

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Von der Dihairetik zur Dialektik und zurück
Methode und System in Platons *Sophistes*

verfasst von | submitted by

Mag. phil. Markus Monsberger, BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

tit. Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler, Privatdoz.

Den beiden Freunden und Lehrern

Siegmund Kastner (1947–2019)

Gabriel Ramin Schor (1967–2020)

In dankbarer Erinnerung gewidmet

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung: Die Exposition der These.....	7
2.	Hauptteil: Die Deduktion der These.....	13
2.1.	Erster Abschnitt: Die Dihairetik.....	15
2.1.1.	Die formale Bestimmung des dihairetischen Logos.....	17
2.1.2.	Der erste Sophist und die Komponenten <i>dibairesis</i> und <i>synagoge</i>	20
2.1.3.	Der Angelfischer und die Komponente des <i>paradeigma</i>	24
2.1.4.	Der Zweck der ersten fünf Definitionen der Sophistik.....	28
2.1.5.	Der sechste Sophist und der erste Paradigmenwechsel.....	30
2.1.6.	Das seiende Nichtsein des Scheins.....	34
2.1.7.	Der siebte Sophist und der zweite Paradigmenwechsel.....	37
2.2.	Zweiter Abschnitt: Die Dialektik.....	41
2.2.1.	Die Genesis der Dialektik.....	44
2.2.1.1.	Erster Teil: Vom Nichtsein zum Sein.....	45
2.2.1.2.	Zweiter Teil: Vom Sein zum Nichtsein.....	48
2.2.1.2.1.	Die quantitative Antinomie des Seins: Pluralismus vs. Monismus.....	50
2.2.1.2.2.	Die qualitative Antinomie des Seins: Materialismus vs. Idealismus.....	53
2.2.1.3.	Von der Antinomik zur Dialektik: Die vier Gestalten der Mereologie.....	57
2.2.2.	Die formale Bestimmung des dialektischen Logos.....	66
2.2.2.1.	Das Ziel der Dialektik.....	66
2.2.2.2.	Die zwei Programmatiken der Dialektik.....	68
2.2.3.	Die Anwendung der Dialektik.....	73
§ 1.	Von Ruhe und Bewegung zur Koordination.....	74
§ 2.	Vom Sein zur Subordination.....	76
§ 3.	Der Widerspruch des Seins.....	77
§ 4.	Von Sein, Ruhe und Bewegung zu Selbigkeit und Verschiedenheit.....	78
§ 5.	Beweis 1: Selbigkeit und Verschiedenheit vs. Ruhe und Bewegung.....	80
§ 6.	Beweis 2: Selbigkeit vs. Sein.....	81
§ 7.	Conclusio 1: Von der Selbigkeit zur Mereologie.....	82
§ 8.	Beweis 3: Verschiedenheit vs. Sein.....	83
§ 9.	Conclusio 2: Von der Verschiedenheit zur Mereologie.....	84
§ 10.	Von Selbigkeit und Verschiedenheit zu Identität und Unterschied.....	86
§ 11.	Vom Unterschied zur Negativität.....	87
§ 12.	Von der Negativität zum Schein.....	88
§ 13.	Von der Negativität zum Urteil.....	90
§ 14.	Von der Identität zur Positivität.....	91
§ 15.	Conclusio 3: Von Negativität und Positivität zur Aufhebung des Widerspruchs.....	92
§ 16.	Übergang: Von der Logik des Begriffs zur Logik des Urteils.....	96
§ 17.	Die Natur des Urteils.....	98
§ 18.	Das Vermögen des Urteils.....	100
§ 19.	Die Wahrheit und Falschheit des Urteils.....	102
§ 20.	Conclusio 4: Von der Falschheit des Urteils zum Schein.....	105
§ 21.	Conclusio 5: Von der Logik des Urteils zur Logik des Schlusses.....	105
§ 22.	Übergang: Von der Dialektik zurück zur Dihairetik.....	107
2.3.	Dritter Abschnitt: Der Zusammenhang von Dihairetik und Dialektik.....	108
2.3.1.	Die Idee der Sophistik.....	113
2.3.2.	Die Idee der Philosophie.....	119
3.	Schluss: Die Geschichte des Logos.....	127
4.	Literaturverzeichnis.....	133
5.	Anhang: Die neun Dihairesen des <i>Sophistes</i>	137
6.	Abstract.....	139

1. Einleitung: Die Exposition der These

The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.¹

Die wahrhaft spekulative Größe Platons, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, – eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht.²

Die vorliegende Studie untersucht den Zusammenhang der beiden Methoden, die in Platons spätem Dialog *Sophistes* bestimmt und angewandt werden, nämlich den Zusammenhang zwischen Dihairetik und Dialektik.³ Mit dieser Minimalbestimmung der Aufgabenstellung, die unmittelbar aus dem Titel folgt, ist jedoch ein Problem gesetzt, dessen Erläuterung die Entwicklung unserer These hinsichtlich des Dialogs ermöglicht. Denn während es sich bei der Dihairetik um Platons reife Definitionslehre handelt, deren Bestimmungen, sofern sie das Wahrheitskriterium erfüllen, als Wesensdefinitionen und damit als Ideen aufgefasst werden müssen, handelt es sich bei der Dialektik um die Kunst, die das, was gemeinhin unter Ideenlehre firmiert, auf ein wissenschaftliches Niveau hebt. Da also beide Methoden die Ideen untersuchen und die Ideen das Forschungsobjekt der (platonischen) Philosophie darstellen, erheben Dihairetik und Dialektik gleichermaßen den Anspruch, als der philosophische Logos zu gelten. Weil aber zwei philosophische Logoi zwei ‚Vernünfte‘ implizieren und zwei ‚Vernünfte‘ aus Platons Sicht insofern mit dem Verlust der Philosophie einhergehen würden, als sie – wie wir sehen werden – das Differenzkriterium zur Sophistik verlöre, darum ist mit der erwähnten Aufgabenstellung das Problem gesetzt, die Frage zu beantworten, wie sich Dihairetik und Dialektik zueinander verhalten und welche der beiden Methoden zurecht als der philosophische Logos angesehen werden kann.

¹ Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. New York: Free Press 1978, 39.

² Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. TW 19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971, 66.

³ Der *Sophistes* wird im Folgenden zumeist in der von Ursula Wolf herausgegebenen und Christian Iber kommentierten Suhrkamp-Studienausgabe zitiert. Die Ausgabe folgt der Übersetzung von Schleiermacher in der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Gelegentlich wird jedoch auch die von Helmut Meinhardt übersetzte und kommentierte Reclam-Ausgabe herangezogen. Wo dies der Fall ist, finden sich entsprechende Hinweise in den Fußnoten. Darüber hinaus wird an einzelnen Stellen auch auf die von Karlheinz Hülsner bestellte Insel-Ausgabe zurückgegriffen, die sich im siebten Band der zehnbändigen Werkausgabe findet und der Übersetzung von Schleiermacher in der Bearbeitung von Franz Susemihl folgt. Auch in diesem Fall wird in den Fußnoten darauf hingewiesen. Alle anderen Dialoge Platons werden – mit der Ausnahme des *Phaidros*, den wir an zwei Stellen in einer anderen Übersetzung heranziehen – nach der genannten Werkausgabe zitiert.

Mit dem so bestimmten Problem kommen wir auf den dritten Begriff zurück, den wir eingangs genannt haben, d. i. auf die Kategorie des Zusammenhangs, hinter der sich die These der vorliegenden Untersuchung versteckt. Unserer Einsicht nach kommt nämlich alles darauf an, das Verhältnis von Dihairetik und Dialektik im *Sophistes* als durch jene Kategorie vermittelt zu begreifen, wobei unter Zusammenhang eine Einheit von Verschiedenen zu verstehen ist, da zusammenhängen nur kann, was nicht ein und dasselbe ist. Folglich ist die Frage, wie sich das Verhältnis der beiden Methoden gestaltet, beantwortet: Plato fasst sie im *Sophistes* zwar als Einheit, ordnet ihnen jedoch – und zwar in Weiterentwicklung der früheren Auffassung im *Phaidros*, wo er Dialektik und Dihairetik miteinander identifiziert⁴ – verschiedene Aufgaben im Rahmen der Untersuchung der Ideen zu, indem er die Dihairetik als Methode der Begriffsbestimmung betrachtet, die Dialektik aber als Methode der Begründung der dihairetischen Bestimmungen.

Fragen wir indes näher danach, wie sich das Moment der Einheit dieser zwei differenzierten Methoden gestaltet, so erhalten wir die These der vorliegenden Abhandlung, die, weil sie auf unserer Einsicht in die konkrete Gestalt des Zusammenhangs der zwei Methoden beruht, bereits Bestimmungen enthält, die an dieser Stelle noch unklar sind. Und zwar lautet die These, dass sich die zusammenhängende Einheit von Dihairetik und Dialektik im *Sophistes* als ein Paradigmenwechsel darstellt, der sich im Rahmen einer umfassenden Geschichte des Logos ereignet und dessen Spezifikum es ist, dass er die Dialektik als solche zum Paradigma der Dihairetik macht. Obzwar das Problem, wie sich die zwei Methoden zueinander verhalten, mit dieser These eine Lösung erhält, ist zugleich eine neue Verlegenheit gesetzt. Wie bemerkt, handelt es sich bei dieser Lösung nämlich nur um unsere Einsicht, d. h. um eine bloß subjektive und thetische, also unbegründete und insofern unwissenschaftliche Versicherung, dass es sich im Dialog objektiv so verhalte, wie wir behaupten. Weil die Lösung des Problems also unwissenschaftlich ist, sehen wir uns erneut vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Dihairetik und Dialektik zu bestimmen.

Doch erscheint die Wiederholung des Ausgangsproblems durch die Differenz angereichert, dass nunmehr klar ist, wie es gelöst werden kann. Sofern nämlich der Mangel der zuvor genannten Lösung in ihrer Subjektivität besteht, fällt die wahrhafte Lösung mit der Aufhebung dieser Subjektivität zusammen. Da wir unserer These also objektive Gültigkeit verleihen müssen, wenn wir das genannte Problem lösen wollen, und da eine solche objektive Gültigkeit nur erreicht werden kann, wenn unsere These als Konklusion des *Sophistes* selbst ausgewiesen wird, müssen wir den Dialog einer immanenten Kritik unterziehen. Unter dieser Methode, die der vorliegenden Studie zugrunde liegt, verstehen wir im Anschluss an Kant, Hegel und Benjamin

⁴ Vgl. *Phaidros*, 266b.

eine Kritik oder Interpretation, die keine äußerlichen Maßstäbe und Theorien an das kritisierte Objekt bzw. Werk heranträgt, sondern nichts als dieses selbst analysiert:

Die wirkliche Erkenntnis muß, insofern sie nicht außer dem Gegenstande bleibt, sondern sich in der Tat mit ihm zu tun macht, die dem Gegenstand immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben, nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtsein aufgenommen, sein.⁵

Weil aber die immanente Kritik nicht nur auf den rhetorischen oder historischen Inhalt des Werks, sondern auch auf seinen systematischen Begriff oder Gehalt, d. h. auf die logische Problemstellung und die Methode, mit der das kritisierte Werk diese Problemstellung behandelt, gerichtet ist und weil sie dabei neben der positiven oder manifesten Textebene auch die negativen oder latenten Anlagen und Tendenzen ins Auge fasst, darum bildet die erläuternde Analysis nur das eine Moment der immanenten Kritik, deren anderes die erweiternde Synthesis ist. Eine solche „Kritik ist also, ganz im Gegenteil zur heutigen Auffassung ihres Wesens, in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern [...] Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werks“⁶. Ist aber keine äußerliche Hinzufügung für die synthetische Ergänzung verantwortlich, so ist es das analysierte Werk selbst, das sich unserer Kritik als eines Mediums bedient, in dem es über sich reflektiert und sich über seinen eigenen systematischen Gehalt bewusst wird.⁷ Als Selbstbewegung und Selbstreflexion des Werks erscheint unsere kritisierende Untersuchung daher als Teil des kritisierten Werks selbst, und sofern der *Sophistes* zuletzt mit unserer These koinzidiert, wird er sich „aus sich selbst auf den höheren“⁸ Standpunkt gehoben haben. Mit Kant gesagt: Unsere kontraintuitive These muss durch eine immanente Kritik transzendental deduziert werden, indem sie als Bedingung der Möglichkeit des Verständnisses von Platons Dialog bewiesen wird.

Bevor wir jedoch mit dieser Deduktion beginnen, sei an dieser Stelle noch das Schema der These angegeben, worunter wir im losen Anschluss an Kant das Verfahren verstehen, „einem Begriff sein Bild zu verschaffen“⁹. Durch dieses Schema, das, weil die These das begriffliche Inhaltsverzeichnis zusammenfasst, auch eine Verbildlichung desselben darstellt, erhalten wir eine plastische Vorstellung der Übereinstimmung unserer These mit der Rahmenhandlung des *Sophistes* – eine Übereinstimmung, die der Orientierung sowohl im Dialog als auch in der vorliegenden Studie dienlich sein wird. Es folgt also eine schematische Exposition unserer oben genannten These, die im Anschluss logisch deduziert werden muss.

⁵ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Bd. 2. TW 17. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, 355 f.

⁶ Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. GS I.1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, 78.

⁷ Vgl. ebd., 65.

⁸ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Bd. 2. TW 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 250.

⁹ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, B 179 f./A 140.

Liest man den *Sophistes*, dessen Ziel die Bestimmung der Sophistik ist, mit Blick auf die Methodik, wird man ihn in drei Abschnitte teilen müssen, weil in denselben jeweils eine andere Methode zur Anwendung kommt. Der systematische Zusammenhang dieser drei Teile, d. i. das, was wir als Geschichte des Logos bezeichnen, stellt sich daher als derjenige von Anfang, Mitte und Schluss dar – als der Zusammenhang dreier Akte, worin der Dialog der klassischen Struktur der griechischen Tragödie gleicht. Platos *Sophistes* ist also auf Grundlage einer poetologischen Dramaturgie entworfen, wie sie sein Schüler Aristoteles in der *Poetik* auf den Begriff bringen wird, wobei die anachronistische Äußerlichkeit dieses Vergleichs durch die Plastizität seiner Anschaulichkeit kompensiert werden soll.

Wenn wir dieses poetologische oder dramaturgische Schema genauer betrachten, so sehen wir, dass der Dialog im ersten Akt den Konflikt zwischen sechs Sophisten entfaltet, welcher insofern mit Fug und Recht tragisch genannt werden kann, als jeder von ihnen legitimer Weise beansprucht, der eine wahre Sophist zu sein. Und zwar beanspruchen sie dies darum mit Recht, weil sie sämtlich durch die philosophische Methode der Dihairetik abgeleitet werden, die als Logos der Wahrheit gilt, sofern ihr ein Paradigma zugrunde liegt, das die Einheit, Notwendigkeit und Objektivität der dihairetischen Definitionen garantiert. Doch widerspricht diesem Wahrheitsanspruch die Pluralität von sechs Definitionen, weshalb sich die Dihairetik als Methode der Wahrheit selbst negiert und auf diese Weise zur Methode des Scheins transformiert. Es ist daher das Resultat des ersten Akts, dass wir uns nicht nur mit dem Jammer (*eleos*) konfrontiert sehen, dass allen sechs Sophisten nur mehr der Schein der Wahrheit zukommt, womit das Ziel des Dialogs verfehlt wird, sondern dass wir auch dem absoluten Schauer (*phobos*) beiwohnen, dass sich die Methode der Wahrheit in die Methode des Scheins verkehrt, womit die Philosophie zur Sophistik gerinnt.

Im zweiten Akt wird dieses Resultat mit der Methode der Dialektik kritisiert, indem die beiden Momente des Scheins, d. i. das Sein und das Nichtsein, in einer umfassenden Deduktion begründet und als Einheit gesetzt werden. Dabei erhellt, dass der Mangel der Dihairetik, wie sie im ersten Akt auftritt, sowohl darin besteht, dass den sechs Ableitungen der Sophistik ein völlig zufälliges Paradigma zugrunde liegt, als auch darin, dass der spezifische Artbegriff, dem die Sophistik subsumiert wird, über keinerlei Objektivität verfügt. Weil aber die Dialektik diesem Begriff, d. i. dem Schein, Objektivität vindiziert, kann Plato schließlich zur Dihairetik zurückkehren.

Im dritten Akt wird die Dialektik also wieder aufgehoben. Indem sie der Dihairetik im Rahmen eines Paradigmenwechsels als neues Paradigma zugrunde gelegt wird, vermag es Plato, die wahrhafte Wesensdefinition oder Idee der Sophistik vermittels des deduzierten Scheins auf den Begriff zu bringen. Folglich erhalten wir die zusammenhängende Einheit von

Dihairetik und Dialektik, den göttlichen Logos der Philosophie (*deus ex machina*), der den tragischen Konflikt nicht nur zwischen den sechs Sophisten, sondern auch zwischen den zwei Methoden aufhebt, insofern er den einen wahren Sophisten mit der einen wahren Methode doch noch bestimmt (*katharsis*). Kurz gesagt: Während die sechs Dihairesen des ersten Akts, welche in Jammer und Schauer resultieren, aus nichts folgen und die Dialektik zur Folge haben und während der zweite Akt aus der Dihairetik folgt, zugleich aber in sie zurückgeht, da er die siebte Dihairese zur Folge hat, folgt der dritte Akt aus der Dialektik, hat selbst aber nichts mehr zur Folge. Der *Sophistes* stellt daher, wie die griechische Tragödie, ein systematisches Ganzes dar,¹⁰ das in der geschilderten Geschichte des Logos besteht, die das Werden der wahrhaft philosophischen Methode, welche die Sophistik zu bestimmen vermag, zum Inhalt hat.

Vor dem Hintergrund dieses poetologischen Schemas wird deutlich, dass dem dialektischen Mittelteil im Dialog dieselbe Funktion zukommt wie dem Mittelbegriff in einem syllogistischen Schluss;¹¹ denn ohne Mittelteil gäbe es keinen Schlussteil, und wir müssten uns mit dem Anfangsteil begnügen, also dessen Resultat akzeptieren, dass die Philosophie Sophistik ist. Doch darf der Mittelteil ebenso wenig von seinen Außenteilen abstrahiert, darf die Dialektik nicht aus der Dihairetik herausgeschnitten werden; denn wie der Mittelbegriff ohne Bezug auf die Außenbegriffe die Form des Syllogismus verlieren würde, so würde auch der aus den Außenteilen herausgelöste Mittelteil die systematische Form des Dialogs unterminieren. Durch die schematisierte Gestalt unserer These erhellt also schon etwas deutlicher, dass die wahrhaft philosophische Methode als zusammenhängende Einheit von Dihairetik und Dialektik zu begreifen ist.¹² Wenn wir nun zur Deduktion übergehen, müssen wir die soeben veranschaulichten Begriffe unserer These so bestimmen, dass sie sich von Platons Dialog her zu erkennen geben und dergestalt dessen systematischen Charakter explizieren, der sich dem ersten Blick entzieht.

¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Poetik*, 1450b.

¹¹ Vgl. Aristoteles: *Zweite Analytik*, II, 3, 90a 35.

¹² Auch Ulrich Krohs begründet den Zusammenhang von Dialektik und Dihairetik über die Struktur des *Sophistes* (vgl. ders.: „Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (2), 1998, 237–256, hier: 247).

2. Hauptteil: Die Deduktion der These

[O]hne Erfassen der Wahrheit [...] gibt es keine echte Kunst des Redens und wird es niemals geben.¹³

Wenn Plato im *Sophistes* bestrebt ist, „durch die Rede (*logo*) aufzuhellen, was er [sc. der Sophist] wohl ist (*ti pot esti*)“¹⁴, dann besteht das Dialogziel darin, das platonisch-sokratische *ti estin*, sprich die Was-ist-X-Frage, im Hinblick auf die sophistische Kunst zu beantworten. Wie also der *Euthyphron* die Frage „Was ist Frömmigkeit?“, der *Menon* die Frage „Was ist Tugend?“, die *Politeia* die Frage „Was ist Gerechtigkeit?“ oder der *Politikos* die Frage „Was ist Politik?“ behandelt, so behandelt der *Sophistes* die Frage „Was ist Sophistik?“. Demnach kann das Dialogziel auch so bestimmt werden, dass der *Sophistes* das wahrhaftige Wesen (*eidos*) oder richtiger die Idee (*idea*) der Sophistik auf den Begriff (*logos*) bringt, denn die Beantwortung des *ti estin* koinzidiert grundsätzlich mit der wahrhaften Definition des Wesens oder der Idee der nachgefragten Sache (*pragma*).

Bei der Bestimmung der Idee der Sophistik handelt es sich jedoch nur um eine von zwei Seiten des Dialogziels. Denn jede Begriffsbestimmung setzt, wenn ihr Wahrheit (*aletheia*) und Wissenschaftlichkeit (*episteme*) zukommen soll, eine adäquate Methode voraus, welche eben diese Wahrheit bzw. Wissenschaftlichkeit erst ermöglicht. Folglich setzt auch das durch den Titel indizierte Ziel des *Sophistes* eine solche Methode voraus, worauf Plato zu Beginn des Dialogs hinweist, wenn er den Zweck der Definition des Angelfischers – die der Definition des Sophisten vorhergeht und auf deren Funktion wir noch ausführlich zu sprechen kommen werden – dareinsetzt, dass sie uns ein „Verfahren (*methodon*) [...] zeigen“ soll „für das, was wir wollen“¹⁵, nämlich die Definition des Sophisten. Weil also die derart vorausgesetzte Methode nichts anderes ist als die Bedingung der Möglichkeit des Erreichens des Dialogziels, die Bedingung der Möglichkeit von etwas aber nicht anders gedacht werden kann als mit diesem Etwas in Einheit verbunden, darum bildet die Definition des Sophisten bloß die explizite Seite des Dialogziels, dessen implizite Seite die Bestimmung der Methode darstellt, die keine andere ist als die Methode des philosophischen Logos und letztlich als Bestimmung der Philosophie selbst aufgefasst werden muss.

