

Ueber die Unechtheit des Dialogs Kratylos.

Wenn durch die vor Kurzem aufs Neue und nachdrücklich geltend gemachte Aethese der Dialoge Parmenides, Sophistes und Politikos, welche aus Gründen sowohl ihrer Form als ihres Inhalts Plato abgesprochen werden mußten ¹⁾, die Aussicht näher gerückt wird, endlich zur richtigen Würdigung der philosophischen und schriftstellerischen Eigenthümlichkeit eines der größten Männer des hellenischen Alterthums zu gelangen, so bleibt doch, ehe dies Ziel erreicht werden mag, noch Manches zu thun übrig. Denn auch nach Ausmätzung jener drei allerdings am meisten störenden Dialoge sind in der Sammlung der Plato zugeschriebenen Werke und Werkchen noch zahlreiche Stücke zurück, welche uns das Bild dieses in seinen echten Schriften so bewunderungswürdigen Autors trüben und verzerren — glücklicherweise freilich meist unbedeutende Stücke, so daß es verhältnißmäßig leicht sein wird, zwischen ihnen und den unzweifelhaft echten Gesprächen zu unterscheiden, wenn nur erst aus diesen letzteren der Maßstab, der unser Urtheil dabei leiten muß, gewonnen und aufgestellt worden ist. Unter den größeren Gesprächen des platonischen Schriftencomplexes befindet sich aber noch eines, welches darum einer ganz besonderen Kategorie angehört, weil es einerseits durch eine gewisse Absonderlichkeit des Inhalts und durch größeren Umfang sich vor jenen leicht als Nachahmung zu erkennenden schülerhaften Produkten, die mit Unrecht den Namen platonischer führen, auszeichnet, andererseits doch wieder so auffallende Mängel an sich trägt, daß schwere Bedenken dagegen sich erheben, es den echten Werken Platos hinzuzuzählen. Ich meine den Kratylos, einen der wunderlichsten Dialoge in der bunten Sammlung der Pla-

1) Nach Sochers Vorgange ist die Unechtheit des Parmenides dargethan worden von Fr. Ueberweg zuerst in den „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften u. s. w.“ Wien 1861 p. 176—184 und dann in siegreicher Erwiederung auf geschehene Angriffe in den Jahrbüchern für Philologie. Bd. 85 (1862) p. 97—126. Die Unechtheit des Sophistes und Politikos aber habe ich selbst in diesem Mus. f. Philol. Jahrg. XVIII p. 1—28 und Jahrg. XIX p. 63—96 nachzuweisen gesucht, wogegen freilich auch Einspruch erhoben worden ist, jedoch — bisher wenigstens — so partieller und unvollständiger Art, daß ich darauf zurückzukommen einer andern Gelegenheit vorbehalten zu dürfen glaube.

tonica, welchem es zwar, wie ja auch Parmenides, Sophistes und Politikos viel Lobsprüche geerndet haben, an Ruhme und Preise nicht gefehlt hat, der aber dennoch meiner Ueberzeugung nach Alles in Allem genommen Platos so unwürdig ist, daß er ihm abgesprochen werden muß. Auf die Gefahr hin, wegen dieser neuen Unechtheitsklärung als eine Art modernen Herostrats angesehen zu werden, der sich in Versuchen, die Herrlichkeiten des Alterthums zu Boden zu werfen, gefällt, will ich nun die Gründe für meine Ansicht darlegen, indem ich auch jetzt wieder die Freunde und Kenner des wirklichen Plato bitte, genau, aber auch recht unbefangen, recht ohne vorgefaßte Sentenz, diese meine Gründe zu prüfen.

Wenn die Authentizität des Sophistes und Politikos durch gewisse Beziehungen dieser Dialoge zu aristotelischen Stellen bisher gesichert schien, die freilich, wie ich theils gezeigt habe, theils ein anderes Mal noch deutlicher zeigen werde, auch noch eine andere Erklärung zulassen, als jene vorausgesetzte der Echtheit der beiden Gespräche, so fällt diese (wenn auch nur vermeintliche) Schwierigkeit beim Kratylos weg, da dieses Werk von Aristoteles weder erwähnt noch citirt noch irgendwie berücksichtigt wird²⁾. Daß aber die Erwähnung des Dialogs in den von Aristophanes von Byzanz aufgestellten Trilogien platonischer Stücke dessen Echtheit nicht im Geringsten bezeuge, lehrt schon der Umstand, daß der Kratylos diese Ehre mit dem Minos, der Epinomis, den Briefen und noch anderen untergeschobenen Werken theilt; daher es in Ermangelung irgend welcher glaubwürdiger äußerer Zeugnisse für seinen platonischen Ursprung bei ihm nur die Frage gilt, ob wir aus inneren Gründen denselben anzunehmen oder aber zu verwerfen uns entschließen sollen.

Zu diesem Zwecke wird man davon auszugehen haben, den Inhalt des Dialogs, nicht mit vorgefaßten Vorstellungen einer angeblichen platonischen Sprachphilosophie, sondern den vorgetragenen Gedanken möglichst genau folgend, sich zu vergegenwärtigen. Dieß sei im Folgenden zunächst versucht.

Hermogenes und Kratylos, mit einander in Disputation begriffen, beschließen den Streitpunkt ihres Gesprächs dem ihnen begnenden Sokrates mitzutheilen. Es handelt sich um die Frage nach der Wichtigkeit der Namen oder Bezeichnungen (*περι ὀνομάτων*); worüber nach Hermogenes' Mittheilung Kratylos die Be-

2) Ueberweg (a. a. O. p. 175) indem er auf gewisse Beziehungen zwischen Stellen des Kratylos und einem logischen Satze des Aristoteles (de an. III, 6. de interpret. I.) aufmerksam macht, gesteht selbst, daß diese Beziehung doch so unsicher ist, „daß für die Prüfung der Echtheit des Kratylos die aristotelischen Stellen kaum irgendwie in Betracht kommen können“. Allerdings lassen sich noch einige andere Beziehungen finden, die aber auf ein ganz anderes Resultat, als die Berücksichtigung des Dialogs durch Aristoteles führen: wovon später mehr.

hauptung aufgestellt hatte, daß jedes Ding eine ihm von Natur (*φύσει*) zukommende richtige Benennung habe (p. 383. A.), während Hermogenes dieß nicht anzunehmen geneigt scheint, wenigstens unverständlich findet und des Kratylus geheimnißvollen Auslassungen gegenüber Sokrates bittet, ihm Aufklärung zu schaffen. Dieser bezeichnet den Gegenstand als schwierig, erklärt sich aber nach einer scherzhaften Erwähnung der Vorträge des Proditos, aus denen für einen Reicherer als ihn über die Richtigkeit der Benennungen. Aufklärung zu erhalten möglich gewesen wäre, zur gemeinschaftlichen Untersuchung bereit (— p. 374 C.). Hermogenes stellt nun seinerseits die These auf, daß es keine andere Richtigkeit der Benennungen gäbe, als Uebereinkunft und Abrede (*Ἐνθήκη καὶ ὁμολογία*. Eb. D.): eine Ansicht, der Sokrates dadurch zu begegnen sucht, daß er sich von Hermogenes zuerst zugeben läßt, es gebe eine wahre und eine falsche Rede, davon die erstere die Dinge aus sagt, wie sie sind, die letztere, wie sie nicht sind; und daraus den Schluß zieht, daß wenn eine Rede wahr sei, auch deren Theile wahr sein müßten, eben die Worte, woraus wieder folgen soll, daß wenn das, was Jeder in sprachlicher Hinsicht annimmt, für ihn wahr ist, es nur subjectiv Wahres, kein an sich Wahres giebt (p. 384 D.—385 E.). Nachdem Hermogenes diese Folgerungen ausdrücklich anerkannt hat, schlägt Sokrates nun die sich anknüpfende Untersuchung darüber vor, ob sich auch, was hier in Bezug auf die Worte als Benennungen zugegeben worden, in Hinsicht auf die Dinge (*τὰ ὄντα*) so verhalte, wie es Protagoras angenommen, indem er die menschliche Subjectivität zum Maße der Dinge machte. Gegen diese Meinung des Protagoras nun, durch welche alle Unterscheidungen z. B. die von Gut und Böse, Verstündig und Unverstündig, aufgehoben würden, entscheidet sich Sokrates unter Hermogenes Zustimmung dafür, daß die Dinge eine feste Substanz, ein Ansichsein haben (*ὄηλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ ὄντα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἐφ' ἡμῶν — ἀλλὰ καθ' αὐτὰ πρὸς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντα ἥπερ πέφυκεν* p. 386. D. E.) und folgert aus diesem Satze wiederum, daß auch die Handlungen, als Aeußerungen der Wesen, eine natürliche Richtigkeit besitzen. Nun sei aber das Reden eine Handlung, also müsse auch dieses eine natürliche Richtigkeit haben; und da das Bezeichnen (*ὀνομάζειν*) unter das Reden falle, so komme demnach auch ihm eine Naturbestimmtheit zu (*ὀνομαστέον ἢ πέφυκε τὰ πράγματα ὀνομάζειν τε καὶ ὀνομάζεσθαι κ. τ. λ.* p. 387. D.). Nachdem Hermogenes auch damit sich einverstanden erklärt, führt Sokrates in einer neuen epagogischen Discussion aus, daß die Benennung ein Werkzeug sei, welches über das Wesen der Dinge Belehrung und Entscheidung giebt (*διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας* p. 388. C.), und da das Gesetz es ist, welches uns die Benennungen übergiebt (eb. E.), so muß der Gesetzgeber der rechte Na-

mensstifter sein, der die Worte in Hinblick auf die Idee des Wortes ausprägt (p. 389 E.), über welchem Werke der Dialectik er zu machen hat (p. 390 E.). Kratylos hat also Recht, daß die Worte als Benennungen von Natur den Dingen zukommen, jedoch so, daß nicht ein Jeder Gründer von Bezeichnungen sein dürfe, sondern der allein, welcher den jedem Dinge von Natur zukommenden Namen kennt und dessen Idee in Buchstaben und Sylben setzen kann (— p. 390 E.). Als Hermogenes hierauf die Frage aufwirft, was Sokrates denn eigentlich unter der natürlichen Richtigkeit der Benennung verstehe, erklärt dieser, es im Näheren nicht zu wissen (*ἐγὼ μὲν οὐδεμίαν λέγω* p. 391 A.), sondern erst durch Untersuchung finden zu wollen; wozu er mit einer ironischen Wendung übergeht. Er erinnert nämlich an die Sophisten, von denen der Bruder des Hermogenes Kallias gegen vieles Geld Weisheit erlernt habe, so daß der arme Hermogenes diesen bitten müsse, ihm von der „Wahrheit“ des Protagoras mitzutheilen; und als Hermogenes diesen Scherz, den er ernsthaft nimmt, zurückweist, beruft sich Sokrates auf Homer und die andern Dichter. Homer nämlich (damit geht nun die versprochene Untersuchung über die Richtigkeit der Namen an p. 391 D.) unterscheide die Sprache der Götter von der des Menschen, von denen die erstere, wenn auch schwerverständlich, die naturgemäße sein müsse; aber auch der Unterschied der Namen des Hektoriden, Skamandrios und Astyanax, von denen den ersteren die unweiseren Weiber, den letzteren die weiseren Männer in Gebrauch gehabt, zeige das Schlechtere und Bessere der Bezeichnung. Ähnlich wird nun die Richtigkeit anderer homerischer Namen durch Etymologifiren darzutun versucht, so des Hektors selbst als des Schülers, anderer Heroen, wie des Orestes, dann der übrigen Mitglieder des Pelopidengeschlechts, mit dessen Urheber Tantalus zum Zeus und dessen Vorfahren übergegangen wird. Für diese (oft sehr wunderlichen — man vergleiche z. B. die des Zeus p. 396. A. B. —) Ableitungen erndtet Sokrates die Bewunderung des Hermogenes, dem er wie ein enthusiastischer Orakelverkündiger erscheint (p. 396 D.). Sokrates läßt sich das Compliment scherzhaft gefallen und führt die von ihm bewiesene Virtuosität im Etymologifiren auf die am frühen Morgen stattgehabte Begegnung zwischen ihm und Euthyphron zurück, dessen göttliche Weisheit ihm nicht nur die Ohren erfüllt, sondern auch die Seele gefesselt habe: morgen wolle er sich von diesem über ihn gekommenen Zauber reinigen, heute aber noch zur weiteren Betrachtung der Namen ihn benutzen, womit Hermogenes sich ganz einverstanden erklärt, da er gerne noch das „Uebrige von den Namen“ hören möchte (p. 397 A.). Sokrates macht nun den Vorschlag, man solle sich von der Richtigkeit der Namen so zu überzeugen suchen, daß man von den ewigen Wesen anfangen, da sich bei diesen wohl das Rechte noch am ehesten finden werde. Er erklärt demgemäß (?) zunächst die Worte *θεός, δαίμων, ἦρωας, ἀνθρώπος, ψυχή, σῶμα*, geht dann zu den Namen der einzelnen

Götter über von der Hestia anfangend und mit dem Pan schließend (p. 317 C. — p. 408 D.), giebt auf Hermogenes weitere Aufforderung die Ableitungen von ἥλιος, σελήνη, ἄστρα, erklärt πῦρ und ἕδος für barbarische Worte, erläutert ἀήρ, αἶθρη und Verwandtes, und wendet sich dann, wiederholt das Scherzhafte seines Verfahrens andeutend (— p. 409 D. 411 A. B. 415 A —) zu den ethischen Begriffen, wobei er die Bemerkung macht, daß die alten Namenslisten von der Ansicht der Dinge ausgegangen sein müßten, wonach Alles im Flusse und Wandel, Nichts beständig sei, da diese Weltanschauung als in den Worten φρονήσις, γνώμη und anderen ausgeprägt erscheine, an deren etymologische Erklärung sich noch andere und immer andere Etymologien anschließen (— p. 421 E.). Diesem unendlichen Geschäft wird sodann damit ein Ende gemacht, daß Sokrates auf die Elemente selbst der Worte zurückgehen zu wollen erklärt, weil in diese ebensosehr als in den Worten, das Wesen der Dinge sich abbilden müsse (p. 422. C. D.). Sei das Wort eine lautliche Nachahmung dessen, was es bezeichnet (ὄνομά ἐστι μιμημα φωνῆ ἐκείνου ὃ μιμεῖται καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ, ὅταν μιμῆται p. 423 B.), so müsse dasselbe auch von dessen Bestandtheilen, den Buchstaben und Sylben gelten (p. 423 E.), die nicht minder das Wesen der Dinge darzustellen haben (p. 424 A.), weil sie Elemente der Rede sind (p. 425 A.). Aber die zum Vollzug dieser Einsicht nöthige Analyse sei besonders schwierig und da er, Sokrates, von der Wahrheit nichts wisse, müsse er sich begnügen, nach Kräften eben einen Versuch dazu zu wagen. Es erscheine zwar lächerlich, in Buchstaben und Sylben die Nachahmung des Wirklichen aufzusuchen, aber man sei dazu gezwungen. Wie die Tragödiendichter zu den Göttern ihre Zuflucht nähmen, wollten auch sie die Annahme machen, daß von den Göttern die ersten Worte niedergesetzt und darum richtige wären (p. 425 D.). Denn einen barbarischen Ursprung der Sprache zu behaupten oder ein so hohes Alter derselben, daß eine Erkenntniß ebenso unmöglich sei, als bei jener Hypothese barbarischen Ursprungs, wären nur Ausflüchte für den, welcher über die Richtigkeit der ersten Bezeichnungen keine Rechenschaft geben wolle. Und doch sei dieß nöthig, da, wer über die Elemente der Sprache nicht Bescheid zu geben wisse, auch über alles Andere nur leeres Gerede vorbringen werde (— p. 426 A.). Nun wolle er selbst, was er über die primären Bezeichnungen denke, mittheilen, wenn es ihm auch frech und lächerlich vorkomme (ἵβριστικά καὶ γελοῖα p. 426 B.): Hermogenes möge, falls er selbst Besseres wisse, es auch seinerseits darlegen. Nachdem dieß zugesagt worden, versucht Sokrates nun das Wesen der einzelnen Buchstaben onomatopoeisch zu erläutern: er nennt z. B. das ὀ ein Werkzeug der Bewegung (ὄργανον πάσης τῆς κινήσεως) das ι die Bezeichnung des Leichtens, erklärt φ, χ, σ, ζ, für windige (πνευματώδη) Buchstaben (p. 426—427 B.) — so habe der Gesetzgeber auch in Bezug auf

Buchstaben und Sylben jedem Seienden Zeichen und Namen gegeben (p. 427 C.), aus deren Zusammensetzung das Uebrige durch Nachahmung geworden sei. Damit will er dargethan haben, was unter der Richtigkeit der Bezeichnung verstanden werden müsse (p. 427 D.).

