

## Der Platonische Dialog: „der Sophist“

nach seinem Ideengehalt betrachtet.

Die hervorragende Stellung, welche in der Entwicklung der Platonischen Philosophie dem Dialoge: „der Sophist“ gebührt, ist trotz der weit auseinandergelassenen Urtheile über seinen eigentlichen Zweck und seine Grundidee im Allgemeinen anerkannt worden. Es muss daher um so mehr befremden, dass unter den zahlreichen Verehrern und Bearbeitern Platons nur so wenige demselben besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben. Zwar dürfte wohl das Urtheil, welches Stallbaum in seiner Abhandlung über den Politikos\*) ausspricht, dass nur wenige ihn überhaupt läsen, unter diesen aber kaum Einer ihn verstände, und niemand noch sich bemüht hätte durch eine eingehende Erklärung\*\*) auch anderen ein richtiges Verständniss zu eröffnen, selbst für jene Zeit auf den Sophisten nicht anzuwenden sein, da trotz seiner mannichfaltigen und oft verwickelten Gliederung die philosophische Untersuchung in demselben ziemlich klar und durchsichtig vorwärts schreitet: bei einer eingehenderen Betrachtung hätte jedoch wohl im einzelnen auch noch manche bisher ungelöste Schwierigkeit beseitigt werden können. Ist es doch fast zu beklagen, dass gerade über einen der wichtigsten Punkte in der Mitte des Dialogs, wo es sich um die Erörterung des Begriffs der Dialektik und ihrer verschiedenen Bethätigungen handelt,\*\*\*) bisher nur verschiedene Ansichten und Vermuthungen laut geworden sind, niemand aber eine vollständig genügende Erklärung der schwierigen Stelle gegeben hat. Wenn auch das Verständniss des Dialogs im ganzen durch die verschiedene Auffassung solcher Einzelheiten nicht wesentlich bedingt wird, so kann es doch keineswegs gleichgültig sein, über Stellen wie die genannte im unklaren zu bleiben, da in dieser gerade das Resultat einer wichtigen Untersuchung zusammengefasst wird und Platon selbst diesen Punkt in der Unterredung nachdrücklich hervorhebt, andere Stellen dagegen wenigstens als Glieder in der ganzen Entwicklungsreihe ihre Bedeutung haben.

Da es hauptsächlich unser Zweck ist den Inhalt der Platonischen Schrift näher zu beleuchten, so wird es genügen, einige äussere Fragen kurz in der Einleitung zu be-

\*) Diatribe in Platonis Politicum Lips 1841.

\*\*) Dieser Forderung ist er selbst nachgekommen, in der ausführlichen Vorrede zu seiner Ausgabe des Sophisten. Gotha 1840.

\*\*\*) p. 254 D, ff.

rühren. Ueber die Zeit, in welcher der Sophist entstanden ist, sind wir, wie fast bei allen Platonischen Schriften, nur auf unverbürgte Notizen aus dem Alterthum und auf Vermuthungen angewiesen. Dass der Dialog aber schon ein Werk des reiferen Alters, nicht eine Jugendschrift Platons sei, dafür brauchen wir uns wohl nicht erst nach äusseren Zeugnissen umzusehen, sondern diese Ueberzeugung ergibt sich fast unmittelbar aus der Lesung. Wir dürfen aber zugleich nicht ohne Grund annehmen, dass der Sophist eher entstanden sei, als Platon auf seinen Reisen mit der pythagoreischen Philosophie genauer bekannt wurde. Denn bei der Beurtheilung der früheren philosophischen Systeme sehen wir uns vergebens nach einer Bemerkung um, die auf den Pythagoreismus bezogen werden könnte, und es würde doch befremdend sein, wenn er diesen absichtlich übergangen hätte. Daher hat die Vermuthung Steinharts (am Schlusse seiner Einleitung) viel für sich, der Sophist möchte während der ersten Reise auf einem Ruhepunkte, den sich Platon etwa gegönnt, entstanden sein. Allerdings scheint auch nichts im Sophisten auf das System des Anaxagoras hinzudeuten, mit dessen Lehren doch Platon schon in Athen bekannt geworden sein musste. Doch dies Bedenken erledigt sich, wenn man erwägt, dass Platon auch sonst überhaupt den Anaxagoras soviel wie möglich übergeht und nur einmal im Phädon\*) den Sokrates wahrscheinlich in seinem eigenen Namen sagen lässt, er habe in seiner Philosophie nicht das gefunden, was er gehofft. Er zeigt ihn namentlich dort der Inconsequenz, weil er seinem Prinzip, dem alles ordnenden Verstand (*νοῦς*), der zugleich auch die Ursache alles Daseins sein soll, untreu wird, sobald es sich um die Frage handelt: wie sind die sichtbaren Dinge entstanden? So erklärt sich auch das Schweigen über diese Philosophie im Sophisten. Ganz anders verhält es sich offenbar mit der pythagoreischen Lehre, von der er in seinen späteren Schriften ja so vieles aufgenommen hat. — Wichtiger aber als die Frage nach der Entstehungszeit ist die, welche Stelle dem Sophisten in der Entwicklung des Platonischen Systems gebühre. Auch hierüber ist, da Platon selbst nur höchst selten ausdrücklich auf früheres zurückweist, (wie z. B. im Politikos ausnahmsweise auf den früheren Sophisten) und blosse Beziehungen zu leicht zu verschiedenen Deutungen Anlass geben, nur aus inneren Gründen zu entscheiden. Wenn nun auch in Bezug auf manche andere Schrift die Urtheile der Kenner weit auseinander gehen, so herrscht hinsichtlich des Sophisten fast Einstimmigkeit: darüber nur sind die Meinungen verschieden, welche Schriften ihm zunächst vorangehen. Die einzelnen Schriften Platons sind nicht Theile eines vollständig abgeschlossenen Systems, sie stellen vielmehr verschiedene Entwicklungsstufen seiner Philosophie dar und sind daher gleichsam selbst die Geschichte seines Denkens\*\*). Bleiben wir bei dieser Eintheilung stehen, so

\*) p. 97 C. ff. In der Apologie erwähnt er ihn nur beiläufig und auch nicht so, als sei er mit seinen Lehren einverstanden.

\*\*\*) Neuerdings ist diese seit Schleiermacher allgemein festgehaltene Ansicht von Prantl in München verworfen worden, welcher behauptet, dass Platon nicht die verschiedenen Speculationen allmählich in sich aufgenommen habe, sondern dass schon von den ersten Regungen der Speculation an ihn die ganze Grundanschauung des dorischen Denkens belebte, und so die Heraklitische Lehre und die Sokratische Dialektik schon einen Boden vorfanden. In Athen, das schon zur Jugendzeit Platons der Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen war, habe er vollständig Gelegenheit gehabt, sich mit den verschiedenen Ansichten bekannt zu machen, so dass er nicht nöthig gehabt sich die Kenntniss derselben

bezeichnet der Sophist unter den Schriften eines schon reiferen Alters, welche der sogenannten dialektisch-megarischen Periode angehören, durch seine am reinsten ausgeprägte dialektische Form gleichsam den Höhepunkt. Aeusserlich schliesst er sich zunächst an den Theätet an; seinem Inhalt nach ist er aber weit mehr mit dem Parmenides verwandt, den man vielfach als in früherer Zeit entstanden annimmt. Schon Schleiermacher aber hat ihm mit Recht seine Stelle vor dem Sophisten angewiesen, womit auch eine Aeusserrung des Sokrates im Anfange unseres Dialoges selbst vortrefflich übereinstimmt\*). An den Sophisten schliesst sich nun unmittelbar sowohl der Form wie dem Inhalte nach der Politikos an. Platon selbst deutet diese genaue Zusammengehörigkeit im Eingange beider Dialoge an, indem er den Sokrates im Politikos auf das im Sophisten gestellte Thema zurückweisen lässt. Die dort gegebene Verheissung, das eigenthümliche Wesen des Sophisten, des Staatsmannes und des Philosophen zu erörtern, ist somit in ihren beiden ersten Punkten erfüllt worden. Da es nun feststeht, dass keins von den echten Werken Platons verloren gegangen ist, wir vielmehr unter seinem Namen einen Ueberschuss von unechten Schriften besitzen, so haben viele die Darstellung des echten Philosophen in einem oder mehreren anderen Dialogen suchen zu müssen geglaubt. Die Ansicht Schleiermachers, diese Aufgabe sei im Symposium und Phädon gelöst, so dass im ersteren das Vorbild des wahren Philosophen in seinem Leben, im zweiten in seinem Tode an der Person des Sokrates gegeben würde, hat wohl vieles für sich. Aber abgesehen davon, dass ganz im Gegensatze zu unsern beiden Dialogen die Individualität des Sokrates dort zu sehr in den Vordergrund tritt, dagegen die dialektische Erörterung des Begriffs ganz aufgegeben ist, so dass schon in der Form ein zu grosser Unterschied besteht, ergeben sich schon bei der dialektischen Untersuchung über den Sophisten und Staatsmann selbst so viele Anhaltspunkte und Bestimmungen für den Begriff des echten Philosophen im Gegensatz namentlich zu dem ihm äusserlich besonders verwandt scheinenden Sophisten, ausserdem aber enthalten auch schon frühere Dialoge, wie namentlich der Theätetos, einzelne hervorragende Züge des Philosophen. Obwohl nun die genannten Dialoge und sonst einzelne mehr als andere der Darstellung des Philosophen gewidmet zu sein scheinen, so kann man doch mit Recht behaupten, dass uns das Gesamtbild desselben in der Gesammtheit seiner Schriften erst entgegen trete, denn sowohl wo er nur polemisch gegen andere unphilosophische Richtungen auftritt, als auch wo er ruhig und im Zusammenhange seine eigene Meinung entwickelt, haben wir eine fortlaufende Darstellung der Thätigkeit des wahren Philosophen, so dass wir es wohl begreifen können, warum Platon

erst auf seinen Reisen zu erwerben. Die verschiedene Reife der Entwicklung und das erst allmähliche Bekanntwerden mit einzelnen Systemen tritt jedoch zu entschieden in seinen Schriften hervor und ist auch den damaligen Zeitverhältnissen zu gemäss, als dass wir jener Ansicht beipflichten möchten. Seltsam wäre es ja auch, wenn Platon, schon von vornherein mit der gesammten vorsokratischen Philosophie vertraut, sich in einem Theile seiner Schriften ausschliesslich nur auf dem sokratisch-ethischen Standpunkte bewegt hätte und nicht vielmehr in der Weise des Aristoteles mehr nach einem bestimmten System verfahren wäre. Ja kann doch Prantl selbst nicht umhin ganz in ähnlicher Weise den drei Entwicklungsreihen entsprechend drei Gruppen seiner Schriften anzunehmen, die doch weiter nichts als die Schleiermacherschen Entwicklungsstufen bezeichnen.

\*) p. 217 B. weist er nämlich auf eine frühere Unterredung mit Parmenides hin.

diesem Gegenstande nicht noch einen eigenen Dialog gewidmet hat. Am wenigsten dürfte derselbe wohl im Parmenides\*) zu suchen sein, selbst abgesehen, dass diesem eine frühere Stelle als dem Sophisten gebührt, und dass sich Platon dort gleichsam erst zu der Höhe philosophischer Klarheit emporarbeitet, die er im Sophisten schon erreicht hat, dass namentlich hier seine Ansicht von den Ideen eine viel entwickeltere ist als dort.

Als der Mittelpunkt aber der zweiten Reihe vereinigt der Sophist gewissermassen die Eigenthümlichkeit der früheren Schriften von überwiegend sokratischem Charakter mit den späteren von rein wissenschaftlichem. Dies zeigt sich hinsichtlich der Form wie des Inhalts. Wir finden neben den trotz grossen sich entgegensetzenden Schwierigkeiten bis zu den gewünschten positiven Resultaten durchgeführten Hauptuntersuchungen auch bei einzelnen nicht unwichtigen Fragen ganz in Sokratischer Weise nur negative Ergebnisse und Widersprüche nachgewiesen, allerdings nur scheinbar, wie bei der Frage nach dem Einen Sein. Die Form ist ebenfalls eine gemischte. Die dialektischen Erörterungen, welche den grössten Theil des Dialogs einnehmen, sind allerdings meist in einförmiger, ruhiger, ja trockener Weise durchgeführt, und das mimisch-dramatische Element tritt dabei sehr zurück. Aber nicht nur in der Einleitung hat uns Platon seine Meisterschaft darin in kurzen Zügen gezeigt, sondern auch mitten in die Untersuchungen hinein verstreut finden wir gleichsam als Erholungspunkte lebhaft dramatische Scenen. Und die ganze, wenn auch mühsame und schwierige Untersuchung selbst, wie wesentlich unterscheidet sie sich doch von der im zweiten Theile des Parmenides, die ohne Unterbrechung und alles oratorischen Schmuckes entkleidet nur immer Folgerung an Folgerung reiht? Welche Abwechslung und Mannichfaltigkeit ist dagegen hier: selbst die an und für sich so trockenen und einförmigen Distinctionen und Begriffsspaltungen sehen wir belebt durch Anwendung von Bildern, wie namentlich durch das im ganzen Dialog festgehaltene von der Jagd auf ein schwer zu fangendes Thier, oder das von einem hartnäckigen Feinde, der immer neue Verschanzungen vor sich aufwirft. Auch bei der Beurtheilung der verschiedenen philosophischen Systeme ist die Einförmigkeit vermieden: die Vertreter derselben werden selbst, gleichsam wie vor Gericht, verhört, um sich über ihre Ansichten vom Sein auszuweisen. Besonders malerisch und treffend ist die Vergleichung der Materialisten und der Ideenfreunde, jener mit himmelstürmenden Giganten oder rohen Natursöhnen, dieser mit den im Olymp thronenden Göttern. Wie erhaben und fast poetisch ist an solchen Stellen auch der Ausdruck! Ausser diesen echt dramatischen Zügen fehlt es dem Dialoge auch nicht an solchen Stellen, die das rein Sokratische Element vertreten. In seiner zwar scharfsinnigen, aber allzukühnen Kritik macht Socher, der nicht nur den Politikos, sondern auch den Parmenides und selbst den Sophisten trotz aller Anerkennung für die Tiefe der Speculation Platon abspricht, gerade das Fehlen der Sokratischen Ironie nicht minder, wie den hier und im Politikos erörterten Grundsatz der Dialektik, dieselbe dürfte auch das geringste und selbst anstössiges nicht verschmähen, sofern es nur deutlich sei, als zu sehr auf die Spitze getrieben und gegen Platons sonstige Gewohnheit mit behaglicher Selbstgefälligkeit auseinandergesetzt, zu Beweisgründen für sein Urtheil: „der Sokrates des Dialogs schweigt und mit ihm schweigt seine sonst gewohnte

\*) Wie besonders Stallbaum in der Vorrede p. 52 f. darzuthun sucht.

