

# Universitätsbibliothek Wuppertal

## Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Sophistes

---

**Nutzungsrichtlinien** Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-5229](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

## SOPHISTES.

### Gedankengang und Gliederung des Dialogs.

Einleitung (c. 1, 2). In den Schlussworten des Theätes<sup>285</sup> spricht Sokrates gegen den Mathematiker Theodoros die Anforderung aus, dass man am andern Morgen wieder zum Gespräche zusammenkommen wolle. An diese Worte, in denen man übrigens nach der Weise des Schlusses mancher anderen Platonischen Dialoge keineswegs die bestimmte Zusage einer Fortsetzung finden würde<sup>1)</sup>, knüpft der Anfang des Sophistes an; denn der gestrigen Verabredung gemäß erklärt Theodoros dem Sokrates sich eingefunden zu haben. Ausser dem Theätetos, dem Theilnehmer an dem gestrigen Gespräche, bringt Theodoros zugleich einen Gast aus Elea mit, der der Parmenideisch-Zenonischen Schule angehöre, aber nicht, wie so manche Männer dieser Richtung, ein Klopffechter mit Worten, sondern ein wahrer Freund der Weisheit, ein Philosoph sei. Solche echte Philosophen, erklärt Sokrates, seien schwer zu erkennen; Philo-<sup>286</sup>soph, Staatsmann, Sophist seien mannigfacher Verwechslung unter

<sup>1)</sup> Sitzungsberichte etc. Bd. 33. S. 285—333. (Separatabdruck S. 41—89.)

<sup>1)</sup> So schließt der Laches mit den Worten: 'Ἀλλὰ ποτήσω, ὦ Ἀνσίμαχε, ταῦτα, καὶ ἤξω παρὰ σὲ αὐριον, ἣν θεὸς ἐθέλη, und am Schlusse des Protagoras 361 E heisst es: περὶ τούτων δὲ εἰσαυθίς, ἔταν βούλη, διέξιμεν, ohne dass man daraus folgern wird, Platon habe beabsichtigt einen andern Dialog daran anzuschliessen. Darauf, dass die Anknüpfung nur eine einseitige, des Sophisten an den Theätetos, ist, aber keineswegs der Theätetos, ausser durch jene nichts erweisende Schlussformel, auf die Fortsetzung in einem andern Dialoge hinweist, macht Deussen aufmerksam, Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. Bonn 1869, S. 64. n. 122.



einander ausgesetzt; darum möchte Sokrates gern hören, wie man dort in Elea über diesen Gegenstand denke, ob man diese Worte nur für verschiedene Namen desselben Begriffes halte, oder die Begriffe selbst unterscheide. Der Eleatische Gast erklärt seine Bereitwilligkeit auf diese Frage einzugehen; über ähnliche Gegenstände sagt Theodoros habe er schon vorher den Gast gefragt und derselbe habe erklärt, darüber ausreichendes gehört zu haben. Gefragt, ob er diesen Gegenstand lieber in ununterbrochenem Vortrage oder in Frage und Antwort darlegen werde, erklärt der Eleat die letztere Form in dem Falle vorzuziehen, wenn der Unterredner, an den er sich wenden zu haben, leicht lenksam sei. Theätetos besitzt diese Eigenschaft; im Gespräche mit ihm will also der Eleat die gestellten Fragen beantworten, und zwar zunächst die über das Wesen des Sophisten. — Der Eleat und Theätetos sind von da an die ausschließlichen Theilnehmer an der Unterredung.

#### I. Aufsuchung der Definition des Sophisten (c. 3—24).

Es handelt sich darum, durch eine Erklärung das Wesen des Sophisten zu bestimmen, so dass man fortan nicht nur denselben Namen gebrauche, sondern mit ihm auch den Gedanken desselben Wesens ( $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ ) verbinde. Die Schwierigkeit, eine Definition des Sophisten zu geben, macht es rathsam, dass man die Methode des Definirens erst an einem Objecte versuche, das, an sich geringfügig und vollkommen bekannt, doch zu seiner Erklärung nicht minder zahlreiche Merkmale erfordere<sup>2)</sup>; ein solches Object für die Methode der Definition ist der Angelfischer (c. 3).

Beispiel der Methode des Definirens (c. 4—7). Die Beschäftigung des Angelfischers ist eine Kunst, nicht eine bloß

<sup>2)</sup> Die Worte Platons 218 E:  $\tau\acute{\iota}\ \delta\eta\tau\alpha\ \pi\rho\omicron\tau\alpha\zeta\alpha\iota\mu\epsilon\theta'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\omega\sigma\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\mu\iota\kappa\rho\acute{\alpha}\nu,\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \epsilon\chi\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \mu\epsilon\iota\zeta\acute{\omicron}\nu\omega\nu$ , sind im obigen nicht sowohl übersetzt, als in derjenigen Bedeutung umschrieben, die wir nach dem Gebrauche von  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  im letzten Abschnitte des Theätetos und nach der Absicht dieses Beispiels selbst nicht in Zweifel ziehen können. Treffend übersetzt Schleiermacher „nicht kürzerer Erklärung bedürftendes“, dagegen führt sowohl Stallbaums „nec tamen minorem habeat definitionis artem“, als Müllers „einer eben so umfassenden Erörterung fähig“ von der Hauptsache ab.



kunstlose Thätigkeit. Man findet den Begriff des Angelfischers, indem man den Umfang der Kunst fortwährend theilt, bis man zu der den Angelfischer allein treffenden Bestimmtheit gelangt<sup>287</sup> ist. Die Kunst scheidet sich in eine schaffende und eine erwerbende; der Erwerb geschieht entweder mit Zustimmung dessen, was man erwirbt, oder gegen dessen Willen, in dem letztern Falle entweder durch das Mittel des offenen Kampfes oder auf versteckte Weise. In diesem letzteren Zweige der Erwerbskunst, der Jagd, scheidet sich die Jagd auf Belebtes von der auf Unbelebtes, dann weiter nach den Arten des Belebten, der lebenden Wesen; zu der Jagd auf Fische so gelangt, unterscheidet man weiter die Zeit, die Art und die Mittel der Jagd, und erreicht so, durch fortwährende dichotomische Ausscheidung, eine Bestimmung der sämtlichen Merkmale, so dass man dann nicht mehr über den Namen allein, sondern auch über den Begriff des Gegenstandes im Einklange ist (c. 4—7).

Nach derselben Methode der successiven Eintheilung des Umfanges soll nun die Definition des Sophisten hergestellt werden.

A. Aufsuchen der Definition des Sophisten durch die successive Theilung des Gebietes der Kunstthätigkeit (c. 8—19).

1. Der Sophist stimmt insoweit mit dem Angelfischer zusammen, dass er eine Kunst des Erwerbes und zwar eine Jagd treibt, aber er unterscheidet sich von ihm durch den Gegenstand seiner Jagd; dieses Object sind Menschen, Jünglinge. Der Sophist treibt seine Jagd durch Überredung, nicht durch Gewalt; im Privatverkehr, nicht im öffentlichen Leben; um Geld dafür zu erhalten, nicht mit Aufopferung der eigenen Geldmittel; unter dem Vorgeben Tugend zu lehren, nicht zur bloßen Unterhaltung (c. 8—10 Anfang. 223 B).

2. Die Beschäftigung des Sophisten findet sich aber auch in einem andern von den vorher unterschiedenen Bereichen der Kunstthätigkeit, nämlich derjenigen Kunst, welche nicht durch Jagd, sondern durch Tausch erwirbt. Ein Gebiet dieses Erwerbes durch Tausch besteht im Verkaufe von Waaren, seien es selbstverfertigte oder von andern erkaufte. Der Sophist treibt diesen Verkauf als Großhändler von Stadt zu Stadt ziehend; seine Waaren dienen zur Nahrung des Geistes, nicht des Körpers;



das Wissen, dessen Handel er betreibt, hat nicht irgend etwas anderes, sondern die Tugend zu seinem Gegenstande (223 C—224 D).

3. 4. Aber eben so gut kann der Sophist den Vertrieb seiner Waaren an demselben Orte ausführen, sei es als Krämer, der fremde Arbeit verkauft, sei es als Handwerker, der seine eigene Arbeit absetzt (224 D, E).

5. Im Gegensatze zu derjenigen Kunst des Erwerbes, welche ihren Zweck durch Mittel der List im Verborgenen erreicht, gab es eine andere, welche offenen Kampf führt; auch in ihrem Umfange findet sich die Beschäftigung des Sophisten. Der Sophist führt diesen Kampf nicht mit körperlichen Waffen, sondern mit Worten; nicht in langen Vorträgen an eine Versammlung, sondern in kurzer Frage und Antwort an die einzelnen; nicht in kunstlosem Gerede, sondern in kunstgeübtem Gefechte; nicht mit Preisgebung der eigenen Mittel zur Belästigung anderer, sondern zum Behufe des eigenen Erwerbes (c. 12).

6. Unter den Beschäftigungen des häuslichen Dienstes finden sich einige, deren gemeinsames Merkmal das Sichten und Scheiden ist. Diejenigen Künste des Sichtens, welche das Schlechte ausscheiden und nur das Gute zurückbehalten, bezwecken Reinigung; die Reinigung hat den Körper oder den Geist zu ihrem Objecte. Die Reinigung des Geistes ist eine zwiefache, da sich die Übel des Geistes so unterscheiden, wie auf dem körperlichen Gebiete Krankheit und Hässlichkeit; sie bezweckt also entweder Entfernung der Bösartigkeit, welche in Zügellosigkeit, Übermuth, Feigheit u. ä. besteht, oder der Hässlichkeit, welche ausschließlich in der Unwissenheit liegt; und wie auf dem Gebiete der körperlichen Reinigung die Heilkunst von der Gymnastik, so unterscheidet sich auf dem der geistigen Reinigung die Rechtspflege vom Unterrichte. Im Bereiche des Unterrichtes ist besonders bedeutend die Entfernung derjenigen Unwissenheit, bei welcher man sich einbildet das zu wissen, was man nicht weiß, also die Bildung und Erziehung (*παιδεία*). Sie wird entweder in der altherkömmlichen Weise väterlicher Ermahnung ausgeführt, oder dadurch, dass man den Zögling in die Widersprüche seiner eigenen Gedanken verwickelt und dadurch zum Bewusstsein seiner Unwissenheit bringt. Ob man in diesem letzten Ein-



theilungsglieder wirklich die Sophistik gefunden habe, ist freilich noch unsicher; es könnte auch sein, wie ja Ähnlichkeiten zur Täuschung Anlass geben, dass man vielmehr die ihr ähnliche edle Beschäftigung gefunden habe (c. 13—18).

Die bisher aufgestellten Definitionen werden hierauf, um einen Ruhepunkt der Besinnung zu gewinnen, recapitulirt; aber schon ihre Vielheit beweist, dass es nicht gelungen ist, den einheitlichen Zweck, dem die gesammte Thätigkeit dieser Kunst zustrebt, aufzufinden<sup>3)</sup>. Es wird daher vielmehr im Aufsuchen

3) 232 A: Ἄρ' οὖν ἐννοεῖς, ὅταν ἐπιστήμων τις πολλῶν φαίνεται, μίας δὲ τέχνης ὀνόματι προσαγορεύεται, τὸ φάντασμα τοῦτο ὡς οὐκ ἔσθ' ὀγιές, ἀλλὰ διήλον ὡς ὁ πάσῃων αὐτὸ πρὸς τινὰ τέχνην οὐ δύναται κατιθεῖν ἐκείνο αὐτῆς, εἰς δὲ πάντα τὰ μαθήματα ταῦτα βλέπει, διὸ καὶ πολλοῖς ὀνόμασιν ἀνθ' ἑνὸς τὸν ἔχοντα αὐτὰ προσαγορεύει. — Κινδυνεύει τοῦτο ταύτῃ πῃ μάλιστα πεφυκέναι. — Μὴ τοίνυν ἡμεῖς γε αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει δι' ἀργίαν πάσχωμεν, ἀλλ' ἀναλάβωμεν ἐν πρώτῳ τῶν περὶ τὸν σοφιστὴν εἰρημένων. ἐν γάρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μὲν. Diese Worte Platons, deren wesentlicher Inhalt oben im Texte kurz zusammengefasst ist, erfahren eine ganz andere Auslegung bei Steinhart S. 443: „Wie nun Platon hier (d. h. 218 C) offenbar den Antisthenes im Sinne hat, so zielt er am Schlusse dieses Abschnittes mit dem Geständnis, dass sich aus den verschiedenen Beschreibungen des Sophisten nur eine Reihe von Namen, aber kein allgemeiner Begriff für die Sophistik ergeben habe, auf die Megariker, denen ihre Ideen nur verschiedene Namen für ihr höchstes Princip, nicht allgemeine, alles Besondere in sich fassende Begriffe waren.“ Der Gegensatz von Name und Begriff wird unberechtigt in die Worte Platons hineingetragen; in diesen findet sich vielmehr nur der Vorwurf, dass man ein unbestimmt mannigfaches gefunden habe statt einer Einheit. Wenn für eine durch ihren Namen als einheitlich bezeichnete Kunst, μίας τέχνης ὀνόματι, als Object nur eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen des Wissens sich zeigt, πολλῶν ἐπιστήμων τις φαίνεται, so hat man das einheitliche Ziel dieser Kunst noch nicht erkannt und ist dadurch genöthigt, den, der die fragliche Kunst besitzt, durch eine Menge von Namen statt durch einen einzigen zu bezeichnen, ein Fall, der so eben bei der Erklärung des Sophisten sich ergab. Sollte der „Reihe von Namen“ wirklich „der allgemeine Begriff“ gegenübergestellt sein, so könnte nicht gesagt sein πολλοῖς ὀνόμασιν ἀνθ' ἑνός, nämlich ὀνόματος (vgl. auch μίας τέχνης ὀνόματι), sondern den πολλοῖς ὀνόμασιν müsste εἰς λόγος entgegengesetzt sein. — Zur Annahme einer Beziehung auf die Megariker ist in den Worten Platons kein Anlass vorhanden; ihre εἶδη waren, wie uns eben Platons Sophistes zeigt, nicht bloß verschiedene Namen desselben Principes, ja indem sie die κοινωμία τῶν γενῶν in Abrede stellten, konnten sie sogar für ihre vielen εἶδη andere als mit dem Subjecte identische Prädicate nicht zugeben. — Steinharts Bemerkung hat in solchem Grade die Beistimmung Susemihls gefunden, dass er sie wörtlich aufgenommen hat. S. 293.



der Definition des Sophisten von einem solchen Merkmal aus-  
zugehen sein, das ihn am bestimmtesten charakterisirt (c. 19).

B. Aufsuchen der Definition des Sophisten durch Ausgehen von einem  
bestimmten charakteristischen Merkmale desselben (c. 20—24).

Die Beschäftigung des Sophisten besteht unzweifelhaft im  
Streitgespräche, sowohl selbst dieses zu führen, als andere zu  
290 seiner Führung anzuleiten. Den Gegenstand für diese Streit-  
gespräche nehmen die Sophisten aus allen Gebieten der gött-  
lichen und menschlichen Dinge, der äusseren Natur und der  
sittlichen Verhältnisse; also schlechthin alles ist Inhalt ihres  
Streitgespräches. Alles zu wissen ist für den Menschen un-  
möglich. Das Streitgespräch der Sophisten gründet sich also  
nicht auf ein wirkliches Wissen, sondern auf den Schein des  
Wissens, es ist eine bloße Nachahmung des wirklichen Wissens.  
In der Nachahmung selbst scheiden sich zwei Arten; die eine  
hält in ihren Bildern genau die Verhältnisse des nachzubilden-  
den Objectes ein und schafft Ebenbilder; die andere gibt diese  
wirklichen Verhältnisse auf und, nur bemüht dem ferner stehen-  
den den Schein der Ähnlichkeit vorzuspiegeln, schafft sie Trug-  
bilder. Man mag noch in Zweifel sein, welche von diesen  
beiden Arten der Nachahmung der Sophist betreibe, jedenfalls  
ist man durch diese Definition des Sophisten als eines Streit-  
künstlers des Scheinwissens und der Täuschung in die größten  
Schwierigkeiten gerathen. Denn hierbei ist die Voraussetzung  
gemacht, dass Irrthum und Täuschung in den Reden wie in  
den Ansichten wirklich vorhanden sei, also weiter, da der Irr-  
thum Seiendes als nichtseiend, Nichtseiendes als seiend setzt,  
dass das Nichtseiende in gewissem Sinne doch sei. Eine solche  
Annahme hatte Parmenides immer in Wort und Schrift<sup>4)</sup> un-  
bedingt verboten. Es ist also nothwendig, die Zulässigkeit dieser  
Annahme einer Prüfung zu unterwerfen.

<sup>4)</sup> 237 A: ἀρχόμενος τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτόρατο, περὶ τε ὅδε  
ἐκαστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων. Durch die letzteren Worte ist an sich nicht  
der im Texte gegebene Gegensatz von Wort und Schrift, sondern der von  
Prosa und gebundener Rede bezeichnet. Da aber die Abfassung einer pro-  
saischen Schrift von Parmenides alle glaubwürdigen Zeugnisse gegen sich  
hat (Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. I. S. 398); da ferner der Ausdruck περὶ



II. Nachweisung, dass in gewissem Sinne das Nichtseiende ist  
(c. 25—47).

A. Darlegung der in dem Begriffe des Nichtseienden liegenden Schwierigkeiten (c. 25—29).

1. In welchen Fällen soll man überhaupt das Wort „das Nichtseiende“ anzuwenden berechtigt sein? Man darf es nicht irgend einem Seienden als Prädicat beilegen, also auch nicht dem Etwas; denn das Etwas ist ein Seiendes. Wer also das Nichtseiende aussagt, der sagt nicht irgend Etwas, also Nichts aus, und sagt überhaupt nicht aus (c. 25). — Eben so wenig kann dem Nichtseienden irgend ein Seiendes als Prädicat beigelegt werden; also, da die Zahl ein Seiendes ist, auch keine Zahl, weder die Einheit noch die Vielheit. Es ist also das Nichtseiende, da es, um gedacht und ausgesprochen zu werden, nothwendig als ein Nichtseiendes oder als mehrere Nichtseiende gedacht werden müsste, nicht denkbar, nicht aussprechbar. Aber dieser Satz bringt den, der ihn ausspricht, in innere Widersprüche; denn indem er sagt, dass das Nichtseiende (oder die Nichtseienden) nicht aussprechbar ist (oder sind), verbindet er mit dem Nichtseienden das Sein und solche Begriffe (die Zahlbegriffe), die nur dem Gebiete des Seienden angehören. Der bloße Versuch, das Nichtseiende auszusprechen ohne

λέγων mündliche Äußerungen sehr wohl bezeichnen kann, und ἐκαστοτε, welches Wort nur auf das erste der beiden Glieder des Gegensatzes zu beziehen sprachlich zulässig ist und durch den Gedanken empfohlen wird, sehr passend auf die „bei jeder Gelegenheit“ gethanen mündlichen Äußerungen sich beziehen lässt: so wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich περὶ und μετὰ μέτρων auf den Unterschied prosaischer mündlicher Rede und schriftlicher Dichtung deute. Schanz, Spec. crit. p. 22, erinnert zur Erläuterung der vorliegenden Stelle an die im Griechischen wie im Lateinischen häufige Verbindung von Gegensätzen in der Weise, „ut neutrum contrariorum membrum per se ipsum explicare liceat, sed semper cum altero coniunctum intelligendum sit“, und erklärt demgemäß ἀρχόμενος τε καὶ διὰ τέλους durch semper, περὶ λέγων καὶ μετὰ μέτρων durch quocumque modo. Ich kann jedoch auch nach Erwägung der von Schanz beigebrachten Beispiele mich nicht überzeugen, dass der Ausdruck περὶ angewendet sein sollte, ohne dass dabei der Gedanke von prosaischer Darstellung vorschwebte, und dies kann doch dann keine andere als mündliche sein. Deshalb habe ich trotz Schanz' beachtenswerther Bemerkungen geglaubt, die obige Deutung beibehalten zu sollen.



ihm irgend eine ausschließlich dem Seienden angehörige Bestimmtheit beizulegen, scheitert an der Unmöglichkeit (c. 26 — 27. 239 C).

