wahrnehmung verlassen hat; 2. in dem eben erwähnten Beweise ausschliesslich *δόξαι* mit den Wörtern desselben Stammes begegnet.³⁾ Indem dann aber die Gültigkeit des Satzes des Protagoras für den Bereich der Wahrnehmungen und sittlichen Begriffe, nicht aber für das Zukünftige, also

1) Über *πονηρῶν* statt *πονηρῶς* und die Bedeutung von *ἕξις* s. Schmidt, Kommentar S. 484 N. 411.

2) Dass in dem folgenden Satze *λεπὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἔως ἂν αὐτὰ νομίξῃ* an die Bedeutung gedacht wird, die *δοκεῖ* im politischen Leben hat, ist möglich, kommt aber hier nicht in Betracht, da *δοκεῖν* als allgemeine Bezeichnung der Vorstellung sogleich in den nächsten Worten wiederkehrt: ἀλλ' ὁ σοφὸς *χρηστὰ* ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν.

3) Die betreffenden Stellen sind 170A πάντων ἀνθρώπων δόξας λέγομεν C πότερον ἀληθῆ γῶμεν ἀεὶ τοὺς ἀνθρώπους δοξάζειν . . ἢ δοξάζειν . . ἀμαθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ δοξάζειν D δόξαν . . ἢ ἀεὶ σε κρίνομεν ἀληθῆ δοξάζειν; ἢ μυρία ἐκάστοτε σοὶ μάχονται ἀντιδοξάζοντες E δοξάζεις 171A οἷς μὴ δοκεῖ ἢ οἷς δοκεῖ . . καθ' ἐκάστην δόξαν . . τὴν τῶν ἀντιδοξάζόντων οἴσῃ . . ἐνυχορεῖ . . τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας . . B δόξαν . . ἀληθῆ αὐτὸν δοξάζειν D καὶ τὰ δοκοῦντα von dem, was richtig scheint.

das Nützliche und Schädliche, angenommen wird, sagt Sokrates 171E ἢ ἡμεῖς ὑπεγράψαμεν βοηθοῦντες Πρωταγόρα, ὡς τὰ μὲν πολλὰ ἢ δοκεῖ ταύτη καὶ ἔστιν ἐκάστω, θερμιά, ξηρά, γλυκεία, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου und setzt hier mit Abweichung von dem bisherigen Gebrauch für den unmittelbaren Sinneseindruck δοκεῖν statt der bisher verwandten Bezeichnung φαίνεσθαι. Derselbe Ausdruck dient dann wieder zur Benennung dessen, was im Staatsleben als recht oder unrecht gilt: 172A διαφέρειν καὶ πόλεως δόξαν ἑτέρας ἑτέρας πρὸς ἀλήθειαν B ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκτοις . . τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθές τότε ὅταν δόξη καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον (s. die Note zu ἐπεὶ . . νομίζη).

Nach der Parallele, die Sokrates zwischen den politischen Rednern und den Philosophen zieht, kehrt bei der Rekapitulation der bisherigen Ergebnisse der Satz in der bisherigen Form wieder (177C τὸ αἰεὶ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι ᾧ δοκεῖ), ebenso die Bezeichnung dessen, was die Staaten beschliessen (ἅ ἂν θῆται πόλις δόξαντα αὐτῇ); dagegen wird der Eintritt der Wahrnehmung und das Innewerden desselben 178B nicht durch φαίνεσθαι, sondern durch πάσχειν und οἶεσθαι bezeichnet: πάντων μέτρον ἄνθρωπος ἐστίν . . λευκῶν μελάνων, βαρέων, κούφων, οὐδενός ὅτου οὐ τῶν τοιούτων . ἔχον γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα. Diese Formulierung dient dann auch zunächst für bevorstehende Empfindungen, doch wird bei der Exemplifikation auf den *ιατρός*, *γεωργός*, *κιθαριστής*, *μαγειρικός* und bei der schliesslichen Zusammenfassung wieder auf *δόξα* (178C) *δοξάσειε . . δόξει* (D) *τοῦ μέλλοντος ἐκάστω καὶ δόξειν καὶ ἔσεσθαι* (D) *προδοξάσεις* (E) *ὅτι καὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι τε καὶ δόξειν . . ἢ αὐτός* (179A) zurückgegriffen. Dem entspricht es, dass Theodoros im Hinblick auf den früheren Beweis bemerkt 179B *ἐκείνη μοι δοκεῖ . . ἀλλοσεσθαι ὁ λόγος, ἀλίσκίμενος δὲ καὶ ταύτη, ἢ τὰς τῶν ἄλλων δόξας κυρίας ποιεῖ*, und Sokrates hierzu bemerkt C *καὶ ἄλλη ἂν τό γε τοιοῦτον ἀλοῖη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι*. Wenn er dann hinzusetzt *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστω πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθησεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγονται, χαλεπώτερον εἶναι ὡς οὐκ ἀληθεῖς*, so unterscheidet er den leiblichen Vorgang (τὸ πάθος) von dem, was sich aus ihm ergibt, fasst aber dies Ergebnis, d. h. die Wahrnehmung und die ihr entsprechende Vorstellung als eine für das Resultat nicht zu trennende Einheit auf, d. h. die Kritik kann den Satz des Protagoras, auch wenn derselbe auf die Wahrnehmungen eingeschränkt wird, nur dadurch prüfen, dass sie Wahrnehmung und Vorstellung als einen einheitlichen Akt betrachtet.

