

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Gedankengut und Gliederung des Dialogs

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](#)

SOPHISTES.

Gedankengang und Gliederung des Dialogs.

Einleitung (c. 1, 2). In den Schlussworten des Theäte-²⁸⁵tos spricht Sokrates gegen den Mathematiker Theodoros die Au-forderung aus, dass man am andern Morgen wieder zum Ge-spräche 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 würde¹⁾, knüpft der Anfang des Sophistes an; denn der gestrigen Verabredung gemäfs erklärt Theodoros dem Sokrates sich eingefunden zu haben. Aufser dem Theätetos, dem Theilnehmer an dem gestrigen Gespräche, bringt Theodoros zugleich einen Gast aus Elea mit, der der Parmenideisch-Zeno-nischen 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-²⁸⁶soph, Staatsmann, Sophist seien mannigfacher Verwechslung unter

¹⁾ Sitzungsberichte etc. Bd. 33. S. 285—333. (Separatabdruck S. 41—89.)

So schliesst der Laches mit den Worten: Ἀλλὰ ποτίσω, ω Λυσίμαχε, ταῦτα, καὶ οἵτινες παρὰ σὲ αὔριον, ηγού θεός ἐθέλη, und am Schlusse des Protagoras 361 E heißt es: περὶ τούτων δὲ εἰσαῦθις, οὐταν 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, aufer 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 werde zu wenden 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 (*τι ἐστιν*) verbinde. Die Schwierigkeit, eine Definition des Sophisten zu geben, macht es ratsam, 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 erfordere²⁾; ein solches Object für die Methode der Definition ist der Angel-fischer (c. 3).

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

²⁾ Die Worte Platons 218 E: *τι δῆτα προταξίαμεθ' ἀν εὐγνωστον μὲν καὶ σπιτρόν, λόγον δὲ μηδενὸς ἐλάττονα ἔχον τῶν μετέννων*, sind im obigen nicht sowohl übersetzt, als in derjenigen Bedeutung umschrieben, die wir nach dem Gebrauche von *λόγος* im letzten Abschnitte des Theätetos und nach der Absicht dieses Beispieles selbst nicht in Zweifel ziehen können. Treffend übersetzt Schleiermacher „nicht kürzerer Erklärung bedürfendes“, 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 gelangt²⁸⁷ 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 Erwerbungskunst, 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 sämmtlichen 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 Umfangs soll nun die Definition des Sophisten hergestellt werden.

A. Aufsuchen der Definition des Sophisten durch die successive Theilung des Gebietes der Kunsthätigkeit (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 Kunsthätigkeit, 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 2ss 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 ($\pi\alpha\iota\delta\varepsilon\alpha$). 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-

theilungsgliede 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, aufzufinden³⁾. Es wird daher vielmehr im Aufsuchen

³⁾ 232 A: Ἄρ' οὖν ἐννοεῖς, οὗτοι ἐπιστήμων τις πολλῶν φαίνεται, μιᾶς δὲ τέχνης ὄντως προσαγορεύεται, τὸ φάντασμα τοῦτο ὡς οὐκ ἔσθ' ὅγιές, ἀλλὰ δῆλον ώς δὲ πάσχων αὐτὸν πρός τινα τέχνην οὐ δύναται κατιδεῖν ἐκεῖνο αὐτῆς, εἰς δὲ πάντα τὰ μαθήματα τάυτα βλέπει, διὸ καὶ πολλοὶς ὄντωσιν ἀνθ' ἑνὸς τὸν ἔχοντα αὐτὰ προσαγορεύει. — Κινδυνεύει τοῦτο ταῦτη πῃ μάλιστα πεφυκέναι. — Μή τοιν τίμεις γε αὐτὸν ἐν τῇ ζητήσει δι' αρρίστων πάσχωμεν, ἀλλ' ἀναλάβωμεν δὲν πρῶτον τῶν περὶ τὸν σοφιστὴν εἰρημένων. δὲν γάρ τι μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μητῶν. 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, μιᾶς τέχνης ὄντως, 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 genötigt, 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 πολλοὶς ὄντωσιν ἀνθ' ἑνός, nämlich ὄντωσις (vgl. auch μιᾶς τέχνης ὄντωσις), sondern den πολλοὶς ὄντωσιν müsste εἰς λόγος entgegengesetzt sein. — Zur Annahme einer Beziehung auf die Megariker ist in den Worten Platons kein Anlass vorhanden; ihre εἰδῆ waren, wie uns eben Platons Sophistes zeigt, nicht bloß verschiedene Namen desselben Principes, ja indem sie die κονωνία τῶν γενῶν in Abrede stellten, konnten sie sogar für ihre vielen εἰδῆ 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 auszugehen 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 seiner Führung anzuleiten. Den Gegenstand für diese Streitgespräche nehmen die Sophisten aus allen Gebieten der göttlichen und menschlichen Dinge, der äusseren Natur und der sittlichen Verhältnisse; also schlechthin alles ist Inhalt ihres Streitgespräches. Alles zu wissen ist für den Menschen unmöglich. Das Streitgespräch der Sophisten gründet sich also nicht auf ein wirkliches Wissen, sondern auf den Schein des Wissens, es ist eine blofse Nachahmung des wirklichen Wissens. In der Nachahmung selbst scheiden sich zwei Arten; die eine hält in ihren Bildern genau die Verhältnisse des nachzubildenden Objectes ein und schafft Ebenbilder; die andere gibt diese wirklichen Verhältnisse auf und, nur bemüht dem ferner stehenden den Schein der Ähnlichkeit vorzuspiegeln, schafft sie Trugbilder. 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 Streitkünstlers 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 Irrthum Seiendes als nichtseiend, Nichtseiendes als seiend setzt, dass das Nichtseiende in gewissem Sinne doch sei. Eine solche Annahme hatte Parmenides immer in Wort und Schrift⁴⁾ unbedingt verboten. Es ist also nothwendig, die Zulässigkeit dieser Annahme einer Prüfung zu unterwerfen.

