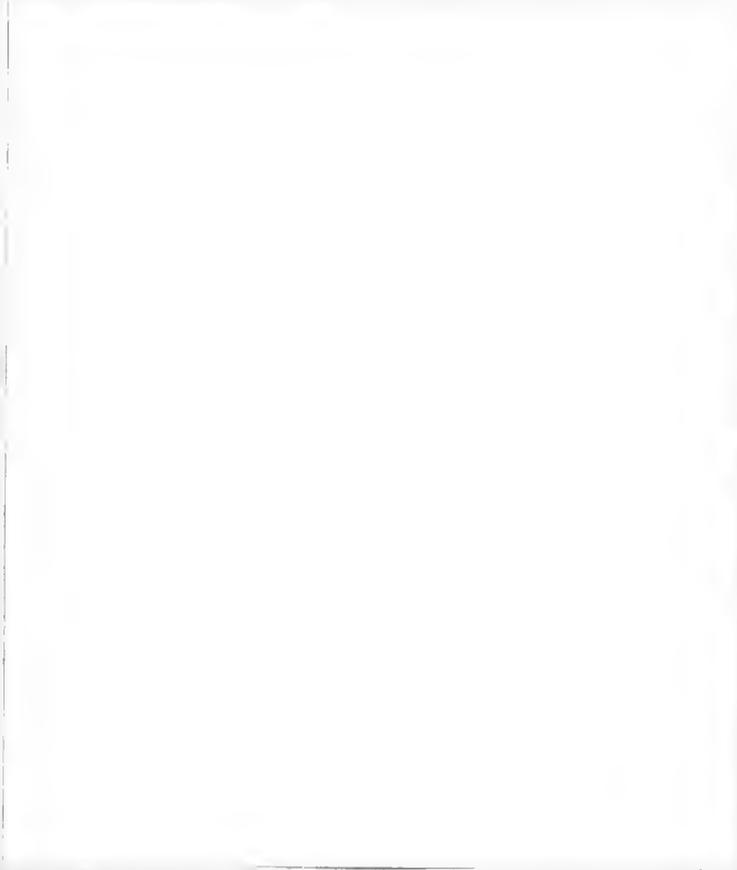




3 1761 05070048 3



PA
4279
P8K3



ZU PLATO'S PROTAGORAS

VON

PROFESSOR KARLOWA.

PA
4279
P8K3



316 D und E. Susemihl (Genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, S. 43) sieht in dem Bestreben, die Ursprünge der Sophistik in die graue Vorzeit zu verlegen, trügerisches Blendwerk, und Cron bemerkt z. d. St. „der Gedanke hat trotz seiner inneren Unwahrheit Nachahmung gefunden.“ Ich erinnere mit Bezug hierauf an eine Äusserung Nietzsche's: „Der philosophische Geist hat sich zunächst immer in die früher festgestellten Typen des contemplativen Menschen verkleiden und verpuppen müssen — um in irgend einem Masse auch nur möglich zu sein.“ (Genealogie der Moral, S. 139).

318 A. ἀπιέναι βελτίονι γεγονότι. Dabei hat Protagoras gewiss nicht an sittliche Besserung gedacht; wäre diese das Ziel seines Unterrichtes gewesen, so hätte er schwerlich solchen Zulauf gehabt. Auch präzisiert er ja dieses Ziel E in einer Weise, die jene Auffassung ausschliesst: τὰ τῆς πόλεως δυνατότατον εἶναι καὶ πράττειν καὶ λέγειν erforderte in Athen andere Eigenschaften als sittliche Tüchtigkeit. Demnach ist Schirlitz*) wohl nicht berechtigt zu sagen, Protagoras habe an die Stelle der bestimmten, sittlichen Besserung die allgemeine treten lassen. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks βελτίω γίγνεσθαι ist kein Vorwurf für Protagoras, eben weil er keine bestimmte Kunst, sondern allgemeine, namentlich formale Bildung lehrte. Diese macht allerdings „besser“, insofern sie über die Menge erhebt, und etwas anderes als den Gegensatz zu dieser bezeichnet das griech. ἀγαθός überhaupt nicht. Ebendadurch befähigt sie auch zu einer führenden Stellung im Staate. In diesem Sinne sagt Protagoras 328 B οἶμαι — ὀνῆσαι τινα πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι. Im Folgenden behauptet Schirlitz, dass nach Socrates sich mit dem Unterrichte an sich auch eine sittliche Besserung verbinde, da für ihn ἀγαθὸν εἶναι = ἐπίστασθαι sei. Aber weder der historische noch der platonische Socrates hat jene Behauptung aufgestellt. Socrates lehrte, dass die Tugend ein Wissen sei, d. h. dass das Wissen des Guten das Thun des Guten zur notwendigen Folge habe. Schirlitz aber macht aus dem Satze „die Tugend ist Wissen“ den umgekehrten „das Wissen ist Tugend.“ Und jene Ansicht von der sittlich bessernden Wirkung des Unterrichts soll Socrates in den Worten: τοῦτο μὲν οὐδὲν θαυμαστὸν λέγεις ἀλλ' εἰκός aussprechen — zwar nicht für Protagoras, aber für den Leser; für Protagoras seien die Worte nur in ihrem nächsten Verstande bestimmt. Aber welcher Leser wird in ihnen eine Andeutung des sokratischen Standpunktes finden? Der unkundige gewiss nicht; und der kundige auch nicht. Was Sch. zu 318 D bemerkt, ist so offenbar gezwungen, dass sich ein näheres Eingehen darauf erübrigt.

319 A. δοκεῖς γὰς μοι u. s. w. Die von Kroschel gerügte Heraclitea quædam obscuritas kann ich nicht finden. Offenbar ist doch ἀγαθούς mit πολίτας zu verbinden, denn im Vorhergehenden steht δοκεῖς λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην, und bei der Verbindung des ἀγαθούς mit ἄνδρας müsste es wohl heissen τ ο ὕ ς πολίτας: der Sinn „Bürger“, d. h. einige von ihnen, kann

*) Zeitschrift für das Gymnasial-Wesen, XXX. Jahrgang.

schwerlich durch das blosse *πολίτας* ausgedrückt werden. Kroschel sagt weiter: Protagoras, qui virtutem universam, non civilem modo, se tradere profitetur, und beruft sich dafür auf eine spätere Stelle, wo es heisst *πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι*. Indessen hier hat er doch nur an Haus- und Staatsverwaltung, namentlich an die letztere, gedacht, wie er selbst sagt. Sauppe und Cron fassen *ἄνδρας πολίτας* als Prädikat zu dem hinzuzudenkenden Objekt *αὐτούς*. Die von Sauppe angeführten Stellen scheinen mir nicht beweiskräftig. Dort handelt es sich um bestimmte Persönlichkeiten, die durch *ἀνῆρ* im guten oder üblen Sinne hervorgehoben werden sollen. In der Thucydidesstelle kommt überdies noch etwas anderes hinzu (vgl. Classen z. d. St).

Das überlieferte *ὅπως ἂν ἀπιστῶ* hat Kroschel in *ἄρ' ἀπιστῶ* verwandelt. Ich glaube, nicht mit Recht. *ἂν* ist zwar augenscheinlich falsch, *ἄρα* aber passt nicht. *ἄρα* bezeichnet immer etwas aus dem Vorhergehenden sich Ergebendes; hier hätte es also höchstens nach *οὐκ* stehen können.

Auf die Behauptung des Protagoras, dass er die politische Kunst lehre, hätte Socrates erwidern sollen, dass von dieser Kunst vorausgesetzt werde, dass jeder auch ohne besonderen Unterricht sie gelernt habe, was bei der Öffentlichkeit des Lebens in der Demokratie bis zu einem gewissen Grade möglich war. Worin also bestehe die Leistung des Protagoras? Das war ein richtigerer Schluss aus der Thatsache, dass über politische Dinge jeder gehört werde, als der andere, dass politische Bildung nicht lehrbar sei. Denn dann entsteht die Frage: Wie kann man also ihren allgemeinen Besitz voraussetzen? Im Folgenden fehlt der logische Zusammenhang. Denn dass auch Perikles und die andern „vielen“ politische Einsicht nicht für lehrbar hielten, geht nicht daraus hervor, dass sie sie ihren Söhnen nicht beigebracht haben. Das Beispiel von den Söhnen des Perikles beweist nur, dass man durch Unterricht noch kein grosser Staatsmann wird, aber nicht, dass die intellektuelle Befähigung zu verständiger Teilnahme am Staatsleben nicht durch Unterricht mitgeteilt werden könne. Nur dies konnte Protagoras von sich behaupten wollen. Da er sich aber hierbei des wesentlichen Unterschiedes zwischen intellektueller und moralischer Befähigung nicht deutlich bewusst ist, so merkt er auch nicht, dass Socrates ihn mehr sagen lässt als er sagen wollte, dass nämlich die *ἀρετή* überhaupt lehrbar sei. Diesen Satz sucht er demnach im Folgenden aufrecht zu erhalten und gerät so in die Verwechslung von Unterricht und Erziehung. Schon in dem jetzt folgenden Mythos hat er seinen ursprünglichen Standpunkt verlassen, insofern er durch ihn die Gemeinsamkeit der Anlage zur moralischen Tüchtigkeit zu veranschaulichen sucht. — Übrigens braucht der *ἀγαθὸς πολίτης*, zu dem Protagoras heranbilden will, noch kein Perikles zu sein, wie Socrates mit den Worten *ἄ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστι* E unterschiebt. Im Folgenden enthalten die Worte *δεδιῶς μὴ διαφθαρή ὑπὸ Ἀλκιβιάδου* bereits die Verwechslung von intellektueller und moralischer Tüchtigkeit, die durch die Vieldeutigkeit des Begriffes *ἀρετή* begünstigt wird und das ganze Problem verwirrt oder vielmehr erst zu einem solchen macht.