Im Verlauf der Prüfung, der nunmehr die Lehre des Heraklit unterzogen wird, kommt Sokrates nochmals auf die Entstehung der Wahrnehmung zurück (182Aff.), zeigt, dass bei der Annahme einer absoluten Bewegung keine Wahrnehmung möglich, mithin die Definition des Theaetet hinfällig (182E), zugleich aber auch der Satz des Protagoras widerlegt ist (183B *ὄπω συγχωροῦμεν αὐτῷ πᾶν ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ἦ*). Da jedoch die Untersuchung auf das Wesen der *ἐπιστήμη* gerichtet war, wird diese Frage jetzt durch die Abgrenzung der Tätigkeit der Sinnesorgane von der der Seele entschieden, und die letztere, d. h. der Zustand, in dem sich die Seele befindet *ὕταν αὐτῇ καθ' αὐτὴν πραγματεύεται περὶ τὰ ὄντα* als *δοξάζειν* bezeichnet.

Auf Grund dieser Übersicht, die den ersten Hauptteil des Gesprächs umfasst, sind zunächst drei tatsächliche Ermittlungen festzustellen:

1. Die Behauptung Schmidts (S. 476), Plato habe von 161C an fortwährend *δοκεῖν*, *δοξάζειν*, *δόξα* gebraucht, hat sich durch die Beobachtung des Sprachgebrauchs nicht bestätigt, wie sich aus den oben angeführten Belegstellen 166C, 166D (wiederholt), 166E, 167B ergibt

Dazu kommt, dass auf *φαίνεσθαι* 159D zurückgegriffen wird, nachdem bereits 158B, D, E *δοκεῖν* und *δοξάζειν* nebst den entsprechenden Substantiven gewählt war.

