

### Die Gestalt der platonischen Ideenlehre in den Dialogen „Parmenides“ und „Sophistes“.

Von Dr. phil. Paul Schmitz in Rheine.

Wohl bei keinem bedeutenderen Philosophen lässt sich mit geringerer Berechtigung von einem System sprechen als bei Platon. Unermüdlich hat er an dem Gebäude seiner Philosophie gearbeitet, bald diesen bald jenen Teil umändernd oder erweiternd, und er hat sich auch nicht gescheut, einen Teil niederzureissen, der den Forderungen seiner eigenen eindringenden Kritik nicht mehr entsprach. Gerade die Fundamente des stolzen Baues seiner Ideenlehre trugen den Keim zu schweren Erschütterungen in sich. Denn indem Platon der Welt der sinnlichen Erscheinungen eine völlig abgesonderte ideale Welt gegenüberstellte, erwuchs seiner Dialektik die schwierige Aufgabe, die Beziehungen dieser beiden Welten aufzuhellen. Schon dieses eine Grundproblem hat mannigfaltige Wandlungen in Platons Anschauungen hervorgerufen<sup>1)</sup>. Ist somit seine Philosophie in ständiger Entwicklung geblieben, so ist es nicht leicht, bestimmte Abschnitte in dieser Entwicklung zu unterscheiden und dementsprechend die Dialoge einzuteilen. Am besten scheint es mir immer noch, zwei Perioden zu unterscheiden, deren erste, die sokratische, etwa durch den „Staat“ abgeschlossen wird, deren zweite, charakterisiert durch eine Revision der gesamten platonischen Philosophie und insbesondere der Ideenlehre, durch die beiden Dialoge Parmenides und Sophistes eingeleitet wird. Die in diesen beiden Dialogen hervortretende Neugestaltung der Ideenlehre soll der Gegenstand der nachfolgenden Erörterung sein. Bevor ich jedoch in die Erörterung eintrete, muss ich vorausschicken, dass ich mich der durch Natorp<sup>2)</sup> u. a. vertretenen Auffassung der Ideenlehre nicht anzuschliessen vermag, wenn ich auch dem Scharfsinne, mit dem Natorp die platonischen Dialoge interpretiert hat, meine Bewunderung nicht versagen kann. Aber eine prinzipielle Auseinandersetzung mit

<sup>1)</sup> Aus diesem Grunde halte ich es auch für verfehlt, von einander abweichende Anschauungen Platons in verschiedenen Dialogen in Einklang mit einander bringen zu wollen. Ich habe mich daher in der folgenden Untersuchung meistens damit begnügt, abweichende Ansichten in anderen Dialogen lediglich festzustellen.

<sup>2)</sup> P. Natorp, Platos Ideenlehre, Leipzig 1903.

dieser Richtung würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgehen. Deshalb kann ich auch auf die sehr ins einzelne gehende Arbeit Hartmanns<sup>1)</sup> nur kurz eingehen.

## I.

Der Dialog „Parmenides“ zerfällt in zwei scharf von einander getrennte Hauptteile, in deren erstem Parmenides schwerwiegende Bedenken gegen die Ideenlehre vorbringt. Diese Einwendungen will ich zunächst der Reihe nach erörtern.

Bei der Kritik der Schrift Zenons hat Sokrates die Ideenlehre als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Das gibt dem Parmenides Veranlassung zu fragen, ob Sokrates auf allen Gebieten eine Unterscheidung zwischen Ideen und Einzeldingen mache, und er stellt ihm vier Klassen von Ideen vor, zuerst die logischen Begriffe der Aehnlichkeit, Einheit, Vielheit und die ethischen des Gerechten, Guten und Schönen, dann folgen die Ideen des Menschen, des Feuers und des Wassers und zuletzt verachtete und geringfügige Dinge wie Haare, Lehm, Schmutz. Hinsichtlich der unkörperlichen Dinge, also der beiden ersten Klassen, ist Sokrates ohne weiteres geneigt, Ideen anzunehmen; bezüglich der dritten Klasse hat er oft geschwankt, und hinsichtlich der vierten möchte er zunächst jede Annahme von Ideen abweisen, wenn er sich auch oft Gedanken gemacht hat, ob nicht doch von allen Dingen ohne Unterschied Ideen anzunehmen seien. Diese Inkonsequenz wird von Parmenides getadelt und mit der jugendlichen Unreife des Sokrates entschuldigt. Dass Platon hier seinen Lehrer eine solche Unsicherheit hinsichtlich des Geltungsbereichs der Ideen bekunden lässt, ist um so auffallender, als er im „Staat“, der doch wohl vor dem „Parmenides“ geschrieben ist, ausdrücklich erklärt hat, dass für alles, was denselben Namen trüge, auch Ideen angenommen werden müssten<sup>2)</sup>. Und gleich darauf spricht Platon beispielsweise von der Idee eines geringfügigen Gegenstandes, einer *κλίνη*. Wenn wir also die Priorität dieser Stelle des „Staates“ aufrecht erhalten wollen, so erscheint obige Abstufung der Ideen immerhin in einem etwas seltsamen Lichte<sup>3)</sup>. Vielleicht liegt darin ein Hinweis auf den Gedankengang, den Platon durchgemacht hat. Der Ausgangspunkt seiner Ideenlehre liegt ja darin, dass er die schon von Sokrates angenommenen allgemeinen Begriffe auf das Gebiet des Seienden übertrug. Nun ist es klar, dass ihm die Allgemeinheit der Begriffe der Aehnlichkeit, Einheit und Vielheit oder

<sup>1)</sup> N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Giessen 1909.

<sup>2)</sup> *Polit.* X, 596 a: εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστον εἶδηται περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιπέρομεν. — Ich habe nach der Ausgabe von J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford 1900—1907 zitiert.

<sup>3)</sup> Diejenigen freilich, die an eine gesonderte Herausgabe der einzelnen Teile des „Staates“ glauben und einzelne Abschnitte desselben nach dem „Parmenides“ ansetzen, werden in dieser Stelle des „Staates“ leicht eine Antwort auf jenes Bedenken des Parmenides sehen.

des Gerechten, Guten und Schönen eher zum Bewusstsein kam als die der Begriffe der Substanzen, da er ja bei diesen erst die Gattung aufstellen musste, um sie in das Gebiet der Allgemeinheit zu erheben<sup>1)</sup>. Dazu kommt noch ein anderes Moment. Die Ideen der logischen und ethischen Begriffe widersprachen nicht dem Bilde, das Platon sich von dem idealen Jenseits als einer Welt des Schönen, Guten und Vollkommenen gemacht hatte. Bedenklicher war das schon hinsichtlich der dritten Klasse, und bei der vierten trat die Disharmonie vollends zu Tage. Im übrigen deutet der Tadel, den Parmenides dem Sokrates ob seiner Inkonsequenz zuteil werden lässt, vielleicht darauf hin, dass tatsächlich Gegner Platons seine Lehre durch solche Einwände lächerlich zu machen suchten, und dass Platon glaubte, sich dieser nicht besser erwehren zu können als dadurch, dass er sie jugendlicher Unreife zieh.

Grössere Schwierigkeiten bereitet schon der nächste Einwand des Parmenides, der sich auf das Verhältnis der Einzeldinge zu den Ideen bezieht. Sokrates hatte dieses Verhältnis kurz zuvor als ein Teilnehmen oder Teilhaben bezeichnet (129 a - c: *μεταλαμβάνειν, μετέχειν*). Parmenides zeigt nun, dass die Einzeldinge entweder an der ganzen Idee oder an einem Teile derselben teilhaben müssen. Im ersten Falle, meint Parmenides, wenn die ganze Idee in jedem der vielen gesondert von einander bestehenden Einzeldinge vorhanden sei<sup>2)</sup>, müsse sie notwendig von sich selber gesondert sein. Diesem Einwand begegnet Sokrates nicht ungeschickt mit dem Vergleich vom Tageslicht: auch der Tag sei nur einer und doch an vielen Orten zugleich, ohne von sich selber getrennt zu sein. Er hätte noch hinzufügen können, dass er auch an jedem der vielen Orte ganz sei; denn dadurch hätte er den weit plumperen Gegenvergleich des Parmenides vom Segeltuch unmöglich gemacht<sup>3)</sup>. Im anderen Falle, wenn die Dinge an einem Teile der Idee Anteil haben, geht die von Platon so oft betonte Einheit der Idee verloren. Damit ist Sokrates zu dem Geständnis gezwungen, dass er nunmehr nicht weiss, wie er sich das Verhältnis von Ideen und Einzeldingen erklären soll. — Fragen wir uns nun, wie Platon sonst über dieses Verhältnis gedacht hat, so ist festzustellen, dass er in den älteren Dialogen von einer „Anwesenheit“ der Ideen in den Dingen spricht, z. B. Lach. 189 e (*παράγιγνεσθαι*), Gorg. 497 e, 498 d, 506 d (*παρόνοια, παρῆναι, παράγιγνεσθαι*)<sup>4)</sup>. Im Symposion (211 a - b) wird

<sup>1)</sup> Vgl. G. Schneider, Die platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentlichsten Zügen dargestellt, Leipzig 1884, 69.