320 B. *πολλῶν μὲν ἔμπειρον γεγονέναι κτλ.* Betreffend die Erklärung von Schirlitz möchte ich fragen, warum denn Socrates, wenn er die Absicht hatte, statt *μεμαθηκέναι* den Begriff *ἐπίστασθαι* einzuführen, dies nicht gethan hat. Also legte er wohl nicht so viel Wert darauf, dass die Bildung des Protagoras als das Produkt zweier Faktoren, der *ἐμπειρία* und der *ἐπιστήμη*, letztere aber wiederum als zusammengesetzt aus zwei Bestandteilen

betrachtet werde. Dass statt des gewählten Ausdruckes der andere *πολλὰ δὲ ἐπίστασθαι τὰ μὲν μεμαθηκότα τὰ δὲ ἐξευρηκότα* zu erwarten war, wäre nur richtig, wenn man wüsste, dass Socrates jene Absicht hatte; das scheint aber nicht so. Sch. schliesst nun weiter, dass von den beiden *δέ* das erste dem vorausgehenden *μὲν*, das zweite dagegen dem unterdrückten *μὲν* in *τὰ μὲν μεμαθηκότα* entspreche. Ich glaube nicht, dass Socrates so gekünstelt hat. Wenn schliesslich Sch. behauptet, dass Socrates durch die Anknüpfung mit *τὰ δὲ* „die eigenen Erfindungen des Protagoras hinter dessen übrige Leistungen nicht zurückstellen wolle“, weil bei fehlendem *μὲν* der Satz mit *δέ* hervorhebende Bedeutung habe, so bemerke ich, dass 1) offenbar doch kein *μὲν* fehlt, 2) die Nichtzurückstellung der eigenen Erfindungen des Protagoras genügend dadurch bezeichnet worden ist, dass sie überhaupt erwähnt sind, zumal an der nachdrucksvollen letzten Stelle. Auch hier heisst es *last, not least*. Sauppe's Erklärung trifft den einfachen Sinn der Stelle.

322 B. *πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική.* Hier fehlt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Wie kann man sagen: die demiurgische Kunst war unzureichend, denn sie hatten die politische Kunst noch nicht, als ob dann die demiurgische Kunst ausreichend gewesen wäre. Auch ist der Gedanke selbst sonderbar; zum Kampfe mit wilden Tieren bedarf es doch nicht der politischen Kunst. Die Stelle sieht wie ein Glossem aus, das seinen Ursprung vielleicht dem folgenden, dort dem Zusammenhange durchaus angemessenen *ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην* verdankt. Lässt man sie weg, so ergibt sich ein richtiger Zusammenhang. Übrigens ist die Behauptung, dass die kriegerische Kunst ein Teil der politischen sei, wieder ein Beweis dafür, wie das Philosophieren aus Begriffen — nur in Begriffen muss philosophiert werden — zu Irrtümern führt. Die kriegerische Kunst ist offenbar älter als die politische.

322 C. Das Zuteilen ist nicht klar. Wenn nur die Anlage zu *δίκη* und *αἰδώς* gemeint ist, so haben wir keinen Gegensatz zu den andern *ἀρεταί*. Ist aber der Besitz selbst gemeint, so sieht man nicht, wie sie doch erst gelehrt werden sollen.

323 A. *ἀπατᾶσθαι*. Die Täuschung konnte nur in der Behauptung des Protagoras gefunden werden, dass die Menschen bei einem jeden die Tugend der Gerechtigkeit voraussetzen. Deswegen wird die Behauptung aufs neue illustriert. Das Folgende ist also keine Ergänzung der Erzählung durch Erörterung, wie Deuschle meint; die Erzählung enthält nur den sozusagen metaphysischen Grund für eine von Protagoras behauptete Erfahrungsthat und bedarf keiner Ergänzung. Dem Gesagten zufolge möchte ich den Satz *ὡς τῷ ὄντι ἡγοῦνται* lieber, wie Stallbaum, mit dem Vorhergehenden als, wie spätere Herausgeber, mit dem Folgenden verbinden. Es bedurfte eines Hinweises darauf, worin die Täuschung hätte bestehen können. Auch ist die von Stallbaum bevorzugte Verbindung diejenige, die sich dem Leser oder Hörer von selbst darbietet, und eine Nötigung, am Ende des Satzes diese Verbindung als falsch zu erkennen, ist nicht vorhanden. Sauppe meint, das *τῷ ὄντι* mache die Verbindung mit dem Folgenden nötig. Ich glaube aber, dass man auch erklären kann: damit du meine Behauptung, dass in der That u. s. w., nicht für trügerisch haltest, — das *τῷ ὄντι* ist auch dann kein müssiger Zusatz, insofern die anscheinend paradoxe Behauptung passend durch einen bekräftigenden Ausdruck eingeleitet wird.

In dem Mythos des Protagoras bleibt die Entstehung der Ungerechtigkeit unerklärt.

Auch wie der eine mehr, der andere weniger Anteil an Gerechtigkeit haben könne, und worauf diese Verschiedenheit beruhe, ist unverständlich.

Socrates hat die Lehrbarkeit der Tugend bestritten mit Hinweis darauf, dass über politische Dinge ein jeder gehört werde. Das lasse sich nur daraus erklären, dass die (politische) Tugend nicht lehrbar sei, so dass in diesen Dingen ein jeder auf gut Glück reden könne. Protagoras seinerseits will die Lehrbarkeit der Tugend beweisen. Daher sucht er zunächst das Argument des Socrates zu entkräften. Die Athener, sagt er, hören in politischen Dingen einen jeden, weil einem jeden die Tugend angeboren ist (Inhalt des Mythos). Dies steht aber in Widerspruch mit der behaupteten Lehrbarkeit der Tugend. Warum hat nun Socrates diesen Widerspruch nicht gerügt? Vielleicht weil er ihn nur für scheinbar gehalten hat. Protagoras spricht im Mythos von der sittlichen Anlage. Diese ist, im Gegensatz zu bestimmten technischen Anlagen, allen Menschen zu Teil geworden, und auf Grund dieser gemeinsamen Anlage sind alle befähigt, in politischen Dingen zu urteilen. Ein jeder hat Anteil an der politischen Tugend vermöge der allen gemeinsamen Anlage; wirklich zu Teil wird sie nur durch Lehre und Übung; daher $\bar{\omega} \acute{\alpha}\nu \gamma\acute{\iota}\gamma\eta\tau\alpha\iota$ 323 C. Aber die Darstellung des Protagoras ist allerdings nicht klar. Dass die Menschen in politischen Dingen jeden als Ratgeber gelten lassen, beruht nach dem Mythos auf der gemeinsamen Anlage zur Tugend. Nach dem Folgenden aber beruht es auf der Voraussetzung, dass alle sich die Tugend angeeignet haben. Der vermittelnde Gedanke, dass von jedem erwartet werde, er habe die natürliche Anlage ausgebildet, ist wenigstens nicht ausgesprochen. In der vorliegenden Form ist das $\mu\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ 323 C mit dem $\kappa\tau\eta\tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ 324 A nicht zu vereinigen. Denn das $\mu\epsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bezieht sich auf die in dem Mythos enthaltene Anschauung (vgl. 322 D $\omicron\upsilon\tau\omega \delta\eta \kappa\alpha\iota \delta\iota\acute{\alpha} \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ u. s. w.).

Die politische Kunst, die Protagoras im Eingange des Dialogs zu lehren behauptet, kann nicht dasselbe sein wie das was er im Mythos so nennt. Er hat sich von Socrates auf das moralische Gebiet hinüberdrängen lassen, vielleicht weil ihm dadurch Gelegenheit zu einer schönen Rede geboten wurde. Da aber die $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\eta \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ in diesem Sinne nicht Gegenstand des Unterrichts sondern nur der Erziehung sein kann, als welchen er sie im Verlauf seiner Rede auch wirklich behandelt, so bleibt unklar, worin denn nun die Leistung des Sophisten bestehen soll. Zwar ist in diesem Zusammenhange auch von der Lehre die Rede. Aber abgesehen von der untergeordneten Bedeutung derselben für moralische Tüchtigkeit ist hier nicht an eigentlichen Unterricht zu denken.