Hermogenes fordert jetzt den Kratylos, welcher bis dahin stummer Zuhörer gewesen war, zu erklären auf, ob er mit dem, was Sokrates vorgetragen, einverstanden sei oder ob er Etwas Besseres wisse, denn vorher habe er sich immer nur unverständlich vernehmen lassen; worauf Kratylos sich zunächst mit der großen Schwierigkeit des Gegenstandes entschuldigt. Nachdem dann Hermogenes ihm die Bitte, er möge doch nun auch seine Ansicht hören lassen, wiederholt, und Sokrates seinerseits die Bemerkung hinzugefügt hat, daß er von ihm, Kratylos, zu lernen bereit sei, da alles bisher Besprochene ja nicht als gesichert, sondern nur als plausibel (*ἢ ἐπιλυετο*) angesehen werden dürfe und er, Kratylos, sich mit der Sache früher bereits beschäftigt habe (p. 428 B.), da gesteht der Letztere, daß er zwar den Sokrates gern zum Schüler gemacht hätte, aber nun das Gegentheil eingetreten sähe, indem er mit dem Vorgetragenen sich ganz einverstanden erklären müsse, möge nun die Begeisterung des Sokrates vom Euthyphron oder von „irgend einer andern Muse“ ausgegangen sein (p. 428 C.). An diese Bemerkung anknüpfend, drückt Sokrates nunmehr sein Mißtrauen in seine eigene Weisheit aus und will, um dem Selbstbetrug zu entgehen, noch einmal zu dem besprochenen Gegenstande zurückkehren behufs der Untersuchung der Theses, daß die Richtigkeit der Benennung darin bestehe, anzuzeigen, was die Sache ist (p. 428 E.). Dienen nämlich die Worte der Kunst des Belehrens, so werden, wenn die Sprache also von Künstlern stammt, unter diesen Sprachkünstlern nach menschlicher Weise einige bessere, einige schlechtere sein: es wird also, da es Irrthümer giebt, auch irrthümliche Benennungen, nämlich falsche sprachliche Nachahmungen der Dinge geben und zwischen richtiger und falscher Bezeichnung unterschieden werden müssen (— p. 431 E.). Nun liegt im Wesen des Bildes (und die Worte sind ja Bilder der Dinge), daß es das Urbild nicht auf absolut, sondern nur zum Theil gleiche Weise ausdrückt, weil es sonst eben nicht ein Bild, sondern eine zweite Wirklichkeit wäre — daher es auch bei den Worten vorkommen mag, daß sie ungehörige, dem Wesen der zu bezeichnenden Sache nicht entsprechende Buchstaben mit einmischen, ohne darum aufzuhören, richtige Bezeichnung zu sein. Wenn aber ein ungehöriger Buchstabe in einem Worte, so kann wohl auch ein ungehöriges Wort in einem Satze, und wenn ein Wort, so auch ein ungehöriger Satz in einer Rede gebildet werden, ohne daß darum in der Beziehung auf die Dinge deren richtige Bezeichnung aufhörte, so lange nur der Typus dessen, wovon die Rede ist, darin übrig bleibt (433 A.). Nachdem Kratylos auf des Sokrates Frage mit diesen Sätzen sich in Uebereinstimmung erklärt, läßt sich der Letztere nun von ihm aufs Neue zugeben, daß das Wort

die (der Sache) zukommenden Buchstaben enthalten müsse, daß die zukommenden Buchstaben aber die den Sachen gleichen (*τὰ ὅμοια τοῖς πράγμασι*. p. 433 C.) seien, wodurch das von Hermogenes aufgestellte Princip der Wortbildung aus Uebereinkunft zurückgewiesen erscheint (*τὸ ξυνθήματα εἶναι τὰ ὀνόματα* 433 D.). Wenn nun aber die Buchstaben, so fährt Sokrates fort, aus denen die Worte gebildet werden, Nachahmungen dessen sein müssen, zu dessen Bezeichnung die Worte dienen, so pflegen darin doch, wie vorgebrachte Beispiele zeigen, Verschiedenheiten der menschlichen Auffassung obzuwalten, denen zufolge dasselbe Ding sprachlich verschieden ausgedrückt werden mag, so daß darin doch wieder eine Uebereinkunft (*ξυνθήκη*) nöthig zu sein scheint, und dieser Uebelstand, die Uebereinkunft, somit also doch zur „Richtigkeit“ der Worte gehört (*ἀναγκαῖον τῇ φωνικῇ τῷτι προσχρησθαι τῇ ξυνθήκῃ εἰς ὀνομάτων ὀρθότητα*. p. 435 C.). Von diesen Erörterungen bricht Sokrates nunmehr zu der neuen Frage ab, welche Bedeutung denn die Worte überhaupt haben und was Gutes sie schaffen, welche Kratylós dahin erwiedert, daß sie lehrend seien, und daß der, welcher die Worte kenne, auch die Dinge verstehe: ein von Sokrates wegen der früher angenommenen Uebereinstimmung von Dingen und Worten bereitwillig gebilligter und dahin erläuteter Satz, daß, wenn nach der durch die sprachliche Bezeichnung geschehenden Belehrung über die Dinge gefragt werde, der Wortniedersezer die Worte so werde niedergelegt haben, wie er die Dinge ansah (436 C.). Wurde nun oben bemerkt, daß diese ursprüngliche Sprachniederlegung gemäß der Weltanschauung, welche den allgemeinen Fluß der Dinge annimmt, geschehen sei, so wird nunmehr nach Vorführung einiger davon abweichender Beispiele von Sokrates bemerkt, daß auch die Vorstellung der Ruhe und des Verbleibens in vielen Worten ausgedrückt sei, woraus zu schließen, daß die Wortbilder in solchen Fällen die Dinge nicht als gehend und bewegt, sondern als beständig haben bezeichnen wollen. Sollte man nun nach der Majorität der Wortbildungen über die „Richtigkeit“ dieser Verhältnisse entscheiden? Gewiß nicht — es bleibe aber unentschieden (437 D.). Sokrates kommt lieber zu einer neuen Frage, nämlich zu der, woher denn wohl die ersten Gesetzgeber (als Wortbildner) die Erkenntniß der Dinge gehabt hätten, von welcher sie bei, also vor der Wortbildung ausgegangen wären (p. 438 B.). Kratylós glaubt hier auf eine höhere als menschliche Macht verweisen zu dürfen, welche die Worte eingesetzt haben werde, aber Sokrates erinnert an den in der Wortbildung so eben zu Tage gekommenen Widerstreit der in den Worten niedergelegten Weltansichten, welche bei den Göttern nicht vorausgesetzt werden dürfe (438 D.) und behauptet, daß wenn es möglich wäre, die Dinge ohne die Worte, deren Bilder zu erkennen, dieß dann nur durch die Dinge selbst geschehen müsse und zwar besser geschehen werde, da jenes eben bildliche, dieß directe Erkenntniß sei (439 A. B.). Wenn nun diese Untersuchung der Weise, wie die

Wirklichkeit zu erkennen und zu finden ist, über ihr Beider Vermögen hinausgehe, so möge schließlich noch eine andere Erwägung angestellt werden. Muß man nicht, so fragt Sokrates, ein Schönes an sich und ein Gutes an sich und so fort ein Jegliches an sich annehmen, welches stets unveränderlich bleibt? Würde sich dieß Jegliche an sich (die Idee) verändern, aus seinem Wesen heraustretend, so fiel selbst die Erkenntniß weg, weil diese eine Stabilität des Gegenstandes erfordert. Gibt es aber ein Erkennendes und ein Erkennbares, giebt es ein Schönes, ein Gutes, ein Jegliches an sich, so verhalten sich die Dinge anders als die Heracliteer sagen, welche glauben, daß die Dinge, wie die am Katarrh leidenden Menschen, immerwährend dahinfließen. Vielleicht nun verhalte es sich so, vielleicht auch nicht — daher Kratylus, noch jung und frisch, nicht ablassen dürfe tapfer zu forschen. Kratylus verspricht dies, bekennt aber noch einige Skrupel zu hegen und überwiegend noch immer der Meinung Heraclits sich zuzuneigen. Sokrates behält sich über diesen Punkt eine spätere Untersuchung vor und entläßt den Kratylus auf das Land, wohin Hermogenes ihn begleiten soll (p. 400 E.).

Aus dieser, wie ich glaube, hinlänglich genauen, wenn vermuthlich auch den aufmerksamen Leser vielfach befremdenden Inhaltsangabe des Gesprächs läßt sich die einfache Gliederung desselben deutlich erkennen. In der Einleitung (cap. I) wird das Thema der folgenden Verhandlung, nämlich ob die Richtigkeit der Benennungen (*ἡ τῶν ὀνομάτων ὀρθότης*) eine auf Uebereinkunft (*συνθήκη, ὁμολογία, νόμος*) oder Naturbestimmtheit (*φύσει*) fußende sei, angegeben; die Verhandlung selbst zerfällt in zwei Theile, in das Gespräch des Sokrates mit Hermogenes (c. 2—c. 37) und in das mit Kratylus (c. 38—c. 44). In dem ersten dieser Theile wird die These des Hermogenes besprochen, daß die Richtigkeit der Bezeichnung eine auf Uebereinkunft beruhende sei: dieser Satz wird nicht nur wiederlegt (c. 2—c. 6) sondern an seiner Statt auch die natürliche Richtigkeit der Worte geltend gemacht (c. 7—c. 10) zu deren näherer Erläuterung und Erhärtung die Etymologien und Buchstabenerklärungen dienen, welche den übrigen Theil des Gesprächs mit Hermogenes füllen (c. 11—c. 37). Der zweite Theil, das Gespräch des Sokrates mit Kratylus, hebt zwar mit dem Einverständnis des Letzteren an, daß auch er nichts Besseres wisse, als jener, gewinnt aber seinen Fortgang durch die Bemerkung des Sokrates, daß er an seiner eigenen Weisheit zweifelnd die Sache noch einmal untersuchen wolle (p. 428 D.). Diese neue Untersuchung führt nicht nur zu einer Einschränkung des im ersten Theile gewonnenen Resultates, insofern bei der Wortbildung auch die Uebereinkunft als Coefficient anerkannt werden muß (c. 38—c. 41) sondern über das ursprüngliche Thema (die *ὀρθότης ὀνομάτων*) hinaus zu der Betrachtung über das Verhältniß von Sprache und Erkenntniß, wobei gefunden wird, daß die Erkenntniß durch die Dinge selbst der durch die

Sprache vorzuziehen sei (c. 42 u. 43) zumal diejenige Weltanschauung, auf welcher die Sprachbildung vorherrschend beruhe, die heraclitische, nicht stichhaltig sei. Der letztere Gedanke, im letzten Kapitel (44) durchgeführt, ist zwar allgemein gehalten, die Beziehung auf den eigentlichen Gegenstand des Gesprächs indessen in der angedeuteten Weise so ausgedrückt, daß damit zugleich die Sprache selbst als eine verfehlte Bildung bezeichnet zu werden scheint.

Sucht man, von der Meinung ausgehend, im Kratylus ein Werk Platos vor sich zu haben, nach Beziehungen auf und Anknüpfungen an andere Dialoge des Philosophen, so bietet sich zu diesem Ende ganz von selbst das Gespräch Theätet dar. Nicht nur ist der Gegenstand ein im Allgemeinen verwandter, sofern es sich um die Frage nach dem Wissen im Theätet, im Kratylus wenigstens zum Theil darum handelt; auch in vielen Einzelheiten begegnen sich beide Werke. So tritt im Theätet bekanntlich die Berücksichtigung und Kritik der heraclitischen Sätze vom Fluß der Dinge und des sich daran knüpfenden Subjectivismus der protagoreischen Erkenntnißlehre stark hervor — dasselbe finden wir im Kratylus; ebenso ist beiden Dialogen die Untersuchung über die Möglichkeit des Erkennens durch die Sprache (Theät. p. 201 C. ff. vgl. Krat. p. 388 B. 435 D. u. f. w.), über die Entstehung des Irrthums gemeinsam (Theät. p. 187 D. folgg. vgl. Kratylus p. 429C. — 431 B.), und Anderes mehr, wovon später die Rede sein soll. Aber auch in gewissen nicht zu übersehenden Aeußerlichkeiten wird ein Zusammenhang angedeutet. Der Theätet beginnt mit der Frage des Euclides an Terpsion: *ἀρτι ἢ πάλαι ἐξ ἀγοῶν*, der Kratylus schließt damit, daß Sokrates dem Kratylus sagt: *πορεῖον εἰς ἀγοῶν*, und sind auch Terpsion und Kratylus verschiedene Personen, so möchte man jene Coincidenz für um so weniger bedeutungslos ansehen, als am Schluß des Kratylus außerdem auf eine kritische Erörterung des Heracleitismus hingewiesen wird, welche der Theätet dann bekanntlich enthält. Diese Beziehungen haben denn auch schon den alten Anordnern platonischer Gespräche eingeleuchtet, indem Aristophanes den Kratylus mit Sophistes und Politikos, die ihrerseits durch Scenerie und Inhalt mit dem Theätet zusammenhängen, verband, Thrasyllus aber, den eben berührten Aendeutungen noch genauer folgend, ihn richtig vor Theätet stellte, dem er ebenso richtig Sophistes und Politikos dann folgen ließ.