<sup>2)</sup> Dass Parmenides hier die Vorstellung vom Vorhandensein der Idee in den Dingen mit der von der Teilnahme der Dinge an der Idee verwechselt, hat schon Raeder bemerkt (Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905, 303).

<sup>3)</sup> Im übrigen wird durch solche Gleichnisse, so gut sie auch gewählt sein mögen, nichts bewiesen.

<sup>4)</sup> Im *Euthyd.* 301 a spottet Dionysodoros über diese *παρόνοια*, und im *Lysis* 217 b - e wird nur mit Vorbehalt von ihr gesprochen; vgl. Raeder, Platons philos. Entwicklung 166.

die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses zwischen Ideen und Dingen abgewiesen, und hier findet sich zum ersten Male die Darstellung vom Teilhaben der Dinge an der Idee <sup>1)</sup>. Im „Phädon“ (100 d) bedient sich Platon der Ausdrücke „Anwesenheit“ und „Gemeinschaft“, erklärt aber zugleich, er wolle kein bestimmtes Urteil abgeben <sup>2)</sup>. Kurz vorher und nachher findet sich *μετέχειν* (100 c), *μετάσχεσις* (101), *μεταλαμβάνειν* (102 b). Im „Philebos“ (15 b) wird der Schwierigkeit dieser Frage nochmals Erwähnung getan <sup>3)</sup>, ohne dass eine Lösung gegeben wird; es wird nur auf die Dialektik als Mittel zur Lösung verwiesen <sup>4)</sup>. Im „Timaeus“ endlich wird sowohl die Annahme des Vorhandenseins der Ideen in den Dingen als auch die der Anteilnahme der Dinge an den Ideen als unmöglich zurückgewiesen <sup>5)</sup>. Es ist nun meines Erachtens nicht zu leugnen, dass hier ein deutlicher Wechsel der Anschauungen sich bemerkbar macht. Zuerst ist nur von der Anwesenheit der Idee in den Dingen die Rede, dann wird unter Ablehnung dieser Annahme eine neue aufgestellt von der Teilnahme der Dinge an der Idee, dann soll in einer Zeit des Zweifels und der Unsicherheit die Frage unentschieden bleiben, und schliesslich werden beide Annahmen als unmöglich abgelehnt <sup>6)</sup>. Jedenfalls sieht man, dass Platon sich zu den verschiedensten Zeiten mit dieser Frage beschäftigt, und dass sie ihm anscheinend viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Zu einer reinen Lösung ist er wohl nie gekommen; ja man muss Apelt <sup>7)</sup> recht geben, wenn er meint, die Grundlagen der platonischen Philosophie hätten eine Aufklärung dieses Verhältnisses überhaupt nicht zugelassen. Da nun aber diese ganze Frage sich besser im Zusammenhang mit den anderen Einwänden des Parmenides erörtern lässt, will ich zunächst die beiden noch übrigen Einwände besprechen.

Nachdem Parmenides die Einheit der Idee nochmals betont hat, wendet er sich zu einem neuen Einwand gegen die Ideenlehre, der diese Einheit schwer zu erschüttern droht. Denkt man sich Ideen und Einzeldinge von einander gesondert sich gegenüberstehen, so ergibt sich, dass beide an einer dritten Idee, an einer Idee höherer

<sup>1)</sup> *Symp.* 211 a: οὐδέποτε ὄν ἐν ἐτέρῳ τινί, . . . ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μοιειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον . . .

<sup>2)</sup> *Phaed.* 100 d: ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία εἶτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διαχωρίζομαι

<sup>3)</sup> *Phileb.* 15 b: μετὰ δὲ τούτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐτὸ καὶ ἀπειροῖς εἶτε διασπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἰθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς.

<sup>4)</sup> Vgl. O. Apelt, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie, Leipzig 1891, 41.

<sup>5)</sup> *Tim.* 52 a: ὁμολογητέον ἐν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτ' εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποιῶν.

<sup>6)</sup> Schon hieraus ergibt sich, dass es nicht angeht, mit Natorp (Platos Ideenlehre 228) diese Ausdrücke der Teilnahme usw. für blosser Metaphern zu halten.

<sup>7)</sup> Beiträge 41.

Ordnung teilhaben, und dieser Prozess muss bis ins Unendliche fortgesetzt gedacht werden, sodass an die Stelle der Einheit der Idee eine unendliche Vielheit tritt. Gegen diesen Einwand weiss Sokrates sich nicht anders zu verteidigen, als dass er die Sonderexistenz der Ideen ganz aufgibt und sie als blosser Gedanken in der Seele fasst; auf diese Weise würde ihre Einheit gewahrt. Darauf erwidert Parmenides, jeder Gedanke müsse ein Objekt haben, und dieses Objekt sei eben nichts anderes als die Idee, wie sie vorher aufgefasst wurde; die Schwierigkeit bliebe also bestehen. Ausserdem, wenn die Ideen Gedanken seien und die Dinge an ihnen teilnähmen, so müssten die Dinge entweder aus Gedanken bestehen und somit denken, oder sie müssten, obwohl sie die Gedanken in sich aufgenommen hätten, doch nicht denken können. Beides erklärt Sokrates für ungereimt und sucht einen neuen Ausweg darin, dass er die Ideen als Musterbilder (*παρὰδείγματα*) setzt und die Sinnendinge als deren Abbilder (*ὁμοιώματα*), sodass die Beziehungen zwischen beiden nur darin beständen, dass letztere den ersteren ähnlich wären. Parmenides weist diese Annahme zurück, indem er zeigt, dass es dann wieder ein gemeinsames Drittes geben müsste, dem beide ähnlich seien, und so fort ins Unendliche. Es würde sich also wieder dieselbe Schwierigkeit erheben wie vorher.

Dieser Einwand des Parmenides ist unter dem Namen des *τρίτος ἀνθρώπος* bekannt und findet sich z. B. auch bei Aristoteles (*Metaph.* A 9, 990 b). Baumker<sup>1)</sup> hat gezeigt, dass Polyxenos, ein Schüler des Megarikers Bryso, Zeitgenosse und Gegner Platons, sich dieses Arguments gegen Platon bedient hat. Der Einwand wird also von Polyxenos selbst oder aus seiner Umgebung stammen, d. h. er ist höchst wahrscheinlich megarischen Ursprungs. Die völlige Subjektivierung der Idee, durch die Sokrates zunächst ihre Einheit zu retten sucht, findet sich sonst wohl nicht bei Platon. Dagegen ist es ihm ganz geläufig, das Verhältnis zwischen Ideen und Dingen als das der Aehnlichkeit zu bezeichnen<sup>2)</sup>.

Ich komme zu dem letzten Einwand, den Parmenides als den wichtigsten (*μέριστον* 133 b) bezeichnet. Wenn die Welt der Ideen für sich besteht, gesondert von der Sinnenwelt, wie ist es dann möglich, dass der Mensch die Ideen erkennt? Denn dazu gehört die Erkenntnis an sich, und diese besitzt nicht der Mensch, sondern nur Gott, der dafür andererseits von der Erkenntnis der menschlichen Dinge ausgeschlossen ist. Das letztere findet Sokrates wunderbar, wagt aber im übrigen keine Widerlegung des Einwandes. Im „Staat“ (V 476 e — 478 d) hielt Platon es noch für möglich, dass der Mensch die Ideen erkenne; denn dort werden die Ideen als Objekte des Wissens bezeichnet, die sinnlichen Erscheinungen als Objekte der Vorstellung. Aber schon im „Phädr.“ (247 d — e) wird zwischen

<sup>1)</sup> Ueber den Sophisten Polyxenos. Rhein. Mus. N. F. XXXIV 64 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. *Staat* VII 514 ff., X 596 b, *Phaedr.* 250 a, 251 a, *Theaet.* 176 e, *Tim.* 28 c.

dem idealen und dem Einzelwissen unterschieden, und der Einwand des Parmenides stellt sich nur als eine weitere Folgerung aus dieser Unterscheidung dar.

