

Ueber den Sophisten Polyxenos.

Noch niemals meines Wissens in vollständiger Weise zusammengestellt und kritisch untersucht sind die Nachrichten, welche sich über den Sophisten Polyxenos bei den Alten finden. Der bessern Uebersicht halber schicke ich sämtliche Stellen voraus, welche hiebei in Frage kommen können.

1) Alexander Aphrod. in Arist. metaph. I 9. 990, 615 (p. 62, 28—33 Bonitz, 566 a 30—36 Brandis, Müller, fragm. hist. Graec. II 300, 24): λέγει δὲ Φανίας ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον Πολύξενον τὸν σοφιστὴν τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγειν λέγοντα εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπος ἔσσι, δεῖ τινὰ εἶναι ἄνθρωπον ὅς¹ πρὸς τὴν ιδέαν ἔξει τὸ εἶναι. οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἔσαν ιδέα, κατὰ μετοχὴν ιδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος². λείπεται ἄλλον τινὰ εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ιδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα.

2) Diogen. Laert. II 76: Πολυξένου ποτὲ τοῦ σοφιστοῦ εἰσελθόντος πρὸς αὐτὸν (sc. Ἀριστοῦπον) καὶ θεασαμένου γυναικῆς τε καὶ πολυτελῆ ὄψωνίαν, ἔπειτα αἰτιασαμένου, μικρὸν διαλιπῶν, Δύνασαι, ἔφη, καὶ σὶ μεθ' ἡμῶν σήμερον γενέσθαι· τοῦ δ' ἐπινεύσαντος, Τί οὖν, ἔφη, ἐμέμφου; ἔοικας γὰρ σὶ τὴν ὄψωνίαν ἀλλὰ τὸ ἀνάλωμα αἰπιᾶσθαι.

3) Platon. epist. II (an den Dionysios) 310 c: καὶ ταῦτα λέγω ὡς οὐχ ἕγιές τι Κρατιστόλου³ καὶ Πολυξένου πρὸς σὲ εἰρη-

¹ Brandis οὔ. — ὅς Bonitz (und Müller) nach der Uebersetzung des Sepulveda, über deren Werth vgl. Bonitz proleg. zu Alexander Aphrod. comment. in libros metaph. Aristotelis pg. VIII.

² lies οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ιδέας τις ἄνθρωπος, worüber unten.

³ nach Lobeck pathologiae serm. Graec. proleg. pg. 131, 4 ver-
derbt aus Κρατιστολαίου.

κότων, ὧν φασὶ λέγειν τὸν ἕτερον οὐ ἀκούει Ὀλυμπίασι πολλῶν αὐτῶν τῶν μετ' ἐμοῦ σε κακηγορούντων.

4) Ebd. 314 c—d: περὶ δὲ Πολυξένου ἐθαύμασας οὐ οὐ πέμψαιμι σοι· ἐγὼ δὲ καὶ περὶ Ἀνκόφροτος καὶ τῶν ἄλλων τῶν παρὰ σοὶ ὄντων λέγω καὶ πάλαι καὶ νῦν τὸν αὐτὸν λόγον, οὐ πρὸς τὸ διαλεχθῆναι καὶ φῦσει καὶ τῇ μεθόδῳ τῶν λόγων πάμπαν διαφέρεται αὐτῶν, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκὼν ἐξελέγχεται, ὡς τινες ὑπολαμβάνουσι, ἀλλ' ἄκοιτες· καὶ δοκεῖς μέντοι πάνν μειρίως κεκρῆσθαι τε αὐτοῖς καὶ δεδωρῆσθαι. ταῦτα μὲν περὶ τούτων, πολλὰ ὡς περὶ τούτων.

5) Platon, epist. XIII (an denselben) 360 b: καὶ ἐγὼ . . . πέμψω σοι . . . ἄνδρα (c) . . . ἔστι δὲ ὄνομα μὲν Ἑλικῶν . . . μαθητῆς δὲ Εὐδόξου . . ., ἔτι δὲ καὶ τῶν Ἰσοκράτους μαθητῶν τῷ Ξυγγέγονε καὶ Πολυξένῳ τῶν Βρούωνός τι ἐταίρων.

6) Plutarch, apophth. Dionys. min. 2: ὁ δὲ νεώτερος Διονύσιος ἔλεγε πολλοὺς τρέφειν σοφισίας, οὐ θαυμάζων ἐκείνους, ἀλλὰ δὲ ἐκείνων θαυμάζεσθαι βουλόμενος. Πολυξένου δὲ τοῦ διαλεκτικοῦ φήσαντος αὐτὸν ἐξελέγχειν, Ἀμέλει τοῖς λόγοις, εἶπεν, ἐγὼ δὲ σε τοῖς ἔργοις ἐλέγχω· τὰ γὰρ σεαυτοῦ καταλιπὼν ἐμὲ καὶ τὰ ἐμὰ θεραπέυεις.

Zweifelhaft ist mir die Beziehung auf den Sophisten Polyxenos bei folgenden Stellen:

7) Athenaeus XI 6 pg. 471 f.: Τίμαιος δ' ἐν τῇ ὀγδόῃ καὶ εἰκοστῇ τῶν Ἱστοριῶν Θηρικλείαν καλεῖ τὴν κύλικα, γράφων οὕτως· 'Πολύξενός τις τῶν ἐκ Ταυρομενίου καθεστηκότων ταχθεὶς ἐπὶ τὴν πρεσβείαν ἑτερά τε δῶρα παρὰ τοῦ Νικοδήμου καὶ κύλικα Θηρικλείαν λαβὼν ἐπανήκεν'.

8) Gregorius Corinthius in Hermogen. (Rhet. Graec. ed. Walz VII² pg. 1272, 6—18): δῆλον οὖν ἔστιν οὐ, εἰ τῇ ἀληθείᾳ ὁ δικαζόμενος πέποιθεν, οὐ μελετήσῃ, οὐ σκέψεται, οὐ προσεωρήσῃ τὰ ἐρηθόμενα, ἀλλ' ἀσκεπῆ αὐτὰ λέξει τὰ πράγματα, ὅθεν καὶ οἱ παλαιοὶ φασὶ τοῦτο εἰδότες, εἰ καὶ προσμελέτων, ἀλλ' οὖν προσεποιούντο λαβεῖν ἀτοσχεδία· αὐτίκα ὁ ῥήτωρ Πολύξενος, οὗ καὶ ὁ λόγος εἰς χεῖρας ἦλθεν ἐμᾶς, ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Ἀθήνῃ γράφων φησὶν ἐν προοιμίῳ· εὐχομαι μὲν τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς τὴν Ἀῆλον ἔχουσιν, ὅτι κεχαρισμένον αὐτοῖς καὶ εὐσεβὲς καὶ δίκαιόν ἐστι, τοῦτο καὶ ἡμῖν παραδιδόναι λέγειν καὶ ἡμῖν τοῖς ἀκούουσι κρῖναι'. ὁρᾷς οὐ προσποιεῖται ἀτοσχεδιάζειν, εἰχόμενος ἄρα λαβεῖν παρὰ θεῶν, ἐκείνα δὲ ἀπαγγεῖλαι ὑπὲρ εὐσεβῆ τε καὶ δίκαια.

1.

Wenn Phanias, der nach Strabo XIII 2, 4, Suidas v. Φανίας, Ammonius bei Brandis schol. in Arist. 28 a 40, vita Arist.

