

Sind die beiden dem Plato zugeschriebenen Dialoge  
Sophistes und Politikos echt oder unecht?

I.

In Ueberweg's Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften<sup>1)</sup> ist, vielleicht auf Veranlassung einer Notiz C. Fr. Hermann's<sup>2)</sup> der schon früher von Socher<sup>3)</sup> ausgesprochene Gedanke, daß der Dialog Parmenides nicht Plato's Werk sei, von Neuem in Betracht gezogen worden. Ueberweg sucht nachzuweisen, daß der Verfasser dieses Dialogs auf einem von der platonischen Ideenlehre wesentlich verschiedenen ontologischen Standpunkt sich befinde, in der Form wie in der Behandlungsweise des Stoffes von Plato's Weise gänzlich abweiche und insbesondere einen wohlbekannten Einwurf des Aristoteles gegen die Ideenlehre (den sog. *τρίτος ἀνθρῶπος*) kenne und berücksichtige, weswegen auf eine spätere Entstehung des Dialoges geschlossen werden müsse. Dazu komme, daß Aristoteles dieses Gespräch, welches „Probleme von fundamentalster Bedeutung in einer grade an seine eigene Form der Darstellung vielfach erinnernden Weise behandle,“ gänzlich ignorire: ein allerdings so gewichtiger Umstand, daß er zum Beweise gegen die Echtheit ein nicht Geringes beiträgt. Trotz der zu alter wie zu neuer Zeit dem Dialog Parmenides von mancher Seite her beigelegten Wichtigkeit und gezollten Verehrung wird man also geneigt sein müssen, ihn aus der Reihe der platonischen Schriften zu entfernen; man entgeht alsdann aber auch den verschiedenen Schwierigkeiten, welche der Inhalt desselben den Anordnern der Reihenfolge der Gespräche Plato's und den Darstellern derselben der platonischen Ideenlehre Eigenthümlichen noch immer gemacht hat und welche auch die gegen Ueberweg von Chr. N. Brandis erhobenen Bedenken<sup>4)</sup> nicht entfernen.

Denkt man sich aber den Parmenides als unecht, so scheint sein Fall auch den zweier anderer Dialoge, die Plato zugeschrieben werden, nach sich zu ziehen, des Sophistes nämlich und des Politikos. Denn zu Anfang des Erstern von diesen Beiden, welche als ein zusammengehöriges, von demselben Verfasser stammendes Zwillingbrüderpaar

1) Wien 1861. 8°. S. 176—184.

2) Geschichte und System der platon. Philosophie Bd. I. S. 506.

3) Ueber Platons Schriften. München 1820. S. 273 fgg.

4) Fichte's Zeitschrift für Philosophie. Bd. 40. S. 130. 131.

betrachtet werden müssen, wird auf den Dialog Parmenides in ganz unzweideutiger Weise angespielt. Es wäre wenigstens sehr gezwungen, wenn man die Worte aus dem Sophistes (p. 217 C.): *οὐδὲν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμενῃ ἐγὼ νέος ὢν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος προεβύτου* — nicht auf den Dialog Parmenides, sondern auf Plato's Aeußerung im Theaetet zurückbeziehen wollte (p. 183 E.). Alle Interpretationen beziehen denn auch jene Worte des Sophistes auf den Parmenides, wonach, wenn dieser unecht sein sollte, zugleich jene beiden andern ausgeschlossen werden müßten. Demgemäß hat denn bereits Socher, wie die Unechtheit des Parmenides, so die der beiden andern genannten Dialoge angenommen und darzulegen gesucht, aber seine Gründe, wenn auch zum Theil unverächtlich, sind doch nicht durchschlagend genug, um über die Fähigkeit der Tradition und über die Behauptung zu siegen, daß Aristoteles durch seine Citate den platonischen Ursprung dieser Gespräche verbürge.

Ich will nun zuerst diese Annahme ins Auge fassen und prüfen, dann aber auf Inhalt und Form der beiden Dialoge selbst übergehend eine Untersuchung darüber anstellen, ob dieselben mit Plato's — aus unzweifelhaft echten Dialogen wohlbekannten — Anschauungen übereinstimmen. Da wird sich denn zeigen, daß dieß ganz und gar nicht der Fall sei; und an der Hand einer ganzen Reihe von Indicien wird es hoffentlich gelingen, den Glauben an Plato's Autorschaft dieser Dialoge trotz des vermeinten Zeugnisses aus Aristoteles zu erschüttern und wo möglich zu erneuter Untersuchung der einschlägigen Verhältnisse anzuregen.

In seinem oben genannten Werke hat Ueberweg, welcher jene Beziehung aus dem Anfange des Sophistes auf den Dialog Parmenides außer Acht gelassen hat, zu erhärten gestrebt, daß Aristoteles beide Dialoge, Sophistes wie Politikos, für Plato's Werk gehalten habe. Wäre dieser Nachweis gelungen, so würden wir freilich, da das Zeugniß des Stagiriten für die Echtheit platonischer Schriften das beste und zuverlässigste ist, in die nicht geringe Verlegenheit versetzt werden, große und kleine Widersprüche zwischen andern Schriften Plato's und diesen beiden Dialogen ausgleichen zu müssen, was sicher noch immer nicht hat gelingen wollen; indessen scheint mir Ueberweg's Beweisführung keineswegs unwiderleglich zu sein, wie er selbst nur von „sehr wahrscheinlichen Beziehungen oder doch Mitbeziehungen des Aristoteles auf Stellen der beiden Gespräche ohne Nennung des Titels der Schrift mit Nennung oder doch deutlicher Bezeichnung Plato's“ redet.

Man muß also vor allen Dingen wissen, daß Aristoteles weder einen der beiden Dialoge jemals nennt, noch daß er um so viel weniger jemals Plato als deren Verfasser nennt. Er bringt aber auch keine Citate aus diesen Dialogen jemals bei, um sie als platonische

Sätze zu bezeichnen. Es heißt einmal in der Metaphysik (L. VI c. 2. p. 1026 B. 14): *Πλάτων τρόπον τινα οὐ κακῶς τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ* — fährt er fort — *οἱ τῶν σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μάλιστα πάντων.* Und ganz ähnlich drückt er sich noch einmal in der Metaphysik aus (L. XI, c. 8 p. 1064 B. 29): *Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὄν διατριβεῖν.* Nun kommt allerdings im Dialog Sophistes die gleiche Definition vor, daß nämlich der sophistische Künstler sich mit dem *μὴ ὄν* abgebe im Gegensatz des Philosophen, welcher der Idee des Seienden nachjage<sup>5)</sup> und dieß wird denn auch als das durchschlagendste Zeugniß für die Echtheit des Dialogs betrachtet. Aber ist es auch ein solches? Man ist allerdings nicht gezwungen, daß *οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας* auf bloß mündliche Aeußerung Platon's zu beziehen, wie doch Ueberweg selbst zu thun geneigt ist, der den platonischen Ursprung des Sophistes annimmt. In dieser Hinsicht werde ich von einem feinen Kenner des Griechischen, insbesondere des aristotelischen Sprachgebrauches, durch eine höchst dankenswerthe Auseinandersetzung belehrt, deren wesentlichsten Theil, wie mir verstatet worden ist, ich hier mittheilen will.

„Die strengen Kanones — so heißt es in der erwähnten Auseinandersetzung — über die Anwendung des Präsens bei Citaten aus Schriften und des Praeteritum bei Erwähnung mündlicher Aeußerungen sind an sich mit dem Gebrauch der Tempora in der lebendigen griechischen Prosa unverträglich und unterliegen nach dem Zugeständniß ihrer Aufsteller selbst so vielen und unberechenbaren Modificationen, daß sie als Handhabe zu kritischen Entscheidungen werthlos werden. Ganz so wie im Deutschen die Ausdrücke „Kant sagt, Kant sagte, Kant hat gesagt“ bei Citaten aus Kant's Werken gleich sehr anwendbar sind, so weisen auch im Griechischen *Πλάτων φησὶν, εἶπεν, εἴρηκεν* gleichmäßig auf Platon's Werke. Zuzugeben ist nur, daß wie man im Deutschen bei „Kant pflegte zu sagen“, zunächst nicht an Schriftliches denkt, so auch im Griechischen man in dem dauernd beschreibenden Imperfectum (nicht Praeteritum überhaupt) am leichtesten eine Beziehung auf mündliche Aussprüche finden kann. Aber auch dann dürfen es nicht so abgegriffene Imperfecta sein, wie *ἔλεγεν* und *ἔφη* — muß ja Ueberweg selbst S. 141 zugeben, daß bei Citaten aus Menegenos bald *ἔλεγεν* bald *λέγει* gebraucht ist —, sondern es müssen so malerische und nachdrückliche sein, wie Eth. Nic. I. 2. p. 1095 A. 32 *Πλάτων ἠπόρει τοῦτο καὶ ἐζήτει* „Plato pflegte sich dieses Bedenken vorzulegen und zu fragen“ u. s. w. Um die Unhaltbarkeit jener Kanones einzusehen, genügt es sich vorzustellen, wohin wir bei unsern Fragmentensammlungen gelangen würden, wenn wir nur *φησὶν*, aber nicht *εἴρηκεν* oder *εἶπεν* oder *ἔφη* als Citat aus einer Schrift gelten lassen wollten.“

5) p. 254. A.

„In der Stelle der Metaphysik jedoch behauptet man, schließe *είρηκε φήσας* — denn so hat man wohl verbunden — die Beziehung auf Schriften aus, es könne mit diesen gehäuften Präterita nur eine mündliche Aeußerung gemeint sein. Aber die Häufung ist gar nicht vorhanden, und ein absolut stehendes *είρηκε φήσας* im Griechischen eben so undenkbar wie im Deutschen „er sagte sagend“. Hier ist vielmehr das Verbum *είρηκε* mit dem Adverbium *κακῶς* zu einem Begriffe verwachsen, wie das so oft im Griechischen geschieht; und in der lebendigen griechischen Prosa hört man in *κακῶς εἴρηκεναι* und *καλῶς εἴρηκεναι* gar nicht die einzelnen Wörter in ihrer besondern Bedeutung, sondern nur die Phrase im Ganzen, und sie bedeutet: Unrecht haben, Recht haben. Wer dafür eines Beweises bedarf, den verweise ich auf Arist. Polit. II. c. 6 p. 1265 B. 29, wo es in der Kritik der platonischen Leges heißt: *εἰ μὲν οὖν ὡς κοινοτάτην ταύτην κατασκευάζει τὰς πόλεσι πολιτείαν, καλῶς εἴρηκεν ἴσως· εἰ δ' ὡς ἀρίστην μετὰ τὴν πρώτην πολιτείαν, οὐ καλῶς*. Will man hier etwa die Beziehung auf die Schrift Leges leugnen, weil das Perfectum *είρηκε* gebraucht ist oder will man, um die Gleichmäßigkeit mit dem Präsens *κατασκευάζει* herzustellen, *είρηκεν* in *φησὶν* ändern? Beides wäre in demselben Grade unzulässig. Vielmehr bedeutet hier, wie immer, *καλῶς εἴρηκεν* „er hat Recht,“ und der ganze Satz ist folgendermaßen zu übersetzen: „Stellt Plato diese gemischte Verfassung als die am meisten für griechische Staaten zugängliche auf, so hat er vielleicht Recht, stellt er sie jedoch auf als die nächstbeste nach der besten Verfassung, so hat er Unrecht.“ Ganz ebenso heißt nun auch in der fraglichen Stelle der Metaphysik *Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν κτλ.* Plato hat nicht Unrecht, wenn er sagt, der Sophist befaße sich u. s. w.“

Die Richtigkeit nun von allem diesem zugegeben, so ist damit immer erst der Beweis der Möglichkeit, nicht der Nothwendigkeit geführt, daß Aristoteles sich grade auf den Dialog Sophistes, nicht auf mündliche Aeußerungen Plato's beziehe. Letzteres wird auf keinen Fall dadurch ausgeschlossen, daß *φήσας* auch von Schriften gesagt zu werden pflegt. Können wir auch nicht gradezu behaupten, daß an jener Stelle Aristoteles von einer mündlichen Aeußerung Plato's rede, und müssen wir auch Ueberweg zugeben, daß eine Mitbeziehung auf einen Dialog Sophistes von vermeintlich platonischem Ursprung dabei möglich sei, so ist dadurch, wie er selbst zugesteht, ein zureichender Beweis für die Echtheit des Dialogs noch nicht gewonnen.

