

Platons Sophistes in geschichtlicher Beleuchtung.

1. Die sophistische Logik.

Speculation und Erfahrung in ihrer wechselnden Vorherrschaft bestimmen zum grossen Theil die Wendungen in dem Gang der Geschichte der Philosophie. Die Blüthe der einen scheint der Tod der andern. Gegenwärtig z. B. sucht die Philosophie all ihr Heil in der Empirie; ob zu ihrem Vortheil, bleibe dahingestellt; aber jedenfalls ist die Erscheinung begreiflich als natürlicher und dem Zeitgeist entsprechender Rückschlag gegen die erste Hälfte des Jahrhunderts, in der man, in Deutschland wenigstens, mit Speculation schlechthin alles zwingen und die Empirie bei Seite schieben zu können meinte. Aehnliche Wandlungen und Umschläge treten uns in früheren Jahrhunderten, treten uns auch schon in der griechischen Philosophie entgegen. Nur selten zeigt die Geschichte der Philosophie den eigentlich natürlichen und wünschenswerthen Zustand, nämlich den eines gewissen Gleichgewichts beider; in vollendeter Weise — selbstverständlich nach Massgabe des allgemeinen geistigen Horizontes der Zeit — streng genommen nur zweimal: das erste Mal bei Aristoteles, das andere Mal bei Kant. Ein, wie es scheint, von selbst sich findender Begleiter dieser seltenen Erscheinung ist eine gesunde Logik. Nicht als ob der nüchterne Rationalismus sich nicht auch mit einer solchen vertrüge; aber überfliegende Speculation hat immer mit der Logik auf gespanntem Fusse gestanden. Anderseits hat selbstgewisse Empirie sich um Logik überhaupt nicht viel gekümmert, ja selbst die Theorie derjenigen Methode, welche der Naturforschung recht eigentlich auf den Leib geschnitten ist, die Theorie der *Induction*, war den blossen Empirikern meist eine ziemlich gleichgültige Sache.

In Griechenland folgt auf die Periode der physiologischen Speculation das Zeitalter der Sophistik, der Verächterin aller

nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten. Ist das nächste Interesse der Sophisten eigentlich mehr der Ueberredungskunst als der Philosophie zugewandt, so sind sie doch auch Vertreter eines philosophischen Standpunktes: theils des Empirismus in seiner rohesten Gestalt, als Sensualismus, wie ihn des Protagoras Lehre zeigt, theils des Skepticismus. Uns interessirt hier nur ihre Stellung zu den Fragen der Logik. Dem Sensualismus schien das Urtheil nur Bedeutung zu haben als Ausdruck des steten, unablässigen Wandels der sinnlichen Erscheinung: als flüchtiges Augenblicksbild stellte es sich dar, wie diese.

Die Sophisten bemerkten ganz richtig die Willkürlichkeit des Urtheils, als eines Erzeugnisses unserer (willkürlichen) Reflexion, achteten aber nicht auf die gleichzeitige Abhängigkeit desselben von der unmittelbaren Erkenntniss, als dem Objectiven, von dem uns das Urtheil nur ein höheres, dauerndes Bewusstsein gibt im Gegensatz zu dem Momentanen der Anschauung. Sie sahen von dieser unmittelbaren Erkenntniss überhaupt nur den rein sinnlichen Theil, nicht die mitwirkende Thätigkeit der Vernunft. Der Wechsel der Sinneserkenntniss ist daher für sie das einzige Gesetz der Wahrheit. Alles hat den gleichen Anspruch auf Wahrheit, es ist alles wahr, insofern es einem wahrnehmenden Subject so erscheint. Zu diesem Ergebniss gelangte Protagoras auf erkenntnisstheoretischem Wege. Mehr dialektisch behaupteten dann andere (Plat. Euthyd. 284 B f. Soph. 241 A) folgendes: Nicht wahr kann nichts sein. Unwahr könnte nur das Nicht-Seiende sein. Dies aber kann, wie schon Parmenides dargethan, niemand empfinden und wahrnehmen. Es gibt also überhaupt kein Nicht-Seiendes und somit keinen Trug, keine Täuschung.

Das war der Tod aller Logik. Denn damit war der Satz des Widerspruchs geleugnet, der auch ehe ihn Aristoteles als Grundgesetz der Logik aufgestellt, immer stillschweigend als Kriterium der Wahrheit anerkannt worden war. Indem die Sophisten von der Richtung des Protagoras nur das Momentane des sinnlichen Eindrucks beachteten und gelten liessen, übersahen sie das Wesentliche, nämlich den Charakter des Urtheils als *Bewusstsein überhaupt*. Sie isolirten die momentane Erkenntniss und waren dann leicht geneigt alles zu leugnen, was darüber hinaus geht. Dazu gehört denn auch das Urtheil, d. h. die Verbindung eines Subjects mit von ihm selbst verschiedenen Prädicaten. Denn die unmittelbar sinnliche Erkenntniss zeigt uns jedes Ding nur als es selbst, wie es augenblicklich erscheint. Von ihm ab-

lösbarer Prädicatsbestimmungen gibt es dann nicht; denn der Gegensatz von beharrlicher Substanz und wechselnden Accidenzen, die metaphysische Grundlage für das logische Verhältniss des Subjects zur Mannigfaltigkeit seiner Prädicate, war dadurch aufgehoben. Es galt nur das Momentane, nicht das Andauernde.

Die strenge Consequenz des protagoreischen Heraklitismus wäre gewesen, dass man überhaupt kein Urtheil, auch kein identisches fällen, sondern nur anschauen und empfinden könnte. 'Wenn es sich uns also immer entzieht, ist es dann möglich, richtig von ihm auszusagen erstens dass es jenes, und dann, dass es so beschaffen sei? Oder ist es nothwendig, dass, während wir sprechen, es alsbald zu einem andern werde, uns entweiche und nicht mehr so sich verhalte? Wie könnte nun das überhaupt ein bestimmtes Sein haben, das niemals sich gleichmässig verhält? . . . Doch es könnte ja wahrlich auch nicht einmal von Jemand erkannt werden. Denn so wie der heran tritt, der es erkennen will, so würde es ein Anderes und Verändertes, daher könnte seine Qualität oder sein Zustand nicht mehr erkannt werden.' So schildert uns Platon die Sache sehr lebendig und gut im *Kratylos* (p. 439 D f. vgl. auch *Tim.* 49 D f. u. a.).

Diese Consequenz haben freilich die Sophisten nicht in ihrer vollen Strenge gezogen. Wohl aber waren manche von ihnen der Ansicht, dass Subject und Prädicat im Urtheil nicht von einander verschieden sein könnten. Diese Voraussetzung liegt z. B. den Sophismen des zweiten Streitganges im *Euthydem* (p. 283 B—288 D) zu Grunde, wie Bonitz (*Plat. Stud.* 2. Aufl. p. 102 f.) gut gezeigt hat. Und so hat denn auch, nach dem Zeugniß des Aristoteles, der Sophist Lykophron die Zulässigkeit der Urtheile von der Form A ist B bestritten und nur gelten lassen A ist A, eine Meinung, der bekanntlich auch Antisthenes und andere¹ huldigten.

Es ist eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die nämliche Sache, wenn man behauptete, ein Urtheil von der Form A ist B bedeute nichts anderes als die Gleichstellung von A und B. Man

¹ Nach Zeller *Ph. d. Gr.* I⁴ p. 1104 f. hat Gorgias die gleiche Behauptung aufgestellt. Das ist nicht unmöglich. Es liesse sich dafür folgendes geltend machen. Wenn A wirklich bloss A ist und jedes Urtheil mit 'ist' die Geltung der Identität hat, so folgt aus A ist B immer unmittelbar Non-A ist Non-B, eine Folgerungsweise, die sich thatsächlich bei Gorgias findet. *Sext. Emp. adv. dogm.* I 80 (p. 206, 23 ff. Bekk.) und so schon vorher I 67 (p. 204, 13 ff. Bekk.).

konnte sich von der Bedeutung der Kopula noch keine zutreffende Vorstellung machen. Das 'ist' stellte sich als eigentliche Wesensbestimmung des Subjects durch das Prädicat dar, was auf die Gleichheit beider hinzuweisen schien.

Damit hängt eng zusammen die Ansicht gewisser Sophisten, dass Verschiedenheit immer schon Widerstreit, oder platonisch ausgedrückt, dass ἕτερον mit ἐναντίον identisch sei. Denn das logische Kriterium für den Widerstreit von Vorstellungen ist eben ihre Nicht-Verbindbarkeit im Urtheil. War es nun jener Lehre zufolge verpönt, überhaupt verschiedene Vorstellungen im Urtheil durch die Copula zu verbinden, so lag darin der Gedanke eingeschlossen, dass Verschiedenheit und Widerstreit ein und dasselbe seien. Für widerstreitende Vorstellungen aber stellten sie weiter die Behauptung auf, dass nichts, was von der einen gelte, von der andern ausgesagt werden dürfe, eine Behauptung, die Platon in der Republik (p. 454 C) durch folgendes ergötzliche Beispiel erläutert: Die Begriffe *kahlköpfig* und *vollhaarig* sind in Widerstreit mit einander; wenn also die Kahlköpfigen sich auf das Schusterhandwerk verstehen, so folgt nothwendig, dass den Vollhaarigen diese Kunst des Schusters versagt ist. Sehr richtig charakterisirt Platon dies Verfahren durch die Worte: κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκουσι τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so sind es drei für das Schicksal der Logik wichtige Räthsel, welche die Sophistik der Wissenschaft zu lösen aufgegeben: 1) Welches ist das wahre Gesetz der Verbindbarkeit der Begriffe im Urtheil? 2) Wie verhalten sich Verschiedenheit, Widerspruch und Widerstreit zu einander? 3) Welche Bedeutung hat der Begriff des Nicht-Seienden für unsere Erkenntniss?

Greifen die beiden ersten dieser Fragen unmittelbar in die Logik ein — ohne doch ausschliesslich logischer Natur zu sein —, so nimmt sich die letzte Frage zunächst mehr metaphysisch aus. Doch hat schon das Obige gezeigt und wird das Folgende noch deutlicher zeigen, dass auch diese Frage ihre logische Seite hat und in dieser Beziehung auf das Engste mit den beiden andern zusammenhängt, ja für Platon den eigentlichen Kern der Sache bildet.

2. Platons Sophistes.

Auf diesem Punkte fand Platon die Sache vor. Der umfassendste und systematischste Versuch, den er gemacht hat, eine Lösung der bezeichneten Fragen mit seinen Mitteln zu geben, liegt uns im Dialog *Sophistes* vor. Dieser Versuch ist in hohem Masse originell und verdient in der Geschichte der Logik eine hervorragende Stelle, die ihm Prantl in seinem bekannten Werke nicht gewährt hat. Sokrates bot dem Platon dabei unmittelbar gar keine Hülfe und mittelbar nur insofern, als Begriffsverbindungen die unerlässliche Voraussetzung bilden für diejenige Methode philosophischer Forschung, der Sokrates vorzugsweise huldigte, nämlich für das Aufsuchen von Definitionen.

Der Dialog *Sophistes* hat es zwar zunächst mit der Begriffsbestimmung des 'Sophisten' zu thun. Der wissenschaftliche Kern steckt aber nicht in diesen Definitionsversuchen, sondern in der von ihnen eingerahmten Untersuchung über das $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. 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 That vor. Denn dies 'Nicht-Seiende' 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 Nicht-Seiendes gäbe es nicht. Die Frage also, um die es sich handelte, die Frage nach dem Nicht-Seienden, hatte mit dem Auftreten der Sophisten eine erhöhte, actuelle 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 in die Philosophie bekanntlich nicht erst von den Sophisten: schon seit Parmenides stand er in ihr als ein Räthsel da, das einer wissenschaftlichen Lösung harrte und derselben würdig schien, auch ganz abgesehen von dem Missbrauch, den die Sophisten damit trieben.

Wir können uns über beides, sowohl über die bloss nebensächliche Bedeutung der Definitionsversuche des Sophisten, wie über das eigentlich Wesentliche des Inhalts aus Platons eigenem

Munde belehren lassen. Wenn er nämlich im Politicus¹, dem litterarischen Zwilling Bruder 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 μὴ ὄν den eigentlichen Schwerpunkt bildet, zeigt uns Polit. 286 B τὴν (μακρολογίαν) τοῦ σοφιστοῦ περὶ τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας und ähnlich 284 B C 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. Dies wird ein kurzer Ueberblick über den Gang der Untersuchung darthun.

Nach mannigfachen vergeblichen Anläufen, zu einer umfassenden und befriedigenden Bestimmung des Wesens des Sophisten zu gelangen, wird der Versuch gemacht, ein Hauptmerkmal des Sophisten zum Ausgangspunkt einer neuen Untersuchung zu nehmen. Als ein allwissender Streitredner stellt sich der Sophist dar. Alles zu wissen aber ist unmöglich. Es kann sich also thatsächlich hier nur um den Schein, um ein Scheinwissen handeln. Dies aber führt nothwendig auf den Begriff des Nicht-Seienden, dessen Realität und Zulässigkeit von Parmenides auf das Entschiedenste geleugnet worden war. Mit dieser Leugnung kann sich der Sophist gegenüber dem ihm gemachten Vorwurf des Scheinwesens bequem decken². Will man ihm also als einem Scheinkünstler beikommen, so ist es unerlässlich, dem Nicht-Seienden eine Seite abzugewinnen, die diesem Begriff in irgend welcher Beziehung Anspruch auf Sein, die ihm irgend welche Daseinsberechtigung verleiht.

¹ Polit. 285 D Τί δ' αὖ νῦν ἡμῖν ἢ περὶ τοῦ πολιτικοῦ Ζήτησις; ἔνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβηται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικώτεροις γίνεσθαι;

² Aeusserst anschaulich, fast malerisch sind die Wendungen, in denen Platon dies Verhältniss schildert: εἰς ἄπορον ὁ σοφιστὴς τόπον καταδέδουκεν (239 C), ἀποδιδράσκει εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσασπόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός (254 A, vgl. auch 260 D). Das ist Platons und keines andern Hand.

Demgemäss wird denn der Begriff des Nicht-Seienden einer vorläufigen Erörterung unterzogen unter Aufweisung der Schwierigkeiten, die von ihm unzertrennlich sind (237 A—242 C).

Eine Lösung dieser Aporien kann nur erhofft werden durch eine vorhergehende Erörterung des Seienden. Diese Untersuchung, bestehend in einer Kritik aller bisherigen Ansichten über das Wesen des Seienden, wird 242 D—249 D geführt. Das Ergebniss ist überraschend: die so klar scheinende ($\tau\acute{\alpha}$ δοκούντα ἐναργῶς ἔχειν 242 B) Natur des ὄν ist, wie sich herausstellt, mit nicht geringeren Schwierigkeiten und Widersprüchen behaftet als die des μὴ ὄν. In Bezug auf Zahl wie auf Beschaffenheit des Seienden finden sich bei der bisherigen Philosophie die widersprechendsten Ansichten. Sogar das ὄντως ὄν des Platon selbst scheint von einem Widerspruch nicht frei. Denn man kann es sich einerseits nicht ohne Ruhe, anderseits aber auch nicht ohne Bewegung vorstellen.

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 mit einander (250 A). Beiden kommt aber das Merkmal des Seienden zu ($\text{περιέχονται ὑπὸ τοῦ ὄντος}$), 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 gerathen also in folgende Aporie (250 D): ‘Was nicht ruht, bewegt sich; was sich nicht bewegt, das ruht. Wenn nun das ὄν verschieden ist von beiden, so scheint es, kann es weder ruhen, noch sich bewegen. (250 C). Wie ist dies aber denkbar?’

Aus dieser Verlegenheit bietet sich nur ein Ausweg: die Lehre von der Gemeinschaft der Geschlechter ($\text{κοινωνία τῶν γένων}$). Denn von den drei Möglichkeiten des Verhältnisses der Begriffe unter einander, nämlich 1) des völligen Ausschlusses eines jeden von jedem andern; 2) der ausnahmslosen Verbindung aller mit allen; 3) der theilweisen Gemeinschaft, bleibt die letztere als allein zulässig stehen (252 E). Die Wissenschaft aber, welche die Beziehungen der Begriffe zu einander feststellt, ist die Dialektik (253 D). Sie ist die bekannte ($\text{ἐλάβομεν εἰς τῆν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην}$ 253 C) Kunst des echten Philosophen, die Kunst des κατὰ γένη διαίρεισθαι, d. h. die

Kunst, die nothwendigen Trennungs- und Verbindungsverhältnisse der Begriffe unter einander zu untersuchen¹.

¹ Die viel erörterte Stelle 253 D, in welcher das Geschäft des Dialektikers beschrieben wird und die zuletzt von Lukas, Ztschr. f. östr. Gymn. 1887 p. 329 ff. behandelt worden ist, lautet: οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατός δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ ζυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένη ἐπίστασθαι. Lukas thut zwar im Allgemeinen gut, wenn er zur Erklärung dieser Stelle die kurz vorhergehende 253 C D zu Rathe zieht, in welcher das hier Ausgeführte schon frageweise angedeutet wird; ein genauer Parallelismus aber, wie er ihn annimmt und durchzuführen sucht, ist thatsächlich nicht vorhanden und nur zwangsweise durch theilweis willkürliche Deutung (wie sich namentlich beim letzten Gliede zeigt) zu erreichen. Mir scheinen die angeführten Worte folgendes zu besagen: es gibt 1) solche Fälle, wo ein Begriff sich durch viele völlig hindurchzieht, die ihrerseits von einander getrennt sind. Das ist das Verhältniss des Gattungsbegriffes zu seinen Arten, welche letzteren zu einander in (conträrem) Gegensatz stehen: ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς; 2) solche Fälle, wo ein irgendwie (aber nicht als Gattungsbegriff) umfassenderer Begriff eine Reihe engerer umspannt, sei es disparater, sei es solcher, die in beliebigem Verhältniss zu einander stehen, nur nicht in dem von Art zu Art unter dem nämlichen Gattungsbegriff; denn ἕτεροι ἀλλήλων bezeichnet ein anderes, ein allgemeineres Verhältniss als χωρὶς ἀλλήλων κείσθαι; es ist nicht Gegensatz, sondern blosse Verschiedenheit; verschieden aber von einander (ἕτεροι ἀλλήλων) können nach dem Folgenden alle Begriffe sein; 3) solche Fälle, in denen ein Begriff sich als Merkmal mit jedem einzelnen aus der Gesamtheit aller der vielen Begriffe (δι' ὅλων πολλῶν) verbindet, wie z. B. der Begriff des ταῦτόν, des ὄν u. a. Endlich 4) solche Fälle, in denen es sich um das Verhältniss des zweigliedrigen Gegensatzes handelt, wie z. B. bei στάσις und κίνησις (vgl. 295 E κίνησιν ὡς ἔστι παντάπασιν ἕτερον στάσεως 250 A κίνησιν καὶ στάσιν ἄρ' οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις mit unserem Ausdruck χωρὶς πάντη διωρισμένας), ein Verhältniss, das Platon bei genauer Ausdrucksweise mit ἐναντίον bezeichnet, ohne damit genau das zu meinen, was wir conträren Gegensatz nennen, denn dieser kann auch mehr als zwei Glieder haben. — Diese Erklärung stimmt im Wesentlichen mit der von Bonitz (Plat. Stud. 2. Aufl. p. 163 f. Anm.) versuchten überein. Für meine Deutung des zweiten Falles nehme ich allerdings nicht die volle Sicherheit in Anspruch, denn hier lassen die platonischen Worte verschiedenen Auffassungen Raum. Für die drei übrigen Fälle scheint mir die Sache sicherer zu liegen. Schwierigkeiten, doch mehr sprachlicher als sachlicher Natur, macht nur noch

Mit dieser Kunst lässt sich nun auch die Bedeutung des $\mu\eta$ $\delta\upsilon\nu$ 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 $\delta\upsilon\nu$, $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Jeder von diesen Begriffen ist verschieden ($\xi\tau\epsilon\rho\nu$) vom andern, aber doch identisch ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$) mit sich selbst. So kommen zu den drei ursprünglichen Begriffen diese zwei, das $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ und das $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu$, als von ihnen verschiedene Geschlechter hinzu (254 E—255 E). Auf Grund dessen wird dann in recapitulirender Zusammenfassung beispielsweise der Begriff der Bewegung

der dritte Fall. Dass Bonitz hier mit seiner Deutung *in der Sache* Recht hat, scheint sich mir u. a. auch aus der Vergleichung mit 254 C zu ergeben, wo mit den Worten $\tau\acute{\alpha}$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$ $\kappa\omega\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ $\kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ unverkennbar auf unsern Fall zurückgewiesen wird. Wie aber ist *sprachlich* dies $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ $\kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\eta\kappa\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ mit unserem $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ $\xi\nu\eta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ in Einklang zu bringen? Bonitz übersetzt dies letztere zwar als 'mit einem jedem (mit jedem einzelnen) verbunden'. Allein mit den Gesetzen der Sprache verträgt sich das nicht, denn $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ könnte nur heissen 'mit *einem* d. i. mit einem einzigen'. Ja nicht einmal dies. Denn $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ $\xi\nu\eta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ist, wie die Sache hier liegt, sprachlich überhaupt unzulässig. Diese Worte nämlich könnten höchstens gebraucht werden in Bezug auf eine Mehrzahl von Subjecten, die in *einem* Punkte oder Merkmale zusammenträfen. Hier aber handelt es sich nicht darum, sondern einfach um die unmittelbare Verbindung zweier Dinge mit einander. Dafür aber fordert der feststehende Sprachgebrauch den blossen Dativ bei $\xi\nu\nu\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. In $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ muss also ein Fehler stecken; es ist sachlich wie sprachlich gleich unhaltbar. Die Heilung aber, die beiden Gebrechen abhilft, scheint mir nicht fern zu liegen. Man muss $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ meines Erachtens umändern in $\xi\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$. Damit haben wir sofort nach platonischem und allgemein griechischem Sprachgebrauch die geforderte distributive Bedeutung 'mit jedem einzelnen' entsprechend jenem $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota$ gewonnen. Vgl. für diesen Sprachgebrauch die ziemlich häufige Formel $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\alpha}\nu\theta'$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ = *prae reliquis omnibus* z. B. Phil. 63 C. Legg. 705 B mit Stallbaums Anmerkung, Rpl. 331 B. Ferner die Formeln $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\rho\acute{\sigma}$ $\acute{\epsilon}\nu$, $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\varphi'$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ bei Ast lex. s. v. $\epsilon\lambda\zeta$ a. E. Arist. Top. 165^a 24. $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\alpha\rho'$ $\acute{\epsilon}\nu$ Plut. Mor. 106 E und 106 F. Und ohne Präposition z. B. Epin. 978 C $\acute{\omega}\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu$ $\tau\iota\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\tau\omicron$ $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\tau\eta\varsigma$ $\acute{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$; Luc. Hist. 2 $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\nu\iota$ $\pi\alpha\rho\alpha\beta\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$. Wir haben also folgendermassen zu übersetzen und zu erklären: 'es gibt Fälle, wo *ein* Begriff durch die Gesamtheit der vielen Begriffe hindurch sich (als) eines mit einem, d. i. wechselseitig mit jedem einzelnen, verbindet'. Dass $\acute{\epsilon}\nu$ sich hier mit $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ durchaus verträgt, wird jedem eine einfache Uebersetzung zeigen.

als verschieden von den vier andern charakterisirt. Also die Bewegung ist nicht ὄν (weil nicht identisch damit), aber sie hat Theil an ihm (μετέχει τοῦ ὄντος); sie ist also ὄν und ist es in anderer Beziehung auch wieder nicht (255 E—256 E)¹.

