

Auf der Jagd nach einem Gestaltwandler: Zur Komposition des *Sophistes*

(Chasing a Shape-Shifter: On the Composition of the *Sophist*)

Julia Pfefferkorn
Universität Trier

By carefully analysing the opening of the *Sophist*, this paper argues against aporetic readings of the dialogue. First, I contend that the definition of the sophist as an ‘imitator of the wise person’ (*Sph.* 268c1) in the seventh division is meant to be conclusive and correct (at least within this dialogue), because the motifs of mimetic shapeshifting, hunt, and deceit are present from the very beginning, where Socrates introduces them by way of a reference to the *Odyssey*. A comparison with relevant passages from earlier dialogues (*Hippas Minor*, *Euthyphro*, *Euthydemus*, *Ion*) shows that Plato already ascribed the same language to sophistry. More particularly, two kinds of versatility are distinguished and evaluated differently: that of Proteus the shape-shifter, who is associated with sophistry, and that of Odysseus’ and Menelaus’ outward disguise. The fact that it is Socrates who brings up these key motifs also suggests, secondly, that the Eleatic Stranger is a trustworthy philosophical authority. In a third step, the first six divisions are shown not to be failures, but to provide a performative demonstration of the sophist’s shape-shifting nature: it is the sophist himself who, trying to escape his prosecutors, is imagined to ‘plunge’ (235c3) into the different shapes identified by the first six definitions. The paper concludes with the claim that the Eleatic Stranger might be practicing a knowledge-based (i.e. *ιστορική*, 267e2) imitation of the wise person when he leads Theaetetus through the changing shapes of the sophist, instead of immediately directing him to the goal of their enquiry. In the case of an individual so difficult to capture like the sophist, the hunter must be a little bit like their prey in order to be able to catch it: versatile and cunning like Odysseus and Menelaus.
mimesis, shape-shifting, proteus, hunt, versatility

1 Sokrates’ Anspielung auf Homer

Zu Beginn des *Sophistes* bringt Sokrates mittels eines Rückgriffs auf einen Homer-Vers die Vermutung vor, der ihm soeben vorgestellte Fremde aus Elea sei vielleicht ein verkleideter Gott, ein „elenktischer Gott“¹ (θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός, *Sph.* 216b6), der gekommen sei, sie alle, die sie noch so schlecht im Diskutieren seien, zu prüfen. Theodoros deutet diese Überhö-

1 Alle Übersetzungen sind meine eigenen; der griechische Text folgt der aktuellen OCT-Ausgabe.

hung des Gastes ironisch,² denn er antwortet, der Fremde habe es nicht auf Streitgespräche abgesehen und sei so zwar kein Gott, wohl aber göttlich, wie alle Philosophen. Überraschenderweise führt Sokrates darauf seinen Vergleich zu der Darstellung der Götter in derselben Homer-Stelle mit Bezug auf die *Philosophen* fort: Diese „erschieden“ den Menschen „in allerlei Gestalten“ (παντοίοι φανταζόμενας, c4), durchstreiften so die Städte und würden bisweilen als Sophisten, Politiker oder auch als Verrückte angesehen – eine Bestimmung, die viel eher einen Sophisten als einen Philosophen zu bezeichnen scheint. Wie ist diese Äußerung zu verstehen? Ist sie ein Zeugnis sokratischer Ironie und wird hier die philosophische Autorität des Eleatischen Fremden infrage gestellt? Ist er, ein Gefährte von Parmenides und Zenon, selbst ein verkleideter Sophist³ und ist somit, wie etwa von David Ambuel und Leslie Brown vertreten,⁴ die im Dialog erarbeitete Bestimmung seines Wesens unzulänglich, sodass der *Sophistes* als ein aporetischer Dialog zu betrachten ist?

Entgegen dieser Deutungsrichtung möchte ich durch eine genaue Analyse einiger oft überlesener Aspekte im Anfangsteil des Dialogs für folgende drei Thesen argumentieren:

- 1) Die Bestimmung des Sophisten als sich verstellender „Nachahmer des Weisen“ (μμητής τοῦ σοφου, 268c1) ist – zumindest innerhalb dieses Dialogs – abschließend und korrekt.
- 2) Auf dieser Basis ist der Eleatische Fremde als eine glaubwürdige philosophische Autorität anzusehen.
- 3) Die ersten sechs Dihairesen sind keine Fehlversuche, sondern geben in ihrer Gesamtheit eine Darstellung des Wesens des Sophisten.