Marc. f. 276 a fin. (Rose, Arist. pseudep. pg. 591; cf. ebendas. vers. lat. pg. 592) ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles und Freund des Theophrast war, den Polyxenos einen Sophisten nennt und ihm ein Argument zur Bestreitung der platonischen Ideenlehre beilegt, so ergibt sich hieraus, dass Polyxenos nicht vor Platon und nicht lange nach Aristoteles gelebt haben kann. Ziehen wir nun weiter in Betracht, dass das eigentliche, philosophierende Sophistengeschlecht bereits zur Zeit des Aristoteles der Vergangenheit angehört, ja schon in den spätern Schriften Platons vom Vordergrunde der philosophischen Bestrebungen zurücktritt¹, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir den Sophisten Polyxenos etwa mit Platon gleichzeitig ansetzen. Freilich bleibt bei diesem Schlusse wegen der Vieldeutigkeit des Namens eines Sophisten der terminus ad quem noch ziemlich unsicher. Allein auf dieselbe Zeit führt — vorausgesetzt dass diese und die folgenden Stellen auf den Sophisten Polyxenos zu beziehen sind, worüber sogleich — auch Diog. II 76, wo Polyxenos als Zeitgenosse Aristipps erscheint; ebenso Plato ep. XIII, wo er mit Bryson, der ein Schüler des Sokrates war, verbunden auftritt; endlich ep. II, wozu er zur Zeit des jüngern Dionysios — eine auch durch Plutarch apophth. Dionys. min. 2 bestätigte Angabe — und des Platon lebte. Denn mag auch immerhin der Inhalt der einzelnen Anekdoten bei Diogenes und Plutarch ohne historische Gewähr sein, so erscheint es doch als undenkbar, dass in ihnen die Chronologie völlig verkehrt und dem Ideenkreise eines Mannes völlig fremde Anschauungen zur Geltung gebracht seien, zumal wenn er so wenig Bedeutung hatte und daher auch so wenig Anlass zu Erdichtungen bot, wie der Sophist Polyxenos. Ebenso werden wir mit Holm Gesch. Sicil. im Alterth. II 375 den Untersuchungen Karstens (Comment. crit. de Platonis quae ferunter epistolis. Trai. ad Rh. 1864) insoweit beistimmen, als wir die natürlich unechten, aber in ihrem Hauptbestande aus guter alter Zeit stammenden und speciell in Sicilischen Angelegenheiten gut informierten sogenannten platonischen Briefe zwar nicht für die Erkenntniss der Pläne und Absichten Platons, wohl aber für die der erzählten historischen Ereignisse und Verhältnisse in ihren Hauptmomenten als hinreichende Quelle betrachten.

Die Richtigkeit dieser Annahmen vorausgesetzt, können wir denselben Quellen, so scheint es, die weitere Notiz entnehmen, dass

¹ vgl. Zeller Philos. d. Griechen 4. Aufl. I 964.

der Sophist Polyxenos sich wie so viele andere Philosophen, Platon, Aristipp, Aischines, Eudoxos u. s. w. wenigstens zeitweilig zu Syrakus am Hofe des jüngern Dionysios aufgehalten habe. Nach Plato ep. II 310 c hatte er dem Dionysios thörichte Nachrichten hinterbracht, und zwar, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange ergibt, auch wenn unter dem *ὁ ἔτερος* nicht Polyxenos zu verstehn sein sollte, in Betreff tadelnder Aeussierungen, die im Freundeskreise des in Griechenland weilenden Platon über den Tyrannen gemacht wären. Nach 314 c—d genoss er mit noch mehreren Gesinnungsgenossen gerade keine besondere Gunst am Syrakusanischen Hofe, wie er sich denn durch seinen rechthaberischen Charakter zu einer wenig umgänglichen, dem Tyrannen durchaus unsympathischen Natur gemacht habe. Ganz hiermit im Einklange steht die Anekdote, welche uns Plutarch von ihm erzählt. Der Dialektiker Polyxenos, so berichtet er, einer von den vielen Sophisten, die Dionysios sich hielt, nicht als ob er sie bewundert hätte, sondern um von ihnen bewundert zu werden, wollte diesen des Irrthums überführen. Allein Dionysios bedeutete ihm, die Worte ihm gegenüber nur zu sparen, der ja durch die That beweise, dass er im Rechte sei; oder warum denn sonst er das Seine verlassen habe und jetzt ihm diene?

Indess finden wir schon zur Zeit des ältern Dionysios am Hofe zu Syrakus einen Polyxenos. Derselbe, Schwager des Hermokrates (Diod. XIII 96), hatte die Schwester des ältern Dionysios, Thesta, zur Frau (Diod. XIII 96. Plut. Dio. 21). Im Jahre 396 hatte er dem Tyrannen, dem er schon früher bei einem Aufstande der Syrakusaner den Rath gegeben hatte, auf dem schnellsten Pferde zu entfliehen, ein Rath, den dieser aber nicht befolgte (Diod. XIV 8), Hülfe gegen die Karthager aus dem Peloponnes und aus Italien herbeigeht (Diod. XIV 62). Nach dem Jahre 387, in welchem wir ihn noch einmal finden, wie er den Lakedaimoniern bei Abydos mit 120 Schiffen zu Hülfe kommt (Xen. Hell. V 1, 26), fiel er bei Dionys I. in Ungnade und musste heimlich aus Sicilien entfliehen (Plut. Dio 21). Es erhebt sich daher die Frage, ob wir den Polyxenos, welcher in den platonischen Briefen und in Plutarchs Apophth. am Hofe Dionysios' II. erscheint, nicht mit diesem Polyxenos zu identificieren haben, und in der That haben Papebenseler im Eigennamenlexikon und der Verfasser des Index zu Dübners Plutarch diesen Weg eingeschlagen, während Holm (Gesch. Sic. im Alterth. II 172), wenn auch ohne Angabe seiner Gründe, die entgegenstehende Ansicht vertritt.

Was zunächst die Stelle bei Plutarch apophth. Dionys. min. 2. anlangt, so wird der hier erwähnte Polyxenos von ihm *ὁ διαλεκτικός* genannt, und er tritt sogar in einem solchen Zusammenhang auf, dass die gerade vorher gebrauchte Bezeichnung *σοφιστής* auf ihn mitzubeziehen ist. Dass aber der Staatsmann Polyxenos sich mit philosophischen Untersuchungen in der Weise beschäftigt habe, dass man ihm jenen Beinamen hätte geben können, dieses anzunehmen liegt bei dem gänzlichen Schweigen aller mit Bestimmtheit über ihn handelnden Quellen gar kein Grund vor, wie es denn auch aller innern Wahrscheinlichkeit entbehrt. Nicht minder passt die ganze Art und Weise, in der das Verhältniss zwischen dem jüngern Dionysios und dem Sophisten Polyxenos in Plutarchs Apophth. auftritt, sehr wenig auf einen vornehmen, dem Herrscher nahe verwandten Mann, mochte dieser auch immerhin einmal verbannt gewesen sein. Entscheidend endlich dürfte folgender Grund sein. Alles was uns bei Diodor, bei Xenophon und bei Plutarch im Leben des Dion über den Staatsmann Polyxenos berichtet wird, fällt in die Zeit Dionysios' I., und zwar, soweit die Ereignisse datierbar sind, in die erste Hälfte der Zeit seiner Regierung. Lässt sich nun auch auf diesen Umstand vorläufig nur ein *argumentum ex silentio* bauen, so erhält der zu führende Beweis eine positivere Seite durch die Erzählung Plutarchs von dem Schicksale der Gattin des Polyxenos. Derselbe berichtet uns nämlich von dieser (Dio 21), wie sie, vom ältern Dionysios befragt, warum sie ihm die Flucht ihres Mannes, um die sie doch mitgewusst, nicht angezeigt habe, kühn und furchtlos geantwortet und dadurch die Bewunderung des Herrschers erregt habe, wie sie dann bis zu ihrem Tode königliche Ehren bei ihren Mitbürgern genossen und unter allgemeinem Zulauf bestattet worden sei. Wäre nun Polyxenos, sei es unter dem ältern oder unter dem jüngern Dionysios, nach Syrakus zurückgekehrt und wieder in Gnaden angenommen, so wäre dieser Umstand sowohl an sich, als auch wegen des Lichtes, das von ihm aus auf die treu ausharrende Gattin zurückfiel, von einer solchen Bedeutung, dass Plutarch ihn bei dieser Gelegenheit unmöglich hätte mit Stillschweigen übergehen können. Somit erscheint es als höchste Wahrscheinlichkeit, ja als Gewissheit, dass der Staatsmann Polyxenos die Regierung des jüngern Dionysios entweder gar nicht erlebt habe oder doch während derselben im Auslande gestorben sei. Dann aber müssen wir den Aufenthalt eines Sophisten Polyxenos zu Syrakus entweder völlig in das Reich der Fabel verweisen, wozu wir nach

dem oben über die Natur der betreffenden Quellen Bemerkten keinen Grund haben, oder aber wir müssen annehmen, dass auch am Hofe des jüngern Dionysios ein Polyxenos sich aufhielt, und zwar der von dem Staatsmann verschiedene Sophist. Denn auch der im zweiten und dreizehnten platonischen Briefe erwähnte Polyxenos giebt sich in einem solchen Lichte, dass wir durchaus nicht an den Staatsmann Polyxenos denken können. Das verbietet nicht nur die Chronologie, von der eben gesprochen wurde, sondern auch die ganze Schilderung seiner Stellung und seines Charakters, welche dafür aber um so genauer mit der in Plutarchs Apophth. von dem Dialektiker Polyxenos gegebenen im ganzen wie im einzelnen (z. B. der Rechthaberei) übereinstimmt.