327. Wenn nun nach Protagoras die Tugend einerseits lehrbar, andererseits auch unerlässlich ist, wie kommt es dann, dass tüchtige Väter oft untaugliche Söhne haben? Dem Zusammenhange würde die Durchführung des Gedankens entsprechen, dass, wie zu jeder Kunst oder Fertigkeit natürliche Anlage gehöre, so auch zur Tugend. Statt dieses Nachsatzes aber erscheint die Wendung, dass selbst der am wenigsten moralisch beanlagte Athener verhältnismässig noch tugendhaft und ein Lehrer der Tugend sei, wegen des $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\acute{o}\nu\tau\omega\upsilon$ 322 D, welches sich nur auf die zu verleihende gemeinsame Anlage beziehen kann. Damit hat aber Protagoras die obige Frage nicht in der nach dem Zusammenhange zu erwartenden Weise beantwortet, sondern die Behauptung selbst, die er vorher zugegeben hatte und auch nachher 328 C wieder zugiebt, abgeschwächt. Für diese Störung der Gedankenfolge ist kein in der Sache liegender Grund ersichtlich; es kam wohl nur auf das $\acute{\epsilon}\pi\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\upsilon\nu\sigma\theta\alpha\iota$ an. Aber

ganz unerklärt bleibt, was denn die Thätigkeit des Sophisten zu der vortrefflichen erziehlichen Einwirkung des Staates, die jeden Athener auf eine vergleichsweise so hohe Stufe erhebt, hinzuzufügen vermöge. Protagoras begeht aber weiter den Fehler, dass er die allgemeine Tugendhaftigkeit nicht aus dem πάντες μετεχόντων erklärt, wie er es consequenter Weise thun musste, sondern, wie das Beispiel von den Flötenbläsern zeigt, aus der fortgesetzten Unterweisung und Übung. Nun ist aber die Anlage zum Flöteblasen nicht allgemein, und doch würde in dem angenommenen Falle ein jeder ein leidlicher Flötenbläser sein. Das Beispiel beweist also, dass die Tugend auch ohne Anlage erworben werden kann. Damit aber tritt Protagoras in Widerspruch zu seiner im Mythos dargelegten Auffassung.

329 D. Die Disjunktion des Socrates ist nicht richtig, denn es ist auch der Fall möglich, dass eine Tugend in der andern enthalten ist oder sich teilweise mit einer andern deckt.

330 C. ἡ δικαιοσύνη πράγμα τι ἐστὶν ἢ οὐδὲν πρᾶγμα; ist unklar. πρᾶγμα ist etwas Einzelnes, Konkretes, δικαιοσύνη nicht. Soll es hier etwas Existierendes überhaupt bezeichnen? Dann ist der Sinn: Giebt es so etwas wie Gerechtigkeit, oder etwas, das wir Gerechtigkeit nennen? Nun heisst es aber weiter unten: οὐκοῦν καὶ ὁσιότητά τινά φατε εἶναι, was doch auch nur diesen Sinn haben kann. Gleichwohl heisst es darauf: οὐκοῦν φατε καὶ τοῦτο πρᾶγμα τι εἶναι; Es würde dann scheinen, als ob Plato bereits hier der hypo-stasierte Begriff, die Idee, vorschwebte. Vielleicht aber bezeichnet πρᾶγμα hier ein Thun, und dann ergibt sich dieser Zusammenhang: Socrates will die Identität von Gerechtigkeit und Frömmigkeit erweisen. Zu diesem Zwecke bezieht er beide Begriffe auf ein Thun, und aus der Thatsache, dass unter einem bestimmten Gesichtspunkte das gerechte Thun ein frommes, das fromme ein gerechtes ist, folgt ihm die Richtigkeit seines Satzes; und zwar zieht er diese Folgerung um so leichter, als er gar keine Bestimmung darüber gegeben hat, was unter δικαιοσύνη und ὁσιότης zu verstehen sei. Müller übersetzt πρᾶγμα mit Thun. Grote: is justice something or nothing? Schleiermacher: etwas Bestimmtes.

Nachdem nun zugestanden ist, dass die Gerechtigkeit ein gerechtes πρᾶγμα sei, wird dann geschlossen (ἔστιν ἄρα): Gerechtigkeit = gerecht sein. Zwar war dieser Satz gar nicht abzuleiten, sondern damit anzufangen. Ein bestimmtes Verhalten wurde δίκαιον εἶναι genannt und daraus der Begriff der δικαιοσύνη erst abstrahiert. Aber für Plato sind eben die Begriffe in jedem Sinne das Erste, und hier kam es darauf an, für δικαιοσύνη und ὁσιότης δίκαιον und ὅσιον zu gewinnen, die dann ihre Ergänzung in εἶναι finden. So werden beide Begriffe auf eine bestimmte Art des Seins zurückgeführt, und die gemeinsamen Merkmale fallen so deutlicher in die Augen.

330 C. Die Behauptung ἡ δικαιοσύνη δίκαιόν ἐστι ist sinnlos; denn indem ich ein Prädikat beilege, subsumiere ich den Subjektsbegriff unter den Prädikatsbegriff, was hier nicht stattfindet. Die seltsame Doppelfrage aber: δίκαιον ἢ ἄδικον, deren zweites Glied natürlich auszuschliessen ist, ist wohl angewendet, um Protagoras keine Wahl zu lassen.

331 B. Sollte hier wirklich eine dreifache Bezeichnung des Verhältnisses der Gerechtigkeit zur Frömmigkeit ausgedrückt werden, wie Schirlitz meint, so konnte das wohl schwerlich durch ἦτοι — ἦ — καὶ μάλιστα πάντων geschehen. Man sieht auch nicht, welches andere Verhältnis ausser dem der Identität oder der Ähnlichkeit Socrates noch bezeichnen könnte. Will man also nicht die Worte καὶ μάλιστα πάντων . . . οἶον δικαιοσύνη mit Kroschel ver-

dächtigen, so möchte ich erklären: jedenfalls — mag man sich für das *ταύτων* oder das *ὅτι ὁμοιότατον* entscheiden — ist die Gerechtigkeit der Frömmigkeit wesensgleich (*οἶον*). Das *οἶον* bildet für jene beiden Arten des Verhältnisses die höhere Einheit. Eine Verbesserung der vorangehenden Ausdrücke, wie Schirlitz meint, ist durch *καὶ μάλιστα πάντα* wohl nicht eingeleitet. Socrates giebt „die entscheidende Antwort im Namen des Protagoras“ doch nur so, dass er seine eigene Ansicht ausspricht und für diese die Zustimmung des Protagoras zu haben hofft. Und wie das Abgeben einer Erklärung im Namen des Protagoras das Vorhandensein verbesserungsbedürftiger Ausdrücke und ihre Verbesserung innerhalb dieser selben Erklärung rechtfertigen könne, ist nicht ganz klar. Nach Sauppe hat der Zusatz den Zweck, die vorher ausgesprochene Gleichheit der beiden Begriffe unter einander dadurch stärker hervorzuheben, dass die Behauptung hinzutritt, „dass zwischen keinem der beiden und irgend einem andern eine solche Gleichheit stattfindet, als unter ihnen beiden“. Dagegen lässt sich einwenden, dass ein negativer Ausdruck, durch den alle andern Begriffe ausgeschlossen werden, allenfalls eine solche verstärkende Bedeutung haben kann, das positive *μάλιστα πάντων* aber als abschwächende Wiederholung erscheinen würde. Denn nachdem eben die Gleichheit beider Begriffe behauptet worden ist, wird diese Gleichheit durch die Bemerkung, dass sie sich am meisten unter allen gleichen, nicht stärker hervorgehoben.

331 D. *προσέοικέ τι δικαιοσύνη ὁσιότητι* drückt eine dunkle Erkenntnis des richtigen Sachverhaltes aus. Die Beispiele schwarz und weiss, hart und weich schiessen allerdings insofern über das Ziel hinaus, als, wie Protagoras zugiebt und auf der Hand liegt, *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης* einander näher stehen als jene Gegensätze. Indessen machen sie das, worauf es Protagoras hauptsächlich ankommt, augenscheinlich, dass es nämlich nicht zulässig ist, zwei Begriffe um einer wahrgenommenen teilweisen Gemeinsamkeit ihres Inhaltes willen (*προσέοικε*) zu identificieren. Nur diese teilweise Übereinstimmung giebt Protagoras — mit Recht — zu. Gegen eine völlige Identificierung weiss er allerdings wissenschaftliche Gründe nicht anzuführen, leugnet sie vielmehr nur vermöge eines richtigen Sprachgefühls und vielleicht auch in der Erkenntnis, dass, wo zwei Bezeichnungen sind, auch zwei Begriffe sein müssen.

331. *οἶον μὴ ὅσιον, οἶον μὴ δίκαιον, ἀλλ' ἄδικον ἄρα.* Eine Erschleichung. Die Über- und Unterordnung der Begriffe sowie ihr teilweises Zusammenfallen ist hier übersehen. Protagoras hat das nicht gesagt. Er hätte allerdings auf die Frage des Socrates 329 C den Ausdruck *μόρια* zurückweisen oder näher bestimmen müssen; denn hier handelt es sich um Unterordnung unter einen Begriff. Socrates denkt sich aber das Verhältnis als das von konkreten Teilen zu ihrem Ganzen, und indem Protagoras diesen Fehler ungerügt lässt, ist er dann genötigt, unter den beiden von Socrates zur Erläuterung herangezogenen Bildern sich für das vom Gesicht und seinen Teilen zu entscheiden. Daraus kann dann Socrates allerdings folgern, dass nach Protagoras die eine Tugend die andere ausschliesst, wozu er zum Überflus noch die grobe Unterschiebung des *ἄδικον* und *ἀνόσιον* fügt.

332. Der Gegensatz zwischen *ἀφροσύνη* und *σοφία* ist falsch; der Gegensatz zu *σοφία* ist *ἀμαθία*,¹ wie auch 337 A *τῷ μὲν σοφωτέρῳ* und *τῷ δὲ ἀμαθεστέρῳ* einander entgegengesetzt werden und 342 B das *ἀμαθεῖς εἶναι* dem *σοφιστὴν εἶναι* und *σοφία περιεῖναι*. Allein das Vieldeutige des² Wortes *σοφία* lässt auch eine Auffassung zu, die jenen Gegensatz nicht gerade ausschliesst, daher die Zustimmung des Protagoras.