2. Die weitere Bemerkung (S. 475), Platon habe den Sokrates die bezüglichen Ausdrücke ‚unter der Hand‘ wechseln lassen, ist im Hinblick auf das tatsächliche Verhalten Platons ebensowenig aufrecht zu erhalten. Denn wenn mit jenem Vorwurf gesagt sein soll, der Philosoph sei sich des Unterschiedes beider Ausdrücke nicht bewusst gewesen, so widerspricht dem zunächst ihre Verbindung, der wir 161D (*φαντασίας καὶ δόξας*) und 167B (*δοξάσαι ἕτερα . . ἃ δὴ τινες φαντάσματα ἀληθῆ καλοῦσι*) begegnen. Der Gebrauch zweier Ausdrücke weist von selbst auf die Verschiedenheit der durch sie bezeichneten Vorgänge hin, und ihr gleichzeitiger Gebrauch setzt das Bewusstsein von dieser Verschiedenheit voraus, andererseits würde ihre Verbindung nicht möglich sein, wenn nicht die Vorgänge, deren Benennungen sie sind, ihrem Wesen nach miteinander verbunden wären. Hat aber Platon das Bewusstsein von der Verschiedenheit der Bedeutung beider Ausdrücke gehabt und sie doch miteinander entweder verbunden oder vertauscht, so erklärt sich dies daraus, dass er einerseits sowohl durch ihre Verbindung als durch ihren Wechsel den bestimmten Vorgang an jeder Stelle mit möglichster Deutlichkeit bezeichnen wollte, und andererseits nicht zu befürchten brauchte, bei diesem Verfahren die Absicht des gesamten Beweises, d. h. seine Klarheit und Einheitlichkeit in irgend welcher Weise zu gefährden. Der Annahme, dass ihm das Bewusstsein der Verschiedenheit beider Ausdrücke (*φαίνεσθαι* — *δοκεῖν*) gefehlt habe, stehen aber auch andere unter den oben angeführten Stellen im Wege, an denen entweder *δοξάζειν* als Erzeugnis der *αἰσθήσις* bezeichnet 161D *ὁ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ*), oder das *πάθος* bzw. *πάσχειν* der *δόξα* gegenübergestellt (ebend. *καὶ μῖτε τὸ ἄλλο πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ μῆτε τὴν δόξαν κριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρον*) oder auch von dem *οἶεσθαι* getrennt (178B *οἷα πάσχει τοιαῦτα οἴομενος, ἀληθῆ τε οἶεται ἀντὶ καὶ ὄντα*), oder der leibliche Vorgang als Entstehungsgrund der *αἰσθήσεις* und der ihnen entsprechenden *δόξαι* (179B, C *περὶ τε τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος, ἔξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται*)¹⁾ angegeben wird. Bedenkt man, dass beim Beginn der Untersuchung die Wahrnehmung gerade in die Erscheinung, das *αἰσθάνεσθαι* in das *φαίνεσθαι*, verlegt war, so dürfte es angesichts der genauen Distinktion zwischen *αἰσθήσις* und *δόξα*, die uns in jenen Stellen entgegentritt, nicht möglich sein, an der Meinung festzuhalten, Platon habe *δοκεῖν* für *φαίνεσθαι* ohne das Bewusstsein von der Verschiedenheit ihrer Bedeutung eingesetzt, oder, um mit Schmidt zu reden, er habe die Ausdrücke ‚unter der Hand‘ gewechselt. Hat er aber der richtigen Einsicht nicht entbehrt, so bleibt nur der andere Vorwurf übrig, dass er zu jener Vertauschung gegriffen habe, weil er durch dieselbe einen Beweis erbringen wollte, der ohne sie nicht möglich war. Und welcher könnte dies sein? Nach Schmidts und Berkuskys Ausführungen kein anderer, als der Nachweis, dass der Satz des Protagoras auch dann nicht gelte, wenn er auf die Wahrnehmungen beschränkt werde. Dieser Nachweis ist aber geführt, ohne dass es jenes Wechsels bedurfte. Er wird durch die Widerlegung des Herakliteschen Prinzips gegeben, die nach Schmidts eigener Meinung (s. Komment. S. 507 — 508) zu der gegen die These des Protagoras gerichteten Polemik gehört.

¹⁾ Peipers (S. 199) sagt, nur hier bedeute *δόξα* den Eindruck der Wahrnehmung, wofür Platon sonst andere, teils bildliche, teils abstraktere Bezeichnungen verwende. Die von Peipers beispielsweise genannten gehören aber sämtlich nicht dem ersten Teile des Gesprächs an. Jedenfalls fällt auch hier *δόξα* und *αἰσθήσις* nicht zusammen, und es steht nichts im Wege, das Wort in der oben angeführten Stelle als die der Wahrnehmung entsprechende Vorstellung zu fassen.