¹ In diesem Abschnitt haben die Worte 256 B οὐκοῦν κἄν εἴ πῃ μεταλαμβάνει αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἄν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτῇ προσαγορεύειν den Herausgebern Schwierigkeiten bereitet und zu Aenderungen geführt. Auf den ersten Blick nehmen sich die Worte allerdings sonderbar genug aus, nachdem wir 250 A vernommen haben, dass κίνησις καὶ στάσις ἐναντιώτατα ἀλλήλοις seien, und nachdem die Unmöglichkeit ihrer Gemeinschaft weiterhin in den verschiedensten Wendungen versichert worden ist (250 D. 252 D. 255 B. 255 E). Gleichwohl erweisen sie sich als richtig und vollkommen in Ordnung, sobald man nur auf ihre genaue Fassung sowie auf den Gedankengang im Ganzen gehörig achtet. Platon stellt seine Behauptung nicht schlechthin auf, sondern mit der vorsichtigen Einschränkung eines πῃ 'in gewisser Hinsicht'. Und dies darf nicht übersehen werden. Blickt man nämlich zurück auf das 249 B ff. Dargelegte, wonach den Ideen sowohl κίνησις wie στάσις zukommen muss, so klärt sich die Sache leicht auf. Die κίνησις bleibt κίνησις in alle Ewigkeit, sei es bloss als Begriff genommen, sei es als Idee. Als *Idee* aber unterliegt sie zugleich der Bedingung der Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit und Ruhe, sonst würde ihr eben der Charakter als Idee abgehen. Bei der *Idee der Bewegung* (das ist αὐτὴ κίνησις in Uebereinstimmung mit sonstigem platonischen Sprachgebrauch cf. Ast lex. I p. 314) tritt der im Sinne Platons erklärbare Widerspruch unmittelbar und darum so zu sagen am brutalsten auf: denn jede andere Idee vereinigt zwar auch den Gegensatz von Ruhe und Bewegung in sich, bildet aber doch nur die Unterlage, aristotelisch zu reden, die ὄλη für diese Gegensätze (wobei immer zu bedenken ist, dass κίνησις nur als geistige Bewegung, in unserem Sinne also nicht als eigentliche Bewegung zu verstehen ist), die Idee der κίνησις dagegen ist ihrem eigenen Wesen nach nichts anderes als Bewegung. Nichtsdestoweniger fordert die Consequenz der Ideenlehre unweigerlich, dass ihr auch στάσις zukomme. Also gerade für die *Idee* der Bewegung ist die platonische Bemerkung durchaus zutreffend, während sie für κίνησις im gewöhnlichen Sinne nicht am Platze wäre; vielmehr bleibt es da ein für alle Mal bei dem ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, entsprechend der oben angezogenen Stelle sowie der Lehre des Phädon p. 102 f., von der später zu handeln sein wird. Die Aenderungen der Herausgeber sind also nicht nur unnöthig, sondern geradezu wider den Sinn. Denn wenn für αὐτὴ κίνησις vorgeschlagen wird αὐ κίνησις oder αὐ ἢ κίνησις, so wird dadurch gerade dasjenige beseitigt, worauf es hier vor allem ankommt, nämlich die unmittelbare Beziehung auf die Idee.

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

Das Nicht-Seiende ist demgemäss nicht in Widerstreit (ἐναντίον) mit dem Seienden, sondern bloss verschieden davon, wie auch das Nicht-Grosse, das Nicht-Schöne u. s. w. dem Grossen, dem Schönen nicht widerstreitend sind (während z. B. das σικρόν dem μέγα widerstreitend ist), sondern nur verschieden davon. Die Entgegensetzung des Nicht-Schönen und Schönen u. s. w. bedeutet also nichts anderes als eine Entgegensetzung¹ von Seiendem gegen Seiendes. Kurz, die Negation ist nur das Verschiedensein, das Andere (θάτερον). Das Nicht-Schöne hat also denselben Anspruch auf Dasein wie das Schöne und ebenso das Nicht-Seiende überhaupt: das Nicht-Seiende ist ja doch nicht-seiend, also kommt ihm auch Sein zu (258 B).

Des Parmenides Verbot hinsichtlich des Nicht-Seienden ist also gründlich überschritten. Denn das Nicht-Seiende ist nicht nur als seiend anerkannt, sondern auch sein Begriff als θάτερον genau bestimmt worden unter Abwehr der Vorstellung, als wäre es dem Seienden widerstreitend (258 E). Das Ergebniss folglich ist dies, dass einerseits das Nicht-Seiende als θάτερον seiend, andererseits das Seiende in unzähligen Beziehungen nicht-seiend ist (259 A B). Statt leerer eristischer Spiele mit anscheinend widerstreitenden Begriffen wie ταῦτόν und θάτερον, ὁμοιον und ἀνόμοιον, μέγα und σικρόν, 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 wird².

¹ Also eine Art Entgegensetzung bleibt es immer; daher die wiederholten Ausdrücke Platons ἀντιτιθέμενον, ἀντίθεσις, ἀντικείμενον z. B. 257 D. 257 E. 258 B.

² Wenn der nämliche Gegenstand gross und auch wieder klein, ähnlich und unähnlich genannt ward, so war der Eristiker sofort bei der Hand einen Widerspruch festzustellen, ohne sich auf eine Untersuchung des secundum quid einzulassen. Und wenn Männer wie Antisthenes (auf den 259 D E wohl mit angespielt wird) jede Verbindung verschiedener Begriffe im Urtheil verwerfen, so thaten sie dies vermuthlich mit auf Grund des eristischen Satzes, durch eine solche Verbindung werde ταῦτόν zu nicht-ταῦτόν, ταυτόν zu ἕτερον gemacht.

Das Nicht-Seiende zeigt sich gemäss dem Entwickelten in jedem einzelnen Falle als irgend ein Geschlecht 'des Anderen' (z. B. das Nicht-Schöne 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 Uebergang zum letzten Theil dieser Erörterung über das Seiende und Nicht-Seiende — ist auch die Rede (λόγος) d. h. die Aeusserung des Urtheils, der δόξα. Gesetzt nun, von diesem wäre das Nicht-Seiende ausgeschlossen, so könnte es nur Wahrheit, keinen Trug, keine Lüge und also auch keine Sophistik geben, in dem Sinne, wie sie vorher definirt ward, als eine Scheinkunst nämlich. Und gibt der Sophist angesichts der geführten Untersuchung jetzt vielleicht auch im Allgemeinen die Realität des Nicht-Seienden zu, so wird er doch vielleicht sich hinter die Behauptung zurückziehen, das Nicht-Seiende verbinde sich nicht mit allen Geschlechtern, also z. B. nicht mit λόγος und δόξα. Es gilt also diese beiden darauf hin zu untersuchen, ob sie sich mit dem Nicht-Seienden verbinden (261 C).

Urtheil und Meinung bestehen aus ὀνόματα (welches Wort hier 261 D noch in weiterem Sinne genommen wird und die ῥήματα mit umfasst). Wie vorher also gefragt ward nach der Verbindbarkeit der 'Geschlechter', so handelt es sich hier um die Verbindbarkeit der Wörter. Auch hier ist, wie bei den Begriffen, die einzige Möglichkeit die, dass eine theilweise Verknüpfbarkeit stattfindet. Und zwar sind zwei Klassen von Wörtern zu unterscheiden: Substantiva (ὀνόματα) und Verba (ῥήματα) 262 A. Dadurch bestimmt sich das oberste Gesetz der Verknüpfbarkeit: lauter Substantiva für sich geben kein Urtheil, ebenso wenig lauter Verba: nur aus der Verbindung von Substantivum und Verbum entsteht das Urtheil (262 B—D).

Jedem Urtheil nun liegt erstens eine Person oder ein Gegenstand zu Grunde, über den es handelt, zweitens muss jedes Urtheil eine (modalische) Beschaffenheit haben, der λόγος muss ein ποιός τις sein (262 E). An den Beispielen nun 1) 'Theätet sitzt' 2) 'Theätet fliegt' wird dies erläutert 263 A B. Beide Sätze handeln vom Theätet, aber mit dem Unterschied, dass der erstere wahr, der letztere falsch ist. Darin liegt ihre verschiedene Beschaffenheit (ποιός τις). Mithin besteht die falsche, lügnerische Behauptung (λόγος ψευδής) in einer Verbindung von Substantivum und Verbum, welche das Nicht-Seiende als seiend darstellt (263 D).

Es gilt nunmehr die Anwendung davon zu machen auf die zuletzt versuchte, aber (236 C) abgebrochene Definition des Sophisten, der gemäss er als irgendwie unter die εἰδωλοποικῆ φανταστικῆ unterzuordnen war, m. a. W. es gilt den Begriff der φαντασία mit dem gewonnenen Resultat in Verbindung zu setzen. Zu dem Ende werden die drei Begriffe διάνοια, δόξα, φαντασία in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander erörtert. Alle drei stehen in inniger Beziehung zum λόγος. Und zwar ist διάνοια die Grundlage des λόγος: sie ist die *innerliche* Rede (Uebersetzung), δόξα die Vollendung, der Abschluss dieser Rede. Durch Bejahung oder Verneinung (φάσις und ἀπόφασις, die hier eine, Qualität und Modalität zugleich, umfassende Bedeutung haben), λόγος die Mittheilung derselben nach aussen, endlich φαντασία eine Verbindung von δόξα und αἴσθησις¹. Denn φαντασία ist eine durch Wahrnehmung erzeugte Vorstellung oder Meinung (246 A). Also auch die φαντασία ist eng mit dem λόγος verwandt. Da nun der λόγος, wie bewiesen, auch falsch, ψευδής,

¹ Aristoteles de an. 428^a 25 ff. bekämpft die Ansicht, dass φαντασία eine Verbindung von δόξα und αἴσθησις sei. Er hat dabei vielleicht die obige Ansicht seines Lehrers im Auge. Auch sein Ausdruck συμπλοκῆ δόξης καὶ αἰσθήσεως klingt unverkennbar an den des Platon an, der 264 B die φαντασία definirt als σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης. In der That ist die Definition des Platon von fraglichem Werth. Es mag zugegeben werden, dass φαντασία eine Verbindung von Wahrnehmung und Meinung sei, sofern man nämlich unter αἴσθησις die innere Wahrnehmung, das Bewusstsein durch inneren Sinn versteht, denn im Allgemeinen wird φαντασία etwas sein, dessen ich mir unmittelbar durch inneren Sinn bewusst werde, *ohne Reflexion*. Eine δόξα nun kann sowohl auf Thätigkeit der Einbildungskraft beruhen (wie z. B. die Vorstellung, dass der Mond am Horizont grösser sei als oben am Himmel) als auch auf Reflexion. Eine Fiction der Einbildungskraft kann durch Reflexion corrigirt werden. Das wird von Platon nicht beachtet. Seine φαντασία scheint, da sie unmittelbar mit der δόξα zusammengebracht wird, diese letztere aber als Abschluss der διάνοια (διανοίας ἀποτελεύτησις 264 A) geschildert wird, nicht klar von der Reflexion geschieden. Das hängt damit zusammen, dass Platon φαντασία, wie 264 B zeigt ('φαίνεται' δὲ ὁ λέγόμενος, σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ganz so wie Theaet. 152 B C), lediglich als substantivirtes φαίνεται nimmt. Dies φαίνεται bezeichnet aber ebensowohl das Bewusstsein durch inneren Sinn, wie durch Reflexion. In beiden Fällen schwebt dabei zunächst eine Meinung (Urtheil) und keine blosse Einzelvorstellung vor. Uebrigens leidet die Widerlegung der Definition bei Aristoteles auch an manchen Unklarheiten.

sein kann, so muss dasselbe auch von der φαντασία gelten. Dadurch ist nun der Weg geebnet zur Wiederaufnahme der früheren Definition, mit deren Vervollständigung auf der Grundlage des gewonnenen Ergebnisses sich der Rest des Dialogs beschäftigt.

Diese Uebersicht wird trotz ihrer Kürze doch zur Genüge die eigentliche Absicht Platons erkennen lassen: es gilt ihm die Natur des μὴ ὄν zu ergründen. Alles Uebrige hat im Verhältniss dazu nur die Bedeutung entweder der künstlerischen Einfassung des Ganzen oder eines nothwendigen Gliedes in der Kette der Argumentation. Ueber das erstere ist bereits oben gehandelt. Was aber das letztere anlangt, so bildet namentlich die Exposition des dem μὴ ὄν entsprechenden positiven Begriffes des ὄν nur die nothwendige Voraussetzung¹ zur Klärung des negativen Begriffes (cf. Phaedon 97 D). Dass die Untersuchung des ὄν nur zur Aufhellung des μὴ ὄν angestellt werde, sagt uns Platon ausdrücklich 243 C. Der alte Nebentitel des Dialogs περὶ τοῦ ὄντος sollte also besser heissen περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Da indess das ὄν das nothwendige Complement zu dem μὴ ὄν bildet, so ist der Titel doch nicht geradezu verfehlt. Was ferner die Dialektik betrifft, so wird sie hier keineswegs als etwas ganz Neues eingeführt. Vielmehr zeigt 253 C, dass sie als die schon bekannte Kunst des wirklichen und echten Philosophen auftritt, wie denn das κατὰ γένη διακρίσθαι des Sophistes (253 D) ganz auf dasselbe hinauskommt wie das κατ' εἶδη δύνασθαι τέμνειν, κατ' ἄρθρα, ἧ πέφυκε des Phaedros (265 E). Die Lehre von der κοινωμία τῶν γενῶν erörtert eine im Allgemeinen schon bekannte Sache nur von einer neuen Seite. Sie ist nicht Selbstzweck, sondern erscheint unter einem bestimmten Gesichtspunkt als Mittel zum Zweck.

3. Vergleichungsformel und Urtheil.

So sonderbar uns vieles in diesem Versuche über das Nicht-Seiende anmutet, so sinnreich und bedeutsam wird uns doch auch das thatsächlich Unhaltbarste darin erscheinen, sobald wir es im Lichte der geschichtlichen Voraussetzungen betrachten, auf denen es ruht. Das Nicht-Seiende war das grosse Räthsel der Speculation seit den Eleaten. Diese hatten es als das noli me tangere

¹ Vgl. Arist. An. post. I 25. 86^b 34 διὰ γὰρ τὴν κατάφασιν ἢ ἀπόφασιν γινώριμος, καὶ προτέρα ἢ κατάφασιν ὡσπερ καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι.

für die Vernunft bezeichnet und bei Leibes- und Lebensstrafe vor der Nachforschung danach gewarnt. Denn das Nicht-Seiende ist eben nichts, also undenkbar. Die Megariker waren ihnen darin, wie es scheint, gefolgt¹, und die Sophisten hatten, wie oben gezeigt, Grund genug, sich dieser Ansicht zu bemächtigen, die ihnen als willkommene Wehr und Waffe diente gegen den unzarten Vorwurf der Scheinkünstelei.

War dies Nicht-Seiende wirklich so völlig undenkbar, so gänzlich unzugänglich für die Vernunft, wie es die Eleaten schilderten? Und wenn nicht, welches war der Weg, auf dem man dem Proteus beikommen und ihm eine Antwort über sein Wesen entlocken konnte? Jedenfalls lag die Sache, wissenschaftlich genommen, noch in tiefes Dunkel gehüllt und es war kein geringes Wagniss, das Platon unternahm, wenn er mit der Fackel des forschenden Verstandes in dies Dunkel einzudringen suchte.

Platon greift die Sache zunächst nicht von der metaphysischen, sondern von der logischen Seite an. In der Verbindung und Vergleichung von Begriffen tritt das 'nicht' als gültige und allgemein anerkannte Gedankenform auf. Dieses 'nicht' deutet doch darauf hin, dass das Nicht-Seiende in unserem Denken eine gewisse Rolle spielt, dass irgend ein Etwas dahinter stecken muss. Um dies Etwas, diese Verwandtschaft mit dem Positiven, nachzuweisen, geht Platon von der Thatsache aus, dass wir im Urtheil Begriffe bejahend mit einander verbinden, die wir, wenn wir, reflectirend, sie bloss vergleichen, durch Anwendung des 'nicht' von einander unterscheiden. Hier haben wir also den Fall, dass das Verhältniss der nämlichen Begriffe zu einander bejahend und verneinend bestimmt wird, ohne dass sich die Behauptungen gegenseitig aufheben. Also das Negative verträgt sich mit etwas Positivem, deutet vielleicht sogar auf das Positive hin. Wir sagen z. B. 'Reichthum ist nicht Schönheit', d. h. der Begriff 'reich' ist verschieden von dem Begriff 'schön' und doch gibt es manchen Reichen, der auch schön ist. Oder, um das platonische Beispiel selbst zu brauchen, wir sagen, 'Bewegung ist nicht Sein', d. h. der Begriff der Bewegung ist nicht gleichbedeutend mit dem des Seins, und doch müssen wir sagen, die Bewegung ist seiend (d. h. es gibt thatsächlich Bewegung).

¹ Euseb. praep. er. XIV 17 (p. 299, 2 f. Dind.) ὄθεν ἤξιον οὐτοί γε (die Eleaten und οἱ περὶ Σπλιωνα καὶ οἱ Μεγαρικοί) τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μὴδὲ γεννᾶσθαι τι μὴδὲ φθειρῆσθαι μὴδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν.

Wie geht das zu? Wir antworten: es beruht auf dem Unterschied von Vergleichungsformel und Urtheil. Dies zu verstehen, müssen wir einen kleinen Excurs in die Logik machen. Die gesunde Logik lehrt folgendes: wirkliche Erkenntniss durch Denken gibt nur das Urtheil mit bezeichnetem Subject, denn nur die Bezeichnung bringt die Beziehung des Subjects auf wirkliche Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehen. Diese Bezeichnung¹ vollzieht sich durch den Zusatz von 'alle', 'einige', 'dieser' u. s. w. zum Subject. Nur für bezeichnete Urtheile findet der Unterschied der Bejahung und Verneinung statt und somit das Verhältniss des Widerspruchs.

Ausser dem bezeichneten Urtheil gibt es aber noch Vergleichungsformeln, d. i. blosse Begriffsvergleichen, für welche die Verneinung ein blosses Unterscheidungszeichen, nicht wirkliche Negation ist. Diese Vergleichungsformeln liefern uns keine eigentliche Erkenntniss, sondern bereiten dieselbe bloss durch eine vorläufige Ueberlegung vor. Sie führen uns nicht an die Wirklichkeit der Dinge selbst heran, sondern bringen uns blosse Verhältnisse der Begriffe unter einander zum Bewusstsein. Wir bewegen uns dabei bloss in Vorstellungen von Vorstellungen, ohne unmittelbare Beziehung auf die Dinge selbst. Die Negation hat in diesen Formeln nur die Bedeutung des Verschiedenseins, nicht der gegenseitigen Ausschliessung der Vorstellungen. Es lässt sich jeder Begriff von jedem andern noch durch irgend welche Merkmale unterscheiden und darum kann man jeden Begriff mit jedem andern in negativer Vergleichungsformel zusammenbringen. Andererseits lassen sich sehr viele zugleich auch in bejahender Vergleichungsformel verknüpfen, sofern sie irgend welche Verwandtschaft haben. Zwischen Bejahung und Verneinung ist hier also kein Widerspruch, auch kann ich unbeschadet der Richtigkeit der Sache Subject und Prädicat vertauschen.

