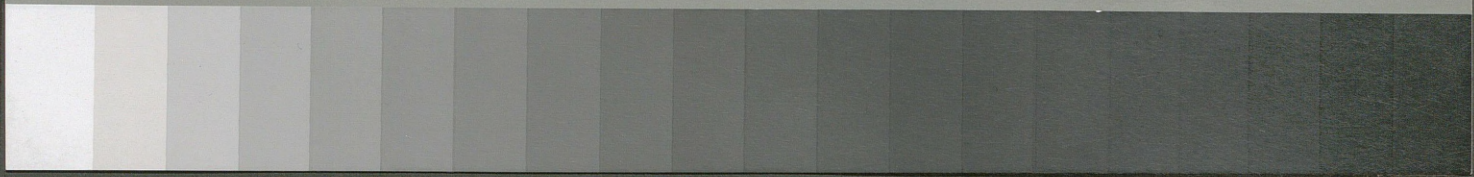




Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Platons Dialog SOPHISTES

Übersetzt und erläutert
von
Dr. Otto Apelt



Der Philosophischen Bibliothek
Band 150

Leipzig 1914
Verlag von Felix Meiner



Colour Chart #13



Platons Dialog
SOPHISTES

Übersetzt und erläutert

von

Dr. Otto Apelt



Der Philosophischen Bibliothek
Band 150

Leipzig 1914
Verlag von Felix Meiner

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

René Descartes. Philosophische Werke.

Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau

Preis in 2 Geschenkbänden M. 15.—

Diese reichhaltigste deutsche Ausgabe Descartes' liegt nunmehr vollständig in der neuen Übertragung Dr. Buchenaus vor. Hinzugekommen ist vor allem noch das ausführliche **Gesamtregister**, das ein lange vermifftes wertvolles Hilfsmittel zum Studium der Schriften des Philosophen darstellt. Der Gesamtausgabe ist schließlich noch eine Reproduktion des außerordentlich charakteristischen Gemäldes des Philosophen von der Hand von Franz Hals beigegeben.

Daraus einzeln:

I. Abhandlung über die Methode. 2. Auflage 1905.
82 S. M. 0.60, geb. M. 1.—

Die Regeln zur Leitung des Geistes. Die Erforschung
der Wahrheit durch das natürliche Licht. 1906. 168 S.
M. 1.80, geb. M. 2.40

Die „Regeln“ und die „Erforschung der Wahrheit“ erscheinen hier zum ersten Male überhaupt in deutscher Übersetzung. Die Regeln bilden das methodische Grundwerk der Philosophie Descartes': es sind darin die erkenntnistheoretischen und die Untersuchungen über die grundlegenden Probleme der Mathematik in einer Klarheit enthalten, die durch die späteren Werke nicht übertroffen, ja, kaum je erreicht wird. Die „Erforschung“ aber bildet eine wichtige Ergänzung zu manchen in den Regeln berührten Fragen.

*— *Regulae ad directionem ingenii*. Nach der Orig.-Ausg.
v. 1701. Latine ed. A. Buchenau. 1907. M. 1.—

Meditationen über die Grundlage der Philosophie.
In 3. Auflage neu übersetzt und auf Grund der „*Objectiones et Responsiones*“ erläutert von Dr. Artur
Buchenau. 3. Aufl. 1904. 68 u. 246 S.

M. 3.—, geb. M. 3.50

Erst die bisher in der Seminarlektüre unberechtigt vernachlässigten „Eingewendungen und Erwiderungen“, die ja einen weit größeren Umfang einnehmen als das zugrunde gelegte Werk, geben einen vollständigen und sicheren Einblick in die Tendenz und Absicht dieser Schrift Descartes'. Immer sieghafter kann man den kritischen Gedanken, der in den Meditationen noch in einer metaphysisch-dogmatischen Umhüllung auftritt, in der Verteidigung gegen die Einwürfe und Mißverständnisse der Gegner durchbrechen sehen.

O. Bueh im „*Literarischen Zentralblatt*“.

Die bewundernswerten Eigenschaften, die Buchenau erwiesen hat, seine Methodik, sein pädagogischer Takt, seine Scheu vor Entstellung, mit denen er seinen wirklich objektiven Tatsachenapparat zustande brachte, gemahnen uns wahrlich an die vielseitige Akribie der mittelalterlichen Kommentatoren.

Philosophische Wochenschrift.

*— Luxusausgabe in 500 numerierten Exemplaren. Mit
Porträt des Philosophen von Franz Hals (nur Text
der Meditationen selbst). In Hpgt. geb. M. 3.—

*— *Meditationes de prima philosophia*. Lat. ed. A.
Buchenau. 1913. M. 1.50, geb. M. 2.—

*) Außerhalb der Gesamtausgabe.

621 B.N.

autogr.

Platons Dialog

SOPHISTES *lyf.*

Übersetzt und erläutert

von

Dr. Otto Apelt



Der Philosophischen Bibliothek
Band 150

Leipzig 1914

Verlag von Felix Meiner

875

31025/2



ZBORNIKA
Nalegoblastov
Zabemplacem

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Einleitung.

Der Dialog Sophistes hat den Auslegern Platons nicht wenig Kopfzerbrechen verursacht. Nicht nur in der Szenerie, sondern auch im Gedankengehalt zeigt er manches Befremdende, was einer befriedigenden Eingliederung des Werkes in die Reihe der platonischen Schriften zu widerstreben schien. Namentlich die Ideenlehre erscheint hier, auf den ersten Blick wenigstens, in einer so eigenartigen Beleuchtung, daß nicht wenige Gelehrte von der Urheber-schaft Platons absehen zu müssen glaubten. Selbst ein so umsichtiger Forscher wie Überweg trat von seinem anfänglichen Glauben an die Echtheit des Gesprächs zurück und erklärte es für das Werk eines unmittelbaren Schülers Platons, der mit platonischen mündlichen Äußerungen eigene Zutaten verband. Ob eine eingehende Prüfung des Dialoges selbst rücksichtlich seines Gedankengehaltes, gestützt auf genauere Einsicht in die Eigenart platonischer Denkweise sowie in den Entwicklungsgang seiner Schriftstellerei, nicht genügen dürfte, um derartige Zweifel zu beseitigen, wird sich weiterhin zeigen. Aber auch der entschiedenste Zweifler kommt nicht um die äußeren Zeugnisse herum, die für die Echtheit des Dialoges vorliegen. Es lohnt sich, auf sie einen Blick zu werfen.

Als ältester Zeuge darf Platon selbst gelten, der im Dialog „Politikos“ sich mehrfach auf den Sophistes bezieht. Allein die enge Verwandtschaft des Politikos mit dem Sophistes hat zur Folge, daß jedes Verdammungs-urteil über den letzteren auch den ersteren ohne weiteres mit in sich schließt. Wer ferner, wie ich, den 13. platonischen Brief mit Bentley, Christ und anderen für echt hält, wird auch in den da erwähnten „Einteilungen“

(*διαίρεσις*) einen deutlichen Hinweis auf den Sophistes erkennen. Aber für die Verfechter der Unechtheit des Sophistes fällt dies Zeugnis natürlich auch weg. Wollen wir also von Platon selbst zunächst absehen, so kommt als anerkannt klassischer Zeuge für die Echtheit platonischer Schriften Aristoteles in Betracht. Sehen wir, was er uns bietet.

Im elften Buch der Metaphysik (c. 8 p. 1064^b 29) heißt es: „Dergleichen Fragen sind nicht Gegenstand einer wirklichen Wissenschaft; nur die Sophistik läßt sich darauf ein; sie allein ist es, die sich mit dem Zufälligen (Unwesentlichen) beschäftigt, weswegen Platon nicht übel gesagt hat, der Sophist bringe seine Zeit mit dem Nichtseienden hin (*τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὄν διατρέβειν*)“. Das ist eine unverkennbare Anspielung auf Soph. 254 A (*ὁ σοφιστῆς ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα τριβῆ προσσιπτόμενος ἀτιῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός*). Ebenso in dem korrespondierenden sechsten Buch der Metaphysik (1026^b 14): „Das Zufällige existiert gleichsam nur dem Namen nach; Platon hat deshalb in gewisser Hinsicht nicht mit Unrecht der Sophistik das Nichtseiende zugeteilt.“

Nicht minder klar liegt die Beziehung des zweiten Kapitels des 13. Buchs der Metaphysik auf den platonischen Sophistes vor Augen. Da heißt es (1089^a 2ff.): „Sie (Platon und seine Anhänger) meinten, alles Seiende würde eins, nämlich das Anundfürsichseiende, sein, wenn man nicht den Satz des Parmenides *οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα* zu lösen und zu widerlegen wisse; man müsse vielmehr zeigen, daß das Nichtseiende sei.“ Und in Verfolg dessen heißt es weiter (1089^a 20f.): „Aus welchem Seienden und Nichtseienden nun geht die Vielheit des Seienden hervor? Platon hat hier den Begriff des Falschen im Auge, und identifiziert das Nichtseiende, aus welchem und dem Seienden die Vielheit des Seienden ist, mit dem Wesen des Falschen.“ Mit letzterem wird so deutlich wie möglich auf den Ab-

schnitt Soph. 261 Cff. hingewiesen, mit dem ersteren auf 237 A.

Ferner bezog schon Alexander von Aphrodisias nach dem Zeugnis des Philoponus (im Kommentar zu de gener. et corr. 330^b 13ff.) eine Stelle des Aristoteles auf unseren Sophistes. Aristoteles nämlich sagt da: „Diejenigen, welche gleich von vornherein zwei (einfache Körper als Elemente) aufstellen, wie Parmenides Feuer und Erde, machen die Mittelglieder, nämlich Luft und Wasser, zu Mischungen jener; ebenso auch diejenigen, welche drei aufstellen, es so meinend, wie Platon es in den ‚Einteilungen‘ darstellt; nämlich er macht das Mittlere dabei zu einer Mischung; und so ziemlich sagen jene, welche zwei aufstellen, und jene, welche drei, das Nämliche; nur zerschneiden die einen das Mittlere in zwei, die andern aber stellen es als Eines auf“¹). Diese Worte gehen nach Alexander auf Soph. 242 C: „Der eine sagt, es gebe des Seienden drei . . . ein anderer wieder sagt, es gebe nur zwei.“ Und er hat damit gewiß recht. Nur muß man die Worte des Aristoteles richtig interpungieren, wie ich es in obiger Übersetzung getan habe, indem man das Komma hinter *τρία* und nicht hinter *λέγοντες* setzt, welches Partizip vielmehr zu *καθάπερ Πλάτων* zu ziehen ist, während zu *τρία* aus dem unmittelbar Vorhergehenden das Partizipium *ποιῶντες* zu ergänzen ist. Es findet sich noch eine weitere Verweisung des Aristoteles auf die „Einteilungen“ als auf ein Werk des Platon, nämlich de part. anim. I, 2 p. 642^b 10, und zwar paßt dieselbe auf Soph. 220 AB²).

¹) De gen. et corr. 330^b 13ff.: *οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιῶντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ. ὁσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία, λέγοντες καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν· τὸ γὰρ μέσον μῖγμα ποιεῖ καὶ σχεδὸν ταῦτά λέγουσιν οἱ τε δύο καὶ οἱ τρία ποιῶντες· πλὴν οἱ μὲν τέμνουσιν εἰς δύο τὸ μέσον, οἱ δ' ἐν ἑνὶ ποιοῦσιν.*

²) Was sich sonst im Aristoteles von minder sicheren Anspielungen auf unseren Dialog verstreut findet, ist in den Prolegomena zu meiner Ausgabe des Sophistes S. 32ff. zusammengestellt, auf die ich hiermit verweise. Auch in den Anmerkungen zu der vorliegenden Übersetzung wird noch einiges zur Sprache kommen.

Es hat daher einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß mit den im 13. platonischen Brief genannten „Einteilungen“ gleichfalls der Sophistes gemeint ist, zumal die chronologischen Verhältnisse dieser Annahme durchaus das Wort reden¹⁾.

Außerdem gibt es noch ein wertvolles Zeugnis des Eudemos, des unmittelbaren Schülers des Aristoteles, das uns in dem Kommentar des Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 98, 1 ff., vgl. 115, 25 Diels) aufbewahrt ist. Auf dieses Zeugnis wird in den Anmerkungen näher einzugehen sein.

An der Kraft dieser Zeugnisse muß jeder Widerstand gegen die Anerkennung der Echtheit des Sophistes scheitern. Aber ich bin der Meinung, daß auch ohne diese Zeugnisse sich die Zweifel an dem platonischen Ursprung des Dialogs zerstreuen lassen. Zu dem Ende gilt es zunächst Klarheit zu schaffen über den Zweck des Gesprächs.

Der Dialog hat es zwar zunächst mit der Begriffsbestimmung des Sophisten zu tun, der wissenschaftliche Kern steckt aber nicht in diesen Definitionsversuchen, sondern in der von ihnen eingerahmten Untersuchung über das Nichtseiende. Nicht als ob diese Untersuchung mit jenen Versuchen nichts zu schaffen hätte. Das hieße der anerkannten Meisterschaft Platons in der Kunst des Dialogs zu nahe treten. Platon hätte diesen Rahmen nicht gewählt, wenn nicht ein bestimmter Zusammenhang mit der Hauptsache vorhanden gewesen wäre. Dieser lag in der Tat vor. Denn das „Nichtseiende“ bildete einen beliebten Tummelplatz rabulistischer Klopffechtereier für die Sophistik, die ihre eigene Nichtigkeit und Verlogenheit, wenn man sie ihr vorrückte, mit der Behauptung zu schützen wußte, ein Nichtseiendes gäbe es nicht. Die Frage also, um die es sich handelte, die Frage nach dem Nichtseienden,

¹⁾ Siehe Anm. 2 auf S. 3.

hatte mit dem Auftreten der Sophisten eine erhöhte, aktuelle Bedeutung erhalten. Insofern bot gerade der Begriff des Sophisten einen sehr passenden Ausgangspunkt oder richtiger einen künstlerisch angemessenen Rahmen für die Erörterung dieses schwierigen Begriffes. Allein eingeführt ist dieser Begriff bekanntlich nicht erst von den Sophisten: schon seit Parmenides stand er als ein Rätsel da, das Parmenides zwar gelöst zu haben meinte, das aber seiner wahren Lösung noch harrte.

Wir können uns über beides, sowohl über die bloß nebensächliche Bedeutung der Definitionsversuche des Sophisten, wie über das eigentlich Wesentliche des Inhaltes aus Platons eigenem Munde belehren lassen. Wenn er nämlich im „Politikos“, dem literarischen Zwillingbruder des Sophistes, sagt (285 D): „Ist die Untersuchung über den Staatsmann uns um seiner selbst willen vorgelegt worden, oder darum, daß wir überhaupt tüchtiger in der Dialektik werden?“, so gilt dies offenbar auch mutatis mutandis von dem unter den gleichen Bedingungen entstandenen Dialog Sophistes. Und daß in diesem letzteren wiederum das Nichtseiende den eigentlichen Schwerpunkt bildet, zeigt uns Polit. 286 B *τὴν (μακρολογίαν) τοῦ σοφιστοῦ περὶ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας* und ähnlich 284 BC *ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος*. Auch die Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter, die zwar hier von einer besonderen Seite erfaßt, aber keineswegs als etwas durchaus Neues eingeführt wird, ist ersichtlich diesem höheren Zwecke untergeordnet.

Das Rätsel des Nichtseienden also ist es, dessen Lösung die eigentliche Aufgabe des Dialogs bildet. Die Sophistik war in den Augen Platons so gut wie in denen des Aristoteles nicht eine auf Ergründung der Wahrheit ausgehende Geistesrichtung, sondern eine Kunst der Täuschung und des Scheins. Der Schein aber weist von selbst hin auf den Gegensatz zum wahren Sein, also auf das Nichtsein. Wollte man also dem Wesen der Sophistik auf

den Grund gehen, so mußte die Möglichkeit von Schein und Trug, mit anderen Worten die Möglichkeit der Existenz des Nichtseienden, die Parmenides so scharf gelegnet hatte, nachgewiesen werden, ein Nachweis, der bis dahin nicht gegeben war und der, rein philosophisch genommen, wichtiger war als die Definition der doch nur geschichtlichen Erscheinung der Sophistik. Aber unentbehrlich war er auch für die Bekämpfung der letzteren. Denn mochte die Sophistik auch vielleicht wehrlos sein gegen manchen Vorwurf, wie den des schnöden Geldgewinnes, so betraf dies doch zunächst nur ihr äußeres Gebaren. Wenn man aber ihr innerstes Wesen als Haschen nach dem Schein kennzeichnete, so war sie gegen diesen Angriff wohl-gewappnet. Sie konnte sich in die Brust werfen und sagen: „Weist doch erst nach, daß es ein Nichtseiendes geben könne; erst wenn euch das gelungen, könnt ihr hoffen uns zu Fall zu bringen.“ In der Tat spricht Platon in der Republik (478 B) von dem Nichtseienden als von etwas Unmöglichem. Und im „Theaitetos“ bemüht er sich zwar auf das redlichste eine Erklärung des Irrtums, eine Vermittlung zwischen Sein und Nichtsein (188 Dff.) zu finden, kommt aber zu keinem befriedigenden Ergebnis. Im „Parmenides“ tritt zwar vielfach die positive Bedeutung des Nichtseienden in Annäherung an den Standpunkt des Sophistes dadurch hervor, daß der Begriff *ἕτερον* (verschieden) mehrfach als in enger Berührung mit dem des Nichtseienden stehend aufgeführt wird (z. B. 146 D, 160 CD), aber eine ernstliche Aufklärung über Begriffsverhältnisse darf man von diesem Dialog nicht erwarten, der gerade die Chancen mannigfacher, ja entgegengesetzter Begriffsdeutung bis an die äußerste Grenze des Zulässigen ausnutzt; denn er wird durchaus beherrscht von den rasch wechselnden und ins Gegenteil umschlagenden Bedürfnissen der Argumentation: kaum, daß die Thesis ihre Folgerungen aufgestellt hat, so entwickelt die Antithesis die gerade entgegengesetzten Folgerungen. Wie tief Platon das Bedürfnis empfand die Nebel zu zerstreuen, die sich

über den Begriff des Nichtseienden lagerten, sagt er uns selbst in unserem Dialog (236 E und 237 C) und ganz ähnlich schon im Theaitetos (187 D), wo es heißt: „Es stört mich jetzt wie sonst schon oft und bringt mich in große Verlegenheit, mir selbst und anderen gegenüber, daß ich nicht zu sagen weiß, was dieser Zustand, das Falschesmeinen, in uns eigentlich zu bedeuten hat und wie er sich in uns bildet.“

In unserem Dialog macht er den ernstlichen Versuch zu einer haltbaren Theorie über die Natur des Nichtseienden. Zu dem Ende entwickelt er, ausgehend von den Begriffen der Ruhe und Bewegung in ihrem Verhältnis zum Seienden, zunächst seine Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter (*κοινωνία τῶν γενῶν*), welche die durch Denknotwendigkeit (denn es handelt sich im Grunde um lauter analytische Urteile) bestimmte Verknüpfbarkeit der Begriffe untereinander, d. h. ihre Verbindung im Urteil, nach ihren Bedingungen und Grenzen klarstellt. Jeder Begriff ist einerseits identisch mit sich selbst, andererseits verschieden von jedem andern Begriff. Das erstere Verhältnis drückt sich ab im identischen Urteil, das andere in demjenigen, dessen Prädikatbegriff mit dem Subjektbegriff nicht identisch ist. Im letzteren Fall haben wir also eine Verbindung von Begriffen, die voneinander verschieden sind. Diese Verbindung vollzieht sich im Urteil vermitteltst der Kopula „Ist“. Das Subjekt ist das, was der Prädikatsbegriff angibt, und ist es doch wieder nicht, insofern sein Begriff von dem des Prädikats verschieden ist. Dadurch ergibt sich nach Platon eine positive Bedeutung des Nichtseienden. Das Nichtseiende ist die Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes. Damit ist nun freilich das eigentliche Ziel der Untersuchung, der Nachweis der Existenz von Schein und Trug, noch nicht erreicht. Denn das von Platon bis jetzt nachgewiesene Nichtsein bezieht sich auf das Verhältnis der im Urteil zusammenstehenden Begriffe überhaupt, gleichviel ob das Urteil wahr oder falsch ist. Um also zu einer Erklärung

des Irrtums und Scheins zu gelangen, überträgt nun Platon seinen Begriff des Nichtseienden auf das Urteil selbst als Ganzes (also nicht mehr bloß auf das Verhältnis der Begriffe zueinander innerhalb des Urteils) und kommt so zu der Entscheidung, Schein und Irrtum sei die Verschiedenheit des Urteils von dem Seienden (Wirklichen), das sich im wahren Urteil ausspricht.

Eine Kritik dieser für ihre Zeit sinnreichen, aber an sich unhaltbaren Lehre würde hier zu weit führen. Ich habe sie gegeben in meinen platonischen Aufsätzen p. 266ff. Aber so viel sei doch bemerkt, daß schon Aristoteles ein sehr richtiges Urteil über sie abgibt in der schon oben angezogenen Stelle der Metaphysik (1089^a 20ff.): „Platon hat hier den Begriff des Falschen im Auge, und identifiziert das Nichtseiende, aus welchem und dem Seienden die Vielheit des Seienden ist, mit dem Wesen des Falschen.“ Damit ist der Kern der Sache richtig herausgehoben. Platon hat nur die Verbindung der vielen Prädikate mit dem Seienden erklärt, nicht aber die Natur des Falschen (des Irrtums).

Es leuchtet ein, daß die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe nicht das Ziel der Untersuchung, sondern nur Mittel zum Zweck ist, der darin besteht, dem Begriffe des Nichtseienden eine positive Seite abzugewinnen. Aber sie wird auch durchaus nicht als etwas völlig Neues eingeführt. Vielmehr liegt diese Lehre ganz im Zuge der platonischen Philosophie, wie sie sich schon im Phaidros (p. 265 Dff.) in der Darstellung des Zusammenhangs zwischen Art- und Geschlechtsbegriffen zeigt und wie sie selbst dem Namen nach (*κοινωνία τῶν εἰδῶν*) auch in der Republik (476 A) auftritt. In unserem Dialog wird diese Lehre nur insofern weiter ausgestaltet, als das Verhältnis von Geschlechtsbegriffen zu Geschlechtsbegriffen (nicht bloß das von Artbegriffen zu Geschlechtsbegriffen) des Näheren untersucht und festgestellt wird. Aber daß es sich auch hier nur eben um die nähere theoretische Ausgestaltung, nicht aber um die Tatsache dieser Verbindungs-

weise selbst handelt, daß vielmehr diese Tatsache auch in unserem Dialoge schon als bekannt vorausgesetzt wird, zeigt sich ganz klar darin, daß bereits ein ganzes Stück vor Einführung dieser Lehre (also von 251 Dff.), nämlich schon 238 A als etwas Selbstverständliches behauptet wird: *τῷ μὲν ὄντι που προσγένουσι ἂν τι τῶν ὄντων ἕτερον.*

In alledem, was wir bisher berührt haben, liegt nicht der geringste Anlaß zu einer Verdächtigung des Dialogs rücksichtlich der Urheberschaft Platons. Dagegen könnte man einen solchen mit einem Anschein von Recht vielleicht finden in der Definition, die 247 E von dem Begriff des Seienden aufgestellt wird. Da heißt es: „So erkläre ich denn, daß alles, was ein Vermögen (eine Möglichkeit), welcher Art auch immer es sei, besitzt, entweder eine Veränderung bei irgendeinem anderen Dinge zu bewirken oder auch nur von dem unbedeutendsten Ding auch nur die geringste Einwirkung zu erfahren und wäre es auch nur für ein einziges Mal — daß all dieses wahrhaftes Sein habe. Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei.“ Diese Definition hat viel Unheil gestiftet; denn sie ist einerseits zum Hauptstützpunkt der Ansicht gemacht worden, der zufolge den platonischen Ideen schöpferische Macht zukomme, andererseits war sie durch ihren entschieden materialistischen Anstrich eine willkommene Waffe in der Hand derer, die den Dialog als unplatonisch verwarfen. Aber so verschieden auch die Richtung ist, in der beide diese Definition ausnutzen, so stimmen doch beide wenigstens in der Negative überein: beide nämlich haben nicht beachtet, daß die Definition — die schon äußerlich durch ihre Verkläuterungen erkennen läßt, daß es mit ihr seine besondere Bewandnis hat — nur ein polemischer Kunstgriff ist, dessen Platon sich bedient, um einen gemeinsamen Beziehungspunkt der Kritik für die beiden hier vorgeführten Parteien, die im unversöhnlichen Kampfe miteinander liegen — die Materialisten und die Idealisten — zu schaffen, von dem aus er

sie beide widerlegen oder wie er selbst launig sagt, sie zur Nachgiebigkeit bringen kann. Seine Definition ist so diplomatisch vorsichtig gefaßt, daß beide sich darauf einlassen müssen und genötigt werden einerseits dem Stofflichen eine Dosis von Geistigem, anderseits dem rein Geistigen eine Dosis von Beweglichkeit zukommen zu lassen.

Daß es Platon mit der Definition nicht ernst meint, sagt er selbst auf das bestimmteste, indem er unmittelbar nach Aufstellung derselben sie als eine rein provisorische bezeichnet (*ἴσως γὰρ ἂν εἰσόσπερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἔτερον ἂν φανείη*). Und die weiter sich anschließende Erörterung legt klar an den Tag, daß mit der angeblich schöpferischen Kraft (*δύναμις*) der Ideen nichts weiter gemeint ist als dies, daß ihnen das Vermögen der Erkenntnis (also geistige Tätigkeit) einerseits, das Vermögen (die Möglichkeit) des Erkenntwerdens anderseits zukommt, also ein Maß des Tuns (*ποιεῖν = γινώσκειν*) und Leidens (*πάσχειν = γινώσκεισθαι*), das sich mit den sonsther wohlbekannten Bestimmungen der Ideen durchaus verträgt. Denn daß den Ideen geistiges Leben innewohnen soll, hat doch für die Leser platonischer Schriften nichts Überraschendes; wie soll man sich z. B. die *αὐτὴ ἐπιστήμη*, die schon im Phaidros (247 D) und dann im Parmenides (124 B) vorkommt, ohne geistiges Leben denken? Und das Erkenntwerden der Ideen ist doch wohl eine der unerläßlichsten und zugleich bekanntesten Forderungen der platonischen Philosophie, wie denn diese Art des *πάσχειν* in keinerlei Widerspruch steht mit der Behauptung im Symposium (211 B), daß die Idee der Schönheit *μὴ πάσχειν μηδέν*. Denn dies letztere *πάσχειν* ist ein wirkliches Affiziertwerden, das erstere durchaus nicht, hier so wenig wie in der Republik, wo (509 B) von einer *ἢ τοῦ δοῦσθαι δύναμις* die Rede ist. Die griechische Sprache erlaubt es, beide Arten des Tuns und Leidens, das *γινώσκειν* ebenso wie das *γινώσκεισθαι* unter den dehnbaren Begriff der *δύναμις* unterzubringen, wobei *δύναμις* indes noch eine Ab-

stufung der Bedeutung in abschwächender Richtung zeigt: im ersteren Fall (*δύναμις τοῦ γινώσκειν*) ist *δύναμις* wenigstens noch „Vermögen“ (Fähigkeit), im letzteren (*δύναμις τοῦ γινώσκεισθαι*) ist es nur noch „Möglichkeit“. Von einer schöpferischen Kraft ist dabei nicht im mindesten die Rede. Hätte Platon an so etwas gedacht, so wäre er seinen Lesern doch unbedingt schuldig gewesen davon etwas zu sagen; denn das wäre ja in der Tat etwas völlig Neues und Überraschendes gewesen. Schon die so wunderlich verklausulierte Form der Definition hätte die Ausleger warnen sollen, ihr den obigen Sinn unterzulegen. Denn sie ist ja ganz augenscheinlich darauf berechnet gerade die abgeschwächteste Bedeutung von *δύναμις* zu begünstigen.

Der Fortgang der Untersuchung zeigt weiterhin auf das klarste, daß nach Platon das Sein weder mit Bewegung (wie es nach unserer Definition der Fall sein müßte) noch mit Ruhe zu identifizieren (250 C) ist, sondern von beiden verschieden ist. Darin besteht die Berichtigung, die 247 E in Aussicht gestellt wird.

Für diese meine Auffassung der vielumstrittenen Stelle spricht auch die einzige erklärende Anmerkung, die aus dem Altertum zu ihr erhalten ist. Wir besitzen zu dem Sophistes keinen Kommentar aus dem Altertum. Aber in seinem Kommentar zur Republik nimmt Proclus (zu Rpl. 477 C) Bezug auf unsere Stelle und zwar mit folgenden Worten (I, p. 266 ed. Kroll): „Man kann hierdurch die im Sophistes gegebene Definition des Seienden, der gemäß das Seiende das Vermögen sein soll, als nichtplatonisch erweisen, wie auch dort der eleatische Fremdling im weiteren Verlauf mit der Definition seinen Scherz trieb.“ Damit gibt er die meiner Ansicht nach einzig zulässige Deutung der Stelle. Wo in Wahrheit für Platon die schöpferische Macht liegt, das hat er selbst im Schlußabschnitt gerade unseres Dialogs in unzweideutigster Weise ausgesprochen: nicht den Ideen, sondern der Gottheit kommt die schöpferische Macht zu, nicht der Gesamtheit der Ideen, sondern allein der Idee des Guten (*ἰδέα τοῦ ἀγα-*

θεῶν). Die Ideen sind nur Musterbilder (*παράδειγματα*, Zweckursachen), nicht schöpferische Mächte¹⁾.

Nach all dem findet sich in dem Dialog kein Zug, der sich nicht in das uns sonst bekannte Bild des Platon einfügen ließe. Und wer die Geduld hat dem beim ersten Lesen allerdings ermüdenden und durch die Quälerei mit den zuweilen geradezu grotesken Einteilungen abstoßenden Werke etwas tiefer auf den Grund zu sehen, der wird darin nicht nur eine bemerkenswerte Etappe auf dem Wege der Aufklärung über ein der Lösung harrendes metaphysisches Problem sehen, sondern sich auch der Dosis von Schalkhaftigkeit erfreuen, die, ein unverkennbares Zeichen platonischen Ursprungs, sich über den ganzen Dialog reichlich ausgestreut findet. Von dieser Seite aus gesehen stellen sich die Einteilungen, durch die der Begriff des Sophisten gewonnen werden soll, nicht bloß als methodische Vorversuche, sondern als Ergänzung der Hauptuntersuchung dar, nämlich als ebensoviele Verdammungsurteile über das sophistische Treiben. Als Menschenjäger, als Schacherer mit geistigem Gut, als eristischer Kampfhahn wird der Sophist gekennzeichnet, lauter Seiten seines Wesens, die ihn nach außen hin charakterisieren, und die, wenn sich die Untersuchung auf den inneren Kern der Sache, auf die philosophische Ausführung über das Nichtseiende und dessen Zusammenhang mit dem Wesen der Sophistik beschränkt hätte, nicht annähernd so scharf und drastisch hätten zur Geltung gebracht werden können.

Wenn die Szenerie des Dialogs vergleichsweise dürtig und namentlich auch der Umstand auffällig ist, daß Sokrates, obschon anwesend, nicht selbst der Gesprächsführer ist, so ist das lediglich ein Zeichen ziemlich späten Ursprungs des Werkes. Daß es nämlich, im Gegensatz zu früheren Annahmen, namentlich auch zu der Zellers, erst

¹⁾ Wer sich näher darüber unterrichten will, den verweise ich auf meine Ausführungen in meinen Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. S. 67 ff., meine Abhandlungen in Fleckeisens Jahrb. 1892 S. 529—540 und 1895 S. 257—272, sowie auf meine Plat. Aufsätze S. 23 ff.

der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei angehört, ist als ein sicheres Ergebnis der Sprachstatistik zu betrachten. Und mit diesen sprachlichen Ergebnissen stimmen alle sonstigen Momente der Beurteilung zusammen: die philosophischen, die historischen, die literarischen. Wir können vielleicht sogar für keinen Dialog die Zeit der Abfassung so genau bestimmen wie gerade für diesen. Ist nämlich mit den im 13. platonischen Brief erwähnten „Einteilungen“ der Sophistes gemeint, wofür die aristotelischen, gleichfalls auf den Sophistes zielenden Erwähnungen der „Einteilungen“ in hohem Maße sprechen, so fällt der Sophistes in die Zeit zwischen dem zweiten und dritten Aufenthalt des Platon in Sizilien, also etwa um das Jahr 364 v. Chr.¹⁾

Der alte Nebentitel unseres Dialogs lautet: *περὶ τοῦ ὄντος* (über das Seiende)“. Wir haben gesehen, daß es die eigentliche Absicht des Platon ist die Natur des Nichtseienden zu ergründen. Die Exposition des dem Nichtseienden entsprechenden positiven Begriffs des Seienden bildet nur die notwendige Voraussetzung zur Klärung des negativen Begriffs, wie Platon uns ausdrücklich sagt 243 C. Und dementsprechend ruft 254 B der Fremdling sich in nicht mißzuverstehender Weise zu seinem eigentlichen Thema, der Betrachtung des Nichtseienden in Verbindung mit dem Begriff des Sophisten zurück. Der alte Nebentitel sollte also besser heißen *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*. Das wird sich aus der nunmehr folgenden Inhaltsübersicht klar ergeben.

Inhalt und Gliederung des Gesprächs.

Einleitung.

c. 1. 2 (216 A—218 B).

Der Dialog knüpft an den Schluß des „Theaitetos“ an, der eine Fortsetzung des ergebnislos verlaufenen Gesprächs

¹⁾ Vgl. Christ in den Abh. der bayr. Akad. phil.-hist. Klasse XVII, S. 482 ff.

in Aussicht gestellt hatte. Demgemäß finden sich am Tage nach jenem Gespräch der Mathematiker Theodoros und der jugendliche Theaitetos, die aus dem „Theaitetos“ bekannten Gesprächsführer, wiederum bei Sokrates ein und zwar begleitet von einem Fremdling aus Elea, den sie dem Sokrates als einen philosophisch wohlgeschulten Mann vorstellen. Sokrates drückt seine Freude aus durch ihn Gelegenheit zu erhalten zur Aufklärung über das wahre gegenseitige Verhältnis dreier oft miteinander zusammengeworfener oder verwechselter Berufsvertreter: des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen. Der Fremdling, zunächst einer längeren Erörterung, die der Gegenstand seiner Meinung nach erheische, wenig geneigt, läßt sich doch leicht bestimmen das Thema eingehend gesprächsweise zu erörtern, da sich in dem jungen Theaitetos ein sehr geeigneter Partner für die Unterredung findet. Und zwar soll zunächst das Wesen des Sophisten bestimmt werden (218 B).

I. Einteilungsverfahren.

c. 3—24 (218 B—237 A).

Um eine richtige Wesensbestimmung zu erlangen, bedarf es dem Fremdling zufolge eines Einteilungsverfahrens, das (ähnlich einer genealogischen Tafel) jedem Begriff seinen Ort anweist in der natürlichen Reihe der ihm über- und untergeordneten Begriffe. Und zwar ist es hier die fortgesetzte Zweiteilung, die zu dem gewünschten Ziele führen soll c. 3 (218 B—219 A).

Zur Veranschaulichung dieses Verfahrens dient die Begriffsbestimmung der Angelfischerei. Diese Einteilung geht aus von dem Begriff der Kunst (*τέχνη*), von dem sie durch neun Glieder, die durch immer neue Subdivision des einen (rechten) Gliedes gewonnen werden, bis zu der gesuchten Bestimmung herabsteigt c. 4—7 (219 A—221 C).

A. Nach diesem Muster wird nun, gleichfalls von dem Begriff der Kunst als Ausgangspunkt aus, der Sophist bestimmt

- a) als gewinnstüchtiger Menschenjäger c. 8—10 (221 C bis 223 B),
- b) als ein Großhändler mit Wissensware c. 10, 11 (223 B—224 D),
- c) als ein festsässiger Kleinhändler (Krämer), sei es α) mit eigener oder β) mit fremder Ware c. 11 (224 D—224 E),
- d) als ein Streitkünstler (Eristiker) c. 12 (224 E bis 226 A),
- e) als Vertreter einer Kunst, die den Geist der Jünglinge dadurch vom Wissensdünkel zu heilen unternimmt, daß sie sie durch den Nachweis von Widersprüchen zur Selbsterkenntnis, d. h. zum Bewußtsein der eigenen Unwissenheit zu bringen weiß. Aber damit scheint man, näher zugesehen, nicht die Sophistik getroffen zu haben, sondern eine ihr verwandte edlere Kunst c. 13—18 (226 B—231 C).

Da die Mannigfaltigkeit dieser in kurzem Überblick noch einmal vorgeführten Bestimmungen auf einen Mangel der bisherigen Untersuchung insofern hindeutet, als sie die Erkenntnis des entscheidenden Einheitspunktes vermissen läßt, scheint es sich zu empfehlen der weiteren Erörterung dasjenige Merkmal zugrunde zu legen, das den Sophisten am schärfsten kennzeichnet.

B. Als hervorstechendstes Merkmal des Sophisten stellt sich seine Eigenschaft als Meister des Widerspruchs (als Eristiker) heraus. Diese Kunst des Widersprechens und Widerlegens erstreckt sich aber auf schlechthin alles im Himmel und auf Erden. Allwissenheit aber ist dem Menschen versagt. Wenn also der Sophist sich als allwissend hinstellt, so kann das nur auf Erweckung eines trüglichen Scheins hinauslaufen; kurz, der Sophist ist ein Meister des Scheinwissens. Aller Schein aber beruht auf Nachahmung, auf Erzeugung von täuschenden Bildern. Hiermit wäre also das Gebiet gefunden, innerhalb dessen der Sophist zu suchen ist. Allein dies Gebiet des Scheins



und der Täuschung muß sich erst über seine Möglichkeit ausweisen, ehe man es wagen kann, durch nähere Einteilung desselben dem Sophisten seinen bestimmten Standort in ihm anzuweisen. Aller Schein nämlich und alle Täuschung haben zur Voraussetzung irgendeine Art der Existenz des Nichtseienden, dessen völlige Unmöglichkeit und Undenkbarkeit doch einen der bekanntesten Lehrsätze des Parmenides ausmacht. Soll die hier versuchte Begriffsbestimmung also nicht völlig illusorisch sein, so gilt es vor allem zunächst den Satz des Parmenides einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen, um zu erforschen, ob sich das Nichtseiende nicht doch als irgendwie seiend erweisen läßt c. 20—24 (232 B—237 B).

II. Hauptuntersuchung: Darlegung des Seins des Nichtseienden.

c. 25—52 (237 B—268 D).

A. Erörterung der Schwierigkeiten.

c. 25—29 (337 B—242 B).

Da das Etwas das Nichtseiende ausschließt, so kann das Nichtseiende überhaupt nicht ausgesprochen werden; denn wenn man spricht, so spricht man etwas. Es kann also nicht von irgendetwas ausgesagt werden. Es kann ihm auch nichts Seiendes, also auch nicht die Zahl, beigelegt werden; man kann also weder in der Einzahl noch in der Mehrzahl von ihm sprechen. Und schon wenn man sagt, das Nichtseiende ist nicht aussprechbar und ähnliches, verwickelt man sich in Widersprüche, indem man dem Nichtseienden dadurch ein Sein beilegt c. 25—27 (237 B bis 239 C).

Der Sophist wird nicht verfehlen, diese Schwierigkeiten zur Abwehr jeder herabwürdigenden Bestimmung seines Wesens zu benutzen. Bezeichnet man ihn als einen bilderschaaffenden Künstler, so hat er in dem Widerspruch, der in dem Begriff eines Bildes liegt, die beste Waffe der Abwehr. Denn dieser Begriff enthält eben eine Ver-

bindung des Seienden mit dem Nichtseienden, die nach dem Vorigen unmöglich ist. Und wenn man ihn der Täuschung bezichtigt, so liegt in dem Begriff der Täuschung abermals die verpönte Verbindung des Nichtseienden mit dem Seienden. Kurz, ohne Widerlegung des Parmenideischen Satzes kommt man nicht von der Stelle. Diese Widerlegung aber muß ihren Ausgangspunkt nehmen von einer Betrachtung und Prüfung der Ansichten über das Seiende c. 28, 29 (239 C—242 B).

B. Darlegung der Ansichten über das Seiende und ihrer Schwierigkeiten.

c. 30—36 (242 B—250 E).

Die Ansichten der älteren Weltweisen über das Seiende klingen noch beinahe wie Märchen. Ganz seltsame Dinge über den Zusammentritt und die Trennung der Elemente, über Zahl und Beschaffenheit des Seienden werden uns da im Tone voller Sicherheit vorgetragen (243 A B). Und doch würden sie, wenn man in der Lage wäre, sie selbst genauer auszufragen, mit ihren Annahmen, mögen sie nun drei oder zwei oder, wie die Eleaten, nur ein Seiendes setzen, in die auffälligsten Widersprüche geraten c. 30—33 (242 B bis 244 E).

Unter denjenigen Philosophen dagegen, die einer nüchterneren Auffassung huldigen (d. h. alle mythologischen Vorstellungen beiseite lassen), herrscht ein endloser Streit, indem die einen — die Materialisten — nur ein körperliches Sein anerkennen, die anderen — die Idealisten — nur die durch Denken zu erfassenden Begriffe (Ideen) als seiend gelten lassen, während sie der Körperwelt nur ein Werden, kein Sein zugestehen. Allein die ersteren müssen doch, mögen sie auch die Seele noch für etwas Körperliches erklären, die Gesinnungen und Tätigkeiten der Seele als etwas Geistiges anerkennen und einer Definition des Seienden zustimmen, die nicht bloß für die Welt des Werdens und der Bewegung, sondern auch auf geistige Tätigkeit paßt. Andererseits können die Ideenfreunde nicht

umhin ihren Ideen wenigstens ein gewisses Maß von Tun und Leiden (also in gewissem Sinne Bewegung) zuzusprechen, nämlich das Vermögen der Erkenntnis (Geistestätigkeit) und des Erkenntwerdens. Beide also müssen die Verbindung des Seienden mit der Ruhe sowohl wie mit der Bewegung zugeben c. 34, 35 (244 E—249 D).

Das Seiende ist also weit entfernt ein zweifelsfreier Begriff zu sein. Die historische Kritik hat nur dazu geführt, die endlosen Schwierigkeiten aufzuweisen, von denen dieser Begriff umgeben ist, und diese Schwierigkeiten werden nur erhöht durch eine freie Betrachtung, die sich daran knüpft und die folgenden Gang nimmt: Bewegung und Ruhe stehen in Widerstreit miteinander. Beiden kommt aber das Merkmal des Seienden zu (*περιέχονται ὑπὸ τοῦ ὄντος*), ohne daß doch dies letztere sich mit einem von ihnen deckte. Das Seiende ist mithin ein zwar beide umfassender, aber doch von ihnen verschiedener Begriff. Wir geraten also in folgende Aporie: Was nicht ruht, bewegt sich; was sich nicht bewegt, das ruht. Wenn nun das Seiende verschieden ist von beiden, so scheint es, kann es weder ruhen noch sich bewegen. Wie ist dies aber denkbar? c. 36 (249 D—250 D).