Der an sich einleuchtende Satz *τοῦναντίον ἄρα ἐστὶ τὸ ἀφρόνως πράττειν τῷ σωφρόνως* wird auf einem seltsamen Umwege gewonnen. Wenn es nämlich heisst (A) *ὅταν πράττωσιν ἄνθρωποι ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως, τότε σωφρονεῖν δοκοῦσιν* und sodann *οὐκοῦν οἱ μὴ ὀρθῶς πράττοντες ἀφρόνως πράττουσι*, so wird ja dabei der Gegensatz zwischen *ἀφρόνως* und *σωφρόνως πράττειν* schon vorausgesetzt; er ergibt sich also nicht als ein Abgeleitetes. Gegen den Satz *τὰ μὲν ἀφρόνως πραττόμενα ἀφροσύνη πράττεται* u. s. w. ist einzuwenden, dass der Dativ *ἀφροσύνη* zweideutig ist. Er soll zunächst die Art und Weise bezeichnen, wie das folgende *μετὰ τάχους* und *μετὰ βραδυτύτος* zeigen (auch das *ἀσθενεία* lässt sich nicht anders erklären); und dann ist der Satz selbstverständlich. Dann aber (C) tritt plötzlich statt der Art und Weise die Ursache ein, und so wird der Satz gewonnen *εἴ τι δὴ ὡσαύτως πράττεται* u. s. w., ein Satz, der, ob richtig oder nicht, jedenfalls aus dem Vorhergehenden nicht folgt. Die Aporie 333 A hätte Protagoras sehr einfach dadurch beseitigen können, dass er erklärte, den Gegensatz von *ἀφροσύνη* und *σοφία* zu rasch zugegeben zu haben.

Gegen Sauppe's Bemerkung zu der eigentümlichen Beweisführung 332 wende ich ein, dass der platonische Socrates sehr häufig paralogistisch argumentiert, auch wo er nicht die Absicht haben kann, einen Sophisten „mit denselben Mitteln verwirren und besiegen zu wollen, die sie selbst verwendeten“. Das platonisch-sokratische Philosophieren liegt noch gänzlich im Banne der Sprache und wird von deren Zufälligkeiten und Unbestimmtheiten geleitet, ohne dass ein Bewusstsein davon bei Plato vorauszusetzen wäre. So hat er jedenfalls auch hier in gutem Glauben argumentiert.

Socrates geht von dem Konkreten aus, nämlich von dem *σωφρόνως* und *ἀφρόνως* *πράττειν*. Aus dem gegensätzlichen Verhältnis beider Handlungsweisen schliesst er auf das gleiche Verhältnis zwischen den in ihnen wirksamen Eigenschaften: wie die Wirkungen, so müssen sich auch die Ursachen zu einander verhalten. Zu dem Begriff der wirkenden Ursache aber gelangt er durch die Zweideutigkeit des Dativs.

333 D. Die Gleichsetzung *σωφρονεῖν = εὖ φρονεῖν = εὖ βουλευέσθαι* ist offenbar willkürlich, da *βουλευέσθαι* ein Überlegen, also eine auf ein Einzelnes gerichtete Verstandesthätigkeit bezeichnet, während *σωφρονεῖν* eine bleibende Seelenverfassung ausdrückt. Aber Socrates will eben auf die verstandemässige Begründung der Tugenden hinaus. Die Frage ist nach ihm diese: kann jemand mit kluger Überlegung (*εὖ βουλευέσθαι*) durch Unrechtthun seinen Nutzen suchen wollen? Er würde dann gezeigt haben, dass wirklicher Nutzen aus einer unrechten Handlung nicht hervorgehen könne, wer ihn also auf diesem Wege suche, nicht klug überlege. Und da er *εὖ βουλεόεσθαι* und *σωφρονεῖν* gleich gesetzt hatte, mit jenem aber die *ἀδικία* nicht vereinbar ist, so hätte sich daraus die Identität von *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* ergeben, wie im Vorhergehenden die von *δικαιοσύνη* und *ὁσιότης*, von *σωφροσύνη* und *σοφία*. Dieses Raisonement wird durch die Einwendungen des Protagoras abgebrochen.

341 B. Es ist nicht verständlich, wie Prodikos den Scherz des Socrates in Betreff der Auffassung von *χαλεπόν* nicht merken konnte. Wenn Simonides *χαλεπόν* im Sinne von *κακόν* brauchte, so hätte das Wort ja an der ersten Stelle 339 B denselben Sinn haben müssen, und Simonides hätte dann einen ähnlichen Unsinn gesprochen, wie er ihn angeblich dem Pittakos vorwirft.

344 E. πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴς ἀγαθός, κακός δ', εἰ κακῶς.

Aus diesem schon von Homer Od. 136 f.

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

ausgesprochenen Gedanken macht Socrates Folgendes: Ein Mensch wird gut durch ein Lernen (εὖ πράξας); er wird schlecht durch Verlust der Einsicht (κακῶς πράξας). Schlecht werden aber kann überhaupt nur der Gute: dieser kann durch irgend welche Ursachen der Einsicht verlustig gehen; also ist kein Guter beständig gut. Wenn nun aber Socrates unter εὖ πράσσειν ein Lernen versteht, so muss er mit κακῶς πράσσειν das Nichtlernen bezeichnen; und wenn wir erfahren, dass man, um ein schlechter Arzt zu werden, zuvor ein guter Arzt gewesen sein muss, so bleibt unverständlich, wie dies durch Nichtlernen möglich sei. Deswegen setzt Socrates als Gegensatz der μάθησις das ἐπιστήμης στειροθηναί, was offenbar falsch ist. Von den Laien aber kann das κακῶς πράσσειν überhaupt nicht ausgesagt werden; denn bezeichnet es das Nichtgelernthaben, so ist der Laie an und für sich κακῶς πράξας, ebenso wenig kann er selbstverständlich der Einsicht verlustig gehen. Wie kommt aber Socrates überhaupt dazu, die εὐπραγία von einer μάθησις zu verstehen? Näher lag doch die Auffassung, dass die Tüchtigkeit des Mannes von der Gunst der äusseren Verhältnisse abhängt und darum Niemand beständig „gut“ sein kann. Aber Socrates bedient sich der Autorität des Simonides, um die Tugend auf das Wissen zu begründen, was diesem natürlich nicht eingefallen ist. Im Folgenden zeigen Wortstellung und Sinn, dass ἐκῶν zu ἔρδη gehört. Auch hier wird die sokratische Ansicht, dass Niemand freiwillig Böses thue, bei Simonides vorausgesetzt, als wäre diese Ansicht selbstverständlich, während sie doch erst im weiteren Verlaufe bewiesen wird.

Sauppe versteht πράξας εὖ und κακῶς von der einzelnen That, wonach man jemand gut oder schlecht nennen müsse (Schleiermacher übersetzt: wer gut handelt ist gut). Kroschel meint, es sei zweifelhaft utrum intellegendus sit is qui recte fecerit, an is qui nulla calamitate afflictus bona usus sit fortuna. Cron fasst κακῶς πράσσειν in einem dem Ausdruck ὄν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλην entsprechenden Sinne. Nur in der letzteren Auffassung schliessen sich die Worte den vorhergehenden passend an. Bei Sauppe's Erklärung hat das γὰρ keine Beziehung, das nennen müssen liegt nicht in dem blossen ἀγαθός, der Gegensatz der einzelnen Handlung zu dem ununterbrochenen Sein ist nicht angedeutet; auf diesen Gegensatz aber gerade kam es an. Bei der Cron'schen Auffassung enthalten die Worte πράξας γὰρ εὖ u. s. w. die Begründung des unmittelbar Vorhergehenden, insofern sie die allgemeine Regel ausdrücken, zu der das ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι u. s. w. einen bestimmten Fall bildet. Da aber Simonides behauptet, dass kein Mensch beständig gut ist, so fehlt in seiner Begründung der Satz, dass j e d e n Menschen ἀμήχανος συμφορὰ καθαιρεῖ. Was heisst nun aber: ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὄν ἂν ἀμήχανος συμφορὰ καθίλην und das diesem entsprechende πράξας κακῶς πᾶς ἀνὴρ κακός? Cron versteht das κακῶς πράττειν von dem gänzlichen Fehlschlage eines Unternehmens. Mit welchem Rechte heisst aber dann der κακῶς πράξας κακός? Müller's Übersetzung: „Der (der Mut) verzaget, misslingt's“ scheint mir dem Richtigen nahe zu kommen, ohne aber den Sinn der Stelle zu erschöpfen. Hier handelt es sich um sittliche Verschlechterung überhaupt, nicht speciell um Kleinmut, und diese soll die Folge des κακῶς πράττειν sein. Der Dichter will also wohl sagen, dass unglückliche äussere

Verhältnisse (*κακῶς πράττειν* braucht nicht gerade ein Misslingen zu bezeichnen) die Seele dermassen einengen, dass sie des Aufschwunges zur *virtus* nicht fähig ist (Sklaven haben keine Tugend, sogar nach der milden Anschauung Homers nur die halbe). Auch der Stoiker musste sich über das Missgeschick stellen, um die Tugend zu bewähren. Eine Tugend, die aus dem Unglück willkommene Nahrung zöge, ist dem Altertume fremd.