Ist das bei Athenaeus XI 6 erhaltene Citat aus Timaeus auf unsern Polyxenos zu beziehen, was zwar nicht als nothwendig zu erweisen, aber doch auch nicht unwahrscheinlich ist — wenigstens stehen chronologische Bedenken nicht im Wege, wie es beim ältern Polyxenos der Fall sein würde —, so hat sich der Sophist Polyxenos später — vermuthlich zur Zeit von Dionysios' II. Sturz — von Syrakus nach Tauromenium begeben. Von Tauromenium aus wurde nämlich, wie es dort heisst, Polyxenos mit einer Gesandtschaft zu einem gewissen Nikodemos geschickt, von dem er verschiedene Geschenke zurückbrachte. Unter diesem Nikodemos kann, wie schon Müller fragm. hist. Graec. II 226, 1 bemerkt hat, kein anderer verstanden werden als der Tyrann der Kentoripiner, welcher zur Zeit, als die Herrschaft des jüngern Dionysios aufgelöst wurde, regierte, aber nach der Schlacht am Krimissos (339 v. Chr.) von Timoleon vertrieben wurde (Diod. Sic. XVI 82).

Nach dieser Zeit habe ich keine Spuren des Sophisten Polyxenos auffinden können.

2.

Seiner philosophischen Richtung nach wird Polyxenos von dem hierin gewiss zuverlässigen Phaniās zu den Sophisten gerechnet. Im Einklange damit steht Plutarch, dessen Bezeichnung *Πολύξενος ὁ διαλεκτικός* durch das voraufgehende *ὁ δὲ νεώτερος Διονύσιος ἔλεγε πολλοὺς τρέφειν σοφιστὰς* ihre Erklärung findet. Allerdings werden schon zu dieser Zeit die mannigfachsten Bestrebungen unter der Gesamtbezeichnung der Sophistik zusammengefasst; allein vielleicht dürften wir eine etwas nähere Bestimmung aus einer Bemerkung des dreizehnten der pseudoplatonischen Briefe gewinnen, in dem Polyxenos als Gefährte eines Mannes bezeichnet

wird, über dessen philosophische Thätigkeit wir in etwa genauer unterrichtet sind.

Hier (360 c) wird er nämlich einer der Gefährten des Bryson genannt, eine Nachricht, die in ihrer Bestimmtheit schwerlich ganz aus der Luft gegriffen ist. Unter diesem Bryson kann aus chronologischen Gründen nicht der Sohn des Stilpon und Lehrer des Pyrrhon verstanden werden, auch nicht der Pythagoreer Bryson, worüber man u. a. Schweighäuser zu Athen. 508 d (animadv. in Athen. t. VI pg. 328 sqq.) vergleiche, sondern nur der von Aristoteles öfter angeführte Sophist Bryson, der Sohn des Herodor (hist. an. VI 5. 563 a 7; IX 11. 615 a 10), dem er auch den Versuch einer eristischen Quadratur des Kreises (anal. pr. III 9. 75 b 40; soph. el. 11. 171 b 16; 172 a 4), über die man das Nähere bei Alexander Aphrod. zu soph. el. f. 30 (Brandis schol. in Arist. 506 b 24 ff.), Themistius zu anal. pr. f. 5 (Brand. 211 b 21 ff.) und Ioannes Philoponus ebend. f. 118 (211 b 41 Br.) findet, sowie den sophistischen Satz zuschreibt: *οὐθένα αἰσχρολογεῖν* (rhet. III 2. 1405 b 9). Man hat zwar die Behauptung aufgestellt, dieser Bryson werde von einem andern ungefähren Zeitgenossen der Akademie zugezählt, indem man sich auf die Verse des Komikers Ephippos bei Athen. XI 120. pg. 509 c berief:

*ἔπειτ' ἀναστὰς εὔστοχος νεανίας
τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τις ὑπὸ Πλάτωνα καὶ
Βρύσωνα θρασυμαχειοληψικερμάτων
πληγεῖς ἀνάγκη κτλ.*

Allein hier ist das entscheidende *καὶ Βρύσωνα* nur Conjectur von Grotius, und schon längst hat Meineke fragm. com. Gr. III 332 erkannt, dass in dem handschriftlichen *Βρύσωνο θρασυμ.* vielmehr das komische Wortungethüm *Βρυσωνοθρασυμαχειοληψικερμάτων* steckt. Dann aber liegt in jenen Worten keine Beziehung Brysons zur Akademie angedeutet, vielmehr wird er mit dem Sophisten Thrasymachos in der Sucht nach Gewinn auf eine Stufe gestellt. — Anders steht es mit einer Stelle des Suidas, der v. *Σωκράτης* berichtet: *Βρύσωνα Ἡρακλείωτην* (abhängig von *φιλοσόφους δὲ εἰργάσατο* — Sokrates nämlich) *· ὃς τὴν ἐριστικὴν διαλεκτικὴν εἰσήγαγε μετὰ Εὐκλείδου, ἠὔξησε δὲ Κλεινόμαχος, καὶ πολλῶν δι' αὐτῆς ἐλθόντων ἔληξεν εἰς Ζήνωνα τὸν Κιτιέα· οὗτος γὰρ ἀπ' αὐτοῦ τὴν σχολὴν ὠνόμασε, γεγωνῶς ἐπὶ τῆς ρεῖ' Ὀλυμπιάδος· τινὲς δὲ Βρύσωνα οἱ Σωκράτους, ἀλλ' Εὐκλείδου ἀκροατὴν γράφουσι, τούτου δὲ καὶ Πύρρων ἠκροάσατο, ἀφ' οὗπερ οἱ Πυρρώνειοι προσαγορευόμενοι.* Suidas selbst hält offenbar den anfangs von ihm erwähnten Bryson