¹³ *Phaidros*, 260e (Übers. v. Hildebrandt).

¹⁴ *Sophistes*, 218b.

¹⁵ Ebd., 219a.

Besteht aber das ganze Ziel des Dialogs darin, sowohl den sophistischen als auch den philosophischen Logos zu bestimmen, so gibt der *Sophistes* eine Antwort auf die Frage nach dem Was-Sein, dem Wesen oder der Idee sowohl der Sophistik als auch der Philosophie. Der wahrheitsgemäßen Definition der Sophistik liegt also die Idee der Philosophie zugrunde, die wesentlich, wie gesagt, in der Bestimmung ihrer Methode besteht, zumal „für Plato wie nur je für Descartes oder Kant der Gesichtspunkt der ‚Methode‘ der oberste Gesichtspunkt der Philosophie und Wissenschaft überhaupt ist“¹⁶. Folglich irren sich die meisten Interpreten, wenn sie meinen, der *Sophistes* enthalte keine Bestimmung des Philosophen.¹⁷ Demgegenüber lässt sich das Faktum, dass er, wie unsere Deduktion beweisen wird, sehr wohl eine solche Bestimmung enthält, sogar dahingehend interpretieren, dass Plato, wenn er zu Beginn des Dialogs erklärt, er wolle zuerst den Sophisten, dann den Politiker und schließlich den Philosophen bestimmen,¹⁸ dem *Sophistes* und dem *Politikos* darum keinen *Philosophos* folgen ließ, weil der Philosoph bereits im ersten Dialog bestimmt wurde.¹⁹

Doch gilt die Feststellung, dass die Bestimmung der Sophistik eine Bestimmung der Philosophie voraussetzt, für alle platonischen Dialoge auf analoge Weise, da dieselben die Wesensfrage mit Blick auf unterschiedliche Objekte beantworten und daher, gemäß dem soeben Gesagten, eine implizite Bestimmung des philosophischen Logos voraussetzen. Folglich stellt sich die Frage, ob und, wenn ja, warum der *Sophistes* eine bessere Bestimmung der Philosophie gibt als die anderen Dialoge. Obwohl die konkrete Antwort hierauf nur durch den Gang unserer Deduktion gegeben werden kann, können an dieser Stelle zwei Hinweise angeführt werden, die diese Frage abstrakt beantworten. Indiz dafür, dass Plato im *Sophistes* eine bessere und vielleicht die beste Antwort auf die Frage nach dem Was-Sein der Philosophie gibt, ist zum einen die Tatsache, dass die Sophistik historisch wie systematisch den disjunktiven Gegenbegriff zur Philosophie bildet, ihre Bestimmung also die Angabe der *differentia specifica* zur Philosophie impliziert, wodurch auch diese *ex negativo* bestimmt wird. Zum anderen stellt der *Sophistes*, wie bereits angedeutet, eine Abhandlung von der Methode dar – einer Methode, die den

¹⁶ Natorp, Paul: *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Meiner 2004, 64.

¹⁷ Als prominenter Vertreter dieses weitverbreiteten Irrtums sei hier – stellvertretend für viele – auf Thomas Alexander Szlezák verwiesen, der behauptet, dass von „einer inhaltlich ausreichenden Bestimmung des Philosophen im *Sophistes* [...] keine Rede sein [kann]“ (ders.: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Berlin: De Gruyter 2004, 149). Dabei ist diese Behauptung insofern unphilosophisch, als sie sich legitimieren zu können meint durch das empirische Faktum des Fehlens eines Dialogs mit dem Titel *Philosophos*. Demgegenüber zeigt eine begriffliche bzw. philosophische Lektüre, dass der *Sophistes* sehr wohl eine Bestimmung der Philosophie enthält und dass diese nachgerade den Zweck des Dialogs bildet, der sich, wie wir am Ende der vorliegenden Studie sehen werden, mitunter als Erziehung (*paideia*) des Lesers zur Philosophie gestaltet haben wird.

¹⁸ *Sophistes*, 217a.

¹⁹ Vgl. Monserrat Molas, Josep; Sandoval Villarreal, Pablo: „Plato’s Enquiry concerning the Sophist as a Way towards ‚Defining‘ Philosophy“, in: Bossi, Beatriz; Robinson, Thomas M. (Hrsg.): *Plato’s „Sophist“ Revisited*. Berlin; Boston: De Gruyter 2013, 29–40, hier: 39.

Anspruch erhebt, wahre oder wissenschaftliche Definitionen bilden zu können, wodurch unmittelbar erhellt, dass es sich dabei nur um den Logos der Philosophie handeln kann.

Wenn wir also im ersten Schritt unserer Deduktion festgestellt haben, dass das explizite Dialogziel, d. i. die Definition der Sophistik, untrennbar mit dem impliziten Ziel, d. i. der Definition der Philosophie, zusammenhängt, und wenn wir durch die soeben genannten Hinweise zwei abstrakte Indizien erhalten haben, warum der *Sophistes* eine bessere Antwort auf die Frage nach der Philosophie gibt als andere Dialoge, so müssen wir im nächsten Deduktionsschritt damit beginnen, den Zusammenhang der beiden Seiten des Dialogziels mit Blick auf diese Indizien konkret zu beweisen. Genauer gesagt: Wenn wir uns jetzt der immanenten Kritik des Dialogs zuwenden, müssen wir dreierlei zeigen. Erstens muss dargelegt werden, warum es die Dihairetik, obwohl sie zunächst als Methode der Wahrheit und eo ipso als Methode der Philosophie eingeführt wird, nicht vermag, den Sophisten zu bestimmen, weswegen sie scheitert oder, was dasselbe ist, warum sie sich negiert (Kap. 2.1). Zweitens muss gezeigt werden, dass die Dialektik, die aus der Negation der dihairetischen Methode hervorgeht, zugleich die Reflexion von deren Mangel bildet (Kap. 2.2). Und drittens ist darzulegen, wie sich die Dialektik negiert, indem sie zur Dihairetik zurückführt und somit deren Mangel an ihr selbst aufhebt (Kap. 2.3). Durch diese doppelte Negation erhalten wir endlich nicht nur eine Bestimmung der Sophistik, sondern auch eine Bestimmung der wahrhaft philosophischen Methode als der zusammenhängenden Einheit von Dihairetik und Dialektik, wie wir sie in unserer These abstrakt vorweggenommen haben.

2.1. Erster Abschnitt: Die Dihairetik

Darein bin ich nun selber verliebt, Phaidros, in diese Teilungen (*diaireseon*) und Zusammenfassungen (*synagogon*), damit ich imstande bin, zu reden (*legein*) und zu denken (*phronein*).²⁰

[A]m meisten aber und zuerst [gilt es,] das Verfahren (*methodon*) selbst in Ehren zu halten, daß man der Teilung (*diairein*) nach Arten (*eide*) mächtig sei, und daher auch eine Rede (*logon*) [gewinnt, die], wenn sie gleich noch so lang müßte gesprochen werden, [...] die Unterredenden dialektischer [...] in der Kundmachung der Dinge durch die Rede (*onton logo deloseos*) [macht].²¹

Weil die Bestimmung der Sophistik die Bestimmung der Philosophie voraussetzt und weil die Philosophie nur insofern die Kunst darstellt, das *ti estin* wahrheitsgemäß zu beantworten, als

²⁰ *Phaidros*, 266b (Übers. v. Hildebrandt).

²¹ *Politikos*, 286d ff.

sie über eine adäquate Methode verfügt, darum ist die Bestimmung der Philosophie in der Methode der Bestimmung der Sophistik enthalten, sofern diese wahrheitsgemäß erfolgt. Wenn wir also neben der Idee der Sophistik auch die Idee der Philosophie begreifen wollen, dann müssen wir auf die Methode achten, mit der Plato Ersterer bestimmt. Treten wir jedoch unter diesen Vorzeichen an den *Sophistes* heran, so ist unmittelbar auffällig, dass er uns mit zwei verschiedenen Methoden konfrontiert, und zwar mit der Dihairetik einerseits und der Dialektik andererseits. Es stellt sich also die Frage, welche der beiden Methoden die wahrhaft philosophische ist.

Wenn wir uns mit dieser Frage zunächst in einer äußerlichen Reflexion an die Sekundärliteratur wenden, so erhalten wir eine weitgehend eindeutige Antwort. Denn während die Dialektik in jeder Platon-Einführung als Schlüssel für dessen Philosophie präsentiert wird,²² wodurch ihre grundlegende Bedeutung, wenn auch nicht erkannt, so doch als allgemein bekannt gelten kann, stößt die Dihairetik überwiegend auf Geringschätzung und Unverständnis.²³ Diesem Unverständnis verschaffen auch die einschlägigen Lexikonartikel nur bedingt Abhilfe; denn wenn es etwa im *Historische Wörterbuch der Philosophie* heißt, dass es sich bei der Dihairetik um eine „von Platon erstmals in vollem Umfange und mit philosophischer Zielsetzung angewandte Methode der Begriffseinteilung [handelt], welche die Definition eines bestimmten Begriffes durch seine Einordnung unter höhere, ihn umfassende und bestimmende Begriffe ermöglichen soll“²⁴, so ist damit die Frage nicht beantwortet, warum Plato eine derart trivial anmutende Methode neben die Kunst der Dialektik stellt, die er als fundamentale Grundlagenwissenschaft bestimmt²⁵ und als „wahre Gabe von den Göttern an die Menschen“²⁶ beschreibt. Kurz gesagt, da man sich vor dem Hintergrund der Sekundärliteratur und Lexikonartikel geneigt findet, der Dihairetik die philosophische Dignität umgekehrt proportional abzusprechen, wie man sie der Dialektik zuspricht, scheint es auf der Hand zu liegen, dass der Dialektik auch im *Sophistes* der Vorrang gegenüber der Dihairetik zukommen und dass sie daher den philosophischen Logos repräsentieren müsse.

Das aber ist eine Fehleinschätzung. Denn weit entfernt, sich gegenseitig auszuschließen oder abzulösen, ist es vielmehr die Kernaussage des *Sophistes*, dass sich Dihairetik und Dialektik wechselseitig bedingen, insofern Letztere zwar, wie wir sehen werden, die Begründung der Ersteren darstellt, ohne die Dihairetik aber nicht zur klaren und deutlichen Bestimmung der

²² Vgl. Natorp: *Platons Ideenlehre*, a. a. O., 63–66.

²³ Vgl. Ryle: *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press 1966, 139 ff., Kolb, Peter: *Platons ‚Sophistes‘. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1977, 201 u. Szlezák: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, a. a. O., 153 f.

²⁴ Hager, Fritz-Peter: „Dihairesis“, in: Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe, <https://www.schwabeonline.ch>.

²⁵ Vgl. *Politeia*, 511b.

²⁶ *Philebos*, 16c.

Ideen kommen würde, wie sie etwa für die Beantwortung der Frage nach der Sophistik unabdingbar ist. Die wahrhaft philosophische Methode muss daher in der zusammenhängenden Einheit von Dihairetik und Dialektik bestehen – einer Einheit, die darzustellen auch insofern die Aufgabe unserer Untersuchung bildet, als sie nicht nur die dihairetische Bestimmung der Sophistik umfasst, sondern auch die dialektische Begründung dieser Bestimmung, also mit dem Begriff sowohl des expliziten als auch des impliziten Dialogziels zusammenhängt.

Wenden wir uns nach dieser äußerlichen Reflexion nun dem Dialog selbst zu, um die Deduktion unserer soeben erneut angedeuteten These wieder aufzunehmen, so müssen wir drei-erlei zeigen. Erstens müssen wir die dihairetische Methode formal bestimmen und ihre Komponenten zur Darstellung bringen, weil anders nicht intelligibel wird, womit sich Plato im ersten Dialogteil herumschlägt (Kap. 2.1.1 bis 2.1.3). Zweitens müssen wir die sechs dihairetischen Definitionen der Sophistik kritisieren und die Frage beantworten, worin ihr Mangel besteht (Kap. 2.1.4 bis 2.1.6). Und drittens ist zu zeigen, dass es dieser Mangel ist, der in den dialektischen Mittelteil des Dialogs überleitet (Kap. 2.1.7).

2.1.1. Die formale Bestimmung des dihairetischen Logos

Wie wir bereits aus dem letzten Kapitel wissen, handelt es sich bei der Dihairetik um Platos „Methode der Begriffseinteilung, welche die Definition eines bestimmten Begriffes durch seine Einordnung unter höhere, ihn umfassende und bestimmende Begriffe ermöglichen soll“²⁷. Genauer betrachtet, umfasst die dihairetische Methode, die als *arbor porphyriana* in die Bücher der Philosophiegeschichte eingegangen ist, zunächst zwei Komponenten: die Begriffseinteilung (*dihairesis*) und die Begriffszusammenfassung (*synagoge*).²⁸ Wenn also am Anfang der dihairetischen Untersuchung die Wesensfrage (*ti estin*) nach einer spezifischen Sache (*pragma*) steht, so wird sie von der Dihairetik beantwortet, indem zunächst in der *dihairesis* ein allgemeiner Gattungsbegriff (*genos*) so lange in disjunktive Artbegriffe (*eidot*) geteilt wird, bis wir auf einen besonderen Artbegriff (*atomon eidos*) stoßen, der das Wesen der nachgefragten Sache bildet, sodass wir eine Einheit dieses Begriffes und der nachgefragten Sache erhalten, welche somit eine konkret bestimmte Einzelheit darstellt. Im Hinblick auf die Bestimmung der Sophistik formuliert Plato dies folgendermaßen:

So laß uns also [...] versuchen, durch Spaltung (*diche*) der vorliegenden Gattung (*genos*) [der Kunst (*technē*)] in zwei, immer auf der rechten Seite des Zerschnittenen weiterzugehen, das, in dessen Gemeinschaft

²⁷ Anm. 24.

²⁸ Vgl. Anm. 20 sowie die entsprechenden Lexikonartikel zu *dihairesis* und *synagoge* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von Joachim Ritter), im *Platon-Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition* (hrsg. von Christian Schäfer) und im *Wörterbuch der antiken Philosophie* (hrsg. von Christoph Horn und Christof Rapp).

(*koinonias*) sich der Sophist befindet, festhaltend, bis wir endlich nach Absonderung alles dessen, was ihm mit anderen gemeinschaftlich ist (*koina*), seine eigentümliche Natur (*physisin*) übrigbehalten²⁹.

Diese Einheit von bestimmendem Begriff und bestimmter Sache wird sodann in der *synagoge* zum Ausdruck gebracht, indem die begrifflichen Teilungen der *dihairesis* in einem Urteil (*logos*) zusammengefasst werden, sodass wir eine Definition (*horismos*) der infragestehenden Sache erhalten, welche die Antwort auf das *ti estin* und, sofern sie das Wahrheitskriterium erfüllt, als Wesensdefinition (*idea*) der Sache gelten kann.³⁰ Insofern die Dihairetik also die Methode darstellt, mit der Wesensdefinitionen oder Ideen, d. h. *logoi*, die das Wahrheitskriterium erfüllen, gebildet werden können, muss sie als Methode der Wahrheit und damit als Methode der philosophischen Wissenschaft bestimmt werden.

Wenn wir nun nach dem erwähnten Wahrheitskriterium fragen, von dem natürlich alles abhängt, sofern es die Einheit von Begriff und Sache, Denken und Sein bzw. Logik und Empirie ermöglicht, so stoßen wir auf die dritte Komponente der Dihairetik. Da nämlich die *synagoge* nur insofern eine Wesensdefinition darstellt, als der logische Artbegriff (*atomon eidos*) das Wesen der empirischen Sache (*pragma*) bestimmt, und da diese Übereinstimmung von Denken und Sein nur dadurch garantiert werden kann, dass der *dihairesis*, die zu diesem Artbegriff führt, Einheit, Notwendigkeit und Objektivität zukommt, so muss es eine dritte Komponente geben, die ebendiese Einheit, Notwendigkeit und Objektivität garantiert, weil diese Bestimmungen von der *dihairesis*, die der *synagoge* vorhergeht, voraussetzt werden. Diese dritte Komponente bezeichnet Plato als *paradeigma*, dessen entscheidende Funktion innerhalb der Dihairetik sowohl den einschlägigen Lexikonartikeln³¹ als auch den meisten Sekundärtexten unbekannt ist.³² Dabei ist die Tatsache, dass die Bedeutung des Paradigmas – soweit ich sehe – neben

²⁹ *Sophistes*, 264d ff.

³⁰ Dass die dihairetische Wesensdefinition die Idee der definierten Sache darstellt, sagt Plato an mehreren Stellen (vgl. u. a. Anm. 89 u. *Politikos*, 258c).

³¹ Vgl. Anm. 28.

³² Zwar kommt Julius Stenzels *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, die ursprünglich 1917 erschienen sind und den Forschungsdiskurs lange bestimmt haben, das Verdienst zu, die „Wichtigkeit der dihairetischen Methode für die platonische Spätphilosophie und die gesamte logisch-syllogistische Tradition“ klar herausgestellt zu haben, indem festgehalten wird, dass es sich bei der Dihairetik „um ein logisches Grundphänomen [handelt], ohne das es überhaupt kein Denken gibt“ (ders.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, X). Doch hat Stenzel dabei ebenso wenig einen Begriff vom Paradigma als der dritten Komponente der dihairetischen Methode wie etwa Gilbert Ryle, der in seinem 1966 erschienen Buch *Plato's Progress* die Dihairetik überhaupt zugunsten der Dialektik abwertet, indem er lediglich von einem „propaedeutical place of deviation and definition“ (a. a. O., 141) in der platonischen Philosophie spricht, was selbstredend ein Verständnis der Dialektik als Paradigmenreflexion im Rahmen der Dihairetik verunmöglicht. In der den Forschungsstand gut zusammenfassenden Diplomarbeit *Die platonische Dihairesis* von Michael Käfer wird Ryle darum auch als der „wohl radikalste Kritiker der Wichtigkeit der dihairetischen Methode für die Philosophie“ bezeichnet (ders.: *Die platonische Dihairesis*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Wien: Universität Wien 2010, 56). Indes konnte auch John L. Ackrills 1970 formulierte Ryle-Kritik an dessen fehlgeleiteter Interpretation nichts ändern, sieht sich sein Aufsatz „In Defence of Platonic Division“ doch der falschen Spitzfindigkeit des akademischen Diskurses verpflichtet, indem er zugunsten einer Widerlegung von Ryles ohnehin abwegigen Überlegungen von einem Begriff des Primärtextes weitgehend absieht (vgl. ders.: „In Defence of Platonic Division“, in: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford; New York: Oxford University Press 2001, 93–109). Neben dieser falschen Spitzfindigkeit kann die Reduktion des Gehalts von Platos *Sophistes* auf Spezialprobleme als die zweite große Verunmöglichung des Verständnisses