Meine Untersuchung wird in drei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich ausgehend von der erwähnten *Odyssee*-Passage einige wichtige motivische Resonanzen zwischen dem *Sophistes* und einschlägigen früheren Dialogen Platons aufzeigen. Im zweiten Schritt werde ich erläutern, wie die implizite Gegenwart dieser Motive – allen voran der Gestaltwandlung und der Mimesis – im Dialog die Korrektheit der abschließenden Dihairese und damit auch die Autorität des Fremden nahelegt. Schließlich werde ich mittels eines genaueren Blicks auf die den Dialog beherrschende Jagdmetaphorik zu zeigen versuchen, inwiefern die ersten sechs Dihairesen eine Demonstration des sophistischen Wesens geben.

2 So auch Delcomminette 2014, 534.

3 Dies glaubt z. B. Casadesús Bordoy 2013, 27.

4 Siehe Ambuel 2007, xiv, 11 und Brown 2010 (mit weiterer Literatur: 153).

2 Motivische Resonanzen: Odysseus, Proteus und die Jagdmetaphorik

Ein Blick auf die von Sokrates anzitierte Stelle aus der *Odyssee* (17. 483–487) zeigt, dass es dort einer der Freier ist, der zu vorsichtigem Verhalten gegenüber einem Fremden mahnt, weil es sich um einen Gott handeln könne. Bekanntermaßen ist der anwesende Gast jedoch kein Gott, sondern Odysseus. Die Bezugnahme auf diese Stelle hat im übrigen platonischen *Œuvre* einige wichtige Resonanzen. Zunächst wird im *Hippias Minor* Odysseus als der „vielgewandteste“ (πολυτροπώτατον, *Hp. Mi.* 364c6–7, vgl. *H. Od.* 1. 1) Charakter Homers von dem Sophisten Hippias mit Falschheit und Täuschung assoziiert. Sokrates sucht den Heros gegen Hippias zu verteidigen, indem er die vorsätzliche Lüge mit Klugheit verknüpft und als Fähigkeit (δύναμις, 376a3) zur Falschheit und zur Wahrheit herausstellt. An einer Stelle des Dialogs wirft Sokrates seinem Gegner vor, er ahme Odysseus nach (μιμή), indem er ihn wissentlich täusche (370e10–11). Wie David LévyStone gezeigt hat, ist Odysseus nicht nur hier und anderswo in Platons Werk *positiv* konnotiert, sondern er verkörpert oft den Philosophen, ja sogar Sokrates selbst.⁵

Zweitens zitiert Sokrates dieselbe *Odyssee*-Stelle wortwörtlich in der *Politeia*, um das dort vorgestellte Bild der Götter als wandelbarer und trügerischer Wesen, als Zauberer, entschieden zurückzuweisen. Unter den genannten Göttern ist auch der göttliche Gestaltwandler *par excellence*, nämlich Proteus (*R.* 381d1–e1). Diese zweite Parallelstelle scheint zunächst die Zweifel an der philosophischen Autorität des Eleatischen Fremden zu untermauern, da er mit einer Gottesdarstellung in Verbindung gebracht wird, die anderswo vehement zurückgewiesen wird. Doch in der *Sophistes*-Stelle ist es gar nicht der Philosoph, der den Eindruck der Wandlung seiner Erscheinung hervorruft, sondern vielmehr „die Unwissenheit der anderen“ (τῆν τῶν ἄλλων ἄγνοϊαν, *Sph.* 216c5), mit denen er Umgang hat.⁶ Der Vergleich zwischen dem Philosophen und den Göttern zielt zudem nicht, wie etwa von Notomi angenommen,⁷ auf die Götter, sondern auf Odysseus: Dieser hat auch bei Homer keineswegs seine Gestalt gewandelt, sondern sich lediglich verkleidet.

Die dritte wichtige motivische Parallele kündigt sich in meiner Erwähnung von Proteus bereits an: An mehreren Stellen des *Sophistes*

⁵ Siehe LévyStone 2005, insb. 209–210.

⁶ Vgl. Delcomminette 2014, 535 und Benardete 1963, 176–177.