für identisch mit dem Lehrer des Pyrrhon, welches allerdings eine chronologische Unmöglichkeit ist; denn wer Schüler des Sokrates war und noch vor Kleinomachos, mehrere Generationen vor Zenon von Kittion lebte, dessen Zuhörer konnte Pyrrhon nicht mehr sein. Nun wird die Nachricht, dass Pyrrhon den Unterricht eines Bryson genossen, nicht bezweifelt werden dürfen; sie wird auch durch Diog. Laert. IX 61 bestätigt. Dann aber bleibt für den eingangs des Citates aus Suidas genannten Bryson nur eine doppelte Möglichkeit: entweder sind die Angaben über seine Lebenszeit sämmtlich irrig, oder wir haben unter ihm den von dem jüngern Megariker zu unterscheidenden, durch Aristoteles hinlänglich bezeugten Zeitgenossen Platons zu verstehen. Gegen die erste Ansicht spricht indess der Umstand, dass jene Nachricht augenscheinlich aus unterrichteter Quelle stammt; denn nicht nur findet sich in der dort gegebenen Chronologie kein Irrthum, sondern auch die Angabe Herakleas als Geburtsortes erhält ihre Bestätigung durch Theopomp (bei Athen. XI 118 pg. 508 d), der gleichfalls den Zeitgenossen Platons einen Herakleoten nennt, sowie durch Aristoteles, der de gener. anim. III 6. 757 a 4 den Vater des Sophisten Bryson, den Herodoros, als Herakleoten bezeichnet. Letzterer Umstand, sowie die Verwandtschaft, die zwischen dem *ἔριστικὸς τετραγωνισμὸς* und dem *σοφιστικὸς λόγος* bei Aristoteles und der *ἔριστικὴ διαλεκτικὴ* bei Suidas stattfindet, beweisen zugleich, dass wir den Sophisten Bryson bei Aristoteles mit dem Herakleoten *Βρύσων* bei Suidas v. *Σακράτης* zu identificieren haben, nicht aber mit dem Achäer Bryson, der von Diog. Laert. VI 85 und Suidas v. *Κράτης* und v. *Ἰππαρχία* als Lehrer des Diogenes, wie einige berichteten, erwähnt wird. Ist aber jene Quelle, auf welche sich die von Suidas im Anfang gegebene Notiz zurückführt, eine unterrichtete, so dürfte auch wohl die andere ihr entstammende Nachricht Glauben verdienen, dass Bryson mit Eukleides *τὴν ἔριστικὴν διαλεκτικὴν εἰσήγαγε*. Passt sie ja auch recht gut zu dem Bilde, welches wir nach Aristoteles von jenem Bryson uns machen müssen. — Wir hätten demnach in Bryson einen Philosophen zu sehen, welcher, der Megarischen Schule nahe stehend, von den in dieser liegenden Elementen vorzugsweise das eristische zur Ausbildung brachte. Dass er bei dieser Sachlage von Aristoteles einfach *ὁ σοφιστής* genannt wird, darf uns nicht mehr wundern, als dass derselbe Aristoteles trotz des soph. el. 11. 171 b 25 ff. zwischen dem *ἔριστικός* und dem *σοφιστικός* gemachten Unterschiedes doch z. B. den unter dem Namen *ὁ ψευδόμενος* bekannten Trugschluss des Mega-

rikers (welche nach Diog. Laert. II, 106 ja *ἐριστικοί* hiessen) Eubulides¹ (vgl. Diog. Laert. II 108) soph. el. 25. 180 b 2 ff. unter den *σοφιστικοὶ ἔλεγκοι* aufführt, ja eth. Nic. VIII 3. 1146 a 21 ihn geradezu einen *σοφιστικὸς λόγος* nennt.

Einen ähnlichen Schluss dürfen wir vielleicht bei dem *Πολυξένῳ τῶν Βρύσσωνος τῆν ἐταίρων* machen, indem wir auch bei ihm eine Beziehung zur megarischen Philosophie annehmen, unbeschadet seiner vorzugsweise auf eristische Sophismen gerichteten Denkart. Auf diese Weise erklärt es sich auch am besten, wie Polyxenos zu einer Bestreitung der platonischen Ideenlehre kommen konnte und warum Phantias sein Argument gerade in einem gegen den Megariker Diodoros Kronos gerichteten Werke vorbrachte, sei es nun dass dieses ein besonderes Buch bildete, oder² vielmehr nur einen Theil der Schrift *πρὸς σοφιστάς* ausmachte. Auch kommt der Name *διαλεκτικός*, den Plut. apophth. Dion. min. 2 dem Polyxenos beilegt, nach Diog. Laert. II 106 den megarischen Philosophen zu.

Bezieht sich die aus Gregor von Korinth angeführte Stelle auf unsern Polyxenos und liegt ihr keine der gerade auf dem Gebiete der ältern Beredsamkeit so zahlreichen Fälschungen zu Grunde, was ich beides völlig dahingestellt sein lassen muss: so hat sich Polyxenos, wie Gorgias, Thrasymachos und andere Sophisten, auch den rhetorischen Bestrebungen zugewandt.

Dem Sophisten Polyxenos nun schreibt Phantias ein Argument gegen die platonische Ideenlehre zu, das bei der Controverse über Echtheit oder Unechtheit des Dialogs Parmenides eine bedeutende Rolle gespielt hat, indem sich namentlich Uebeweg seiner mit vielem Geschick bediente, um seine Athetese des Dialogs zu begründen³. Es ist dieses der sogenannte *τρίτος ἀνθρώπος*, der in verschiedenen Formen und Wendungen auftritt (vgl. Alexander Aphrod. in Arist. met. 62, 12 ff. Bonitz. 566 a

¹ mit welchem Bryson bei Sextus Empir. math. VII 13: *ἐπὶ δὲ τὸ λογικὸν κατηνέχθησαν μέρος οἱ περὶ Πανθείδην καὶ Ἀλεξίνον καὶ Εὐβουλίδην καὶ Βρύσσωνα Λιονυσόδωρόν τε καὶ Εὐθύδημον Θούριοι* (so Fabricius, nach den Handschriften, statt der Vulgata *Θουρίους*; wegen des *τε καὶ* vermuthete ich *Θουρίω*, aber Bekker hat richtig dies Wort und die nächsten durch Klammern ausgeschieden) in Verbindung gebracht zu werden scheint, wenn wir hier nicht lieber mit Fabricius an den Lehrer des Pyrrhon denken wollen.

² wie u. a. Zeller, Phil. d. Gr.³ II^b 723, 1 vorzieht; vgl. Müller, fragm. hist. Gr. II 300.

³ Untersuch. über d. Echth. u. Zeitfolge Plat. Schriften. Wien 1861. S. 177 ff. N. Jahrb. f. Phil. 1864. S. 97 ff.

11 ff. Brandis), die aber im wesentlichen alle auf diesen Gedanken hinauslaufen: Wenn die begriffliche Gleichheit zwischen den verschiedenen Dingen derselben Art es begründet, diesen Allgemeinbegriff als gesonderte Idee herauszusetzen, so zwingt uns auch die begriffliche Gleichheit zwischen den sinnfälligen Dingen einerseits und der Idee andererseits auch den diesen beiden gemeinsamen Begriff als neue Idee herauszusetzen, also neben dem sinnfälligen Menschen und der Idee des Menschen noch einen dritten Menschen anzunehmen. Bei diesem kehrt dann dasselbe Verhältniss wieder, und so weiter in infinitum. — Dieses ist, wie sich zeigen wird, auch der Grundgedanke des Arguments, das Phantias dem Sophisten Polyxenos zuschreibt.

Wenn durch Theilnahme und Wesensgemeinschaft an der Idee und dem Menschen an sich der (sinnfällige) Mensch existiert (*εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ιδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὁ ἄνθρωπός ἐστι*), sagt Polyxenos, so muss es auch einen Menschen geben, der *πρὸς τὴν ιδέαν ἔξει τὸ εἶναι*. Was letztere Worte anlangt, so dürfte es kaum zufällig sein, dass es vom sinnfälligen Menschen in dem Argumente heisst, er sei *κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν ιδέας*¹, dagegen überall, wo vom Verhältnisse des dritten Menschen zur Idee gesprochen wird, die Präposition *πρὸς* angewendet erscheint (*δεῖ ἅνα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ιδέαν ἔξει τὸ εἶναι*, und: *λείπεται ἄλλον ἅνα εἶναι τρίτον ἄνθρωπον τὸν πρὸς τὴν ιδέαν τὸ εἶναι ἔχοντα*). Ich glaube, den Unterschied des *κατὰ* und *πρὸς* dahin bestimmen zu können, dass *κατὰ μετοχὴν* eines Dinges nur dasjenige ist, was an demselben participiert, von demselben sein Wesen empfängt, nicht ein Ding, welches eben selbst sein eigenes Wesen an das andere mittheilt, während die Präposition *πρὸς* zur Bezeichnung sowohl jenes² als dieses Verhältnisses gebraucht werden kann. Zur Erläuterung und Begründung wird

¹ Wenn im Folgenden gesagt wird: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἐστιν ιδέα, κατὰ μετοχὴν ιδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος*, so wird sich aus andern Gründen die Umstellung *οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν τις ἄνθρωπος* als nothwendig erweisen. Damit ist aber zum zweiten Male für den sinnfälligen Menschen die Bezeichnung *κατὰ μετοχὴν* gegeben. Indessen, selbst angenommen, diese Umstellung sei nicht durch die Sachlage geboten, so würde doch das *κατὰ μετοχὴν* nicht auf den dritten Menschen gehen, sondern auf das Verhältniss des zweiten Menschen zum dritten, welches als ein ganz ähnliches gedacht werden muss, wie das des sinnfälligen Menschen zur ersten Idee es ist.