Freilich verursacht dabei aber ein Umstand nicht geringe Schwierigkeiten. Es kommt im Kratylus vor, daß Sokrates sich auf ein am frühen Morgen mit Euthyphron gepflogenes Gespräch beruft. Daß damit auf den Dialog Euthyphron angespielt werde, wird wohl angenommen werden müssen, wenn man bedenkt, daß Euthyphron in diesem sich höherer Weisheit über göttliche Dinge und das Heilige rühmt (p. 4 E. — p. 5 A.), wofür er von Sokrates verspottet wird, daß aber Sokrates im Kratylus sich mehreremale scherzhaft rühmt, durch sein Zusammensein mit Euthyphron einer höheren Weisheit theilhaftig

geworden zu sein³⁾. Nun ist die Scene des Gesprächs mit Euthyphron zeitlich nach der des Theätet: am Schluß des letzteren verläßt Sokrates seine Mitunterredner, um in die Königshalle zu gehen, beim Beginn des Euthyphron finden wir ihn schon darin — weshalb denn auch Thrasyllos den letzteren Dialog mit der Apologie, Kriton und Phädon, die gleichfalls zu der Zeit des Processes spielen, zusammengestellt hat. Veruft sich Sokrates nun im Kratylos auf den Euthyphron, so muß die Zeit des ersteren Gesprächs nach der des letzteren, also auch nach der des Theätet gesetzt werden. Dieser Umstand, sage ich, macht gegenüber den vorher angestellten Betrachtungen, wonach der Kratylos als eine Einleitung des Theätet scheint angesehen werden zu sollen, nicht geringe Bedenken, welche dadurch nicht vermindert werden, daß nicht nur die beiden andern auf den Theätet sich beziehenden Gespräche Sophistisches und Politisches unecht sind, sondern daß gleichfalls auch der Euthyphron, dessen Thema theils der Republik (p. 378 A. B.) theils den Leges entnommen worden ist (B. IX p. 865) aus gewichtigen Gründen den Verdacht der Unechtheit erweckt⁴⁾. Sieht es nicht ganz so aus, muß man da wohl fragen, als ob ein oder ein Paar Nachahmer die am Schluß des Theätet hingeworfene Aeußerung des Sokrates: „nun gehe ich zur Königshalle“ — womit Plato geistreich bezeichnet, daß Sokrates auch Angesichts einer Anklage auf den Tod mit der größten Ruhe und Heiterkeit, als ob nichts Böses ihm drohe, mit Theodor und dessen jungem Freunde dem Philosophiren obgelegten habe, ähnlich wie er dieß im Phädon Angesichts des Todes selber thut — als ob, sage ich, ein oder ein Paar Nachahmer diese Aeußerung benutzt hätten, um auf plumpe Manier sich dadurch eine Scenerie für ihre Producte im Anschluß an Plato's schönes und tief-sinniges Werk zu schaffen? Nachdem Plato bei dessen Schluß die Königshalle erwähnt, muß dieselbe Königshalle im Euthyphron den Anfang machen, und an demselben Tage, wo dieser spielt, muß Sokrates dann auch noch den Kratylosdialog abhalten, Tages darauf den Sophistisches und Politisches, vielleicht auch den „leider verloren gegangenen Philosophos“ durchsprechen. Man wird gestehen, daß wenn im Theätet mit der Vorladung des Sokrates in die Königshalle auch nur eine vorläufige behufs der sog. *πρόσκλησις* gemeint ist, auf welche die Verhaftung des greisen Philosophen noch nicht erfolgte — dennoch diese Art der Zusammenhäufung der Scenen von fünf oder sechs zum Theil sehr umfanglicher, und wenn auch in Beziehung auf einander stehender, doch nicht, wie Republik und Timäus, zu einer höheren

3) p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 413 D. 428 C. Weitere Beziehungen des Kratylosdialogs zum Euthyphron werden später angemerkt werden.

4) Bis auf Weiteres verweise ich auf Ast (Platon's Leben und Schriften p. 469 folg.) und auf Ueberweg (a. a. O. p. 250—251.)

Einheit verbundener Dialoge auf den Zeitraum zweier auf einanderfolgenden und noch dazu durch eine Gerichtsverhandlung in Anspruch genommener Tage etwas sehr Gefuchtes und Künstliches hat, welches einem auch in der Wahl der Scenen und Situationen so genialen Autor wie Plato nicht ähnlich sieht. Doch soll und darf diesen Neuheiten kein so entschiedenes Gewicht beigelegt werden; es müssen vielmehr aus der Proöpopoie, der Composition im Ganzen und dem Inhalte des Dialogs entscheidendere Gründe für oder gegen die Echtheit gewonnen werden.

Wenn Sokrates die das Gespräch leitende Persönlichkeit im Kratylos ist, so erinnern wir uns zunächst, daß nach Aristoteles das Wesen des sokratischen Philosophirens darin besteht, auf dem Wege inductiver Dialectik zur Begriffsbestimmung zu gelangen: ein Satz, welcher durch Xenophons Memorabilien und Plato's echte Gespräche allerwege bestätigt wird. Wenn auch der Sokrates der platonischen Dialoge sich auf die platonische Ideenlehre einläßt und hie und da philosophische Mythen vorträgt, so ist dadurch jener der sokratischen Speculation eigenthümliche Charakter nicht verletzt worden, sondern sie erscheint nur mit einem höheren, als Frucht ihrer Eigenheit ihr zukommenden Inhalt erfüllt. Die Figur des Sokrates im Kratylos giebt uns nun aber weder den historischen noch den platonischen Sokrates wieder. Nicht den historischen, denn dieser kratyleische Sokrates geht von der Ideenlehre als etwas ganz Selbstverständlichem aus — so gleich p. 389 B. — 390 E. und am Schluß p. 439 C. —; nicht den platonischen, denn ihm fehlt bei einem keineswegs der dogmatischen oder mythischen Darstellung anheimfallenden, sondern recht eigentlich zur dialectischen Behandlung geeigneten Gegenstand eben die Dialectik. Es kommen freilich einzelne Versuche des dialectischen Verfahrens im Kratylos vor, so gleich zu Anfang (p. 385 B. folg. p. 387 D. folg. u. s. w.), aber diese sind nicht nur an sich äußerst dürftig, sondern verschwinden auch gegenüber der Masse des übrigen undialectischen Vortrages. Zwar ist die dialogische Form überall gewahrt, aber dient nur hin und wieder als Mittel dialectischer Verstärkung, während sie meist eine bloß äußerliche Form bildet, in welcher die Behauptungen hie und da in Frageform vorgetragen werden, um ohne Weiteres von den Hörern gutgeheißen zu werden oder längere Auseinandersetzungen mit der Aufforderung an diese schließen, dazu ja zu sagen, was denn auch geschieht. Der kratyleische Sokrates entwickelt mit andern Worten nicht, wie der historische Sokrates thut und der platonische es ihm nachthut, durch dialectische Wechselrede die Begriffe und Sätze aus der Seele der Mitunterredner, sondern hält sie schon bereit, um sie entweder gradezu oder doch ohne gehörige logische Vermittlung vorzubringen. Als Beispiele dieses Verfahrens, deren der Kratylos zahlreiche enthält, mögen nur folgende angeführt sein: die unmotivirte Behauptung des lehrhaften Characters der Sprache

(p. 338 B.), der Verleihung der Sprache durch einen Gesetzgeber (Eb. D.), der Nachahmung, welche in den einzelnen Buchstaben liegen soll (p. 425 D.), des Umstandes, daß zweierlei Künstler an der Sprache gearbeitet hätten (p. 429 B. folg.) und in ihr zweierlei Weltansichten niedergelegt wären (p. 437 A.—C. vgl. 424 A. 426 C. 438 C. D. 439 C.). Wo aber das dialektische Verfahren wirklich angewendet wird, wie besonders im ersten Abschnitt des ersten Theiles, kommen so starke Fehler vor, daß sie Plato nicht zugeschrieben werden dürfen. Auch hier hebe ich nur Einiges hervor, da dem denkenden Leser des Dialogs sich Mehreres von selbst darbietet. Cap. III p. 385 C. ist gesagt, daß wenn die Rede wahr sei, auch die Theile derselben, die Worte wahr sein würden und also, da es eine wahre Rede gäbe, es auch eine Wahrheit der Worte geben müsse. Plato kann sich nicht darüber getäuscht haben, daß Wahrheit und Falschheit sich auf die Verbindung der Begriffe im Sage bezieht, nicht auf die Worte als solche, was übrigens im Kratylos selbst p. 431 B. in der allbekanntesten aristotelischen Fassung ausgesprochen ist und ähnlich auch im Theätet vorkommt (p. 202 B.). Aber auch der Beweis, wodurch der Hauptsatz des ersten Theiles, daß eine *φύσει ὁρθότης τῶν ὀνομάτων* bestehe, erhärtet werden soll, ist falsch. Er läuft so: die Dinge haben eine Wesenheit an sich (*βεβαιότης τῆς οὐσίας*, wie es p. 386 A. heißt) also auch ihre Handlungen; da nun die Sprache zu den Handlungen gehört und aus Worten besteht, muß es auch von Natur bestimmte Worte geben. Der Fehler steckt hier darin, daß, was von den Dingen (als Substanzen nach kratyleischer Auffassung) gilt, auch von ihren Handlungen gelten müsse — daß also der Begriff *φύσις* oder *φύσει* auf diese angewandt wird⁵⁾. Plato nimmt wohl ein *φύσει δίκαιον* und *φύσει ἀγαθόν* u. s. w. als sittliche Maßstäbe an, danach die Handlungen nicht bestimmt werden müssen, sondern bestimmt werden können; eine Naturbestimmtheit der Handlungen als Folgerung der *βεβαιότης τῆς οὐσίας* nahm er nicht an und ebenso wenig Sokrates, welcher gleich ihm von der Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen und seiner Handlungen ausging. Jener Satz im Kratylos⁶⁾ beruht nur auf einer mißverständlichen Anwendung der Ideenlehre, wie wir denn auch nachher (p. 389 C.) einer irrhümlichen Erweiterung derselben wieder begegnen. Die Sprache, so ist p. 387 D. folg. auseinandergesetzt, muß als ein Werkzeug betrachtet werden, wie ein Bohrer oder ein Webereschütz solche sind. Ein Werkzeug zu machen bedarf es der Idee dieses Werkzeugs (*τὸ φύσει ἐκάστῳ πεφυκὸς ὄργανον*

5) P. 387 A. heißt es: *κατὰ γὰρ αὐτῶν ἄρα φύσιν καὶ αἱ πράξεις πράττονται οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν*. Die folgende Begründung dieses Satzes ist so möglich noch schlimmer, als er selbst.

6) welcher einem im Euthydem vorkommenden Sophisma entlehnt worden ist (p. 284 C.)!

vgl. Rep. X. p. 596 A. folg.), also — das ist der nun folgende Schluß, — wird der wahre Künstler, der die Idee der Sache kennt, die er darzustellen hat, auch alle einzelnen Exemplare derselben in den verschiedenen Beziehungen, wo sie gebraucht werden, darzustellen wissen, so die Webererschützen für die verschiedenen Arten der Gewänder, ebenso auch der Sprachkünstler für alle Dinge die richtigen Benennungen treffen. Hier liegt ohne Zweifel, wie die Vergleichung lehrt, die angeführte Stelle aus Rep. X. zu Grunde, aber in derselben wird nirgends gesagt, daß der irdische Künstler in seinem Thun die Idee ausdrückt, sondern es wird nur ein idealer Künstler hypothetisch angenommen, unter dem, wie wir aus Rep. und Timaios hinlänglich wissen, Plato Gott versteht. Jedoch auch zugegeben, daß diese Benutzung der Stelle der Rep. im Kratylus, was sie freilich nicht ist, eine richtige sei, so wird damit die aus der Natur, d. h. der Idee (vgl. Rep. p. 597 B.) des Wortes selbst hergeleitete Richtigkeit der Bezeichnungen noch nicht erhärtet sein. Denn theils ist der durch den Begriff ὄργανον vermittelte Parallelismus des Wortes mit Bohrer und Webereschütz als einander coordinirter, gleichmäßig handzuhabender Begriffe nicht stichhaltig, da das Wort in ganz anderm Sinne ὄργανον ist als jene, theils ist aber auch, wenn es selbst eine naturbestimmte, der Idee angemessene Sprache giebt, damit noch nicht bewiesen, daß dieß die griechische sei, welches doch, wie aus dem zweiten Abschnitt des ersten Theiles sich ergibt, als erwiesen angenommen wird.

Der Uebergang zu diesem Abschnitt aus dem vorhergehenden ist auch trotz der verkappenden Ironie auf charakteristische Weise unplatönisch und unphilosophisch. Am Ende des zehnten Kapitels (p. 391 A.) erklärt Sokrates auf des Hermogenes Frage, was er denn nun mit der natürlichen Richtigkeit der Benennung gesagt haben wolle, zu unserer nicht geringen Ueberraschung, er wisse von keiner (οὐδὲμίαν λέγω), wie er überhaupt nichts wisse, sondern nur untersuche. Dieß soll sokratisch klingen, hat aber nach den vorhergehenden Verhandlungen keinen Sinn. Um nun herauszubringen, welches die natürliche Richtigkeit der Onomata sei, wendet sich Sokrates zur Exemplification durch Stymologien im Einzelnen, aus denen er aber später nicht epagogisch ein begriffliches Resultat zieht, wie es sokratisch gewesen wäre, sondern halb ironisch halb ernst nur wieder im Allgemeinen darauf zurückkommt, daß es eine natürliche Richtigkeit der sprachlichen Bezeichnungen gäbe. Und dieses im ersten Theile gewonnene Resultat wird am Schluß des Dialogs durch die Betrachtung wieder aufgehoben, daß die heraclitische Weltanschauung, welche in den Worten ausprägt sein soll (439 C.), selbst nichts taue: ein Satz, welcher in der Ausdehnung, wie er am Schluß des Kratylus ausgesprochen wird, gar nicht Platons Meinung ausdrückt. Nach der Ansicht Platons und des platonischen Sokrates sind zwar die Ideen unwandelbar, die sinnlichen Dinge aber freilich dem Wechsel unterworfen und somit die Sprache, wenn sie

dies ausdrückte, allerdings, um mit dem Verfasser des Kratylos zu reden, von „natürlicher Richtigkeit“. Es ist also das auf unplatonische Weise gewonnene Resultat des Dialogs auf unplatonische Weise wieder aufgehoben, wobei es nicht hilft, auf das Ironische und Scherzhafte der Verhandlung hinzuweisen.