3. Die Gebrauchssphäre beider Ausdrücke ist nach der obigen Zusammenstellung in folgender Weise zu bestimmen: a) *φαίνεσθαι* bzw. *φαντασία* und *φάντασμα* bezeichnet die Wahrnehmung oder Empfindung des Sehens, Schmeckens, Fühlens usw., tritt zugleich für die Wahrnehmungen der Träumenden, Kranken und Wahnsinnigen ein, wo es mit *δοξάζειν* wechselt, findet sich auch sonst in Gedankenreihen neben *δόξα* und *δοξάζειν* gebraucht, wird ferner von den Wahrnehmungen derer gesagt, denen der Weise zu ‚besseren‘ Wahrnehmungen (oder Vorstellungen) verhelfen soll, und kann endlich auch da noch verwendet werden, wo überhaupt nicht mehr von Wahrnehmungen die Rede ist, wie bei der maieutischen Kunst des Sokrates, der die *φαντασίαι* und *δόξαι* anderer nicht zu prüfen vermag, wenn für jeden wahr sein soll, was ihm wahr zu sein scheint (161E).¹⁾ b) *δοκεῖν* nebst *δόξα* und *δοξάζειν* ist erstlich die Benennung des inneren Vorganges, der sich auf Grund und zufolge der Wahrnehmung in der Seele vollzieht, umfasst sodann das weite Gebiet der Ansichten des öffentlichen oder privaten Lebens, die über das, was gut, schlecht, nützlich, schädlich, überhaupt irgendwie Gegenstand der Erfahrung ist, von den Einzelnen oder von den Staaten gehegt und von den Sophisten, Rhetoren, Technikern oder Fachmännern verbessert werden. Wie sich aber *φαίνεσθαι* gelegentlich dem *δοκεῖν* nähert, so kommt auch dieses zuweilen jenem nahe, denn es bezieht sich einige Male auf den unmittelbaren Wahrnehmungsakt, wofür an 167 A (*ὡς ὁ μὲν κάμων ἀμαθής, ὅτι τοιαῦτα δοξάζει*) und besonders an 171 E (*ὡς τὰ μὲν πολλά, ἣ δοκεῖ, ταύτη καὶ ἔστιν ἐκάστω, θεομά, ξηρά γλυκεία*) erinnert werden mag. c) Die Grenze beider Begriffe ist mithin deutlich, aber doch zart gezogen, zart namentlich da, wo eine zweifache Auffassung durch die Sache selbst begründet wird. Dies ist z. B. bei den Wahrnehmungen der Träumenden, Kranken und Wahnsinnigen der Fall. Wird von ihren Wahrnehmungen *φαίνεσθαι* gebraucht, so geschieht es, weil das, was sie sehen, nicht durch einen Akt des Denkens vermittelt wird, sondern wie ein Bild der Aussenwelt vor ihrer Seele steht; wird dagegen derselbe Vorgang *δοκεῖν* oder *δοξάζειν* genannt, so ist der Nachdruck darauf gelegt, dass es sich nicht um die Wahrnehmung eines wirklich Vorhandenen, sondern um die (unbewusste) Tätigkeit der Seele handelt, die jene Gebilde aus sich erzeugt, indem sie etwas zu sehen oder zu erleben glaubt, was tatsächlich nicht existiert.

III. Dürfen wir aber nach der obigen Angabe glauben, dass sich Platon des Unterschiedes beider Ausdrücke wohl bewusst gewesen ist, so bleibt doch die Frage übrig, wodurch er zu dem Wechsel bestimmt worden ist, und ob er durch denselben die Klarheit seiner Ausführung beeinträchtigt habe. Wenn er die sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθάνεσθαι*), von der zunächst die Rede ist, als ein Erscheinen (*φαίνεσθαι*) des Gegenstandes bezeichnet, der nicht erscheinen kann, wenn nicht ein Subjekt vorhanden ist, dem er erscheint, so war er mit dieser Benennung im Recht, denn der Wahrnehmende kann auch nur als derjenige bezeichnet werden, der die Wahrnehmung hat, erleidet oder erfährt; aber nach dem Sinne, den der Satz des Protagoras erfordert, auch wenn er auf das Gebiet der Wahrnehmung beschränkt wird, war Platon ebenso berechtigt, denselben Vorgang nach der Tätigkeit des Subjekts zu benennen, das sich über die Funktion der Sinnesorgane, d. h. über das blossе πάθος, erhebt. Indem

¹⁾ Dass *φαίνεσθαι* allgemein oft gebraucht wird, wo nicht an Wahrnehmung, sondern an Meinungen oder Überzeugungen zu denken ist, und vielfach mit *δοκεῖν* wechselt, ist bekannt. Auch Plato sagt Theaet. 155 C *ἔπει γὰρ πον, ὃ θεαίτητε, δοκεῖς γούνη μοι οὐκ ἄπειρος τῶν τοιούτων εἶναι* und 155 D *θεόδορος γάρ, ὃ φίλε, φαίνεται σὶ κακῶς τοπάξεν περὶ τῆς φύσεώς σου.*

Protagoras den Satz ausspricht: ‚Wie mir etwas erscheint, so ist es mir,‘ legt er dem Subjekt eine Tätigkeit bei, die über den Dienst der Sinne hinausgeht. Dieses Inne- oder Bewusstwerden der (einzelnen) Wahrnehmung, nicht mehr und nicht weniger, ist der erste Sinn, der dem Worte *δόξα* oder *δοκεῖν* im Verlaufe des Dialogs angehört, und bildet zugleich die Voraussetzung für die These des Protagoras, denn der Wahrnehmende muss sich seiner Wahrnehmung als einer bestimmten bewusst sein, wenn er sie als eine irgendwie beschaffene erkennen oder benennen will.

