

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

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

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 gebracht³⁴⁾; 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 berechnete 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

³⁴⁾ 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 ³⁵⁾. 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 ³¹⁷ 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-

³⁵⁾ 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 voraussetzten³⁶⁾, 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 lässt³⁷⁾. Das eine Seiende des Parmenides³⁸⁾ 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 Herakleitos³⁹⁾ und in anderer Weise die Beschränkung des Antisthenes⁴⁰⁾ auf identische Urtheile hebt jedes Reden und Denken, somit jede Möglichkeit der Philosophie auf. Diejenigen Philosophen⁴¹⁾, welche nur das sinnlich Greifbare, räumlich

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

³⁷⁾ 244 B: *παρὰ δὲ τούτων καὶ παρὰ τῶν ἄλλων, ὅσοι πλεῖον ἐνὸς λέγουσι τὸ πᾶν εἶναι.* Vgl. Brandis, *Gesch.* II, 1. S. 211, n.

³⁸⁾ c. 32. 244 B—245 E.

³⁹⁾ 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.

⁴⁰⁾ 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).

⁴¹⁾ 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 Megarikern⁴²⁾, 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 ³¹⁹ 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.

⁴²⁾ 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 Combination⁴³⁾ 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*)⁴⁴⁾, 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

⁴³⁾ 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.

⁴⁴⁾ 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 ist⁴⁵⁾. 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 ἐνάρημον 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“

⁴⁵⁾ 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, Euthydemus. 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 Susemihl⁴⁶⁾ 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 εἰ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦ νομα μόνον συνομολογήσασθαι 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-

⁴⁶⁾ 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) τιθέμενοι³²³ 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 ³²⁴ 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 ⁴⁷⁾.

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 ⁴⁸⁾:

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

⁴⁷⁾ 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 Phädras, 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 Phädras zu betrachten habe, wird nachher zur Erwägung kommen.

⁴⁸⁾ 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 erinnern⁴⁹⁾.

⁴⁹⁾ 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 Verhältniß unter Begriffen bezeichnen, sind ebenso etwas Seiendes, wie der Inhalt selbst derjenigen Begriffe, deren Verhältniß sie bezeichnen⁵⁰⁾. 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 liegt⁵¹⁾, 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,

⁵⁰⁾ 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 ὅσο γένη τινὲ αὐτῶ, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω, συμμειγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ, καὶ περὶ πάντε ἄλλ' οὐ περὶ τριῶν ὡς ὄντων αὐτῶν σκεπτέον; ἢ τό τε ταῦτόν τοῦτο καὶ θάτερον ὡς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτούς; 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.

⁵¹⁾ 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 bloß von Strümpell⁵²⁾ 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 Zeller⁵³⁾, „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 haben⁵⁴⁾, dem aber die Hauptrichtung seines Systems widerstrebt,

⁵²⁾ Strümpell, Gesch. der theor. Philos. der Griechen. S. 124 ff.

⁵³⁾ 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.

⁵⁴⁾ 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 man⁵⁵⁾ 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.

⁵⁵⁾ 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 übt⁵⁶⁾, 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 zweifeln⁵⁷⁾ 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-

⁵⁶⁾ Arist. Soph. el. 25. 180^a 23 ff. τοὺς δὲ παρὰ τὸ κυρίως τότε ἢ πῇ 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.

⁵⁷⁾ 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.