So kann ich beliebig folgende vier Vergleichungsformeln neben einander behaupten: Stern ist Körper; Stern ist nicht Körper; Körper ist Stern; Körper ist nicht Stern. Die Formeln

¹ Conjunctive und disjunctive Urtheile, wie z. B. Begriffserklärungen und Begriffseintheilungen, haben allerdings *unmittelbar* (tatsächlich gibt es doch auch eine eigenthümliche divisive Bezeichnung) keine Bezeichnung, wie das richtige kategorische Urtheil, doch erhalten sie ihre Bedeutung für die Erkenntniss auch immer erst durch ihre Anwendung auf Einzelwesen, die sich in bezeichneten Urtheilen vollzieht.

‘Stern ist nicht Körper’ oder ‘Körper ist nicht Stern’ sagen nur: wir denken uns bei diesen Worten nicht dieselben Begriffe. Und die entsprechenden bejahenden Formeln sagen nur: diese Begriffe können in Verbindung mit einander vorkommen. Soll hingegen das Verhältniss derselben zur Erkenntniss des Gegenstandes bestimmt werden, so müssen wir, erst einen derselben durch Bezeichnung des Subjects auf Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehen, beziehen. Dann sind die Urtheile unter bestimmter Form dem Gesetz des Widerspruchs unterworfen, also entweder wahr oder falsch. Nämlich: *alle* Sterne sind Körper; *einige* Körper sind Sterne; *einige* Körper sind nicht Sterne.

So hat Fries an verschiedenen Stellen seiner Schriften, vor allem Metaphysik p. 143 ff., die Sache klar gestellt. Etwas anders, aber doch sachlich auf dasselbe hinauslaufend, ist die Darstellung, die Ernst Reinhold in der Ztschr. für Theologie und Philosophie 1. Bd. 1828 p. 124 f. von diesen Verhältnissen gibt. Da dieser Aufsatz, betitelt ‘Ueber den Missbrauch der Negation in der Hegelschen Logik’ nur wenigen zugänglich sein dürfte, so gebe ich bei der Wichtigkeit der Sache überhaupt und ihrer besondern Bedeutung für die vorliegende Untersuchung das hierher Gehörige daraus ganz wieder. ‘Bei einer oberflächlichen Betrachtung der Sache, heisst es da, hat es zwar den Anschein, als müsste Non-A in einem allgemeineren Sinne Alles bezeichnen können, was etwas anderes ist als A, mithin auch das von A bloss disparat Verschiedene, und überhaupt die Totalität aller Einzelvorstellungen, mit einziger Ausnahme des A selbst. Dieser Schein ist aber ein täuschender und entspringt lediglich aus einer Verkennung der Grenzen der gültigen Negationsweisen. Weil jedes A, das unter dem obersten logischen Gattungsbegriff steht, einen Gegensatz in unserm Vorstellen hat und unter einer Grundbestimmung gedacht werden muss als eine der zwei oder mehreren Weisen, wie diese Grundbestimmung an einem Objecte sich offenbaren kann und wie sie an einem Objecte, dem sie wirklich angehört, sich offenbaren muss, so wird auch jedes Non-A, welches, wie wir eben gesehen haben, nur in einer ungereimten und logisch ungültigen Formel die Grundbestimmung von A nicht voraus und nicht über sich setzt, durch diese Grundbestimmung beschränkt und bleibt nothwendig in den Grenzen ihrer Sphäre eingeschlossen. Deshalb ist es durchaus erforderlich logisch zu unterscheiden zwischen dem B als Non-A und zwischen dem B als nicht identisch mit A. Ueberall, wo bloss eine Verschieden-

heit zwischen je zwei Einzelvorstellungen von uns anerkannt wird, ohne dass die angegebenen Bedingungen eintreten, nach welchen die eine von der andern verneint werden kann, denken wir uns zwar dies, die eine sei nicht die andere, d. h. die eine sei nicht dasselbe, was die andre ist, jedoch ein solches Denken ist keineswegs zu verwechseln mit dem negativen Prädiciren der einen von der andern. Im grammatischen Ausdruck eines Urtheils können wohl Formeln erscheinen wie die folgende: 'schön ist nicht tugendhaft, geldreich ist nicht kenntnisreich'. Aber die logische Bedeutung dieser Sätze ist: schön ist nicht dasselbe, was kenntnisreich ist. Hier zeigt sich die Copula, wie in allen Sätzen, welche die sogenannte reine Umkehr verstaten, nicht als einfacher Ausdruck der blossen Verknüpfung von Subject und Prädicat, sondern sie enthält nebst ihrer wesentlichen einfachen Bedeutung auch den Prädikatsbegriff, welcher in allen diesen Fällen in der Bestimmung 'gleich oder identisch' besteht. Die in solchen Sätzen dem grammatischen Ausdruck zufolge als Subject und Prädikat erscheinenden Einzelvorstellungen sind beide Subjecte, welche mit einander verglichen werden, und denen der Relationsbegriff der Gleichheit entweder zugesprochen oder abgesprochen wird. Im letzteren Falle wird ihnen, gemäss der Bedeutung der Negation, der Relationsbegriff der Verschiedenheit indirect beigelegt'.

In diesem Raisonement bedarf einiges vielleicht der Richtigstellung — wie sich später zeigen wird —, in der Hauptsache aber hat Reinhold unstreitig Recht, wenn er diese Formeln von dem eigentlichen Urtheil absondert und der Negation in der ersten eine völlig andere Bedeutung zuspricht als in dem letzteren.

Diese Lehre von der Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen Vergleichungsformel und Urtheil ist für die gesammte Geschichte der Philosophie von entscheidender Bedeutung. Sie bildet geradezu die Hauptbedingung aller gesunder Logik, während umgekehrt ihre Verkennung und Abweisung immer die Brücke gewesen ist zu Mysticismus, All-Einslehre und angeblicher Erkenntniss des Absoluten. Wer hat diese Unterscheidung zuerst in die Wissenschaft eingeführt? Kein anderer, als der Begründer der gesunden Logik überhaupt, als Aristoteles. Es lohnt sich, dabei etwas zu verweilen, da man dem Aristoteles diesen Ruhmestitel hat absprechen wollen — wenn anders bei der ziemlich allgemeinen Gleichgültigkeit oder Geringschätzung, mit

der man die Sache behandelt hat, von einem Ruhmestitel die Rede sein kann.

In der Hermeneutik und ersten Analytik hat Aristoteles die klare Unterscheidung zwischen unbezeichneten (ἀδιόριστοι) und bezeichneten Urtheilen gegeben. Die Erklärer sind nicht alle einig in der Deutung des ἀδιόριστος. Manche, wie Waitz, nehmen ἀδιόριστοι προτάσεις als gleichbedeutend mit 'particulären Urtheilen'. Ein schwerer Irrthum, wie sich zeigen wird. Ehe wir indess auf die Ausführungen der Hermeneutik und Analytik über diese Frage eingehen, dürfte es sich empfehlen, diejenige Stelle mitzutheilen, in der Aristoteles die umfassendste und lehrreichste *Anwendung* seiner Unterscheidung macht, in Bezug nämlich auf die Frage, wie man dergleichen 'unbestimmte' Sätze widerlegen oder beweisen könne. Sie findet sich im dritten Buch der Topik¹ und lautet: 'Wenn der Satz, über welchen man streitet, ein unbestimmter (ἀδιόριστος) ist, so kann man ihn nur auf *eine* Art widerlegen, wie z. B. in den Fällen, wo man sagt: 'Vergnügen ist gut' oder 'Vergnügen ist nicht gut' ohne eine nähere Bezeichnung noch hinzuzusetzen. Wenn der Gegner nämlich damit meinte: 'einiges Vergnügen ist gut', so muss man, um den Satz zu widerlegen, zeigen, dass durchaus kein Vergnügen gut ist. Ebenso wenn er meinte, einiges Vergnügen sei nicht gut, so muss man zeigen, dass jedes Vergnügen gut ist: auf andere Weise lässt sich der Satz nicht widerlegen'.

Schon diese Uebersetzung für sich zeigt, wie verfehlt es ist, unter diesen ἀδιόριστοι προτάσεις particuläre Urtheile zu verstehen. Es wird ja deutlich nur als *ein* möglicher Fall angenommen, dass man den an sich ganz unbestimmten Satz 'Vergnügen ist gut' im Sinne eines particulären Urtheils nehmen könne; man kann ihn also auch anders deuten, man kann ihn z. B. ebensogut als allgemeines Urtheil auslegen. Der Satz selbst gibt zu beiden Auffassungen die gleiche Erlaubniss, denn er lässt eben das wahre Verhältniss unbestimmt. Dass nun in unserer Ausführung weiterhin bloss von τις geredet wird, hat

¹ Top. 120^a 6 ff. 'Αδιόριστου μὲν οὖν ὄντος τοῦ προβλήματος μοναχῶς ἀνασκευάζειν ἐνδέχεται, οἷον εἰ ἔφησεν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι ἢ μὴ ἀγαθόν, καὶ μηδὲν ἄλλο προσδιώρισεν. εἰ μὲν γάρ τινα ἔφησεν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι, δεικτέον καθόλου ὅτι οὐδεμία, εἰ μέλλει ἀναιρεῖσθαι τὸ προκείμενον. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τινα ἔφησεν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν, δεικτέον καθόλου ὅτι πᾶσα ἄλλως δ' οὐκ ἐνδέχεται ἀναιρεῖν.

seinen guten Grund. Die Sache liegt nämlich so: der zu widerlegende Gegner hat sich völlig unbestimmt ausgedrückt. Hat er mit seinem Satz ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι gemeint, *jedes* Vergnügen sei gut, so würde es ausreichen zu zeigen, dass *einige* Vergnügungen nicht gut sind. Allein der Ausdruck des Gegners *kann* in seiner Unbestimmtheit auch bedeuten, dass *einiges* Vergnügen gut ist. Die Widerlegung muss sich natürlich gegen diese zweite, ungünstigere Möglichkeit richten, die mir eine schwerere Beweislast auflegt. Denn widerlege ich bloss den leichteren der möglichen Fälle, so wird der Gegner sicher erwidern, er habe die andere Möglichkeit gemeint. Darum thut Aristoteles recht, sich auf den ersten Fall gar nicht erst einzulassen: mit dem zweiten ist auch der erste abgethan, während die Widerlegung des ersten eine unvollständige, also keine Widerlegung gewesen wäre. Daher die Behauptung des Aristoteles, solche unbestimmte Formeln liessen sich nur auf *eine* Art widerlegen. *Beweisen* dagegen lassen sie sich auf doppelte Art. Denn dazu reicht der particuläre Beweis schon hin. Kann ich daneben auch den *allgemeinen* Beweis geben, dann um so besser; aber nothwendig ist er nicht. Denn dass ἡδονὴ ἀγαθὸν sei, habe ich schon bewiesen, wenn ich gezeigt habe, dass einiges Vergnügen gut sei. Damit beschäftigt sich die Fortsetzung der oben mitgetheilten Stelle. Ihre wörtliche Anführung können wir uns sparen.

Man kann in noch unmittelbarer Weise aus unserer Topikstelle schon den Nachweis führen, dass diese unbestimmten Sätze von Aristoteles nicht mit den particulären Urtheilen gleichgestellt werden können. Die Sätze nämlich 'Vergnügen ist gut', 'Vergnügen ist nicht gut' vertragen sich, wie alle nach diesem Muster gebildeten, d. h. unbezeichneten bejahenden und verneinenden Sätze aus den nämlichen Begriffen, unmittelbar mit einander, ungeachtet des Umstandes, dass das Subject hier ganz dasselbe bleibt, d. h. in seiner Sphäre nicht getheilt wird. Der verneinende Satz nämlich bedeutet zunächst nichts weiter, als dass der Begriff 'Vergnügen' verschieden ist von dem Begriff 'gut', der bejahende besagt, dass die Begriffe in irgend welcher bejahenden Urtheilsform, gleichviel ob particulärer oder allgemeiner, mit einander verknüpft werden können. Das Subject bleibt hier also in beiden Fällen das nämliche. Stelle ich dagegen particuläre Urtheile derselben Begriffe bejahend und verneinend einander gegenüber, z. B. 'einige Vögel sind Adler' und 'einige Vögel sind nicht Adler', so habe ich zwar in beiden den Begriff Vogel als Subject,

gleichwohl ist die Materie des Subjectes verschieden. Denn die einigen Vögel des ersten sind nicht die einigen Vögel des andern Urtheils. Thatsächlich handelt es sich also um verschiedene Subjecte. Dem entsprechend ist denn auch das Gegentheil von 'Einige A sind B' nicht 'Einige A sind nicht B', sondern 'Kein A ist B'.

Wir lernen aus der Topikstelle ganz klar, dass für Zwecke der Logik und speciell für den Zweck der Widerlegung solche ἀδιόριστοι προτάσεις erst irgendwie — denn es kann auf verschiedene Art geschehen — in bezeichnete Urtheile umgesetzt werden müssen, um der wissenschaftlichen Behandlung überhaupt zugänglich gemacht zu werden. Daraus zeigt sich auf das Schlagendste das Schillernde und für jede wirkliche Erkenntniss Unbrauchbare dieser blossen Vergleichungsformeln. Weiter wird sich nun zeigen, wie klar Aristoteles Natur und Bedeutung dieser unbestimmten Sätze, wie er sie nennt, erkannt hat. Er weiss genau, dass der Mangel solcher Formeln, verglichen mit wirklichen Urtheilen, darin besteht, dass ihnen die *Bezeichnung* fehlt, der προσδιορισμός, wie man es später in der peripatetischen Schule nannte (Schol. Brandis 113^a 44), d. h. der Zusatz von πᾶς (ἐκαστος), τίς oder εἷς oder οὗτος zum Subject. Er weiss genau, dass nur durch diesen Zusatz sichere Erkenntniss und ein wirkliches Urtheil zu Stande kommt, d. h. eine Behauptung, die ein bestimmtes Gegentheil hat und dadurch dem Satze des Widerspruchs unterworfen ist, während ich ἡδονὴ ἀγαθόν und ἡδονὴ οὐκ ἀγαθόν ohne Widerspruch neben einander behaupten kann. Das lässt sich klar nachweisen durch Betrachtung derjenigen Stellen, in denen er sich direct über den Begriff des ἀδιόριστου auslässt.

Im ersten Kapitel des ersten Buches der ersten Analytik¹ heisst es: 'Behauptung ist ein Satz, der von irgend etwas bejaht oder verneint. Er ist entweder allgemein, oder particulär oder unbestimmt. Allgemein nenne ich ihn, wenn etwas Jedem oder Keinem zukommt; particulär, wenn es Einigen oder nicht Einigen zukommt; *unbestimmt, wenn eine Angabe fehlt, ob es*

¹ An. pr. I 1 p. 24^a 16 ff. Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατὰ τινος. οὗτος δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος. λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπάρχειν, ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ ἢ μὴ τινὶ ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν, ἀδιόριστον δὲ τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν ἀνευ τοῦ καθόλου ἢ κατὰ μέρος, οἷον τὸ τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν.

allgemein oder nur einem Theile zukomme z. B. wenn man sagt: die Lust ist nicht gut.²

Es ist schwer zu begreifen, wie Waitz (Comment. p. 369 u. ö.) dem gegenüber behaupten kann, die ἀδιόριστοι προτάσεις seien dasselbe wie die particulären. Hätte er damit Recht, so stünde es schlimm um die vielgerühmte Präcision und Denkschärfe des Aristoteles, der hier in einem Athem erst ausdrücklich zwischen den allgemeinen, den particulären und den unbestimmten Urtheilen unterscheiden und dann die beiden letzteren wieder identificiren soll. Das heisst nicht den Aristoteles nach dem Massstab des Aristoteles interpretiren.

Man nehme ferner Stellen wie die folgende im ersten Buche der ersten Analytik¹: 'Es erhellt also, dass, wenn die Vordersätze (in der zweiten Figur) bejahend sind, und der eine allgemein, der andere particulär, in keiner Weise dann ein Schluss zu Stande kommt. Aber auch dann nicht, wenn beide Obersätze besonders bejahend oder verneinend sind, oder der eine besonders bejahend und der andre besonders verneinend, oder wenn keiner von beiden allgemein ist, oder wenn *sie unbestimmt sind*.' Würde dieser letzte Fall von Aristoteles nicht als ein besonderer angesehen, so würde er hier, ebenso wie an anderen Stellen, nicht selbständig neben den übrigen aufgeführt werden.

Noch weitere Stellen lassen deutlich den Unterschied erkennen, den Aristoteles zwischen beiden μα¹-t. Im vierten Kapitel des ersten Buches der ersten Analytik lehrt er: ein allgemein verneinendes Urtheil als Obersatz und ein particulär bejahender Untersatz in der ersten Figur geben einen regelrechten Schluss. Dann heisst es weiter p. 26^a 28: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἀδιόριστον εἶη τὸ ΒΓ, κατηγορικὸν ὄν· ὁ γὰρ αὐτὸς ἔσται συλλογισμὸς ἀδιόριστου τε καὶ ἐν μέρει ληφθέντος. Diese Worte haben doch nur dann einen Sinn, wenn das ἀδιόριστον und das ἐν μέρει ληφθέν an sich nicht dasselbe sind. Gleichwohl ist richtig, dass in dem genannten Schlussmodus die bejahende Vergleichungsformel logisch ebenso verwerthet werden kann, wie ein particuläres Urtheil, dem der Natur der Sache nach das unbezeichnete Urtheil (die Vergleichungsformel) in seiner

¹ An. pr. 27^b 34 φανερόν οὖν, ὅταν ὁμοιοσχήμενες ᾖσιν αἱ προτάσεις καὶ ἡ μὲν καθόλου ἢ δ' ἐν μέρει, ὅτι οὐδαμῶς γίνεται συλλογισμὸς, ἀλλ' οὐδ' εἴ τι ἐκατέρῳ, ὑπάρχει ἢ μὴ ὑπάρχει, ἢ τῷ μὲν τῷ δὲ μὴ, ἢ μηδετέρῳ παντί, ἢ ἀδιόριστως.

Geltung oft am nächsten kommen wird, aber durchaus nicht immer¹. Denn es kann der Vergleichungsformel ebensogut auch ein allgemeines Urtheil entsprechen. An sich aber lässt die Vergleichungsformel völlig unbestimmt und eben darum konnte Aristoteles keinen treffenderen Namen dafür wählen als sein ἀδιόριστον. Das particuläre negative Urtheil z. B. sagt mir bestimmt, dass einige A nicht B sind, das negative unbestimmte Urtheil sagt mir darüber gar nichts. Denn sage ich in richtiger Vergleichungsformel: 'Vogel ist nicht Thier' (d. i. der Begriff Vogel ist verschieden von dem des Thieres), so kann ich deshalb doch nicht sagen: 'einige Vögel sind nicht Thiere'.

Besondere Erwähnung verdient noch eine Stelle: das siebente Kapitel der Hermeneutik²). Da heisst es: 'Wenn man

¹ So zeigen auch An. pr. 26^b 14 f. (cf. 28^b 28) die Worte ἐτι ἐπει ἀδιόριστον τὸ τιτὶ τῷ Γ τὸ Β μὴ ὑπάρχειν, dass für die Verwendung im Schluss die particulären Urtheile mit den ἀδιόριστοι manches gemein haben, nicht aber, dass sie diesen gleich sind. Vgl. auch 26^a 32 οὔτε ἀποφατικῷ οὔτε καταφατικῷ τοῦ ἀδιόριστου ἢ κατὰ μέρος ὄντος, wo ἢ nicht = sive, sondern = vel. Und 29^a 27 δῆλον δὲ καὶ ὅτι τὸ ἀδιόριστον αὐτὸ τοῦ κατηγορικῷ τοῦ ἐν μέρει τιθέμενον τὸν αὐτὸν ποιήσει συλλογισμὸν ἐν ἅπασιν τοῖς σχήμασιν. Die sonstigen Stellen, wo der ἀδιόριστοι protasis Erwähnung geschieht, sind An. pr. 26^a 39, 26^b 3. 23 ff. 27^b 20. 28. 38, 29^a 6. 8. 28. Darunter finden sich noch verschiedene, die über den Unterschied des ἀδιόριστον vom particulären Urtheil keinen Zweifel lassen. Auch Prantl, Gesch. d. Logik I 146 Anm. 198 sagt richtig, dass particuläres und unbestimmtes Urtheil verschieden seien, ohne sich freilich irgendwie näher auf die Sache einzulassen. Anders Herbart (ed. Hartenstein XII p. 507).