Ironie.“ Richtig und gewiss sehr naturgemäss ist es, dass Platon den Eleaten nicht in ähnlicher Weise wie seinen Lehrer sich unterreden liess, oder vielmehr in diesen beiden Gesprächen nicht wie sonst den Sokrates zum Leiter der Unterredung gemacht hat, da er ihn sonst hätte aus seiner gewohnten Rolle fallen lassen müssen. Doch sobald Sokrates selbst spricht, d. h. im Eingange, verleugnet er auch nicht einen Augenblick seine Eigenthümlichkeit. Auch ist das ethische Moment durchaus nicht ganz zurückgetreten. Man beachte nur die dritte Haupterklärung vom Sophisten, in welcher dieser dem Philosophen am nächsten gestellt wird: die Auffassung der doppelten Schlechtigkeit der Seele als Aufruhr und Unwissenheit, ist sie nicht echt Sokratisch? Ferner die darin so ausführlich und begeistert dargestellte Kunst, die Seele von der ihr als Hässlichkeit inwohnenden Unwissenheit durch Unterredung zur Selbstbeschämung und damit zur Einsicht des besseren zu bringen: sind es nicht lauter Anklänge an andere Schriften, wo Sokrates als Führer des Gesprächs auftritt? Lassen wir damit diese Hyperkritik auf sich beruhen. Der Sophist ist nicht allein eine echte Schrift Platons, sondern zählt zu den bedeutendsten. Diese Ueberzeugung drängt sich bei wiederholter Lesung immer klarer auf, da sich immer neue Gesichtspunkte eröffnen und bisher unbeachtete nur Platon eigenthümliche Feinheiten entdecken.

Mögen diese Andeutungen über mehr äussere Fragen im allgemeinen genügen, und wenden wir uns dem eigentlichen Gegenstande unserer Aufgabe zu, den Gedankenreichtum des Dialoges selbst zu betrachten. Die Veranlassung zur Unterredung ist in folgender Weise gegeben. Gemäss der am Schlusse des Theätetos getroffenen Verabredung kommen Theodoros von Kyrene, der junge Theaetetos und sein Altersgenosse, der sonst nicht bekannte jüngere Sokrates, in Gesellschaft eines eleatischen Fremden, eines sehr philosophischen Mannes, am folgenden Tage mit Sokrates am nämlichen Orte — vielleicht in einer Ringschule — zusammen, um sich über philosophische Fragen zu unterreden. Eine ironische Bemerkung des Sokrates über die Männer im allgemeinen, die sich Philosophen nennen, die sich aber doch in drei Klassen als Philosophen, Sophisten und Politiker unterscheiden, führt gleich zu dem Hauptgegenstande des Gesprächs, indem der Fremde Auskunft geben soll über den Unterschied dieser drei Gattungen und über das Wesen jeder einzelnen. Dieser erklärt sich bereit und wählt zunächst die Begriffsbestimmung des Sophisten. Die Art der Untersuchung soll zunächst an einem Beispiele deutlich gemacht werden, und dazu wird, nicht ohne Absicht, der Angelfischer gewählt, da sich an die Begriffsbestimmungen desselben die erste Erklärung vom Sophisten als Jünglingsfischer sehr leicht anschliesst. Nachdem ziemlich willkürlich noch mehrere Deductionen nach derselben strengen Methode neben einander gestellt worden sind, kommt man zu dem Resultate, dass keine derselben den Begriff des Sophisten ganz in sich fasse, alle vielmehr einseitig seien, und die Untersuchung beginnt von neuem. Ist die Thätigkeit des Sophisten bisher unter die erwerbende Kunst begriffen worden, so wird sie jetzt in der hervorbringenden, specieller in der nachahmenden gesucht, da man als eigenthümliches Merkmal gefunden hat, dass seine ganze Thätigkeit auf den Schein gerichtet sei. Nun wird wieder die nachahmende Kunst wie bisher zwiefach, in die ähnlich bildende und die trugbildende zerlegt. Aber bei der Annahme einer falschbildenden Kunst wie überhaupt von falschen Vorstellungen, Meinungen und Reden muss man nothwendig vor-

aussetzen, dass Nichtseiendes irgendwie sei. Dies ist ein directer Widerspruch gegen die eleatische Lehre, und es werden nun hieran anknüpfend auch andere Widersprüche, die sich aus dem im Sinne der Eleaten gefassten Begriffe des Nichtseins ergeben, erörtert. Darauf folgt ganz natürlich die Untersuchung, was denn überhaupt unter einem Bilde zu verstehen sei und welcherlei Sein demselben zukomme, und es wird ein zwiefaches Sein unterschieden, ein Sein (wirkliches) des abgebildeten Gegenstandes und ein Sein des Scheins, d. h. des Bildes. Somit ergibt sich wieder ein Sein des Nichtseienden, da man dem Bilde doch irgend ein Sein zugestehen muss. Um sich aus dieser Verlegenheit zu befreien ist eine Prüfung nicht nur der eleatischen, sondern auch der ionischen und anderer Philosophen Lehre vom Sein nöthig. Diese Kritik, sowie die sich daranschliessende über die Ansichten der Materialisten und Idealisten führt äusserlich bloss zu negativen Ergebnissen, da in den sämtlichen Ansichten über das Seiende bloss die Widersprüche nachgewiesen werden. Das positive Ergebniss aber des Einens über alle Gegensätze erhabenen Seins, wie es Platon wirklich feststand, ist nur nicht ausgesprochen. Scheinbar ohne Zusammenhang folgt hierauf die Erörterung von der Gemeinschaft der Begriffe: diese wird, indem die entgegengesetzten philosophischen Richtungen einer Kritik unterworfen und die Widersprüche in ihnen nachgewiesen sind, mit Nachdruck erwiesen und als die eigentliche Sphäre des Philosophen oder Dialektikers dargestellt. Die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe wird an einigen hervorragenden Begriffen erörtert, nämlich den Begriffen des Seins, der Ruhe und Bewegung, und mit Hinzunahme der Begriffe des *ταὐτόν* und *ἑτέρον* (der Identität und Verschiedenheit) gelangt man schliesslich zu dem Resultate, dass auch dem Nichtseienden eine Existenz beizulegen sei, dass es zwar verschieden vom Seienden ist, aber doch in gleicher Weise am Sein theil hat. Damit ist die erste und schwierigste Aufgabe gelöst. Es fragt sich weiterhin, ob dieses Sein, welches dem Nichtseienden beigelegt werden muss, auch Gemeinschaft habe mit der Vorstellung, Meinung und Rede, d. h. ob es möglich sei, dass eine falsche Vorstellung u. s. w. entstehe. Nachdem auch dieses Problem befriedigend gelöst ist, wird zu der anfangs aufgegebenen Untersuchung vom Sophisten zurückgekehrt und dabei an die letzte Erklärung, er sei ein Nachahmer und seine Kunst eine täuschende, angeknüpft. So gelangt man am Schluss der mühevollen Untersuchung zum vollständig befriedigenden Resultate.

Wir sehen somit in unserem Dialoge die Polemik Platons gegen die Sophisten auf die Spitze getrieben. Zwar war er schon in den meisten seiner früheren Schriften scharf gegen sie aufgetreten und hatte die Hohlheit und Haltlosigkeit ihrer Theorien, sowie die Unwissenschaftlichkeit ihrer bloss auf den Schein (Ueberredung) gerichteten Lehrthätigkeit überzeugend nachgewiesen. Was auf erkenntnisstheoretischem Gebiete der Gegensatz zwischen Wissen und blosser Meinung, das ist auf dem ethischen der zwischen dem Guten und der Lust. Platons Streben geht nun im Geiste seines Lehrers Sokrates hauptsächlich darauf, alles menschliche Denken und Handeln nicht auf die wandelbaren Empfindungen der Sinne, sondern auf bestimmte unwandelbare Principien zurückzuführen. Daher der scharfe Gegensatz zwischen ihm und den Sophisten, die, statt diese ewigen Gesetze in der Natur wie im menschlichen Geiste anzuerkennen, anstatt der Erkenntniss die augenblickliche Meinung des Subjects von den Dingen, anstatt der Tugend die subjective Willkür als Norm des Handelns und die Lust als das zu erstrebende Gute setzten.

Wir sehen Platon gegen die aus diesen Grundsätzen hervorgehenden Folgerungen mit Ernst und Spott kämpfen und eine nach der andern in ihrer Blöße darstellen, so im Protagoras, Hippias major, Gorgias, Kratylos, Euthydemos, Menon und Theätetos. Schritt vor Schritt hatte er so seine Gegner zurückgeschlagen, aber immer hatte er nur einzelne Seiten aus ihrer mannichfaltigen Erscheinung herausgegriffen. Es kam nun aber darauf an, überzeugend nachzuweisen, aus welcher gemeinsamen Quelle diese zahlreichen Irrthümer und falschen Bestrebungen herrührten, die er zusammen unter dem Namen der Sophistik bekämpfte, und indem er so das wahre Wesen derselben rücksichtslos enthüllte, einen letzten entscheidenden Angriff gegen sie zu machen. Diesem Zwecke widmete er den eigens danach benannten „Sophisten.“ Wie Platon diese Aufgabe durchgeführt, haben wir schon in den Umrissen gezeigt und werden es in der folgenden Darstellung noch genauer auseinandersetzen. Aber kann das wirklich der Zweck eines Werkes sein, dessen bei weitem grösster Theil von etwas ganz anderem als dem Wesen des Sophisten handelt? Und hat nicht Platon schon selbst dadurch, dass er mit weit grösserem Ernst an die Erörterungen in der Mitte geht, im Gegensatz zu dem mehr unter dem heiteren Bilde einer Jagd dargestellten Auffindung des Begriffs des Sophisten einen deutlichen Wink gegeben, dass ihm jener Zweck nur Nebensache war? Indessen, halten wir dagegen, wenn Platon auch die Frage nach dem Sophisten im ganzen auf eine leichtere Art behandelt, wollen wir es unbeachtet lassen, dass gerade eben durch die ganze äussere Einrichtung des Dialogs dieselbe als die Hauptsache und der einzige Zweck der Untersuchung hingestellt wird, zu der die anderen Untersuchungen sich nur als Mittelglieder verhalten? Nach einer kurzen Einleitung nämlich wird sofort die Frage nach dem Wesen des Sophisten aufgeworfen. Von verschiedenen Erklärungen ergiebt sich bei der letzten ein Widerspruch, über den man vorläufig nicht hinaus kann. Mit der Lösung desselben beschäftigt sich die folgende Untersuchung, in die ganz auf ähnliche Weise abermals eine neue Schwierigkeit hemmend eintritt, die ebenfalls erst beseitigt werden muss. Kaum ist die Erörterung hierüber an ihr Ziel gelangt, so wird die abgebrochene Untersuchung wieder aufgenommen, mit deren nunmehr ungehemmten und befriedigenden Durchführung zugleich der Dialog seinen Abschluss erreicht. So ergeben sich drei Haupttheile in demselben, die nicht wie sonst einer nach dem andern durchgeführt werden, sondern von denen einer immer die Umhüllung des andern bildet, die sich also der Form nach nicht neben- sondern untergeordnet verhalten. Auch dem Inhalte nach? Leicht möchte man den ganzen äusseren Theil als blossen Rahmen ansehen, und so haben es auch die meisten gehalten. Muss man aber nicht, wenn man dies annimmt, dass also nicht die Frage nach der Natur des Sophisten, sondern vielmehr die nach dem Wesen des Nichtseienden der eigentliche Gegenstand der Unterredung sei, nicht gleich, um das Princip nicht zu verleugnen, noch einen Schritt weiter gehen und auch noch nicht die Erörterung vom Nichtseienden und der Möglichkeit des Irrthums in Vorstellung und Rede, sondern die wieder hierdurch herbeigeführte noch höher hinaufgehende Untersuchung über die Gemeinschaft der Begriffe und das wahre über alle Gegensätze erhabene Sein, das mit dem Erkennen Eins ist, als den eigentlichen Zweck des Dialogs ansehen, dessen Mitte sie auch äusserlich einnimmt. Schon Schleiermacher verglich das Ganze einer schönen Frucht, zu deren Genuss man allerdings erst die Schale durchbrechen müsse, die jedoch, da sie einen eigenen Wohlgeschmack

enthalte, der Kenner nicht unbeachtet wegwerfen werde. Die Begriffsbestimmung des Sophisten ist aber nicht ein bloss zufällig, wie die Frage des Sokrates aufgeworfen zu sein scheint, ergriffener Anknüpfungspunkt für die Entwicklung höherer Ideen, sondern die ganze Untersuchung steht mit ihr im strengsten Zusammenhange. Wollte Platon das Sophistenthum vollständig blosslegen und überwinden, so konnte er dies nicht besser thun, als indem er es im schärfsten Gegensatze gegen die stets nach Wahrheit und echter Erkenntniss strebende Philosophie oder die echte Dialektik darstellte. Darauf zielt er schon mit den einleitenden Worten hin, diesen Gesichtspunkt verliert Platon auch bei den mannichfaltigen Erklärungen nicht aus dem Auge, mögen sie nun mehr scherzhafter oder ernsthafter Natur sein, am glänzendsten aber ist dieser Gegensatz nachgewiesen und von Platon selbst mit begeisterten Worten hervorgehoben am Schlusse der Darstellung von der Gemeinschaft der Begriffe. — Und zum Schlusse, wo nun das Bild des Sophisten in grossen Zügen vervollständigt wird, werden ja auch alle Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchung ausdrücklich wiederholt und erklärt, dass man nun erst den Sophisten genau bestimmen könne. So widerspricht die ganze Anlage des Dialogs selbst am besten der Ansicht, als sei die Frage nach dem Sophisten nur Nebenwerk, sie ist vielmehr der leitende und für alle anderen Erörterungen massgebende Gesichtspunkt, so jedoch dass die wichtigen philosophischen Erörterungen in der Mitte zwar Glieder in der Kette der ganzen Entwicklung sind, die aber nicht bloss um des Ganzen willen ausgeführt werden, sondern auch abgelöst von den übrigen ihre Bedeutung haben.

Nach dem bisher Gesagten zerfällt nun der Dialog in folgende grössere Abschnitte. Zunächst die kurze Einleitung umfasst die beiden ersten Kapitel, ihr folgen von Kap. 4 bis 23 verschiedene Versuche den Sophisten zu erklären, deren letzter wegen sich ergebender Schwierigkeiten vorläufig nicht zu Ende geführt wird. Der zweite Theil (Kap. 24—29) behandelt die schon im Theätet erörterte Frage nach der Möglichkeit des Irrthums in Rede und Vorstellung in der allgemeinen Form, ob überhaupt dem Nichtseienden im Gegensatz zur Lehre des Parmenides eine Existenz beizulegen sei. Da sich nur Widersprüche ergeben, so folgt im 3. Theile (Kap. 30—36) erst eine Prüfung der verschiedenen Ansichten, besonders der eleatischen, über das Sein, welche über die Gegensätze hinaus zum Begriff des höchsten Seins führt. Als zweite Hälfte schliesst sich diesem Theile von Kap. 37—39 der Nachweis von der Gemeinschaft der Begriffe und die Erklärung der damit verbundenen Wissenschaft der Dialektik an. Im vierten Theile (Kap. 40—47) folgt die Anwendung des letzten Resultates auf einige der wichtigsten Begriffe, welche zur Lösung des im zweiten Theile aufgestellten Problems führt, und zwar geht die allgemeine Erörterung der Frage über das Nichtsein bis Kap. 44, die Anwendung davon bis zum Schluss von 47. Von 48 bis zum Schluss wird dann die Untersuchung über den Sophisten zum befriedigenden Ende geführt.\*) An diese Uebersicht möge sich eine genauere Entwicklung des Gedankeninhaltes anschliessen.