Der Verfasser des Kratylos hat allerdings den Kunstgriff gebraucht, sich dadurch, daß er den Auslassungen seines Sokrates eine scherzhafte Wendung zu geben sucht oder sie durch nachkommende Zweifel wieder einschränkt, der Kritik möglichst zu entziehen, aber gerade diese Mittel selbst, welche er gebraucht, verrathen das Unplatonische seines Verfahrens. Zunächst ist es höchst sonderbar, daß die Ironie gerade an der Stelle einfällt, wo die ernsteste Beweisführung erwartet wird: nämlich an dem schon hervorgehobenen Punkte des Gesprächs mit Hermogenes, wo Sokrates die Art und Weise der noch unerkannten, natürlichen Richtigkeit der Namen erst untersuchen zu müssen erklärt (p. 391 A.). Daß die ironische, scherzhafte Anwendung des Etymologirens die auf dialectischem oder quasi-dialectischem Wege gewonnenen Resultate des ersten Abschnittes erhärten solle, muß jedem verständigen Leser befremdend sein. Aber auch die Ironie des kratyleischen Sokrates ist selbst befremdend und verdächtig. Der platonische Sokrates wendet bekanntlich seine Ironie gegen die Sophisten und überhaupt solche Leute, welche ihm mit Weisheitsdünkel entgegenreten⁷⁾. Dies ist im Kratylos nun nicht der Fall, am wenigsten im ersten Theil, wo ein lernbegieriger Schüler ihn um Auskunft über einen Gegenstand bittet, den er, Sokrates, selbst als schwierigen bezeichnet. Aber der kratyleische Sokrates wendet die Ironie auch gar nicht gegen Hermogenes allein, er wendet sie unerhörter Weise gegen sich selbst. Wiederholt, ja bis zum Ueberdruß, nämlich geschmackloser Weise fünfmal (p. 396 D. 399 A. 407 D. 409 D. 428 C.) bezieht er seine Weisheit ironisch auf die Begegnung mit Euthyphron zurück; er erklärt daher wiederholt, gegen sie mißtrauisch zu sein, ja, indem er sich als mit der Löwenhaut bekleidet schildert, vergleicht er sich sogar mit einem Esel (p. 411 A.). Das sticht nicht nur von der Feinheit und Urbanität des platonischen Sokrates gewaltig ab, sondern widerspricht dem Bilde des Mannes, wie es Plato uns liefert, auch gradezu. Sokrates, das Muster geistiger Richtigkeit und Besonnenheit, darf auch nicht im

7) Man ist daher wohl auf den Gedanken gekommen, der etymologische Theil des Gesprächs sei eine nachbitende Verpottung sophistischer Sprachwörterlein. Indessen ist es unerhört, daß Sokrates dies so lange fortsetzen, und vor allem, mit seiner Person darzustellen übernehmen sollte. Hätte Plato einen Sophisten dadurch verhöhnen wollen, so hätte er ihn uns selber vorgeführt, was unendlich wirksamer und passender gewesen wäre, wie denn auch im Protagoras, Gorgias, in der Republik u. s. w. die Sophisten sich selbst prostituiren müssen.

Scherz vom Krankheitsstoffe unsauberer Befessenheit angesteckt erscheinen; und wenn er auch bei Plato sich mitunter in ironischer Art nach dem Glittergold der sophistischen Weisheit lüftern stellt, so darf er doch nicht selbst mit solchen falschen Münzen spielen und zahlen wollen. Aber der kratyleische Sokrates bleibt seiner Ironie nicht einmal treu. Er beruft sich im zweiten Theile des Gesprächs, während der Unterredung mit Kratylos, auf die Ergebnisse des ersten, ohne dabei an Scherz zu denken; er schränkt sie ein, aber benützt sie doch, was doch alles sinnlos wäre, wenn sie bloß vorgetragen worden sein sollten, um nicht geglaubt zu werden. Andererseits ist es wiederum ganz unsokratisch, daß die durch die dialektischen oder dialektisch sein sollenden Theile des Gesprächs gewonnenen Resultate immer wieder angezweifelt und als ungewiß ausgegeben werden. Als z. B. Kratylos zu Anfang seiner Unterredung mit Sokrates sich mit den Resultaten des ersten Theiles einverstanden erklärt, drückt nunmehr Sokrates selbst seinen Zweifel gegen diese aus (p. 428 D.); und etwas Ähnliches kehrt auch im zweiten Theile wieder, wo Sokrates schließlich gar, als von der Erkenntniß die Rede ist, erklärt, es sei für ihn und Kratylos wohl zu hoch einzusehen, wie man die Dinge erkennen möge (439 B.), was an der Stelle um so wunderlicher herauskommt, als es unmittelbar vor der letzten Einführung der Ideenlehre und kurz vor der Behauptung einer *γνώσις* (p. 440 B.) ausgesprochen wird. Einen solchen seine Ironie bald ernst, seinen Ernst bald ironisch nehmenden Sokrates, der das Nichtwissen bis zum Nichterkennenkönnen treibt, obgleich er zugleich die Ideenlehre als selbstverständliche Wahrheit handhabt und auch sonst wichtiger Sätze genug ohne Weiteres einführt, um sie freilich unbewiesen, ja zum Theil selbst unerörtert zu lassen, einen sich immerfort widersprechenden Sokrates, welcher erst das Princip der *συνθήκη* in der Sprache widerlegt (c. 2—10) und dann wieder anerkennt, (p. 435 C.) welcher die *φύσει ὁρθότης* anfangs beweist und zuletzt verwirft⁸⁾ — einen solchen den Leser des Gesprächs nur naschführenden Sokrates wird man schwerlich für das Werk eines denkenden und künstlerischen Schriftstellers, am wenigsten eines Plato halten dürfen.

Was Kratylos anbetrifft, so erscheint dieser als Heracliteer, ja als ein hartnäckiger Heracliteer, insofern er am Schluß trotz der gegen das System des Ephesiers gemachten und von ihm selbst zugestandenen Bemerkungen sich als noch keineswegs bekehrt zeigt (was wir ihm freilich in Anbetracht der sehr unzulänglichen Argumentation dieses letzten Kapitels nicht verdenken wollen). Daß Kratylos als Anhänger Heraclits eingeführt wird, stimmt mit der Notiz des Aristoteles überein, daß Plato in seiner Jugend „mit Kratylos vertraut gewesen sei und den

8) Auch die göttliche Sprachniederlegung, nachdem sie als das allein übrig bleibende Auskunftsmittel anerkannt worden ist (p. 425 E.), wird gleich darauf wieder abgewiesen (p. 426 A.).

Ansichten Heraclits“⁹⁾). Freilich vertritt der Kratylus unseres Dialogs das heracliteische Princip weiter nicht, und seiner Unterredung mit Sokrates wird Niemand anmerken, daß man mit einem jener Leute zu thun habe, welche Plato im Theätet so wißig schildert (p. 179 E — p. 180 B.), ja der das System seines Meisters verurtheilenden Kritik ertheilt er im leyten Kapitel eine unbegreifliche Zustimmung, indem er auch die Frage, ob man ein Schönes und Gutes an sich, kurz die Ideen annehmen solle, mit einem *εὐοιγε δοκεῖ* beantwortet. Daß dieß nicht in der Rolle eines Heracliteers liegen könne, bedarf keiner weiteren Ausführung. Aber auch darüber muß man sich wundern, daß Kratylus dem Resultate des ersten Theiles des Dialogs, es gäbe eine *φύσει ὁρθότης* der Worte, seine Zustimmung ertheilt. Denn auch dieß schon ist nicht im Geiste des Heraclitismus. Zwar behaupten Deuschle¹⁰⁾ und Susemihl¹¹⁾, daß Heraclit nach Proklos Bericht die These von der *φύσει ὁρθότης ὀνομάτων* aufgestellt habe, aber dieß wird eine bloße Conjectur sein, da mir wenigstens in den von Boissonade herausgegebenen Scholien des Proklos zum Kratylus es zu finden nicht hat gelingen wollen und die dafür angeführte Stelle aus diesen Scholien (17 pag. 8) sicherlich nichts vom Heraclit enthält. — Sollte aber wirklich Proklos eine so unglaubliche Nachricht mitgetheilt haben, so wird es wohl nicht zu kühn sein zu vermuthen, daß eine solche Annahme nirgends anderswoher als eben aus unserm Dialog geschöpft sei und Proklos (Deuschle?) nur, was er den Heracliteer Kratylus darin vertretend fand, auf Heraclit selbst zurückzuziehen sich erlaubte. Denn woher sollte Proklos jene Notiz sonst gewonnen haben? Hätte übrigens der Physiker Heraclit, wofür nicht nur nicht die geringste Spur vorliegt, sondern wogegen vielmehr alle Wahrscheinlichkeit spricht, sich mit der philosophischen Betrachtung der Sprache abgegeben, so würde er sich zu der Annahme „einer natürlichen Richtigkeit der Worte“ schwerlich entschlossen haben. Das Fließende und Veränderliche der Rede, die Wandlungen der flectirbaren Worte, die Unbestimmtheit und die Schwankungen des Sprachgebrauchs würden ihm gewiß als ein neuer Beleg seiner Weltanschauung gegolten und er würde den Satz „daß alles fließet und nichts bleibt“ sicher und mit vielem Glück auf die Sprache angewendet haben. Daß ein Philosoph, welcher in der Wirklichkeit nichts Bleibendes annahm, grade in der Sprache „die natürliche Richtigkeit“, welche doch eine feststehende Bestimmtheit ihrer Niedersezung involvirt, angenommen haben sollte, ist ganz unglaublich. Und doppelt unglaublich für den historischen Kratylus, wie Aristoteles ihn uns schildert. Die interessante

9) Metaphys. A. p. 987 A. 32.

10) Die plat. Sprachphilosophie p. 55—56.

11) Entwicklung der plat. Philos. I, p. 145.

Stelle der Metaphysik über ihn lautet: „Aus der Ansicht, — daß das Sein in den sinnlichen Dingen allein bestehe, diese aber in stetem Fluß begriffen seien, — ergab sich als äußerste Consequenz endlich die Meinung derer, welche zu heracliteischen vorgaben wie Kratylos, der zuletzt nicht einmal mehr reden zu dürfen glaubte, sondern bloß mit dem Finger hinwies und den Heraclit tadelte, gesagt zu haben, daß man nicht zweimal in denselben Strom steigen könne, denn er glaubte, man könne es nicht einmal“¹²⁾: wir lernen hieraus den Kratylos als einen ganz einseitigen Heracliteer kennen, der das Princip des Ephestiers bis zur Lächerlichkeit weit trieb und also gewiß nicht der Behauptung von der „natürlichen Richtigkeit der Worte“ zugestimmt, dafür aber, wenn Plato es für angemessen gehalten hätte, seinen alten Jugendfreund darzustellen, eine recht komische Figur abgegeben haben würde¹³⁾. Eine komische Figur ist der Kratylos des Dialogs gar nicht, sondern nur eine unbegreiflich alberne, sofern er darin seinen Heracliteismus weder zeigt, noch vertheidigt, aber zu allerletzt, nachdem er die das heracliteische Princip auf die Sinnlichkeit einschränkende Ideenlehre ohne Weiteres angenommen und der sich aus ihr gar nicht ergebenden völligen Widerlegung des Flusses der Dinge zugestimmt hat, denselben doch noch festhalten zu müssen erklärt. Freilich befand der Verfasser des Gesprächs sich in Bezug auf ihn in arger Verlegenheit. Auf der einen Seite stand Sokrates, den er in beliebter Weise als Sieger aus der Disputation hervorgehen zu lassen nicht umhin konnte, wenn dieser Sokrates platonisch bleiben sollte: er und die platonische Ideenlehre mußten also obliegen, der Heracliteismus, wie im Theätet, weichen; auf der andern Seite stand Kratylos, über dessen philosophische Stellung Aristoteles nur zu bestimmte Kunde gab. Da blieb also nichts weiter übrig, als den Kratylos, um des Sokrates Ehre zu retten, diesem zustimmen zu lassen, dann aber wiederum, um den aus Aristoteles feststehenden Character desselben als Heracliteers wenigstens einigermaßen zu retten, ihm noch ganz zuletzt einige Zweifel an der Verdammllichkeit des Heracliteismus in den Mund zu legen. Das denke ich, ist die aus dem Sinne des

12) P. 1010 A. 10 folgg.

13) Vielleicht spielt Plato auf ihn (oder doch einen ihm ähnlichen Speculanten) an Theät. p. 183 A.: τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις περὶ οὗτου ἂν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθῆ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω εἰ δὲ βούλει γίνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. Θεο. Ὄρθῶς λέγεις. Σω. Πλὴν γε, ὦ Θεόδωρε, οὔ οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω, δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο, οὕτω λέγειν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινεῖτο τὸ οὕτω· οὐδ' αὖ μὴ οὕτω οὐδὲ γὰρ τοῦτο κινεῖται· ἀλλὰ τι ν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς ἐόν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως.

Mus. f. Philol. N. 8. XX.

Verfassers heraus einzig mögliche, aber auch zureichende Erklärung der so unplatonischen Haltung dieser Figur des Dialogs.

Hermogenes, der dritte Unterredner, kommt gleichfalls ebenso wenig wie Kratylos im Plato vor; wir erhalten aber wie über Kratylos aus Aristoteles Metaphysik, so über ihn aus Xenophons Memorabilien erwünschten oder wenn man will unerwünschten Aufschluß. Beiläufig gesagt hat letzteres Werk auch in noch andern Fällen den pseudoplatonischen Dialogen Motive und Figuren liefern müssen, was sich ohne Schwierigkeit darthun läßt. Am Schluß des zweiten Buches der Memorabilien nun steht ein Gespräch des Sokrates mit Diodoros, worin derselbe von dem Philosophen aufgefordert und bewogen wird, dem Hermogenes (welcher sich in Geldnoth befunden haben muß) durch eine nicht eben große Summe beizustehen und ihn sich dadurch zum dankbaren Freunde zu machen. Außerdem wird im vierten Buche (c. 8. § 4) Hermogenes der Sohn des Hipponikos genannt. Da nun in Platos Theätet auch Kallias als Sohn des Hipponikos vorkommt, so combinirt dieß unser Verfasser so, daß er den Hermogenes zum Bruder des Kallias macht. Das mag noch angehen und seine Richtigkeit haben, aber er benützt auch die im 2ten Buche der Memorabilien angedeutete Geldnoth des Hermogenes, die vermuthlich, wenn Hermogenes wirklich des reichen und angesehenen Hipponikos Sohn war, nicht dauerte, dazu, ihn zu einem armen Teufel zu machen, und dieses Motiv in nicht eben lieblicher Weise breitzutreten, wobei der Name des Hermogenes zu billigen aber gehässigen Wizen die Veranlassung bietet. Der schöne von Xenophon uns berichtete Zug des Philosophen, gefällig besonders dadurch, daß er den Diodor auffordert, selbst zu Hermogenes zu gehen und ihm die Hülfe zu bringen, nicht erst dessen Bittgang abzuwarten, dieser schöne Zug ist also vom Verfasser des Kratylos dazu benützt, seinen Sokrates wiederholt Späße über die Armuth des Hermogenes machen zu lassen (p. 384 C. vgl. 391 C. u. 429 C.). Wie andere Leute über die Zulässigkeit solches Betragens denken, weiß ich zwar nicht; es mir will aber scheinen, daß es dem edlen, zärtlichen Herzen des greifen Philosophen wenig ansteht, und daß es seinem Bewunderer Plato ebenso sehr fern gelegen haben müsse, ihm dergleichen gemein klingende Späße anzubichten. Die in dem Dialog erwähnten Sophisten ferner werden mit dem Gegenstande der Untersuchung in nahe Beziehung gesetzt. Sokrates bedauert, bei Proditos nicht die kostspieligere und belehrendere Vorlesung gehört zu haben, sonst würde er über die Orthotes der Worte besser Bescheid wissen (p. 384 B.), und bald darauf wird Protagoras mit seiner „Wahrheit“ herbeigezogen, aus welcher Kallias, von dem Hermogenes lernen könne, über die „Richtigkeit solcher Dinge“ Aufschluß erhalten habe. Nicht nur die letztere Anspielung geht auf das im Theätet Vorkommende zurück (p. 165 A.), sondern auch die Anspielung auf die *Ἀλήθεια* des Protagoras ist demselben Dialog entnommen, wo dieser Büchertitel gleichfalls wie im Kratylos, zu einem

Scherz Veranlassung giebt und zwar gleichfalls, wie im Kratylus, in Verbindung mit dem protagoreischen Satze πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος (p. 162 A. p. 171 C. vgl. Kratylus p. 386 C. 391 C). Daß aber in der Ἀλήθεια, wie man aus der Anwendung dieser Scherze im letztgenannten Dialog schließen müßte, von der ὀρθότης ὀνομάτων gehandelt worden sei, bezweifelt schon Classen mit Recht¹⁴⁾: es scheint in der That, wie schon Schleiermacher und Heindorf bemerkt haben, auf die ὀρθότης des Protagoras aus Platos Phädrus p. 267 C. angespielt zu sein, die freilich etwas ganz Anderes sagen will, als die ὀρθότης ὀνομάτων unseres Dialogs. Die ὀρθότης des Protagoras ist, wie aus dem Phädrus eben hervorgeht, etwas Rhetorisches, die ὀρθότης ὀνομάτων betrifft eine grammatisch-philosophische Frage: Weidess verwechselt der Autor des Kratylus und setzt nun die Lehre von der ὀρθότης in die philosophische Schrift des Protagoras hinein, wohin sie offenbar nicht gehört und worin sie schwerlich vorkam. Auf einem ähnlichen Irrthum beruht die Herbeiziehung des Prodicos, dessen im Euthydem (p. 277 E.) erwähnte ὀρθότης ὀνομάτων das Thema des Dialogs geliefert hat. Die aus dem Protagoras Platos zu ersehende Eigenthümlichkeit dieses Weisheitslehrers bestand in der bis zur Lächerlichkeit getriebenen genauen Unterscheidung der Wortbedeutungen, wiederum etwas Empirischem, keineswegs aber, wie der Kratylusautor die erwähnte Anführung des Euthydem interpretirte, in der Untersuchung der Frage nach der conventionellen oder natürlichen Richtigkeit der Benennungen, welches ein viel principielleres Problem ist¹⁵⁾. Also

14) de Gramm. Gr. primordiis. Bonnæ 1829. p. 28.