⁷ Vgl. Notomi 1999, 69–70.

wird die Suche nach der korrekten Bestimmung des Sophisten als eine Jagd bezeichnet: Sie „verfolgen“ (μεταδιώκειν, vgl. 224e7, 225e5) den Sophisten als ein „Wild“ (θήρα, 235a10), eine „schwer einzufangende Art“ (δυσθήρευτον ... γένος, 218d4, vgl. 261a6–7), ein „schillerndes Tier, das, wie man so sagt, nicht mit einer Hand einzufangen ist“ (ποικίλον ... τὸ θηρίον καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῇ ἐτέρᾳ ληπτόν, 226a6–7). Francesc Casadesús Bordoy hat vorgeschlagen, dass es das ebenfalls in der *Odyssee* präsente Motiv von Menelaos' Jagd auf Proteus ist, das für diese ausgeprägte Jagdmotivik des Dialogs das unausgesprochene Vorbild darstellt.⁸ Er stützt diese These durch die Hinzuziehung von zwei Parallelstellen: Im *Euthydemos*, der deutliche inhaltliche Ähnlichkeiten zum *Sophistes* aufweist, bemerkt Sokrates über die anwesenden Fremden (Sophisten, die – ganz wie hier – vertreten, es gebe keine falsche Aussage), sie „ahmen Proteus nach, den ägyptischen Sophisten, und bezaubern uns“ (τὸν Πρωτέα μιμεῖσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν⁹ γοητεύοντε ἡμᾶς, *Euthd.* 288b7–8). Er selbst wolle daher dessen Jäger, den Menelaos nachahmen.¹⁰ Darüber hinaus vergleicht Sokrates Ion im gleichnamigen Dialog mit Proteus, da „du jede Gestalt annimmst und dich hin und her wendest, bis du mir schließlich ganz entschlüpfst“ (παντοδαπὸς γίγνη στροφέμενος ἄνω καὶ κάτω, ἕως τελευτῶν διαφυγὼν με, *Ion* 541e7–8). Statt ihm eine Probe seiner Homer-Kompetenz zu geben, täusche (ἐξαπατᾷς, 542a3) er Sokrates.

3 Der Sophist als Gestaltwandler und die Autorität des Fremden

Weder Proteus noch Odysseus werden in der *Sophistes*-Passage namentlich genannt, doch ihre implizite Präsenz scheint unbestreitbar: Wie wir gesehen haben, ist die Motivik der Jagd auf Proteus als auf einen Gestaltwandler, Zauberer und Täuscher schon früher bei Platon vorhanden und im *Euthydemos* findet sich auch bereits eine Verknüpfung von Proteus mit der Sophistik. Hinsichtlich der sich ebenfalls gut in das platonische Werk fügenden Einführung des Philosophen mit Odysseus wird im *Sophistes* ein Ausblick auf eine positiv konnotierte Form von intellektueller Wendigkeit und Täuschung gegeben, auf die ich noch zurückkommen werde. Proteus und Odysseus sind folglich mit zwei völlig unterschiedlich bewerteten Formen

8 Siehe Casadesús Bordoy 2013, 23–24 und *Od.* 4. 360–463. Vgl. zur Jagdmetaphorik auch Notomi 1999, 163–166.

9 Vgl. zu dieser abweichenden Version des Mythos, nach der Proteus ein ägyptischer König war, Hdt. 2. 112–120, E. *Hel.* 1–15 und *El.* 1279–1281.

10 Vgl. auch *Euthphr.* 15d2–4.

von Vielseitigkeit assoziiert. Indem Sokrates nun die Gestaltwandlung zunächst als eine Beschreibung des ‚wahren Philosophen‘ vorbringt, aber diese Wahrnehmung von Vielgestaltigkeit nicht dem Philosophen, sondern der Unwissenheit des Betrachters zuschreibt, erzielt er zweierlei: Erstens weist er in Bezug auf den Philosophen die Annahme einer tatsächlichen Gestaltwandlung zurück. Zweitens, weit wichtiger, legt er nahe, dass diese Bestimmung als *zutreffende* nur jemandem zukommen kann, der *kein* wahrer Philosoph ist, sondern diesem nacheifert. So gesehen wird der Sophist auf ganz implizite Weise bereits vom Dialoganfang an als ein Gestaltwandler präsentiert.