² Wie wenn Alexander Aphrod. sagt (65, 26 Bz. 569 a 19 Br.): *εἰ γὰρ καὶ αὐτὰς αἰτίαι τοῖς πρὸς αὐτὰς οὐσι τοῦ εἶναι, καὶ τῷ μετέχειν αὐτῶν τὰ πρὸς αὐτὰς ὄντα τὸ εἶναι ἔχει κτλ.*

es erlaubt sein, auf den Sprachgebrauch des Lehrers des Phantias, des Aristoteles hinzuweisen. Derselbe macht nämlich zwischen den Ausdrücken *καθ' ἓν* und *πρὸς ἓν* den Unterschied, dass *καθ' ἓν* nur diejenigen Dinge genannt werden, welche einem gemeinsamen Begriffe so untergeordnet sind, dass er ihnen allen in gleicher Weise innerlich ist und sie alle in gleicher Weise als empfangende an ihm Theil haben, während der terminus *πρὸς ἓν* eine viel weitere Ausdehnung findet und alle Dinge begreift, welche überhaupt zu einem Gegenstande in Beziehung stehen, sei es, dass sie seinen Begriff in sich befassen, an ihm innerlich theilnehmen und innerlich von ihm abhängig sind, sei es, dass sie den Gegenstand nur äusserlich bezeichnen oder gar selbst hervorbringen. Vgl. Arist. met. VII 4. 1030 62: οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ οκεῦος λέγεται οὔτε ὁμονύμως οὔτε καθ' ἓν, ἀλλὰ πρὸς ἓν. IV 2. 1003 a 33: τὸ δὲ ὃν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμονύμως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημείον εἶναι τῆς ὑγείας, τὸ δ' οὐ δεκτικὸν αὐτῆς. . . b 11: καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστίν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν ἐν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρεῖσθαι μῖς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν¹. — Wenden wir diesen Unterschied auf den Ausdruck des Polyxenos an, so müssen wir den Umfang desjenigen, von dem es heissen kann, dass es *πρὸς τὴν ἰδέαν ἔξει τὸ εἶναι*, von vornherein soweit ausdehnen, dass er nicht nur dasjenige begreift, was der Idee so untergeordnet ist wie das Einzelne dem synonymen Gattungsbegriffe, sondern überhaupt alles, was nur in irgend einer Beziehung zu der Idee steht, mag sein Verhältniss zu ihr passiver oder auch activer Natur sein. Und in der That müssen wir, wenn es heisst: *δεῖ τινα εἶναι ἄνθρωπον ὃς πρὸς τὴν ἰδέαν ἔξει τὸ εἶναι*, diesen Menschen zur Idee in dem Verhältnisse des Gebenden zum Empfangenden denken; denn andernfalls würde dieser dritte Mensch, auf den schliesslich alles ankommt, sich durchaus nicht von dem sinnfälligen unterscheiden, dessen Verhältniss zur Idee eben das des Empfangenden zum Gebenden ist. So aber tritt zu dem sinnfälligen Menschen und zu der Idee des Menschen, welcher jener sein Sein verdankt, noch ein von beiden verschiedener dritter Mensch hinzu, welcher seinerseits auch über der Idee des Menschen steht.

¹ Vgl. auch Alex. Aphr. zu dieser Stelle (199, 20 Bz. 639 a 41 Br.): *καθ' ἓν μὲν λεγόμενα . . . λέγει τὰ συνώνυμα καὶ ὅφ' ἓν τι κοινὸν τεταγμένα γένος.*

Warum aber dieser dritte Mensch anzunehmen sei, das ist in dem Beweise des Polyxenos, wie er uns durch Phantias, resp. durch Alexander von Aphrodisias, überliefert ist, nicht näher angegeben. Betrachten wir indess das zu Anfang des Satzes stehende *εἰ*, so kann der Grund für die Einführung des dritten Menschen kein anderer sein als der, wegen dessen Platon selbst den zweiten Menschen, die Idee des Menschen oder den Menschen an sich einführte. Wollen wir als solchen einen Grund gewinnen, der in seiner Consequenz zum dritten Menschen führt, so bietet sich uns kaum ein anderer dar, als der, welchen Platon im *Phaedon* (100 e) aufstellt: *τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά . . . καὶ μεγέθει . . . τὰ μεγάλα μεγάλα, καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ συμκρότην τὰ ἐλάττω ἐλάττω*, und das Argument des Polyxenos läuft so im Wesentlichen auf den oben angegebenen Sinn des *τρίτος ἄνθρωπος* hinaus.

Wenn es nun weiter heisst: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἔσαν ἰδέα, κατὰ μετοχὴν ἰδέας, οὔτε ὁ τις ἄνθρωπος*, so entzieht sich dieser Satz völlig dem Verständniss. Richtig werden zwar die Worte sein: *οὔτε δὲ ὁ αὐτοάνθρωπος, ὃ ἔσαν ἰδέα*, bei denen das *ὃ ἔσαν ἰδέα* Apposition zu *αὐτοάνθρωπος* bildet und der Sinn ist: 'weder ist aber der Mensch an sich der verlangte Mensch, der *πρὸς τὴν ἰδέαν* das Sein habe, da er ja die Idee selbst ist. . .'. Wie kann dann aber fortgefahren werden: *κατὰ μετοχὴν ἰδέας*, Worte, die bei ihrer jetzigen Stellung sich nur auf den *αὐτοάνθρωπος* beziehen können? Denn wenn der Mensch an sich die Idee selber ist, so kann er doch nicht zugleich durch Theilnahme an der Idee existieren. Selbst die unsäglich gezwungene Erklärung, auf die jemand verfallen könnte, der *αὐτοάνθρωπος* sei selbst Idee durch Theilnahme an der über ihm stehenden Idee (wobei also die in *κατὰ μετοχὴν ἰδέας* gemeinte Idee auf einmal den dritten Menschen bezeichnen müsste), befriedigt ebenso wenig ihrem Gedanken nach, als es ihr gelingt, ein erträgliches Verhältniss der einzelnen Glieder in dem Satze *οὔτε δὲ κτλ.* herzustellen. So bleibt nichts übrig, als die Worte *κατὰ μετοχὴν ἰδέας* auf den sinnfälligen Menschen zu beziehen, von dem es ja schon zuvor hiess: *εἰ κατὰ μετοχὴν τε καὶ μετουσίαν τῆς ἰδέας καὶ τοῦ αὐτοανθρώπου ὃ ἄνθρωπος ἔστι*. Dann aber müssen wir zu einer Umstellung schreiten, am besten in der Weise: *οὔτε ὁ κατὰ μετοχὴν ἰδέας τις ἄνθρωπος*. So ist der Sinn klar: 'ebenso wenig kann auch der sinnfällige¹ Mensch der verlangte sein, denn er hat

¹ denn dieser wird nach bekanntem Sprachgebrauch durch das indefinitum *τις* bezeichnet.

ja nicht *πρὸς τὴν ἰδέαν* das Sein, sondern existiert selbst *κατὰ μετοχὴν τῆς ἰδέας*¹. Zugleich ist so ein Parallelismus der beiden mit *οὔτε* beginnenden Glieder hergestellt. Ich verdanke diese meines Erachtens evidente Emendation der freundlichen Mittheilung meines verehrten Lehrers Prof. Stahl.