Sieht man von der minder wichtigen Erörterung über den Umfang der Ideen ab, so bleiben drei Unklarheiten hinsichtlich der Ideenlehre bestehen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der Sinnenwelt zu der der Ideen, das Argument vom *τρίτος άνθρωπος* und die Frage der Erkennbarkeit der Ideen. Bevor ich die Bedeutung dieser Probleme für Platons Lehre erörtere, will ich kurz auf die Frage nach ihrer Herkunft eingehen. Welche Gründe konnten Platon veranlassen, selbst so gewichtige Bedenken gegen seine Lehre hier zu äussern? Es wäre ja möglich, dass sie ihm selbst aufgestossen seien, und dass er sie sich gewissermassen von der Seele schreiben wollte. Wahrscheinlicher aber ist, dass sie von anderer Seite gegen ihn erhoben wurden, und dass eine öffentliche Erörterung sich nicht vermeiden liess. Nun hatten wir schon oben gesehen, dass der Einwand vom *τρίτος άνθρωπος* höchst wahrscheinlich megarischen Ursprungs ist. Dieser Umstand sowie die Tatsache, dass dieser zweite Einwand sowohl wie der erste vor allem die von Platon so oft betonte Einheit der Idee in Frage stellen, lässt uns die Urheber der Angriffe bei den Megarikern suchen, von denen wir ja wissen, dass sie von der sokratischen Begriffslehre ausgehend vor allem die Einheit des Seienden im Sinne der Eleaten betonten. Zur Begründung ihrer Lehre bedienten sie sich des Zenonischen Verfahrens. Dazu würde stimmen, dass Zenon und nachher Parmenides als Gegner des Sokrates auftreten. Gegen diese Annahme könnte nun sprechen, dass Aristoteles an der oben erwähnten Stelle der Metaphysik das Argument vom *τρίτος άνθρωπος* ohne Angabe der Herkunft oder des Urhebers vorbringt. Daraus folgerte z. B. Ueberweg<sup>1)</sup>, dass der „Parmenides“ unecht und erst nach Aristoteles' Metaphysik geschrieben sei; denn sonst müsste Aristoteles als Plagiator gelten. Andere haben, um Aristoteles von diesem Vorwurf zu befreien, angenommen, Aristoteles habe den Einwand mündlich in der Akademie oder in einer verlorenen Jugendschrift zuerst erhoben und ihn dann später als nicht hinreichend widerlegt von neuem vorgebracht. Demgegenüber haben schon Apelt und Raeder<sup>2)</sup> gezeigt, dass alle diese Bedenken bei der Annahme vom megarischen Ursprung des Einwands fortfallen; denn dann muss man ihn als allgemein bekannt voraussetzen, sodass Aristoteles ihn ohne Angabe der Quelle wiederholen konnte<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platos Leben, Wien 1861, 176 ff.

<sup>2)</sup> Apelt, Beiträge 54, und Raeder, Platos philos. Entwicklung 306.

<sup>3)</sup> Unerörtert soll hierbei die Frage bleiben, ob man bei einem Schriftsteller des Altertums dieselbe Peinlichkeit in der Angabe der Urheberschaft voraussetzen darf wie bei einem modernen Schriftsteller.

Es bleibt mir nunmehr die wichtige Frage zu erörtern: Wie stellt sich Platon zu den gegen seine Lehre gemachten Einwänden? Hat er ihre Berechtigung anerkannt? Meine Ansicht geht dahin, dass Platon ihre Berechtigung anerkannt hat und für den Augenblick nicht imstande war, sie zu widerlegen. Das eine steht jedenfalls fest, dass Platon die Schwierigkeiten nicht für so bedeutend ansah, dass sie ihn zum Verzicht auf seine Ideenlehre gezwungen hätten. Die Ueberzeugung von der Existenz der Ideen stand ihm unerschütterlich fest, mochte es seiner Dialektik auch für den Augenblick schwer fallen, die Beziehungen jener zur sinnlichen Welt zu klären. Das scheint mir unzweifelhaft hervorzugehen aus den Worten des Parmenides (135 b-c), dass, wer auf die Annahme von Ideen verzichtet, damit die Möglichkeit wissenschaftlicher Untersuchung völlig vernichtet. Eine Andeutung dieses Sachverhalts kann vielleicht in den Worten des Parmenides gefunden werden, es bedürfe eines hochbegabten Mannes, um noch die Annahme von Ideen aufrecht zu erhalten, aber eines noch viel bewunderungswürdigeren, um diese Annahme anderen in der richtigen Weise begreiflich zu machen (135 a-b). Platons inneres Gefühl machte also jeden Zweifel an der Existenz der Ideen unmöglich und liess ihn vielleicht dunkel eine Lösung der Schwierigkeiten ahnen, aber er war noch nicht zu der Klarheit durchgedrungen, die erforderlich ist, um andere in einer so schwierigen Frage zu belehren<sup>1)</sup>.

Für die Annahme, dass Platon die Berechtigung der Einwürfe gegen seine Lehre anerkannte, scheinen mir zunächst zwei äussere Umstände zu sprechen, einmal die schon oben erwähnte Tatsache, dass Platon den einen Einwand im „Philebos“ wiederholt, ohne ihn zu widerlegen, dann aber auch der Umstand, dass Sokrates hier als junger Mensch die Ideenlehre vertritt. Denn als solcher konnte er am leichtesten die Zurechtweisungen des Parmenides hinnehmen<sup>2)</sup>. Wichtiger aber scheinen mir folgende Gründe:

Es ist zunächst von grosser Wichtigkeit, festzustellen, dass Parmenides ausdrücklich die Schwierigkeiten der Ideenlehre daraus herleitet, dass die Ideen von den Sinnendingen gesondert werden. So sagt er 133 a: *Ἄρα οὖν, φάναι, ὃ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία, εἴαν τις [ὡς] εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται; — Καί μάλ' ἔδ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἄπη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων αἰεὶ τι ἀφοριζόμενος θῆσεις.* Und 134 e—135 a: *Ταῦτα μένοι, ὃ Σώκρατες, εἴρη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνν πολλὰ ἀναγκεῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος.* Und Parmenides lässt sich diese Sonderung aus-

<sup>1)</sup> Ich bin mir wohl bewusst, dass dem letzten Moment wenn überhaupt eine, so jedenfalls eine sehr untergeordnete Bedeutung zukommt.

<sup>2)</sup> Dass sich für Platon dadurch zugleich die Möglichkeit bot, das Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates als ein wirklich erfolgtes hinzustellen, kommt meines Erachtens erst in zweiter Linie in Betracht.

drücklich von Sokrates bestätigen 130b: *Καὶ μοι εἶπέ, ἀντίος σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη ἀντὰ ἄντα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα*; In der Tat ist es gerade die scharfe Sonderung der Ideen von der Welt des Entstehens und Vergehens, aus welcher der Ideenlehre die Schwierigkeiten erwachsen. Da gilt es nun zunächst zu zeigen, dass Platon in der Tat diese Trennung gelehrt hat, und dass die von Parmenides angegriffene Lehre somit Platons eigene Lehre ist. Ich will nicht darauf eingehen, dass Platon die Ideen stets (besonders im „Phädon“) als „für sich“ bestehend bezeichnet, und dass Aristoteles stets gerade gegen diese Loslösung der Ideen seine Kritik richtet; sondern ein kurzer Blick auf die Genesis der Ideenlehre wird zeigen, dass Platon zu dieser Sonderung notwendig kommen musste. Aus der Kenntnis der herakliteschen Lehre hatte Platon die Ueberzeugung gewonnen, dass nicht die sinnlichen Erscheinungen in ihrer individuellen Verschiedenheit und beständigen Veränderung Gegenstand des Wissens sein könnten<sup>1)</sup>. Aber auch die sokratischen allgemeinen Begriffe trugen den Stempel der Subjektivität an sich, also auch sie konnten nicht der wahre Grund des Seins sein. Es musste also auf dem Gebiete des Seins ihnen völlig entsprechende Korrelate geben, und das sind die Ideen. Sollten diese der wahre Grund alles Seienden, die stets sich gleich bleibenden Objekte der Erkenntnis sein, so musste Platon sie der Sphäre des Entstehens und Vergehens gänzlich entrücken, sie scharf trennen von der Welt der sinnlichen Erscheinungen. Dem entsprechen denn auch die Prädikate, die Platon den Ideen beilegt; sie sind vor allem einheitlich und unveränderlich („Phaed.“ 78d). Denn gerade die bunte Mannigfaltigkeit und die beständige Veränderung sind es ja, die die Sinnendinge untauglich machen, Gegenstand des Wissens zu sein.<sup>2)</sup> Die Welten der Ideen und der Sinnendinge stehen also gewissermassen als selbständige Faktoren einander gegenüber, und in diesem Sinne konnte Platon den letzteren eine gewisse Realität zuerkennen, wenn er sagte, es gebe zwei Arten des Seienden, die Ideen und die Dinge („Phaed.“ 79a). Von diesem Standpunkt der Ideenlehre aus, den wir als den ontologischen bezeichnen können, musste es schwer fallen, die Beziehungen zwischen Ideen- und Sinnenwelt klarzustellen. Eine Teilnahme der Dinge an der Idee musste zu einer Teilung der Idee führen. Der Ausweg, die Ideen als Gedanken zu fassen, den Platon den Sokrates hier versuchen lässt, verbot sich schon von selbst durch die Erwägungen, die gerade zur Absonderung der Idee<sup>3)</sup> geführt hatten. Nicht minder grosse Schwierigkeiten bot bei der gesonderten Stellung der Idee die Frage nach ihrer Erkennbarkeit. Es könnte nun auffallend erscheinen, dass Platon hier nicht auf den Ausweg verfallen ist, die Erkenntnis auf *ἀνάμνησις* zurückzuführen, wie er es in früheren Dialogen getan hat<sup>4)</sup>. Aber von der *ἀνάμνησις* ist in den späteren

<sup>1)</sup> Vgl. Arist., *Metaphys.* M 4, 1078b, 12 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. *Men.* 81 ff., *Phaed.* 72 e ff., *Phaedr.* 249 c.

Dialogen nicht mehr die Rede, sondern Platon sucht im „Philebos“ nach einer anderen Möglichkeit, die Erkenntnis zu erklären.