15) Bei dieser Gelegenheit möchte ich mir erlauben, über das Verhältniß des Sokrates zu Prodikos ein Paar Worte zu sagen. Bekanntlich haben einige höchst achtungswerthe Forscher, obgleich sie den schneidenden Hohn unseres Kratylusdialoges für von Plato ausgehend hielten, dennoch die im plat. Protagoras vorkommende Aeußerung des Sokrates, er sei Schüler des Prodikos, als vollen Ernst genommen. Vergleicht man Theät. p. 151 B., wo der plat. Sokrates erklärt, daß er die unphilosophischen Streber, aus welchen er nichts machen könne, dem Prodikos und andern „weisen und göttlichen“ Männern d. h. Sophisten zu überlassen pflege, so wird man nicht umhin können zu gestehen, daß der Verfasser des Kratylus das Verhältniß des Prodikos zum Sokrates ganz richtig und viel treffender aufgefaßt habe, als die, welche glaubten, der Philosoph stehe zu Prodikos im Verhältniß eines Schülers oder in einem ähnlichen Verhältnisse des Respects. Im Protagoras wird Prodikos gleichfalls lächerlich gemacht und in der Rep. (p. 600 C.) auch dem Protagoras gleichgestellt. Man wird daher, glaube ich, nicht umhin können, das Wort des plat. Sokrates im Protagoras, er sei Schüler des Sophisten (p. 341 A. vgl. Men. p. 96 D.) echt ironisch d. h. doppelstimmig zu nehmen. Sokrates will sagen, daß die Wortunterscheidungen des Prodikos auf einem richtigen Gedanken ruhen, den auch die Philosophie zu beachten habe, den der Sophist aber sophistisch mißbrauche, statt specu-

auch diese Beziehung ist von unserm Autor fälschlich und wenn man so sagen darf mit den Haaren herbeigezogen, damit auch seinem Dialoge der in platonischen Werken reichlich vorkommende Hohn gegen die Sophisten nicht fehle. Die Bezugnahme endlich auf Aristoteles' Rhetorik, zumal das dritte Buch derselben (c. 14), mit der Fünzigdrachmen-Vorlesung des Prodicos (p. 384 B.), wird die Meinung, daß wir im Kratylus ein platonisches Werk vor uns haben, nicht befestigen.

Ist somit die Prosopographie des Dialogs, der überdies jedwede mimische Kunst und Individualisirung mangelt, als eine durchaus verfehlt zu betrachten, indem sie aus einer unglücklichen, zusammenstoppelnden Benutzung oft mißverständener fremder Data (aus Plato, ja pseudoplatonischen Dialogen, Xenophon, Aristoteles) besteht, so läßt ferner die Composition des ganzen Gesprächs selbst viel zu wünschen übrig. Darauf ist schon hingewiesen worden, indeß sollen einige dahin einschlagende Momente hier noch besonders hervorgehoben werden, damit auch in dieser Beziehung der gewaltige Gegensatz, welcher zwischen der hohen schriftstellerischen Kunst Plato's und der Schreibweise unserz Autors liegt, erhelle. Ein sehr großes Stück (c. 11 — c. 37, dazu c. 42 — also mehr als die Hälfte, fast zwei Drittel des Ganzen) nehmen die Etymologien ein, welche man — es ist ein ähnlicher Fall wie mit den Diäresen des Sophistes und Politikos — dadurch als platonische zu retten sucht, daß man sie für Persiflage und Scherz erklärt. Aber dann ist ihre Länge, welche bei so vielen, selten mit guten Wigen unterbrochenen Abgeschmacktheiten doppelt ermüdend wirkt, höchst anstößig. Mußte ein litterarischer Künstler, wie Plato, so fragen wir auch hier wieder, wenn er die thörichte Richtung irgend einer mit Etymologisiren sich spreizenden Philosophie, wie man seit Schleiermacher anzunehmen pflegt, geißeln wollte, dies nicht anders und besser anzufangen wissen? Warum denn die ewigen Wiederholungen? Und warum wird uns denn derjenige, welcher solches Etymologisiren trieb, nicht selber vorgeführt, wie es doch die dramatische Methode Platos fordert? Es kommt ja doch sonst nicht vor, daß Sokrates in platonischen Dialogen den Narren spielt und statt auf Anderer sich auf seine eigenen Kosten belustigt! Sind sie aber ernst gemeint, diese Versuche des Etymologisirens, so wissen wir vollends nicht, wie wir dieß mit dem Bilde des plat. Sokrates in Einklang bringen sollen, welcher zwar alle Künste und Finten des Wortgefechts versteht, aber nur um des Ernstes willen scherzt und

lätiv zu verwerthen. Man solle also von Prodicos lernen, daß die Worte unterschieden werden müssen, weil die Begriffe, deren Exponenten jene sind, unterschieden werden müssen — es komme schließlich aber auf die Begriffe, nicht auf die Worte an. Wer sich nicht mit den Begriffen beschäftigen könne und möge, bleibe daher bei den Worten hängen und gehöre dem Prodicos und ähnlichem Gelichter; aber die philosophische Selbstbesinnung knüpfe sich zunächst sehr wohl an das Unterscheiden der Wortbedeutungen.

niemals uns über seine wahre Meinung im Zweifel läßt — wie doch hier geschieht. Die Voraussetzung Einiger endlich, die Etymologien als halb ernst, halb scherzhaft gemeinte anzusehen, ist zwar als Zeugniß für die Einsicht bemerkenswerth, daß sie im Grunde genommen weder zum Ernst, noch zum Scherz taugen, muß aber als unzulässig abgewiesen werden, weil dabei nicht einzusehen ist, wie der Leser zum Verständniß des Vorgetragenen irgendwie gelangen soll, wenn er mit Absicht zwischen Ernst und Scherz immer hin und her geworfen wird. Daß Letzteres, aber ohne und gegen die Absicht des Verfassers freilich der Fall sei, wird sich bald zeigen; es darf nur nicht als in dessen Pläne liegend vorausgesetzt werden. Achten wir besonders auf die Art, wie Sokrates — allerdings sehr unsokratisch — über seine Versuche des Etymologisirens sich lustig macht (vgl. oben p. 334) so kann nicht zweifelhaft sein, daß der Autor sie als eine dem Philosophen eigentlich nicht zukommende Spielerei, aber vermuthlich als eine Art anmuthigen Weimertes der Speculation aufgefaßt haben will; dann aber muß er wegen der Breite sowohl, welche diese Versuche der Namens- und Worterklärung einnehmen, als auch wegen des zweideutigen Verhältnisses, in welchem sie zu dem übrigen Inhalte des Werkes stehen, getadelt, und kann auch in dieser Hinsicht nicht länger mit Plato verwechselt werden.

Entfernen wir die Etymologien, so schrumpft der Dialog auf sechszehn Kapitel zusammen. Um so leichter muß die Uebersicht dieses Restes und die Beantwortung der Frage sein, was denn den eigentlichen Inhalt, den Zweck und das Resultat daraus bilde. Die Meinungen darüber gehen gewaltig auseinander, und doch kann für den, welcher unbefangen den Dialog oder auch nur meine obige Inhaltsangabe liest, gar kein Zweifel darüber obwalten, daß es sich um die *ῥηθότης ὀνομάτων* handele. Dieß wird ja durch den ganzen Dialog hindurch Einem bis zum höchsten Ueberdruß wiederholt: man vergleiche p. 383 A. 384 D. 385 D. 391 A. B. C. 397 A. 400 D. E. 404 C. 411 A. 421 C. 422 B. C. D. 426 A. 427 D. 428 B. E. 432 B. 433 B. E. 435 A. C. 437 D. — Es kommt also nur darauf an, richtig zu verstehen, was mit diesem, wie schon oben bemerkt, aus dem Euthydem p. 277 E. entnommenen Begriff gemeint sei. Auch das ist nicht schwer, wenn man an die nähere Fragestellung denkt, daß es sich nämlich um den Gegensatz einer *φύσει* und einer *συνθήκη* (*νόμῳ* oder *ἔθει*) *ῥηθότης* handele, und dazu nimmt, daß die Worte wiederholt als Bezeichnung bezeichnet werden (p. 388 C. vgl. 390 E. 428 E, 435 D. u. s. w.): *ῥηθότης* kann nur die Beziehung ausdrücken sollen, welche zwischen Dingen und Worten dergestalt besteht, daß letztere erstere ausdrücken, darstellen, wiedergeben. Dieß ist denn auch p. 428 D. gesagt: *ὀνόματος ῥηθότης ἐστὶν αὐτῆ, ἥτις ἐνδείξεται οὐδὲν ἐστὶ τὸ πρᾶγμα*. (Vgl. p. 436 E. *τὴν οὐσίαν ἡμῶν σημαίνειν τὰ ὀνόματα*). P. 397 A. ist ein Gegensatz von *ῥηθότης* und

ἀπόματος angenommen. Das Thema des Dialogs würde also im Sinne des Verfassers sich etwa so ausdrücken lassen: Wenn die Worte so, wie sie einmal sind, gebildet wurden, und dazu dienen, uns über die Dinge zu verständigen, so fragt sich, ob diese Wortbildung von der Natur d. h. aus dem Wesen der Sache selbst stammt oder durch bloße Convenienz erfolgt ist? Von der Sprache überhaupt, was ich ausdrücklich gegenüber dieser ebenso oft gehörten, als unbegründeten Behauptung hervorheben möchte, handelt der Dialog also nicht, sondern nur von den Worten (ὀνόματα) d. h. den die Dinge bezeichnenden Nennwörtern, also nur von einem Theile ihres legalistischen Theiles, über welche Einschränkung auch der Verfasser nicht im Unklaren ist, da er die Sprache oder Rede (λόγος) von deren Theilen, den ὀνόματα und ῥήματα wiederholt sehr genau unterscheidet (vgl. p. 387 C. τοῦ λέγειν μέρος τὸ ὀνομάζειν; und 431 B, wo die Rede als ἔνθεσις der ῥήματα und ὀνόματα definit ist, ganz wie im Sophisten p. 262 dieselbe Unterscheidung, die von Plato zwischen ὀνόματα und ῥήματα noch nicht gemacht wird, vorkommt). Jene Fragestellung des Kratylos ist aber hergenommen von der berühmten Frage nach dem φύσει oder νόμῳ (ἔθει) δίκαιον, welche in der sokratischen Periode so viel ventilirt wurde und einen Hauptstreitpunkt zwischen Philosophie und Sophistik bildet, insofern erstere ein φύσει δίκαιον behauptete, letztere die Convenienz, das Recht des Stärkern u. s. w. als Princip des Rechts setzte, wie aus der Republik, dem Gorgias¹⁶⁾ u. s. w. hinlänglich erhellt. Aber diese Frage als Analogie auf die Sprache, näher auf die ὁρθότης ὀνομάτων anwenden zu wollen, ist doch an sich schon ein so gewaltiger Fehler, daß wir ihn Plato nicht zutrauen dürfen. Denn die Worte der Sprache, wenn auch immer erst durch den Gebrauch lebendig, sind doch ein Gegebenes, Concrete, die Gerechtigkeit aber ein erst zu findendes ideelles Princip, wonach sich unser Handeln richten soll. Die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit ist daher eine der ethischen Speculation, die nach der „Richtigkeit der Benennungen“ eine der theoretischen Grammatik. Solche moderne Kategorien aber wie „Sprachphilosophie“, dürfen vollends darauf nicht angewendet werden: Plato selbst, der nur eine Philosophie kennt, die der Idee, würde sich um den empirischen Stoff der Sprache nur gekümmert haben, um davon aus zur Idee aufzusteigen, in welchem Sinne die Sprache vom Autor des Kratylos nicht in Betracht gezogen worden ist. Jene falsche Analogie also ist die verkehrte Grundlage des gesammten Raisonnements in unserm Dialoge, dessen Unklarheiten und Widersprüche eben daher stammen, daß der Gegensatz von φύσις und συνθήκη in Bezug auf die Sprache — kein Gegensatz ist. In Folge dieses Grundmangels wirt der Verfasser sich und seine Leser bald hiehin, bald dorthin,

16) p. 482 E. folg. Hieran namentlich scheint der Kratylosautor anzuknüpfen.