Aber, fährt Ueberweg fort, daß wirklich eine Schrift, und zwar auch der auf uns gekommene Sophistes, dem Aristoteles vorlag, dafür läßt sich eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit durch die Stelle de part. anim. I, 2. 642. B. 10 gewinnen, in der Aristoteles verschiedene Fehler des Eintheilers rügt und eine solche falsche Eintheilung tadelnd herbeizieht mit dem Zusatz „*καθάπερ ἔχουσιν αἱ γεγραμμένοι διαιρέσεις;*“

was nach dieser Stelle die *γεγραμμένα διαιρέσεις* enthalten sollen, findet sich theils im Sophistes, theils auch und zwar weit genauer, im Politikos. Wenn man also auch beim Vergleich des von Aristoteles Erwähnten mit dem im Sophistes Vorgetragenen zu dem Schluß kommt (p. 155), daß das Aristotelische Citat vielmehr auf den Politikos als auf den Sophistes bezogen werden müsse, so thue dies der Folgerung, der uns überlieferte Sophistes sei dem Aristoteles bereits bekannt gewesen, keinen Eintrag, da jedes Zeugniß für den Politikos zugleich ein solches für den Sophistes sei, der im Politikos mehrmals (p. 257 A; 266 D; 284 B; 286 B) fast förmlich citirt werde.

Daß Aristoteles den Politikos kannte, dazu bedarf es freilich keines weitläufigen Beweises. Aristoteles citirt eine Stelle dieses Dialogs in der Politik (IV, 2. 1289. B. 5) indem er sagt: *ἥδη μὲν οὖν τις ἀπεφῆνυτο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν φαίλων δὲ ἀρίστην* — welches mit Pol. p. 302 vollkommen stimmt. Aber auch eine andere Stelle gleich zu Anfang der Politik (L. I, 1. p. 1252.) deutet auf Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Politikos (vergl. p. 259. B). Nehmen wir also an, daß der Stagirite beide Dialoge gekannt habe, wo liegt darin, daß er sie Plato zuschrieb? Sind die *γεγραμμένα διαιρέσεις*, deren Inhalt mit den Eintheilungen im Politikos übereinstimmt, etwa sonst von ihm als Plato's Arbeit citirt? Durchaus nicht. Im Gegensatz dazu citirt er vielmehr einmal platonische Diäresen, welche theils keine besondere Schrift gewesen zu sein scheinen, theils aber wegen der darin erwähnten Dreitheit der Eintheilungsglieder sich von den Dichotomien der beiden Dialoge wesentlich unterscheiden. (de gen. et corr. II, 3. p. 330. B. 15: *ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες* (sc. *στοιχεῖα*) *καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσει, τὸ γὰρ μέσον μῦγμα ποιεῖ.*) Jene *γεγραμμένα διαιρέσεις* für platonische zu erklären, ist daher eine reine Willkühr.

Aber Ueberweg bringt nach Bonih' Vorgange (Commentar zur arist. Metaphysik p. 575) noch eine andere Stelle bei, die, wie sich nicht leugnen läßt, in naher Beziehung zum Inhalt des Sophistes steht. Aristoteles sagt Metaphysik N, 2. p. 1089. A.: *ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμοσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ· οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο φανῆ (oder δαῆς) εἶναι μὴ ἔόντα ἀλλ' ἀνάγκη (statt ἀνάγκη) εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινὸς τὰ ὄντα ἔσσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν.* — Ob.: *ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φρίσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα· διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδος τι ὑποθέσθαι ὡσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μῆ*

ποδιαίαν. Ähnlich heißt es Sophistes p. 237 A. *τετόλημκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγγετο ἂν.* (Vgl. p. 257 B. 258 B.) Und p. 260 C.: *μιγννιμένον δὲ δόξα τε ψευδῆς γίγγεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν τοῦτ' ἐστὶ πού τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.* „Der Aristotelische Ausdruck *βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος,*“ so bemerkt Ueberweg, „steht in offener Beziehung zu dieser Aeußerung und würde genau den Sinn derselben wiedergeben, wenn er gedeutet werden dürfte: daß in dem *ψεῦδος* sich kund gebende *μὴ ὄν*; er giebt ihn aber ungenau wieder (worauf Bonitz a. a. O. S. 576 Note 1. mit Recht aufmerksam macht)“. „Eine andere Abweichung der Aristotelischen Angaben,“ so fährt Ueberweg fort, „liegt darin, daß Aristoteles den Plato aus dem *ὄν* und *μὴ ὄν* die Vielheit des Realen, im Gegensatz zu der Parmenideischen Lehre von dem Einen Sein, konstruiren läßt, im Sophistes dagegen die Gemeinschaft der Ideen untereinander, deren Vielheit die Voraussetzung bildet, auf das *μὴ ὄν* als *ἴκτερον* zurückgeführt wird, und auch die Polemik zunächst diese Beziehung hat und nicht unmittelbar gegen die Längnung der Vielheit gerichtet ist“. Ueberweg meint daher, eine „Doppelbeziehung“ theils auf den Sophistes, theils auf Erörterungen in der Platonischen Schule annehmen zu müssen. Das Präteritum *ἐλέγετο* weise auf mündliche Auseinandersetzungen hin, im Sophistes finde sich die mit *ἐλέγετο* angeführte Aeußerung nicht und auch sonst nicht in den als platonisch geltenden Schriften. Wenn nun, so müssen wir hier fragen, die mit *ἐλέγετο* angeführte Aeußerung im Sophistes nicht vorkommt, welches Recht hat man, die ganze Stelle auf diesen Dialog zu beziehen? Eine Stelle, in der nach Ueberweg's eigenem Geständniß von wesentlich andern Dingen, als der Sophistes enthält, die Rede ist? Aristoteles kritisiert nämlich in derselben die Annahme, die Vielheit der Dinge aus dem *ὄν* und *μὴ ὄν* hervorgehen zu lassen: davon ist aber im Sophistes nicht die Rede. Daß das *μὴ ὄν* mit dem *ψεῦδος* im Sophistes zusammengebracht wird, ist freilich richtig, doch ist dieß etwas so Allgemeines und bei Aristoteles öfters Vorkommendes, daß daraus eine Beziehung der angegebenen Stelle der Metaphysik auf den Dialog noch nicht abzuleiten wäre und zwar um so weniger, als grade diese Definition des *ψεῦδος* auf eine mündliche Aeußerung Plato's zurückbezogen werden muß, wie eben das *ἐλέγετο* und das im Sophistes nicht vorkommende Beispiel des Geometers andeuten. Demnach kann von einer „offenbaren“ Beziehung der Stelle zu unserm Dialog nicht die Rede sein: Aristoteles kritisiert darin keinen im Sophistes aufgeführten Satz, wie denn der Sophistes überhaupt sich nicht mit den *στοιχεῖα*, den metaphysischen Urpotenzen, sondern mit den *γέννη*, deren Sinn wir später kennen lernen werden, beschäftigt.

Aber gesetzt auch den Fall, daß Aristoteles sich die unbegreifliche Unklarheit hätte zu Schulden kommen lassen, in Doppelbeziehung

„theils auf den Sophistes, theils auf Erörterungen in der platonischen Schule“ zu reden (unbegreiflich darum, weil er dadurch weder dem Sophistes mit dessen *κοινωνία τῶν γενῶν*, noch den Erörterungen in der platonischen Schule über die Fassung der *στοιχεῖα* gerecht zu werden hoffen durfte), redet er damit auch von Plato, wie Ueberweg annimmt? Aristoteles kritisiert im Buche N der Metaphysik die verschiedensten Stoichologen, unter denen allerdings nebst Andern auch Anhänger der platonischen Schule sich befinden, aber Plato selbst kommt in diesem ganzen Buche, so viel ich wenigstens finden kann, nirgends vor. Insbesondere ist an der Stelle, um welche es sich handelt, von „Einigen“ offenbar im Gegensatz zu „Andern“ die Rede; wer auch immer diese „Einige“ sind, welche die *δύας* festhalten, das *ἄνισον* dagegen aufgeben zu müssen glaubten, Plato selbst kann nicht gemeint sein, da dieser, wie wir aus anderweitigen Anführungen des Aristoteles hinlänglich wissen, sich beider Formeln bediente, in die seine Schüler und Anhänger sich nachher getheilt haben werden, wie dieß im Verlauf philosophischer Settenbildung zu geschehen pflegt. Dazu kommt dann noch Folgendes. Aristoteles leitet die Genesis der platonischen Ideenlehre aus der Verknüpfung der herakliteschen Ansicht vom Fluß der Dinge mit der sokratischen Lehre vom Begriffe ab (Metaphysik XIII, 4. p. 1078. B. 12. vergl. I, 6. p. 987. A. 29), indem er — es ist für unsern Zweck gleichgültig, ob mit Recht oder Unrecht — das Element des Eleatismus dabei übergeht. Hier aber leitet er grade die metaphysische Ansicht der *ἐνιοί* von der Rücksichtnahme auf den Eleaten Parmenides ab, woraus erhellt, daß er sich deren Lehre anders als die Plato's entstanden dachte. Demgemäß würde es eine arge *petitio principii* sein, wenn wir zuerst annehmen wollten, der Sophistes sei Plato's Werk, und dann, daraus folgernd, daß in der besprochenen Stelle der Metaphysik von Plato selbst die Rede sei, aus dieser Stelle auf die Echtheit des Sophistes zurückschließen wollten.

Fasse ich das eben Erörterte zusammen, so ist aus Aristoteles uns nur eine, vielleicht in der Schule gethanene Aeußerung Plato's über das Wesen der Sophistik berichtet, welche auch im Dialog Sophistes vorkommt; die *γεγραμμένοι διαίρεσεις* beider Dialoge oder doch des Politikos scheint Aristoteles gekannt zu haben, aber er citirt sie nicht als Plato's Werk, sondern in einer Weise, die nicht grade dafür spricht, daß er sie für platonisch hielt, um so weniger, als er an einer andern Stelle von Plato's Diäresen in einem andern Sinne, also im Unterschiede von den *γεγραμμένοι διαίρεσεις* redet; die im N der Metaphysik endlich vorkommenden Aeußerungen, welche mit dem Sophistes eine gewisse Beziehung haben mögen, reden nicht von Plato, sie reden nur von „Einigen“ im Gegensatze zu vorher erwähnten Andern; sie reden zuverlässig nicht von Plato. So daß, wenn es fest stände, daß Aristoteles wirklich an der erwähnten Stelle (Metaphysik N, 2. p. 1089. A.) sich auf den Sophistes bezöge, man sogar mit leidlicher

Sicherheit schließen könnte, daß derselbe seiner Meinung nach nicht von Plato herrühre. Bei der großen Verschiedenheit indessen der von Aristoteles kritisirten Lehre von den im Sophistes entwickelten Anschauungen unterliegt dieser Schluß noch manchen Bedenken, und wenn eine Beziehung der aristotelischen Stelle zum Sophistes im Allgemeinen auch nicht geradezu geeignet werden darf, so muß doch die Art und Weise dieser Beziehung vorläufig noch als ein Problem der Untersuchung betrachtet werden, dessen Lösung von anderweitigen Momenten abhängig ist.