C. Die Gemeinschaft der Begriffe.

c. 37—46 (250 D—263 D).

1. Die Aufgabe der Dialektik. c. 36—39 (250 D—254 B).

Aus dieser Verlegenheit bietet sich uns nur ein Ausweg: die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*). Denn von den drei Möglichkeiten des Verhältnisses der Begriffe zueinander, nämlich a) des völligen Ausschlusses eines jeden von jedem andern; b) der ausnahmslosen Verbindung aller mit allen; c) der teilweisen Gemeinschaft, bleibt die letztere als allein zulässig stehen (252 E). Die Wissenschaft aber, welche diese Beziehungen der Begriffe zueinander feststellt, ist die Dialektik. Sie ist die bekannte (*ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεισίαν*)

ἐπιστήμην 253 C) Kunst des echten Philosophen, die Kunst *κατὰ γένη διαιεῖσθαι*, d. h. die Kunst, die notwendigen Trennungs- und Verbindungsverhältnisse der Begriffe, wie sie sich durch die Verknüpfung im Urteil ausdrücken, zu untersuchen.

2. Die Probe an einigen Hauptbegriffen und die Natur des Nichtseienden. c. 40—44 (254 B—259 E).

Mit dieser Kunst läßt sich nun auch die Bedeutung des Nichtseienden ergründen. Zu dem Ende sollen aber nicht alle Begriffe in ihren gegenseitigen Beziehungen erörtert werden, denn das würde mehr verwirren als aufklären, sondern nur einige der umfassendsten sollen als Probe dienen. Es sind dies zunächst das Seiende, Ruhe und Bewegung. Jeder von diesen Begriffen ist verschieden von dem anderen, aber doch identisch mit sich selbst. So kommen zu den drei ursprünglichen Begriffen noch diese zwei, die Verschiedenheit und die Identität, als von ihnen verschiedene Geschlechter hinzu (255 E). Auf Grund dessen wird dann in rekapitulierender Zusammenfassung beispielsweise der Begriff der Bewegung als verschieden von den vier anderen charakterisiert. Also die Bewegung ist nicht das Seiende (weil nicht identisch damit), aber sie hat teil an ihm (*μετέχει τοῦ ὄντος*); sie ist also *ὄν* und ist es in anderer Beziehung wieder nicht (256 E).

Ähnlich wie mit der Bewegung steht es mit allen anderen Begriffen: jedes *εἶδος* ist in vielen Beziehungen seiend, in unzähligen Beziehungen wieder nichtseiend. Auch das Seiende selbst ist so oft nichtseiend, als es davon Verschiedenes gibt (257 A).

Das Nichtseiende ist demgemäß nicht in Widerstreit mit dem Seienden, sondern bloß verschieden davon, wie auch das Nichtgroße, das Nichtschöne usw. dem Großen, dem Schönen nicht widerstreitend sind (während z. B. das Kleine dem Großen widerstreitend ist), sondern nur verschieden davon. Die Entgegensetzung des Nichtschönen und Schönen usw. bedeutet also nichts anderes als eine Ver-

schiedenheit von Seiendem gegen Seiendes. Kurz, die Negation ist nur Ausdruck des Andersseins. Das Nichtschöne hat also denselben Anspruch auf Dasein wie das Schöne und ebenso das Nichtseiende überhaupt: das Nichtseiende ist ja doch nichtseiend, also kommt ihm auch Sein zu (258 B).

Des Parmenides Verbot hinsichtlich des Nichtseienden ist also gründlich überschritten. Denn das Nichtseiende ist nicht nur als seiend anerkannt, sondern auch sein Begriff als Verschiedenheit genau bestimmt worden unter Abwehr der Vorstellung, als wäre es dem Seienden widerstrebend (258 E). Das Ergebnis folglich ist dies, daß einerseits das Nichtseiende, als Verschiedenes, seiend, andererseits das Seiende in unzähligen Beziehungen nichtseiend ist (259 AB). Statt leerer eristischer Spiele mit anscheinend widerstrebenden Begriffen, woran manche ihre Freude haben und ihre Stärke in der Widerlegungskunst zeigen, hat man vielmehr jedesmal genau die Beziehung zu untersuchen, in der etwas identisch und verschieden, ähnlich und unähnlich, klein und groß genannt wird (260 A).

D. Erklärung von Irrtum und Täuschung.

c. 44—52 (260 A—268 D).

1. Das Nichtseiende in Beziehung auf Rede und Meinung.

c. 44—47 (260 A—263 D).

Das Nichtseiende zeigt sich gemäß dem Entwickelten in jedem einzelnen Falle als irgendein Geschlecht des Anderen (z. B. das Nichtschöne als anderes als das Schöne), ist also über alles Seiende ohne Ausnahme verbreitet (260 B).

Eines der seienden Geschlechter nun — und damit vollzieht sich der Übergang zum letzten Teil dieser Erörterung über das Seiende und Nichtseiende — ist auch die Rede, d. h. die Äußerung des Urteils (der *δόξα*). Gesetzt nun, von diesem wäre das Nichtseiende ausgeschlossen, so könnte es nur Wahrheit, keinen Trug, keine Lüge und also auch keine Sophistik geben in dem Sinne, wie

sie vorher definiert ward, als eine Scheinkunst nämlich. Und gibt der Sophist angesichts der geführten Untersuchung jetzt vielleicht auch im allgemeinen die Realität des Nichtseienden zu, so wird er doch vielleicht sich hinter die Behauptung zurückziehen, das Nichtseiende verbinde sich nicht mit allen Geschlechtern, also z. B. nicht mit Rede und Meinung (Urteil). Es gilt also diese beiden daraufhin zu untersuchen, ob sie sich mit dem Nichtseienden verbinden (261 C).

Urteil und Meinung bestehen aus Wörtern (*δνόματα*). Wie vorher also gefragt ward nach der Verbindbarkeit der Begriffe, so handelt es sich hier um die Verbindbarkeit der Wörter. Auch hier ist, wie bei den Begriffen, die einzige Möglichkeit die, daß eine teilweise Verknüpfbarkeit stattfindet. Und zwar sind zwei Klassen von Wörtern zu unterscheiden: Substantiva (*δνόματα*) und Verba (*ῥήματα*). Dadurch bestimmt sich das oberste Gesetz der Verknüpfbarkeit: lauter Substantiva für sich geben kein Urteil, ebensowenig lauter Verba: nur aus der Verbindung von Substantivum und Verbum entsteht das Urteil (262 D).

Jedem Urteil nun liegt erstens eine Person oder ein Gegenstand zugrunde, über den es handelt, zweitens muß jedes Urteil eine (modalische) Beschaffenheit haben (262 E). An den Beispielen nun 1. „Theaitetos sitzt“, 2. „Theaitetos fliegt“ wird dies erläutert (263 A B). Beide Sätze handeln vom Theaitetos, aber mit dem Unterschied, daß der erstere wahr, der letztere falsch ist. Darin liegt ihre verschiedene Beschaffenheit (*ποιός τις*). Mithin besteht die falsche, lügenerische Behauptung in einer Verbindung von Substantivum und Verbum, welche das Nichtseiende als seiend darstellt (263 D).

2. Abschluß der Definition des Sophisten.

c. 47—52 (263 D—268 D).

Es gilt nunmehr die Anwendung davon zu machen auf die zuletzt versuchte, aber (236 C) abgebrochene Definition des Sophisten, der gemäß er irgendwie unter die

bilderschaffende Scheinkunst (*εἰδωλοποικὴ φαντασικὴ*) unterzuordnen war, mit anderen Worten, es gilt den Begriff der *φαντασία*, der Einbildung (Scheinvorstellung), mit dem gewonnenen Resultat in Verbindung zu setzen. Zu dem Ende werden die drei Begriffe Überlegung (*διάνοια*), Meinung (*δόξα*), Einbildung (*φαντασία*) in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander erörtert. Alle drei stehen in inniger Beziehung zur Rede (*λόγος*). Und zwar ist Überlegung die Grundlage der Rede: sie ist die innerliche Rede; Meinung (Urteil) sodann ist die Vollendung, der Abschluß dieser Rede durch Bejahung oder Verneinung; die Rede ferner ist die Mitteilung derselben nach außen, endlich Einbildung (*φαντασία*) eine Verbindung von Meinung und Wahrnehmung, eine durch Wahrnehmung erzeugte Vorstellung oder Meinung. Also auch die Einbildung ist eng mit der Rede verwandt. Da nun die Rede, wie bewiesen, auch falsch sein kann, so muß dasselbe auch von der Einbildung gelten. Dadurch ist nun der Weg gebnet zur Wiederaufnahme der früheren Definition, mit deren Vervollständigung auf der Grundlage des gewonnenen Ergebnisses sich der Rest des Dialogs beschäftigt.

Übersicht über die Literatur.

Von Ausgaben nenne ich:

- Platonis Dialogi tres, Sophista, Politicus, Parmenides Graece, animadv. criticis illustrati ab J. F. Fischer. Lipsiae 1774.
- Platonis Dialogi tres, Phaedo, Sophistes, Protagoras. Emend. et annotatione instruxit L. F. Heindorfius. Berolini 1810.
- Platonis Sophista. Rec., proll. et comment. instr. G. Stallbaum. Gotha 1840. Editio altera emendatior curata ab Otto Apelt. Lipsiae 1897.
- Platons Sophist. Griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. Hrsg. von W. Wagner. I^{er}z. 1856. (Engelmannsche Bibliothek.)
- The Sophistes and Politicus of Plato, with English notes by Lewis Campbell. Oxford 1867.

Platonis Sophista. Ad codd. denuo collatos ed. M. Schanz. Lips. 1887.
 (Plat. opera omnia. Vol. III. fasc. prior.)
 Außerdem sind zu nennen die Gesamtausgaben der plat. Werke von
 Bekker, Ast, den Zürichern (Baiter, Orelli, Winkelmann),
 Hirschig, Hermann.

Von deutschen Übersetzungen nenne ich:

Schleiermacher, Fr. Platons Werke II, 2. S. 129ff. 2. Aufl.
 Berl. 1824.
 Müller, Hieronymus. Pl. sämtl. Werke. Vol. III. Lpz. 1852.
 Deuschle, J. Pl. Werke, 3. Bändchen. Stuttgart 1857.

Erläuterungsschriften.

- Alberti, E. Zur Dialektik des Platon. Lpz. 1855.
 Alberti, E. Über Geist und Ordnung der plat. Schriften. Lpz. 1864.
 Alberti, E. Über die Echtheit u. Unechtheit der Dialoge Sophistes,
 Politikos, Kratylos. Rhein. Mus. XXI (1866), S. 180—209.
 Alberti, E. Über zwei Stellen in Pl. Sophistes. Jahrb. f. Phil. 77.
 731ff.
 Apelt, O. Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil., S. 67—101 (Die Ideen-
 lehre in Pl.'s Sophistes). Lpz. 1891.
 Apelt, O. Pl.'s Sophistes u. die Ideenlehre. Fleckeis. Jahrb. 145
 (1892), S. 529—540.
 Apelt, O. Die Definition des $\delta\nu$ in Pl.'s Sophistes. Ebenda 1895,
 S. 257—272.
 Apelt, O. Platons Sophistes in gesch. Beleuchtung. Rhein. Mus. L
 (1895), S. 394—452. (Vgl. Plat. Aufsätze, S. 238—290).
 Appel, E. Zur Echtheitsfrage des Soph. Arch. f. Gesch. d. Phil. V,
 S. 55—70.
 Ast, Fr. Platons Leben u. Schriften. Lpz. 1816, S. 193—216.
 Bonitz, H. Plat. Studien. 3. Aufl. Berlin 1886, S. 152—209.
 Brandis, Chr. A. Griech.-röm. Phil. IIa. Berlin 1844, S. 207f.
 Bury, R. The later Platonism. Journ. of philol. 23 (1895), p. 161
 — 201.
 Campbell, L. On the position of the Soph., Polit, and Philebus
 in the order of the Plat. dial. Transactions of the Oxf. phil.
 Society 1889/90, p. 25—42.
 Cobet, C. Mnemosyne. Vol. IX (1860), p. 337—389.

- Deuschle, J. Jahrb. f. Philol. 71, S. 176—181 (Begriff der Bewegung b. Pl.).
- Deussen, P. De Plat. Sophistae compos. ac doctrina. Bonn 1869.
- Deycks, F. De Megaricorum doctrina. Bonn 1827, p. 37f.
- Grote, G. Plato and the other companions of Sokrates. London 1865. Vol. II, p. 396—474.
- Gruszczynski. In Platonis Sophistam adnot. specimen. Breslau 1842.
- Hayduck, M. Über die Echtheit des Sophistes u. Politikus. Prg. Greifswald 1864.
- Hebler, C. Zu Soph. 248 Df. Arch. f. G. d. Phil. III (1890), S. 233 bis 239.
- Hermann, K. F. Gesch. u. System der Plat. Phil. Heidelberg 1839, S. 502f.
- Horn, F. Plat. Studien. N. F. Wien 1904.
- Huit, Ch. Le Sophist est-il l'œuvre de Platon? In Séance de l'Acad. des Sciences mor. et pol. 1870. 1880. Vgl. denselben La vie et l'œuvre de Platon. 2 Voll. Paris 1893.
- Jackson, J. Journal of phil. XIV, p. 173—230.
- Jeziniecki, M. Abfassungszeit des Theät. u. Soph. Prg. Lemberg 1887.
- Lagerlöf, E. Om dialogen Sofisten. Diss. Lund 1892.
- Lukas, F. Die Methode der Einteilung bei Pl. Halle 1888, S. 144 bis 217.
- Madvig, N. Advers. crit. Vol. I, p. 380ff.
- Margerie, A. Le Sophiste de Pl. Compte rendu du 3^e congrès cathol. à Bruxelles 1894. 3^e section (Bruxelles 1895), p. 211—235.
- Meißner, J. Platons Urteil über die Sophistik. Prg. Solingen 1898.
- Michelis, F. Die Phil. Platons. Münster 1859—60. I. S. 182—207.
- Munk, E. Die natürl. Ordnung der plat. Schriften. Berl. 1856, S. 421—433.
- Natorp, P. Platons Ideenlehre. Lpz. 1903, S. 271—295.
- Norström, V. Über Pl.'s Sophistes in Göteborgs högskolas årskrift 1899.
- Oldenberg, H. De Platonis arte dialectica. Göttingen 1873.
- Panck. Gliederung u. Inhalt des plat. Sophistes. Stralsund 1876.
- Peipers, D. Die Erkenntnistheorie Platons, S. 612ff. Lpz. 1874.
- Peipers, D. Ontologia Platonica. Lips. 1883.

- Peipers, D. *Philologus* Vol. 29 (1870), p. 179—183, p. 710—715.
- Petersen, H. *De Sophistae ordine, nexu, consilio*. Kiel 1871.
- Pilger, R. *Die Athetese des plat. Soph.* Prg. Berl. 1869.
- Raeder, H. *Platons philos. Entwicklung*. Lpz. 1905.
- Ribbing, S. *Genet. Darst. der plat. Ideenlehre*. Lpz. 1863. I, S. 188—221.
- Ritter, C. *Untersuchungen über Pl.* Stuttg. 1888.
- Ritter, C. *Bemerkungen zum Sophistes*. *Arch. f. G. d. Phil.* X (1897), S. 479—503. XI (1898), S. 18—57.
- Ritter, H. *Rhein. Mus.* 1828, II, S. 305 ff.
- Ritter, H. *Gesch. d. Phil.* II, S. 174, 241 f. Hamburg 1830.
- Rosenkrantz, W. *Die plat. Ideenlehre u. Aristoteles*. Mainz 1869.
- Schaarschmidt, C. *Rhein. Mus.* XVIII (1862), S. 1—28.
- Schaarschmidt, C. *Die Sammlung der pl. Schriften*. Bonn 1866, S. 181—225.
- Schanz, M. *Bursians Jahresber.*, 5. Jahrg. IX (1879), 7. Jahrg. XVII (1881).
- Schieferdecker. *Die dial. Ableitung der Grundbegriffe im Soph.* Prg. Perleberg 1862.
- Siebeck, H. *Platon als Kritiker aristot. Ansichten*. III. *Der Sophista*. *Ztsch. f. Phil.* 103, S. 1—18.
- Socher, J. *Über Pl.'s Schriften*. München 1820, S. 258—270.
- Steger, J. *Plat. Studien*. Innsbruck 1869.
- v. Stein, H. *Sieben Bücher z. Gesch. des Platonismus*. Göttingen 1862. I. S. 221—229.
- Stephan. *Der plat. Dialog Soph.* Prg. Magdeburg 1866.
- Stumpf, K. *Verhältnis des plat. Gottes zur Idee des Guten*. Halle 1869.
- Suckow, G. F. W. *Die Form der platonischen Schriften*. Berlin 1855, S. 61.
- Susemihl, F. *Die genet. Entwicklung der plat. Phil.* Lpz. 1855. I. S. 287—312.
- Thompson, W. H. *Genuineness of the Sophista*. *Journ. of philol.* 8 (1879), p. 290—322.
- Tocco, F. *Ricerche Platoniche*. Cantazaro 1876.
- Tocco, F. *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo*. Firenze-Roma 1893.
- Überweg, F. *Unters. über die Echtheit der plat. Schriften*. Wien 1861, S. 152—159. 202—209. 275—278.

- Uphues, K. Die Definition des Satzes nach Pl. Landsberg a. W. 1882.
Uphues, K. Das Wesen des Denkens nach Pl. Landsberg 1881.
Waldfohl, K. Über den plat. Dialog Sophistes. Rostock 1870.
Westphal, R. De Plat. Sophistae consilio. Diss. Greifswald 1846.
Wolff, E. Die plat. Dialektik. Ztsch. f. Philos. u. phil. Krit., Bd. 64.
Zeller, E. Philos. d. Griechen II, 1⁴, S. 647f., 688f.
Zeller, E. Arch. f. G. d. Phil. V (1891), S. 544ff. VIII (1894),
S. 127ff.

Platons Sophistes.

Die im Dialog auftretenden Personen sind: Theodoros, Sokrates, ein Fremdling aus Elea, Theaitetos.

Erstes Kapitel.

216 St.

Theodoros. Unserer gestrigen Verabredung¹⁾ gemäß haben wir, mein Sokrates, uns selbst geziemender Weise eingefunden und bringen hier auch noch einen Gast mit, der, aus Elea gebürtig, mit den Schülern des Parmenides und Zenon befreundet und ein hervorragender Philosoph ist.

Sokrates. Ist es vielleicht, mein Theodoros, kein gewöhnlicher Gast, sondern irgendein Gott, der dich, ohne daß du eine Ahnung davon hast, begleitet gemäß dem Spruche des Homer²⁾, demzufolge sowohl andere Götter wie vor allem der gastliche Gott sich solchen Menschen, die auf Recht und Ehrbarkeit halten, als Begleiter anschließen und ihre Augen auf frevelhaftem wie auch auf redlichem Tun der Menschen weilen lassen? Wer weiß, ob nicht auch dir hier einer der Mächtigen folgt, um Musterung zu halten über uns Schwächlinge in der philosophischen Untersuchung und um uns zu widerlegen, ein Gott der Widerlegungskunst.

Theodoros. Nein, mein Sokrates, das ist nicht unseres Gastes Art. Er ist bescheidener als die gewerbsmäßigen Streitredner. Habe ich recht, so ist der Mann durchaus kein Gott, wohl aber gottverwandt; denn so nenne ich alle wahren Philosophen.

Sokrates. Und das mit vollem Recht, mein Freund. Diese Klasse von Menschen aber scheint beinahe ebenso

schwer sicher erkennbar zu sein wie die göttlichen Wesen. Denn wenn diese Männer, diese nicht aufgebauchten, sondern wirklichen Philosophen, die Städte durchstreifen, von hohem Standpunkt aus das Leben der unten Wohnenden betrachtend, sieht der Unverstand der Menge sie bald so bald so an, und in den Augen der einen sind sie völlig nichtsnutzige, in denen der anderen die schätzenswertesten Leute. Bald erscheinen sie als Staatsmänner, bald wieder als Sophisten, noch anderen stellen sie sich als völlig unzurechnungsfähig dar. Von unserem Gaste nun möchte ich, wenn er nichts dagegen hat, gern hören, was seine Landsleute darüber denken und wie sie es mit diesen Bezeichnungen halten.

Theodoros. Mit welchen denn?

217 St.

Sokrates. Mit den Namen Sophist³), Staatsmann, Philosoph.

Theodoros. Was ist es eigentlich, worüber du im unklaren bist und welcher Art sind die Bedenken, die dich zu deiner Frage veranlaßten?

Sokrates. Folgendes: ob sie alles dies für eines halten oder für zwei, oder ob sie gemäß der Dreizahl der Bezeichnungen auch drei Klassen unterscheiden, für deren jede sie den zugehörigen Namen bestimmt haben.

Theodoros. Ich sehe keinen Grund, der ihn veranlassen könnte, dir diese Aufklärung vorzuenthalten. Oder welche Antwort, mein Fremdling, sollen wir geben?

Fremdling. Eben diese, mein Theodoros. Denn ein Grund zu schweigen liegt nicht vor, auch ist es nicht schwer die allgemeine Antwort zu geben, nämlich daß sie drei Klassen unterscheiden; aber das eigentliche Wesen jeder einzelnen Klasse genau zu bestimmen, das dürfte viel Zeit und Kraft erfordern.

Theodoros. Ein glücklicher Zufall, mein Sokrates, hat es gewollt, daß wir uns schon vor unserem Erscheinen vor dir mit ähnlichen Fragen an ihn beschäftigten wie die, welche du jetzt berührtest. Er aber suchte sich uns gegenüber mit den nämlichen Wendungen aus der Sache zu

ziehen, wie jetzt dir gegenüber. Denn Kunde hat er von der Sache zur Genüge, wie er selbst sagt, und sein Gedächtnis läßt ihn nicht im Stich.

Zweites Kapitel.

Sokrates. Schlage uns also, lieber Fremdling, die erste Bitte, die wir an dich richten, nicht ab und erkläre dich zugleich über folgendes: ist es dir nach deiner Gewohnheit lieber in eigener ausführlicher Rede das durchzusprechen, worüber du einen anderen belehren willst, oder ziehst du die Frageform vor, wie sich Parmenides ihrer bediente bei einem langen schönen Gespräch, dem ich einst als Jüngling beiwohnte, während er schon ein hochbetagter Mann war⁴).

Fremdling. Wenn der Mitunterredner frei von Empfindlichkeit und lenksam ist, dann ist diese letztere Art, das Wechselgespräch, leichter; wo nicht, dann die ununterbrochene eigene Rede.

Sokrates. Du darfst dir ja unter den Anwesenden aussuchen wen du willst; denn alle werden dir gern zu Willen sein. Folgst du aber meinem Rat, so wählst du einen von den jungen Leuten, den Theaitetos hier, oder wer sonst dir erwünscht ist.

Fremdling. Es ist mir ein drückendes Gefühl bei meinem ersten Zusammensein mit euch nicht eine Unterhaltung zu führen, bei der in rascher Folge Wort gegen Wort ausgetauscht wird, sondern in langausgesponnener Untersuchung allein oder auch unter Hinzuziehung eines Zweiten das Wort zu führen und so eine Art Schaustellung zu vollziehen. Denn tatsächlich ist das jetzt gestellte Thema nicht so kurzweg zu erledigen, wie man bei dem bloßen Aufwerfen der Frage wohl erwarten könnte, sondern es handelt sich um eine sehr lange Untersuchung. Andererseits scheint es mir unfreundlich und wider die gute Sitte dir und den Anwesenden hier nicht zu willfahren, zumal nach deinen

eben gehörten Worten⁵⁾. Denn den Theaitetos als Mitunterredner anzunehmen bin ich aus vollem Herzen bereit ^{218 St.} nach dem Eindruck, den er in der vorhergehenden Unterredung auf mich gemacht hat sowie nach den Worten, mit denen du mir ihn empfiehlst.

Theaitetos. Also, lieber Fremdling, tue denn danach und du wirst dir damit, wie Sokrates sagte, alle zu Dank verbinden.

Fremdling. Gegen diese wohlberechtigte Aufforderung scheinen keine Worte mehr nötig zu sein, wohl aber gegen dich⁶⁾, denn du bist es nunmehr, an den sich fernerhin, wie es scheint, die Rede zu richten hat. Wenn du aber unter der ermüdenden Länge der Untersuchung zu leiden haben solltest, so schiebe nicht mir die Verantwortung dafür zu, sondern diesen deinen Genossen.

Theaitetos. Nun, wie ich mich jetzt fühle, glaube ich nicht so bald zu ermatten; sollte aber etwas Derartiges eintreten, so wollen wir den (jüngeren) Sokrates hier mit heranziehen, den Namensgenossen des Sokrates⁷⁾, meinen Altersgenossen und Mitschüler, dem es durchaus nichts Ungewohntes ist angestrengte Arbeit mit mir zu teilen.

Drittes Kapitel.

Fremdling. Recht so. Darüber also mußst du dich im weiteren Verlaufe der Untersuchung allein auf eigene Hand schlüssig machen. Was aber unsere gemeinsame Betrachtung anlangt, so müssen wir, wie es mir scheint, zunächst mit dem Sophisten den Anfang machen, indem du mit mir sein eigentliches Wesen ergründest und begrifflich klarlegst. Denn worüber wir, ich und du, in bezug auf ihn bis jetzt einverstanden sind, das ist der bloße Name; über die Sache dagegen, die wir damit bezeichnen, dürfte jeder von uns beiden seine eigene Meinung haben. Es ist aber unbedingt besser, worum es sich auch handeln mag, jedesmal über die Sache selbst auf dem Wege der Be-

griffsbestimmung zu vollem Einverständnis gelangt zu sein als über den bloßen Namen ohne Begriffsbestimmung. Die Klasse von Leuten aber, auf deren Untersuchung wir es jetzt abgesehen haben, nämlich die der Sophisten, ist rücksichtlich ihres wahren Wesens nichts weniger als leicht zu erfassen. Von allem Großen nun aber, um dessen richtige Ausführung es sich handelt, gilt allgemein und von alters her der Satz, daß man erst am Kleinen⁸⁾ und Leichterem es üben muß, ehe man sich an die Ausführung des Größten wagt. So gebe ich denn, mein Theaitetos, jetzt auch uns beiden, da wir den Begriff des Sophisten für einen schwierigen und nur mit Mühe zu erfassenden halten, den Rat vorher an einem anderen leichteren Gegenstand das Verfahren zu erproben, es sei denn, daß du aus irgendwelcher Kunde einen leichteren Weg anzugeben weißt.

Theaitetos. Das ist nicht der Fall.

Fremdling. Ist es dir also recht, daß wir irgendein an sich unbedeutendes Objekt daraufhin ansehen und damit den Versuch machen es als Muster hinzustellen für das Größere?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was für einen Gegenstand, wohlbekannt und an sich unbedeutend, aber rücksichtlich der Zahl seiner zur Begriffsbestimmung dienenden Merkmale hinter den wichtigeren nicht zurückstehend, könnten wir also als Beispiel aufstellen? Es sei etwa der Angelfischer⁹⁾. Ist das nicht etwas allen Bekanntes und zugleich etwas, wovon nicht eben viel Aufhebens gemacht wird?

Theaitetos. Allerdings.

219 St. Fremdling. Gleichwohl ist es für uns, wie ich hoffe, ein nützliches Vorbild für unseren Zweck rücksichtlich des wissenschaftlichen Verfahrens und der Begriffsbestimmung.

Theaitetos. Das wäre ja erfreulich.

Viertes Kapitel.

Fremdling. So laß uns denn folgendermaßen damit beginnen. Zunächst sage mir: Sollen wir den Angelfischer für einen Kunstverständigen erklären oder für einen, der es nicht mit eigentlicher Kunst sondern mit einer anderen Fertigkeit zu tun hat?

Theaitetos. Keineswegs für einen der Kunst Fremden.

Fremdling. Alle Künste aber lassen sich im allgemeinen in zwei Arten teilen¹⁰⁾.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die Landwirtschaft und alles, was es mit der Zusammensetzung und künstlichen Herstellung der sogenannten Gerätschaften zu tun hat, ferner die Nachahmungskunst — alles dies kann füglich unter einem Namen zusammengefaßt werden.

Theaitetos. Wie und unter welchem?

Fremdling. Bei allem, was vorher nicht da war und von irgendwem zum Dasein gebracht wird, bedient man sich der Ausdrücke Hervorbringen und Hervorgebrachtwerden, des ersteren von dem, der es ins Dasein bringt, des letzteren von der Sache, welche zum Dasein gebracht wird.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Eben darin aber liegt die eigentliche Bedeutung der Tätigkeiten, die wir soeben aufzählten.

Theaitetos. Ja, so ist es.

Fremdling. Wir wollen sie also mit zusammenfassendem Ausdruck als „hervorbringende Kunst“ bezeichnen.

Theaitetos. Gut so.

Fremdling. Was nun weiter das Kunstgebiet der wissenschaftlichen und auf Erfahrungskennntnis beruhenden, sowie der auf Erwerb und Wettkampf und Jagd ausgehenden Tätigkeiten anlangt, so ist doch klar, daß man hier nichts durch eigene Arbeit herstellt, sondern sich dessen, was da ist und geworden ist, entweder durch Reden

oder Handlungen bemächtigt oder sich dessen Besitzergreifung durch andere widersetzt. Alle diese Arten von Tätigkeit könnte man also mit treffendem Namen als „erwerbende Kunst“ bezeichnen.

Theaitetos. Das wäre allerdings eine zutreffende Bezeichnung.

Fünftes Kapitel.

Fremdling. Da also sämtliche Künste in erwerbende und hervorbringende zerfallen, zu welchen von beiden, mein Theaitet, sollen wir da die Angelfischerei rechnen?

Theaitetos. Offenbar doch wohl zur Erwerbskunst.

Fremdling. Die Erwerbskunst zerfällt doch aber wieder in zwei Arten: die eine hat es mit dem freiwilligen Tauschverkehr durch Geschenke oder Mietsgeschäfte oder Kauf zu tun, die andere aber, die durch Tat oder Wort sich alles gewaltsam aneignet, dürfte wohl als gewalttätige bezeichnet werden.

Theaitetos. Nach dem Gesagten dürfte dies richtig sein.

Fremdling. Weiter aber muß man die gewalttätige doch wieder in zwei Arten zerlegen?

Theaitetos. Wie das?

Fremdling. Die offen ihre Tätigkeit ausübende müssen wir als kampfmäßige, die heimlich sie ausübende als jagdmäßige bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die jagdmäßige können wir doch nicht umhin wieder in zwei Teile zu zerlegen.

Theaitetos. Und zwar wie?

Fremdling. Der eine Teil bezieht sich auf leblose Dinge, der andere auf lebende Wesen.

Theaitetos. Ja, sofern es wenigstens dies beides (als erjagbare Dinge) gibt.

220 St.

Fremdling. Wie sollte es nicht? Und zwar müssen wir hier die Jagd auf leblose Dinge, für die es abgesehen

von gewissen Gebieten der Taucherkunst und einigen anderen dergleichen unbedeutenden Berufstätigkeiten keinen Namen gibt, auf sich beruhen lassen; die andere Art aber, die Jagd auf lebende Wesen, müssen wir Tierjagd nennen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Für die Tierjagd unterscheidet man aber doch füglich wieder zwei Arten, von denen die eine, nämlich die der Landtiere, in sich wieder in viele Arten mit den zugehörigen Namen zerfallend, Landtierjagd genannt werden mag, während man die andere, die es auf schwimmende Tiere abgesehen hat, zusammenfassend als Wassertierjagd bezeichnen kann.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Von den schwimmenden Tieren aber gehören die einen doch zum Geschlechte der Vögel, während die anderen ausschließlich Wassertiere sind?¹¹⁾

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Und die Jagd auf diejenigen, die zu den Vögeln gehören, wird doch als eine Art der Vogeljagd bezeichnet.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Die Jagd aber auf die ausschließlichen Wassertiere (Fische) im allgemeinen als Fischfang.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und werden wir nun nicht weiter diese Jagd wieder in zwei Hauptteile zerlegen?

Theaitetos. Welche wären das?

Fremdling. Die eine ist diejenige, welche ihr Werk mit bloßen, für sich schon wirkenden Fangmitteln vollzieht, die andere, die es mit Verwundungen vollzieht.

Theaitetos. Wie meinst du das und welches ist der Gesichtspunkt, der dir für die Unterscheidung beider bestimmend ist?

Fremdling. Für die eine Art ist folgendes entscheidend: Alles, was zum Zwecke des Festhaltens etwas umschließt und in sich festbannt, darf man doch mit Fug und Recht „Fangmittel“ nennen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Fischreusen also und Netze und Schlingen und Binsengeflechte und dergleichen muß man doch unter allen Umständen als Fangmittel bezeichnen?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Diese Art der Jagd werden wir also doch als Fangjagd oder sonstwie ähnlich bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Den davon verschiedenen Teil aber, der sich durch Angeln und Harpunen vermittelt der Verwundung vollzieht, müssen wir jetzt mit zusammenfassendem Namen als wundenbeibringende Jagd bezeichnen. Oder was gäbe es, mein Theaitet, für einen passenderen Namen dafür?

Theaitetos. Machen wir uns keine Sorge um den Namen¹²⁾. Das Gesagte genügt schon.

Fremdling. Der nächtliche Teil¹³⁾ dieser Verwundungsjagd wird, wenn mir recht ist, von den die Jagd Ausübenden selbst Feuerjagd genannt, weil sie sich beim Schein eines Feuers vollzieht.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Die Jagd bei Tage aber wird im allgemeinen Hakenfischerei genannt, da auch die Harpunen an ihren Enden mit Haken versehen sind.

Theaitetos. Ja, so bezeichnet man sie.

Sechstes Kapitel.

Fremdling. Derjenige Teil nun der Hakenfischerei als eines Teiles der Verwundungsjagd, der sich in der Richtung von oben nach unten vollzieht, wird wegen des überwiegenden Gebrauchs der Harpunen in dieser Richtung, wenn mir recht ist, Harpunenjagd genannt.

Theaitetos. Wenigstens hört man das von manchen.

Fremdling. Nun ist überhaupt nur noch eine Art übrig.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Die, welche in der entgegengesetzten Weise verwundet, nämlich mit dem Angelhaken und zwar nicht an jedem beliebigen Körperteile der Fische, wie bei der Harpunenjagd, sondern stets am Kopf und am Munde ^{221 St.} des gejagten Tieres, das man dann mit Ruten und Rohrstäben von unten nach oben zieht. Ihr müssen wir, mein Theaitetos — nun sage, welchen Namen geben?

Theaitetos. Irre ich nicht, so hat, was wir zu finden uns vorgesetzt hatten, eben hiermit seinen Abschluß gefunden.

Siebentes Kapitel.

Fremdling. Jetzt also sind wir, ich und du, rücksichtlich der Angelfischerei nicht etwa nur was den bloßen Namen anlangt zu vollem Einverständnis gelangt, sondern haben auch den die Sache selbst bestimmenden Begriff genügend erfaßt. Denn von der Gesamtheit der Kunst war die eine Hälfte die Erwerbskunst, von der Erwerbskunst wieder die gewalttätige, von der gewalttätigen die Jagd, von der Jagd die Tierjagd, von der Tierjagd die Wassertierjagd, von der Wassertierjagd aber der zweite Teil der Fischfang überhaupt, von dem Fischfang wieder die Verwundungsjagd, von der Verwundungsjagd aber die Hakenfischerei. Von dieser aber ist die zweite Art diejenige, welche die verwundete Beute (mit der Angelrute) von unten nach oben zieht; sie hat von eben dieser Tätigkeit den an sie anklingenden Namen erhalten; denn sie ist die gesuchte Angelfischerei.

Theaitetos. Damit ist denn die Sache zu voller Klarheit gelangt.

Achstes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, wollen wir nun versuchen nach diesem Muster auch den Sophisten seinem eigentlichen Wesen nach zu erfassen?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. In jenem Falle war doch die erste Frage die, ob wir den Angelfischer als einen Laien oder als einen Kunstverständigen zu betrachten hätten.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sollen wir nun in unserem Falle den Betreffenden als einen Laien betrachten, mein Theaitetos, oder unter allen Umständen als wahrhaften Sophisten, d. h. Wahrheitskundigen?¹⁴).

Theaitetos. In keinem Falle als Laien; denn ich verstehe wohl deine Meinung, daß einer, der jenen Namen führt, alles andere eher sein kann als ein Laie.

Fremdling. Vielmehr müssen wir ihn allem Anschein nach als einen betrachten, der sich auf irgendeine Kunst versteht.

Theaitetos. Und welche wäre das?

Fremdling. Bei den Göttern, es ist uns wohl ganz entgangen, daß beide Männer miteinander verwandt sind.

Theaitetos. Wer mit wem?

Fremdling. Der Angelfischer mit dem Sophisten.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Beide stellen sich als eine Art Jäger dar.

Theaitetos. Und welches ist das Jagdgebiet des zweiten? Denn das des ersten haben wir besprochen.

Fremdling. Wir teilten vorhin das Gesamtgebiet der Jagd in zwei Teile; der eine bezog sich auf die Schwimmtiere, der andere auf die Landgeschöpfe.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und den einen haben wir vollständig durchgesprochen, nämlich denjenigen, der sich auf die Schwimmtiere bezog. Von der weiteren Teilung der Landgeschöpfe aber haben wir Abstand genommen und uns

mit der Bemerkung begnügt, daß sie viele Unterarten umschlüsse.

Theaitetos. Allerdings.

222 St.

Fremdling. Von der Erwerbskunst als ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt ab bis hierher gehen demnach der Angelfischer und der Sophist zusammen.

Theaitetos. So scheint es wenigstens.

Fremdling. Von der Tierjagd an aber gehen ihre Wege auseinander, der des einen nach dem Meere und den Flüssen und Seen, deren Geschöpfe er zu erjagen bestrebt ist.

Theaitetos. Ganz recht.

Fremdling. Der des anderen aber nach dem Land und zu ganz anderen Strömen, zu Strömen nämlich des Reichtums und — um im Bilde zu reden — zu der Jugend üppigen Wiesen, deren Geschöpfe er in seine Gewalt zu bringen bestrebt ist.

Theaitetos. Was soll das heißen?

Fremdling. Die Jagd auf Landgeschöpfe zerfällt in zwei oberste Teile.

Theaitetos. Welches sind diese beiden?

Fremdling. Der eine bezieht sich auf die zahmen, der andere auf die wilden Geschöpfe.

Neuntes Kapitel.

Theaitetos. So gäbe es denn auch eine Jagd auf zahme Geschöpfe?

Fremdling. Wenn anders der Mensch ein zahmes Geschöpf ist¹⁵). Wähle aber ganz nach Gefallen, nimm also entweder überhaupt gar keine zahmen Geschöpfe an, oder nimm einige als zahm an, aber im Gegensatz dazu den Menschen als wild, oder nimm den Menschen als zahm an und verwirf den Gedanken an eine Jagd auf ihn. Was auch immer von dem Gesagten dir genehm ist, du mußt uns darüber genau Bescheid sagen.

Theaitetos. Nun gut, lieber Fremdling, ich bin der Meinung, daß wir Menschen zahme Geschöpfe sind und daß es eine Jagd auf Menschen gibt.

Fremdling. Auch für die Jagd auf zahme Geschöpfe laß uns zwei Teile unterscheiden.

Theaitetos. Nach welchem Gesichtspunkt?

Fremdling. Die eine Art dieser Jagd, die in Räuberei, Sklavenfang und Gewaltherrschaft und in kriegerischer Tätigkeit nach allen ihren Beziehungen besteht¹⁶⁾, können wir mit einem alles zusammenfassenden Namen als gewaltsame Jagd bestimmen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Die Kunst aber der Gerichts- und Volks- und Umgangsrede können wir anderseits mit einem zusammenfassenden Namen als Überredungskunst bezeichnen.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Für die Überredungskunst nun sind wieder zwei Arten anzunehmen.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die eine gilt für das private, die andere für das öffentliche Leben.

Theaitetos. Ja, das sind die beiden vorkommenden Arten.

Fremdling. Treibt nun die erstere ihr Jagdgeschäft nicht teils um Lohn teils durch Darbietung von Geschenken?

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremdling. Du hast, wie es scheint, noch nicht auf die Jagd der Verliebten geachtet.

Theaitetos. In welcher Beziehung?

Fremdling. Daß sie ihrer Jagdbeute auch noch Geschenke machen.

Theaitetos. Sehr wahr bemerkt.

Fremdling. Damit also ist als die eine Art die Liebeskunst bestimmt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Was aber die um Lohn dienende Kunst betrifft, so können wir, glaube ich, alle den Teil derselben, der durch Erweckung von Wohlgefallen die Menschen an sich zieht und durchgehends die Ergötzung als Köder gebraucht, den Lohn aber nur als Mittel des eigenen Lebensunterhaltes einstreicht, als Schmeichelkunst oder als lust-²²³ st. erzeugende Kunst bezeichnen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Denjenigen Teil aber, der sich dafür ausgibt die Erwerbung der Tugend zum Ziele des Umgangs zu machen, dabei aber doch auf Geldeslohn ausgeht — der verdient doch wohl einen anderen Namen.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Und welcher wäre das? Nur heraus mit der Sprache!

Theaitetos. Die Sache liegt am Tage. Denn kein Zweifel, wir haben den Sophisten gefunden. Mit diesem Namen habe ich gewiß das Richtige getroffen.

Zehntes Kapitel.