² Herm. 17^b 3 ff. ἐάν μὲν οὖν καθόλου ἀποφαίνηται ἐπὶ τοῦ καθόλου ὅτι ὑπάρχει τι ἢ μὴ, ἔσονται ἐναντία αἱ ἀποφάνσεις. λέγω δὲ ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου, οἷον πᾶς ἄνθρωπος λευκός, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός. ὅταν δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ καθόλου δέ, αὐτὰ (αὐταί?) μὲν οὐκ εἰσὶν ἐναντία, τὰ μὲν τοι δηλούμενα ἔστιν εἶναι ἐναντία ποτέ. λέγω δὲ τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου, οἷον ἔστι λευκός ἄνθρωπος, οὐκ ἔστι λευκός ἄνθρωπος. Solche Vergleichungsformeln — im Unterschied von bezeichneten Urtheilen —, sagt Aristoteles ganz richtig, widerstreiten einander, logisch genommen, nicht; materiell genommen aber (wenn man das durch sie sachlich Gemeinte, τὰ δηλούμενα, in Betracht zieht) können sie einander zuweilen wohl widerstreiten. Sage ich z. B. 'Mensch ist nicht allwissend' (als blosser Vergleichungsformel), so kann ich der allgemeinen logischen Form nach (abgesehen vom Inhalt) ohne Widerstreit daneben setzen 'Mensch ist allwissend'; materiell genommen aber erweist sich das letztere als

einem Allgemeinen etwas allgemein beilegt oder allgemein abspricht, so sind dann diese beiden Sätze widerstreitend. Ich verstehe aber das 'von einem Allgemeinen etwas allgemein aussagen' so: z. B. 'jeder Mensch ist weiss', 'kein Mensch ist weiss'. Wenn etwas von Allgemeinem, aber nicht allgemein ausgesagt wird, so sind die Sätze selbst nicht widerstreitend: was man jedoch damit anzeigt, kann zuweilen widerstreitend sind. Ich meine das von einem nicht allgemein etwas aussagen so: z. B. 'Mensch ist weiss', 'Mensch ist nicht weiss'. Denn wenn auch *Mensch* etwas Allgemeines ist, so ist der Satz doch nicht allgemein ausgedrückt'.

Mit diesen Urtheilen, in denen von Allgemeinem, aber nicht allgemein ausgesagt wird, sind, wie die Beispiele klar zeigen, ἀδιόριστοι προτάσεις gemeint. Von dieser Art von Sätzen zeigt er nun weiterhin¹, dass bei ihnen der Satz des Widerspruchs nicht gilt. 'Die Entgegensetzungen sind hier nicht der Art, dass immer der eine Satz wahr, der andere falsch wäre. Denn die beiden Sätze können zusammen wahr sein: Mensch ist weiss und Mensch ist nicht weiss; Mensch ist schön und Mensch ist nicht schön; dann nämlich, wenn es einen Menschen gibt, welcher hässlich und also nicht schön ist oder wenn es einer noch nicht *ist*, sondern *wird*. Bei dem ersten Anblick scheint dies zwar sonderbar zu sein, weil es das Ansehen hat, als bedeutete der Satz: Mensch ist nicht weiss soviel wie kein Mensch ist weiss. Aber diese Sätze bedeuten nicht das Nämliche und ihre Gültigkeit ist nicht nothwendig dieselbe'. Also von entgegengesetzten unbestimmten Sätzen ist nicht nothwendig der eine wahr, der andere falsch. Ein unbestimmter Satz hat überhaupt an sich

falsch, mithin als dem ersteren widerstreitend. Das ist es, was Aristoteles meines Erachtens sagen will, während Waitz im Commentar p. 337 wieder an den Unterschied allgemeiner und particulärer Urtheile denkt.

¹ Herm. 17 b 29 ὄσαι δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ καθόλου δέ, οὐκ αἰεὶ ἢ μὲν ἀληθῆς ἢ δὲ ψευδῆς. ἅμα γὰρ ἀληθὲς ἔστιν εἰπεῖν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος λευκός καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός καὶ ἔστιν ἄνθρωπος καλός καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός, εἰ γὰρ αἰσχροός, καὶ οὐ καλός· καὶ εἰ γίνεσθαι τι, καὶ οὐκ ἔστιν, δόξειε δ' ἂν ἐκαίφνης ἀτοπον εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὸ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός ἅμα καὶ ὅτι οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός· τὸ δὲ οὔτε ταυτὸν σημαίνει οὐδ' ἅμα ἔξ ἀνάγκης. Auch dies ἔξ ἀνάγκης zeigt den wahren Sachverhalt, denn man braucht sich nur zu überlegen, für welchen Fall dies allein einen Sinn hat.

kein contradictorisches Gegentheil; er erhält dies nur dann, wenn, wie in der oben besprochenen Stelle der Topica (120^a 6 ff.), dem an sich völlig unbestimmten Satz eine Deutung gegeben wird, welche eine Bezeichnung in sich schliesst. Jedes particuläre Urtheil dagegen hat nothwendig seinen bestimmten contradictorischen Gegensatz¹ ('einige Vögel sind Adler' und 'nicht einige Vögel sind Adler' d. i. 'kein Vogel ist Adler', wobei wohlverstanden das 'einige' im Sinne des griechischen τῖς steht).

Man kann demzufolge sagen, dass diese unbestimmten Sätze auch im aristotelischen Sinne überhaupt keine eigentlichen Urtheile sind. Denn das eigentliche Urtheil, ἀπόφανσις, wird von Aristoteles im zweiten Kapitel des ersten Buches der zweiten Analytik folgendermassen erklärt: 'Urtheil ist der eine Theil eines widersprechenden Gegensatzes u. s. w.' Die hierdurch geforderte Bestimmtheit des Urtheils beruht aber, wie die Hermeneutik zeigt, auf der Bezeichnung des Subjectes, dem προσδιορισμός.

Durch diese Lehre von der Bezeichnung des Urtheils in Verbindung mit der später zu berührenden Aufhellung der Natur der Kopula hat Aristoteles aller vermeintlichen Geheimkunst und übernatürlichen Kraft der Logik ein Ende gemacht. Freilich nur in der Theorie, nicht durchgehends in der Praxis. Denn noch Jahrtausende nach ihm hat man den Unterschied zwischen Vergleichungsformel und Urtheil verkannt und ist mit Ueberspringung des Aristoteles zurückgekehrt zu Platon, der, allerdings mit mehr Entschuldigung als die Neueren, noch tief in jenem logischen Mysticismus befangen ist und zu dem wir uns nunmehr zurückwenden.

¹ Die Entgegensetzung particulärer Urtheile von der Form 'einige A sind B' und 'einige A sind nicht B' hat Aristoteles unmittelbar vorher ausdrücklich erwähnt (17^b 25 οἷον οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός καὶ ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός). Wenn diese particulären Urtheile mit den unbestimmten Sätzen logisch das gemein haben, dass sie beide zusammen wahr sein können, so ist das kein hinlänglicher Grund sie zu identificiren. Aristoteles sagt an anderer Stelle (An. pr. II 15. 63^b 27 τὸ τιμὴ πῶ οὐ τιμὴ κατὰ τὴν λέξιν ἀντὶκεῖται μόνον) ganz richtig, dass jene vermeintliche Entgegensetzung particulärer Urtheile überhaupt keine Entgegensetzung ist. Man darf dasselbe von der Entgegensetzung unbestimmter Sätze sagen. Aber aus verschiedenem Grunde. Jenen particulären Urtheilen fehlt überhaupt das gemeinsame Subject; die unbestimmten Sätze haben gemeinsames Subject, aber es ist ohne Bestimmtheit, d. h. ohne Bezeichnung.

So richtig Platon bei unbefangener Gesprächsführung und Argumentation mit dem Urtheil umzugehen weiss, so sicher er z. B. im Gorgias, im Protagoras, im Menon und Euthyphron die Umkehrung der Urtheile handhabt, so sonderbar sind doch seine Vorstellungen, sobald er anfängt über die *Natur* des Urtheils zu philosophiren. Vor allem machte ihm die Bedeutung des ἔστι viel zu schaffen: kein Wunder nach den Aufstellungen der Eleaten über das ἔστι und ὄν, sowie nach den Deutungen, zu welchen den Sophisten, dem Antisthenes und anderen das räthselhafte ἔστι des Urtheils Anlass gegeben. Hatte dies ἔστι für die sinnliche Erscheinung gar keine Geltung, wie die Eleaten glaubten? War es Ausdruck völliger Gleichheit zwischen Subject und Prädicat, wie gewisse Sophisten meinten? Der Grundrichtung platonischen Denkens entsprach weder das eine noch das andere. Sie führte ihn zu einer Ansicht, welche die Mitte hält zwischen beiden. Das 'ist', der Begriff des Seienden ist von der Geltung in der Sinnenwelt, trotz des ununterbrochenen Flusses aller Dinge, nicht völlig ausgeschlossen, wie die Eleaten verkündeten, sondern bildet das Band, welches die Erscheinung mit der Welt des wahrhaft Seienden verknüpft. Im Subject des Urtheils stehen die πολλά der Sinnenwelt, im Prädicat die Einleit des Begriffes, durch den sie Theil haben an der Idee. Zwischen Subject und Prädicat herrscht also auch anderseits nicht, wie Gorgias und andere wollten, ein Gleichheits-, wohl aber ein Aehnlichkeitsverhältniss, wie zwischen Kopie und Original. Die Sinne geben zum Urtheil die Vielheit der Subjecte. Die Seele selbst aber ist es, die rein für sich, αὐτὴ δὲ αὐτῆς, ohne Beihülfe der Sinne, dass 'Ist' denkt (τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ, ὅτι τὸ ἔστιν ἐπονομάζει καὶ τὸ οὐκ ἔστιν), es auf die Sinnendinge anwendet und so die Brücke schlägt zur Erkenntniss des Unvergänglichen¹. Das setzt mit dem unnachahmlichen

¹ Die Urtheile ohne ausdrückliches 'Ist' scheinen in Platons Augen nicht den vollen Rang zu haben, sondern, in allerdings nur dunkler Voraussetzung, bloss als Urtheile zweiten Grades zu gelten, indem nicht bloss ihr Subject, sondern auch ihr Prädicat der Sinnenwelt angehört. Ich meine dabei Urtheile, wie das weiterhin im Sophistes so wichtige Θεαίτητος κάθηται, Θεαίτητος πέτεται, in denen das Prädicat ein Verbum bildet; in ihnen scheint keine Beziehung auf das Sein an sich, auf die Idee stattzufinden: im Prädicat steht kein γένος oder εἶδος im eigentlichen Sinn und das bedeutsame ἔστι fehlt. Platon lässt zwar die Kopula erst durch das Prädicat ihre Bedeutung erhalten, wie das

Reiz platonischer Darstellungsweise der Theaetet auseinander p. 185 A ff.

Diese Anschauung überträgt sich dem Platon ganz von selbst auch auf die reinen Begriffs- und Ideenverbindungen. Werden reine Begriffe im Urtheil mit einander verbunden (nicht die πολλά der Sinnenwelt mit der Idee), so ist auch das für Platon ganz richtig kein Verhältniss der Gleichheit, wohl aber einer gewissen mystischen Zusammengehörigkeit. Sagt man also, das Seiende ist dasselbe (ταυτόν), so werden diese Begriffe nicht einander gleich gesetzt, vielmehr stehen sie in einem Verhältniss besonderer Aehnlichkeit, in einer Art lebendiger Verwandtschaft mit einander. Es ergibt sich also die sonderbare Thatsache, dass z. B. ἡ κίνησις ὄν ist (indem beide im bejahenden Urtheil mit einander verbunden werden können) und doch wieder

Eudemos bei Simplicius in Phys. p. 97, 25 ff. ganz richtig hervorhebt, allein er scheint nicht zu der klaren Einsicht gekommen zu sein, welche Aristoteles Met. 1017^a 22 ff. durch den Nachweis bekundet, dass ein Verbum als Prädicat nichts weiter ist als die sprachliche Zusammenziehung der Kopula mit dem Verbalbegriff, also z. B. τέμνει = τέμνων ἐστίν u. s. w. Ob er überhaupt Ideen der Verba ausdrücklich angenommen hat, ist mir nicht ganz zweifelsfrei trotz Rpl. 476 A. Die Stelle Kratylos 387 A ff. kann zwar so gedeutet werden, allein einzig möglich scheint mir diese Deutung nicht. Das Ziel der Erörterung ist da doch der Nachweis, dass dem Namengeben, dem λέγειν und ὀνομάζειν, eine gewisse feste φύσις zu Grunde liegt, durch die es vor Willkür und beliebiger Satzung geschützt wird. Platon will so zu sagen das naturwüchsige Entstehen der Sprache feststellen. Zu dem Ende sagt er, alle Thätigkeit vollziehe sich schliesslich nach einer feststehenden Naturordnung (κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν, οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν). Das τέμνειν z. B. geschehe nicht nach unserm reinen Belieben, sondern κατὰ φύσιν. Diese φύσις braucht nicht unmittelbar die Idee zu sein, sie kann sich auf die Diesseitigkeit beschränken, wie ja auch der Entwicklung des Menschen nach Pl. eine feststehende Anlage, φύσις, zu Grunde liegt, welche mit der Idee unmittelbar nichts zu schaffen hat. Vgl. z. B. Phaedr. 269 D. Rpl. 455 E u. a. Im Sophistes selbst wird zwar 256 B ausdrücklich die αὐτὴ κίνησις genannt, aber immerhin handelt es sich hier der Form nach um ein Substantivum, von dem man nicht sagen kann, ob Pl. es unmittelbar mit dem Verbum identificirt. Er könnte es wohl ebensogut als eine Art Resultat des Werdens (nicht als Werden selbst) oder auch als Eigenschaft betrachtet haben. In allen Verbis spricht sich zunächst das Werden, das Vorübergehende aus; darum trug wohl Pl. einige Scheu, hier die volle Consequenz seiner Lehre ausdrücklich zu ziehen, die allerdings auch zu einem 'Werden an sich', zur Idee des Werdens hätte führen müssen.

ἡ κίνησις οὐκ ὄν ἰσὶ (indem beide Begriffe verschieden sind). Dieses Widerspiel bejahender und verneinender Behauptungen, von gleicher Materie, die sich einander nicht durch Widerspruch aufheben, sondern in Eintracht neben einander stehen, beherrscht jenen ganzen Abschnitt des Sophistes, der von der Gemeinschaft der Begriffe handelt. Es beruht diese Erscheinung, wie wir nun wissen, auf dem durchgehenden Gebrauch von ἀδιόριστοι προτάσεις, d. i. von Vergleichungsformeln an der Stelle von wirklichen Urtheilen. Κίνησις ist nicht ἕτερον (255 A B), denn die beiden Begriffe sind nicht identisch, und doch ist sie wiederum ἕτερον, insofern sie nämlich Theil hat (μετέχει) am ἕτερον. Sie ist also οὐχ ἕτερόν πη καὶ ἕτερον (256 C). Dabei ist zwar ersichtlich, dass Platon mit seinen *bejahenden* Sätzen eigentlich wirkliche Urtheile meint (und er kennzeichnet dies durch den Gebrauch seines technischen Ausdrucks μετέχειν, der immer auf das 'Ist' des Urtheils zielt im Gegensatz zu dem 'Ist' der Vergleichungsformel), während seine *verneinenden* Sätze durchweg reine Vergleichungsformeln sind, aber offenbar fehlt es ihm an einem klaren Unterscheidungsprincip beide, denn der Form nach kommt er über Begriffsvergleichen nicht hinaus. Bejahung und Verneinung werden in Folge dessen ihrer eigentlichen Bedeutung entkleidet, wodurch alle Bestimmtheit der Erkenntniss verloren geht, trotz der Forderung strengster Genauigkeit in Angabe der Beziehungen, die er selbst 259 D mit den Worten aufstellt: οἷόν τ' εἶναι καθ' ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν, ὅταν τέ τις ἕτερον ὄν πη ταυτόν εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταυτόν ὄν ἕτερον, ἐκείνη καὶ κατ' ἐκείνο, ὃ φησι τούτων πεπονημένα πότερον. Nur bis zu einem gewissen Grade ist Platon dieser Forderung nachgekommen. Denn für seine bejahenden Sätze bleibt es z. B. an sich ganz unentschieden, welcher der beiden Begriffe von Rechtswegen das Subject und welcher das Prädicat ist. Man kann in der Regel beide beliebig vertauschen.

Im Dialog Parmenides führt der nämliche Mangel bekanntlich zu einem wahrhaft orgiastischen Taumel der Gegensätze. Indess da spricht Platon γυμναστικῶς, nicht δογματικῶς. Aber wie ablenkend von aller strengen Erkenntniss diese Unbestimmtheit ist, das zeigt sich doch auch in unserem Sophistes.

Gleichwohl stellt die Untersuchung über die Gemeinschaft der Begriffe einen ganz erheblichen Fortschritt dar in der Entwicklung der Logik, namentlich in der Lehre vom Urtheil insofern, als die Auffassung desselben als reinen Gleichheitsausdrucks zu-

rückgewiesen ward, aber auch in der Klärung philosophischer Begriffe überhaupt. Denn trotz aller Fehler, mit denen sie behaftet ist, hat sie doch im Gegensatz zu der bis dahin noch nicht überwundenen sophistischen Ansicht erwiesen, dass Verschiedenheit (ἕτερον) und Widerstreit (ἐναντίον) sich nicht decken, sondern sorgfältig auseinander zu halten seien. Diesem Gegenstand mag ein besonderer Abschnitt gewidmet werden.

4. Verschiedenheit, Widerspruch und Widerstreit.

Platon versichert wiederholt im Sophistes (257 B. 258 E), es sei falsch, blosse Verschiedenheit (ἕτερον) für Widerstreit (ἐναντίον) auszugeben. Vielleicht hat er damit auch eigene frühere Verstösse gegen diese nunmehr ihm feststehende Erkenntnis im Auge; aber zunächst denkt er doch wohl an die Sophisten, die, wie wir im ersten Abschnitt schon vorläufig andeuteten, durch Vermengung dieser Begriffe nicht wenig Verwirrung stifteten.

Sehr bezeichnend sagt in dieser Beziehung Aristoteles im 13. Buch der Metaphysik¹, da, wo er von dem Eingreifen des Sokrates in die philosophische Bewegung der Zeit und von seiner Bedeutung für die Entwicklung der Dialektik spricht: 'Er versuchte Vernunftschlüsse zu bilden; das Princip der Vernunftschlüsse aber ist das Was. Dialektische Fertigkeit gab es nämlich damals noch nicht, so dass man auch ohne das Was die Gegensätze und ob eine und dieselbe Wissenschaft auf die Gegentheile gehe, hätte untersuchen können.'

Hier wird also, gegenüber der herrschenden Unklarheit in diesen Dingen, als ein besonderes Verdienst des Sokrates hervorgehoben, nicht nur, dass er nach dem τί ἐστὶ forschte, d. h. Definitionen zu geben suchte — was ja öfters erwähnt wird — sondern auch, dass er durch seine Definitionen eine Schutzwehr bot gegen den Unfug, der damals mit Entgegensetzungen getrieben wurde. Die Lehre von der Entgegensetzung der Begriffe war noch nicht ausgebildet; bei vielen Schlüssen, z. B. auf das Gegentheil u. dgl. konnte man also leicht die grössten Täuschungen erzielen, eine Handhabe zur Irreführung, deren sich die Sophisten, wie wir weiterhin noch sehen werden, nach

¹ Met. 1078^b 25 συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει. Ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. Διλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὕτω τὸτ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστὶ τὰναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη.

Kräften bedienten. Nur durch genaue Bestimmung der Begriffe und, auf Grund dessen, ihres Verhältnisses zu einander, konnte man diesen Trugspielen einigermaßen vorbeugen. Erst Aristoteles lehrte die wahren Gesetze der Opposition und Conversion, namentlich die Bedeutung des contradictorischen Gegensatzes A und Non-A, so dass man sich nicht erst durch langwierige Definitionen vor sophistischen Kunstgriffen zu schützen brauchte, wie es Sokrates nöthig hatte, der die Gesetze der Opposition in abstracto noch nicht kannte.

Auch Platon kannte sie noch nicht. Aber er hat ernstlich nach Klarheit gerungen und wir sind vielleicht im Stande, in seiner Entwicklung eine Reihe von Fortschritten nachzuweisen.

Im *Protagoras* nämlich herrscht noch ziemliche Verwirrung in dieser Beziehung. Zu Grunde liegt diesem Dialog die wichtige Anschauung, dass der höheren Idee der Tugend gemäss, kein Theil der Tugend ohne den andern sein könne. In der Ausführung wird aber fälschlich behauptet, dass Frömmigkeit und Gerechtigkeit nicht verschiedene Tugenden seien, weil sie nicht entgegengesetzt, weil δίκαιον nicht ἀνόσιον genannt werden könne, und auf ähnliche Art wird gezeigt, σοφία und σωπρυσύνη seien nicht verschieden, weil sie τάναντία τῆς ἀπρρσσύνης seien. Hier erscheinen also ἕτερον und ἐναντίον noch in so unklarer Vermengung, dass der obige Tadel des Aristoteles von der Unfähigkeit τάναντία ἐπισκοπεῖν auch auf Platon zutreffen würde. Nach der Dialektik des Sophistes hätte Platon schwerlich die Folgerung gemacht: die Frömmigkeit ist verschieden von der Gerechtigkeit, also ist sie ungerecht (Prot. 331 A). Man hat gemuthmasst, diese Dialektik im *Protagoras* sei ironisch gemeint. Mir dagegen will es scheinen, dass Platon die Sache thatsächlich noch nicht in seiner Gewalt hatte. Ist dem so, so würde schon dadurch der Sophistes zeitlich um ein gut Stück vom *Protagoras* abgerückt.