Wir haben mit einem Worte aus Aristoteles gar kein sicheres Zeugniß für die Echtheit des Sophistes als Plato's Schrift. Wir wissen nur, daß Aristoteles, als er die Politik schrieb, den Politikos kannte, und mögen daraus schließen, daß er auch den Sophistes gekannt haben werde: über den Verfasser beider Dialoge erfahren wir von ihm nicht das Geringste. Wir müssen uns also bei der Frage nach der Autorschaft an den Inhalt der Gespräche selbst halten und uns fragen, ob dieser Plato's gemäß und würdig sei. Ueberweg, trotz aller Mühe, die er sich giebt, aus Aristoteles die Echtheit nachzuweisen, scheint dieß selber zuzugeben, indem er erklärt, „eine dem Aristoteles nachweislich bereits bekannte Schrift, welche zugleich specifisch platonische Gedanken enthält, müsse, so lange kein Gegenbeweis vorliegt, durchaus für eine platonische gelten“<sup>6)</sup> — worin doch liegt, daß er sich im Grunde auf die „specifisch platonischen Gedanken,“ welche Sophistes und Politikos enthalten sollen, als Beweismittel für deren Echtheit bezieht. Finden wir nun aber neben platonischen Gedanken und Wendungen in beiden Dialogen Unplatonisches, ja Antiplatonisches, werden wir sie alsdann noch länger Plato zuschreiben dürfen? Einzelne platonische Gedanken können auch von einem Nachahmer stammen; wir finden deren in der ganzen spätern Litteratur zerstreut. Sollte sich daher entdecken, daß Sophistes und Politikos nach Inhalt wie nach Form Plato's nicht würdig sind und zu dem innern Geist seiner Spekulation, sowie zu der wohlbekannten Weise seiner Schriftstellerei nicht stimmen, so wird man keinen Anstand nehmen dürfen, sie trotz einzelner platonischer Elemente, die sie enthalten mögen, ihm abzusprechen.

Das Eigenthümlichste dieser Platonischen Spekulation nun ist die Ideenlehre, welche wir theils aus den unzweifelhaft echten Dialogen Plato's, dem Phädo und Phädrus, dem Symposion und Philebus, der Politeia, dem Timäus u. s. w. zur Genüge kennen lernen, theils durch die behufs scharfer Polemik wiederholt gegebene, damit übereinstimmende Darstellung des Aristoteles. Demgemäß unterschied Plato, wie wir auf das Bestimmteste wissen, zwischen einer Welt überirdischer, sich immer gleich bleibender ewiger Wesenheiten, der der Ideen oder Musterbilder der Dinge einerseits und der gemeinen Wirklichkeit anderer-

6) a. a. O. S. 155.

seits, indem er die Ideen unter die Kategorie des Seins, die materiellen Dinge unter die des bloßen Werdens faßte. Wie an und für sich, bilden diese beiden Sphären auch für die subjektive Auffassung den entscheidendsten Gegensatz. Die Ideenwelt soll nämlich der Gegenstand des Wissens (der *ἐπιστήμη*), die materielle Welt des bloßen Meinens (der *δόξα*) sein. Was das Verhältniß beider Welten zu einander anbetrifft, so drückt sich Plato so aus, daß die letztere nur durch die Gemeinschaft (*κοινωνία, μεθεξέσι*) mit ersterer bestehe und erkennbar sei — eine Gemeinschaft, welche in einigen Dialogen als durch die Schöpferkraft Gottes, des weltordnenden Geistes herbeigeführt gedacht wird. Plato legt, ganz in eleatischer Weise, das größte Gewicht auf den Gegensatz zwischen Sein und Werden, Wissen und Meinung; aber das Allgemeine erscheint ihm weder, wie dem Parmenides, als das eine, unendliche Seiende, noch als der bloße auf der Abstraction des Denkens beruhende socratische Begriff. Dem Parmenides gegenüber behauptet er eine Vielheit des Seienden, dem Socrates gegenüber die transcendente Wirklichkeit der Begriffe, welche dadurch zugleich allgemein und individuell, d. h. eben zu platonischen Ideen werden. Das Charakteristische dieser Spekulation liegt also darin, daß dasjenige, welches Gegenstand des abstracten Denkens ist, die allgemeinen Begriffe, mittels poetischer Phantasie zum Objekt einer durch Dialectik sich vollziehenden Intellectualanschauung hypostasirt worden ist und als solches von der gemeinen Wirklichkeit aufs Schärfste unterschieden wird.

Sieht man nun, nachdem man sich hieran erinnert, dasjenige an, was der Verfasser des Sophistes zunächst über den Begriff des Seins, offenbar den maßgebendsten Begriff des ganzen Dialogs, denkt, so findet man, daß er ihn durchaus nicht etwa in dem idealen Sinne auffaßt, wie Plato dies thut. Allerdings leugnet er nicht die Realität der Ideen: darin muß man Bonitz, welcher sich um das Verständniß des Dialogs durch seine Abhandlung in den platonischen Studien am meisten verdient gemacht hat<sup>7)</sup>, gegen Steinhart Recht geben, wenn gleich Steinhart, welcher im Sophistes nicht von Ideen, sondern nur von Verstandesbegriffen gehandelt findet<sup>8)</sup> insofern doch von einer richtigen Anschauung geleitet wird, als allerdings die *γέννη* und *εἶδη* des Dialogs fast durchweg nicht im platonischen, sondern im aristotelischen Sinne bloßer abstracter Verstandesbegriffe ohne reale Existenz aufgefaßt werden müssen. Dieser Umstand thut aber, wie gesagt, der Behauptung Bonitzens nicht Eintrag, daß der Verfasser des Sophistes dennoch auch die Realität der Ideen annimmt — wenn dies auch einen Widerspruch zu involviren scheint. Bonitz hebt mit Recht unter andern Beweisstücken für seine Ansicht, daß im Sophistes die platonische Ideenlehre nicht fehle, die

7) Sitzungsberichte der kais. Akademie d. W. in Wien Bd. XXXIII der philol.-hist. Klasse. S. 285. Wien 1860.

8) Einleitung zum Sophistes S. 424. 441.

Kritik der ontologischen Systeme<sup>9)</sup> hervor, aus der erhelle, daß „Platon“ d. h. der Verfasser des Sophistes von der Voraussetzung der Ideenlehre ausgehe. Dieß ist allerdings unzweifelhaft; aber ganz ebenso unzweifelhaft ist, worauf Bonih nicht aufmerksam macht, daß trotzdem die platonische Ideenlehre der eigentliche ontologische Standpunkt des Verfassers nicht sei. Dieß sich klar zu machen, bleibe man nur einmal bei der eben erwähnten Kritik der verschiedenen Auffassungen des Seienden stehen. Da ist denn vor allen Dingen gewiß, daß nicht die Realität der Ideen nachzuweisen, als Zweck dieser Kritik betrachtet werden könne, sondern vielmehr die Erörterung des ganz in aristotelischer Weise abstract gefaßten Substanzbegriffes: ein von Plato's Weise des Philosophirens gänzlich abweichendes Unternehmen, wie auch die Aufzählung der früheren ontologischen Systeme, deren Aehnliches wir bei Plato nirgends finden, vielfach an die Einleitung der aristotelischen *Metaphysik* (A) sogar durch specielle Züge erinnert. In dieser Kritik, wie also Bonih richtig bemerkt, macht der Verfasser des Sophistes sowohl den Dualisten als den Materialisten gegenüber die Realität der Ideen geltend<sup>10)</sup>; aber wenn dieser zugleich erklärt, daß von der angenommenen Zweiheit des Seienden aus entweder auf eine Dreiheit oder auf eine Einheit geschlossen werden müsse, sieht man ganz deutlich, daß die Ideenlehre mit ihrem vielfachen Seienden nicht ausschließliche Geltung für ihn haben könne. Dasselbe erkennt man dann noch deutlicher in seiner Kritik des Materialismus. Freilich macht er diesem gegenüber geltend, die ethischen Mächte, wie z. B. die Gerechtigkeit, müßten ein Wirkliches sein, weil sie ja auf die Seele wirkten, und da sie unkörperlich seien, müßte von den Materialisten selbst also wenigstens Etwas als unkörperliche Substanz anerkannt werden; aber er leugnet doch bei alle dem gar nicht die Wirklichkeit dieser materiellen Welt, sondern bekämpft nur den Satz von der ausschließlichen Geltung des Materiellen. Und diese Anerkennung der materiellen Dinge als realer Wesen, welche Plato bekanntlich nie macht, finden wir durchweg bei ihm. In diesem Sinne, daß Substanz in erster und allgemeiner Bedeutung die Wirklichkeit der materiellen Dinge bezeichnet, spricht er von der *ἀλήθεια τῶν πραγμάτων*, wofür gleich nachher *τὰ ὄντα*, eben die Dinge oder die gemeine Wirklichkeit, nicht die platonischen Ideen, gesetzt werden<sup>11)</sup>. In diesem Sinne heißt der Sophist *μυητής τῶν ὄντων*<sup>12)</sup> und dieß wiederholt sich da, wo das Sein sogar dem „Etwas“ beigelegt wird<sup>13)</sup>. Kein unbefangener Leser wird sich der Einsicht verschließen können, daß dieselbe Grundanschauung im ganzen mittleren Theile des Sophistes durchweg herrsche. Es geht der

9) p. 242. C — p. 249.

10) a. a. O. p. 323.

11) p. 234. C. vgl. ebend. E.

12) p. 235. A.

13) p. 237. C.

Verfasser desselben sogar so weit, selbst den εἰκονες eine gewisse Wirklichkeit zuzusprechen<sup>14)</sup>. Wenn er nun gleichwohl die Realität der Ideen annimmt, so ist diese ihm eine secundäre, allerdings zugestandene, aber keineswegs für seine Weltanschauung maßgebend. Vergißt er doch da, wo von der Schöpferkraft Gottes die Rede ist, die Ideen ganz und gar, indem er Gott nur die Dinge selbst, Elemente, Thiere u. s. w. und dann noch die εἰκονες besonders, schaffen läßt<sup>15)</sup>. Man mag Letzteres als ein „mythisches“ Element betrachten, wie man ja überhaupt den Monotheismus, das Palladium der attischen Schule, sich bei Plato als Mythos wegzuschaffen sucht, aber ich frage, war Plato, der in seinem Mythos Gott zum ποιητής und φυτουργος der Ideen erklärt<sup>16)</sup>, fähig, jene „mythische“ Aeußerung zu thun? Um zum Substanzbegriff des Sophistes zurückzukehren, so wird man es vielleicht sonderbar finden, daß unser Verfasser damit einen solchen Doppelsinn, wovon ich spreche, verbinden solle: aber so wenig Plato einen derartigen Doppelsinn mit dem Sein verbindet, so geläufig ist derselbe dem Aristoteles. Auch Aristoteles nennt Substanz im ersten und allgemeinen Sinne das τὸδε τι, das einzelne, materielle Ding; als δευτέρα οὐσία erst gilt ihm die Idee; genau so denkt und spricht sich demnach aus unser Verfasser.

Ueber das Wesen der Ideen drückt dieser sich ferner wieder ganz anders aus als Plato. Ausgehend von dem aristotelischen Satze, daß jedes Seiende als solches wirkend und leidend sein müsse, wendet er ihn auch auf die Ideen an. Bei Plato finden wir weder jenen Satz, noch dessen Anwendung. Allerdings spricht Plato von einer κοινω-νία und μέθεξις der Ideen mit den Dingen; von einer Bewegung und Wirksamkeit derselben spricht er aber nicht, wie ja Aristoteles (der Platos Ansichten sicherlich ausreichend kannte und eingehend kritisiert) ihm ausdrücklich die Unbeweglichkeit und Wirkungslosigkeit der Ideen vorwirft. Es bedarf auch in der That keines großen Nachdenkens, um einzusehen, daß Plato, wenn er seine Ideen „unter Anderm“ auch als Kräfte faßte, damit dieselben aufgab. Plato's ganze Speculation beruht auf dem Dualismus zwischen Ideen- und Erscheinungswelt: wenn die Ideen auf die materielle Welt als Kräfte bewegend wirken, hört dieser Dualismus, aber selbst seine Voraussetzung auf, da doch nur Gleiches auf Gleiches wirken kann. Für den Verfasser des Sophistes freilich, der Plato's und Aristoteles' Ansichten vermischt, hat es keine Schwierigkeit, eine Wirksamkeit der Ideen auf die Dinge, wenigstens auf die Seele zu statuiren, da er wie oben bemerkt von einer substantiellen Ebenbürtigkeit des Materiellen mit den Ideen ausgeht. Plato's Ideen aber sind und bleiben unbewegliche Musterbilder, wie sie unser Verfasser selbst, nach Aristoteles Vorgange, treffend schildert.