Etwas anders liegt die Sache beim Einwand vom  *τρίτος ἀνθρώπος* . Er ist aus dem nämlichen Gedanken heraus geboren wie die Ideenlehre, nämlich dass das einer Vielheit Gemeinsame von dieser getrennt und als für sich bestehende Wesenheit gesetzt wird. Diesen Prozess wollen die Urheber des Arguments vom  *τρίτος ἀνθρώπος*  auch auf den so entstandenen allgemeinen Begriff und die unter ihm befassten Einzeldinge anwenden, was natürlich unmöglich ist. Es ist nun anzunehmen, dass Platon bald zu dieser Ueberzeugung gelangt ist, denn im „Philebos“, wo für den einen der beiden anderen Einwände eine Lösung versucht ist, der andere aber als noch nicht geklärt wiederholt wird, fehlt dieser völlig. Wenn ihn trotzdem Aristoteles wieder vorgebracht hat, so liegt das daran, dass er die Idee nicht als Genus (im Verhältnis zum Individuum), sondern gewissermassen nur als ideales Sinnending betrachtete<sup>1)</sup>.

Wenn das bisher Gesagte richtig ist, wenn Platon für den Augenblick nicht imstande war, die Einwände des Parmenides zu widerlegen, so ergibt sich daraus schon von selbst, dass der zweite Teil des „Parmenides“ eine Widerlegung — sei es direkt oder indirekt — nicht enthalten kann. Eine andere Frage aber ist es, ob nicht die Untersuchungen des zweiten Teils ein Ergebnis zeitigen, aus dem sich Folgerungen für die Ideenlehre ziehen lassen, und aus diesem Grunde will ich den zweiten Teil kurz besprechen. Parmenides gibt eine Untersuchung über das Eine ( *τὸ ἓν* ) und das Andere ( *τὰ ἄλλα* ) und es wird gezeigt, welche Forderungen sich ergeben aus der Setzung des Einen sowohl für das Eine wie für das Andere und aus der Verneinung des Einen sowohl für das Eine wie für das Andere. Da nun in jedem dieser vier Fälle die Untersuchung jedesmal nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin geführt wird, so ergeben sich im ganzen acht Abschnitte. Will ich nun die Bedeutung dieser Untersuchung klarlegen, so muss ich zunächst zeigen, wie die Ausdrücke  *τὸ ἓν*  und  *τὰ ἄλλα*  zu verstehen sind. Es geht meines Erachtens nicht an,  *τὸ ἓν*  der Idee und  *τὰ ἄλλα*  den Einzeldingen ohne weiteres gleichzusetzen; da aber Platon das Verhältnis der Idee zu den Einzeldingen als das der Einheit zur Vielheit auffasst, so wird man nicht umhin können, das Resultat der Untersuchung auch auf die Ideenlehre anzuwenden. Vorläufig aber wird man gut tun, diese Ausdrücke dem abstrakten Charakter der Untersuchung entsprechend im weitesten Sinne zu nehmen. Worauf sie zielen, das zeigt der Zweck dieser ganzen Untersuchung, den ich folgendermassen fassen möchte: Platon erwidert durch den zweiten Teil des „Parmenides“ seinen Gegnern: Ihr habt zwar von eurem eleatisch-megarischen Standpunkt aus als Verfechter der Einheit des Seienden gewichtige Bedenken gegen meine Lehre und besonders gegen die

<sup>1)</sup> *Metaph.* B 2, 997b 11: οὐτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίησαν ἢ ἀνθρώπους αἰδιούς, οὐθ' οὔτοι τὰ εἶδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδία.

Einheit der Idee vorgebracht, aber ich werde euch zeigen, und zwar mittels eures eigenen Verfahrens, dass es um eure Einheit des Seienden noch viel schlimmer bestellt ist, denn eine Einheit ohne Vielheit lässt sich überhaupt nicht denken.

Doch damit greife ich schon dem Ergebnis der Untersuchung vor; kehren wir also zu ihr zurück. Ueber den Wert dieser Untersuchung herrschen bei den Erklärern die verschiedensten Ansichten. Die einen, wie z. B. Ribbing<sup>1)</sup>, sehen darin ein mit logischer Schärfe konsequent durchgeführtes Beweisverfahren, ein anderer, Apelt<sup>2)</sup>, hält das Ganze für eine dialektische Spielerei; wieder andere wählen einen Mittelweg, indem sie zwar das Vorhandensein einzelner Sophismen zugeben, im übrigen aber die Untersuchung für durchaus ernstgemeint halten. Für mich würde es zu weit führen, die einzelnen Abschnitte auf ihre Folgerichtigkeit zu untersuchen. Aber über zweierlei, denke ich, wird man sich einigen können: Schon Schleiermacher<sup>3)</sup> hat erkannt, dass die Schlussfolgerungen, die Platon aus den verwickelten Auseinandersetzungen zieht, zum Teil auf viel einfachere Art hätten gefunden werden können, und Horn<sup>4)</sup> hat dies im einzelnen nachgewiesen<sup>5)</sup>. Die Schlussergebnisse behalten also auf jeden Fall ihre Richtigkeit. Zuzweit ist zu beachten, dass selbst Apelt, der doch den extremsten Standpunkt hinsichtlich der Verwerfung der ganzen Untersuchung einnimmt, das wenigstens als positiven Gedanken der Untersuchung ansieht, dass der Begriff des Einen ohne den des Vielen nicht denkbar ist<sup>6)</sup>. Dies geht besonders aus dem zweiten Abschnitt hervor, für den ich auf die Ausführungen von Horn<sup>7)</sup> verweise. Daraus ergibt sich dann jene Auffassung des Dialogs, die ich oben formuliert habe. Diese Auffassung wird noch klarer, wenn man aus dem Ergebnis der Untersuchungen des zweiten Teils die Folgerungen für die Ideenlehre zieht. Denn wenn Platon diese Folgerungen auch nicht ausgesprochen hat, gezogen hat er sie sicher, und gerade sie werfen erst ein klärendes Licht auf die Auffassung des ganzen Dialogs sowie auf den inneren Zusammenhang seiner beiden Teile. Im ersten Teile des „Parmenides“ hätten die Eleaten gezeigt, dass, wenn man die Einheit der Idee von der Vielheit der Erscheinungen trennt, d. h. wenn man zwei Prinzipien annimmt, diese Auffassung grossen

<sup>1)</sup> S. Ribbing, Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre, Leipzig, 1863, I 257.

<sup>2)</sup> Beiträge 4 f.

<sup>3)</sup> Platons Werke I 2, 67.

<sup>4)</sup> F. Horn, Platonstudien, Neue Folge, Wien 1904, 119 ff.

<sup>5)</sup> Das gilt besonders für den wichtigen zweiten Abschnitt und ist auch von Natorp (Platos Ideenlehre 241) wenigstens für diesen Abschnitt anerkannt. Wenn aber Platon gerade hier in der übermütigsten Weise mit Beweismitteln um sich wirft, so ist darin jenes mühevollste Spiel (*πραγματεώδης παιδιά*) zu suchen, von dem Parmenides 137b spricht, und das als eine köstliche Ver-spottung der sophistischen Dialektik angesehen werden muss.

<sup>6)</sup> Apelt, Beiträge 49.

<sup>7)</sup> Platonstudien, Neue Folge, 124 ff.

Schwierigkeiten begegnet. Demgegenüber musste die eleatische Auffassung von der Einheit des Seienden, welche die Vielheit der Erscheinungen als nicht wirklich oder als blossen Schein ausschliesst, als die einzig mögliche erscheinen. Nun zeigt Platon, dass eine Einheit ohne Vielheit nicht denkbar ist, und damit ist der eleatische Standpunkt abgelehnt und der platonische als durchaus möglich erwiesen.

Nun hat Zeller<sup>1)</sup> aus dem Ergebnis der Untersuchung, dass eine Einheit ohne Vielheit nicht denkbar sei, weiter geschlossen, dass dann jene scharfe Sonderung von Ideen und Dingen nicht mehr aufrecht erhalten werden könne, dass vielmehr Platon hier zu jener Ansicht gekommen sei, die Zeller die Inhärenz der Erscheinungen in den Ideen nennt. Aber diese Folgerung ist viel zu weitgehend und wird durch keine anderweitigen Äusserungen Platons gestützt; denn was Zeller für seine Auffassung vorbringt, hat sich als unzureichend erwiesen<sup>2)</sup>.

Wenn nun auch durch die Untersuchungen über Einheit und Vielheit die Ideenlehre sich als möglich erwiesen hat, so sind damit doch immer noch nicht die Einwendungen des Parmenides widerlegt. Es bleibt uns also die Aufgabe, zu untersuchen, ob sich aus dem „Sophistes“ für ihre Beurteilung wie für die Ideenlehre im allgemeinen etwas gewinnen lässt.