Melissa Lane von niemandem adäquat erfasst wurde, darum so bemerkenswert, weil ebendiese Bedeutung nicht nur klar aus dem impliziten Ziel des *Sophistes* hervorgeht, sondern nahezu das explizite Resultat des *Politikos* darstellt: „Es ist schwer“, so meint Plato, unmittelbar bevor er das Paradigma der Webkunst ableitet, vor dessen Hintergrund er sodann die Politik definiert,

des Dialogs gesehen werden. So reduzieren z. B. die beiden Analytiker J. M. E. Moravcsik und S. M. Cohen in zwei aufeinander aufbauenden Aufsätzen von 1973 die ganze Problematik des Dialogs auf die ohne Zweifel wichtige, aber in abstrahierter Gestalt nichts über den Dialog aussagende Opposition von extensionalem (subsumtionslogischem) und intentionalem (mereologischem) Relationsverhältnis der Gattungsbegriffe, die im Mittelteil des *Sophistes* thematisiert werden (vgl. Moravcsik, J. M. E.: „Plato’s Method of Division“, in: ders. (Hrsg.): *Patterns in Plato’s Thought. Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht: D. Reidel 1973, 158–180 u. Cohen, S. M.: „Plato’s Method of Division“, in: ebd., 181–191). Dabei ist sowohl der akademischen Spitzfindigkeit als auch der reduktionistischen Abstraktion – die sich gegenseitig freilich nicht ausschließen – gemein, dass sie zugunsten eines zu eng gesetzten Blickpunktes den Gehalt des *Sophistes* verfehlen, eine Verfehlung, die insofern a priori konstatiert werden kann, als sie beide die Bedeutung des Paradigmas im Sinne der dritten Komponente der Dihairetik übersehen. Denn dieses Übersehen wiegt – im Bilde gesprochen – genauso schwer wie die Verkürzung des trinitarischen Gottes um den heiligen Geist: Wie hier ein Verständnis des Christentums und damit des *Neuen Testaments* unmöglich ist, so ist dort ein Verständnis der Dihairetik und damit des *Sophistes* unmöglich. In diesem Sinn muss selbst die ungleich reflektiertere Interpretation, die Heidegger 1924/25 im Rahmen seiner Marburger Vorlesungen vorgelegt hat, kritisiert werden. Denn auch er abstrahiert den dialektischen Mittelteil von den dihairetischen Außenteilen, weil der Mittelteil u. a. das Verhältnis von Sein und Nichtsein behandelt, welche Behandlung Heidegger im Licht nicht zuletzt seiner eigenen Seins-Metaphysik zur zentralen Botschaft des *Sophistes* verdinglicht (vgl. ders.: *Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25*. GA 19. Frankfurt a. M.: Klostermann 1992). Damit bringt er im Einklang mit den zuvor genannten Autoren ein Unverständnis des systematischen bzw. begrifflichen Gehalts des Dialogs zum Ausdruck, weil auch durch die Abstraktion des Mittelteils von den Außenteilen a priori klar ist, dass sie nicht im Zusammenhang betrachtet werden. Ferner vermisst man auch in Niko Strobachs Darstellung der beiden Methoden im erst 2017 neu aufgelegten *Platon-Handbuch* eine Berücksichtigung des Paradigmas im Rahmen der Dihairetik (vgl. Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hrsg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler 2017, 264–268). Fassen wir also die Rezeption des *Sophistes* ins Auge, so muss konstatiert werden, dass wir es über weite Strecken mit einer Geschichte des Irrtums zu tun haben, innerhalb der ganz einfach eine von drei Komponenten der Dihairetik nicht zur Kenntnis genommen wird – eine Geschichte, die über unsere exemplarischen Einblicke hinaus sowohl in der bereits erwähnten Diplomarbeit von Michael Käfer als auch im Anhang der beachtenswerten Monographie *Platons Sophistes* von Peter Kolb nachgelesen werden kann (vgl. a. a. O., 200–248). – All dem gegenüber stellt die Historikerin Melissa S. Lane von der Princeton University die große Ausnahme dar (zumindest soweit wir die Forschungsgeschichte überblicken). Denn wenn sie im Vorwort ihres 1998 erschienen Buches *Method and Politics in Plato’s Statesman* festhält, dass wir es im *Sophistes* und im *Politikos* mit einer „combined method consisting of two elements: division (*diaresis*) and example (*paradeigma*)“ (dies.: *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, 9), zu tun haben, dann fasst sie, insofern sie hier die *synagoge* mit der *diabairesis* zusammennimmt, das *paradeigma* im Rahmen der dihairetischen Methode vollkommen richtig auf. Es mag einzig ihrem Fokus auf den *Politikos* geschuldet sein, dass ihre Auseinandersetzung mit dem *Sophistes*, die sich im ersten Kapitel des Buches findet, entscheidende Punkte vermissen lässt. So finden wir z. B. auch bei Lane keine Reflexion auf den systematischen Zusammenhang der sieben Dihairesen, womit sie nicht nur die drei Paradigmenwechsel übersieht, mit denen uns der *Sophistes* konfrontiert, sondern auch der Meinung sein kann, dass die ersten fünf Dihairesen wahr sind, weil ihnen – wie auch der über dem Paradigma der Webkunst abgeleiteten Definition der Politik im *Politikos* – ein Paradigma zugrunde liegt. Lane unterscheidet also nicht zwischen der formalen und der inhaltlichen Wahrheit des Paradigmas; formal betrachtet, ist richtig, was sie sagt, dass nämlich jeder wahrhaften Dihairese ein Paradigma zugrunde liegen muss; inhaltlich gesehen, kann das Paradigma aber auch unwahr sein, und zwar genau dann, wenn Definiens und Definiendum mit dem Paradigma in keinem wesentlichen Zusammenhang stehen, wie es etwa – wie wir sehen werden – beim Paradigma der Angelfischerei der Fall ist, das aufgrund seiner inhaltlichen Unwahrheit im Rahmen der Bestimmung des Sophisten eine Pluralität von Definitionen erlaubt, wo es doch nur eine einzige Wesensdefinition geben dürfte. Allerdings schmälern diese Mängel Lanes Leistung nur unwesentlich, gehören ihre Ausführungen doch zum Erhellendsten, was man über die dihairetische Methode lesen kann; und zwar insbesondere vor dem skizzierten Hintergrund, dass es zum guten Ton der etablierten Platon-Forschung zu gehören scheint, die Rolle des Paradigmas innerhalb der Dihairetik zu übersehen, womit ein Verständnis des *Sophistes*, wie erwähnt, a priori unmöglich ist.

„wenn man nicht ein Beispiel (*paradeigma*) zur Hand nimmt irgend etwas Größeres recht deutlich zu erkennen.“³³ Kurz gesagt, *dihairesis*, *synagoge* und *paradeigma* bilden – wie wir noch genauer sehen werden – die drei Komponenten der dihairetischen Methode: Die paradigmatische Begriffsbegründung repräsentiert die Einheit, Notwendigkeit und Objektivität der Begriffseinteilung, welche die Identität von Begriff und Sache ableitet, die in der Begriffszusammenfassung ausgesprochen wird und als Idee dieser Sache aufgefasst werden muss.

Vor dem Hintergrund dieser formalen Bestimmung der dihairetischen Methode fällt es nun im nächsten Deduktionsschritt auf uns, den Zusammenhang ihrer drei Komponenten am Dialogtext auszuweisen. Dazu müssen wir den ersten Akt des *Sophistes* kritisieren, in dem Plato die Dihairetik im Rahmen der Ableitung des ersten *paradeigma* einführt, bevor er dieses Paradigma sechs weiteren Dihairesen zugrunde legt, die sämtlich der Bestimmung der Sophistik dienen. Doch betrachten wir zunächst die erste dieser sechs Bestimmungen, um die beiden Komponenten *dihairesis* und *synagoge* darzustellen; denn so ist es möglich, die integrale Funktion des Paradigmas, das zuvor abgeleitet wird, besonders deutlich zur Darstellung zu bringen. Es folgt also eine genauere Darlegung von *dihairesis* und *synagoge*, ehe wir auf das *paradeigma* zu sprechen kommen.

2.1.2. Der erste Sophist und die Komponenten *dihairesis* und *synagoge*

Wenn wir die Komponente der *dihairesis* ins Auge fassen, so muss wiederholt werden, dass sie ausschließlich in der disjunktiven Begriffseinteilung besteht: Plato setzt einen möglichst allgemeinen Gattungsbegriff, teilt denselben idealiter in zwei Arten, nimmt einen dieser zwei Artbegriffe wieder als Gattung und wiederholt die Operation so lange, bis diejenige Art in der Begriffspyramide erscheint, welche das Wesen der nachgefragten Sache bestimmt. Mit Blick auf die erste dihairetische Bestimmung der Sophistik bedeutet das, dass der Wortführer des Dialogs – ein Fremder aus Elea, dessen Name ungenannt bleibt – seinen Diskutanten Theaitetos vor dem Hintergrund des *ti estin* fragt, ob die Sophistik eine Kunst (*technē*) sei oder nicht; dieser antwortet sogleich, dass sie unter die Gattung der Kunst falle; dann fragt ihn der Fremde weiter, ob sie der erwerbenden (*ketitike*) oder hervorbringenden (*poietike*) Art der Kunst zuzurechnen sei, wobei Theaitetos für erstere votiert; sodann wird die erwerbende Kunst wieder als Gattung genommen und in die bezwingende (*cheirotike*) und umsetzende (*metabletike*) Art geteilt usw. Dieses disjunktive Verfahren wird insgesamt elf Mal zur Anwendung gebracht, ehe die scheinbar belehrende (*doxopeidentike*) Art der lohnfördernden (*mistharmtike*) Kunst gefunden

³³ *Politikos*, 277d.

ist, die das Wesen (*atomon eidos*) der Sophistik bestimmt. Diese erste *dibairesis* lässt sich schematisch wie folgt veranschaulichen:

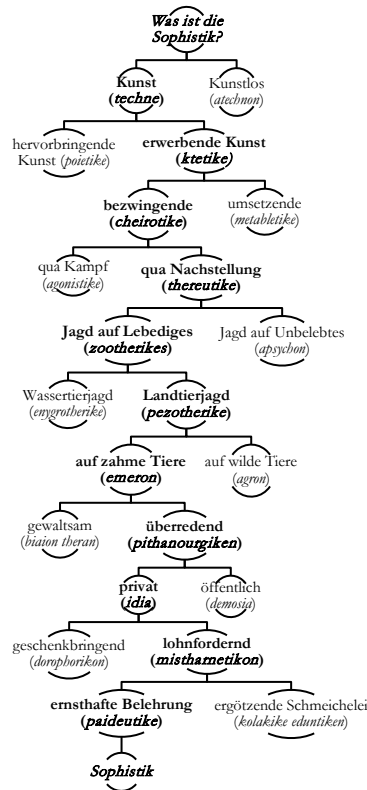


Abb. 1: Der erste Sophist (221c–223b)

Diese elf Disjunktionen stellen also die Komponente der Begriffseinteilung (*dibairesis*) dar, wie sie in der ersten Ableitung der Sophistik erscheint. Doch kommt dieser Einteilung, die im Dialog mehrere Seiten beansprucht, offensichtlich nicht die Gestalt einer Definition zu. Daher müssen alle relevanten Bestimmungen nochmals wiederholt werden, indem sie in einem Satz zusammengefasst werden. Diese Zusammenfassung der *dibairesis*, welche die eigentliche Wesensdefinition bildet, ist die *synagoge*. Für die oben abgebildete Ableitung der Sophistik lautet sie wie folgt:

Nach dieser jetzigen Rede (*logos*) also, o Theaitetos, wäre die von der [4.] *nachstellend* [3.] *bezwingenden* [2.] *aneignenden* [sc. erwerbenden] [1.] *Kunst*, und zwar von der [5.] *Tiernachstellung* [6.] *zu Lande* [7.] *auf Menschen* [sc. zahme Tiere], nämlich [9.] der *nicht öffentlichen* [sc. privaten] [8.] *Überredungskunst* [10.] *lohnforderndem*, für Geld sich verkaufendem, [11.] scheinbar *belehrendem Teil*, auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd [sc. Nachstellung], wie diese Rede (*logos*) uns ausgegangen ist, [12.] die *sophistische Kunst* zu nennen.³⁴

³⁴ Ebd., 223b (Herv. M. M.).

Wenn aber dieser dihairetische Logos, den wir durch die Abfolge von Begriffseinteilung und Begriffszusammenfassung gewonnen haben, beansprucht, als Wesensdefinition oder Idee der Sophistik, sprich als Einheit von Begriff (*eidos*) und Sache (*pragma*), zu fungieren, so muss er das Wahrheitskriterium erfüllen, das ebendiese Einheit garantiert. Es ist daher zu prüfen, ob der gegebenen Dihairese Wahrheit zukommt.

Damit der dihairetische Logos das Wahrheitskriterium erfüllt, muss ihm logische Einheit und Notwendigkeit sowie ontologische Objektivität zukommen; denn gesetzt, er ist erstens logisch nicht notwendig, sondern zufällig, so würden die allgemeinen Gattungen (*gene*) ebenso wie der spezifische Artbegriff (*atomon eidos*), der das Wesen der einzelnen Sache (*pragma*) repräsentiert und die Einheit von Definiens und Definiendum garantiert, ihre logische Dignität verlieren und zu bloßen Namen (*onoma*) gerinnen, die diese Einheit in genau dem Ausmaß negierten, wie sie sie bloß prätendierten und postulierten.³⁵ Zweitens darf es nur *eine* Wesensdefinition geben; sind nämlich mehrere gesetzt, so würden wir auch mehrere Artbegriffe erhalten, die jeweils beanspruchen würden, das Wesen der Sache auszudrücken; das würde aber einen Widerspruch darstellen, weil gefolgert werden müsste, dass ein und dieselbe Sache über mehrere Wesensbestimmungen verfügt, wodurch die Kategorie des substanziellen Wesens mit ihrem Gegenbegriff, d. i. der akzidentellen Eigenschaft, identifiziert werden würde. Und drittens muss der Wesensdefinition ontologische Objektivität zukommen, da anders überhaupt nicht von einer Einheit von Begriff und Sache, Logik und Empirie, Denken und Sein die Rede sein könnte. Wenn also der dihairetische Logos beansprucht, als Antwort auf das *ti estin*, sprich als wahrhafte Wesensdefinition resp. als Idee der nachgefragten Sache zu gelten, so muss ihm Einheit, Notwendigkeit und Objektivität zukommen.³⁶

Kommen wir vor dem Hintergrund dieser Anforderungen auf die oben angeführte Dihairese zurück, so muss zunächst bemerkt werden, dass weder ihrer *dihairesis* noch ihrer *synagoge* das Moment der logischen Notwendigkeit zukommt. Das lässt sich durch eine an Aristoteles' Kritik der Dihairetik angelehnte Analyse ihrer Komponenten zeigen. Wenn wir nämlich die oben schematisierte *dihairesis* als eine Reihe von disjunktiven Syllogismen auffassen

³⁵ Für eine Gegenüberstellung der Begriffe *genos* und *onoma* vgl. ebd., 217a.

³⁶ Daraus folgt, dass es sich bei der dihairetischen Definition um das handelt, was Kant ein synthetisch-apriorisches oder transzendentales Urteil nennt (vgl. ders.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 197/A 158). Denn während unsere Erkenntnis durch jene Definition synthetisch erweitert wird, indem sie das Wesen der Sache in der *synagoge* begrifflich bestimmt, ist diese begriffliche Bestimmung a priori vermittelt, da ihr nicht empirische Erfahrung, sondern die logische Begriffspyramide der *dihairesis* zugrunde liegt, deren Apriorität durch das Paradigma garantiert wird, auf das wir im nächsten Kapitel genauer zu sprechen kommen werden. Wenn Plato daher von der Wesensdefinition resp. Idee spricht, dann ist darunter ein synthetisch-apriorischer oder transzendentaler Logos zu verstehen, der, weil er die Einheit von Begriff und Sache, Logik und Empirie, Denken und Sein darstellt, auch spekulativ im hegelschen Sinn genannt werden kann: „In diesem Dialektischen [...] und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten [von Denken und Sein, Begriff und Sache usw.] in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*.“ (Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1. TW 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, 52.)

und uns bspw. auf die erste Disjunktion konzentrieren, dann erhalten wir den folgenden fehlerhaften Schluss:

P₁: Alle Kunst (M/A) ist entweder erwerbend oder hervorbringend (O/B).

P₂: Die Sophistik (U/E) ist eine Kunst (M/A).

K: Also ist die Sophistik (U/E) eine erwerbende Kunst (O/B).

An diesem Beispiel ist offenkundig, dass es sich um „keinerlei [logisch gültigen oder notwendigen] Schluss“³⁷ handelt. Denn die Konklusion folgt nicht aus den Prämissen, weil dem Unterbegriff der Sophistik, indem ihm in der zweiten Prämisse der Mittelbegriff der Kunst zukommt, nicht bloß ein Disjunkt, sondern beide Disjunkte des Oberbegriffes zukommen müssten, die der Kunst in der ersten Prämisse zugesprochen werden.³⁸ Der Mangel der Dihairetik liegt somit darin, dass sie stets „das Allgemeine (*katholon*) als Mittelbegriff (*meson*)“³⁹ verwendet, wodurch die Verbindung des einzelnen Unterbegriffs mit dem Disjunkt des besonderen Oberbegriffs eine völlig zufällige Präntention darstellt, die nicht aus den Prämissen folgt. Es besteht also „nirgendwo [...] eine Notwendigkeit (*anankē*), daß bei Geltung der und der Prämissen das Ding (*pragma*) so ist, wie die Definition es erheischt“⁴⁰. Indes müsste der gültige Schluss vielmehr lauten, dass die Sophistik, als Kunst bestimmt, darum, weil alle Kunst entweder erwerbend oder hervorbringend, ebenso entweder erwerbend oder hervorbringend ist. Doch ginge die Konklusion dieses gültigen Schlusses am Ziel der Dihairetik vorbei, weil sie die Sophistik nicht bestimmen würde, sondern genauso unbestimmt ließe wie die Gattung der Kunst. Während also die gültige Konklusion das Ziel der Dihairetik negiert, handelt es sich bei der ungültigen um ein bloßes „Postulat (*aiteitai*)“⁴¹, welches darum, weil es logisch nicht notwendig ist, das Wahrheitskriterium verfehlt.

Wenn jedoch das Resultat dieser Kritik, welche die Logizität der *dihairesis* der ersten Definition der Sophistik überprüfte, darin besteht, dass weder sie noch die auf ihr aufbauende *synagoge* das Wahrheitskriterium erfüllt, die dihairetische Methode dadurch aber nicht in ihrem Anspruch, wahre Definitionen bilden zu können, negiert werden soll, so muss es eine dritte Komponente geben, welche die Notwendigkeit der Bestimmungen garantiert, indem sie deren Zufälligkeit aufhebt. Diese dritte Komponente der Dihairetik, welche Aristoteles und mit ihm ein Großteil der Platon-Interpreten übersieht, nennt Plato *paradeigma*.

³⁷ Aristoteles: *Zweite Analytik*, II, 5, 91b 12 f. (Anm. M. M.).

³⁸ Dieses kritische Verfahren lässt sich auf jede dihairetische Disjunktion anwenden.

³⁹ Aristoteles: *Erste Analytik*, I, 31, 46b 20 f.

⁴⁰ Aristoteles: *Zweite Analytik*, II, 5, 91b

⁴¹ Aristoteles: *Erste Analytik*, I, 31, 46b 11.

2.1.3. Der Angelfischer und die Komponente des *paradeigma*

Das *paradeigma* – von Schleiermacher meist als „Muster“⁴², „Vorbild“⁴³ oder „Urbild“⁴⁴ übersetzt – repräsentiert a priori die Logizität der dihairetischen Disjunktionen und negiert dadurch die logische Zufälligkeit, auf die uns die Entwicklung von *dihairesis* und *synagoge* geführt hat. Sofern die *dihairesis* nämlich nicht von dieser paradigmatischen Logizität abweicht, kommt ihr Notwendigkeit zu, weil ihre Disjunktionen analytisch aus dem Paradigma gezogen werden. Das paradigmatische Vorbild ist daher weder als nachträglich dazu (*para*) gezeigtes (*deiknymi*) Exempel einer abstrakten Definition noch als veranschaulichendes Beispiel eines vorhergehenden Begriffs aufzufassen – dies sind seine unterterminologischen Bedeutungen.⁴⁵ Vielmehr stellt es das logische Muster oder schematische Modell dar, das der dihairetischen Einteilung zugrunde liegt.⁴⁶ Wenn die logische Funktion des *paradeigma* aber darin besteht, das Wissen darüber zu repräsentiert, unter welchen disjunktiven Begriff die nachgefragte Sache notwendiger Weise fällt, so unterminiert es die aristotelische Kritik der Dihairetik. Kurz gesagt: Da die *dihairesis* a priori durch das *paradeigma* vermittelt ist, so erfüllt die *synagoge*, die sie zusammenfasst, das Wahrheitskriterium. Dies ist mit Blick auf die dihairetischen Bestimmungen im *Sophistes* genauer zu prüfen.

Das erste Paradigma, das Plato den ersten fünf Definitionen der Sophistik zugrunde legt, ist die Angelfischerei (*aspalientike*). Warum sich gerade diese Kunst als Paradigma eignet, begründet er mit dem Hinweis, dass die Angelfischerei darum, weil sie „etwas allen Bekanntes“⁴⁷ ist, leichter als die Sophistik zu bestimmen und das Schwerere vor dem Hintergrund des Leichteren einfacher zu erkennen sei: Wir müssen uns „etwas ganz Geringes holen und daran versuchen ein Vorbild (*paradeigma*) aufzustellen für das Größere“⁴⁸, denn wo es gilt, „eine große Aufgabe gut zu lösen, da pflegt man von jeher sich erst einmal am Kleinen und Leichten zu üben“⁴⁹. Ähnlich also wie Sokrates in der *Politeia* die gerechte Seele über der Definition des gerechten Staates bestimmt, weil die Gerechtigkeit – im Unterschied zur Sophistik – im Großen leichter zu erkennen ist als im Kleinen,⁵⁰ erfüllt der Fremde im *Sophistes* die große Aufgabe,

⁴² *Sophistes*, 221c.

⁴³ Ebd., 218d.

⁴⁴ Ebd., 235d.

⁴⁵ Vgl. u. a. ebd., 226c u. 251a.

⁴⁶ Tatsächlich ähnelt der Begriff des *paradeigma* dem Begriff des *schema*, wie ihn Plato am Ende des *Sophistes* bestimmt und den Schleiermacher mit Gestalt übersetzt: „[N]ur, wer deine Gestalt (*schema*) und dich kennt“, sagt der Fremde zu Theaitetos, „kann sie nachahmen (*mimesaito*)“ (ebd., 267b f.). Wie also der nachahmende Künstler das *schema* der Sache kennen muss, damit seine Nachahmung ein Ebenbild (*eikon*) und kein Trugbild (*phantasma*) darstellt, so muss der dihairetische Künstler über ein *paradeigma* verfügen, damit seiner Definition Notwendigkeit und nicht Zufälligkeit zukommt.

⁴⁷ Ebd., 218e.

⁴⁸ Ebd., 218d.

⁴⁹ Ebd., 218c (Übers. v. Meinhardt).

⁵⁰ Vgl. *Politeia*, 368e–369b.

d. i. die Definition der Sophistik, vor dem Muster der Angelfischerei, die einfacher zu definieren ist. Wenn wir nun unsere Kritik wieder aufnehmen, so ist zu zeigen, wie dieses Paradigma zum einen gewonnen und zum anderen angewendet wird. Denn dadurch wird es möglich, sowohl den technischen Zusammenhang der drei methodischen Komponenten zu verdeutlichen als auch den Mangel zu entwickeln, der dem ersten *paradigma* eignet.