14) p. 240. B. vgl. p. 266. B.

15) p. 266.

16) Politt. p. 597.

Mit dieser letzten Bemerkung gehe ich auf einen allerdings sehr bestrittenen Punkt über, ob man nämlich die im Sophistes enthaltene Kritik der Ideenlehre auf die Megariker beziehen dürfe oder nicht. An der Stelle, wo der Sophistes eine Uebersicht der ontologischen Lehren giebt<sup>17)</sup>, kommt er nach Besprechung der ältern Systeme auf den als noch immer brennend bezeichneten Kampf der Materialisten mit „den Freunden der Ideen“ zu sprechen. Weider Thesen werden hinlänglich bezeichnet: dort handele es sich um die Identität von Sein und Körperlichkeit (*σῶμα* — ein in Plato's echten Schriften unerhörter Sprachgebrauch, der uns nur im Politikos, p. 288 D, wieder begegnet); hier um die Unterscheidung der nur denkbaren (*νοητά*) und immateriellen (*ἠσώματα*) Ideen als des Seienden von der Körperwelt als dem werdenden. Letzteres nun hat Schleiermacher, dem die Echtheit des Sophistes als platonischer Schrift unzweifelhaft war und der wohl einsah, daß einerseits Plato sich in dieser Weise nicht selbst bekämpft haben könne, anderseits aber dabei von einer ganz bestimmten Schule, nicht vom Idealismus im Allgemeinen geredet werde, auf die Megariker als Lückenbüßer bezogen<sup>18)</sup>, und ihm ist dann eine ganze Wolke von Zeugen gefolgt, obgleich er seine Meinung ebenso wenig zu begründen vermocht hatte, als seine Nachfolger darin es zu thun vermögen. Daß er deren gefunden, ist freilich um so wunderlicher, als H. Ritter schon im Jahre 1828 die Deycks'schen darauf bezüglichen Aufstellungen genügend zurückgewiesen hat<sup>19)</sup>. So wenig wir von den Megarikern wissen, so sehr steht doch fest, daß sie die socratischen Fortsetzer des Eleatismus waren: demgemäß identificirten sie das Seiende mit dem Einen, worin schon liegt, daß sie einer Ideenlehre, welche vor allen Dingen die Vielheit des Seienden involvirt, nicht huldigen konnten. Das würde uns auch Aristoteles sicherlich mitgetheilt haben, um es zu bekämpfen. Aus ihm lernen wir ferner die Megariker als dialectische Kampfbühne kennen, auf welche das ihnen in unserer Stelle beigelegte Prädicat *ἠμεροῦργοι* gar nicht paßt; endlich aber leugneten sie nach eleatischer Weise Werden und Bewegung, während in unserer Stelle doch ausdrücklich von der Annahme einer *γένεσις* gesprochen wird. Unter diesen Umständen, da nicht weniger als Alles gegen die Schleiermacher'sche Hypothese spricht, wird man wohl nicht umhin können, sie fallen zu lassen. Das hat denn auch Ueberweg erkannt<sup>20)</sup>, indem er den letzten Vertreter jener Schleiermacher'schen Noth- und Hülfsmittel bekämpft und dagegen die Meinung aufstellt, die von dem Verfasser des Sophistes gemeinten Ideophilen seien solche Anhänger Plato's gewesen, welche in einer früheren Form seiner Lehre stecken geblieben wären. Ueberweg hat sich dabei offenbar die schlagenden Argumente Bonitzens, wonach

17) p. 242. B. u. f. w.

18) Einleitung zur Uebersetzung des Sophistes II, 2. S. 140 f.

19) Rhein. Museum, Jahrg. II. S. 305.

20) a. a. D. S. 277. 278.

der Sophistes eine Begründung der Ideenlehre nicht enthält, sondern von der schon vorhandenen (und setze ich hinzu, in seiner Weise anerkannten) Ideenlehre ausgeht, zu Nutzen gemacht: er setzt den Dialog daher überhaupt später, als die anderen Werke Plato's. Freilich kann man sich mit Bonig nur darüber wundern, wie Kenner der platonischen Schriften behaupten durften, der Sophistes solle zur Begründung der platonischen Ideenlehre dienen, da er diese allerdings nicht nur vor-  
 aussetzt, sondern sogar bekämpft; freilich muß dieser Dialog mit Ueberweg also als jünger gesetzt werden, wie die platonischen Gespräche, welche die Ideenlehre in der oben angedeuteten Form geben, aber haben wir darum das Recht, ihn als Plato's Werk zu betrachten? Zeller, Bonig und Ueberweg sind wenigstens darin einig, daß der Sophistes eine „Umbildung“ der Ideenlehre voraussetze; Bonig meint darin eine „Fortbildung“ der Ideenlehre an der Hand der *κοινωνία τῶν γενῶν* erblicken zu dürfen. Aber diese Umbildung oder Fortbildung ist, man mag die Sache ansehen, wie man will, so fundamental, daß der ursprüngliche Sinn der Ideenlehre damit ganz aufhört. Darauf habe ich schon oben hingewiesen. Man höre nun aber auch die Argumentation des Verfassers gegen die Unbeweglichkeit der Ideen. Er fragt nicht, wie man erwarten sollte, da er den Begriff der *κοινωνία* in Anspruch nimmt, der Gemeinschaft der Ideen mit den Dingen, sondern — was für seinen Standpunkt charakteristisch genug ist, der Gemeinschaft des Erkennens mit den Ideen nach. Wenn das Erkennen, so argumentirt er, ein Thun ist, so ist das Erkenntwerden ein Leiden, nun werden die Ideen erkannt, folglich leiden sie, folglich werden sie bewegt. Muß man ihnen<sup>21)</sup> nun Bewegung zusprechen, so muß man ihnen auch Leben, Seele und Vernunft zusprechen. — Kann man einem Plato im Ernst solche Beweisführung zutrauen? Kann man glauben, daß solche unlogische Argumente ihn bewogen haben könnten, die Lehre von den unbeweglichen Ideen aufzugeben? Aber unser Verfasser geht noch weiter. Nachdem er dem Seienden die Bewegung zugesprochen, behauptet er, demselben auch die Ruhe beilegen zu müssen<sup>22)</sup>, ja einmal erklärt er gradezu, in allem Seienden erscheine eine Mischung von Ruhe und Bewegung<sup>23)</sup> womit wieder des Aristoteles Ansicht von der physischen Substanz stimmt: *τοιούτη οὐσία, ἐν ἣ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ*<sup>24)</sup>.

Aber vergessen wir einmal, daß es nichts Anderes als gegen Plato aufgestellte Aristotelismen sind, die uns hier, wie auch an andern

21) Der Verfasser braucht dabei den Ausdruck *τὸ παντελὸς ὄν*, der einigermaßen unverständlich wäre, wenn man nicht auf die Quelle, *Republ.* p. 477. A. zurückgehen könnte.

22) p. 249. A.

23) p. 252. A. — 253. C. Vgl. p. 249. D. p. 254. E.

24) *Metaphysik E.* p. 1025. B. 20. — Später werden wir sehen, daß dafür auch die *δύναμις* gesetzt wird.

Stellen des Sophistes entgegneten, bilden wir uns einmal ein, daß Plato, was ja an sich nicht unmöglich ist, in seinen alten Tagen von der Unbeweglichkeit der Ideen wie von einer Jugendsünde (die freilich in ein sehr langdauerndes, hartnäckiges Uebel bei ihm übergegangen sein muß) zurückgekommen wäre und sie, die Ideen, um mit Zeller zu reden, als Kräfte — das ist in der That der prägnanteste Ausdruck für die Ansicht des Verfassers des Sophistes vom Seienden<sup>25</sup>) — zu betrachten sich entschlossen habe, ist damit denkbarer geworden, daß er sich über dieses Aufgeben seines Fundamentalbegriffs so ausgelassen haben würde, wie im Sophistes geschieht? Wir mögen es wohl für ausgemacht annehmen, daß ein so selbstbewußter Denker wie er, wenn er seine das ganze Leben hindurch mündlich und schriftlich festgehaltene Ideenlehre am Ende zu verwerfen sich genöthigt gesehen hätte, dieß in würdiger und feierlicherer Weise erklärt haben würde, als es im Sophistes der Fall ist, wo die Kritik der platonischen Lehre vom Sein verhältnißmäßig Nebenache ist und der dynamische Substanzbegriff des Verfassers gleich ohne Weiteres als selbstverständlich vorrückt. Ueberhaupt ist wenig von den platonischen Ideen als solchen, sondern, wie schon wiederholt bemerkt, von dem abstracten Begriff des Seienden im Dialog die Rede. Auf solche Weise hätte Plato also sicher nicht retractirt. Aber Aristoteles sagt uns auch von einer solchen Sinnesänderung seines Lehrers nichts, was zu thun er wahrhaftig nicht ermangelt haben würde, da er in seiner Metaphysik so vielfach auf der Polemik gegen die Ideenlehre fußt, ein Schwanken oder eine Selbstkritik Plato's ihm aber die stärksten Waffen geliefert haben würde, zumal wenn Plato sich dabei seiner *διναμικ* bedient hätte! Es ist undenkbar, daß Aristoteles die im Sophistes direct und indirect vorhandenen Gründe gegen die platonische Ideenlehre ignorirt haben sollte, wenn er Plato für den Verfasser hielt; es ist undenkbar, daß Aristoteles Plato's Selbstaufgeben seines erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunktes nicht gekannt, nicht mitgetheilt, nicht benutzt haben sollte. Kannte aber Aristoteles den Politikos, so kannte er auch den Sophistes, wie wir ohne zu große Kühnheit schließen dürfen: da er letzteren bei seiner Polemik gegen Plato's Ideenlehre nicht auf das Tapet bringt, so wird es wohl nicht zu gewagt sein, schon daraus zu folgern, daß er diesen Dialog nicht für Plato's Werk hielt und derselbe also auch nicht Plato's Werk sei. Der Verfasser des Sophistes steht denn aber auch, wie wir bereits hinlänglich gesehen haben, auf einem von Plato schon von vorn herein verschiedenen Standpunkt. Plato's Philosophiren wird durch den innigen Zusammenhalt phantasievoller Anschauung und dialectischer Lebendigkeit characterisirt; im Sophistes ist an dessen Stelle das abstracte Denken auf der Basis eines naiven Glaubens an die Realität des

25) Die Philos. der Griechen II, 1. 2te Aufl. S. 436 fgg. Vgl. Soph. p. 247. E.