## II.

Der Dialog „Sophistes“ hat zunächst den Zweck, das Wesen des Sophisten zu definieren. Es werden zu diesem Zwecke mittels der *διαίρεσις* eine Reihe Definitionen aufgestellt. Da diese aber nicht befriedigen, gelangt man schliesslich dahin, den Sophisten als einen Menschen zu bezeichnen, der einen blossen Schein des Wissens ohne Wirklichkeit zu erzeugen vermöge. Da erhebt sich denn die schwierige Frage, was denn überhaupt der Schein oder das Nichtseiende bedeute, und es wird hier von neuem das schon im „Theaetet“ erörterte, aber noch nicht gelöste Problem gestellt: Wie ist es möglich, etwas Falsches auszusagen oder vorzustellen? Denn wenn jemand behauptet, dass das möglich sei, so setzt er voraus, dass das Nichtseiende sei (236 e—237 a). Damit bietet sich Platon eine willkommene Gelegenheit, in einer längeren Digression das Wesen des Nichtseienden zu untersuchen. Als Ziel dieser Untersuchung wird angegeben, zu beweisen, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung ist und das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist<sup>3)</sup>.

Bei der Untersuchung über das Wesen des Nichtseienden stellt sich indessen bald heraus, dass es nicht gelingen wird, zu einem

<sup>1)</sup> E. Zeller, Platonische Studien, Tübingen 1839, 159 ff. Später hat Zeller bekanntlich seine Ansicht wesentlich modifiziert.

<sup>2)</sup> Vgl. darüber Apelt, Beiträge 37 ff.

<sup>3)</sup> 241 d: τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὄν αὐ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

befriedigenden Ergebnis zu gelangen, bevor das Wesen des Seienden definiert ist. Es muss also zunächst die Frage beantwortet werden: Was ist das Seiende? Die Antwort auf diese Frage sucht Platon zunächst bei den anderen philosophischen Systemen, und zwar beschäftigt er sich zuerst mit den Philosophen, die eine bestimmte Zahl<sup>1)</sup> des Seienden angenommen haben. Er zeigt, dass man, wenn man zwei Prinzipien annehme, notwendig zu einer Dreiheit oder Einheit gelangen müsse (243 e -- 244 a); die Annahme der Einheit dagegen führe in jedem Falle über die Einheit hinaus zu einer Mehrheit von Prinzipien (244 b—245 e). Da somit diese Untersuchung zu grossen Schwierigkeiten geführt hat, wendet sich Platon zu denjenigen Philosophen, die über die Qualität des Seienden Untersuchungen angestellt haben. Hier stehen sich zwei Richtungen gegenüber: die einen, die Materialisten, sprechen nur dem Körperlichen ein wirkliches Sein zu, definieren Körper und Substanz als identisch (246 b: *τὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι*); die anderen, von Platon *εἰδῶν φίλοι* genannt, finden das wahre Sein nur in gewissen Ideen (246 b: *νοητὰ πάντα καὶ ἀσώματα εἶδη βιάζόμενοι τὴν ἀληθειῶν οὐσίαν εἶναι*). Mit diesen „Ideenfreunden“ müssen wir uns zunächst beschäftigen. Denn für die Beurteilung der Frage, wie Platon sich im „Sophistes“ zur Ideenlehre stellt, ist es von Bedeutung, zu wissen, wen er unter diesen *εἰδῶν φίλοι* verstanden hat. Eine Einigung über diese Frage ist bisher nicht erzielt und wird auch wohl nie zustande kommen. Die einen glauben hier die Lehre der Megariker, andere Platons eigene Lehre, wieder andere beide zugleich einer Kritik unterzogen. Daneben findet sich dann noch die Meinung, die Ideenfreunde seien Schüler Platons, die noch auf einem Standpunkte der Ideenlehre ständen, den ihr Meister bereits verlassen hätte, und endlich die Ansicht, die hier kritisierte Lehre sei die von den Megarikern falsch verstandene Lehre Platons, die dieser hier von allen Missverständnissen befreien wolle<sup>2)</sup>. Ich bin der Ansicht, dass es Platons eigene bisherige Lehre ist, die hier zur Erörterung steht. Die Gründe, die gegen diese Annahme ins Feld geführt werden, laufen zumeist auf zwei von Zeller mehrfach<sup>3)</sup> vorgebrachte Bedenken hinaus. Das eine lautet dahin, dass Platon seine eigene Lehre nicht mit solcher Ironie hätte kritisieren können, wie er es 246 b—c tut. Demgegenüber hat Raeder<sup>4)</sup> mit Recht darauf hingewiesen, dass es ein grosser Unterschied ist, ob Platon selbst oder, wie hier, der eleatische Fremdling das Wort führt. Wenn Platon wirklich, wie ich weiter unten zeigen werde, seine Ansichten

<sup>1)</sup> Vgl. H. Bonitz, Platonische Studien, Berlin 1886, 161 Anm. 7.

<sup>2)</sup> Die anderen Ansichten über diese Frage kommen wohl nicht mehr in betracht. Die ausserordentlich reiche Literatur darüber ist verzeichnet von E. Zeller, Philos. der Griech. II 1<sup>4</sup> 252 ff., und O. Apelt in seiner Ausgabe des „Sophistes“, Leipzig 1897, 144 f.

<sup>3)</sup> Philos. der Griech. II 1<sup>4</sup> 253 f.; Sitzungsberichte der preuss. Akad. d. Wiss. 1887, 209 f.; Archiv für Gesch. der Philos. X, 1897, 591 f.

<sup>4)</sup> Platons philos. Entwickl. 328.

in etwa geändert hat, so war es nur natürlich, dass er nicht den Sokrates zum Vertreter seiner neuen Anschauungen machte, und dass er die neue Hauptperson mit einer gewissen überlegenen Ironie die alte Lehre kritisieren liess. Das andere Bedenken Zellers macht geltend, dass die Lehre der *εἰδῶν φίλοι* mit der bisherigen platonischen Lehre nicht übereinstimme. Das bedarf der näheren Untersuchung<sup>1)</sup>. Platon sagt zunächst von den Ideenfreunden, sie sähen das wahrhafte Sein in *νοητὰ ἅπαντα καὶ ἀσώματα εἶδη* (246 b). Auch Zeller bezweifelt nicht, dass das mit dem übereinstimmt, was Platon im „Phaedon“ und „Staat“ gelehrt hat. Dagegen würde es auf die Megariker nach allem, was wir von ihnen wissen<sup>2)</sup>, nur schwer zu beziehen sein; denn deren Lehre war eleatisch und kannte nur ein Seiendes, aber keine *εἶδη*<sup>3)</sup>. Weiter heisst es von den Idealisten, dass sie das, was die Materialisten Sein nennen, als „bewegliches Werden“ (*γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερούμενν*, 246 c) bezeichnen. Das stimmt zu der Kritik, die Platon im „Theaetet“ an der Lehre der Herakliteer übt. Dort wendet er sich mit scharfen Worten gegen die Herakliteer, die nicht das eigentliche Sein, sondern nur das Werden, das „bewegliche Sein“ (*τὴν φερούμενν οὐσίαν*, 179 d), auffassen können. Die Ideenfreunde lehren ferner, dass man durch den Leib mittels der Sinneswahrnehmung mit dem Werden, durch die Seele mittels des Denkens mit dem wirklichen Sein Gemeinschaft habe (248 a). Diese Lehre, die auf die Megariker nicht passen würde<sup>4)</sup>, stimmt dagegen wieder zum „Theaetet“ (184 ff.), wo gezeigt wird, dass die Ideen (das Sein) von der Seele selbst ohne die Vermittlung der Sinne erfasst werden, während die Wahrnehmung der Sinne auf das Werden zielt. Endlich sind die Idealisten der Meinung, dass nur das Werden Teil hat an der Möglichkeit, zu leiden und zu wirken, während dem Sein keine dieser Möglichkeiten zukommt (248 c). Auch das ist durchaus platonisch. Denn schon daraus, dass Platon im „Phaed.“ 78 d die Ideen für unveränderlich und unbeweglich erklärte, folgt ohne weiteres, dass sie nicht wirken können. Gerade die durch ihre Absonderung bedingte Starrheit der Ideen machte es ja im „Parmenides“ unmöglich, ihr Verhältnis zur Sinnenwelt zu erklären. Dass sie nicht leiden können, hat Platon ausdrücklich im „Symposion“ (211 b) erklärt. Mit dieser Lehre Platons stehen nun freilich zwei Aeusserungen in etwa im Widerspruch: die eine im „Staat“ (VI 509 b), wo die Idee des Guten, die freilich über das Sein

<sup>1)</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. Räder, Platons philos. Entw. 329.

<sup>2)</sup> Und das ist in der Tat recht wenig, denn es darf nicht vergessen werden, dass Zeller seine Darstellung der megarischen Philosophie hauptsächlich auf unserer Sophistesstelle aufbaut. Dieselbe muss aber so lange ausscheiden, bis zweifelsfrei bewiesen ist, dass ihre Deutung auf die Megariker zu Recht besteht.

<sup>3)</sup> N. Hartmann, Platos Logik des Seins 108 Anm. 1. Vgl. ferner Ueberweg, Echtheit platonischer Schriften 277 f.