Was zunächst die Gewinnung betrifft, so erhält Plato das Paradigma der Angelfischerei in zwei Schritten. Im ersten Schritt leitet er es in einer *dihairesis* ab und definiert es anschließend in einer *synagoge*. Wie oben der erste Sophist bestimmt wurde, so wird also hier der paradigmatische Angelfischer bestimmt – eine Bestimmung, die ebenso in einer Begriffspyramide schematisiert werden kann:⁵¹

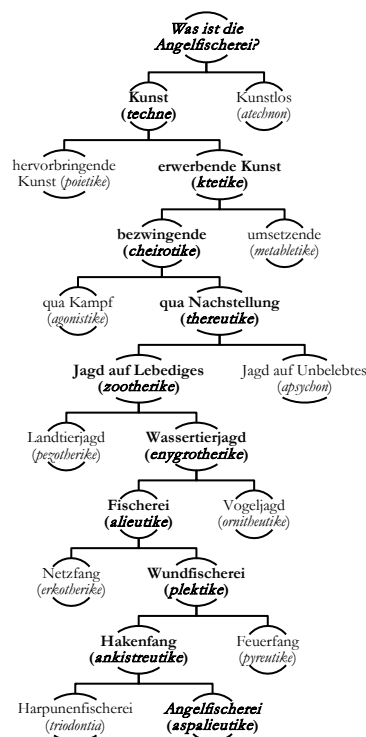


Abb. 2: Der Angelfischer (218d–221c)

⁵¹ Angemerkt sei, dass mit der Disposition, dass das Paradigma selbst mit dihairetischen Mitteln gewonnen wird, ein Problem gesetzt ist. Denn wenn jede *dihairesis*, um wahr zu sein, ein *paradigma* voraussetzt, und wenn das *paradigma* der Angelfischerei, welches die Wahrheit für die *dihairesis* im Rahmen der Bestimmung der Sophistik garantieren soll, ebenso in einer *dihairesis* gewonnen wird, so setzt die Bestimmung der Angelfischerei ihrerseits ein *paradigma* voraus. Nun fungiert zwar die Erfahrung, d. i. das Faktum, dass „der Angelfischer [...] etwas allen Bekanntes“ (Anm. 47) ist, als Paradigma für die Ableitung desselben. Doch ist klar, dass sich der empirische Grund dieses Vorbilds prekär zur prätendierten Notwendigkeit verhält. Ist das *paradigma* nämlich zufällig aus der Empirie aufgenommen, so ist die über demselben entworfene *dihairesis* zwar notwendig, aber bloß notwendig in Beziehung auf ihren empirischen Grund, also letztlich doch zufällig. Da der Fremde diese Verlegenheit jedoch als den Mangel des ersten Paradigmas entwickeln wird, sei sie für den Moment beiseitegestellt.

Diese *dibairesis* wird sodann ebenso in einer *synagoge* wiederholt, indem der Fremde sämtliche Bestimmungen in einem Satz, d. i. der Definition des Angelfischers, zusammenfasst:

Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen (*tonoma*) einig, sondern haben auch die Erklärung (*logon*) über die Sache selbst zur Genüge erlangt. Denn [1.] von der gesamten *Kunst* war [2.] die eine Hälfte die *erwerbende*, von der erwerbenden [3.] die *bezwingende*, von der bezwingenden [4.] die *nachstellende*, von der nachstellenden [5.] die [*Lebendiges*] *jagende*, von der jagenden [6.] die *im Flüssigen* jagende, von der im Flüssigen jagenden war [7.] der ganze untere Abschnitt die *Fischerei*, von dieser ein Teil [8.] die *verwundende*, von der verwundenden [9.] die *Hakenfischerei*, und von dieser hat uns die Art vermittelt einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde, den der Tat selbst nachgebildeten Namen (*tonoma*) [10.] der *Angelfischerei* erhalten.⁵²

Weil damit aber nur erst die Angelfischerei definiert ist, besteht der zweite Schritt der Gewinnung des Paradigmas darin, dass Plato die Disjunktionen von der letzten, sachhaltigen Bestimmung, d. i. von der Angelfischerei selbst, abstrahiert. So erhält er eine formale Begriffspyramide, d. i. das erste Paradigma, das im Folgenden auf einen neuen Inhalt angewendet werden kann: „Wohlan denn, wollen wir nach eben diesem Muster (*paradeigma*) wie hier auch den Sophisten versuchen aufzufinden, was er wohl ist (*oti pot estin*)?“⁵³

Betrachten wir die Anwendung des Angelfischer-Paradigmas im Rahmen der Bestimmung der Sophistik, so ist zunächst auffällig, dass Plato – zumindest im *Sophistes* – nicht explizit darüber spricht: Er erwähnt sie zwar, bestimmt sie aber nicht ausreichend.⁵⁴ Darin dürfte einer der Gründe liegen, weswegen es an Studien zur Funktion des *paradeigma* innerhalb der Dihairetik mangelt. Indes ist klar, welch herausragende Bedeutung gerade dieser Komponente zukommt, vindiziert sie doch der Dihairetik als solcher die Wissenschaftlichkeit. Wenn Plato also kaum explizit über die Anwendung des Paradigmas spricht, so erfordert die Erkenntnis derselben einen Blick auf die implizite Logik bzw. den systematischen Gehalt des Dialogs.

Dieser Blick hat uns nicht nur bereits gezeigt, dass die Dihairetik, sofern ihren Definitionen Wahrheit zukommen soll, ein *paradeigma* bedarf, sondern auch, wie Plato das erste Paradigma gewinnt. Fragen wir nun nach dessen Anwendung, so ist diese am einfachsten durch einen Vergleich der beiden Dihairesen erkenntlich, die wir oben schematisiert haben. Denn dadurch ist unmittelbar einsichtig, dass der *dibairesis* in Abb. 1, die den ersten Sophisten ableitet, die formalen Disjunktionen aus Abb. 2 zugrunde liegen, die soeben vom Inhalt des Angelfischers abstrahiert wurden (kunstvoll vs. kunstlos, erwerbender vs. hervorbringender Kunstzweig usw.). Die logischen Disjunktionen, die durch die Abstraktion von der Bestimmung der Angelfischerei gewonnen wurden, bilden also die paradigmatische Form, die der

⁵² Ebd., 221a ff. (Herv. M. M.).

⁵³ Ebd., 221c.

⁵⁴ Vgl. Anm. 15 u. 53.

Fremde anwendet, indem er sie mit dem neuen Inhalt der Sophistik verknüpft und somit wieder konkretisiert. Folglich scheint das Resultat dieser zweigliedrigen Operation von Gewinnung und Anwendung des Paradigmas eine richtige Vorstellung, wie Plato im *Politikos* sagt, sprich eine wahre Definition der Sophistik zu garantieren.⁵⁵

Doch ist aus dem Vergleich der beiden Dihairesen nicht weniger offenkundig, dass sich das Paradigma in der gegebenen Anwendung nicht völlig identisch wiederholt. Denn nur „[b]is hierher [...] sind der Sophist und der Angelfischer – angefangen von der erwerbenden Kunst – miteinander gegangen“, von „der Lebewesenjagd an aber trennen sich ihre Wege“⁵⁶. Daher ist klar, wie Meinhardt richtig anmerkt, „daß das Angler-Modell von vornherein auch inhaltliche Bezüge auf den Sophisten enthält“⁵⁷. Kurz gesagt: Weil der Sophist ökonomisch starke Jünglinge zu Lande jagt, während es der Angler auf Fische zu Wasser abgesehen hat, divergiert die Definition der Sophistik ab der Disjunktion zwischen Wasser- und Landjagd vom Paradigma der Angelfischerei.

Nun sind diese Abweichungen zwar notwendig, weil die identische Wiederholung des Paradigmas auf die Identität von Sophistik und Angelfischerei hinausliefe. Doch ist damit sogleich das Problem gesetzt, dass diejenigen Disjunktionen, die nicht analytisch aus dem Paradigma gezogen werden, synthetisch zur *dihairesis* hinzukommen und daher keinerlei Notwendigkeit beanspruchen können. Weil also die oben angeführte Definition der Sophistik, obwohl ihr das Paradigma der Angelfischerei zugrunde liegt, dennoch zufällig ist, kann es sich nicht um die eine wahre Wesensdefinition handeln. Und daraus ergibt sich die Konsequenz, dass

⁵⁵ An einer besonders hermetischen Stelle des *Politikos* drückt Plato den Zusammenhang von Gewinnung und Anwendung des Paradigmas folgendermaßen aus: „Das also haben wir zur Genüge gefaßt, daß ein Beispiel (*parageigmatos*) alsdann entsteht (*genesis*) [bzw. gewonnen wird], wenn etwas [wie z. B. der Angelfischer], was dasselbe (*tauton*) ist in einem anderen (*hetero*) getrennten [wie z. B. im Sophisten], richtig vorgestellt (*doxazomenon orthos*) [bspw. durch eine dihairetische Ableitung] und an [dieses andere Getrennte] herangebracht (*synachthen*) [bzw. angewandt], von jedem von beiden als gleichen eine und dieselbe richtige Vorstellung (*alethe doxan*) bewirkt.“ (*Politikos*, 278c; Anm. M. M.) Im Vorgriff auf die spezifische Relationsbestimmtheit der höchsten Gattungen (*megista gene*), die wir im zweiten Abschnitt unserer Abhandlung entfalten werden, kann somit angemerkt werden, dass die logischen Überschneidungen, die zwischen den zwei dihairetischen Vorstellungen bestehen, die Teilhabe (*methexis*) der Sophistik am Paradigma der Angelfischerei repräsentieren. Daraus erhellt, dass Idee und Paradigma eine ähnliche Funktion erfüllen. Denn wie die Funktion der Idee, zumindest wie sie am *locus classicus* in der *Politeia* bestimmt wird, darin besteht, die Wahrheit ihres Abbildes zu garantieren (vgl. 596b u. 597a), so kommt auch dem Paradigma die Funktion zu, die Wahrheit der dihairetischen Definition zu gewährleisten. Doch darf diese Ähnlichkeit zwischen *paradeigma* und *idea*, die Plato im *Parmenides* sogar dazu verleitet, die beiden Begriffe miteinander zu identifizieren (vgl. 132d), gerade nicht zu dem Schluss führen, dass sie identisch wären. Vielmehr müssen sie ob ihrer verschiedenen systematischen Funktion auseinandergehalten werden: Während das Paradigma das logische Vorbild darstellt, durch dessen Anwendung eine ontische Sache in ihrer wesentlichen Natur bestimmt wird, stellt die Idee den transzendental-spekulativen Einheitsbegriff zwischen logischer Bestimmung und ontischem Bestimmtem dar. Wenngleich also das Paradigma das zentrale Moment innerhalb der dihairetischen Erfassung der Idee einer Sache bildet, bildet es doch lediglich ein Moment der Idee, die deswegen nicht mit dem Paradigma verwechselt werden darf.

⁵⁶ *Sophistes*, 222a (Übers. v. Meinhardt).

⁵⁷ Meinhardt, Helmut: „Kommentar“, in: Platon: *Der Sophist*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 1990, 207.

der Fremde eine neue Definition bilden kann und, sofern er das Resultat der Zufälligkeit logisch ernst nimmt, sogar bilden muss, weswegen auf die erste Definition der Sophistik vier weitere folgen, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden.

2.1.4. Der Zweck der ersten fünf Definitionen der Sophistik

Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, die vier dihairetischen Bestimmungen der Sophistik, die auf die in Kap. 2.1.2 besprochene Definition folgen, detailliert zu analysieren, da ihr systematischer Zweck bereits durch einen flüchtigen Blick erhellt. So ist durch unsere Deduktion des Paradigmas in Kap. 2.1.3 einerseits offensichtlich, dass allen fünf dihairetischen Definitionen der Sophistik das Paradigma der Angelfischerei zugrunde liegt, weil sie sämtlich vor dem Hintergrund der ersten drei Disjunktionen (kunstvoll vs. kunstlos, erwerbende vs. hervorbringende und bezwingende vs. umsetzende Kunstart) abgeleitet werden. Andererseits ist ebenso klar, dass sie auf einer tieferen Stufe vom Paradigma abweichen, weil sie jeweils über andere Artbegriffe bestimmt werden, die zufälligerweise an die paradigmatischen Disjunktionen angehängt werden, wodurch sich die Definitionen auch untereinander unterscheiden. Dementsprechend wird der erste Sophist, wie wir bereits wissen, über die *bezwingende* Kunstart bestimmt, während der zweite über die *umsetzende* Art bestimmt wird, welche der erstgenannten entgegengesetzt ist; weiters wird der zweite Sophist im *Zwischenhandel* der umsetzenden Kunst verortet, was ihn vom dritten unterscheidet, der im *Eigenhandel* derselben Kunst tätig ist; den vierten Sophisten finden wir zwar wieder im Zwischenhandel, aber nicht, wie den zweiten, im *Großhandel*, sondern in der *Krämerei*, die demselben gegenübersteht; und schließlich wird der fünfte Sophist zwar wieder über die bezwingende Art der Kunst abgeleitet, was ihn vom zweiten, dritten und vierten Sophisten unterscheidet, doch wird er durch die *kämpferische* Art der bezwingenden Kunst definiert, wodurch er sich vom ersten Sophisten differenziert, der in die *nachstellende* Art fällt. Kurzum, wir erhalten als Resultat dieser fünf Dihairesen, die wir im Anhang nebeneinander abgebildet haben, wobei die jeweiligen Abweichungen rot hervorgehoben sind,⁵⁸ fünf verschiedene Definitionen des Sophisten: Er ist erstens ein Nachsteller, zweitens ein Großhändler, drittens ein Eigenhändler, viertens ein Krämer und fünftens ein Kämpfer, wie der Fremde in einer Art *synagoge*, die alle Definitionen zusammenfasst, selbst festhält.⁵⁹

Über diesem Resultat muss der Wortführer zu zwei Schlussfolgerungen kommen. Weil es nur *eine* wahre Wesensdefinition geben kann, negiert die Vielheit der dihairetischen Definitionen zum einen den Wahrheitsgehalt jeder einzelnen Definition: „Merkst du nun nicht“, so der

⁵⁸ Vgl. Abb. 5–9 im Anhang der vorliegenden Untersuchung (Kap. 5).

⁵⁹ Vgl. *Sophistes*, 231c f.

Fremde zu Theaitetos, „daß, wenn einer als vieler Dinge kundig sich zeigt [sc. scheint (*phainetai*)] und doch nur mit dem Namen (*onomati*) einer Kunst benannt wird, dies nicht eine gesunde Vorstellung (*phantasma*) sein kann“⁶⁰? Weil also die Vielheit von fünf verschiedenen Bestimmungen der Sophistik der Einheit einer Wesensdefinition widerspricht, handelt es sich bei keiner dieser Bestimmungen um die wahre Wesensdefinition, sondern um scheinhafte Vorstellungen (*phantasmata*), welche die Wahrheit negieren. Zum anderen wird mit diesem Resultat aber auch das Ziel der Dihairetik als solcher negiert; denn wenn dieses Ziel in der Beantwortung der Frage besteht, was die Sophistik in Wahrheit sei, und wenn wir durch die fünf Dihairesen eine scheinhafte Pluralität von fünf Sophisten erhalten, die sich an die Stelle des einen wahren setzen, dann hat sich die Dihairetik als unfähig erwiesen, ihr Ziel zu erreichen. Der systematische Zweck der ersten fünf Dihairesen muss also nicht nur darin erkannt werden, dass das explizite Dialogziel verfehlt wird, sondern v. a. auch darin, dass sich die Dihairetik, d. i. die philosophische Methode der Wahrheit, in eine Methode des Scheins verkehrt, und zwar insofern der Mangel der Notwendigkeit der Definitionen, die sie hervorbringt, der Einheit der Wesensdefinition widerstreitet.

Der zweite Teil dieses Resultats kann auch so formuliert werden, dass die wissenschaftliche Methode der Dihairetik zur bloßen Meinung, dass die *episteme* zur *doxa* herabgesetzt wird. Denn wenn der Fremde das eine Wesen des Sophisten wissenschaftlich bestimmen will, doch statt dieses Wesens fünf Beispiele nennt, dann identifiziert er sich genau mit derjenigen Diskursposition, die üblicherweise Sokrates' Gesprächspartnern zukommt, wenn jener danach fragt, was etwa die Gerechtigkeit, Frömmigkeit oder Tugend ist, diese aber von verschiedenen Meinungen über Gerechtigkeit⁶¹, von unterschiedlichen Fällen der Frömmigkeit⁶² oder verschiedenen Beispielen der Tugend⁶³ sprechen. Was aber diese Koinzidenz des Fremden mit Sokrates' Diskutanten so schaudervoll macht, ist, dass jener im Unterschied zu diesen nicht eine bloße *doxa* vertritt, deren Insuffizienz aus platonischer Sicht mehr oder weniger a priori feststeht. Vielmehr stellt er die Personifikation der Methode dar, die nicht nur im *Phaidros* emphatisch als Dialektik angerufen wird,⁶⁴ sondern die auch der reiferen Bestimmung der philosophischen Methode entspricht, wie sie im *Politikos* beschrieben und in der Definition des Staatsmanns zur Anwendung kommt. Da sich die philosophische Methode also durch ihren Anspruch auf Wahrheit auszeichnet und Wahrheit eine Erkenntnis meint, von der es nicht in ein und derselben Hinsicht mehrere divergierende Versionen geben kann, das Resultat der

⁶⁰ Ebd., 232a.

⁶¹ Vgl. *Politeia*, Buch I.

⁶² Vgl. *Euthyphron*, 5d–6e.

⁶³ Vgl. *Menon*, 71e–73d.

⁶⁴ Vgl. Anm. 4.

ersten fünf Dihairesen aber genau eine solche Pluralität von divergierenden Versionen darstellt, darum negiert dieses Resultat die philosophische Methode, und zwar immanent, sprich durch nichts als ihre eigene Anwendung.

Der systematische Zweck der ersten fünf Dihairesen liegt also darin, die Philosophie immanent in ihre Negation zu treiben oder, kurz gesagt, ihren Mangel aufzuzeigen, wozu streng genommen zwei Dihairesen ausgereicht hätten, weil damit bereits die Einheit der Wesensdefinition negiert gewesen wäre. Doch müssen wir hinzusetzen, dass dieser Mangel an der gegenwärtigen Stelle unserer Deduktion nur erst für uns als Interpreten einsichtig ist. Denn während wir im vorletzten Absatz dem Fremden unterstellten, dass er die entsprechende Schlussfolgerung ziehen müsse, haben wir dieselbe im letzten Absatz durch eine äußerliche Reflexion auf andere Dialoge gewonnen. Wenn der erwähnte Mangel also tatsächlich den systematischen Zweck des ersten Akts des *Sophistes* darstellt, so muss er im nächsten Deduktionsschritt auch für den Fremden resp. für den Logos werden, den er repräsentiert. Dies erfolgt in der sechsten Dihairese, zu deren Kritik wir daher übergehen müssen.

2.1.5. Der sechste Sophist und der erste Paradigmenwechsel

Das Resultat der Negation der Philosophie, welches sich durch die Pluralität der fünf Wesensdefinitionen ergeben hat, veranlasst Plato in der sechsten Dihairese dazu, dem Grund dieses Resultats nachzugehen und den ersten Paradigmenwechsel vorzunehmen.⁶⁵ Der Fremde sagt sich gleichsam: Wenn die Dihairetik die Methode der Wahrheit und das Paradigma der Garant dieser Wahrheit ist, der eine wahre Sophist aber in den bisherigen Dihairesen, die allesamt über dem Angelfischer-Paradigma entworfen wurden, nicht definiert werden konnte, dann kann das nur daran liegen, dass entweder mit der Dihairetik als solcher oder mit dem Paradigma im Speziellen etwas nicht stimmt, was wir am besten durch eine Methodenreflexion in Erfahrung

⁶⁵ Einerseits übernehmen wir den Begriff des Paradigmenwechsels aus der Wissenschaftstheorie von Thomas Kuhn, verstehen ihn also als jene grundlegende (transzendente) Veränderung der Bedingungen der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Praxis – im *Sophistes*: der dihairetischen Praxis –, die zur Folge hat, dass die jeweiligen „Wissenschaftler [...] mit einer anderen Welt zu tun haben“ (ders.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 57 u. vgl. 27, 65, 123). Andererseits nehmen wir den Terminus nicht als einen rein revolutionären (vgl. ebd., 103 f.), sondern mit Hegel als einen gleichermaßen revolutionären wie evolutionären, also dialektischen Begriff. Mit Blick auf den *Sophistes* muss daher festgehalten werden, dass es, obgleich sich die methodischen Paradigmenwechsel des Dialogs durch eine Abfolge von revolutionären Brüchen auszeichnen, dennoch möglich sein wird, die Logizität dieser Brüche, d. h. ihren evolutionären Zusammenhang, zu (re-)konstruieren und in einer Geschichte des Logos zu systematisieren. Ferner begründet sich die Tatsache, dass es sich bei dieser Applikation von Kuhns Begriff auf Platos Dialog nicht um eine subjektive Willkür unserer Interpretation handelt, durch das bereits einsichtige Faktum, dass jede Dihairese ein *paradeigma* voraussetzt, dieses vorausgesetzte Paradigma im Verlauf von Platos Argumentation aber drei Mal gewechselt wird, wie wir noch genauer sehen werden. Sprechen wir also mit Bezug auf den *Sophistes* vom Paradigmenwechsel, so handelt es sich nicht um eine äußerliche Reflexion unserer Interpretation, vielmehr neccessitiert die innere logische Begriffsbewegung des Dialogs selbst die Anwendung dieses Begriffs, der daher mit Blick auf den Dialog objektiv ist.

bringen können. Das einzige Problem dieser Rede ist, dass wir sie dem Fremden neuerlich in den Mund legen müssen, dass sie zwar, wie wir sehen werden, die latente Logik des Dialogs zutreffend beschreibt, auf der manifesten Textebene aber nichts dergleichen gesagt wird. Vielmehr scheint sich die sechste Dihairese nicht von ihren fünf Vorgängern zu unterscheiden, denn auch sie liefert schlussendlich die Bestimmung eines weiteren Sophisten, der sich zu den fünf anderen gesellt.⁶⁶ Dass es sich dabei jedoch um einen Schein handelt und dass es stattdessen in der sechsten Dihairese sowohl zum ersten Paradigmenwechsel als auch zu einer Kritik der dihairetischen Methode als solcher kommt, ebendas erhellt aus der folgenden Analyse, die den Zusammenhang des manifesten Inhalts des Textes mit dessen latenter Form oder Logik aufzeigt – ein Zusammenhang, der es uns ermöglichen wird, den infragestehenden systematischen Gehalt der sechsten Dihairese auf den Begriff zu bringen.