Am Ende des *Phaedon* kommt Platon, zum Zwecke der Vorbereitung seines letzten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele auf den Widerstreit von Eigenschaften zu sprechen (p. 102 f.). Vom ἕτερον ist dabei nicht die Rede; doch entwickelt er so sichere und feste Vorstellungen von dem ἐναντίον, dass man durchzufühlen meint, er unterscheide es von dem letzteren. Er behauptet, und zwar nicht blos in Beziehung auf die Ideen, sondern auch rücksichtlich der Beschaffenheiten der sinnlichen Dinge, dieselben könnten, so lange sie überhaupt als das, was sie sind,

bestehen, niemals zugleich das Entgegengesetzte werden oder sein¹. Also eine Art Ausdruck für den Satz des Widerspruchs. Wenn Sokrates gleichwohl vorher² an Simmias entgegengesetzte Eigenschaften festgestellt hat, nämlich dass er gross und klein zugleich sei, so liegt darin kein Widerspruch mit jenen Sätzen. Das Grosse als Grosses und in der Beziehung, in der es genommen ward, bleibt gross und wird nicht etwa klein, aber der *Gegenstand*, von dem es ausgesagt wird, kann in *einer* Beziehung gross, in der andern klein sein. Es ist das *secundum quid*, das πρὸς τι, das bei den Dingen der Sinnenwelt diesen anscheinenden Widerspruch möglich macht. Dies πρὸς τι betrifft entweder wirkliche Verhältnissbegriffe, wie die genannten (gross und klein), oder bezieht sich auf die Vielheit der räumlichen Theile³. Die sinnlichen Dinge sind den Gesetzen des Raumes unterworfen, dieser aber ist ausgedehnt und theilbar, wodurch er eine verschiedene Stellungengebung zulässt. Jeder Körper, obschon ein Ganzes und Eines, hat demnach verschiedene Theile, welche die Bedingung der Möglichkeit bilden, Entgegengesetztes zu vereinigen. Dadurch lösen sich die anscheinenden Widersprüche für die Gegenstände der Erscheinungswelt.

In dieser Anschauung bleibt sich Platon überall treu, soweit wir ihn controliren können: im Parmenides, wo p. 129 C dieser Sache Erwähnung gethan wird, im Philebus p. 14 C ff. und in der Republik (p. 436 C cf. 439 B), wo Bewegung und Stillstand in *einem* Gegenstand vereinigt einfach daraus erklärt werden, dass von der Vielheit der Theile des Ganzen die einen ruhen, die andern sich bewegen.

Die eben erwähnte Stelle der Republik verdient noch etwas

¹ Phaed. 102 D: οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος αὐδέποτε ἔθελει ἅμα μέγα καὶ μικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ μικρὸν οὐδ' ἔθελει ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν — ἢ — ἀπολωλέναι. 102 E: οὐκ ἔθελει — οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἐστὶ ὄν ὅπερ ἦν ἅμα τούναντιον γίνεσθαι τε καὶ εἶναι. Cf. 103 C und Parm. 138 B: οὐ γὰρ ὅλον γε ἄμφω, ταῦτ' ἅμα πείσεται καὶ ποιήσει (so, d. h. mit Komma hinter ἄμφω, ist zu interprungiren).

² Phaed. 102 B: ἀρ' οὐ — λέγεις τότ' εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφοτέρα, καὶ μέγεθος καὶ μικρότητα; ἔγωγε.

³ Dass es sich in gewisser Weise auch auf die Ideenwelt übertragen kann, das zeigt die Stelle 256 B: οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν. Ueber sie ist oben p. 403 Anm. 1 gehandelt worden.

näher betrachtet zu werden, da sie geeignet ist, uns weiter zu führen. Das Ziel der Untersuchung ist hier der Nachweis, dass es mehrere, von einander verschiedene Seelenvermögen gebe. Zu dem Ende wird gezeigt, dass die Seele in Beziehung auf die nämlichen Gegenstände entgegengesetzter Regungen fähig sei, so dass sie nach dem Satze des Widerspruches aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt sein muss. Im Verlaufe dieser Erörterung stellt Platon als ἐναντία einander gegenüber τὸ ἐπινεύειν und τὸ ἀνανεύειν, τὸ ἐπίεσθαι τινος λαβεῖν und τὸ ἀπαρνεῖσθαι, τὸ προσάγεσθαι und τὸ ἀπωθεῖσθαι (437 A B). Dann wird weiter gesagt, zum ἐπίεσθαι gehöre das ἐπιθυμῆναι, ἐθέλειν, βούλεσθαι, zum ἀπωθεῖν das ἀβουλεῖν, μὴ ἐθέλειν, μὴ ἐπιθυμῆναι. Nur so weit brauchen wir für unsern Zweck dieser Argumentation zu folgen. Es geht deutlich daraus hervor, dass ihm hier der contradictorische Gegensatz im conträren (ἐναντίον) mit inbegriffen scheint, wie ihm auch im Phaedon und auch im Protagoras offenbar beide zusammenfliessen. In ess bleibt er sich darin nicht gleich, und konnte es auch nicht, weil er der Sache nicht auf den Grund gesehen hatte. So finden wir, dass er an einer andern Stelle der Republik, in Widerspruch mit Obigem, zwischen Begriffen wie κακόν und μὴ ἀγαθόν u. dgl. doch einen merklichen Unterschied anerkennt, wenn auch ohne nähere Bestimmung der Grenzen. Denn 491 D heisst es: ἀγαθῷ γάρ πού κακόν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ. Und dem entsprechend zeigt er im Symposion (202 A B), dass nicht, was μὴ καλόν sei, darum αἰσχρόν, und was μὴ ἀγαθόν sei, κακόν sein müsse. Vielmehr gebe es dazwischen noch ein Mittleres. Noch einen Schritt weiter auf dieser Bahn geht er im Sophistes, indem er hier ausdrücklich erklärt (257 B), dass das Non-A, z. B. das μὴ μέγα, nichts mit dem ἐναντίον zu thun habe. Und warum? weil es mehr als das ἐναντίον d. h. als das σμικρόν umfasse, nämlich ausser diesem auch das ἴσον. Jeder sieht übrigens daraus den Unterschied dessen, was Platon unter ἐναντίον versteht, von dem, was wir mit conträrem Gegensatz meinen.

Die Natur dieses μὴ ἀγαθόν, μὴ καλόν, kurz dieses Non-A, wie wir sagen würden, hat dem Platon gewaltige Schwierigkeiten bereitet und ihm schliesslich, so zu sagen, das Concept verdorben. Er fühlte das Verhältniss des ausschliessenden Gegensatzes des Non-A zu dem A, wusste sich aber theoretisch nicht damit zu recht zu finden. Dass der conträre Gegensatz unmittelbar auf dem realen Widerstreit beruht, der contradictorische dagegen

rein logischer Natur ist und nur mittelbar auf den realen Widerstreit zurückgeht, hat er nicht gesehen und nach der ganzen Richtung seines Denkens nicht sehen können. Als er nun im Sophistes zu der klaren Einsicht gelangte, ἕτερον und ἐναντίον seien von einander scharf zu scheiden, musste das Non-A, der schwächere Gegensatz, als welcher er dem Platon schon in der Republik und auch im Symposion erschienen war, mit dem ἕτερον sich nicht bloss zusammenpaaren, sondern geradezu identifizieren lassen. Offenbar mit einer Folge seiner Vermengung von Vergleichungsformel und Urtheil. Das wahre logische Verhältniss von A und Non-A ist nämlich dies, dass sie sich im eigentlichen Urtheil nicht verbinden lassen. Diese Nicht-Verknüpfbarkeit weist auf den ausschliessenden Gegensatz hin. In dem ganzen Abschnitt nun von der 'Gemeinschaft der Geschlechter' kommt kein einziges wirkliches negatives Urtheil vor, sondern nur negative Vergleichungsformeln, die den Schein des Urtheils erwecken. In ihnen werden Vorstellungen, die einander nicht widerstreiten, sondern bloss verschieden sind, durch die Negation von einander unterschieden. Die Negation hat hier, wie man sich aus dem vorigen Abschnitt erinnert, nur die Bedeutung eines Unterscheidungszeichens, nicht der eigentlichen Negation, d. h. der gegenseitigen Ausschliessung der Vorstellungen. Wenn man, wie Platon, Vergleichungsformeln braucht ohne klare Unterscheidung vom Urtheil, so ergibt sich wie von selbst eine Vermengung von Widerspruch und Verschiedenheit. Denn hier tritt anscheinend ein μὴ καλόν u. s. w. auf, das thatsächlich nicht in ausschliessendem Gegensatz zu dem Subjekt (oder genauer zu dessen Beschaffenheiten) steht. Allein damit wird eben der Negation eine andere Bedeutung gegeben als ihr von Rechtswegen zukommt.

Platon wollte sich im Sophistes zu einer Theorie über das Verhältniss der Begriffe zu einander unter dem Gesichtspunkt der Ergründung des Nicht-Seienden erheben. Theoretische Versuche führen aber bekanntlich nicht selten viel leichter in die Irre als das unbefangene Gefühl. Der befangene Blick des Suchenden nimmt einen glücklich gefundenen Theil der Wahrheit, nimmt eine Seite derselben leicht für das Ganze und so entsteht schliesslich ein Zerrbild, nicht ein wirkliches Abbild der Sache. In dieser Lage sehen wir Platon im Sophistes. Er hat richtig erkannt, dass die Gleichsetzung von ἕτερον und ἐναντίον verkehrt sei, aber zugleich meint er irrig, das ἕτερον sei

nichts anderes als das μή ὄν. Und gerade über diesen Fund ist er besonders glücklich. Gleichwohl musste ihm sein gesundes Gefühl sagen, dass es damit nicht seine Richtigkeit haben könne. Und dass dem wirklich so war, dass sein Gefühl in gewissem Sinne der Theorie überlegen war, dafür liefert der Sophistes selbst den klaren Beweis. Denn in dem nämlichen Dialog, in dem er so nachdrücklich für das μή ὄν als gleichbedeutend mit dem ἕτερον, also als scharf zu trennen von dem ἐναντίον, eintritt, läuft ihm folgendes Menschliche unter: der Fremdling fragt 240 B τὸ μή ἀληθινὸν ἄρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; und die Antwort lautet: τί μήν; Das steht zwar nicht innerhalb des Abschnittes von der Gemeinschaft der Begriffe, ist aber nur durch eine kleine Strecke davon getrennt und gehört doch zu demselben grösseren Gedankencomplex wie jene Partie. Daran zeigt sich recht klar der Unterschied zwischen Theorie und Praxis ¹.

Das Nicht-Seiende war es, welches zu der ganzen Untersuchung den Anstoss gegeben; und eben dessen Erklärung ist ersichtlich der allerschwächste und anfechtbarste Punkt in der ganzen Darstellung des Platon. Sein Absehen ging darauf, dem Nicht-Seienden irgend eine positive Seite abzugewinnen. Durch die Gleichstellung mit dem ἕτερον, das der blossen Form nach doch auf etwas Positives hinzuweisen schien, meinte er ihm einen wirklichen Inhalt gegeben zu haben. So wird ihm das μή ὄν zu einem selbständigen εἶδος wie das ὄν. Dass das ἕτερον, welches dem μή ὄν zum Sein verhelfen sollte, an sich auch nur ein leerer Begriff sei, der unserem Verstande bloss dient, gegebene Vorstellungen unter einander zu vergleichen, dies einzusehen hinderte ihn nicht etwa bloss, wie so viele andere nach ihm, die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (zu denen dies ἕτερον gehört),

¹ Es ist nicht uninteressant zu sehen, dass Platon auch in Bezug auf das ἕτερον seiner Theorie weiterhin nicht ganz treu geblieben ist, sondern dass ihn hier die eingewurzelte Anschauungsweise, der zufolge ein Aehnlichkeitsverhältniss zwischen Subject und Prädicat herrscht, wieder etwas ablenkte von den Grundsätzen des Sophistes. Im Politicus nämlich (263 B) wird das Verhältniss von μέρος und εἶδος erörtert und gezeigt, ὡς εἶδος μὲν ὅταν ἦ του, καὶ μέρος αὐτὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πράγματος ὅτουπερ ἂν εἶδος λέγηται· μέρος δὲ εἶδος οὐδεμία ἀνάγκη, also dasselbe Verhältniss, wie etwa zwischen κίνησις und ὄν im Sophistes. Im Politicus will er den Ausdruck ἕτερον für dies Verhältniss der Begriffe nicht mehr recht gelten lassen; indess weist er ihn doch nicht geradezu ab.

sondern vor allem seine Ideendialektik überhaupt, die für jeden Begriff ohne Unterschied ein substantielles Correlat fordert. Daher das Forcirte des ganzen Versuches.

Wie steht es nun mit diesem μή ὄν? Ist es in der platonischen Fassung überhaupt eine haltbare Conception? Hatten wir Recht, wenn wir es mit unserem Non-A erläuterten, oder ist es überhaupt nichts mit diesem Nichts, diesem μή ὄν? Darüber soll uns ein weiterer Abschnitt Aufschluss geben.

5. Das Nicht-Seiende.

‘Platon und seine Anhänger, so heisst es in des Aristoteles Metaphysik, meinten, alles Seiende würde eines, nämlich das An-und-für-sich-Seiende, sein, wenn man nicht den Satz des Parmenides: ‘dass Nicht-Seiendes sei, nein nimmer ist es zu glauben’ zu lösen und zu widerlegen wisse: man müsse vielmehr zeigen, dass das Nicht-Seiende sei: denn alsdann lasse sich das Seiende, wenn dessen eine Vielheit sein soll, aus dem Seienden und einem andern ableiten’¹.

Hier wird unverkennbar auf Platons Sophistes hingewiesen und das Hauptthema desselben richtig bezeichnet. Platons ganze Untersuchung läuft darauf hinaus, das Nicht-Seiende jener völligen Unerkennbarkeit und Undenkbarkeit zu entkleiden, zu der es die Eleaten verurtheilt hatten. Es galt also, ihm irgend einen Platz in unserer Erkenntniss zu sichern, d. h. zu zeigen, dass uns in irgend welcher Beziehung das Nicht-Seiende unentbehrlich, m. a. W. dass es ein nothwendiger und rechtmässiger Bestandtheil unseres Denkens sei. Hatte man ihm überhaupt nur erst Daseinsberechtigung verschafft — gleichviel welcher Art — so waren die Eleaten geschlagen und mit ihm die Sophisten, bei denen der eleatische Verdammungsspruch über das Nicht-Sein so lauten Widerhall gefunden. Dieser Sieg gelang dem Platon; in der That ein grosser Erfolg, dessen Glanz die Augen so blendete, dass die vielen Unklarheiten und Unzulänglichkeiten unbemerkt blieben, welche der Sache gleichwohl noch anhafteten. Platon wies das ‘nicht’ im Allgemeinen als einen nothwendigen Be-

¹ Met. 1089^a 1 ff.: ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ ‘οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαῖς εἶναι μὴ ἔόντα’, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἔστιν.

standtheil in unserem Denken nach, doch blieb er bei dieser schwierigen Untersuchung, wie begreiflich, noch tief in mancherlei Vorurtheilen stecken. Er hielt das Nicht-Seiende für einen einheitlichen, eindeutigen Begriff, der, einmal gefunden, alles das ans Licht ziehen und in seiner wahren Gestalt zeigen müsse, was sich bisher wie hinter einem Schleier verborgen und durch dessen anscheinende Undurchdringlichkeit geschützt hatte.

Bei den Worten εἶναι, ὄν, ἔστι dachten die Eleaten, wie leicht erklärlich, zunächst an das Dasein, die Existenz, also an die modale Bejahung. Diese Bedeutung, meinten sie, liege unmittelbar und immer in dem ἔστι. Und diese Meinung vererbte sich auch, wenn auch nicht in ihrer vollen Prägnanz, auf Platon. Wenn er nämlich über die Kopula zu speculiren beginnt, schimmert immer diese Vorstellung, bald klarer bald dunkler, durch. So im letzten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Phaedon, so auch — vom Parmenides nicht zu reden — im Sophistes¹. 'Das Nicht-Seiende, sagt er da u. a., steht hinter nichts anderem an Seinsgehalt zurück und man darf getrost sagen: das Nicht-Seiende ist, indem es seine ihm eigenthümliche Natur hat; wie das Grosse gross war und das Schöne schön, ebenso ist und war auch das Nicht-Seiende in gleicher Weise Nicht-Seiendes und ist ein unter die Vielheit des Seienden einzureihender Begriff'. Und daraus folgert er unmittelbar (258 D) die Unrichtigkeit des oben angeführten berühmten parmenideischen Verses über die Nicht-Existenz des Nicht-Seienden (ἀπεδείξαμεν ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα 258, D), zum klaren Beweis, dass er in der mitgetheilten Stelle, wie überall sonst in unserem Sophistes, bei dem ἔστι zunächst an das Dasein denkt. Das Nämliche ergibt sich ganz augenscheinlich aus einer Stelle des Timaeus², in der er,

¹ Soph. 258 B f. (τὸ μὴ ὄν) ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρβύοντα ἤδη λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἔστι τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὡσπερ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλόν, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν εἶδος ἔν. Ebenso 254 D: ἐὰν ἄρα ἡμῖν πῆ παρεικάθη τὸ μὴ ὄν λέγουσιν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν ἀθροῖς ἀπαλλάττειν.

² Tim. 38 B: λέγομεν τὸ τε γεγονὸς εἶναι γεγονὸς καὶ τὸ γιγνόμενον εἶναι γιγνόμενον, ἔτι τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν. Vergleicht man diese Stelle mit der in der vorigen Anmerkung citirten Sophistesstelle 258 B, so kann man sich schwerlich der Folgerung entziehen, dass der Timaeus zeitlich vor dem Sophistes stehe. In beiden Stellen handelt es sich um

nachdem er gezeigt hat, dass dem wahrhaften Sein von Rechtswegen nur das 'Ist', nicht das 'War' oder 'Wird sein' zukomme, folgendermassen fortfährt: 'auch die Ausdrücke, das Entstandene *sei* entstanden, und das Entstehende *sei* ein Entstehendes und das Nicht-Seiende sei nicht seiend, sind alles ungenaue Bezeichnungen'. Warum ungenau? weil das 'Ist' (d. h. eben das Dasein) nicht von Vergangenen oder Werdendem und am wenigsten vom Nicht-Seienden ausgesagt werden zu können scheint. Also auch im blossen Identitätsurtheil wollte Platon dem *Ist* eine höhere Bedeutung geben als die der blossen Kopula.

Schon alte Commentatoren hoben es hervor, dass Platon im Unterschied von Aristoteles bei dem εἶναι immer mit die ὑπάρξεις, das Dasein meinte. So noch Leo Magentinos in den Scholiën bei Brandis p. 113^b 44 ἀναιροῦντες τοὺς Πλατωνικοὺς λέγομεν ὅτι ἐπὶ τῆς λογικῆς πραγματείας οὐχ ὑπάρξεις καὶ ἀνυπαρξίας ζητοῦμεν.

Auf den kürzesten wissenschaftlichen Ausdruck gebracht stellt sich demgemäss die Sache so dar: Platon unterscheidet nicht zwischen qualitativer und modaler Bejahung (und Verneinung), d. h. zwischen dem So-sein und dem Dasein. Kopula und Daseinsausdruck verschmelzen ihm noch dunkel in Eins. Dies ist die eigentliche Quelle aller Verirrungen und Verwirrungen. Von der qualitativen Bejahung kann man rein begrifflich nie auf die modalische Bejahung kommen. Ein Schluss von der ersteren auf die letztere ist unmöglich. Wir können uns im problematischen Urtheil einen Gegenstand, z. B. den Helden einer Erzählung, noch so bestimmt, mit allen seinen Einzelheiten gedacht haben, so folgt doch daraus noch nicht sein Dasein. Ebenso mit der Verneinung. Von der qualitativen Verneinung führt keine Brücke zur modalischen. Indem nun Platon die Bedeutung und Gültigkeit der Negation im Urtheil, d. h. das qualitative οὐκ ἔστι in seiner Weise nachwies, glaubte er damit nicht nur das Princip der Vielheit, im Gegensatz zu der Ein-

den Satz τὸ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, in beiden wird für das ἔστι Anspruch auf Daseinsbedeutung erhoben, aber im Timaeus wird eben deshalb jener Satz für οὐδὲν ἀκριβές erklärt, im Sophistes gerade umgekehrt daraus die Existenz des μὴ ὄν gefolgert. Welches die spätere Auffassung sei, ist nicht zweifelhaft. Denn es hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass Pl. die Errungenschaft des Sophistes in Bezug auf das μὴ ὄν später aufgegeben habe.

heitslehre der Eleaten gefunden zu haben (denn das Nicht-Seiende, als ἔτερον gefasst, erwies sich als ebenso inhaltsvoll wie das Seiende und als dessen sehr positive Ergänzung: aus der Ehe beider ging die Vielheit der Prädikate, also die Mannigfaltigkeit des Seienden hervor), sondern des Nicht-Seienden überhaupt, also auch das modalische Nicht-Sein, auf das es ihm vor allem ankommen musste. Hören wir darüber den Aristoteles.

‘Aus welchem Seienden und Nicht-Seienden nun, so fährt nämlich Aristoteles in seinem obigen Bericht fort¹, geht die Vielheit des Seienden hervor? Platon hat hier den Begriff des Falschen im Auge und identificirt das Nicht-Seiende, aus welchem und dem Seienden die Vielheit des Seienden ist.’