<sup>4)</sup> Vgl. C. Ritter, Bemerkungen zum Sophistes. Arch. f. Gesch. d. Philos. XI, 1898, 22 f.

erhaben ist<sup>1)</sup>, als die Ursache des Daseins der Ideen bezeichnet wird; die andere im „Phaedon“ (100 d), wo es heisst, die Dinge verdanken ihre Eigenschaften den Ideen. Hinsichtlich dieser Stelle könnte es zweifelhaft erscheinen, ob hier in der Tat den Ideen ein Wirken zugesprochen wird, oder ob sie nicht vielmehr als blosse Zweckursachen gekennzeichnet seien<sup>2)</sup>. Dies ist sicher der Fall an einer früheren Stelle des „Phaedon“ (75 a—b); dort sagt Platon, die Dinge verdanken ihre Entwicklung dem Streben nach der Vollkommenheit der Ideen<sup>3)</sup>. Ich sehe nun besonders in der obigen Phaedonstelle (100 d) eine Annäherung an eine Auffassung der Ideen, die vielleicht schon länger im Bewusstsein Platons neben der anderen eine gewisse Rolle gespielt haben mag, die aber auch im „Sophistes“ nicht bis in ihre letzten Konsequenzen durchgedacht wird: ich meine die Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte. Diese Auffassung tritt zu Tage im Zusammenhang mit einer neuen Definition des Seins.

Diese neue Definition setzt das Sein als die Möglichkeit (oder Kraft) zu wirken oder zu leiden<sup>4)</sup>. Sie taucht am Schluss der Kritik der Materialisten ziemlich plötzlich auf, ist weder vorbereitet noch wird sie begründet, wird aber gleichwohl von den Materialisten angenommen. Die Idealisten verhalten sich ihr gegenüber zunächst ablehnend. Die Art und Weise nun, wie sie Schritt für Schritt nachgeben, aber doch schliesslich die Definition nur bedingt annehmen, ist sehr bezeichnend; ich will daher kurz den Gedanken-gang dieses Abschnittes (248 a—249 d) anführen. Die Ideenfreunde scheiden Werden und Sein und behaupten, mit dem Werden hätten wir Gemeinschaft durch den Körper mittels der Wahrnehmung, mit dem Sein durch die Seele mittels des Denkens. Dieses „Gemeinschaft-haben“ aber, so hält ihnen nun der Eleate entgegen, ist nichts anderes als eben jenes *πάθημα ἢ ποίημα*. Das wollen jene aber nur hinsichtlich des Werdens zugeben, denn das Sein könne weder wirken noch leiden. Nun müssen sie aber einräumen, dass das Sein erkannt werde. Dass nun aber „Erkennen“ eine Tätigkeit ist und „Erkanntwerden“ ein Leiden, wollen sie nicht zugeben, denn sonst würden sie sich selbst widersprechen. Wenn aber „Erkennen“ eine Tätigkeit ist, so ist „Erkanntwerden“ notwendigerweise ein Leiden. Daraus folgt, dass dem Sein, insofern es erkannt wird, die *δύναμις τοῦ πάσχειν* im Sinne obiger Definition zukommt. Diesen Schluss

<sup>1)</sup> 509 b: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσιβειὰ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

<sup>2)</sup> So meint Apelt Beiträge S. VII.

<sup>3)</sup> 75 a—b: Ὁρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι ὡς τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. — Πάντα τὰ ἐν ταῖς ἀσθῆσειν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεεστερὰ ἔστιν. — Προθυμείται μὲν πάντα τοιαῦτ' εἶναι ὡς ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαιλότερα.

<sup>4)</sup> 247 d—e: Λέγω δὴ τὸ καὶ ὅποιον ἴσταν] κεκμημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιον περὶ ὅς εἰτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαιλότατου, πᾶν εἰ μόνον εἰς ἅπασι, πᾶν τούτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρέξιν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

zieht Platon aber nicht, sondern er folgert gleich weiter, indem er einen neuen Begriff hineinbringt, dass das Sein *διὰ τὸ πάσχειν* bewegt wird. Das wäre aber unmöglich bei einem Sein, das bisher als ruhend angesehen wurde (*ὃ δὴ φάμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν*<sup>1)</sup>). Aber, so ruft deshalb der Eleate, sollen wir uns so leicht überzeugen lassen, dass dem wahrhaften Sein Bewegung, Seele, Leben und Denken wirklich nicht zukommen, dass es weder lebt noch denkt, sondern hehr und heilig, ohne Verstand und unbewegt dastehe? Und nun wird weiter argumentiert, dass das Sein, wenn es Verstand habe<sup>2)</sup>, auch Leben haben müsse, wenn Leben, auch Seele, wenn Seele, auch Bewegung, und dass somit auch umgekehrt die Bewegung ist. Wie nun aber ohne Bewegung keine Erkenntnis möglich ist, so auch umgekehrt nicht, wenn alles nur Bewegung ist, was ja schon der „Theaetet“ klargelegt hatte. Es ergibt sich also, dass das Seiende sowohl bewegt als auch unbewegt ist.

Was nun zunächst den Ursprung der neuen Definition angeht, so herrschen darüber verschiedene Meinungen. Ausser Platon hat man sie hauptsächlich dem Antisthenes<sup>3)</sup> oder Hippokrates<sup>4)</sup> zugeschrieben. Da es mich zu weit führen würde, will ich auf diese Frage nicht näher eingehen; wichtiger ist, zu untersuchen, welche Bedeutung dieser Definition zukommt. Wenn ich sie nun auch nicht mit Apelt<sup>5)</sup> für einen blossen dialektischen Kunstgriff halte, so kann ich andererseits auch nicht in ihr den Angelpunkt des ganzen Dialogs sehen. Wenn z. B. Horn<sup>6)</sup> meint, die Definition bilde den Abschluss der Auseinandersetzung Platons mit früheren Philosophenschulen über das Wesen des Seienden, so lässt sich aus dieser ganzen Auseinandersetzung nur folgern, dass Platon zu einem mittleren Standpunkt zwischen Eleaten und Herakliteern kommen, d. h. sowohl Ruhe als Bewegung als seiend annehmen musste. Aus der ganzen Auseinandersetzung zu folgern, dass das Sein die Möglichkeit, zu wirken oder zu leiden, sei, ist ganz unmöglich. Diese Definition wird vielmehr ganz unvermittelt eingeführt. Jedenfalls werden mit der neuen Definition die Erörterungen über das Sein nicht abgeschlossen, sondern sie werden weiter fortgesetzt, und zu Beginn der neuen Erörterungen wird betont, dass man jetzt erst recht die Schwierigkeit einer Untersuchung über das Seiende erfahren würde (249 d). Immerhin lässt sich nicht leugnen, dass Platon sich hier auf einen ganz neuen Standpunkt stellt, indem er dem Sein Bewegung,

<sup>1)</sup> Nebenbei will ich bemerken, dass Hartmann (Platos Logik des Seins 111) hier *ἡρεμεῖν* und *ἐρημοῦν* verwechselt, wie die Zusammenstellung von *χωρίς* und *ἡεμοῦν* zeigt.

<sup>2)</sup> Platon scheint also zu glauben, dass man ihm diese Eigenschaft am wenigsten absprechen könne.

<sup>3)</sup> F. Dümmmer, *Antisthenica*, Halle 1882, 527.

<sup>4)</sup> Apelt, *Beiträge* 86.

<sup>5)</sup> *Beiträge* 72 ff.

<sup>6)</sup> *Platonstudien*, N. F., 320 ff.

Leben, Seele und Denken zuschreibt<sup>1)</sup>. Dass dem wahrhaften Sein diese Eigenschaften zukommen, wird mit einer gewissen Feierlichkeit versichert, die wohl die mangelnde Begründung ersetzen soll. In welchem Lichte erscheinen nun von diesem neuen Standpunkt aus betrachtet die Bedenken, die im „Parmenides“ gegen die Ideenlehre erhoben wurden? Man hätte doch erwarten sollen, dass Platon mit Hilfe der neuen Auffassung der Idee als *δύναμις*, das noch immer ungeklärte Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen aufgehellt hätte. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall: während im „Parmenides“ gegen die Erkennbarkeit der Ideen berechnete Bedenken erhoben wurden, wird dieselbe hier als etwas Sichereres vorausgesetzt, und erst auf Grund dieser Voraussetzung wird es möglich, die Ideenfreunde zu einer wenn auch nur bedingten Annahme der Definition gewissermassen zu zwingen. Und in dem folgenden Abschnitt des „Sophistes“ könnte man höchstens von einer Wirkung der Ideen unter einander gehandelt finden, von einer Wirkung der Ideen auf die Sinnendinge ist gar nicht die Rede<sup>2)</sup>. Nun ist es ja klar, dass eine solche Erörterung sich schwer in den Rahmen des Dialogs hätte einfügen lassen, es ist aber fraglich, ob Platon sich überhaupt klar darüber geworden ist, wie bei der neuen Auffassung das Verhältnis der Ideen zur sinnlichen Welt sich im einzelnen gestalten würde. Jedenfalls würde die konsequente Durchführung dieser Auffassung ihn zu Anschauungen geführt haben, die mit den Grundlagen seiner Ideenlehre, wie er sie bislang dargestellt hatte, unvereinbar gewesen wären. Liegt vielleicht eine Andeutung dieses Sachverhalts in den Worten, die unmittelbar an die Aufstellung der neuen Definition geknüpft werden (247 e): *ὅπως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἕτερον ἂν φανεῖν?* Jedenfalls wissen die späteren Dialoge nichts mehr von der neuen Auffassung der Ideenlehre. Im „Timaeus“ sind die Ideen wieder die unveränderlichen Urbilder, und als das bewegende Prinzip erscheint der Weltbildner. Auch im „Philebos“, wo die im „Parmenides“ erhobenen Bedenken, zu deren Beseitigung die neue Auffassung der Ideen geboren schien, zum Teil von neuem vorgebracht werden, ist von einer Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte nicht mehr die Rede. Das alles zeigt uns, dass wir die Belebung der Ideen, wie wir sie hier im „Sophistes“ finden, nur als einen Versuch auffassen dürfen, den Platon selbst sehr bald wieder aufgegeben hat. Das lehrt uns auch das Verhalten des Aristoteles,

<sup>1)</sup> Dieser neue Standpunkt wird vielleicht in etwa vorbereitet durch *Parm.* 156 a—b, wo gezeigt wird, dass die Einheit sowohl entstehen als vergehen kann. Indessen ist wohl zu beachten, dass an dieser Stelle zunächst immer vom eleatischen Eins die Rede ist.