ohne zu einem genügenden Abschluß gelangen zu können. Er beginnt mit der Bekämpfung der These des Hermogenes, daß die Worte eine conventionelle Richtigkeit haben, aber indem er dieß thut, nimmt er doch einen *νομοθέτης* der Sprache an, sich desselben Terminus *νόμος* bedienend, der kurz vorher (p. 384 D.) ausgeschlossen worden war. Ja, im zweiten Theile sieht er sich sogar gezwungen, das Moment der Convenienz (*ἔθος, ἔνθρηξη*) in Bezug auf die „Richtigkeit der Worte“ mitzuzulassen (p. 434—435 C.). Aber wurde denn überhaupt im ersten Theile die hermogeneische Annahme der *ἔνθρηξη ὀρθότητος* hinlänglich widerlegt? Wir haben schon oben gesehen, daß dies keineswegs der Fall war, und daß der Verfasser, indem er die Wahrscheinlichkeit schlechter Worte und schlechter Wortkünstler annimmt, mit seiner Behauptung einer *φύσει ὀρθότητος* sich selbst widerspricht. Worin aber ferner jene Convenienz bestehen solle, wird wieder gar nicht gezeigt. Und wie in Bezug auf die Hauptthese, verhält sich unser Verfasser auch in Absicht der mit unterlaufenden secundären Fragen nur schwankend. So geht er davon aus, die Sprache lehre uns die Dinge kennen und unterscheiden (vgl. oben p. 323): dieß wird im zweiten Theile wieder aufgenommen, aber zugleich so gewaltig eingeschränkt, daß nichts daon übrig bleibt. Es wird nämlich behauptet, die Erkenntniß der Dinge durch die Dinge sei viel besser als die durch die Sprache (p. 439 A. B.), zumal letztere, was so zu sagen der letzte Trumpf sein soll, auf einer ganz falschen Weltansicht ruhe. Freilich war vorher als einzig übrig bleibendes Auskunftsmittel die göttliche Abkunft der Sprache behauptet worden, aber auch dieß wird ja gleich darauf zurückgenommen (vgl. oben p. 327). Und wenn in einzelnen Fällen Worte für barbarischen Ursprungs erklärt worden sind (p. 401 A.), so bezeichnet dieß der Verfasser hinterher als eine alberne Ausflucht (p. 426 A.). War endlich als Ergebnis des etymologischen Theils, welches am Schluß wiederum scharf hervortritt, die Ansicht, daß das heracleitische Princip der Sprachbildung als Basis gebient habe, bezeichnet worden, so wird auch dieß im zweiten Theile (p. 437) wieder bezweifelt, und die letzte Entscheidung darüber ausgesetzt. Man sieht also, daß der Verfasser des Dialogs immer eine seiner Behauptungen durch die andere aufzuheben liebt und gar keine feststehende Ueberzeugung über seinen Gegenstand, dem er also nicht gewachsen ist, gehabt zu haben scheint; es kann daher auch an andere, als negative Resultate des Gesprächs, nicht gedacht werden. In der That behauptet weder die *φύσει ὀρθότητος* das Feld, noch die *ἔνθρηξη ὀρθότητος*, weder der Satz, daß die Worte Erkenntniß verleihen, noch auch die Lehre von der göttlichen Abkunft oder barbarischen Herkunft der Sprache, weder die Grundlegung der heracleitischen noch der entgegengesetzten Weltansicht. Der Verfasser scheint daher nach der Weise moderner Romanschriftsteller ganz ohne Plan, aufs Gerathewohl, gearbeitet zu haben, und hat seiner durch keinen Zweckbegriff geleiteten Ideenassociation es überlassen, von der vorhin

bezeichneten Fragstellung aus, mit welcher er beginnt, den Dialog weiter zu spinnen, indem er nur als den allgemeinen Rahmen desselben die beiden Unterredungen erst des Hermogenes, dann des Kratyllos mit Sokrates einhält und der ersteren die Etymologien, auf die als etwas ganz Apartes er sich trotz aller Ironie viel zu Gute zu thun scheint, zuertheilt. Auch darin möchte man ihn einem schlechten Romanschriftsteller vergleichen, daß er, wie dieser, wenn ihm der Stoff ausgeht, am liebsten seine Personen die eine eines natürlichen die andere eines unnatürlichen Todes sterben läßt, um sie von der Bühne zu schaffen, so auch, wenn er über eine Behauptung nichts mehr zu sagen weiß, sie entweder einfach fallen läßt oder mit unzureichenden Gründen abfertigt, bis am Ende gar nichts Positives übrig geblieben ist. Seitdem freilich Schleiermacher ausgesprochen hatte, daß dasjenige, was er als Inhalt des Dialogs betrachtet, zu dem Tiefstnigsten und Größten, das jemals über die Sprache ausgesprochen worden sei, gerechnet werden müsse¹⁷⁾, haben sich die Interpreten abgemüht, einen positiven Ertrag des Gesprächs zu ermitteln, wobei die völlige Unbestimmtheit des Gesprächs die verschiedensten Meinungen zu Tage förderte. Im Allgemeinen bestand die Aufgabe darin, Platons ideale Anschauung auch im Kratyllos wiederzufinden und das, was Plato über die Sprache entweder gedacht hatte oder der Wahrscheinlichkeit nach wenigstens hätte denken können, aus dem Dialog herauszuerklären. Ohne mich nun auf die Kritik der verschiedenen Ansichten, welche bei diesen Erklärungsversuchen vorkommen, im Einzelnen einlassen zu wollen, werde ich mich zu zeigen bemühen, daß die Ansicht des Kratyllosverfassers über die Sprache und die Erkenntniß überhaupt von der Ansicht, welche darüber bei Plato theils sich findet, theils vorausgesetzt werden muß, himmelweit verschieden ist.

Das Vorkommen der Ideenlehre in unserm Dialoge, welche einmal zur Erklärung des Wesens der Sprache (p. 389 B folg.), das anderemal als kritisches Mittel gegen den Heracliteismus gebraucht wird (p. 439 C. E.), läßt zwar vermuthen, daß der Verfasser desselben auf dem ontologischen Standpunkt Platons sich befinde, aber näher zugeesehen ist dieß keineswegs der Fall. Denn die Annahme der Ideenlehre hindert den Kratyllosautor nicht, dem gewöhnlichen Realismus zu huldigen: ein Verhältniß, welches wieder dem im Sophistes obwaltenden analog ist. Durch den ganzen Kratyllos, von Anfang bis Ende, dient der Ausdruck *τὰ ὄντα*, gleichbedeutend mit *τὰ πράγματα*, ausschließlich zur Bezeichnung der materiellen Dinge¹⁸⁾. Einmal kommt

17) Einleitung p. 11.

18) z. B. p. 385 A. *ὅτι οὖν τῶν ὄντων, οἷον ὁ νῦν καλοῦμεν ἄνθρωπον*, wo nicht etwa von der Idee des Menschen die Rede ist. P. 387 A. *ἐάν τι ἐπιχειροῦσθαι ἡμεῖς τῶν ὄντων τέμνειν*. P. 402 A. *ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει* (Heraclit ist gemeint). P. 413 B. *ὁ ἥλιος*

eß auch vor, daß sogar die Handlungen als *ἐν τι εἶδος τῶν ὄντων* bezeichnet werden (p. 386 E.). Wenn behauptet worden ist, daß Resultat des Kratylus bestehe in der Lehre, daß dem Worte die Beziehung auf einen „übersinnlichen Begriff“ d. h. die platonische Idee, zu Grunde liege, so muß dieß im Hinblick auf die bestimmtesten Erklärungen des Dialogs geleugnet werden. Durchweg wird im Kratylus das Wort als Ausdruck, Bild und Nachahmung der sinnlichen Wirklichkeit gefaßt¹⁹⁾, während freilich zu Anfang (p. 389 C.) ein schwacher Versuch gemacht worden war, die plat. Ideenlehre mit der Sprachschöpfung in Zusammenhang zu bringen, was aber dem Verfasser nicht gelingen konnte, weil er sich über das Verhältniß der Idee zur Sinnlichkeit nicht klar geworden ist. Statt nämlich, wie in Platos Sinne gesehen wäre, nur eine Idee des Wortes (*ὄνομα*) anzunehmen, erlaubt er sich (p. 390 E) ein *φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστῳ* anzunehmen, also eine ideale oder begriffliche oder naturbestimmte Benennung jedes Dinges, wodurch die Idee des Wortes (*αὐτὸ ἐκεῖνο, ὃ ἐστὶ ὄνομα* p. 389 D.) gleich vervielfältigt erscheint. Es hat ihm der Terminus *φύσει* mit seiner Doppelsinnigkeit dazu Veranlassung gegeben, insofern *φύσει ὄνομα* einmal die Idee des Wortes (nach Rep. X p. 597 B) bezeichnen kann, dann wiederum eine Naturbestimmtheit der wirklichen Worte; den Uebergang von dem Einen zum Andern macht er durch ein quasialectisches Verfahren, bei dem heraustritt, daß jeder Künstler auf das Urbild lebend die *ἔργα* der Idee gemäß auspräge, also auch der Sprachkünstler die Worte nach ihrer natürlichen (idealen) Beschaffenheit: ein Verfahren, dessen Unzulässigkeit ich schon oben angemerkt habe (p. 332—333). Aber von diesem Beginnen lenkt der Verfasser sehr bald zu dem wie gesagt seine Ansicht von den Worten charakterisirenden Standpunkt ein, einen Parallelismus derselben mit der materiellen Welt zu statuiren, unter welcher Voraussetzung ja auch allein seine Kritik des Heraclitismus als Princip der Sprachbildung einen Sinn erhält. Die Worte, ja die Sylben und Buchstaben sind ihm nachahmende Repräsentanten der

ἐπιτροπέει τὰ ὄντα. Vgl. p. 413 E. (vgl. p. 415) p. 416 B. 421 B. 423 D. 435 D. E. 436 E. 438 B. vgl. eb. E. Nur einmal p. 440 B. kann man das *ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων* so fassen, daß *τὰ ὄντα* die Ideenwelt ist. Aber gleich nachher (C) sind *τὰ ὄντα* wieder die Dinge und heißen auch in demselben Satz *πράγματα* und *χρήματα*.

19) Vgl. p. 385 A. — P. 428 D.: *ὀνόματος ὁρθότης ἐστὶν αὐτῆ, ἣτις ἐνδείξεται οἷόν ἐστι τὸ πρᾶγμα*. P. 430 A.: *τὸ ὄνομα μιμητὰ τὸ τοῦ πράγματος* (vgl. eb. B. C. D.). P. 434 A.: *εἰπερ ἔσται τὸ ὄνομα ὁμοιον τῷ πράγματι, ἀναγκάειον περὶ φωνῆναι — τὰ στοιχεῖα ὁμοίω τοῖς πράγμασι, ἐξ ὧν τὰ πρῶτα ὀνόματά τις ξυνοθήσει* — welchen Satz Schleiermacher eben zu dem Tiefstnigsten und Größesten rechnet, was jemals über die Sprache ist ausgesprochen worden. Pag. 435 D: *τὸ ὄνομά ἐστιν οἷόν περ τὸ πρᾶγμα* (vgl. p. 436 A. B.) p. 438 B. vgl. p. 438 E. 439 B.

Welt, ihrer sinnlich vernehmbaren Substanzen (*πράγματα* oder *ὄντα*) und Zustände, so daß bei der Wortbildung die Voraussetzung der allgemeinen Veränderlichkeit die entgegengesetzte Behauptung der allgemeinen Ruhe überwogen haben soll (p. 437 A. C. vgl. p. 439 C.). Sehen wir uns nun nach Platos Ansicht von der Sprache um, so finden wir begreiflicher Weise etwas ganz Anderes. Begreiflicher Weise: denn wenn die Sprache das Kleid des Geistes, der Ausdruck des Denkens ist — das Denken aber nach Plato nicht sowohl die materielle, als die ideelle Welt zum Inhalt hat, so wird er seinem philosophischen Standpunkt gemäß in der Sprache, ich meine in den wortgeformten Begriffen, das Allgemeine präferiren, wie der Kratylusverfasser darin das Moment der Besonderheit, der Ebenbildlichkeit im Verhältniß zum sinnlichen Dinge, festhält. Wenn Platos Untersuchung immer auf die Idee geht, während der Kratylusautor auf die concrete Erscheinung der Sprache sein Augenmerk richtet, was unplatonisch genannt werden muß, so gilt daher für Plato in Bezug auf die Sprache gleich folgende Frage: Ist die Idee mehr in der Sprache oder mehr in der materiellen Wirklichkeit ausgedrückt. Die Antwort dazu finden wir im *Phädo*, einem der reifsten und spätesten Producte der platonischen Muse. Dort flieht der plat. Sokrates nach vollbrachter Kritik der Naturphilosophie aus der Sinnlichkeit zu den Worten (*εἰς τοὺς λόγους*), da er in ihnen mehr des Seienden findet, als in den äußeren Thatfachen (*οὐ γὰρ πάνυ ξυγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοποῦμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις* p. 100 A.). Und dieß ist nicht etwa eine einzelne, vorübergehende Aeußerung, nein, Jeder, welcher Plato kennt, weiß, daß das *ἐν λόγοις σκοπεῖν*, *ἐν λόγοις διατρέβειν* recht eigentlich sein Standpunkt ist. Der Kratylusautor aber tadelt, was er von Aristoteles gelernt haben mag, diese *ἐν λόγοις σκέψις* ausdrücklich, er will die Dinge durch sie selbst erkannt haben (*ἀντὰ ἕξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον πολὺ μᾶλλον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων* 409 B), uns doch nichts anderes bedeuten kann, als durch die sinnliche Wahrnehmung. Ihm ist die Sprache ein unvollkommenes Bild der „Wirklichkeit“; man thut daher seiner Meinung nach besser, die Wirklichkeit gleich als solche aufzufassen²⁰⁾ — worin ja eine gewisse Wahrheit, aber nur durchaus nichts Platonisches liegt. Bei Plato finden wir noch nicht die reflectirende Unterscheidung von Denken und Sprechen zu Gunsten der Erkenntniß aus sinnlichen Wahrnehmung, ihm sind *ἐπιστήμη* und *λόγος* oder *λόγοι* überall identisch; im *Timäus* (p. 47 C.) erscheint daher der *λόγος* als eine uns verlebene göttliche Gabe, um damit zur Ideenwelt, zur Anschauung des Göttlichen zu gelangen, und es dürfte ganz in Platos Sinne geschehen sein, daß man *λόγος* den subjectiven Ausdruck des objectiven *εἶδος*, die Repräsentation der Idee im Bewußtsein, genannt

20) p. 439 A. B.

hat. Gegenüber diesem idealen Standpunkt der Sprachauffassung bei Plato erscheint unser Verfasser des Kratylos von der Kritik über die Sprache wie angekränelt — der süße Glaube an ihre Gültigkeit als Erkenntnißmittel ist dahin, und so gehen denn in seinem Kopfe die Theorie über die Naturbestimmtheit, den conventionellen Ursprung, die göttliche Abkunft, vielleicht auch das Barbarische und Alterthümliche derselben bunt durcheinander. Hatte Aristoteles aber gesagt, daß der wahre λόγος die πράγματα, wie sie sind, darstelle, so schließt unser Autor daraus, daß die Bestandtheile des λόγος, die Worte, dieß auch thun müssen und geht kühn genug so weit, dasselbe auf die ersten Bestandtheile der Worte, die Buchstaben, auszubehnen. Aber da er in der Praxis, bei näherer Durchführung dieser Sätze, Schwierigkeiten sich erheben sieht, welche ihn bald an dem vorausgesetzten Parallelismus von Sache und Wort, Wirklichkeit und Sprache irre machen, so zieht er sich wieder als auf das Sicherste dahin zurück, der Sprache als Erkenntnißmittel überhaupt jeden Werth, wenigstens jede Zuverlässigkeit abzuspochen, womit er sich denn zu Plato in einen diametralen Gegensatz gestellt hat.