Hinsichtlich des Mimesis-Vokabulars ist auffallend, dass es in beiden zitierten Schlüsselstellen zu Odysseus und Proteus im *Hippias Minor* und im *Euthydemos* bereits auftaucht. Proteus wird später bei Lukian (*Salt.* 19) zum Paradigma für den mimetischen Tanz werden. Vorplatonische Zeugnisse gibt es für diese Assoziation von Proteus und Mimesis nicht, und auch der Gebrauch des Vokabulars im *Euthydemos* ist nicht hinreichend belastbar. Doch im *Sophistes* wird eine Verbindung zwischen dem sich proteusartig wandelnden Sophisten und der Mimesis über die Brücke des Adjektivs ποικίλος (schillernd) erzielt: Dieses wird zu Anfang des Dialogs zweimal in Bezug auf die Kunst des Sophisten gebraucht (*Sph.* 223c2, 226a6), bevor es Theaitetos im Superlativ auf die Mimesis bezieht (234b4). Zudem ist die Verbindung von Mimesis und Vielseitigkeit, Gestaltwandlung sowie Täuschung nicht nur bei Platon dort prominent, wo Mimesis pejorativ verwandt wird, sondern sie ist bereits in früheren Zeugnissen des Vokabulars belegt.¹¹ In ihrer Verknüpfung mit Gestaltwandlung und ποικιλία ist somit auch die Thematik der verstellenden Mimesis im *Sophistes* im Spiel, lange bevor sie zur Bestimmung des Sophisten herangezogen wird. Es ließe sich noch hinzufügen, dass auf der Grundlage der Engführung zwischen Odysseus und dem Philosophen der Sophist Hippias eigentlich bereits im *Hippias Minor* als ein Nachahmer des Weisen entlarvt wird, wenn Sokrates ihm vorwirft, er ahme Odysseus nach.

Wenn sich so die in der Schlussdihairesis erreichte Bestimmung des Sophisten als ein sich verstellender Nachahmer des Weisen bereits zu Beginn des Dialogs ankündigt, liegt die Vermutung nahe, dass diese Definition tatsächlich der Zielpunkt des Gesprächs ist (These 1). Hinsichtlich der philosophischen Autorität des Fremden (These 2) lässt sich ergänzen, dass seine Glaubwürdigkeit durch Sokrates in der Anfangspassage untermauert

11 Siehe z. B. *h. Ap.* 162–163, *Pi. P.* 12. 19–21, *E. Hel.* 33–34, 74, *Ar. Th.* 149–267; bei Platon *R.* 395a2, 596c2. Vgl. die Einleitung zu Pfefferkorn und Spinelli 2021, 9–16.

wird: Erstens bringt er selbst durch die Anspielung auf besagte *Odyssee*-Passage das Motiv der Gestaltwandlung ins Spiel, das für die Bestimmung des Sophisten durch den Fremden entscheidend sein wird. Zweitens befreit er im selben Atemzug den mit Odysseus assoziierten Fremden vom Vorwurf der sophistischen Gestaltwandlung, indem er diesen Eindruck der Kondition des Betrachters zuschreibt.

4 Die Funktion der ersten sechs Dihairesen

Inwiefern aber ist es möglich, die ersten sechs Dihairesen nicht als Fehlversuche anzusehen? Mehrfach ist in der Literatur darauf hingewiesen worden, dass die Definitionen des Sophisten als Jäger, Händler, Eristiker und Erzieher (sowie die Verwechslung mit dem Philosophen) gängigen Bestimmungen entsprechen.¹² In der Tat bezeichnet sie der Fremde aus Elea einmal als „Spuren“ (ἵχνη, 226b1) des sophistischen Wesens. In der *Politeia* gebraucht Sokrates diesen Ausdruck auf ganz ähnliche Weise: Hier bezeichnet er die herkömmlichen Bestimmungen der σωφροσύνη (Besonnenheit) – z. B. κόσμος (Ordnung) und ἐγκράτεια (Selbstbeherrschung) – als „Spuren“ (R. 430e9) ihrer wahren, philosophischen Bedeutung, nämlich Harmonie (σύμφωνια, ἁρμονία). Darüber hinaus werden die Ergebnisse der ersten sechs Dihairesen einige Male als Erscheinungen (φαντάσματα) des Sophisten charakterisiert.¹³ Wie diese Begrifflichkeit des ‚Erscheinens‘ genauer zu verstehen ist, offenbart die folgende Passage, in der zugleich die Jagdmetaphorik prominent hervortritt:

Fremder: Also los, jetzt ist es unsere Aufgabe, das Wild nicht mehr entkommen zu lassen [τὸν θῆρα μηκέτ’ ἀνεῖναι]! Denn wir haben es ganz erfolgreich umzingelt [αὐτὸν περιειλήφαμεν] mit dem, was unter den Werkzeugen für Reden bei solchen Bedingungen als ein Netz dienen kann [ἐν ἀμφιβληστροικῶ τινι], sodass er dem wenigstens nicht mehr entfliehen wird [ἐκφεύζεται].