Sinnlichen getreten. Dem entspricht sein Entwurf der γένη, die mit Plato's höchsten Ideen verglichen, die größte Abweichung von diesen zeigen. Plato's höchste Idee ist die des Guten, in die er das göttliche Wesen faßt und welche ihm das Zweckvolle in der Welt (das εὖ καὶ καλῶς ἔχειν, wie Aristoteles sagen würde) verbürgt. Diese Idee zerlegt er im Philebus in das καλόν, σύμμετρον und ἀληθές, damit die Richtungen des Aesthetisch-sittlichen, des Mathematisch-physischen, des Logisch-erkenntnistheoretischen geistreich andeutend — und unser Verfasser? Er weiß von keinem αγαθόν, er stellt das abstracte ὄν an die Spitze, kommt seinem groben Realismus gemäß demnächst auf die Kategorien von Ruhe und Bewegung, welche die aristotelische Physik beherrschen, und dann auf Identität und Differenz, welche der formalen Logik zu Grunde liegen. Wie will man diesen Versuch eines Entwurfes der Kategorien mit der platonischen Ideenlehre zusammenreimen, wenn er auch immerhin der platonischen Weltseele im Timaeus entlehnt wurde<sup>26)</sup>, mit der Ideenlehre, welche der Form nach überall die Einheit des Speculativen und Poetischen, dem Inhalt nach die des Aesthetisch-sittlichen und Metaphysischen bekundet? Nirgends, so viel ich weiß, spricht Plato von der Idee des Seins, so sehr das Sein das stehende Prädikat seiner Ideenwelt ist, er konnte also auch den Philosophen nicht so definiren, als im Sophistes geschieht<sup>27)</sup>. Nicht mit der Idee des Seins, sondern mit den seienden Ideen hat sich nach Plato der Philosoph zu beschäftigen; während freilich Aristoteles das ὄν ἢ ὄν zum Gegenstand der ersten Philosophie erhebt.

Ehe ich aber auf den wahren Inhalt des Sophistes und die Gesichtspunkte seines Verfassers weiter eingehe, will ich erst die formellen Bedenken, welche gegen Plato's Autorchaft dieses Dialoges sprechen, ins Auge fassen.

Socher hebt mit Recht hervor, daß wer sich mit Plato's Hauptwerken durch mehrfache Lectüre innig vertraut gemacht habe, dadurch eine Art Gefühles erwerbe, um die Hand des Meisters von der seiner Nachahmer unterscheiden zu können, daß man aber auch an die Entwicklung und Auflösung dieses Gefühles gehen müsse, um die Gründe seines Urtheiles sich und Anderen klar zu machen. Wenden wir diesen Satz auf die vorliegende Frage an, so wird es nicht genügen, die allgemeine Versicherung zu ertheilen, daß wie vom Parmenides, so auch von Sophistes und Politikos jeder Kenner platonischer Gespräche, deren Wärme und Süßigkeit, Feinheit und künstlerische Vollendung überhaupt sprichwörtlich sind und, wie sich's bei einem echten Künstler versteht, überall bis ins Einzelnste gehen, — daß, sage ich, wie vom Parme-

26) Vgl. Bonitz, disputationes Platonicae duae. Dresdae et Lipsiae 1837. p. 47 sqq.

27) Ὁ δέ γε φιλόσοφος τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέε. p. 254.A.

nides, so auch von diesen beiden Dialogen man wie in Hinsicht des philosophischen, so auch des ästhetischen Momentes völlig unbefriedigt gelassen wird; es kommt vielmehr darauf an, diesen Richterspruch durch unzweideutige Gründe zu erhärten. Zu diesem Behufe denke man einmal an das eigentliche Wesen der Schriftstellerei Plato's. Es besteht kurz darin, daß die von Socrates im mündlichen Verkehr angewandte heuristische Methode des Philosophirens benutzt wird, um zum speculativen Denken litterarisch anzuregen und daran die Darstellung eigener philosophischer Ueberzeugungen in mehr directer oder indirecter Weise anzuknüpfen. Der platonische Socrates, der Träger der in den platonischen Dialogen angestellten Besprechungen, zeigt sich überall bestrebt, aus den Seelen der Unterredner die als ihnen innewohnend gedachte Wahrheit durch sie selbst in dialectischer Wechselwirkung der Sprechenden entwickeln zu lassen, zunächst durch Zurückweisung des Falschen und Widersinnigen, dann aber auch auf directem Wege, meist in epagogischer Form. Da ist die bekannte *ἔσρασις*, die vielgerühmte Hebammenkunst des Socrates, dessen wunderbare Doppelnatur Alcibiades im Symposium so unübertrefflich schildert, der selbst nichts wissend und nichts lehrend das Scheinwissen der Anderen bloßstellt und durch dialectische Heuristik zur Berichtigung, Aufklärung und logischen Anordnung der Begriffe anleitet. Wenn also Plato's Werke ihrer Form nach die mit künstlerischem Bewußtsein vollzogene litterarische Bethätigung dieser socraticen Methode sind, so fragen wir nun, wie sich der Sophistes in dieser Beziehung verhält? Im Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung Plato's im Phädrus (p. 275. 276), sowie mit der dazu stimmenden thatsächlichen Gestaltung seiner, wenn auch noch so sehr von einander formell verschiedenen Dialoge fängt der Sophistes gleich mit der überraschenden Frage an, die nicht einmal der eleatische Gastfreund als Wortführer, sondern, um die Sache voll zu machen, Socrates selbst thut, ob der Vortragende — denn jener Eleat erscheint vollständig so — das, was er beweisen wolle, in langer Rede für sich allein darzutun gedente, oder durch Fragen, wie es im früheren Gespräch mit Parmenides geschehen sei. Der Eleat antwortet nicht etwa, daß sich der Dialog als die einzig philosophische Form der Begriffsentwicklung von selbst verstehe, sondern er erklärt die dialogische Form für den Fall vorzuziehen, daß man ihm ohne Schwierigkeit und Widerspruch antworte (*ἀλίνως καὶ εὐηρώως*) — sonst also nicht. Socrates läßt dieß nicht nur passiren, sondern verspricht sogar, daß ihm alle „sanftmüthig“ zuhören würden, und empfiehlt ihm den Theaetet als Unterredner. Das klingt ganz wie Ironie, ist aber von derselben, wie der Verlauf des Gespräches lehrt, außerordentlich weit entfernt. In der That erweisen sich Socrates und die andern dem Gespräch Bewohnenden als stumme Zuhörer und Theaetet als sanftmüthiger Unterredner, indem er das ganze lange Gespräch hindurch niemals etwa das Verständniß fördernde Fragen und Bemerkungen macht, wie er dieß

doch in dem nach ihm genannten schönen platonischen Dialoge zu thun pflegt, sondern allermeist in einer entsehrlich trocknen Weise sich mit einem *ναί, πάνν, καλῶς, ὀρθῶς* u. s. w. oder mit den obligaten Fragepartikeln *πῶς, ποῖον, τί δῆ* u. s. w. begnügt. Stallbaum versichert freilich, er habe hic quoque insignes disserendi partes! Die dialogische Form im Sophistes ist demnach nicht mehr die für Plato nothwendige Kunstform des dialectischen Verfahrens, sondern eine nur äußerliche, daher dürre und störende Manier für die Darstellung eines schon fertig mitgebrachten, zum Vortrag bereit gehaltenen Lehrstoffes, wie dieß Bonitz ganz richtig bemerkt<sup>28)</sup>. Auch Susenmihl hatte dieß schon eingesehen<sup>29)</sup>, aber er meint zugleich, daß jene befremdenden Redensarten zu Anfang des Dialogs nichts absolut Neues seien, da schon im Gorgias (p. 465 C.) sogar dem Socrates selbst dahin einschlagende Aeußerungen in den Mund gelegt würden. Vergleicht man aber Beides, so springt ein gewaltiger Unterschied sofort in die Augen. Dort, im Gorgias, entschuldigt sich Socrates dem Sophisten gegenüber wegen einer mitten im lebendigsten Dialog vorkommenden monologischen Auseinandersetzung, zu der er sich, um verständlich zu sein, gezwungen sähe — nicht ohne einen Seitenhieb auf die breitspurigen *ἐπιδείξεις* der Sophisten; hier aber ist die Rede von der Behandlungsweise des philosophischen Stoffes überhaupt. Der Socrates des Dialogs Gorgias fällt bei jener Auseinandersetzung keineswegs aus seiner Rolle, hier aber ist er wahrlich ein vollkommen anderer geworden und, was er sagt, ist für Jeden, der an den platonischen Socrates denkt, allerdings vollkommen neu. Grade wenn man sich überlegt, welche Stellung Socrates dem Sophisten gegenüber in den platonischen Dialogen einnimmt, wie er sie trefflichst persiflirt und mit überlegener Dialectik, wie die Katze mit der Maus spielend, aber schonungslos vernichtet, muß man es ungläublich finden, daß ihm von Plato die Rolle zuertheilt worden sein könne, die Begriffsbestimmung des Sophisten aus dem Munde eines eleatischen Fremdlinges (der in Plato nachgeahmten poetischen Phrasen, aber in aristotelischer Weise sich vernehmen läßt) ruhig zuhörend zu vernehmen, ja sie sich auszubitten. Denn das Wenige, was Socrates zu Anfang des Gespräches sagt, lautet genau dahin und ist darum wo möglich noch unplatonischer, als sein nachheriges Schweigen<sup>30)</sup>. Oder ist es etwa die Art des platonischen Socrates, sich im Ernst, nicht iro-

28) a. a. D. S. 305.

29) a. a. D. S. 289.

30) Es darf hiergegen nicht etwa geltend gemacht werden, daß Socrates auch im Timaeus den Zuhörer mache. Der Timaeus ist der mythische Theil jener großartigen Trilogie, in welcher die Rollen des Vortrags eben an drei Meister vertheilt sind. Socrates, der die Philosophie vom Himmel zu den Sitten der Menschen rief, übernimmt den ethischen, Timaeus, der pythagoreische Naturphilosoph, den kosmologischen Theil. Also fehlt jede Anwendung dieses Verhältnisses auf Sophistes und Politikos.

nisch, nach Belehrung durch Andere umzusehen? Das thut er aber hier; er begrüßt den Cleaten als einen Gott — der ironische Ton des platonischen Socrates ist damit aufs Verkehrteste in Ernsthaftigkeit verkehrt — und läßt sich auch durch Theodorus nicht abhalten, die Schmeichelei noch einmal zu machen. Er will von dem Fremdling lernen, was Sophist, Politiker und Philosoph bedeute. Wie sehr sicht diese plumpe Introduction des Thema's von Plato's feiner Weise ab, wie wir sie z. B. im Anfang des Theaetet finden, an den sich der Sophistes doch zunächst anzulehnen bestimmt ist und als dessen unmittelbare Fortsetzung er sich ausgiebt. Wollte denn aber, so müssen wir bei dieser Gelegenheit fragen, der Verfasser des Gespräches den Schein erwecken, daß er Plato sei? Ich glaube nicht. Gerade der Umstand, daß im Sophistes wie im Politikos nicht Socrates, sondern der Cleat das Wort führt, und daß in Folge dessen das heuristische Verfahren des Ersteren wegfällt — gerade dieser Umstand, sage ich, muß uns ein Fingerzeig sein, daß der Verfasser, wenn er auch Plato sichtlich nachahmt, nicht dessen, sondern eigene Philosophie vorzutragen gedenke. Plato's Lehren trägt immerdar Socrates in seiner dialectisch-maeeutischen Weise vor; wo diese und ihr Vertreter in den Hintergrund treten, dürfen wir daher nicht Plato finden wollen. Man könnte dabei freilich noch den Gedanken hegen, daß Socrates in dem verheißenen dritten Dialoge der Reihe, dem *φιλόσοφος*, wieder hervortreten würde. Eine Andeutung dieser Art könnte man im Politikos p. 258 A. finden. Aber es wird uns ja gesagt, daß der Cleat auch über den *φιλόσοφος* den Vortrag behalten solle (p. 217. A. B.). Und wie künstlich bleibt auch dieses Auskunftsmittel gegenüber der feierlichen Begrüßung des Cleaten durch Socrates zu Anfang des Sophistes, die eine nachherige Correctur und Zurücksetzung auszuschließen scheint. Auch müßte der, welcher zu diesem Auskunftsmittel greift, nur um so viel mehr das Unplatonische des Inhalts der uns vorliegenden beiden Gespräche anerkennen.