Auf der manifesten oder inhaltlichen Textebene geht der Fremde vom Resultat der fünf Dihairesen dazu über, seinen Diskutanten Theaitetos mit verschiedenen „knechtischen Diensten“ zu konfrontieren; er spricht vom „[D]urchseihen, [D]urchsieben, [A]usschwingen und [V]erlesen“ sowie vom „[K]rämpeln, [S]pinnen, [S]chlagen mit der Weblade“⁶⁷. Nachdem sich Theaitetos durch die unvermittelt einsetzende Aufreihung dieser Tätigkeiten verwirrt zeigt und nachfragt, was es mit denselben, wörtlich: was es mit diesen „Beispielen (*paradeigmata*)“, auf sich habe, fasst der Fremde die Pluralität der Tätigkeiten im Begriff der „Aussonderungskunst (*diakritike*)“⁶⁸ zusammen, welchen er in der folgenden sechsten dihairetischen Ableitung des Sophisten als oberste Gattung in Anschlag bringt.⁶⁹ Doch erklärt weder die Zusammenfassung dieser knechtischen Dienste im Begriff der Aussonderungskunst noch dessen Funktion in der sechsten Dihairese, warum von diesem Begriff überhaupt die Rede ist. Und noch viel weniger wird dadurch erklärt, was es uns erlauben sollte, diese manifeste Episode als latenten Paradigmenwechsel zu deuten, für welche Deutung wir obendrein Objektivität beanspruchen. Wenn wir also beweisen wollen, dass es in der sechsten Dihairese zum ersten Paradigmenwechsel inkl. Methodenreflexion kommt, so müssen wir der Frage nachgehen, welchen systematischen Sinn die Thematisierung der Aussonderungskunst hat, von der scheinbar völlig willkürlich die Rede ist.

⁶⁶ Christian Iber vertritt in seinem Kommentar die These, dass in der sechsten Definition die sokratische Elenktik definiert werde, „die als Gegenkonzept zur Sophistik zu verstehen ist“ (ders.: „Kommentar“, in: Platon: *Sophistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, 231). Diese an sich abwegige Meinung, in der er etwas verkürzt Peter Kolb folgt (vgl. ders.: *Platons ‚Sophistes‘*, a. a. O., 55–66), muss mit Blick auf die *synagoge* der sechsten Dihairese, in der die Einteilungen auf die Sophistik bezogen werden (vgl. *Sophistes*, 231b), schlicht als falsch bezeichnet werden. Daraus erhellt noch einmal das Unverständnis, das ein guter Teil der etablierten Forschungsliteratur an den Tag legt, wenn es um die begriffliche bzw. systematische Erfassung des Gehalts des Dialogs geht (vgl. Anm. 32).

⁶⁷ *Sophistes*, 226b.

⁶⁸ Ebd., 226c.

⁶⁹ Vgl. Abb. 10 im Anhang (Kap. 5).

Ausgehend sowohl vom Fehlen einer expliziten Thematisierung des Paradigmenwechsels als auch von der Koinzidenz der sechs Dihairesen im Resultat (alle bestimmen einen Sophisten), könnte man sich dazu verleitet sehen, auch auf eine Koinzidenz sämtlicher Dihairesen hinsichtlich des zugrunde liegenden Paradigmas zu schließen. Würde man aber dafür optieren, dass auch die sechste *dihairesis* über dem *paradeigma* der Angelfischerei entworfen sei, so hätte man weiter nichts bewiesen, als dass man den *Sophistes* geistlos gelesen hat. Denn um festzustellen, dass der Angelfischer hier nicht mehr als Paradigma fungiert, bedarf es noch kaum des Schrittes über den manifesten Dialoginhalt hinaus. Das erhellt aus dem Faktum, dass nicht eindeutig klar ist, ob die Aussonderungskunst unter die erwerbende oder unter die hervorbringende Art der Kunst fällt.⁷⁰ Denn diese Disjunktion bildet das letzte Spezifikum des überkommenen Paradigmas. Weil also kein einziger Begriff der Angelfischerei in der sechsten Dihairese enthalten ist, kann sie nicht als deren Paradigma fungieren, wie auch Manfred Meinhardt in seinem hellsichtigen Kommentar erkennt: „Sie [sc. die sechste Dihairese] nimmt ihren Ausgang nicht mehr von einer bestimmten Stelle der Angler-Dihairese, sondern legt eine neu eingeführte ‚Trennungskunst‘ [sc. Aussonderungskunst] zu Grunde.“⁷¹ Der sechste Sophist partizipiert also nicht mehr am Angelfischer oder, mit anderen Worten, die sechste Dihairese fungiert als Negation des Angelfischer-Paradigmas.⁷²

Fungiert aber die Angelfischerei nicht mehr als Vorbild der sechsten dihairetischen Bestimmung der Sophistik, so stellt sich die Frage, welches Paradigma der sechsten Definition stattdessen zugrunde liegt, setzt doch jede ernstzunehmende Dihairese ein Paradigma voraus. Mit der Beantwortung dieser Frage treten wir auf die latente oder logische Textebene, denn obgleich neben Theaitetos' eher unverbindlicher Verwendung des Begriffs⁷³ nicht die Rede ist von einem neuen Paradigma, ist es dennoch das Spezifikum der sechsten Dihairese, dass sie ein solches ableitet und dadurch den ersten Paradigmenwechsel setzt. Inwiefern können wir also für diese subjektive Behauptung Objektivität beanspruchen?

Dass diese Behauptung objektiv ist, erhellt durch einen genaueren Blick auf die *synagoge* der sechsten *dihairesis*. Denn durch die Analyse der dihairetischen Einteilung kann nicht nur erkannt werden, dass die Angelfischerei nicht mehr als ihr Vorbild fungiert, sondern auch, welches *paradeigma* ihr stattdessen zugrunde liegt. Wenn wir uns also der *synagoge* der sechsten

⁷⁰ Vgl. Sayre, Kenneth M.: *Plato's Analytic Method*. Chicago; London: University Press of Chicago 1969, 148.

⁷¹ Meinhardt: „Kommentar“, a. a. O., 210.

⁷² Zwar hält auch Melissa Lane fest: „The sixth division [...] is [...] the only one without any roots in the dubious art of angling.“ (dies.: *Method and Politics in Plato's Statesman*, a. a. O., 30) Doch übersieht sie wie Meinhardt, dass ihr stattdessen ein neues Paradigma zugrunde liegt, auf das wir gleich noch zu sprechen kommen werden. Gleichwohl gilt auch in diesem Zusammenhang, dass Lane, indem sie auf Aspekte wie die Negation des Angelfischer-Paradigmas aufmerksam macht, ein wesentlich höheres Bewusstsein artikuliert als ein guter Teil der etablierteren Forschungsliteratur zum *Sophistes*.

⁷³ Vgl. Anm. 68.

Dihairese zuwenden,⁷⁴ dann sehen wir, dass die Bestimmung einer Kunst, welche, Schlechtes vom Besseren aussondernd (*diakritike*), die Seele durch unterweisende Belehrung (*paidentike*) von Unverstand reinigt (*kathartike*), indem sie eine zurechtweisende Prüfung von vermeintlich bekannten Begriffen vornimmt, zwar mutmaßlich auf die Sophistik zutrifft, v. a. aber die Kunst oder Methode definiert, die der Fremde bisher zur Anwendung brachte, nämlich die Dihairetik selbst.⁷⁵ Es ist also die ganze dihairetische Praxis, die der Fremde bis zu diesem Punkt vorgezeigt hat, die in der sechsten Dihairese als Paradigma fungiert und dergestalt die sechste Bestimmung der Sophistik ermöglicht. Mit anderen Worten: Die sechste Dihairese vollzieht objektiv den ersten Paradigmenwechsel, insofern sich in ihr die Methode der Dihairetik selbst zum paradigmatischen Vorbild nimmt resp. sich in einer Methodenreflexion auf sich selbst besinnt.

Vergleichen wir nun das neue mit dem alten Paradigma hinsichtlich seiner Gewinnung und Anwendung, so stoßen wir auf das Resultat dieser latenten Methodenreflexion und damit auf den systematischen Gehalt der sechsten Definition. Während nämlich das Angelfischer-Paradigma zunächst in einer eigenen Dihairese gewonnen und sodann in den ersten fünf Dihairesen angewendet wurde, wird das Dihairetiker-Paradigma durch die gesamte dihairetische Praxis gewonnen und sodann in der sechsten Dihairese angewendet. Weil aber diese Praxis selbst noch keine deutliche Bestimmung der Dihairetik enthält, die einer Dihairese konkret als Vorbild dienen könnte, muss sie zuvor begrifflich bestimmt werden. Diese begriffliche Bestimmung fällt in die sechste Dihairese; durch sie erhalten wir den Begriff dessen, was der Fremde bisher praktizierte. Weil die sechste Dihairese also das Paradigma ableitet, vor dessen Hintergrund sie zugleich einen neuen Sophisten bestimmt, fallen in ihr Gewinnung und Anwendung des Paradigmas zusammen. Wenn aber Gewinnung und Anwendung des Dihairetiker-Paradigmas koinzidieren, so ist offensichtlich, dass dort, wo die ersten fünf Sophisten vom Angelfischer abwichen, der sechste Sophist identisch mit dem Dihairetiker sein muss. Das Resultat der ganzen Methodenreflexion besteht also in der Erkenntnis, dass die Dihairetik die Sophistik ist. Der Zweck der sechsten Dihairese liegt somit darin, dass nicht bloß wie bisher ein neuer Sophist bestimmt wird, sondern dass der Fremde zum Sophisten wird, dass er selbst der sechste Sophist ist.

⁷⁴ „So sei denn ein [sc. der *Schlechtes von Besserem* scheidende] Teil der *sondernden* (*diakritikes*) Kunst die *reinigende* (*kathartike*), von der reinigenden werde der Teil für die *Seele* (*psyche*) abgesondert; von diesem die *Belehrung* (*didaskalike*) und von der Belehrung die *Erziehung* (*paidentike*); von der Erziehung, werde gesagt, sei die auf leere Scheinweisheit (*doxosophian*) gerichtete *Prüfung* nach der jetzt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anderes als die edle und vornehme *Sophistik*.“ (Ebd., 231b; Herv. M. M.; vgl. Abb. 9 in Kap. 5.)

⁷⁵ Ein zusätzliches Indiz dafür ist auch die Tatsache, dass Plato den griechischen Begriff für die Aussonderungskunst, *diakritike*, gelegentlich mit *dihairesis* synonym verwendet (vgl. u. a. ebd., 226c).

Durch diese Erkenntnis, die uns den systematischen Gehalt des Dialogs als Einheit seines manifesten Inhalts und seiner latenten logischen Form erschließt, wird deutlich, dass die sechste Dihairese das Resultat der ersten fünf wiederholt, welches in der Negation der philosophischen Methode bestand. Allerdings wohnt dieser Wiederholung eine zentrale Differenz inne. Ist es nämlich der objektive Zweck der sechsten Dihairese, durch die geschilderte Methodenreflexion, welche den ersten Paradigmenwechsel impliziert, die Dihairetik mit der Sophistik zu identifizieren, so hat sich unsere Einsicht, dass sich die philosophische Methode in den ersten fünf Dihairesen negiert, vollständig objektiviert, und zwar mit der Erweiterung, dass die Negation der Philosophie mit der Sophistik in eins fällt. Folglich ist das Ziel des gesamten Deduktionsschrittes erreicht: Die Einsicht in die Negation der Philosophie ist nicht mehr bloß für uns, sondern auch für den Fremden geworden. Doch steckt in diesem absolut negativen, weil die Philosophie umfassend negierenden, Resultat auch eine positive Bestimmung, welche den Fremden zum zweiten Paradigmenwechsel führt, wie wir im Folgenden sehen werden.

2.1.6. Das seiende Nichtsein des Scheins

Während das Resultat der ersten fünf Definitionen der Sophistik darin bestand, dass sich fünf Beispiele an den Platz des einen Wesens setzen, wodurch sich die philosophische Methode für uns negierte, hat das Resultat der sechsten Definition soeben gezeigt, dass das Wesen der Sophistik die Dihairetik ist und vice versa, wodurch sich die philosophische Methode auch für den Fremden negiert hat. In der sechsten Dihairese wird das Resultat der ersten fünf also objektiv: Wir wohnen einem Sophist-Werden des Fremden, einem Sophistik-Werden der Philosophie bei. Hätte Plato den *Sophistes* an dieser Stelle aporetisch beendet, so hätten wir es mit einer vernichtenden Kritik der Philosophie zu tun. Das Resultat der sechsten Dihairese stellt jedoch nicht den Schlussteil, sondern bloß den ersten Teil des Übergangs in den zweiten Akt des Dialogs dar – ein Übergang, der zwei weitere Teile umfasst, nämlich die Entwicklung des Scheinbegriffes und den zweiten Paradigmenwechsel. Um zum zweiten Akt, in dem die Methode der Dialektik eingeführt wird, voranschreiten zu können, müssen wir im nächsten Deduktionsschritt also diese zwei Teile behandeln, deren erster sich seinerseits in zwei Schritte gliedert.

Im ersten Schritt der Erörterung des Begriffs des Scheins unternimmt der Fremde eine Zusammenschau seiner bisherigen Untersuchung, indem er in einer Art *synagoge* des gesamten Anfangsteils angibt, wie sich der Sophist bisher zu erkennen gab: Der Sophist ist erstens ein

von „reiche[n] Jünglinge[n] wohlbelohnter *Nachsteller*“, zweitens ein „*Großhändler* in Kenntnissen für die Seele“, drittens „ein *Krämer* mit eben diesen“ Kenntnissen, viertens ein „*Eigenhändler* mit [denselben] Kenntnissen“, fünftens ein „*Kunstfechter im Streitgespräch*“ und sechstens ein *Künstler, der „von Meinungen, welche in der Seele den Kenntnissen im Wege stehn, reinigt*“⁷⁶. Sodann zieht er die Schlussfolgerung, die wir schon mehrfach thematisiert und zuvor bereits zitiert haben: Weil die Vielheit von Seinsweisen die Einheit der Sophistik negiert, kann es sich nicht um eine „gesunde“, sondern nur um eine trügerische „Vorstellung (*phantasma*)“⁷⁷ handeln. Die Pluralität der Definitionen zeitigt also das Resultat der Negation der philosophischen Methode, die diese ‚ungesunde‘ Vorstellung, dieses Phantasma oder Simulakrum ermöglichte.

Im zweiten Schritt, der sich seinerseits aus zwei systematisch zusammenhängenden Schlüssen zusammensetzt, wird dieses Phantasma näher analysiert, indem es vom Fremden philosophisch ernst genommen wird. Denn die Negation des Wesens durch die Pluralität muss auch als die Positivität der wesenlosen Pluralität genommen werden. Der Fremde begreift die Vielheit der sechs Sophisten also nicht mehr als indirekten Beweis für die Negation der philosophischen Methode, sondern als direkten Beweis für das plurale, akzidentelle oder wesenlose Wesen der Sophistik. Kommt aber allen Definitionen der Sophistik Wahrheit zu, so muss jeder Sophist ein „Tausendkünstler“⁷⁸ sein, sprich ein Künstler, der „in allen Dingen unter allen [...] d[er] [K]undigst[e]“⁷⁹ ist, denn nur dann, wenn er alles kann und alles weiß, ist es möglich, ihn als Meister aller Künste zu definieren. Diesem ersten Schluss zufolge gibt es also darum so viele Definitionen des einen Sophisten, weil er aufgrund seiner tausendkünstlerischen Universalbegabung in einer Dihairese über alle Kunstzweige abgeleitet werden kann.

Doch gilt zugleich auch, so fährt der Fremde fort,⁸⁰ dass alles zu wissen, einzig den Göttern zukommt, denen ein unendliches Sein eignet. Wenn der Sophist also beansprucht, alle Dinge zu wissen und zu können, so reklamiert er, ein Gott bzw. ein unendliches Wesen zu sein. Das stellt aber einen Widerspruch dar, weil der Sophist unzweifelhaft ein endlicher Mensch ist. Anstatt nun diesen Widerspruch als indirekten Beweis für die Negation der Ausgangsannahme aufzufassen, begreift der Fremde auch hier die Negativität positiv, indem er sie als direkten Beweis für das unendliche Sein des endlichen Sophisten nimmt. Wenn er aber diesen Widerspruch als wahr annimmt und dabei zugleich an seiner eigenen Vernunft festhält,⁸¹ dann muss er ihn aufheben, kann ihn also nicht als Widerspruch bestehen lassen, denn

⁷⁶ Ebd., 231d f. (Herv. M. M.).

⁷⁷ Anm. 60.

⁷⁸ *Politikos* 291a, 303c u. vgl. *Sophistes*, 268d.

⁷⁹ Ebd., 233b

⁸⁰ Vgl. ebd., 233a ff.

⁸¹ Hinsichtlich der Vernunft des Fremden vgl. dessen Vorwegnahme des aristotelischen Widerspruchsprinzips, das die ganze Argumentation des *Sophistes* bestimmt und im Folgenden eine herausragende Rolle spielen wird: „Es ist gar nicht so sehr schwer, das logisch Angreifbare in solchen [unphilosophischen] Überzeugungen aufzudecken: man

anders läuft diese Annahme auf seine eigene Unvernunft hinaus. Folglich stellt sich die Frage, wie der Fremde resp. der Logos, den er repräsentiert, den Widerspruch zwischen Gott und Mensch, Alleswissen und Nichtalleswissen, Unendlichkeit und Endlichkeit aufhebt.

Die widersprechenden Bestimmungen werden aufgehoben, indem sie in einem neuen Begriff miteinander vermittelt werden. Der Begriff, der diese Vermittlung leistet, ist der Begriff des Scheins.⁸² Denn wenn einzig Gott aufgrund seiner Unendlichkeit alles weiß, der endliche Mensch also nicht alles wissen kann, und wenn der Sophist, obzwar Mensch, dennoch die Alleswisserei, also ein göttliches Sein, beansprucht, dann kann ihm dieses Sein nicht wahrhaftig, sondern bloß scheinhaft zukommen. „Eine scheinbare (*anapephantai*) Erkenntnis also von allen Dingen“, so fasst dies der Fremde zusammen, „nicht aber die Wahrheit (*aletheian*) besitzend zeigt sich der Sophist“⁸³. Der Begriff des Scheins, der den Dialog von nun an in seiner Tiefenstruktur beherrschen wird, ergibt sich also genetisch als Konklusion dieses zweiten Schlusses, und weil dessen zweite Prämisse (der Sophist als Tausendkünstler) nichts anderes ist als die Konklusion des ersten Schlusses, diese Konklusion aber aus der Prämisse des affirmativ gewendeten Resultats des Anfangsteils hervorgeht, so gründet der Begriff des Scheins in dem Resultat der sechsten Dihairese, woraus der systematische Zusammenhang der bisherigen Argumentation des Dialogs erhellt. Wenn also Plato die Aufhebung des thematisierten Widerspruchs so zusammenfasst, dass die Sophisten ihren Schülern in „allen Dingen [...] scheinen (*phainontai*) [...] weise zu sein[, ... o]hne es doch zu sein (*ouk ontes*)“⁸⁴, dann liegt der Genesis dieses Begriffs des Scheins eine strenge Entwicklungslogik zugrunde.

Obwohl der Scheinbegriff, zumal als abstrakter Gegenbegriff zur Wahrheit, zuvor schon mehrmals vorkam, erhält er erst an der gegenwärtigen Stelle seine begriffliche Bestimmtheit. Denn indem der Sophist wirklich existiert, zugleich aber das, was er zu sein beansprucht, nicht existieren kann, indem er also das, was er *ist* (*on*), auch *nicht ist* (*me on*), oder, kurz gesagt, indem er es zu sein scheint (*phaino*), ist der Begriff des Scheins als Einheit von Sein und Nichtsein, als *seiendes Nichtsein* bestimmt. Diese Bestimmung führt den Fremden zunächst zum zweiten Paradigmenwechsel und sodann zur dialektischen Untersuchung, wie im nächsten Schritt unserer Deduktion erhellt.

bringt sie im Dialog miteinander in Beziehung, bezieht sie auf dasselbe und stellt sie damit einander gegenüber. Es kommt dann schon heraus, daß dieselben Meinungen mit sich selbst zur gleichen Zeit, auf dasselbe bezogen in ein und derselben Hinsicht miteinander in Widerspruch stehen (*enantias*).“ (Ebd., 230b; Übers. v. Meinhardt) Bei Aristoteles lautet dieses Prinzip der Vernunft schlechthin wie folgt: „[D]aß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann[, ...] ist das sicherste unter allen Prinzipien“ (ders.: *Metaphysik*, 1005b).

⁸² Der Schein ist bei Plato terminologisch nicht einheitlich gefasst und wird durch verschiedene Begriffe ausgedrückt, die sich meist von den Infinitivformen *phaino* und *dokeo* ableiten.

⁸³ *Sophistes*, 233c.

⁸⁴ Ebd.