2. a) In den eben dargelegten Widersprüchen, in welche die Verknüpfung des Nichtseienden mit dem Seienden verwickelt, wird der Sophist die Mittel finden, den Versuch einer Bestimmung seines Wesens zu vereiteln. Versuchen wir nämlich, ihn als einen Künstler von Bildern<sup>5)</sup> aufzufassen, so führt der Begriff des Bildes in die eben entwickelten Widersprüche. Denn das Bild soll seinem Gegenstande gleich sein und doch dieser Gegenstand nicht sein<sup>6)</sup>; sein Begriff zwingt also zu der Vor-

<sup>5)</sup> Ich habe den Namen der gesamten Gattung „Bild“ gesetzt, nicht den Namen einer der untergeordneten Arten „Ebenbild, Trugbild“, weil dieser Unterscheidung, die im vorigen vielleicht nur zur Erläuterung des Umfanges des Begriffs der *μυμητική* ausgeführt war, hier weiter keine Folge gegeben wird. Welche der beiden Arten der bilderschaffenden Kunst man dem Sophisten zuzuschreiben habe, ist vorher 236 C als nicht bestimmbar bezeichnet. Für die Nachweisung, dass die Erklärung der Sophistik als einer bilderschaffenden Kunst ein Sein des Nichtseienden als Consequenz ergibt, ist die Unterscheidung von Ebenbild und Trugbild gleichgiltig; dem entspricht es, dass in dem diesem Gesichtspuncte gewidmeten Abschnitte 239 C — 240 C Platon mit den vorher für Ebenbilder und für Trugbilder unterschiedenen Ausdrücken wechselt, so wie er nachher 241 E (*εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μυμημάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν*) den Unterschied als gleichgiltig bezeichnet. Vielmehr werden von den Folgerungen aus dem allgemeinen Begriffe des Bildes (239 C — 240 C) unterschieden die Folgerungen aus dem Begriffe der Täuschung, *ἀπατᾶν, ψευδῆ δοῦναι*. — In der ersten Auflage dieser Abhandlung hatte ich geglaubt, jene Unterscheidung von Ebenbild und Trugbild auch in diesem Abschnitte 239 C — 240 C durchführen zu sollen und zu diesem Behufe 239 D in den Worten *ἔταν εἰδωλοποιὸν αὐτὸν καλῶμεν* nach *ἔταν* die Partikel *ὅτι* eingefügt. Diesen Versuch bestreitet mit Recht Deussen p. 25 f.

<sup>6)</sup> Dass durch die oben im Texte gesetzten Worte der wesentliche Inhalt der 240 A, B enthaltenen Argumentation richtig bezeichnet ist, lässt sich schon aus den das Ganze klar abschließenden Worten ersehen: *κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλεγμένην συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον*. Wie aber im einzelnen die ursprünglichen Worte Platons herzustellen sein mögen, das wird sich bei den Irrthümern, zu denen das häufige Vorkommen von *ὂν* und *ὄντως* und die Leichtigkeit der Verwechslung von *ὄν* mit *ὄζκουν* Anlass gaben, schwerlich zu voller Sicherheit bringen lassen. Nur zwei Punkte halte ich in der weiteren Emendation der Stelle auf der Grundlage der Bekkerschen Recension für sicher. Erstens, die Worte *ἀλλ' ἔστι γε μὴν* sind nicht ein Einwand, den der Eleatische Freund sich selbst macht, sondern müssen



aussetzung, dass das Nichtseiende in gewissem Sinne sei (239 D 292 — 240 C).

b) Soll aber der Sophist ein Künstler sein, der durch Trugbilder täuscht, also unseren Geist zu irrigen Meinungen führt, so wird hiermit angenommen, dass es möglich sei zu irren, also Nichtseiendes für seiend, Seiendes für nichtseiend zu halten. Dies ist aber, da sich mit dem Nichtseienden das Seiende in keinerlei Verbindung bringen lässt, schlechthin unmöglich (240 C — 241 B).

dem Theätetos zugewiesen werden. Diese evidente Emendation Schleiermachers hat unter den auf die Bekkersche folgenden Ausgaben nur die Hermannsche (übrigens ohne Beziehung auf Schleiermacher) sich angeeignet; von ihr aus hat Hermann einen weiteren sichern Schritt zur Emendation gethan, indem er aus dem interrogativen πώς das indefinite πώς gemacht hat, ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Zweitens, indem das Ebenbild als ἐναντίον ἀληθοῦς und ferner das ἀληθινόν als ὄντως ὄν bezeichnet wird, so kann das Ebenbild οὐκ ὄντως ὄν oder ὄντως οὐκ ὄν genannt werden, aber gewiss nicht οὐκ ὄντως οὐκ ὄν, wie Hermann an der ersteren Stelle, allerdings im Anschlusse an die besten Handschriften (οὐκ ὄντων οὐκ ὄν AΔΠ, οὐκ ὄντως οὐκ ὄν E, οὐκ ὄν die übrigen) schreibt, und schwerlich auch nur οὐκ ὄν οὐκ ὄντως heißen, wie an der zweiten Stelle alle Ausgaben haben; diese Ausdrucksweise würde, wenngleich sich im letzteren Falle zur Noth das zweite οὐκ als bloße Wiederholung der einfachen Negation bei einer näher bestimmenden Modification erklären oder entschuldigen ließe, doch fast muthwillig das Verständnis erschweren, im Widerspruche mit dem Charakter des ganzen Abschnittes. An der ersteren Stelle hat die Züricher Ausgabe nach Baiters Conjectur das allein passende οὐκ ὄντως ὄν gegen die Handschriften in den Text aufgenommen; auch an der zweiten wird die von Schleiermacher angedeutete Nothwendigkeit anerkannt werden müssen, die handschriftliche Überlieferung zu verlassen. Der ganze Abschnitt würde hiernach lauten: Θ. Τί ὄητα, ὦ ξέने, εἰδῶλον ἂν φαίμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τὰληθινὸν ἀφομοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον; — E. Ἐτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες; — Θ. Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκόες μὲν. — E. Ἄρα τὸ ἀληθινόν ὄντως ὄν λέγων; — Θ. Οὕτως. — E. Τί δέ; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἀρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; — Θ. Τί μήν; — E. Οὐκ ὄντως ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόες, εἴπερ αὐτὸ γε μὴ ἀληθινὸν ἔρεῖς. — Θ. Ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. — E. Οὐκ οὐν ἀληθῶς γε φῆς. — Θ. Οὐ γὰρ οὐν· πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. — E. Οὐκ ὄντως ὄν ἄρα ὄντως ἐστὶν ὄντος ἢν λέγομεν εἰκόνα (oder Οὐκ ὄντως ὄν ἄρα ἐστὶν ὄντως ἢν λέγομεν εἰκόνα). Madvig Advers. crit. I 381 schreibt: Eε. Οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκόες, εἴπερ αὐτὸ γε μὴ ἀληθινὸν ἔρεῖς. Ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Θεαίτ. Οὐκ ὄν ἀληθῶς γε ἔφη. Es ist anzuerkennen, dass οὐκ ὄν besser beglaubigt ist als οὐκ οὐν, ἔφη besser als φῆς. Aber die Emendation Schleiermachers, welche derselbe recht that nicht einer Begründung bedürftig zu erachten, ist von Madvig gar nicht berücksichtigt.



In solche Schwierigkeiten verwickelt der Begriff des Sophisten; lösen lassen sich diese Schwierigkeiten nur dann, wenn der Satz des Parmenides widerlegt, also erwiesen wird, dass in gewissem Sinne das Nichtseiende ist und das Seiende nicht ist.

293 Der Versuch eines solchen Beweises darf nicht als Impietät gegen Parmenides betrachtet werden. Um den Beweis zu führen, ist es nöthig, vom Nichtseienden, in welchem sich die Schwierigkeiten zunächst zeigten, auf das Seiende überzugehen, mithin die Lehren zu prüfen, in denen sich Philosophen über die Zahl und die Qualität des Seienden ausgesprochen haben (c. 29).

B. Darlegung der in den philosophischen Lehren über das Seiende enthaltenen Schwierigkeiten (c. 30—36, 250 E).

Die Philosophen, welche sich über das Seiende ausgesprochen haben, über seine Zahl, seine Qualität, seine Beziehungen zu einander, scheinen nur einen Mythos vorzutragen, unbekümmert darum, was die Menge der Zuhörer davon versteht. Es ist also nothwendig, ihre Lehren einer genauen Prüfung zu unterziehen (c. 30).

1. Philosopheme, die über die *Zahl*<sup>7)</sup> des Seienden bestimmtes festgestellt haben (c. 31, 32).

294 a) Diejenigen Philosophen, welche zwei Seiende annehmen, mögen erklären, was sie unter dem Sein verstehen. Verstehen

7) Die Unterscheidung, welche ich hier in die Überschriften gelegt habe, „Zahl des Seienden“, „Qualität des Seienden“, ist von Platon selbst nicht ausdrücklich bezeichnet; ich glaube dieselbe jedoch durch den unmittelbaren Thatbestand des Dialogs rechtfertigen zu können. Platon unterscheidet nämlich deutlich diejenigen Philosophen, durch deren Kritisirung er beweist, dass der Begriff des Seins nicht mindere Schwierigkeiten bietet als der des Nichtseins, in zwei Gruppen; diese Unterscheidung ist bei dem Beginne der ersten Gruppe angekündigt 243 C: τῶν μὲν τοίνυν πολλῶν περὶ καὶ μετὰ τοῦτο σκεψόμεθα — περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγγοῦ πρώτον δὴ σκεπτέον, und wird wieder aufgenommen nach Beendigung der Kritik der ersten Gruppe beim Übergange zur zweiten 245 E: τοὺς μὲν τοίνυν διακρίβολουμένους ὅντος τε περὶ καὶ μὴ πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω· τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὐ θεατέον. Dass die hier an zweiter Stelle gegebene Bezeichnung der dort an erster Stelle stehenden identisch ist und umgekehrt, ist auf den ersten Blick ersichtlich. Nun behandelt Platon in der ersten Gruppe diejenigen Philosophen, welche zwei seiende Principien oder ein einziges Seiendes aufstellten, in der zweiten diejenigen, welche nur dem Materiellen und welche nur den Begriffen Realität zuschrieben. Jene kritisirt er



sie darunter etwas von den beiden vorausgesetzten Seienden verschiedenes, so nehmen sie in Wahrheit drei Seiende an, nicht

in der Weise, dass er durch Anwendung des Begriffes des Seins und durch stillschweigende Hinzunahme des Motivs der Ideenlehre aus ihren Voraussetzungen andere Folgerungen in Betreff der Zahl zieht; diese dagegen so, dass er den Vertheidigern des ausschliesslich materiellen Seins die Nothwendigkeit der Annahme geistiger Realitäten, den Vertheidigern der unveränderlichen Begriffe die Nothwendigkeit des Lebens und der Bewegung in ihnen zeigt, jede von beiden Seiten also von ihren Voraussetzungen aus zu anderen Erklärungen über die Qualität des Seienden bringt. Daraus sind, unter Hinzunahme der Worte Platons bei dem Beginne des ganzen Abschnittes über das Seiende 242 C: τὰ ὄντα διορίσασθαι πῶσα τε καὶ ποῖά ἐστιν, die Überschriften gefolgert, welche also allerdings die von Platon an den betreffenden Einschnitten selbst gegebenen Bezeichnungen um etwas überschreiten. Platon bezeichnet die erste Gruppe von Philosophen einmal dadurch, dass es sich bei ihnen um das μέγιστόν τε καὶ ἀρχηγόν, nämlich um τὸ ὄν handle, das andere mal als διακριβολογούμενους ὄντος τε περί καὶ μή; die zweite Gruppe einmal dadurch, dass sie von τὰ πολλὰ handeln, dann als ἄλλως λέγοντας. Diese letztere Stelle 245 E, hat mannigfache Auslegungen erfahren; διακριβολογεῖσθαι soll Lob, ἄλλως λέγειν Tadel enthalten (Deycks, Stallbaum), oder διακριβολογεῖσθαι Tadel, ἄλλως λέγειν Lob (Susemihl S. 298. Anm. 452), oder keines von beiden soll Lob oder Tadel enthalten und ἄλλως λέγειν einfach bedeuten „welche anders reden“, d. h. sich in anderer Weise über den Gegenstand erklären (Zeller, Philos. d. Gr. 2. Aufl. II, S. 181 A.). Diese letzte Auslegung von ἄλλως λέγειν ist unverkennbar die sprachlich allein berechnete. (Zur Übersetzung Deuschles τοὺς ἄλλως λέγοντας „die freieren Denker“ sehe ich weder in den Worten an sich noch in dem Gegensatze eine Berechtigung.) Ebenso ist anzuerkennen, dass die erklärende Umschreibung, welche Zeller (a. a. O. 2. Aufl. S. 181; 3. Aufl. S. 218) von den Worten τοὺς διακριβολογούμενους ὄντος τε περί καὶ μή ὄντος gibt „bei denen sich, wie bei den Eleaten, alles um den Gegensatz des Seienden und Nichtseienden dreht“, dem Wortlaute wohl entspricht. Aber ich vermag ihm deshalb nicht beizupflichten, weil bei dieser Auffassung die Worte nur zur Bezeichnung der Eleaten passen, und doch nach dem Zusammenhange die beiden p. 243 D—245 E behandelten philosophischen Richtungen zusammenfassen müssen. Dieser Übelstand wird dadurch nicht beseitigt, dass Zeller in der 3. Auflage S. 218 statt der Worte „wie bei den Eleaten“ setzt „wie bei den von p. 243 D an besprochenen Philosophen“; denn die von Zeller gegebene Auslegung der Worte τοὺς διακριβολογούμενους κτλ. passt eben nicht auf die von p. 243 D—244 B besprochenen Philosophen, sondern nur auf die von p. 244 B an behandelten Eleaten. Wenn man erwägt, dass an der Stelle 243 C, welche für die Philosophen der zweiten Gruppe doch um etwas bezeichnender ist als die spätere, τὰ πολλὰ als charakteristisches Wort für sie angewendet wird; ferner, dass die Atomisten und die Megariker, also die Philosophen der zweiten Gruppe, eine unbestimmte Vielheit von



zwei. Setzen sie es dagegen als einem der beiden Seienden  
 295 oder als beiden zusammengekommen identisch, so kommt ihre  
 Annahme auf die Voraussetzung eines einzigen Seienden zu-  
 rück<sup>8)</sup> (c. 31).

Seienden aufstellen, die der ersten Gruppe dagegen eine bestimmte Anzahl, und dass eben diese Zahl den Ausgangspunkt für die über sie geübte Kritik abgibt: so dürfte es sich empfehlen, unter *διακριβολουμένους* πτλ. zu verstehen „diejenigen, die sich genau bestimmend (nämlich die Zahl genau bestimmend) über das Seiende und Nichtseiende erklären“. Und irre ich nicht, so kommt indirect Zeller trotz ausdrücklicher Missbilligung meiner Erklärung im wesentlichen auf die gleiche Auffassung, indem er hinzufügt (3. Aufl. S. 218): „Bei denjenigen nämlich, auf welche Plato 245E kommt, ist die Hauptfrage nicht die, ob es mehrere Seiende gibt, oder nur Eines ein Seiendes, alles andere dagegen ein Nichtseiendes ist, sondern die, ob es nur Körperliches oder Unkörperliches gibt; an die Stelle von jenem Gegensatze tritt dieser.“ Denn hiermit wird ja nicht mehr der bloße „Gegensatz des Seienden und Nichtseienden“, sondern die genauere Bestimmung der Zahl des Seienden zum gemeinsamen Charakterzug der fraglichen Philosophien gemacht. — Der von mir durch die Überschriften bezeichnete Gegensatz der beiden Abschnitte „Zahl des Seienden“, „Qualität des Seienden“, trifft zusammen mit der Bemerkung Deuschles, Einleitung zur Übersetzung S. 304 Anm.: „Während die Kritik, welche das Sein als prädicativen Begriff zum Ausgangspunkt nahm, die Principien nach ihrer Zahl oder Quantität prüfte, wendet sich die jetzige der Qualität derselben zu.“ Nur kann ich mit dieser Unterscheidung diejenige, welche Deuschle in den Überschriften der Inhaltsübersicht gibt, „Kritik der Systeme nach dem Gesichtspunkte prädicativer Auffassung des Seins“, „Kritik der Systeme nach substantieller Fassung des Seins“ S. 310 ff. trotz der S. 304 darüber gemachten Bemerkungen nicht in Einklang bringen.

<sup>8)</sup> Dieser Abschnitt 243 E — 244 A wird nach dem Vorgange Zellers (Phil. d. Gr. 2. Aufl. II, S. 415) von allen neueren Erklärern anders aufgefaßt, als im obigen angedeutet ist. Zeller schreibt nämlich: „Jener (der Dialog Sophistes 243 B ff.) beweist gegen die Lehre von einer ursprünglichen Vielheit des Seins aus dem Begriffe des Seins selbst, dass alles, sofern ihm das Sein zukommt, insoferne auch eines sei.“ Dem entsprechend heißt es bei Steinhart S. 450 in Beziehung auf die vorliegende Stelle: „Mit meisterhafter, echt philosophischer Dialektik zeigt nun Platon, dass weder der abstracte Monismus, noch der Dualismus in ihrer Einseitigkeit haltbar seien, sondern beide nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen.“ Ebenso Susemihl: S. 296: „In jedem Falle führt der Standpunkt der Vielheit auf den Monismus und zwar auf den des Seins zurück.“ Michelis S. 196: „Nachdem zuerst nach der Consequenz des Denkens jede Mehrheit von letzten Principien ausgeschlossen und also der einige Begriff des Seins als die letzte Consequenz des Denkens mit voller Klarheit hingestellt ist, 243 D — 244 B“ u. s. f. Deuschle, Einlei-



b) Die Annahme dagegen eines einzigen Seienden führt in <sup>296</sup> nicht geringere Widersprüche. Eins und Seiendes sind zwei verschiedene Namen. Ist die Verschiedenheit des Namens Zeichen für die Verschiedenheit der benannten Dinge, so ergibt sich, dass sie zwei Seiende voraussetzen, nicht blofs eines. Sollte

tung zur Übers. S. 303: „Diesen Systemen gegenüber zeigt Platon, dass ihrer Vielheit doch immer die Einheit des Seinsbegriffes zu Grunde liege.“ Aber in all diesen Auffassungen, mag auch ihre merkwürdige Einstimmigkeit beim ersten Anblick etwas Überzeugendes haben, ist nur ein Theil der Worte Platons berücksichtigt, der andere ganz bei Seite geschoben. Platon schreibt: *φέρει, ὅποσοι θεοὶ καὶ ψυχρὸν ἢ τις δύο τοιοῦτον τὰ πάντ' εἶναι φασί, τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθαι, λέγοντες ἄμφω καὶ ἐκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὁμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκείνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ἑμᾶς τιθώμεν; οὐ γὰρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὃν ἀμφοτέρα ὁμοίως εἶναι λέγετε· σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἔν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην. — Ἀληθῆ λέγεις. — Ἀλλ' ἄρα τὰ ἄμφω βούλεσθαι καλεῖν ἔν. — Ἰσως. — Ἀλλ', ὦ φίλοι, φήσομεν, καὶ οὕτω τὰ δύο λέγοιτ' ἂν σαφέστατα ἔν. — Ὁρθότατα εἴρηκας. Platon unterscheidet deutlich drei Möglichkeiten, das Verhältniss des Seins zu den vorausgesetzten beiden Principien zu denken, 1. τὸ ὃν παρὰ τὰ δύο, 2. τοῖν δυοῖν θάτερον ὃν, 3. τὰ ἄμφω ὃν. Die beiden letzteren Voraussetzungen führen von der Annahme zweier Principien zu dem Schlusse auf ein einziges Sein: ἔν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην ἔν und καὶ οὕτω τὰ δύο λέγοιτ' ἂν σαφέστατα ἔν. Die erste Voraussetzung dagegen lässt aus zwei Principien drei werden: τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ἑμᾶς τιθώμεν. Wir haben kein Recht, diese erste von Platon in gleiche Linie gestellte Voraussetzung als nicht eben so ernstlich gemeint und eben so betont zu betrachten, wie die beiden anderen; es herrscht in ihr genau die nämliche Weise des Schliessens, wie in dem folgenden Abschnitte 244 B—D, wo Platon von dem einen Seienden des Parmenides zu einer Zweiheit fortschreitet, die nämliche, die aus einem umfangreichen Theile des Platonischen Parmenides bekannt genug ist. — Zeller gibt in der 3. Auflage S. 546 eine ausführliche Rechtfertigung seiner Auffassung gegen meine Einwendung, im wesentlichen, wenn ich recht verstehe, des Sinnes, dass durch die an erster Stelle gesetzte Folgerung einer Dreiheit des Seienden indirect, durch deren selbstverständliche Unhaltbarkeit, die Zurückführung auf Einheit des Seienden bezeichnet sei. Ich verkenne keineswegs, dass Plato diesen Weg der Widerlegung hätte einschlagen können; aber mit den Worten Platons diese Auslegung in Einklang zu bringen vermag ich nicht. (Der Vorwurf, den mir Deussen a. a. O. S. 42 deswegen macht „qui quae dixerit scriptor magis spectat quam quae velit.“ würde dann zutreffen, wenn das, was Platon sagt, der ihm untergelegten Absicht wenigstens nicht widerspräche.) Und für den von Platon verfolgten Zweck der blofsen Widerlegung genügt es doch gewiss, wenn er, sei es auch aus verschiedenen Gesichtspuncten, die fragliche philosophische Ansicht mit sich selbst in Widerspruch bringt.*



dagegen die Verschiedenheit des Namens nicht als Zeichen für die Verschiedenheit der Sache gelten, so geräth man in jedem Falle in lächerliche Folgerungen, mag man nun annehmen, dass zwei Namen dasselbe Ding bezeichnen, oder dass es einen Namen gebe, der nur des Namens Namen sei (244 B—D). — Ferner, die Philosophen, welche Einheit des Seienden voraussetzen, schreiben ihm Ganzheit zu. Darin liegt nothwendig die Annahme einer Mehrheit<sup>9)</sup> von Theilen, und die Einheit ist dann nicht mehr das Wesen des Seienden, sondern nur eine zu der Mehrheit des Seienden hinzukommende Bestimmtheit, *πάθος*. Gehört aber anderseits die Ganzheit nicht zu seinem Wesen, so ist es überhaupt nicht; denn alles, was ist oder geworden ist, das muss, was es ist, ganz sein (244 D—245 E).