Dabei ist es gleichgültig, dass Protagoras für seinen Satz nur subjektive Gültigkeit in Anspruch nimmt, denn der Wahrnehmende kann die Wahrnehmung überhaupt nicht bestimmen, wenn er sich ihrer nicht bewusst ist. Übrigens ist zu beachten, dass Protagoras trotz der Beschränkung der Gültigkeit des Wahrnehmungsurteils doch die Anerkennung desselben als eines für ihn richtigen seitens anderer verlangt, und dass hiermit nicht nur die Verschiedenheit der Meinungen, sondern auch unter Umständen eine Einwirkung auf die Verhältnisse der Wirklichkeit von selbst gesetzt ist.

Halten wir an der Bedeutung fest, die wir als erste für *δοκεῖν*, *δόξα*, *δοξάζειν* gefunden haben, so lassen sich die Bedenken, von denen diese Untersuchung ausgegangen ist, in folgender Weise erledigen. Auf die Erklärung Berkuskys (S. 17), das *δοκοῦν* in dem eben angeführten Grundsatz des Protagoras (161C) habe mehr umfasst als die *φαντασία*, die sinnliche Erscheinung, von welcher anfangs nur die Rede gewesen sei, ist nun zu erwidern, dass vielmehr in der ursprünglichen Form des Satzes *ὡς οἷα μὲν ἕλαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί* mehr enthalten war, aber auch enthalten sein musste, als der Wortlaut zunächst erwarten lässt. Das *φαίνεσθαι* schliesst eben den oben dargelegten Begriff der *δόξα* ein, weil bei der von Protagoras behaupteten Gültigkeit der Wahrnehmung für das Subjekt vorausgesetzt wird, dass sich dieses der Eigenschaft seiner Wahrnehmung bewusst ist. Mag man diese Tätigkeit des wahrnehmenden Subjekts ein Innewerden oder Sichbesinnen nennen, jedenfalls ist sie mehr als ein körperlicher Vorgang (*πάθος*), und wenn sie Plato *δόξα* oder *δοκεῖν* nennt, so wollte er sagen, dass in dem Akte der *αἴσθησις* der sinnlichen Erscheinung des Gegenstandes eine Anteilnahme der Seele des Subjekts gegenübertritt, das über die Qualität des Wahrgenommenen die Entscheidung gibt. Bei dieser Auffassung braucht man weder mit Schmidt (S. 476) zu glauben, Platon habe den Unterschied übersehen, der zwischen *φαντασία* und *δόξα* als unmittelbarem und mittelbarem Produkt der *αἴσθησις* bestehe,¹⁾ noch wird man mit Berkusky ‚die klare Erkenntnis vermissen, dass Plato damit schon auf das Gebiet der *δόξα* übergegangen sei‘. Er verweilt bei der *αἴσθησις*,²⁾ aber auch diese ist ihm ein *δοκεῖν*, weil sich die Wahrnehmung nicht ohne Wirkung der Seele vollzieht.

Die zweite Bedeutung des Ausdrucks *δόξα* und der verwandten Wörter *δοκεῖν*, *δοξάζειν*, *δόξασμα* bildet den Inbegriff der Meinungen und Vorstellungen, die dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins eigentümlich sind. Damit vollzieht sich nicht nur ein Wechsel im Gebrauche des Wortes, sondern auch ein Übergang aus der Sphäre der Wahrnehmung in die der Vorstellung. Aber wie jener durch die Natur des Begriffes *δόξα* (*δοκεῖν*) begründet ist, so wird dieser durch den Sinn, der in Protagoras' Satze liegt, gerechtfertigt. War *δοκεῖν* bisher

¹⁾ Ähnlich Berkusky, wenn er das Fehlen einer scharfen Unterscheidung der *φαντασία* und *δόξα* für einen Mangel der Darstellung Platons erklärt.