2.1.7. Der siebte Sophist und der zweite Paradigmenwechsel

Über den Begriff des als seiendes Nichtsein bestimmten Scheins vermittelt, kommt es zum zweiten Paradigmenwechsel: „Laß uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel (*paradeigma*) hierzu [sc. zur Bestimmung des Sophisten] vorzeichnen.“⁸⁵ Dieses neue Paradigma wird repräsentiert durch die Malerei (*graphike*). Weil auch den Bildern der graphischen Kunst, indem sie vorgeben, alles darstellen zu können, eine Einheit von Sein und Nichtsein zukommt, scheint es eine Ähnlichkeit (*homoiotēs*) zwischen den Bildern der Malerei und den Logoi der Sophistik zu gegeben:

Von dem nun, welcher verheißt, im Stande zu sein, durch *eine* Kunst alles zu machen, wissen wir doch, daß er durch Verfertigung gleichnamiger Nachbildungen des Seienden (*mimemata kai homonyma ton onton*) mittels der Malerkunst (*graphike*) im Stande sein wird, unnachdenkliche junge Knaben, wenn er ihnen von fern das Gemalte vorzeigt, zu täuschen, als ob er, was er nur machen wollte, vollkommen geschickt wäre auch wirklich und in der Tat hervorzubringen. [...] Wie nun aber? Können wir nicht erwarten, daß es auch in Worten (*logous*) eine andere ähnliche Kunst gebe, vermöge deren es möglich wäre, Jünglinge und solche, die noch in weiter Ferne stehen von dem wahren Wesen der Dinge (*pragmaton tes aletheias*), durch die Ohren mit Worten (*logois*) zu bezaubern, indem man gesprochene Schattenbilder (*eidola legomena*) von allem vorzeigt, so daß man sie glauben macht, es sei etwas Wahres gesagt (*poiein alethe dokein legesthai*), und der, welcher es sagt, der Weiseste unter allen in allen Dingen?⁸⁶

Kurz gesagt: Weil eine Ähnlichkeit zwischen sophistischer Sprach- und graphischer Bildkunst zu bestehen scheint, kann der Fremde davon ausgehen, dass durch die dihairetische Bestimmung der Malerei ein neues Paradigma zu gewinnen ist, über dem sodann die Sophistik bestimmt werden kann. Vor dem Hintergrund des Wissens, dass die Definition der Malerei das dritte Paradigma liefern soll, ist also wieder auf die Gewinnung und Anwendung dieses Vorbilds zu achten.

Was zunächst die Gewinnung betrifft, so ist eine Ähnlichkeit zur Genesis des Dihairetiker-Paradigmas in der sechsten Dihairese zu konstatieren. Wie dieses über einen völlig neuen Kunstzweig abgeleitet wurde, d. i. über die Aussonderungskunst (*diakritike*), welche die oberste Disjunktion des Angelfischer-Paradigmas (erwerbende vs. hervorbringende Kunst) negierte, so wird auch das Maler-Paradigma über einen neuen Zweig abgeleitet, d. i. über die nachahmende Kunst (*mimetike*), die nicht nur das Dihairetiker-, sondern auch das Angelfischer-Paradigma negiert. Während nämlich die Nachahmerei offenkundig nicht unter die aussondernde Kunst fällt, womit sie das Vorbild der Dihairetik negiert, indem sie die höchste Gattung desselben verneint, lässt sie sich auch nicht dem Vorbild des Anglers zuschlagen. Denn obwohl

⁸⁵ Ebd., 233d.

⁸⁶ Ebd., 234b f.

Plato die nachahmende Kunst später eindeutig der hervorbringenden subsumiert,⁸⁷ die zusammen mit der erwerbenden die oberste Disjunktion des Angler-Paradigmas darstellt, wurden sowohl der Angelfischer als auch die ersten fünf Sophisten nicht über den hervorbringenden, sondern über den erwerbenden Kunstzweig abgeleitet.⁸⁸ Weil also die hervorbringende Art der Kunst in der Bestimmung des Anglers abgesondert wird und daher völlig unbestimmt bleibt, fungiert die nachahmende Kunst, die unter denselben Kunstzweig fällt, als Negation nicht nur des Dihairetiker-, sondern auch des Angler-Paradigmas. Kurz, die Bestimmung der Malerei stellt eine neue Modelldihairese dar.

Negiert der Gattungsbegriff der nachahmenden Kunst aber die zwei überkommenen Paradigmen, so fragt sich auch hier, welches Muster der siebten Dihairese stattdessen zugrunde liegt. Doch ist diese Frage bereits beantwortet. Denn das formale Vorbild, das der dihairetischen Ableitung des dritten Paradigmas zugrunde liegt, ist das Resultat der sechsten Dihairese, ist der Begriff des Scheins selbst. Erst dessen Bestimmtheit als seiendes Nichtsein ermöglicht es nämlich, wie wir eingangs sahen, auf die scheinhaften Produkte der Malerei und die Ähnlichkeit zwischen graphischer und sophistischer Kunst zu schließen. Während also der ersten Modelldihairese, die den Angelfischer bestimmt, die empirische Erfahrung als Paradigma zugrunde liegt und der zweiten Modelldihairese, die den Dihairetiker definiert, die dihairetische Praxis als Vorbild dient, so fungiert in der dritten Modelldihairese, die den Maler ableitet, der Scheinbegriff als paradigmatisches Muster.

Weil der Scheinbegriff jedoch aus der sechsten Bestimmung der Sophistik hervorgegangen ist, finden wir uns a priori mit einer Verlegenheit konfrontiert. Bedient sich der Fremde nämlich des Scheins als Paradigma, um die Malerei dihairetisch abzuleiten, und will er sich der Malerei als Paradigma bedienen, um die Sophistik zu definieren, so erhält er einen Zirkel: Um die Sophistik vermittelt der Malerei zu definieren, muss er sie paradigmatisch im Scheinbegriff voraussetzen. Mit anderen Worten: Die Definition der Sophistik setzt sich selbst voraus, was offensichtlich erneut eine ‚ungesunde‘ Vorstellung ergibt. Deswegen hält der Fremde noch vor der *dihairesis* fest, dass die Entscheidung, über welche Art der nachahmenden Kunst die Idee der Sophistik abgeleitet werden kann, problematisch sei:

Nach der bisherigen Weise der Einteilung (*diaireseos*) glaube ich nun (*phainomai*), auch wieder zwei Arten (*eide*) der Nachahmungskunst (*mimetike*) zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt (*idean*) [der Sophistik] befinde, das halte ich mich noch nicht imstande zu bestimmen.⁸⁹

⁸⁷ Vgl. ebd., 219a, 233d u. v. a. 265a f.

⁸⁸ Vgl. Abb. 5–9 in Kap. 5.

⁸⁹ *Sophistes*, 235c f.

Um den bereits angedeuteten Grund dieser Verlegenheit zu objektivieren, ist nun auf die *dihairesis* der Definition der Malerei einzugehen, die jedoch wegen des beschriebenen Mangels nicht besonders weit vorangetrieben wird.

Da die oberste Disjunktion der nachahmenden Kunst (*mimetike*), die später auch als nachbildende Kunst (*eidolapoitike*) bezeichnet wird, in der Gegenüberstellung von Ebenbildnerie (*eikastike*) und Trugbildnerie (*phantastike*) besteht, erstere aber „die wirklich bestehenden Verhältnisse (*ousas symmetrias*) [...] in ihren Nachbildern (*eidolois*) hervorzubringen“ sucht, während letztere das nachahmt, „was nur scheint (*phainomenon*) [...], dem Schönen [resp. Wirklichen] zu gleichen (*eoikenai*)“, darum ist das „Ebenbild (*eikona*)“ dem wirklich Seienden (*on*) „ähnlich (*eikos*)“, während das „Trugbild (*phantasma*)“ ihm nur „zu gleichen scheint (*phainetai*)“⁹⁰. Indes ist das Kriterium, das Ebenbild (*eikon*) und Trugbild (*phantasma*) voneinander differenziert und als wahres und falsches Nachbild (*eidolon*) gegenüberstellt, von höchster Relevanz sowohl für unsere Interpretation als auch um zu verstehen, warum die Sophistik an der gegebenen Stelle nicht eindeutig einer der beiden Künste subsumiert werden kann. Plato bestimmt dieses Kriterium im Ausgang von der ebenbildnerischen Kunst (*eikastike*) wie folgt: „Diese [Kunst] besteht eigentlich darin, wenn jemand nach des Urbildes (*paradeigmatos*) Verhältnissen (*symmetrias*) in Länge, Breite und Tiefe, dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend, die Entstehung einer Nachahmung (*mimematos*) bewirkt.“⁹¹ Während also dem *eikon* Wahrheit zukommt, weil ihm ein *paradeigma* zugrunde liegt, durch das es am *on* partizipiert, kommt dem *phantasma* Falschheit zu, da ihm kein *paradeigma* zugrunde liegt, wodurch es nicht oder nur entstellt am Sein teilhat. Sind aber die beiden Bilder resp. die ihnen entsprechenden Künste derart differenziert, so ist klar, warum die Sophistik und strenggenommen auch die Malerei nicht eindeutig der Trugbildnerie subsumiert werden können. Denn es mag zwar eine abstrakte Ähnlichkeit zwischen den beiden Künsten bestehen, doch hat sich zum einen im Verlauf des Dialogs gezeigt, dass die Sophistik, die in der sechsten Dihairese identisch wurde mit der Dihairetik, ihren Bestimmungen durchaus ein Paradigma zugrunde legt, was für ihre Subsumtion nicht unter die Trugbildnerie, sondern unter die Ebenbildnerie spricht. Zum anderen kann a priori nicht ausgeschlossen werden, dass es auch graphische Bilder gibt, denen ein Paradigma zugrunde liegt, wodurch auch die Malerei nicht eindeutig der Trugbildnerie zugeschlagen werden kann. Wollte der Fremde also das Paradigma der Malerei ableiten, um zu klären, was die Sophistik ist, so hat er damit das genaue Gegenteil erreicht: Es kann überhaupt nicht mehr beantwortet werden, unter welchen Zweig der nachahmenden Kunst die Sophistik fällt – eine Verlegenheit, die darüber hinaus auch an der Malerei gesetzt ist.

⁹⁰ Ebd., 236a f.

⁹¹ Ebd., 235d f.

Vor dem Hintergrund der geschilderten *dibairesis* kann zwar konkret angegeben werden, unter welchem Aspekt das Maler-Paradigma im Rahmen der Bestimmung der Sophistik anwendbar ist: Wie den graphischen „Trugbilde[n] (*phantasma[ta]*)“⁹² eine Einheit von Sein und Nichtsein zukommt, indem sie alles abbilden zu können scheinen, so kommt auch den sophistischen „Trugbilder[n] aus Worten (*logoi phantasmata*)“⁹³ eine Einheit von Sein und Nichtsein zu, indem sie analoger Weise über alles Bescheid zu wissen vorgeben. Doch trägt diese Ähnlichkeit nicht weit, sofern der Fremde durch seine bisherige Argumentation weiß, dass die sophistischen *Logoi* nicht ohne *paradeigma* sind, wodurch unklar ist, unter welchen Zweig der nachbildenden Kunst die Sophistik fällt. Weil also dem Fremden bewusst ist, dass die siebte *Dihairesis* unter den gegenwärtigen Vorzeichen unmöglich eine wahrhafte Bestimmung des Sophisten liefern kann, kommt es gar nicht zu einer *synagoge*, welche die gesuchte Kunst in Analogie zur Malerei definieren würde. Vielmehr gesteht der Fremde stattdessen ein, dass das, was „ich [...] damals noch unentschieden ließ, [nämlich] in welche von beiden [Kunstarten] der Sophist zu setzen sei, das kann ich auch jetzt noch nicht bestimmt sehen“⁹⁴.

Wenn aber das Differenzkriterium zwischen Ebenbildnerei und Trugbildnerei, d. i. die Anwendung eines Paradigmas, insofern nicht fähig ist, zwischen wahrhaften und scheinhaften Nachbildungen zu unterscheiden, als die *Logoi* der Sophistik ein Paradigma voraussetzen und doch scheinhaft sind, so scheinen damit zwei Scheinbegriffe gesetzt: ein scheinhaftes Bild mit und eines ohne paradigmatischen Hintergrund. Diese Verlegenheit ist Symptom dafür, dass der Scheinbegriff nach wie vor unzureichend begründet ist. Platons Weise, auf diese Verlegenheit hinzuweisen, besteht darin, dass er den Fremden aus Elea auf seinen Lehrer verweisen lässt. Denn nach Parmenides, der als „Vater“⁹⁵ sowohl des Fremden als auch Platons selbst aufgefasst werden muss, ist der Schein unmöglich, weil nur das Sein (*on*) *ist*, das Nichtsein (*me on*) aber *nicht ist*:

Parmenides der große aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowohl als in seinen Gedichten so sprach: / „Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn“, sagte er, „Nichtseiendes sei (*einai me eonta*), sondern von solcherlei Weg halte fern die erforschende Seele.“⁹⁶

Kurz gesagt: Zwar hat sich der Schein im Sinne des seienden Nichtseins genetisch als Resultat der sechsten *Dihairesis* ergeben, sodass er der siebten als Paradigma zugrunde gelegt werden konnte, doch ist fraglich, ob es ontologisch überhaupt möglich ist, dem Nichtsein ein Sein und vice versa zuzusprechen – eine Frage, die sich, vom *phantasma* ausgehend, sogar auf das *eikon*

⁹² Ebd., 236b.

⁹³ Ebd., 234e.

⁹⁴ Ebd., 236c u. vgl. Anm. 89.

⁹⁵ Ebd., 241d.

⁹⁶ Ebd., 237a. u. vgl. 285d.

und deren Überbegriff des *eidolon* ausdehnt, da jedes Nachbild, indem es *nicht* das Seiende selbst *ist*, sondern dessen Bild, eine Einheit von Sein und Nichtsein darstellt, die es als Schein qualifiziert.

Wenn demnach an der gegenwärtigen Dihairese resp. dem ganzen bisherigen Resultat des *Sophistes* festgehalten werden soll, dann muss nicht nur der Scheinbegriff spezifiziert werden, sodass klar zwischen *eidolon*, *eikon* und *phantasma* differenziert werden kann, sondern dann muss dem Schein auch im Rahmen einer transzendentalen Deduktion objektive Gültigkeit vindiziert werden, sodass er dem Einspruch des Parmenides standhält. Damit kommen wir auf das dritte Moment des Wahrheitskriteriums zurück, das bisher noch kaum diskutiert wurde. Nicht nur müssen die Bestimmungen der *dihairesis* Einheit und Notwendigkeit aufweisen – dabei handelt es sich um die formalen Momente des Kriteriums –, sondern ihnen muss auch Objektivität zukommen, sofern ihre *synagoge* als Wesensdefinition bzw. Idee, d. i. als Einheit von definierendem Logos und definierter Sache, fungieren soll. Um dieses materiale Moment des Wahrheitskriteriums hinsichtlich der Bestimmung der Sophistik einzuholen, muss der Fremde also die Objektivität des Scheins begründen, da der Sophist in diesen „Begriff (*eidōs*)“ hineingeschlüpft⁹⁷ ist. Weil sich die Dihairetik in der sechsten Dihairese aber selbst in den Schein verwandelte, necessitiert diese Begründung eine neue Methode. Folglich ist der Übergang in den zweiten Akt des Dialogs gesetzt: Dem Schein im Rahmen einer transzendentalen Deduktion objektive Gültigkeit zu vindizieren, ist das Ziel der Dialektik.

2.2. Zweiter Abschnitt: Die Dialektik

[D]er *Sophistes*, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft.⁹⁸

Wir haben die Deduktion unserer These damit begonnen, die Dihairetik formal als philosophische Methode auszuweisen: Weil das *paradeigma* die Notwendigkeit, Einheit und Objektivität der *dihairesis* garantiert, erfüllt die *synagoge*, die dieselbe zusammenfasst, das Wahrheitskriterium, wodurch die Idee der Sache, auf welche das *ti estin* abzielt, auf den Begriff gebracht wird. Demgemäß liegt der ersten dihairetischen Bestimmung der Sophistik das Paradigma der Angelfischerei zugrunde, das aus der Erfahrung gewonnen wird. Weil es in der Anwendung auf die Sophistik jedoch nicht gänzlich übernommen werden kann (da sonst der Sophist identisch wäre mit dem Angelfischer), muss es um einige Disjunktionen erweitert werden. Folglich

⁹⁷ Ebd., 236d.

⁹⁸ Schelling, F. W. J.: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. SW II.1. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta 1856, 393.

kommt nur denjenigen Disjunktionen, die analytisch aus dem Paradigma gezogen werden, Notwendigkeit zu, während diejenigen Disjunktionen, die der paradigmatischen Einteilung synthetisch hinzugefügt werden, zufällig sind.

Wird aber das Paradigma durch zufällige Disjunktionen erweitert, so verliert die Dihairese, der es als Vorbild dient, nicht nur ihre Notwendigkeit, sondern ihre Zufälligkeit negiert auch die quantitative Einheit der Definition, da somit potenziell unendlich viele, jeweils zufällig variierte Definitionen gebildet werden können. Dies stellt der Fremde auch sogleich unter Beweis, wenn er auf die erste Dihairese vier weitere folgen lässt, denen sämtlich das Angelfischer-Paradigma zugrunde liegt. Wir konnten daher den Schluss ziehen, dass die ersten fünf Dihairesen darum, weil sie die Negation sowohl der Notwendigkeit als auch der Einheit der Wesensdefinition darstellen, nicht nur das Wahrheitskriterium negieren, sondern auch die philosophische Methode, welche dieses Kriterium erfüllen sollte, nämlich die Dihairetik selbst.

Doch war dieses Resultat nur für uns einsichtig; denn obwohl wir es in einer immanenten Kritik des *Sophistes* deduzierten, ist es zunächst noch nicht für den Fremden. Wir mussten folglich beweisen, dass unser Wissen auch das Wissen des Dialogs ist. Dieser Beweis fiel in die Kritik der sechsten Dihairese, in welcher der Fremde den ersten Paradigmenwechsel vornimmt. Indem er hier nämlich die Praxis seiner bisherigen Untersuchung, d. i. die dihairetische Methode selbst, als Paradigma für die Bestimmung der Sophistik verwendet und indem die Dihairetik – im Unterschied zur Angelfischerei – letztlich mit der Sophistik koinzidiert, sofern ihre Bestimmung mit der der Sophistik in eins fällt, artikuliert der Dialog selbst das negative Resultat der ersten fünf Dihairesen: Die philosophische Methode der Dihairetik ist Sophistik, der Fremde ist selbst der sechste Sophist.

Wie der Fremde der Zufälligkeit der ersten Definition durch die Pluralität der folgenden vier Dihairesen Rechnung trägt, so nimmt er auch das negative Resultat der sechsten Dihairese philosophisch ernst. Denn es liegt in der Bestimmung der Negation des *einen* sophistischen Wesens, welche durch die Vielheit der Definitionen gesetzt wird, dass sie auch als Positivität der wesenlosen Vielheit der Sophistik begriffen werden muss. Folglich erscheint der Sophist als Universalgenie, das alles kann und alles weiß. Weil diese Bestimmungen jedoch Attribute Gottes sind, können sie dem menschlichen Sophisten nicht wahrhaftig, sondern bloß scheinbar zukommen. Wir sahen daher den Begriff des Scheins in der Funktion, den Widerspruch aufzuheben, der sich zwischen dem endlichen Sein des Sophisten und dem unendlichen Sein Gottes aufgetan hatte.

Doch ist der Schein als solcher problematisch, wie der Fremde im Rahmen des zweiten Paradigmenwechsels bemerkt, wo er die Sophistik vor dem Muster der Malerei begreift. Denn indem der Schein ein *seiendes Nichtsein* darstellt – der Sophist *ist* ein Gott und er *ist* zugleich *nicht*

ein Gott –, dem Nichtsein nach Parmenides aber kein Sein und dem Sein kein Nichtsein zukommen kann, ist der Schein nicht die Aufhebung des Widerspruchs, sondern bloß ein anderer Name für denselben. Damit also nicht sämtliche Begriffe, die Plato bis zu diesem Punkt abgeleitet hat, auf den Schein im Sinne nicht der Aufhebung, sondern des Perennierens des Widerspruchs hinauslaufen, muss auch dieser Begriff ernst genommen werden. Und zwar muss seine ontologische Dignität oder objektive Gültigkeit im Rahmen einer transzendentalen Deduktion bewiesen werden, weil ebendiese Objektivität am Schein problematisch wurde, was auf eine Kritik des Parmenides hinausläuft.

Durch diese Zusammenfassung unserer bisherigen Deduktion erhellt noch einmal besonders deutlich, dass Plato den Übergang in den dialektischen Mittelteil systematisch organisiert: Der transzendente Beweis, dass dem Schein objektive Gültigkeit zukommt, nezessitiert insofern einen neuen methodischen Zugang, als die *Dihairetik* in der sechsten Definition zur *Sophistik* und diese im Anschluss zum Schein wurde. Der Übergang in die *Dialektik* ist also gesetzt, und ihr Ziel besteht darin, den Scheinbegriff zu begründen, was sich auch als Begründung und Rehabilitation der zum Schein gewordenen *Dihairetik* darstellen wird. Zugleich ist jedoch klar, dass die *Dialektik* aufgrund der strengen Systematizität, über die sich der *Sophistes* selbst in unserer immanenten Kritik bewusst wird, nicht einfach als *deus ex machina* auf die argumentative Bühne des Dialogs herabgelassen werden kann. Bevor wir also den transzendentalen Beweis der Objektivität des Scheins genauer betrachten können, müssen wir uns auf das Werden seiner Methode, sprich auf die Genesis der *Dialektik* konzentrieren. Genauer gesagt, umfasst der gesamte zweite Abschnitt unserer Untersuchung drei Teile.

Erstens ist, wie gesagt, die Genesis der *Dialektik* zu betrachten (Kap. 2.2.1). Diese besteht darin, dass der Fremde die zwei Momente des Scheins, d. i. das Nichtsein und das Sein, einer Kritik unterzieht, wobei sich das Nichtsein in eine vierstufige *Aporie* und das Sein in zwei *Antinomien* verstrickt, sodass sie jeweils scheinhaft ineinander umschlagen. Sofern sich also die beiden Momente des Scheins als der ganze Schein zeigen, wiederholt Platos gleichermaßen systematische wie historische Kritik die Widersprüchlichkeit des Scheins auf einem höheren Begriffsniveau – ein Begriffsniveau, auf dem der Schein zuletzt als die *Paradoxie* erscheint, dass das Sein eine dynamische (Nicht-)Einheit von Ruhe und Bewegung bildet.

Zweitens präzisiert Plato vor dem Hintergrund dieses höheren Begriffsniveaus nochmals das Ziel der *Dialektik* (Kap. 2.2.2): Wenn der Widerspruch des Scheins aufgehoben werden soll, damit die *Sophistik* bestimmt werden kann, dann müssen seine beiden Momente, und zwar bevor sie wieder in einer Einheit synthetisiert werden, jeweils festgehalten und davor bewahrt werden, dass sie unmittelbar ineinander umschlagen. Mit dieser Konkretisierung des

Ziels, die Plato in zwei Programmatiken veranschaulicht, ist der Übergang in die Anwendung der Dialektik vollendet.