⁴⁾ 237 A: ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῷ τε ὡδε ἐκάστοτε 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 prosaischen Schrift von Parmenides alle glaubwürdigen Zeugnisse gegen sich hat (Zeller, Phil. d. Gr. 2. Aufl. I. S. 398); da ferner der Ausdruck πεζῷ

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 ²⁹¹ 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 *ἐκάστοτε*, 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 *πεζὴ* 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 *ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους* durch *semper*, *πεζὴ λέγων καὶ μετὰ μέτρων* durch *quocumque modo*. Ich kann jedoch auch nach Erwägung der von Schanz beigebrachten Beispiele mich nicht überzeugen, dass der Ausdruck *πεζὴ* 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 beizubehalten 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 Bildern⁵⁾ 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 sein⁶⁾; sein Begriff zwingt also zu der Vor-

5) Ich habe den Namen der gesammten 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 *μητική* 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 bestimbar 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 gleichgültig; dem entspricht es, dass in dem diesem Gesichtspuncke gewidmeten Abschnitte 239 C — 240 C Platon mit den vorher für Ebenbilder und für Trugbilder unterschiedenen Ausdrücken wechselt, so wie er nacher 241 E (*εἴτε εἰδόλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μητυμάτων εἴτε φαντασμάτων αὐτῶν*) den Unterschied als gleichgültig 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 δοξάζειν*. — 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 *ὅταν εἰδωλοποιὸν αὐτὸν καλῷρει* nach *ὅταν* die Partikel *δέ* eingefügt. Diesen Versuch bestreitet mit Recht Deussen p. 25 f.