Fremdling. Dieser Erörterung zufolge wäre also, mein Theaitetos, als Sophistik zu bezeichnen eine Kunst, die der Erwerbskunst untergeordnet ist und zwar in folgender Gliederung der Unterabteilungen: der erwerbenden Kunst ist untergeordnet die gewalttätige, dieser die Jagd, dieser die Tierjagd, dieser die Landtierjagd, dieser die Menschenjagd, dieser die Jagd durch Überredung, dieser die im Einzelverkehr, dieser die lohndienerische, dieser endlich die Kunst, die durch Scheinweisheit zu erziehen sucht. Sie ist nämlich, wie unsere Erörterung ergeben hat, die Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Laß uns nun die Sache noch von folgender Seite betrachten. Denn nicht die erste beste Kunst ist es, mit der es der Sophist, der Gegenstand unserer Unter-

suchung, zu tun hat, sondern eine durch ihre Vielgestaltigkeit hervorragende. Denn auch das früher Erörterte bietet einen gewissen Anhalt dafür, daß nicht der jetzt von uns ihm angewiesene Platz der richtige ist.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die Erwerbskunst hatte doch zwei Arten, die eine das Jagdgebiet, die andere das Tauschgebiet umfassend.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Das Tauschgebiet wollen wir nun wieder in zwei Teile zerlegen. Der eine ist der, der es mit Geschenken geben, der andere, der es mit dem Handel zu tun hat.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Und auch der Handel wird wieder seine zwei Teile haben.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Erstens den Selbstverkauf eigener Produkte, zweitens den Umsatz fremder Produkte.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dieser letztere nun ist doch zur einen Hälfte ortssässiger Handel und wird Kleinhandel genannt?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Dagegen der in Einkauf und Verkauf nach außen gewendete Handel Großhandel?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Was aber den Großhandel betrifft, so setzt er doch ersichtlich teils was zu des Körpers, teils was zu der Seele Nahrung und Notdurft gehört, durch Verkauf gegen Geld um?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Nur, was die Seele anlangt, liegt hier vielleicht eine Unklarheit vor; denn das andere ist uns doch verständlich.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Nun also, wenn Musik jeglicher Art fortwährend von Stadt zu Stadt wandert, hier gekauft,

dort eingeführt und verkauft, ebenso Malereien und Gauklerkunst und viele andere Unterhaltungen für die Seele, die teils zur Ergötzung teils zu ernsten Zwecken durch Handel in Umlauf gebracht werden, so können wir doch den, der diesen Umlauf bewirkt und den Verkauf betreibt, mit nicht minderem Recht als den Verkäufer von Nahrungsmitteln und Getränken einen Großhändler nennen.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Wird man nicht auch dem, der Wissensschätze aufkauft und sie von Stadt zu Stadt gegen Geld verhandelt, denselben Namen beilegen?

Theaitetos. Sicherlich.

Elftes Kapitel.

Fremdling. Was nun diesen Seelenwarengroßhandel anlangt, so wird doch wohl der eine Teil desselben mit Fug und Recht Prunkkunsthandel genannt werden können, während wir den anderen mit einem Namen benennen müssen, der zwar nicht minder lächerlich ist als der eben gebrauchte (nämlich Seelenwarengroßhandel), aber doch, da es sich um den Verkauf von Wissensschätzen handelt, an die damit gemeinte Sache anklingen muß?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Von diesem Wissenshandel, wie wir ihn also nennen wollen, hat es nun der eine Teil mit den Wissensschätzen der übrigen Künste zu tun, der andere Teil mit den auf die Tugend bezüglichen. Jeder von beiden muß doch wohl seinen besonderen Namen bekommen.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Kunstverkauf wäre wohl nun der passende Name für den ersteren, was aber den letzteren betrifft, so mußt du dich herbeilassen den Namen dafür zu nennen.

Theaitetos. Der einzig richtige Name dafür ist Sophistik, also die von uns gesuchte Kunst. Wer einen anderen nennt, geht in die Irre.

Fremdling. Sehr richtig. Fassen wir also nun zusammen: zu der Erwerbskunst gehörte die Tauschkunst, zu dieser der Handel, zu diesem der Großhandel, zu diesem der Seelenwarenhandel und zu diesem der Handel mit Reden und Wissensschätzen, die sich auf die Tugend beziehen. Das war die zweite Deutung der Sophistik.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und drittens, glaube ich, wirst du auch dem, der an ein und demselben Orte verweilend Wissensschätze, die sich auf die Tugend beziehen, teils aufkauft teils selbst sie ersinnt und verkauft, um sich daraus seinen Lebensunterhalt zu schaffen, den nämlichen Namen beilegen.

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Also auch den Kleinhandel sowohl wie den Selbstverkauf als einen Teil der erwerbenden, tauschenden, handeltreibenden Kunst wirst du, soweit er zum Gebiete des Wissenshandels und zwar in Beziehung auf den genannten Gegenstand (d. i. die Tugend) gehört, gewiß immer Sophistik nennen.

Theaitetos. Notwendig. Denn die Klarheit des Gedankens läßt nichts anderes zu.

Zwölftes Kapitel.

Fremdling. Weiter wollen wir also zusehen, ob der Gegenstand unserer Untersuchung in engerer Beziehung
225 St. zu folgendem steht.

Theaitetos. Und was wäre dies?

Fremdling. Als Teil der erwerbenden Kunst zeigte sich uns doch der Streit?

Theaitetos. Jawohl.

Fremdling. Dieser läßt sich füglich in zwei Teile zerlegen.

Theaitetos. In welche?

Fremdling. Den einen können wir als Wettstreit setzen, den anderen als Kampf.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Für den Kampf nun von Körper gegen Körper könnten wir schicklicher und angemessener Weise wohl einen Namen wählen wie etwa den der Gewalttätigkeit.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Den Kampf aber mit Reden gegen Reden wird man wohl am besten, mein Theaitetos, als Wortstreit bezeichnen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das Gebiet des Wortstreits teilt sich aber wiederum in zwei Teile.

Theaitetos. Und zwar wie?

Fremdling. Soweit der Wortstreit in langen Reden gegen ebenfalls lange Gegenreden und zwar über Recht und Unrecht vor der Öffentlichkeit besteht, ist er Rechtsstreit.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die Kunst des Wortstreites dagegen im Einzelverkehr, der sich in kurzen Fragen und Antworten abspielt, pflegen wir doch Widerspruchskunst zu nennen?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was nun die Teilung dieser Widerspruchskunst anlangt, so muß man die Gesamtheit dessen, was sich auf Uneinigkeiten im Geschäftsverkehr bezieht und eine streng kunstgerechte Behandlung nicht zuläßt¹⁷⁾, zwar als eine Art anerkennen, denn der Verstand sagt uns, daß es sich dabei um ein eigenes Gebiet für sich handelt, allein einen besonderen Namen dafür hat es weder bisher gegeben noch haben wir hier jetzt bei der geringen Bedeutung der Sache nötig uns um die Auffindung eines solchen zu bemühen.

Theaitetos. Sehr wahr; denn es handelt sich hier um ein Gebiet mit einer unübersehbaren Fülle verschiedenartigster Kleinigkeiten.

Fremdling. Was aber die andere Art anlangt, nämlich die kunstmäßige, die sich auf den Streit über Recht

und Unrecht an sich sowie über die sonstigen allgemeinen Begriffe dieser Art bezieht, so pflegen wir die doch wohl Eristik (Bestreitungskunst) zu nennen?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Die Eristik aber hat wieder zwei Arten: die eine ist für das Vermögen abträglich, die andere einträglich.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Laß uns also versuchen für jede von beiden den richtigen Namen zu finden.

Theaitetos. Das ist eine berechtigte Forderung.

Fremdling. Meine Ansicht geht nun dahin, daß die eine Art, die aus Wohlgefallen an dergleichen Beschäftigung das eigene Hauswesen vernachlässigt, rücksichtlich der Art des Vortrags und Ausdrucks aber bei den meisten Zuhörern wenig Wohlgefallen erweckt, keine andere Bezeichnung verdient als die der Schwätzererei¹⁸).

Theaitetos. Ja, das ist der übliche Name dafür.

Fremdling. Für das Gegenstück dazu, nämlich für diejenige Bestreitungskunst, die im Privatverkehr sich Gewinn verschafft, versuche du nun deinerseits die Bezeichnung anzugeben.

Theaitetos. Muß nicht jeder, sofern er nicht in die Irre gehen will, sagen, daß nun bereits zum viertenmal dieser wunderbare, von uns gesuchte Sophist zum Vorschein kommt?

226 St.

Fremdling. Es ist also allem Anschein nach der Sophist, wie dieser Nachweis gezeigt hat, nichts anderes als der Vertreter des gewinnsuchenden Teiles der eristischen Kunst; diese aber ist ein Teil der Widerspruchskunst, diese wieder ein Teil der Wortstreitkunst, diese wieder der Kampfkunst, diese dann der Streitkunst und diese endlich der Erwerbskunst.

Theaitetos. Das trifft durchaus zu.

Dreizehntes Kapitel.

Fremdling. Du siehst also, wie richtig es ist, hier von einem vielgestaltigen und wie es im Sprichwort heißt, nicht mit einer Hand zu fangenden Wild zu sprechen.

Theaitetos. Es gilt also es mit beiden zu fassen.

Fremdling. Ja gewiß, und wir müssen alle Kraft daran setzen es zu erreichen, indem wir folgender Spur desselben nachgehen. Sage mir also: gibt es gewisse Bezeichnungen für häusliche Dienstverrichtungen?

Theaitetos. In Menge. Aber nach was für welchen aus der großen Menge fragst du?

Fremdling. Nach solchen wie z. B. durchsehien und durchsieben und worfeln und durchfeilen.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Und außerdem noch krepeln und spinnen und weben, wie wir denn noch tausenderlei solche Ausdrücke für Kunsttätigkeiten kennen. Nicht wahr?

Theaitetos. Was wolltest du eigentlich in bezug darauf klarstellen, wenn du unter Vorführung dieser Beispiele mit deiner Frage auf das Gesamtgebiet hinzieltest?

Fremdling. All die genannten Tätigkeiten gehören doch wohl zu denjenigen, die man trennende nennt?¹⁹⁾

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Meiner Meinung nach müssen wir nun diese als zu einer Kunst zusammengehörig auch mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen.

Theaitetos. Und der wäre?

Fremdling. Sonderungskunst.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Erwäge also, ob wir in ihr wieder zwei Arten unterscheiden können.

Theaitetos. So schnell geht es bei mir nicht mit der geforderten Erwägung.

Fremdling. Bei den aufgeführten sondernden Tätigkeiten war doch eine Art die, welche das Schlechtere von

dem Besseren, die andere die, welche das Ähnliche von dem Ähnlichen abtrennte.

Theaitetos. Jetzt, da du es gesagt hast, leuchtet es auch mir so ziemlich ein.

Fremdling. Für die letztere Art weiß ich keinen gebräuchlichen Namen; für die erstere Art aber, die das Bessere behält, das Schlechtere dagegen abtut, weiß ich einen.

Theaitetos. Welchen?

Fremdling. Alle dergleichen Absonderung wird, wie ich denke, allgemein Reinigung genannt.

Theaitetos. Ja, das ist der Fall.

Fremdling. Sieht nun nicht ein jeder, daß dieses Gebiet der Reinigung wieder zwei Teile umfaßt?

Theaitetos. Ja, wenn man reichlich Zeit hat, dann vielleicht; aber so im Augenblick kann ich wenigstens es nicht sehen.

Vierzehntes Kapitel.

Fremdling. Es gilt zunächst die vielerlei Arten von Reinigungen, die sich auf das körperliche Dasein beziehen, mit einem Namen zusammenzufassen.

Theaitetos. Welche Arten und mit welchem Namen?

Fremdling. Einerseits kommt hier in Betracht alles, was bei lebenden Wesen innerlich im Leibe durch Gymnastik und Heilkunst vermittelt richtiger Ausscheidung gereinigt, sowie äußerlich alles, was, wenn auch anscheinend kaum der Rede wert, die Badekunst leistet; andererseits bei leblosen Körpern alles, was die Walkerei und die gesamte Schmuckkunst durch ihre Fürsorge leistet, die mit ihren bis ins Kleinste sich erstreckenden Unterarten mit zahlreichen lächerlich klingenden Namen ausgestattet ist.

Theaitetos. Ja, in der Tat.

Fremdling. Jawohl, mein Theaitetos. Aber für die dialektische Methode der Untersuchung steht das Waschen mittelst Schwammes ganz auf der gleichen Stufe mit dem

Arzneitinken, nicht tiefer und nicht höher, gleichviel ob bei dem einen die Reinigung uns nur geringen, bei dem anderen großen Nutzen bringt. Denn um volle Einsicht zu gewinnen, sucht sie die Verwandtschaft und Nichtverwandtschaft sämtlicher Künste scharf zu erfassen, gibt zu dem Ende allen die gleiche Ehre und erachtet rücksichtlich der Ähnlichkeit nicht das eine für lächerlicher als das andere; ja sie hält es nicht für erhabener, wenn einer das Wesen der Jagdkunst lieber durch die Feldherrnkunst erläutert als durch den Läusefang, sondern in der Regel eher für ein Zeichen von Aufgeblasenheit²⁰). Und so wird es ihr auch jetzt hinsichtlich deiner Frage, welchen Namen wir der Gesamtheit aller jener Fertigkeiten geben sollen, die sich auf Reinigung der Körper, der beseelten wie der unbeseelten beziehen, vollständig gleichgültig sein, welche Bezeichnung am stattlichsten klingt; nur darauf kommt es an, daß diese Bezeichnung unter Ausschluß aller Arten von Seelenreinigung alles das sicher zusammenfaßt, was es sonst an Reinigung gibt. Denn sie hat es jetzt sich zur Aufgabe gemacht die Reinigung des Geistes von allem anderen abzusondern, wenn anders wir ihre Absicht richtig verstehen.

Theaitetos. Ja, ich verstehe sie, und ich räume ein, daß es zwei Arten von Reinigung gibt und daß die eine sich auf die Seele bezieht, scharf zu scheiden von der anderen, die sich auf den Körper bezieht.

Fremdling. Ganz vortrefflich. Folge mir denn nun auch weiter und versuche mit mir das genannte Gebiet wiederum in zwei Teile zu zerlegen.

Theaitetos. Ich will, deinem Vorgang folgend, versuchen im Verein mit dir die Teilung zu vollziehen.

Fünftehntes Kapitel.

Fremdling. Was wir bei der Seele Schlechtigkeit nennen, ist doch etwas von der Tugend Verschiedenes.

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Nun bestand doch die Reinigung darin, daß man das eine zurückbehält, während man alles Minderwertige entfernte.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Also auch bei der Seele werden wir, soweit wir irgendwie eine Ausscheidung der Schlechtigkeit bei ihr wahrnehmen, mit dem Ausdruck „Reinigung“ wohl die richtige Bezeichnung dafür gefunden haben.

Theaitetos. Ganz gewiß.

Fremdling. Nun sind zwei Arten der Seelenschlechtigkeit zu unterscheiden²¹).

223 St. Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die eine entspricht der Krankheit beim Körper, die andere der Häßlichkeit.

Theaitetos. Das ist mir unverständlich.

Fremdling. Vielleicht ist Krankheit und Zwietracht in deinen Augen nicht dasselbe.

Theaitetos. Auch darauf weiß ich keine rechte Antwort zu geben.

Fremdling. Hältst du etwa Zwietracht für etwas anderes als für den Widerstreit des von Natur Verwandten infolge irgendeines verderblichen Einflusses?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Und Häßlichkeit für etwas anderes als Mangel des rechten Maßes, wie er an allem Mißgestalteten hervortritt?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Wie nun? Gewahren wir nicht in der Seele verdorbener Menschen einen Widerstreit zwischen Meinungen und Begierden, zwischen Tatkraft und Lüsten, zwischen Verstand und Schmerzen und was sonst noch alles für gegenseitige Verhältnisse stattfinden können?

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Und doch ist alles dies von Natur verwandt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wenn wir also Zwietracht und Krankheit als Verdorbenheit der Seele bezeichnen, so wird es damit seine Richtigkeit haben.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Nun weiter. Alles, was mit Bewegung begabt ist und sich ein Ziel setzt und versucht es zu erreichen, aber bei jedem Anlauf daneben gerät und es verfehlt — werden wir von dem etwa sagen, dies Fehlgehen beruhe auf der rechten gegenseitigen Verhältnismäßigkeit und nicht vielmehr im Gegenteil auf der Abwesenheit derselben?²²⁾

Theaitetos. Offenbar auf dem letzteren.

Fremdling. Nun wissen wir aber doch, daß eine Unwissenheit bei der Seele nie anders als unfreiwillig stattfindet²³⁾.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Die Unwissenheit ist aber doch nichts anderes als ein Fehlgehen der der Wahrheit zustrebenden Seele, indem sie von der richtigen Erkenntnis abirrt.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Eine unverständige Seele müßten wir also als eine häßliche und des rechten Maßes entbehrende ansehen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Es gibt also zwei Arten von Schlechtigkeit in ihr²⁴⁾: die eine, die von den meisten Verdorbenheit genannt wird und zweifellos eine Krankheit derselben ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Die andere nennt man wohl Unwissenheit, will aber nicht zugeben, daß sie für sich allein schon Schlechtigkeit der Seele ausmache.

Theaitetos. Ich muß nun rückhaltlos zugeben, was ich eben noch bezweifelte als du es vorbrachtest, daß es für die Seele zwei Arten von Schlechtigkeit gibt, und daß Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit insge-

samt als Krankheit in uns zu betrachten sind, während die vielen und mannigfachen Erscheinungsweisen der Unwissenheit als Häßlichkeit zu bezeichnen sind²⁵).

Sechzehntes Kapitel.

Fremdling. Gibt es nun nicht bei dem Körper für diese seine zwei Leidenszustände auch zwei Künste?

Theaitetos. Nämlich welche?

229 St.

Fremdling. Für die Häßlichkeit die Gymnastik, für die Krankheit aber die Heilkunst?

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. Und ist nicht gegen Übermut und Ungerechtigkeit und Feigheit die Strafkunst da als diejenige, die unter allen Künsten der Göttin der Gerechtigkeit am nächsten steht?

Theaitetos. Die Wahrscheinlichkeit wenigstens spricht dafür, soweit den Menschen ein Urteil darüber zusteht.

Fremdling. Und nun gegen alle Unwissenheit, was gäbe es da für ein anderes Mittel als die Lehrkunst? Oder kann man ein anderes nennen?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Wohlan denn, stellt sich die Lehrkunst nur als eine einzige Art dar oder umschließt sie mehrere, zwei aber als ihre Hauptarten? Gib acht.

Theaitetos. Das tue ich.

Fremdling. Auf folgende Weise kommen wir vielleicht am schnellsten zum Ziel.

Theaitetos. Auf welche?

Fremdling. Wenn wir zusehen, ob die Unwissenheit vielleicht in zwei Hälften zerfällt. Denn wenn sie eine zweifache ist, dann muß auch die Lehrkunst eine doppelte sein, indem jedem Teile der Unwissenheit je ein Teil der Lehrkunst entspricht.

Theaitetos. Nun, bist du etwa über das Gesuchte im klaren?

Fremdling. Ja, rücksichtlich der Unwissenheit glaube ich ein großes und schwieriges Gebiet in seiner Abgrenzung zu erkennen, das an Bedeutung allen anderen Teilen derselben die Wage hält.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Daß man ohne eigentliches Wissen glaubt im Besitze des Wissens zu sein²⁶). Das scheint für uns die Quelle alles Irrtums beim Nachdenken zu sein.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und dieser Teil der Unwissenheit ist es allein, der meiner Meinung nach als Unbildung zu bezeichnen ist.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Welchen Namen also muß man dem Teil der Lehrkunst geben, der uns davon befreit?

Theaitetos. Nun, mein lieber Fremdling, wenn ich nicht irre, nennt man alle sonstige Belehrung Beibringung von Fachkenntnissen, diese hier in Frage kommende Belehrung aber wird von uns als Urheber dieses Namens hier bei uns Bildung genannt²⁷).

Fremdling. Auch sonst fast in ganz Griechenland, mein Theaitetos. Doch müssen wir weiter noch zusehen, ob wir damit bereits bei einem unteilbaren Ganzen angefangen sind oder ob es eine Teilung zuläßt mit bedeutenden Benennungen.

Theaitetos. Ja, darauf müssen wir unser Auge richten.

Siebzehntes Kapitel.

Fremdling. Auch dies Gebiet scheint mir noch eine Teilung zuzulassen.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Die durch Reden belehrende Kunst verfügt, wie es scheint, über zwei Wege, einen rauheren und einen sanfteren. Und dem entsprechen ihre zwei Teile.

Theaitetos. Wie sollen wir nun jeden dieser beiden Teile näher bestimmen und bezeichnen?

Fremdling. Das Verfahren des einen Teils hat etwas Patriarchalisch-Ehrwürdiges an sich; früher fast allgemein befolgt, wird es auch jetzt noch von vielen Vätern ihren Söhnen gegenüber geübt, wenn diese ihnen etwas nicht recht machen: sie lassen sie dann entweder hart an oder
 230 St. reden ihnen in milderer Weise zu. Alles zusammengefaßt kann man diesen Teil wohl am besten als Ermahnungskunst bezeichnen.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Mit dem anderen Teil aber steht es folgendermaßen. Es scheinen einige auf Grund eingehender Sachprüfung zu der Überzeugung gelangt zu sein, alle Unwissenheit sei unfreiwillig, und wer sich einbilde weise zu sein, der lehne es von vornherein ab etwas zu lernen auf einem Gebiet, das er vollkommen zu beherrschen glaube, eine Sinnesart, gegen welche die Ermahnungskunst als Teil der die Bildung umfassenden Kunst nur sehr wenig ausrichte.

Theaitetos. Und diese Überzeugung ist auch durchaus berechtigt.

Fremdling. Daher schlagen sie denn behufs Beseitigung solchen Wahnes ein anderes Verfahren ein²³¹).

Theaitetos. Welches denn?

Fremdling. Sie stellen an den, der sich einbildet über etwas richtig zu urteilen und dabei doch nur in den Tag hinein redet, ihre eindringlichen Fragen. Da der Gefragte nun sich bald so äußert bald wieder anders, so wird es ihnen nicht schwer das Schwankende dieser Meinungen zu durchschauen, die sie dann vermöge ihrer dialektischen Kunst eng aneinander rücken und unmittelbar einander gegenüberstellen. Dadurch gelingt es ihnen nachzuweisen, daß diese Meinungen, zu gleicher Zeit auf das nämliche Objekt bezogen und in demselben Verhältnis zu anderen Dingen sowie auch in der nämlichen Bedeutung genommen, miteinander in Widerspruch stehen. Angesichts des-

sen sind jene zwar voll Ärger über sich selbst, werden aber doch zahm gegen die anderen; und auf diese Weise werden sie dann von ihren großen und harten Wahnvorstellungen über sich selbst befreit, eine Befreiung, so schön, daß lieblicher keine zu künden ist, und zugleich für den, der sie an sich erfährt, so sicher wie keine andere. Denn diejenigen, welche diese Reinigung an ihnen vornehmen, denken darüber gerade so, wie die Ärzte bei leiblichen Kuren. Diese nämlich sind überzeugt, der Körper könne erst dann die ihm dargebotene Nahrung mit Nutzen in sich aufnehmen, wenn man die Hindernisse in ihm weggeräumt habe. So sind denn auch jene rücksichtlich der Seele der Überzeugung, daß sie nicht eher Nutzen haben werde von den ihr dargereichten Wissensschätzen, als bis der Widerlegende seinen Gegner zur Scham vor sich selbst gebracht, und so die der Belehrung hinderlichen Wahnvorstellungen weggeräumt, ihn gereinigt und mit der Überzeugung erfüllt habe, nur das zu wissen, was er wirklich weiß, sonst aber nichts.

Theaitetos. Ja, dies ist die beste und besonnenste Seelenverfassung.

Fremdling. Aus allen diesen Gründen müssen wir denn auch anerkennen, mein lieber Theaitetos, daß die Widerlegung die wichtigste und vornehmste aller Reinigungen ist, während man den der Widerlegung Unzugänglichen, mag er auch der Großkönig selbst sein, weil unteilhaftig der wichtigsten Reinigung, für ungebildet und bis zur Häßlichkeit vernachlässigt in den Dingen ansehen muß, wo er gerade am reinsten und schönsten sich zeigen muß, wenn er wirklich ein Glücklicher sein will.

Theaitetos. Das hat seine volle Richtigkeit.

Achtzehntes Kapitel.

Fremdling. Und welchen Namen werden wir nun denen, die diese Kunst ausüben, geben? Denn ich scheue mich sie Sophisten zu nennen.

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Weil wir den Sophisten dadurch zu große Ehre antun würden.

Theaitetos. Aber auf eine gewisse Ähnlichkeit scheint das Gesagte doch hinzudeuten.

Fremdling. Ja, Ähnlichkeit hat auch der Wolf mit dem Hunde, das wildeste mit dem zahmsten Tier. Wer aber sicher gehen will, der muß vor allem vor Ähnlichkeiten auf der Hut sein²⁹⁾; denn da bewegt man sich auf einem besonders schlüpfrigen Boden. Aber immerhin — gönnen wir es vorderhand den Sophisten! Denn bei genügend strenger Behandlung wird sich, glaube ich, der große Unterschied der Bestimmungen, auf die es in dieser strittigen Sache ankommt, schon herausstellen.

Theaitetos. Die Wahrscheinlichkeit wenigstens spricht dafür.

Fremdling. Es sei also denn der Sonderungskunst untergeordnet die Reinigungskunst, unter ihr wieder stehe als Teil die die Seele betreffende Reinigungskunst, unter ihr sodann die Lehrkunst, unter dieser die Bildungskunst; ihr ist endlich untergeordnet die gegen die windige Scheinweisheit gerichtete Widerlegung, die zufolge der jetzt nebenbei zutage getretenen Erklärung von uns keinen anderen Namen empfangen soll als den der aus echt adeligen Blute stammenden Sophistik.

Theaitetos. Gut denn. Doch bin ich meinerseits nunmehr wegen der Mannigfaltigkeit von Gestalten, in denen sich der Sophist gezeigt hat, in Verlegenheit, wie man denn eigentlich das wirkliche Wesen des Sophisten bestimmen soll, um die volle und sichere Wahrheit zu sagen.

Fremdling. Deine Verlegenheit ist ganz begreiflich. Allein auch von ihm, dem Sophisten, muß man annehmen, daß er nunmehr in stärkster Verlegenheit ist, wie er sich unserer Nachforschung noch entziehen kann. Denn das Sprichwort hat recht: allen Griffen auszuweichen ist nicht leicht. Jetzt also gilt es ihm erst recht zuzusetzen.

Theaitetos. Recht so.

Neunzehntes Kapitel.

Fremdling. Erst laß uns denn ein wenig stehen bleiben, um gewissermaßen Atem zu schöpfen, und während der Pause uns zugleich selbst darüber Rechenschaft geben, in wie vielen Gestalten sich uns der Sophist gezeigt hat. Denn irre ich nicht, so erwies er sich zuerst als gewinn-suchender Jäger auf reiche Jünglinge.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. An zweiter Stelle dann als Großhändler mit Wissensschätzen für die Seele³⁰).

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. An dritter Stelle aber erwies er sich doch als Kleinhändler mit der nämlichen Ware.

Theaitetos. Ja. Und an vierter Stelle erschien er uns als Selbstverkäufer von Wissensschätzen.

Fremdling. Recht erinnert. Die fünfte Wesensbestimmung will ich versuchen in Erinnerung zu bringen. Er war nämlich ein Kämpfer in der auf Reden gerichteten Streitkunst und zwar hatte er sich die eristische Kunst als sein Teil vorbehalten.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Die sechste Bestimmung war zwar mit Zweifeln verbunden, doch räumten wir ihm die Stellung eines Reinigers der Seele in bezug auf Vorstellungen ein, die dem wahren Wissen hinderlich sind.

Theaitetos. Und das mit vollem Recht.

Fremdling. Merkst du wohl, daß, wenn einer vieler 232 St. Dinge kundig erscheint, während er doch einen Namen führt, der nur auf eine Kunst hinweist, es mit dieser Erscheinung nicht seine Richtigkeit haben kann? Vielmehr ist es doch klar, daß der, dem sich bei Betrachtung irgendeiner Kunst die Sache so vielgestaltig darstellt, nicht imstande ist den unentbehrlichen Vereinigungspunkt für all diese mannigfachen Kenntnisse herauszufinden, weshalb

er denn auch den Inhaber derselben statt mit einem mit vielen Namen benennt.

Theaitetos. So scheint es in der Tat damit zu stehen.

Zwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Hüten wir uns also, daß uns nicht etwa bei unserer Untersuchung aus Mangel an Aufmerksamkeit das Nämliche begegne. Laß uns vielmehr zunächst eines der dem Sophisten beigelegten Merkmale wieder aufnehmen. Denn ein Merkmal schien mir besonders charakteristisch für ihn³¹).

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Wir nannten ihn doch einen Meister in der Widerspruchskunst³²).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ferner behaupteten wir doch, daß er auch für andere ein Lehrer³³) dieser Kunst sei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Sehen wir also zu, welches das Objekt ist, auf das sich die Widerspruchskunst bezieht, die diese Leute zu lehren behaupten. Unsere Betrachtung aber soll folgenden Ausgangspunkt haben. Wie steht es zunächst mit den göttlichen Dingen³⁴), die der großen Masse verborgen sind? Wissen sie ihre Schüler auf diesem Gebiete zu Widerspruchskünstlern zu machen?

Theaitetos. Wenigstens stehen sie in dem Rufe es zu tun.

Fremdling. Und wie steht es mit dem Gebiete des Sichtbaren auf Erden und am Himmel und allem, was damit in Zusammenhang steht?

Theaitetos. Auch hier leisten sie das Ihrige.

Fremdling. Was aber ihre allgemeinen Erörterungen über Werden und Sein anlangt, die sie in ihren privaten Kreisen anstellen, so ist es doch wohl bekannt genug, daß sie nicht nur selbst schlagfertig im Widerspruch

sind, sondern auch anderen diese ihre Fertigkeit beizubringen wissen?

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Was aber weiter Gesetze und alle staatlichen Angelegenheiten anlangt, versprechen sie da nicht ihren Schülern, sie in Besitz der Bestreitungskunst zu setzen?

Theaitetos. Gewiß. Denn wenn sie nicht dieses Versprechen erhielten, so würde sich wohl überhaupt niemand ihrer Belehrung anvertrauen.

Fremdling. Was aber die Gesamtheit der Künste sowie jede einzelne derselben betrifft, so liegen die Einwände, die sich gegen jeden einzelnen Werkmeister machen lassen, in Buchform der Öffentlichkeit vor und jeder, der Lust hat, kann sich darüber belehren.

Theaitetos. Damit willst du wohl auf die Schriften des Protagoras³⁵⁾ über die Ringkunst und die übrigen Künste hinweisen.

Fremdling. Und auf die Schriften noch vieler anderer, mein Bester. Aber scheint demnach die Widerspruchskunst ihrem eigentlichen Wesen nach nicht eine Fertigkeit zu sein, die sich der Bestreitung von allem und jedem gewachsen fühlt?

Theaitetos. Wenigstens wüßte ich kaum etwas, was in ihrem Register fehlte.

Fremdling. Und du, mein Sohn, bei den Göttern, hältst das für möglich? Nun ihr jungen Leute habt vielleicht schärfere Augen, um das zu erkennen; die unseren sind schon zu blöde³⁶⁾.

Theaitetos. Möglich? Was soll denn möglich sein? ^{233 St.} Und erkennen? Was soll ich denn erkennen? Ich verstehe ja deine Frage gar nicht.

Fremdling. Nun, ob es möglich ist, daß irgendein Mensch allwissend ist³⁷⁾.

Theaitetos. Wahrhaftig, mein lieber Fremdling, dann wäre ja unser Geschlecht selig zu preisen.

Fremdling. Ist es nun denkbar, daß einer, der selbst unkundig ist, gegen die Sachkundigen mit irgendwelchem haltbaren Widerspruch hervortritt?

Theaitetos. Undenkbar.

Fremdling. Was ist nun also eigentlich das Hauptkunststück der sophistischen Fertigkeit?

Theaitetos. Was schwebt dir dabei vor?

Fremdling. Die Frage, wie in aller Welt es ihnen gelingen mag den Jünglingen die Meinung beizubringen, daß sie selbst (die Sophisten) in allen Dingen die allerweisesten seien. Denn so viel ist doch klar: wenn sie weder selbst im Besitz der wahren Widerspruchskunst wären noch bei den Jünglingen den Schein erweckten, es zu sein, und wenn im letzteren Falle all ihre Bestreitungskunst doch nicht hinreichte, sie als wirklich verständige Männer erscheinen zu lassen³⁸), dann würde, um deine eigenen Worte zu gebrauchen, schwerlich irgend jemand bereit sein ihnen Honorar zu geben, um die bewußten Fertigkeiten bei ihnen zu erlernen.

Theaitetos. Schwerlich, allerdings.

Fremdling. Tatsächlich aber sind sie bereit?

Theaitetos. Vollauf.

Fremdling. Doch wohl deshalb, weil ihnen die Sophisten in den Dingen wirklich sachkundig zu sein scheinen, in bezug auf welche sie ihre Widerspruchskunst üben.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Sie tun dies aber, so behaupten wir, schlechtweg in bezug auf alles?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Sie erscheinen also ihren Schülern als allwissend?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und sind es doch nicht, denn das hat sich als eine Unmöglichkeit herausgestellt.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Theaitetos. Ja, als eine volle Unmöglichkeit.

Fremdling. Damit hat es sich also zugleich herausgestellt, daß der Sophist ein gewisses Scheinwissen über alles besitzt, nicht aber die Wahrheit.

Theaitetos. Unzweifelhaft. Und diese eben gegebene Bestimmung ihres Wesens scheint die richtigste zu sein.

Fremdling. Machen wir uns also die Sache noch deutlicher durch ein passendes Beispiel.

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Folgendes. Und folge mir zum Behufe richtiger Antworten mit gespanntester Aufmerksamkeit.

Theaitetos. Also welches Beispiel?

Fremdling. Gesetzt, es behauptete einer, er verstünde sich darauf schlechtweg alle Dinge — nicht etwa bloß zu bereden oder durch Widerspruch zu bekämpfen, sondern — vermittelt einer einzigen Kunst herzustellen und zu machen —

Theaitetos. Wie meinst du dies alle?

Fremdling. Gleich meine ersten Worte stoßen bei dir auf mangelndes Verständnis. Denn mit dem „schlechtweg alle“ scheinst du dich nicht zurechtzufinden.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Ich rechne also dich und mich zu diesen allen, und außerdem noch alle anderen lebenden Wesen und Bäume.

Theaitetos. Wie meinst du?

Fremdling. Gesetzt, es behauptete einer, er werde mich und dich und alle sonstigen Wesen machen —³⁹⁾

Theaitetos. Wie meinst du es mit diesem Machen? Denn du zielst dabei offenbar nicht auf so etwas wie einen Landwirt. Denn du nanntest den Betreffenden ja auch einen Macher von lebenden Wesen.

234 St.

Fremdling. Jawohl; und außerdem von Meer und Himmel und Göttern und allem, was es sonst noch gibt.

Und wahrhaftig! schnell genug damit fertig, verkauft er Stück für Stück um einen unglaublich billigen Preis.

Theaitetos. Das soll doch nur ein Scherz sein.

Fremdling. Wenn einer behauptet, er wisse alles und könne es einen anderen um geringen Lohn und in kurzer Zeit lehren, soll das etwa nicht Scherz sein?

Theaitetos. Ja, unter allen Umständen.

Fremdling. Gibt es aber eine kunstvollere oder auch anmutigere Art des Scherzes als die Nachahmungskunst?⁴⁰

Theaitetos. Unmöglich; denn da hast du, alles in eins zusammenfassend, ein Gebiet genannt, das unendlich viel umfaßt und an Mannigfaltigkeit wohl von keinem anderen überboten wird.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn sich also einer dafür ausgibt imstande zu sein vermittelt einer einzigen Kunst alles herzustellen, so ist uns doch klar, daß es nicht wirkliche Dinge, sondern nur mit diesen gleichbenannte Nachahmungen sind, durch deren Herstellung vermittelt der Malerkunst er imstande ist vor geistig noch unreifen jungen Leuten, denen er seine Malereien aus der Ferne zeigt, den Schein zu erwecken als wäre er fähig alles, was zu machen ihm gerade beifällt, mit leichtester Mühe tatsächlich herzustellen.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wie nun also? Müssen wir nicht erwarten, daß es noch eine solche Kunst gibt, eine Kunst nämlich, durch welche es möglich ist die jungen, mit der Wirklichkeit der Dinge noch völlig unbekanntem Leute vermittelt des Gehörs durch Reden zu täuschen, indem man ihnen Bilder, nämlich durch Worte hervorgezauberte Bilder von allem Möglichen vorführt und dadurch den Schein erzeugt, als wäre das Gesagte wirkliche Wahrheit

und als wäre der Redende unbedingt der in jeder Beziehung allerweiseste Mann?

Theaitetos. Ja, gewiß muß es noch so eine Kunst geben.

Fremdling. Ist es da nun nicht unausbleiblich, mein Theaitetos, daß die meisten Zuhörer von damals, wenn sie im Fortschritt der Zeit und bei zunehmendem Alter auf die harte Wirklichkeit stoßen und durch die bittere Schule der Leiden mit den wirklichen Dingen in ganz unzweideutige Berührung kommen, ihre früheren Vorstellungen einem gründlichen Wandel unterwerfen, dergestalt, daß das Große ihnen klein und das Leichte schwer erscheint und alle jene in ihnen durch die Reden erzeugten phantastischen Gebilde völlig über den Haufen geworfen werden durch die überwältigende Macht der Wirklichkeit mit ihren Tatsachen?

Theaitetos. Ja, soweit ich bei meiner Jugend zu einem Urteil befähigt bin. Ich glaube aber, auch ich gehöre noch zu jenen mit den wirklichen Dingen unbekanntem Leuten.

Fremdling. Daher wollen wir alle hier es versuchen und versuchen es jetzt schon dich ohne jene Leidenschule an die Dinge heranzuführen. In betreff des Sophisten gib mir nun Auskunft über folgendes: Ist es bereits völlig ausgemacht, daß er, als Nachahmer der Wirklichkeit, zu ²³⁵ St. der Zunft der Gaukler gehört, oder sind wir noch ungewiß, ob er nicht hinsichtlich alles dessen, was er durch Widerspruch zu bekämpfen fähig zu sein scheint, im Besitz eines wirklichen Wissens ist?

Theaitetos. Das wäre noch schöner, mein lieber Fremdling. Nein, nach dem Gesagten ist es doch so gut wie völlig ausgemacht, daß er einer von den Unzähligen ist, die den Scherz zu ihrem Gewerbe machen.

Fremdling. Als einen Gaukler und Nachahmer also muß man ihn ansehen.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, jetzt müssen wir alles daransetzen das Wild⁴¹⁾ uns nicht wieder entgehen zu lassen; denn wir haben es nahezu mit einer Art Netz umspannt, einem jener bei unseren Untersuchungen üblichen Hilfsmittel, so daß er wenigstens um eines nicht herumkommen wird.

Theaitetos. Um was nämlich?

Fremdling. Um das Zugeständnis, daß er einer aus der Zunft der Wunderkünstler ist.

Theaitetos. Damit bin auch ich ganz einverstanden.

Fremdling. Wir sind also einig darin, unverzüglich eine Einteilung der bildererzeugenden Kunst vorzunehmen, und wenn uns bei unserem Eintritt in ihr Gebiet der Sophist gleich bei unserem ersten Schritt entgegentritt, ihn festzunehmen gemäß dem Befehl des Königs, der dahin lautet, man solle ihn ihm übergeben und den Fang vorweisen⁴²⁾. Sollte er sich aber irgendwie in die weiteren Teile der Nachahmungskunst verkriechen, dann gilt es ihm zu folgen und immer wieder denjenigen Teil, der ihm Unterschlupf bietet, zu teilen, bis er in unserer Gewalt ist. Auf keinen Fall soll er, und ebensowenig irgendeine andere Gattung von Dingen, sich rühmen dürfen der Nachforschung derer entgangen zu sein, die sowohl dem Einzelnen wie dem Ganzen auf solche Weise nachzuspüren wissen.

Theaitetos. Wohl gesprochen; das ist der Weg, den wir einschlagen müssen.

Fremdling. Nach der bisherigen Methode der Einteilung glaube ich auch jetzt zwei Arten der Nachahmungskunst zu erkennen. Zu welcher von beiden aber das gesuchte Objekt gehört, das vermag ich, wenn mir recht ist, jetzt noch nicht genau zu ermitteln.

Theaitetos. Sage nur erst und gib uns an, welches die beiden Arten sind, die du meinst.

Fremdling. Als der eine Teil des Ganzen erscheint mir die abbildende Kunst. Sie besteht in der Hauptsache

darin, daß man bei Herstellung der Nachahmung die Maßverhältnisse des Originals nach Länge, Breite und Tiefe beibehält und außerdem noch jedem Teil die ihm zukommenden natürlichen Farben auflegt.

Theaitetos. Wie? Sind nicht alle Nachahmenden beflissen dies zu tun?

Fremdling. Nein; wenigstens diejenigen nicht, die ein Kunstwerk von großen Dimensionen schaffen, sei es in der Plastik oder in der Malerei. Denn wenn sie wirkliche Maßverhältnisse der nachgebildeten schönen Gegenstände wiedergeben wollten, so würden, wie du weißt, die oberen Partien zu klein, die unteren zu groß erscheinen, weil wir die ersteren aus der Ferne, die letzteren aus der Nähe sehen⁴³).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Lassen darum nicht die Werkmeister die Wirklichkeit auf sich beruhen, indem sie ihren Bildwerken demzufolge nicht die tatsächlichen Maßverhältnisse zuteilen, sondern diejenigen, die den Eindruck des Schönen hervorrufen?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Nennt man nun das eine nicht mit Recht wegen der möglichsten Angleichung ein Abbild?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wird man nicht also den darauf bezüglichen Teil der Nachahmungskunst mit dem oben angegebenen Namen bezeichnen müssen, nämlich mit dem der abbildenden Kunst?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Weiter nun. Wie sollen wir ein Bild nennen, das zwar wegen des Anblicks vom nicht natürlichen Standpunkt aus⁴⁴) dem Schönen zu gleichen scheint, aber wenn man sich die Möglichkeit verschaffen wollte dergleichen große Bildwerke ganz nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit zu betrachten, dem, dem es gleichen soll, nicht einmal ähnlich ist? Da es zwar zu gleichen scheint,

aber doch nicht gleicht, dürfte da „Scheinbild“ nicht der richtige Name dafür sein?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Ist diese Art nicht stark vertreten nicht nur in der Malerei sondern in der gesamten Nachahmungskunst?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Für diejenige Kunst also, welche ein Scheinbild aber kein Abbild erzeugt, wäre doch wohl der richtigste Name der der scheinbildenden Kunst?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Das sind nun also die beiden Arten der bildererzeugenden Kunst, die ich meinte: die abbildende und die scheinbildende.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Aber was mir schon damals zweifelhaft war, nämlich zu welcher von beiden Arten der Sophist gehöre, das vermag ich noch immer nicht deutlich zu erkennen, vielmehr ist er ein wahrer Wundermann und außerordentlich schwer zu erkennen, denn schon wieder hat er sich mit viel Geschick und Schlaueit für seine Flucht einen Platz ausgesucht, wo es kaum möglich ist ihn aufzuspüren.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Beruht diese deine Zustimmung auf wirklicher Erkenntnis der Sache, oder hat dich die von solcher Unterhaltung unzertrennliche Gewohnheit wie eine treibende Kraft jetzt dazu fortgerissen unbesehen zuzustimmen?

Theaitetos. Wie meinst du das und worauf bezieht sich deine Äußerung?