So leicht hingeworfen auf den ersten Augenblick die ironische Bemerkung des Sokrates im Anfange zu sein scheint, so giebt sie doch Veranlassung zu zwei für das ganze

\*) I—II, VIII—XXIII, XXIV—XXIX, XXX—XXXVI, XXXVII—XXXIX, XL—XLVII, XLVIII—LII.



überaus wichtigen Andeutungen. Die erste betrifft die Persönlichkeit des Eleaten, des Wortführers im Gespräch, der hier und im Politikos an Sokrates' Stelle tritt. Will man nun nicht gleich mit Socher diese Abweichung von der sonstigen Gewohnheit des Platon, die sich auch im Parmenides findet, als einen Grund für die Unechtheit dieser drei Gespräche anführen, so wird man doch auch nicht sagen wollen, dass Platon eine solche Aenderung rein willkürlich getroffen habe. Wie wir schon angedeutet, liegt die Ursache in den streng dialektischen Erörterungen, welche der gewöhnlichen Unterredungsweise des Sokrates, auch wie sie sich bei Platon zeigt, nicht entsprechen. In den wenigen Worten, womit die Persönlichkeit des Fremden geschildert wird, stellt ihn Platon nicht undeutlich als einen für solche Untersuchungen recht geeigneten Denker dar. Man hat verschiedene Vermuthungen über die Persönlichkeit des Fremden aufgestellt: unter andern hat man gemeint, es sei niemand weniger als Parmenides selbst darunter zu suchen, und die Anonymität sei nur gewählt, weil Platon ihn hier sein eigenes System kritisieren lasse. Aber das wäre doch etwas seltsam. An Zenon ist noch weniger zu denken, wenn man sich nur erinnert, was Platon im Parmenides über denselben sagt. Dass Platon von Hochachtung für den tiefen Denker Parmenides erfüllt war, zeigt sich überall, wo er nur auf ihn zu sprechen kommt: namentlich in unserm Dialoge erwähnt er ihn stets mit der grössten Hochachtung trotz der scharfen Kritik. Dafür spricht auch der Umstand nicht minder, dass er den Fremden, der Platons eigene Ansicht durchzuführen bestimmt ist, einen Freund und Schüler desselben nennt. Platon verdankt seine genauere Kenntniss der eleatischen Lehre hauptsächlich den Megarikern, den Erben und Fortbildnern des Systems. Obwohl er auch sie hochachtet, wie die Art und Weise, wie ihrer im Sophisten gedacht wird, zeigt, war er doch mit den Consequenzen, die sie aus diesem System zogen, noch weniger einverstanden, am wenigsten mit der Ausbildung der zenonischen Dialektik zur blossen Eristik. Darum bezeichnet er auch ausdrücklich den Fremden als noch zur alten Schule gehörig. Theodoros v. Kyrene\*) nennt ihn einen sehr philosophischen und besonnenen Mann und unterscheidet ihn ausdrücklich von den Eristikern der megarischen Schule. Und wie schön ist das so in kurzen Zügen entworfene Bild eines echten Denkers in dem ganzen Dialoge durchgeführt! Man ist daher leicht geneigt mit Steinhart zu vermuthen, Platon habe sich unter dem Bilde des Eleaten selbst dargestellt.

Die weitere Bemerkung des Theodoros, dass er alle Philosophen für göttlich halte, wird zwar augenblicklich von Sokrates wieder in ironischer Weise aufgefasst, giebt aber doch schon ganz im Geiste Platons einen deutlichen Hinweis auf das Resultat in der Mitte der folgenden Untersuchung, wo ihre Thätigkeit mit begeisterten Worten als eine wahrhaft göttliche dargestellt wird. (p. 254.) Den Sokrates veranlasst nun diese Bemerkung zur Stellung der Frage nach dem Unterschiede des Philosophen, Sophisten und Politikers.

\*) Theodoros, der Freund Platons, der hier und im Politikos nur Zuhörer ist, betheilt sich im Theätetos zwar mehr an der Unterredung, jedoch lässt er auch hier bald den jüngern Theätet für sich eintreten. Auch dadurch wird die engere Verbindung, in welcher diese drei Gespräche stehen, angedeutet. Den Freund aber wusste Platon mit wenigen Zügen vortrefflich zu ehren, ohne dass er ihn zum Haupttheilnehmer an den schwierigen dialektischen Erörterungen machte, die dem Mathematiker mehr fern lagen: er stellt ihn als geschätzten Freund der gebildetsten Männer und strebsamer Jünglinge seiner Zeit hin und weiss seine rege Theilnahme für jede wissenschaftliche Thätigkeit ins beste Licht zu setzen.

In seiner Rede ist namentlich schon der Begriff des echten Philosophen betont, im Gegensatz zu denen, die sich bloss den Schein derselben geben. Diese echte Philosophie ist unbedingt göttlichen Ursprungs: wer aber vermag ihre Anhänger zu erkennen? Nicht leichter ist dies ja, als den Gott in der mannichfaltigen sterblichen Hülle zu ahnen. Das ist nicht Sache eines jeden: die geistigen Augen der Menge sind zu schwach das Göttliche zu erkennen, (p. 254 B.) ja nur es unverwandt anzuschauen: sie beurtheilen daher die wahre Philosophie in ihrem Irrthum ganz verschieden. Daher geschieht es, dass sie ihnen zuweilen als Politiker, zuweilen als Sophisten vorkommen, manchen aber ganz von Sinnen zu sein scheinen. Sokrates verlangt hierüber die Ansicht des Fremden zu hören, ob diese drei Namen nach der eleatischen Auffassung nur dieselbe Sache bezeichnen, oder ob sich mit jedem auch ein anderer Begriff verbinde. Die Antwort lautet, dass die Philosophen durchaus von den Sophisten sowohl, wie von den Politikern sich unterscheiden: um jedoch jede der drei Gattungen bestimmt zu erkennen, müsse man ihr eigenes Wesen sowohl, als auch ihre Unterschiede von den andern vollständig erfasst haben. Dies auszuführen ist nun die Aufgabe des Fremden, der zuerst, statt sogleich den Philosophen darzustellen, die Untersuchung mit dem Gegenbilde desselben beginnt, dem Sophisten.

Da es sich nun noch darum handelt, in welcher Weise am besten zu verfahren sei, so enthält die Einleitung noch drittens die Bemerkung, dass die Sokratische Methode, durch Frage und Antwort eine Sache zu entwickeln, vorzüglicher sei als der fortlaufende Vortrag, es müsse nur der Mitunterredende sich lenken lassen und ohne Ueberhebung auf die Sache eingehen: gewiss ein Wink, womit Platon seine eigne Darstellung weniger empfehlen, als gegen geschehene Angriffe vertheidigen wollte.

Bevor nun im ersten Abschnitte die Untersuchung selbst beginnt, wird der sehr wichtige Grundsatz aufgestellt es genüge nicht bloss, wenn man sich über eine Sache vollständig verständigen wolle, sie mit Einem Namen zu benennen, denn jeder könne damit einen andern Begriff verbinden, es sei vielmehr nöthig den festzustellenden Begriff durch eine vollständige Erklärung zu entwickeln. So verhalte es sich auch mit dem Sophisten, dessen Begriffsentwicklung nicht eben leicht sei. — Was sich hier der Eleat von Theätet zugeben lässt und was dann praktisch durchgeführt wird, ist weiter nichts als eine Anwendung des später theoretisch erwiesenen Satzes von der Gemeinschaft der Begriffe: denn ohne dieselbe anzuerkennen, wäre es ja nicht möglich irgend eine Erklärung von etwas zu geben.

Ein zweiter dialektischer Grundsatz, der vor dem Beginn der Untersuchung aufgestellt wird, ist ebenfalls sehr wichtig: „Man muss das Schwierigere am ähnlichen Leichterem, das Unbekannte durch das ähnliche Bekannte zu erkennen, also durch Aufsuchung, von Analogien auf leichtem Wege zur philosophischen Erkenntniss zu gelangen suchen.“\*)

\*) Ueber den Werth des Beispiels spricht Platon ausführlicher im Politikos, (278 C. ff.) am meisten jedoch erhält das hier Gesagte Licht durch die Worte des Sokrates im Staat. (II, 368 D.) »Wenn uns«, heisst es, »die wir kein scharfes Gesicht haben, jemand den Auftrag machte, einen mit kleinen Buchstaben geschriebenen Aufsatz aus der Ferne zu lesen, einem von uns aber fiel es bei, der nämliche Aufsatz sei anderswo in grösserer Form und auf breiterem Raume zu finden: wir würden es, denke ich, für einen Glücksfund achten die grössere Schrift zuerst zu lesen und dann erst die kleinere zu prüfen, ob sie die nämliche mit der ersten sei.«

Die Anwendung davon geschieht hier insofern, als zuerst erörtert wird: Was ist ein Angelfischer? also etwas jedem Bekanntes, dessen Erklärung aber, wie hinzugefügt wird, nicht weniger Begriffe erfordert, als die des Gesuchten. Denn wie der Angelfischer, heisst es in der ersten Erklärung, macht auch der Sophist eine Nachstellung oder Jagd auf Lebendiges, nur ist sein Bereich nicht das Wasser und wendet er nicht zur Erlangung seiner Beute Gewalt an: er hat es auf reiche vornehme Jünglinge abgesehen und weiss sie durch seine Ueberredungskünste zu gewinnen, für den Umgang mit ihm viel Geld zu geben, um namentlich über Tugend belehrt zu werden. Auf die Einzelheiten der verschiedenen Erklärungen einzugehen würde zu weit führen. Ausgehend von einem Allgemeinen, worunter sowohl der Begriff des Angelfischers, wie der des Sophisten befasst ist, hier dem Begriff der Kunst, gelangt man durch fortwährende strenge Zweitheilung zuletzt zu dem gesuchten Besonderen und vermag so zuletzt eine vollständig alles zusammenfassende Erklärung zu geben. Merkwürdig aber bleiben die vielen unermüdlich in derselben Weise wiederholten Versuche den Sophisten zu bestimmen. Eine Erklärung nach der andern wird als noch nicht genügend verworfen: fast von jeder Unter- und Nebenabtheilung der zuerst entwickelten Reihe ausgehend gelangt man zu einem neuen Resultate. Die ganze Untersuchung unter dem Bilde einer Jagd hat allerdings beim ersten Anblick etwas Befremdendes: das Ganze macht fast einen ähnlichen Eindruck auf den Leser, wie die Etymologien im Kratylus: um für vollen Ernst zu gelten, scheint alles fast zu scherzhaft und voll übermüthiger Laune, namentlich auch wenn man auf die Menge neuer Wortbildungen sieht: für einen blossen Ausbruch der Laune und des Spottes über die vielgewandte Sophistik ist es dagegen viel zu streng durchgeführt. Daher haben diese Definitionen auch die meisten Anfeindungen erfahren: namentlich Socher nennt sie eines Platon ganz unwürdig. Und auch Platon selbst scheint ja diese Art von Begriffsbestimmungen zu persiffieren, indem er (p. 231 D. ff.) nach einer Recapitulation der vorhergehenden Erklärungen diese insgesamt als einseitig verwerfen lässt. Es komme vielmehr darauf an, heisst es, das in ihnen allen liegende Gemeinsame zu bestimmen, mit Rücksicht worauf alle die verschiedenen Eigenschaften und Fertigkeiten unter dem Einen Namen der Sophistik begriffen werden können. Es ist also nöthig, eine Definition im Sinne des Aristoteles zu geben, in welcher nicht bloss die Erscheinung und hauptsächlichliche Thätigkeit des Sophisten, sondern vielmehr der Grund und die Quelle, (*ἡ αἰτία*) worauf sich diese zurückführen lässt, angegeben sein muss. Und hierauf folgt denn ein erneuter Versuch, der auch diese Forderung erfüllt. Aber trotz aller Einseitigkeit der ersten Erklärungen finden wir in ihnen recht wesentliche Momente zu einer vollständigen Beurtheilung der Sophistik. Auf wie vielfältige Weise sie sich im Leben bethätigt, unter wie mannichfachen Gestalten die Sophisten auch zu erscheinen pflegen, wie geschickt sie alle Vortheile für sich auszubeuten wissen, und besonders wie sie dem, der sie zu bekämpfen und zu ent Waffen unternimmt, auszuweichen und sich zu entziehen im Stande sind, alles dies finden wir in diesen scheinbar verunglückten Erklärungsversuchen. In einer den Grund aller dieser Erscheinungen zusammenfassenden Erklärung, wie die letzte, war es nicht möglich bei einzelnen charakteristischen Zügen zu verweilen. Nicht die leichtesten Anklagen sind es, die Platon unter der Maske des leichten Scherzes gegen sie erhebt. Wie weiss er doch wiederholt und nachdrücklich die Gewinnsucht des Sophisten