Theaitetos: Welchem Netz?

Fremder: Dass er unmöglich *nicht* einer vom Geschlecht der Zauberkünstler [θαυματοποιῶν] ist.

Theaitetos: Auch mir scheint dies so zu sein bei ihm.

12 Siehe z. B. Crivelli 2012, 22 oder Notomi 1999, 78, 277–278; anders Brown 2010, 159.

13 Siehe φάντασμα in *Sph.* 223c2, vgl. 224d2, 231c1 sowie 265a8. Zur besonderen Verbindung von φαντάσματα und Falschheit vgl. Strobel 2021, insb. 266–268.

Fremder: Es scheint daher angebracht, aufs Schnellste die Kunst der Bilderproduktion¹⁴ zu teilen, und wenn uns der Sophist gleich erwartet [ὑπομείνη], nachdem wir in sie hineingestiegen sind [καταβάντας εἰς αὐτήν], ihn nach den Vorschriften des königlichen Gesetzes zu fangen, und diesem dann die Beute [τὴν ἄγρην] vorzuzeigen und zu übergeben;¹⁵ wenn er aber wieder irgendwo in Teile der mimetischen Kunst eintaucht [δύηται], ihm dann nachsetzend [συνακολουθεῖν] immer wieder den Teil, der ihn aufgenommen hat [τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν], abzuteilen, bis er gefangen ist [ληφθῇ]. In jedem Fall soll weder dieser noch auch irgendein anderes Geschlecht je damit prahlen, der Methode derer entkommen zu sein [ἐκφυγόν], die so auf jedes einzeln und alles insgesamt Jagd machen [μετιέναι] können. (*Sph.* 235a10–c6)

Diese Stelle ist kurz nach der richtungweisenden Entdeckung der mimetischen Kunst als der Gattung verortet, in die der Sophist einzuordnen ist. Das in der Passage erwähnte Netz entspricht also dieser „schillerndsten“ (ποικιλώτατον, 234b4) – d.h. großen, viele Einzelkünste unter sich vereinigenden – Gattung der Mimesis, welcher der Sophist nun zweifelsfrei angehört und der er deshalb nicht mehr entkommen kann. Im weiteren Verlauf der Jagd steigen Sokrates und Theaitetos selbst in den vom Netz umspannten Bereich ein (καταβάντας) – d.h. sie führen eine Dihairesis durch – und fangen den Sophisten, indem sie eine der Gattung der Bilderproduktion untergeordnete Art identifizieren, wo er sie erwartet (ὑπομείνη). Doch der Sophist erweist sich auf dieser Jagd selbst als höchst beweglich: Sein Verweilen in einer der Arten – und das ist entscheidend – ist so zu verstehen, dass er selbst in diese Bestimmung „eintaucht“ (δύηται), sodass seine Verfolger gezwungen sind, den Schlupfwinkel, der ihn aufgenommen hat (τὴν ὑποδεχομένην αὐτὸν μοῖραν), immer weiter zu teilen – d.h. ein immer kleineres Gebiet abzustecken –, bis er schließlich gefangen ist.

Die Metaphorik des Eintauchens ist deshalb so bedeutsam, weil sie die Erscheinungsweisen des Sophisten als etwas entlarvt, was nicht der Unfähigkeit der Jäger zuzuschreiben ist, sondern dem Handeln des Gejagten: Er wird vorgestellt als jemand, der während des Gesprächs *tatsächlich* seine

14 Der Begriff εἰδωλοποιική tritt hier zum ersten Mal auf und ist mit μιμητική (im weiteren Sinne) synonym, vgl. Crivelli 2012, 24 Anm. 42 mit weiteren Beispielen sowie Strobel 2021, 251. Siehe zu dieser Passage auch Palumbo 2021, 196, die sie mit Blick auf Platons eigene Kunst der Bilderproduktion diskutiert.