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir stehen, mein Bester, tatsächlich inmitten einer äußerst schwierigen Untersuchung. Denn dies „Sichdarstellen“ und „Scheinen“, und doch nicht „Sein“, und dies „etwas Sagen und damit doch nicht die

Wahrheit Sagen“, alles das birgt eine Fülle von Schwierigkeiten in sich, wie vordem so auch jetzt, denn wie man es sich denken soll, daß jemand die Möglichkeit unwahrer Aussagen und Vorstellungen behaupten könne, ohne sich schon durch das bloße Aussprechen dieses Satzes mit sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, das ist eine äußerst schwierige Frage.

237 St.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Diese Behauptung beruht auf der kühnen Voraussetzung, daß das Nichtseiende sei⁴⁵). Denn einen anderen Weg sich das Bestehen der Unwahrheit zu erklären gibt es nicht. Der große Parmenides⁴⁶) aber, mein Sohn, versicherte uns, als wir noch ganz jung waren, immer und immer wieder in jeder denkbaren Form das, was in seinem Gedicht so lautet⁴⁷):

Niemals läßt durch Beweis sich zeigen, es sei, was da
nicht ist;

Nein, halt ferne dein Denken von solchen Wegen der
Forschung.

Und diese Behauptung wird nicht nur von ihm bezeugt, vor allem spricht sie deutlich für sich selbst, wenn man sie richtig prüft. Darauf wollen wir also zunächst unser Augenmerk richten, wenn du nichts dagegen einzuwenden hast.

Theaitetos. Mit mir kannst du es halten wie du willst. Was aber die Untersuchung anlangt, so sieh zu, wie sie am besten ihren Gang nimmt; diesen Weg schlage du selbst ein und leite auch mich auf denselben.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Ja, so müssen wir die Sache angreifen. So sage mir also: Wagen wir das schlechthin Nicht-Seiende irgendwie auszusprechen?

Theaitetos. Wie sollten wir nicht?

Fremdling. Wenn also nicht etwa des Streites oder Scherzes halber, sondern in vollem Ernst einer unserer Zuhörer nach reiflicher Erwägung die Frage beantworten sollte, in Beziehung worauf denn nun eigentlich die Bezeichnung „das Nichtseiende“ ihre Geltung hat, was wäre dann wohl unserer Meinung nach das Objekt und die Beschaffenheit, auf die er seinerseits es beziehen und die er dem Fragenden angeben würde?

Theaitetos. Eine schwierige Frage, der ich bei meiner Jugend so gut wie völlig ratlos gegenüberstehe.

Fremdling. Aber das wenigstens ist doch wohl klar, daß das Nichtseiende nicht auf etwas Seiendes bezogen werden darf.

Theaitetos. Ja, das ist ganz unmöglich.

Fremdling. Und wenn nicht auf das Seiende, dann doch auch nicht auf das Etwas? Wer es tut, der wäre doch wohl im Unrecht?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Nun, auch von diesem „Etwas“ ist uns doch bekannt, daß wir es stets auf etwas Seiendes beziehen. Denn es rein für sich allein in der Rede zu gebrauchen, gleichsam nackt und losgelöst von allem Seienden ist unmöglich. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja, unmöglich.

Fremdling. Ist deine Zustimmung eine Folge der Erwägung, daß, wer Etwas sagt, notwendig irgend Eines sagt?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denn das Etwas weist doch auf die Einheit hin, das Beide auf die Zweiheit und das Etwelche auf die Mehrzahl.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Wer aber nicht Etwas sagt, der muß doch wohl notwendigerweise überhaupt Nichts sagen.

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Nicht einmal das dürfen wir doch wohl zugeben, daß der Betreffende zwar redet, aber nichts redet,

sondern wir müssen vielmehr sagen: Wer versucht Nichtseiendes durch Rede kundzugeben, der redet überhaupt nicht.

Theaitetos. Damit hat doch die Untersuchung den Gipfel der Schwierigkeit erreicht.

Sechszwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Noch triumphiere nicht. Denn noch gibt es Schwierigkeiten, und gerade die größte und hauptsächlichste steht noch aus. Denn sie bezieht sich auf die eigentliche Grundlage der Untersuchung. 238 st.

Theaitetos. Wieso? Sage es ohne Verzug.

Fremdling. Mit dem Seienden kann sich doch wohl ein anderes Seiendes verbinden?

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Wollen wir es aber für möglich erklären, daß sich mit dem Nichtseienden jemals etwas Seiendes verbinde?

Theaitetos. Das geht nicht an.

Fremdling. Nun rechnen wir doch die gesamte Gattung der Zahlen unter das Seiende?

Theaitetos. Wenn überhaupt irgend etwas, so muß doch die Zahl als seiend gesetzt werden.

Fremdling. Also schon jeder Versuch eine Zahl, sei es als Mehrheit oder als Einheit mit dem Nichtseienden zu verbinden ist vom Übel.

Theaitetos. Wenigstens würde nach dem Ausweis unserer Untersuchung ein solcher Versuch verfehlt sein.

Fremdling. Wie wäre es also möglich die nichtseienden Dinge oder das Nichtseiende ohne Zahl entweder durch den Mund auszusprechen oder überhaupt auch nur mit dem Gedanken zu erfassen?

Theaitetos. Das mußt du mir weiter erläutern.

Fremdling. Wenn wir sagen „nichtseiende Dinge“, versuchen wir da nicht ihnen eine Mehrzahl beizulegen?

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wenn wir aber sagen „Nichtseiendes“, reden wir dann nicht davon als von einer Einheit?

Theaitetos. Ganz unzweideutig.

Fremdling. Nun erklären wir aber doch jeden Versuch Seiendes mit Nichtseiendem zu verbinden für unzulässig und unrichtig.

Theaitetos. Sehr wahr gesprochen.

Fremdling. Begreifst du nun also, daß es ohne sich in Fehler zu verwickeln gar nicht möglich ist das Nichtseiende an und für sich auszusprechen oder davon zu reden oder es zu denken, daß es vielmehr undenkbar und unsagbar und unaussprechbar und widersinnig ist?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Hatte ich also unrecht als ich vorhin sagte, die größte Schwierigkeit gälte es erst noch anzugeben?⁴⁸⁾

Theaitetos. Wie? Steht uns noch eine andere, größere bevor?

Fremdling. Wie, du Wunderlicher? Merkst du nicht eben an dem jetzt Gesagten, daß das Nichtseiende auch den Widerlegenden in die größte Schwierigkeit verwickelt, dergestalt, daß, wenn er es zu widerlegen versucht, er sich genötigt sieht sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen?

Theaitetos. Wie meinst du das? Erkläre dich noch deutlicher.

Fremdling. Nicht bei mir darfst du die größere Deutlichkeit zu finden hoffen. Denn ich machte doch die Voraussetzung, das Nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch an der Vielheit teilhaben, und trotzdem sprach ich vorhin und eben jetzt wieder von ihm als von einer Einheit; denn ich sage ja „das Nichtseiende“. Du verstehst mich gewiß.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und kurz vorher wieder sagte ich doch

von ihm, es sei unaussprechbar und unsagbar und widersinnig. Du folgst doch?

Theaitetos. Ja, so gut ich kann.

Fremdling. Wenn ich also das Sein damit zu verbinden suchte, so setzte ich mich doch mit dem Früheren in Widerspruch?

Theaitetos. Offenbar.

239 St.

Fremdling. Wenn ich ferner das „Ist“ damit verband, so verfuhr ich in der Rede damit doch als mit einer Einheit?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wenn ich es widersinnig nannte und unsagbar und unaussprechbar, so redete ich doch von ihm als ob es Eines wäre?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wir erklären es aber doch, wenn anders man nicht fehlerhaft reden will, für notwendig es weder als Eines noch als Vieles zu bestimmen, ja auch nur als es zu bezeichnen. Denn auch nach dieser Bezeichnung würde es schon unter den Begriff der Einheit gebracht werden.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Was wäre also von mir jetzt noch zu erwarten? Längst schon wie auch jetzt eben erst wieder stellt sich meine Niederlage hinsichtlich der Widerlegung des Nichtseienden klar heraus. Also, wie gesagt, von Erklärungen meinerseits dürfen wir keine Berichtigung unserer Aussagen vom Nichtseienden erhoffen, wohl aber dürfen wir sie bei dir suchen. Also nur frisch zu!

Theaitetos. Wie soll ich das verstehen?

Fremdling. Du bist ja noch jung an Jahren; also wohlan! nimm deine ganze Kraft zusammen und versuche kühn und tapfer, ohne mit dem Nichtseienden das Sein

oder die Einzahl oder die Mehrzahl zu verbinden, in richtiger Weise etwas darüber auszusagen⁴⁹).

Theaitetos. Das wäre doch eine starke und unbegreifliche Verwegenheit von mir, wenn ich dich in solcher Verlegenheit sehe und gleichwohl meinerseits den Versuch machen wollte.

Fremdling. Nun gut denn, so wollen wir von dir und von mir ganz absehen. Solange sich uns aber niemand zeigt, der imstande wäre dies zu tun, müssen wir bei der Behauptung bleiben, daß sich der Sophist mit unvergleichlicher Verschmitztheit ein völlig unzugängliches Versteck ausgesucht hat.

Theaitetos. Ja das ist wahrhaftig der Fall.

Fremdling. Wenn wir ihn also als Vertreter einer Art scheinbildnerischer Kunst bezeichnen⁵⁰), so wird er diese unsere dialektische Methode unschwer gegen uns selbst anwenden und die Ergebnisse unserer Untersuchung ins Gegenteil umkehren. Wenn wir ihn nämlich einen Bildererzeuger nennen, so richtet er an uns die Frage, was wir denn überhaupt unter Bild verstehen. Wir müssen uns also umsehen, mein Theaitetos, was man dem stürmischen Dränger auf seine Frage antworten kann.

Theaitetos. Offenbar folgendes: Die Bilder im Wasser und in den Spiegeln, ferner Gemälde und Statuen und was es sonst noch alles dergleichen gibt⁵¹).

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Es ist ganz klar, mein Theaitetos: Du hast noch nie einen Sophisten gesehen.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Er wird sich anstellen, als wären ihm die Augen zugefallen oder als wäre er überhaupt ganz blind.

Theaitetos. Wie?

Fremdling. Wenn du ihm in dieser Weise antwortest, nämlich von Spiegelercheinungen und Skulp-

turen redest, wird er deine Antwort verlachen, falls du sie als an einen Sehenden richtest, und wird vorgeben, er wisse weder von Spiegeln etwas noch von Wasser noch überhaupt vom Sehen. Was er allein gegen dich hervor-^{240 St.}kehren wird, ist der dialektische Fragepunkt.

Theaitetos. Welcher wäre das?

Fremdling. Was es mit dem allgemeinen Begriff für eine Bewandnis hat, der für alle die Dinge gilt, die du unter Aufzählung einer ganzen Reihe von Fällen mit einem Namen zu bezeichnen beliebtest, indem du dich des Ausdrucks Bild bedienst als der Einheit für alle. Erkläre dich also darüber und setze dich ohne zu wanken und zu weichen gegen den Mann zur Wehr.

Theaitetos. Was könnten wir denn also, mein lieber Fremdling, unter Bild anderes verstehen als das, was dem Wirklichen angeglichen, also ein Zweites von dieser Art ist.

Fremdling. Wenn du sagst „ein Zweites von dieser Art“, so meinst du doch ein Wirkliches, oder worauf soll sich das „von dieser Art“ beziehen?

Theaitetos. Nein, durchaus nicht ein Wirkliches, sondern ein Ähnliches.

Fremdling. Meinst du mit dem Wirklichen ein wahrhaft Seiendes?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wie nun? Das Nichtwirkliche ist doch das Gegenteil vom Wirklichen?

Theaitetos. Selbstverständlich.

Fremdling. Also nicht wahrhaft seiend ist dir zufolge das Ähnliche, wenn anders du es nicht-wirklich nennst.

Theaitetos. Aber in gewisser Hinsicht ist es doch.

Fremdling. Also doch nicht wahrhaft, deiner Meinung nach.

Theaitetos. Nein, das nicht; nur ein Bild ist es in Wahrheit.

Fremdling. Ohne also ein wahrhaftes Sein zu haben ist es doch wahrhaft das, was wir als Bezeichnung dafür brauchen, nämlich ein Bild.

Theaitetos. Ja, dieser Art scheint die Verbindung zu sein, in der das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten ist, in der Tat eine schwer zu begreifende Verbindung.

Fremdling. Ja, wahrlich schwer zu begreifen. Du siehst also, daß durch diese wechselseitige Verflechtung der vielköpfige Sophist auch jetzt⁵²⁾ uns gezwungen hat wider Willen anzuerkennen, daß das Nichtseiende in gewisser Hinsicht doch sei.

Theaitetos. Ja, sehr deutlich sehe ich das.

Fremdling. Also sage, wie sollen wir seine Kunst bestimmen ohne mit uns selbst in Widerspruch zu geraten?

Theaitetos. Wie meinst du das und was befürchtest du dabei?

Fremdling. Wenn wir sagen, er täusche mit seinem Scheinbild, und seine Kunst sei eine Trugkunst, soll damit gesagt sein, daß seine Kunst in unserer Seele falsche Vorstellungen erwecke, oder wie soll unsere Erklärung lauten?

Theaitetos. Eben so. Denn wie könnte sie anders lauten?

Fremdling. Eine falsche Vorstellung ist aber doch eine solche, welche das Gegenteil des Seienden vorstellt. Oder wie?

Theaitetos. Ja, das Gegenteil.

Fremdling. Du verstehst also unter falscher Vorstellung das Vorstellen des Nichtseienden?

Theaitetos. Notwendig.

Fremdling. Wird dabei das Nichtseiende für nicht-seiend gehalten oder dem schlechthin Nichtseienden doch ein gewisses Sein eingeräumt?

Theaitetos. Ein gewisses Sein muß doch das Nicht-

seiende haben; sonst könnte sich ja niemand auch nur im mindesten irren.

Fremdling. Ferner nun. Wird nicht auch das schlechthin Seiende für durchaus nichtseiend gehalten?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Auch das ist doch Irrtum?

Theaitetos. Auch das.

Fremdling. Ebenso wird man doch auch unter einer falschen Behauptung (Rede) eine solche verstehen müssen, welche das Seiende als nichtseiend und das Nichtseiende als seiend aussagt?

241 St.

Theaitetos. Wie könnte es sonst überhaupt zu einer solchen kommen?

Fremdling. Nur so und nicht anders. Aber das wird der Sophist nicht zugeben. Oder wie wäre es denkbar, daß irgendeiner, der wohl bei Verstande ist, es zugeht angesichts dessen, was früher im Gegensatz zu den jetzigen Aufstellungen eingeräumt worden war?⁵³) Merken wir, mein Theaitetos, was er sagen wird?

Theaitetos. Wie sollten wir es nicht merken? Er wird sagen, wir behaupteten das Gegenteil von dem kurz vorher Behaupteten, indem wir uns nicht scheuten zu sagen, es komme dem Irrtum in Vorstellungen und Behauptungen (Reden) ein Sein zu. Denn wir sähen uns gezwungen in mannigfachster Weise mit dem Nichtseienden das Seiende zu verknüpfen, nachdem wir kurz vorher uns dahin geeinigt hätten, daß dies das Allerunmöglichste sei.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Fremdling. Richtig erinnert. Doch ist es Zeit uns schlüssig zu machen, wie wir es mit dem Sophisten halten sollen. Denn wenn wir ihn dem Gebiet der Trugkünstler und Gaukler zuweisen, um ihn da aufzuspüren, so siehst du, wie leicht und in welcher Fülle ihm da die Einwendungen und Schikanen zur Hand sind.

Theaitetos. Ja gewiß.

Fremdling. Einen kleinen Teil davon haben wir erst durchgenommen, während es ihrer geradezu unzählige gibt.

Theaitetos. So wäre es denn, wie es scheint, unmöglich den Sophisten zu fassen, wenn es sich damit so verhält.

Fremdling. Wie also? Wollen wir jetzt entmutigt die Sache aufgeben?

Theaitetos. Nein, das dürfen wir nicht, wenn wir auch nur im geringsten imstande sind den Mann auf irgendeine Weise zu fassen.

Fremdling. Wirst du es also verzeihen und dich, wie du eben sagtest, zufrieden geben, wenn wir irgendwie auch nur die kleinste Bresche legen in die starke Umwallung dieses Satzes vom Nichtseienden?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. So richte ich denn noch dringender folgende Bitte an dich.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Mir nicht etwa die Absicht unterzuschieben als wollte ich eine Art Vaternörder werden⁵⁴).

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Es kann uns zum Zwecke der Abwehr nicht erspart werden, den Satz unseres Vaters Parmenides genau zu prüfen und die Behauptung zum Siege zu führen, daß das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist und umgekehrt das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist.

Theaitetos. Es ist klar: mit dieser Behauptung müssen wir im dialektischen Wortgefecht durchdringen.

Fremdling. Ja, gewiß; so klar, daß es, mit dem Sprichwort zu reden, auch ein Blinder sehen kann. Denn solange diese beiden Sätze nicht entweder widerlegt oder eingeräumt sind, wird schwerlich jemand je imstande sein über falsche Behauptungen oder falsche Vorstellung, seien es nun Bilder oder Abbilder oder Nachahmungen oder Scheinbilder, gleichviel ob es sich um sie selbst oder um die Künste handelt, die es mit ihnen zu tun haben, —

über diese also zu reden, ohne sich dabei dadurch lächerlich zu machen, daß er sich gezwungen sieht sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Deshalb müssen wir jetzt den Mut haben ^{242 St.} gegen den väterlichen Satz anzukämpfen oder die Sache überhaupt aufzugeben, wenn eine gewisse Zaghaftigkeit von solchem Unternehmen abhält.

Theaitetos. Nein, uns soll nichts davon abhalten.

Fremdling. So möchte ich denn noch eine dritte kleine Bitte an dich richten⁵⁵).

Theaitetos. Nur heraus damit.

Fremdling. Ich sagte doch kurz vorher⁵⁶), daß ich mich in bezug auf eine derartige Widerlegung immer mutlos gefühlt hätte und dies auch jetzt der Fall sei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Das Gesagte macht mir Angst, ich könnte dir darob wie ein Verrückter vorkommen, wenn ich im Handumdrehen das Gegenteil von dem Vorigen behauptete. Denn dir zu Gefallen wollen wir die Widerlegung des Satzes in Angriff nehmen, wenn anders von einer solchen die Rede sein kann.

Theaitetos. Darüber kannst du ganz beruhigt sein. Also nur zu! Du wirst mir durchaus nicht als ein Faselhans vorkommen, wenn du dich an die Widerlegung und an den Beweis machst.

Dreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wohlan denn, was soll man zum Ausgangspunkt machen für eine so gewagte Untersuchung? Ich glaube, die Natur der Sache selbst zwingt uns den folgenden Weg einzuschlagen.

Theaitetos. Welchen denn also?

Fremdling. Dasjenige zunächst einer Prüfung zu unterwerfen, was anscheinend ganz selbstverständlich ist,

damit wir nicht ohne weiteres hier einander beistimmen als wären wir vollständig darüber im klaren, während wir tatsächlich darüber im unklaren sind.

Theaitetos. Erkläre dich deutlicher darüber.

Fremdling. Wenig streng scheint mir unser Parmenides⁵⁷⁾ verfahren zu sein sowie überhaupt alle, die je sich an eine Beurteilung des Seienden nach Zahl und Beschaffenheit gewagt haben⁵⁸⁾.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Mir erscheint es wie eine Art Märchen, was jeder von ihnen uns vorträgt als wären wir Kinder. Der eine⁵⁹⁾ sagt, es gebe des Seienden drei, von denen einiges zu Zeiten miteinander im Kampfe liege, dann aber auch wieder sich lieb habe, so daß es Hochzeiten gebe und Zeugungen und Großziehen der Sprößlinge. Ein anderer wieder sagt⁶⁰⁾, es gebe nur zwei, Nasses und Trockenes oder Warmes und Kaltes, und er verehelicht sie und stattet sie aus. Die von uns ausgehende eleatische Schule aber, von Xenophanes⁶¹⁾ an oder von noch früher her, läßt in ihren märchenhaften Ausführungen das, was man gemeinhin das All der Dinge nennt, nur Eines sein. Ionische oder Sikelische Musen⁶²⁾ kamen aber später auf den Gedanken es sei am sichersten beides zu verbinden, also zu sagen, das Seiende sei sowohl Vieles wie Eines und werde durch Feindschaft und Liebe zusammengehalten. Denn sich trennend wird es doch beständig wieder zusammengeführt: so sagen die gestrengeren Musen. Die nachgiebigeren aber sahen von dem Gebot, daß dies sich beständig so verhalten solle, ab und behaupten, daß abwechselnd das All bald Eines sei und einander befreundet durch die Macht der Aphrodite (d. i. der Liebe), bald wieder Vieles und miteinander in Feindschaft durch etwas,

243 St. was sie Streit nennen. Ob nun mit alledem einer von ihnen recht habe oder nicht, ist schwer zu entscheiden und es scheint wenig am Platze zu sein mit so berühmten und altherwürdigen Männern über so gewichtige Fragen zu rechten. Das aber darf man ohne Anstoß aussprechen —

Theaitetos. Nun, was denn?

Fremdling. Daß sie viel zu wenig Rücksicht nahmen auf uns, die große Menge, sondern über unsere Köpfe hinweg redeten. Denn ohne sich darum zu kümmern, ob wir ihren Ausführungen auch folgen oder ob wir nicht mitkommen können, führt ein jeder seine eigene Sache zu Ende⁶³).

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Wenn einer von ihnen uns mit der Behauptung kommt, es sei Vieles oder Eines oder Zwei, oder es sei geworden oder werde, oder auch Warmes vermische sich mit Kaltem, während er anderwärts wieder Trennungen und Verbindungen annimmt, kannst du, mein Theaitetos, bei den Göttern, da den jedesmaligen Sinn der Worte auch verstehen? Denn was mich anlangt, so glaubte ich, als ich noch jünger war, wenn die Rede auf dies uns jetzt so rätselhafte Nichtseiende kam, ich wüßte ganz genau, worum es sich dabei handelte; und jetzt siehst du nun, in welcher Ratlosigkeit wir hinsichtlich desselben uns befinden.

Theaitetos. Leider.

Fremdling. Vielleicht nun steht es mit dem Seienden rücksichtlich der Vorstellung, die unsere Seele davon hat, nicht minder schlimm, so daß wir uns hinsichtlich beider in der gleichen Lage befinden, gleichwohl aber behaupten, wir wären über das Seiende vollständig aufgeklärt und wüßten genau Bescheid damit, wenn darauf die Rede käme; nur über das andere (das Nichtseiende) wüßten wir nicht Bescheid.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Auch von allen den andern vorhin genannten Bestimmungen soll das Nämliche gelten.

Theaitetos. Gut.

Einunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Diese vielen anderen Bestimmungen wollen wir denn also später betrachten, wenn es dir recht ist. Unsere erste Betrachtung aber muß dem Wichtigsten und recht eigentlich Grundlegenden gelten⁶⁴).

Theaitetos. Was meinst du damit? Doch es ist wohl klar, was du meinst: wir müssen zuerst das Seiende daraufhin prüfen, welche Bedeutung ihm eigentlich diejenigen beilegen, die davon reden.

Fremdling. Du hast die Sache sehr richtig erfaßt, mein Theaitetos. Wir verfahren nun meiner Meinung nach am zweckmäßigsten so, als wären sie selbst zugegen und wir forschten sie folgendermaßen aus: Wohlan, ihr alle, die ihr erklärt, das All sei das Warme und Kalte oder irgendein ähnliches Gegensatzpaar, was meint ihr damit in bezug auf beide, wenn ihr sagt beide und jedes von beiden seien? Was sollen wir uns unter diesem euerem Sein denken? Etwa ein Drittes neben jenen zweien, so daß wir also das All nach euch als Dreiheit und nicht mehr als Zweiheit setzen müßten? Denn wenn ihr von den Zweien das Eine als seiend setzt, so soll doch wohl das Sein nicht gleicher Weise von beiden gelten? Denn in beiden dann möglichen Fällen wären sie dann doch nur Eines, aber nicht zwei.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also wollt ihr vielleicht beide als seiend bezeichnen?

Theaitetos. Vielleicht.

244 St.

Fremdling. Aber, meine Freunde, — so würden wir sagen — auch so würde durch eure Rede die Zweiheit ganz unbedingt zur Einheit werden.

Theaitetos. Sehr richtig bemerkt.

Fremdling. Da wir also ratlos sind, so müßt ihr uns ausreichend darüber aufklären, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks „seiend“ bedient. Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir da-

gegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber ist es uns zum Rätsel geworden. Eben darüber also belehrt uns zunächst, auf daß wir uns nicht dem Wahne hingeben, als verstünden wir das von euch Gesagte, während doch das gerade Gegenteil der Fall ist. Wenn wir so mit ihnen reden und an diese ebenso wie an alle anderen, denen zufolge das All mehr als Eines ist, diese Bitte richten, so machen wir uns doch nicht etwa einer Albernheit schuldig, mein Sohn?

Theaitetos. Nichts weniger als das.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Muß man nun nicht ferner sich an diejenigen wenden, die das All als Eines bestimmen und von ihnen nach Möglichkeit erkunden, was sie eigentlich unter dem Seienden verstehen?

Theaitetos. Auf alle Fälle.

Fremdling. Sie sollen also auf folgende Frage antworten: Ihr behauptet doch wohl, es sei nur Eines? Ja, werden sie sagen. Nicht wahr?⁶⁵⁾

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Ferner. Ihr nennt etwas seiend?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Meint ihr damit euer Eines, indem ihr dies nämliche Eine mit zwei Namen belegt, oder wie?

Theaitetos. Wie wird die Antwort lauten, die sie darauf geben, lieber Fremdling?

Fremdling. Offenbar, mein Theaitetos, ist es für den, der diese Voraussetzung macht nichts weniger als leicht Antwort zu geben auf diese jetzige wie auf jede beliebige weitere Frage.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Einerseits ist es doch lächerlich das Dasein zweier Namen einzuräumen, wenn man überhaupt nur Eines annimmt.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Andererseits läßt es sich überhaupt vernünftiger Weise nicht rechtfertigen, wenn man von seiten irgend jemandes die Behauptung ruhig durchgehen läßt, daß irgendeinem Namen das Sein zukomme.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Nimmt er den Namen als verschieden von der Sache, so setzt er damit doch zwei Dinge?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn er aber andererseits den Namen mit der Sache gleichsetzt, so sieht er sich entweder gezwungen einen Namen zu setzen für ein Nichts oder, wenn er behauptet, er sei ein Name für etwas, so bleibt nur übrig, daß der Name nur ein Name für den Namen, aber sonst für nichts ist.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Und das Eine als Name des Einen kann dann auch nichts anderes sein als das Eine des Namens⁶⁶).

Theaitetos. Ohne Widerrede.

Fremdling. Und ferner. Werden sie das Ganze als verschieden von dem seienden Einen oder als identisch damit bestimmen?

Theaitetos. Als identisch. Und das werden sie nicht nur tun, sondern sie tun es auch.

Fremdling. Wenn also das Seiende ein Ganzes ist, wie auch Parmenides sagt,

Allseits gleichend der Masse der wohl sich rundenden
Kugel,
Gleich stark rings um die Mitte sich breitend. Nicht
irgendwo darf es
Größer sich zeigen, sei's hier oder dort, und nirgends
auch schwächer,

so muß es zufolge dieser Beschaffenheit auch Mitte und Enden haben; hat es aber diese, so hat es unter allen Umständen auch Teile. Oder wie?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Was nun aber der Teilbarkeit unter- 245 St.
liegt, kann zwar seiner Eigenschaft nach für die Gesamt-
heit seiner Teile ohne inneren Widerspruch durch den
Begriff des Einen bestimmt werden und so kann es denn in
dieser Beziehung als All und Ganzes auch Eins sein —

Theaitetos. Warum auch nicht?

Fremdling. Aber dasjenige, was diese Bestimmung
(des Einsseins) als Eigenschaft an sich trägt, kann doch
wohl unmöglich das absolute Eins selbst sein?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Als unteilbar muß doch wohl das ab-
solute Eins nach strengem Begriffe bezeichnet werden?

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Ein Eins aber von dieser Art, nämlich
ein aus vielen Teilen bestehendes, verträgt sich nicht mit
dem strengen Begriff der Einheit.

Theaitetos. Ich verstehe wohl.

Fremdling. Ist nun das Seiende insofern Eines und
ein Ganzes, als es die Eigenschaft des Einen an sich
trägt, oder wollen wir überhaupt leugnen, daß das Seiende
ein Ganzes sei?

Theaitetos. Eine schwierige Wahl, die du mir damit
gestellt hast.

Fremdling. Da hast du vollkommen recht. Denn
gesetzt, das Seiende hat die Eigenschaft in gewisser Weise
Eines zu sein: dann kann es doch augenscheinlich nicht
identisch sein mit dem Einen; mithin wird das All mehr
sein als Eines.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gesetzt aber, die Teilnahme an dem
Einen hätte für das Seiende nicht die Folge ein Ganzes
zu sein, es existierte aber ein Ganzes für sich, so bleibt
das Seiende hinter den Ansprüchen an sich selbst zurück
(denn es existiert dann noch anderes als das Seiende).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also auch nach dieser Darlegung geht das Seiende seiner selbst verlustig und wird nicht seiend sein.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und wiederum wird das All zu mehr als Einem, wenn das Seiende und das Ganze jedes für sich durch seine eigene Natur bestimmt ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Kommt aber dem Ganzen überhaupt gar kein Sein zu, so überträgt sich das Nichtsein auch auf das Sein, und nicht genug, daß das Seiende dann nicht ist, kann es sogar niemals ein Seiendes auch nur geworden sein.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Das Gewordene ist immer ein Ganzes geworden. Mithin darf man, wenn man das Ganze nicht zum Seienden rechnet, weder Sein noch Werden als seiend bezeichnen.

Theaitetos. Damit hat es, wie es scheint, seine volle Richtigkeit.

Fremdling. Und auch nicht irgendwelche Größe darf das Nichtganze haben; denn hat es irgendeine Größe, so muß es notwendig, wie groß es auch sein mag, selbst ein dementsprechendes Ganze sein.

Theaitetos. Natürlich.

Fremdling. Und noch tausend andere Punkte werden sich zeigen, ein jeder voll von zahllosen Schwierigkeiten, wenn man das Seiende sei es als beliebige Zwei oder nur als Eines setzt.

Theaitetos. Zeuge dessen ist schon zur Genüge das bisher Vorgebrachte. Denn indem in engem Zusammenhang immer eines aus dem anderen folgt, steigert sich fortwährend durch neue und größere Schwierigkeiten die Unsicherheit der jedesmaligen früheren Behauptungen.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Diejenigen also, die über das Seiende und Nichtseiende ganz genau Auskunft zu geben wissen⁶⁷), haben wir zwar nicht vollständig durchgesprochen, doch mag das Gesagte genügen. Nun gilt es aber diejenigen ins Auge zu fassen, deren Aussagen darüber ein anderes Gepräge tragen, damit der Überblick über alle uns zeige, daß das Seiende seinem Wesen nach um nichts leichter zu bestimmen ist als das Nichtseiende.

246 St.

Theaitetos. Auch ihnen also müssen wir uns zuwenden.

Fremdling. Schau nur hin! Eine wahre Riesenschlacht (Gigantomachie) scheinen sie gegeneinander zu schlagen aus Anlaß des Streites über das Sein.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Die einen ziehen alles vom Himmel und aus dem Unsichtbaren zur Erde hernieder, wobei sie wahre Felsblöcke und Eichen mit ihren Händen umfaßt halten. Denn indem sie nach allem greifen, was stofflicher Art ist, behaupten sie steif und fest, nur das sei, was irgendwie Betastung oder Berührung zuläßt. Denn Körper und Sein ist ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe, und wenn einer, der nicht zu ihnen hält, etwas Unkörperliches für seiend erklärt, so weisen sie ihn voller Verachtung ab und wollen nichts anderes hören⁶⁸).

Theaitetos. Ja, das sind ganz höllische Gesellen, von denen du da sprichst. Auch ich kenne sie aus manchem Zusammentreffen mit ihnen.

Fremdling. Daher verteidigen sich denn auch ihre Gegner aus sehr vorsichtig gewählter Stellung von oben her, aus dem Unsichtbaren, indem sie alles daransetzen gewisse nur denkbare und unkörperliche Formen (Ideen) zu Inhabern des wahren Seins zu machen⁶⁹). Die körperlichen Wesen aber ihrer Gegner und das, was diese für Wahrheit ausgeben, zerstückeln sie mit ihren Wortkünsten und nennen sie nicht ein Sein, sondern nur ein in Be-

wegung begriffenes Werden. Zwischen ihnen aber breitet sich das Schlachtfeld aus, auf dem sich, mein Theaitetos, fortwährend ein endloser Kampf darum abspielt.

Theaitetos. Sehr wahr.

Fremdling. Wir wollen also von beiden Parteien nacheinander Rechenschaft fordern über das Sein, das sie annehmen.

Theaitetos. Wie soll das geschehen?

Fremdling. Von denen, die das Sein in die Ideen verlegen, ist es leichter diese Rechenschaft zu fordern, denn sie sind sanfterer Sinnesart; von denen aber, die alles mit Gewalt ins Körperliche ziehen, schwerer, ja vielleicht so gut wie unmöglich. Doch müssen wir, wie ich glaube, folgendes Verfahren gegen sie einschlagen.

Theaitetos. Welches?

Fremdling. Am liebsten, wenn es irgend möglich wäre, müßten wir sie in Tat und Wahrheit besser machen; wenn dies aber nicht angeht, so wollen wir sie in unserer Unterredung als Gebesserte erscheinen lassen, indem wir die Annahme machen, sie seien gewillt, sachgemäßer und regelrechter zu antworten als es jetzt der Fall ist. Denn ein Zugeständnis von Besseren hat doch wohl mehr Wert als ein solches von Schlechteren. Uns aber sind die Leute selbst an sich gleichgültig; uns gilt es nur die Wahrheit zu ergründen.

Theaitetos. Und das mit Recht.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Fordere also die Gebesserten auf zu antworten und teile uns ihre Äußerungen mit.

Theaitetos. Das soll geschehen.

Fremdling. So mögen sie denn sagen, ob sie die Existenz eines sterblichen Geschöpfes anerkennen.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremdling. Müssen sie darunter nicht einen be-seelten Leib verstehen?⁷⁰⁾

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Rechnen sie dabei die Seele zu dem Seienden?

Theaitetos. Ja.

247 St.

Fremdling. Und weiter. Erklären sie nicht die Seele theils für gerecht theils für ungerecht, und theils für vernünftig theils für unvernünftig?

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Und soll nach ihnen nicht eine jede Seele zu solcher Eigenschaft gelangen durch den Besitz und die Anwesenheit hier der Gerechtigkeit und dort des Gegenteils?

Theaitetos. Ja, auch das geben sie zu.

Fremdling. Nun werden sie aber doch dem, das vermögend ist einem beizuwohnen oder fern zu bleiben, unter allen Umständen ein Sein zuschreiben.

Theaitetos. Ja, das tun sie.

Fremdling. Wenn also der Gerechtigkeit, Einsicht und sonstigen Tugend sowie dem Gegenteil, und mithin auch der Seele, der sie angehören, ein Sein zukommt, erklären sie dann etwas davon für sichtbar und greifbar oder alles für unsichtbar?

Theaitetos. Wohl kaum irgendetwas davon für sichtbar.

Fremdling. Wie steht es aber mit dem, was von dieser Art ist? Sie behaupten doch nicht etwa, es sei etwas Körperliches?

Theaitetos. Hier geben sie nicht mehr für alles die gleiche Antwort⁷¹⁾, sondern von der Seele behaupten sie, sie scheine ihnen etwas Körperliches zu sein, was aber die Einsicht anlangt und das übrige was unter dieser Frage befaßt ist, so tragen sie Scheu und wagen weder zu bekennen, daß es mit dem Seienden nichts zu schaffen habe, noch fest zu behaupten, daß dies alles körperlich sei.

Fremdling. Offenbar, mein Theaitetos, haben wir es hier mit Männern zu tun, die sich gebessert haben. Denn die eigentlich Saatentsprossen und Erdgeborenen

unter ihnen würden in bezug auf keinen dieser Punkte auch nur die geringste Scheu an den Tag legen, sondern unentwegt versichern, daß alles, was sie nicht mit den Händen zusammendrücken können, jeglichen Seins bar sei.

Theaitetos. Damit gibst du so ziemlich ihre Denkart wieder.

Fremdling. Fragen wir sie also nochmals. Denn wenn sie bereit sind irgend etwas von dem Seienden, und wäre es noch so gering, für unkörperlich zu erklären, so genügt es, denn sie müssen dasjenige Merkmal angeben, das den ebengenannten Dingen mit jenen körperlichen Dingen von Natur gemeinsam ist und in Hinblick auf welches sie beiden das Sein zusprechen. Vielleicht dürften sie da in Verlegenheit geraten. Sollte dies also der Fall sein, so sieh zu, ob sie vielleicht geneigt sein möchten einen Vorschlag von uns anzunehmen und folgender Erklärung des Seins ihre Beistimmung zu geben.

Theaitetos. Was wäre das für eine? Gib sie an und wir werden dann bald wissen, wie sie sich dazu verhalten.

Fremdling. So erkläre ich denn, daß alles, was ein Vermögen (Möglichkeit), welcher Art es auch sei, besitzt entweder eine Veränderung bei irgendeinem anderen Dinge zu bewirken oder auch nur von dem unbedeutendsten Ding auch nur die geringste Einwirkung zu erfahren und wäre es nur für ein einziges Mal — daß all dies wahrhaftes Sein habe. Denn meine Erklärung des Seienden ist die, daß es Vermögen (Möglichkeit) sei⁷²).

Theaitetos. Nun, da sie selbst vorderhand Besseres als dies nicht zu sagen wissen, so nehmen sie es an.

Fremdling. Gut. Denn vielleicht dürften wir sowohl wie diese später darüber zu anderer Ansicht gelangen.

248 St. Diesen gegenüber habe es mit diesem Zugeständnis an uns jetzt sein Bewenden.

Theaitetos. Dem ist so.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wenden wir uns denn zu den anderen, den Freunden der Begriffe (Ideen). Du aber sollst uns auch ihre Antworten berichten.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Ihr unterscheidet doch scharf zwischen Werden und Sein?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und euch zufolge stehen wir durch den Leib mittelst der Wahrnehmung mit dem Werden in Gemeinschaft, durch die Seele aber mittelst des Denkens mit dem wahrhaft Seienden, das sich eurer Behauptung nach in jeder Hinsicht identisch und immer auf die gleiche Weise verhält, während das Werden in beständigem Wechsel ist.

Theaitetos. Ja, das ist unsere Ansicht.

Fremdling. Aber wie verhält es sich nun, ihr Aller-
trefflichsten, mit diesem „in Gemeinschaft stehen“? Was bedeutet euch das für beide Fälle? Nicht das eben von uns Angegebene?

Theaitetos. Und das war?

Fremdling. Ein Leiden oder Bewirken, das sich aus irgendeinem Vermögen von seiten der miteinander in Verbindung tretenden Dinge ergibt. Vielleicht nun, mein Theaitetos, verstehst du ihre Antwort darauf nicht recht, während mir meine Vertrautheit mit ihnen das möglich macht.

Theaitetos. Wie lautet also ihre Rede?

Fremdling. Sie räumen uns das eben gegen die Erdgeborenen rücksichtlich des Seins Gesagte nicht ein.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wir stellten es doch als eine treffende Bestimmung des Seienden hin, wenn etwas das Vermögen hätte zu leiden oder zu wirken und sei es auch nur in unbedeutendstem Maße?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Darauf erwidern sie denn, daß mit dem Werden wohl ein Vermögen des Tuns und Leidens verbunden sei, daß aber mit dem Sein das Vermögen zu dem einen oder zu dem anderen von diesen beiden nichts zu schaffen habe.

Theaitetos. Hat es mit dieser Antwort etwas auf sich?

Fremdling. Nun, wenigstens soviel, daß wir zu ihnen sagen müssen, wir wünschten von ihnen noch genauer zu erfahren, ob sie mit uns darüber einverstanden sind, daß die Seele erkenne, das Sein aber erkannt werde.

Theaitetos. Ja, damit sind sie einverstanden.

Fremdling. Wie nun? Wofür erklärt ihr das Erkennen und das Erkanntwerden?⁷⁵⁾ Für ein Tun oder ein Leiden oder für beides? Oder ist das eine ein Leiden, das andere ein Tun? Oder hat überhaupt keins von beiden sei es an dem Tun sei es an dem Leiden irgendwelchen Anteil?

Theaitetos. Offenbar das letztere. Denn sonst würden sie Dinge sagen, die mit ihrer früheren Behauptung in Widerspruch stehen.

Fremdling. Ich verstehe: sie würden nämlich folgendes sagen: wenn das Erkennen ein Tun (Wirken) ist, dann muß notwendig das Erkannte leiden. Diesem Satze zufolge nun müßte das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, genau in demselben Maße als es erkannt wird, auch leiden und folglich sich bewegen, was wir von dem Ruhenden nimmermehr zugeben können.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Aber, beim Zeus, wie kann man uns zumuten zu glauben, daß dem absolut Seienden wirklich weder Bewegung noch Leben noch Seele, noch Einsicht zukomme, daß es also weder lebendig sei noch denke, sondern in ehrfurchtgebietender Heiligkeit, bar der Vernunft, in regungsloser Ruhe verharre?

249 St.

Theaitetos. Ja, das wäre ein höchst bedenkliches Zugeständnis,

Fremdling. Sollen wir ihm nun etwa Vernunft zugestehen, aber kein Leben?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremdling. Sollen wir ihm aber dies beides beiwohnen lassen, ohne ihm eine Seele einzuräumen, in der es dies birgt?

Theaitetos. Nein. Es gibt keine andere Möglichkeit.

Fremdling. Aber kann es denn nun Vernunft, Leben und Seele haben, und doch trotz seiner Beseeltheit in völliger Unbeweglichkeit ruhig verharren?

Theaitetos. Das scheint mir alles völlig undenkbar zu sein.

Fremdling. Also auch das Bewegte und die Bewegung muß man als seiend anerkennen.

Theaitetos. Unweigerlich.

Fremdling. Es ergibt sich also, mein Theaitetos, einerseits, daß, wenn alles unbewegt ist, es überhaupt von nichts eine vernünftige Erkenntnis geben kann.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Und wenn wir andererseits einräumen wollten, daß alles in Umschwung und in Bewegung sei, so würden wir nach diesem Satze gleichfalls die vernünftige Erkenntnis aus dem Gebiete des Seienden streichen⁷⁴).

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Scheinen dir die Bestimmungen „in jeder Hinsicht identisch“ und „in gleicher Weise“ und „hinsichtlich des Nämlichen“ ohne Ruhe überhaupt möglich zu sein?