hervorzuheben, ihn von den verschiedensten Seiten als Kaufmann und Händler (Krämer) darzustellen und ihn verächtlich zu machen. So schildert er ihn als einen Menschenjäger, aber als einen Nachsteller reicher Jünglinge, die ihm für die Unterweisung Geld geben müssen: als einen Tugendlehrer, der aber mit seinen Kenntnissen Handel treibt: als einen, der sich über die wichtigsten Dinge unterredet, aber ebenfalls um des Geldes willen. Dieser Vorwurf wog besonders schwer für jene Zeiten, da die Sophisten die ersten waren, welche sich für ihre Lehren bezahlen liessen. Und doch mussten sie einem in der Zeitrichtung liegenden Bedürfniss entsprechen, da sie sonst schwerlich ihren Zweck erreicht hätten. — Der hervorgehobene charakteristische Zug, in Verbindung mit dem Hauptmomente der Schlusserklärung, dass des Sophisten Kunst auf blosser Täuschung beruhe, wird nun auch der vorletzten Erklärung erst das rechte Licht geben. In derselben wird nämlich die Sophistik als die elenktische Kunst dargestellt, d. h. als die Kunst, jemand durch wiederholtes Fragen und geschickte Benutzung seiner Antworten zum Zugeständniss von der Unrichtigkeit vorgefasster Meinungen zu bringen, ihn zu beschämen und dadurch zur willigen Aufnahme der Belehrung fähig zu machen. Nachdem eine solche prüfend-belehrende Kunst gebührend hochgestellt ist, fragt Platon verwundert, ob man der Sophistik nicht mit Unrecht eine so hohe Stelle einräumen würde, und lässt diese Erklärung auch nachher bei der Zusammenfassung in Kap. 19 nur mit einer gewissen Verwahrung bestehen. Gewiss ist das gerade meisterhaft in der Platonischen Darstellung des Sophisten, dass er, bevor er zur Betrachtung der eigentlichen Sphäre desselben, des Scheins, übergeht, das zu Anfang behauptete, der Sophist sei manchen gar schwer vom Philosophen zu unterscheiden, durch ein schlagendes Beispiel recht zur Anschauung bringt. Um so verwerflicher musste nachher die Sophistik erscheinen, je weiter sie eben von dem Ideal der höchsten und edelsten Wissenschaft entfernt war, an das anzureichen sie durch ihr ganzes Auftreten sich den Schein zu geben wusste. So bilden denn die einzelnen früheren Erklärungen gewissermassen eine Stufenfolge, in denen zwar absichtlich schon mancher verächtliche Zug der Sophistik seine Stelle gefunden hat, wie neben dem Angeführten auch ihre nahe Verwandtschaft mit der Schmeichelkunst des Parasiten, den verschiedenen Arten der Redekunst, von der Gerichtsrede und Volksrede bis herab zur blossen Prunk- und Schaureden, die ja Platon sämmtlich wenig hochachtet, da sie nicht auf wirkliche Ueberzeugung, sondern auf bloss augenblickliche Ueberredung der Hörer ausgeht: wie auch ihre Verwandtschaft mit der nur Widersprüche aufsuchenden Eristik hervorgehoben wird — die aber dann dem letzten schweren, alles zusammenfassenden Vorwurf gegenüber von selbst zurücktreten müssen. Zunächst bilden die vier ersten Erklärungen ein zusammenhängendes Ganzes, ihnen gegenüber wird, auch äusserlich schon durch den Mangel einer bestimmten Verbindung gesondert, die fünfte Erklärung mit grosser Genauigkeit ausgeführt und mit den nachdrücklichsten Worten hervorgehoben, um die Sophistik gleichsam erst in ihrer glänzenden Aussenseite darzustellen und dann desto nachdrücklicher und überzeugender ihre gänzliche Leere und Gehaltlosigkeit zu entdecken, — Der Sophist giebt vor, andere von der Einbildung, sie wüssten etwas, heilen und sie dadurch zum wahren Wissen leiten zu können. Nun zeigt sich dies als sein eigener Fehler, da er selbst nur ein Scheinwissen besitzt: er erscheint aber um vieles unsittlicher noch dadurch, dass er gefissentlich den Schein tiefer Weisheit um sich zu verbreiten

sucht, um andere zu täuschen und seiner Gewinnsucht ungestört fröhnen zu können. Doch darauf führt der Schluss zurück.

Die Untersuchung über das Nichtseiende, womit der zweite Abschnitt beginnt, wird vorbereitet und eingeleitet durch die letzte Erklärung des Sophisten. Die Kunst über alles zu sprechen und jeden zu widerlegen, in der der Sophist sowohl selbst Meister zu sein als andere tüchtig zu machen vorgiebt, kann doch nur jemand besitzen, der selbst alles weiss. Da dies aber für einen Menschen so wenig möglich ist, als alles hervorzubringen, so folgt, dass diese Kunst auf Täuschung beruht. Durch die letzte Eintheilung der nachahmenden Kunst aber in eine wahr- und falschbildende geräth die Untersuchung ins Stocken. Dass es eine nachahmende Kunst giebt, welche die Dinge abbildet, wie sie sind, unterliegt keinem Zweifel, die Möglichkeit aber einer falschbildenden Kunst, in welcher der Sophist gefunden werden soll, ist erst zu erweisen: diese müsste die Dinge darstellen, wie sie nicht sind, d. h. also Seiendes als nichtseiend oder umgekehrt Nichtseiendes als seiend. Dies wird aber nur möglich sein, wenn auch dem Nichtseienden ein Sein, eine Existenz zukäme. Allgemein gefasst wird also die Frage nach der Realität des Nichtseienden den Gegenstand der Untersuchung bilden müssen, und diese schiebt sich so als ein Höheres in die Untersuchung über das Wesen der Sophistik ein.

Das zu Erweisende steht aber in directem Widerspruch mit dem eleatischen System: es kam also zunächst darauf an, entweder die Richtigkeit der eleatischen Lehre nachzuweisen, um dann die Realität des Nichtseienden unbedingt verwerfen zu können, oder vielmehr, die Widersprüche, welche sich bei der Voraussetzung eines absoluten Nichtseins im Gegensatze zu dem Einen Sein ergeben, darzulegen. Da man natürlich auf diesem Wege allein zu keinem positiven Resultate gelangen kann, so ist noch weiter zu gehen. Das absolute Nichtsein an und für sich entzieht sich zunächst aller Betrachtung: es bleibt daher nur übrig, um einen Schluss auf dasselbe machen und seine Bedeutung erfassen zu können, seinen Gegensatz, das Sein, näher zu betrachten. Darüber aber sind die Ansichten der Philosophen bisher weit verschieden gewesen: welche Lehre ist nun die richtige? welche führt in ihren Folgerungen nicht zu unlösbaren Widersprüchen? Die Schwierigkeit dieser Untersuchung deutet Platon an, indem er (p. 240 B.) dem Eleaten die Worte in den Mund legt, früher habe er zwar die verschiedenen Aussprüche über das Nichtseiende zu verstehen gemeint, die Schwierigkeiten aber seien ihm erst jetzt klar geworden, es möchte sich wohl mit den Aussprüchen vom Seienden ebenso verhalten. Damit bezeichnet Platon wohl seinen eigenen, natürlich damals, als er den Sophisten schrieb, schon überwundenen Standpunkt. Dieser Dialog wäre dann somit das erste Erzeugniss seiner über diese Begriffe vollständig klar gewordenen Speculation.

Die gründliche Kritik der älteren philosophischen Systeme mit Ausnahme des pythagoreischen und des von Anaxagoras ist für uns von grosser Bedeutung. Sie enthält gleichsam die Grundzüge einer Geschichte der vorplatonischen Philosophie, die um so mehr zu schätzen sind, je weniger wir aus den spärlichen Fragmenten selbst einen vollständigen Einblick in den Zusammenhang jener Lehren gewinnen können. Allerdings würden wir auch umgekehrt aus einer vollständigeren Ueberlieferung über manchen Punkt im Sophisten Klarheit erlangen, dessen Beziehungen wir so nicht recht zu deuten wissen. —

Die Lehre des Parmenides vom Einen absoluten Sein hatte natürlich zur Consequenz die gänzliche Verwerfung aller Vielheit: sie sprach dem Vielen in der Erscheinungswelt ausdrücklich alle und jede Existenz ab. Sein Nachfolger Zenon suchte diese negative Seite des Systems durch Dialektik zu stützen, indem er die aus der Annahme des Vielen sich ergebenden Widersprüche nachwies. (cf. Parmenides). Im Gegensatze dazu weist nun hier Platon zuerst nach, dass die ganze eleatische Lehre selbst ein einziger grosser Widerspruch sei. Wenn nämlich schon Parmenides selbst durch die den Sinnen unabweisbar sich aufdringende Erscheinungswelt gezwungen wird, sich doch, nachdem er sie im ersten Theile seines Systems gänzlich verworfen, mit ihr zu beschäftigen und sie, wenn auch unter der steten Verwahrung, dies sei nur menschliches trügerisches Meinen, und nur die Lehre vom Einen Seienden sei die Wahrheit, zu erklären versucht, so geht Platon hier noch tiefer und weist nach, dass ein absolutes Nichtseiendes nicht bloss nicht existiere, ein wirkliches Nichts sein müsse, sondern gar nicht denkbar noch auszusprechen sei. Denn das Nichtseiende kann weder auf etwas Seiendes bezogen werden, also auch nicht auf irgend etwas: man könne aber gar nicht sprechen, ohne irgend etwas, also Seiendes, zu bezeichnen: wolle man daher Nichtseiendes bezeichnen oder aussprechen, so dürfe man überhaupt gar nicht reden — noch kann dem Nichtseienden irgend etwas Seiendes zukommen oder darauf bezogen werden, also auch keine Zahl, man kann also weder in der Einzahl noch in der Mehrzahl von ihm sprechen, es sich also überhaupt weder denken noch erklären. Es ist daher eben so wenig möglich es nachzuweisen, als selbst es zu widerlegen, ohne schon bei dem blossen Versuche dazu in die grössten Widersprüche zu gerathen. Die ganze Unterredung über die Natur des Nichtseienden ist also als ein solcher Versuch schon verfehlt und sich selbst widersprechend. So muss bei dem Festhalten des absoluten Nichtseienden auch die Untersuchung über die Sophisten auf diesem Punkte scheitern, da der Widerspruch unlösbar ist.

Wie das wirklich auch der Fall ist, wird gleich im Folgenden nachgewiesen, (Cap. 28.) indem die Erörterung das Gebiet des Allgemeinen verlässt und dieselben Gegensätze auch im Gebiet der Erscheinungswelt nachweist. Eine trugbildende oder täuschende Kunst, die als die Sphäre des Sophisten vorausgesetzt war, konnte, so war behauptet worden, nur möglich sein unter der Voraussetzung der Realität des Nichtseienden. Um dies näher nachzuweisen, wird das Wesen des Bildes erörtert und der sich ergebende Widerspruch mit der eleatischen Annahme des absoluten Nichtseienden dargethan. Vergleicht man nämlich den abgebildeten Gegenstand mit dem Bilde in Bezug auf das Sein, so muss doch zugestanden werden, dass sie beide nicht in gleicher Weise an demselben Antheil haben. Wenn nun der Gegenstand selbst wirklich ist, so ist nothwendiger Weise das Bild nicht in eben derselben Weise, also nicht wirklich: das Nichtwirkliche ist aber, als Gegensatz zum Wirklichen gefasst, ganz und gar nicht seiend. Und doch muss man auch dem Bilde irgend ein Sein zugestehen, wenigstens ist es, obgleich es nicht wirklich ist, doch das Abbild eines Seienden. Insofern man nun einen Begriff, also etwas Seiendes, damit verbinden kann, muss es selbst Antheil haben am Sein: gerade dies war aber nach der Behauptung des Parmenides unmöglich. Führt so schon die Annahme einer nachbildenden Kunst überhaupt zu solchen unauf löslichen Widersprüchen, so muss es noch mehr die Annahme einer trugbildenden oder täuschenden thun: denn diese geht

darauf aus, in der Seele falsche Vorstellungen über die Dinge zu erwecken. Ist nun das Falsche überhaupt der Gegensatz des Wahren, so muss auch die falsche Vorstellung das Gegentheil vom Wirklichen, Wahren vorstellen, d. h. also die Dinge oder das Seiende als nichtseiend, oder umgekehrt, etwas das gar nicht ist als seiend. Aehnliches gilt unter dieser Voraussetzung auch vom falschen Urtheil und der falschen Rede. Alles dieses ist aber ganz unmöglich, wenn das Nichtseiende\*) im absoluten Gegensatz zum Seienden als undenkbar u. s. w. angenommen ist. —

Durch diese Folgerungen ist also die Unhaltbarkeit der eleatischen Annahme vom Einen Sein, ausser welchem weder etwas ist noch gedacht werden kann, nachgewiesen. Damit war aber zugleich auch der aus dem eleatischen System hervorgegangenen megarischen Eristik ihr Fundament benommen, die ebenfalls nicht über die absoluten Gegensätze hinauskam. Es kam hierbei alles darauf an nachzuweisen, dass ein absolutes Nichtsein undenkbar ist, dass also dem Nichtsein ebenso Realität zukomme wie dem Sein, und dass, wenn überhaupt alle Gegensätze nur als relativ aufgefasst werden dürfen, auch Sein und Nichtsein nicht im absoluten, sondern im relativen Gegensatz zu denken seien. So lange also die Richtigkeit des Satzes (p. 240 B.): Das Nichtwahre ist der Gegensatz (d. h. der absolute) des Wahren weder bezweifelt noch widerlegt war, blieben mit demselben auch die daraus gezogenen Consequenzen, welche der Eleatismus und die aus ihm entstandenen Systeme zogen, unwiderlegt. Es genügte aber nicht, um diesen Folgerungen und Widersprüchen zu entgehen, den Satz einfach selbst fallen zu lassen: so lange dieser Grundsatz nicht selbst widerlegt und etwas anderes an seine Stelle gesetzt war, durfte Platon nicht hoffen, die Gegner vollständig überwunden zu haben. Dies erreichte er aber vollständig im Sophisten. Wodurch bewirkte er dies? Er stellte zuerst auf und wies überzeugend nach die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, die von den andern philosophischen Systemen entweder ganz gelehnet oder im Gegentheil mit übertriebener Freiheit durchgeführt wurde. Eine nothwendige Folgerung davon war die, dass absolute Gegensätze ebensowenig, wie sie in der Wirklichkeit vorhanden sind, in unserem Denken existieren: dieses selbst ist ganz und gar auf die Anerkennung der Relativität alles Seienden gerichtet, und jeder einzelne Denktact ist nur eine Anerkennung dieser Relativität und Bezogenheit aufeinander. Wie im Gegensatz zum Sein ein Nichtseiendes an und für sich, ein vollständiges Nichts, undenkbar ist, so hört überhaupt auch bei der Annahme von absoluten Gegensätzen alle Philosophie und alles Denken auf.