²⁾ Die Untersuchung über diese geht erst mit dem Schlusse des ersten Hauptabschnittes zu Ende.

auf die Wahrnehmung als einzelne beschränkt und deutete es nur das Innwerden dieses momentanen Aktes an, so umfasst es jetzt alles, was durch frühere wiederholte Wahrnehmungen¹⁾, durch Erinnerungen und Erfahrungen, aber nicht weniger auch durch Nachdenken, Vergleichen oder durch individuelle Eigentümlichkeit zum Besitztum der Seele geworden ist, und kann sich ebensowohl auf ethische Grundsätze als auf technisches Wissen oder auf Gewohnheiten und Einrichtungen des täglichen Lebens erstrecken: *δοκεῖν* ist also nun die Fähigkeit der Seele, sich auf verschiedene Art (d. h. durch verschiedene Äusserungen ihrer Tätigkeit) über die mannigfachsten Dinge eine Anschauung zu bilden, und auch das einzelne Resultat dieses ihres Vermögens, also jede Meinung oder Vorstellung, wird *δόξα* genannt. Die Mehrheit der Menschen pflegt sich, weil sie zum begrifflichen Erkennen nicht hindurchdringt, über die Sphäre solcher Meinungen oder Vorstellungen²⁾ nicht zu erheben. Sprach aber Protagoras den Satz *ὁ ἄνθρωπος μέτρον πάντων* aus, so war darin von selbst die Forderung enthalten, dass für jeden nicht nur seine Wahrnehmung, sondern auch seine Meinung oder Vorstellung wahr sei. Dazu kam, dass Protagoras, gerade als Sophist, ein Vertreter der *δόξα* (in diesem Sinne) war, und dass, wenn er einerseits die Meinung eines jeden als für jeden wahr bezeichnete, andererseits aber durch seinen Unterricht andere belehren wollte, sogleich die Frage entstand, wie er diesen Widerspruch zwischen seiner Theorie und seiner Praxis zu heben vermöchte. Diese Gründe bestimmten Platon, den Satz des Protagoras in seiner erweiterten Ausdehnung einer Prüfung zu unterziehen, für welche die Wörter *δοκεῖν*, *δόξα*, *δοξάζειν* im entsprechenden Sinne zu fassen sind. Es geschieht dies (s. oben II) zuerst da, wo Platon den Protagoras mit der Tätigkeit des Arztes die des Sophisten und des Rhetors vergleichen lässt; denn wie jener durch *φάρμακα* den Zustand des Körpers zu verbessern suche, so wirkten diese durch *λόγοι* auf die Seele der einzelnen bzw. die Gesinnung der Staaten mit der Absicht ein, die schlechten Vorstellungen in bessere zu verwandeln (167 A und C *ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν καὶ εἶναι ποιεῖν*). Hier ist von sinnlicher Wahrnehmung ebensowenig die Rede, als in dem Beweise, mit dem der Satz des Protagoras durch sich selbst widerlegt wird (170 A *τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ . . . δοκεῖ*; — 171 C *οὐ γὰρ τινὲς . . . ἐκείνῳ*) und in der Darlegung über die Begriffe *ἡμιεὖρον*, *νοσῶδες*, *καλόν* und *αἰσχροόν*, *δίκαιον* und *ἀδίκον*, *ξυμμέρον* und *μὴ ξυμμέρον* (171 E—172 B, 177 C—178 A (179 B)). Erwägt man ferner, dass Platon [auch da, wo er mit der Prüfung der *δόξα* (im zweiten Sinne) beschäftigt ist, nicht nur den Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung wiederholt hervorhebt, sondern auch die Schwierigkeiten geltend macht, die die Widerlegung des Satzes des Protagoras [bereite, wenn er auf das Gebiet der Wahrnehmung beschränkt werde (s. z. B. 171 E *ὡς τὰ μὲν πολλὰ, ἧ δοκεῖ, ταύτη καὶ ἔστιν ἐκάστῳ, θεομά, ξηρά, γλυκεία, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου, 179 C *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἐκάστῳ πάθος, ἐξ ἧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίνονται, χαλεπώτερον ἐλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω. ἀνάλογοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσί, . . .* so ist es nicht wahrscheinlich, dass er ohne eine klare Erkenntnis dieses Unterschiedes auf das Gebiet der *δόξα* abgeglitten sei.*

¹⁾ Wenn Schmidt (476) *δόξα* ein mittelbares, in der Seele bereits haftendes und mit Bewusstsein festgehaltenes Produkt der *αἰσθησις* nennt, so ist damit nur eine der vielen Möglichkeiten der Entstehung der *δόξα* (in diesem zweiten Sinne) genannt.