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Wie nun? Gibt es oder hat es je ohne diese Bestimmungen irgendwo vernünftige Erkenntnis gegeben? Ist dir so etwas bekannt?

Theaitetos. Durchaus nicht.

Fremdling. Aber auch den muß man mit allen Waffen des Geistes bekämpfen, der das Dasein von Wissen und Einsicht und Vernunft leugnet und gleichwohl über

irgend etwas irgendwelche Behauptung mit dem Anspruch auf volle Sicherheit derselben aufstellt.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Für den Philosophen also und den, der diese Sicherheit der Behauptungen über alles hochhält, scheint es ganz unerläßlich, weder mit denjenigen sich einzulassen, die unter Annahme eines oder vieler Begriffe (Ideen) das All für ruhend erklären⁷⁵), noch vollends denen auch nur im geringsten Gehör zu schenken, die dem Seienden eine unablässige Bewegung geben, sondern er muß, wie es die Kinder sich wünschen, der Gesamtheit des Unbewegten und Bewegten⁷⁶), d. h. dem Seienden und dem All, beide Eigenschaften beilegen.

Theaitetos. Sehr wahr.

Sechsendreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wie nun? Macht es nicht den Eindruck als ob wir zu einer befriedigenden Begriffsbestimmung des Seienden gelangt wären?

Theaitetos. Durchaus.

Fremdling. Sei nur ja nicht zu vertrauensvoll⁷⁷), mein Theaitetos; denn, wenn ich nicht irre, werden wir jetzt erst uns der Schwierigkeiten in der Erkenntnis desselben recht bewußt werden.

Theaitetos. Wie meinst du das und was soll das bedeuten?

Fremdling. Mein Bester, merkst du nicht, daß wir im ganzen Verlaufe der Untersuchung uns nie in größerer Unwissenheit darüber befanden als gerade jetzt, wo wir uns einbilden die Lösung in der Hand zu haben?

Theaitetos. Ich wenigstens bilde es mir ein. Wie wir aber unversehens zu solcher Selbsttäuschung gekommen sein sollen, ist mir ein reines Rätsel.

Fremdling. So erwäge denn genauer, ob nicht angesichts der gemachten Zugeständnisse mit Recht jetzt an

uns dieselben Fragen gestellt werden könnten, die wir ^{250 St.} selbst damals an diejenigen stellten⁷⁸⁾, die das All als Warmes und Kaltes deuteten.

Theaitetos. Was für Fragen? Komme meinem Gedächtnis zu Hilfe.

Fremdling. Sehr gern. Und ich will versuchen das in der Weise zu tun, daß ich dich so frage, wie damals jene, aber doch mit dem Bestreben, dabei auch etwas vorwärts zu kommen⁷⁹⁾.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Gut denn. Bilden deiner Meinung nach Bewegung und Stillstand nicht den vollsten Gegensatz?

Theaitetos. Unzweifelhaft.

Fremdling. Und doch erklärst du beide und jedes von beiden in gleicher Weise für seiend?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Und schreibst du beiden und jedem von beiden, wenn du ihnen das Sein zugestehst, damit zugleich auch Bewegung zu?

Theaitetos. Unmöglich.

Fremdling. Aber Stillstand legst du ihnen wohl bei, wenn du beide für seiend erklärst?

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Als ein Drittes also neben diesen beiden stellt sich deinem Geiste das Seiende dar, und indem du den Stillstand und die Bewegung zusammen von dem Seienden umschlossen sein ließt, schriebst du im Hinblick auf diese Gemeinschaft mit dem Sein ihnen beiden das Sein zu.

Theaitetos. In der Tat scheint unserem Geiste das Seiende als ein Drittes vorzuschweben, wenn wir von Bewegung und Stillstand das Sein aussagen.

Fremdling. Das Seiende ist also nicht eine Summierung von Bewegung und Stillstand, sondern etwas von diesen Verschiedenes.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Seiner eigenen Natur nach steht das Seiende weder still noch bewegt es sich.

Theaitetos. Das mag zutreffen.

Fremdling. Wohin also soll man das Auge des Geistes richten, um eine unbestreitbar sichere Entscheidung darüber zu gewinnen und mit sich selbst darüber ins klare zu kommen?

Theaitetos. Ja, wohin?

Fremdling. Ich glaube, wohin wir auch blicken, alles zeigt sich voller Schwierigkeiten. Denn wenn sich etwas nicht bewegt, muß es dann nicht stillstehen? Oder anderseits, wenn etwas in keiner Weise stillsteht, muß es sich da nicht bewegen? Das Seiende aber hat sich uns jetzt als außerhalb dieser beiden stehend erwiesen⁸⁰). Ist dies nun überhaupt möglich?

Theaitetos. Das ist das Allerunmöglichste.

Fremdling. Wir müssen uns also hierbei an folgende Erfahrung, die wir gemacht haben, erinnern.

Theaitetos. An welche?

Fremdling. Als wir gefragt wurden, worauf man eigentlich die Bezeichnung „Nichtseiendes“ zu beziehen hätte, befanden wir uns in völliger Ratlosigkeit. Du erinnerst dich doch?

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Ist die Ratlosigkeit nun etwa geringer, in der wir uns jetzt rücksichtlich des Seienden befinden?

Theaitetos. Mir, lieber Fremdling, kommt es so vor, als wäre sie womöglich noch größer.

Fremdling. Damit mag denn die Durchsprechung dieser Schwierigkeiten ihren Abschluß gefunden haben. Da aber das Seiende und das Nichtseiende in gleichem Maße an diesem unserem Zustande der Ratlosigkeit beteiligt waren, so dürfen wir nunmehr hoffen, daß in demselben Maße, als das eine von ihnen mehr oder minder deutlich hervortreten wird, dies auch mit dem andern der Fall sein werde. Und wenn sich uns keines von beiden zu erkennen geben will, so wollen wir wenigstens die

Untersuchung so gut wir können für beide zugleich mit Anstand zu Ende führen.

Theaitetos. Schön.

Fremdling. So laß uns denn angeben, in welchem Sinne wir in jedem gegebenen Falle dem nämlichen Gegenstand viele Prädikate beilegen.

Theaitetos. Was denn für einem etwa? Gib ein Beispiel.

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn wir vom Menschen reden, so legen wir ihm doch vielerlei Prädikate bei; wir wenden auf ihn an die Vorstellungen von Farbe, Gestalt, Größe, Schlechtigkeit und Tugend; mit all dem und tausenderlei anderem bringen wir zum Ausdruck, daß er nicht nur Mensch ist, sondern auch gut und unzähliges andere. Und ebenso steht es auch mit den übrigen Dingen: wir setzen ein jedes von ihnen als eines und sagen doch wieder vieles und mit vielerlei Namen von ihm aus⁸¹).

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Damit haben wir, glaube ich, nicht nur den jungen Leuten sondern auch den spätgelehrten Alten einen festlichen Schmaus bereitet. Denn sofort macht jeder von ihnen den naheliegenden Einwand, nimmermehr könne das Viele Eines und das Eine Vieles sein, und so gefallen sie sich denn darin es als unstatthaft zu bezeichnen, wenn man den Menschen gut nennt: nur das Gute dürfe man gut und den Menschen nur Menschen nennen. Denn ich glaube, mein Theaitetos, du triffst häufig mit Leuten zusammen, die sich mit allem Eifer auf diese Dinge geworfen haben, mitunter mit schon bejahrteren Männern, die infolge geistiger Armut sich voller Bewunderung an diese Dinge hängen und sich dann einbilden, eben damit die Krone aller Weisheit gefunden zu haben.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Auf daß also unsere Prüfung sich auf alle ohne Ausnahme beziehe, die jemals über das Sein eine Ansicht geäußert haben und mag sie noch so unbedeutend sein, so sei das, was wir jetzt zu sagen vorhaben, in Frageform sowohl an die eben genannten wie an diejenigen, mit denen wir es früher zu tun hatten, gerichtet.

Theaitetos. Was denn also?

Fremdling. Sollen wir weder das Sein mit Bewegung und Stillstand noch überhaupt irgend etwas mit irgend etwas anderem verknüpfen, sondern soll es nach unserer Annahme unverbindbar und einer wechselseitigen Gemeinschaft nicht fähig sein? Oder sollen wir alles zur Vereinigung gelangen lassen als fähig zu wechselseitiger Verbindung? Oder soll dies nur von Einigem gelten, von anderem aber nicht? Was von dem, mein Theaitetos, werden sie wohl lieber wählen? Wie sollen wir uns darüber äußern?

Theaitetos. Ich bin nicht imstande in ihrem Namen etwas darauf zu antworten.

Fremdling. Warum nimmst du denn für deine Antwort nicht Punkt für Punkt vor, indem du für jeden die daraus sich ergebenden Folgerungen betrachtest?

Theaitetos. Du hast recht.

Fremdling. Und nehmen wir zunächst, wenn es dir recht ist, die Annahme vor, daß nichts irgendwelche Fähigkeit habe mit irgend etwas anderem in Gemeinschaft zu treten. Werden dann nicht Bewegung und Stillstand von jeder Gemeinschaft mit dem Sein ausgeschlossen sein?

252 St. Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Wie nun? Kann eines von ihnen sein, wenn es nicht am Sein Anteil hat?

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Mit einem Schlage also ist durch dieses Zugeständnis alles, wie es scheint, über den Haufen geworfen, sowohl die Ansicht derer, die das All in Bewegung sein, wie derer die es als Eines stillstehen lassen und nicht minder auch derer, die das Seiende nach Maß-

gabe von Begriffen (Ideen) für immer sich in jeder Beziehung gleichbleibend erklären. Denn alle diese verknüpfen damit die Vorstellung des Seins, die einen, indem sie die Bewegung für wirklich seiend, die anderen, indem sie den Stillstand für wirklich seiend erklären.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Aber auch die, welche alles bald zusammentreten, bald wieder auseinandertreten lassen⁸²), sei es daß sie es zur Einheit zusammensetzen und aus dem Einen wieder ins grenzenlos Viele auflösen oder daß sie es in bestimmte Gruppen von Elementen auflösen und aus diesen wieder zusammensetzen, gleichviel ob sie diese Vorgänge im Wechsel miteinander oder unaufhörlich sich abspielen lassen — alles, was sie sagen ist null und nichtig, wenn der Vermischung kein Sein zukommt.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Ferner dürften gerade diejenigen rücksichtlich ihres wissenschaftlichen Verfahrens sich am allerlächerlichsten machen, die es nicht dulden wollen, daß man irgend etwas vermöge der Teilnahme an dem Zustande eines anderen als ein anderes bezeichne.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Sie müssen doch unbedingt bei allem sich der Ausdrücke „Sein“, „Ohne“, „Anderes“, „An sich“ und tausend anderer bedienen, deren sie sich nicht enthalten und deren Verknüpfung sie in ihren Reden nicht vermeiden können, so daß sie gar keiner Widerlegung von seiten anderer bedürfen, sondern wie man zu sagen pflegt, den Feind und Gegner im eigenen Hause haben, der sich im eigenen Innern vernehmen läßt und der, ein sonderbarer Gesell, eine Art Eurykles⁸³), ihr beständiger Begleiter ist.

Theaitetos. In der Tat, ein treffender und wahrer Vergleich.

Fremdling. Wie aber nun, wenn wir allem die Fähigkeit zusprechen wollten sich miteinander zu verbinden?

Theaitetos. Das bin auch ich imstande zu widerlegen.

Fremdling. Wie denn?

Theaitetos. Weil die Bewegung selbst dann zu völligem Stillstand gebracht und der Stillstand seinerseits dann hinwiederum in Bewegung sein würde, wenn sie sich zusammenfänden.

Fremdling. Aber das machen doch zwingende Gründe ganz unmöglich, daß die Bewegung stillstehe und der Stillstand sich bewege.

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Also ist nur noch das Dritte möglich.

Theaitetos. Ja.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Nun muß aber doch notwendig einer dieser Fälle zutreffend sein: es muß entweder alles oder es muß nichts, oder es muß einiges wohl, anderes aber nicht in Gemeinschaft miteinander zu treten bereit sein.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die zwei ersten Fälle erwiesen sich nun als unmöglich.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Jeder also, der ohne Verstoß wider die Denkgesetze antworten will, wird sich für den noch übrigen von den drei Fällen erklären.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Da also einige Begriffe die Verbindung miteinander einzugehen bereit sind, andere aber nicht, so hat der Vorgang einige Ähnlichkeit mit dem bei den Buchstaben. Denn auch bei diesen lassen sich einige nicht miteinander zusammenfügen, andere wieder tun dies.

253 St.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die Vokale aber haben vor den übrigen Lauten den Vorzug, daß sie sich wie ein Band durch alle

hindurchziehen, so daß ohne einen solchen sich auch von den übrigen keiner mit einem andern zusammenfügen läßt.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Weiß nun jedermann, welche Laute fähig sind miteinander Verbindungen einzugehen, oder bedarf es einer besonderen Kunst, um hier vollgültige Auskunft zu geben?

Theaitetos. Einer solchen bedarf es unbedingt.

Fremdling. Und zwar welcher?

Theaitetos. Der Grammatik.

Fremdling. Steht es ferner nicht ebenso mit den hohen und tiefen Tönen? Derjenige, welcher die Kunst besitzt, auf Grund deren er die Zulässigkeit und Unzulässigkeit von Tonverbindungen richtig zu beurteilen versteht, ist doch wohl ein Musikverständiger, wer dies nicht versteht, ist ein der Musik Unkundiger?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und so wird sich auch bei allen anderen Künsten, was die Kenntnis derselben und das Gegenteil angeht, diese unsere Beobachtung wiederholen.

Theaitetos. Unfehlbar.

Fremdling. Und weiter. Da sich auch die Begriffe rücksichtlich ihrer Gemeinschaft ebenso zueinander verhalten, bedarf es da nicht unbedingt einer gewissen Wissenschaft, auf Grund deren man die Urteile rücksichtlich der möglichen Begriffsverbindungen durchgeht, wenn man richtige Auskunft geben will über die Frage, welche Begriffe miteinander zusammenstimmen und welche einander ausschließen? Sowie auch über die weitere Frage, ob gewisse Hauptbegriffe das ganze Gebiet der Begriffe umfassen, also mit allen sich zu verbinden fähig sind? Und was anderseits die Ausschließungen (Trennungen) angeht, ob da andere wieder durch das ganze Begriffsgebiet hindurch Ursache der Ausschließung sind.

Theaitetos. Wie sollte es dazu nicht einer Wissenschaft bedürfen, ja vielleicht der allerwichtigsten.

Neununddreißigstes Kapitel.

Fremdling. Welchen Namen, mein Theaitetos, sollen wir nun dieser Wissenschaft geben? Oder sind wir, beim Zeus, unvermerkt auf die Wissenschaft der freien (nur für die reine Wahrheit begeisterten) Männer⁸⁴) gestoßen und haben, während wir nach dem Sophisten suchten, zuvor den Philosophen gefunden?

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Die richtige Scheidung der Begriffe vorzunehmen und weder ein und demselben Begriff verschiedene Bedeutungen, noch verschiedenen Begriffen dieselbe Bedeutung zu geben, werden wir das nicht für die Aufgabe der dialektischen Wissenschaft⁸⁵) erklären?

Theaitetos. Ja, werden wir sagen.

Fremdling. Wer also dies zu tun imstande ist, der ist sich völlig klar darüber, daß ein Begriff sich über viele, die unter sich in Gegensatz stehen, erstreckt, sodann, daß viele voneinander verschiedene Begriffe durch einen Begriff von außen umschlossen werden, ferner, daß ein Begriff mit allen anderen Begriffen, und zwar mit jedem einzelnen für sich, in Zusammenhang steht, und endlich, daß viele in völligem Gegensatz zueinander stehen. Das eben heißt begriffsmäßig zu unterscheiden wissen, inwiefern in jedem einzelnen Fall eine Verbindung stattfinden kann und inwiefern nicht⁸⁶).

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Aber das Geschäft der Dialektik wirst du doch keinem andern übertragen als dem, der in reiner und rechter Weise der Philosophie huldigt.

Theaitetos. Wie könnte man es einem andern übertragen?

Fremdling. Was also den Philosophen anlangt, so ist das die Gegend, in der, wenn wir nach ihm suchen, wir ihn jetzt sowohl wie später finden werden; doch ist auch bei ihm es schwer ihn deutlich zu erkennen, wengleich hier

254 St. die Schwierigkeit anderer Art ist als bei dem Sophisten.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Der letztere flüchtet sich in die Dunkelheit des Nichtseienden, wo er sich mit Vorliebe aufhält. So ist es denn die Finsternis dieser Stätte, die ihn schwer erkennbar macht. Nicht wahr?

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Beim Philosophen dagegen, der in ununterbrochener Denkarbeit der Idee des Seienden nachhängt, ist es gerade umgekehrt die Helligkeit der Stätte, die ihn nichts weniger als leicht erkennbar macht. Denn das geistige Auge der meisten hält es nicht lange aus, auf das Göttliche hinzuschauen.

Theaitetos. Gewiß hat es auch damit seine Richtigkeit, ebenso wie mit dem Vorigen.

Fremdling. Über den Philosophen nun werden wir demnächst genauere Betrachtungen anstellen, sofern es uns noch erwünscht sein sollte⁸⁷). Was aber den Sophisten anlangt, so dürfen wir offenbar nicht eher ruhen, als bis er sich uns genügend enthüllt hat.

Theaitetos. Recht so.

Vierzigstes Kapitel.

Fremdling. Da nun zugestandenermaßen einige Begriffe miteinander in Gemeinschaft zu treten bereit sind, andere wieder nicht, und einige in geringem, andere in großem Umfang, einige auch durch das ganze Gebiet hindurch ohne Widerstand mit allen in Gemeinschaft stehen, so wollen wir in unserer weiteren Untersuchung so verfahren, daß wir nicht alle Begriffe ins Auge fassen, auf daß wir nicht durch die Masse verwirrt werden. Vielmehr wollen wir nur einige von denen, die als die wichtigsten gelten, vornehmen und zusehen, erstens, welche Beschaffenheit sie, jeder für sich genommen zeigen, sodann wie es mit ihrer Fähigkeit zu wechselseitiger Gemeinschaft steht. So wird es uns gelingen uns das Seiende und Nicht-

seiende, wenn wir es auch nicht mit voller Klarheit zu erfassen vermögen, so doch zu genügender Deutlichkeit zu bringen, soweit es unsere jetzige Betrachtungsweise zuläßt, und wir dürfen vielleicht hoffen, mit der Behauptung, daß das Nichtseiende wirklich nicht seiend ist, ungestraft davon zu kommen.

Theaitetos. Dies soll also unser Verfahren sein.

Fremdling. Die wichtigsten Gattungsbegriffe, die wir vorher durchgingen, waren doch nun das Seiende selbst, sowie Stillstand und Bewegung.

Theaitetos. Weitaus die wichtigsten.

Fremdling. Die beiden letzteren sind nun aber unserer Erklärung zufolge einer Verbindung miteinander unzugänglich.

Theaitetos. Durchaus.

Fremdling. Aber das Seiende ist mit beiden verbindbar; denn beide sind doch wohl.

Theaitetos. Wie sollten sie nicht?

Fremdling. So hätten wir also drei.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Nun ist doch wohl jedes von ihnen von den zwei anderen verschieden, mit sich selbst aber einerlei.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Was meinten wir da eben wieder mit diesem Einerlei und Verschieden? Sind sie zwei besondere Begriffe, verschieden von jenen drei, aber notwendig immer mit ihnen in Verbindung, so daß wir sie zusammen als fünf und nicht als drei betrachten müssen, oder verstehen wir im stillen unter diesem Einerlei und Verschieden einen von jenen vorher angeführten Begriffen?

255 St.

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber Bewegung und Stillstand sind doch weder mit „Verschieden“ noch mit „Einerlei“ gleichzusetzen.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Was wir von Bewegung und Stillstand

gemeinschaftlich aussagen, das kann unmöglich eines von beiden selbst sein.

Theaitetos. Warum denn?

Fremdling. Die Bewegung würde dann stillstehen und der Stillstand anderseits sich bewegen. Denn wenn eines von beiden, welches es auch sei, sich gleichmäßig auf beide erstreckt, so wird es das andere nötigen sich in das Gegenteil seiner eigenen Natur zu verwandeln, weil es dann an dem Gegenteil teilhat.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Aber Anteil haben sie beide an dem „Einerlei“ und „Verschieden“.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wir dürfen also nicht sagen, die Bewegung sei mit dem Einerlei oder Verschieden gleichzusetzen, und ebensowenig der Stillstand.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Aber sollen wir uns etwa das Seiende und das Einerlei als einen Begriff denken?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber wenn das Seiende und das Einerlei nichts Verschiedenes bedeuten, so kommen wir in die Lage, wenn wir Bewegung und Stillstand beide als seiend bezeichnen, auch beide als einerlei bezeichnen zu müssen.

Theaitetos. Aber das ist doch unmöglich.

Fremdling. Also kann das Seiende mit dem Einerlei auch unmöglich eins sein.

Theaitetos. Schwerlich.

Fremdling. Also tun wir wohl gut das Einerlei als einen vierten Begriff neben jenen dreien anzusetzen.

Theaitetos. Unter allen Umständen.

Fremdling. Wie nun? Sollen wir die Verschiedenheit als einen fünften anerkennen? Oder sollen wir diese und das Seiende nur als zwei beliebige Namen für einen Begriff betrachten?

Theaitetos. Vielleicht.

Fremdling. Aber du wirst doch wohl einräumen,

daß das Seiende immer theils als für sich bestehend theils im Verhältnis des einen zum anderen beurteilt wird⁸⁸).

Theaitetos. Wie sollte ich nicht?

Fremdling. Das Verschiedene aber immer nur in Beziehung auf ein Anderes. Nicht wahr?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das wäre aber nicht der Fall, wenn zwischen dem Seienden und der Verschiedenheit nicht ein tiefgreifender Unterschied bestünde. Vielmehr stünde es dann damit so: wenn die Verschiedenheit an beiden eben genannten Formen teilhätte ebenso wie das Seiende, dann müßte es auch manches Verschiedene geben, dessen Verschiedenheit sich nicht von der Beziehung auf ein Anderes herschriebe. Nun aber haben wir als einen unbedingt notwendigen Satz den anerkannt, daß schlechthin alles, was verschieden ist, das was es ist nur im Verhältnis zu einem Anderen sein kann.

Theaitetos. Das ist der wahre Sachverhalt.

Fremdling. Wir müssen also das Wesen des Verschiedenen als ein fünftes Glied in der Reihe der Begriffe, die wir herausheben, anerkennen.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und dem schließt sich die Behauptung an, daß dieser Begriff das gesamte Begriffsgebiet durchdringt. Denn jeder einzelne Begriff ist von den anderen verschieden nicht durch seine eigene Natur, sondern durch seine Anteilnahme an der Idee der Verschiedenheit.

Theaitetos. Allerdings.

Einundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir kommen also zu folgender Ansicht über diese fünf, indem wir das Einzelne wieder aufnehmen.

Theaitetos. Zu welcher?

Fremdling. Erstens, daß die Bewegung völlig ver-

schieden ist von dem Stillstand. Oder welches wäre unsere Meinung?

Theaitetos. Diese.

Fremdling. Also ist sie nicht Stillstand.

Theaitetos. Unter keinen Umständen.

Fremdling. Aber sie ist doch durch die Teilnahme an dem Seienden.

256 St.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Anderseits ist doch wieder die Bewegung verschieden von der Einerleiheit.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Also ist sie nicht Einerlei.

Theaitetos. Nein.

Fremdling. Nun war sie aber doch auch einerlei, weil auch alles an diesem Anteil hat.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wir müssen also zugeben und dürfen es nicht beanstanden, daß die Bewegung einerlei sei und nicht einerlei sei. Denn wenn wir sie einerlei und nicht einerlei nennen, so tun wir das nicht in der gleichen Beziehung, sondern wenn wir sie einerlei nennen, so geschieht das in Beziehung auf sich selbst infolge der Teilnahme an der Einerleiheit, wenn aber nicht einerlei, so geschieht es infolge ihrer Gemeinschaft mit der Verschiedenheit, durch welche sie von der Einerleiheit abgetrennt und also nicht einerlei, sondern verschieden ist, mithin mit vollem Recht auch wieder nicht einerlei genannt wird⁸⁹).

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Gesetzt also, auch die Bewegung selbst nähme in irgendeiner Beziehung an dem Stillstand teil, so wäre es nichts Unerhörtes, sie für stillstehend zu erklären⁹⁰).

Theaitetos. Sehr richtig, wenn anders wir zugeben wollen, daß die Begriffe teils sich miteinander zu mischen bereit sind, teils nicht.

Fremdling. Nun, die Nachweisung dessen haben

wir doch schon vor den jetzigen Aufstellungen gegeben, indem wir zeigten, daß es gar nicht anders sein kann.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Laß uns also hinwiederum sagen: die Bewegung ist verschieden von der Verschiedenheit, wie sie von dem Einerlei und von dem Stillstand verschieden war.

Theaitetos. Ja, das ist sie notwendigerweise.

Fremdling. Also in gewisser Beziehung ist sie nicht verschieden und doch verschieden nach unserem jetzigen Nachweis.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Und was ergibt sich nun weiter? Wollen wir rücksichtlich der drei behaupten, daß sie von ihnen verschieden sei, ihre Verschiedenheit von dem vierten dagegen in Abrede stellen, nachdem wir doch eingeräumt haben, daß es fünf (verschiedene) Begriffe seien, über welche und an welchen wir unsere Untersuchung vornehmen wollten?⁹¹⁾

Theaitetos. Wie könnten wir das? Denn unmöglich können wir die Zahl geringer ansetzen als sie sich vorhin ergab.

Fremdling. Ohne Zagen also wollen wir für den Satz eintreten, daß die Bewegung von dem Seienden verschieden sei?

Theaitetos. Ohne jedes Zagen.

Fremdling. Ist demnach nicht offenbar die Bewegung in Wahrheit ein Nichtseiendes wie sie auch ein Seiendes ist, da sie am Seienden teilhat?

Theaitetos. Offenbar.

Fremdling. Es ist also gar nicht anders denkbar als daß das Nichtseiende auf die Bewegung Anwendung findet wie überhaupt auf alle Begriffe. Denn durchgehends bewirkt die Verschiedenheit zufolge ihres Wesens, daß jegliches von dem Seienden verschieden, also nicht seiend ist. Und so können wir denn nach den nämlichen Beziehungen schlechthin alles mit Recht als nichtseiend be-

zeichnen, wie auch anderseits wieder, weil es am Seienden teilhat, von ihm das Sein aussagen und es seiend nennen.

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Jeden Begriff also begleitet einerseits in großer Fülle das Seiende, anderseits in zahlloser Menge das Nichtseiende⁹²).

Theaitetos. So scheint es.

Fremdling. Auch von dem Seienden selbst muß man 257 St.
also sagen, daß es von dem anderen verschieden sei.

Theaitetos. Notwendig.

Fremdling. Auch das Seiende also ist uns in allen den Fällen nicht, wo es ein anderes ist. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst zwar eines, aber zu dem zahllosen Anderen steht es im Verhältnis des Nichtseins.

Theaitetos. So mag es wohl sein.

Fremdling. Also auch das darf man nicht beanstanden, da die Begriffe ihrer Natur nach miteinander in Verbindung stehen. Ist aber jemand damit nicht einverstanden, so mag er zuerst mit unseren früheren Beweisgründen abrechnen, um dann mit dem aufzuräumen, was sich daraus ergab.

Theaitetos. Eine sehr berechtigte Forderung.

Fremdling. Laß uns denn auch folgendes betrachten.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Wenn wir von Nichtseiendem reden, so meinen wir damit, wie es scheint, nicht ein Gegenteil des Seienden, sondern nur etwas davon Verschiedenes.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wenn wir z. B. etwas nicht-groß nennen, wollen wir es dann etwa bloß als klein bezeichnen und nicht ebenso auch als gleich?⁹³)

Theaitetos. Das wäre verfehlt.

Fremdling. Wenn man also von der Verneinung sagt, sie bedeute das Gegenteil, so werden wir das nicht zugeben, sondern nur so viel, daß das vorgesetzte un- und nicht- auf etwas hinweise, was verschieden ist von den darauffolgenden Ausdrücken oder vielmehr von den Sachen,

auf die sich die hinter der Verneinung folgenden Ausdrücke beziehen.

Theaitetos. Sicherlich.

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wenn es dir recht ist, laß uns nun folgendes erwägen.

Theaitetos. Nun was?

Fremdling. Der Begriff der Verschiedenheit verteilt sich, wie mir scheint, über zahlreiche Einzelgebiete ganz ähnlich wie der Begriff der Wissenschaft.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Auch die Wissenschaft ist doch eine, aber jeder Teil derselben, der sich auf irgendein Einzelgebiet bezieht, erhält abgesondert für sich seinen eigenen Namen. Daher die vielen Namen für die besonderen Künste und Wissenschaften.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Auch mit den Teilgebieten des Begriffs der Verschiedenheit, der an sich einer ist, steht es ebenso.

Theaitetos. Vielleicht. Doch gilt es das Wie? zu besprechen.

Fremdling. Gibt es ein Teilgebiet der Verschiedenheit, das dem Schönen entgegengesetzt ist?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wie sollen wir nun sagen? Hat es einen Namen oder entbehrt es eines solchen?

Theaitetos. Es hat einen. Denn was wir in jedem gegebenen Falle nicht-schön nennen, das ist verschieden von dem Begriff des Schönen und von nichts anderem⁹⁴).

Fremdling. Nun sage mir weiter folgendes.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Führt das Nicht-Schöne seinen Ursprung nicht auf dasjenige zurück, was von irgendeinem Ge-

schlechte des Seienden abgetrennt und andererseits wieder irgendeinem Teile des Seienden entgegengesetzt wird?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Es ergibt sich also, wie es scheint, daß das Nicht-Schöne eine Art der Entgegensetzung von Seiendem gegen Seiendes ist.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Wie nun? Müssen wir nach diesem Nachweis etwa das Schöne in höherem Grade dem Seienden zuzählen, das Nicht-Schöne dagegen in minderm Grade?

Theaitetos. Durchaus nicht.

Fremdling. In gleichem Maße also müssen wir dem ²⁵⁸ st. Nicht-Großen das Sein zusprechen wie dem Großen selbst?

Theaitetos. In gleichem Maße.

Fremdling. Also auch dem Nicht-Gerechten müssen wir doch wohl dieselbe Geltung geben wie dem Gerechten, insofern das eine nicht in höherem Grade ist als das andere.

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Und so werden wir es auch in allen weiteren Fällen halten müssen. Denn die Verschiedenheit selbst erwies sich als zu dem Seienden gehörend; kommt ihr aber das Sein zu, so muß man notwendig auch ihre Teile nicht weniger als sie selbst als seiend setzen.

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Die Sache liegt also, wie es scheint, so: ein Teilgebiet des Begriffes der Verschiedenheit, dem man ein Teilgebiet des Seienden entgegengesetzt, hat, wenn man so kühn sein darf dies zu sagen, ebensoviel Sein wie das Seiende selbst; denn es bedeutet nicht das Gegenteil des Seienden, sondern nur so viel, daß es verschieden von ihm ist.

Theaitetos. Augenscheinlich.

Fremdling. Wie werden wir es also nennen?

Theaitetos. Offenbar ist eben dies das Nichtseiende, was wir um des Sophisten willen suchten.

Fremdling. Also steht es doch wohl deiner Meinung

nach hinter keinem anderen Seienden an Seinsgehalt zurück, so daß man nun ohne Rückhalt sagen muß, daß das Nichtseiende in sicherem Besitze seiner eigenen Natur ist? Wie das Große groß war und das Schöne schön war und das Nicht-Große nicht groß und das Nicht-Schöne nicht schön, so war und ist doch wohl auch das Nichtseiende nicht-seiend, ein Glied in der Zahl der vielen Geschlechter des Seienden? Oder stößt uns, mein Theaitetos, noch ein Zweifel dagegen auf?⁹³⁾

Theaitetos. Nein, keiner.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Merkst du nun, daß wir in unserem Ungehorsam gegen den Parmenides noch über sein Verbot hinausgegangen sind?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wir haben im Fortschritt unserer Untersuchung mit unseren Nachweisen gegen ihn das Gebiet, das er der Forschung gänzlich entzogen wissen wollte, noch um ein gut Stück überschritten.

Theaitetos. Inwiefern?

Fremdling. Weil er doch sagt:

Niemals läßt durch Beweis sich zeigen, es sei, was da
nicht ist;

Nein, halt fern dein Denken von solchen Wegen der
Forschung.

Theaitetos. Ja, so lauten seine Worte.

Fremdling. Wir aber haben nicht nur dargelegt, daß das Nichtseiende ist, sondern haben auch den Begriff nachgewiesen, der das Wesen des Nichtseienden ausmacht. Denn wir wiesen den Begriff der Verschiedenheit als seiend nach und als verteilt auf alles Seiende in seinem gegenseitigen Verhältnis zueinander, und auf Grund dessen waren wir kühn genug, immer denjenigen Teil desselben,

der dem entsprechenden Sein gegenübergestellt wird, als eben denjenigen zu bezeichnen, der in Wahrheit das Nichtseiende ist.

Theaitetos. Und damit, lieber Fremdling, scheinen wir auch vollkommen im Recht zu sein.

Fremdling. Komme uns also keiner mit der Rede, daß wir das Nichtseiende als reines Gegenteil des Seienden hinstellen und daraufhin die Behauptung wagen, daß es ist. Nein, mit einem reinen Gegenteil des Seienden und mit der Frage, ob es ist oder nicht ist, ob es Sinn hat oder völlig sinnlos ist, haben wir es schon längst nicht mehr zu tun. Was aber unsere jetzige Erklärung des Nichtseienden betrifft, so mag man sie entweder widerlegen und uns zeigen, daß wir damit unrecht haben, oder, wenn man dazu nicht imstande ist, so bleibt nichts anderes übrig als sich unseren Sätzen anzuschließen, die folgendermaßen lauten: Die Begriffe treten miteinander in Gemeinschaft und der Bereich des Seienden und der Verschiedenheit erstreckt sich auf alle Begriffe sowie auf ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander, dergestalt, daß das Verschiedene durch seine Teilnahme am Seienden, die ihm zukommt, zwar ist, aber doch nicht jenes selbst ist, an dem es Anteil hat, sondern ein davon Verschiedenes; als verschieden aber von dem Seienden ist es nach augenscheinlicher Notwendigkeit nicht seiend. Andererseits ist das Seiende, als teilnehmend an der Verschiedenheit von den anderen Geschlechtsbegriffen verschieden, und diese Verschiedenheit von allem anderen bedeutet, daß es alles jenes nicht ist, weder im Einzelnen noch im Ganzen, sondern sein Sein für sich hat. Mithin ist es unzweifelhaft, daß das Seiende andererseits in tausend und abertausend Fällen nicht ist und daß demnach auch das andere im Einzelnen und zusammengenommen in vielfachem Betracht ist, ebenso oft aber auch nicht ist.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Und versagt nun jemand diesen Entgegensetzungen den Glauben, so mag er mit sich zu Rate gehen

und etwas Besseres vorbringen als das eben Vorgetragene. Hat aber jemand, in dem Glauben damit ein schwieriges Geheimnis entdeckt zu haben, seine Freude daran die Sätze bald nach dieser bald nach jener Seite hin gewaltsam auszudeuten, so ist dies ein eiteles Bemühen, wie aus unseren jetzigen Erörterungen hervorgeht. Denn diese Erfindung ist weder geistvoll noch schwierig, jene andere Aufgabe dagegen — ja die ist zugleich schwierig und schön.

Theaitetos. Welche denn?

Fremdling. Daß man, wie gesagt, unter gebührender Beiseiteschiebung⁹⁶⁾ dieser Spielereien imstande ist den vorgetragenen Behauptungen im Einzelnen prüfend genau zu folgen, wenn einer ein Verschiedenes für einerlei in irgendeiner Beziehung erklärt oder etwas, was einerlei ist, für verschieden in der Weise und in der Beziehung, die für eines von beiden nach seiner Meinung tatsächlich in Betracht kommt. Aber das, was einerlei ist, ins Blaue hinein für verschieden zu erklären und das Verschiedene für einerlei und das Große für klein und das Ähnliche für unähnlich, und in der Debatte seine Freude an diesem ewigen Spiel mit den Gegenteilen zu haben, das ist keine wahrhafte Prüfungsweise, sondern offenbar der kindische Versuch eines völligen Anfängers in der Behandlung des Seienden.

Theaitetos. Sehr richtig.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Und auch der Versuch, alles von allem zu trennen, mein Guter, ist nicht nur unangebracht sondern auch das Zeichen eines völlig ungebildeten und unphilosophischen Kopfes⁹⁷⁾.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Wenn man jeden Begriff von der Gemeinschaft mit allem anderen ausschließt, so heißt das nichts anderes als jede Erörterung überhaupt unmöglich

machen. Denn durch die Verbindung der Begriffe miteinander gelangen wir ja erst zur Rede.

Theaitetos. In der Tat.

260 S

Fremdling. Mache dir also klar, wie günstig es war, daß wir eben jetzt den Kampf gegen diese Leute durchfochten und sie nötigten die Verbindung der Begriffe untereinander vor sich gehen zu lassen.

Theaitetos. Im Hinblick worauf denn?

Fremdling. Im Hinblick darauf, daß die Rede (der Satz, die Aussage) eine der seienden Gattungen ist. Denn werden wir dieser beraubt, so werden wir des Besten beraubt, nämlich der Philosophie. Weiter aber gilt es jetzt uns über das eigentliche Wesen der Rede (des Satzes) zu verständigen. Wenn wir nun aber die Existenz derselben überhaupt leugnen müßten, so wären wir gar nicht mehr imstande irgend etwas auszusagen. Wir müßten sie aber leugnen, wenn wir zugegeben hätten, daß nicht die geringste Verbindung zwischen irgend zwei Begriffen stattfinde.

Theaitetos. Das ist richtig. Doch wurde mir nicht klar, warum wir uns jetzt über das Wesen des Satzes verständigen müssen.

Fremdling. Vielleicht wird es dir am leichtesten auf folgendem Wege klar.

Theaitetos. Auf welchem?

Fremdling. Das Nichtseiende erwies sich uns doch neben anderem als eine der bestehenden Gattungen, und zwar als über alles Seiende verbreitet.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. So ist also weiter zu erwägen, ob es sich mit Meinung und Satz (Aussage) verbindet⁹⁵).

Theaitetos. Warum dies?

Fremdling. Findet keine Verbindung zwischen ihnen statt, so muß notwendig alles wahr sein, findet sie aber statt, so gibt es auch falsche Meinung und falsche Aussage. Denn das Nichtseiende meinen oder aussagen, das

ist es doch wohl, was den Irrtum im Denken und Reden ausmacht.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gibt es aber Irrtum, so gibt es auch Täuschung.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Gibt es aber Täuschung, so ist notwendig alles voll von Bildern und Truggestalten und Scheinwesen.

Theaitetos. Wie könnte es auch anders sein?

Fremdling. Vom Sophisten aber behaupteten wir doch⁹⁹⁾, daß er eben in dieser Gegend seine Zuflucht gesucht habe und steif und fest geleugnet habe, daß es überhaupt Irrtum gebe; denn das Nichtseiende werde von niemandem gedacht oder ausgesagt; habe ja doch das Nichtseiende nicht den geringsten Anteil am Sein.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Nun aber hat es sich von diesem zwar herausgestellt, daß es am Seienden teilhat, so daß er sich in diesem Punkte vielleicht nicht mehr zur Wehr setzen würde; wohl aber würde er vielleicht von den Begriffen behaupten, daß sie zum Teil allerdings an dem Nichtseienden teil hätten, zum Teil aber auch nicht, und Aussage und Meinung gehörten also zu den letzteren. Mithin würde er sich wieder darauf versteifen, daß der mit Bildern und Scheinwesen sich befassenden Kunst, zu deren Vertreter wir ihn machen, überhaupt kein Sein zukomme, da Meinung und Aussage keine Gemeinschaft mit dem Nichtseienden haben, denn es gebe ohne Bestehen dieser Gemeinschaft überhaupt keinen Irrtum. Darum muß zunächst das eigentliche Wesen der Aussage und der Meinung und Vorstellung ergründet werden, auf daß, wenn dies sich klar herausgestellt hat, wir die Gemeinschaft desselben mit dem Nichtseienden erkennen und daraufhin den Irrtum als seiend nachweisen, um dann den Sophisten,

99) St. wenn anders er dahin gehört, auch dabei festzuhalten, im

anderen Falle aber ihn davon lossprechen und ihn im Gebiet eines anderen Begriffes aufsuchen¹⁰⁰).

Theaitetos. Wir hatten doch, lieber Fremdling, vollkommen recht, als wir zu Anfang vom Sophisten sagten, es sei ein schweres Stück Arbeit für den Jäger, dieser Gattung von Leuten beizukommen. Denn an Schutzwällen scheint es ihm wahrlich nicht zu fehlen, und hat er sich hinter einen verschanzt, so muß man diesen erst erstürmen, ehe man an ihn selbst herankommt. Denn kaum, daß wir jetzt den einen Wall, den Satz nämlich, daß das Nichtseiende nicht ist, glücklich bewältigt haben, ist auch schon ein zweiter aufgeworfen und es muß nun der Nachweis geliefert werden, daß auch in Aussage und Meinung Irrtum wirklich vorhanden ist, und dann ist vielleicht wieder eine neue Schanze aufgeworfen und nach dieser noch eine; und wer weiß, ob es überhaupt jemals zu einem Ende kommen wird.

Fremdling. Nur den Mut nicht sinken lassen, mein Theaitetos, solange man imstande ist, wenn auch noch so langsam, doch immer vorwärts zu kommen¹⁰¹). Denn wer in einer Lage wie der unserigen verzagt, was soll der in anderen Lagen tun, wo er entweder nichts ausrichtet oder gar wieder auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wird? Schwerlich wird ein solcher, mit dem Sprichwort zu reden, jemals die Stadt einnehmen. Jetzt aber, mein Bester, wo das von dir genannte Hindernis glücklich überwunden ist, ist doch wohl in der Tat das stärkste Bollwerk genommen, mit den anderen aber hat es weniger auf sich und wir werden damit leichter fertig werden.

Theaitetos. Du hast recht.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Laß uns also, wie eben bemerkt, zunächst Aussage und Meinung vornehmen¹⁰²), damit wir größere Klarheit darüber erlangen, ob das Nichtseiende

mit ihnen in Berührung tritt, oder ob beide genannte unter allen Umständen wahr sind und der Irrtum völlig von ihnen ausgeschlossen ist.

Theaitetos. Gut.

Fremdling. Wohlan denn. Laß uns jetzt ganz so, wie wir uns über die Begriffe und die Buchstaben verständigten, nun auch über die Worte eine Untersuchung anstellen. Denn auf diesem Wege wird das Gesuchte irgendwie zutage treten.