Ehe jedoch Platon zu diesem entscheidenden Resultate gelangen konnte, musste er die bedeutendsten andern philosophischen Systeme seiner Zeit darauf prüfen, ob von ihnen selbst aus die Lösung des aufgestellten Problems möglich sei. Diese Kritik findet nun im vierten Abschnitte statt. Platon unterscheidet die Systeme hinsichtlich ihrer Grundansichten vom Seienden, macht ihnen aber insgesamt den Vorwurf der Ungründlichkeit. Alles Philosophieren vor Sokrates lief darauf hinaus, die Prinzipien des Seienden aufzufinden, und die verschiedenen Richtungen unterschieden sich sowohl durch die Zahl

\*) Platon sucht hier (241 A.) gleichsam seiner Folgerung über das Nichtseiende nachzukommen, indem er es vermeidet zu nennen und dafür den Ausdruck gebraucht: τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα: natürlich nur ein blosser Versuch.

ihrer Prinzipien, als dadurch, dass sie dabei mehr einen materialistischen oder einen idealistischen Standpunkt einnahmen. Eine Kritik dieser Systeme musste also vor allem auf die Prüfung dieser Ansichten eingehen, um zu untersuchen, ob von diesen aus sich haltbare Bestimmungen für das Nichtseiende ergeben würden. Nach der Zahl der Prinzipien nennt Platon zuerst diejenigen, welche alles Seiende als ein zwei-, drei- oder mehrfaches setzten, die alte ionische Schule und ihre Anhänger bis zu Diogenes und Archelaos: ihnen gegenüber stellt er die Eleaten, welche das Seiende als Eins annahmen. In dritter Reihe werden die genannt, welche diese beiden entgegengesetzten Ansichten zu vermitteln suchen, indem sie das Seiende als Eines und Vieles zugleich annehmen. Unter diesen werden wieder zwei Richtungen unterschieden, die sogenannten strengeren ionischen Musen des Heraklit, der das fortwährende Eins- und Ineinandersein vom Einen und Vielen behauptet, und die weichern sicilischen des Empedokles, welcher die Vereinigung des Seienden in das Eins- und seine Trennung in Vieles nacheinander in bestimmten Perioden stattfinden lässt. Aber alle diese Annahmen vom Seienden führen, genauer betrachtet, nur zu Widersprüchen und schlagen, wenn man die Folgerungen zieht, in ihr Gegentheil um. Zuerst die Ansichten der naturphilosophischen Systeme, die zwei Prinzipien als Inbegriff alles Seins annehmen. Das Verhältniss dieser Prinzipien zu dem Begriffe des Seins oder der Realität selbst kann nun ein dreifaches sein: entweder kommt das Sein nur Einem von ihnen zu, dann sind nicht beide in gleicher Weise, oder sie sind ganz in gleicher Weise, dann sind sie aber wiederum nur Eins: haben sie endlich nur beide am Sein als einem ausser ihnen liegenden Theil, so existiert dies selbst noch neben ihnen, und es sind also nicht mehr zwei, sondern drei Prinzipien geworden. Dasselbe ist der Fall bei denen, die mehr als zwei, also drei Prinzipien annehmen. Entweder können sie dabei noch nicht stehen bleiben, oder sie kommen ganz gegen ihre Voraussetzung ebenfalls darauf zurück, dass sie diese Prinzipien in Bezug auf das Sein als Eins erklären, also wieder auf den eleatischen Standpunkt. Noch specieller wird die Widerlegung der eleatischen Ansicht selbst durchgeführt. Die Widersprüche, die sich aus der Lehre vom Einen Sein in Bezug auf das Nichtseiende ergeben, sind schon nachgewiesen: es ist aber auch schon in dieser Lehre selbst ein innerer Widerspruch enthalten, denn es liegt auch in dem Prinzip des Einen Seins ein gewisser Dualismus, also sein eigener Gegensatz. Platon erweist dies auf mehrere Arten, zunächst indem er die Begriffe des Seins und des Einen auseinanderhält. Ist nämlich das Seiende und das Eine dasselbe, wozu dann zwei Namen für Eine Sache? ja wozu überhaupt noch ein von der Sache verschiedener Name? denn wenn nur Eins wirklich ist, so involviert schon die Existenz eines blossen Namens neben dem Eiren einen Dualismus, oder Name und Sache müssten wiederum einerlei sein, d. h. der Name wäre weiter nichts als Name eines Namens, und umgekehrt das Eine nur das Eins eines Eins. Aehnliche Widersprüche ergeben sich, indem weiterhin der Begriff der Gesamtheit hinzugenommen wird, wozu das Lehrgedicht des Parmenides selbst die Veranlassung gab. Wenn dieses nämlich dem Seienden die allervollkommenste Gestalt, die der Kugel, beilegt und von der gleichen Ausdehnung desselben nach allen Seiten vom Mittelpunkt aus spricht, so wird daraus gefolgert, dass man mit diesem Mittelpunkt auch ein Ende, also auch Theile in ihm annehmen müsse. Als Gesamttinbegriff seiner Theile kann nun wohl das ganze Seiende auch am Begriffe des



Einen Theil haben und so zugleich Ganzes und Gesammtheit, wie auch Eins sein, nicht aber mehr das Eins an und für sich, welches den Begriff aller Vielheit und damit der Theilbarkeit ausschliesst. Hält man dagegen den Begriff des Ganzen für das Seiende fest, so würde sich ferner bei einem blossen Theilhaben des Seienden am Begriffe der Einheit, was dann ja nur möglich ist, wieder ein Dualismus ergeben, denn das Eine und Seiende würde nicht mehr dasselbe sein. Lässt man diesen Begriff aber für das Seiende als im Widerspruch mit dem der Einheit stehend fallen, und hält ihn doch an und für sich fest, so ist das Seiende nicht mehr alles in sich begreifend, und es mangelt sich selbst, da es ausser ihm noch Seiendes giebt: statt Eines Prinzips sind also wieder zwei vorhanden. Wollte man aber den Begriff des Ganzen überhaupt aufheben, so vernichtete man damit zugleich alles Sein und Werden: denn alles Seiende oder Gewordene, so klein es auch sei, wird oder ist immer ein Ganzes, was es ist oder geworden ist. — Somit ist erwiesen, dass weder die eleatische Philosophie, noch ihre Vorgängerin, die ionische Naturphilosophie, eine genügende Erklärung für das Sein darbot, da beide, genau betrachtet, allemal in ihr Gegentheil umschlagen. Sind also die Grundlagen des Systems falsch, wie weit mussten sich dann erst die auf diese Prinzipien gebauten sophistischen Systeme von der Wahrheit entfernen!

Nach der Eintheilung in Kap. 30 erwarten wir nun auch noch eine Kritik der Lehren des Heraklit und des Empedokles, Platon erklärt aber ausdrücklich, es genüge hieran. Er deutete damit stillschweigend darauf hin, dass diese Aufgabe schon im Theätet gelöst sei: (p. 179 ff.) ein neuerer Schriftsteller würde diese Untersuchung citirt haben. Eine Kritik des eleatischen Systems hatte er dort noch ausdrücklich zurückgewiesen, als sei das eine zu schwierige Aufgabe, der er noch nicht gewachsen sei, an der ihn auch die Hochachtung vor dem ehrwürdigen, einem Gotte gleichen Parmenides verhindere. — Aus den dreifachen Ansichten über das Seiende heraus aber hatte sich allmählich ein Gegensatz entwickelt, der zwar schon in diesen Philosophien selbst vorhanden war, aber erst von den verschiedenen Richtungen, die sich von ihnen ausbildeten, offen ausgesprochen und an die Spitze ihrer Sätze gestellt wurde. Man kann dies den Gegensatz der idealistischen und materialistischen Anschauungsweise nennen, der sich zur Zeit Platons ziemlich scharf ausgebildet hatte. Von den bisher kritisierten Philosophien sagt Platon, dass sie sich über das Seiende genau erklärt hätten, was er von diesen leugnet: jene nämlich wären davon ausgegangen, den Grund alles Seins bestimmt nachzuweisen, während diese zwar in ihren Ansichten darüber, wem das Sein zukomme, direct sich widersprächen, darin aber übereinstimmten, dass sie nichts Bestimmtes feststellten, worin denn eigentlich dieses ihr Sein selbst bestehe. Die Fehde, in welcher die Anhänger beider Systeme stehen, hat Platon wie einen wirklichen Kampf besonders drastisch geschildert. (p. 246 A ff.) Die alte ionische Schule mit ihren materiellen Grundprinzipien war zwar schon in ihrer weiteren Entwicklung durch Heraklit, Empedokles und Anaxagoras nicht bei dem blossen Materialismus stehen geblieben, sondern hatte mit dem materiellen Grundprinzip ein ideelles zu verbinden gesucht, indem neben der Materie noch eine bewusstlos oder schon bewusst ordnende Kraft aufgestellt war. Aber die letzten Ausläufer der ionischen Philosophie zur Zeit des Sokrates und Platon hielten im entschiedenen Gegensatz zu diesen streng an dem materiellen Prinzip fest und bildeten so den Materialismus zu einem be-

wussten aus. So schon die Urheber der Atomenlehre, Leukippos und Demokritos, mehr noch als Diogenes von Apollonia, ein Zeitgenosse, und Archelaos, selbst ein Schüler des Anaxagoras, die beide zwar ein geistiges Prinzip, wie dieser, anerkennen, dieses aber selbst wieder als ein materielles Wesen, als Luft z. B., annehmen. Einer unbedingt materialistischen Anschauung dagegen huldigten Männer wie Kritias und Hippon und wohl noch eine Menge von uns unbekannt gebliebenen anderen. Ihnen gegenüber standen die von Platon sogenannten Ideenfreunde, mit welchem Namen er hauptsächlich die Megariker bezeichnet, auf dem Boden des Eleatismus, dem ja selbst ein ideelles Prinzip zu Grunde lag. Sie nahmen ganz abgesondert von der objectiven Erscheinungswelt an der Stelle des Einen Seins der eleatischen Philosophie eine Menge in sich vollständig abgeschlossener Begriffe an, die sie auch intelligible Körper oder Ideen nannten, und setzten diese als alleinige Normen des Wissens. Diesen legen sie allein ein wahres, stets unveränderliches, unbewegt in sich verharrendes Sein bei: allem Körperlichen dagegen sprechen sie das Sein ab und behaupten, es sei nur in stetem Fließen und Werden begriffen, so dass sich also zwischen ihren Ideen und den reellen Dingen eine unübersteigliche Kluft befindet. Platons Aufgabe war nun, nachzuweisen, dass weder die eine noch die andere dieser Richtungen das Sein in seiner wahren Bedeutung erfasst habe, dass die Wahrheit vielmehr in der Mitte liege. Und diese Vermittelung der Gegensätze führte ihn erst zu dem Begriffe des höchsten wahren Seins, das über allen Gegensätzen erhaben sein und sie durchdringen muss. Der Beweis wird so geführt, dass er wie vorher die Gegenparteien selbst verhört und sich von beiden Seiten Zugeständnisse machen lässt, denen sie sich nicht entziehen können. Zunächst die Materialisten, die nur dem ein Sein zugestehen, was körperlich ist, müssen, da sie doch den belebten Wesen überhaupt ein Sein beilegen, auch das Lebensprinzip derselben, die Seele, als seiend anerkennen, ferner weiter gedrängt auch die Eigenschaften derselben, wie Gerechtigkeit und Einsicht, da alles, was der Verbindung mit einem andern fähig ist oder widerstrebt, doch nothwendig etwas sein muss. Durch das hinzugefügte etwas (*τι*) ist eigentlich der Begriff des Seins zur blossen Copula geworden: um so unbedenklicher mussten die Gegner aber dies zugeben. Aber mit Ausnahme der Seele, der wenigstens noch der Besitz eines Körpers zugeschrieben werden kann, sind diese doch alle unkörperlich. Da sie aber insgesamt, so verschieden sie auch sein mögen, am Sein Antheil haben, so muss ihnen dieses als ein gemeinschaftlicher, gleichartiger Begriff zu Grunde liegen. Welcher Art ist dieser nun? Platon erklärt, auf das Vorhergehende gestützt, Sein als gleichbedeutend mit Kraft oder Vermögen, und mit dieser Erklärung hat er sich über den Materialismus weit erhoben und ihn überwunden.

Aber die Ideenfreunde wollen eine solche Erklärung des Seins nicht anerkennen. Sie halten Sein und Werden streng auseinander: das Sein ihrer sogenannten Ideen ist ohne alle Bewegung und Veränderung und wird allein von der Seele erkannt, das Werden dagegen, ein beständiges Fließen, mit dem Körper wahrgenommen. Diese beiden Aeusserungen des menschlichen Körpers und Geistes, Wahrnehmen und Erkennen, müssen sich aber nothwendig in ganz ähnlicher Weise zu den erkannten und wahrgenommenen Gegenständen verhalten, beide müssen, da sie doch zum Seienden gehören, ganz eben so, wie der Begriff des Seins selbst, unter den der Kraft oder Thätigkeit fallen. Um aber ihre Ansicht vom unbeweglichen Sein nicht aufzugeben, gestehen jene dies bloss vom Werden

zu. Wenn sie nun aber, um ihren Satz festzuhalten, nun auch weder dem erkennenden Geiste eine bewegende Thätigkeit, noch eine Einwirkung oder einen Einfluss auf das zu erkennende Sein ihrer Ideen, also diesen selbst kein Bewegtwerden, sondern ein ewig starres Insichselbstverharren beilegen, so machen sie dadurch selbst ihre eigenen Voraussetzungen zu schanden. Denn bei der Annahme eines solchen Seins ist ebenso auf keiner Seite eine Lebensäußerung, wie auch keine Seele und damit selbst wieder auch keine Erkenntniss zu denken, sie hatten aber sowohl ein Sein als ein Erkennen angenommen. So erschliesst sich nun endlich nach der Beseitigung dieses Widerspruchs die Idee des wahren höchsten Seins: denn dieses, das ist nun Platons eigene Meinung, ergiebt sich unmittelbar als Fülle des Lebens und der Erkenntniss zugleich. Dieser höchste Inbegriff alles Seins sind aber dem Platon die hier nur nicht ausdrücklich genannten Ideen, die als ein der menschlichen Seele Verwandtes von ihr sowohl erkannt werden, als auch selbst Leben, Vernunft und Erkenntniss haben. In diesem höchsten Sein gehen aber alle Gegensätze auf, da es über ihnen erhaben ist und sie in sich befasst.

Am Schluss von Kap. 35 wird nun das Ergebniss der bisherigen Untersuchungen zusammengefasst und ganz ausdrücklich als Platons eigene Meinung bezeichnet, indem er sie als die des Philosophen, dem die wahre Erkenntniss über alles geht, hinstellt: »Das Seiende ist weder Eins noch Vieles, weder Ruhendes noch Bewegtes, nicht eine Seite dieser Gegensätze, sondern zugleich Beides.« Dieser Satz ist der Höhe- und Knotenpunkt des ganzen Sophisten: auf ihn bereitete das bisherige kritische Verfahren vor und hat darin nun seinen Abschluss gefunden. Das Weitere ist, wenn das auch von Platon nicht ausdrücklich ausgesprochen, ja nicht einmal die Verbindung, in welcher beides steht, nachgewiesen wird, eine Folgerung hieraus. Es genügte aber Platon, da die Untersuchung über das Sein der Anlage des Dialogs nach nur als ein Mittel zur Erreichung des Hauptzweckes ergriffen war, die grossartige Idee des wahren Seins als Durchdringung aller Gegensätze in einigen grossen Zügen mehr angedeutet zu haben; als sie genauer zu entwickeln: nur fügt er noch einen nicht undeutlichen Wink hinzu, dass es sich wohl verlohne, diesem höchsten Sein eine eingehendere selbständige Betrachtung zu widmen. Nachdem man nämlich eben zu diesen Resultaten gelangt ist, werden dieselben plötzlich wieder mit einem Ausruf des Bedauerns sämmtlich in Frage gestellt, indem auf neue schwierige Widersprüche aufmerksam gemacht wird. Hergenommen ist der scheinbar alles zerstörende Einwurf von der unmöglich scheinenden Durchdringung der Gegensätze, welche gegen das Prinzip des Widerspruchs verstösst. Die Gegensätze nämlich, von denen hier als Beispiel Bewegung und Ruhe angeführt werden, haben am Sein theil: das Sein kann aber keine von beiden Seiten des Gegensatzes, also an sich weder Ruhe noch Bewegung sein: es ist vielmehr ein Drittes neben ihnen. Wie ist es aber möglich, dass etwas weder ruhen noch sich bewegen kann? Mit dieser Frage bricht die ganze Untersuchung ab, und es folgt sogleich die Erörterung von der Gemeinschaft der Begriffe als etwas ganz Neues. Indess ist dies nur, wie schon Schleiermacher bemerkt, die auf die Spitze getriebene indirecte Darstellungsweise Platons, der wir in seinen früheren Dialogen so oft begegnen. Wie dort am Ende mancher Untersuchung bedauert wird, dass man trotz aller Bemühungen doch nicht zum gewünschten Ziele gelangt sei, oder öfter das Ergebniss der Unterredung mit Verwunderung als das Gegentheil von dem, was man dar-

thun wollte, constatiert wird, ganz ähnlich geschieht es hier, und man kann wohl sagen, zum letzten Male bei Platon. Gleichwie aber jene Dialoge niemand als fruchtlose Versuche ohne Resultat ansehen wird, sondern aus den einzelnen zerstreuten Winken und Andeutungen sich auch die eigentliche Meinung Platons sehr leicht finden lässt, so ist auch unsere Stelle aufzufassen. Und man braucht gar nicht weit zu suchen: die Idee des Einen über den Gegensätzen stehenden Seins ist ja unmittelbar vorher schon, wenn auch nur andeutungsweise, so doch bestimmt ausgesprochen. Auch ist das nicht unwichtig, dass Platon hier nur den Einen scheinbaren Widerspruch namhaft macht, wie es doch möglich sein könne, dass das Sein weder die eine noch die andere Seite von allgemeinen Gegensätzen in sich fasse, den anderen dagegen, der zugleich die Lösung beider in sich enthält, wie es beide Seiten zugleich in sich vereinigen könne, unberührt lässt, obwohl er bei der Entwicklung des Seinsbegriffes doch gerade darauf hingewiesen und gerade dies als die höchste Vollkommenheit des wahren Seins hervorgehoben hat. Dieser somit gewonnene Begriff ist aber eins der wichtigsten Resultate der Platonischen Dialektik und ein grosser Fortschritt in der Entwicklung der Ideenlehre. Wenn dem Platon in den früheren Dialogen die Ideen noch nicht wesentlich von den Sokratischen Gattungsbegriffen verschieden waren, so erhob er sich hier zuerst zu der Ueberzeugung, dass wahres Sein und wahres Erkennen Eins seien und sich gegenseitig bedingen und durchdringen. Die Ideen sind ihm also nicht starre Formen, sondern sie haben selbst Leben, sind der Weltseele, wie unsrer eigenen verwandt und sowohl erkennbar als selbst mit Erkenntniss begabt. Auf dieser Grundlage bildet sich seine Ideenlehre in den folgenden Schriften immer weiter aus.