2. Philosopheme, welche über die *Qualität* des Seienden bestimmtes festgestellt haben (c. 33—35).

Über die Qualität des Seienden ist der gewaltigste Kampf ausgebrochen. Die einen wollen als seiend nur anerkennen, was mit den Händen zu greifen ist, Körper und Seiendes ist ihnen identisch; die anderen sehen in unkörperlichen, dem Denken angehörigen Begriffen die einzige Wesenheit, und erkennen in dem, was ihren Gegnern Wesenheit ist, nur ein Werden an, nicht ein Sein. Von jeder der beiden Seiten ist Rechenschaft zu fordern, was sie unter dem Seienden denken (c. 33).

a) Die Verfechter der ausschließlichen Realität der Körper müssen doch das Vorhandensein lebendiger Wesen anerkennen, <sup>297</sup> und anerkennen, dass in diesen eine Seele ist, welche gerecht oder ungerecht, verständig oder unverständlich sein kann; es muss also der Seele Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit u. ä. einwohnen, und Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit u. ä. müssen, um der Seele einwohnen zu können, etwas wirkliches sein. Mögen nun immerhin die Vertheidiger der körperlichen Wesenheit, wie dies einige wirklich thun, selbst die Seele für etwas Körperliches erklären, so müssen sie doch in der Gerechtigkeit, Ungerechtig-

<sup>9)</sup> Nichts weiter als Mehrheit oder Vielheit der Theile liegt in dem Begriffe des Ganzen, nichts weiter wird von Platon an der betreffenden Stelle 244 E—245 B ausgesprochen; von „unendlicher Vielheit“ mit Steinhart S. 452 zu reden, ist kein Anlass.



keit u. ä. etwas Unkörperliches und doch wirklich Seiendes anerkennen. Sie müssen also einen solchen Begriff des Seienden aufstellen, unter den beides gleich sehr fällt, sowohl die von ihnen vorausgesetzten körperlichen, als die von ihnen nothwendig anzuerkennenden unkörperlichen Wesenheiten. Sie werden daher, mag dies auch im weiteren Verlaufe uns und ihnen selbst nicht ausreichen, keinen anderen Begriff aufstellen können, als dass alles dasjenige sei, was eine Kraft ist des Thuns oder Leidens<sup>10)</sup> (c. 34).

<sup>10)</sup> Der Gang dieser Beweisführung gegen die ausschließliche Annahme materieller Wesenheiten ist im obigen streng nach Platons Worten bezeichnet, und wird verständlich sein, wenn man die Principien der Ideenlehre als anerkannt voraussetzt. Von den Vertheidigern des materiellen Seins wird angenommen, dass sie die sittlichen Unterschiede anerkennen (d. h. mit Denkern, welche auch diese Unterschiede nicht anerkennen, geht Platon auf eine Discussion gar nicht ein); indem sie diese anerkennen, erkennen sie zugleich (vorausgesetzt nämlich die Giltigkeit der Principien der Ideenlehre) das Sein der Gerechtigkeit u. s. f. an, müssen also einen solchen Begriff des Seins aufstellen, der zugleich auf das Materielle und auf diese geistigen Realitäten passt. — Dieser einfache Gang ist von Steinhart, Susemihl, Michelis in auffallender Weise verdeckt und verkannt. Steinhart S. 454: „Der Materialist wird darauf hingewiesen, dass er oft genug von einer Seele und von allgemeinen Begriffen, wie Tugend, Vernunft, Gerechtigkeit rede und dadurch unbewusst und unwillkürlich das Dasein einer über die Körperwelt hinausliegenden, unsichtbaren Welt zugebe. Aber auch wenn er consequent genug wäre, die Seele für etwas Körperliches und ihre Begriffe und Vorstellungen für körperliche Affectionen und Stimmungen zu erklären, würde er doch den Begriff des Seins anerkennen müssen. Ein Sein aber kann niemand ohne eine Kraft sich denken, die bald als thätige Wirkksamkeit, bald als leidende Empfänglichkeit sich kundgibt.“ Nicht weil er den Begriff des Seins anerkennen müsste, sondern weil er, der gemachten Voraussetzung gemäß, die Giltigkeit der sittlichen Begriffe, mithin ihre Realität anerkannte, darum muss er einen solchen Begriff des Seins aufstellen, dass sinnliche und geistige Realität gleich sehr unter ihn fällt. — Den gleichen Fehler, den Begriff der *δύναμις* zur Grundlage der Widerlegung der Atomisten zu machen, statt in ihm nach Platons Worten eine Folgerung aus den Zugeständnissen anzuerkennen, welche den Atomisten zugeschrieben werden, scheint Deuschle zu begehen, wenn er (Inhaltsübersicht vor der Übers. S. 311) schreibt: „Nachweis, dass es unkörperliche Objecte gibt, und zwar thatsächlich (Seele) und begrifflich aus dem Begriffe des Seins als *δύναμις*.“ — An der Darstellung von Michelis lässt sich der Widerspruch gegen die Worte Platons noch evidenter nachweisen, S. 186: „Wir setzten sie also als solche, dass sie den Begriff der Seele und der Gerechtigkeit nicht leugnen, so dass, wenn sie auch die Seele noch nicht



- 298 b) Die Freunde der Begriffe stellen Werden und Sein in scharfer Trennung einander gegenüber. Mit dem Werden sollen wir durch den Leib in Verbindung stehen, durch das Denken dagegen mit der wahrhaften Wesenheit, die ewig unveränderlich ist. Nun kann aber unter der Gemeinschaft des Denkens mit dem unveränderlich Seienden nur gemeint sein, dass das Denken dasselbe erkenne, das Seiende erkannt werde. Erkennen ist eine Thätigkeit, also muss Erkanntwerden ein Leiden, ein Afficirtwerden sein. Es muss also dem Seienden Bewegung wenigstens insofern, als es erkannt wird, zugeschrieben werden. Und kann man sich denn, lässt Platon den Eleatischen Gast aufrufen, überhaupt überzeugen, dass Bewegung und Leben, Seele 299 und Verstand dem unbedingt Seienden nicht einwohne, son-

als etwas unkörperliches fassen, sie doch den Unterschied von gerecht und ungerecht anerkennend die Gerechtigkeit, durch Theilnahme an welcher die Seele gerecht ist, als etwas (also als etwas unsinnlich seiendes) anerkennen müssen. Dies zugebend oder doch wenigstens nicht zu leugnen vermögend, erscheinen sie allerdings schon sehr gebessert, gegenüber den eigentlichen Stammhaltern dieser Lehre, welche nur das sinnlich greifbare als real anerkennen. Aber auch diese müssen doch wenigstens die Kraft als etwas im sinnlichen wirkendes, also wirkliches anerkennen.“ Aber Platons Beweisführung hat keine Geltung für diejenigen, „welche nur das sinnlich greifbare als real anerkennen“, sondern Platon sagt ausdrücklich: *εἰ γὰρ τι καὶ μικρόν ἐθέλουσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον* (nämlich das Sein der Gerechtigkeit u. s. f.), *ἐξαρχεῖ τὸ γὰρ ἐπὶ τε τοῖς καὶ ἐπ' ἐκείνοις ὅσα ἔχει σῶμα συμφορὰς γεγονός κτλ.* — Am eigenthümlichsten Susemihl S. 298: „Den Materialisten zunächst wird der Mangel einer bewegenden oder wirkenden Ursache entgegengehalten. Dass sie mit den geistigen auch alle sittlichen Begriffe, Tugend und Laster, wegleugnen müssten, ist mehr ein Vorwurf als eine Widerlegung. Die letztere liegt vielmehr darin, dass es nach ihren Prämissen gar kein ζῶον geben kann, 246 E, d. h. dass ihnen die Thatsache des Lebens unerklärbar ist, weil das Körperliche doch nicht selbst der Grund dazu sein kann, dass es sowohl lebendige als leblose Körper gibt, sondern nur die Seele. Was über die sittlichen Begriffe gesagt wird, ist sodann nur eine weitere Folgerung hieraus. Da nun demnach sowohl der Körper, das Belebte und Bewegte, als die Seele, das Belebende und Bewegende, unter das Sein gehört, so muss das letztere nothwendig sowohl die Möglichkeit des Leidens als die Kraft des Wirkens in sich tragen.“ In dieser Umschreibung ist Platons Gedankengang so sehr verkehrt, dass ich jedem Satze Susemihls das bisher Gesagte und vor allem Platons eigene Worte entgegenstellen müsste, wenn ich eine Kritik unternehmen wollte.



dern es in erhabener Heiligkeit ohne Geist unbeweglich stehe<sup>11)</sup>? Man muss also das Bewegte und die Bewegung als seiend, das Seiende als bewegt<sup>12)</sup> anerkennen. Aber dem Seienden Bewegung absolut, ohne das Gleichbleiben der Ruhe, zuzuschreiben, ist nicht möglich, weil dadurch die Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden aufgehoben würde. Also da keine der beiden Bestimmungen ausschließlich dem Seienden zuzuschreiben ist, so bleibt nur die Annahme übrig, dass das Seiende ruhend und bewegt sei (c. 35).

### 3. Widersprüche in den über das Seiende gewonnenen Ergebnissen (c. 36).

Der Begriff des Seienden, zu dem wir hiermit gelangt sind, ist denselben Entgegnungen ausgesetzt, welche sich am Anfange der Darlegung der Philosopheme über das Seiende zeigten. Wir setzen Bewegung und Ruhe als seiend; damit kann nicht gemeint sein, dass wir die Bewegung als Ruhe, die Ruhe als Bewegung setzten, denn diese beiden sind einander entgegengesetzt; sondern wir setzen das Seiende als ein drittes, von Bewegung oder Ruhe verschiedenes. Das Seiende ist also seiner Natur nach weder in Ruhe noch in Bewegung. Aber wie soll man

<sup>11)</sup> In der obigen Umschreibung bin ich der in der Züricher und Hermannschen Ausgabe durch die Interpunction: ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐπὶ τοῦ εἶναι bezeichneten Auffassung gefolgt, bei welcher durch die Epitheta σεμνός und ἄγιος die Bewegungslosigkeit scherzend und mit einer spottenden Beziehung auf die betreffende philosophische Schule als vornehme und erhabne Ruhe bezeichnet wird. (Vgl. Phädr. 275 D: δεινὸν γὰρ που τοῦτ' ἔχει γραφή καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἐκγόνα ἔστῃκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγῇ, und die zu σεμνός im Index Aristotelicus p. 676<sup>b</sup> 32 ff. nachgewiesenen Synonyma.) Ich erkenne jedoch nicht, dass die andere Auffassung (Bekker, Schleiermacher, Stallbaum), welche σεμνὸν καὶ ἄγιον als Epitheta von νοῦν betrachtet, sich ebenfalls rechtfertigen lässt.

<sup>12)</sup> Diese letzteren Worte „das Seiende als bewegt“ sind in dem Platonischen Texte nicht ausdrücklich enthalten; dass Platon sie als in den vorhergehenden schon mit ausgesprochen betrachtet, ersieht man aus dem folgenden, worin ihr Inhalt unverkennbar vorausgesetzt wird. — Der Vermuthung, welche Deussen S. 48 u. 82 unter Zustimmung zu dieser Auffassung, daran des weiteren knüpft, dass in der Überlieferung des Textes etwas ausgefallen sei, kann ich mich, abgesehen von sonstigen Bedenken gegen eine solche Annahme, deshalb nicht anschließen, weil erst nachher p. 250 B, C diese andere Seite des Gedankenganges ausdrücklich entwickelt wird.



sich das denken? denn was nicht in Bewegung ist, ist in Ruhe, was nicht in Ruhe, das ist in Bewegung.

Nachdem sich nun gezeigt hat, dass die begriffliche Bestimmung des Seienden nicht geringeren Schwierigkeiten unterliegt, als die des Nichtseienden, so ist doch die Hoffnung gewonnen, dass in dem Maße, als über das eine von beiden Einsicht erlangt ist, sei es bestimmte oder nur ungefähre, dieselbe sich auch auf das andere erstrecken wird (c. 36).

C. Die Gemeinschaft der Begriffe<sup>13)</sup> untereinander (c. 36. Schl. — 47).

3. Aufgabe der Dialektik (c. 36 Schl. — 39).

In welchem Sinne, fragt sich, benennen wir dasselbe Ding mit verschiedenen Namen? — Wir legen demselben Dinge eine Mehrheit von Prädicaten bei und bezeichnen so das Eine doch  
300 wieder als ein Vieles mit vielen Namen. Nur Beschränktheit<sup>14)</sup> des Denkens hat dies verbieten können und fordern, dass jedes Ding nur sich selbst zum Prädicate erhalte, der Mensch nur als Mensch, das Gute als gut bezeichnet werde u. s. f. Um aber in dieser Frage zu einer allgemeinen Entscheidung zu gelangen, muss untersucht werden, welcherlei Gemeinschaft unter den Begriffen besteht. Die Gemeinschaft absolut zu leugnen, ist nicht möglich, da wer sie leugnet, doch in seinen sonstigen Voraussetzungen, ja selbst eben in dieser Leugnung der Gemeinschaft, nothwendig das Sein mit anderen Begriffen verbindet. (251 C — 252 D.) Will man dagegen alle Begriffe beliebig unter einander Verbindungen eingehen lassen, so muss man auch entgegengesetztes von einander aussagen, dass die Bewegung ruhe, die Ruhe bewegt sei. (252 D, E.) Es bleibt also nur die Annahme übrig, dass in Betreff der Gemeinschaft der Begriffe ein Unterschied unter den Begriffen bestehe, dass also gewisse Begriffe mit gewissen anderen Verbindungen einzugehen geeignet seien, mit anderen nicht. Dies zu erkennen und zu unterscheiden, ist

<sup>13)</sup> Die Übersetzung von γένη durch „Begriffe“ (Gattungen, Arten) ist gewählt, um der Erklärung nicht schon vorzugreifen. Dass unter γένη Ideen im Platonischen Sinne des Wortes verstanden sind, ist hernach zu erweisen versucht S. 183 ff.

<sup>14)</sup> Die πάντα περί φρόνησιν erinnert lebhaft an das Beiwort ἀπαίδευτοι, welches Aristoteles Met. H. 3, 1043<sup>b</sup>24 den Antistheneern gibt.



Aufgabe einer Wissenschaft (τέχνη), der Dialektik, begrifflich die Gattung in ihre Arten zu theilen und weder dasselbe als verschieden zu setzen noch umgekehrt<sup>15)</sup>. Wir sind hiernach zu 301

<sup>15)</sup> Die hierauf in den Worten ὁμοῦν ἔ γε τοῦτο δυνατόν — κατὰ γένος ἐπίστασθαι 253 D, E folgende genauere Beschreibung der Aufgabe der Dialektik habe ich absichtlich unterlassen in einer auszugsweisen Umschreibung wiederzugeben, weil ich eine Erklärung, die den Worten Platons vollkommen gerecht würde und zugleich den Gedanken zu evidenter Klarheit brächte, nicht gefunden habe. Man wolle die verschiedenen Erklärungen vergleichen bei Schleiermacher und Stallbaum z. d. St.; an Stallbaums „vortreffliche und sachgemäße Erklärung“ schließt sich Susemihl an, S. 305; ob Michelis S. 188 derselben folgt oder nicht, weiß ich nicht sicher anzugeben; auch die Weise, wie Deuschle (Übers. S. 388, Jahnsche Jahrb. 71, S. 763, vgl. ebend. 77, S. 731 ff.) die vier Glieder auf zwei reducirt, ist mir nicht klar geworden; einen von allen abweichenden Weg schlägt Steinhart ein, S. 459 f. — Schleiermacher ist so aufrichtig, unter vollständiger Darlegung der Motive seiner Erklärung zugleich zu bemerken, dass sie ihn nicht vollkommen befriedige und worin noch eine Schwierigkeit ungelöst bleibe; Stallbaum ist seiner Erklärung vollkommen sicher. „Ita igitur huic loco, qui acutissimis viris ad interpretandum visus est longe difficillimus, tandem lucem suam affudisse videbimur.“ Und doch sind die Worte μέν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένῃν, welche Schleiermacher mit Recht als den Sitz der hauptsächlichsten Schwierigkeit bezeichnet hat, durch Stallbaum eben so wenig zur Klarheit gebracht. — Dass durch die ersten beiden Glieder die Unterordnung der Artbegriffe unter ihren Gattungsbegriff bezeichnet ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Ob darin freilich vollkommen dasselbe, nur einmal nach der Richtung des Absteigens, dann nach der des Aufsteigens, oder ob doch noch ein gewisser Unterschied gemeint ist, wird sich schwer entscheiden lassen: die Wahl der Ausdrücke πάντα διατεταμένῃν und ἕξωθεν περιεχομένας deutet wohl auf einen Unterschied. Es ist möglich, dass Platon die Unterordnung der Artbegriffe unter ihren Gattungsbegriff einerseits und die Verbindung jedes Begriffes mit dem des Seins andererseits als einander nicht vollkommen gleichzusetzend betrachtete, und das eine Glied diesem, das andere jenem zur Beschreibung dienen sollte; nur ist beides, die vermuthete Verschiedenheit der Verhältnisse und ihre Beschreibung, so unbestimmt, dass man mit mäßiger Kunst der Deutung jedes der beiden Verhältnisse jeder der beiden Beschreibungen wird anpassen können. Durch das vierte Glied ist unzweifelhaft der vollkommen trennende Gegensatz (χωρὶς πάντη διωρισμένας) bezeichnet, z. B. στάσις κίνησις, ταῦτ' ὃν θάτερον. Für das dritte Glied aber wird sich eine ausreichende Deutung schwerlich finden lassen, wenn man nur auf die allgemeinen logischen Beziehungen das Augenmerk richtet und nicht vielmehr das im folgenden behandelte specielle Beispiel der fünf besonders wichtigen Begriffe schon mit in Rechnung bringt, nur vielleicht in etwas anderer Weise, als Schleiermacher es bereits unternommen hat. Der Begriff der Selbigkeit erstreckt sich über oder durch die Gesamt-



dem Begriff des Philosophen gelangt, statt zu dem des Sophisten; beide sind gleich schwierig zu finden; wie der eine in den Glanz des Seienden, so versteckt sich der andere in das Dunkel des Nichtseienden.