Der Gedanke des Simonides, dass vollkommene Güte der Gottheit allein zukomme, ein Mensch aber notwendig „schlecht“ sei, wenn „ratloses Geschick ihn darniederwerfe“, dass also kein Mensch unter allen Umständen gut sei, wird durch die sokratische Interpretationskunst nicht klarer. Mit *ἄνδρα* könne nur der Gute gemeint sein, weil ja der Schlechte immer darniederliege. Aber wer an absolute Schlechtigkeit glaubt, muss auch an absolute Güte glauben; wer behauptet, dass der Schlechte immer darniederliege, muss auch zugeben, dass der Gute immer stehe, sodass ihm die *ἀμήχανος συμφορὰ* nichts anhaben kann. Simonides will aber eben das Gut- und Schlechtsein von den äusseren Umständen abhängig machen.

345 A. Socrates will sagen, dass man *κακῶς πράξας* schlecht werde, und wendet dies im speciellen auf den Arzt an. Daher muss in den Worten *ὅστις δὲ μὴ ἰατρὸς ἂν γένοιτο κακῶς πράξας* das *κακῶς πράξας* mit *γένοιτο* verbunden werden, nicht mit *ἰατρὸς*. Das *μὴ ἰατρὸς ἂν γένοιτο* entspricht dem vorhergehenden *ἰατρῶ εἶναι*, das *οὐδὲ κακὸς ἰατρὸς* dem *ἔπειτα ἀγαθῶ ἰατρῶ*. Mithin kann auch im Vorhergehenden das *κακῶς πράξαντες* nicht attributiv zu *ἰατροί* gezogen werden, wie Cron will. Der Sinn ist: Wir Laien können *κακῶς πράξαντες* weder Ärzte überhaupt noch also schlechte Ärzte werden. Auch Schleiermacher und Müller construieren in ihren Übersetzungen in der hier angegebenen Weise. Nach der Cron'schen Auffassung wird das *κακῶς πράττειν* als Bedingung des *κακὸν εἶναι* bereits vorausgesetzt, passt aber eben darum nicht als Attribut zu *ἰατροί*. Allerdings ist es selbstverständlich, dass man *κακῶς πράξας* (durch Verlust der Einsicht, wie Socrates interpretiert) kein Arzt werden kann. Aber da gezeigt werden soll, dass man dadurch kein schlechter Arzt werden kann, so wird zuvor das verneint, was die notwendige Bedingung dazu sein würde.

345 C. Die Behauptung, dass es nicht möglich sei *εἶναι διατελοῦντα ἀγαθόν* trifft den Ausspruch des Pittacus nicht, der mit seinem *εἶναι* dies gar nicht behauptet hatte. Auch das Folgende, dass ein ganz tadelloser Mensch nicht gefunden werden könne, ist schwerlich gegen Pittacus gerichtet.

Es ist auffallend, dass der Gegensatz zu *χαλεπὸν*, (339 C,) nämlich *ἀδύνατον*, nicht ausgesprochen ist, und doch kam darauf alles an. So wie die Stelle vorliegt, fehlt der rechte Zusammenhang. Der Gegensatz zwischen *γενέσθαι* und *ἔμμεναι* ist in einer Weise urgiert, die wohl einem Philosophen ansteht, bei einem Dichter aber etwas Gesuchtes hat. Und gleich darauf heisst es *ἔμμεναι* (344 C), wo man *γενέσθαι* erwarten sollte.

Susemihl macht Protagoras den Vorwurf, dass er die erste Auslegung darum bestreite, „weil dann Simonides nicht die Wahrheit gesagt hätte, gerade als ob es rechte Pflicht des Auslegers wäre, in seinen Schriftsteller Gedanken, die er für Wahrheit hält, künstlich hineinzuerklären; er nennt dies durchaus charakteristisch für ihn. Er hat dabei übersehen, dass dieser Vorwurf die dritte, ernsthaft gemeinte Auslegung des Socrates in weit höherem Masse trifft. Protagoras lehnt eine Interpretation ab, die er Gründe hat für falsch zu halten, und glaubt darum einen Widerspruch des Dichters mit sich selbst annehmen zu müssen. Nachdem

Simonides es eben für schwer erklärt hatte, ein wahrhaft guter Mann zu werden, musste dem, der an den spitzfindigen Gegensatz zwischen sein und werden, schwer und unmöglich, nicht dachte, der gegen Pittacus gerichtete Tadel auffällig sein.

350 B. οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι; Sauppe streicht den Artikel. Dann entsteht folgende Argumentation: Die Tapferen sind kühn; aber nicht alle Kühnen sind tapfer, ein Teil von ihnen ist rasend. Die Weisesten sind (wie zugestanden) die Kühnsten, und da sie dies nicht als μαινόμενοι sein können, so müssen sie es als ἀνδρεῖοι sein, d. h. die Weisesten sind auch die Tapfersten. Aber abgesehen davon, dass das θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι mit Überspringung eines Gliedes gesetzt ist, leidet dieses Rasonnement auch an einem Fehler. Denn wenn es heisst, dass ein Teil der Kühnen nicht tapfer sondern rasend ist, so ist zwischen ἀνδρεία und μανία ein Gegensatz statuiert, der bereits die Gleichsetzung von ἀνδρεία und σοφία in sich enthält. Was bewiesen werden soll, ist also schon vorausgesetzt. Nun ist aber die Streichung des τοὺς doch eine Willkürlichkeit. Wenn es nicht dagestanden hat, so ist kein Grund ersichtlich, warum es von einem Abschreiber hätte hinzugefügt werden sollen. Wir müssen also annehmen, dass es echt ist, und dann erhalten wir den Sinn: Was sagst du von den Tapferen? Doch wohl, dass die Kühnen es sind? Den Gegensatz bilden die Nichtkühnen. Im übrigen bleibt die Argumentation dieselbe wie oben. τοὺς θαρραλέους als Prädikat zu fassen scheint nicht möglich, denn dann wäre der Artikel sinnlos. Wenn also Protagoras die Argumentation des Socrates zurückweist, so kann sich dieser Widerspruch nicht auf die Setzung des τοὺς θαρραλέους als Subjekt beziehen, wie Cron meint, sondern nur darauf, dass Socrates sein Zugeständnis, die Kühnen, und nicht andere, seien tapfer, so aufgefasst zu haben schien, als habe Protagoras von dem Satze: „Die Tapferen sind kühn“ die Umkehrung zugegeben. Socrates hat den Satz nicht umgekehrt, das θαρραλεώτατοι δὲ ὄντες ἀνδρειότατοι wird nach Ausschluss der μαινόμενοι ganz richtig von ihm behauptet. Indem aber Protagoras diesen Satz für sich, ohne das hier notwendig zu ergänzende „in diesem Falle“ auffasst, muss er darin allerdings die Konsequenz einer in οὐχὶ τοὺς θαρραλέους εἶναι enthaltenen unzulässigen Umkehrung sehen. Sauppe hätte die Meinung des Protagoras, dass Socrates seinen Satz umgekehrt habe, widerlegen sollen, anstatt ihm den Vorwurf zu machen, dass er die Absicht des Socrates missverstanden habe. Nicht mit dieser Absicht hat es Protagoras zu thun, sondern mit den angewendeten dialektischen Mitteln. Das von Protagoras gebildete Beispiel bezeichnen die Erklärer als schief und unzutreffend. Aber es ist doch zu bedenken, dass es in der Voraussetzung gebildet ist, dass sich Socrates eine fehlerhafte Umkehrung erlaubt habe, und in der Absicht, diese Fehlerhaftigkeit zu verdeutlichen, und dann ist das Beispiel formell ganz richtig. Nach Protagoras hat Socrates daraus, dass einem Subjekt mit Recht ein bestimmter Gattungsbegriff beigelegt wird, geschlossen, dass ihm auch der Artbegriff zukomme, was auf fehlerhafter Umkehrung des Urteils beruht, und dieses Verfahren hat Protagoras mit Bezug auf dasselbe Subjekt (σοφία) nachgebildet. Der Grund aber, warum das, was in dem fingierten Beispiele ein logischer Fehler ist, in dem Falle des Socrates nur scheinbar ein solcher ist, ist der, dass die ἐπιστήμη als Einteilungsprinzip des θάρρους wohl ἀνδρεία, aber als Einteilungsprinzip der δύναμις nicht ἰσχύς ergiebt. So erhält man zwar ein Verhältnis zwischen ἀνδρεία und ἐπιστήμη, aber keines zwischen ἰσχύς und ἐπιστήμη.

Warum können die ἀνεπιστημόνως θαρροῦντες nicht tapfer genannt werden? Protagoras

meint, weil die Tapferkeit etwas Schönes sei, die Handlungsweise jener aber *μανία*, also nichts Schönes sei. Dies setzt aber schon eine Begriffsbestimmung der *ἀνδρεία* voraus, die uns noch unbekannt ist, und zwar eine solche, welche die *μανία* ausschliesst. Dann ist es freilich leicht, die Tapferkeit auf das Wissen zu begründen. Aber auch der Ausdruck *μαίνεσθαι* selbst ist keineswegs bestimmt. Ist jede Kühnheit ohne *ἐπιστήμη* ein *μαίνεσθαι*? Und ist jedes *μαίνεσθαι* ein *αἰσχρόν*? Man denke an die Mantik und an Wieland's „holden Wahnsinn“. Wer sein Leben oder seine Ehre zu verteidigen sucht, ohne im Gebrauch der Waffen erfahren zu sein, rast der? Und wäre eine solche Raserei etwas Schimpfliches? Warum sollte ein solches Handeln nicht tapfer heissen? Man könnte umgekehrt behaupten, dass bei dem, der auf Grund seiner *ἐπιστήμη* des Erfolges sicher zu sein glaubt, von Tapferkeit nicht die Rede sein könne. Das Verhältnis der Kühnheit zur Tapferkeit ist nicht überzeugend dargestellt.