²⁾ Das griechische Wort *δόξα* deckt sich mit beiden Ausdrücken, die auch im Deutschen oft als gleichbedeutend gelten, aber bei strengem Gebrauch insofern verschieden sind, als ‚Vorstellung‘ den Akt bezeichnet, durch den sich die Seele irgend welche Eindrücke oder Bilder reproduziert, ‚Meinung‘ aber die Entscheidung ist, die sie über irgendwelches Verhältnis der Wirklichkeit fällt.

Warum hat aber die Untersuchung überhaupt den Gang genommen, der in dem ersten Teile des Dialogs vorliegt? Diese Frage ist hier um so mehr geboten, als Berkusky (S. 17) die Zurückführung der von Theaetetos gegebenen ersten Definition auf den Satz des Protagoras für bedenklich erachtet. Sie sei, sagt er, nur insofern berechtigt, als beide die Objektivität der Erkenntnis völlig aufhoben; Protagoras aber habe nicht die Erhebung der Seele über die momentane Sinneswahrnehmung leugnen wollen, wie es nach jener Zurückführung und nach der im ersten Abschnitt gegebenen Entwicklung der Protagoreischen Theorie hätte scheinen müssen. Platon beginnt, wie ich glaube, die Erörterung des Begriffes der *ἐπιστήμη* mit der von Theaetetos gegebenen Definition, weil auch die *αἰσθησις* eine der Erkenntnis dienende Funktion der Seele und zwar, wenn man von der Entwicklung des Denkens ausgeht, die erste und nächste ist; er bezieht sodann den Satz des Theaetetos auf die These des Protagoras, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, nicht um damit die gleiche Bedeutung beider Aussprüche in endgültiger Weise zu behaupten, sondern weil er zu dieser Verbindung durch zwei Gründe veranlasst war. Erstlich bot sich dadurch die Gelegenheit, die Protagoreische Lehre von der Wahrnehmung einer Prüfung zu unterziehen, sodann aber war Protagoras zu seinem Satze, dass für jeden wahr sei, was ihm wahr zu sein scheine, gerade durch die Tatsache bestimmt, dass jeder seiner Wahrnehmung gewiss sei. War aber einmal der Satz des Protagoras in die Diskussion gezogen, so musste er nach seinem ganzen Umfange geprüft werden. Dies geschieht, doch stellt die Untersuchung nur auf Grund der Erfahrung und im Hinblick auf das Verhalten der Menschen fest, dass nicht jeder an seiner Meinung die Wahrheit besitze, mithin nicht jeder, sondern nur der *φρόνιμος* ein *μέτρον* sei. Auf das Wesen der *δόξα* und ihr Verhältnis zur *ἐπιστήμη* geht sie (hier) nicht ausdrücklich ein. Wenn daher Berkusky unter Zustimmung von Schmidt erklärt, Platon weise in der Widerlegung des absoluten Subjektivismus des Protagoras etwas ausdrücklich nach, was er beim Beginne des zweiten Teiles als gar keines Nachweises bedürftige, allgemein anerkannte Tatsache hinstelle, nämlich die Tatsächlichkeit falscher Vorstellungen, so ist doch 1. jener Beweis nur auf die Praxis des menschlichen Lebens gestützt, 2. aber wird 187 ff nicht die Tatsächlichkeit des Irrtums (die *ψευδὴς δόξα*) ohne weiteres zugegeben, sondern die Möglichkeit seiner Entstehung untersucht. — Platon hat aus bestimmten Gründen, wie oben bemerkt wurde, die Kritik des Protagoreischen Philosophems in die Erörterung der ersten Definition des Wissens eingeschlossen. Nachdem der Abschluss jener Kritik 183 B in deutlicher Weise angegeben ist, kehrt die Untersuchung zu dem Satze „Wissen ist Wahrnehmung“ zurück, um ihn in direkter Weise zu widerlegen.