Ob Phantias den Beweis des Polyxenos seinem Wortlaute nach wiedergegeben, indem er ihn etwa einer Schrift desselben entnommen, oder ob er ihn in seine eigenen Worte gekleidet, wird sich nicht ausmachen lassen. Da indess der Ausdruck *αὐτοάνθρωπος* wohl bei Aristoteles¹, wie auch *αὐτογραμμῆ*, *αὐτοδιπλάσιον*, *αὐτοζῶον*, *αὐτόπιππος* u. dgl.², sich findet, aber nicht bei Platon, der vielmehr das Pronomen *αὐτός* in seiner Selbständigkeit belässt³ — aus den Worten des Aristoteles met. VII 16. 1040 b 32: *ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς* (sc. *οὐσίας*) *τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς . . . αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόπιππον, προσυθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἤμμα τὸ αὐτό* kann wenigstens mit Sicherheit nicht geschlossen werden, dass er diese Composita bereits vorfand — und da eine solche fast unverständliche Kürze, wie sie den Beweis bei Phantias kennzeichnet, sich sehr gut bei einem Berichterstatter, der nur die Hauptpunkte referiert, begreifen lässt, sehr schwer aber bei demjenigen, der seine eigene Erfindung zum ersten Male in die literarische Welt einzuführen sucht: so möchte ich mich der zweiten Alternative zuneigen.

Suchen wir nach weitem Spuren des Sophisten Polyxenos, so bietet sich unter den sophistischen Argumenten, die Aristoteles in den *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* aufführt, eines dar, das unzweifelhaft Aehnlichkeit mit dem *τρίτος ἄνθρωπος* hat; ob es identisch damit ist, wird die folgende Untersuchung lehren. Ich setze die ganze Stelle her (soph. el. 22. 178 b 36—179 a 10): *καὶ ὅτι ἔσσις τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕνασιν. τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τὸδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρὸς τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κόρισκος καὶ Κόρισκος μουσικός, πότερον αὐτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τὸδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔσιν αὐτὸ ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκίθισθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τὸδε τι εἶναι συγχωρεῖν.*

¹ top. V 7. 137 b 6; VI 10. 148 a 17; metaph. I 9. 991 a 29; b 19; VI 16. 1040 b 33; XII 5. 1079 b 33; 7. 1081 a 8; 11; XIII 8. 1084 a 14; 18; eth. Nic. I 4. 1096 a 35.

² vgl. Bonitz, Index Aristotel. 126 a 6 ff.

³ vgl. Phaedr. 247 d; Soph. 225 c; Phaed. 65 d. 78 d. 100 c; Republ. VI 507 b; 493 e. Tim. 51 b; Parmen. 130 b. c; 133 d. e; 134 d.

οὐ γὰρ ἔσται τόδε τι εἶναι, ὅπερ Καλλίας καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκπαθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιών, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἐν τι, οἷον ὁ ἄνθρωπος. φανερόν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἦτοι ποιών ἢ πρὸς τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν.

Deuschle (N. Jahrb. f. class. Phil. 1862 S. 684 f.) unter Zustimmung von Susemihl (ebend. S. 681 und Ueberweg (ebend. 1864 S. 125), sowie auch Zeller (Phil. d. Gr.² II b 220, 1) leugnen, dass das hier von Aristoteles unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* berührte sophistische Argument gegen die platonische Ideenlehre gerichtet sei; es sei vielmehr eine sophistische Cavillation, welche auch ausserhalb der platonischen Ideenlehre ihr Wesen getrieben und die Existenz der Gemeinbegriffe überhaupt bestreite. Weiter meint dann Deuschle, dass Aristoteles später den von ihm in den *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* bereits dargelegten sophistischen Beweis auf die platonische Ideenlehre angewandt zu haben scheine, indem er erkläre, wenn man genau sein wolle, so könne man auch in der Ideenlehre den *τρίτος ἄνθρωπος* wiederfinden, d. h. einen ganz dieser Beweisart entsprechenden Fehler, den nämlich, dass das Allgemeine fälschlich individuell gesetzt sei; und so entstehe bei Aristoteles in Wahrheit ein dritter Mensch, statt des blossen trügerischen Scheines, den die Sophisten hervorgebracht hätten.

Dieser Ansicht kann ich nicht beistimmen. Da Aristoteles das Argument der Sophisten selbst fast nur durch den Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bezeichnet, ohne sich in eine weitere Ausführung einzulassen, so ist es vor allem nothwendig, seine Widerlegung desselben klar zu stellen, damit von der Art dieser ein Rückschluss auf die des Bekämpften gemacht werden könne. Aristoteles sagt nun, der Begriff des Menschen und was sonst mehreren Dingen gemeinsam sei, sei keine bestimmte individuelle Substanz¹, sondern entweder eine Qualität oder eine Relation oder ein Modus oder etwas Derartiges, d. h. die Allgemeinbegriffe stehen den unter sie fallenden Einzeldingen nicht wie zweite, von ihnen getrennte Substanzen gegenüber, sondern inhaerieren ihnen vielmehr als innerliche Formen, so dass sie ihrer Natur nach objectiv nicht von ihnen geschieden sind. Nach seinem bekannten Verfahren, zur Er-

¹ diese nämlich bezeichnet er durch den Ausdruck *τόδε τι*; vgl. Bonitz, comment. in Arist. metaph. S. 244. Waitz zu organ. 3 b 10.

läuterung substantieller Verhältnisse solche, die von Accidentien hergenommen sind, heranzuziehen, macht er dieses an dem Beispiele des Koriskos und des Musikers Koriskos anschaulich. Weil nämlich der Musiker nicht eine besondere Substanz, sondern eine Qualität des Koriskos ausmacht, so darf man ihn auch nicht als etwas von diesem Getrenntes auffassen, sondern in der Realität bildet er mit dem Koriskos ein und dasselbe Individuum¹. Der

¹ Anders sucht Deuschle in dem oben citierten Aufsatz, N. Jahrb. f. Phil. 1862 S. 684, diese Stelle zu erklären. Er glaubt nämlich, wenn anders ich ihn recht verstehe, Aristoteles bediene sich dieses Beispiels zur Erläuterung sämtlicher in dem argumentum tertii hominis auftretender Verhältnisse, so zwar, dass Koriskos, d. h. das Individuum, den einzelnen sinnfälligen Menschen, der Musiker, d. h. der Gattungsbegriff, dem allgemeinen Begriffe des Menschen, und endlich der Musiker Koriskos, d. h. die Vereinigung von Gattung und Individuum, dem *τρίτος ἄνθρωπος* entspreche. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass Aristoteles selbst doch nur zwei von diesen Grössen aufführt, den Koriskos und den Musiker Koriskos, von der dritten aber, dem Musiker als Gattung, ausdrücklich wenigstens nichts bemerkt. Allein wenn Deuschle dann derart zwischen dem Musiker als Gattung und dem Musiker Koriskos als Vereinigung von Genus und Individuum unterscheidet, dass er diesem, nicht aber jenem den dritten Menschen von Aristoteles verglichen werden lässt, so scheint diese Unterscheidung doch gegen die Absicht des Philosophen zu sein. Aus den Worten *οὐ τὸ ἐκτιθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τὸδε τι εἶναι συγχωρεῖν . . . οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τὸδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει · ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι* (d. h. nicht die Abstraction an sich führt zum *τρίτος ἄνθρωπος*, sondern die Einräumung, das Abstrahierte sei eine individuelle Substanz; wenn wir auch das aus mehreren Einzeldingen Herausgesetzte, um der Consequenz des *τρίτος ἄνθρωπος* zu entgehen, nicht als individuelle Substanz, sondern als Qualität fassten, so bleibe doch der gemeinsame Begriff, das Eine neben dem Vielen) erhellt, dass jenen Sophisten bei ihrem *τρίτος ἄνθρωπος* unmittelbar das *ἐκτιθέμενον* als individuelle Substanz erschien, dass also nicht erst der *τρίτος ἄνθρωπος*, sondern schon der allgemeine Begriff dem *Κόρισκος μουσικός* gleichzustellen ist (wobei freilich das Hauptgewicht auf den *μουσικός* fällt). So dient also jenes Beispiel dem Aristoteles nicht zur Erläuterung des gesammten bei dem argumentum tertii hominis zur Verwendung kommenden Begriffsapparates, sondern es hat nur den Zweck zu zeigen, wie bei logischer Trennung doch reale Einheit, bei realer Einheit doch logische Trennung bestehen könne. Koriskos ist das logische Substrat, dessen logische Qualität der Musiker ist; aber eben weil er nur logische Qualität, nicht logische Substanz ist, so stehen sich beide, Koriskos und der Musiker Koriskos, in der