351 A. Wenn die *δύναμις* nur teils auf *ἐπιστήμη*, teils auf *μανία τε καὶ θυμός* beruht, so ist es unverständlich, wie die *ἰσχυροὶ δυνατοί* sein können, da sie dies weder durch *ἐπιστήμη* noch durch *μανία τε καὶ θυμός* sind. Protagoras konnte sagen: die *δύναμις* (Leistungsfähigkeit) beruht teils auf *ἰσχὺς*, teils auf *ἐπιστήμη*, teils auf *μανία τε καὶ θυμός*, denn Leistungen werden teils durch Körperkraft, teils durch verständige Einsicht, teils durch blinden Ungestüm hervorgebracht; daher sind zwar alle *ἰσχυροὶ δυνατοί*, aber nur ein Teil der *δυνατοί* ist *ἰσχυροί*. Leider ist dieser Sinn seinen Worten nicht zu entnehmen. Denn wenn man selbst das *καὶ* in *καὶ ἀπὸ ἐπιστήμης* im Sinne von *auch* fassen wollte (hinzuzudenken *καὶ ἀπὸ ἰσχύος*), so stört doch, von anderem abgesehen, die hier nicht hergehörige Herkunftsbestimmung der *ἰσχὺς*. Offenbar also ist Protagoras in dem Bestreben zu zeigen, dass *ἰσχὺς* und *δύναμις* nicht dasselbe seien, zu weit gegangen, indem er aus der generell verschiedenen Herkunft beider zeigte, dass sie generell verschieden seien (s. hierüber Schirlitz); wobei es freilich unerklärt bleibt, wie trotzdem die *ἰσχὺς* als in der *δύναμις* enthalten bezeichnet werden kann. Die Verwirrung wird im Folgenden noch grösser. Denn hier, sollte man meinen, kann das *οὐ ταῦτόν* nicht generelle Verschiedenheit ausdrücken, da alsdann der darauf gebaute Schlusssatz nicht passen würde. Was soll sodann durch das *θάρος μὲν γάρ* u. s. w. begründet werden? Man sollte denken, das vorhergehende *ὥστε συμβαίνει*. Aber dafür, dass zwar die Tapferen kühn, nicht aber alle Kühnen tapfer sind, kann es keine Begründung sein, dass Kühnheit und Tapferkeit verschiedenen Ursprungs sind. Auch zeigt die Analogie des fingierten Beispiels, dass mit *θάρος μὲν γάρ* u. s. w. das *οὐ ταῦτόν εἶναι θάρος τε καὶ ἀνδρείαν* begründet werden soll, woraus hervorgeht, dass das *οὐ ταῦτόν* nun doch generelle Verschiedenheit bezeichnen muss.

Bei *εὐτροφία τῶν ψυχῶν* ist wohl nicht an Kenntnisse, sondern an Beispiele von Tapferkeit u. dgl. zu denken, sonst würde Protagoras ja selbst behaupten, dass die *ἀνδρεία* auf Wissen beruhe, was er eben bestreitet. Die Beispiele der Tapferkeit fördern die als Willensrichtung gegebene Naturanlage; eines begrifflichen Wissens bedarf es dazu nicht. Auch soll das *ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν* doch der Gegensatz zu dem Vorhergehenden sein.

Wie Socrates zuletzt zu einer Begriffsbestimmung der *ἀνδρεία* gelangt war, so schliesst auch Protagoras mit einer solchen, die zu jener im Gegensatz steht: erworbenes Wissen — Naturanlage und deren Ausbildung. Zu dieser Definition kommt Protagoras durch die

Analogie der *ισχύς*. *ἀνδρεία* ist ihm demnach Seelenstärke. Der analogen Bestimmung von *ισχύς* und *ἀνδρεία* entspricht die analoge oder vielmehr identische Bestimmung von *δύναμις* und *θάρος*. Aber während diese Bestimmung sich für *θάρος* aus dem Früheren ergibt, ist sie für *δύναμις* offenbar willkürlich. Für seinen Zweck, den vermeintlichen Paralogismus des Socrates nachzubilden, bedurfte Protagoras des genauen Parallelismus zwischen *ἀνδρεία* und *θάρος* einerseits, *ισχύς* und *δύναμις* andererseits, nicht. Es genügte zu sagen, dass die *ισχυροί δυνατοί* sind, die Grundlagen der *δύναμις* aber andere sind als die der *ισχύς*. Protagoras hat sich wohl von rhetorischen Rücksichten leiten lassen.

351 B. Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι ἄνθρωπος εὖ ζῆν εἰ ἀνιώμενός τε καὶ ὀδυνώμενος ζῶν ist eine Frage, die entweder keine ist oder bei der Unbestimmtheit des Begriffes εὖ nicht zu beantworten ist. Man könnte sagen, εὖ ζῆν ist ein solches Leben, welches den vielgestaltigen menschlichen Willen nach allen oder wenigstens nach seinen Hauptrichtungen befriedigt. Dass Socrates dies nicht gemeint hat, ist ganz klar; er hat vielmehr von vornherein das εὖ ζῆν in populärem Sinne genommen, wie auch wir von gutem Leben sprechen, d. h. im Sinne von angenehm, so dass das Urteil ἡδέως ζῆν = εὖ ζῆν im Grunde genommen nur dem Wortlaut nach nicht identisch ist; und so hat denn auch die obige Frage im Munde des Socrates nur die Bedeutung eines identischen Urteils. Wenn er nun aber weiter sagt: τὸ μὲν ἄρα ἡδέως ζῆν ἀγαθόν, so ist das nur eine Abschwächung der vorangehenden Behauptung von der Identität des Guten und Angenehmen; denn dass das angenehme Leben etwas Gutes sei, kann man zugeben, auch ohne jene Identität zuzugeben. Protagoras hätte seine Einschränkung schon an jener Stelle machen sollen.

Wenn Steinhart (S. 421) zu dieser Stelle bemerkt, die Willigkeit, mit der Protagoras auf die Fortsetzung des Gespräches eingehe, sobald er den Socrates das Gute dem Angenehmen gleichstellen hört, lasse darauf schliessen, dass die Ethik des Protagoras von der des Aristipp nicht sehr verschieden war, so ist zu entgegnen 1) dass Protagoras schon vorher das Gespräch mit Interesse wieder aufgenommen hat, 2) dass er jene Gleichstellung zunächst gar nicht zugiebt.

351 E. Protagoras schlägt vor, man solle untersuchen, ob das Gute und das Angenehme wirklich identisch seien. Darauf folgt 352 die Behauptung, die *ἐπιστήμη* sei die herrschende Macht im Menschen; wer das Gute und Schlechte erkenne, werde durch nichts zu bewegen sein etwas anderes zu thun als was die *ἐπιστήμη* vorschreibe. Protagoras giebt dies vielleicht zu bereitwillig zu. Namentlich befremdet diese Bereitwilligkeit E πολλὰ γὰρ οἶμαι u. s. w., da doch die vorher angeführte Meinung der πολλοί viel für sich hat und jedenfalls einer gründlichen Widerlegung bedarf. Ebenso 353 A τί δὲ ᾧ Σώκρατες u. s. w.

355 D. οὐ γὰρ ἂν ἐξημάρτανεν. Der *ἠττώμενος* hat einen Fehler begangen, da das Gute (oder Angenehme), was ihn zu der Handlung trieb, nicht wert war νικᾶν τὰ κακά, nämlich in der Erwägung des Handelnden. Cron's Bemerkung von dem „weniger wert Sein des Guten als des Bösen“ ist nicht recht verständlich.

Die Behauptung, dass die Tugend ein Wissen sei, hat, wenn man dieses Wissen nicht als ein Wissen um den göttlichen Willen versteht, zur notwendigen Voraussetzung, dass das Gute mit dem Angenehmen identisch ist, denn nur dann ist es denkbar, dass Erkennen und Wollen unmittelbar zusammenfallen. Beim Erkennen handelt es sich dann bloss um die Einsicht, dass das Gute entweder an sich schon oder in seinen Wirkungen ein Angenehmes

ist. Wenn aber das Thun des Guten nicht mir selbst zu Gute kommt, so ist nachzuweisen, inwiefern das dem andern erwiesene Gute dennoch für mein eigenes Glück mitbestimmend ist; ohne diesen Nachweis kann sich das Wollen aus dem Erkennen nicht ergeben. So gilt jener sokratisch-platonische Satz nur bei einer eudämonistischen Grundlage des Rechthandelns. (Dass Plato damals das Gute mit dem Angenehmen identifiziert habe, wird bestritten u. a. von Bonitz, platon. Studien S. 247. Anders urteilt Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. II. S. 26). Aber auch so lehrt die tägliche Erfahrung, dass das Wollen keineswegs immer aus dem Erkennen folgt, und es wäre falsch, in solchen Fällen immer die richtige Einsicht zu leugnen. Der selbstgemachte Einwand des Socrates wird keineswegs beseitigt (356 A εἰ — λέγοι) wie Cron meint. Auf das begriffliche Verhältnis kommt es hier eben nicht an. Soll das zeitlich Entferntere stärker auf den Willen wirken als das Nähere, so muss es die Phantasie lebhafter erregen als jenes. Die begriffliche Erkenntnis des Grössenunterschiedes genügt dazu nicht; dieser Grössenunterschied muss als Gegenwärtiges empfunden werden. Darum beweisen auch die im Folgenden angeführten Beispiele nichts, weil es sich in ihnen um ein blosses Erkennen handelt. Paulsen geht noch weiter: „Wessen Wille für das Ideal (wir können gemäss unserem Zusammenhange substituieren: das Gute) nicht empfänglich ist, der wird durch seine deutlichste Vorstellung nicht bewegt; nur auf den wirkt die Vorstellung, dessen Wille in seiner Grundrichtung mit dem Ideal zusammenstimmt“. (Einleitung in die Philosophie, S. 121).