Die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, die nun Kap. 37 bis 39 kurz entwickelt wird, leitet, so willkürlich und unerwartet Platon auf sie die Untersuchung hinzuleiten scheint, auf das vortrefflichste zur richtigen Auffassung des Nichtseins über. Hier trat nun die Schwierigkeit, die sich vorhin in Betreff absolut scheinender Gegensätze ergeben hatte, von neuem entgegen. Eine starke Partei, oder vielmehr Anhänger verschiedener Parteien hielten nicht nur dafür, dass entgegenstehende Begriffe sich auf keine Weise verbinden liessen, sondern behaupteten geradezu, dass überhaupt alle verschiedenen Begriffe keine Gemeinschaft eingehen könnten. Man könne also nur sagen: der Mensch ist Mensch, gut ist gut, aber nicht: der Mensch ist gut. (p. 251 B.) Sie argumentierten ganz einfach so, dass sie sagten, das Eine könne nicht Vieles und das Viele Eins seien, der Mensch also nicht gut u. s. w., sondern nur Mensch sein, um die Unmöglichkeit der Verbindung der Begriffe nachzuweisen. Sie erkannten folglich theils nur die identischen, zum Theil noch die analytischen Urtheile als die einzig möglichen an, verwarfen aber unbedingt die synthetischen. Unter ihnen sind namentlich hervorzuheben die mehrfach genannten Freunde Platons, die aus der Sokratischen Schule hervorgegangenen Megariker, bei denen diese Ansicht nur eine natürliche Folgerung aus ihrer Annahme starrer in sich abgeschlossener Ideen war: im Zusammenhange damit leugneten sie überhaupt alle Relativität. Zu ganz ähnlichen Resultaten war aber auch Antisthenes bei seiner kaum noch philosophisch zu nennenden Richtung gekommen, welcher statt des lebendigen Begriffs sich einzig an das dafür gegebene todte Wort hielt. Da ihm dieses nun die vollständige und einzige Bezeichnung einer Sache war, so verwarf er demnach alle Definitionen, da diese

eben auf Verbindung zweier Begriffe, von Subject und Prädicat, beruhen. Die herbe Kritik und die harten Ausdrücke im Sophisten gehen wohl mehr auf die Extreme dieser Richtungen. Ein solches einseitiges Festhalten an absoluten Ideen, d. h. einander ganz ausschliessender, nebengeordneter Verstandesbegriffe, wie am todten Worte, führt ebenso wie die von Platon ebenfalls verworfene andere Ansicht, nach der jeglicher Begriff mit jeglichem verbunden werden kann, entweder zu einer ganz unfruchtbaren sophistischen Eristik oder zur völligen Negation und somit zum Aufhören aller Philosophie. Platon hat das verwirrende Treiben der stets auf Auseinanderhaltung des Gemeinschaftlichen und Aufstellung von Gegensätzen im ursprünglich Verbundenen ausgehenden und in Paradoxien verwickelnden sophistischen Thätigkeit an dem Brüderpaar Euthydemos und Dionysodoros im Euthydemos deutlich gemacht. Wenn er die Sophisten dort mit ihren eigenen Waffen schlug und sie in ihren Gegensätzen überbot und so persifflerte, so greift er sie hier ernster an und stellt diesem zugleich unwissenschaftlichen und unsittlichen Treiben die echte wahre Wissenschaft der Dialektik und ihr Verfahren gegenüber. Ganz wie vorher widerlegt er wieder die beiden entgegengesetzten Ansichten durch die aus ihren eigenen Vordersätzen gezogenen Consequenzen, ja er weist besonders den Gegnern der Relativität der Begriffe nach, dass sie selbst, sobald sie nur etwas behaupten oder aussagen wollten, dadurch schon ihre eigene Ansicht widerlegen müssten. Wenn sie nämlich behaupten, kein Begriff lasse sich mit einem von ihm verschiedenen verknüpfen, so können sie doch gewisse allgemeine Begriffe weder bei dem einfachsten affirmativen noch negativen Urtheil entbehren, oder müssten gänzlich auf das Denken und Reden verzichten. Speciell ist wieder an dem Beispiel der drei hervorragendsten Begriffe in der damaligen Philosophie, des Seins, der Bewegung und der Ruhe, nachgewiesen, wie bei ihrer verschiedensten Auffassung in den einzelnen Systemen ohne irgend welche Verknüpfung derselben nichts behauptet worden wäre noch je könnte. Die Widersinnigkeit der unmittelbaren Verknüpfung aller, auch der verschiedenartigsten und entgegengesetzten Begriffe ergibt sich ebenso von selbst.\*) So ergibt sich denn als das Richtige und einzig Mögliche von dreien die Gemeinschaft der Begriffe nach ihrer durch die Gesetze des richtigen Denkens bestimmten Zusammengehörigkeit in ihrer Unter- und Ueber- oder Nebenordnung als Gattungs- und Artbegriffe. Als anschauliches Beispiel wird die im Kratylos genauer durchgeführte Verknüpfungsfähigkeit der verschiedenen Buchstaben zu Wörtern angewendet: sowie der formelle Theil der Sprache, die Wörter, entstanden sind durch die mannichfaltigste Verbindung der Buchstaben, wie aber nicht jede beliebige Verbindung derselben auch ein Wort giebt, und wie gewisse Buchstaben die Eigenthümlichkeit haben, sich mehr als andere mit allen andern verbinden zu können und gleichsam wie ein Band sich durch alle hinzuerstrecken, so giebt es auch allgemeine Ideen, (die Beispiele dazu bringt der folgende Abschnitt) die sich mit allen andern verknüpfen lassen, während andere bei der Trennung und Auseinanderhaltung derselben besonders ihre Anwendung finden: nicht jedoch ist dieses letztere so aufzufassen, als wenn einige Begriffe durchaus mit allen andern keine Gemeinschaft eingingen: solche Begriffe giebt es überhaupt nicht, noch könnten sie von Platon anerkannt werden, ohne

\*) Im Kratylos schon hatte Platon die Behauptung: alles kommt allem auf gleiche Weise immer zu, die Euthydemos dort verfocht, widerlegt. (386 D.) Die Art und Weise, wie er hier darauf zurückkommt, zeigt seine tiefe Verachtung gegen diesen sophistischen Unfug.

dass er zum Theil auf die von ihm verworfene Ansicht der falschen Ideenfreunde zurückkäme. Wie es nun aber die Sache jeder einzelnen Wissenschaft und Kunst ist, das Zusammengehörige zu verbinden, das Verschiedenartige zu schöner Harmonie zu vereinigen, der Grammatik für die formelle Seite der Sprache, der Musik für die Töne, so ist ebenfalls eine besondere Kunst nöthig die verschiedenen Begriffe nach richtigen Gesetzen einander über- und unterzuordnen, sie nach Gattungs- und Artbegriffen zu unterscheiden und sie so mit einander zu verbinden, dass ihre Vereinigung eine schöne Harmonie bildet. Dies ist aber das Geschäft der Wissenschaft der Wissenschaften, der echten Philosophie oder Dialektik, der anderwärts sogenannten königlichen Kunst. Sie hat die Aufgabe, den Gattungsbegriff in seine Arten und diese wieder in ihre Unterarten zu zerlegen: sie führt ebensowohl Schritt vor Schritt vom Einem zum Vielen herab, als aufwärts vom Vielen zum Einem.

Platon bestimmt die doppelte Function des Dialektikers, die begriffsmässige Vereinigung des Zusammengehörigen und Auseinanderhaltung des Unvereinbaren auf eine noch genauere Weise, indem er eine vierfache Weise ihrer Thätigkeit annimmt. (p. 253 D.) Vergleichen wir das hier Gesagte zunächst mit dem Anfange des folgenden Abschnitts (Cap. 40 z. Anf. 254 B.), wo das Ergebniss der vorhergehenden Erörterung kurz zusammengefasst wird, so liegt es wohl nahe, die dort gegebenen Andeutungen für das richtige Verständniss jener so vielfach gedeuteten Auseinandersetzung zu benutzen.\*) Es heisst nämlich dort, man habe soeben sich darüber verständigt, dass die einen unter den Begriffen einer Verknüpfung fähig seien, die andern nicht, und dass (natürlich unter den zuerst genannten) die einen in nur wenigen, die andern in vielen Beziehungen, noch andere aber allgemein in jeglicher Beziehung und mit allen andern sich verbinden liessen. Daraus folgt schon ohne weiteres, was wir oben angedeutet haben, dass Begriffe, die durchaus in keiner Weise mit einander verknüpft, noch durch die Vermittlung anderer einander nahe gebracht werden können, durchaus undenkbar sind. Es giebt vielmehr gewisse allgemeine oder höhere Begriffe, die die anderen in sich fassen, mögen dieselben nun mit einander im Gegensatz stehen, oder an und für sich ganz ohne Beziehung zu einander erscheinen. Die Kunst des Dialektikers, sagt Platon am Schluss zusammenfassend, bestehe darin, nach Gattungen zu entscheiden, in wiefern jegliche Begriffe mit einander Gemeinschaft haben können oder nicht: darauf muss die ganze vorhergehende Auseinandersetzung hinauslaufen. Das Erste nun, womit die Thätigkeit des Dialektikers beginnt, ist, aus der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmungen, also der Erscheinungswelt, von der auch

\*) Wenn wirklich dieser allgemeinen Zusammenfassung ein so specieller und noch dazu so wenig sich selbst dem aufmerksam der Erörterung Folgenden darbietender Gedanke, wie Schleiermacher vermuthet, zu Grunde läge, und wenn in den wenigen Worten solche Ideen, wie mit einem grossen Aufwande von Beredsamkeit Steinhart nachzuweisen versucht, enthalten wären, dass nämlich unter den vierfachen Arten von zu vereinigenden und zu trennenden Begriffen der des Seins, der Ruhe und Bewegung, sowie der Identität und Verschiedenheit zu verstehen seien, so hätte Platon wahrlich seinen Lesern viel zugemuthet und den Theätet auf einmal ganz über seinen bisher festgehaltenen naiven Standpunkt erhoben und aus der Rolle fallen lassen. Mit Recht findet es Heindorf ganz auffällig, dass er auf eine so verwickelte Auseinandersetzung einfach seine Beistimmung zu erkennen giebt, als habe er alles verstanden, während ihn doch sonst Platon bei viel einfacheren Sachen eine deutlichere Auseinandersetzung verlangen lässt. Dergleichen finden wir auch sonst nirgends in den Platonischen Dialogen, sondern stets werden schwierigere Fragen wiederholt und eingehender erörtert. Suchen wir daher einen möglichst einfachen Sinn aus den bestrittenen Worten herauszuziehen.

er ausgehen muss, sich zu erheben zu der höheren der Begriffe, denen ein höheres Sein zukommt. Für die grosse Menge gleichartiger Einzeldinge, von denen aber jedes seine Existenz ausserhalb der andern hat, wird er einen allen zu Grunde liegenden Begriff finden, in dem alle einzelnen, alle Individuen, vollständig aufgehen, ohne jedoch ihre Individualität dadurch aufzugeben. Das zweite ist nun, unter so gewonnenen Artbegriffen die gleichartigen wieder nach Gattungen zu immer höheren Einheiten zu verbinden: die Aufgabe der Dialektik, nachdem sie in Besitz der Begriffe gelangt ist und vollständig von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahieren kann, besteht also darin, die Begriffe selbst zu prüfen und ihre Unterordnung unter höhere Gattungsbegriffe aufzusuchen. Diese Thätigkeit ist nach ihren Resultaten zwiefach getheilt, in eine niedere und höhere Stufe: die dialektische Thätigkeit gelangt nicht sofort zur Zusammenfassung aller verwandten unter dem einen höchsten Gattungsbegriff, dessen Umfang sie bilden: das Nächste ist vielmehr, dass sie an verschiedenen einzelnen Begriffen das Gleichartige und Verwandte aufzufinden bemüht ist und eine höhere Einheit in ihnen erkennt, bis sie dann endlich den höchsten Gattungsbegriff durch die Auffindung und Vereinigung aller ihm untergeordneten Artbegriffe bestimmt erkannt hat, so dass diese alle in ihm wie durch ein alle umschlingendes Band zu einem Ganzen vereinigt werden. Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, so ist das erste Geschäft der Dialektik die Aufstellung der den Einzelercheinungen zu Grunde liegenden Begriffe, das zweite die Vergleichung derselben und Zusammenfassung mehrerer Art- unter einzelne höhere Gattungsbegriffe, endlich drittens die Vereinigung aller untergeordneten zu einem einzigen höchsten Begriffe. Wenn so immer das Gleichartige aufgesucht und nach Gattungen mit einander vereinigt wird, so werden sich auch viele Begriffe finden, die der Verbindung in Gattungen widerstreben und sich nur so verbinden lassen, dass sie an gewissen allgemeinen Begriffen theilhaben, ohne jedoch vollständig wie der Artbegriff im Gattungsbegriff aufzugehen. Solcher Art würden die an die vierte Stelle verwiesenen Begriffe sein.