<sup>2)</sup> Hartmann (Platos Logik des Seins 135 f.) behauptet, durch die *κοινωνία τῶν γενῶν* sei die Frage nach dem Verhältnis von Ideen und Dingen gelöst. „Indem die reinen Grundbestimmungen zu einander treten, sich mischen, erzeugen sie den konkreten Gegenstand“. Davon ist meines Erachtens im „Sophistes“ nicht die mindeste Spur zu finden.

der unseren Dialog gekannt und auf ihn angespielt hat<sup>1)</sup>, aber von einer Belebung der Ideen nichts weiss, vielmehr stets<sup>2)</sup> der Ideenlehre den Vorwurf macht, dass ihr das bewegende Prinzip fehle.

Der Versuch einer Belebung der Ideen bildet aber, wie schon oben erwähnt, nicht den Angelpunkt des ganzen Dialogs, sondern dieser ist zu suchen in der Erörterung über die *κοινωνία τῶν γενῶν* und das Nichtseiende. Als letztes Resultat der Untersuchung hatten wir oben erwähnt, dass das Seiende sowohl bewegt als auch unbewegt ist. Es ist aber weder mit der Bewegung noch mit der Ruhe identisch. Da erhebt sich denn die Frage, wie es überhaupt möglich ist, einem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat beizulegen, was ja Antisthenes u. a. für unmöglich hielten. Es wird nun gezeigt, dass wie von den Buchstaben manche zusammenpassen, manche nicht, so auch bei den Begriffen die einen sich mit einander verbinden lassen, andere dagegen nicht. Wie bei den Buchstaben die Grammatik, so ist bei den Begriffen die Dialektik diejenige Wissenschaft, die über die verschiedenen Möglichkeiten der Verbindung Aufschluss gibt. Sie ist die Wissenschaft des echten Philosophen. Da es nun unmöglich ist, die Gemeinschaft aller Begriffe zu untersuchen, werden einige Hauptbegriffe ausgewählt, und als solche hatten sich oben ergeben: Sein, Stillstand, Bewegung. Da jeder dieser Begriffe mit sich selbst identisch und von jedem der andern verschieden ist, so erhalten wir noch zwei weitere Hauptbegriffe: Identität und Verschiedenheit. Der Begriff der Bewegung wird nun beispielsweise in seinen Beziehungen zu den anderen Begriffen besprochen. Bewegung ist verschieden von allen anderen Begriffen, also auch vom Sein, mithin ist sie nichtseiend; dasselbe gilt auch von den anderen Begriffen. Da sie aber andererseits alle teilhaben am Sein, sind sie auch wiederum seiend. Das Seiende selbst ist nun auch verschieden von allen anderen Begriffen, es ist also so vielfach nichtseiend, als es von ihm verschiedene Begriffe gibt. Das Seiende ist also in gewissem Sinne nichtseiend. Dabei ist zu beachten, dass unter diesem Nichtseienden nicht der konträre, sondern der kontradiktorische Gegensatz des Seienden zu verstehen ist<sup>3)</sup>. Das Wesen der Verschiedenheit zerfällt nun in viele Teile, und einen dieser Teile hat das Schöne zum Gegensatz, nämlich das Nichtschöne. Dieses Nichtschöne kommt dadurch zum Sein, dass es von einer Gattung des Seienden ausgesondert und andererseits einem Seienden entgegengesetzt wird, es ist also der Gegensatz eines Seienden zu einem Seienden, das Nichtschöne ist also in nicht geringerem Grade seiend als das Schöne. Was vom Nichtschönen gilt, hat auch für alle anderen Teile der Verschiedenheit Geltung. Es ist also der dem Seienden entgegengesetzte Teil der Verschieden-

<sup>1)</sup> z. B. *Metaph.* A 9, 991b, 3 ff.

<sup>2)</sup> z. B. *Metaph.* N 2. 1089 a, 1 ff.

<sup>3)</sup> 257b: ὁπότεν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τὶ λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.

heit nicht minder seiend als das Seiende selbst. Dies ist nun aber das Nichtseiende; also ist auch das Nichtseiende seiend. Damit ist das 241d gesteckte Ziel erreicht, nämlich zu beweisen, dass das Seiende in gewisser Beziehung nicht sei und das Nichtseiende in gewisser Beziehung sei. Es gilt nun noch das Ergebnis zu verwerten, um die Möglichkeit der falschen Aussage zu erweisen. Zu diesem Zwecke werden zwei Klassen von Wörtern unterschieden, Gegenstandswörter (substantiva, *ὀνόματα*) und Aussagewörter (verba, *ῥήματα*). Nur durch die Verbindung beider entsteht die Aussage oder der Satz (*λόγος*). Jeder Satz muss sich auf ein Objekt beziehen und eine bestimmte Qualität haben. Das wird an zwei Beispielen klargemacht, von denen das eine ein wahres, das andere ein falsches Urteil enthält. Der letztere Satz gibt Nichtseiendes für seiend aus; folglich ist also eine falsche Aussage diejenige, die Nichtseiendes für seiend ausgibt. Diese Definition wird vom *λόγος* auf die drei Begriffe *διάνοια δόξα φαντασία* übertragen, die in inniger Beziehung zum *λόγος* stehen. Damit ist ein Standpunkt gewonnen, von dem aus sich das Wesen des Sophisten in einer endgültigen Definition bestimmen lässt.

Dieser Gedankengang Platons weist eine Reihe von Unstimmigkeiten auf. Dieselben sind zunächst und vor allem begründet in der Mehrdeutigkeit des Wörtchens „sein“. Dasselbe bezeichnet sowohl das Dasein als auch das Sosein. Die erste Bedeutung spielt in das metaphysische Gebiet hinüber, die letztere ist rein logischer Natur. Zwischen diesen beiden Bedeutungen hat Platon nicht scharf geschieden. Demgemäss entspricht das Nichtsein, das zum Gattungsbegriff des *ἔτερον* gehört, der logischen Bedeutung des Seins, dem Sosein. In der Auseinandersetzung mit den übrigen philosophischen Systemen steht noch die erste Bedeutung des Seins im Vordergrund, in dem Abschnitt über die *κοινωνία τῶν γενῶν* werden beide Bedeutungen durcheinandergeworfen. Auf ein charakteristisches Beispiel dafür macht Apelt <sup>1)</sup> aufmerksam. Nachdem das Sein des Nichtseienden im Sinne des *ἔτερον* erwiesen ist (258b), wird unmittelbar daraus die Unrichtigkeit des parmenideischen Verses gefolgert, der von dem Nichtseienden im absoluten Sinne handelt (258d). Man möchte freilich glauben, dass Platon der Wahrheit nahe gekommen sei, wenn 255c-d geschlossen wird, *ὄν* und *ἔτερον* könnten nicht identisch sein, weil das *ὄν* bald absolut, bald relativ sei, während das *ἔτερον* stets relativ sei. Aber jedenfalls hat Platon nicht genau zwischen den beiden Bedeutungen unterschieden <sup>2)</sup>. Ähnlich liegt, wie schon gesagt, die Sache beim *μὴ ὄν*. Platon kennt zwar in der Theorie den Unterschied zwischen konträrem und kontradiktorischem

<sup>1)</sup> O. Apelt, Platons Sophistes in geschichtlicher Beleuchtung, Rhein. Mus., N. F., 50, 1895, 429.

<sup>2)</sup> Dies ist Horn bei seinen Ausführungen Platonstudien N. F. 331 f. entgangen.