dritte Mensch entstehe nun dadurch, dass der Gemeinbegriff von den Einzeldingen nicht nur unterschieden, sondern als eine bestimmte, individualisierte Substanz von ihnen getrennt werde; eine solche sei aber weder der Begriff des Kallias noch der des Menschen überhaupt¹. Es sei ja auch eine derartige Fassung der Abstraction keineswegs nothwendig; denn selbst wenn das Abstrahierte als (logische) Qualität, nicht aber als Substanz gefasst werde, bleibe das Eine neben dem Vielen (*παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι*) bestehen. Daher sei es überhaupt nicht zuzugeben, dass jene Begriffe als individualisierte Substanzen gefasst würden; sie seien vielmehr Qualitäten oder Relationen oder Quantitäten oder etwas Derartiges².

Aus dem Gesagten scheint so viel mit Sicherheit hervorzugehen, dass der sophistische Trugschluss, den Alexander Aphr. zur Erläuterung dieser Stelle anführt, dem Aristoteles unmöglich vorgeschwebt haben kann, mag es auch immerhin der Fall sein, dass zur Zeit Platons oder später derartige Lächerlichkeiten bei den Sophisten umgingen. Er sagt nämlich (Brandis, schol. in Arist. 314 b 42 ff.; dasselbe Argument kehrt wieder zu metaph. I 9. 990 b 15. pg. 62, 20 ff. Bon. 566 a 20 ff. Brand.): *ὁ λεγόμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν λόγος καὶ τὸν τρίτον ἄνθρωπον εἰσάγων τοιοῦτος οἷον λέγοντες, φασίν, 'ἄνθρωπος περιπατεῖ' οὕτε τὴν ἰδέαν ἄνθρωπον περιπατεῖν λέγομεν (ἀκίνητος γὰρ ἐκεῖνη), οὕτε τῶν καθ' ἕκαστόν τινα (πῶς γὰρ ὃν μὴ γνωρίζομεν; τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον περιπατεῖν γνωρίζομεν, τίς δὲ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἐφ' ᾧ λέγομεν, οὐ γνωρίζομεν). ἄλλον ἄρα τινὰ παρὰ τούτους τρίτον ἄνθρωπον λέγομεν περιπατεῖν· τρίτος ἄρα ἄνθρωπος ἐστὶ οὗ τὸ 'περιπατεῖ' κατηγοροῦμεν. ἢ λύσις ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ πᾶν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε· ὁμοίωμα γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ἕκαστα.* Denn dieser Trugschluss, der mir im Grunde auf eine Verwechslung von 'irgend ein Mensch' mit 'irgend ein bestimmter Mensch', von *τις ἄνθρωπος* und *τίς ἄνθρωπος* hinauszulaufen scheint³, kann in

Realität nicht als zwei Substanzen gegenüber, sondern sind in einer Realität vereinigt, und wir dürfen daher zwischen beiden wohl unterscheiden, sie aber nicht von einander trennen.

¹ Vgl. metaph. II 6. 1003 a 8: *οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε, ἢ δ' οὐσία τόδε τι.*

² Dem Sinne des Aristoteles dürfte es am besten entsprechen, sie als logische Qualitäten zu bezeichnen.

³ Wie sich dieses auch im Deutschen durch den provincialistischen Gebrauch von 'wer' statt 'irgend wer' anschaulich machen lässt. Wenn

keiner Weise durch die von Aristoteles gegebene Lösung seine Erledigung finden. Deshalb werden wir, so hoch die Auctorität Alexanders auch sonst anzuschlagen sein mag, doch bei Erklärung dieser Stelle von derselben uns nicht leiten lassen dürfen.

Darin aber wird Alexander das Rechte getroffen haben, dass er das von Aristoteles berührte sophistische Argument sich nicht gegen die Allgemeinbegriffe überhaupt, sondern gegen die platonischen Ideen richten lässt¹. Darauf deutet schon die Ausdrucksweise *καὶ οὐ ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον*, denn durch das Pronomen *αὐτός* wird eben die platonische Idee bezeichnet; vgl. metaph. XIII 8. 1084 a 15: *αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος*². Dann bemerkt Aristoteles, jene Sophisten hätten den Begriff als *τόδε τι*, als individuelle Substanz gefasst, und eben darin besteht nach ihm der den *τρίτος ἄνθρωπος* nach sich ziehende Fehler. So gefasst wird aber eben der Begriff zur platonischen Idee und büsst seine Allgemeinheit ein; vgl. metaph. VI 15. 1040 a 8: *τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον³ ἢ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή*. 16. 1040 b 27: *ἀλλ' οἱ τὰ εἶδη λέγοντες τῇ μὲν ὁρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι εἰσὶ, τῇ δ' οὐκ ὁρθῶς, οὐ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν*. — Auch Aristoteles weist das sophistische Argument nicht so zurück, dass er die Folgerichtigkeit der aus den Prämissen gezogenen Conclusion in Frage stellt, sondern

wir sagen, lautet das sophistische Argument, 'ein Mensch geht spazieren', so meinen wir nicht die Idee; denn die ist ja unbeweglich und kann daher auch nicht spazieren gehn; noch auch 'wen' von den sinnfälligen Menschen; denn wir sagen oft 'ein Mensch geht spazieren', ohne dass wir wissen, 'wer' von den sinnfälligen Menschen spazieren geht.

¹ Dass dies die Absicht Alexanders ist, erhellt auch daraus, dass er dasselbe Argument zu metaph. I 9. 990 b 15 wieder anführt, einer Stelle, wo ausdrücklich die platonische Ideenlehre bekämpft wird.

² vgl. auch top. VIII 1. 162 a 28. metaph. VII 16. 1040 b 34 (und metaph. I 9. 991 a 5, wo statt *ταύτης* von Bonitz nach sicherer Conjectur *τ'αὐτῆς* hergestellt ist). Waitz zu organ. 162 a 28. Bonitz Index Aristot. v. *αὐτός*.

³ d. h. nicht, die Idee diene zur Bezeichnung der *καθ' ἕκαστον*, sondern sie sei selbst ein *καθ' ἕκαστον*. Aristoteles will nämlich beweisen, dass die Idee undefinierbar sei: eine Definition sei nur möglich durch allgemeingültige, mehreren Dingen gemeinsame Namen; diese fänden aber auf die Idee als etwas Singuläres keine Anwendung, so dass wer Ideen definiren wollte, erst selbst die Namen dafür erfinden müsste.

seine Kritik richtet sich gegen die Prämissen selbst, die Fassung des Begriffs als *τόδε τι*, d. h. als platonische Idee.