Unstreitig richtig. Platon steuert eigentlich auf das ψεῦδος zu: dessen Möglichkeit und Gültigkeit zu erweisen soll das μὴ ὄν als Unterlage dienen. Wir wissen einerseits, wie wenig das von ihm gefundene μὴ ὄν, d. h. das qualitative μὴ ὄν, danach angethan ist, eine Brücke zu der modalen Verneinung, dem modalen μὴ ὄν, zu bilden. Wir wissen andererseits, was es war, das gleichwohl Platon in dem Glauben bestärkte, *sein* Nicht-Seiendes gebe ihm *alles* Nicht-Seiende in seine Gewalt. So stark er aber auch theoretisch in diesem Glauben befangen war, so wenig konnte er sich in der wirklichen Anwendung seines vermeintlich alles umfassenden Princip verhehlen, dass damit im Grunde nichts für seinen eigentlichen Zweck ausgerichtet sei. Sein ἔτερον oder μὴ ὄν lässt sich schlechthin auf jeden Begriff im Verhältniss zu jedem andern anwenden, denn jeder Begriff ist von dem andern irgendwie verschieden. Ueber die positive Seite der Sache aber, d. h. darüber, in welcher bestimmten, der Wirklichkeit entsprechenden Verbindung gegebene Vorstellungen mit anderen stehen, lässt sich, soweit es sich um nicht bloss analytische, sondern um synthetische Verknüpfung handelt, aus blossen Begriffen nichts entscheiden. Ueber die Wirklichkeit der Dinge, über die Wahrheit oder Falschheit unserer Auffassung derselben, war mit seinem Funde also thatsächlich nichts entschieden.

Platon musste sich also, auf diesem kritischen Punkte angelangt, irgendwie zu helfen suchen, ohne doch theoretisch sein Princip aufzugeben. Er musste sich einen Weg bahnen, der ihn

¹ Met. 1089^a 18 ff. ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγει τὸ οὐκ ὄν, ἕξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα.

zur Nachweisung des thatsächlichen Vorhandenseins von Lug, Trug, Täuschung und Schein in der menschlichen Erkenntniss und im Urtheil führte unter wenigstens dialectischer Wahrung seines gewonnenen μή ὄν. Daher die überraschende Wendung, welche die Untersuchung von p. 260 A ab nimmt. Vermöge derselben wird der Begriff des Nicht-Seienden auf Rede und Meinung übertragen, d. h. auf bestimmte Behauptungen innerhalb der Alltäglichkeit des Menschenlebens im Gegensatz zu den dialectischen Erörterungen über Begriffsverhältnisse, die das esoterische Werk der Schule bilden.

Die Rede (λόγος) und Meinung (δόξα), obschon als Ganzes zu den seienden Geschlechtern gehörend (260 A), bestehen ihrerseits doch nicht aus εἶδη, sondern aus ὀνόματα (261 D), oder bestimmter, wie sich weiterhin zeigt, aus Nomen (ὄνομα) und Verbum (ῥήμα). Die folgenden Beispiele lassen klar erkennen, dass Platon hier im Gegensatz zu den vorhergehenden Begriffsvergleichen auf empirische (synthetische) Urtheile¹ zielt, dass also der Unterschied zwischen Vergleichungsformel und Urtheil seinem Geiste dunkel vorschwebt. Was vorher von den Begriffen *innerhalb* des Urtheils gesagt war, das wird jetzt dem Urtheil als Ganzem zugesprochen: dort war ein Begriff im Verhältniss zu einem andern μή ὄν, hier ist das ganze Urtheil μή ὄν. Aber dies Urtheil ist auch keine Begriffsvergleichen, sondern ein gewöhnliches Erfahrungsurtheil. Beide werden in Bezug auf ihre Gültigkeit mit sehr verschiedenem Masse gemessen. Für die Begriffsvergleichen liess den Platon seine mystische Abstraction in dem ἐστὶ, wie gezeigt, immer ohne Weiteres schon den Anspruch an Dasein und Wirklichkeit erkennen. Sie schienen sich vermöge ihres 'Ist' durch eine gewisse innere Nothwendigkeit rein begrifflich und doch mit unmittelbarer Daseinskraft zu vollziehen. Von diesen höheren dialectischen Formeln sondert

¹ Daran zeigt sich, dass der ganze Abschnitt über die κοινῶν τῶν γενῶν zunächst logischen Charakters ist. Denn wenn so viel Mühe darauf verwandt wird, das μή ὄν an reine Wahrnehmungsurtheile heran zu bringen, wie 'Theätet fliegt', so handelt es sich da zunächst nicht um die Idee. Der λόγος ist zwar auch, wie Platon ausdrücklich sagt (260 A), τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν. Aber das gegebene Beispiel für den λόγος zeigt, dass hier γένος nicht unmittelbar als Idee zu fassen ist. So wenig geleugnet werden soll, dass bei γένος stillschweigend mit an die Idee gedacht wird, so sicher ist es doch, dass es sich zunächst und unmittelbar nicht um die Idee selbst handelt.

er also die *Rede* ab, d. h. den aus ὄνομα und ῥήμα bestehenden λόγος. Beispiele eines solchen λόγος sind die beiden einander widerstreitenden Urtheile 'Theätet sitzt' und 'Theätet fliegt'. Was entscheidet nun hier über Wahrheit oder Falschheit der Aussage? Nicht Dialektik, wie bei jenen Vergleichungsformeln, sondern die Anschauung, d. h. die unmittelbare Erkenntniß. Diese lehrt sofort, dass das eine von beiden wahr, das andere falsch ist, sie lehrt sofort, welches von beiden der Wirklichkeit entspricht. Denn jeder der Anwesenden überzeugt sich ja mit einem Blick seiner Augen, dass der als Mitunterredner anwesende Theätet dasitzt und nicht fliegt. Also Verweisung an die Anschauung. Dabei ist es, wie mir scheint, nicht blosse Sache des Zufalles, dass diese Urtheile nicht mit dem bedeutungsvollen ἔστι, sondern mit eigentlichen ῥήματα gebildet sind.

Aber wunderlich genug nimmt sich die Art aus, wie diese an sich undialectische, ziemlich einfache Sache gleichwohl in den dialectischen Rahmen eingespannt wird, d. h. wie Platon dieselbe mit dem bis 260 A gewonnenen Ergebniss verknüpft. Das μὴ ὄν, das er auf den λόγος anwendet, ist offenbar nicht mehr, wie oben, die qualitative Verneinung, sondern hat sich ganz in der Stille in die modalische Negation umgewandelt, in das ὄν ὡς ψευδές, wie es Aristoteles nennt. Sehr begreiflich. Denn nur dies modalische μὴ ὄν entsprach dem eigentlichen Zweck, welchen Platon verfolgte: die Lüge als etwas Mögliches nicht nur, sondern als etwas wirklich Vorkommendes zu erweisen, also dasjenige als auch der menschlichen Rede unter Umständen eigen zu erweisen, was er früher (240 A B) als charakteristisches Merkmal des *Bildes* (εἰκόν) hingestellt hatte, οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκοδός μὲν.

Die Willkürlichkeit dieses Verfahrens ist so augenfällig, dass sich uns das Ergebniss leicht als reine Erschleichung darstellt. Das μὴ ὄν erscheint, sofern es sich als das vorherige μὴ ὄν ausgibt, als rein äusserlich der Sache angeklebte Etikette. Dem ungeachtet finden wir doch andererseits wieder viel Sinnreiches, platonischen Geist Verrathendes dabei. Platon gibt dem Wortlaute nach keine einzige seiner vorher errungenen Bestimmungen auf. Wir finden das ὄν und finden das μὴ ὄν wieder — wenn auch in der gekennzeichneten Verschiebung — wir finden drittens auch das ἕτερον wieder und die Formel, der gemäss das μὴ ὄν eben das ἕτερον τοῦ ὄντος war. Aber in welcher Bedeutung jetzt? Als das von der Wahrheit und Wirk-

lichkeit Verschiedene, d. i. als Lüge und Trug: ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος τὰ ὄντα ὡς ἔστι λέγει, ὁ δὲ ψευδὴς ἕτερα τῶν ὄντων (263 B). Aber vorher las man anders. Denn da bedeutete das Nicht-Schöne, das Nicht-Gerechte oder allgemein (nach platonischem Sprachgebrauch) das μὴ ὄν den Unterschied eines Seienden gegen ein anderes Seiendes, hier bedeutet das μὴ ὄν nicht den Unterschied von einem *andern* Seienden, sondern den Gegensatz zum Seienden, d. i. dem Wirklichen, überhaupt. In jenen Vergleichungsformeln trat die Negation offen und ausdrücklich hervor und durch dieselbe war das Urtheil wahr, hier dagegen haben wir ein der Form nach bejahendes Urtheil, das falsch ist. Wodurch aber falsch? Dadurch, sagt Platon, dass sich das μὴ ὄν damit verbindet, also doch auch durch die Negation: offenbar aber eine ganz andere Negation als oben. Wir wissen bereits, welche. Also eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, die wir sofort als solche erkennen und zu rügen bereit sind¹. Allein für Platon lag die Sache doch etwas anders, so dass ihn der obige Vorwurf nicht in seiner ganzen Härte trifft. Und dies aus folgendem Grunde.

Der Begriff des μὴ ὄν war in der That ein höchst schwieriger. So leicht es *uns* wird, die Wurzel des Uebels zu finden, an dem Platons Darstellung des μὴ ὄν krankt, so verzeihlich war es für *ihn*, dass er sich im Dunkel der Abstractionen verirrt und die qualitative Negation mit der modalen als einsetzte: eine Täuschung, welche so lange fast unvermeidlich war, als auch der entsprechende positive Begriff, das ὄν, noch der Aufklärung harnte.

Dies ὄν war, Kantisch zu reden, eine Art focus imaginarius, der das Bild eines Gegenstandes zu erzeugen schien, welcher thatsächlich nicht vorhanden war. Das Unvermögen, des diesem Begriffe anhaftenden, mit fast zwingender Gewalt wirkenden Scheines Herr zu werden, kennzeichnet die ganze voraristotelische Philosophie. Die dahin gehörigen Versuche bilden eine

¹ Uebrigens darf auch hingewiesen werden auf eine gewisse Incongruenz zwischen unserer Stelle (260 A ff.) und einer früheren (240 Ef.), wo die Untersuchung erst eingeleitet und der λόγος ψευδὴς beschrieben wird. Dort heisst es, ψευδὴς λόγος sei nicht nur der, welcher von den ὄντα sagt, sie seien nicht, sondern auch der, welcher von den μὴ ὄντα sagt, sie seien. Nun wird in unserem Abschnitt in Bezug auf den ψευδὴς λόγος wohl der letztere Fall geltend gemacht (vgl. oben p. 405), nicht aber der erstere.

wahre Leidensgeschichte, aber doch mit allmählich sich mehrenden Anzeichen langsamer Besserung. Die Sprache selbst begünstigte hier den Trug und verdichtete den Schleier, der die Sache verdeckte, noch mehr. Denn es liegt im Zuge der griechischen Sprache, ein τὸ ἔστι oder τὸ εἶναι alsbald umzusetzen in ein τὸ ὄν, und damit war für eine noch nicht völlig ernüchterte Abstraktionsweise die Quelle der Täuschungen¹ eröffnet. Bei den Eleaten gehen τὸ ἔστι, τὸ ὄν ohne jeden Unterschied neben und durch einander: alles dies ist für sie der Ausdruck des allein wahrhaft Seienden, des Wirklichen, nur durch das Denken zu Erreichenden, im Gegensatz zur sinnlichen Erscheinung. Τὸ ὄν musste sich, wie eben die Sprache schon anzukündigen schien, als der wirkliche, wahrhafte *Gegenstand* unserer Erkenntniss darstellen. Die Kopula ward ihrer eigentlichen Funktion als einer Verbindungsform zwischen Subject und Prädicat entkleidet und gewissermassen verselbständigt, indem in ihr unmittelbar τὸ ὄν, der daseiende Gegenstand zu stecken schien. Die qualitative Bejahung trat alle ihre Rechte an die modalische Bejahung ab. In dem modalischen Sein aber schien ganz unmittelbar ein *Was*, ein Gegenstand, gegeben. Es war wie eine unvermeidliche optische Täuschung: man meinte einen Gegenstand, ja den einzig wahren Gegenstand zu haben durch eine blosser Form des Urtheils. Man bemerkte nicht, dass man es mit einer blossen Gedankenform zu thun hatte, ohne Inhalt. Das Sein und das Seiende ist für sich nur eine formale Bestimmung des Verstandes, die immer erst von der Erfahrung einen Gegenstand erwartet, auf den sie angewendet werden kann. Die Categoriae der Modalität enthalten gar keine Subjectbestimmungen, sondern nur Bestimmungen der Arten gegebener Subjecte.

Wir sehen also, wie Logisches und Metaphysisches unmittelbar in einander geworfen und wie innerhalb des Metaphysischen bloss formale Bestimmungen ohne Weiteres mit einem vermeintlichen Gehalt ausgestattet gedacht werden. Die Kopula erhielt 1) unmittelbar metaphysische Bedeutung, 2) sofort auch einen anscheinenden metaphysischen *Gehalt*.

Ganz entsprechend und parallel dieser Auffassungsweise des

¹ Die Sophisten verfehlten bekanntlich nicht, diese Quelle nach Kräften auszunutzen. Ihr entstammen die netten Sophismen mit dem ὄν und den ὄντα im Euthydem (283 f.), namentlich die ergiebige Wendung τὰ ὄντα λέγειν.

ὄν musste sich natürlich das μὴ ὄν darstellen. Auch in ihm verschlang die modale Bedeutung die qualitative: wo es sich um Verneinung des So-seins handelt, drängte sich auch eine dunkle Vorstellung von Verneinung der Existenz auf.

Dies ist der Stand der Dinge, wie ihn *Platon* vorfand. Er hat diesen Begriffen nicht geringe Sorge zugewendet, ja sie stehen im Mittelpunkt seines Denkens. Aber der mystische Zug, der, bei aller Genialität, doch seiner Art zu philosophiren innewohnt und den abzustreifen geradezu wider seine Natur gewesen wäre, hinderte ihn der Sache auf den Grund zu sehen: nur einen Theil der Wahrheit und auch diesen nur in einer gewissen Verunstaltung zu finden war ihm beschieden. Noch in der Republik ist ihm das μὴ ὄν schlechtweg unerkennbar und unserem Verstande unzugänglich im Sinne der Eleaten. 'Wie sollte etwas Nicht-Seiendes erkannt werden? Steht uns nun dies hinreichend fest, auch wenn wir es von mehreren Seiten her betrachten, dass das vollständig Seiende vollständig erkennbar ist, das schlechterdings Nicht-Seiende aber schlechterdings unerkennbar? — Ganz fest. — Gut.' So heisst es in der Republik¹ und dem entsprechend wird anderseits das ὄν vielfach mit ἀλήθεια gleichgestellt (Rpl. 501 D. 508 D. 525 C. 585 C. 598 B) oder zur Bedingung derselben gemacht wie Theaet. 186 C. Erst der Sophistes bringt den oben geschilderten Fortschritt in der Behandlung dieser Begriffe, indem er in dem qualitativen μὴ ὄν so zu sagen ein neues Land entdeckt, eine Entdeckung freilich, deren wahre Bedeutung durch Verwechslung mit dem eigentlich gesuchten Lande des modalischen μὴ ὄν vollständig verkannt wird.

Es war dem alles durchbohrenden Scharfsinn des *Aristoteles* vorbehalten, hier Klarheit zu schaffen. Sehr richtig, und dabei mit einer nüchternen Knappheit und Trockenheit, welche die Sache beinahe als selbstverständlich erscheinen und nichts ahnen

¹ Rpl. 477 A: πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη; 'Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστὸν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον; 'Ἰκανώτατα. Diese Stelle allein würde genügen, die Priorität der Republik vor dem Sophistes zu erweisen. Im andern Fall müsste sich Pl. von dem Sieg über die Eleaten, als welchen sich der Sophistes darstellt, wieder losgesagt haben, ehe er die Republik schrieb, eine Annahme, welche ebenso sehr aller inneren Wahrscheinlichkeit wie aller äusseren Zeugnisse und Bekräftigungen (wie z. B. der sprachlichen Indicien) entbehrt. Vgl. p. 429 Anm. 1.

lässt von der langen Geschichte der Irrungen, die sie hinter sich hat (und von der uns die Metaphysik weit mehr berichtet) lehrt er im dritten Kapitel der Hermeneutik, dass das Sein oder Nicht-Sein und ebenso das Seiende kein Zeichen einer Sache sei (nichts Sachliches bedeute), wenn man es kahl allein für sich sagt. 'Denn für sich allein, fährt er fort, ist es nichts: es bedeutet nur eine Verbindung, die man, ohne etwas Anderes, noch dazu Gesetztes nicht denken kann'. Und dem entsprechend lehrt er an verschiedenen Stellen der Metaphysik², man könne die Thatsache, dass der Begriff des Seins kein neues Merkmal zu der Sache hinzubringe, daraus entnehmen, dass man das ὄν oder ὄν zu jedem beliebigen, welcher Kategorie auch immer angehörigen

¹ Herm. 16^b 22 ff. οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὄν εἴπῃς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ φιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἐστι νοῆσαι.

² Z. B. Met. 1003^b 26 ταῦτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ὦν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος cf. 1054^a 13. Damit kann man sehr einleuchtend die Schiefheit des platonischen μὴ ὄν aufzeigen. Setze ich nämlich μὴ ὄν ganz nach Analogie von μὴ καλόν, μὴ ἀγαθόν, wie es Platon Soph. 257 B ff. thut, so ergibt sich aus der Anwendung der aristotelischen Regel folgendes: μὴ καλόν besagt nicht mehr und nicht weniger als μὴ καλόν ὄν, μὴ ἀγαθόν ist dasselbe wie μὴ ἀγαθόν ὄν u. s. w. Also ist auch das diesen analoge μὴ ὄν nicht verschieden von einem μὴ ὄν ὄν. Daraus ergibt sich die Nichtigkeit oder Unrichtigkeit dieses platonischen (qualitativen) μὴ ὄν ganz augenscheinlich. Es ist eine falsche Abstraction und ein verfehelter Ausdruck für Non-A. Denn in Non-A bedeutet A eben das Merkmal, die Beschaffenheit, die negirt wird, und zu der nach der aristotelischen Lehre das ὄν, ohne dass dadurch in der Bedeutung des A etwas geändert würde, hinzugesetzt werden kann. Eben dies leere ὄν, das seine Bestimmung erst durch das hinzugesetzte A erhält, setzt Platon an die Stelle von A selbst, als drückte dies ὄν eine positive Beschaffenheit aus. Das verallgemeinerte μὴ καλόν u. s. w. ist nicht μὴ ὄν, sondern vielmehr μὴ ὄν τοιοῦτο, d. h. nicht das Nicht-Seiende, sondern das Nicht-so-Seiende. Das blosses μὴ ὄν für sich hat einen wirklichen Sinn eigentlich nur in modalischer Bedeutung, in die es auch bei Pl. zufolge der oben geschilderten Erschleichung alsbald übergeht. Nehme ich es in diesem Sinn, so kann ich dann auch nach obiger aristotelischer Regel ohne Unvernunft sagen μὴ ὄν ὄν. Denn dann ist das zweite ὄν nicht eine sinnlose Verdoppelung des ersten; vielmehr sind sie dann verschiedene Vorstellungen, das eine qualitativ, das andere modalisch: das Nicht-seiend-Seiende d. i. das Nicht-wirklich-Seiende.

Worte hinzusetzen könne, ohne irgend etwas an der Bedeutung zu ändern: ὡν ἄνθρωπος und ἄνθρωπον εἶναι besagen ganz das Nämliche wie ἄνθρωπος. Gewiss. Denn das qualitative ὄν gibt nur die *Hinweisung* auf die folgende Prädicatsbestimmung, das modale ὄν aber fügt dem Begriff kein neues Merkmal hinzu.

Aristoteles hat also die Leerheit dieses Begriffes, der in seinen verschiedenen Bedeutungen nur ursprüngliche Formvorstellungen unseres Geistes, nicht Gegenstandsvorstellungen enthält, zuerst klar erkannt. Er erscheint da in der That, um einen Ausdruck, dessen er sich gelegentlich in Bezug auf Anaxagoras bedient, auf ihn selbst anzuwenden, wie ein Nüchterner gegenüber Phantasten, und unsere Bewunderung wird dadurch nicht gemindert, dass er nur inductorisch, durch Beobachtung der Sprache und des Urtheils zu seinem Ergebniss gelangte. Er unterscheidet zutreffend zwischen dem qualitativen ὄν (dem ὄν der Kategorien) und dem modalischen (dem ὄν ὡς ἀληθές ἢ ψευδές) und lehrt richtig, dass das erstere kein einheitlicher Gattungsbegriff sei, sondern sofort in die Kategorien zerfalle, d. h. in diejenigen obersten Begriffe, unter welche der *Gehalt* der Anschauung, als Prädicat im Urtheil gefasst, fällt.