Theaitetos. Was ist es nun an den Worten, worauf wir unser Augenmerk richten sollen?

Fremdling. Darauf, ob alle Worte miteinander zusammenpassen, oder keines, oder ob einige sich zusammenfügen lassen, andere wieder nicht.

Theaitetos. Offenbar das letztere.

Fremdling. Damit meinst du wohl, daß diejenigen, die unmittelbar hintereinander gesprochen auch einen bestimmten Sinn geben, zusammenpassen, während diejenigen, die bei solcher Aufeinanderfolge keinen Sinn geben, nicht zusammenpassen.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. So, wie ich glaubte, daß du es meintest, als du mir eben zustimmtest. Denn das, was uns durch die Stimme über das Seiende kund wird, ist zweifacher Art.

262 St.

Theaitetos. Und welches sind diese Arten?

Fremdling. Die eine umfaßt die sogenannten Substantiva, die andere die Verba.

Theaitetos. Gib über beide Auskunft.

Fremdling. Das, wodurch wir die Handlungen ausdrücken, nennen wir doch Verbum.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denjenigen sprachlichen Ausdruck aber, der sich auf die Handelnden selbst bezieht, nennen wir Substantivum.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Substantiva nur allein in unmittelbarer

Folge aneinander gereiht, geben niemals eine Aussage, ebensowenig aber Verba ohne Substantiva¹⁰³).

Theaitetos. Das verstehe ich nicht.

Fremdling. Offenbar also schwebte dir bei deiner eben erteilten Zustimmung etwas anderes vor¹⁰⁴). Denn eben dies wollte ich damit sagen, daß eine solche unmittelbare Aneinanderreihung keine Aussage gibt.

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Mag ich auch geht, läuft, schläft und sämtliche auf Handlungen hindeutende Verba in der Rede aneinanderreihen, so kommt es doch dadurch noch nicht zu einer wirklichen Aussage.

Theaitetos. Wie sollte es auch?

Fremdling. Und auch wenn man anderseits sagt Löwe, Hirsch, Pferd nebst allen Substantiven, mit denen man die Handelnden bezeichnet, so kommt auch bei dieser Aneinanderreihung noch keine Aussage zustande. Denn weder auf die eine noch auf die andere Weise drückt das Gesprochene irgendein Handeln oder Nicht-Handeln oder das Sein eines Seienden oder Nichtseienden aus. Das geschieht vielmehr erst dann, wenn man Substantiva und Verba verbindet. Dann aber ist die Zusammenstimmung da und gleich die erste Verknüpfung ergibt eine Aussage, mag sie auch unter den möglichen Aussagen die erste und kürzeste sein.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Wenn jemand sagt der Mensch lernt, so bezeichnest du das doch wohl als kürzeste und erste Aussage?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Denn er gibt dann doch schon Kunde über das Seiende oder Werdende oder Gewordene oder Zukünftige, und er spricht nicht bloß Worte, sondern stellt eine wirkliche Behauptung auf, indem er die Verba mit den Substantiven verknüpft; daher pflegen wir dann zu sagen, er rede wirklich und gebe nicht bloße Worte

von sich, und dieser Verknüpfung geben wir dann den Namen Aussage.

Theaitetos. Allerdings.

Sechshundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wie nun die Dinge teils zueinander stimmen teils nicht, so verhält es sich auch mit den sprachlichen Bezeichnungen: sie stimmen zum Teil nicht miteinander zusammen, diejenigen aber von ihnen, welche zusammenstimmen, bringen die Aussage zustande.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Nun noch eine kurze Bemerkung.

Theaitetos. Und das wäre?

Fremdling. Eine Aussage muß doch in jedem Fall eine Aussage von etwas sein, sonst ist sie unmöglich.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Muß sie nicht auch (in bezug auf ihre Geltung) eine bestimmte Beschaffenheit haben?¹⁰⁵)

Theaitetos. Unbedingt.

Fremdling. Laß uns also scharf acht geben.

Theaitetos. Ja, das soll geschehen.

Fremdling. Ich will dir also eine Aussage anführen, indem ich einen Gegenstand mit einer Handlung vermittelst eines Substantivs und eines Verbums verbinde; wovon die Aussage aber handelt, das mußt du mir angeben.

263 St.

Theaitetos. Ja, so gut ich es eben kann.

Fremdling. Theaitetos sitzt. Das ist doch wohl keine lange Aussage.

Theaitetos. Nein, eine kurze.

Fremdling. Deine Sache also ist es anzugeben, worüber und von wem sie handelt.

Theaitetos. Offenbar über mich und von mir.

Fremdling. Und wie steht es hinwiederum mit der folgenden Aussage?

Theaitetos. Mit welcher?

Fremdling. Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt¹⁰⁶).

Theaitetos. Auch von dieser wird jedermann nur sagen, daß sie von mir und über mich handelt.

Fremdling. Nun muß doch, unserer Feststellung zufolge, jede Aussage (ihrer Geltung nach) eine bestimmte Beschaffenheit haben.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Welche Beschaffenheit also müssen wir jeder von beiden zuschreiben?

Theaitetos. Die eine ist falsch, die andere wahr.

Fremdling. Es sagt aber die wahre das Sein des Wirklichen über dich aus.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Die falsche dagegen doch solches, was vom Wirklichen (Seienden) verschieden ist.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Das Nichtseiende also sagt sie als seiend aus.

Theaitetos. So dürfte es sich verhalten.

Fremdling. Aber doch Seiendes, das verschieden ist von dem, was von dir gilt. Denn wir behaupten doch, daß es in bezug auf alles und jedes viel Seiendes gebe und auch viel Nichtseiendes.

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Was also meine zweite Aussage über dich anlangt, so muß sie erstens zufolge unserer Begriffsbestimmung der Aussage ganz unbedingt eine der kürzesten sein.

Theaitetos. Darüber haben wir uns allerdings vorhin geeinigt.

Fremdling. Ferner muß sie von etwas handeln.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wenn sie aber nicht von dir handelt, so doch gewiß auch nicht von irgendeinem anderen.

Theaitetos. Gewiß nicht.

Fremdling. Handelte sie aber von Nichts, so wäre sie überhaupt keine Aussage. Denn wir haben es als eine Unmöglichkeit nachgewiesen, daß eine Aussage, wenn sie wirklich eine solche ist, von Nichts handele.

Theaitetos. Sehr richtig.

Fremdling. Von dir also ausgesagt, aber so ausgesagt als wäre das Verschiedene einerlei und das Nichtseiende seiend, ist eine solche Verbindung von Verbum und Substantivum der Weg, auf dem man in Wirklichkeit und Wahrheit zu einer falschen Aussage gelangt.

Theaitetos. Sehr wahr.

Siebenundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Wie aber weiter? Denken und Meinung und Vorstellung, gleichviel ob falsch oder wahr, sind das nicht alles Arten von Vorgängen, die sich in unserer Seele abspielen?

Theaitetos. Wieso?

Fremdling. Das wird dir leichter klar werden, wenn du zuerst erfaßt, was ein jedes für sich ist und wie sie sich voneinander unterscheiden.

Theaitetos. Nur heraus damit!

Fremdling. Denken also und Aussage sind dasselbe; nur daß das erstere ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken¹⁰⁷).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Dagegen heißt das Ausströmen des Gedankens aus der Seele durch den Mund unter Begleitung des Tones Aussage.

Theaitetos. Richtig.

Fremdling. Für die Aussagen aber gilt doch bekanntlich folgendes.

Theaitetos. Was denn?

Fremdling. Bejahung und Verneinung¹⁰⁸).

Theaitetos. Allerdings.

Fremdling. Wenn sich dies also durch bloßes Denken ²⁶⁴ St. in der Seele stillschweigend vollzieht, so kann man das doch nur als Meinung bezeichnen.

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Wenn sich nun ein solcher Vorgang bei einem nicht in der Seele rein für sich, sondern durch Vermittlung der Wahrnehmung vollzieht, dann ist die einzig richtige Bezeichnung dafür doch wohl „anschauliche Vorstellung (*φαντασία*)“.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Da es nun eine wahre und falsche Aussage gab und innerhalb dieses Gebietes sich das Denken als Gespräch der Seele mit sich selbst erwies, die Meinung aber als Abschluß des Denkens, die anschauliche Vorstellung aber, wie wir sie nannten, als eine Verbindung von Wahrnehmung und Meinung¹⁰⁹), so müssen notwendig auch diese Vorgänge, als mit der Aussage verwandt, zum Teil und in manchen Fällen falsch sein.

Theaitetos. Zweifellos.

Fremdling. Merkst du nun, daß falsche Meinung und Aussage eher aufgefunden wurden als wir es eben noch erwarteten? Denn wir fürchteten, es wäre ein völlig unerreichbares Ziel, das wir uns mit dem Suchen danach steckten.

Theaitetos. Ich merke es wohl.

Achtundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Also brauchen wir vor dem Weiteren auch keine Angst mehr zu haben. Denn nach den jetzt erfolgten Klarstellungen wollen wir uns nun der früheren begriffsmäßigen Einteilungen erinnern.

Theaitetos. Welcher?

Fremdling. Wir unterschieden zwei Arten der bilderschaffenden Kunst: erstens die abbildende, zweitens die scheinbildende Kunst¹¹⁰).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und wir erklärten es für zweifelhaft, welcher von beiden wir den Sophisten zuweisen sollten.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Und inmitten dieser Zweifel wurden wir in einen noch heftigeren Zustand von Schwindel versetzt, als die mit alledem völlig unverträgliche Behauptung hervortrat, daß es überhaupt weder Bild noch Abbild noch Scheinbild gebe, da jeder Gedanke an das Dasein von Irrtum, in welcher Form es auch sei, ausgeschlossen sei.

Theaitetos. Du hast recht.

Fremdling. Nachdem sich nun aber falsche Aussage und falsche Meinung als tatsächlich vorhanden herausgestellt hat, steht auch dem nichts mehr entgegen, daß es Nachahmungen des Seienden gebe und daß diese Sachlage eine Kunst der Täuschung möglich mache.

Theaitetos. So ist es.

Fremdling. Und daß der Sophist zu einer jener vorhin genannten Gattungen gehöre, darüber hatten wir uns früher vollständig geeinigt¹¹¹).

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Versuchen wir also aufs neue die in Rede stehende Gattung in zwei Teile zu spalten und für die Fortsetzung der Teilung immer das rechts liegende Teilungsglied zu wählen¹¹²); dabei wollen wir uns immer an die dem Sophisten mit anderen gemeinschaftlichen Merkmale halten, bis wir ihm diese alle abgenommen haben und nur noch das seiner besonderen Natur Eigentümliche übrigbehalten. Dies wollen wir dann vor allem der eigenen Betrachtung unterwerfen, dann aber auch der Betrachtung derer anbieten, die sich uns in der Untersuchungsweise am

265 St. meisten verwandt fühlen.

Theaitetos. Recht so.

Fremdling. Damals stellten wir doch an die Spitze die Teilung in hervorbringende und erwerbende Kunst?

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Und es zeigte sich uns der Sophist als Vertreter der Jagdkunst und der Kampfkunst und der Handelskunst und noch einiger anderer Arten der Erwerbskunst?

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Jetzt aber hat er seine Unterkunft bei der Nachahmungskunst gefunden und darum gilt es offenbar zunächst die hervorbringende Kunst in zwei Teile zu spalten. Denn die Nachahmung ist eine Art Schaffen (Hervorbringen), wohlgemerkt aber nur von Bildern, nicht von wirklichen Gegenständen. Nicht wahr?¹¹³)

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Zunächst also sind zwei Arten der hervorbringenden Kunst zu unterscheiden.

Theaitetos. Welche?

Fremdling. Eine göttliche und eine menschliche.

Theaitetos. Das verstehe ich noch nicht.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Fremdling. Als hervorbringend bezeichneten wir doch, wenn wir uns an das zu Anfang Gesagte erinnern, eine jede Tätigkeit, welche bewirkt, daß das, was vorher nicht war, in der Folge zum Dasein gelange.

Theaitetos. Wir erinnern uns recht wohl.

Fremdling. Alle sterblichen Geschöpfe nun und Pflanzen, alles was auf Erden aus Samen und Wurzeln wächst sowie alle leblosen Körper, schmelzbare und un-schmelzbare, die sich in der Erde bilden — soll alles dies aus vorherigem Nichtsein in der Folge durch eine andere als göttliche Schöpferkraft zum Dasein gelangen? Oder sollen wir dem Glaubenssatz und Wahlspruch der großen Menge folgen —¹¹⁴)

Theaitetos. Welchem?

Fremdling. Dem, nach welchem die Natur dies alles auf Grund irgendwelcher blind wirkenden und ohne Nachdenken schaffenden Ursache erzeuge. Oder soll das ursächliche Wirken nicht vielmehr, mit Vernunft und Wissen ausgestattet, göttlicher Art sein und von Gott ausgehen?

Theaitetos. Ich schwanke, wohl infolge meiner Jugend, vielfach zwischen beiden Ansichten hin und her. Jetzt aber, da ich auf dich hinblicke und überzeugt bin, daß du an göttlichen Ursprung der Dinge glaubst, bekenne auch ich mich zu dieser Ansicht.

Fremdling. Schön so, mein Theaitetos. Und wenn wir dich zu den Wankelmütigen rechneten, die künftighin einer anderen Meinung huldigen werden, so würden wir jetzt versuchen durch Gründe von zwingender Überzeugungskraft deine Beistimmung zu gewinnen. Da ich aber deine Natur gut genug kenne, um zu wissen, daß sie auch ohne unsere Beweismittel von selbst sich dem zuwenden wird, zu dem du dich deiner jetzigen Erklärung zufolge hingezogen fühlst, so mag das unterbleiben. Denn es würde nur Zeitverschwendung sein. Vielmehr setze ich voraus, daß die sogenannten Naturdinge durch göttliche Kunst geschaffen werden, diejenigen dagegen, die aus diesen von Menschen gebildet werden, durch menschliche Kunst hervorgebracht werden und daß es dieser Lehre gemäß zwei Arten der hervorbringenden Kunst gibt, eine menschliche und eine göttliche.

Theaitetos. Einverstanden.

Fremdling. Nun teile jede von diesen beiden wieder in je zwei Teile.

Theaitetos. Wie denn?

266 St.

Fremdling. Wie du eben die ganze hervorbringende Kunst nach der Breite teiltest, so teile sie jetzt nach der Länge¹¹⁵).

Theaitetos. Gut, das sei vollbracht.

Fremdling. So ergeben sich im ganzen vier Teile derselben, zwei auf unserer, der Menschen, Seite, also menschliche, und zwei auf Seite der Götter, also göttliche.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Auf die andere Weise aber geteilt ergibt sich für jede der beiden Seiten ein Teil als derjenige, der das Hervorbringen der Dinge selbst umfaßt, die beiden übrigen dürften am besten als bilderhervorbringende bezeichnet werden. Hier tritt uns also abermals eine Doppelteilung der hervorbringenden Kunst entgegen.

Theaitetos. Sage, wie sich das auf beiden Seiten verhält.

Fünzigstes Kapitel.

Fremdling. Wir und die übrigen Geschöpfe und die Elemente, aus denen alles Gewordene besteht, also Feuer, Wasser und wie sie weiter heißen, sind doch alle, wie wir wissen, Erzeugnisse Gottes: die geschaffenen Dinge selbst.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Allen diesen aber entsprechen wieder Bilder, wohl zu unterscheiden von den Dingen selbst, aber auch ihrerseits durch göttliches Wirken hervorgebracht.

Theaitetos. Welcher Art?

Fremdling. Die Bilder im Schlaf und die bekannten natürlichen Erscheinungen am Tage, als da sind die Schatten, wenn sich im Hellen dunkle Stellen bilden, sowie das Spiegelbild, wenn eigenes und fremdes Licht auf hellen und glatten Flächen zusammentreffen und so ein Bild erzeugen, das dem Auge eine (in der Anordnung der Teile) dem bekannten Original entgegengesetzte Wiedergabe desselben bietet¹¹⁶).

Theaitetos. Das wären also zweierlei Erzeugnisse göttlicher Wirksamkeit, erstens das Ding selbst, zweitens das einem jeden entsprechende Bild.

Fremdling. Wie steht es aber mit unserer, der menschlichen Kunst? Soll nicht das Haus selbst ein Erzeugnis der Baukunst, ein andersartiges Haus aber das Erzeugnis der Malerkunst sein, gleichsam ein menschlicher Traum, für Wachende zubereitet?¹¹⁷⁾

Theaitetos. Sicherlich.

Fremdling. Und auch im übrigen halten wir es so: wir unterscheiden auf beiden Seiten zweierlei Erzeugnisse unserer hervorbringenden Kunst, erstens die Dinge selbst und zweitens ihr Bild¹¹⁸⁾.

Theaitetos. Nun weiß ich schon besser Bescheid: ich setze je zwei Arten der hervorbringenden Kunst: eine göttliche und menschliche nach der einen Zerlegung, nach der anderen aber erstens die Erzeugung der Dinge selbst, zweitens die Erzeugung gewisser Angleichungen.

Einundfünfzigstes Kapitel.

Fremdling. Denken wir also an unsere frühere Erörterung zurück: danach sollte es für die bildererzeugende Kunst nur unter der Bedingung eine nachbildende und eine scheinbildende Abteilung geben, wenn der Irrtum sich wirklich als Irrtum und als eine natürliche Gattung des Seienden erwiese.

Theaitetos. So war es.

Fremdling. Ist dieser Nachweis nun nicht erbracht und wollen wir nicht aus diesem Grunde sie nunmehr als zwei unbestreitbare Arten aufzählen?

Theaitetos. Ja.

267 St.

Fremdling. Die scheinbildende Kunst laß uns also abermals in zwei Arten zerlegen.

Theaitetos. Wie denn?

Fremdling. Die eine vollzieht sich durch Werkzeuge, die andere dadurch, daß der das Scheinbild Hervorbringende sich selbst zum Werkzeug macht¹¹⁹⁾.

Theaitetos. Wie meinst du das?

Fremdling. Etwa so: Wenn einer seinen Körper so in seiner Gewalt hat, daß er damit deine Gestalt, oder mit seiner Stimme deine Stimme in annähernder Gleichheit darzustellen weiß, so wird dieser Teil der scheinbildenden Kunst doch wohl allgemein Nachahmung genannt.

Theaitetos. Ja.

Fremdling. Wir wollen also diese Abteilung die nachahmende nennen. Alles übrige aber wollen wir zur Vermeidung weiterer Anstrengungen übergehen und einem anderen das Geschäft überlassen es zu einer Einheit zusammenzufassen und ihm einen passenden Namen zu geben.

Theaitetos. Mit beidem soll es so gehalten werden.

Fremdling. Aber auch diese nachahmende Kunst, mein Theaitetos, erfordert noch eine Zweiteilung. Laß dir sagen, aus welchem Grunde.

Theaitetos. Ja, sage es nur.

Fremdling. Die Nachahmenden üben dies ihr Geschäft teils in Kenntnis dessen aus, was sie nachahmen, teils ohne diese Kenntnis. Und in der Tat, was könnte es in unseren Augen für einen größeren Unterschied geben als den zwischen Unkenntnis und Kenntnis?

Theaitetos. Keinen.

Fremdling. In dem eben angeführten Beispiel handelte es sich doch um eine Nachahmung durch Kenner; denn nur, wer dein Äußeres und dich kennt, ist zur Nachahmung fähig.

Theaitetos. Ohne Zweifel.

Fremdling. Wie steht es aber mit der Gebärde der Gerechtigkeit und überhaupt der gesamten Tugendhaftigkeit? Sind nicht viele außerordentlich beflissen nicht etwa auf Grund wirklichen Wissens, sondern ganz unbestimmter Meinung den Schein zu erwecken, als ob das, was ihnen nur so dunkel vorschwebt, ihrer Seele als wirklicher Besitz innewohne, indem sie es in Wort und Tat nach Kräften nachahmen?

Theaitetos. In der Tat sehr viele.

Fremdling. Verfehlen nun alle ihre Absicht gerecht

zu scheinen, ohne es irgendwie zu sein? Oder ist das Gegenteil der Fall?

Theaitetos. Ohne Zweifel das letztere.

Fremdling. Diesen Nachahmer muß man also doch wohl als verschieden von jenem erklären, den Unwissenden von dem Wissenden.

Theaitetos. Ja.

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Fremdling. Woher soll man nun für beide den passenden Namen nehmen? Das ist offenbar mit Schwierigkeiten verbunden und zwar deshalb, weil unseren Vorfahren eine altererbte und unverständige Gleichgültigkeit gegen die Einteilung der Gattungen nach Arten beiwohnte, so daß niemand auch nur den geringsten Versuch dazu machte. Die notwendige Folge ist ein gewisser Mangel an Wörtern. Gleichwohl wollen wir, mag es auch noch so gewagt klingen, zum Zwecke der Unterscheidung die auf bloßer Meinung beruhende Nachahmung Scheinnachahmung, die auf Wissen beruhende Nachahmung wissenschaftliche nennen¹²⁰).

Theaitetos. So sei es.

Fremdling. Nun ist für uns hier nur die erstere Bezeichnung anwendbar; denn der Sophist gehörte nicht zu den Wissenden, wohl aber zu den Nachahmenden.

Theaitetos. Gewiß.

Fremdling. Laß uns also den Scheinnachahmer wie ein Stück Eisen daraufhin prüfen, ob es heil ist oder noch irgendeinen Riß in sich hat.

Theaitetos. Prüfen wir also.

Fremdling. Nun, es hat sogar einen sehr bedeutenden Riß. Denn von den hier in Betracht Kommenden ist der eine einfältig und lebt des Glaubens, er wisse auch wirklich was er tatsächlich nur meint. Das Gebaren des anderen aber verrät durch die Gewundenheit seiner Rede sein

starkes Mißtrauen in sich selbst und seine Angst davor, daß er das nicht weiß, was zu wissen er sich gegen andere das Ansehen geben will.

Theaitetos. In der Tat ist jeder der beiden von dir beschriebenen der Vertreter einer besonderen Gattung.

Fremdling. Wir können also den einen wohl als einen ehrlichen Nachahmer, den anderen als einen heuchelnden Nachahmer bezeichnen?

Theaitetos. Allem Anschein nach.

Fremdling. Sollen wir nun für letzteren nur eine Gattung anerkennen oder zwei?

Theaitetos. Da sieh du zu.

Fremdling. Das tue ich, und es zeigen sich mir zweierlei Leute. Der eine stellt sich mir dar als fähig öffentlich und in langen Reden vor großen Versammlungen als Heuchler aufzutreten, der andere als einer, der in Privatkreisen und in kurzen Reden¹²¹⁾ den Mitunterredner in die Zwangslage bringt sich selbst zu widersprechen.

Theaitetos. Sehr zutreffende Worte.

Fremdling. Wofür sollen wir nun den ersteren, den Langredner, erklären? Für einen Staatsmann oder für einen Volksredner?

Theaitetos. Für einen Volksredner.

Fremdling. Wie aber soll der andere heißen? Weiser (Philosoph) oder Sophist?

Theaitetos. Weiser kann er unmöglich heißen, da wir ihn für einen Nichtwissenden erklärten. Aber als Nachahmer des Weisen wird er offenbar einen mit ihm verwandten Namen erhalten und ich bin nun kaum noch irgendwie im Zweifel darüber, daß man ihn in Wahrheit eben für jenen unwidersprechlich echten Sophisten erklären muß.

Fremdling. Wollen wir nun nicht, wie früher, seine Namensbestimmung zusammenfassen, indem wir alles vom Ende aus nach dem Anfang hin zusammenflechten?

Theaitetos. Ja, gewiß.

Fremdling. Also die in Widersprüche verwickelnde Kunst, die in Reden ihr Gaukelspiel treibt als Teil der heuchlerischen unter der Scheinweisheit und weiter hinauf unter der Nachahmungskunst stehenden Kunst, welche letztere sich als Teil der scheinbildnerischen, von der bilderschaffenden Tätigkeit, als des menschlichen, nicht göttlichen Teiles der hervorbringenden Kunst überhaupt, abgesonderten Tätigkeit darstellt — wer also den echten Sophisten aus diesem Stamm und diesem Blut entstanden sein läßt, der wird allem Anschein nach die volle Wahrheit sagen¹²²).

Theaitetos. Ja, ohne Zweifel.

Anmerkungen.

1) S. 27. Diese Verabredung bezieht sich auf den Dialog Theaitetos, der mit den Worten schließt: „Morgen in der Frühe wollen wir uns wieder hier treffen.“ Diese Anknüpfung darf aber nicht so verstanden werden, als ob der Sophistes zeitlich oder sachlich eine unmittelbare Fortsetzung des Theaitetos darstelle. Mit der mitgeteilten Schlußwendung hat Platon ebensowenig eine ernstliche Verpflichtung übernommen wie mit ähnlichen Wendungen am Schlusse anderer Dialoge, z. B. des Laches und Protagoras. Wenn er es später, vielleicht erst nach geraumer Zeit, für gut befand an diese Schlußwendung anzuknüpfen, so hatte er dazu eben seine besonderen Gründe. Für die Chronologie der Dialoge folgt daraus nur so viel, daß der Theaitetos vor dem Sophistes anzusetzen ist. Was aber den Inhalt anlangt, so besteht eine gewisse Beziehung zwischen beiden Dialogen insofern, als das Problem der Möglichkeit des Irrtums in beiden Dialogen behandelt wird, wenn auch der Standpunkt, von dem aus die Sache betrachtet wird, ein ganz verschiedener ist. Denn während im Theaitetos die Sache von der psychologischen Seite betrachtet wird, ist der Gesichtspunkt der Betrachtung im Sophistes der logisch-metaphysische. Immerhin rechtfertigt sich dadurch die Anknüpfung des Sophistes an den Theaitetos zur Genüge. Die Personen, die im Theaitetos redend aufgetreten waren, Theodoros, der namhafte Mathematiker aus Kyrene, und der begabte junge Theaitetos, erscheinen demnach hier wieder; aber nicht allein, sondern in Begleitung des eleatischen Fremdlings, eines Anhängers der Philosophenschule von Elea in Unteritalien. Unter diesem eleatischen Fremdling, dem Führer des Gesprächs, werden wir niemand anders zu verstehen haben als Platon selbst. Sokrates wohnt zwar dem Gespräch bei, tritt aber gleich zu Anfang die Gesprächsführung an den Fremdling ab. Darin darf man wohl eine Hindeutung darauf finden, daß die hier vorgetragene Lehre zu sehr über den sokratischen Standpunkt hinausgewachsen ist, um noch von ihm selbst vertreten zu werden. Andererseits kommt in der Wahl des eleatischen Fremdlings das enge Verhältnis Platons zu der eleatischen Philosophie zum Ausdruck, sowie zu ihren Fortsetzern, den Megarikern, ein Verhältnis, dem zugleich die Berechtigung beiwohnte beide Philosopheme in aller Freundschaft zu bekämpfen und zu berichtigen. In bezug auf die alten Eleaten geschieht dies durch die ergebnisreiche Kritik der Lehre vom Nichtseienden, in bezug auf die Megariker, zu denen er

sich gleich hier zu Anfang durch die Worte 216B *μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακῶτων* in einen gewissen Gegensatz stellt, vor allem in dem Abschnitt über die Ideenfreunde.

²⁾ S. 27. Es sind zwei Homerstellen, auf die Platon hier anspielt. Nämlich Od. 17, 485—487:

Auch wohl Götter sogar, gleich fernherkommenden Fremden,
Jede Gestalt annehmend, besuchen sie weithin die Städte,
Frevler des Menschengeschlechts und gesetzliches Handeln zu
schauen.

Und Od. 9, 270f.:

Zeus aber ist für die Fremden und Schutzanflehenden Rächer,
Er, der gastliche, der ehrwürdige Fremde geleitet.

³⁾ S. 28. Der Name Sophist (*σοφιστής*) hatte ursprünglich durchaus keinen übeln Klang. Herodot wendet ihn nicht nur auf Solon, sondern auch auf Pythagoras an. Auch die sieben Weisen wurden noch lange Sophisten genannt. Man bezeichnete damit Männer, die einer denkeuden Auffassung von Welt und Leben zustrebten, also solche, die der Philosophie die Wege bereiteten. Seinen übeln Beigeschmack hat das Wort erst in der Zeit der wachsenden Aufklärung erhalten, wo mit der Entfesselung der Geister und dem Ruf nach befreiender Bildung nicht nur die Achtung vor dem Hergebrachten, sondern auch der Glaube an ein festes Gesetz der Wahrheit überhaupt zerstört ward. Die führenden Geister dieser neuen Richtung verkündigten das Evangelium der völligen Willkür in Sachen der Erkenntnis: jeder Behauptung sollte die gleiche Geltung zukommen. Die Kunst der neuen Bildung bestand aber wesentlich darin, durch rhetorische Schulung je nach Bedarf jeder Behauptung im öffentlichen Leben zum Siege zu verhelfen. Wenn diesen Aposteln unbeschränkter Subjektivität in Sokrates und seiner Schule der Ernst des Glaubens an eine feste Regel der Wahrheit sich entgegenstellte, so war es begreiflich, daß der für jene vorwiegend übliche, bis dahin völlig unvergängliche Name mit der Zeit etwas anrühlig wurde. Vor allem war es Platon, der mit der Sache auch den Namen in Mißkredit zu bringen wußte. Daneben mögen auch die Komiker, schon von Aristophanes ab, das Ihrige dazu beigetragen haben, dem Namen seine alte Ehre zu rauben. Im Gegensatz dazu blieb dem ursprünglich mit *σοφιστής* gleichbedeutenden Namen *φιλόσοφος*, den zuerst Pythagoras auf sich angewendet haben soll, seine Würde erhalten, ohne daß doch eine völlig klare und allgemein anerkannte Scheidung zwischen beiden Namen eingetreten wäre. Vielmehr bieten die literarischen Kämpfe des 4. Jahrh. v. Chr. ein erheiterndes Schauspiel wetteifernden Bemühens, sich selbst als *φιλόσοφος*, den Gegner als *σοφιστής* zu bezeichnen. Sehr bezeichnend dafür sind auch die Worte des Aristoteles (Met. 1004^b 17f.): „Die Sophistik ist nur Scheinweisheit und der Sophist sucht sich das Ansehen des Philosophen zu geben.“ — Wenn nun an unserer Stelle als dritter im Bunde der Staatsmann (*πολιτικός*) erscheint als ein leicht mit dem Sophisten und Philosophen zu verwechselnder Mann, so hat das seinen Grund darin, daß die von der Sophistik vor allem

gepflegte rhetorische Bildung, wenigstens in Athen, eben die Voraussetzung für den staatsmännischen Beruf war. Umgekehrt ist für Platon nicht die rhetorische, sondern die streng philosophische Bildung die unerläßliche Vorbedingung für den wahren Staatsmann. Platon konnte sich für seine Auffassung auf Männer wie Pythagoras und Timaeus berufen, wie er das im Timaeus (19E f.) in der Tat auch tut. — Man kann es also sehr wohl verstehen, daß Pl. sich, wie unsere Stelle zeigt, mit dem Gedanken trug, eine Trilogie zu schreiben, deren erster Teil eben unser Sophistes ist; der zweite Teil liegt uns im Politikos vor, während der dritte Teil, der Philosophos, nicht zur Ausführung gelangt ist. Der Grund dieser Unterlassung läßt sich natürlich mit Sicherheit nicht angeben. Doch liegt die Vermutung nahe, daß Pl. sich mehr und mehr darüber klar wurde, daß er in diesem Philosophos im wesentlichen doch nur Gedanken seiner Republik wiederholen könne. Auch waren sowohl im Sophistes wie im Politikos für das Bild des Philosophen schon manche wichtige Züge vorweggenommen worden.

⁴⁾ S. 29. Damit wird vermutlich auf den Dialog Parmenides angespielt, in welchem die Eleaten Parmenides und Zeno im Gespräch mit Sokrates vorgeführt werden. Ob eine solche Unterredung tatsächlich stattgefunden hat, ist aus chronologischen Gründen sehr zweifelhaft, wenn auch nicht völlig unmöglich. Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um eine Fiktion handelt, und wenn dies, so bleibt für unsere Stelle eben nur die Beziehung auf den Dialog Parmenides übrig. Wie man aber (wie z. B. Deuschle) eine solche Beziehung in dem Sinne auffassen kann, daß damit auf eine nicht schon vorhandene, sondern erst zu erwartende Schrift hingewiesen werde, ist mir schwer begreiflich.

⁵⁾ S. 30. Dies geht nicht, wie man gemeint hat, auf die Worte 217BC: „Schlage die erste Bitte nicht ab“, sondern, wie die folgenden Worte (*ἐπιθεσίτητον . . . δέχομαι*) auf 217D: „Du darfst dir ja unter den Anwesenden aussuchen, wen du willst usw.“

⁶⁾ S. 30. Durch diese Übersetzung glaube ich den Sinn und die Beziehung dieser Worte schärfer hervorgehoben zu haben, als es gewöhnlich geschieht.

⁷⁾ S. 30. Dieser jüngere Sokrates ist nicht die einzige stumme Person, welche anwesend ist, denn schon 217D ist mit *τῶν ἄλλων* auf die Gegenwart von noch anderen Zuhörern hingewiesen. Der jüngere Sokrates, schon im Theaitetos als stumme Person anwesend, übernimmt im Politikos die Rolle des Antwortenden an Stelle des ermüdeten Theaitetos. Er wird auch von Aristoteles erwähnt Met. 1036^b 25.

⁸⁾ S. 31. Wenn hier und ähnlich Polit. 277D das Kleinere zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Großen gemacht werden soll, so wird umgekehrt in der Republik (368D) das Größere (der Staat) zur Unterlage für die Erkenntnis des Kleineren (der Organisation unseres Seelenlebens) gemacht. Aber der Gegensatz ist nur scheinbar; nicht auf Größer oder Kleiner kommt es an, sondern auf das Moment der Deutlichkeit.

⁹⁾ S. 31. Die durch das Musterbeispiel vom Angelfischer eröffnete Reihe von Einteilungen zum Zweck der Begriffsbestimmung

des Sophisten läßt trotz der schalkhaften Nebenabsichten Platons doch erkennen, welchen Wert er auf dies Verfahren legt. Schon im Phaidros 265 Dff. wird das Einteilungsverfahren als eine Hauptaufgabe der Dialektik hingestellt und des näheren erörtert. In unserem Dialog nun — nicht so im Phaidros — hält sich Pl. streng an die Zweiteilung (Dichotomie). Es scheint, als schwebte ihm als Ideal aller Einteilung überhaupt die Dichotomie aus dem Satze des ausgeschlossenen Dritten vor, also die Einteilung nach A und Non-A. Zwar bieten die vorgeführten Einteilungen nur wenige Beispiele für die unmittelbare Anwendung dieses Teilungsprinzips (z. B. 220 A *θήρα ἀψύχων* — *ἐμψύχων*, 267 A *ἡ μιμητική* — *πᾶν τὸ ἄλλο*), aber die Meinung ist offenbar die, daß die je zwei Glieder im wesentlichen die Bedeutung von A und Non-A haben. Daß es dabei nicht ohne große Willkür und entsprechende Verrenkungen abgeht, ist begreiflich. Schon Aristoteles bekämpft mit Recht diese Einteilungsweise (de part. anim. 642^b 5ff.). Ob eine Einteilung angemessen und zweckmäßig sei, läßt sich nach rein logischer Form gar nicht beurteilen. Nur die Kenntnis der Sache (die Materie der Begriffe) gibt uns brauchbare Einteilungen, und diese sind sehr oft mehr als zweigliedrig. Das reine, logische Non-A gibt keine Art an, sondern ist nur ein zusammenfassender Ausdruck für alles andere. Den Wert der Einteilungsmethode überhaupt setzt Aristoteles in der Analytik (An. pr. I, 31 u. An. post. II, 5) ziemlich gering an.

¹⁰⁾ S. 32. Die Einteilung der Künste in schaffende und erwerbende ist weder erschöpfend noch scharf scheidend. Auch bleibt ihr Platon keineswegs treu. Schon in unserem Dialog nimmt die *διακοιτική* eine Sonderstellung ein und im Politikos 258 E werden alle Künste und Wissensfächer weit besser in *πρακτικά* und *γνωστικά* geteilt. Wieder anders in den früheren Dialogen. Im Gorgias 450 Cf. findet sich eine Einteilung der Künste in solche *δι' ἐργασίας* und solche *διὰ λόγον*, und in der Republik 601 D werden drei Arten von Künsten unterschieden: 1. *χρησομένη*, 2. *ποιήσουσα*, 3. *μιμησομένη*. Man sieht, die Sache läßt sich sehr verschieden fassen.

¹¹⁾ S. 34. Auf diese Stelle bezieht sich der Tadel des Aristoteles in de part. anim. 642^b 10f.: „Man darf eine Gattung nicht auseinanderreißen, so daß man z. B. die Vögel zum Teil in diese, zum Teil in eine andere Klasse stellt, wie es die als Schrift erschienenen Einteilungen zeigen; denn da liegt der Fall vor, daß ein Teil derselben zu den Wassertieren, ein anderer zu einer ganz anderen Gattung gerechnet wird.“ Die als Schrift erschienenen Einteilungen sind eben nichts anderes als unser Sophistes. S. Einl. S. 3 f.

¹²⁾ S. 35. Die Gewalttätigkeit der Teilungen spiegelt sich wider in der Schwierigkeit der Namengebung, wie auch 220 A und 225 C ausdrücklich hervorgehoben wird.

¹³⁾ S. 35. Die Unterscheidung nach Tag und Nacht ist äußerst unsicher und mißlich; viel treffender und zweckmäßiger wäre die nach den Werkzeugen gewesen, mit denen der Fang betrieben wird.

¹⁴⁾ S. 37. Das ist natürlich ein bloßes Spiel mit dem Wort, veranlaßt durch die eigentliche Bedeutung von *σορίστης*. Man bemerkt übrigens hier leicht, wie absichtsvoll Pl. als Musterbeispiel gerade einen Jäger gewählt hatte.

¹⁵⁾ S. 38. Dazu vgl. folgende Stelle aus den Gesetzen (766A): „Der Mensch, den wir unter die zahmen Tiere zählen, pflegt doch nur dann, wenn eine glückliche Natur bei ihm durch gute Erziehung ausgebildet ist, das gezähmteste und gottähnlichste zu werden, wenn er dagegen nicht hinreichend oder nicht gut erzogen ist, „gerade das wildeste von allen, welche die Erde hervorbringt.“ Ähnlich Aristoteles Pol. I, 2, p. 1253^a 32f.

¹⁶⁾ S. 39. Daß die gesamte Kriegskunst mit unter die Erwerbskunst gerechnet wird, ist nicht so erstaunlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Auch Aristoteles sagt Pol. 1256^b 23 διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητικὴ πως ἔσται, und Platon selbst sagt Phaid. 66C διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται. Religionskriege wie die Hugenottenkriege gab es im Altertum nicht.

¹⁷⁾ S. 44. Da nach 219A alles hier Geteilte zur τέχνη gehört, so ist streng genommen alles, was keine kunstmäßige Behandlung zuläßt, von vornherein aus dem ganzen Einteilungsgebiet ausgeschlossen. Aber man muß hier wie bei so manchen anderen Aufstellungen dieses Abschnittes ein Auge zudrücken.

¹⁸⁾ S. 45. Es ist fast spaßhaft, daß eine das Vermögen verzettelnde Beschäftigung als Teil der Erwerbskunst auftritt.

¹⁹⁾ S. 46. Ob man diese διακριτικὴ τέχνη zur schaffenden oder zur erwerbenden Kunst rechnen soll oder zu keiner von beiden, darüber hat sich Platon nicht ausgesprochen.

²⁰⁾ S. 48. Auf diese Stelle bezieht sich Platon im Politikos 266D mit den Worten: „Bei dieser Untersuchungsmethode kommt es nicht mehr auf äußeres Ansehen an als auf das Gegenteil, und das Kleine genießt da nicht weniger Ehre als das Große; entscheidend allein ist die Klarstellung der vollen Wahrheit in ihrer Reinheit.“

²¹⁾ S. 49. In der Republik 444E unterscheidet Pl., was die Fehlerhaftigkeit (Schlechtigkeit) der Seele anlangt, drei Gebrechen, nämlich ἀσθένεια, νόσος, αἰσχος, wie er im Gorgias 477B ganz die nämliche Unterscheidung auch für den Körper macht (so auch Aristoteles Frg. p. 1482^a 10 der Akademieausgabe). In unserem Dialog aber hat er sich nun einmal ganz in die Dichotomie verliebt.

²²⁾ S. 50. Häßlichkeit ist nach Pl. Mangel an Proportion, also Disproportion. Dem entsprechend ist in seinen Augen Unwissenheit Häßlichkeit der Seele; denn Unwissenheit ist Disproportion insofern, als ihre Leistungsfähigkeit nicht an die Erkenntnis der Wahrheit heranreicht. Die Seele steht da im Mißverhältnis zu dem ihr vorgeschriebenen Ziel.

²³⁾ S. 50. Dieser Satz stammt aus derselben Wurzel wie der andere sokratisch-platonische Satz: „Niemand tut freiwillig unrecht.“ Denn wie die Seele von Natur nach dem wahrhaft Guten strebt, so ist ihr innerster Trieb auch nicht nach dem Irrtum, sondern nach der Wahrheit gerichtet. Also Erkenntnis der Wahrheit, d. h. Wissen ist ihr Ziel und ihr eigentlicher Wille, Unwissenheit also ein unfreiwilliger Zustand. „Verzichten die Menschen,“ heißt es in der Republik (413A), „nicht ungern (unfreiwillig) auf das Gute, dagegen gern (freiwillig) auf das Übel? Und ist es nicht etwas Übles, rücksichtlich der Wahrheit im Dunkeln zu tappen, dagegen etwas Gutes, die Wahrheit zu besitzen?“ Vgl. auch vor allem Rpl. 382AB.

²⁴⁾ S. 50. Diese Scheidung zwischen Krankheit und Unwissenheit als den zwei Quellen der sittlichen Unzulänglichkeit stimmt nicht mehr recht zu der sokratischen Lehre, denn sie enthält doch das Zugeständnis, daß Unwissenheit nicht die alleinige Fehlerquelle sei. Wenn Seelenkrankheit ein Zwiespalt zwischen Einsicht und Begierden ist (228 B), so wird dabei das Vorhandensein der Einsicht doch vorausgesetzt. Schon in der Republik (439 Bff.) tritt diese Wendung hervor; näher ausgeführt ist die Sache in den Gesetzen (863 Bff.).

²⁵⁾ S. 51. Hier hat man schon im Keime die aristotelische Unterscheidung zwischen ethischen und dianoetischen Tugenden vor sich. Denn Feigheit (Tapferkeit), Zügellosigkeit (Mäßigung, *σωφροσύνη*), Ungerechtigkeit (Gerechtigkeit) entsprechen dem Gebiet der ethischen, Unwissenheit (Weisheit) dem Gebiet der dianoetischen Tugenden.