## 2. Dialektische Untersuchung der Begriffe Seiendes, Ruhe, Bewegung, Selbiges, Verschiedenes (c. 40—44 Anf.).

Da also einige Begriffe mit einander in Gemeinschaft zu treten geeignet sind, andre nicht, so wollen wir diese Gemeinschaft untersuchen, nicht in Betreff aller Begriffe, sondern in Betreff einiger der höchsten. Als solche zeigten sich im vorigen die Begriffe: das Seiende, die Ruhe, die Bewegung. Ruhe und Bewegung sind mit einander unverbundbar, das Seiende aber geht mit jedem der beiden die Verbindung ein. Jeder der drei Begriffe, sich selbst identisch, ist von den anderen verschieden. Die hierbei zur Anwendung gekommenen Begriffe der Selbigkeit und der Verschiedenheit fallen mit keinem der bisher angewendeten zusammen. Der Versuch, die Begriffe der Selbigkeit und der Verschiedenheit mit denen der Ruhe und der Bewegung zu identificiren, führt zu der Consequenz, dass die Bewegung Ruhe, die Ruhe Bewegung ist (255 A, B). Wollte man aber den Begriff der Selbigkeit als identisch dem des Seienden setzen, so würde daraus folgen, dass man Bewegung und Ruhe, wie man beide <sup>302</sup> als seiend bezeichnet, so beide als selbig zu bezeichnen hätte <sup>16)</sup>.

Wollte man dagegen den Begriff der Verschiedenheit für iden-

heit der Begriffe in ihrer Vielheit (ὅτι ἔλων πολλῶν), blidet aber nicht eine Umschließung derselben (ἐξωθεν περιεχομένης) und erstreckt sich über sie nicht in jeder Hinsicht (πάντη διατεταμένην), sondern ist eben nur mit jedem einzelnen verknüpft (ἐν ἐνὶ συνημμένῃ), jeder ist sich selbst identisch. — Neuerdings hat Peipers (Die Erkenntnistheorie Platons, S. 612 ff.) die fragliche Stelle ausführlich behandelt. Obgleich A. Hirzel in der Recension von Peipers' Buche (Jenaische Lit. Ztg. 1875, S. 470) versichert, dass „die treffende Erklärung allem bisherigen confusen und gekünstelten Gerede ein Ende mache“, so finde ich mich doch durch dieselbe über die wesentlichsten Schwierigkeiten nicht aufgeklärt.

<sup>16)</sup> 255 B: Ἄλλ' εἰ τὸ ὄν καὶ τὸ ταῦτὸν μηδὲν διάφορον σημαίνεται, κίνησιν αὖ πάλιν καὶ στάσιν ἀμφοτέρω εἶναι λέγοντες ἀμφοτέρω οὕτως αὐτὰ ταῦτὸν ὡς ὄντα προσερούμεν. Selbst alle Voraussetzungen Platons zugestanden, scheint diese Beweisführung nicht gültig; es wird eben jedem einzelnen der beiden der Begriff des Seins und der Begriff der Selbigkeit beigelegt.



tisch mit dem Seienden halten, so würde, da Verschiedenheit immer die Relation zu einem anderen erfordert, sich daraus ergeben, dass auch das Seiende alles relativ sei, während doch von dem Seienden einiges an sich, anderes relativ ist. Also als vierter und fünfter Begriff ist Selbigkeit und Verschiedenheit hinzuzunehmen; jedes Seiende ist verschieden von dem anderen nicht durch seine Natur, sondern durch Theilnahme an dem Begriff der Verschiedenheit (c. 40). — Betrachtet man nun von diesen fünf Begriffen einen nach dem andern, so ergibt sich folgendes. Die Bewegung ist verschieden von der Ruhe, sie ist nicht Ruhe, aber sie ist, durch Theilnahme an dem Seienden. Sie ist verschieden von dem Selbigen, ist nicht das Selbige, hat aber, insoferne sie sich selbst gleich ist, Theil an dem Selbigen. Es würde nach der Analogie dieser Ergebnisse nicht einmal auffallen können, wenn die Bewegung in gewissem Sinne als ruhend und theilnehmend an der Ruhe zu bezeichnen wäre<sup>17)</sup>. Ferner, die Bewegung ist verschieden von der Verschiedenheit, aber hat doch in gewissem Sinne Theil an ihr. Endlich, als vom Seienden verschieden ist die Bewegung nicht seiend, und doch wieder theilnehmend am Seienden, also seiend. Jedem Begriffe kommt also ein zahlreiches Seiendes und eine unendliche Menge des Nichtseienden zu. Das Seiende selbst ist in so vielfacher Weise nicht seiend, so vieles Anderes es gibt. Das Nichtseiende ebenso wie das Nichtschöne, Nichtgerechte, bedeutet eben nur den Unterschied eines Seienden gegen ein andres Seiendes, und ist mithin selbst eine in die Menge des Seienden einzurechnende Art<sup>18)</sup>. Im Gegensatze zu dem Verbote des Parmenides ist nicht blofs das Sein des Nichtseienden anzuerkennen, sondern auch 303

<sup>17)</sup> Obgleich Platon übrigens den einander entgegengesetzten Begriffen (γέννη) die gegenseitige Gemeinschaft (κοινωνία) abspricht, so ergibt sich doch dieselbe z. B. für κίνησις und στάσις mittelbar als Folgerung daraus, dass das Seiende mit jedem der beiden in Gemeinschaft steht. Unverkennbar ist die Rückbeziehung der vorliegenden Stelle auf 259 C, D Τῷ δὲ φιλοσόφῳ — ξυναμφοτέρα λέγειν. — Deussen S. 55 u. 92 zieht diese Auffassung der fraglichen Worte 256 B Οὐκοῦν καὶ εἴ πῃ μετελάμβανεν κτλ. in Zweifel, ohne jedoch eine abweichende Erklärung mit Sicherheit aufzustellen.

<sup>18)</sup> 258 C: ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ καλὸν μὴ καλόν, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταῦτόν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὂν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἔν.



sein Begriff festzustellen, dass es nämlich die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes ist. Indem also jedes Seiende vieles ist und vieles nicht ist, so darf man weder seine Freude daran haben, demselben Seienden entgegengesetzte Prädicate zu geben, noch auch durch solche Beilegung entgegengesetzter Prädicate schon einen Satz als unmöglich erwiesen zu haben glauben, sondern muss zu unterscheiden suchen, in welcher Hinsicht demselben Seienden entgegengesetztes beigelegt wird. Jede Gemeinschaft aber der Begriffe untereinander abschneiden zu wollen, hiesse die Möglichkeit der Rede überhaupt aufheben (c. 41 — c. 44 Anf.).

3. Das Nichtseiende tritt mit der Rede und Meinung in Gemeinschaft (c. 44—47).

Hierdurch ist der Übergang<sup>19)</sup> dargeboten, um zur Rede (Aussage, logischem Urtheil, λόγος) überzugehen. Auch die Rede ist ja eine der Gattungen des Seienden; die vorher geführte Untersuchung ist also auch auf die Rede auszudehnen, und wenn vorher das Nichtseiende sich als über alles Seiende ausgebreitet erwies, so fragt sich nun, ob es auch mit der Rede und Meinung (Ansicht, δόξα, Vorstellung, φαντασία) in Verbindung tritt. Denn da das Sein des Nichtseienden im allgemeinen erwiesen ist, der Irrthum aber in der Rede und Meinung darin liegt, dass Nichtseiendes als seiend ausgesagt wird und umgekehrt, so liefse sich die Wirklichkeit des Irrthumes nur dann noch bestreiten, wenn die Gemeinschaft des Nichtseienden mit der Rede könnte geleugnet werden. Um hierüber zur Entscheidung zu gelangen, ist zunächst das Wesen der Aussage, des logischen Urtheiles, zu bestimmen. Nicht der einzelne Begriff an sich, auch nicht die Aufeinanderfolge von Begriffen der Thätigkeit oder von Begriffen der Subjecte der Thätigkeit ergibt eine Aussage, sondern diese entsteht erst durch Verbindung eines Begriffes der Thätigkeit mit dem eines Subjectes derselben; also grammatisch: erst die Verbindung eines Verbums mit einem Nomen ergibt einen Satz. Jeder Satz ist Aussage über irgend etwas<sup>20)</sup>. Dass durch

<sup>19)</sup> Die Absicht des Überganges zu einer relativ verschiedenen Gedankenreihe ist durch den Ausdruck 260 A σκοπεῖ τοῖνον ὥς ἐν καὶ ῥῶ κτλ. deutlich bezeichnet.

<sup>20)</sup> Die Erklärung, dass auch die falsche Aussage doch Aussage über ein



den Satz sowohl Seiendes wie Nichtseiendes als seiend einem <sup>394</sup> Subjecte kann beigelegt werden, wird nachgewiesen an der Gegenüberstellung der beiden Beispiele: Theätetos sitzt, Theätetos fliegt. Auch der letztere Satz ist Aussage über ein bestimmtes Etwas, aber er sagt von ihm das Nichtseiende als seiend aus. Ist hierdurch die Wirklichkeit des Irrthumes in der Rede nachgewiesen, so ergibt sich die gleiche Folgerung für das Denken als ein inneres Reden ohne Sprache, für die Meinung als die abschließende Bejahung oder Verneinung in diesem innerlichen Reden, und für die Vorstellung als die mit Wahrnehmung verbundene Meinung. Nachdem aber die Wirklichkeit des Irrthums auf diesen Gebieten sichergestellt ist, so sind damit die Schwierigkeiten gehoben, welche vorher der Definition des Sophisten entgegenstanden; zu ihrem Abschlusse wird also nunmehr ausdrücklich zurückgelenkt.

#### I. Abschluss der Definition des Sophisten (c. 48—52).

Der Versuch einer Definition des Sophisten war abgebrochen worden, als man bis dahin gelangt war, dass der Sophist eine Kunst des Hervorbringens entweder von Ebenbildern oder von Trugbildern übe, die Möglichkeit aber eines Ebenbildes oder eines Trugbildes in Zweifel gezogen wurde. Diese Möglichkeit ist jetzt sichergestellt: es kann also durch weitere Theilung die specifische Eigenthümlichkeit des Sophisten bestimmt werden. Vorher war, nach allgemeiner Theilung der Kunst in schöpferische und in erwerbende, der Sophist der letzteren eingeordnet worden. Jetzt soll, da der Sophist in den Umfang der nachahmen- den Kunst fällt, die hervorbringende, schöpferische Kunst eingetheilt werden. Sie ist entweder eine göttliche oder eine menschliche, und jede derselben wiederum entweder ein Hervorbringen von den Dingen selbst oder von Abbildern. Die menschliche bilderschaaffende Kunst, in deren Bereich der Sophist fällt,

bestimmtes Etwas ist (263 C: Ἐπειτα δὲ γε τινός. — Ὅπως. — Εἰ δὲ μὴ ἔστι σός, οὐκ ἄλλου γε οὐδενός), ist gegen den Satz des Antisthenes gerichtet, dass die falsche Aussage gar keinen Gegenstand habe, auf den sie sich beziehe (Zeller, Philos. d. Gr. 2. Aufl. II, S. 213), wie wir denselben den Streitkünsten des Euthydemus im gleichnamigen Dialoge c. 12 und 14 zu Grunde liegen sehen.



schafft entweder Ebenbilder oder Trugbilder — denn die Wirklichkeit auch dieser letzteren ist nunmehr aufser Zweifel. Von dieser trugbildnerischen Kunst übt der Sophist diejenige Art aus, bei welcher der Nachahmer selbst das Organ der Nachahmung ist; er übt dieselbe aus nicht auf Grund eines wirklichen Wissens  
 305 des Gegenstandes, den er nachahmt, sondern nur in unsicherer Meinung darüber, nicht in einfältiger Voraussetzung eines solchen Wissens, sondern seine Unwissenheit selbst vermuthend, nicht vor dem Volke in langen Reden, sondern vor dem einzelnen in kurzer Rede und Gegenrede, den Unterredner in Widersprüche mit sich selbst verwickelnd. Die Zusammenfassung der auf diese Weise gewonnenen Merkmale ergibt den Begriff des Sophisten.

### Zur Rechtfertigung der bezeichneten Gliederung.

In dem Dialoge Sophistes nimmt die Gesprächsform eine noch erheblich untergeordnetere Stellung ein als im Theätetos, zu welchem derselbe durch die Wahl der Unterredner und durch die ausdrücklichen Bemerkungen am Schlusse des Thätetos und im Anfange des Sophistes in nahe Beziehung gebracht ist. Nicht genug, dass durch den ganzen Dialog, mit Ausschluss der wenigen, einer Begrüßung des Eleatischen Gastes und dem Aufstellen der zu behandelnden Frage gewidmeten einleitenden Worte (c. 1—2), die beiden Unterredner ununterbrochen dieselben bleiben, ohne dass Sokrates, der die Frage aufgeworfen, auch nur am Schlusse das vollständige Gelingen der Beantwortung constatirte: die Gesprächsform wird selbst ausdrücklich als etwas gleichgiltiges bezeichnet, 217 C. Wir können daher für Auffindung der dem Ganzen zu Grunde liegenden Gliederung in der Form des Dialoges als solcher Andeutungen, wie andere Platonische Dialoge uns deren reichlichst geben<sup>21)</sup>, nicht erwarten, sondern wir sind hierfür, trotz der dem Werke äußerlich an-

<sup>21)</sup> Wie sehr die Beachtung der verschiedenen Kunstmittel des Gespräches zum Auffinden der Gliederung in solchen Schriften Platons beiträgt, die im vollen Sinne des Wortes Dialoge sind, ist in der Abhandlung über den Dialog Gorgias S. 15 ff. nachgewiesen.



haftenden Gesprächsform, ausschließlich auf diejenigen Kennzeichen angewiesen, die sich auch bei der Form der Abhandlung finden würden. Solcherlei Zeichen der Gliederung sind innerhalb des Dialoges Sophistes in einer Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit angewendet, dass es an sich genügen würde, in der obigen Angabe des Gedankenganges zugleich der Gliederung durch äußere Abtheilungen und Überschriften einen bestimmten Ausdruck gegeben zu haben; dennoch dürften einige Worte zur 306 Rechtfertigung erforderlich sein, damit die Abweichung der im obigen angegebenen Gliederung von derjenigen, die Steinhart und Susemihl bezeichnen, nicht als zufällig oder willkürlich erscheine.

Dass der Dialog Sophistes sich in zwei Hauptmassen scheidet, gleichsam eine umschließende Schale und einen eingeschlossenen Kern, diese bei dem Anblicke des Werkes sich unmittelbar aufdringende Bemerkung wiederholt sich, nachdem sie einmal durch Schleiermacher ihren präzisen Ausdruck erhalten hat, in jeder Einleitung zu dem Dialoge<sup>22</sup>). Mit dieser durchaus sachgemäßen Bezeichnung der Disposition ist es aber nicht in vollem Einklange, wenn dann dennoch von Steinhart und Susemihl fünf Abschnitte wie coordinirt aufgezählt werden; durch diese bloße Nebeneinanderstellung verdunkelt sich wenigstens die Erinnerung daran, dass unter diesen, nur nach der äußeren Succession gezählten Abschnitten der erste mit dem fünften einerseits, der zweite, dritte und vierte zusammen anderseits je einen Haupttheil der gesammten Abhandlung bilden. Übrigens beginnt der zweite, abschließende Theil der umschließenden Abhandlung, also nach der Steinhart-Susemihlschen Ausdrucksweise der fünfte Abschnitt des Dialoges, mit c. 48. 264 C, nicht, wie Susemihl

<sup>22</sup>) Schleiermacher II, 2 (3. Aufl.), S. 87—89, Steinhart S. 436, Susemihl S. 286. Steinhart erinnert a. a. O. an die in den „Dialogen der ersten Reihe“ häufig ersichtliche Zweitheilung des Ganzen, und bezeichnet die Eigenthümlichkeit, dass der eine der beiden Theile den andern umschließt, als etwas jenen gegenüber neues. Diese Bemerkung ist nicht durchaus wahr; denn analysirt man den Euthyphron aufmerksam, so wird man auch in ihm den einen der beiden Haupttheile von dem andern umschlossen finden; das Verkennen dieses Momentes in der Construction des Dialogs hat zu manchen Unrichtigkeiten in der Auffassung des Ganzen Anlass gegeben.



(S. 308 f.) angibt, mit 260 A (c. 44; in der obigen Inhaltsangabe II, C, 3). Die Schwierigkeit den Sophisten zu definiren ergab sich daraus, dass Täuschung und Irrthum als Merkmale in seine Definition aufgenommen werden sollten, und doch die Möglichkeit des Irrthums in Zweifel gezogen wurde; dieser Zweifel ferner entstand daher, weil die Annahme der Wirklichkeit des Irrthums auf die weitere Voraussetzung führte, dass das Nichtseiende sei. Diese gegen die Definition des Sophisten sich erhebende Schwierigkeit ist nun dadurch noch nicht vollständig gelöst, dass das Sein des Nichtseienden (260 A), sondern erst <sup>307</sup> dadurch, dass die Möglichkeit und Wirklichkeit des Irrthums nachgewiesen ist (c. 47 Schl. 264 C). Platon selbst bezeichnet mit den ausdrücklichsten Worten, dass erst mit c. 48. 264 C die bis zu jenen Schwierigkeiten geführte Aufgabe der Begriffs-erklärung wieder aufgenommen wird. Der über das Sein des Nichtseienden im allgemeinen geführte Beweis würde, erklärt Platon selbst 260 E, dem Sophisten immer noch einen den Abschluss der Definition unmöglich machenden Ausweg lassen; dieser ist erst durch die Erörterung über die Wirklichkeit des Irrthums abgeschnitten; erst nach Beendigung dieser Nachweisung erklärt Platon, dass die erforderliche Untersuchung abgeschlossen sei und der vorher abgerissene Faden des Definitionsversuches wieder angeknüpft werde, 264 C: ἐπειδὴ πέφανται<sup>23)</sup> ταῦτα, τῶν ἔμπροσθεν ἀναμνησθῶμεν κατ' εἶδος διατρέσεων. Der Haupteinschnitt also, welchen Susemihl bei 260 A setzt, ist, als Platons deutlich bezeichneter Absicht widersprechend, zu verwerfen.

In der ersten Hälfte des umschließenden Theiles der Abhandlung, c. 3—23, oder wenn man die beispielsweise Durchführung einer anderen Definition davon abscheidet, c. 8—23, ist von Steinhart, Susemihl, Michelis eine durch Platon bestimmt bezeichnete, von Schleiermacher bereits richtig erkannte und angezeigte<sup>24)</sup> Unterscheidung zweier Hauptabschnitte übersehen.

<sup>23)</sup> Man vergleiche hiermit noch 264 D: νῦν δέ γ' ἐπειδὴ πέφανται μὲν λόγος, πέφανται δ' οὐσα ὁόξα ψευδής κτλ.