Drittens ist diese Anwendung mit Blick auf die beiden Programmatiken der Dialektik zu betrachten (Kap. 2.2.3). Plato geht hier vom Sein aus und deduziert zunächst dessen Beziehung zu Ruhe und Bewegung. Neben einer ganzen Reihe von Begriffen, stößt er im Rahmen dieser Deduktion auch auf das Nichtsein. Sofern dabei dessen Relation zum Sein geklärt werden kann, vermag es der dialektische Logos, den Widerspruch, welcher der Schein ist, aufzuheben. Es handelt sich also um die Realisierung des Ziels der Dialektik, die Plato schließlich zur Dihairetik zurückführt.

2.2.1. Die Genesis der Dialektik

Indem das Wissen des Sophisten resp. er selbst durch den Schein oder – was sich im Vergleich mit der Malerei ergeben hat – durch die Falschheit bestimmt ist, ist er, wie am Ende des ersten Abschnitts erwähnt, „in einen höchst schwierig zu erforschenden Begriff (*eidōs*) hineingeschlüpft“⁹⁹. Dabei handelt es sich um einen schwierigen oder komplexen Begriff, weil der Schein und die Falschheit, indem sie ein mit Nichtsein affiziertes Sein bzw. ein mit Sein affiziertes Nichtsein bilden, als Aufhebung des Widerspruchs zwischen Sein und Nichtsein fungieren. Weil aber diese Aufhebung noch nicht deduziert wurde, bildet der Scheinbegriff gegenwärtig bloß ihre Präntention und fungiert insofern nur als ein anderer Name für den Widerspruch selbst:

In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen (*phainesthai*) und dieses Scheinen (*dokein*), ohne zu sein (*einai de me*), und dies Sagen (*legein*) zwar, aber nicht Wahres (*alethe de me*), alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten (*aporias*) gewesen schon ehemals und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsches Reden oder Meinen (*psende legein e doxazein ontos einai*), ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen (*enantilogia*) befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen.¹⁰⁰

Da also der Schein bzw. die Falschheit die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Sein und Nichtsein darstellen soll, muss er bzw. sie dialektisch begründet resp. transzendental deduziert werden.

Die Genesis dieser Deduktion besteht nun darin, dass Plato beide Momente des Scheins – das Sein und das Nichtsein – einer Kritik unterzieht. Diese Kritik erscheint, weil sie zuletzt darauf abzielt, dass „das Nichtseiende sei“, weil es sonst „auf keine Weise Falsches wirklich“¹⁰¹

⁹⁹ *Sophistes*, 236d. u. vgl. Anm. 97.

¹⁰⁰ Ebd., 236e f.

¹⁰¹ Ebd., 237a.

geben kann, als vollkommene Verkehrung des „Vaters“¹⁰² Parmenides, sprich als *père-version* von dessen Einsicht, dass das Nichtsein nicht ist, während das Sein ist.¹⁰³ Denn einerseits zeigt sich in der Kritik des Nichtseins, die in vier Schritten eine Aporie entwickelt, dass das Nichtsein in das Sein umschlägt; andererseits ergibt sich aus der Kritik des Seins, die zwei weitere Aporien entfaltet, welche antithetischen bzw. antinomischen Charakter aufweisen, dass umgekehrt das Sein in das Nichtsein umschlägt. Programmatisch können wir also vorwegnehmen: Da es die Conclusio von Platos Kritik der zwei Scheinmomente ist, dass sie sich jeweils selbst widersprechen, und da diese Kritik so angelegt ist, dass sie große Teile der vorsokratischen Philosophie den logischen Momenten ihrer Aporien und Antinomien subsumiert, darum fungiert die Genesis der Dialektik als Verallgemeinerung und Ausweitung des Scheinbegriffs, sofern er nicht nur auf einem höheren, die parmenideische Philosophie widerlegenden Begriffsniveau gesetzt wird, sondern sich auch über den *Sophistes* hinaus auf die ganze Philosophiegeschichte ausdehnt. Der Jammer des bisherigen Resultats resp. die Hoffnung, den sophistischen Schein doch noch begreifen und einhegen zu können, wird daher in der Kritik der beiden Scheinmomente, zu der wir nun übergehen, nochmals gesteigert.

2.2.1.1. Erster Teil: Vom Nichtsein zum Sein

Was zunächst die vier Stufen der Aporie des Nichtseins betrifft,¹⁰⁴ so hält Plato *erstens* im Anschluss an Parmenides fest, dass das Nichtseiende nicht ist, sofern „doch gewiss [ist], daß irgendeinem Seienden (*onton*) das Nichtseiende (*me on*) nicht kann beigelegt werden“¹⁰⁵. Denn würde das *me on* irgendetwas wahrheitsgemäß zugesprochen werden, so müsste dieses Etwas

¹⁰² Anm. 95.

¹⁰³ Der Begriff der *père-version* stammt von Jacques Lacan (vgl. ders.: *Das Sinthom. Das Seminar: Buch XXIII*. Wien: Turia und Kant 2017, 20, 90, 167 f.). Er bezeichnet einerseits die Version oder Variation des Gesetzes des Vaters (franz. *père*), das in Lacans strukturalistischer Revision des freudschen Ödipuskomplexes zu demjenigen (Herren-)Signifikanten wird, der die Ordnung des symbolischen Sprachregisters garantiert (Name-des-Vaters). Neben dieser Um- oder Verkehrung des überkommenen Sprachparadigmas bezeichnet der Begriff andererseits die psychopathologische Perversion im freudschen Sinn, sprich eine Abweichung von der Sexualmoral. Die Koinzidenz dieser beiden Momente beschreibt Lacan am Beispiel von James Joyce, in dessen Texten sich in der Tat beide Momente des Begriffs versammelt finden: Während die frühen Schriften (vgl. v. a. die sog. Epiphanien, die er in seine zwei autobiographischen Romane *Stephen Hero* und *A Portrait of the Artist as a Young Man* einbettet) vom Bruch mit dem überkommenen Sprachparadigma zeugen und die späten (vgl. v. a. *Finnegans Wake*) von der erfolgreichen Etablierung einer neuen bzw. eigenen Sprache, verweisen die Briefe an seine Muse und Ehefrau Nora Barnacle auf einen ebenso ausgeprägten wie unkonventionellen Sexus. In unserem Zusammenhang bezieht sich der Begriff dagegen nur auf die Umkehrung, die Plato mit Blick auf die ‚väterliche‘ Philosophie des Parmenides (vgl. Anm. 96) vollzieht. Da Plato im Zuge seiner *père-version* also weder Einblick in einen unkonventionellen Sexus gibt noch seinen Lehrer unredlich angreift, sondern sich im Gegenteil voller Hochachtung über Parmenides äußert (vgl. ebd., 241d ff.) und in einer immanenten Kritik über ihn hinausgeht, drückt der Begriff im Rahmen unserer Untersuchung lediglich den aufklärerischen Fortschritt aus, den das Erscheinen der platonischen Spätphilosophie, indem sie ein höheres logisches Begriffsniveau setzt, für die Geschichte der Philosophie und die Entwicklung des Geistes bedeutet.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu die Darstellung von Iber: „Kommentar“, a. a. O., 243–247.

¹⁰⁵ *Sophistes*, 237c.

ein *on* sein, weil Wort und Begriff nach Plato nur dann wahr sind, wenn sie auf ein Sein referenzieren resp. eine Einheit mit demselben bilden.¹⁰⁶ Weil sich also der Begriff des Nichtseins, wenn ihm Wahrheit zukommen soll, auf ein Sein beziehen müsste, ebendieses Sein ihn aber selbst falsifizieren würde, erhalten wir einen Widerspruch. Also gilt apagogisch, dass das Nichtsein nichts zugesprochen werden kann, womit der erste Teil von Parmenides' Satz bewiesen ist: Das Nichtseiende ist nicht.

Doch ist es *zweitens* nicht nur widersprüchlich, vom Nichtsein etwas Wahrheitsgemäßes, sondern auch, darüber überhaupt *etwas* zu sagen. Denn wenn Nichtsein gesagt wird, so wird doch etwas (*ti*), und wenn etwas, so wird „wenigstens Ein (*hen*) etwas (*ti*)“¹⁰⁷ gesagt. Wird aber immer, wenn Nichtsein gesagt wird, entweder *ein* Nichtseiendes (*hen*) oder *einiges* Nichtseiendes (*tine*) gesagt, so ist diese Rede durch die Kategorie der Zahl (*arithmos*) vermittelt: Das Nichtsein ist entweder eine Einheit (*hen*) oder eine Vielheit (*plethos*).¹⁰⁸ Folglich wird, da Plato im Anschluss an Pythagoras¹⁰⁹ alle „Zahl (*arithmos*) insgesamt setz[t ...] als seiend (*ontos*)“¹¹⁰, allein schon dadurch, dass Nichtsein überhaupt gesagt wird, ein Sein ausgesagt, was sich erneut widerspricht. Indirekt geschlossen gilt also wieder, dass es „ganz unmöglich [...] ist, richtig das Nichtseiende (*me on*) auszusprechen (*phthegxasthai*), oder etwas davon zu sagen (*eipein*) oder es auch nur an und für sich zu denken (*dianoethenai*)“¹¹¹, was zunächst bloß als Zuspitzung des ersten Schritts erscheint: Das Nichtseiende ist (*gar*) nicht.

Wenn aber überhaupt nicht über das Nichtseiende gesprochen werden kann, so kann es *drittens* auch nicht, wie in den ersten zwei Schritten, als nichtseiend bewiesen werden. Denn die zwei indirekten Beweise, die das Nichtsein des Nichtseienden durch die Unmöglichkeit aufzeigen, es als ein Wahrheitsgemäßes bzw. überhaupt als Etwas auszusagen, wenden die Quantitätskategorien der Einheit und Vielheit auf dasselbe an: „[I]ch, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch an der Vielheit Teil haben (*metechein*), habe es doch vorher und jetzt geradezu *eins* (*hen*) genannt“¹¹². Folglich ist das Resultat der ersten beiden Beweise selbst problematisch: Nicht nur derjenige, der das Sein des Nichtseienden, sondern auch derjenige, der das Nichtsein des Nichtseienden zu beweisen sucht, wird gezwungen, Widersprüchliches zu behaupten. Wenn sich aber der Beweis selbst des Nichtseins des Nichtseienden in den Widerspruch verwickelt, so muss er – auch wenn dabei nicht stehengeblieben

¹⁰⁶ Vgl. Anm. 294.

¹⁰⁷ Ebd., 237d (Übers. v. Schleiermacher in der Version v. Susemihl).

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 238b f.

¹⁰⁹ Nach Iamblichos soll Pythagoras gesagt haben: „Alles entspricht der Zahl (*arithmo*).“ (Mansfeld, Jaap (Übers. u. Hrsg.): *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente*. Bd. 1. Stuttgart: Reclam 1999, 146 f.) Vgl. ferner Aristoteles: *Metaphysik*, I, 5, 985b 23 ff. u. I, 6, 987b 22 f.

¹¹⁰ Sophistes, 238a.

¹¹¹ Ebd., 238c.

¹¹² Ebd., 238d f.

werden kann – apagogisch als Beweis des Gegenteils genommen werden, sodass paradoxerweise gilt: Das Nichtsein ist. Doch war es ebendieses Urteil, das in den ersten zwei Beweisen angenommen wurde, um das kontradiktorische Gegenteil darzulegen, nämlich dass das Nichtsein nicht ist. Wir erhalten also eine Dialelle: Das Nichtsein schlägt um in das Sein und dieses in jenes usw. ad infinitum, wodurch der Schein an seinem eigenen Moment des Nichtseins gesetzt ist und in dasselbe scheint.

Diese Konsequenz spricht Plato im *vierten Schritt* mehr oder weniger explizit aus, indem er auf die Ähnlichkeit zwischen Malerei und Sophistik zurückkommt, die u. E. auf die drei Beweise bezogen werden muss: Wie den graphischen Bildern der Malerei der Schein zukommt, weil ihr Sujet zwar *ist*, aber nicht wahrhaftig, ergo auch *nicht ist*,¹¹³ ebenso ist offenkundig, dass den drei logischen Beweisen der Schein zukommt, weil das Nichtsein, das sie aussprechen, zwar als *nicht seiend* ausgesprochen wird, dennoch aber als Ausgesprochenes *ist*. Weil also das Resultat der drei Beweise analog zu den Bildern der Malerei als „[f]alsche (*pseudēs*) Vorstellung (*doxa*)“¹¹⁴ bzw. „falsche (*pseudēs*) Rede (*logos*)“¹¹⁵ erscheint, gerinnt der philosophische, sich an Parmenides haltende Logos des Fremden erneut zur Sophistik, wobei die Falschheit eben darin besteht, dass „der vielköpfige Sophist uns genötigt hat, dem Nichtseienden wider Willen zuzugestehen, daß es irgendwie sei“¹¹⁶.

Nun klärt Plato dieses ‚Irgendwie-Sein‘ des Nichtseins hier noch nicht genauer, doch verbindet er es mit einem neuen Begriff, der für uns bereits auf die partizipative Mereologie vorausweist, die wir im zweiten Teil der Genesis sowie in der Anwendung der Dialektik noch genauer zur Darstellung bringen werden. Und zwar lässt er Theaitetos das bisherige Resultat des vierten Beweisschritts wie folgt zusammenfassen: „In einer solchen Verflechtung (*symploken*) scheint freilich das Nichtseiende (*me on*) mit dem Seienden (*onti*) verflochten zu sein“¹¹⁷. Indem sich also Platos ganze Kritik des Nichtseins als *symploke* von Nichtsein und Sein erweist, ist das Doppelte gesetzt: Einerseits verweist die Verflechtung, indem sie die Einheit von Sein und Nichtsein darstellt, auf die Aufhebung des Widerspruchs, der dem Scheinbegriff zugrunde liegt; andererseits bildet sie, weil sie gegenwärtig noch nicht hinreichend begründet ist, bloß

¹¹³ Das Bild (*eidolon*) wird an dieser Stelle in Übereinstimmung mit Anm. 91 bestimmt als „das einem Wahren ähnlich gemachte Andere solche (*taletthinon aphomoioimenon heteron toiotouton*)“, wobei „das ‚Wahre‘ (*alethinon*) das wirklich Seiende (*ontos on*)“ meint (ebd., 240a f.). Wenn man also die Andersheit bzw. Verschiedenheit (*heteron*) – ein Begriff, dem in Kap. 2.2.3 noch eine herausragende Bedeutung zukommen wird (vgl. u. a. § 9) – so liest, dass sie zwischen dem *on* und dem diesen (qua Nachahmung eines *paradeigma*) ähnlich gemachten *eidolon* liegt, dann stellt dieses *eidolon* das wahre Nachbild (*eikon*) dar; liest man das *heteron* hingegen so, dass es zwischen diesem dem *on* ähnlich gemachten *eidolon* und einem anderen *eidolon* liegt (welches somit nicht ein *paradigma*, sondern ein *eikon* nachahmt), dann stellt dieses andere *eidolon* das scheinhafte Nachbild (*phantasma*) dar.

¹¹⁴ Ebd., 240d.

¹¹⁵ Ebd., 240e.

¹¹⁶ Ebd., 240c.

¹¹⁷ Ebd.

einen anderen Name für den Widerspruch, den aufzuheben sie prätendiert.¹¹⁸ In beiden Fällen hat sie sich jedoch als Resultat von Platos Kritik des Nichtseins ergeben. Folglich muss sie entweder als direkter oder als indirekter Beweis für das Sein des Nichtseins genommen werden, wodurch Letzteres in Ersteres umschlägt. Der Schein reflektiert sich daher, wie bereits im Zusammenhang mit dem Resultat des dritten Beweises erwähnt, in sein eigenes Moment und *père-vertiert* dergestalt den ersten Teil von Parmenides' Satz, sodass wir sagen müssen: Das Nichtsein ist (irgendwie).¹¹⁹

2.2.1.2. Zweiter Teil: Vom Sein zum Nichtsein

Nach der oben dargelegten Aporie des Nichtseins entwickelt Plato dieselbe Aporie auch für das zweite Moment des Scheins, sprich für den Begriff des Seins, der vermeintlich unproblematischer ist als der Begriff des Nichtseins, weil die vorsokratische Philosophie mannigfaltige Antworten auf die Frage nach dem Sein im Sinne der ersten Kategorie (*arche*) gegeben hat. Doch ist die Vielheit der vorsokratischen Antworten auf diese Frage bereits ein Indiz ihrer Falschheit. Denn:

Wenn einer von ihnen [sc. der Vorsokratiker] spricht und behauptet es *sei (estin)* oder *sei geworden (gegonen)* oder *werde (gignetai)* Vieles (*polla*) oder Zwei (*dyo*) oder Eines (*hen*), und wiederum Warmes (*thermon*) mit Kaltem (*phychro*) vermischt ein anderer angibt, indem er Trennungen (*diakriseis*) und Verbindungen (*synkrisis*) annimmt, verstehst denn du, Theaitetos, bei den Göttern, jemals etwas hiervon, was sie meinen?¹²⁰

Um also zu prüfen, ob die vorsokratische Philosophie in der systematischen Aufgabe, den Schein zu bestimmen, behilflich sein kann, muss Plato eine Kritik der reinen Vernunft mit Blick auf die Frage nach dem Sinn von Sein in der Bedeutung der *arche* leisten: „Was wir jetzt glauben ganz sicher zu haben [sc. den Begriff des Seins], das laß uns zuerst nachsehen, ob wir nicht daran irre sind und es uns nur leichtsinniger Weise zugestehen, wir hätten es aufs genaueste überlegt.“¹²¹ Dabei besteht die Methode dieser Kritik darin, dass Plato die Philosophie der

¹¹⁸ Dass der Widerspruch persistiert, wird etwa an der folgenden Stelle deutlich: „Aber dies [sc. dass das Nichtseiende mit dem Seienden verflochten ist] wird der Sophist nicht zugeben. Und wie könnte auch wohl jemand bei gesunden Sinnen es einräumen, wenn das schon als unaussprechlich (*aphthegetai*), unbeschreiblich (*arreta*), unerklärlich (*alogá*) und undenkbar (*adianoeta*) vorher [sc. im zweiten Beweis] ist zugestanden worden, wovon vor diesem [sc. dem dritten und vierten Beweis] die Rede war? [...] Wie sollten wir nicht verstehen, daß er sagen wird, wir behaupten das Gegenteil von dem Vorigen, wenn wir wagten zu sagen falsches (*pseudo*) sei in Vorstellungen (*doxais*) und Reden (*logous*)? Denn wir würden dadurch gar vielfältig genötigt mit dem Nichtseienden (*me onti*) das Seiende (*on*) zu verknüpfen, nachdem wir nur eben eingestanden, dies sei das Allerunmöglichste.“ (Ebd., 240a f.)

¹¹⁹ Es sei erwähnt, dass, sofern sich das Nichtsein in die beschriebene Aporie verwickelt, nur erst (der erste Teil des Satzes des) Parmenides widerlegt ist. Dass der Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein qua *symploke* aufgehoben werden könne, ist hingegen an der gegebenen Stelle nichts als eine unbewiesene These. Die vierte Stufe der Aporie wiederholt also im Begriff der *symploke* denselben Widerspruch, den der Scheinbegriff vorstellt, auf einem höheren, Parmenides widerlegenden Begriffsniveau.

¹²⁰ *Sophistes*, 243b.

¹²¹ Ebd., 242b f.

Vorsokratiker auf den Begriff bringt, indem er sie den entgegengesetzten Seiten zweier Antinomien subsumiert und dadurch, wie wir sehen werden, insgesamt als insuffizient ausweist. Demnach besteht die Antinomie der Quantität (*poson*) zwischen (a.1) der These, dass das Sein Vieles (*pollos*) sei, und (a.2) der Antithese, dass es Eines (*hen*) sei. Hingegen spannt sich die Antinomie der Qualität (*poios*) auf zwischen (b.1) der These, dass das Sein in der Materie (*soma*) liege, und (b.2) der Antithese, dass es der Idee (*idea*) zukomme. Während sich also in der ersten Antinomie die naturphilosophischen Pluralisten wie Anaximander¹²² oder Empedokles¹²³ mit den eleatischen Monisten wie Xenophanes¹²⁴, Parmenides¹²⁵ oder Zenon¹²⁶ im Widerstreit befinden, widersprechen sich in der zweiten Antinomie die Materialisten wie bspw. Heraklit¹²⁷

¹²² Anaximander, der „als erster den Terminus *Anfang (arche)*“ einführt, kann als Pluralist gelten, sofern er nicht nur „behauptete, Anfang (*archen*) und Element der seienden Dinge (*onten*) sei das Unbeschränkte (*apeiron*)“, sondern auch der Auffassung war, dass sich aus dem *apeiron* „Gegensätze (*enantion*) [...] ausscheiden“, die den „Entstehungsprozess (*genesis poiet*)“ (DK 12 A 9, B 1) bestimmen, wobei er „Wärme (*thermon*) und Kälte (*psychron*)“ (DK 12 A 10) als einen solchen Gegensatz auffasste (zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, a. a. O., 73 ff.).

¹²³ Während Thales das Wasser, Anaximenes die Luft und Heraklit das Feuer als *arche* ansetzte, nahm „Empedokles vier Elemente [an], indem er zu den genannten die Erde hinzufügte“ (Aristoteles: *Metaphysik*, I, 3). Deshalb und weil er neben den vier Elementen auch noch zwei Prinzipien annahm, nämlich die vereinigende Liebe und den entzweihenden Hass (vgl. DK 31 B 17 u. *Sophistes* 242e f.), kann er als Pluralist gelten.