²⁶⁾ S. 52. Daneben gibt es noch den verzeihlicheren Fehler des *μη κατειδότα τι μηδὲ δοκεῖν εἶδέναι* (vgl. Theaet. 210 C), den Pl. hier beiseite gelassen hat, während er Legg. 863 D auf die Sache näher eingeht. Von diesem bekanntesten sokratisch-platonischen Satz hat, ohne ihn aber als solchen zu kennzeichnen, in sehr wirksamer Weise Bismarck in einer Reichstagsrede (1. Dezbr. 1881) über einen zu errichtenden Volkswirtschaftsrat Anwendung gemacht. Er sagte: „Ich erlaube mir Sie an ein altes Sprichwort zu erinnern, nämlich: ‚Wer nicht weiß und weiß, daß er nicht weiß, der kommt immer noch sehr viel weiter als der, der nicht weiß und nicht weiß, daß er nicht weiß.‘ Zu den ersteren gehören wir (d. i. die Regierung). Zur zweiten Kategorie gehören alle diejenigen, die glauben alles zu wissen, und jede Belehrung sich versagen, wenn sie von Bauern oder sachkundigen Arbeitern kommen kann.“ Vgl. 267 CD. 268 A.

²⁷⁾ S. 52. Bildung (*παιδεία*) war das Schlagwort der Sophistenzeit und Athen war der Stammsitz dieser Bildung. Darauf weist hier Pl. nicht ohne einen Beigeschmack von Ironie hin, indem er dann durch die Einteilungsmethode seinen Begriff von Bildung klarlegt.

²⁸⁾ S. 53. Die Ermahnungskunst, die unverbildeten und darum fügsameren Gemütern gegenüber am Platze ist, versagt gegenüber dem Wissensdünkel und der damit Hand in Hand gehenden falschen Eigenliebe, von der Platon in den Gesetzen (p. 732 A) sehr richtig sagt: „von diesem Fehler rührt es her, daß alle ihre eigene Unwissenheit für Weisheit halten und daß man demgemäß, auch wenn man so gut wie gar nichts weiß, doch alles zu wissen glaubt und somit notwendigerweise Fehler begeht, indem man das, was man selber nicht zu machen versteht, anstatt es anderen zu überlassen, doch selber macht.“ Gegen diesen Wissensdünkel hilft nur die Elenktik, d. h. die Elenktik im sokratischen Sinn. Diese ehrliche, weil nur im Dienste der Wahrheit stehende Widerlegungskunst war im Gegensatz zu der rabulistischen Eristik der Sophisten recht eigentlich die Stärke des Sokrates, auf die er stolz sein durfte und es in seiner Weise auch war, wie er im Gorgias (458 A) sagt: „Ich gehöre zu denen, die sich gern widerlegen lassen, wenn ich etwas

Unrichtiges behaupte, die aber andererseits auch gern widerlegen, wenn ein anderer etwas Unrechtes behauptet.“ Man sieht übrigens leicht, Platon ist hier auf dem Wege nicht die Sophistik, sondern die eigentliche Philosophie zu definieren, wie er denn auch gleich nachher (231 B) seinen Lesern scherzend die wahre Philosophie unter der Maske „der aus echt adeligem Blute stammenden Sophistik“ vorstellt.

²⁰⁾ S. 55. Vor der verführerischen Kraft der Ähnlichkeiten warnt Pl. auch sehr nachdrücklich Phaedr. 261 Ef.

³⁰⁾ S. 56. Den Ausdruck „Wissensschätze der Seele (*τὰ τῆς ψυχῆς μαθήματα*)“ findet Schleiermacher auffällig und anstößig; das wäre er auch, wenn man sich mit Schl. als Gegensatz dazu Wissensschätze des Körpers denken sollte. Indes das ist nicht der Fall. Vielmehr zeigt die Vergleichung von 224 A, daß der zu denkende Gegensatz nicht der Seele, sondern den Wissensschätzen gilt. Nämlich für die Seele gibt es außer dem Wissen auch noch allerhand Erheiterungen und Belustigungen, wie sie oben an der angezogenen Stelle im Gegensatz zu den *μαθήματα* aufgezählt werden.

³¹⁾ S. 57. Mit der Feststellung des für den Sophisten bezeichnendsten Merkmals wird endlich der richtige Weg zur Gewinnung einer stichhaltigen Definition des Sophisten betreten.

³²⁾ S. 57. Das geschah 225 B. Übrigens bemerkt Grote, Plato II, 433 ganz richtig, daß, wenn der Sophist sich selbst als Widerspruchskünstler rühmte, er eben dadurch das schon zugab, was er nach 236 Ef. auf das entschiedenste leugnete, nämlich das Sein des Nichtseins. Denn wer widerspricht, der erklärt damit doch die Ansicht des Gegners für falsch (für nichtseiend).

³³⁾ S. 57. Das war oben 225 DE zwar nicht ausdrücklich gesagt, lag aber in dem dort erwähnten Moment des Geldverdienens.

³⁴⁾ S. 57. Daß die Sophisten vielfach an den überlieferten Religionsvorstellungen rüttelten, ist bekannt genug.

³⁵⁾ S. 58. Unter den Schriften des berühmten Sophisten Protagoras (480—410 v. Chr.) führt Diogenes Laertius auch eine *περὶ πάλης* an. Vielleicht stammt diese Angabe aber nur aus unserer Stelle.

³⁶⁾ S. 58. Die stark ironische Färbung dieser Äußerung wird illustriert durch folgende Stelle der Gesetze (715 E): *νέος γὰρ ὢν πᾶς ἄνθρωπος τὰ τοιαῦτα ἀμβλύτατα ἀπὸς αὐτοῦ ὄρεῖ, γέρον δὲ δξύτατα.*

³⁷⁾ S. 58. Diese prätendierte Allwissenheit der Sophisten tritt recht grell hervor in der kleinen Schrift *Διαλέξεις* (Diels Frg. d. Vorsokr. ² 647, 19f.) c. 8: *δεῖ γὰρ τὸν μέλλοντα ὁρθῶς λέγειν, περὶ ὧν ἐπίσταται, περὶ τοῦτων λέγειν. πάντ' ὧν ἐπιστασεται πάντων μὲν γὰρ τῶν λόγων τὰς τέχνας ἐπίσταται, τοὶ δὲ λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ὄντων ἐντί.* Auch die scherzhafte Stelle im Euthydem 293 Ef. über das *πάντα ἐπίστασθαι* ist zu vergleichen.

³⁸⁾ S. 59. Pl. unterscheidet zwischen einem gewandten Streitkünstler und einem wirklich verständigen Mann. Wer den Eindruck des ersteren macht, braucht darum noch nicht als *φρόνιμος* zu erscheinen. — „Deine eigenen Worte“, nämlich 232 D *οὐδεις γὰρ ὢν αὐτοῖς διελέγετο μὴ τοῦτο ὑπισχνουμένοις.*

³⁹⁾ S. 60. Der Nachsatz folgt erst zu Beginn von c. 22 in selbständiger Fassung.

⁴⁰⁾ S. 61. So wird auch in der Republik (602B) die Nachahmungskunst als Scherzspiel bezeichnet: *εἶναι παιδιάν τινα καὶ ὁ σπουδὴν τὴν μίμησιν*.

⁴¹⁾ S. 63. Das Bild der Jagd, auch sonst bei Pl. nicht selten (vgl. Rpl. 432 B, Polit. 258 E u. ö.), beherrscht diese ganze Partie des Dialogs. Bemerkenswert ist dabei, daß derselbe, der früher als Jäger gekennzeichnet ward (223 AB, 231 D), nunmehr als das gejagte Tier erscheint.

⁴²⁾ S. 63. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dabei an eine Umstellung des Feindes zu denken, die Herodot III, 149 und VI, 31 *σαγγηρία* (eigentlich Fang mit einem großen Netz) nennt und die Platon selbst Menex. 240 BC und Gess. 698 D mit Rücksicht auf einen bestimmten Fall so schildert: „Datis sollte auf Befehl des Dareios diesem sämtliche Eretrier gefangen überbringen. Zu dem Ende ließ Datis das Eretrische Gebiet rings von seinen Soldaten umstellen und zwar so, daß einer dem andern die Hand gab; darauf verengerte man den Kreis mehr und mehr, bis alle Eretrier in der Gewalt der Perser waren.“ Also eine unfehlbare Fangmethode — eine Art Kesseltreiben —, die hier auf den Sophisten angewandt werden soll.

⁴³⁾ S. 64. Daß dabei nicht, wie man gemeint hat, an perspektivische Malerei zu denken ist, geht schon daraus hervor, daß es sich gleichmäßig um Plastik und Malerei und zwar bei beiden um große Werke handelt. Die älteren großen figurenreichen Wandgemälde der Griechen, z. B. die des Polygnotus in der Stoa Poikile und in der Lesche zu Delphi (vgl. Goethe, Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi) waren so angeordnet, daß die Figuren in mehreren Reihen übereinander standen. Um sie aber dem Auge als gleich groß erscheinen zu lassen, wurden die Figuren der oberen Reihen entsprechend größer gemalt. Es handelt sich also nicht, wie bei der perspektivischen Malerei um ein Projizieren der Figuren in die Tiefe des Raumes hinein bei tatsächlich gleicher Entfernung vom Auge (nämlich auf der gleichen uns zugekehrten Fläche); vielmehr soll man trotz teilweise größerer Entfernung der Figuren vom Auge alle Figuren so sehen, als wären sie gleich groß. Das ist die Täuschung, um die es sich handelt, und die gleichermaßen auch für die Plastik galt. An großen Tempelfassaden waren die oberen Figuren größer als die unteren. Selbst bei großen Inschriften ging man ähnlich zu Werke. In der Rieseninschrift von Oinoanda in Kleinasien sind die oberen Linien in größeren Buchstaben ausgearbeitet als die unteren. Vgl. Usener, Epikureische Schriften auf Stein. Rhein. Mus. XLVII, S. 418.

⁴⁴⁾ S. 64. „Der Anblick vom nicht natürlichen Standpunkt aus“ ist die Übersetzung des griechischen *ἢ οὐκ ἐκ καλοῦ θέα*, in welchen Worten das *οὐκ* manchen Erklärern unverständlich schien und daher von ihnen gestrichen wurde. Durchaus mit Unrecht. Denn Pl. nennt seiner Theorie durchaus entsprechend alles das nicht-schön, was auf Täuschung berechnet ist.

⁴⁵⁾ S. 66. Damit kommt Pl. auf den Kernpunkt der Sache. Die Sophisten leugneten mit Parmenides die Möglichkeit des Nichtseienden, gaben der Sache aber die Wendung, daß sie Unwahrheit,

Lüge, Täuschung für unmöglich erklärten, da diese ja das Nichtseiende zur Voraussetzung hätten. Vgl. Anm. 32 und 260CD: „Vom Sophisten behaupteten wir doch, er habe steif und fest geleugnet, daß es überhaupt Irrtum gebe; denn das Nichtseiende werde von niemandem gedacht oder ausgesagt; denn dies Nichtseiende habe ja nicht den geringsten Anteil am Sein.“ Als unmittelbares Zeugnis aus sophistischen Kreisen selbst für die Ausnutzung des Parmenideischen Satzes sei folgende Stelle aus der sog. Apologie der Heilkunst, einer um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts entstandenen Schrift (*Περὶ τέχνης* c. 2) mitgeteilt: „Es scheint mir aber überhaupt keine Kunst zu geben, die nicht wirklich ist. Ist es ja doch ungeeignet etwas von dem Seienden für nichtseiend zu halten. Denn wie käme jemand dazu etwas von dem Nichtseienden zu erschauen und zu verkünden als ein Seiendes? Denn wenn das Nichtseiende zu sehen ist wie das Seiende, so weiß ich nicht, wie man es für nichtseiend halten kann, was doch mit Augen zu schauen ist und mit dem Geist zu erkennen als ein Seiendes. Aber es wird dem wohl nicht so sein. Sondern das Seiende wird immer geschaut und erkannt, das Nichtseiende aber wird weder geschaut noch erkannt.“

⁴⁶⁾ S. 66. Parmenides, dessen Leben zum kleineren Teil noch dem sechsten, zum größeren Teil dem fünften Jahrh. v. Chr. angehört, war nach Xenophanes das Haupt der Philosophenschule von Elea in Unteritalien. Platon bezeugt ihm seine Hochachtung auch im Theaitetos p. 183E. Mit seinem Satz von der Undenkbarkeit des Nichtseins hatte er der Folgezeit ein großes Rätsel aufgegeben.

⁴⁷⁾ S. 66. Vgl. Diels Frg. d. Vorsokr. 18, 7.

⁴⁸⁾ S. 69. Das geht auf die Worte 238A von der noch bevorstehenden größten Schwierigkeit. Aus dem nämlich, was soeben für das Nichtseiende festgestellt worden ist, folgt von selbst, daß schon jeder Versuch, den Parmenideischen Satz zu widerlegen, einen Widerspruch in sich birgt. Eben darin besteht jene größte Schwierigkeit, und der Fremdling setzt ironisch voraus, daß Theaitetos diese selbstverständliche Folgerung auch seinerseits gemacht habe. Allein Theaitetos ist sich durchaus nicht klar darüber, ist vielmehr der Meinung, die Schwierigkeit stehe erst noch bevor; er bedarf also noch der Erleuchtung (des *σαφέστερον σκοπεῖν*). Man sieht, daß es Pl. auch im Sophistes nicht an feinen mimischen Zügen fehlen läßt.

⁴⁹⁾ S. 71. Auch diese Aufforderung zeugt wieder von guter Laune. Denn nach dem Vorigen gehört einiger Mut dazu, vom Nichtseienden überhaupt noch etwas zu sagen. Am ehesten hat diesen Mut noch die Jugend, denn schnell fertig ist die Jugend mit dem Wort.

⁵⁰⁾ S. 71. Das Nichtseiende, rein abstrakt für sich betrachtet, führt zu keiner Lösung des Rätsels. Der Fremdling kehrt also zurück zu dem Punkt (236C), von dem aus die Untersuchung sich dem Nichtseienden zugewandt hatte, nämlich zu dem Begriff der *φανταστική τέχνη*. Demnach ist es der Begriff des Bildes, der nunmehr genau analysiert und als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein erklärt wird, ohne daß übrigens dabei noch auf die Unterscheidung zwischen *εἰδωλοποιική* und *φανταστική* Rücksicht genommen wird. Die Analyse zeigt also, daß es irgend eine Verbindung zwi-

schen beiden geben müsse (241 B). Daran schließt sich dann die Erörterung über das Seiende, der die dialektische Begründung der Verknüpfung von Sein und Nichtsein folgt.

⁵¹⁾ S. 71. Wieder ein schalkhaftes Vertauschungsspiel hinsichtlich der Rollen. Theaitetos stellt sich hier an wie in anderen Dialogen die Sophisten, indem er, statt den Begriff selbst zu behandeln, sich mit Beispielen behilft, wie Hippias im „Größeren Hippias“, während der Sophist es ist, der seinerseits gerade auf eine Begriffsbestimmung dringt. Hinter dem Sophisten steckt hier offenbar Platon selber.

⁵²⁾ S. 73. Dies „auch jetzt“ bezieht sich auf 237 A, wo der Begriff des *ψεύδος* als unlösbar verbunden mit dem Nichtseienden hingestellt wurde.

⁵³⁾ S. 74. Der überlieferte Text lautet: *διὰν ἄφθελγκτα καὶ ἄρῶρητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόρητα προσδιωμολογημένα ἢ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα*. Die gesperrt gedruckten Worte sind von Madvig mit Recht gestrichen und von mir in der Übersetzung weggelassen worden. Sie sind vollständig sinnwidrig, denn was früher zugestanden worden war, war ja eben nichts anderes als was durch diese Worte ausgedrückt wird. Sie sind offenbar als Randbemerkung zu *ὁμολογηθέντα* beigeschrieben worden und so in den Text gekommen. Mit Weglassung dieser Worte wäre also ganz wörtlich zu übersetzen: „wenn daneben (*πρὸς*, d. h. neben dem, was soeben festgestellt worden ist) auch noch das früher Zugestandene seine Geltung haben soll.“

⁵⁴⁾ S. 75. Der Fremdling hat als Eleatengenosse für Parmenides eine gleichsam kindliche Pietät (vgl. 237 A *Παρμενίδης παισὶν ἡμῶν οὖσιν ἀπειμαρτύρετο*) und kommt sich wie ein Vatermörder vor, wenn er seine Lehre umstößt. Das alles paßt in gewisser Weise auch auf Platon selbst; denn der Fremdling ist der maskierte Platon.

⁵⁵⁾ S. 76. Die erste Bitte (241 C) war die um Verzeihung, wenn nichts Rechtes ausgerichtet würde; die zweite (241 D) die, er möchte ihn nicht für einen Vatermörder halten, und die dritte hier vorgetragene Bitte geht dahin, er möchte ihn nicht für verrückt halten.

⁵⁶⁾ S. 76. Vgl. 239 B.

⁵⁷⁾ S. 77. Parmenides wird (nebst seinem Lehrer Xenophanes 242 D) als einziger hier mit ausdrücklicher Namensnennung nur deshalb aufgeführt, weil die ganze Untersuchung von ihm ausgegangen ist. Denn nach der ganzen sachlichen Tendenz dieses Abschnittes hätten alle anderen älteren Philosophen hier eher mit Namen aufgeführt werden müssen als Parmenides, der verhältnismäßig strengste Denker unter ihnen. Diese alten Philosopheme erschienen dem Pl. wegen des Haschens nach einem aus äußerer Anschauung mehr oder weniger willkürlich aufgerafften angeblichen Prinzip aller Dinge, sowie wegen des Mangels an begrifflicher Orientierung, nicht minder auch wegen des mythischen Charakters der Darstellungsweise mehr als Märchen denn als Wissenschaft. Nicht anders urteilt Aristoteles, vgl. *Met.* 1091^b 9 *μυθικῶς ἅπαντα λέγειν ὡς Περικλῆδος καὶ ἕτεροι τινες*, und 1000^a 18 *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν*.

⁵⁸⁾ S. 77. Diese Worte hat man fälschlich so gedeutet, als

gehe nur *πόσα* auf die älteren Philosopheme, wie sie bis 245 C kritisiert werden, während sich *ποῖα* nur auf die dann kritisierten Materialisten und Idealisten beziehe. Eine völlig willkürliche und haltlose Deutung, deren Unzulässigkeit schon Campbell in seiner Ausgabe nachgewiesen hat. Einerseits ist in unserem Abschnitt ebenso wie von der Quantität auch von der Qualität (*θερομόν — ψυχρόν* usw.) die Rede, andererseits kommt auch bei den Idealisten (249 C *τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων*) die Quantität in Betracht. Aber ganz abgesehen davon wäre es doch eine starke Zumutung an das Ahnungsvermögen des Lesers, daß er ohne jeden ausdrücklichen Hinweis eine so künstliche Deutung ausfindig machen soll, auf die man, wie sich weiterhin zeigen wird, bloß deshalb gekommen ist, weil man sich mit dem Ausdruck *διακριβολουεῖσθαι* (245 E) nicht zurechtzufinden wußte. Was es mit diesem Ausdruck auf sich hat, darüber wird an dem dortigen Ort Auskunft gegeben werden. Vgl. Anm. 67.

⁵⁹⁾ S. 77. Das kann auf Pherekydes gehen, der als Erstes, von jeher Dagewesenes die Dreiheit von Zeus, Chronos und Chthon nannte. Vgl. Zeller I⁵, S. 80. Aber mit den Worten können auch andere gemeint sein und Philoponus bezieht sie in seinem Kommentar zu Aristoteles de gen. et corr. 329^a 1 auf Ion. Aus derselben Schrift des Aristoteles ist für unsere Stelle zu vergleichen 330^b 16 ff., wofür ich auf die Einleitung S. 3 f. verweise.

⁶⁰⁾ S. 77. Das könnte z. B. auf Archelaos bezogen werden nach Diog. Laert. II, 16.

⁶¹⁾ S. 77. Xenophanes ist das erste Haupt der eleatischen Schule; er lebte etwa von 570—470 v. Chr. Die Bruchstücke seiner Gedichte s. bei Diels, Frg. der Vorsokr.², S. 44 ff. Die Eleaten sahen in der (mathematischen) Form des Weltganzen das eigentliche Wesen desselben, das sie demgemäß für eine unterschiedslose Einheit und zugleich für die Gottheit erklärten. Dies nur durch Denken erreichbare Sein war ihnen das einzig gültige Sein. Die sichtbare Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen galt ihnen nur als Sinnentrug. Gleichwohl widmete Parmenides dieser Erscheinungswelt einen erheblichen Teil seines Gedichtes. Die Worte des Platon lassen ebenso wie manche der erhaltenen Bruchstücke erkennen, daß ihre Darstellungsweise trotz des wirklich philosophischen Zuges ihrer Lehre eines starken mythologischen Einschlages nicht entbehrte.

⁶²⁾ S. 77. Mit den ionischen und sizilischen Musen sind Heraklit aus Ephesos und Empedokles aus Agrigent gemeint. Der erstere hielt die Welt zwar auch (wie die Eleaten) für eine, aber für eine in stetem Wandel begriffene, indem aus dem einen Feuer durch ununterbrochene Bewegung sich nach einem ewigen Gesetz gegensätzlichen Werdens alle Formen entwickeln und wieder vergehen. Der letztere ließ die Elemente zeitweise zusammentreten, zeitweise wieder sich trennen durch die wirkende Kraft der Freundschaft und der Zwietracht, gönnte aber zwischen diesen Vorgängen dem Ganzen auch Zeiten der Ruhe. (Vgl. Arist. Phys. 250^b 26.) Heraklit also hielt das Weltganze unerbittlich in rastloser Arbeit, während Empedokles ein mildereres Weltregiment gelten ließ: er

kannte auch wohlthätige Pausen. Dies meint Platon mit seinen gestrengeren und nachgiebigeren Musen. Seine ganze Darstellung dieser Märchenwelt, wofür er sie zu Anfang erklärt hat, hat selbst eine halb poetische, halb ironische Färbung.

⁶³⁾ S. 78. Diese sarkastischen Worte erinnern einigermaßen an die Äußerung im Theaitetos 152C: „Das hat Protagoras, der ja, bei den Charitinnen, ein hochweiser Mann war, uns als dem großen Haufen, nur in Rätseln angedeutet.“ Sie haben aber auch ein Seitenstück an einer Stelle der aristotelischen Metaphysik, die so lautet (p. 1000^a 9ff.): „Hesiod und die ältesten Philosophen (*θεολόγοι* werden sie von Aristoteles genannt) kümmerten sich nur um das, was ihnen selbst ohne weiteres verständlich war, auf uns aber nahmen sie keine Rücksicht. Indem sie nämlich die Urkräfte zu Göttern machten und aus den Göttern das All entstehen ließen, sagten sie, was nicht von Nektar und Ambrosia gekostet habe, sei sterblich geworden — Ausdrücke, die offenbar ihnen selbst ganz geläufig waren. Allein was die Verwendung dieser Prinzipien betrifft, so haben sie über unsere Köpfe hinweg geredet.“ Das klingt ganz, als hätte dem Aristoteles dabei unsere Sophistesstelle vorgeschwebt.

⁶⁴⁾ S. 79. Diese Prüfung ist eine rein dialektische, das Verhältnis der dabei vorkommenden Begriffe zueinander untersuchende, ganz im Stile der früheren Untersuchung über das Nichtseiende.

⁶⁵⁾ S. 80. Das war eine den Neoplatonikern hochwillkommene Stelle. Denn das *ἐν* eröffnet hier den Reigen und hat seinen Platz vor dem *ἐν*. Das war Wasser auf ihre Mühle: *διὸ καὶ ἐν Σοφιστῇ τίθηται αὐτὸ ὡς ἐν προῦ ὄντος* Damasc. dubit. et solut. ed. Ruetze, p. 38, 10. 44, 3. 92, 8. 98, 27.

⁶⁶⁾ S. 81. Über diese schwierige und auch handschriftlich unsichere Stelle verweise ich auf meine Ausgabe. Zu keiner Stelle des ganzen Dialogs liegen zahlreichere Vermutungen der Ausleger vor als zu dieser.

⁶⁷⁾ S. 84. Hier hat der Gegensatz zwischen den *οἱ διακριβολουγόμενοι* und den *οἱ ἄλλως λέγοντες* den Auslegern viel zu schaffen gemacht. Wie können die bis hierher behandelten älteren Philosophen als *διακριβολουγόμενοι*, also als solche, die ganz genaue Bestimmungen geben, bezeichnet werden? Hat Pl. sie nicht eben launig genug als Märchenerzähler abgefertigt? Und zeigen nicht andererseits die nunmehr zu kritisierenden Philosopheme der Materialisten und Idealisten eine weit strengere wissenschaftliche Haltung? Verschmähen sie nicht alles mythologische Beiwerk? Sind also nicht sie eigentlich gerade die Vertreter der schärferen Bestimmungen? Diesen sich notwendig aufdrängenden Bedenken gegenüber haben Bonitz und vor ihm schon Deuschle und Heindorf Zuflucht gesucht in einer Erklärung des *διακριβολουγόμενοι*, zu der das Wort an sich durchaus keine Berechtigung gibt. Nach ihnen nämlich soll das Wort bedeuten „genaue Bestimmungen über die Zahl des Seienden geben“ im Gegensatz zu den Materialisten und Idealisten, die keine bestimmten Zahlen für ihr Seiendes angeben, sondern nur die unbestimmte Vielheit annehmen und ihr Seiendes

vielmehr qualitativ bestimmen. Als ob Pl. nicht auch bei diesen älteren Philosophen von qualitativen Bestimmungen geredet hätte (vgl. Anm. 58) und für manche, wie z. B. für Heraklit und Empedokles 242DE, gar keine Zahl angäbe und als ob er andererseits bei den Idealisten nicht auch quantitativer Verhältnisse gedächte! Man vergleiche z. B. 242E *ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν* mit 249C *τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλά εἶδη λεγόντων* (von den Idealisten). Platon stelle in dem abgehandelten Abschnitt die Zahl nur deshalb in den Vordergrund, weil sie ihm für seine dialektische Widerlegung, auf die es ihm vor allem ankommt, die bequemste Handhabe bot. Die einzig mögliche Lösung der Schwierigkeiten scheint mir die Annahme, daß Pl. in Fortsetzung des scherzhaften Tones, der jene Besprechung der älteren Philosopheme kennzeichnete, diese Philosophen ironisch als solche bezeichnet, welche die allgeräueste Auskunft über das All zu geben wußten, als ob sie mit im Rate der Götter gesessen hätten und darum instande wären über den Ursprung der Dinge ebenso genau zu berichten wie andere über interessante Familienvorgänge. Vgl. meine Plat. Aufsätze S. 91f.

⁶⁸⁾ S. 84. Am nächsten liegt es wohl bei dieser Schilderung der Materialisten an die Atomiker zu denken. Auch an Aristipp haben manche gedacht. Wahrscheinlich faßt Pl. mehrere materialistische Philosophengruppen zusammen, wie der Ausdruck 247C *τούτων οὐδ' ἂν ἐν ἐπαισχυνθοῖεν ὅ γε ἀπὸν σπαρτοὶ τε καὶ ἀπόχθονες* anzudeuten scheint. Die hier von den Materialisten gegebene Schilderung erinnert unwillkürlich an die Stelle in Theaitetos 155E: „Halte sorgfältig Umschau, daß keiner der Uneingeweihten uns behorche. Es sind dies aber diejenigen, die das Sein nur dem zugestehen, was sie fest mit den Händen fassen können, während sie Handeln und Werden und alles Unsichtbare nicht als seiend gelten lassen.“ Diese Worte aber gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Antisthenes. Vgl. Zeller II, 1⁴, S. 297ff. Man hat daher Grund auch hier wenigstens mit an Antisthenes, der einer grobmaterialistischen Auffassung huldigte, zu denken, und das um so mehr, als offenbar persönliche Beziehungen mit hereinspielen, wie unter anderem die Worte 246B zeigen: *ἤδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχῶς προσέτευχον*, wenn diese Worte auch von Theaitetos gesprochen werden; denn das *καὶ* deutet ja auch auf den Gesprächsführer hin.

⁶⁹⁾ S. 84. Wer diese Idealisten oder Ideenfreunde (*εἰδῶν φίλοι*), wie sie weiterhin genannt werden, sind, darüber herrscht unter den Gelehrten selbst eine *ἄπλετος μάχη*, ein endloser Kampf. Ich verstehe unter ihnen mit Schleiermacher, Bonitz, Zeller und anderen die Megariker, wenn dem auch gewisse Schwierigkeiten entgegenstehen. Die jetzt wohl überwiegend geltende Ansicht ist die, daß Platon damit einen eigenen früheren Standpunkt bezeichne, von dem sich manche seiner Anhänger nicht lossagen konnten. Für das Nähere darüber verweise ich auf meine Beiträge z. Gesch. d. gr. Phil. S. 89ff., sowie auf meine Ausgabe unseres Dialogs. Wenn ich auch jetzt noch meiner Ansicht treu bleibe, so bestimmt mich dazu außer anderen Gründen vornehmlich das von anderen (außer von Diels in einer kurzen Note zu der betreffenden Stelle des Simplicius) nicht beachtete Zeugnis eines den Dingen, um die es sich

hier handelt, so nahe stehenden und dabei so zuverlässigen Mannes wie Eudemos. Simplicius nämlich hat uns in seinem Kommentar zu Aristoteles' Physik eine Äußerung des Eudemos aufbewahrt, die folgendermaßen lautet (p. 98, 1 ed. Diels): *Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσοῦν πολλὰς ἀπορίας ἔλυσε πραγμάτων, ὃ ἀνένευον* (Hss.: ὧν νῦν) *οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἶδη, καὶ πρὸς τούτοις τοῦνομα τῶν λόγων ἀφόρισε*. Die letzten Worte *καὶ πρὸς — ἀφόρισε* beziehen sich ganz klar auf Soph. 262 A, die vorhergehenden aber sind eine unverkennbare Anspielung auf unsere Sophistesstelle. Denn auf die Unterscheidung des An-sich der Begriffe einerseits und ihrer Beziehungen zueinander andererseits (d. h. auf einerseits identische, andererseits nicht identische Urteile, vgl. 254 D) läuft ja die ganze von Platon hier entwickelte Lehre hinaus; und eben dies ist das *δισσοῦν*, das Eudemos meint, wie er es selbst des weiteren 120, 6 bei Simplicius darlegt. Es ist nun durchaus wahrscheinlich, daß die Megariker bis zu der Zeit der Abfassung unseres Dialogs — also etwa 365 v. Chr. — eine gewisse Entwicklung ihres Philosophems durchgemacht haben und zwar eine Entwicklung, die nach der ganzen Richtung ihres Denkens nur in der Anerkennung einer Mehrheit von seienden Begriffen neben ihrem ursprünglichen einen Guten liegen konnte, wie dies auch unser Dialog durch die Worte 249 C *τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων* andeutet. Vergleicht man damit die Worte des Eudemos *οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ὥσπερ ἐπὶ τὰ εἶδη*, so wird man schwerlich umhin können, sie auf die Megariker zu beziehen. Der Ausdruck aber *οἱ σοφισταὶ* für sie ist aus dem Munde eines Aristotelikers so wenig befremdlich, daß er im Gegenteil ganz der Sachlage entspricht. Man lese z. B. was bei Eusebius praep. evang. XV c. 2 der Aristoteliker Aristokles bei Besprechung der Verleumdungen, zu deren Gegenstand Aristokles von den Megarikern Alexinos und Eubulides gemacht wurde, p. 792^d zusammenfassend sagt: *φανερὸν οὖν ὅτι καθάπερ πολλοῖς καὶ ἄλλοις, οὕτω καὶ Ἀριστοτέλει συνέβη, διὰ τε τὰς πρὸς τοὺς βασιλεῖς φιλίας καὶ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ὑπεροχὴν ὑπὸ τῶν τότε σοφιστῶν φθονεῖσθαι*. Eristiker wurden ja die Megariker allgemein genannt. Wenn sich nun die Megariker dem Pl. auch insofern näherten, als sie eine Mehrzahl von *εἶδη* gelten ließen, so konnten sie sich doch nicht entschließen ihren *εἶδη* geistiges Leben zu geben, wie sie denn auch von einer Bewegung derselben im platonischen Sinn, d. h. von einer *κοινωνία τῶν γενῶν* nichts wissen wollten. Sie scheinen ähnlich wie Antisthenes und andere, nur aus anderen Gründen, als eigentlich philosophisch gültige Urteile nur die identischen zugelassen zu haben. Daß dies wenigstens bei Stilpon der Fall war, darauf deutet sehr bestimmt hin die Mitteilung des Plutarch adv. Col. c. 23, der von Stilpon sagt *ὄθεν ἀμαρτάνειν (φησὶ) τοὺς ἕτερον κατηγοροῦντας*, was er des weiteren ausführt. Die ganze persönliche und wissenschaftliche Stellung, welche die Megariker zu Pl. einnahmen, scheint mir demnach mit dem recht wohl vereinbar, was hier und im folgenden über die Ideenfreunde gesagt wird, wogegen mir, wie manches andere, so vor allem 246 BC die Worte *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ἐπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ μικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγο-*

ζεύουσι wenig auf Platon oder Platoniker zu passen scheinen, während sie mit der *Ἔριστι* der Megariker sehr gut zusammenstimmen.

⁷⁰⁾ S. 85. Vielleicht bezieht sich hierauf die tadelnde Bemerkung des Aristoteles im 4. Buch der *Topica* 126^a 27: „Manche fehlen auch darin, daß sie einen Teil des Ganzen als dessen Gattung gelten lassen; so z. B. wenn man Tier (*ζῷον*) definiert als einen beseelten Leib (*σῶμα ζῶον*). In keiner Weise darf man den Teil als Gattungsbegriff des Ganzen präzisieren: darum kann auch der Leib nicht Gattungsbegriff von Tier sein, da er ein Teil des Tieres ist.“

⁷¹⁾ S. 86. Zeller ist im Irrtum, wenn er (a. a. O. 299, 2) meint, damit sei die tatsächliche Antwort des Antisthenes wiedergegeben. Schon der Umstand, daß Antisthenes zu jenen *σπαρτοὶ τε καὶ ἀνόχθονες* gehört, die gleich darauf 247C als völlig unbelehrbare Leute gekennzeichnet werden, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Ansicht. Aber außerdem ist dabei ganz verkannt, daß es sich hier nur um eine Fiktion handelt, denn nach 246D wird ja dies alles nur *λόγω*, nicht *ἔργω* vorgeführt, ein Unterschied, der nicht selten bei Platon übersehen worden ist.

⁷²⁾ S. 87. Über diese Definition des Seienden, die in den Debatten über die Echtheit des Sophistes eine ziemliche Rolle gespielt und zu vielen Mißverständnissen Veranlassung gegeben hat, vergleiche die Einleitung S. 9ff. Wäre es dem Pl. mit dieser Definition Ernst, so wäre ja eigentlich auch die Frage nach dem Sein des Nichtseins damit schon gelöst. Denn daß das besprochene Nichtseiende auch seinerseits mit unter diese Definition des Seienden fällt, ergibt sich schon daraus, daß es den Geist in solche Verlegenheit setzt.

⁷³⁾ S. 89. Hier zeigt sich die ironische Bedeutung der obigen Definition ganz klar; denn sie führt zu einer *δύναμις τοῦ γινώσκεισθαι*, also, nach der hier beliebten Dialektik, *τοῦ πάσχειν*, wobei für *δύναμις* nur die denkbar dünnste Bedeutung übrig bleibt, nämlich die der bloßen Möglichkeit. Vgl. Rpl. 509B ἢ τοῦ δοῦσθαι *δύναμις*. Andererseits wird das *ποιεῖν*, wie sich gleich nachher (248DE) des näheren zeigt (*τὸ γινώσκειν ἔπειρ ἔσται ποιεῖν τι*), in seiner Bedeutung so ausgeleert, daß eben das *γινώσκειν* noch ein *ποιεῖν* genannt werden kann. Wie diplomatisch dies als interimistisches Argumentationsmittel ad hoc ausgeklügelt ist, wird besonders klar, wenn man sich erinnert, daß gerade in unserem Dialog vorher der Begriff des *ποιεῖν* ausdrücklich von dem des *μανθάνειν* und *γνωρίζειν* unterschieden worden war (219B), indem letzteres nicht der *ποιητικῆ*, sondern der *κτηρικῆ* zugerechnet worden war. Es ist ja auch an sich schon klar, daß „etwas erkennen“ nun und nimmermehr ein „etwas hervorbringen“ oder „etwas bewirken“ ist. Es wird also an unserer jetzigen Stelle ein künstliches Spiel mit den Worten getrieben, indem *ποιεῖν* in der allgemeinen Bedeutung des „tätig sein“ genommen wird, also in dem Sinne, in welchem Aristoteles *ἐνεργεῖν* sagt. Auf diese Weise werden die Ideenfreunde genötigt, den Ideen ein Tun, eine Tätigkeit zuzugestehen, bei der aber an ein Hervorbringen nicht im mindesten mehr zu denken ist. Blickt man von hier zurück auf die merkwürdige Definition des Seins 247E, so ent-

hüllt sich nun ganz klar der Grund der auffälligen Verkläuterung derselben. Sie sollte so elastisch sein, daß sie auch noch das bloße *γυνώσκειν* als ein angebliches *ποιεῖν τι* mit umspannen konnte, während den Materialisten gegenüber eben dies *ποιεῖν* in seiner legitimen Bedeutung „etwas bewirken“ gebraucht wurde. So kann er denn beide Partner mit der nämlichen Definition als seiner Waffe schlagen.

⁷⁴⁾ S. 90. Diese Stelle erinnert stark an die Stelle des Theaitetos S. 181 A, wo die *σασσιῶται* und die *δέοντες* einander gegenübergestellt werden, nur daß dort damit nicht unsere Idealisten und Materialisten gemeint sind, sondern die Eleaten und Heraklit.

⁷⁵⁾ S. 91. Zu diesem sehr deutlich für die Megariker als Ideenfreunde sprechenden Worte vgl. Anm. 69.

⁷⁶⁾ S. 91. Diese Worte sind vielen unverständlich gewesen. Die Sache steht meiner Meinung nach so: Platon benutzt in geistreich spielender Weise eine sprichwörtliche Wendung (*ῥα ἀκίνητα καὶ ῥα κεινημένα*, dies ist die volle Form des Sprichworts), die nichts anderes besagt, als was man sonst einfach mit „alles“ oder mit „schlechthin alles“ ausdrückt, ähnlich etwa wie die Römer ihr *sacra profana* brauchten. Die Worte dienen also nur dazu, das folgende *τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν* anzukündigen und zwar durch eine Formel, die gerade hier stilistisch ihre besondere Wirkung tut, weil das hier verhandelte Thema eben die Begriffe der Bewegung und Ruhe sind. Was aber den Wunsch der Kinder anlangt, so weiß ja jeder: die Kinder wünschen sich „alles“. Vgl. meine Ausgabe.

⁷⁷⁾ S. 91. Hier bin ich in der Übersetzung des in der Überlieferung verdorbenen Textes meiner Vermutung gefolgt, der zufolge zu schreiben ist *μὴ λανθάσσει*.

⁷⁸⁾ S. 92. Nämlich 243 DE. In der Tat hat die hier vorgeführte Argumentation ganz den nämlichen Zuschnitt wie die dortige.

⁷⁹⁾ S. 92. Das heißt: ich werde mich nicht auf die bloße Wiederholung beschränken, sondern zugleich die Untersuchung ein Stück vorwärts bringen.

⁸⁰⁾ S. 93. Nämlich: Alles Vorhandene steht entweder still oder bewegt sich; Ruhe und Bewegung scheinen also für sich schon das All vollständig darzustellen, so daß das Seiende daneben nicht mehr Platz hat.

⁸¹⁾ S. 94. Wie einem Subjekt Prädikate beigelegt werden könnten, die von ihm verschieden sind, war eine in jener Zeit viel verhandelte Streitfrage. Man verkannte noch die wahre Natur des Urteils. Getäuscht durch die irrige Auffassung der Kopula „Ist“, in der man nicht das bloße Zeichen der Einordnung der Sphäre des Subjekts in die des Prädikats, sondern den Ausdruck der Wesensgleichheit zwischen beiden sah, wollten viele, unter ihnen außer manchen Sophisten nicht nur Antisthenes, der unter dem „spätgelehrten Alten“ zu verstehen ist, sondern auch die Megariker nur identische Urteile gelten lassen. Vgl. meine Beitr. z. Gesch. d. gr. Phil. S. 201 ff. Daß an dieser Streitfrage namentlich die einer philosophischen Bildung zustrebende Jugend Gefallen und zugleich Gelegenheit fand ihre eristische Schlagfertigkeit zu üben, ist begreif-

lich und wird von Platon mehrfach hervorgehoben; so Phil. 15 D und in unserem Dialog 259 A f.

⁸²⁾ S. 96. Das geht auf Heraklit und Empedokles. Vgl. 242 DE.

⁸³⁾ S. 96. Eurykles war ein Bauchredner, der seine Kunst dazu benutzte als Wahrsager aufzutreten unter dem Vorgeben, er habe in sich einen Dämon. Er gab sich also als eine Art Doppelwesen aus. Das wird hier nicht übel angewendet auf solche, die mit sich selbst in Zwiespalt geraten dergestalt, daß sie Dinge tun oder sagen, mit denen die Stimme ihrer Vernunft in Widerspruch steht. Vgl. Rpl. 439 Bf.

⁸⁴⁾ S. 99. Über die Philosophie als freie Wissenschaft findet sich bei Aristoteles im Anfang seiner Metaphysik (982^b 20ff.) folgende schöne Stelle: „Erst als alles Notwendige und zu erhöhtem Lebensgenuß Dienliche vorhanden war, begann man Philosophie zu treiben. Es ist also klar, daß wir sie nicht zu einem anderweitigen Gebrauche suchen, sondern wie wir denjenigen einen freien Menschen nennen, der um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen da ist, so ist auch diese die einzig freie unter den Wissenschaften, denn sie allein ist um ihrer selbst willen da. Darum könnte auch wohl mit Recht, da die menschliche Natur in vieler Hinsicht unfrei ist, ihr Besitz für übermenschlich gehalten werden, so daß, mit Simonides zu reden, ein Gott allein dieses Ehrenvorrecht haben darf, dem Menschen dagegen es nicht geziemt eine andere als menschliche Wissenschaft zu suchen.“ Vgl. auch Gorg. 485 C.

⁸⁵⁾ S. 99. Die Dialektik erscheint hier durchaus als eine schon bekannte Wissenschaft, die jetzt nur zum Zwecke der Erkenntnis des Nichtseienden nach einer bestimmten Seite hin des näheren erläutert wird.