<sup>24)</sup> Schleiermacher II, 2. (3. Aufl.) S. 88. „— wie er dann auch zuletzt, wo der Gegenstand richtig und erschöpfend dargestellt wird, nicht mehr so vom Allgemeinen, sondern von einer bestimmten Anschauung ausgeht.“



Es werden nämlich zuerst Definitionen des Sophisten hergestellt durch die Methode des dichotomischen Herabsteigens in den Umfang des Begriffes, indem man dem allgemeinen Begriffe kunstmäßiger Beschäftigung auf diesem Wege successiv bestimmende Merkmale hinzufügt. Es wird sodann zweitens eine Definition des Sophisten gesucht, indem von einem einzelnen charakteristischen Merkmale des Sophisten ausgegangen wird und aus ihm weitere Folgerungen entwickelt werden: der unbegrenzte Umfang von Gegenständen, über welche der Sophist streitet und streiten lehrt, mache es undenkbar, dass der Sophist über alle ein wirkliches Wissen besitze u. s. f. Man würde in dieser evidenten <sup>308</sup> Verschiedenheit der Methode, selbst ohne eine sonstige ausdrückliche Andeutung Platons, ein Hindernis finden müssen, die auf dem ersteren Wege gefundenen Erklärungen mit der auf dem zweiten Wege begonnenen auf gleiche Linie zu stellen; aber Platon lässt es, wie er ja in diesem ganzen Dialoge das Gerüste der Disposition mit einer fast zudringlichen Deutlichkeit vor Augen stellt, an bestimmten Anzeichen der Unterscheidung nicht fehlen. Die sämtlichen nach der ersteren Weise gefundenen Definitionen, deren Platon an dieser Stelle <sup>25)</sup> sechs zählt, werden der Reihe nach recapitulirt c. 19, schon an sich ein deutliches Zeichen für den Abschluss einer Gedankenreihe. Nicht genug, Platon weist sodann darauf hin, die Menge und Verschiedenheit der so gefundenen Definitionen zeige uns, dass wir das Wesen, den eigentlichen Einheitspunct der Sophistenkunst nicht aufgefunden haben. Das Bewusstsein der Ungewissheit wird noch dadurch erhöht, dass die zuletzt gefundene Definition, gefunden mit vollkommen denselben Mitteln wie die vorhergehenden, offenbar nicht den Sophisten traf, sondern sein edles Gegenbild, den Philosophen <sup>26)</sup>. Es ist also auf dem Wege der

Nicht übersehen ist diese Bemerkung Schleiermachers von Deuschle in der Inhaltsübersicht vor seiner Übersetzung S. 309 f.; inwiefern sich die hier gegebene Auffassung des Gegensatzes der zweiten Definitionsweise gegen die erste von der dort von Deuschle angedeuteten unterscheidet, ist aus den Worten des Textes zu ersehen.

<sup>25)</sup> Dagegen beweist τέταρτον 225 E, dass er dort die beiden Definitionen des Sophisten als κάπηλος und als αὐτοπάλης unter einer einzigen Nummer gezählt hat.

<sup>26)</sup> Wenn Platon nicht mit einer Sylbe angedeutet hätte, dass die c. 13—18



309 Dichotomie eine sichere Definition des Sophisten nicht gewonnen;  
die Überzeugung von der Sicherheit ist nicht nur dadurch ab-

entwickelte, Definition nicht den Sophisten treffe, sondern den Philosophen, so müsste doch schon der flüchtigste Gedanke an den Zusammenhang innerhalb desselben Dialogs unzweifelhaft zu dieser Überzeugung führen. Platon definirt an der bezeichneten Stelle eine Beschäftigung, für welche *ὁ περὶ τὴν μάταιον δοξοσοφίαν γιγνόμενος ἑλεγχος* (231 B) Aufgabe ist; dagegen bildet in der endgiltigen Definition des Begriffes des Sophisten *δόξα* in verschiedener Form des Ausdruckes stets ein entscheidendes Moment der Charakteristik: der Sophist ist *δοξομμητής* 267 E, besitzt eine *δοξασιτική* 268 C, 233 C, *δοξομμητική τέχνη* 267 E. Eine Geistesthätigkeit, welche darauf ausgeht, die *δοξοσοφία* zu entfernen, kann Platon mit derjenigen, welche darauf bedacht ist sie herzustellen, unmöglich gleichsetzen wollen. Man vergleiche ferner, wie genau die Beschreibung, welche Platon c. 17. 230 B—E gibt, mit der Schilderung der Thätigkeit des Sokrates zusammenstimmt, wie wir dieselbe oft genug bei Platon, z. B. in der Apologie, im Theätetos, lesen: man wird mehr als Ähnlichkeit, man muss vollkommene Identität der beiderseitigen Darstellungen anerkennen. — Aber trotz dieser Deutlichkeit der Sache selbst überlässt Platon das Erkennen des Unterschiedes nicht der Combination des Lesers, sondern gibt die ausdrücklichsten Weisungen, dass die zuletzt gewonnene Definition gar nicht den Anspruch machen kann, sich auf das Wesen des Sophisten zu beziehen. Ich trage Bedenken, sagt der Eleatische Gast, die Männer der so eben beschriebenen Beschäftigung Sophisten zu nennen; eine Ähnlichkeit darf uns dabei nicht irre führen, das Wildeste sieht oft dem Zahmsten ähnlich, und gerade bei derlei Ähnlichkeiten ist die größte Vorsicht erforderlich, 231 A. Und wiederum bei der Recapitulation wird diese Definition, insofern sie den Sophisten treffen soll, ausdrücklich als noch in Frage gestellt, *ἀμφισβητήσιμος*, bezeichnet, 231 E. — Ich musste auf diese, dem Leser sich von selbst darbietenden Momente so ausführlich hinweisen, weil in merkwürdiger Übereinstimmung Steinhart, Susemihl, Deuschle, Michelis bemüht sind, auch die fragliche Definition in Platons Sinne auf den Sophisten zu beziehen. Steinhart S. 437: „— worauf die vierte Definition, in welcher ihm die Sphäre der Befreiung der Seele von der Unwissenheit, durch Widerlegung ihrer gedankenlosen Vorstellungen und durch das damit verbundene Gefühl der Beschämung und Verwirrung angewiesen wird, uns dicht an die schmale Grenzlinie hinanführt, welche das Reich der Philosophie von dem der Sophistik scheidet.“ S. 444: „Die vierte Definition bezeichnet ganz genau den Punct, wo die echte und falsche Dialektik, die Gebiete des Sophisten und Philosophen, sich am nächsten berühren und nur noch durch eine schmale Grenzlinie von einander getrennt sind.“ Eine Vorbereitung zu den in diesen Worten ausgesprochenen Gedanken ist es, dass dem Sokrates selbst, insofern er zu dem beschämenden Bewusstsein der Unwissenheit, des bloßen Meinens führt, ein „sophistisches Element“ zugeschrieben wird, S. 420, während doch wieder die Sophistik in dieser Thätigkeit ihren Berührungspunct mit der wahren



geschnitten, dass sich eine Mehrheit von Definitionen ergab statt der nothwendigen Einheit, sondern auch dadurch, dass der wichtigste Gegensatz, der des Sophisten zum Philosophen, bei dieser <sup>310</sup> Weise der Forschung sich versteckte. Wir wollen nun nicht, lässt Platon den Eleaten sagen, durch Trägheit es uns widerfahren lassen, dass uns die Wesenserklärung des Sophisten entginge; lass uns vielmehr eines von den Merkmalen des Sophisten wieder vornehmen, welches offenbar ihn charakterisirte, ἐν γὰρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μὴ ὄν 232 B. Der nunmehr eingeschlagene Weg ist also nicht nur an sich ein anderer, sondern wird durch die bisher berührten Andeutungen von Platon selbst als ein von dem ersten verschiedener bezeichnet<sup>27)</sup>. Zur

Philosophie“ haben soll, S. 431. — Fast mit denselben Worten finden wir dieselben Gedanken von Susemihl wiederholt, wenn in der fraglichen Definition „die stärkste Annäherung zwischen Sophisten und Philosophen“ sich finden soll, S. 292, und „eine wahrhaft philosophische Sophistik und Antilogik, welche durch die Aufdeckung von Antinomien blofs die Lösung derselben unternimmt, anerkannt wird“, S. 310. Dasselbe scheint, schon nach dem Anklang an die zuletzt angeführten Worte, Deuschle zu meinen, Einl. zur Übers. S. 308. — Nicht ganz in dieser sicheren Bestimmtheit, aber unter sichtbarem Einflusse der so eben angeführten Äußerungen spricht sich Michelis über denselben Punct aus, S. 184: „Auch dieses Geschäft“ (nämlich von der falschen Einbildung eines Wissens zu befreien) „trifft nun freilich bei dem Sophisten zu, obgleich der Eleat nur mit Widerstreben den Sophisten als den Elenktiker und Reiniger der Seele von der Scheinweisheit darstellen kann.“ Und etwas später, S. 193, entschließt sich Michelis nur dazu, zu erklären, dass diese Definition „eigentlich außerhalb des Begriffes des Sophisten steht“ u. s. w. Man sieht, die Zuversicht zu der Richtigkeit der Steinhart-Susemihlschen Auffassung ist hier wankend geworden, aber eine davon abweichende Ansicht versteckt sich noch schüchtern. Darum dürfte es nicht überflüssig erscheinen, für die entgegengesetzte Überzeugung, die man schon von Schleiermacher ausgesprochen finden kann (II, 2. S. 89, 3. Aufl.), die Beweise ausgeführt zu haben. Dass sich diese Auffassung in den Zusammenhang des ganzen Dialogs trefflich fügt, ist oben im Texte nachgewiesen.

<sup>27)</sup> Deussen stellt in Abrede, dass mit Cap. 20 ein anderes, von den bisherigen Definitionsversuchen verschiedenes Verfahren eingeschlagen werde, vielmehr finde sich dasselbe schon in der sechsten Definition, vgl. a. a. O. S. 19. „sicut enim in definitione sexta a domesticis quibusdam negotiis 226 B ad διακριτικὴν ascende-batur, deinde ab hac per καθαριστικὴν aliaque deinceps membra ad germanum illum sophistam descende-batur, eodem modo in septima ab arte 'contradicendi sine cognitione' ascenditur ad εἰδωλοποιτικὴν 235 B seu μιμητικὴν 235 C, deinde vero hospes iam ad sophistam descensus iamque



Bestimmung des Werthes, den zur Verständigung über die Definition eines noch Zweifeln unterworfenen Begriffes die dichotomische Methode für Platon habe, gibt der Verlauf des Dialogs selbst Grundlagen. Denn die sämtlichen durch die Methode der Dichotomie hergestellten Definitionen verlaufen erfolglos, dagegen gibt der auf dem anderen Wege unternommene Versuch der Begriffserklärung den Anlass zu weiter eingehenden Untersuchungen über das Nichtsein, das Sein und die Begriffsverbindungen, und erst nachdem die nach der zweiten Methode gesuchte Definition bereits zu einem bestimmten Abschlusse gelangt ist, wird der Gedanke wieder aufgenommen, sie durch Dichotomie in ein allgemeines System von Begriffen einzuordnen. — Hierzu kommt nun, dass Platon in der Ausführung der dichotomischen Methode für das Aufsuchen der Definition unverkennbar reichlichen Scherz treibt. Auf mancherlei einzelne

de eo triumphaturus 235 C, dum dubitat, utri εἰδωλοποιτικῆς parti, [εἰλαστικῇ] an φανταστικῇ illum subdat, subito 236 C circumfunditur tenebris“ etc. Diese Zusammenstellung halte ich nicht für zutreffend. In der sechsten Definition wird von einer umfangreichen Beschäftigung ausgegangen, der Reinigung, und dieser der Sophist eben so untergeordnet, wie in den vorhergehenden Fällen der Erwerbkunst, der Jägerkunst u. a. m. Bei dem neuen Definitionsversuche dagegen wird zuerst das eigenthümliche Wesen des Sophisten selbst festzustellen unternommen, nämlich dass er ἀντιλογικὸς περὶ πάντων sei, und erst von hier aus wird er anderen weiteren Bereichen der Beschäftigung eingereiht. Dieser Gegensatz ist unleugbar; dass Platon selbst den neuen Gang als einen von dem vorigen verschiedenen hat von seinen Lesern wollen angesehen wissen, beweisen die oben im Texte gegebenen Nachweisungen, deren Widerlegung Deussen nicht unternommen hat. Übrigens scheint indirect Deussen den bezeichneten Unterschied anzuerkennen, indem er p. 67 schreibt: „quatenus vero sophistae definitio esse potest, eatenus haud deest. εἰδωλον et ψεῦδος sunt, quae Platonis opinione ipsam sophistae naturam constituent; et hae eius notae ad Eleatas convincendos sufficiunt, hae autem notae, unice verae, non dividendo inveniebantur, sed ita, ut in sophistae indolem, qualis usu constaret, acrius inquireretur.“ — Den Unterschied des Verfahrens in den früheren Definitionsversuchen gegenüber dem neuen formulirt Petersen S. 20 in einer vielleicht noch zutreffenderen Weise: „in prioribus tacite sumi, quod in ultima longiore quaestione investigetur inventumque confirmetur, eas scilicet notionis definiendae notas, ad quas dividendi principia dirigantur.“ — Gegen Deussens Nachweisung S. 19 ff. gleich auffallender und als absichtlich zu betrachtender Fehler in der letzten Definition wie in den vorherigen vgl. Pilger, Über die Athetese des Platonischen Sophistes S. 12 f.



Puncte dieser scherzhaften Handhabung der Dichotomie ist bereits treffend hingewiesen<sup>28)</sup>; das Bedeutendste in dieser Hinsicht ist aber jedenfalls der Gang dieser dichotomischen Definitionen im allgemeinen. Denn während das Wesen und die Bedeutung der dichotomischen Eintheilung gerade in der Sicherheit des gegenseitigen Ausschließens der coordinirten Theilungsglieder liegt, sehen wir, dass Platon den Sophisten unmittelbar nach einander, gleich genau und gleich ungenau, solchen einander ausschließenden Theilungsgliedern unterordnet, einmal der μεταβλητική, das andere mal der χειρωτική, und unter den beiden einander entgegengesetzten Arten dieser letzteren wieder einmal der αγωνιστική, das andere mal der θηρευτική; alle diese Arten und Unterarten gehören der τέχνη κτητική an; nachdem aber auf dem zweiten Wege eine Begriffserklärung des Sophisten erreicht ist, die in voller Geltung bleibt, wird die Kunst des Sophisten<sup>311</sup> nunmehr nicht der κτητική, sondern der ihr entgegengesetzten ποιητική eingeordnet. Man kann die Gesammtheit dieser nach demselben Ziele hinweisenden Momente schwerlich für zufällig ansehen, und wird in ihnen wohl die Erklärung Platons anzuerkennen haben, dass erst nach gewonnener Einsicht in die wesentlichen und charakteristischen Merkmale des Einzelobjectes der Forschung sich die Einreihung desselben in eine umfassende Gliederung mit Sicherheit vornehmen lasse, und dass selbst die Gesichtspuncte der Gliederung, die Eintheilungsgründe, erst durch jene Einsicht gewonnen werden. Die διαίρεσεις κατ' εἶδη verlieren dadurch im Sinne Platons nicht ihren Werth für die systematische Ordnung von Begriffen; sie verlieren nur die Ausschließlichkeit der Geltung beim Aufsuchen einer Definition. — Wie viel man übrigens Definitionen zählen will als von Platon auf dem Wege der Dichotomie hergestellt, ob vier oder sechs, ist gleichgiltig. Bleibt sich ja Platon selbst in dieser Zählung nicht gleich, was doch gewiss nicht der Fall wäre, wenn er auf ihre bestimmte Anzahl einen Werth legte. Der obigen Inhalts-

<sup>28)</sup> Schleiermacher II, 2. S. 88, Susemihl S. 292 f., Deussen p. 11—17. Dagegen Petersen p. 15—22. — Wodurch der Scherz veranlasst, gegen wen der darin enthaltene Spott gerichtet sei, wird sich schwerlich mit voller Sicherheit ermitteln lassen. Höchst ansprechend und wahrscheinlich ist die Vermuthung, welche Zeller (3. Aufl. II, 1. S. 215, 4) darüber ausspricht.



angabe ist diejenige Zählung zu Grunde gelegt, welche Platon selbst bei der Recapitulation einhält (c. 19); man könnte sich aber eben so gut durch Platons eigene Darstellung 223 C—224 E veranlasst finden, die Definitionen 2, 3, 4 als Modificationen einer einzigen, nämlich der Einreihung der Sophistik unter die μεταβλητική, zu betrachten<sup>29)</sup> und demnach nur vier, statt sechs Definitionen zu zählen.

Innerhalb der zweiten Hauptmasse des Dialogs, dem umschlossenen Theile (II der obigen Inhaltsangabe), stellt sich die allgemeinste Gliederung durch die Sache selbst — in Platons Sinne — einfach dar, und wird durch Platons ausdrückliche Worte noch mehrfach bezeichnet. Um zu erweisen, dass das Nichtseiende in gewissem Sinne ist, und um daraus die Möglichkeit des Irrthums abzuleiten, werden erstens die Schwierigkeiten dargelegt, welche im Begriffe des Nichtseienden liegen, zweitens diejenigen, welche aus dem Begriffe des Seienden in den thatsächlich vorhandenen philosophischen Systemen sich ergeben; die Schwierigkeiten beider Seiten werden sodann durch die Lehre von der gegenseitigen Gemeinschaft der Begriffe gelöst. Dass<sup>312</sup> nach der Erörterung der Aporien über das Nichtseiende ein Abschnitt gemacht ist, bezeichnet Platon selbst durch die längere Unterbrechung der Untersuchung; das ganze 29. Capitel ist, nachdem die Undenkbarkeit des Nichtseienden bis zum Abschlusse dargelegt ist, nicht der Fortsetzung der Untersuchung selbst, sondern der Besprechung des Entschlusses zu ihrer weiteren Fortsetzung und der Entschuldigung der Polemik, die sich daran knüpfen müsse, gewidmet, eine Unterbrechung, wie sie ein mit Überlegung schreibender Schriftsteller nur da kann eintreten lassen, wo ein Wendepunct der Abhandlung eintritt, die eine Gedankenreihe abgeschlossen ist und eine andere begonnen werden soll. Die im folgenden beginnende Gedankenreihe bezeichnet Platon selbst als der zunächst vorhergehenden entgegengesetzt, 242 C: „Über das Nichtseiende sind wir in Unruhe und Zweifel, über das Seiende glauben wir klar zu sehen; erwägen wir, ob nicht gleiche Schwierigkeiten uns hier entgegenstehen<sup>30)</sup>.“

<sup>29)</sup> So Michelis S. 183.

<sup>30)</sup> 242 C: τὰ δοκούντα γὺν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον, μή πῃ τε-



Und an dem Ende der Aporien über das Seiende und der Kritik anderer Philosophen wird einerseits rückweisend die für das vorhergehende von mir bezeichnete Gliederung ausdrücklich constatirt, indem die Aporien über das Nichtseiende und über das Seiende als zwei einander gleiche Reihen erwähnt werden, 250 E: ἐπειδὴ δὲ ἐξ ἴσου τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἀπορίας μετειλήφατον; anderseits wird diese Stelle selbst als ein Einschnitt in dem Gange der Abhandlung bezeichnet, denn Platon erklärt die bloße Darlegung der Aporien für abgeschlossen, τοῦτο μὲν τοίνυν ἐνταῦθα κείσθω διηπορημένον<sup>31)</sup>, und beginnt das folgende mit einer Frage: λέγωμεν δὲ καθ' ὃν τινά ποτε τρόπον πολλοῖς<sup>313</sup> ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάσποτε προσαγορεύομεν, deren Inhalt mit dem vorhergehenden in keinem unmittelbaren Zusammenhange steht, sondern deren Beantwortung erst in der davon ausgehenden Untersuchung sich als geeignet erweist, die beiden Reihen der Aporien zu lösen.

Vergleichen wir mit dieser durch Platon selbst bezeichneten Gliederung diejenige, welche wir von Steinhart und Susemihl angegeben finden. Die äufere Abgrenzung der mittleren Hauptmasse wird, wenn man von der Ungenauigkeit in der Coordination absieht (s. oben S. 168), von Steinhart ebenso festgesetzt, wie in der obigen Inhaltsangabe geschehen ist; Susemihl schließt die mittlere Hauptmasse an früherer Stelle 260 A, mit Unrecht,

ταραγμένοι μὲν ὦμεν περὶ ταῦτα, ἥσθως δ' ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες.