Der unter dem Namen des *τρίτος ἄνθρωπος* bekannte Einwand gegen die platonische Ideenlehre fusst auf der Fassung der Idee als individueller, von den Einzeldingen getrennter Substanz; indem der gemeinsame Begriff, welcher von den Einzeldingen abstrahiert ist, als solche Substanz hypostasiert wird, ergibt sich mit Nothwendigkeit die Consequenz einer weitem Abstraction des Gemeinsamen und somit des *τρίτος ἄνθρωπος* . Wir haben gesehen, dass das von Aristoteles berührte sophistische Argument sich nicht nur direct gegen die platonische Ideenlehre richtet, sondern dass es auch eben von einer solchen hypostasierenden Abstraction (dem *ἐπιθεσθαι* als *τόδε τι*) ausgeht. So werden wir, bis bewiesen ist, dass trotz alle dem das Gegentheil stattfindet, annehmen müssen, dass dieser sophistische *τρίτος ἄνθρωπος* in seinen Grundzügen nicht wesentlich verschieden ist von dem gewöhnlichen *τρίτος ἄνθρωπος* , wie dieses Argument von Alexander Aphrod. zu *metaph. I 9* unter verschiedenen Wendungen ausgeführt wird. War also der *τρίτος ἄνθρωπος* in eben dieser Gestalt ein bekanntes, bereits vor Aristoteles von den Gegnern der platonischen Ideenlehre gebrauchtes Argument gegen dieselbe, so erklärt es sich weit natürlicher, als es bei Deuschles Auffassung möglich ist, wie Aristoteles ganz in derselben Weise, wie er die Argumente der Platoniker für die Ideenlehre mit blosser Nennung des charakteristischen Stichwortes als bekannte einführt (*metaph. I 9. 990 b 11 ff. = XIII 4. 1079 a 7 ff.*), so auch bei der Anführung der Gegenargumente das des *τρίτος ἄνθρωπος* einfachhin mit diesem Namen bezeichnet, ohne den Inhalt desselben näher anzugeben¹; denn selbst die Beweisführung *metaph. I 9. 990 a 2—8* , die gewöhnlich als identisch mit dem *τρίτος ἄνθρωπος* gefasst wird, trägt wenigstens diesen Namen nicht, und wird auch von Bonitz (*comment. in metaph. pg. 115*) nicht als dieser Beweis, sondern als Glied einer andern Argumentation gefasst.

Zugleich hat sich so herausgestellt, dass das von Aristoteles den Sophisten im allgemeinen zugeschriebene Argument nicht

¹ *metaph. I 9. 990 b 15—17 (= XIII 4. 1079 a 11—13):* ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν . . . οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. *metaph. VII 13. 1038 b 39—1039 a 3:* ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερόν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστὶ, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τιοῖόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος.

wesentlich abweicht von dem, welches Phantias auf den Sophisten Polyxenos zurückführt. Es erscheint darum keineswegs unwahrscheinlich, dass der *ῥήτορ ἄνθρωπος* überhaupt seine Entstehung dem Kreise des Polyxenos verdankt.

Dann aber dürfte es vielleicht gestattet sein, von hier aus auf die Entstehung des platonischen Parmenides einen Schluss zu machen, den ich freilich nur als Hypothese auszusprechen wage. In dem genannten Dialoge bringt Parmenides (131 e—132 b; 132 d—133 a) einen Einwand gegen die Möglichkeit der von Sokrates aufgestellten Ideen vor, der sich im wesentlichen mit dem unter dem Namen des *ῥήτορ ἄνθρωπος* bekannten deckt. Nun hat schon Stallbaum¹ die Vermuthung aufgestellt, die in dem genannten platonischen Dialoge gegen die Ideen geltend gemachten Instanzen seien Einwendungen, welche von den Megarikern dem Platon wirklich gemacht wären; da er indessen hierfür keine stichhaltigen Gründe beibringt, so sind andere seiner Ansicht mit gutem Grunde entgegengetreten². Allein bedenken wir, dass der Sophist Polyxenos in der That sich dieses Argumentes bediente, dass es ferner zu verwundern wäre, wenn seine tiefgreifende Polemik dem Platon unbekannt geblieben (zumal wenn der Angabe der platonischen Briefe, nach der Platon Kunde erhielt von persönlichen Verläumdungen, die Polyxenos über seinen Kreis beim Dionysios hinterbracht, ein historischer Kern zu Grunde liegen sollte), dass endlich Polyxenos der megarischen Philosophie, die ja ihre Entstehung nach der einen Seite hin in der des Parmenides hatte, wahrscheinlich nicht ganz fern stand: so erscheint die Annahme als keineswegs unglaublich, Platon habe dem Parmenides eben dieses Argument des Polyxenos in den Mund gelegt und suche dasselbe im zweiten Theile des Dialogs, wie immer man denselben auffassen mag, auf seine Weise zu widerlegen — gerade so wie er 132 d die Einwendungen des Antisthenes gegen die Ideenlehre zurückweist³. So erklärt es sich auch, wie Theopomp bei Athe-

¹ Prolegomena ad Platonis Parmenidem, pg. 54—66.

² Susemihl genet. Entwickel. d. plat. Phil. I 352. Vgl. auch Ribbing genet. Darstell. d. plat. Ideenlehre I 236, 480, und schon Wieck comment. de Platon. phil. I 22; Hermann Gesch. u. Syst. d. plat. Schriften 664, 518.

³ So hält auch Zeller Philos. d. Gr. ³ II^a 253, 1; 564, 1 trotz des Widerspruchs von Ueberweg Unters. üb. d. Echth. u. s. w. S. 184. Grundriss d. Gesch. d. Phil. d. Alterth. 4. Aufl. S. 111 fest. Nach der Meinung von Mullach fragm. philos. Graec. II 266, 79 wird auch Parmen. 133 b und 135 a auf den Antisthenes angespielt.

naeus XI 118 pg. 508 d zu der sonderbaren und bislang unerklärten Behauptung kommen konnte, Platon habe viele seiner Dialoge aus den Schriften des Herakleoten Bryson — dessen *ἑταιρος* ja Polyxenos war — ausgeschrieben, wenn auch ihrem Wortlaute nach diese Behauptung natürlich blosser Verläumdung ist.

War aber nicht Platon selber es, der den *τρίτος ἄνθρωπος* zuerst erfunden, sondern wiederholt er in demselben nur eine Einwendung, mit der schon die Sophisten, namentlich Polyxenos, seine Ideenlehre zu stürzen versucht hatten, so ist nicht abzusehen, warum denn Aristoteles verpflichtet gewesen sein sollte, bei der Gelegenheit, wo er in der *Metaphysik* den betreffenden Beweis, den er in den *sophist. elench.* ja ganz richtig auf die Sophisten zurückgeführt hatte, kurz den Ideen entgegen hält, nun auch ausdrücklich zu erwähnen, dass derselbe dem Platon nicht unbekannt geblieben sei, zumal ihn die im zweiten Theile des *Parmenides* gegebene Lösung, wenn sie überhaupt eine solche ist, wohl schwerlich befriedigen konnte. Ist dem aber so, so fällt die ganze von diesem Schweigen des Aristoteles hergenommene Argumentation Ueberwegs für die Unechtheit der *Parmenides* in sich zusammen¹.

Münster in Westfalen.

Clemens Baeumker.

¹ Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht unterlassen, eine Bemerkung anzuknüpfen, die, wenn sie auch nicht den Sophisten Polyxenos betrifft, doch in engster Beziehung zu dem so eben behandelten Gegenstande steht. Ueberweg findet es nämlich unglaublich, dass schon der Urheber einer Theorie auf solche grundstürzende Einwände wie den *τρίτος ἄνθρωπος* gefallen sei (Unters. üb. d. Echth. u. s. w. S. 180 f. N. Jahrb. f. Phil. 1864 S. 125 ff.). Allein — um die Erwiderungen von Deuschle (ebend. 1862. S. 690 ff.) und Andern zu übergehen —, findet sich denn nicht eine ganz ähnliche Gedankenreihe in der meines Wissens bisher in dieser Frage noch nicht herangezogenen unzweifelhaft echten Stelle *Republ. X 597 c*: *Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλείω ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίη· δύο δὲ τοιαῦτα ἢ πλείους οὕτε ἐφριτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὕτε μὴ φρωῶσιν. Πῶς δὴ; ἔφη. Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσεις, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἥς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίη ἐκεῖνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.* Demnach ist nicht abzusehn, weshalb Platon den *τρίτος ἄνθρωπος* denn durchaus nicht hätte erfinden können, und es bedürfte also nicht einmal der Annahme, der *τρίτος ἄνθρωπος* sei wirklich dem Platon von Gegnern vorgehalten, um jenes Ueberweg'sche Argument als hinfällig erscheinen zu lassen.