357 B. Mit εἰσαυθις σκεψόμεθα ist wohl nur auf eine spätere Gelegenheit zur Fortsetzung des Gespräches hingedeutet; denn allerdings bedurfte die Messkunst, die das Angenehme und Unangenehme zum Gegenstande hat, einer näheren Bestimmung. Dass aber damit auf die Dialektik und Ethik des Gorgias hingewiesen sein sollte, wie Cron meint, ist doch nicht wahrscheinlich, so wenig wie 361 E das εἰσαυθις διέξιμεν des Protagoras eine bestimmte Beziehung hat. Die im Protagoras entwickelte Ethik ist wohl sicherlich die damalige Plato's gewesen. Dass die Identifizierung des Guten mit dem Angenehmen nur hypothetische Bedeutung habe, dafür spricht nichts in dem Dialoge, auch nicht die Äusserung des Protagoras 351 C οὐκ οἶδα, ᾧ Σώκρατες, u. s. w., schon darum nicht, weil sie eben von Protagoras, der ja widerlegt werden soll, gethan wird.

358 B. ἄρ' οὐ καλαί; Was heisst hier καλαί? Cron sieht darin die Bedeutung der subjektiven Wertschätzung; ich weiss nicht, wie καλός zu dieser Bedeutung kommen soll. Das Schöne ist zwar schätzenswert, aber darum bedeutet doch καλός nicht schätzenswert; letzteres drückt nur eine Relation des Schönen aus. Warum heissen nun die durch das ἡδέως ζῆν bestimmten Handlungen schön? Zur Beantwortung dieser Frage bedurfte es einer näheren Bestimmung des vieldeutigen καλόν. 359 E steht es offenbar in dem Sinne von rühmlich; und da dort auf unsere Stelle zurückverwiesen wird, so müsste es hier dasselbe heissen; was aber auf einen Unsinn hinausläuft. Überhaupt ist es nicht verständlich, wie bei einer Moral, die das Gute mit dem Angenehmen identifiziert, der Gegensatz von καλόν und αἰσχρόν eingeführt werden kann. Und aus dem Schönen wird nun das Gute und Nützliche gefolgert. Die gute und nützliche Handlung könnte allenfalls schön heissen, mit Rücksicht auf ihre Angemessenheit für einen Zweck, aber das Umgekehrte ist nicht verständlich. Die Bedeutung angemessen kann καλός hier natürlich nicht haben. Man sieht nicht, wozu es überhaupt der Vermittelung durch das καλόν bedurfte, um die durch den Grundsatz des ἡδέως ζῆν bestimmten Handlungen als gut und nützlich zu erweisen.

S a u p p e erklärt *αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις* „die in dem Bereich des angenehmen Lebens vorkommenden, damit zusammenhängenden Handlungen.“ Dieser Zusammenhang kann aber doch nur der sein, dass sie auf das *ἡδέως ζῆν* als auf den zu verwirklichenden Zustand g e r i c h t e t sind, während doch S. diese Deutung abweist. Mit Beispielen wie *πλεῖν ἐπὶ Σάμου* u. dgl. ist sie freilich nicht zu rechtfertigen, wohl aber durch die Cron'sche Erklärung. Diese Handlungen nun, sagt Sauppe, müssen, sobald angenehm und gut ein und dasselbe ist, schön sein. Vielmehr, da sie auf Verwirklichung des Guten gerichtet sind, müssen sie selbst g u t sein. Dies wird aber erst aus dem *καλαί* gefolgert. So heisst es 359 E: in den Krieg zu ziehen sei *καλόν*, als solches sei es *ἀγαθόν*, und daraus wird dann geschlossen, dass es auch *ἡδύ* sei. Eine reine Spielerei mit Begriffen. Freilich war die Identität des Guten und des Angenehmen vorher festgestellt worden; das heisst aber doch, dass, wenn etwas als gut bezeichnet werden soll, es vorher als angenehm nachgewiesen sein muss, nicht dass seine Eigenschaft des Angenehmen aus der des Guten geschlossen werden könnte. Denn aus welchem andern Grunde, als weil es angenehm ist, könnte es gut heissen?

359 D. Der Satz *ἐπὶ ἃ δεινὰ ἡρεῖται εἶναι οὐδείς ἔρχεται* folgt aus dem Vorhergehenden nicht unmittelbar; denn *ἔναι ἐπὶ τι* im Sinne des Strebens nach einem Ziele (358 C) und im Sinne des feindlichen Losgehens ist doch zweierlei. Socrates fasst es in der allgemeinen Bedeutung des A u f s u c h e n s, und unter diese lassen sich allerdings speziell sehr verschiedene Bedeutungen subsumieren. Freilich entspricht der Gedanke dem Sinne des Vorhergehenden, insofern das *ἔναι ἐπὶ τι* auch in der zweiten Bedeutung eine Beziehung auf Lust oder Unlust enthalten muss. Was aber den Zusatz *ἐπειδὴ τὸ ἦττω εἶναι ἑαυτοῦ εὐρέθη ἀμαθία οὕσα* betrifft, so passt derselbe offenbar nur, wenn man das *ἔναι ἐπὶ τι* in dem Sinne des Strebens nach einem Ziele fasst. Denn nach der Meinung der Menschen ist es wohl möglich, dass Jemand das als schlecht Erkannte erstrebt, weil er der Lust unterliegt, die eben mit dem Erstrebten verbunden ist, aber es ist nicht möglich, dass er aus dem gleichen Grunde auf das von ihm Gefürchtete losgeht; es war also auch kein Grund vorhanden, ein solches Verhalten *ἀμαθία* zu nennen. Ich möchte deshalb nicht mit A s t die Worte streichen; sie enthalten eine Erschleichung, wie sie in der sokratischen Dialektik nicht ungewöhnlich ist.

360 A. Socrates geht darauf aus nachzuweisen, dass die Tapferkeit ein Wissen ist. Die Feigen sträuben sich in den Krieg zu gehen, und zwar, weil sie nicht erkennen, dass das Gehen in den Krieg schöner und besser und angenehmer ist als das Gegenteil. Hierauf ist von dem Tapferen die Rede; dieser *ἔρχεται ἐπὶ τὸ κάλλιον* u. s. w. Man sollte erwarten, dass nun gesagt würde, er thue dies als *γυμνάσκων*; dann war das Resultat leicht zu gewinnen. Statt dessen tritt mit *ὅλως* eine Verallgemeinerung ein, denn das vorher Gesagte bezog sich nur auf den Krieg. Wozu von den *αἰσχροὶ φόβοι* die Rede ist, ist nicht ersichtlich; für den Gang des Beweises ist ihre Erwähnung nur störend. — *οὐδὲ αἰσχροὶ θάρρη θαρροῦσιν*. Warum nicht? Nach dem Bisherigen wäre doch eine Zurückführung des Schimpflichen auf das Unangenehme erforderlich gewesen. Weiter heisst es, dass ihr Mut demnach auf das Schöne, m i t h i n auch auf das Gute gerichtet ist. Wozu der Umweg? Warum ist das nicht gleich gesagt? Es ist doch sehr seltsam, das Gute erst aus dem Nichtschimpflichen zu folgern; vielmehr ist die Begriffsentwicklung in entgegengesetzter Richtung die naturgemässe. Im Folgenden ist überliefert: *καὶ οἱ δειλοὶ καὶ οἱ θρασεῖς καὶ οἱ μαινώμενοι*. Dies hat Cron aufgenommen, Dobrce und Sauppe tilgen *καὶ οἱ θρασεῖς*, K r á l behält nur *οἱ δειλοὶ* bei. Die

Erwähnung der *θρασεῖς* oder *μαινόμενοι* ist sinnstörend; hier handelt es sich nur um den Gegensatz der Tapferen und der Feigen; insofern möchte ich Král beistimmen. Freilich bleibt dabei unerklärt, wie es von den Feigen heissen kann, dass sie *αἰσχροῦ θάρρους θαρροῦσιν*. Denn einmal kann das *θαρρεῖν* von ihnen überhaupt nicht ausgesagt werden, und wenn dies auch in irgend einem Sinne möglich wäre, so verlangt doch die Beweisführung nur die Bezugnahme auf das Nichtwagen. Daher hat auch die folgende Bemerkung, dass das *θαρρεῖν τὰ αἰσχροῦ* auf Unwissenheit beruhe, keinen rechten Sinn. Die Erwähnung der *μαινόμενοι* neben den *δειλοί* ist nur zu verstehen unter der Voraussetzung, dass die Tapferkeit ein Mittleres zwischen zwei Extremen sei. Indem von diesen nachgewiesen wird, dass sie auf Unwissenheit beruhen, ergibt sich die richtige Auffassung der Tapferkeit. Diese Stellung der Tugend ist in dem Dialoge nirgends bezeichnet und dürfte überhaupt erst aristotelisch sein. Oben 350 B ist nur gesagt, dass *ἀνδρεία* und *μανία* zwei einander ausschliessende Arten des *θάρρους* seien. Die Bestätigung *οὕτως ἔχει* nach der Frage *δι' ἄλλο τι ἢ* ist seltsam ungeschickt. Die Beweisführung wäre zusammenhängend, wenn sich an *τὰς ἔμπροσθεν ὁμολογίας* 360 A. unmittelbar anschliesse C *τί οὖν*; u. s. w. Im Folgenden erscheint die Feigheit hypostasiert, als ein in der Seele wirkendes Agens, als ob sie von den feigen Handlungen anders als im Denken getrennt werden könnte. Auf dieses Agens bezieht sich *δι' ὃ* (wodurch), in welchem also *διὰ* eine andere Bedeutung hat als in *διὰ τὴν τῶν δεινῶν ἀμαθίαν*, wo es den Grund bezeichnet. Das Verhältnis des *δειλὸν εἶναι* zur *δειλία* ist ein anderes als zur *ἀμαθία*: die *δειλία*, die das *δειλὸν εἶναι* bewirkt, hat ihrerseits zur Voraussetzung die *ἀμαθία*. Wird also aus den beiden Sätzen: *δειλοί εἰσι διὰ δειλίαν* und *δειλοί εἰσι δι' ἀμαθίαν* geschlossen, dass die *δειλία ἀμαθία* sei, so ist dieser Schluss formell nicht richtig.