<sup>31)</sup> Diese Worte sind in auffallend gleicher Weise in der Schleiermacher- und Müllerschen Übersetzung unrichtig wiedergegeben. Schleiermacher: „Das liege also hier so unentschieden.“ Müller: „Das bleibe also hier in Zweifel gestellt.“ Sieht man selbst von der schiefen Beziehung ab, welche diese Übersetzungen den Worten geben (denn man möchte nach den Worten der Übersetzungen glauben, es solle dahin gestellt bleiben, ob das Seiende oder das Nichtseiende mehr Schwierigkeiten dargeboten habe), so ist die abschließende Bedeutung von κείσθαι nicht gehörig beachtet, das Perfectum διηπορημένον ganz übersehen und einem ἐν ἀπορίᾳ ὄν gleich aufgefasst, endlich die specielle Bedeutung des Compositum διαπορεῖν, welches an διελθεῖν τὰς ἀπορίας erinnert (241 B, vgl. Index Aristotelicus p. 187<sup>b</sup> 11—29), unbeachtet geblieben. Die einfache Beachtung dieser in den Worten selbst entscheidend gegebenen Momente führt zu dem Sinne: „Das Durchgehen der Schwierigkeiten bleibe nun an der Stelle, bis zu der wir gelangt sind, abgeschlossen.“



wie vorher nachgewiesen wurde. Innerhalb des mittleren Haupttheiles unterscheidet jeder dieser beiden Erklärer ebenfalls drei Abschnitte, aber die von ihnen bezeichneten Einschnittspuncte stimmen weder unter einander, noch mit der obigen Darlegung überein<sup>32)</sup>. Steinhart schließt den ersten Abschnitt (in seiner Zählung den zweiten) mit Capitel 32. Aber schon die sprachliche Form des Anfanges des folgenden Capitels muss eine solche Annahme verbieten: Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολουμένους ὄντας τε περὶ καὶ μὴ πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανῶς ἐχέτω τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας αὖ θεατέον. Durch diese Worte wird an die 243 C getroffene Unterscheidung zweier Gruppen von Philosophen, welche Platon der Kritik unterwerfen will, erinnert, und die hier beginnende Kritik als zweites Glied zu der 243 C eingeleiteten bezeichnet. Man würde also nicht hier, sondern bei 243 C den Haupteinschnitt setzen müssen. Nun wolle man aber diese letztere Stelle 243 C selbst im Zusammenhange lesen, um sich zu überzeugen, dass man von ihr aus weiter zurückgewiesen wird bis zu 242 B, dem Anfange des 30. Capitels, also dem oben gesetzten Anfangspuncte des zweiten Abschnittes. —

- 314 Den zweiten, nach seiner Zählung dritten Abschnitt schließt Steinhart mit Capitel 39 und beginnt den folgenden mit Capitel 40. Nun lese man den Anfang des 40. Capitels<sup>33)</sup>: „Da wir nunmehr darüber einverstanden sind, dass einige Begriffe (Gattungen, γένη) in Gemeinschaft mit einander zu treten geeignet sind, andere nicht, manche in weiterem, andere in engerem Umfange, so wollen wir einige der höchsten Begriffe vornehmen und untersuchen, was ein jeder derselben ist, und welche Fähigkeit der Gemeinschaft mit anderen er hat.“ Dies schließt sich folgernd an das unmittelbar vorher erörterte

<sup>32)</sup> Zu leichterem Übersicht stehe hier die von Steinhart und die von Susemihl bezeichnete Eintheilung. Steinhart: 1. c. 3—23; 2. c. 24—32; 3. c. 33—39; 4. c. 40—47; 5. c. 48—52. — Susemihl: 1. 218 B—236 D; 2. —247 E; 3. —251 A; 4. —260 A; 5. —Schluss. — Deuschle (Einl. zur Übers. S. 309 ff.) verbindet 2 und 3 der Susemihlschen Gliederung in seinen zweiten Haupttheil.

<sup>33)</sup> c. 40. 254 B: ὅτ' οὖν ὅτ' τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὁμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μὴ, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν χωλεῖν τοῖς πᾶσι κοινωνητέον, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ξυνεπισπώμεθα τῷ λόγῳ σκοποῦντες κτλ.



an, kann also nicht durch einen Haupteinschnitt von der mit 251 A beginnenden Gedankenreihe getrennt werden; dass dagegen bei 251 A ein unmittelbarer Anschluss an die vorausgehende Gedankenreihe sich nicht findet, ist vorher nachgewiesen. — Diesen Einschnitt bei 251 A erkennt Susemihl gleich der oben von mir gegebenen Disposition an; dagegen schließt er den ersten, seinen zweiten, Abschnitt mit Cap. 34, 247 E, lässt also den folgenden mit der Widerlegung der „Freunde der Begriffe“, οἱ τῶν ἰδεῶν φίλοι, beginnen. Die Kritik dieser Lehre ist von Platon vorher 246 A, B ausdrücklich nur als das zweite Glied in der Kritik entgegengesetzter, mit einander in heftigem Kampfe begriffener Philosopheme bezeichnet, da die einen als seiend nur das sinnlich wahrnehmbare, die anderen nur die Begriffe anerkennen. Man braucht also hier wiederum nur Platons eigene Worte gewissenhaft zur Geltung zu bringen, um sich für das Setzen eines Hauptabschnittes von 247 E bis auf 246 A, c. 33 zurückgewiesen zu sehen, also bis zu der Stelle, an welcher Steinhart den ersten Abschnitt schließt. Dass wir aber von dieser Stelle aus wieder weiter zurückgeführt werden bis zum Anfange von Capitel 30, d. h. bis zu dem in der obigen Inhaltsangabe bezeichneten Abschlusse des ersten Abschnittes, ist so eben bei Erwägung der Steinhartschen Gliederung nachgewiesen. — Als ein äußeres Symptom davon, dass die von Susemihl angegebene Gliederung nicht Platonisch ist, kann man übrigens schon die Überschriften betrachten, durch welche er den Gesamtinhalt und Charakter jedes der beiden Abschnitte nach der von ihm fixirten Begrenzung bezeichnen will. Im <sup>315</sup> ersten Abschnitte nämlich soll eine „Widerlegung des abstracten Nichtseins und Seins“ gegeben, im zweiten „das Sein in concreter Bestimmung“ behandelt sein. Man ist sicherlich in Gefahr, die Gedanken Platons zu verfehlen und willkürlich umzuändern, wenn man sich genöthigt sieht, zur bloßen Zusammenfassung eines Gedankencomplexes (nicht etwa zu seiner Kritik, denn da kann der Fall ein anderer sein) Begriffe in Anwendung zu bringen, die der Platonischen Philosophie so fremd sind wie die hier angewendeten.

Die vorstehenden Bemerkungen werden hoffentlich zur Evidenz gebracht haben, dass die in der obigen Inhaltsangabe be-



zeichnete Gliederung nichts weiter ist, als eine gewissenhafte Erfüllung der von Platon selbst bestimmt ausgesprochenen Forderungen, mit Entfernung jeder eigenen Willkür in beliebiger Zusammenfassung oder Trennung der von Platon uns vorgeführten Gedankenreihen. Die bisherige Rechtfertigung bezog sich nur auf die Hauptabschnitte (I, A, B; II, A, B, C); dass auch in der weiteren Gliederung die oben gegebene Disposition von den bisher berührten Darstellungen in manchen Punkten abweicht, ist mir wohl bekannt. Es würde ermüden diese Unterschiede ins einzelne zu verfolgen, und scheint auch nicht erforderlich; wenn die Begründung der allgemeinen Gliederung Evidenz erreicht hat, so sind dadurch schon die Gesichtspunkte für die untergeordneten Abtheilungen sichergestellt.

### Zweck und Ergebnisse des Dialogs.

1. Der Dialog Sophistes stellt nach wenigen einleitenden Worten eine bestimmte Frage auf, nämlich die nach der Definition des Sophisten; diese Frage wird durch den ganzen Verlauf des Dialoges festgehalten und wird selbst da, wo hinzugekommene Untersuchungen sie in Vergessenheit zu bringen scheinen, von neuem in Erinnerung gebracht<sup>34)</sup>; der Dialog schließt ab, sobald für diese, in seinem Beginne aufgestellte Frage eine befriedigende, keinem Zweifel mehr unterworfenen Lösung gefunden ist. Man ist hiernach in vollem Rechte, wenn man zunächst voraussetzt, die Bestimmung des Wesens des Sophisten sei die Aufgabe, auf deren Lösung es Platon bei Abfassung dieses Dialoges ankam. Aber gegen eine solche, zunächst unzweifelhaft berechtigte Voraussetzung erheben sich gewichtige Bedenken. Zu dem Zwecke, den hiernach Platon verfolgen sollte, stehen die angewendeten Mittel in keinem Verhältnisse. Um die Definition des Sophisten zur Anerkennung zu bringen, ist es, da Irrthum, Täuschung, Scheinwissen seine charakteristischen Merkmale bilden, erforderlich, dass Irrthum als möglich und wirklich anerkannt, und dann weiter, da Irrthum darin besteht, Nichtseiendes als seiend zu setzen und umgekehrt, dass

<sup>34)</sup> 239 C—E. 240 C. 241 B. 253 C. 258 B. 260 D.



ein gewisses Sein des Nichtseienden zugestanden werde. Mit der Erörterung dieser Frage beschäftigt sich der mittlere Theil des Dialogs, der nicht nur an äußerem Umfange den umschließenden übertrifft, sondern noch ungleich mehr in seinem Inhalte ihn überwiegt; denn während jener die Umfassung bildende Theil über das Wesen des Sophisten und über die mannigfaltigen Formen seiner Erscheinung nichts enthält, was wir nicht von Platon noch sonst öfters ausgeführt fänden, gibt uns der, nach der Form der Einkleidung nur als Mittel angewendete innere Theil des Dialogs Gedankenentwicklungen, die sich fast sämtlich nur in diesem Dialoge finden und für die Auffassung der Platonischen Lehre an sich und in ihrem Verhältnisse zu anderen Philosophemen von der äußersten Wichtigkeit sind<sup>35)</sup>. Mag man nun also diese Einreihung der wichtigen Gedankenentwicklungen in die Versuche der Definition des Sophisten loben oder tadeln, mag man den Contrast des ausgesprochenen Zweckes zu den angewendeten Mitteln durch die sinnige Vergleichung mit Schale und Kern überdecken, oder mag man endlich versteckteren Beziehungen zwischen dem inneren und äußeren Theile nachforschen, die, als von Platon selbst gar nicht angedeutet, sich schwerlich über die Wahrscheinlichkeit einer Vermuthung erheben lassen: jedenfalls sieht man sich zu der Anerkennung gezwungen, dass der mittlere Theil nicht bloß die Bedeutung eines unentbehrlichen Mittels zu beanspruchen hat, sondern dass ihm seine selbständige, vielleicht die hauptsächlichste Bedeutung zuzuschreiben ist.

Aber auch in dem mittleren Theile steht der verfolgte Zweck<sup>317</sup> zu den angewendeten Mitteln in einem Verhältnisse, welches Beachtung verdient. Zu dem Erweise, dass dem Nichtseienden in gewissem Sinne Sein zuzuschreiben ist, und zu dem hieraus — wirklich oder scheinbar — abgeleiteten Beweise für die Wirklichkeit des Irrthums führt direct nur derjenige Abschnitt, der von der gegenseitigen Gemeinschaft der Begriffe handelt (II, C). Die vorhergehenden beiden Abschnitte tragen zu diesem Be-

<sup>35)</sup> Diese Erwägungen über das Verhältniß des umschließenden und des innern Haupttheiles des Sophistes findet man schon von Schleiermacher ausgeführt, a. a. O. S. 87.



weise, der doch als die zu lösende Aufgabe aufgestellt ist, nichts bei. Man hat also ein Recht vorauszusetzen, dass es Platon auf den Inhalt dieser Abschnitte (II. A, B.) an sich ankam; sonst lässt sich nicht wohl annehmen, dass er dieselben, ohne dass sie zu dem ausgesprochenen Zwecke einen Beitrag geben, dennoch eingefügt hätte. Diese beiden Abschnitte aber enthalten eine Kritik Platons über fast die sämtlichen Grundansichten der griechischen Philosophen vor Sokrates und der bedeutendsten dem Platon gleichzeitigen Sokratiker. Jedem dieser Philosopheme sucht Platon nachzuweisen, dass es sich selbst aufhebe oder über sich hinaus führe. Den ältesten Naturphilosophen, wenn sie zwei Grundstoffe als seiend voraussetzten<sup>36)</sup>, weist Platon nach, dass die Erwägung des Verhältnisses derselben zu dem Sein, das ihnen beiden zugeschrieben wird, von der angenommenen Zweiheit entweder auf eine Dreiheit oder auf eine Einheit führe — ein Beweis, der sich offenbar auf jede andere bestimmte Zahl von Principien ebenso anwenden lässt<sup>37)</sup>. Das eine Seiende des Parmenides<sup>38)</sup> führt durch die Unterscheidung der Begriffe Eins und Sein, und vollends durch die von Parmenides ausgesprochene, von Platon als nothwendig anerkannte Behauptung der Ganzheit des Seienden zu der Voraussetzung einer Mehrheit von Seienden. Die ewige Bewegung des Herakleitos<sup>39)</sup> und in anderer Weise die Beschränkung des Antisthenes<sup>40)</sup> auf identische Urtheile hebt jedes Reden und Denken, somit jede Möglichkeit der Philosophie auf. Diejenigen Philosophen<sup>41)</sup>, welche nur das sinnlich Greifbare, räumlich

<sup>36)</sup> Über die Schwierigkeit der Angabe, auf welche bestimmte Philosophen Platon Bezug genommen habe, vgl. Steinhart S. 557 f. Anm. 22 und 23.

<sup>37)</sup> 244 B: *παρὰ δὲ τούτων καὶ παρὰ τῶν ἄλλων, ὅσοι πλέον ἐνός λέγουσι τὸ πᾶν εἶναι.* Vgl. Brandis, *Gesch.* II, 1. S. 211, n.

<sup>38)</sup> c. 32. 244 B—245 E.

<sup>39)</sup> 249 B: *καὶ μὴν ἐὰν αὐτὰ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῇ λόγῳ ταῦτόν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαίρησομεν.* Dass die in diesen Worten bezeichnete Herakleitische Lehre jede Möglichkeit des Erkennens aufhebt, hatte Platon bereits im *Theätetos* ausgeführt.

<sup>40)</sup> Sichere Beziehungen auf Antisthenes, abgesehen von solchen Stellen, die unberechtigt auf ihn gedeutet sind, finden sich 251 A—C. 259 D, E. 263 C (vgl. über diese letzte Stelle Anm. 20).

<sup>41)</sup> Die Worte, durch welche Platon diese Lehre bezeichnet, 246 A—



Ausgedehnte als seiend wollen gelten lassen, kann man durch genügende Gründe zu der Anerkennung bringen, dass es auch etwas Unsinnliches gibt, dem das Sein um nichts weniger zukommt. Und den Megarikern<sup>42)</sup>, die ausschließlich in unbeweglichen unveränderlichen Begriffen das Seiende finden, kann das Unbefriedigende ihrer Annahme nachgewiesen werden. Eine Lösung aller der Schwierigkeiten, in welche frühere und gleichzeitige Philosopheme führen, eine Ausfüllung derjenigen Lücken, welche sie in der principiellen Erkenntnis des Seienden zurücklassen, wird gesucht und gefunden in derjenigen Entwicklung, welche der Platonischen Ideenlehre die darauffolgende Darlegung der gegenseitigen Gemeinschaft der Begriffe gibt.

Wenn hiermit der Inhalt und Zweck des mittleren Theiles des Dialogs richtig getroffen ist, so lässt sich vielleicht von da aus zu dem äußeren Theile eine derartige Verbindung finden, dass dieser nicht mehr zur bloßen Einrahmung und zum bloßen Anlasse der eigentlich beabsichtigten Untersuchungen wird. Die Ideenlehre, entwickelt durch die Lehre von der gegenseitigen Gemeinschaft der Begriffe, löst nach Platons Überzeugung die Schwierigkeiten, in welche sich alle früheren Philosopheme verwickelt haben; sie weist auch zugleich dem Sophisten seine nicht zu bestreitende Stelle außerhalb des Gebietes der Philosophie an. Die Kritik, welche Platon durch <sup>319</sup> positive Aufstellung der Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe

247 E, passen genau auf die Atomisten; innerhalb dieser Schule sind auch jene von Platon angedeuteten Unterschiede der Ansichten über die Geltung sittlicher Begriffe, wenn nicht ausdrücklich nachweisbar, doch höchst wahrscheinlich; die Anerkennung ihrer Geltung, die sich Platon als Grundlage seiner Bestreitung zugeben lässt, liegt in den Fragmenten aus Demokrits Schriften noch deutlich vor. Dass die Atomisten als gleichzeitige Gegner der Megariker dargestellt werden, hat nach den wahrscheinlichsten Angaben über die Lebenszeit des Demokritos (Zeller, Phil. d. G., 2. Aufl. I, S. 576 f.) nichts auffallendes. — Schleiermacher sieht in der Beschreibung derjenigen Philosophen, welche nur Materielles als seiend anerkennen, eine Beziehung auf Aristippos (a. a. O. S. 93); die Nachrichten, welche wir über die Aristippische Lehre haben, geben hierzu keinen Anhaltspunkt.

<sup>42)</sup> Der Beweis, dass unter den „Freunden der Begriffe“ (oder Ideen) 246 A, 248 A—249 D, die Megariker zu verstehen sind, ist unter Berücksichtigung aller darüber aufgestellten Ansichten erschöpfend geführt von Zeller a. a. O. II. S. 180 f.



gegen alle anderen Philosopheme ausübt, würde hiernach auf diejenigen mit ausgedehnt, welche den Namen der Philosophie beanspruchen, ohne ein Anrecht daran zu haben. — Das Nahe-  
liegende dieser Combination<sup>43)</sup> mag es entschuldigen, dass ich durch ihr Aussprechen den Bereich der aus dem Dialoge selbst sicher zu ziehenden Schlüsse überschreite; es geschieht mit der ausdrücklichen Erklärung, dass dies eine bloße Vermuthung ist und sich wahrscheinlich eben so gut manche andere Anlässe denken lassen, welche Platon bestimmten, die Untersuchung über die Gemeinschaft der Begriffe und die Kritik der Philosopheme über das Seiende gerade in den Versuch einer Definition des Sophisten einzureihen.

2. Ehe ich auf den Inhalt des wichtigsten Theiles des Dialoges, des Abschnittes nämlich über *κοινωνία τῶν γενῶν* in seiner Stellung zu den Principien der Platonischen Lehre näher einzugehen versuche, wird es gerathen sein, mit der bisher entwickelten Auffassung des Dialogs diejenigen zu vergleichen, welche derselbe bei Platonischen Forschern in neuester Zeit gefunden hat.

Es ist im vorigen stillschweigend vorausgesetzt, dass, wo Platon im Sophistes von Begriffen (*εἶδη*, *γέννη*) und ihrer Gemeinschaft unter einander handelt, der Inhalt der Begriffe, das Was, welches in den Begriffen gedacht wird, ihm nicht für ein bloßes Object des Denkens (*νόημα*)<sup>44)</sup>, sondern für etwas abgesehen vom Denken (*χωριστόν*) an sich Seiendes gelte, d. h. für eine Idee im Platonischen Sinne dieses Wortes. Gegen diese Grundvoraussetzung erhebt Steinhart Einspruch, indem er davor warnt, Verstandesbegriffe mit Ideen zu verwechseln und nur von den ersteren im Dialoge Sophistes gehandelt findet (a. a. O. S. 424, 441). Man mag nach der Bedeutung, welche in der gegenwärtigen philosophischen Terminologie die Worte

<sup>43)</sup> Das Verhältniß des äußeren Theiles des Dialogs Sophistes zu dem mittleren Theile wird in allen Einleitungen zu diesem Dialoge in Betracht gezogen; doch ist es mir nicht möglich, die darüber dargelegten Ansichten in eine feste Formulirung zu bringen.