Je weiter auf diese Weise der Kratylos von der speculativen Eigenthümlichkeit Platos sich entfernt, desto enger schließt er sich doch wieder mit seiner Nachahmung an Plato, besonders an dessen Theätet an, welcher Dialog, als ein fruchtbarer Boden, die ihn umgebenden Parasitengewächse, zunächst Kratylos und Sophistes, hat speisen müssen. Ob freilich der absonderliche Gedanke, einen Heracliteer die Lehre von der φύσει ὁρθότης ὀνομάτων vertreten zu lassen, an einer Stelle des Theätet sein genügendes Motiv finde, will ich nicht bestimmt behaupten, sondern nur als Conjectur, weil ich nicht Besseres finden konnte, hersehen. Theät. p. 180 B. heißt es von den Heracliteern: εὖ πάντων φυλάττονσι τὸ μηδὲν βέβαιον εἶναι μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὐτῶν ψυχαῖς ἡγοούμενοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, αὐτὸ στάσιμον εἶναι. Vielleicht verstand der Verfasser des Kratylos dieses αὐτὸ στάσιμον εἶναι besonders vom λόγος als sprachlichen Ausdruck und machte daraus seine φύσει ὁρθότης ὀνομάτων, während Plato freilich, wie schon Heindorf richtig bemerkt, es auf das βέβαιον des Denkens überhaupt bezogen haben und dadurch ausdrücken will, daß auch das βέβαιον der Erkenntniß von den Heracliteern nicht geduldet würde, weil es als ein Festes oder Beständiges, ein στάσιμον, dem allgemeinen Fluß, ihrem Princip, zuwiderzulaufen scheine und daher von ihnen ausgemärzt werden müsse²¹). Doch sei dem, wie ihm wolle, mag der Verfasser die von ihm angenommene Sprachtheorie der Heracliteer sich durch falsche Interpretation des

21) Die mir zu Gebote stehenden deutschen Uebersetzungen dieser Stelle sind ungenügend, die eine geradezu falsch.

Theätet verschafft, oder rein ausgedacht, oder wie Deuschle will, durch Tradition erfahren haben, so hat er doch in anderen Beziehungen jenen platonischen Dialog stark genug geplündert. Gleich im vierten Kapitel zieht er (p. 386) den bekannten im Theätet, wo er recht eigentlich hingehört, durchgesprochenen Satz des Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου herbei, obgleich derselbe, da er ja nur ein Erkenntnißprincip sein soll und mit der Sprache ob solcher gar nichts zu thun hat, nicht in den Kratylos paßt. Im Theätet wird aus dem Protagoreischen Satze richtig der Individualismus des Erkennens und Urtheilens gefolgert: τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τοῦτῳ ᾧ δοκεῖ; wenn es dem entsprechend nun im Kratylos heißt: ὁ ἂν ἄρα ἑκάστος φῆ τῷ ὄνομα εἶναι τοῦτο ἔστιν ἑκάστῳ ὄνομα, so hat dieß als Kritik gegen den Hermogenes gar keinen rechten Sinn, weil an einen solchen Individualismus der Rede von Hermogenes gar nicht gedacht worden war, welcher vielmehr die den puren Individualismus direct ausschließende ἔνσθηκη vertritt. Daß die ἀλήθεια des Protagoras nicht minder ungehörig zu wiederholten Wizen aus dem Theätet herbeizogen worden ist, wurde schon oben bemerkt. Kallias als Schüler des Protagoras kommt gleichfalls daher. Wenn dann die Autorität des Homer im Theätet herbeigezogen wird, um die Bezeugung des heracleitischen Flusses aus der alten Götterlehre zu liefern²²⁾, — ein geistreicher Stich auf die schlechte Manier, Philosopheme ungehöriger Weise mit dem Volksglauben zusammen zu bringen — so kann auch unser Verfasser nicht umhin, Homers Autorität zu citiren (p. 391 D.), ohne freilich der Sache gleich die entschieden ironische Wendung zu geben, welche sie nachher wie von selbst annimmt. Und später muß Homer noch einmal neben Heraclit citirt werden (p. 402 A.), damit der Parallelismus mit dem Theätet vollständig sei. Aber außer solchen Außersichkeiten, deren sich wohl noch mehr anführen ließen, erstreckt sich die Nachahmung des letzteren Werkes sehr ins Innere und Principielle, besonders des letzten Theiles von p. 201 an, wo die Beziehungen mitunter wie mit Händen zu greifen sind. In diesem Theile des die Frage vom Wissen polemisch behandelnden Theätets gilt es nämlich die Untersuchung der antisthenischen These²³⁾, wonach das Wissen die „richtige Vorstellung mit Worterklärung“ (μετὰ λόγου) sei, und da vorher die „richtige Vorstellung“ schon behandelt und abgewiesen war, so bezieht sich hier Plato's Kritik eben auf die Worterklärung (λόγος), ob diese als Ausdruck der richtigen Vorstellung für Wissen erklärt werden könne. Antisthenes hatte seiner Definition die nähere Erklärung hinzugefügt, daß zwar die einfachen Elemente nicht Gegenstand des sprachlich vermittelten Verständnisses

22) P. 152 E. p. 179 E.

23) Daß die Polemik gegen Antisthenes gerichtet sei, ergibt sich durch Vergleich von Arist. Metaphys. H c. 3 p. 1043 B. 23.

sein könnten, wohl aber deren Verbindungen (*τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δὲ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστὰς τε καὶ ῥητὰς καὶ ἀληθεῖ δόξῃ δοξαστὰς*). An diesen Satz knüpft Plato zunächst an, und indem er *στοιχεῖα* und *συλλαβαὶ* beispielsweise in grammatischem Sinne nimmt, weist er nach (p. 201 C.—206 C.), daß, wenn einer die Sylben (d. h. die Verbindung von Elementen) für erkennbar erklärt, er auch die Buchstaben als deren einzelne Elemente für erkennbar halten müsse. Es versteht sich, daß dieser ganze Beweis im polemischen Interesse *ex hypothesi* erfolgt, d. h. von der durch Antisthenes gemachten Annahme der Erkennbarkeit der Sylben ausgeht: unser Kratylosautor nimmt nun aber Platons Argumentation in der Art für baare Münze, daß er in seinem Gespräche von den Worten als Sachklärungen auf deren einfache Elemente, die Buchstaben, zurückgehen zu müssen glaubt, um den Parallelismus der Sprache mit der Wirklichkeit, die *ὁρθότης*, nachzuweisen: ein Versuch, wozu ihm im Näheren Platons weitere Untersuchung über den *λόγος* (206 E.—208 B.) die Hand reicht. Der *λόγος* konnte nämlich im antisthenischen Sinne unter Anderm auch die Darlegung der einzelnen Elemente sein: daher Plato sich des Beispiels der Namen seiner Unterredner, Theätetos und Theodoros bedient, um zu fragen, ob man sie kenne, wenn man das TH, E u. s. w. kenne, daß diese Namen bildet. Zwar hat diese Wendung für Plato ein nur negatives Resultat, aber der Kratylosverfasser benutzte sie doch, weil er auch dem negativen Resultate zuletzt gerecht zu werden trachtet, freilich wieder in anderm Sinne als Plato. Denn wenn dieser auch die dritte Definition wiederlegt, welche man vom *λόγος* im antisthenischen Sinne geben konnte, daß er nämlich die Angabe des spezifischen Unterschiedes sei, (*ἢ τῆς διαφορότητος ἐρμηνεία* p. 209 A.) und dadurch zu dem Schluß gelangt, daß die Worterklärung (*λόγος*) ohne vorheriges Wissen überhaupt nicht das Wissen sei, so benutzte unser Kratylosautor diese mißverständlich wieder so, daß er die Sprache oder in der von ihm angenommenen Einengung die Worte (*ὀνόματα*), überhaupt nicht zur 'Erlernung und Auffindung der Dinge' (p. 438 B. folg.) geeignet sein läßt. Plato sagt Alles, was er in diesem Theile des Theätet vorbringt, wie bemerkt im polemischen Interesse gegen die These des Antisthenes; er nimmt daher *λόγος* in dessen, nicht in seinem Sinne, denn *λόγος* in seinem Sinne, als Verdolmetschung der Idee, ist allerdings damit Ausdruck des Wissens, wie er es uns auch zuruft p. 202 D: *τίς γάρ ἂν καὶ ἐτι ἐπιστήμη εἴη χωρὶς τοῦ λόγου*; er kämpft nur dagegen, daß man mit Antisthenes den sprachlichen Ausdruck als solchen, diese *conditio sine qua non* oder negative Bedingung des Wissens, zum positiven Grunde desselben macht, der doch die Idee ist — unser Kratylosautor legt sich dagegen die Sache so zurecht, daß er einerseits auf Platons vermeintliche Autorität hin eine allgemeine Verdammniß der Erkenntniß durch Sprache aussprechen zu dürfen glaubt,

andrerseits doch wieder, da er einmal von den Worten handelt, die auf die Sprache bezüglichen Bemerkungen des platonischen Sokrates im Theätet auf seinen Sokrates überträgt, um daraus eine Theorie der Wortbildung zu machen. Wir finden daher die beiden Gesichtspunkte, welche der letzte Theil des Theätet in der Betrachtung des antisthenischen λόγος aufstellt, zuerst: Rückgang auf die Sylben und Elemente, und sodann die Ansicht vom λόγος als εἶδωλον der Wirklichkeit, durchaus im Kratylus wieder, aber nicht nur falsch, sondern wie es bei der Nachahmung zu gehen pflegt, auch verbreitend angewandt. Nicht nur die Lösung der Rede in Worte, der Worte in Sylben, der Sylben in Buchstaben tischt unser Verfasser uns immer wieder auf, sondern auch den angeblichen Parallelismus von Ding und Wort, Wirklichkeit und Sprache, ohne daß beide ineinandergeschlungene Gesichtspunkte jemals zur Klarheit erhoben würden²⁴). Wenn endlich der Theätet ganz negativ zu schließen scheint, aber auch nur scheint, so glaubt sich der Kratylusverfasser ein Gleiches zu thun berechtigt. Aber im Theätet sind Fingerzeige genug auf die Ideenwelt gegeben²⁵), seine dialektische Polemik ist nur die Aufhebung des Falschen und Ungenügenden der Erkenntnistheorie und selbst die negative Spitze des Schlußes nur gegen die Akerweisheit gerichtet (οὐδέ τι οἶδα ὧν οἱ ἄλλοι, ὅσοι μεγάλοι καὶ θαυμάσιοι ἄνδρες εἰσὶ τε καὶ γέγονασι, vgl. p. 151 B.); der Kratylus weist uns dagegen, nachdem er die Erkenntniß durch die Worte abgelehnt hat, auf die Erkenntniß der Dinge durch sie selbst hin, womit keine andere als die sinnlich-erfahrungsmäßige gemeint sein kann²⁶). Plato steigt also im Theätet von der αἰσθησις durch die δόξα zum λόγος, uns vor dem falschverstandenen, antisthenischen λόγος, der uns nur wieder zur δόξα zurücksührt, warnend und im rechten λόγος die ἐπιστήμη andeutend — der Kratylusautor sinkt vom λόγος zur αἰσθησις als Erkenntnißprincip zurück. Beide setzen als nothwendig der Rede vorausgehend das Wissen (Theät. p. 208 C. folgg. Kratyl. p. 438 A. folgg.), Plato das Wissen als Anschauung der Idee, der Kratylusverfasser als sinnliche Erfahrung.

Wer diesen Scarismus des Letzteren durchschaut hat, braucht nicht noch auf andere Züge der Nachahmung mit vielen Worten hin-

24) Jenes besonders p. 385 B. 389 D. 390 E. 422 A. B. 423 E. 424 B.—E. u. f. w. 431 C. D. E. 433 B.; dieses p. 388 D. 390 E. 423 B. 424 B. 430 A. B. 431 D. 432 D. E. folgg. 435 C. D. p. 439 A., an welcher letzteren Stelle denn auch ein πολλάκις ὁμολογήσαμεν steht.

25) Ich erinnere in dieser Beziehung nur an p. 476 E. παραδειγμάτων, ὃ φιλεῖ, ἐν τῷ ὄντι ἐστῶτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθείου ἀφελωτάτου etc. Vgl. p. 152 C. Αἰσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστι καὶ ἀψευδὲς, ὡς ἐπιστήμη οὐσα. Sodann p. 185 D. E.

26) Dieses ergibt sich auch aus der Definition der ἀλήθεια (p. 438 D. 439 A.), die zu Anfang vorkam (p. 385 B.).

gemiesen zu werden, z. B. die Benutzung der Auseinandersetzung Theät. p. 187 D., daß den Irrthum zu erklären schwierig sei und der Definition desselben (vgl. Kratylus p. 429 D.)²⁷⁾; die Uebertragung des Zahlenbeispiels (p. 154 C. vgl. 432 A. B.) u. s. w. Nur die Art, wie die Kritik des Heracliteismus im Kratylus verwerthet worden ist, bedarf noch einer besondern Bemerkung. Im Theätet gilt es, den Satz des Heraclit, daß Alles fließe, nicht etwa überhaupt, sondern nur in seiner Ausschließlichkeit, und insbesondere in seiner Ausdehnung auf die Erkenntnißlehre, die nicht von dem alten Ephefier selbst, sondern erst von seinen Nachfolgern, zum Theil Zeitgenossen Platos, gemacht worden war, zu widerlegen. Plato leugnet den Satz des Heraclit in seiner Anwendung auf die Sinnlichkeit gar nicht, erkennt ihn vielmehr ausdrücklich an, was freilich im Theätet, der ja nur die Lehre vom Wissen behandelt, nicht hervortritt. Der Kratylusautor dagegen geht wieder über Plato hinaus, indem er einmal aus dessen Aeußerungen herauszuklauben versteht, daß der Heracliteismus der Sprachbildung zu Grunde liege und zweitens, daß er schlechthin verwerflich sei. Für jenes ist der Anknüpfungspunkt in der schönen Darstellung jener Denkweise bei Plato (p. 156 C. folg.) gegeben, wenn es darin heißt: τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ· τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχορεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰστῆ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνώμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιοῦμενα· ὡς εἰάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. Man thut unserm Kratylusverfasser nach obigen Auseinandersetzungen wohl nicht zu viel, wenn man ihm zutraut, daß er hieraus seine Behauptung, wonach der Heracliteismus der Sprachbildung gedient haben soll, abstrahirt habe. Seine Verwerfung ferner des Heracliteismus geht besonders aus dem Schlußkapitel hervor, wo der Kern des Arguments, des allerdings ganz platonischen, aus dem Theätet gewonnenen Arguments darin besteht, daß er eine γνώσις statuirt, welche es unmöglich macht, daß „πάντα χρήματα μεταπίπτει καὶ μηδὲν μένει“. Plato folgert bekanntlich daraus eine transcendente Ideenlehre; indem er mit Heraclit die Sinnlichkeit weiterfließen läßt, — ταῦτα μὲν καὶ ὑστερον οὕτως ὑπέλαβε, sagt Aristoteles Metaphys. p. 987 A. 34 von ihm — unser Verfasser aber scheint geneigt, wenn man sein Raisonnement übersieht, besonders p. 440 C. D., den Heracliteismus auch in Hinsicht der sinnlichen Welt ganz fallen zu lassen. Hat sich hierbei der kratyleische Sokrates überhaupt Etwas gedacht, was ich freilich durchaus nicht verbürgen will, so muß bei ihm die Annahme der Atomentheorie vorausgesetzt werden, da nur durch sie aus dem heracliteischen Fluß

27) Vgl. auch Euthydem p. 286 C.

der sinnlich wahrnehmbaren Dinge herauszukommen ist — welche Annahme aber weder dem historischen, noch dem platonischen Sokrates zugeschrieben werden darf.