6) 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 τοιάστην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκήν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἀτοποίη*. Wie aber im einzelnen die ursprünglichen Worte Platons herzustellen sein mögen, das wird sich bei den Irrthümern, zu denen das häufige Vorkommen von *ὄν* und *ὄντως* und die Leichtigkeit der Verwechslung von *οὐ* *ὄν* mit *οὐκουν* Anlass geben, 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 *ἄλλος ἔστι γε μήν* 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 irriegen 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 Theätes 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 πῶς das indefinite πάς gemacht hat, ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Zweitens, indem das Ebenbild als ἐναντίον διληθεύς und ferner das διληθεύνον als ὄντως ὅν bezeichnet wird, so kann das Ebenbild οὐκ ὄντως ὅν oder ὄντως οὐκ ὅν genannt werden, aber gewiss nicht οὐκ ὄντως οὐκ ὅν, wie Hermann an der ersten Stelle, allerdings im Anschlusse an die besten Handschriften (οὐκ ὄντων οὐκ ὅν ΑΔII, οὐκ ὄντως οὐκ ὅν Ξ, οὐκ ὅν die übrigen) schreibt, und schwerlich auch nur οὐκ ὅν 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 liefse, doch fast muthwillig das Verständnis erschweren, im Widerspruche mit dem Charakter des ganzen Abschnittes. An der ersten Stelle hat die Zürcher Ausgabe nach Baiters Conjectur das allein passende οὐκ ὄντως ὅν 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 δῆτα, ὃ ξένε, εἴδωλον ἀν φαῖμεν εἰναι πλήν γε τὸ πρὸς τὰ διληθεύνον ἀφομοιωμένον ἔπειρον τοιοῦτον; — Ε. Ἔτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον διληθεύνον, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἰπες; — Θ. Οὐδαμός διληθεύνον γε, ἀλλ' ἔστικός μέν. — Ε. Άρα τὸ διληθεύνον ὄντως δὲ λέγων; — Θ. Οὖτως. — Ε. Τί δέ; τὸ μὴ διληθεύνον ἄρα ἐναντίον διληθεύς; — Θ. Τί μήν; — Ε. Οὐκ ὄντως δὲν ἄρα λέγεις τὸ ἔστικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ διληθεύνον ἔρεις. — Θ. Άλλ' ἔστι γε μήν πως. — Ε. Οὔκουν διληθεύς γε φῆς. — Θ. Οὐ γάρ οὖν πλήν γ' εἰκὼν ὄντως. — Ε. Οὐκ ὄντως δὲν ἄρα ὄντως ἔστιν ὄντος ἦν λέγομεν εἰκὼνα (oder Οὐκ ὄντως δὲν ἄρα ἔστιν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκὼνα). Madvig Advers. crit. I 381 schreibt: Εε. Οὔκις ὄντως οὐκ δὲν ἄρα λέγεις τὸ ἔστικός, εἴπερ αὐτό γε μὴ διληθεύνον ἔρεις. Άλλ' ἔστι γε μήν πως. Θεάτι. Οὐκ δὲν διληθεύς γε ἔφην. Es ist anzuerkennen, das οὐκ δὲn besser beglaubigt ist als οὔκουν, ἔφην 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 Mythus 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*⁷⁾ 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 πέρι καὶ μετὰ τοῦτο συεψύμεθα — περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ μρχηγοῦ πρώτου δὴ σκεπτέον, und wird wieder aufgenommen nach Beendigung der Kritik der ersten Gruppe beim Übergange zur zweiten 245 E: τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὅντος τε πέρι καὶ μή πάντας μὲν οὐ διεληγόν θαυμεν, θμως δὲ ικανῶς ἔχετω· τοὺς δὲ ἀλλοις λέγοντας αὖ 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 ὅντα διαριζασθαι πόσα τε καὶ ποιά ἔστι, die Überschriften gefolgt, 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 μέριστόν τε καὶ ἀρχήν, nämlich um τὸ δύ handle, das andere mal als διακριβολογουμένους ὅντος τε πέρι καὶ μή; die zweite Gruppe einmal dadurch, dass sie von τὰ πολλά 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 berechtigte. (Zur Übersetzung Deuschles τοὺς ἄλλως λέγοντας „die freieren Denker“ sehe ich weder in den Worten an sich noch in dem Gegensatz 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 διακριβολογουμένους ὅντος τε πέρι καὶ μή ὅντος 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 διακριβολογουμένους 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 πολλά 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 zusammengenommen identisch, so kommt ihre Annahme auf die Voraussetzung eines einzigen Seienden zurück⁸⁾ (c. 31).

Seienden aufstellen, die der ersten Gruppe dagegen eine bestimmte Anzahl, und dass eben diese Zahl den Ausgangspunct für die über sie geübte Kritik abgibt: so dürfte es sich empfehlen, unter διαχριθόλογουμένους κτλ. zu verstehen „diejenigen, die sich genau bestimmt (nämlich die Zahl genau bestimmt) 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 245 E 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 Ausgangspunct 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.

⁸⁾ 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 einzige Begriff des Seins als die letzte Consequenz des Denkens mit voller Klarheit hingestellt ist, 243 D — 244 B^a u. s. f. Deuschle, Einlei-