<sup>44)</sup> Parm. 132 B: *Τί οὖν, ζῆναι, ἐν ἑκαστὸν ἐστὶ τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδένος; Ἄλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν. Ἄλλὰ τινός; Ναί. Ὁντος ἢ οὐκ ὄντος; Ὁντος.*



Verstand, Begriff, Idee haben, vollkommen berechtigt sein, Verstandesbegriffe oder Begriffe überhaupt von Ideen zu unterscheiden; aber für Idee in dem Sinne Platons existirt dieser Unterschied nicht, wie dies Susemihl (Jahnsche Jahrbücher, Bd. 68, S. 414 f.) mit Recht erwidert hat. Dass aber das Charakteristische der Idee im Platonischen Sinne, nämlich die Realität des Was des Begriffes, im Dialoge Sophistes vorausgesetzt wird, zeigt sich durchweg; es wird zum Beweis hierfür genügen, an einige hervortretende Stellen zu erinnern. Die Anerkennung von gerecht oder ungerecht als einer Eigenschaft der Seele, ein Zugeständnis, welches als von den Atomisten gemacht vorausgesetzt wird, verwandelt sich sogleich in die Anerkennung, dass Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als etwas Seiendes der Seele einwohne (247 A). Jede Zahl ist etwas Seiendes (238 A), doch aus keinem anderen Grunde, als weil sie Object und Inhalt eines begrifflichen Denkens ist<sup>45)</sup>. Das Etwas, *τι*, lässt sich an sich, isolirt von dem Seienden, gar nicht denken und aussprechen (237 D). Der Philosoph steht in beständigem denkendem Verkehr mit der Idee des Seienden, *τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέα* (254 A). Die Verschiedenheit wird nicht bloß als *τὸ θάτερον, ἢ τοῦ θατέρου φύσις* (256 E, 257 C), sondern auch als *ἡ θατέρου ἰδέα* (255 E), als *εἶδος ἐν ἐνάρθρωμον τῶν πολλῶν ὄντων* (258 C) bezeichnet. Die Ausdrücke *μετέχειν, κοινωνεῖν*, die in dem wichtigsten Abschnitte über die Verbindung der Begriffe herrschen, so wie *παρουσία* an der vorher angeführten Stelle (247 A) sind die technischen Ausdrücke für Verhältnisse der Ideen im Platonischen Sinne, u. s. w. Gewiss Beweise genug, dass der Grundgedanke der Ideenlehre in dem ganzen Dialoge vorausgesetzt, und dass zur Einführung des un-platonischen Unterschiedes von Verstandesbegriffen und Ideen auch nicht der leiseste Anlass vorhanden ist.

Als Zweck und Aufgabe des gesammten Dialogs bezeichnet Steinhart „die Unterscheidung der echten und falschen Dialektik“ (S. 431, 426), und findet hierfür bei Susemihl (Jahnsche Jahrbücher, Bd. 68, S. 415, Genet. Entw. etc. S. 310), der sogar „die echte Dialektik“ als eine „wahrhaft concrete Dialektik“

<sup>45)</sup> Vgl. Theät. 185 C.



bezeichnet, vollständige Beistimmung, obgleich Susemihl sodann im weiteren Verlaufe seiner Erörterung seine Ansicht über den Grundgedanken des Dialogs noch merklich anders formulirt.

- 321 Wenn in der Erklärung eines Platonischen Werkes das mannigfaltig deutbare, seinen Gebrauch proteusartig wechselnde Wort Dialektik angewendet wird, so hat man wohl ein Recht zu erwarten, es werde in dem Platonischen Sinne angewendet sein. Platon bezeichnet diejenige Art ein wissenschaftliches Gespräch zu führen, und weiter dann diejenige Beschäftigung mit Begriffen und ihren Verhältnissen, in welcher er die Bürgerschaft für die Erkenntnis des Seienden sieht, als Dialektik; die Dialektik ist ihm daher in solchem Mafse Grundlage der gesammten Philosophie, dass sie gewissermaßen der Philosophie selbst gleich gesetzt werden kann. Platon bringt häufig in seinen Dialogen sein — oder seines Sokrates — wissenschaftliches Verfahren in Gegensatz zu den nichtigen Mitteln der Rechthaberei, welche von Lehrern der politischen Tüchtigkeit und Redegewandtheit angewendet wurden; aber nirgends, so viel ich weiß, bezeichnet Platon die von ihm getadelte und verworfene Weise als Dialektik, als „falsche Dialektik,“ sondern als Eristik, Agonistik, Sophistik, nirgends macht er in der Dialektik den Unterschied einer echten und einer falschen Art. Insofern ist der Ausdruck nicht wohl gewählt, wenn zur Angabe des Inhaltes eines Platonischen Dialoges die Unterscheidung wahrer und falscher Dialektik eingeführt wird. Aber substituirt man selbst für das unter diesen Worten gemeinte einen richtigen Ausdruck, so wird doch die Sache selbst dadurch nicht richtig. Über den Unterschied Platonischer Dialektik und unwissenschaftlicher Eristik findet man mannigfache, den Gegenstand in Platons Sinne so gut wie erschöpfende Bemerkungen namentlich in den Dialogen Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydemos. Im Sophistes wird die Aufgabe der Dialektik bezeichnet (253 D), es wird ein Theil dieser Aufgabe durch die Untersuchung einiger besonders wichtiger Begriffe ausgeführt (254 D — 258 C), es gehören auch die in eigenthümlicher Mischung von Scherz und Ernst ausgeführten Begriffseintheilungen am Anfange und am Schlusse des Dialogs unzweifelhaft der Aufgabe der Dialektik an; aber weder an den Philosophen, welche Platon bestreitet, noch an dem Sophisten,



dessen Definition den Anlass zur Untersuchung gibt, wird die unwissenschaftliche Methode in ihrem Gegensatze zur Platonischen dargestellt. Es werden die Sätze der Philosophen von Platonischen Voraussetzungen aus kritisirt, es wird dem Sophisten seine Thätigkeit im Bereiche des Irrthums und der Täuschung angewiesen; aber der Gegensatz „wahrer und falscher Dialektik“ als einheitlicher Zweck des Dialogs, ja selbst nur als eine einzelne Aufgabe unter mehreren anderen, ist aus dem Dialoge selbst weder nachgewiesen noch nachweisbar.

Im weiteren Verlaufe seiner Erörterung über die „Grundidee“ des Sophistes bezeichnet es Susemihl<sup>46)</sup> als Zweck dieses Dialogs „die Ideenlehre zu begründen“. Hierin stimmt ihm Deuschle bei, mit dem näher bestimmenden Zusatze, der Sophistes gebe „eine Begründung der Ideenlehre durch die Lehre vom Urtheile“. Und Michelis, dessen Schrift wir, nach den Worten der Vorrede zu schliessen, als ausdrücklich gegen Susemihl gerichtet betrachten dürfen, setzt als erste derjenigen Bemerkungen, durch welche er über den Inhalt des Sophistes orientiren will: „Im Sophistes vollzieht sich die höchste Aufgabe des Platonischen Denkens in der Ausgleichung der Begriffe des Seins und der Bewegung und insoweit die Grundlegung der Platonischen Ideenlehre.“ Wenn ich von Forschern, die im Platon heimisch sind, in solcher Einhelligkeit über den Grundgedanken des Dialogs diese Erklärung abgegeben lese, zu welcher es mir nicht möglich ist in dem Dialoge selbst irgend einen Anhaltspunct zu finden, so muss ich fast glauben, dass sie unter Ideenlehre und unter Begründung der Ideenlehre etwas wesentlich anderes verstehen, als man nach dem allgemeinen Sprachgebrauche darunter zu denken hat. Ich glaube daher — *δεῖ γὰρ εἰς παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦ νομα μόνον συννομολογήσασθαι χωρὶς λόγου* — um leeren Wortstreit zu vermeiden, kurz bezeichnen zu müssen, was ich unter Begründung der Ideenlehre verstehe.

Unter Ideenlehre verstehe ich die für die Platonische Phi-

<sup>46)</sup> Susemihl S. 310 f. Deuschle in den Jahnschen Jahrb. Bd. 71, S. 764, und damit im wesentlichen übereinstimmend in der Einleitung zu seiner Übers. S. 299 f. Michelis a. a. O. S. 194.



losophie charakteristische Lehre, dass das Was des logischen Begriffes als solches selbständige Realität hat; diese Auffassung des Begriffes „Ideenlehre“ ist durch die zahlreichen Stellen des Aristoteles gesichert, wo er von den οἱ τὰς ἰδέας (τὰ εἶδη) τιθέμενοι<sup>323</sup> oder λέγοντες spricht, und findet sich jetzt in allen Darstellungen der griechischen Philosophie. „Begründung“ der Ideenlehre kann in historischem oder in philosophischem Sinne gemeint sein. Im ersteren Falle besteht sie in der sicheren oder wahrscheinlichen Nachweisung derjenigen Einwirkungen früherer Philosopheme auf Platon, durch welche er zu dieser Annahme geführt wurde; im letzteren Falle hat sie diejenigen Gedankenreihen nachzuweisen, durch welche Platon selbst, abgesehen davon, aus welchen Anregungen sie hervorgegangen sein mögen, die Nothwendigkeit jener Annahme zu beweisen suchte. Platon und Aristoteles bieten das vollkommen ausreichende Material, um eine „Begründung“ der Ideenlehre in dem einen oder andern Sinne daraus zu entnehmen; aber im Dialoge Sophistes ist dazu nichts enthalten. In dem den inneren Theil umschliessenden Abschnitte kann eine Begründung der Ideenlehre nicht einmal gesucht werden. Aber von der Stelle an, wo die Frage nach dem Sein des Nichtseienden behandelt wird, erweist sich die Ideenlehre als bereits vorausgesetzt. Dies zeigt sich nicht nur in den so eben (S. 184) angeführten Stellen, von denen einige sogleich in den Anfang des fraglichen Abschnittes fallen, sondern auch eben so augenscheinlich in dem Gedankengange, durch welchen aus der Annahme von zwei Seienden (243 D, E) und dann aus der Annahme eines einzigen Seienden widersprechende Folgerungen abgeleitet werden. Die Beweiskraft dieser widerlegenden Folgerungen liegt einzig darin, dass dem Was eines logischen Begriffes als solchem Realität zugeschrieben ist; sobald man dies, das heisst also den Inhalt der Platonischen Ideenlehre selbst, nicht zugesteht, ist es nicht möglich, aus dem Sein zweier ursprünglicher, von einander qualitativ unterschiedener Realen auf das dritte, das Sein selbst, zu schliessen, und das gleiche gilt bei der Platonischen Kritik der Parmenideischen Lehre. Ferner, wenn es sich im Sophistes um „Begründung“ der Ideenlehre handelte, so würde doch die Philosophie der Megariker nicht so einfach angeführt werden: νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα



εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι; denn eben insoweit durch diese Worte die Lehre der Megariker bezeichnet wird, stimmt sie mit der Platonischen Lehre überein, und es ist mit größter Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen, dass ihre „Begründung“ in jeder der beiden Bedeutungen dieselbe war wie die der Platonischen Lehre. Hatte also Platon, wie man ihm zuschreibt, im Sophistes die Absicht, die „Begründung“ seiner Ideenlehre zu geben, so war es nicht zulässig, die in der Grundlage mit ihr <sup>324</sup> übereinstimmende oder wenigstens sehr nahe verwandte Lehre so einfach als Thatsache hinzustellen. Endlich in dem wichtigsten Abschnitte des Sophistes, dem über die *κοινωνία τῶν γενῶν*, wird nicht „begründet“, dass der Inhalt der Begriffe als solcher real ist, sondern es werden unter dieser Voraussetzung Folgerungen über ihr Verhältniss unter einander gezogen <sup>47)</sup>.

Es ist mir hiernach unmöglich, in den von den genannten Forschern (Steinhart, Susemihl, Deuschle, Michelis) abgegebenen Erklärungen über den Grundgedanken und den Zweck des Sophistes einen auch nur annähernd oder theilweise richtigen Ausdruck des wirklichen Inhaltes dieser Platonischen Schrift zu finden; vielmehr führt die prüfende Erwägung dieser abweichenden Erklärungen zur Bestätigung des vorher ausgesprochenen Gedankens <sup>48)</sup>:

Platon gibt im Sophistes der schon als feststehend vorausgesetzten Ideenlehre durch die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* eine weitere Entwicklung in der Art, dass dadurch die in allen bisherigen Philosophemen zurückbleibenden Schwierigkeiten ihre

<sup>47)</sup> Wenn hiernach von einer „Begründung der Ideenlehre“ durch den Dialog Sophistes zu reden kein Anlass ist, so verliert dadurch auch die Combination Steinharts S. 472, „dass die im Sophist errungenen Hauptresultate in den spätern Dialogen, namentlich schon im Phädrus, vorausgesetzt werden“, ihre thatsächliche Grundlage. Ob man umgekehrt die Beziehung des Inhaltes des Sophistes, vor allem die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* mit Susemihl S. 301 als einen „berichtigenden Rückblick“ auf den Phädrus zu betrachten habe, wird nachher zur Erwägung kommen.

<sup>48)</sup> Diese Auffassung des Dialogs wird verworfen von Deussen S. 61 ff. (insbesondere S. 65), Ribbing I. S. 209. Anm. Es mag für jetzt genügen, dass ich zur Rechtfertigung derselben mich auf den gesammten Gang der im obigen enthaltenen Begründung beziehe.



Lösung finden und selbst dem bloßen Scheinwissen seine sichere Stelle außerhalb des Bereiches der Philosophie angewiesen wird.

Wenn sich der Gedanke, dass in dem positiven Inhalte des Sophistes, dem Abschnitte über die Gemeinschaft der Begriffe, eine Begründung der Ideenlehre enthalten sei, als unhaltbar erwiesen, so erhebt sich dagegen die Frage, in welchem Zusammenhange diese Lehre mit der Grundlage der Ideenlehre stehe, also vor allem, ob die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe mit denjenigen Gedankenreihen im Einklange steht, aus denen die Platonische Ideenlehre hervorgegangen ist. Gehen wir noch kurz auf diese Frage ein, welche die Erklärung des Dialogs Sophistes an sich allerdings überschreitet.

3. Welche Momente in der Entwicklung der griechischen Philosophie die Platonische Ideenlehre hervorgerufen haben, mit welchen Schlüssen Platon selbst die Realität der Ideen zu beweisen unternimmt, darüber ist jetzt durch die aufmerksame Vergleichung der Aristotelischen Zeugnisse mit den Worten Platons ein so sicheres Wissen erreicht, dass in den historischen Darstellungen der Platonischen Lehre die Verschiedenheit der eigenen philosophischen Richtung der Darsteller nur noch auf Einzelheiten des Ausdruckes oder auf das etwaige Urtheil über die innere Haltbarkeit der Lehre Einfluss ausübt, das wesentliche aber der Darstellung selbst überall dasselbe ist. Es reicht darum hin, mit wenigen Worten an diese Hauptpunkte zu erinnern<sup>49)</sup>.

<sup>49)</sup> Das Verdienst, zu einer Zeit, wo die psychologisirende Richtung der Kantischen und die phantasirende der Schellingschen Philosophie noch jedes unbefangene Verständnis Platons schienen unmöglich machen zu sollen, zuerst den Begriff der Platonischen Idee und die philosophischen Motive dieser Lehre mit voller Klarheit dargelegt zu haben, gebührt einer kurzen Abhandlung Herbarts: *De Platonici systematis fundamento*. Gotting. 1795. Diese Abhandlung scheint indessen erst von der Zeit an Beachtung gefunden zu haben, seit die eindringenden Studien des Platon und Aristoteles im wesentlichen zu den gleichen Resultaten hierüber geführt haben. Entscheidende Wirkung hat in dieser Hinsicht die gediegene Untersuchung Zellers gehabt, „Die Darstellung der Platonischen Lehre bei Aristoteles“ (Platon. Studien S. 196—300). — In der nachfolgenden durch den Zusammenhang erfordernten Skizze habe ich nicht für nöthig gehalten, die einzelnen Stellen aus Platon zu citiren; man findet dieselben vollständig bei Zeller, Philos. d. Gr. II. 1. 2. Aufl. S. 412—427. 3. Aufl. S. 541—562.



Soll es überhaupt ein Wissen (Erkennen, ἐπίστασθαι, ἐπιστήμη) geben, so muss das Object desselben dem Wesen des Wissens und den darin enthaltenen Forderungen entsprechen. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind nicht fähig, Object des Wissens zu sein; denn unterworfen der Veränderung setzen sie in die Nothwendigkeit, demselben Dinge in seiner Identität entgegengesetzte, einander ausschließende Prädicate zuzuschreiben. Die allgemeinen Begriffe dagegen sind diesem inneren Widerspruche, dem die ihrem Umfange angehörigen Einzeldinge anheimfallen, nicht unterworfen; dasjenige, was in den allgemeinen Begriffen gedacht wird, bleibt von der Veränderung der Sinnendinge unberührt. Also nur der Inhalt der allgemeinen Begriffe ist Inhalt und Object des Erkennens, und, da durch Wissen und Erkennen die Realität eines Objects vorausgesetzt wird, als solcher etwas an sich Seiendes. Der Schluss, dass etwas, weil es Inhalt eines allgemeinen Begriffes ist, darum selbständige Realität außerhalb des Denkens an sich habe, also z. B. die bestimmte Zahl, zwei, drei u. s. f., nicht das Ge- 326 zählte, etwas selbständig Reales sei, dieser Schluss steht für Platon so unerschütterlich fest, wie der im wesentlichen gleiche für Parmenides. Platons Zuversicht, so zu schließen, erklärt sich daraus, dass die Neuheit der Beschäftigung mit Begriffen als solchen, wie dieselbe erst durch Sokrates in die griechische Philosophie eingeführt war, die Begriffe selbst als Objecte der Untersuchung wie etwas selbständig Reales erscheinen liefs; ferner daraus, dass die Aufmerksamkeit Platons sich vornehmlich auf Begriffe des ethischen Gebietes richtete, demnächst auf mathematische; bei jenen aber ist es der Anspruch des sittlichen Urtheiles auf unbedingte Gültigkeit, bei diesen die von subjectivem Belieben unabhängige allgemeine Geltung, welche ihnen leicht den Schein der objectiven Realität gibt.

Es ist nicht nöthig noch hierher gehörig, die innere Haltbarkeit des Gedankenganges, durch welchen Platon zur Realität der Ideen gelangt, an sich zu prüfen; aber seine Richtigkeit und Nothwendigkeit vollkommen zugestanden, so folgt daraus doch nur, dass das Was der allgemeinen Begriffe, weil es ein Gegenstand des Erkennens ist, an sich ist; das Sein selbst, die Realität als solche, ist aber nicht ein Was des Gedachten. Dass



nun Platon als Ideen nicht nur τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν u. s. f., sondern auch τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, also ohne ein bestimmtes Was, welches sei, aufstellt, überschreitet selbst den Bereich dessen, was aus seinen Prämissen sich ergibt. Die Allgemeinheit, welche der Begriff des Seins mit denen theilt, die ein Was ausdrücken, der Umstand ferner, dass die griechische Philosophie, noch unbeholfen im Ausdrucke der Abstractionen, zwischen τὸ ὄν und τὸ εἶναι nicht streng schied, erklärt diese weitergreifende Behauptung, rechtfertigt sie aber nicht in dem Sinne, dass sie für eine consequente Folgerung aus den zur Ideenlehre führenden Gründen gelten könnte. Dadurch nun, dass das Sein oder das Seiende selbst als eine der Ideen gesetzt wird, ergibt sich sogleich für die Ideenlehre eine Modification, welche man unmöglich als bloße Synonymität zweier Ausdrücke betrachten kann. Während nämlich einerseits der Inhalt eines jeden Begriffes, weil Object des Erkennens, darum an sich ist, kommt ihm anderseits das Sein aus seiner Gemeinschaft mit der Idee des Seienden, und die ihm an sich zugeschriebene Realität wird dadurch eine bedingte, aus der Beziehung zu einer andern Idee entlehnte. Die Gemeinschaft unter Ideen, welche sich insoweit nur  
 327 als eine Verbindung jeder einzelnen der übrigen Ideen mit der des Seienden zeigt, erhält aber von einer andern Seite her noch eine weitere Ausdehnung.