⁸⁶⁾ S. 99. Für das Verständnis dieser wichtigen und vielbehandelten Stelle über die Aufgabe der Dialektik muß man sich zunächst gegenwärtig halten, daß es sich nur um Begriffe und ihr gegenseitiges Verhältnis, nicht um das Verhältnis von Einzeldingen zu Begriffen handelt. Und zwar handelt es sich, wenn ich recht sehe, um folgende Punkte: 1. um das Verhältnis der Gattungs- zu den Artbegriffen; die Artbegriffe stehen zueinander immer im Verhältnis des Widerstreites, es steht also jeder für sich getrennt von den anderen; 2. um die Unterordnung beliebiger engerer Begriffe unter umfassendere Begriffe, abgesehen von Art- und Gattungsbegriffen; 3. um die Verbindung ganz allgemeiner Begriffe mit allen anderen Begriffen; 4. um das Verhältnis rein gegenteiliger Begriffe zueinander. Das Nähere darüber siehe in meiner Ausgabe S. 166f., sowie in den Prolegomena zu dieser Ausg. S. 13, 1.

⁸⁷⁾ S. 100. Während zu Beginn des Dialogs (217 A) eine besondere Darstellung des *φιλόσοφος* noch ohne Vorbehalt in Aussicht gestellt wurde, läßt die Fassung der Worte an dieser Stelle erkennen, daß dem Platon schon leise Bedenken gegen die Durchführbarkeit seiner Absicht aufgestiegen sind. Andererseits scheinen die sehr bald (254 C) folgenden Worte *καὶ ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως* auf eine tiefere Untersuchung hinzudeuten, die vielleicht eben dem Dialog *Φιλόσοφος* vorbehalten sein sollte.

⁸⁸⁾ S. 103. Das ist jene wichtige, von Eudemos als *δισσόν* be-

zeichnete Unterscheidung, über die Anm. 69 zu vergleichen ist. Sie läuft im wesentlichen hinaus auf das, was wir identische und nicht-identische Urteile nennen. Die Platoniker legten darauf großes Gewicht, wie die Bemerkung bei Simplicius zu des Aristoteles Kategorienschrift (Schol. ed. Brandis p 47^b 26) zeigt: *οἱ γὰρ περὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀνδρόνικον πάντα τῷ καθ' αὐτὸ καὶ τῷ πρὸς τι περιλαμβάνειν δοκοῦσιν*, und auch der Schüler Platons Hermodor tut bei Simplic. Phys. 248, 2 dieser Unterscheidung Erwähnung.

⁸⁹⁾ S. 104. Platon hat noch keine klare Vorstellung von der Natur des Urteils und unterscheidet dasselbe nicht von bloßen Vergleichungsformeln (Vergleichungen von Begriffen nach Umfang oder Inhalt). Bloße Vergleichungsformeln vertragen sich miteinander in positiver und negativer Form, bei wirklichen Urteilen dagegen gibt dies immer einen Widerspruch. Z. B. „Stern ist Körper“ und „Stern ist nicht Körper“ können beide nebeneinander bestehen, während die Urteile „Alle Sterne sind Körper“ und „Einige Sterne sind nicht Körper“ einander widersprechen. Vgl. darüber meine Plat. Aufsätze S. 247 ff.

⁹⁰⁾ S. 104. Diese auf den ersten Blick auffällige Behauptung erklärt sich durch das, was 249 CD auseinandergesetzt worden war, daß nämlich jeder Begriff sowohl der Ruhe wie der Bewegung teilhaftig sei; aber dies natürlich in verschiedenem Sinn; dies letztere aber wird durch das Wörtchen *πῃ* angedeutet „in irgend einer Beziehung“.

⁹¹⁾ S. 105. Die Sache steht so: Wenn Bewegung und Seiendes (denn das Vierte ist hier eben das Seiende) gleich wären, so kämen nicht fünf Gattungen heraus, die es nach dem vorher Zugestandenen sein müßten, sondern nur vier. Da nun an jenem früheren Zugeständnis nicht zu rütteln ist, so müssen Bewegung und Seiendes voneinander verschieden sein.

⁹²⁾ S. 106. Jeder Begriff ist von allen anderen verschieden. Daher ist nach platonischer Voraussetzung (*ἔτερον = μὴ ὄν*) das Nichtseiende der Zahl nach unbegrenzt, während die positiven Begriffsverbindungen der Zahl nach begrenzt sind.

⁹³⁾ S. 106. Hier wird auf den Unterschied zwischen dem, was wir kontradiktorischen und konträren Gegensatz nennen, hingewiesen, ganz ähnlich wie auch Symp. 202 A. B. Dabei verkennt aber Pl. die wahre Natur dieser Unterscheidung. Sein *μὴ ὄν* ist nicht Widerspruch mit *ὄν* (also nicht Unverknüpfbarkeit der beiden Begriffe im Urteil), sondern bloße Verschiedenheit der Begriffe. Die Logik lehrt, daß alle widersprechenden Begriffe (A und Non-A) auch widerstreitend sind, aber nicht umgekehrt. Platon durfte nach seiner Theorie das erstere nicht zugeben, wie er es denn auch bestimmt in Abrede stellt 257 B *ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἔτερον μόνον*. Gleichwohl passiert es ihm, und zwar merkwürdigerweise gerade in unserem Dialog, daß er selbst seiner Theorie untreu ist. Er läßt sich nämlich 240 B von Theaitetos als selbstverständlich zugeben, daß *τὸ μὴ ἀληθινὸν ἐναντίον ἐστὶ τοῦ ἀληθοῦς*. Das geschieht freilich, ehe er seine Theorie entwickelt; aber es zeigt sich daran sehr drastisch das natürliche Übergewicht der Sache selbst und ihres guten Rechtes über jede künstliche Theorie.

⁹⁴⁾ S. 107. Wie diese schiefe Regel sophistisch ausgenutzt werden konnte, das zeigt Pl. selbst sehr ergötzlich im Euthyd. 298 A, welche Stelle es sich lohnt nachzulesen.

⁹⁵⁾ S. 109. Hier also ist erreicht, was 254 D als Ziel der Untersuchung mit den Worten hingestellt wurde: „Wir dürfen endlich hoffen, mit der Behauptung, daß das Nichtseiende wirklich nichtseiend ist, ungestraft davon zu kommen.“ Ja die Hoffnung ist, wie gleich darauf ausgeführt wird, noch übertroffen worden. Denn Parmenides hatte jede Untersuchung über das Sein des Nichtseienden als ein vernunftwidriges und vergebliches Beginnen bezeichnet. Jetzt aber hat sich nicht nur das Sein des Nichtseins überhaupt als Tatsache herausgestellt, sondern es hat sich auch die Art (Beschaffenheit) dieses Seins ermitteln lassen.

⁹⁶⁾ S. 111. Ich bin hier in der Übersetzung meiner Vermutung gefolgt, der zufolge für das sinnlose *ὡς δυνατά* einzusetzen ist *ὡς δέον αὐτά* sc. *εἶναι*, welches *εἶναι* aus dem vorhergehenden *εἰσαπαντα* sich von selbst ergänzt.

⁹⁷⁾ S. 111. Das geht wohl vor allem auf Antisthenes. Vgl. Anm. 81.

⁹⁸⁾ S. 112. Hier ist die Untersuchung an dem eigentlich kritischen Punkt angelangt. Daß es Rede (*λόγος*) gibt, folgt aus dem Vorigen (259 E 261 D) von selbst, denn alles lief ja auf die Darlegung der Verbindung der Begriffe, d. h. eben auf Urteil und Rede hinaus im Gegensatz zu der Isolierung der Begriffe; und ebenso klar hat es sich gezeigt, daß in der Rede das Nichtseiende (die Negation als Verschiedenheit) eine berechnete Rolle spielt. Aber durch alles dies ist der Irrtum nicht erklärt. Dies ist also das Problem, dessen Lösung der folgende Abschnitt sucht. Das Problem wird in die Form gekleidet, ob das Nichtseiende sich mit Meinung (*δόξα*) und Rede (*λόγος*) vermische, d. h. ob es sich auch auf die schon vollzogene Verbindung als Ganzes, also auf den vollen Satz, gleichviel ob er bejahend oder verneinend ist, beziehe. Aber das Nichtseiende ist hier in ganz anderem Sinne gemeint als bisher. War bisher ausschließlich von qualitativem Sein und Nichtsein die Rede, d. h. von der Affirmation oder Negation innerhalb von Urteilen und Vergleichungsformeln, so taucht jetzt plötzlich das modalische Nichtsein auf, als ob sich das ganz von selbst verstände und als ob dabei von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* gar nicht die Rede wäre. Von der qualitativen Bejahung und Verneinung führt aber keine Brücke zu der modalischen Bejahung und Verneinung hinüber. Nichts hindert, daß negative Urteile (also mit qualitativer Negation) wahr sind. Die modalische Bejahung und Verneinung geht aber immer auf Wahrheit und Falschheit, d. h. sie ist immer als Antwort auf die Frage zu denken, ob ein Urteil richtig oder falsch ist, ob also auf die Frage mit Ja oder mit Nein zu antworten ist. Bei dieser Antwort ist aber noch wohl zu unterscheiden zwischen der bloß subjektiven und der endgültigen objektiven Entscheidung. Schon Aristoteles fällt das einzig richtige Urteil über diese Partie des Sophistes, indem er in der Metaphysik (1089^a 20) darüber sagt: *βούλειαι (Πλάτων) μὲν δὴ τὸ ψεῦδος — ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως εἶναι.*

⁹⁹⁾ S. 113. Nämlich 239 CDff.

¹⁰⁰⁾ S. 114. Hier ist die genaue Disposition des letzten Teiles des Dialoges gegeben, der mit 260A beginnt. Wir haben demgemäß in der vorausgeschickten Inhaltsangabe S. 20 ff. alles von 260A an bis zum Schluß Entwickelte als dritten Hauptteil bezeichnet, von dem die endgültige Definition des Sophisten nur den Schluß bildet.

¹⁰¹⁾ S. 114. Ähnlich heißt es Euthyd. 306C: „Man muß schon zufrieden sein, wenn jemand auch nur eine bescheidene Probe wirklich vernünftigen Nachdenkens vorbringt und sie mit unverzagtem Eifer durchzuführen sucht.“ Und im Theaitetos 187E: „Besser ist es, weniges gut als vieles unzulänglich abzutun.“

¹⁰²⁾ S. 114. Je unbefriedigender die Problemstellung nach Anm. 98 war, um so wertvoller ist die hier folgende Untersuchung über das Wesen der Rede (des Satzes): die Unterscheidung von Substantivum und Verbum als notwendigen Bestandteilen der Rede, sowie namentlich dann die Unterscheidung zwischen dem innerlichen Vorgang, bezeichnet 1. durch Überlegung (*διάνοια* 263E), 2. durch Meinung als Abschluß dieser Überlegung (*διανοίας ἀποτελεύτησις* 264A B), und dem Ausströmen der Rede durch den Mund (263E).

¹⁰³⁾ S. 116. Hierauf bezieht sich die schon Anm. 69 erwähnte Äußerung des Eudemos *Πλάτων τοῦνομα τῶν λόγων ἀφώρισος* d. h. Platon unterschied zwischen den einzelnen Worten und ihrer Verbindung im Urteil (*λόγος*): Wort (*ὄνομα*) ist hier der zusammenfassende Ausdruck für *ἔνομα* im engeren Sinn (= Substantiv) und *ῥήμα* d. i. Verbum. So braucht auch Platon selbst, ehe er diesen Unterschied erörtert, als den für beide gemeinsamen Ausdruck die Bezeichnung *ὄνομα* 261D.

¹⁰⁴⁾ S. 116. Theaitetos hatte eben 262A mit den Worten „Sehr richtig“ sein Einverständnis kundgegeben. Darin lag nach des Fremdlings Meinung bereits die richtige Einsicht in das Wesen des *λόγος*. Denn eine Handlung läßt sich nicht ohne ein Handelndes denken. Etwas schnippisch sagt also der Fremdling: „es muß dir bei deiner Zustimmung etwas anderes und nicht dasjenige vorschwebt haben, woran du von Rechts wegen denken mußt.“

¹⁰⁵⁾ S. 117. Dies *ποιόν* bezeichnet hier nicht etwa, wie sonst meistens, die qualitative Beschaffenheit, sondern geht auf die Modalität. Denn hier handelt es sich um Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, was Pl. wohl fühlte, ohne sich aber recht klar zu sein über den unzulässigen Sprung, den er damit machte. Genau so wie hier, d. h. in modalischer Bedeutung, wird *ποιόν* auch Phil. 37 BC gebraucht.

¹⁰⁶⁾ S. 118. Hier tritt ganz handgreiflich das Schiefe und Willkürliche in der platonischen Auffassung und Darstellung der Sache hervor. Von dialektischer Behandlung ist hier nicht mehr die Rede, sondern es wird einfach die sinnliche Wahrnehmung, also die Erfahrung zur Richterin über Wahrheit und Falschheit gemacht. Dazu bedurfte es nicht der langen dialektischen Vorbereitung. Der Begriff des Nichtseienden hat sich dem Platon unvermerkt völlig verschoben. War das Nichtseiende früher Verschiedenheit von Seiendem gegen Seiendes, so ist es jetzt einfach Nicht-Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, während doch Platon von

der alten Definition nichts zurückgenommen hat. So willkürlich aber auch innerhalb unseres Dialogs dies Verfahren ist, so entspricht doch, allgemein betrachtet, das Ergebnis durchaus dem ganzen Geiste seiner Philosophie. Irrtum und Täuschung war ihm von der eigentlichen *ἐπιστήμη* und ihren Objekten ausgeschlossen; die Dialektik bewegt sich nicht in dem Gebiete, in welchem der Irrtum heimisch ist; dieser hat seine Stätte allein im Reiche der *αἰσθησις*; er haftet an der *δόξα*, nicht an der *ἐπιστήμη*. Platon bleibt sich also selbst ganz treu, wenn er nur für das Reich des Sinnlichen, für die Erfahrungswelt, den Irrtum zuläßt und ihn logisch an das vulgäre Urteil, d. h. an das gewöhnliche Erfahrungsurteil bindet, das als aus seinen notwendigen Bestandteilen (d. h. dem Mindesten, was es haben muß) aus Substantivum und Verbum besteht, wobei unter Verbum alle gewöhnlichen Verba, nicht aber das Verbum substantivum zu verstehen sind. Denn dies behält er sich nach allem, was wir beobachten können, für seine eigentliche Begriffsphilosophie, für seine Dialektik vor. Alle Verbindungen der eigentlichen Begriffe vollziehen sich ihm durch das *ἔστι*, wie man aus dem ganzen dialektischen Teil ersehen kann. Nur zur Erläuterung bedient er sich mitunter des *μετέχειν*. Es ist also ein großer Unterschied zwischen seinen eigentlich dialektischen Sätzen und den vulgären Sätzen (d. h. den Erfahrungsurteilen). Die ersteren gehören dem Reiche der unbedingten Wahrheit, die letzteren dem Reiche des möglichen Irrtums. Ganz dem entsprechend sagt er im 7. Briefe p. 343 B: „Genau so wie in bezug auf die sinnlichen Gegenstände gilt auch bei der Rede (*λόγος*), sofern sie aus Substantiven und Verben (*ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων*) besteht, daß an ihr nichts vollkommen fest und sicher ist.“

¹⁰⁷⁾ S. 119. Ganz dieselbe Ansicht über die Überlegung (*διάνοια*) findet sich im Theaitetos 189 E: *τὸ διανοεῖσθαι καλῶ λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ* und ähnlich auch Rpl. 382 B. Was den Namen *διάνοια* anlangt, so handelt es sich um eine der naiven Etymologien, mit denen Pl. gern spielt. Er denkt sich nämlich *διάνοια* entstanden aus *διάλογος ἄνευ*. Im Deutschen läßt sich das natürlich nicht nachahmen.

¹⁰⁸⁾ S. 120. Die Worte Bejahung und Verneinung bedeuten hier nicht etwa qualitative Bejahung und Verneinung, sondern gehen wie oben 262 E das *ποιόν* auf die Modalität. Platon beschreibt hier sehr richtig die Entstehung von Urteilen als Bejahung oder Verneinung von Fragen, welche die überlegende Seele an sich selbst richtet.

¹⁰⁹⁾ S. 120. Diese Definition der *φαντασία* wird, wenn ich recht sehe, von Aristoteles bekämpft in seiner Psychologie (428^a 25 ff.). Er nennt zwar den Platon nicht, aber die von ihm bekämpfte Definition, der zufolge die Phantasie eine *συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως* sei, stimmt genau mit der hier vorliegenden überein.

¹¹⁰⁾ S. 121. Diese Unterscheidung wird 236 C gemacht.

¹¹¹⁾ S. 121. Das war gleichfalls 236 C gesehen.

¹¹²⁾ S. 121. Das stammbaumförmige Schema der Begriffsteilungen sondert zum Zwecke der gesuchten Begriffsbestimmung, ausgehend von dem allgemeinsten Begriff, stufenweis abwärts immer

alles nach links hin aus, was von dem gesuchten Begriffe auszuschließen ist, wogegen es zur Rechten die zuständigen Bestimmungen setzt; so gelangt man abwärts auf der rechten Seite allmählich zu der gesuchten Definition. So geschieht es auch im Phaidros (265 E).

¹¹³⁾ S. 122. So war auch schon p. 219 B die *μημητική* der *ποιητική* untergeordnet worden.

¹¹⁴⁾ S. 122. Diese Partie ist von großer Bedeutung für das Verständnis der platonischen Gotteslehre rücksichtlich der Stellung der Gottheit zu den Ideen. Sie zeigt klar, daß die eigentlich schöpferische Macht nicht bei den Ideen liegt, sondern lediglich bei der Gottheit. Daß es sich hier nicht bloß um eine unverbindliche populäre Darstellung handelt, wie man gemeint hat, dafür sprechen, wie schon der ganze Charakter des Dialogs überhaupt, so insbesondere die Worte 265 C *ἢ τῶ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι χρώμενοι κ. τ. λ.*, in denen er seine Ansicht bestimmt in Gegensatz stellt zu der der großen Masse. Es ist offenbar seine durchaus ernste, wissenschaftliche Überzeugung, die er hier ausspricht. Und sie steht vollkommen in Übereinstimmung mit dem, was wir sonst über Platon durch ihn selbst und andere in dieser Beziehung wissen. Die Ideen sind nicht „wirkende“ Ursachen, sondern „Endursachen“, nicht schöpferische Mächte, sondern Musterbilder, Zweckursachen, *παρδείγματα*, wie sie in der platonischen Schule weiterhin genannt werden. Vgl. dazu meine Plat. Aufsätze S. 27 ff.

¹¹⁵⁾ S. 123. Ein ganz ähnliches Beispiel von einer ineinandergreifenden Doppelteilung bietet eine Stelle im Gorgias (464 B ff.), wo die Künste geteilt werden in erhaltende und wiederherstellende, und jede von beiden Abteilungen wiederum in solche, die sich auf den Körper und solche, die sich auf den Geist beziehen. So wird hier die schöpferische Tätigkeit geteilt I. in eine a) göttliche b) menschliche und II. jede derselben wieder in eine a) die Dinge selbst hervorbringende und b) eine Bilder derselben hervorbringende. Platon nennt gemäß dem Schema, welches er sich dabei zugrunde gelegt denkt, die eine Teilung *κατὰ πλάτος* (nach der Breite), die andere *κατὰ μήκος* (nach der Länge).

¹¹⁶⁾ S. 124. Damit sind Spiegelungen gemeint, wo die rechte Seite als linke und umgekehrt die linke als rechte erscheint.

¹¹⁷⁾ S. 125. Absichtlich unterläßt es Pl. zu erwähnen, daß von Malern auch Naturprodukte dargestellt werden, ebenso wie er vorher nichts davon gesagt hat, daß sich die Träume nicht bloß auf Naturprodukte beziehen. Es gilt ihm hier offenbar, seine Hauptteilung in Göttliches und Menschliches scharf zu markieren.

¹¹⁸⁾ S. 125. Der überlieferte griechische Text lautet hier *τὸ μὲν αὐτό, φαιμέν, ἀνουργική, τὸ δὲ εἶδωλον εἰδωλοποιική*. Die unverständliche Konstruktion kommt dadurch in Ordnung, daß man die für die Sache völlig überflüssigen und vom Rande, wo sie als erklärende Bemerkungen beige-schrieben waren, in den Text einge-drungenen Worte beseitigt, wie ich es in meiner Ausgabe und hier in der Übersetzung getan habe. Eine schlagende Parallele zu den so hergestellten Worten bietet Crat. 432 D: *ὁπότερόν ἐστι τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὄνομα*.

¹¹⁹⁾ S. 125. Mit dem ersteren sind Maler, Bildhauer und dergleichen, mit dem letzteren Schauspieler und Sprechkünstler gemeint, zu welchen letzteren auch die Sophisten gehören.

¹²⁰⁾ S. 127. Man sieht daraus, welches Gewicht Pl. auf seine Methode der Einteilung legt.

¹²¹⁾ S. 128. Dieses Kennzeichen der kurzen Reden darf nicht als völlig zutreffend angesehen werden. Denn oft genug tadelt der platonische Sokrates die langatmigen Auslassungen der Sophisten. So Rpl. 350 E. Prot. 334 D, 336 C, Hipp. Min. 373 A. Aber hier kam es Platon darauf an, das Moment des *ἀντιλογικόν*, von dem die Untersuchung ausgegangen war (225 B), als das bestimmende erscheinen zu lassen. Wie nahe er aber den Rhetor an den Sophisten heranrückt, zeigt sich daran, daß beide sich erst im letzten Glied der absteigenden Reihe voneinander trennen.

¹²²⁾ S. 129. Dieser außerordentlich verzwickte Schlußpassus, der der ausdrücklichen Anweisung des Pl. zufolge eben als ein Satz gegeben werden muß, ist darum besonders schwierig, weil die Reihe nicht von oben nach unten, vom Allgemeinen zum Besonderen geht, sondern umgekehrt. Heindorf, dem wir in unserer Übersetzung gefolgt sind, hat für das Verständnis desselben den Weg genügend geebnet.

Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

A.

Abbild 63f.
Ähnlichkeiten, ihre Gefahr 55. 72.
136.
Alexander v. Aphrodisias 3.
Alter, das 58.
Angelfischerei 31 ff.
Antisthenes 142. 144. 145.
Aphrodite 77.
Archelaos 140.
Aristippos 142.
Aristokles 143.
Aristophanes 131.
Aristoteles 2 ff. 8. 131. 132. 133.
134. 135. 139. 140. 141. 144.
146. 148. 150.
Arzt 54.
Athen 52.
Atomiker 142.
Aussage 114 ff., falsche 118 ff., s.
Satz.

B.

Baukunst 125.
Begriff 18 ff. 94 ff.
Begriffsbestimmung s. Definition.
Behauptung 116 f.
Bejahung 120. 150.
Beschaffenheit (*ποιόν*) der Aussage
117 f.
Bestreitungskunst (Eristik) 45.
Bewegung 7. 18. 19. 90 ff. 101 ff.
Bild 16 f. 64 ff. 71 ff. 113 ff. 121 ff.
138.
Bildung 52 ff. 135.
Bismarck 135.
Buchstaben 97 f.

D.

Definition 31 ff.
Denken 88. 119 ff.
διακριβολογεῖσθαι 140 f.
Dialektik 18 ff. 98 ff. 146., opp.
Eristik 111.
Dichotomie 133.
δισοδόν 146 f.

E.

Echtheitsfrage 1 ff.
Erbildung 22.
Einerleiheit 101 ff.
Eines u. Vieles 94 ff.
Einheit 67 ff. 77. 81 ff.
Einteilungsverfahren 32 ff. 121 ff.
127 (Mangel an Wörtern dafür).
133. 150 f. 152.
Einteilungen (*διαίρεσις*) als Titel
des Dialogs 1 f. 12. 13. 133.
Einsicht 86. 90.
Elea 27.
Eleaten 77 ff. 130. 140.
Elenktik 135; s. Widerlegungs-
kunst.
Empedokles 77 f. 96. 140. 142. 146.
Entgegensetzung 19 f.
Erdgeborene (Materialisten) 86 ff.
Erfahrung 32.
Eristik 45. 111.
Erkennen u. Erkenntwerden 89 ff.
Ermahnungskunst 53. 135.
Erwerbskunst 32 ff. 122.
Etwas, das 67.
Eudemos 4. 143. 146 f. 149.
Eurykles, Bauchredner 96. 146.

F.

Feigheit 50f.
 Feindschaft 77.
 Feldherrnkunst 48.
 Fremdling aus Elea 27. 130.

G.

Gegenteil 106ff. 147.
 Gemeinschaft der Geschlechter
 (Begriffe) 7ff. 18ff. 97ff.
 Gerechtigkeit 86. 126f.
 Gerichtsrede 39.
 Geschöpf (*ζῷον*) Def. 85f. 144.
 Gigantomachie 84.
 Gorgias, Dialog 133.
 Gottheit 11f. 100. 122f. 124. 151.
 Grammatik 98.
 Großes u. Kleines 31. 132.
 Großhandel 41f.
 Großkönig 54. 63.
 Gymnastik 47. 51.

H.

Handel 41f.
 Harpunen 35ff.
 Häßlichkeit 49ff. 134.
 Heilkunst 47f. 51. 54.
 Heraklit 77f. 96. 140. 142. 146.
 Herodot 131. 137.
 Hervorbringen 32.
 Heuchelei (Ironie) 127f.
 Homer 27. 131.

I.

Idealisten (Ideenfreunde) 9ff. 17.
 84ff. 142ff.
 Ideenlehre 1. 10ff. 151.
 Inhaltsübersicht 13ff.
 Ion 140.
 Irrtum 6. 8. 20f. 73. 74. 113ff.
 125f. 148. 149.

J.

Jagd 32ff. 37ff. 48. 63. 114. 137.
 Jugend 58. 61f.

K.

Kaltes u. Warmes 77. 92.
 Kampf 43f.

Kauf 33ff. 41f.
 Kenntnis u. Unkenntnis 126f.
 Kinder, ihr Wunsch 91.
 Kleines u. Großes 31.
 Kleinhandel 41f.
 Konsonanten 97.
 Kopula 7. 70. 145.
 Körper 47f.
 Krankheit u. Häßlichkeit 49f. 134f.
 Krieg 39. 134.
 Kunst, Einteilung 32. 63ff. 121ff.
 133.

L.

Landwirtschaft 32. 60.
 Läusefang 48.
 Lehrkunst 51ff.
 Leiden u. Tun 9ff. 87ff.
 Liebe 77.
 Liebeskunst 39.
 Literatur zum Dialog 22ff.
 Lohnkunst 40.
 Lust 40.

M.

Malerei 64f. 125. 137.
 Maß 49.
 Materialisten 9f. 17. 84ff.
 Megariker 130. 142f. 145.
 Meinung 21. 74. 112ff. 119ff.
 Mensch 38. 134; seine Prädikate
 94.
 Menschenjagd 38ff.
 Methodisches 47f. 71.
 Möglichkeit (*δύναμις*) 9ff.
 Musen, ionische u. sizilische 77ff.
 140f.
 Musik 41. 98.

N.

Nachahmungskunst 32. 61ff. 122ff.
 126f. 137.
 Name u. Sache 30f. 56f. 80f.
 Namengebung, ihre Schwierigkeit
 34. 35. 44. 127. 133.
 Natur 123 (selbstschöpferisch).
 Neoplatoniker 141.
 Nichtseiende, das 4ff. 19ff. 66ff.
 105ff. 137ff. 149f.

O.

Oinoanda (Inscription) 137.

P.

Parmenides 5. 20. 27. 29. 66. 75.
77. 81. 109. 137. 138. 139. 140.
148.
Parmenides, Dialog 6. 132.
Phantasie 120. 150.
Pherekydes 140.
Philosoph u. Philosophie 27f. 91.
98ff. 112 (das Beste) 131.
Philosophos, Dialog 23. 132. 146.
Plastik 64. 71f.
Platonische Briefe 1f. 4. 13.
Politikos, Dialog 1. 5. 132. 134.
Polygnotos 137.
Prädikate (u. Subjekt) 94ff.
Proclus 11f.
Protagoras 58. 136.
Protagoras, Dialog 130.
Pythagoras 131f.

R.

Rede (Satz) 21f. 112ff. 149.
Reden 44. 52ff. 128. 152.
Redner 128f.
Reinigungskunst 47ff.
Ruhe (Stillstand) 7. 19. 92ff. 101ff.

S.

Sache u. Namen 30f.
Satz (Aussage) 112ff. 149.
Schatten 124.
Schein 5f. 8. 22. 113ff.
Scheinbild 64ff. 125.
Scheinwissen 60ff. 126f.
Schlechtigkeit 48ff.
Schmeichelkunst 40.
Schmuckkunst 47.
Schöne, das 64. 137.
Schwätzeri 45.
Seele 41f. 48ff. 86ff.
Seiende, das 17f. 77ff. 89. 101ff.
103 (*καθ' αὐτό* u. *πρός ἄλλο*)
Def. 9f. 87f.
Sokrates 130. 134. 135.
Sokrates der jüngere 30. 132.
Solon 131.
Sonderungskunst 46ff.
Sophistik 4ff. 12. 28. 31. 37ff.
55f. 62. 74ff. Schriftstellerei

58. Def. 129. Sophist u. Philo-
soph 99f. 128f.
Spätgelehrte Alte 94.
Spiegelbild 124. 151.
Sprachstatistik 13.
Sprichwort 31. 46. 55. 75. 91. 96.
114. 145.
Staatsmann 28. 131.
Stilpon 143.
Streit 43ff.
Streitredner (Eristiker) 27.
Substantiva 21. 115ff. 150.
Symposion, Dialog 10.

T.

Tätigkeiten 32ff.
Taucherkunst 34.
Tauschkunst 41. 43.
Täuschung 20f. 113ff. 121f.
Teil u. Ganzes 81ff.
Theaitetos 29f. 67. 70. 123. 130.
Theaitetos, Dialog 6. 130.
Theodoros 130.
Timaios 132.
Traum 124f.
Trocknes u. Nasses 77.
Trug 5f. 8.
Tugend 40. 43. 48. 126f.
Tun u. Leiden 9f. 87ff.

U.

Überlegung (*διάνοια*) 22. 119. 150.
Überredungskunst 39f.
Unbildung 52f.
Ungerechtigkeit 50f.
Unwissenheit 50ff. 134.
Ursache (schöpferische) 123.
Urteil 7f. 21. 117f. 147. 149f.

V.

Verba 21. 115f. 150.
Verhältnismäßigkeit 50.
Vermögen (*δύναμις*) 9ff.
Verneinung 120. 150.
Verschiedenheit 6. 19. 101f.
Vernunft 89ff.
Vieles u. Eines 94ff.
Vielheit 69. 77. 94f.

Vokale 97f.
 Volksredner 39. 128.
 Vorstellung, falsche 73, anschau-
 liche 120ff.

W.

Wahrheit 85.
 Wahrnehmung 88.
 Warm u. Kalt 77. 92.
 Werden, das 88.
 Wettstreit 43.
 Widerlegungskunst 53ff. 135.
 Widerspruchskunst 44f. 57ff.
 Wirkliche, das 72ff.

Wissen u. Nichtwissen 90. 126ff. 135.
 Wissenschaften 107.
 Wissensdünkel 52f. 135.
 Wort (grammatisch) 115ff.

X.

Xenophanes 77. 138. 139. 140.

Z.

Zahl 68f.
 Zeit der Abfassung 12f.
 Zenon 27.
 Zügellosigkeit 50f.
 Zwietracht, innere 49f.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

HEGELS SÄMTLICHE WERKE

Unter Mitwirkung von Dr. Otto Weiß

herausgegeben von

Georg Lasson

Bisher erschienen:

Bd. II: Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe.
Hrsg. v. G. Lasson. 1907.

M. 5.—, geb. in Lwð. M. 6.—, in Hfz. M. 7.—

In der ausführlichen Einleitung gibt der Herausgeber eine Entwicklung des Hegelschen Denkens bis zur „Phänomenologie“ hin und eine Charakteristik dieser Schrift selbst, die als die beste und wirkungsvollste Einführung in das Studium dieses Philosophen hingestellt werden können. *Preußische Jahrbücher.*

Bd. V: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. v. G. Lasson. 1905.

M. 3.60, geb. in Lwð. M. 4.20, in Hfz. M. 5.50

Besonders wertvoll ist ferner die Einleitung, die G. Lasson zu diesem Neudruck der Encyclopädie geschrieben hat. Was hier über den Grundgedanken der Hegelschen Philosophie, über die Philosophie als Wissenschaft und über die Encyclopädie insbesondere ausgeführt wird, gehört zu dem Besten, was je über Hegel gesagt worden ist. Diejenigen, die so wie der Verfasser dieser Einleitung in den inneren Gedankengang der Hegelschen Philosophie eingedrungen sind, lassen sich heut an den Fingern herzählen. *Preußische Jahrbücher.*

Bd. VI: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen.

Hrsg. v. G. Lasson. M. 5.40, geb. in Lwð. M. 6.—, in Hfz. M. 7.—

Die Ausgabe Lassons ist mustergültig. Die Einleitung gehört zu dem Schätzenswertesten, was in unserer Zeit über Hegel geschrieben wurde. Neben den außerordentlichen Seiten des großen Werkes werden seine Schwächen unverhohlen zur Darstellung gebracht. Überall aber blickt die Verehrung gegenüber dem Meister durch und das Bestreben, dem größten Denker des vorigen Jahrhunderts zu seiner gerechten Anerkennung zu verhelfen.

Josef Kohler im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie.

Bd. VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. v. G. Lasson. 1913. XXXVIII, 513 S.

M. 7.—, geb. in Lwð. M. 8.—, in Hfz. M. 9.—

Die „Verfassung Deutschlands“ und das „System der Sittlichkeit“, die in den Sämtlichen Werken fehlen, werden hier überhaupt zum erstenmal in einer textkritisch genauen Ausgabe veröffentlicht; auch für die „Englische Reformbill“, die dort nach dem vielfach im Ausdruck gemilderten Abdruck in der Preussischen Staatszeitung gegeben war, konnte die Handschrift Hegels benutzt werden. Die „Verhandlungen der Württembergischen Landstände“, die der Herausgeber der Schrift in den Sämtlichen Werken nach seinen Stilregeln „verbessern“ zu müssen glaubte, erscheint hier nach dem Originaltext. Außerdem wurde diese Schrift sowohl als die „Behandlungsarten des Naturrechts“ durch Einteilung in Abschnitte und Kapitel leichter lesbar gemacht.

Als Sammelstelle der Hegelforschung erscheint seit dem Jahre 1912 im gleichen Verlag das

Hegel-Archiv.

Herausgegeben von Georg Lasson. Jährlich zwei Hefte, die im Abonnement M. 6.— kosten. Man verlange den ausführlichen Prospekt über die bisher erschienenen Hefte.

Schellings Werke

Auswahl in drei Bänden

Mit drei Porträts Schellings und Geleitwort von Prof. Arthur Drews, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Weiß. 1907. CLXII und 2433 S., 8^o, broschiert M. 25.—, in drei soliden Halbfranzbänden geb. M. 30.—. Vorzugsausgabe, 30 numerierte Exemplare in Ganzleiderbänden M. 40.—.

Einzeln Bd. I brosch. M. 9.—, geb. M. 11.—; Bd. II brosch. M. 8.—, geb. M. 10.—; Bd. III brosch. M. 9.—, geb. M. 11.—.

Einzeln erschienen:

Bruno , oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge (1802)	geb. M. 2.40
Darstellung eines Systems der Philosophie (1801)	" " 2.40
Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1797). — Allg. Deduktion des dynamischen Prozesses (1800)	" " 2.40
Vom Ich als Prinzip der Philosophie (1795)	" " 2.—
Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)	" " 5.40
Methode des akadem. Studiums (1803)	" " 2.80
Philosophie der Kunst (aus dem Nachlaß)	" " 5.40
Positive Philosophie (Philosophie der Mythologie und Offenbarung [Auswahl]) (1840/45)	" " 5.—
System des transzendentalen Idealismus (1800)	" " 5.—
Von der Weltseele (1808)	" " 4.40
Wesen der menschlichen Freiheit (1809)	" " 1.60

Im gleichen Verlag erschienen ferner:

Schelling. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Originalgetreue Wiedergabe des Erstdruckes im „Philosophischen Journal“. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Braun. 1914. M. 2.50, geb. 3.—

Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Darstellung des philosophischen Empirismus. Neu hersgeg. mit Erläuterung. von Prof. Dr. Arthur Drews. 1902. XVI, 162 u. 92 S. Brosch. M. 4.60, geb. M. 5.20

Schelling als Persönlichkeit. Briefe, Reden, Aufsätze. Herausgeg. von O. Braun. Mit Abb. der Jugendbüste Sch.'s. 1908. 282 S. M. 4.—, geb. M. 5.—
Enth. u. a.: Über das Wesen deutscher Wissenschaft (1812?) Vorrede zur Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (1813).

Braun, O. Hinauf zum Idealismus! Schelling-Studien. 1908. XII, 154 S. M. 2.50, geb. M. 3.50

Groos, Karl. Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. X, 187 S. M. 3.—

II. Die Prinzipien der Philosophie. Im Anhang die Bemerkungen D.'s über ein gewisses Programm, 3. Aufl., von Dr. Artur Buchenau. 1908. 48, 310 S.

M. 5.—, geb. M. 5.60

Die Prinzipien bilden den Versuch Descartes', seine methodologischen Grundauffassungen auf das gesamte Gebiet der Metaphysik und Naturwissenschaft anzuwenden. Die konsequente Durchführung der mechanischen Naturauffassung mußte notwendig ungeheure Mängel haben; und doch lernen wir gerade beim Studium der Prinzipien den ebenso umfassenden wie scharfen Geist Descartes' in seiner ganzen Größe würdigen, der mit so spärlichen Mitteln ein durchgeführtes Weltbild schuf, dessen Wirkung immer dauern wird.

Erich Becher im „Literarischen Zentralblatt“.

Über die Leidenschaften der Seele. Übers. u. erläutert von Dr. A. Buchenau. 3. Aufl. 1911. XXXII, 120 u. 30 S. Mit dem Gesamtregister.

M. 2.20, geb. M. 2.80

Die Ausführungen des Werkes sind geschichtlich von größtem Interesse durch den Versuch, eine streng physiologische Grundlegung der Psychologie zu geben, und geben im einzelnen viel Anregung.

Equang. Freiheit.

Spinoza. Descartes' Prinzipien der Philosophie, auf geometrische Weise begründet. — Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken. 3. Auflage. Neu herausgeg. von Dr. Artur Buchenau. 1907. 8, 164 u. 26 S. Preis M. 2.40, geb. M. 3.—

Es ist seltsam, daß ein so eminent für Mathematik befähigter Kopf wie Descartes nie auf geometrische Begründung seines Systems kam, während Spinoza von Anfang an diese Darstellungsweise anwandte. Uns ist diese Darstellung nicht mehr adäquat. Darum ist die ausführliche Inhaltsangabe, die Buchenau anfügt, doppelt angenehm.

Leipziger Zeitung.

Jungmann, K. René Descartes. Eine Einführung in seine Werke. 1908. VIII, 234 S. M. 6.50

Die Darstellung ist klar und beweist nicht nur äußerlich durch die zahlreichen gegebenen Belegstellen, sondern auch durch ihren Inhalt, daß der Stoff in vorzüglicher Weise beherrscht wird.

Literarisches Zentralblatt.

„On goûtera fort, chez M. Jungmann, l'étude savante, minutieuse et intelligente des textes; l'effort très philosophique pour pénétrer au fond de la pensée de Descartes; la liberté et la hardiesse de la pensée; la netteté, la clarté, la vie et la belle continuité de l'exposition. Si les thèses de M. Jungmann sont parfois hardies, c'est que l'auteur pense avec décision et indépendance, résolu à ne rien attribuer à Descartes qui ne lui paraisse résulter de ses écrits, mais jaloux de ne rien lui enlever de ce que son œuvre, enfin connue d'une façon à peu près exacte et complète, manifeste d'original et de fécond.“

Aus dem Sitzungsberichte der Académie des sciences morales et politiques. Paris, 20. Februar 1909. Berichterstatter: M. Boutroux.



31025/2

Kirchner
6. Aufl.
Wer
licher B
die auf

Die
Stoffes,
Ausstattung machen das Buch zu einem ...
genen Pfaden der Philosophie. Man kann ihm nur weitere und weitere
Verbreitung wünschen. Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

Croco, B. Grundlinien der Ästhetik. Deutsch von Th. Poppe.
(geb. 2.60) 2.—

Döring, A. Grundlinien der Logik. 1912. XII, 181 S. (geb. 3.—) 2.50
Döring will die Logik auf eine Grundlage gestellt wissen, die neu und
doch alt ist. Die Logik soll nur Methodenlehre sein, die uns anweist, in
die Gesamtheit unserer tatsächlich vorhandenen Vorstellungswelt sachliche
Ordnung hineinzutragen. Ohne Zweifel haben wir hier ein Buch von hoher
Bedeutung vor uns. Reichsbote.

Messer, Aug. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. VI, 188 u.
11 S. (geb. 3.—) 2.40

Dies ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref.
kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen
Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der
Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problem-
stellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Über-
sichtlichkeit hervor. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziologie.

Noack, Ludwig. Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-
biographisches Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie.
(geb. 14.50) 12.—

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum,
Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 4. Aufl. 1913. XII, 368 S.
(geb. 4.50) 4.—

— II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 4. Aufl. 1913. VIII, 524 S.
(geb. 5.50) 5.—

Zur Einführung wird man schwerlich ein besseres Buch finden als dies,
das den vielfach empfundenen Wunsch nach einer knappen, aber doch
klaren, inhaltlich ausreichenden und zuverlässigen Darstellung der gesamten
Geschichte der Philosophie aufs vortrefflichste erfüllt hat. Vortrefflich ist
die Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie, was schon im Auf-
bau des Werkes klar hervortritt. Die biographische Behandlung der ein-
zelnen Philosophen und die Darstellung ihrer Lehren stehen in allem auf
der Höhe der Forschung. Dazu kommt, daß sich das Buch auch als Weg-
weiser für tiefer eindringende Arbeit bewährt durch die gute Auswahl in
den Literaturangaben. Zeitschr. f. d. dtsh. Unterricht 1912.

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in
der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen ver-
standen hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch
par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie
„Beflissenen“. Kant-Studien.

Witasek, Stephan. Grundlinien der Psychologie. Mit 15 Fig. im
Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S. (geb. 3.50) 3.—

In der Auffassung und Durchführung ein selbständiges Werk, sind
diese „Grundlinien“ auch eine Zusammenstellung der fast zahllosen Einzel-
untersuchungen zur „modernen“ Psychologie. Die Bestimmung, als Ein-
führung zu dienen, hat wohl die Art der Ausführung bedingt, nicht aber
den Inhalt und die Theorie. Die Durchführung ist durchsichtig, überall
knapp und leicht verständlich und das dargebotene Material im zweiten
Teil überaus reichhaltig. Zeitschrift für Philosophie.