N a c h t r a g.

334. Der Vorwurf Steinharts und Susemihls, denen sich andere angeschlossen haben, lässt sich vielleicht entkräften. Protagoras soll behaupten, dass „vieles von dem, was man doch gut nennen müsse, nicht nützlich sei“. Ich glaube nicht, dass Protagoras das gesagt hat. Socrates hatte gefragt, ob das Gute mit dem den Menschen Nützlichen identisch sei. Darauf erwiderte Protagoras, dass das Gute nicht gerade den Menschen nützlich zu sein brauche, sondern in anderer Beziehung nützlich sein könne (*τὰ δέ γε ὠφέλιμα*) und darum gut sei. Der Gegensatz zu dem *ἀνθρώποις μὲν* liegt also nicht in dem Folgenden *ἵπποις δέ*, sondern in *τὰ δέ γε*. Dass mit *τὰ δέ γε ὠφέλιμα* Dinge bezeichnet sein sollten, die dem Menschen nützlich sind, ist doch kaum anzunehmen; diese sind je nach dem Zusammenhange gerade auszuschliessen. Es würde dann von einer „bodenlosen Verwechslung des Absoluten und Relativen“ (Susemihl) keine Rede sein. Vielmehr tritt hier gerade der relativistische Standpunkt des Protagoras hervor. Im Mythos ist derselbe freilich nicht zu erkennen; dort erscheinen *δίκη* und *αἰδώς* als absolute Werte („Hätte er die Konsequenzen dieses Relativismus bereits wirklich entwickelt, so wäre der Mythos unerklärlich.“ Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 278). —

Zur richtigen Auffassung unseres Dialogs muss man sich immer vergegenwärtigen, dass der hier dargestellte Protagoras nicht der wirkliche, sondern eine Dichtung Plato's ist. Wie der wirkliche Protagoras seine Sache geführt haben würde, kann man daher nicht sagen.

Wir dürfen annehmen, dass Plato die beste Absicht hatte, den Sophisten seinem Meister gegenüber zu verkleinern, ohne jedoch diesem die Sache zu leicht zu machen. Die ganze Anlage des Dialogs ist auf Diskreditierung der Sophistik berechnet. Das einleitende Gespräch mit Hippokrates, scenische und dekorative Mittel dienen dem Zwecke, den Contrast zwischen der hochgespannten Erwartung und der philosophischen Unzulänglichkeit des Gefeierten recht fühlbar zu machen. Man kann aber nicht behaupten, dass diese Unzulänglichkeit selbst in Plato's Arrangement seinem Mitunterredner gegenüber auffällig hervorträte; nicht selten erscheint Socrates als der Sophist, und jedenfalls weit von der „philosophischen Meisterwürde“ entfernt, die er nach Ueberweg's Urteil (Grundriss d. Gesch. der Philosophie) in diesem Dialoge erringen soll. —

S u s e m i h l findet S. 42, dass den zerstreuten Kenntnissen der Sophisten das vereinende Band des Begriffes fehle. Sollte dieses Band nicht in dem Begriffe des σοφιστής selbst zu finden sein? S e l b s t d e n k e n ohne Autoritätsgläubigkeit; dass ihre Kenntnisse sich auf verschiedenartige Gebiete erstrecken, ist ohne Belang. S. selbst erklärt S. 43 σοφιστής mit Selbstdenker. Ebendort nennt er es eine „täuschende Marktschreierei“, dass sich Protagoras selber offen als Sophisten bekennt. Ist mir nicht ganz verständlich.

S. 44 behauptet er, es solle die Sophistik zu einer „allseitigen Selbstdarstellung“ veranlasst werden. Davon kann doch wohl keine Rede sein, da die wichtigsten Lehrsätze des Protagoras gar nicht erwähnt sind (Steinhart, S. 24). Wenn dies Steinhart daraus erklärt, dass wir es hier allein mit der Ethik des Protagoras zu thun haben, so meine ich, dass der Satz, der Mensch sei das Mass aller Dinge, doch von gewaltiger Bedeutung auch für die Ethik ist. Weiter spricht S. von der „wahren, begrifflichen, auf dem Wissen beruhenden“ Tugend. Aber das Wissen beschränkt sich hier auf die Erkenntnis, dass die Ausübung der Tugend etwas Angenehmes schafft. Sollte nicht demnach die „bürgerliche“ Tugend des Protagoras höher stehen als eine solche, die ausgesprochenenmassen auf dem ἡδύ beruht?

An dem Mythos setzt S. aus, (S. 45), dass dort die vernünftige Anlage im Menschen nur als Ersatz für die mangelhafte körperliche Ausstattung angesehen werde. Das kann ich nicht finden. Mir scheint vielmehr in der anfänglichen Vernachlässigung und dem darauf folgenden Ersatz ein poetischer Contrast zu liegen, ähnlich wie bei Schiller in der „Teilung der Erde“. Es werde ferner nicht erklärt, wie das Menschengeschlecht ohne die beiden Grundlagen der Sittlichkeit — Scham und Gerechtigkeit — jemals habe bestehen können. Warum nicht? Freilich war es zunächst ein Krieg aller gegen alle, und die Menschen werden nicht nur die wilden Tiere, sondern auch ihre Brüder von sich haben abwehren müssen. Aber dieser Kriegszustand brauchte nicht zu gegenseitiger Vernichtung zu führen. Die Gemeinsamkeit der Interessen wird häufig eine friedliche Verständigung herbeigeführt haben. Das war sehr wohl ohne Scham und Gerechtigkeit möglich, deren es auch zwischen Siegern und Besiegten nicht bedurfte. Auch werde der Inhalt der beiden Begriffe Scham und Gerechtigkeit nicht erörtert. Allerdings nicht, so wenig wie Socrates später die Begriffe δικαιοσύνη und δσιότης erörtert, wo es zur Bestimmung des Verhältnisses beider doch sehr nötig gewesen wäre. Dass Scham und Gerechtigkeit bei den Sterblichen nicht von innen heraus entwickelt, sondern ihnen von aussen durch einen Machtspruch des Zeus verliehen werden, soll ein weiterer Anstoss sein. Mir scheint die gewählte Darstellung der Form des Mythos allein angemessen zu sein.

Dafür findet aber S. in dem Mythos die „tiefsinnige Wahrheit, dass schon die ersten Elemente der Tugend, das Schamgefühl und das Rechtsgefühl, den Menschen über das alltägliche, nur auf Selbsterhaltung und Genuss berechnete Treiben erheben“. Darum eben können sie nicht von Anfang an vorhanden gewesen sein, denn anfangs hat sich die Menschheit gewiss nicht über jenes Treiben erhoben. Ferner die Wahrheit, dass Recht und Sittlichkeit dem Menschen nur von Gott kommen können. Warum nimmt er aber dann an der Verleihung durch Zeus Anstoss?



Schul-Nachrichten.

I. Allgemeine Lehrverfassung.

1. Übersicht über die einzelnen Lehrgegenstände.

Fächer.	Klassen und Stundenzahl.							Summa.	
	I.	IIa.	IIb.	IIIa.	IIIb.	IV.	V.		VI.
Evangelische Religion.	2	2		2		2	2	3	13
Katholische Religion.	2			2		2		3	9
Deutsch u. Geschichtl. Erzählungen	3	2	3	2	2	3	²⁾ 3 ₁₎ 3	³⁾ 4 ₁₎ 4	22
Lateinisch	6	6	7	7	7	7	8	8	56
Griechisch	6	6	6	6	6				30
Französisch	2	2	3	3	3	4			17
Englisch	2	2							4
Hebräisch	2	2							4
Geschichte u. Erdkunde	3	3	²⁾ 3 ₁₎ 3	²⁾ 3 ₁₎ 3	²⁾ 3 ₁₎ 3	²⁾ 4 ₂₎ 4	2	2	23
Rechnen und Math.	4	4	4	3	3	4	4	4	30
Naturbeschreibung					2	2	2	2	8
Physik	2	2	2	2					8
Schreiben							2	2	4
Zeichnen	2			2	2	2	2		10
Singen	5								5
Turnen	3	3			6				12



1
407
1812

University of Toronto
Library

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 16 03 16 10 001 2