Wie hier das dialektische Verfahren zum ersten Mal bei Platon erörtert wird, so ist er in späteren Dialogen in ähnlicher Weise, nur noch bestimmter, darauf zurückgekommen. So namentlich im Phädrus, (p. 266.) wo er es nach seinen beiden Hauptrichtungen charakterisiert, desgleichen in der Republik, wo er öfter über die dialektische Kunst spricht. Weit entfernt nun aber, ein solches Verfahren, das allein zur richtigen Erkenntniss und wahren Wissenschaft führt, dem Sophisten beizulegen, wird es vielmehr als das des echten Philosophen anerkannt und dem Sophisten ein davon ganz verschiedenes Feld der Thätigkeit angewiesen. Hoch erhaben steht jener über diesem: er wandelt stets im klaren Licht des wahren Seins und der Erkenntniss, da er es mit den das wahre Wesen der Dinge in sich fassenden Ideen und Begriffen, denen auch sonst Platon allein ein wirkliches Sein zuschreibt, zu thun hat: der Sophist dagegen hüllt sich in das Dunkel des Nichtseins, das ja bis jetzt überhaupt noch nicht erkannt war, und hat es überall nur, wenn anders seine Kunst auf Täuschung berechnet ist, mit Truggestalten und irrigen Vorstellungen statt der wahren Erkenntniss zu thun. Sein Bestreben ist nicht einmal darauf gerichtet, eine viel tiefer als die Erkenntniss stehende richtige Vorstellung von den Dingen und dem Sein zu erwecken: seine Sphäre ist vielmehr mit der Täuschung das Nichtwissen. — Aber dieses alles sind Begriffe, die erst noch zu erörtern waren. Dies

leitet nun die Untersuchung wieder in die verlassene Bahn. Die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe, bei welcher sich die Unterredung zum Schluss noch einmal zu dem wirklichen Sein und Leben der Ideen erhoben hatte, wird nun im folgenden Abschnitt sogleich auf eine beschränkte Anzahl von allgemeinen Begriffen angewendet, und dieselben werden sowohl nach ihrer Beschaffenheit, wie hauptsächlich nach ihren wechselseitigen formalen Beziehungen geprüft. Die Darstellung beschränkt sich jedoch wesentlich auf das letztere, nachdem nur vorher aus einer kurzen Vergleichung sich ihre Verschiedenheit ergeben hat. Es war die feste Ueberzeugung Platons, dass man nur auf diesem Wege, (durch die Gemeinschaft der Begriffe) indem namentlich der Begriff des Seins in seinen Beziehungen zu andern allgemeinen Begriffen betrachtet wurde, endlich auch zu einer richtigen Auffassung vom Nichtseienden gelangen könne. Gelingt es auch so nicht, lässt er den Fremden bestimmt sagen, so könne man sich wenigstens mit der Beruhigung, dass das Nichtseiende wirklich gar nichts wäre, zufriedenstellen und von allen weiteren Versuchen, als doch zu nichts führend, abstehen.

An der Spitze der Untersuchung stehen die drei bisher stets betrachteten Begriffe des Seins, der Ruhe und der Bewegung, die Angelpunkte alles damaligen Philosophierens. Das Sein aber wird nun nicht mehr metaphysisch, als das absolute, wie bisher, gefasst, sondern mehr in seiner logischen Bedeutung, als der Inbegriff alles Positiven, an dem alle Begriffe gemeinschaftlich theil haben: öfter erscheint es sogar als blosser Copula, zur Verbindung von Subject- und Prädikatbegriffen. Aber auch so aufgefasst steht der Begriff des Seins über allen andern: alle Gegensätze, die sonst ganz unvereinbar erscheinen, haben an ihm theil. Das Sein kommt also ebensowohl der Bewegung als der Ruhe zu, ist aber nicht mit ihnen identisch, sondern wie jeder andere Begriff nach dem Prinzip der Identität, nur mit sich selbst identisch, von allen andern aber verschieden. Die beiden Begriffe der Identität und Verschiedenheit bieten sich somit wie von selbst der Betrachtung als solche allgemeine, an denen alle anderen Begriffe theil haben. Dieselben stehen ebenfalls im Gegensatze zu einander, wie Ruhe und Bewegung, jedoch nicht in derselben Weise, sie sind daher nicht mit jenen zu verwechseln, und Identität entspricht keineswegs der Ruhe, noch Verschiedenheit der Bewegung. Besonders wird zum Schluss von Cap. 40 (255 E.) die Allgemeinheit des Begriffs der Verschiedenheit, als an dem alle anderen theil haben, hervorgehoben. Jedes ist von allen andern verschieden, aber nicht vermöge seiner Wesenheit, sondern weil es eben theil hat am Begriff der Verschiedenheit. Die scharfe Auseinanderhaltung dieser fünf Begriffe war ebensowohl der alles verwirrenden und durcheinanderwerfenden philosophischen Richtung, wie die eines Euthydemus war, gegenüber nöthig, als die Darlegung ihrer verschiedenen Beziehungen und Verbindungen (als Beispiel und Beweis von Platons eigener Ansicht) gegen die gänzliche Negation aller Verbindung. Nach diesen ersten mehr vorbereitenden Auseinandersetzungen wird nun direct auf das Ziel der Untersuchung losgesteuert: bei dieser Erörterung tritt der Begriff der Verschiedenheit oder des Andersseins besonders in den Vordergrund, und es wird nachgewiesen, wie dieser wirklich seiner Natur nach jedem der Begriffe in Bezug auf jeden andern zukommt, desgleichen aber auch der Begriff der Identität jedem an und für sich (in Bezug auf sich selbst). — Zuerst wird der Begriff der Bewegung specieller in seinen Beziehungen zu den anderen durchgegangen. Von dem



Begriffe der Ruhe ist er gänzlich verschieden, beide haben gar nichts Gemeinschaftliches. Ebenso ist die Bewegung zwar auch verschieden von dem Begriffe der Identität oder des Selbigen, ist also nicht selbst das Selbige, zugleich aber, weil doch jeder Begriff mit sich selbst identisch ist, ist sie auch wiederum das Selbige, so dass sich hier zum ersten Male schon deutlich zeigt, wie die Negation nicht einen Begriff aufhebt, sondern nur verändert. Ganz in gleicher Weise ist die Bewegung nun auch drittens von dem Verschiedenen verschieden, ist aber auch zugleich nicht verschieden, weil sie am Begriff der Identität theil hat. Endlich, und zwar das Wichtigste, sie ist auch verschieden vom Seienden, ist also zugleich seiend und nichtseiend. Was aber von der Bewegung dargethan ist, gilt ebenso von allen anderen Begriffen, denn auch sie sind, als verschieden vom Seienden, nichtseiend, zugleich aber, da sie doch sämmtlich am Sein theil haben, auch seiend. So ist an die Stelle des absoluten Nichtseins der relative Begriff des Andersseins oder der Verschiedenheit getreten, und das erste Resultat, das sich ergibt (256 E.) ist, dass alles, was ist und somit am Begriff des Seins theil hat, zugleich als verschieden vom Begriff des Seins selbst wie von allem andern Seienden ein nichtseiendes ist. Also verbindet sich auch der Begriff des Nichtseins zuletzt mit dem Begriff des Seins selbst, das zwar an und für sich seiend ist, als verschieden aber von allem anderen ebenfalls als nichtseiend gedacht werden muss. Auf dem Begriffe der Verschiedenheit beruht demnach unsere ganze unterscheidende Denkhätigkeit: indem wir einen Begriff setzen, müssen wir ihn zugleich von allen andern unterscheiden: unterscheiden kann man aber einen Begriff von andern nur, wenn man den Begriff des Nichtseins hinzubringt und ihn als das andere nicht in sich fassend, also als dessen Negation bestimmt. Jedes der Unterschiedenen ist also nur in seiner Beziehung zu dem andern ein nichtseiendes, an und für sich ein ebensoweit seiendes, wie jenes. Die erste Folge aus dieser Auffassung des Nichtseins ist, dass der erste der Fortführung der Untersuchung entgegretende Widerspruch, welcher zur Betrachtung des Seins aufforderte, sich löst. Durch dieses Resultat ist also der Satz des Parmenides widerlegt und dem Nichtsein nicht nur im Gegensatz zu der eleatischen Lehre eine Existenz eingeräumt, sondern auch der Begriff desselben in seiner Beziehung auf alles Seiende dargelegt.

Wie aber jedes Seiende in Bezug auf alles andere Seiende, oder dieses umgekehrt in Bezug auf jenes ein Nichtseiendes, so ist das Nichtseiende auch wiederum ein anderes von einem andern Seienden aus aufgefasst und ist daher auch verschieden zu benennen. Dies drückt die Sprache ganz einfach durch Hinzufügung der Verneinung zu dem betreffenden die Sache bezeichnenden Namen aus, wodurch also alles Andere davon verschiedene zusammengefasst wird. Das Nichtseiende in Bezug auf das Schöne ist also das Nichtschöne, auf das Grosse das Nichtgrosse u. s. w. Vermöge des Begriffs der Verschiedenheit bezeichnet nun aber das Nichtschöne u. s. w. alles dasjenige wirklich Seiende, welches verschieden ist von anderem Seienden, das am Begriff des Schönen u. s. w. theil hat. Durch diese Bezeichnung wird also Seiendes (Reelles) Seiendem entgegen gesetzt: das Nichtschöne gehört ganz in gleicher Weise zum Seienden, wie das Schöne, oder allgemein ausgedrückt, die einzelnen Theile des Begriffs der Verschiedenheit müssen ebenso Seiendes bezeichnen, wie dieser Begriff selbst: alle diese Theile aber sind weiter nichts als der allgemeine Begriff des Nichtseienden, wie das Nichtschöne u. s. w. in Bezug auf das Schöne u. s. w. das Nichtseiende ist. Und so ergibt sich zuletzt unwiderleglich, dass mit dem Begriffe des Nichtseins nicht ein Nichts, sondern stets eine ebenso wirkliche

Existenz bezeichnet wird, als mit dem Begriffe des Seins, und dass also dieses selbst in gewisser Hinsicht Nichtseiendes ist.

Damit wendet sich das Gespräch zugleich zum letzten Theile der in die Hauptuntersuchung eingeschobenen Mittelglieder. Wie die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe in ihrer Anwendung zur richtigen Auffassung des Nichtseienden führte, so werden nun wiederum einige Beziehungen des Nichtseins entwickelt, um auch zum Begriff der falschen Vorstellung und Täuschung zu gelangen. Wenn es nämlich falsche Meinungen, Vorstellungen, Urtheile u. s. w. geben soll, so muss nothwendig der Begriff des Nichtseins sich mit allen diesen genannten Begriffen verbinden lassen. Es hätte wohl nach den vorhergehenden genauen Erörterungen über das Nichtsein eine einfache Folgerung genügt, um zu diesem Resultate zu gelangen: indess da Platon gerade in diesem Punkte die zahlreichsten Gegner vor sich hatte, zog er es vor, den Beweis umständlich und aufs überzeugendste zu führen, indem er von einer Erklärung dieser verschiedenen Begriffe selbst ausging. — Von den Anhängern der verschiedensten philosophischen Richtungen wurde damals auf das entschiedenste behauptet, jedes Urtheil sei unbedingt wahr, ein falsches Urtheil sei überhaupt unmöglich. Die von der Heraklitischen Theorie des ewigen Flusses ausgehende philosophische Richtung, welche ihren Hauptvertreter in Protagoras hatte, kam in Folge seines Satzes: »der Mensch ist das Mass aller Dinge« ganz consequent zu der Behauptung, dass die Dinge wirklich so seien, wie sie jedermann in jedem einzelnen Augenblicke erscheinen: jede Wahrnehmung, wie jede Vorstellung und also auch jedes Urtheil müsse daher unbedingt wahr sein. Von dem ganz entgegengesetzten Principe des Einen starren Seins der Eleaten aus kamen aber die Megariker in der Festhaltung ihrer abstracten Ideen und der Verwerfung alles Seins ausser diesen, also der Anerkennung eines absoluten Nichtseins, gleichwohl auch zu dem Resultate, dass Irrthum und Täuschung unmöglich sei, denn es sei ganz und gar unmöglich, das Nichtseiende selbst zu behaupten, da sie eine Verbindung verschiedener Begriffe, bei der überhaupt nur ein Irrthum stattfinden kann, nicht zugaben. Und wieder Antisthenes verwarf ebenfalls als Consequenz seines abstracten Nominalismus die falschen Urtheile und Meinungen. Zur Widerlegung dieser Ansichten geht Platon also von dem Begriff der Rede oder des Urtheils aus, auf die zunächst alle andern, der Meinung, Vorstellung u. s. w. zurückgeführt werden. Die Rede aber selbst, als die nach bestimmten Gesetzen verfahrende Verknüpfung von Wörtern und Begriffen zu Urtheilen, war nach beiden Seiten hin ein Zeugniß für die Richtigkeit der Ansicht Platons und die Verkehrtheit der Meinungen der Gegner: sowie zur Bildung von Wörtern sich die einzelnen Laute verbinden, aber nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Gesetzen, so ist auch zur Bildung der Rede als dem Ausdruck unseres Denkens die Verbindung verschiedener Begriffe und Wörter nöthig: dieselbe kann aber ebenfalls nur nach den Gesetzen unseres Denkens, nicht ohne Unterschied, stattfinden, wenn sie eben der Ausdruck unserer Gedanken sein soll. Die beiden andern Annahmen sind also ganz unstatthaft.