Die völlige Aufklärung über dies ὄν konnte uns freilich erst *Kant* geben durch die Untersuchung der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens selbst. So verdanken wir ihm den unwiderleglich klaren Nachweis, dass das modalische Sein, das *Dasein*, kein eigentliches Prädicat, keine Bestimmung von irgend einem Dinge sei, wenn auch logisch die Existenz einem Dinge wie ein Prädicat beigelegt werden kann. Reell genommen ist es keines¹. Soweit man ohne Kritik der Vernunft kommen kann, so weit ist Aristoteles in dieser Sache vorgedrungen. Und das ist kein geringer Ruhm. Aristoteles hat die Logik nicht geistlos gemacht, wie ihm manche Neuern und auch schon manche Akademiker und Neoplatoniker vorgeworfen haben, wohl aber hat

¹ Das Kantische modalische Sein vertheilt sich bei Aristoteles, näher zusehen, auf zwei Gebiete. Es ist 1) das ὄν ὡς ἀληθές ἢ ψευδές und 2) das ὄν δύναμις καὶ ἐντελεχεία. Bei letzterem ist aber wohl zu beachten, dass bei Aristoteles diese Begriffe eine unmittelbare physische Beziehung haben als angebliches Princip des *Werdens*, während die Kantischen Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen richtig bloss das Bewusstsein von den *subjectiven* Stufen unserer Erkenntniss bezeichnen (denn in der Natur selbst, objectiv genommen, gibt es nur Dasein und nothwendige Bestimmung desselben).

er sie *entgeistert*. Er hat ihr alles Mystische, alle angebliche Kraft genommen, uns unmittelbar an den Quellpunkt aller Dinge, des Sinnlichen und des Uebersinnlichen, zu erheben. Und das hat er erreicht einmal dadurch, dass er den täuschenden Schein des $\delta\upsilon$ zu bannen wusste, sodann dadurch, dass er mit seiner Lehre von der Bezeichnung des Urtheils das klare Princip der Unterscheidung des Urtheils von blossen Vergleichungsformeln gab, mit denen eine überfliegende Speculation leicht das Höchste erreichen zu können hoffen darf.

6. Moderner Platonismus.

Aristoteles ist und bleibt der Begründer der Logik, der wahren und gesunden Logik. Es ist ein grober Irrthum zu glauben, dass es neben seiner, der niederen Logik, wie man sie wohl geglaubt hat nennen zu können, eine höhere, geistvollere gäbe, die uns den Blick in das wahre Wesen der Dinge eröffne. Das ist nichts als Rückkehr zum logischen Mysticismus Platons. Dass dieser Mysticismus durch Aristoteles zwar wissenschaftlich längst überwunden ist, nichts destoweniger aber geschichtlich noch ein Jahrtausende langes Dasein geführt hat, klingt sonderbar, hat aber seinen guten Grund. Der platonischen Abstractionsweise nämlich scheint eine Art geheimer Zaubermacht beizuwohnen. Sie hat etwas Verführerisches und Verheissungsvolles für alle diejenigen, die dem Versuche nicht widerstehen können, zu einer höchsten Einheit zu gelangen, aus der Alles und Jedes abzuleiten sei. Die nüchterne Logik des Aristoteles mit ihrem unerbittlichen Satze des Widerspruchs, mit ihrer Forderung bestimmter Erkenntniss (durch Bezeichnung des Urtheils) setzt allen solchen übergreifenden Versuchen einen unbequemen Widerstand entgegen und ruft die erdenflüchtige Speculation von der Betrachtung des All-Eins in störender Weise zurück zu dem Mannigfaltigen dieser ganz gemeinen Sinnenwelt. Das Hauptgeschäft des Aristotelikers in seiner logischen Thätigkeit ist das Trennen und Unterscheiden; dem Platoniker liegt mehr daran zu verbinden und zu vergleichen. $\text{Ὁ συνοπτικός διαλεκτικός}$, sagt kurzweg die Republik (537 C) und das $\text{εἰς μίαν ἰδέαν συνοπῶν}$ (Phaedr. 265 D) ist das Hauptgeschäft des Dialektikers¹. Der Platoniker sucht in allem das Aehnliche und Gleiche und

¹ Allerdings legt Platon, wie bekannt, nicht minder grosses Gewicht auf das διαίρεισθαι , z. B. Phaedr. 265 D f., 266 B, 273 E, Soph.

lässt die Verschiedenheiten fallen, um alsbald zur Einheit, zum Princip zu gelangen, wogegen der Aristoteliker gerade auf die Unterschiede im Differenten achten wird.

Wenn es nun die allgemeine Aufgabe aller Speculation ist, Einheit in das zerstreute Mannigfaltige der Erfahrung zu bringen, so hat die platonische Art zu abstrahiren offenbar den Vorzug grosser Bequemlichkeit und Behendigkeit. Das Einzelne tritt rasch zurück hinter gewisse allgemeine Aehnlichkeiten und scheint oft schon erklärt, ehe es überhaupt gegeben ist. Denn die erklärende Einheit ist rasch bei der Hand. Der Aristoteliker dagegen muss sich mühsam und weitläufig erst in der Erfahrung zurecht finden und die Erklärung des Mannigfaltigen sorgfältig hinausschieben. Denn die Verschiedenheit des Mannigfaltigen ist unserer Vernunft ebenso wesentlich wie das Gesetz der Einheit und lässt sich durch dieses nicht vernichten. Nur in langsamem Aufstieg, Schritt für Schritt, kann sich der Aristoteliker dem Gesetze der Einheit nähern, nicht im Fluge, wie der Platoniker.

Dem ganzen Geiste des Verfahrens beider entsprechen auch ihre logischen Mittel. Die dem Platoniker so unliebsame Mannigfaltigkeit des Differenten findet im Urtheil ihren Ausdruck in der Bezeichnung des Subjectes. Diese allein giebt, wie früher dargelegt, wirkliche Urtheile. In solchen und ausschliesslich in solchen bewegt sich die Logik der Aristoteliker. Dem Platoniker dagegen ist mit dem präcisen Urtheil nicht gedient. Er will ja das Mannigfaltige nicht sicher bestimmen, sondern vielmehr sich über dasselbe erheben zur Alles sich ausgleichenden Einheit. Für ihn sind also nicht die lästigen Urtheile, sondern die elastischen Vergleichungsformeln das logische Handwerkszeug. Diese fordern keine genaue Beziehung des Subjectes auf die Fülle des Differenten, sondern heben den aufwärts Strebenden rasch und bequem über das Mannigfaltige dieser Sinnenwelt hinweg, empor zur Höhe des einheitlichen Principis. Wer, nicht minder nach Wahr-

253 D, Polit. 285 A ff. Aber es handelt sich immer nur um die Unterschiede innerhalb der Begriffswelt $\pi\rho\iota\nu\ \delta\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\iota\alpha\phi\omega\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \dot{\iota}\delta\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma$, $\acute{\omicron}\pi\acute{\omicron}\sigma\alpha\iota\ \mu\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\dot{\iota}\delta\epsilon\sigma\iota\ \kappa\epsilon\dot{\iota}\nu\tau\alpha\iota$. Das Differenten der Sinnenwelt, die uns doch unmittelbar die Subjecte für das Urtheil liefert, wird gern übersprungen. Daher die durchgehende Vernachlässigung der Bezeichnung des Urtheils bei Platon. Durch diese Bezeichnung aber bekundet sich gerade die genaue Beachtung der sinnlichen Unterschiede. Platon ist immer gleich bei der analytischen Einheit, dem Begriff. Die Synthesis der Anschauung kümmert ihn wenig.

heit ringend als jener, durch das Bleigewicht der aristotelischen Logik gehindert wird, dem raschen Fluge jenes zu folgen, der erscheint in den Augen der Emporgehobenen unvermeidlich als ein Zurückgebliebener, als ein Uneingeweihter, als ein halber, der das eigentliche Geheimniss der Philosophie gar nicht versteht. Denn ihm geht das wichtigste Organ für Erfassung der Wahrheit ab: die intellectuelle Anschauung, die ohne die Weitläufigkeiten der Reflexion, unbehelligt durch logische Spaltungen und sonstige Unbequemlichkeiten, unmittelbar das Höchste ergreift, das den Erklärungsgrund für alles abgibt.

Gerade diese leidige Reflexion ist es, an welcher der Aristoteliker mit Zähigkeit festhält und die zu überspringen ihm unverträglich mit den Gesetzen des menschlichen Denkens scheint. Die Natur der menschlichen Vernunft lässt es nicht zu, aus der Erkenntniss eines obersten Principis all unser Wissen abzuleiten. Aus dem Allgemeinen kann nie das Besondere und Einzelne selbst, sondern nur dessen nothwendige Bestimmungen entspringen. Zu jedem Beweis, zu jedem Schluss brauchen wir wenigstens zwei Prämissen: mit *einem* Grundsatz allein kann eine Wissenschaft gar nichts anfangen.

Seit Reinhold (der ältere) die Forderung aufstellte, alles menschliche Erkennen an einen einzigen Ring zu hängen, alles unser Wissen auf *ein* oberstes Princip zurückzuführen und den ganzen Inhalt unseres Wissens aus diesem obersten einen Punkte wieder zu entwickeln, haben Fichte, Schelling und Hegel diese Aufgabe zu lösen versucht, jeder auf seine Art, aber alle in platonischer Abstractionsweise, mit Hülfe von blossen Vergleichungsformeln, unter Verachtung der aristotelischen Logik, unter Beseitigung der richtigen Urtheilsform: Fichte mit seinem Ich bin Nicht-Ich, Schelling mit seiner totalen Indifferenz und Hegel mit seinem Sein ist Nichts. Bloss ihr logisches Verfahren gilt es hier hervorzuheben.

Fichte begeht logisch einen Fehler wie der, welchen wir oben an Platon zu rügen hatten. Platon nannte das $\mu\eta$ καλόν nur verschieden von dem καλόν und nicht ihm widersprechend. Fichte versichert ausdrücklich, sein Nicht-Ich wäre kein discursiver, dem Ich entgegengesetzter Begriff. Also ist es nur etwas vom Ich Verschiedenes. Denn nur discursive Vorstellungen können sich widersprechen, andere Vorstellungen sind nur verschieden. Fichtes Nicht-Ich kann also zu seinem Ich, seiner eigenen Erklärung zu Folge, nicht in dem Verhältniss von Non-A zu A

stehen. Gleichwohl kann man bei ihm lesen (und damit geht er über die platonische Logik noch hinaus, wenigstens die des Sophistes, nicht so die des Protagoras): 'von allem, was dem Ich zukommt, muss kraft der blossen Gegensatzung dem Nicht-Ich das gerade Gegentheil zukommen'. Also Verwirrung von Verschiedenheit, Widerstreit und Widerspruch, wie bei Platon, nur in anderer Anwendung und mit viel weiter greifenden Consequenzen. Sagt der aristotelisch Abstrahirende 'A ist nicht B', so meint er, dass B in A aufgehoben zu denken sei, während es dem andern nur bedeutet, dass sich A von B unterscheide (wenn er sie auch im weiteren Verlauf gelegentlich als widersprechend behandelt). Sagt der erstere 'Ich bin Ich, so meint er die völlige Identität, während der letztere damit nur sagt, dass sie nicht durchaus verschieden seien. Und so können denn die beiden Sätze 'Ich bin Ich' und 'Ich bin Nicht-Ich', die dem Aristoteliker ein unüberwindlicher Widerspruch sind, hier sehr wohl zusammen bestehen, ganz wie in unserem Sophistes die beiden Sätze friedlich nebeneinander hergehen: 'Bewegung ist seiend' und 'Bewegung ist nicht seiend'.

Schelling spricht die Identität des Ewigen und Endlichen gern in dem Satze aus: 'Das Ewige ist das Endliche, das Freie ist das Natürliche'. Da es nun eine Wissenschaft des Natürlichen und Endlichen gibt, so müsse es auch eine Wissenschaft des Freien und Ewigen geben. Es ist wieder ungenaue Behandlung der logischen Urtheilsformen, die zu diesem Fehlschluss geführt hat, wieder platonische Abstraction. Keiner von beiden obigen Sätzen enthält ein wirkliches Urtheil. 'Das Ewige ist das Endliche' ist kein eigentliches Urtheil, sondern eine Vergleichungsformel, und zwar eine Vergleichungsformel zweier Subjecte¹, die sachlich richtig ist, aber als Urtheil behandelt zu

¹ Neben jener oben im dritten Kapitel besprochenen Vergleichungsformel, in der zwei Prädikate (d. i. zwei allgemeine Begriffe ihrem Inhalt nach) mit einander verglichen werden, gibt es noch eine zweite Art, nämlich die Vergleichung zweier Subjecte, d. h. zweier Begriffe ihrem Umfange (den unter ihnen stehenden Gegenständen) nach. Nach dieser zweiten Art müsste ich z. B. sagen: 'Alle Sterne sind einige Körper'. Ist die erstere Art der Vergleichungsformel für ein Urtheil zu wenig, so geht die zweite eigentlich über das Urtheil hinaus, indem sie ein solches schon voraussetzt. Ich muss schon wissen, in welchem wirklichen Verhältniss die einzelnen Sterne zum Begriffe Körper stehen, ehe ich diese zweite Vergleichungsformel aufstellen kann. Dies zugleich zur Richtigstellung der oben p. 410 f. mitgetheilten Ansicht des jüngeren Reinhold.

Irrthum führt. Wie ich ohne Fehler sagen kann: 'Das Blaue ist das Grüne' (in dem Sinne: 'der blaue Gegenstand ist der nämliche wie der grüne') wenn mir ein Gegenstand, der thatsächlich blau ist, in bestimmter Beleuchtung grün erscheint, so kann ich auch sagen: 'das Ewige ist das Endliche'. Denn da die Dinge, welche erscheinen, auch die Dinge an sich sind, so stehen dieselben Dinge unter zwei entgegengesetzten Gesetzgebungen. Als Erscheinungen stehen sie unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit und als Dinge an sich unter der Idee der Freiheit. Allein für Schelling gestaltet sich die Sache alsbald anders, indem er aus der richtigen Vergleichung zweier Subjecte die falsche Vergleichung zweier Prädikate macht und die Formel so auffasst, als bedeute sie auch so viel als 'die Ewigkeit ist die Endlichkeit', 'die Naturnothwendigkeit ist die Freiheit'. Nur so kann er zu seiner Behauptung gelangen, es gebe auch eine Wissenschaft des Absoluten. Es ist der nämliche Fehler, als wollte ich in obigem Beispiel aus der Thatsache, dass ein *Gegenstand*, der blau ist, unter Umständen auch grün erscheinen kann, die Folgerung ziehen, dass Blau und Grün ein und dasselbe, dass sie identische Begriffe seien.

Auch Hegels berühmtes 'Sein ist Nichts' ist lediglich Vergleichungsformel, nicht Urtheil. Es hat sein genaues logisches Gegenstück in dem platonischen Satz unseres Sophistes: das Nicht-Seiende ist seiend (258 D). Wäre es wirkliches Urtheil, so würde es besagen müssen: 'alles, was existirt, ist Nichts'. Aber nicht dies ist die Bedeutung des grossen Wortes, sondern vielmehr die, dass die beiden Begriffe, wenn auch an sich, wie Hegel selbst sagt, Gegentheile, doch miteinander gleich sind. Wie aber kann sich dies Wunder vollziehen? Genau wie bei Platon dadurch, dass das 'Sein' in verschiedenem Sinne genommen wird. Nach Hegels eigener Erklärung soll sein 'Sein' das prädicat- und eigenschaftslose Sein bedeuten, nämlich den reinen, leeren Existenzbegriff, d. h. das rein modalische Sein. Dies wäre nun in der That das qualitative Nichts. Dies qualitative Nichts ist aber nicht das Gegenheil vom modalischen Sein d. h. von dem Begriffe der Existenz; diese hat vielmehr zum Gegenheil die Nicht-Existenz, d. i. das modalische Nichts, welches dem modalischen Sein (dem Dasein) ewig entgegengesetzt bleiben wird.

Nur durch diese Verwirrung der Begriffe einerseits, sowie durch die Unbestimmtheit blosser Vergleichungsformeln an Stelle bestimmter Urtheile andererseits konnte Hegel zu seinem Satze

kommen, mit dem er das Geheimniss der Welt deuten zu können meinte. Mit seinem leeren Sein als dem Urquell von allem und jedem geht Hegel noch weit über Platon zurück zu den Eleaten; aber diese hielten doch trotz der Ausscheidung alles sinnlichen Inhalts aus ihrem Seinsbegriff den Begriff des Nichts sorgfältig davon fern; sie würden höchlich erstaunt gewesen sein über die Ehe zwischen dem Sein und dem Nichts und noch mehr über das angeblich legitime Kind dieser Ehe, über das Werden. Dieses hätten sie nicht einmal als einen Bastard gelten lassen, denn ihre Betrachtung des Werdens hatte mit dem Sein gar nichts zu thun. Das Hegelsche Nichts in seiner Unbestimmtheit würde vor des Aristoteles Augen wenig Gnade gefunden haben. Denn dieser schied scharf zwischen dem $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ der Kategorien ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \sigma\chi\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\omega\upsilon\acute{\nu}$ Met. 1089^a 15 ff.) d. i. dem qualitativen Nichts, und dem $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ (oder auch $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu$) d. i. dem modalischen Nichts, ein Unterschied, der bei Hegel ganz verwischt ist. Und noch weniger würde diese Lehre vor Kants Kritik bestehen, der in der Kritik d. r. V. sehr richtig am Schlusse des classischen Kapitels über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe zeigt, dass nur im Gegensatz zu den klaren Bestimmungen eines Gegenstandes überhaupt der Begriff des Nichts von unserer Vernunft gedacht werden könne, also nur im Gegensatz zu denjenigen Bestimmungen, die durch die Kategorien gegeben sind. Ohne diese können wir überhaupt nichts denken, sie sind die Angelbänder unserer Denkhätigkeit. Demgemäss bezeichnen wir im Gegensatz gegen jede wahre Erkenntniss die Bestimmung des Gegenstandes in einer abgerissen nur abstract gedachten Vorstellung, die lediglich subjective Geltung hat, als 'Nichts'. Nun wissen wir, dass jeder Gegenstand einer wahren Erkenntniss Einzelheit, Realität, Wesenheit und Dasein hat; jede abstracte Vorstellung also, der eine von diesen Bestimmungen fehlt, hat eine besondere Art von Nichts zum Gegenstande. Nichts ist daher im Gegensatz gegen das Einzelne das *nur* Allgemeine, der *blosse* Begriff von einer Art von Dingen, die Regel allein, ohne die Fälle der Anwendung, der Begriff, dem kein Gegenstand der Anschauung entspricht. Ferner sind 'Nichts' abstracte Verneinungen im Gegensatz gegen die Realität. Weiter im Gegensatz zu der Wesenheit ist 'Nichts' die abstract leer gedachte Form der Zusammensetzung oder Verknüpfung, wie z. B. der leere Raum, die leere Zeit. Endlich ist 'Nichts' das *nur* Eingebildete oder auch sich Widersprechende u. s. w.

Also immer nur in bestimmten Gegensätzen nach Massgabe der Kategorien können wir das 'Nichts' vor dem Bewusstsein festhalten, als subjective Vorstellung. Eine objective Bedeutung kommt dem Nichts überhaupt nicht zu, wie sie ihm Hegel gibt, indem er es dem Sein gleichstellt, zu dem er es anderseits wieder in einen rohen Gegensatz bringt als abstractes, absolutes Nichts, das überhaupt keine Abstraction ist, da wir uns das Nichts ohne jene nothwendigen logischen Unterscheidungen überhaupt nicht denken können. Und nicht minder willkürlich ist die Art, wie dies Nichts zum Grunde des Anderssein, der Existenz des Besonderen, gemacht wird. Dergleichen war verzeihlich für Platon, der in ähnlicher Weise in unserem Sophistes¹ aus der Verbindung des μή ὄν mit dem ὄν die πολλά ὄντα hervorgehen lässt, und vielleicht noch verzeiblicher war es, trotz des Abstandes der Zeiten, für einen Thomas Campanella, der in seiner Metaphysik ganz hegelisch zeigt, wie aus dem Sein und Nicht-Sein etwas Drittes, das Besondere, Einzelne der Wirklichkeit werde: *compositio entis et non-entis facit tertium, quod non est ens purum nec non-ens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens, sed est hoc ens aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo non esse facit, ut sit aliquod non minus quam esse etc.*

Dem Platon also und Campanella sei das vergeben. Aber dass Aehnliches in unserem Jahrhundert soviel Bewunderung und Nachfolge finden konnte, wird immer eine merkwürdige Thatsache bleiben. Der Grund davon liegt in dem blendenden Schein platonischer Abstractionsweise, deren im Sophistes vorliegende Grundzüge Hegel ins Grosse ausgestaltet hat.

Ein unverkennbarer Anklang an diese Hegelsche Logik und zugleich ein bemerkenswerthes Zeugniß für die berückende Kraft, die Platon auch in seinen offenkundigen Fehlern nicht verleugnet, ist die Auffassung des Gegensatzes von A und Non-A, welche Zeller in der neuesten Auflage seines Platonbandes im Anschluss an den Sophistes vertritt. In der Darstellung der Ideenlehre kommt er auf die Frage nach der Verbindung des Einen und

¹ Zu den im Texte angegebenen Analogien sei noch folgende gefügt: wie im Sophistes das Nicht-Seiende mit dem ἕτερον indentificirt wird, so ist für Hegel die Negation das Anderssein (während doch das Anderssein erst anschaulich gegeben sein muss, ehe der Verstand die Negation darauf anwenden kann).

Vielen zu sprechen und damit auch auf die Lehre des Sophistes von der Gemeinschaft der Geschlechter.