Was endlich die vielgerühmten Diäresen im Sophistes und im Politikos betrifft, von denen ich oben wenigstens schon so viel dargehan habe, daß man aus Aristoteles kein Recht gewinne, sie auf Plato zurückzubeziehen, so brauche ich nur das von Socher über sie Gesagte wörtlich zu wiederholen, indem ich das Eine hinzufüge, daß nach Philoponus schon Alexander Aphrod. sie (welche mit den in unserm Gespräche enthaltenen entweder identisch waren oder doch irgendwie zusammenhängen) — eben ihrer Unwürdigkeit wegen — für dem Plato untergeschoben erklärt hat. „Diese kleinlichen, durch die unbedeutendsten Zwischenglieder an bloß zufälligen Trennungsmerkmalen geschmackwidrig lang durchgeführten und wiederholt spaltenden Begriffesspaltungen — sagt Socher S. 262 — finden sich in keiner Schrift Plato's, sondern sind nur dem Sophistes und seinem Geistesbruder, dem Politikos, eigen. Wohl kannte und empfahl Platon das logische Geschäft der Dialectik, den Gattungsbegriff in seine Arten, und diese wieder in ihre Unter-

arten zu theilen — diesen Weg, wie er ihn nennt, vom Einen zum Vielen herab, dann aufwärts wieder vom Vielen zum Einen zu steigen. Wir finden bei ihm vortreffliche Muster von Eintheilungen, z. B. die der Kunst im Gorgias, die der Wissenschaften im Philebus, aber welcher Unterschied gegen die im Sophistes und Politikos, durch welche sich der Leser nur mit Mühe und Widerwillen durcharbeiten kann.“ — „Doch vielleicht scherzt Platon mit diesen Begriffsleitern, wie dort im Kratylus mit den Wortableitungen? Auf keine Art! Der Sokrates des Dialoges Sophistes schweigt und mit ihm schweigt seine sonst gewohnte Ironie. Der das Wort führende Kleates treibt seine Spaltungen und Wieder-spaltungen des Gespaltenen im größten Ernste: er setzt das Wesen der Dialektik und beinahe der ganzen Philosophie in sie: „auch an den geringfügigsten Gegenständen muß man sich darin üben.“ sagt er (Sophist. p. 227), „Badeschwamm oder Gesundheit bringende Arznei muß dem Dialektiker gleich gelten: ihm dünkt die Jagd des Feldherrn auf Menschen um nichts ehrwürdiger, als die Jagd auf Ungezieser, sondern nur prahlhafter.“ „Zwar nennt auch Platon's Sokrates oft niedrigere, geringfügige Gewerbe und Gegenstände, er mußte den Vorwurf hören, daß er immer von Gerbern, Zimmerleuten, Schneidern u. s. w. spreche (Gorg. 491. a.), aber bei Plato braucht er sie nur als Beispiele zur Vergleichung; nie verweilt er sich bei ihnen, wie im Sophistes und Politikos geschieht, um mit selbstgefälliger Behaglichkeit ihr Detail auseinander zu legen“.

Nun ist man allerdings trotz dieser Warnung Sochers nicht davon abgegangen, die Diäresen beider Dialoge, um deren Echtheit zu halten, als scherzhaft, als platonische Persiflage der Manier von Gott weiß welchen Zeitgenossen zu nehmen<sup>31</sup>). Aber es ist nicht schwer, sich von dem Unstatthaften dieser Annahme zu überzeugen. Vor allen Dingen muß doch Aristoteles diese Diäresen für ernst genommen haben, wenn er sich, wie wir sehen, darauf bezieht. Sollte sich Aristoteles über die vermeinte Ironie so getäuscht haben? Aber noch mehr. Wenn diese Diäresen dazu dienen sollten, sich über eine falsche Spitzfindigkeit des Eintheilens lustig zu machen, warum werden sie denn immer wieder und zwar in beiden Dialogen lange Strecken hindurch nicht nur angewendet, sondern zu dem Zwecke angewendet, ein Endergebnis zu erzielen — ein Resultat, wie es ja im Sophistes in jener ungeheuerlichen Definition am Schluß denn auch wirklich erscheint? Das hieße doch die Ironie zu weit treiben! Es ist aber im Sophistes ausdrücklich, wo von der Dialektik ausführlich die Rede ist, bemerkt, daß die διαίρεσις integrierender Theil derselben wäre, wie denn in der That die διαίρεσις κατ' εἶδη mit dem Lieblingsthema des Verfassers, der κοινωρία τῶν γενῶν, im engsten Bezug steht und in engstem Bezug gebracht wird<sup>32</sup>). Auch scheinen mir diejenigen, welche unsere beiden Dialoge

31) So besonders noch Euseb. (a. a. D. S. 314).

32) p. 253. C.

so hoch schätzen, gegen sich selbst zu kämpfen, wenn sie die *διαίρεσις* derselben als ironisches Weiswerk betrachten. In beiden Dialogen werden die wichtigsten Verhandlungen durch die Diäresen vorbereitet und eingeleitet: im *Politikos* dient sogar der große Mythos, welcher nach Deuschles und Sussemihls Meinung die tiefsten Geheimnisse der Speculation in sich birgt, zum Weiterbau des dichotomischen Fachwertes, als dessen Fortgang einmal stockt. Das sieht doch nicht nach Ironie aus! Dagegen leugne ich gar nicht, daß die Diäresen unwillkürlich den Eindruck des Lächerlichen, ja mitunter des Schelhaften und durchweg des Langweiligen machen, aber daß sie scherzhaft gemeint seien, ist nicht durchzuführen, selbst nicht auf den Grund hin, daß sich der Verfasser mitunter selbst die Miene giebt, zu scherzen. Das gehört nur zu seiner angenommenen Manier, die freilich nicht selten wunderbar herauskommt, wie wenn er z. B. bei der Kritik der Ontologen zuerst den ältesten Philosophen vorwirft, sie hätten wie zu Kindern im Mythos geredet (*μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγέσθαι παισὶν ὡς ὄσιν ἡμῖν*) und dann gleich darauf sagt, es sei schwer, ja verwerflich, über so berühmte und altehrwürdige Leute abzusprechen (*χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν*)<sup>33</sup>).

Gehe ich nun bei Gelegenheit dieser Dichotomien frage, ob die größten und maßgebendsten derselben, nämlich die von Philosoph und Sophist einerseits, andererseits von Philosoph und Staatsmann, in platonischem Geiste entworfen seien, komme ich erst noch auf Inhalt und Zweck des Sophistes im Allgemeinen. Bonitz hat in seiner mehrerwähnten Abhandlung, nachdem er die Unmöglichkeit dargethan, daß in den von Steinbart, Sussemihl, Deuschle und Michelis abgegebenen Erklärungen über den Grundgedanken und Zweck des Dialogs „ein auch nur annähernd oder theilweise richtiger Ausdruck des wirklichen Inhalts“ dieser platonischen Schrift zu finden sei, seinerseits Folgendes erklärt: „Platon giebt im Sophistes der schon als feststehend vorausgesetzten Ideenlehre durch die Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* eine weitere Entwicklung in der Art, daß dadurch die in allen bisherigen Philosophemen zurückbleibenden Schwierigkeiten ihre Lösung finden und selbst dem bloßen Scheinwissen seine sichere Stelle außerhalb des Bereiches der Philosophie angewiesen wird“<sup>34</sup>). Freilich sieht er sich gezwungen, an einer andern Stelle, nachdem er wiederholt hat, daß die *κοινωνία τῶν γενῶν* den wichtigen positiven Inhalt des Sophistes bilde, zu sagen: „Nehmen wir einmal an, man lese diesen (also den wichtigsten) Abschnitt ohne irgend einen Gedanken daran, daß *γένη*, *εἶδη* für Platon eine andere Bedeutung haben, als die der allgemeinen Begriffe in ihrer verschiedenen Abstufung, so würde man sich über die Trivialität dieses Abschnittes nicht genug verwundern können“<sup>35</sup>). Hier frage ich

33) p. 242. C. — p. 243. A.

34) a. a. D. S. 324.

35) a. a. D. S. 331.

nun, ob die Trivialität um ein Haar geringer ist, wenn wir den *γένη* und *εἶδη* eine transcendente Wirklichkeit beilegen? Gesezt, der Verfasser des Sophistes lege ihnen eine solche bei (was ich aber nicht zugeben kann), so denkt er wenigstens in diesem ganzen Abschnitte nicht daran und hat auch gar keine Veranlassung daran zu denken, da es sich eben nur um logische Verhältnisse handelt. Dieß haben Eusebios, Deuschle und Steinhart im Allgemeinen richtig erkannt, trotzdem sie von Plato's Autorchaft überzeugt sind. Ich muß aber überhaupt bestreiten, daß durch die *κοινωνία τῶν γενῶν* die platonische Ideenlehre eine weitere Entwicklung im Sophistes empfangen habe. Denn der Sophistes giebt darüber im Grunde genommen nichts Neues, ich meine nichts, was wir nicht aus dem im Phaedrus, im Philebus und besonders in der Republik über Coordination und Subordination der Begriffe, also auch über Prädicabilität Gesagten auch schon ableiten können. Nicht einmal das Wesen des Irrthums und der Täuschung ist aus der *κοινωνία τῶν γενῶν* heraus im Sophistes hinlänglich bestimmt, wie Bonitz am Schluß seiner Abhandlung selbst sehr richtig hervorhebt. Es darf also nicht bei dem stehen geblieben werden, was er als Zweck des Gespräches bezeichnet hat.

Wenn wir den Bau des Dialogs seiner allgemeinsten Bildung nach uns vergegenwärtigen, so finden wir sofort, daß er in zwei Theile zerfällt, 1) einen vorbereitenden, welcher die Aporien des zu behandelnden Begriffes aufstellt bis pag. 237 B. und 2) den ausführenden Theil, welcher die Lösung versucht. Nach den verschiedenen Versuchen, das Wesen des Sophisten durch dichotomisches Hinabsteigen auf eine Definition zu bringen, welche aber mißglückt, wird als bezeichnendstes Merkmal (*μάλιστα μὲν* p. 232. B.) desselben hervorgehoben, daß er ein Streitkünstler sei. Darin liegt dann, daß er den Schein für Wahrheit als ein gaukelnder Nachahmer der Wirklichkeit ausgiebt (234. B.—235. A.); und dadurch wiederum ist gesezt, daß Irrthum und Täuschung, die das Seiende als nicht seiend, das Nichtseiende als seiend erscheinen lassen, wirklich bestehen. Die Möglichkeit hiervon, also der Verwechslung von Sein und Nichtsein, auf der jedwede Täuschung beruht, muß demnächst nachgewiesen werden (p. 236. C.—237. B.). Damit ist das Problem gestellt und der ganze folgende Theil beschäftigt, es zu lösen. Zunächst wird das Nichtsein in Betracht gezogen, dann das Sein, und die Realität des Nichtseienden, auf der eben die Möglichkeit der Täuschung beruht, aus der *κοινωνία τῶν γενῶν* abgeleitet. Aber diese giebt nur die allgemeine Möglichkeit des Betrugs an die Hand, die besondere Möglichkeit jedes einzelnen Falles der Täuschung liegt im unrichtigen Urtheil, so daß die Lehre von der *συμπλοκή* der Begriffe im Urtheil den Schlußstein des Ganzen bildet, an die sich nun die zum Anfang zurückgreifende Definition des Sophistes anschließt.