Ein Wissen und Erkennen ist nicht in dem Denken von Begriffen oder von den ihnen entsprechenden Realen als einzelnen enthalten, sondern in dem Urtheile, also in derjenigen Verbindung von Begriffen, durch welche der eine zum Prädicate des andern gemacht wird. Ist nun einmal der Inhalt der einzelnen Begriffe selbst als real gesetzt, so sind in Betreff der Verhältnisse derselben unter einander nur zweierlei Annahmen denkbar. Entweder diejenigen logischen Verhältnisse, durch welche ein Begriff dem andern untergeordnet ist, einer zum Prädicate des andern werden kann u. s. f., werden für die als real gesetzten Begriffe in Abrede gestellt, oder sie werden für dieselben als wirklich vorhanden anerkannt. Im ersteren Falle gelangt man dahin, dass von jedem Begriffe nur er selbst ausgesagt werden kann, also nur identische Urtheile ( $A$  ist  $A$ ) zulässig sind; in solcher Weise hielten die Antistheniker und die spätern



Megariker die Unveränderlichkeit und unbedingte Einheitlichkeit der Begriffe aufrecht mit Aufhebung jeder Möglichkeit eines Wissens. Werden dagegen andererseits die logischen Verhältnisse unter den realen Begriffen als wirklich vorhanden anerkannt, so erhalten sie, als allgemein begrifflich gedacht und als Object eines Wissens, die gleiche reale Bedeutung wie die Begriffe selbst; also Identität, Verschiedenheit u. s. f., welche das Verhältnis unter Begriffen bezeichnen, sind ebenso etwas Seiendes, wie der Inhalt selbst derjenigen Begriffe, deren Verhältnis sie bezeichnen<sup>50)</sup>. Die logische Frage nach dem Verhältnisse der Begriffe unter einander wird zu der ontologischen über die Gemeinschaft der seienden Dinge, über die *κοινωνία τῶν γενῶν*.

Indem nun, wie vorher bemerkt wurde, das Seiende selbst eine der realen Ideen ist, folglich jede andere Idee ist durch ihre Gemeinschaft mit der Idee des Seienden, so ergibt sich, dass unter einander entgegengesetzte Ideen: Ruhe, Bewegung, das Schöne, das Hässliche u. a. m., da jede derselben ist, gleich sehr Gemeinschaft haben mit der Idee des Seienden, also, da in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt<sup>51)</sup>, andererseits das Seiende, obgleich an sich weder in Ruhe noch in Bewegung, weder schön noch hässlich, doch eben so sehr in Ruhe als in Bewegung,

<sup>50)</sup> Anders spricht sich hierüber Michelis aus S. 188: „Hier stößt dem Eleaten ernstlich das Bedenken auf, ob nicht diese abgeleiteten Begriffe nur als an den andern (also als Formalbegriffe) zu nehmen und diese mit den ersten dreien doch nicht auf dieselbe Stufe zu stellen seien. Aber diese Bedenken werden beseitigt“ u. s. w. Den Gedanken, dass dieser Begriff nur etwas „an den andern“ sein möchte, leitet Michelis aus den Worten Platons ab, 254 E: τί ποτ' αὖ νῦν οὕτως εἰρήκαμεν τό τε ταῦτόν καὶ θάτερον; πότῃ δὲ οὕτω γένηται τινὲς αὐτῶ, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω, συμμειγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ, καὶ περὶ πάντες ἄλλ' οὐ περὶ τριῶν ὡς ὄντων αὐτῶν σκοπεῖτον; ἢ τό τε ταῦτόν τοῦτο καὶ θάτερον ὡς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτοὺς; Offenbar hat Michelis die Worte ὡς ἐκείνων τι in dem Sinne aufgefasst „etwas an jenen Begriffen“. Aber dass diese Worte bedeuten „einen von jenen vorher angeführten Begriffen“, geht aus der folgenden Beweisführung Platons unwiderleglich hervor.

<sup>51)</sup> Diesen Satz „da in der Gemeinschaft Gegenseitigkeit liegt“ begleitet Deussen S. 57 n. 104 mit einem Ausrufungszeichen und charakterisirt ihn durch „mirifico modo“. Der Satz ist aber meines Erachtens in dem Begriff von *κοινωνεῖν, κοινωνία*, ganz abgesehen von der speciellen Deutung, welche man diesen Worten geben mag, dergestalt enthalten, dass er einer weitern Begründung nicht bedarf.



schön als hässlich sein kann. Nimmt man noch hinzu, dass diese Möglichkeit der Gemeinschaft einer jeden in dieselbe eintretenden Idee als eine reale Eigenschaft zugeschrieben wird, so ergibt sich, dass die Ideen zu Kräften werden, und es begreift sich, dass sie in rascher Folgerung als lebendige Kräfte gesetzt werden. Dieselbe Verbindung also des Entgegengesetzten in der Einheit desselben Dinges, welche dazu trieb, die Realität den sinnlichen Dingen abzusprechen und ausschliesslich den Begriffen zuzuschreiben als Ideen, überträgt sich hiermit auf die Ideen selbst.

Dass durch diese Weiterführung die Ideenlehre in Widerspruch mit ihrer eignen Grundlage geräth, wird nicht blofs von Strümpell<sup>52)</sup> entsprechend dem von ihm verfolgten kritischen Zwecke bezeichnet, sondern wird eben so unverhohlen, behufs klarer Einsicht in den Platonischen Gedankengang, von Zeller dargelegt, von dem letzteren zugleich mit Hinweisung auf die Motive, welche zu diesem Widerspruche trieben. „Platos Philosophie“, schreibt Zeller<sup>53)</sup>, „ist von Hause aus weit weniger auf die Erklärung des Werdens, als auf die Betrachtung des Seins angelegt, die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinungen beharrt, nicht die Ursache dieses Werdens; wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte fasst, so ist dies ein Zugeständnis, welches ihm die Thatfachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben<sup>54)</sup>, dem aber die Hauptrichtung seines Systems widerstrebt,

<sup>52)</sup> Strümpell, Gesch. der theor. Philos. der Griechen. S. 124 ff.

<sup>53)</sup> Ich entlehne die Worte der 3. Aufl. der Phil. d. Gr. II. 1. S. 581 ff.; durch die bestimmtere Fassung derselben sind zugleich die Bemerkungen überflüssig geworden, zu denen der Wortlaut der 2. Aufl. des Zellerschen Werkes mir bei der ersten Publication dieses Aufsatzes Anlass gab.

<sup>54)</sup> Den wesentlich gleichen Gedanken, dass durch die in der *ζωνών* τῶν γένων enthaltene Weiterbildung der Ideenlehre Platon versuche, die „Thatfachen des natürlichen und geistigen Lebens“ von der Grundlage seiner Ideenlehre aus erklärlich zu machen, hat bereits früher Hartenstein in seiner Abhandlung über die Bedeutung der Megarischen Schule (Verhandlungen der sächs. Ges. d. Wiss. 1848. S. 194. Kl. Schriften. S. 132) ausgesprochen: „Schlössen sich die dialektischen Erörterungen der Gespräche Parmenides und Sophistes zu klareren Ergebnissen ab, als dies der Fall ist, und führte nament-



und das mit seinen sonstigen Annahmen über die Ideen sich nicht in Einklang bringen lässt. Es lässt sich erklären, warum er sich bei dem Versuche einer allseitigen Ausbildung seiner Ideenlehre auch diesem Gedanken nicht verschloss“ etc. Und in Betreff der Unvermeidlichkeit dieses inneren Widerspruchs, a. a. O. Anm.: „Es ist allerdings ein Widerspruch, den Ideen Bewegung, Leben u. s. f. beizulegen, und zugleich von ihnen zu behaupten, sie seien keiner Veränderung

lich die Entwicklung im Sophistes pag. 244—258 über die *κοινωνία τῶν ἰδεῶν* nicht auf dieselben Widersprüche zurück, welche den Plato veranlasst hatten die Ideen von den sinnlichen Dingen abzutrennen, so würde man vielleicht sagen können, dass jene dialektischen Erörterungen den Zweck haben, nicht bloß die Verhältnisse der Ideenwelt, sondern auch den Übergang der Ideen in die Erscheinungswelt als das relativ Nichtseiende dialektisch darzulegen.“ Wenn nämlich auf der einen Seite den Dingen der Erscheinungswelt das Sein darum abgesprochen wird, weil jedem derselben zugleich ein Nichtsein eben dessen, was es ist, anhaftet (das einzelne Schöne z. B. ist auch hässlich u. s. f.), und doch die einzelnen sinnlichen Dinge von den seienden Ideen, durch deren *παρουσία* sie das sind, was sie sind, nicht absolut getrennt werden; und wenn nun anderseits für die Ideen selbst eine gewisse Verbindung von Sein und Nichtsein, für die Idee des Seins insbesondere die Gemeinschaft mit entgegengesetzten Ideen nachzuweisen unternommen ist, so ist mindestens durch die Gleichheit der Ausdrücke in beiden Fällen — Verbindung von Sein und Nichtsein — der Schein veranlasst, dass hierdurch ein Übergang von den Ideen zu den sinnlichen Dingen, eine Begründung der sinnlichen Dinge ausschliesslich auf die Ideen hergestellt sei. Dass in der später von Platon unternommenen Ausführung der Naturphilosophie (denn dass der Timaios später als der Sophistes abgefasst ist, darf als zweifellos betrachtet werden) Plato nicht diesen Weg verfolgt hat, um die sinnliche Erscheinungswelt erklärlich zu machen, sondern einen andern eingeschlagen hat, dessen innere Widersprüche durch die Hülle der mythischen Darstellung überdeckt sind, darf nicht als ein Grund gegen jene Auffassung der *κοινωνία τῶν γενῶν* und Folgerung aus derselben angesehen werden. Da ohne inneren Widerspruch von der Grundlage der Ideenlehre aus zu einer Erklärung der veränderlichen Sinnenwelt nicht kann gelangt werden, so ist es nicht auffallend, wenn dieser Widerspruch verschiedene Gestalten annimmt. Vgl. Zeller a. a. O. S. 583: „Wiewohl sich ihm daher immer wieder die Nothwendigkeit aufdrängt, in den Ideen neben den Urbildern zugleich auch die wirkenden Ursachen anzuschauen, kann er diesen Gedanken doch nicht wirklich durchführen, und greift statt dessen schliesslich für die Erklärung der Erscheinungswelt zu jenen mythischen Darstellungen, welche für die Lücken der wissenschaftlichen Entwicklung doch nur einen schwachen Ersatz geben.“ — Gegen die im obigen enthaltene Auffassung sprechen sich aus Deussen S. 30, Ribbing I. S. 210 f.



über die  
Es lässt  
allseitigen  
nicht ver-  
lieses inne-  
ein Wider-  
legen, und  
Veränderung

irgend einer Art fähig; aber es ist ein Widerspruch, in den sich Plato verwickeln musste, sobald er die beiden Grundbestimmungen seiner Ideenlehre — dass die Ideen einerseits von der Veränderlichkeit, Getheiltheit und Unvollkommenheit des sinnlichen Seins nicht berührt werden, anderseits aber doch zugleich das allein ursprünglich Reale und für das abgeleitete Sein der alleinige Grund aller Realität seien — mit einander vereinigen wollte.“ Anders stellen sich zu der in der *κοινωνία τῶν γενῶν* enthaltenen Entwicklung der Ideenlehre Steinhart und Susemihl. Steinhart rühmt den „unermesslichen Fortschritt zu einer klaren und richtigen Erkenntnis der höchsten Wahrheiten, den dieser Dialog in Platons Entwicklungsgeschichte bezeichnet“ (S. 456); Susemihl sieht in der Verwandlung der Ideen in lebendige Kräfte „einen berichtigenden Rückblick auf die im Phädrus noch als unbeweglich angeschauten Ideen“ (S. 301). Warum ich in diese Lobeserhebungen nicht einstimmen kann, ist vorher dargelegt.

4. Schliesslich mögen noch zwei für die Auffassung des gesamten Dialogs Sophistes nicht gleichgiltige Momente in Betracht gezogen werden.

Dass der Abschnitt über die *κοινωνία τῶν γενῶν* den wichtigsten positiven Ertrag des Sophistes enthält, wird von keinem Erklärer in Zweifel gezogen. Nehmen wir nun einmal an, man lese diesen Abschnitt ohne irgend einen Gedanken daran, dass *γένη*, *εἶδη* für Platon eine andere Bedeutung haben als die der allgemeinen Begriffe in ihrer verschiedenen Abstufung, so würde man sich über das Missverhältnis zwischen dem Inhalt dieses Abschnittes und der Bedeutung, welche er unverkennbar für die gesamte Untersuchung hat, nicht genug wundern können. Dass die Bewegung Bewegung ist und nicht Ruhe, die Ruhe Ruhe und nicht Bewegung, dass also die Bewegung sich selbst identisch und von der Ruhe verschieden, die Ruhe sich selbst identisch und von der Bewegung verschieden, dass jedem Begriffe sich manche andere als Prädicat zuschreiben lassen, und dass unendlich viele durch ein negatives Urtheil von ihm auszuschliessen sind: diese und ähnliche Sätze sollen die Lösung geben für Fragen der Philosophie, deren Schwierigkeiten vorher dargelegt und in den lebhaftesten Farben geschildert sind?



Aber die Sache erhält eine wesentlich andere Gestalt, sobald wir uns vergegenwärtigen, dass für Platon jedes logische Verhältnis eben als solches die Geltung selbständiger Realität hat, und dass in der Voraussetzung dieser Geltung die Bedeutung der ganzen Erörterung liegt. Der charakteristische, die Kritik der Megarischen Lehre abschließende Ausruf: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὥς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθηρόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι*; bezeichnet das Ziel, das in Platons Überzeugung bereits feststeht, trotz des darin enthaltenen Widerspruches zu seinem eigenen Begriffe der Idee; die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* dient dann dazu, diese Überzeugung zu rechtfertigen, aber unter der Voraussetzung, dass logische Verhältnisse als solche etwas Reales sind. Man verdeckt aber die wahre Beschaffenheit der Sache, wenn man<sup>55)</sup> diese Behandlungsweise als eine „nur noch erst formal logische“ oder als eine „Platon nicht endgiltig befriedigende“ bezeichnet, oder sagt, dass „auch aus dem logischen Gesichtspunkte die Unwahrheit jenes Gegensatzes (des Seins und Nichtseins) nachgewiesen“ werde; und man verkehrt geradezu den Inhalt des Sophistes, wenn man ihm zumuthet, dass in ihm die „klare Erfassung des Unterschiedes des Formal- und Realbegriffes, die Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken“ enthalten sei. Vielmehr erhält der ganze entscheidende Abschnitt seine Bedeutung, ja seine Verständlichkeit in jedem seiner Ausdrücke nur unter der Voraussetzung der Realität des Inhaltes der Begriffe, und zwar eben so sehr derjenigen, welche eine blofse Beziehung ausdrücken, also der „Formalbegriffe“, als der (wirklich oder scheinbar) an sich bestimmbar; und diese ontologische Geltung des Logischen ist keineswegs etwas Vorläufiges, Platon selbst „nicht endgiltig Befriedigendes“, sondern ist der wesentliche Charakterzug der Platonischen Ideenlehre selbst.

<sup>55)</sup> Die Bemerkungen, auf welche hier Bezug genommen ist, finden sich, die erste bei Sussemihl S. 302 und übereinstimmend damit bei Deuschle, Einl. zur Übers. S. 304, die zweite und vierte bei Michelis S. 197, 201 (vgl. Anm. 50), die dritte bei Steinhart S. 447.



Das Verhältniß der Unterscheidung eines Begriffes vom andern, allgemein als Begriff gesetzt, ist das θάτερον oder das μὴ ὄν. Fragt man nun, was das μὴ ὄν ist, so ist hierauf keine Antwort zu geben als τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὥσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα μὴ μέγα καὶ τὸ μὴ καλὸν μὴ καλόν, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν (258 B, C). Aristoteles hat daher nach seinen logischen und ontologischen Grundsätzen vollkommen Recht, wenn er dagegen Einsprache erhebt, dass aus τὸ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν gefolgert werde τὸ μὴ ὄν ἔστιν. Aber er nimmt an der Stelle, wo er diese, meines Wissens bisher noch nicht auf Platon bezogene Kritik übt<sup>56)</sup>, darauf nicht Rücksicht, dass für Platon einerseits schon in der Natur des Allgemeinbegriffes die Folgerung des Seins für τὸ θάτερον oder τὸ μὴ ὄν begründet ist, anderseits in dem Satze τὸ μὴ ὄν ἔστι 333 μὴ ὄν eine κοινωνία des μὴ ὄν mit dem Sein, also ὄν, enthalten ist, welche ihn zu dem Satze berechtigt τὸ μὴ ὄν ἔστι πῃ.

Ist aber durch diese Nachweisung des Seins des Nichtseienden die Realität des Irrthums, welche zu erweisen als Zweck jener Nachweisung bezeichnet wird, wirklich erwiesen, selbst unter dem Zugeständnisse aller Platonischen Prämissen? Das Recht hieran zu zweifeln<sup>57)</sup> wolle man aus folgenden Erwägungen entnehmen. Das Nichtseiende ist nichtseiend, es ist also, geben wir zu, in gewissem Sinne seiend. An jedem seienden Begriff ist viel Seiendes, aber unzählig viel Nichtseiendes (περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν. 256 E). Aber es ist doch bestimmtes Seiendes, welches an jedem Begriff ist, und davon unterschiedenes be-

<sup>56)</sup> Arist. Soph. el. 25. 180<sup>a</sup> 23 ff. τοὺς δὲ παρὰ τὸ κυρίως τότε ἢ πῃ ἢ ποῦ ἢ πῶς ἢ πρὸς τι λέγεσθαι καὶ μὴ ἀπλῶς, λυτέον σκοποῦντι κτλ. — εἰσὶ δὲ πάντες οἱ τοιοῦτοι λόγοι τοῦτ' ἔχοντες, ἀρ' ἐνδέχεται τὸ μὴ ὄν εἶναι; ἀλλὰ μὴν ἔστι γέ τι μὴ ὄν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὄν οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται τι τῶν ὄντων.

<sup>57)</sup> Ohne Bezeichnung eines Zweifels wird der Gang der Beweisführung von Steinhart S. 440 so angegeben: „Die am Schlusse dieses Abschnittes aus jenen Vordersätzen gezogene Folgerung, dass, wie überall ein Sein mit einem Nichtsein sich verbinde, so im Denken und Reden auch eine falsche Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen, also Irrthum und Unwahrheit möglich sei, führt uns auf die vorher abgebrochene letzte Beschreibung des Sophisten zurück.“



stimmtes Nichtseiendes, welches an demselben ist. Weder in jenem Seienden, noch in diesem Nichtseienden ist Irrthum enthalten, sondern wahre Erkenntnis. Irrthum aber besteht nach Platons eigener Angabe darin, dass Nichtseiendes als seiend, Seiendes als nichtseiend ausgesagt wird. Dieses Sein des Nichtseienden ist im vorhergehenden nicht nachgewiesen — es konnte nicht nachgewiesen werden, weil sonst der Irrthum als wahre Erkenntnis nachgewiesen wäre. Daher ist es begreiflich, dass nach Beendigung der ganzen umfassenden Erörterung über das Sein des Nichtseienden nicht aus ihr die Möglichkeit des Irrthums abgeleitet, sondern einfach an einem Beispiel die thatsächliche Wirklichkeit desselben dargelegt wird.