In dem Abschnitt, der diese Widerlegung enthält (184B—187A) hat Natorp (S. 111) mit Abweichung von den übrigen Erklärern die Lösung der Aufgabe erblickt, die sich Platon in dem Gespräche gestellt habe. „Die Erkenntnis werde hier auf den Begriff, auf die allgemeine Funktion der „synthetischen Einheit“, die Begriffe würden auf Grundbegriffe, als Grundarten der Synthesis, oder in anderer Wendung, Grundfunktionen des Urteils zurückgeführt; die positive Untersuchung sei mit dem Nachtrag zum ersten Teil abgeschlossen; was folge, beanspruche nur die Bedeutung der Gegenprobe, deren Ergebnis, wer richtig gerechnet habe, voraus wisse“ (S. 113). Ohne dieser Frage näher zu treten, die den Inhalt des zweiten und dritten Teiles des Gespräches einschliesst, glaube ich für *δοξάζειν* am Schlusse der Auseinandersetzung (187 A) *ὁμως δὲ τοσοῦτόν γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν εἰσίνῳ τῷ ὀνόματι, ὃ τί ποτ' ἔχει ἡ ψυχὴ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματευέται περὶ τὰ ὄντα. Θεαίτ. Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὃ Σώκρατες, ὡς ἐγώμηναι, δοξάζειν. Σ. Ὁρθῶς γὰρ οἶει,*

ὡ φίλε) eine besondere Bedeutung in Anspruch nehmen zu müssen.¹⁾ Schmidt erklärt, *δοξάζειν* sei in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauche auch hier nichts anderes als ‚vorstellen‘; es sei das Denken gemeint, das im allgemeinen *διανοεῖσθαι* heiße und nach seinen einzelnen Äusserungen verschiedene Namen führe (wie *σκέπτεσθαι*, *σκοπεῖν*, *ἐπανέιναι*, *σὺμβάλλειν πρὸς ἀλλήλα*, *ἀναλογίζεσθαι*, *συλλογίζεσθαι*), die auch von Platon in dem vorangehenden Beweise (185—186) gebraucht würden. Natorp dagegen gibt (S. 110) das Wort durch ‚Urteilen‘ wieder, denn diese Benennung nehme das Bewusstsein an, wenn es ganz für sich allein sich mit dem zu tun mache, was wahr sei. Und in der Tat ist dies das Entscheidende, dass die Seele hier für sich selbst mit dem, was ist, beschäftigt ist (*ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα*: ein Ausdruck, dem wir bezeichnenderweise noch nicht begegnet sind), dass sie alle jene Grundbestimmungen des Seins und Nichtseins, der Identität und Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Einheit und der Zahl, des Geraden und Ungeraden, des Gegensatzes usw. und nicht nur die formalen, sondern auch die inhaltvollen, das *ἀγαθόν*, *καίον*, *καλόν*, *αἰσχρόν* aus sich selbst schöpft, und dass diese ihre eigene Tätigkeit von den Funktionen der Sinne scharf geschieden wird. Mag man daher *δοξάζειν* auch an der genannten Stelle mit dem allgemeinen und unbestimmten Worte ‚vorstellen‘ oder mit dem strengeren ‚urteilen‘ (oder etwa mit ‚entscheiden‘) übertragen, jedenfalls geht die hier beschriebene Tätigkeit über das hinaus, was sich bisher als Sinn und Wert von *δόξα*, *δοκεῖν*, *δοξάζειν* herausgestellt hat.

Fassen wir die vorstehenden Ausführungen zusammen, so hat sich ergeben, dass 1. das von Berkusky und Schmidt erhobene Bedenken auf Grund der Beobachtung des Sprachgebrauchs, sowie im Zuge der Platonischen Gedanken und nach der Anordnung des Gesprächs nicht von Belang ist; 2. dass *δόξα* (nebst *δοκεῖν* und *δοξάζειν*) während des Verlaufs des ersten Teils des Gesprächs insofern eine dreifache Bedeutung erhält, als es zunächst das Innewerden der Wahrnehmung, sodann die Vorstellung im Sinne des gewöhnlichen Bewusstseins, endlich aber diejenige Funktion der Seele bedeutet, vermöge deren sie die Grundbegriffe aus sich hervorbringt und im Denken (*διανοεῖσθαι*) verwendet.

¹⁾ Dass es sich hier um eine singuläre Bedeutung handelt, hebt auch Steger (Plat. Stud., Innsbruck 1869 I. S. 40—41 Note 4) unter Zustimmung von Peipers S. 201 hervor. Doch lässt er es unentschieden, ob die *δόξα* der Tätigkeit der Seele an und für sich zugeschrieben werde, oder ob sie nur beziehungsweise und im Verhältnis zur *αἰσθησις* als eine solche Tätigkeit bezeichnet werde.