‘Schon frühe, heisst es da (Phil. d. Gr. II 1⁴ p. 678 f.), hatte sich ohne Zweifel dem Plato die (durch des Antisthenes und anderer Behauptungen veranlasste) Frage aufgedrängt, wie einem Subject von ihm selbst verschiedene Eigenschaften und Merkmale zugeschrieben werden können, wie etwas zugleich ein anderes, Eines zugleich vieles, A zugleich Non-A sein könne? Alles dieses, erklärt er, sei möglich, weil eben A und Non-A sich nicht nothwendig ausschliessen, Non-A nicht bloss das Gegenheil von A, sondern alles von ihm Verschiedene bezeichne’.

Damit ist Platons Meinung ganz richtig wiedergegeben. Aber man ist einigermassen erstaunt, diese Ansicht in der Anmerkung p. 679, 1 als die wahre logische Weisheit uns Kindern des neunzehnten Jahrhunderts empfohlen zu sehen. Da heisst es nämlich:

‘Und Platon hat damit, beiläufig bemerkt, eine Wahrheit ausgesprochen, deren sich (um von Herbarts parmenideischen Behauptungen nicht zu reden) auch die heutige Logik noch erinnern dürfte. Denn die hergebrachte Annahme, dass zwischen A und Non-A ein contradictorischer Gegensatz stattfindet, und jedes Ding entweder A oder Non-A sei, wird sofort hinfällig, wenn man sich durch Platon überzeugen lässt, dass das $\mu\eta$ $\acute{\omicron}\nu$, das Non-A, nur das von einem bestimmten $\acute{\omicron}\nu$ verschiedene bezeichnet, das aber nicht mit ihm unvereinbar zu sein braucht, und daher jedem A viele Non-A zukommen’.

Also es sei A = rund, Non-A = nicht-rund. Nehmen wir Zeller beim Wort, so kann demnach das Runde auch nicht rund sein. Das ist jedem Aristoteliker baarer Unsinn. Nicht so dem Platoniker. Er calculirt so: in der Sphäre des Begriffes nicht-rund kann vieles stehen, was auch dem Runden als Prädicat beigelegt werden kann, z. B. roth ist nicht rund; gleichwohl kann der Begriff ‘roth’ Prädicat des Subjectes ‘das Runde’ werden. Darauf wäre zu erwidern: Allerdings ist der Begriff *roth* nicht identisch mit dem Begriff *rund*, aber darum gehört roth doch nicht in die Sphäre des Begriffes ‘nicht-rund’, denn das Rothe kann ja auch rund sein. Gehörte es wirklich (d. h. vollständig) in die Sphäre des Nicht-Runden, dann könnte das Nicht-Runde auch rund sein. Aber das ist nicht der Fall. Denn die Sphäre des Rothen steht weder zu der des Nicht-runden, noch zu der des Runden im Verhältniss der Unterordnung. Sie hat vielmehr

Antheil an beiden. Rund und roth sind disparate Begriffe. Ein von A verschiedener Begriff kann an sich ebensowohl zu A gehören wie zu Non-A, sei es ausschliesslich, sei es mit getheilter Sphäre. Nur wenn ein Begriff *ganz* in die Sphäre eines andern gehört, verträgt er sich logisch nicht mit dem contradictorischen Gegentheil dieses andern Begriffs. Also z. B. der Würfel gehört unter den Begriff des Nicht-Runden. Mithin kann ein runder Gegenstand nicht Würfel sein. Denn wenn $A = \text{rund}$ ist, so ist Würfel hier in der That ein Non-A. Nimmermehr aber ist unter der gleichen Voraussetzung 'roth' ein Non-A. Vielmehr ist die Sphäre des Rothen zwischen A und Non-A getheilt.

Wer das Non-A nur als das von A Verschiedene nimmt, braucht die Negation offenbar nicht als wirkliche Negation, sondern als blosses Unterscheidungszeichen, wie in der Vergleichungsformel. Und das ist ja niemandem verwehrt. Nur mit der Logik hat das nichts gemein. Denn die Logik hat es mit wirklichen Urtheilen zu thun; für diese aber bedeutet Negation nichts anderes als Ausschliessung. Das logische Non-A hat seine Beziehung durchaus auf das Urtheil, wie es auch aus dem Urtheil stammt, nämlich aus dem Satz der Bestimmbarkeit.

Es kommt hier eben alles auf die genaue Unterscheidung von Verschiedenheit, Widerspruch und Widerstreit an und im engsten Zusammenhang damit auf die Unterscheidung von Vergleichungsformel und Urtheil. Wer diesen Unterschied nicht beachtet oder anerkennt, der entzieht aller Logik ihr Fundament. Zeller verwischt diesen Unterschied und führt uns wieder zu Platon zurück, von dessen Missgriffen auf diesem Gebiet uns befreit zu haben eben das leuchtende Verdienst der aristotelischen Logik war. Platon folgert daraus, dass ein Seiendes nicht bloss seiend, sondern daneben z. B. auch ruhend sein kann, 'ruhen' aber etwas anderes ist als 'sein' (d. h. ein davon verschiedener Begriff), dass das Seiende auch nicht-seiend sein könne. Diese verhängnissvolle Unbeholfenheit, die auf dem doppelten Irrthum 1) der Verwechslung von Vergleichungsformel und Urtheil, 2) der Verwechslung von Modalität und Qualität beruht (ganz wie bei Hegel), war für Platon verzeihlich. Weniger verzeihlich ist sie für uns, die wir bei Aristoteles und bei Kant in die Schule gegangen sind. Der Satz der Bestimmbarkeit wird sein Recht in alle Ewigkeit behaupten. Wer ihn leugnet, für den könnte auch nicht gelten: 'jedes Urtheil ist entweder wahr oder nicht wahr'. Denn jedem A 'kommen auch viele Non-A zu'. Jedes Wahre ist

also auch nicht wahr. Also wäre auch die Leugnung des Satzes der Bestimmbarkeit, wenn sie auf Wahrheit beruht, zugleich nicht wahr. Allerdings, jede Wahrheit ist z. B. neben ihrer Wahrheit auch entweder wichtig oder nicht wichtig, also kann sie auch noch etwas anderes als wahr sein. Aber kann sie darum nicht wahr sein? dies nur bei jener völlig verwischten Bedeutung der Negation, auf die sich die gesunde Logik nicht einlassen kann.

Das Non-A rein logisch genommen, unabhängig von jedem Erfahrungsbegriff, den ich für A einsetzen könnte, besagt zunächst offenbar nichts anderes, als dass die Merkmale von A in Non-A aufgehoben zu denken sind. Es bedeutet dasjenige, was nicht als Bestimmung des Begriffes A gedacht wird oder gedacht werden kann. Beide zusammen umschliessen das All der Realitäten. Daher eben der Satz der Bestimmbarkeit. Das Non-A umfasst alle möglichen Bestimmungen, die aus A ausgeschlossen sind. Völlig allgemein genommen hat A keinen höheren Gattungsbegriff über sich; die Ausschliessung macht sich also hier ganz unmittelbar. In der Anwendung auf die Erfahrung zeigt es sich dann, dass das Non-A seinen nächsten Gehalt (seine nächsten Bestimmungen) immer erhält durch die zufolge der Erfahrungserkenntniss dem A widerstreitenden Vorstellungen, d. h. durch die Nebenarten. Das Nicht-Runde ist zunächst das Eckige u. s. w. Das Nicht-Rothe ist zunächst das Grüne, Blaue u. s. w., und so bezieht sich die Theilung in A und Non-A in der Erfahrungserkenntniss eigentlich immer zuerst auf den zunächst aufwärts liegenden Gattungsbegriff, also Roth und Nicht-Roth auf den Begriff der Farbe. Im weiteren Sinn aber umfasst das Non-A zugleich Alles, was sonst aus A ausgeschlossen ist. Man kommt bei der Begriffsüberordnung auch in der Regel sehr bald auf das All der Dinge; z. B. die Vorstellung 'Farbe' begreift dem Umfang nach schon die ganze Körperwelt in sich und es bleibt dann nur noch die höhere Theilung: jedes Ding hat entweder Farbe oder ist farblos, was im Grunde sich ziemlich deckt mit dem Satze: jedes Ding ist entweder körperlich oder nicht körperlich. Theile ich also das All der Realitäten nach roth und nicht-roth, so umfasst das letztere 1) alle grünen, blauen u. s. w. Körper, 2) alles, was nicht Körper ist. Aus der Thatsache, dass für die erfahrungsmässige Ausfüllung des Non-A immer zunächst die Artunterschiede innerhalb einer Gattung in Frage kommen (oder besser: aus der Thatsache, dass sich auf Grund der erfahrungsmässigen Erkenntniss des Widerstreites der Arten die allgemeine

Abstraction des Non-A bilden konnte; denn nicht durch das Non-A kommen wir auf die Nebenarten, sondern umgekehrt) folgt von selbst, dass sich A und Non-A ausschliessen. A mit seinen Pertinenzen und Non-A füllen das All des Möglichen aus, wenn sie auch erfahrungsmässig sich zunächst auf die Sphäre des Gattungsbegriffes beziehen. Das erklärt sich einfach daraus, dass dasjenige, was von dem Gattungsbegriff, z. B. von der Farbe ausgeschlossen ist, auch von dem Artbegriff, z. B. von dem Rothen ausgeschlossen sein muss. Also das Nicht-Rothe umfasst ausser dem Grünen, Gelben u. s. w., d. h. ausser einem Theile der Sphäre des Begriffes Farbe noch alles, was überhaupt keine Farbe hat und da sind wir schon bei dem All der Dinge angelangt¹. So ist es bei jeder solchen Disjunction.

Wir erhalten also immer klare und bestimmte Ausschliessung, nur nicht in dem Sinne, wie es manche der griechischen Sophisten wollten, dass bei entgegengesetzten Begriffen nichts, was dem einen beigelegt wird, dem andern beigelegt werden dürfe, nach dem Recept 'die Rose ist eine Blume', also 'was nicht Rose ist, ist auch nicht Blume'. Dies war, wie wir oben gesehen haben, die Folgerungsweise des Gorgias, die vielleicht durch die Vorstellung von der Gleichheit von Subject und Prädicat erzeugt war. Genau ebenso folgerte auch schon Melissos: 'Wenn das Gewordene einen Anfang hat, so hat das Nicht-Gewordene keinen Anfang'². Nach sophistischer Ansicht scheidet der Gegensatz,

¹ Dagegen könnte man einwenden, es wäre dann Nicht-Roth sowohl Farbe wie Nicht-Farbe, also sowohl A wie Non-A, gegen den Satz der Bestimmbarkeit. Das ist natürlich nicht der Fall. Denn es gilt genau nach dem Satz der Bestimmbarkeit auch hier: Alles was nicht roth ist, hat entweder Farbe oder keine Farbe. Die Bestimmungen Farbig und Nicht-Farbig füllen jede nur einen Theil der Sphäre von Nicht-Roth, während umgekehrt, was nicht farbig ist, auch nicht roth sein kann, d. h. Nicht-farbig gehört seiner Sphäre nach ganz in die Vorstellung Nicht-Roth.

² Dies berichtet Aristoteles im 5. und 28. Kapitel der sophistischen Elenchen, wo diese Folgerungsweise als ein sophistisches Fehstückchen überhaupt besprochen und 181*26 so formulirt wird: εἰ γὰρ τὸδε τῷδε ἀκολουθεῖ, τῷ ἀντικειμένῳ τὸ ἀντικείμενον. Aristoteles gibt natürlich darauf richtig Bescheid, hatte auch in den vorhergehenden Büchern der Topica schon wiederholt diesen Fall erörtert, z. B. I 5, II 6, II 8, III 6, IV 3. 6, V 6. 8, VI 9, VII 3. Auch Rhet. 11, 23, aber schon Platon hatte in der Republik (454 B) dies Verfahren in einem einzelnen Fall als eristisch und als ἀντιλογία bezeichnet, wenn er

sowohl der conträre wie der contradictorische — denn beide fließen noch in einander — sämtliche Begriffe in zwei feind-

den Fehler auch nicht mit den sichern Mitteln aristotelischer Logik nachweisen konnte. So unsicher Platon theoretisch noch war in der Auseinanderhaltung von Verschiedenheit und Widerspruch, Vergleichungsformel und Urtheil, so sicher im Ganzen zeigt er sich, abgesehen vom Protagoras, in praxi, wo es sich um Folgerungen auf das Gegentheil und Urtheilsumkehrungen handelt. Man vergleiche die zahlreichen Fälle im Dialog Gorgias, namentlich 459 B, 478 f., 495—497, um sich zu überzeugen, dass sich Pl. vor Fehlern auf diesem Gebiet im Allgemeinen wohl zu hüten weiss. Man vergleiche auch die Erörterung Meno 89 D E und die Art, wie kurz vorher 88 E von gegentheiligen Begriffsverhältnissen logisch durchaus tadellos gehandelt wird. Wenn aber Pl. im Parmenides (148 A B) einen ähnlichen Schluss mit contradictorischen Gegentheilen macht, so handelt es sich da um ein bewusstes Sophisma. Im Uebrigen sind seine Schriften von logischen Ungenauigkeiten und hier und da auch Sophismen nicht frei, doch liegen die Fehler meist nicht gerade auf der Oberfläche, fordern vielmehr zu ihrer Klarstellung schon ein tieferes Eindringen in den Gedanken, wie z. B. im ersten Buche der Republik. Für die sophistische Dialektik war der Paralogismus mit Folgerungen aufs Gegentheil ein willkommenes Widerlegungsmittel. Bekannte Sätze und Gegenüberstellungen der vorsokratischen Philosophie gaben einer solchen Folgerungsweise einen Schein von Berechtigung, wie z. B. des Heraklit πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει und des Parmenides 'das Seiende ist', das 'Nicht-Seiende ist nicht'. Wenn ferner bei Wechselbegriffen die Einführung der gegentheiligen Begriffe für Subject und Prädikat (ohne Umkehrung) logisch zulässig ist, wie Aristoteles An. pr. 68^a 3 ff. richtig lehrt (mit dem Beispiel εἰ τὸ ἀγένητον ἀφθαρτον καὶ τὸ ἀφθαρτον ἀγένητον, ἀνάγκη τὸ γενόμενον φθαρτὸν καὶ τὸ φθαρτὸν γεγονέναι), so waren dergleichen nicht seltene Fälle bei desultorischer und willkürlicher Behandlung und bei dem Mangel einer systematischen Darstellung des Gegenstandes, wie sie eben erst Aristoteles zu geben im Stande war, ebenfalls eine Art Anweisung zu missbräuchlicher dialektischer Ausnutzung der Sache. Dazu kommen die zahlreichen Fälle, in denen wegen des besonderen materiellen Verhältnisses der Begriffe Folgerungen auf dasselbe Verhältniss gegentheiliger Begriffe zulässig sind. Von zahllosen Beispielen hier nur einige wenige: bei Democrit (Frg. 27 Mull.) finden wir: εὐτυχῆς ὁ ἐπὶ μετρίοισι χρήμασι εὐθυμούμενος· δυστυχῆς δὲ ὁ ἐπὶ πολλοῖσι δυσθυμούμενος, Erastae 136 B δουλοπρεπὲς ἢ κακία, ἐλευθεροπρεπὲς ἢ ἀρετή. Alcib. 2, 134 A der ἀφρων wird κακῶς πράττειν, der σώφρων das Gegentheil. Ferner die häufigen Fälle, in denen Grund und Folge richtig bleiben, wenn man (ohne Umkehrung) die gegentheiligen Begriffe einführt, ein Fall, auf den Aristoteles öfters zu sprechen kommt, z. B. An. post. 78^b 17 εἰ ἢ ἀπόφασις αἰτία τοῦ μὴ ὑπάρχειν, ἢ κατὰ

liche Heerlager dergestalt, dass was einem Begriff irgend als Merkmal oder Prädicat beigelegt werden kann, dies dem gegen-
 theiligen Begriff nicht zukommen könne; vielmehr muss diesem
 in jeder Beziehung die gegen-
 theilige Bestimmung zukommen.
 Die es so hielten, verschlossen sich eigensinnig oder muthwillig
 der Einsicht, dass der contradictorische Gegensatz zahllose gleiche
 Prädicatsbestimmungen für A und Non-A zulässt, indem sich die
 Sphären dieser gleichen Prädicate zwischen beide vertheilen. Hin-
 sichtlich der *specifischen* Merkmale des A findet aber vollkom-
 mener Ausschluss statt. Was ihnen sonst möglicher Weise an
 Prädicaten zukommt, kann sich dem Umfang nach zwischen beide
 vertheilen. Denn es bildet nicht den specifischen Inhalt, auf den
 es für den Gegensatz ankommt.

φασίς τοῦ ὑπάρχειν, wobei er unter αἴτιον aber richtig die *ausschliess-*
liche Ursache versteht, widrigenfalls die Behauptung falsch wäre. Er
 erläutert dies durch folgende Beispiele: 1) wenn das Missverhältniss
 zwischen Warm und Kalt die Ursache des Nicht-Gesundseins ist, so
 muss das rechte Verhältniss zwischen Warm und Kalt als die Ursache
 des Gesundseins gelten. Das ist richtig. 2) Die Wand athmet nicht,
 weil sie kein Thier ist; also müsste sie athmen, wenn sie ein Thier
 wäre. Das ist falsch. Denn es gibt auch Thiere, welche nicht athmen.
 De gen. et int. 336^a 30. 336^b ff. τῶν ἐναντίων ἐναντία αἰτία 'wenn die
 Sonne durch das Hinzugehen und Nahesein Entstehen bewirkt, wird
 eben dieselbe durch das Hinweggehen und Sichentfernen Vergehen be-
 wirken' u. s. w. Offenbar meint Aristoteles auch hier die eigentliche
 und ausschliessliche Ursache. Vorsichtiger drückt er sich darüber aus
 Phys. 195^a 11 ff. (Met. 1013^b 13 f.) ἔτι δὲ τὸ αὐτὸ τῶν ἐναντίων ἐστὶν
 αἴτιον· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τοῦδε, τοῦτο καὶ ἀπὸν αἰτιώμεθα ἐν ἰοτε
 τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς τοῦ πλοίου ἀνα-
 τροπῆς, οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας. Der nämliche Fall, wie
 der vorige mit der Sonne, nur in etwas anderer Darstellung. All diese
 häufigen unmittelbaren Folgerungen auf das Verhältniss der gegen-
 theiligen Begriffe gaben gewissen Sophisten, angesichts der allgemeinen
 Unkunde dessen, worauf es dabei ankam, hinlängliche Deckung für die
 ganz willkürliche völlige Verallgemeinerung der Sache, der gemäss
 Subject und Prädicat jedes allgemeinen Urtheils ohne Weiteres und
 ohne Schaden für die Richtigkeit der Behauptung in ihr Gegen-
 theil verwandelt werden können. Nebenher sei bemerkt, dass es nicht richtig
 ist, wenn Zeller Ph. d. Gr. II 2, 225, 3 sagt, Aristoteles kenne noch
 nicht die *conversio per contrapositionem*. Dass er sie recht wohl kennt,
 zeigen Stellen wie Top. 113^b 20 f. τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ τὸ ῥῶον ἔπειτα,
 τῷ δὲ μὴ ἀνθρώπῳ τὸ μὴ ῥῶον οὐ, ἀλλ' ἀνάπαλιν τῷ μὴ ῥῶῳ τὸ οὐκ
 ἄνθρωπος. Soph. el. c. 28 (Cf. c. 5). An. pr. 53^b 12. Nur systema-
 tisch hat er sie nicht behandelt.

Diese sophistische Ansicht ist das genaue Widerspiel der besprochenen modernen Ansicht über den Gegensatz von A und Non-A. Errichtete die Sophistik unerlaubte Schranken zwischen gegentheiligen Begriffen, so suchen die Vertreter der Identitätsphilosophie die thatsächlich durch die Natur unseres Reflexionsvermögens gebotenen Schranken zu verwischen. Die Logik, mit der sie das zu erreichen trachten, ist keine völlig originelle. Es sind alte Schläuche, in denen sie neuen Wein fassen. Sie können sich auf Platon als ihren Vorläufer berufen. Auf dem Vehikel blosser Vergleichungsformeln gelangen sie zu jenem ersehnten höchsten Standpunkt der Betrachtung, von dem aus der Schleier des Universums gelüftet und das gesammte Land der Erkenntniss in seiner eigentlichen und wahren Gestalt dem Auge erschlossen sein soll.

Unsere Abhandlung verweilte etwas lange bei trockenen logischen Fragen. Aber vielleicht trägt sie doch etwas bei zu der Erkenntniss, wie innig diese logischen Quisquilien — als welche sie manchen erscheinen dürften — mit den höchsten Problemen des Denkens zusammenhängen, wie wichtig und entscheidend also für den ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie sie sind. Aristoteles lässt sich nicht ungestraft umgehen: die Gesetze des Reflexionsvermögens haften unserer Erkenntniss als unbequeme Mitgaben an und lassen sich durch keine intellektuelle Anschauung oder vermeintliche höhere Logik bei Seite schieben. Die Rückkehr von aristotelischer zu platonischer Abstraktionsweise war ein Anachronismus. Wir halten fest an der selbständigen Geisteswelt Platons in Gestalt des Kantischen transcendentalen Idealismus. Darin sah Platon viel weiter als Aristoteles. Dafür sah dieser weit schärfer in der Nähe. Seinen Belehrungen in Sachen der Logik müssen wir treu bleiben, wenn wir die Grundlagen gesunden Denkens nicht aufgeben wollen.

Weimar.

Otto Apelt.