Wenn man sich diesen Gang des Gespräches, welchen Bonitz mit großer Klarheit, wenn auch in etwas andrer Weise, auseinandergelagt

hat, auf die angedeutete Art vergegenwärtigt, wird man nicht umhin können, anzuerkennen, daß es eine einfache, in gewissem Sinne consequente Entwicklung habe, und durchweg das Streben zeige, der gestellten Aufgabe zu genügen. Aber daß dieß Letztere vollständig geschehe, daran fehlt doch wieder sehr viel; die richtigen Gedanken sind überall mehr hingeworfen, als ausgeführt. Im Grunde genommen wird also aus der *κοινωνία τῶν γενῶν* und der darauf beruhenden *συμπλοκή* der Begriffe im Urtheil nur die Möglichkeit der Täuschung und des Truges nachgewiesen, aber nicht darauf eingegangen, wie es denn nur der Sophist anfangs, sich dieser Möglichkeit zu seinen Zwecken zu bedienen und welches diese Zwecke seien; d. h. der so oft verlangte *ἔλεγχος* des Sophisten fehlt eigentlich. Daher mußten denn wohl die Erklärer des Gespräches auf den Gedanken gerathen, Plato als der Verfasser benutze nur die Begriffserörterung des Sophisten als einen Vorwand, oder eine oberflächliche Maske, um dahinter tiefe Geheimnisse der Speculation zu verbergen. Sie durften dieß um so mehr, als Plato in den übrigen Gesprächen, wie z. B. im Protagoras, Gorgias, Euthydem, Republik u. s. w. sich über Wesen und Treiben der Sophisten viel anschaulicher und eingehender vernehmen läßt, als hier, wo doch grade ausdrücklich vom Sophisten als solchem gehandelt werden soll; anderseits der Sophistes beachtenswerthe Gedanken über metaphysische und logische Dinge enthält, die zum Theil über das in andern platonischen Gesprächen Enthaltene hinausgehen. Dahin gehört die Kritik der bis dahin aufgetretenen ontologischen Systeme, dynamische Fassung des Seienden, der Versuch einer Kategorienlehre, die Lehre vom Urtheil u. s. w. Dieser unserm Dialog eigene, allerdings wunderliche Gegensatz von Unfertigkeit auf der einen, von Reife auf der andern Seite scheint sich nur dadurch erklären zu lassen, daß man anerkennt, man habe es hier mit einem Nachahmer Plato's zu thun, der gute, über Plato hinausgehende Philosopheme benutzen konnte, jedoch diese wiederum nicht gehörig zu benutzen verstand. Die Quelle dieser benutzten Philosopheme aber wird alsdann keine andere sein, als Aristoteles. Darauf führt zunächst schon der Sprachgebrauch. Die häufige Anwendung der bekannten aristotelischen Termini *δύναμις*, *μέθοδος*, *ἔλεγχος* und *ἐλέγχειν*, *ἀπορία* und *ἀπορεῖν*, *ὄρος* und *ὀρίζειν*, *ἀπόδειξις*, *συμπλοκή* und anderer muß jedem Leser auffallen, wenn man auch weiß, daß diese Ausdrücke hier und da bei Plato, größtentheils freilich nicht in so ausgeprägter, spezifischer Bedeutung, wie bei Aristoteles und in unsern beiden Dialogen vorkommen. Einige Ausdrücke, wie z. B. *ἀπόφασις*, das im Dialoge einigemal vorkommt, haben sogar noch nicht annähernd bei Plato die spätere aristotelische Bedeutung, welche unser Verfasser als selbstverständlich gebraucht<sup>36)</sup>. Man könnte dabei auf den Gedanken gerathen, daß uns im Sophistes vielleicht nur ein Uebergangs-

36) p. 287. B. 257. C. 263. E. *φάσις* καὶ *ἀπόφασις*.

stadium von Plato zu Aristoteles vorliege: eine Annahme, welche um so unumgänglicher scheint, als der Letztere Sophistes und Politikos kannte und den Verfasser des Politikos als *τινὰ τῶν πρότερον* bezeichnet. Gleichwohl widerspricht dieser Annahme die Art und Weise, wie gewisse aristotelische Elemente in beiden Gesprächen vorkommen: es sind nicht, wenn ich den Vergleich machen darf, gleichsam neue Münzen, deren scharfes Gepräge es verbürgt, daß sie eben erst die Werkstatt des Gedankens verlassen, sondern verhältnismäßig abgegriffene, also überkommene. Aristoteles hat seine philosophische Sprache sich selbst geschaffen; unser Verfasser überkam sie. So daß es unzulässig erscheint, ihn als von Aristoteles benützt anzusehen; vielmehr wird angenommen werden müssen, daß er seinerseits den Aristoteles benützt habe. Dagegen spricht scheinbar nun freilich, daß dieser in der Politik unsern Verfasser als *τινὰ τῶν πρότερον* bezeichnet. Wie ist es möglich, wird man fragen, daß Aristoteles einen Aristoteliker seinen Vorgänger nennt? Aber, so können wir dagegen fragen, ist es denn nöthig, daß der Autor der beiden Gespräche grade ein Schüler des Aristoteles, ein jüngerer Aristoteliker gewesen sei? Ließe sich vielmehr das Verhältniß, wenn man sich nun einmal vom Einfluß aristotelischer Philosophie auf Inhalt und Sprachweise des Sophistes überzeugt hat, nicht auch anders denken? Daß *τινὰ τῶν πρότερον* braucht ja nicht schlechtweg einen Früheren, Aelteren, einen Vorgänger zu bedeuten, sondern nur Einen, der vor Aristoteles — über Politik geschrieben hatte. Nichts hindert, daß der Verfasser der beiden Dialoge eher schrieb, als Aristoteles seine Politik bekannt machte, und daß er doch des Letzteren Logik und Metaphysik bereits kannte, als er schrieb. Wenn Aristoteles schon bei Plato's Lebzeiten zu Athen gelehrt haben soll, so mochte ihn unser Verfasser damals gehört haben, wie er denn in der That nicht etwa durch das aristotelische System völlig hindurchgegangen, nicht bis zu dessen letzten Resultaten durchgedrungen, also wirklich nichts weniger als ein Aristoteliker oder Peripatetiker ist, wenngleich er einzelne Sätze des Aristoteles benützt und dessen realistischen Standpunkt im Allgemeinen theilt. So scheint also in der That nichts besonders Gezwungenes darin zu liegen, wenn man annimmt, er habe, ursprünglich Platoniker, von einzelnen Lehrvorträgen oder Schriften des Aristoteles Kunde erhalten, gewisse Resultate derselben sich zu Eigen gemacht und diese in seinen beiden Gesprächen angewendet, ehe Aristoteles seine Politik schrieb, um ihn darin als *τινὰ τῶν πρότερον* zu bezeichnen. Wie leicht es aber kommen konnte, daß philosophische Dialoge mit platonischem Anstrich auf Plato's Namen gesetzt wurden, darüber hat Suckow und ihm folgend Ueberweg dankenswerthe Bemerkungen beigebracht<sup>37)</sup>. Uebrigens ließen sich aus der Geschichte der philosophischen Litteratur Beispiele genug beibringen, daß die spä-

37) G. F. W. Suckow, die w. und k. Form der platonischen Schriften. Berlin, 1858. S. 163 fgg. Vgl. Ueberweg a. a. O. S. 189 fgg.

tere Entwicklung speculativen Denkens auf die Anhänger älterer Systeme rückwirkende Kraft übte, ohne daß der philosophisch Jüngere aufhörte, ein solcher zu sein. Vielleicht wollte Aristoteles durch jenen Ausdruck nur das bezeichnen, was heut zu Tage als ein „überwundener Standpunkt“ qualificirt zu werden pflegt, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß der Ueberwundene ihn selbst benützt habe. Jedenfalls scheint mir ein so vieldeutiger, vereinzelter Ausdruck, mit dem Aristoteles seinen hochgeehrten, wenn auch scharf bekämpften Lehrer Plato wohl nimmermehr bezeichnet hätte, nicht gewichtig genug, um die Argumente, wonach der Sophistes mit Hülfe und Benutzung aristotelischer Begriffe, zum Theil in deren uns noch heute vorliegender Fassung, erwachsen sei, irgendwie zu entkräften.

Denn kaum zu weit glaube ich zu gehen, wenn ich behaupte, daß der Verfasser des Sophistes einen großen Theil seiner philosophischen Ueberzeugungen dem Aristoteles verdankt haben müsse oder doch in Bezug auf diesen gewonnen habe. Er strebt dabei, sich Plato's poetischen Stils zu bedienen, dessen Nachahmung ihm aber nicht immer glückt: auch verräth eine ganze Reihe von Ausdrücken, die theils gradezu unplatonic, theils wenigstens bedenklich sind, und deren Gespreeiztheit im Politikos noch zunimmt, daß wir mit Niemandem weniger als Plato selbst zu thun haben. Ich erinnere beispielsweise nur an Redensarten wie: *τά ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργα*<sup>38)</sup>, *τῶν γερόντων τοῖς ὄμμαθεῖσι θοίνην παρασκευάκαμεν*<sup>39)</sup>, *διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδησιν*<sup>40)</sup>, *τριβῆ ἢ προσαπτόμενος τῆ τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητι*<sup>41)</sup> aus dem aristotelischen *περὶ τὸ μὴ ὄν διατριβεῖν, τὰ τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα*<sup>42)</sup>, *ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων*<sup>43)</sup>, *μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται*<sup>44)</sup>, *τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*<sup>45)</sup>, *ἢ τοῦ σοφιστοῦ χαλεπότης*<sup>46)</sup>, *καθ' ὅσον ὁ τρόπος ἐνδέχεται τῆς νῦν σκέψεως*<sup>47)</sup>, *τελεωτάτη πάντων λόγων ἔστιν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων*<sup>48)</sup>, *φαίνεται προβλημάτων γέμειν*<sup>49)</sup>, *τολμηρότερον εἰρησθαι*<sup>50)</sup>; an ungewöhnliche Worte wie: *ἀσύννοος*<sup>51)</sup>, *ἐναντιολογία*<sup>52)</sup>, *ἐναντιολογεῖν*<sup>53)</sup>, *ἐναντιοποιολογικῆ*<sup>54)</sup>, *ψευδουργός*<sup>55)</sup>, *εἰδωλουργικός*<sup>56)</sup>, *ἀρχαιοπρεπὲς*<sup>57)</sup>, *ἀδιανόητος*<sup>58)</sup>, *εὐκρινῶς ἔχειν*<sup>59)</sup>, *ἀπερημοῦν*<sup>60)</sup> u. s. w. Merkwürdig ist der ganz unplatoniche Ausdruck *τὸ τί*, welcher dreimal hinter einander vorkommt und an die

- |                |                |                |
|----------------|----------------|----------------|
| 38) p. 234. E. | 46) p. 254. A. | 54) p. 268. C. |
| 39) p. 251. B. | 47) Ebend. C.  | 55) p. 241. B. |
| 40) p. 268. B. | 48) p. 259. E. | 56) p. 239. D. |
| 41) p. 254. A. | 49) p. 261. A. | 57) p. 229. E. |
| 42) p. 254. B. | 50) p. 267. D. | 58) p. 238. C. |
| 43) p. 235.    | 51) Ebend.     | 59) p. 242. C. |
| 44) p. 245. D. | 52) p. 236. E. | 60) p. 237. D. |
| 45) p. 247. E. | 53) p. 268. B. |                |

spätere stoische Kategorie erinnert. Es würde aber zu weit führen, alle Abweichungen von Plato und alle Spuren der öfters recht in die Augen springenden Nachahmung desselben beizubringen; dem aufmerksamen Leser, wenn er einmal auf die richtige Spur geleitet worden ist, wird das nicht entgehen. Ich beschränke mich also darauf, anzudeuten, worin mir die Benutzung des Aristoteles am deutlichsten zu sein scheint.