15 Dies ist eine Anspielung auf eine von Dareios befohlene Kriegstaktik der Perser („Kesseltreiben“), beschrieben bei Hdt. 6. 31 und von Platon erwähnt im *Menex.* 240a4–c2 sowie in *Lg.* 698c7–d5.

Gestalt wandelt und in die jeweilige Bestimmung eintritt oder -taucht – im Unterschied zum Philosophen. Wenn Theaitetos und der Eleatische Fremde ihm also in diese Bestimmungen hinein folgen, dann ist dies kein Fehler der Methode, sondern vielmehr eine Vorführung des Wesens des Sophisten (These 3). Erst als beide einen Schritt zurücktreten, um die *eine* Kunst zu finden, auf die die verschiedenen ‚Kenntnisse‘ des Sophisten hinauslaufen (232a5), gelingt es ihnen, den Übergang zu seiner Bestimmung als trügerischem Nachahmer und Gestaltwandler einzuleiten. Justin Vlasits¹⁶ hat dieses Verhältnis zwischen der Schlussdefinition und den sechs vorausgehenden treffend als das zwischen einer *essential* und mehreren *accidental definitions* beschrieben. Es bleibt zu präzisieren, dass die ersten sechs die letzte Bestimmung exemplifizieren, sie performativ vorführen – oder vielmehr: Der Sophist selbst tut es. Dies ist möglich, weil die *essential definition* selbst ποικίλος ist: Was essentiell ποικίλος ist, hat mehrere *accidental definitions*. Und das bedeutet vielleicht auch, dass im *Sophistes* keine festen Merkmale platonischer Dialektik beschrieben werden, sondern sie an einem Sonderfall erprobt wird, der die Philosophie selbst herausfordert: Das ‚Wesen‘ des Sophisten ist ebenso inhaltsleer wie der Gestaltwandler wesenhaft gestaltlos ist.¹⁷

5 Die Kunst des Fremden

Daran schließt sich eine weitere Frage an, mit deren Beantwortung ich zum Schluss komme: Können wir aus dieser performativen Funktion der ersten sechs Dihairesen schließen, dass der Fremde aus Elea den Zielpunkt der Untersuchung von Anfang an kennt? Wenn dies zutrifft, wäre sein Vorgehen als eine auf Kenntnis basierende (μετ’ ἐπιστήμης) und daher „wissenschaftliche Nachahmung“ (ιστορικὴν τινα μίμησιν, 267e2) des Weisen zu bezeichnen, da er Theaitetos nicht gleich zur Gattung der Mimesis führt, sondern zunächst mehrere Wege beschreitet, von denen er weiß, dass sie nicht zum Ziel führen. Diese Form der Nachahmung gehört zur Produktion von Scheinbildern durch den eigenen Körper und wird im Laufe der siebten Dihairese von der nur auf Meinung basierenden Nachahmung des Sophisten, die anschließend noch durch die Verstellung präzisiert wird, abgetrennt. Der Ausdruck ιστορικὴ μίμησις ist bei Platon singular.

16 Siehe Vlasits 2023, insb. 383–385.

17 Auch seine ‚Kunst‘ hat folglich einen fraglichen Status, dies bemerken Ambuel 2007, 63–64 und Brown 2010, 153, 168 zu Recht.

Mir scheint, es gibt gleich mehrere Gründe für die Annahme, dass der Fremde aus Elea wirklich so verfährt: Zunächst sieht er bereits zu Beginn des Gesprächs dessen Länge voraus (217d8–e5, 218d2–6). Darüber hinaus wäre gerade dieses kundig täuschende Vorgehen ein Beispiel der positiv konnotierten Fähigkeit, die Sokrates im *Hippias Minor* dem klugen und vielgewandten Odysseus zuschreibt, mit dem der Philosoph und der Fremde zu Beginn des *Sophistes* assoziiert werden. Drittens können wir uns darauf zurückbesinnen, wie es Menelaos gelingt, Proteus zu fangen: indem er sich als eine Robbe verkleidet, also selbst zur Taktik einer rein äußerlichen Gestaltwandlung greift, ganz wie Odysseus' Verkleidung als Bettler. In einem Wort: Im Fall des Proteus wie auch in dem des Sophisten muss der Jäger ein bisschen sein wie seine Beute, um sie fangen zu können.