Die Sprache hatte Platon bereits im Kratylos vom philosophischen Standpunkte aus in ihrem formellen Theile als die harmonische Vereinigung verschiedener Laute zu einem Kunstwerke näher dargestellt: sie ist aber auch nicht minder als Ausdruck unserer Gedanken ein harmonisches Ganzes. Nach den genaueren Ausführungen in dem früheren Kratylos brauchte hier nur darauf hingewiesen zu werden, zumal da diese Folgerung sich

ja unmittelbar aus der Gemeinschaft der Begriffe ergibt. — Die einfachste Rede entsteht durch Verbindung von Subject- und Prädicatbegriffen: eine bloße Aufzählung von Begriffen derselben Art ergibt nur Namen von Dingen oder Thätigkeiten, keine Aussagen. Das, was den Prädicatbegriff mit dem Subjectbegriff zu einem Ganzen, einer Aussage oder Rede, wie es Platon nennt, verbindet, ist nun der Begriff des Seins, welcher allen diesen Begriffen zu Grunde liegt. Daraus folgt, dass jedes Urtheil, jede Rede und jeder Gedanke stets Seiendes, Reelles zum Gegenstande haben muss. Auch das falsche Urtheil, die falsche Vorstellung können es also nicht mit einem Nichts, mit absolut Nichtseiendem zu thun haben.\*) Wer dabei stehen bleibt, kommt aber zuletzt nicht über das Resultat hinaus, dass falsche Urtheile u. s. w. überhaupt unmöglich seien, ein Resultat, auf das die specielle Untersuchung im Theätet immer wieder zurückkommen musste, weil sie noch nicht zu dem im Sophisten durchgeführten Begriffe des Nichtseins gelangt war. Wenn nun aber jedes Urtheil als Verbindung eines Subjects mit einem Prädicatbegriffe nur Seiendes zum Gegenstande haben kann, so kann ein falsches Urtheil nur dadurch entstehen, dass man einen Prädicatbegriff mit einem Subjectbegriffe verbindet, dem derselbe in der Wirklichkeit nicht zukommt oder überhaupt nicht zukommen kann. Die falschen Vorstellungen und Urtheile beruhen also stets auf einer verkehrten Beziehung von Begriffen aufeinander, wie sie der Wirklichkeit und der Erfahrung wie den Gesetzen des Denkens widerspricht. Sie finden statt, wenn einem Subject, das an sich ist, ein Prädicat, das auch an sich ist, diesem Subjecte aber nicht zukommt, also in Beziehung auf dasselbe ein nichtseiendes ist, beigelegt wird. Man kann also wohl behaupten, dass ein falsches Urtheil Nichtseiendes zum Gegenstande habe, nicht aber Nichtseiendes an sich, sondern nur in Bezug auf den Gegenstand der Aussage, also Verschiedenes von der Sphäre seines Seins: es wird aber dadurch zum falschen Urtheile, dass es Verschiedenes als identisch,\* Nichtseiendes als seiend in Bezug auf ein anderes darstellt. So ist nun, wie das Nichtseiende überhaupt, alles Unwahre, aller Irrthum nur relativ: eine absolute Unwahrheit ist eben so wenig denkbar, als ein absolut Nichtseiendes.

Was so eben von der Rede erwiesen ist, muss nun auch auf die zum Begriff derselben gehörenden Arten, Vorstellung und Meinung, anwendbar sein: der Irrthum hat auch bei diesen statt, und es giebt in Wirklichkeit falsche Vorstellungen und Meinungen, wie falsche Urtheile. Hiermit sind alle scheinbaren Widersprüche und Zweifel gelöst, die der Fortführung der Untersuchung über den Sophisten entgegenstehen, und es hindert nun nichts, sie wieder aufzunehmen und nun ohne Unterbrechung zu Ende zu führen. Dies geschieht im letzten Abschnitte.

Die Sophistik hat es, im Gegensatze mit der echten Philosophie und Dialektik, da sie auf Täuschung und Erweckung von falschen Vorstellungen ausgeht, allgemein ausgedrückt mit dem Nichtseienden zu thun. Die letzte Erklärung, die Kunst des Sophisten bestehe in Nachahmung, wird nun wieder aufgenommen, und nunmehr, da die Möglichkeit des Irrthums und der falschen Vorstellungen nachgewiesen ist, auch die Möglichkeit

\*) Denn es ist ebensowenig möglich, dass man von einem Nichts etwas aussagen, ihm etwas beilegen kann, da jede Aussage sich auf ein Etwas beziehen muss, als es überhaupt eine Aussage oder Urtheil genannt werden kann, wenn man von etwas nichts aussagen wollte: in allem, also auch in den falschen Urtheilen müssen sowohl der Subject- wie der Prädicatbegriff zu dem Seienden gehören.

von Nachahmungen des Wirklichen, so wie die einer sich damit beschäftigenden täuschenden Kunst unbedingt zugegeben. In welcher Weise es aber die Sophistik überall nicht mit dem Wahren und Wirklichen, sondern nur mit dem Scheine zu thun hat, wird auf eine ganz eigenthümliche Weise erörtert. Die Untersuchung hält auch hier an der im Anfange so auf die Spitze getriebenen Zweitheilung fest: dies geschieht aber nur noch mit wenigen Zügen und in der ernstesten Weise, die Laune und Ironie ist jetzt nicht mehr am Orte. Da alles Nachahmen ein Hervorbringen ist, so wird jetzt, wie bei den früheren Erklärungen von der erwerbenden, von der hervorbringenden Kunst ausgegangen, diese aber in doppelter Hinsicht zwiefach getheilt, einerseits in eine göttliche oder schöpferische, alles Dasein bewirkende und in eine menschliche Thätigkeit, andererseits in die Hervorbringung von Wirklichem und die blosser Nachbildung oder Hervorbringung von Bildern. Das erinnert an die frühere Betrachtung: es wurde nämlich dort, um eine Parallele mit dem Sophisten zu ziehen, die Widersinnigkeit der Behauptung, dass jemand alles wissen könne, durch das Widersinnige der Annahme, jemand könne alles Sichtbare hervorbringen, deutlich gemacht. Beides geht über menschliches Vermögen hinaus: — es giebt aber nichtsdestoweniger eine hervorbringende, schöpferische Kraft, welche der Inbegriff aller Kraft und alles Wissens und der Grund alles Daseienden zugleich ist. Nicht zufällig oder aus natürlichen Ursachen ist diese Welt entstanden, Gott hat sie nach einem bestimmten Plan zu einem harmonisch geordneten Ganzen gebildet: das stand dem Platon fest, weshalb er es nur beiläufig, aber doch mit Nachdruck als seine innerste Ueberzeugung betont und sich gar nicht die Mühe nimmt, die Ansichten der Gegner zu widerlegen. In sinniger Weise weiss er es als ein schönes Lob an Theätet anzuerkennen, dass er diese Ueberzeugung ebenfalls besitze und ihr stets treu bleiben werde, und dass man sie ihm nicht erst durch Beweise einzupflanzen brauche. — Der göttlichen schaffenden Thätigkeit gegenüber steht die menschliche hervorbringende Thätigkeit, die in ihrer Gesamtheit wie in ihren einzelnen Werken nur eine sehr beschränkte ist. Indem auf der andern Seite weiter die Nachahmung als eine Art der hervorbringenden Kunst und als dieser wieder untergeordnet die täuschende Kunst gefunden wird, ist nun von dieser bereits die richtige Vorstellung gewonnen durch den Begriff des Nichtseins. Nun ist es auch möglich, die Sophistik als eine bestimmte Art der täuschenden Nachahmung zu bestimmen, ohne dass man von neuem auf Widersprüche zu gerathen fürchten müsste. Da nicht jedwede Nachahmung schon zur Sophistik gehört, so kommt es darauf an, dieselbe nochmals nach einem bestimmten Principe zu theilen. Es wird unterschieden eine Nachahmung durch äusserliche Werkzeuge und eine solche, bei welcher der Nachahmende sich selbst zum Organ macht. Durch diesen neuen Gesichtspunkt gelangt die Untersuchung sehr bald zum Ziele, und das ist gewissermassen ein Triumph der schon früher vertheidigten dialektischen Methode von der Theilung der Begriffe. Zu den Nachahmern der letzten Klasse gehört nämlich auch der Sophist: denn er sucht durch seine Worte, Geberden, wie durch seine ganze Handlungsweise das Wesen der Tugend darzustellen. Was er aber zu haben vorgiebt, besitzt er nicht, und das ist das Bezeichnendste in seinem Wesen: er ist unwissend gerade in dem, worüber er andere belehren will. Also kommt ihm alles darauf an, um sich her den Schein der Tugend und des Wissens zu verbreiten und die andern dadurch zu täuschen. So ist gerade das, wovon er andere zu heilen vorgiebt, die gewissermassen doppelte und schlimmere Unwissenheit, die noch mit der Einbildung des richtigen

Wissens verbunden ist, sein eigener Fehler. Nicht genug aber damit: denn wenn der Sophistik nichts Schlimmeres nachgesagt werden könnte, so wäre sie zwar als verächtlich, aber nicht zugleich als im höchsten Grade unsittlich und gefährlich hingestellt worden. Wenn die Sophistik in einer der letzten Erklärungen als elenktische Kunst der wahren Philosophie ebenbürtig und sehr nahe verwandt erschien, so verkehrt sie sich durch den vollständig durchgeführten Begriff der Täuschung in ihren geraden Gegensatz. Der Maassstab des Wissens und Nichtwissens, oder genauer des bewussten und unbewussten Thuns, wird nämlich nochmals angelegt. Es giebt, wie Platon unterscheidet, ein sogenanntes gutmüthiges Nichtwissen, welches im besten Glauben, es besitze die richtige Einsicht, sich überhebt: dagegen aber auch ein bewusstes Nichtwissen, das seine eigene Schwäche wohl kennt, sich aber absichtlich als Wissen geberdet, und welches die Fertigkeit und Gewandtheit besitzt, diese Rolle gut durchzuführen. Dieses Wissen ist es, mit dem sich der Sophist brüstet: er erscheint damit in seiner ganzen Verwerflichkeit. Das Mittel aber, durch welches die Sophisten ihre Täuschung so geschickt durchzuführen wissen, dass sie so vielen andern als wirklich weise und tugendhaft erscheinen, ist ihre grosse dialektische Fertigkeit und Redegewandtheit, die aber eben im Gegensatz zu der echt philosophischen, vorher beschriebenen Dialektik einzig und allein den Schein und die Täuschung zum Zweck hat. Sie unterreden sich ganz in ähnlicher Weise, wie die, denen es nur auf die Erforschung der Wahrheit ankommt, suchen aber stets nur ihren Mitunterredner durch gewandte Aufstellung von Gegensätzen und Widersprüchen zu verwirren, um ihm allemal zu zeigen, dass er nichts wisse, sie dagegen allein im Besitz der Wahrheit seien: während die echte dialektische Kunst zwar auch bemüht ist, die Widersprüche in den Meinungen anderer darzulegen, jedoch nur die in der Sache wirklich gegründeten, zugleich aber unmittelbar statt der falschen eine richtige Meinung und Erkenntniss in der Seele des andern zu erzeugen streben, oder ihm doch wenigstens durch die Art der Unterredung eine Anleitung geben, selbst das Richtige und Wahre zu finden. Jener Streben ist, alle Begriffe schwankend zu machen: ein Hauptkunststück ihrer Dialektik bestand darin, von jeder soeben durchgeführten Behauptung gleich das Gegentheil zu erweisen: auf sie passt daher der Vorwurf, der dem Sokrates (nach der Apologie) gemacht wurde, sie gingen darauf aus, die schlechte Sache zur besseren zu machen. — Die volle Erkenntniss besitzt niemand und kann auch niemand besitzen: kein Mensch kann also mit Recht weise genannt werden, dies Prädicat kommt allein dem göttlichen Geiste zu. Wenn daher allen denen, die mit Ernst nach Erforschung des Wahren und allein Seienden, nach der echten Erkenntniss streben, nicht einmal dieser Name gegeben werden könne, sondern sie nur als Freunde der Weisheit, d. h. Philosophen zu bezeichnen seien, so verdienen ihn noch viel weniger jene Männer, die am meisten darauf Anspruch machen und durch ihr ganzes Gebaren den meisten als überaus weise und erhaben über andere erscheinen. Für die nicht prüfende Menge sind sie ebendaher überaus schwer von den echten Freunden der Weisheit zu unterscheiden: sie gleichen ihnen aber, sagt Platon, wie der Wolf dem Hunde, das wildeste dem zahmsten Thiere. — Sie sind aus diesem Grunde ebenfalls mit einem andern Namen, der aber ebenso wie der des Philosophen zugleich ihre Bestrebungen andeutet, zu bezeichnen: dies ist der Name »Sophist«, nicht mehr aber in seiner alten und guten Bedeutung, in welcher er auch im Anfange des Dialogs gebraucht wurde, sondern in dem spätern Sinne des Wortes, in welchem es Platon

dem Sokrates in der Apologie in gehässiger Weise als Vorwurf und Anklage beigelegt werden lässt.

Die grosse Aehnlichkeit, welche der Sophist, Philosoph und Staatsmann auf den ersten Anblick haben, und von welcher bei der ganzen Untersuchung ausgegangen war, wird hier zum Schluss noch einmal angedeutet. Nachdem schon nachgewiesen, wie weit die Philosophie und die Sophistik in ihren Bestrebungen auseinandergehen, zeigt sich bei der letzten Eintheilung der nachahmenden Kunst zugleich noch ein anderer Geistesverwandter des Sophisten, welchen man wohl bei einer oberflächlichen Beurtheilung ebenso mit dem Staatsmann, wie jenen mit dem Philosophen verwechseln könnte. Es ist das jedoch der Volksredner, welcher ganz ebenso wie der Sophist vorgiebt, weise und namentlich im Besitz der Kunst zu sein, wie man einen Staat am besten lenken könne. Während die Kunst des Sophisten die falsche Dialektik ist, so findet sich als die seinige die von Platon ebenfalls bekämpfte sophistische Rhetorik. Sie hat ebensowenig, wie die Sophistik, die wahre Erkenntniss zum Zweck, sondern ihr Streben ist nur, irgend eine Meinung der Menge annehmlich zu machen, sie nicht durch Vernunftgründe zu überzeugen, sondern durch allerlei scheinbare Gründe augenblicklich zu überreden. Der wahre Staatsmann, dem der eigene Dialog gewidmet ist, steht so hoch über dem blossen Volksredner, wie der wahre Philosoph hoch über dem Sophisten.

Einer speciellen dialektischen Erörterung des Begriffes des Philosophen, wie man sie nach der Einleitung erwartet, bedurfte es also nicht mehr: es finden sich dafür in unserem Dialoge genug selbständige Bestimmungen, die sein eigenthümliches Wesen und seine Thätigkeit darlegen, nicht minder aber geschieht dies durch die ausführliche Erörterung des Sophisten, seines Gegentheils. Zwar wird im Anfange des Politikos auf diese dritte Darstellung hingewiesen, indessen schliesst dieser selbst mit dem Ausspruch der vollständigen Befriedigung. Der Sophist endigt mit der alles zusammenfassenden Erklärung: erst im Beginn des folgenden Gesprächs spricht Sokrates seine Zustimmung zu der Untersuchung aus, die dann gleich als Anknüpfung zur zweiten Erörterung dient. Diese dagegen schliesst ohne jedwede weitere Andeutung.

Was nun das Schlussresultat des Sophisten betrifft, so hat Platon die im Anfange gestellte Aufgabe auf das vollständigste gelöst: er hat in kurzen Zügen die Sophistik ihrem innersten Wesen nach bestimmt. Die allerverschiedensten Weisen, in denen sie auftritt, haben alle Einen gemeinschaftlichen Grundcharakter: ihre Prinzipien und Zwecke sind dieselben. Ihr Wissen und ihre Tugend beruht auf Schein und Täuschung: sie üben dieselbe mit Bewusstheit aus, und das ist das Unsittlichste ihres ganzen Auftretens: sie bedient sich als Mittel ihres so bedeutenden Einflusses auf die Menge einer sehr ausgebildeten, feinen dialektischen Kunst und Redegewandtheit und erscheint namentlich dadurch im Besitz einer hohen Weisheit. Nehmen wir zu diesem Schlussergebniss die dasselbe vermittelnden Betrachtungen, welche der Dialog enthält und welche auch für sich allein betrachtet, bleibenden Werth haben, so ist das Ergebniss der mühsamen Untersuchung ein durch seine Mannichfaltigkeit wahrhaft grossartiges und überraschendes zu nennen.

Friedrich Stephan.