Die von letzterem mitgetheilte und gebilligte Definition Plato's, der Sophist beschäftigt sich mit dem Nichtseienden, bildet den Auslaufspunkt für den Verfasser des Gesprächs, indem er dabei das *μη ὄν* in aristotelischer Weise sogleich als *ψεύδος* faßt<sup>61</sup>). Darin wurzelt die ganze Argumentation (vgl. Bonitz S. 290. Sophistes p. 260. C. u. f. w.). Diese Definition des *μη ὄν* finden wir wiederholt in Arist. Metaph.; recht deutlich z. B. E, 2, p. 1026. a. 35. u. 4. p. 1027. B. 17., zweimal nicht weit von der Stelle, wo jene Platonische Definition des Sophisten vorkommt. In der Lehre von der *οὐσία*, wie schon oben ausgeführt wurde, schließt sich der Sophistes ganz an Aristoteles an, indem er mit diesem eine doppelte Bedeutung der Substanz annimmt<sup>62</sup>). Eine Lieblingsvorstellung ist ihm dann aber, die *οὐσία* mit der *δύναμις* in Verbindung zu bringen (vgl. p. 247. E. p. 248. C.), wobei die *δύναμις* als *ἀρχὴ κινήσεως* fungirt (vgl. Metaphys. A. 12. p. 1019. A. 15–35). Er benutzt demnach die Sätze des Aristoteles, um eine physikalisch-realistische Vorstellung der *οὐσία* zu gewinnen, mit welcher er dann Plato's Ideenlehre kritisiert. Ganz aristotelisch ist wiederum die Definition der Wahrheit *ὁ μὲν ἀληθῆς λόγος λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστι, ὁ δὲ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων*<sup>62</sup>), wie denn überhaupt in dem logischen Theile, wo von der *συμπλοκῇ* gehandelt wird (p. 261. C.—263. D.), der Einfluß der aristotelischen Logik mir so evident scheint, daß ich auf das Einzelne davon nicht weiter eingehen zu müssen glaube.

Jedoch nicht nur die metaphysischen und logischen Grundlagen des Dialogs stammen aus dieser Quelle<sup>63</sup>), sondern im Näheren auch die Auffassung der Sophistik, welche, wie sich erwarten läßt, der Schrift *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* entnommen wurde. Das relative Sein des Nichtseins, der Cardinalpunkt des Gesprächs, kommt darin bestimmt und wiederholt vor, z. B. cap. 5 p. 167. A. Bff. *εἰ τὸ μη ὄν ἐστὶ δοξαζόν, ὅτι τὸ μη ὄν ἐστίν· οὐ γὰρ ταῦτόν εἶναι δέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς; noch bestimmter cap. 25 p. 180. A. Bff. *ἀρ' ἐνδέχεται τὸ μη ὄν εἶναι; ἀλλὰ μήν ἐστι γέ τι μη ὄν· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὄν οὐκ ἔσται· οὐ γὰρ ἔσται τι τῶν ὄντων*. Ebenso bedeut-*

61) Vgl. oben S. 6.

62) p. 263. B.

63) Daß der Verfasser des Soph. auch die aristotelische Kategorienlehre kannte, läßt sich einigermaßen daraus schließen, daß er wie Bonitz p. 293 hervorhebt, die *οὐσία* zuerst *κατὰ ποσόν*, dann *κατὰ ποιόν* betrachtet. Vgl. Sophist. p. 242. C — Auch der häufige Gebrauch von *ποιεῖν* und *πάσχειν*, die als *κίνησις* zusammengefaßt werden, deutet darauf hin.

sam ist die Stelle des cap. 11 p. 171. B. Blt., wo die Definition der Sophistik vorkommt, *χηματιστική τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης* (vgl. Soph. p. 226. A. und 233. B.), und wo der Critiker als *ψευδογράφος* bezeichnet wird, ein Bild, welches unser Verfasser gleichfalls auf den Sophisten anwendet und weiläufig ausbeutet (p. 239. D.—240. B.).

Als solche Ausbeutung werden wir aber endlich auch die oben besprochene Stelle aus dem N. der Metaphysik ansehen müssen, welche der Verfasser vor sich hatte und benutzte. Wir haben schon bemerkt, welche Schwierigkeiten es hat, anzunehmen, daß Aristoteles den Sophistes dabei vor Augen hatte: kehren wir die Sache um, so wird uns die Beziehung klar. Aristoteles hätte den Sophistes schwerlich so mißverstanden, wie wir doch annehmen müßten, wenn er sich in der Stelle auf diesen Dialog bezieht; dagegen unserm Verfasser dürfen wir wohl zutrauen, daß er aus der Aeußerung des Aristoteles auf seine Weise Nutzen zog, ohne sich um den eigentlichen Sinn der aristotelischen Kritik dabei zu kümmern.

Wir werden ihn nach diesem Allen uns als einen Eclectiker oder Syncretisten zu denken haben, der platonische Elemente mit aristotelischen Sätzen zu vereinigen sucht, in seiner allgemeinen Ansicht dem landläufigeren Realismus aber unendlich näher steht, als dem platonischen Idealismus, durch den er, wie Aristoteles selbst<sup>64</sup>, hindurchgegangen zu sein scheint. Der in der socratischen Schule herrschenden Sitte folgend, schreibt er in Dialogform, wobei ihm jedoch ein höheres künstlerisches Bewußtsein über dieselbe abgeht. Seines Zeichens ist er also ein Realist, der sich zwischen die platonische Ideenlehre und den Materialismus in die Mitte stellt, um beide auf seine Weise zu corrigiren. Besonders hat ihm der aristotelische Einwurf von der Unbeweglichkeit der Ideen eingeleuchtet, welcher er nun seine eigene, wenig gelungene, ja sehr verkehrte Argumentation entgegenstellt. Auch die Kategorien entwirft er auf seine eigene Manier, halb vom physikalischen, halb vom logischen Standpunkt aus, im Grunde nach Anleitung des platonischen Timäus. Sein Lieblingsthema, die *κοινωνία τῶν γενῶν*, lernte er dagegen wohl aus der Politeia, an welche viele Wendungen auch des Politikos erinnern. Characteristisch für ihn möchte am meisten das *διαρρῆν κατ' εἶδη* sein, welches er in beiden Dialogen bis zum Ueberdruß auf die schon oben gerügten meist sehr gedankenschwache Weise treibt; so wie eine mittels der Amphibolie der Begriffe, besonders des Substanzbegriffes sich vollziehende theils sophistische, theils triviale Dialectik, der nachzugehen sich nur dann der Mühe lohnen würde, wenn nicht außerdem schon hinlängliche Beweise für das Unplatonische dieses seines ganzen Verfahrens vorgelegt wären.

Die Annahme, daß dieses Gespräch dem Plato nicht angehöre, be-

64) Metaphysik L. I. c. 9. p. 990. B, 9 Bonitz.

freit die Freunde des großen Denkers aus allerhand Verlegenheiten, welche die Darstellungen der platonischen Philosophie theils offen zeigen, theils versteckt andeuten, gar nicht der unübersteiglichen Schwierigkeiten zu gedenken, welche dieser Dialog den Anordnern der Zeitfolge platonischer Schriften bereiten muß. Nur mit wenigen Bemerkungen will ich darauf hinweisen. Zeller, indem er sich entschließt, von den Ideen als Kräften zu reden, kann nicht umhin, seinen wohlbegünstigten Bedenken dagegen einen entschiedenen Ausdruck zu geben. Wenn es schon, so sagt er, eine schwierige Aufgabe (für Plato) war, sich die Gattungen als für sich bestehende Substanzen zu denken, so war es noch weit schwerer, diesen unveränderlichen Wesenheiten Bewegung, Leben und Denken zuzuschreiben, sie zugleich als bewegt und doch nicht als veränderlich und dem Werden unterworfen zu setzen und in ihnen trotz ihres Fürsichseins die in den Dingen wirksamen Kräfte zu erkennen<sup>65</sup>). Und darauf: Seine ganze Philosophie ist nicht auf die Erklärung des Werdens, sondern auf die Betrachtung des Seins angelegt; die Begriffe, welche in den Ideen hypostasirt sind, stellen zunächst nur das dar, was im Wechsel der Erscheinung beharrt, nicht die Ursache dieses Wechsels; wenn er sie zugleich auch als lebendige Kräfte faßt, so ist dieß nur ein Zugeständniß, welches ihm die Thatsachen des natürlichen und des geistigen Lebens abgenöthigt haben. Wir können uns daher nicht wundern, daß Plato von dieser Bestimmung nur selten Gebrauch macht<sup>66</sup>). Wird die Unechtheit des Sophistes anerkannt, so fällt auch dieser „seltene“ Gebrauch der Beweglichkeit der Ideen weg, welche schon Deuschle so viel Kopfzerbrechen verursacht hatte<sup>67</sup>). Zeller wird sich dann auch gern entschließen, den Megarikern die ihnen gegen alle Tradition von Schleiermacher zugeschriebene Ideenlehre, welche ihnen auf Grund jener mißverstandenen Stelle des Sophistes beigelegt wurde<sup>68</sup>), wieder abzunehmen. Bonitz ferner, weit entfernt, die dem Sophistes bisher nachgerühmten tiefen Geheimnisse der Speculation darin anzuerkennen, zeigt bereits durch unzweideutige Aeußerungen, daß ihm die großen Mängel des Gespräches keineswegs entgangen sind. Da er es aber noch für echt hielt, hat er sich in dieser Hinsicht nur mit großer Zurückhaltung ausgelassen. Was er jedoch S. 326 seiner Abhandlung mit so großem Scharfsinn über die Idee des *ὄν αὐτὸ κατ' αὐτὸ* bemerkt, ist eigentlich schon genügend, ihm selbst die innere Unmöglichkeit, daß das Gespräch platonisch sei, darzuthun, abgesehen von dem, was er bald darauf (S. 328. 329) über Zeller und Deuschle sagt. Mit der Anerkennung der Unechtheit des Sophistes fällt dann auch die Differenz zusammen, in der sich Bonitz mit den andern Erklärern Plato's über die Auffassung der *γένη* und *εἶδη* dieses Dialoges befindet. Die

65) Die Philos. der Griechen Bd. II. Abth. I. 2te Aufl. S. 440.

66) Ebd. S. 441.

67) Jahn's Jahrb. Bd. 71. S. 176.

68) Vgl. oben S. 12.

andern Erklärer konnten nicht umhin, die εἶδη des Sophistes im absolut logischen Sinne zu fassen, was Bonitz als unplatonisch nicht gelten lassen will: die Sache gewinnt sofort eine andere Gestalt, wenn wir wissen, daß der Verfasser des Gespräches die platonische Ideenlehre zurücktreten läßt und dem aristotelischen Realismus huldigt. Dann sind γένη die Kategorien, εἶδη die Species im abstracten, aristotelischen Sinne. Ueberweg endlich kommt meiner Ansicht auf mehr als halbem Wege entgegen, indem er den Sophistes für jünger als die andern Gespräche erklärt und die Kritik der Ideenlehre statt auf die Megariker, auf Plato's Ideen selbst bezieht. Wenn Ueberweg die Consequenz seiner Ansicht von der Unechtheit des Parmenides zieht und seine durch stichhaltige Gründe gar nicht unterstützte Vorstellung von einer Umbildung der platonischen Ideenlehre fallen läßt<sup>69</sup>), kommt er ganz von selbst bei der Verwerfung des Sophistes als platonischer Schrift an. Durch das Wegschaffen dieser beiden Dialoge, des Parmenides und Sophistes, bekommen wir erst reine Bahn für die Auffassung der platonischen Dialectik und Metaphysik, ebenso wie wir sehen werden, daß die unlösbaren Widersprüche zwischen Politeia und Politikos durch die Verwerfung des Letzteren allein aufhören.

Bonn, Juli 1862.

C. Schaarschmidt.

69) Plato suchte eine Begründung oder einen Unterbau — aber nicht Umbau — seiner Ideenlehre an der Hand pythagoreischer Dogmen herzustellen: wir müssen bei ihm zwischen der Ideenlehre und der Stoichologie (d. h. der mathematischen oder auch anderweitigen Elementenlehre), welche er besonders in seinen mündlichen Vorträgen dargethan haben muß und im Philebus und Timaeus nur verhältnismäßig wenig berührt, unterscheiden. Wenn man sich diesen Punkt, den ich vielleicht bei einer andern Gelegenheit weiter verfolgen werde, klar gemacht hat, fällt jene Vorstellung von einer Umbildung, Fortbildung, Entwicklung u. s. w. der Ideenlehre in Nichts zusammen. Sint, ut sunt, aut non sint.