Gegensatz<sup>1)</sup>; das hebt er ausdrücklich zweimal hervor, 257 b und besonders 258 e, wo er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dass man behaupte, er habe das Nichtseiende als den konträren Gegensatz des Seienden dargestellt; von diesem will er überhaupt nicht untersuchen, ob er sei oder nicht, ob er denkbar oder ganz und gar undenkbar sei<sup>2)</sup>. Aber in der Praxis macht ihm dieser Unterschied doch noch Schwierigkeiten. Das zeigt sich besonders in folgender Tatsache<sup>3)</sup>: Platon hatte das Sein des Nichtseienden erwiesen, um damit die Möglichkeit falscher Aussage darzutun. Bei den praktischen Beispielen aber (Theaetet sitzt, Theaetet fliegt) verweist er zwecks Entscheidung darüber, ob diese Urteile richtig oder falsch sind, an die Anschauung. Hinterher sucht er dann diese Entscheidung mit dem obigen Ergebnis der Untersuchung (dass das Nichtseiende sei) zu vereinigen. Er behauptet (263 c-d) von dem zweiten Satz (Theaetet fliegt), er gebe Nichtseiendes (d. h. vom Sein Verschiedenes) für seiend aus. Und doch hatte er vorher erklärt, die falsche Vorstellung bestehe darin, dass sie das dem Sein Entgegengesetzte vorstelle<sup>4)</sup>. Mit der Mehrdeutigkeit des Wortes „sein“ hängt endlich noch ein anderer Umstand zusammen, auf den besonders Apelt<sup>5)</sup> hingewiesen hat, der Umstand, dass Platon zwischen Vergleichungsformeln und wirklichen Urteilen nicht unterscheidet. So ist z. B. der Satz „κίνησις ist nicht ἕτερον“ blosser Vergleichungsformel, die besagt, dass die Begriffe κίνησις und ἕτερον nicht identisch sind. Und so ist es mit den meisten verneinenden Sätzen bei Platon, während seine bejahenden Sätze durchweg wirkliche Urteile sind.

Aber trotz dieser Ungenauigkeiten bedeutet doch die Lehre Platons von der Gemeinschaft der Begriffe einen grossen Fortschritt. Es wird hier zum ersten Male der Versuch der Aufstellung einer Kategorientafel gemacht. Dieselbe ist allerdings keine endgültige, denn schon im „Philebos“ finden wir vier andere Kategorien, das Unbegrenzte, Begrenzung, Mischung und Ursache. Und die Kategorien des Aristoteles haben bekanntlich mit den platonischen nichts gemein. In welchem Verhältnis stehen nun diese Hauptbegriffe (μέγιστα εἶδη 254 c) zu den Ideen? Raeder<sup>6)</sup> meint, sie hätten „im Bewusstsein Platons denselben bedeutsamen Platz erhalten, den vorher die Ideen einnahmen. Es bleibt jedoch der Unterschied, dass die neuen Grundbegriffe nicht wie vorher die Ideen als für sich (αὐτὰ καθ' αὐτά) stehend betrachtet werden, wodurch es ja, wie uns der »Parmenides«

<sup>1)</sup> Im „Protagoras“ 331 a kennt Platon diesen Unterschied noch nicht.

<sup>2)</sup> Μὴ τοίνυν ἡμᾶς ἐλεῖ τις ὅτι τοῦναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν ἀποφανόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίον τινὸς αὐτῶ χαίρειν πάλα λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Bonitz, Platonische Studien 208 f., Apelt, Rhein. Mus., N. F., 50, 431 ff. und Raeder, Platons philos. Entw. 333.

<sup>4)</sup> 240 d: ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τὰναντία τοῖς οὐσι δοξάζουσα.

<sup>5)</sup> Rhein. Mus., N. F., 50, 421.

<sup>6)</sup> Vgl. Raeder, Platons philos. Entw. 332.

gelehrt hat, unmöglich gewesen wäre, zu erklären, wie die Dinge an ihnen teilhaben können“. Darauf ist zu erwidern, dass diese letztere Frage hier überhaupt nicht erwähnt wird und daher völlig ausscheiden muss. Wenn die Untersuchung auch zum Teil einen vorwiegend logischen Charakter trägt, so sind doch für Platon Logik und Metaphysik so eng verbunden, mit andern Worten Begriff und Idee so unzertrennlich, dass wir die *μέγιστα εἶδη* als Ideen ansprechen müssen. Dafür fehlt es auch nicht an deutlichen Anzeichen; hinsichtlich dieser darf ich wohl auf Bonitz<sup>1)</sup> verweisen. Diese Ansicht wird aber auch noch von anderer Seite bestätigt. Nachdem Platon schon im „Phaedon“ (103 c ff.) die Lehre von der *κοινωνία* gestreift hat, finden wir im „Theaetet“ (185 c) zum Teil schon die hier aufgestellten Kategorien. Es sind dort genannt: Sein und Nichtsein, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit. Da von diesen behauptet wird, dass sie als das wahre Wesen der Dinge von der Seele unmittelbar erfasst würden, findet obige Ansicht auch hierdurch ihre Bestätigung.

Ich will mich nun noch kurz mit der Erklärung auseinandersetzen, die Hartmann<sup>2)</sup> dem Abschnitt über die *κοινωνία τῶν γενῶν* gegeben hat. Er hat das ganze Problem der *κοινωνία* auf das *ἕτερον* zurückgeführt. Davon, dass das auch bei Platon der Fall ist, habe ich mich nicht überzeugen können. Er hat, wie er selbst zugeht, zur Durchführung dieses Gedankens bisweilen über das bei Platon unmittelbar Gegebene hinausgehen müssen. Ein Beispiel dafür habe ich schon oben erwähnt. Auch hat er seine Auffassung zum Teil durch eine solche Erklärung der Worte Platons gewonnen, die ich nicht für richtig halte. Ich will dafür als Beispiel die Stelle 258a – b anführen. Gegenüber der Erklärung, die Hartmann dieser Stelle (133 f.) gibt, erscheint mir die einzig richtige Auffassung die Apelts<sup>3)</sup>, die durch die von Apelt angezogenen Worte 258e geradezu gefordert wird.

Werfen wir nun noch einen Rückblick auf die beiden Dialoge „Parmenides“ und „Sophistes“, so ergibt sich, dass beide bedeutungsvolle Glieder der Auseinandersetzung Platons mit der eleatischen Lehre sind. Diese lautete, auf die kürzeste Formel gebracht: Nur das Eine ist seiend. Demgegenüber zeigt Platon im „Parmenides“, dass neben der Einheit des Seienden sich die Vielheit der Erscheinungen einstellt, im „Sophistes“, dass mit dem Seienden das Nichtseiende untrennbar verbunden ist. Damit ist der Eleatismus endgültig überwunden, aber auch der frühere Standpunkt Platons einer Revision unterzogen. Die Ideenlehre ist damit nicht aufgegeben, wenn sich auch freilich nicht leugnen lässt, dass sie in den letzten Dialogen Platons immer mehr zurücktritt. Ein Ausblick auf

<sup>1)</sup> Platonische Studien 193 f.

<sup>2)</sup> Platos Logik des Seins 117 ff.

<sup>3)</sup> Ausgabe des „Sophistes“ 180.

einige dieser späteren Dialoge mag diese Untersuchung beschliessen. Ich greife dabei nochmals auf die Einwände zurück, die im „Parmenides“ gegen die Ideenlehre vorgebracht wurden. Wir sahen, dass das schwierige Problem der Beziehungen zwischen Ideen und Sinnenwelt im „Sophistes“ trotz des Versuches einer Belebung der Ideen nicht gelöst wurde. Aber ich wies schon oben darauf hin, dass die nämliche Schwierigkeit im „Philebos“ nochmals erwähnt wird, ohne dass eine Lösung gegeben wird; es wird nur auf die Dialektik als Mittel zur Lösung hingewiesen („Phileb.“ 15 b ff.)<sup>1)</sup>. Aber nicht die Dialektik hat uns die Lösung gebracht, sondern die mythische Darstellung des „Timaeus“. Dort (31 a—b) stehen die Ideenwelt und die Sinnenwelt einander gegenüber, jede für sich eine Einheit, die in eine Vielheit von Einzelheiten zerfällt<sup>2)</sup>. Als Vermittlerin zwischen diesen beiden Welten steht die Seele, die als das sich selbst Bewegende, die *ἀρχὴ κινήσεως*, der Grund der Bewegung und des Lebens der Körperwelt ist.

<sup>1)</sup> Schneider (Die platonische Metaphysik 51 f.) hat den Versuch gemacht, die unklare Stelle *Phileb.* 15 b: *εἶτα πῶς αὐτὰ ταῦτα, μίαν ἐκάστην οὐσαν αἰετὴν αὐτήν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην ὅμως εἶναι βεβαιώτατα μίαν ταύτην* dahin zu deuten, dass darin die schon im „Parmenides“ erwähnte Aporie hinsichtlich der Erkennbarkeit der Ideen enthalten sei. Diese Deutung erscheint mir jedoch zum mindesten sehr zweifelhaft. Aber andererseits geht aus dem „Philebos“ doch hervor, dass Platon die Erkenntnis der Ideen durch *ἀνάμνησιν* aufgegeben hat und in der Mathematik das Mittel sieht, um zur Kenntnis der Ideen zu gelangen (vgl. darüber Raeder, Platons philos. Entw. 373).

<sup>2)</sup> Vgl. Raeder 382 f.