b) Die Annahme dagegen eines einzigen Seienden führt in 296 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 bloß 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: *φέρεται δέ τοι πάντα εἶναι φύσης οὐδὲν τοῦτο τοῦτον ἐπί αἰματοῖν φύσεις οὐδὲν, λέγοντες αἷμα καὶ έκάτερον εἶναι; τι τὸ εἶναι τοῦτο οὐ πολάρισμον οὐδὲν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο έκεινα, καὶ τρίτα τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' οὐδαέ τιθέμεν; οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὃν αἷματορεύεις οὐδοίς εἶναι λέγετε· σχεδὸν γάρ ἂν αἷματορεύεις οὐδὲν εἴτη. — Αληθῆ λέγεις. — Άλλ' ἄρα τὰ αἷματα βούλεσθε καλεῖν δν. — Ισως. — Άλλ, ω φύσιοι, φήσομεν, κανὸν οὕτω τὰ δύο λέγοται ἀναφέστατα οὐδὲν. — Ορθότατα εἴρηται. Platon unterscheidet deutlich drei Möglichkeiten, das Verhältnis des Seins zu den vorausgesetzten beiden Prinzipien zu denken, 1. τὸ δὲ παρὰ τὰ δύο, 2. τοῖν δυοῖν θάτερον δν, 3. τὰ αἷματα δν. Die beiden letzteren Voraussetzungen führen von der Annahme zweier Prinzipien zu dem Schlusse auf ein einziges Sein: δν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτη ἀν und κανὸν οὕτω τὰ δύο λέγοται ἀν αφέστατα οὐδὲν. Die erste Voraussetzung dagegen lässt aus zwei Prinzipien drei werden: τρίτα τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' οὐδαέ τιθέμεν. 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 Dreihheit 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 Deusen 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 bloßen Widerlegung genügt es doch gewiss, wenn er, sei es auch aus verschiedenen Gesichtspunkten, 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 Philsophen, welche Einheit des Seienden voraussetzen, schreiben ihm Ganzheit zu. Darin liegt nothwendig die Annahme einer Mehrheit⁹⁾ 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 Rechenschafft 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, 297 und anerkennen, dass in diesen eine Seele ist, welche gerecht oder ungerecht, verständig oder unverständig 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-

⁹⁾ 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 Leidens¹⁰⁾ (c. 34).

¹⁰⁾ 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 Prinzipien der Ideenlehre als anerkannt voraussetzt. Von den Vertheidigern des materiellen Seins wird angenommen, dass sie die sittlichen Unterschiede nicht anerkennen, geht Platon auf eine Discussion gar nicht ein); indem sie diese anerkennen, erkennen sie zugleich (vorausgesetzt nämlich die Giltigkeit der Prinzipien 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 Körperlwelt 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 Wirksamkeit, bald als leidende Empfänglichkeit sich kundgibt.“ Nicht weil er den Begriff des Seins anerkennen müsste, sondern weil er, der gemachten Voraussetzung gemäfs, 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 Deuschele zu begehen, wenn er (Inhaltsübersicht vor der Übers. S. 311) schreibt: „Nachweis, dass es unkörperliche Objecte gibt, und zwar tatsächlich (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 Afflicirtwerden 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 ausrufen, 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 γάρ τι καὶ οὐκέτι ἔθελονσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον* (nämlich das Sein der Gerechtigkeit u. s. f.), *ἔξαρχεῖ· τὸ γάρ ἐπὶ τε τούτοις καὶ ἐπὶ ἐκείνοις ὅσα ἔχει σῶμα ξυμφορὲς 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 stehe¹¹⁾? Man muss also das Bewegte und die Bewegung als seiend, das Seiende als bewegt¹²⁾ 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

¹¹⁾ In der obigen Umschreibung bin ich der in der Zürcher und Hermannschen Ausgabe durch die Interpunction: ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ὄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, διένητον ἐστὸς εἶναι bezeichneten Auffassung gefolgt, bei welcher durch die Epitheta σεμνός und ὄγιος die Bewegungslosigkeit scherzend und mit einer spottenden Beziehung auf die betreffende philosophische Schule als vornehme und erhabne Ruhe bezeichnet wird. (Vgl. Phädr. 275 D: θεινὸν γάρ που τοῦτ' ἔχει γραψῆ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκεῖνης ἔνγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δὲ ἀνέρη τι, σεμνός πάνυ σιγῆ, und die zu σεμνός im Index Aristotelicus p. 676b 32 ff. nachgewiesenen Synonyma.) Ich verkenne jedoch nicht, dass die andere Auffassung (Bekker, Schleiermacher, Stallbaum), welche σεμνὸν καὶ ὄγιον als Epitheta von νοῦν betrachtet, sich ebenfalls rechtfertigen lässt.

¹²⁾ 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 Vermutung, welche Deufsen 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 Mafse, 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 Begriffe¹³⁾ 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 wieder als ein Vieles mit vielen Namen. Nur Beschränktheit¹⁴⁾ 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

¹³⁾ 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.

¹⁴⁾ Die πενία περὶ φρόνηστι erinnert lebhaft an das Beiwort ἀπαιδευτοῖς, welches Aristoteles Met. H. 3, 1043 b24 den Antistheneen gibt.