Keineswegs sind jedoch die im Kratylus vorkommenden Nachahmungen Platons auf den Theätet als alleinige Quelle beschränkt. Besonders charakteristisch erscheint mir die Benutzung einer bekannten Stelle des Gorgias, in der Sokrates gegen Kallitles mit deutlicher Ironie²⁸⁾ die Reden eines Weisen d. h. Sophisten anföhrt, daß wir „jetzt schon todt sind und unser Weiblein ein Grabstein“ (*σῶμα σῆμα*). Daraus macht der Kratylusautor folgende Diatribe: *τὸ σῶμα — σῆμα τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαρμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἢ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι δοκοῦσι μέντοι μοι μάλλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσι τοῦτον δὲ περιβολὸν ἔχειν ἵνα σῶζηται, δερμωτηρίου εἰκόνα* u. s. w.²⁹⁾ Man sieht, aus dem plat. Sophisten, *τις τῶν σοφῶν*, welcher sich in Wortspielen *σῶμα σῆμα, πῖθος — πιθανός* ergibt, sind hier Orphiker geworden³⁰⁾. Föhrt aber im Gorgias jener Sophist fort, auch das Wortspiel *Ἄιδης — ἀειδῆς* zu gebrauchen, so erlaubt sich hier unser Autor eine Abweichung: er verwirft diese Etymologie (die Plato in dem tiefen Sinne, daß er unter *ἀειδῆς* die Ideenwelt versteht, Phaedo 80 D. 81 annimmt), um aus dem *Ἄιδης* mit vielem Wortschwall einen *τὰ καλὰ ἀεὶ εἰδῶς* zu machen³¹⁾, wobei er sich aber doch wieder mit dem: „ὁ θεὸς οὗτος τέλειος σοφιστῆς“ auf einer Nachahmung ertappen läßt, da er diesen Titel dem Gros des Symposiums (p. 203 D.), welchem er ganz anders steht, entnommen hat. Oder will man diese Coincidenz für einen Zufall halten, die sich noch dazu auf die Erklärung des Grosnamens selbst ausdehnt p. 389 D.? Ist auch eine zufällige Coincidenz, daß im Kratylus von der Sonne gesagt wird: *ἐπιτροπενεὶ τὰ ὄντα*, was im Theätet p. 153 C. D. ebenso vorkommt, und daß der kratyleische Sokrates, nachdem er sich beim Anaxagoras hat Raths erholen wollen, in noch größerer Verlegenheit ist als vorher (p. 413 C.) gerade so, wie dies der platonische Sokrates im Phädo (p. 90 B.) nach Consultation desselben Anaxagoras ist? Mir wenigstens scheint diese ganze Stelle die deutlichen Spuren der Nachahmung jener vielbesprochenen und wie es scheint, schon im Alterthum berühmten Darstellung im Phädo zu tragen. Als in der Dispu-

28) Bonitz plat. Studien I. p. 17 Anm. Vgl. mein Büchlein: die angebliche Schriftstellerei des Philolaus u. s. w. p. 6—8.

29) p. 400 B. C.

30) Auf eine Nachahmung der Stelle des Gorgias p. 506 A. (vgl. 509A) — B. deuten die Kratylusstellen p. 391 A. und p. 397 A; der p. 482 E. ff. entspricht die Fragestellung des Kratylus p. 383—384 u. s. w.

31) p. 403 A. — p. 404 A.

tation des Sokrates mit Kratylus dieser die Möglichkeit des Irrthums leugnet (diese Stelle ist wieder eine Nachahmung von Theät. p. 187 C. ff.), bedient er sich der Redensart, daß, wenn Jemand eine Namensverwechslung mache, er dieß als ein bloßes *ψοφεῖν* bezeichnen müsse, *ὡσπερ ἂν εἴ τις χαλκεῖον κινήσειε κρούσας* (p. 430 A.). Das *ψοφεῖν* kommt aus dem Theätet p. 263 B., wo es gleichfalls von der Bedeutungslosigkeit, hier des Buchstabens σ, gesagt wird; das *χαλκεῖον* ist aber aus Protagoras p. 329 A. entlehnt, wo es gleichfalls von leerem Wortschwall, aber unendlich passender, gebraucht war. Wenn in der Republ. p. 488. 489 A. der wahre Philosoph und Staatslenker in einem nachher oft gebrauchten schönen Gleichniß mit dem Steuermann verglichen ist, den die unverständigen Mitschiffenden als *μετεωροσκόπος τις καὶ ἀδολέσχης* — dieß ist zugleich der schneidende Hohn auf gegen die Sokrates gerichteten Anklagen der Komiker und Denunzianten — bezeichnen, so findet sich unser Kratylusverfasser gemüßigt, eben diesen Ausdruck und zwar in höchst wunderlicher Weise anzuwenden. Sein Sokrates muß sich gegen Hermogenes über die Ableitung des Namens der Hestia verlegen stellen und als auch dieser die Etymologie nicht leicht findet, die befremdlichen Worten sagen: *κινδυνεύουσι γοῦν, ὃ γὰρ ἐὲς Ἑρμόγενες, οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλὰ μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές* ³²⁾. Wenn hier das „*οὐ φαῦλοι*“ nicht ironisch ist, kann doch auch „*μετεωρολόγοι καὶ ἀδολέσχαι τινές*“ nicht tadelnd sein; ist aber letzteres tadelnd gemeint, wie es am Ende gemeint sein muß, was ist dann mit dem *οὐ φαῦλοι* anzufangen? Man sieht die ungeschickte Benutzung fremden Gutes, zumal *μετεωρολόγοι* von den Worterfindern, die sonst als Gesetzgeber, Künstler, höhere Wesen u. s. w. im Dialog figuriren, wenigstens hier bei der *Ἑστία* gar nicht gesagt werden kann. Auch daß von der Hestia angefangen wird beim Etymologisiren (ebend.), scheint durch nichts als eine sehr auffallende Benutzung des im Euthyphron p. 3 A. vorkommenden Sprüchwortes *ἀφ' ἐστίας ἄρχεσθαι* erklärlich zu sein, wie die Herbeziehung der Person des Euthyphron aus dem gleichnamigen Gespräche schon oben besprochen wurde. Als weitere Benutzung dieses Euthyphron muß es gelten, daß Sokrates in ganz ähnlichen Wendungen wie dort, sich zum Schüler des Kratylus machen zu wollen erklärt, was selbst auch in ironischem Sinne, der wenigstens im Euthyphron anzunehmen ist, wenig passend erscheint ³³⁾. Auch einzelne auf-

32) P. 401 B. Bgl. 390 D.: *οὐ φαῦλον ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων.*

33) P. 428 B. sagt Sokrates, nachdem er Kratylus' Beschäftigung mit der *ὀρθότητος ὀνομάτων* hervorgehoben: *εἰάν οὖν λέγῃς τι κάλλιον, ἐνα τῶν μαθητῶν περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων καὶ ἐμὲ γράφου.* Kratylus bekräftigt seine Wissenschaft, aber bedauert Sokrates nicht zum Schüler machen zu wollen.
Mus. f. Philol. N. 8. XX.

fallende Nebenarten haben beide unechte Dialoge gemein, wie das *πόρρω σοφίας ελαύνειν* (p. 4 B. vgl. Kratyl. p. 410 E.)³⁴). So darf denn auch das *χαλεπὰ τὰ καλὰ* aus Platos Republik nicht fehlen (p. 384 B.), welches auch der Verfasser des Hippias major (p. 304 E.) entlehnt hat. Findet sich endlich die *ὀρθότης ὀνομάτων*, der Grundbegriff unseres Gesprächs, im Euthydem vor (p. 277 E.), so wird auch die Erwähnung dieses Sophisten (p. 386 D.) als Urhebers eines Sophismas (*πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί*) aus eben diesem Dialoge Euthydem, welcher denselben Satz, nur schärfer gefaßt, enthält (p. 294 E. folg.) stammen³⁵).

Beziehungen auf Aristoteles lassen sich im Kratylus viel geringere entdecken, als im Sophistes. Der Satz: *οὗτος (ὁ λόγος) ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστι, ψευδής* (p. 385 B.), ist zu allgemein, um als eine Benutzung des bekannten aristotelischen Ausdrucks zu gelten, mit dem er freilich außerordentlich genau stimmt; dagegen deuten die Ausdrücke *ἀπόφρασις*³⁶) und *συλλογισμὸς*³⁷) auf eine solche. Verstärkere Beziehungen auf die aristotelischen Kategorien könnte man zuerst in dem Ausdruck *πρὸς ἡμᾶς* (p. 387 D.) finden, der, wenn der Zusammenhang in Betracht gezogen wird, an dessen *πρὸς τι* erinnert; p. 432 A. wird ein Uebergang vom *ποσὸν* zum *ποιόν* gemacht, wie ein solcher auch von Bonitz im Sophistes angemerkt worden ist³⁸). Mehr Gewicht dürfte auf die Stelle p. 436 D. zu legen sein, wo das Princip der demonstrativen Methode nach Aristoteles in sehr prägnanter Weise geltend gemacht wird, wie zugleich auch das Unplatonische dabei stark in die Augen fällt.

zu können, weil er schon ebenso, wie er selbst sich ausgelassen (*καὶ ἐμοὶ σύ ὦ Σώκρατες, ἐπεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησιμευεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνουσ γενόμενος εἴτε καὶ ἄλλη τις Μοῦσα πάλα σε ἐνοῦσα ἐλελήθει*). Verhandeln hier Beide sich mit wechselseitiger Ironie oder nur Einer den Andern? Ich weiß es nicht, aber eins weiß ich, daß weder dieses platonisch sein kann, noch jenes.

34) Nachgeahmt der im Gorgias vorkommenden und dort sehr passenden Phrase: *πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ελαύνειν* (p. 436 A.).

35) Der unmittelbar vorhergegangene Gedanke (p. 386 C.), daß nach Protagoras *οὐδείς τοῦ ἑτέρου φρονιμώτερος εἴη*, kann zwar als abkürzende Benutzung des im Theät. p. 161 Verhandelten betrachtet werden, wird aber aus Euthydem (p. 294—295) stammen, in dessen Sophismen (p. 286 C.) unser Kratylusautor auch die „Unmöglichkeit“ grade des Irrthumes wiederfaßt (p. 386 C. folg.).

36) p. 426 D. Derselbe unplatonische Ausdruck begegnet uns im Sophistes einzigemale (p. 257 C. 263 E. 287 B.).

37) Im Theätet hat *συλλογισμὸς* die specifisch aristotelische Bedeutung noch nicht, welche ihm der Verfasser des Kratylus p. 412 A. zu geben scheint. Sonst kommt das Wort nicht wieder in den plat. und pseudoplat. Schriften vor.

In sprachlicher Hinsicht bieten sich, was ich schließlich nur mit wenigen Worten bemerken will, mancherlei Mängel. Ausdrücke wie: *τὴν σιγὴν σου ξυγχώρησιν θήσω*³⁹⁾ oder: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐδὲν ἐστὶν ἀπολόγημα*⁴⁰⁾ oder *τοῖς ἐν τέρατος εἶδει γιγνομένοις (ἀνθρώποις)*⁴¹⁾, das *καλεῖν πρὸς ὀρθότητα*⁴²⁾, das *συμβαλεῖν Κρατύλου μαντεῖαν*⁴³⁾, die Bezeichnung des ὄνομα als *φωνῆς μόριον*⁴⁴⁾ u. s. w. wird man schwerlich für platonisch halten können, so wie auch die auffallende Trivialität, ja Uebernheit einzelner Wendungen und Gedanken dem unplatonschen Character des Ganzen entspricht⁴⁵⁾.

Wenn ich am Schluß als Ergebnis meiner Erörterungen aussprechen zu dürfen glaube, daß im Kratylosdialog weder die Prosopopoeie, noch die Composition überhaupt, noch der Grundgedanke, noch endlich die Mittel der Durchführung desselben zu dem stimmen, was wir als Platos schriftstellerische und philosophische Eigenthümlichkeit aus dessen unzweifelhaft echten Werken kennen, so wird vielleicht ein solches Resultat bei denjenigen Freunden platonischer Forschungen Mißfallen erregen, welche ihre Versuche, den Kratylos einem in Platos Schriften angeblich niedergelegten philosophischen System einzugliedern, als glücklich betrachten. Dennoch habe ich keinen Anstand genommen, damit hervorzutreten, nachdem ich die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß meine Ansicht durch genügende Beweise sich unterstützen lasse. Ob diese nun in der obigen Darstellung geleistet worden sei, mögen kundige aber auch zugleich unbefangene Richter entscheiden. Mißfällig übrigens oder nicht, besonders auffällig wird das von mir gewonnene Resultat Niemandem sein, der da bedenkt, mit welcher Urtheilslosigkeit auf der Alexandrinischen Bibliothek, wo zuerst Platos Schriften in ein Corpus zusammengefaßt und katalogisirt worden sind, in der Epigraphie von Autorennamen verfahren worden sein muß, in Folge dessen auch diese

39) p. 435 B.

40) p. 436 C.

41) p. 394 D.

42) p. 391 D.

43) p. 384 A.

44) p. 383 A.

45) In dieser Hinsicht will ich aus Vielem nur ein Paar Sachen, die mir besonders auffielen, hervorheben. Pag. 409 E. heißt es: *Ἐἴ τις ζητοῖ ταῦτα (τὰ ὀνόματα) κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φωνὴν ὡς ζοικότως κεῖται, ἀλλὰ μὴ κατ' ἐκείνην ἐξ ἧς τὸ ὄνομα τυγχάνει ὄν, οἶσθα ὅτι ἀποροῖ ἄν, Ἐομὴ Εἰκότως γε.* — P. 435 D: *Κρατ. Τοῦτο μοι δοκεῖ πάνν ἄλλοῦν εἶναι, ὅς ἄν τὰ ὀνόματα ἐπίστανται, ἐπίστανθαι καὶ τὰ πράγματα.* Dieser handgreifliche Irrthum wird von Sokrates nicht zurückgewiesen, sondern angenommen und erläutert. Er ist um so schlimmer, als p. 428 B. C. in einer schon erwähnten gleichfalls höchst curiosen Stelle Kratylos sich als ein solcher bekennt hat, der sich mit dem Gegenstande viel abgegeben und Sokrates darin zu seinem Schüler haben könne u. s. w.

Sammlung, wie andere mehr, mit vielen nicht hineingehöriqen Stücken angeschwellt wurde. Bei dem heutzutage tief erschütterten Vertrauen in die litterarhistorische Tradition des Alterthums überhaupt, und bei der längst gewonnenen Ueberzeugung, daß in der spätern Periode des Hellenismus große Unterschleife und Fälschungen insbesondere in dem Schriftenthum der Philosophie stattgefunden haben, gilt es also nicht mehr die Frage, ob, sondern nur, wieviel untergeschobene Werke in dem platonischen Corpus stehen, welche denn doch, falls man zu einer reinen Würdigung des Philosophen gelangen will, ausgeschieden werden müssen. Nun ist aber bei der auf Platos Namen gehenden Schriftenmasse meiner Ueberzeugung nach eine so große Kluft zwischen dem Echtem und Ueuehten befestigt, daß der erhaltungslustige Autoritätsglaube sie nicht mehr länger zu überbrücken im Stande sein, daß es vielmehr endlich gelingen wird, das Bild Platos, dessen schriftstellerische Kunst und wissenschaftliche Tiefe in wunderbarem Zusammenwirken seinen echten Werken den unverkennbaren Stempel ihrer Herkunft aufprägt, aus dem sich immer wieder erneuernden Nebel übertragender Interpretationen und vermischender Constructionen an das Licht und damit zu Ehren zu bringen.

Bonn, März 1865.

C. Schaar Schmidt.