Aufgabe einer Wissenschaft (*τέχνη*), der Dialektik, begrifflich die Gattung in ihre Arten zu theilen und weder dasselbe als verschieden zu setzen noch umgekehrt¹⁵⁾. Wir sind hiernach zu 301

.15) Die hierauf in den Worten Οὐκοῦν ἡ γε τοῦτο δυνατός — κατὰ γένος ἐπιστραθεὶ 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 eindrücklicher 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 videbimus.“ Und doch sind die Worte πίστις αὖ δι' ὅλου πολλῶν ἐν ἑννημένην, welche Schleiermacher mit Recht als den Sitz der hauptsächlichen 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 πάντη διατετμένην und ξενὸν περιγόνην 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 anderseits als einander nicht vollkommen gleichzusetzen betrachtete, und das eine Glied diesem, das andere jenem zur Beschreibung dienen sollte; nur ist beides, die vermutete 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 διατετμένας*) bezeichnet, z. B. στάσις κίνησις, ταύτην 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 Anfg.).

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 unverbindbar, 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 angewandten 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 302 als seiend bezeichnet, so beide als selbig zu bezeichnen hätte¹⁶⁾.

Wollte man dagegen den Begriff der Verschiedenheit für iden-

heit der Begriffe in ihrer Vielheit (*δι' ὅλων πολλῶν*), blidet aber nicht eine Umschließung derselben (*ἔξωθεν περιεχομένας*) und erstreckt sich über sie nicht in jeder Hinsicht (*πάντη διατεταμένην*), sondern ist eben nur mit jedem einzelnen verknüpft (*ἐν ἐνὶ ξυνημμένην*), jeder ist sich selbst identisch. — Neuerdings hat Peipers (Die Erkenntnisstheorie 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.

¹⁶⁾ 255 B: 'Αλλ' εἰ τὸ δύ καὶ τὸ ταῦτὸν μηδὲν διάφορον σημαίνετον, κίνησιν αὐτὸν καὶ στάσιν ἀμφότερα εἶναι λέγοντες ἀμφότερα οὔτως αὐτὰ ταῦτα ὡς δύτα προσέροῦμεν. 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 wäre¹⁷⁾. 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 Art¹⁸⁾). Im Gegensatze zu dem Verbote des Parmenides ist nicht bloß das Sein des Nichtseienden anzuerkennen, sondern auch ³⁰³

¹⁷⁾ Obgleich Platon übrigens den einander entgegengesetzten Begriffen (*γένη*) die gegenseitige Gemeinschaft (*χοινωνία*) 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 δὴ φιλοσόφῳ — ξυναμφύτερα λέγεται. — Deussen S. 55 u. 92 zieht diese Auffassung der fraglichen Worte 256 B Οὐκοῦν κανεὶς εἰ πῃ μετελάμβανεν κτλ. in Zweifel, ohne jedoch eine abweichende Erklärung mit Sicherheit aufzustellen.

¹⁸⁾ 258 C: ὁσπερ 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 δν κατὰ ταῦτα ἦν τε καὶ ἔστι μὴ δν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν δυτιῶν 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 Anfg.).

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

Hierdurch ist der Übergang¹⁹⁾ dargeboten, um zur Rede (Aussage, logischem Urtheil, $\lambdaόγος$) 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, $\deltaόξα$, 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 ließe 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 etwas²⁰⁾. Dass durch

¹⁹⁾ Die Absicht des Überganges zu einer relativ verschiedenen Gedankenreihe ist durch den Ausdruck 260 A $\sigmaκόπει τοίνυν ως ἐν καιρῷ κτλ.$ deutlich bezeichnet.

²⁰⁾ Die Erklärung, dass auch die falsche Aussage doch Aussage über ein

den Satz sowohl Seiendes wie Nichtseiendes als seiend einem ³⁹⁴ 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 nachahmenden Kunst fällt, die hervorbringende, schöpferische Kunst eingeteilt 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 bilderschaffende Kunst, in deren Bereich der Sophist fällt,

bestimmtes Etwas ist (263 C: Ἐπείτα δέ γε τινός. — Οὕτως. — Εἰ δὲ μὴ ἔστι σός, οὐκ ἄλλος 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 Euthydemos im gleichnamigen Dialoge c. 12 und 14 zu Grunde liegen sehen.

schafft entweder Ebenbilder oder Trugbilder — denn die Wirklichkeit auch dieser letzteren ist nunmehr außer 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 des Gegenstandes, den er nachahmt, sondern nur in unsicherer Meinung darüber, nicht in einfältiger Voraussetzung eines solchen Wissens, sondern seine Unwissenheit selbst vermutend, 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 Thätetos, 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 geben²¹⁾, nicht erwarten, sondern wir sind hierfür, trotz der dem Werke äußerlich an-

²¹⁾ 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.