¹²⁴ Xenophanes, der ‚Vater‘ des Parmenides, kann indes als Monist bezeichnet werden, weil er „seine Geschichte (*mythois*) so vor[trägt], als ob das, was wir *Alles* nennen, nur *Eins* wäre“ (ebd., 242d). So sagt er etwa: „Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, / weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich.“ (DK 21 B 23, zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, a. a. O., 225.)

¹²⁵ Auch Parmenides ist Monist, denn er sagt: „Seiendes (*eon*) [ist] nicht hervorgebracht und unzerstörbar, einzig, aus einem Glied, unerschütterlich, und nicht zu vervollkommen; weder war es, noch wird es einmal sein, da es jetzt in seiner Ganzheit (*pan*) beisammen ist, eins (*hen*), zusammengeschlossen.“ (DK 28 B 8, zit. nach ebd., 318 f.)

¹²⁶ Wie sein Lehrer Parmenides muss auch Zenon als Monist klassifiziert werden, sofern er „gewissermaßen [...] dasselbe geschrieben [hat] wie du“, so Sokrates zu Parmenides in Platons nach ihm benannten Dialog, denn wenn „du in deinen Gedichten sagst, das Ganze (*to pan*) sei Eins (*hen*)“ und wenn Zenon sagt, „es wäre nicht Vieles (*ou polla*)“, so ist das im Grunde genommen „doch [...] das nämliche“ (*Parmenides*, 128a f. u. vgl. DK 29 B 2).

¹²⁷ Heraklit geht von einer umfassenden Bewegung aus, die er einerseits durch das Feuer, das er als *arche* fasst, und andererseits durch das Bild des Flussstroms symbolisiert: „Herakleitos sagt doch, daß Alles davon geht (*panta chorei*) und nichts bleibt, und indem er alles Seiende (*ta onta*) einem strömenden Flusse vergleicht, sagt er, man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen.“ (*Kratylos*, 402a.) Dabei kann er als Materialist gelten, weil diese Bewegung die Ruhe negiert, welche als Attribut der Ideen die allgemeingültige Erkenntnis der Idealisten garantiert. Das hat zur Folge, dass sich bei Heraklit, obwohl er im Rahmen seiner Lehre vom Logos die Bedeutung des Allgemeinen betont (vgl. DK 22 B 2), alle positiven Bestimmungen unmittelbar negieren: „Gott ist Tag-Nacht, Winter-Sommer, Krieg-Frieden, Sättigung-Hunger – alle Gegensätze (*tanantia*), das ist die Bedeutung (*nous*) –; er wandelt sich, genau wie Feuer (*pyr*), wenn es sich mit Dunststoffen verbindet“ (DK 22 B 67, zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, a. a. O., 256 f.). Heraklit ist also nicht so sehr darum Materialist, weil er das Feuer als *arche* annimmt – dasselbe steht auch metaphorisch für den Logos –, sondern darum, weil er allem die Bewegung unterlegt, wodurch eine Unbeständigkeit des Seins, ein negativ-dialektisches Fließen aller Dinge gesetzt ist, das nach Plato charakteristisch ist für die Materialisten und, wie wir noch genauer sehen werden, auf den Schein hinausläuft (vgl. in diesem Zusammenhang Anm. 81).

und Protagoras¹²⁸ und die Idealisten, wobei neben den Eleaten¹²⁹ v. a. an Platos eigene Frühphilosophie zu denken ist. Diese zwei Antinomien sind näher zu betrachten.

2.2.1.2.1. Die quantitative Antinomie des Seins: Pluralismus vs. Monismus

(a.1) Die These der quantitativen Antinomie besteht konkret in folgendem Satz: Da alles, was ist (*pant einai*), „Warmes und Kaltes oder zwei andere dergleichen“¹³⁰ ist, kommt nur diesen zwei das Sein (*enai* bzw. *on*) zu. Plato verwickelt diesen Satz des naturphilosophischen Pluralismus nun in drei verschiedene Widersprüche, wodurch er sich letztlich in den antithetischen Satz des eleatischen Monismus verkehrt. (a.1.1) Wenn das Sein dem Warmen und Kalten oder zwei anderen dergleichen zukommt, so ist alles, was ist, nicht, wie es scheint, als Zwei, sondern als Drei gesetzt, weil das Sein, indem es dem Warmen und Kalten zugesprochen wird, ein „drittes (*triton*) außer jenen beiden“¹³¹ sein müsste; das aber widerspricht der These, da in derselben alles, was ist, nicht als Drei, sondern als Zwei gesetzt wird. (a.1.2) Kommt das Sein hingegen nur einem der zwei zu, und zwar dergestalt, dass es entweder mit dem Warmen oder mit dem Kalten identisch ist, so ist alles, was ist, zwar nicht als Drei, sondern als Zwei gesetzt, aber „nicht auf gleiche Weise“¹³²; denn wenn nur entweder dem Warmen oder dem Kalten das Sein zukommt, indem eines der beiden als dasselbe wie das Sein angenommen wird, so kommt das Sein in Wahrheit nicht beiden, sondern bloß diesem einen zu, wohingegen das jeweils andere, das außer dasselbe fällt, als nichtseiend gesetzt ist; das widerspricht der These

¹²⁸ Die gerade dargelegte Seinsauffassung des Heraklit liegt Protagoras' Materialismus zugrunde. Denn wenn dieser sagt, dass „Erkenntnis (*episteme*) nichts anderes als Wahrnehmung (*aisthesis*)“ sei, weil „der Mensch [...] das Maß aller Dinge [sei], der seienden (*onten*), wie sie sind (*estin*), der nichtseienden (*me onton*), wie sie nicht sind (*ouk estin*)“ (*Theaitetos*, 151e), so setzt diese Epistemologie voraus, dass es kein Seiendes gibt, das – wie bei den Eleaten (vgl. Anm. 125 u. 126) – in sich ruhend (allgemeingültig) wäre, da andernfalls nicht jeder einzelne Mensch das Maß aller Dinge sein könnte. Protagoras kann also insofern als Materialist gelten, als er das wahre Sein in den wahrnehmbaren oder materiellen Dingen verortet, die er freilich nur so betrachtet, wie sie den Menschen jeweils erscheinen, wobei die Unbeständigkeit des Seins, die damit einhergeht, eine subjektive Wendung der Seinsauffassung Heraklits darstellt.

¹²⁹ Demgegenüber muss der Eleatismus, zumindest in seinen Gestalten bei Xenophanes, Parmenides und Zenon, als Idealismus aufgefasst werden, sofern er den „reine[n] Gedanke[n] (das reine Sein, das Eins, als *νοούμενον*) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit [...] setzt“ (Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, a. a. O., 275). So sagt Xenophanes von dem Einen, das er als den *einen* Gott konzeptualisiert, dass es „ganz Verstand und Vernunft“ (Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, IX 2, 19), also ideell sei. Er bestimmt es daher als „ewig“ (ebd.) und unbewegt: „Immer verbleibt er [sc. der *eine* Gott] am selben Ort, ohne irgendwelche Bewegung (*kinoumenos*)“ (DK 21 B 26, zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, a. a. O., 224 f.). Diese Idealität und Ruhe des Einen übernimmt Parmenides, wenn er es als „unbeweglich/unveränderlich (*akineton*)“ bestimmt, da es nicht das wahrhafte Sein wäre, „wenn es entstanden wäre (*genoito*)“ (DK 28 B 8, zit. nach ebd., 320 f.). Und daraus schließt er, dass die „Entstehung (*genesis*)“ überhaupt „ausgelöscht“ (ebd.) ist. Dasselbe zeigt sich an Zenon, wenn er das Sein als „nicht Vieles“ (Anm. 126) bestimmt und in seinen vier Paradoxien zeigt, „dass keine Bewegung (*kinaisthai*) stattfindet“ (DK 29 A 25, zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, a. a. O., 38 f.). Kurz, die Eleaten müssen als Idealisten aufgefasst werden, weil sie das Sein als Eines, dieses als Idee und diese als ruhend bestimmen.

¹³⁰ *Sophistes*, 243d.

¹³¹ Ebd., 243e.

¹³² Ebd.

erneut, weil dieselbe das Sein nicht einem der zwei, sondern beiden zugleich zuspricht. (a.1.3) Wenn das Sein endlich beiden zukommt, und zwar wiederum so, dass sowohl das Warme als auch das Kalte identisch mit demselben sind, dann ist alles, was ist, zwar als seiend gesetzt, aber, da Warmes und Kaltes in und mit dem Sein eins sind, erneut nicht mehr als Zwei, sondern als Eins;¹³³ das widerspricht abermals der These, in der das Sein nicht dem Einen, sondern der Zwei zugesprochen wird. Da sich also die pluralistische These der quantitativen Antinomie je nach Auffassung in einen der drei geschilderten Widersprüche verwickelt, ist sie widerlegt, wobei die Widerlegung als indirekter Beweis für die monistische Antithese genommen werden muss. Folglich gilt: Das Sein ist nicht Vieles, sondern Eins.

(a.2) Diese Antithese der quantitativen Antinomie besteht konkreter betrachtet in folgendem Satz: Da alles, was ist, Eines ist (*hen to pan*), kommt nur diesem Einen das Sein (*on*) zu.¹³⁴ Auch dieser Satz des eleatischen Monismus wird von Plato in verschiedene Widersprüche verwickelt, wodurch er sich endlich wieder in den Satz des naturphilosophischen Pluralismus verkehrt, dabei argumentiert der Fremde besonders ausführlich, weil die Philosophie des ‚Vaters‘ Parmenides unter den Monismus fällt. (a.2.1) Da die Monisten das Seiende (*on*) nicht nur Eins (*hen*), sondern auch Etwas (*ti*) nennen,¹³⁵ hat das Sein „zwei Namen (*dyo onomata*)“¹³⁶; folglich ist der Widerspruch gesetzt, denn die Antithese nimmt alles, was ist, nicht als Zwei, sondern als Eins. (a.2.2) Doch auch abgesehen von dieser Namensverdopplung gerät der Monist mit sich selbst in Widerspruch: „Denn setzte er zuerst den Namen (*tounoma*) als ein von der Sache (*pragmatos*) Verschiedenes (*heteron*), so nennt er doch zwei (*dyo*).“¹³⁷ Wird also nominalistisch zwischen dem Einen als Sache und dem Einen als Namen unterschieden, so ist abermals der Widerspruch gesetzt, weil alles, was ist, erneut nicht als Eins, sondern als Zwei angenommen wird. (a.2.3) Allerdings gerät der Monist auch dann in den Widerspruch, wenn er Name und Sache realistisch in eins fallen lässt; denn so muss das Eine als „seiender Name (*onoma on*) für das Eine (*hen*)“ oder als „seiendes Eines (*hen on*) des Namens (*onomatos*)“¹³⁸ aufgefasst werden; da sich dergestalt aber die Zweierheit wiederholt, indem sie nun im Einen gesetzt ist, darum ist alles, was ist, abermals nicht als Einheit, sondern als Zweierheit gesetzt, was der Ausgangsanahme widerspricht.

¹³³ Vgl. ebd. 244a.

¹³⁴ Vgl. ebd., 244b.

¹³⁵ Vgl. ebd., 244b f.

¹³⁶ Vgl. ebd., 244c.

¹³⁷ Ebd., 244d.

¹³⁸ Ebd. (Übers. v. Meinhardt).

(a.2.4) Um diesen drei Aporien zu entgehen, fasst Plato im direkten Anschluss an Parmenides das bivalente Kompositum, das sich im letzten Widerspruch ergeben hat, als ein Ganzes.¹³⁹ Das führt zu vier weiteren Aporien. (a.2.4.1) Wenn nämlich das seiende Eine des Namens mit dem Ganzen (*holon*) identifiziert wird, „so hat das Seiende als ein solches (*on to on*) ja Mitte und Enden, und dies habend hat es ja wohl ganz notwendig Teile (*mere*)“¹⁴⁰; folglich ist erneut der Widerspruch gesetzt, weil „[v]ollkommen unteilbar (*ameres*) doch das wahre Eins (*alethos hen*) nach der richtigen Erklärung angenommen werden“¹⁴¹ muss. (a.2.4.2) Und auch dann widerspricht sich der Monismus, wenn er das Ganze dem Sein nur als Eigenschaft zukommen lässt,¹⁴² sodass es selbst zwar unteilbar, aber doch in einem gewissen Sinn ganz genannt werden kann; denn auf diese Weise fällt das Ganze – ähnlich wie das Sein in Aporie a.1.1 – außer das Sein, womit abermals eine Vielheit gesetzt ist. (a.2.4.3) Dasselbe gilt, wenn das Ganze nicht als Eigenschaft des Seins, sondern seinerseits als seiend gesetzt wird,¹⁴³ und zwar mit der Ergänzung, dass sich so „das Seiende selbst (*to on*) fehlen“ und daher „nicht seiend sein (*ouk on estai*)“¹⁴⁴ würde; denn fällt das Sein des Ganzen außer das Sein selbst, so ist durch ersteres ein Mangel resp. Nichtsein an letzterem gesetzt, was sich widerspricht. (a.2.4.4) Dieses Resultat führt zur Annahme des Ganzen als nichtseiend;¹⁴⁵ wird es jedoch als ein Nichtseiendes begriffen, so ist das Werden (*genesis*) und die Größe (*poson* bzw. *hopsos*) alles Seienden negiert, weil alle Seienden ein Gewordenes von bestimmter Größe, das Gewordene von bestimmter Größe aber „immer ein Ganzes (*holon*) geworden (*genesthai*)“¹⁴⁶ ist; das Seiende wäre daher – qua seines Werdens und seiner Größe – ein Nichtseiendes, was sich widerspricht.

Weil sich die monistische Antithese der quantitativen Antinomie also je nach Auffassung in einen der geschilderten Widersprüche verwickelt, ist sie widerlegt, wobei die Widerlegung als indirekter Beweis für die pluralistische These genommen werden muss: Das Sein ist nicht Eines, sondern Vieles. Nun hat sich aber bereits gezeigt, dass sich die pluralistische These gleichermaßen in Widersprüche verwickelt und in die monistische Antithese umschlägt. These und Antithese schlagen also jeweils ineinander um, sodass sie zusammen genommen das negieren, was sie bestimmen, d. i. das Sein als solches, und eo ipso als indirekter Beweis für dessen Gegenteil, d. i. das Nichtsein, fungieren. Da somit das Sein seine Wahrheit im Nichtsein

¹³⁹ Nach Parmenides gilt: „Auch teilbar (*diaireton*) ist es [sc. das Sein] nicht, da es als Ganzheit (*pan*) ein Gleiches ist. [...] Es] ist allseits vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel“ (DK 28 B 8, zit. nach Mansfeld: *Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, a. a. O., 320–323).

¹⁴⁰ *Sophistes*, 244e.

¹⁴¹ Ebd., 245a.

¹⁴² Vgl. ebd., 245b.

¹⁴³ Vgl. ebd., 245b f.

¹⁴⁴ Ebd., 245c.

¹⁴⁵ Vgl. ebd. 245c f.

¹⁴⁶ Ebd.

hat, ist auch der zweite Teil von Parmenides' Satz widerlegt, wodurch der folgende Satz apagogisch bewiesen ist: Das Sein ist nicht. Es gilt daher, „daß es um nichts leichter ist, das Seiende (*to on*) als das Nichtseiende (*meontos*) zu erklären, was es *ist* (*oti pot estin*)“¹⁴⁷. Bevor wir jedoch sämtliche Konsequenzen aus diesem Resultat ziehen, müssen wir noch die zweite Antinomie betrachten, sprich die „Gigantomachie“¹⁴⁸ zwischen Materialisten und Idealisten, welche als Konkretisierung desselben Resultats aufzufassen ist.

2.2.1.2.2. Die qualitative Antinomie des Seins: Materialismus vs. Idealismus

(b.1) Die These der qualitativen Antinomie besteht konkret in dem Satz: Das wahrhaft Seiende (*enai* bzw. *ousia*) ist körperlich materiell (*soma*),¹⁴⁹ und alle Materie ist bewegt (*keineisthai*).¹⁵⁰ Dieser Satz des Materialismus wird von Plato in zwei Widersprüche verwickelt, wodurch er sich in den entgegengesetzten Satz des Idealismus verkehrt. (b.1.1) Wenn alles, was ist, ein körperlich Materielles ist, so ist auch die belebte Seele (*psyche*) ein solches; nun vermag (*dynaton*) die Seele aber gerecht oder ungerecht, vernünftig oder unvernünftig zu sein; folglich ist der Widerspruch gesetzt, weil zum einen Gerechtigkeit und Vernunft nicht körperlich materiell, sondern unkörperlich ideell sind und zum anderen die Seele selbst partiell ideell ist, sofern ihr das Vermögen (*dynamis*) zukommt, an jenen Ideen teilzuhaben.¹⁵¹ (b.1.2) Indes gibt es, wenn alles bewegt ist (*kinoumena pant enai*), keine Ruhe (*stasis*); wenn es aber keine Ruhe gibt, so ist auch vernünftige Erkenntnis (*noun*) und Wissenschaft (*episteme*) unmöglich,¹⁵² weil sich dieselben, sofern sie ihrem Begriff entsprechen, „stets gleich (*tauta*) und auf dieselbe Weise [...] und in gleicher Beziehung“¹⁵³ verhalten, sprich allgemeingültig, unveränderlich und in diesem Sinn ruhend (*staseos*) sind; folglich ist der Widerspruch erneut gesetzt, weil die These selbst beansprucht, eine allgemeine Vernunftserkenntnis zu sein. Da sich also die materialistische These der zweiten Antinomie in die dargelegten Widersprüche verwickelt, ist sie widerlegt, wobei die Widerlegung als indirekter Beweis für die idealistische Antithese genommen werden muss: Das Sein ist nicht materiell, sondern ideell, und nirgends ist Bewegung.

(b.2) Diese Antithese der qualitativen Antinomie besteht näherhin betrachtet in folgendem Satz: Das wahrhaft Seiende (*alethinen ousian enai*) ist unkörperlich ideell (*asomata eide*),¹⁵⁴ und alle

¹⁴⁷ Ebd., 246a.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 246a.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 248e.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 246e–247c.

¹⁵² Vgl. ebd., 249b f.

¹⁵³ Ebd., 249b (Übers. v. Meinhardt) u. vgl. Anm. 81.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 246b.

Ideen sind unbewegt (*akineton*) bzw. ruhend (*stasis*).¹⁵⁵ Auch dieser Satz des Idealismus wird von Plato in zwei Widersprüche verwickelt, wodurch er sich wieder in den Satz des Materialismus verkehrt. Doch ist, bevor wir darauf eingehen, zweierlei anzumerken. Zum einen unterzieht Plato mit der Widerlegung des Idealismus seine eigene Ideenlehre einer Kritik:

Platons Kritik der Ideenfreunde [...] richtet sich vornehmlich gegen die eigene eleatische Fassung der Ideenlehre, wonach sich die Seinsweise der Ideen durch Sichselbstgleichheit und Ruhe auszeichnet. Diese Auffassung der Ideen vertritt Platon im *Phaidon* (78c–79a), dem *Symposion* (211ab) und der *Politeia* (465cd). Platon übt hier also Selbstkritik an seinem eigenen unreflektierten Eleatismus.¹⁵⁶

Zum anderen ist die Widerlegung des Idealismus nicht symmetrisch zu derjenigen des Materialismus organisiert, da jener die körperliche Materie nicht derart radikal leugnet wie dieser die unkörperlichen Ideen. So sprechen die Idealisten der Materie nur das wahrhafte Sein (*ousia*) ab, welches sie in die Ideen setzen, gestehen ihr jedoch ein ‚relatives Sein‘ zu, indem sie es als dem Werden (*genesis*) unterworfen begreifen.¹⁵⁷ Genauer gesagt, sind sie der Ansicht, dass wir

mit dem Leibe (*somati*) [...] durch die Wahrnehmung (*aistheseos*) Gemeinschaft (*koinonein*) an dem Werden (*genesen*) [hätten], durch den Gedanken (*logismou*) aber mit der Seele (*psyche*) an dem wahrhaften Sein (*ontos ousian*), welches [...] sich immer auf gleiche Weise (*tauta osantos*) verhält[, weil es durch Ruhe (*stasis*) bestimmt ist], das Werden (*genesis*) aber immer anders[, weil es der Bewegung (*kinesis*) unterworfen ist].¹⁵⁸

Die Widerlegung des Idealismus kann also darum nicht symmetrisch zur Widerlegung des Materialismus organisiert werden, weil Letzterer bloß die Bewegung, die Ruhe aber gar nicht, Ersterer dagegen – wenn auch nicht im selben Objekt – sowohl die Ruhe als auch die Bewegung denken zu können beansprucht. Mit anderen Worten: Sofern der Idealismus Wahrnehmung und Werden anerkennt, ist der Materialismus in ihm aufgehoben; er differenziert sich von demselben, insofern er das bewegte Sein des Materialismus als Werden bezeichnet und um ein unbewegtes Sein ergänzt. Doch auch diese komplexere Auffassung des Seins verwickelt sich in mindestens zwei Widersprüche.

(b.2.1) Wenn wir nämlich durch vernünftige Gedanken bzw. Erkenntnis am Sein und durch die sinnliche Wahrnehmung am Werden teilhaben, das Erkennen aber ein Tun (*poiema*) ist, wodurch „das Erkannte leidet“¹⁵⁹, das Wahrnehmen hingegen ein Leiden (*pathos*), wodurch das Wahrgenommene tuend ist, so muss dem Werden ein Tun und dem Sein ein Leiden zukommen. Weil nun aber Tun (*poiein*) und Leiden (*paschein*) Vermögen (*dynameos*) der Bewegung (*kinesis*) sind,¹⁶⁰ kommt sowohl dem Werden als auch dem Sein die Bewegung zu. Daher ist

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 249a ff.

¹⁵⁶ Iber: „Kommentar“, a. a. O., 268 f.

¹⁵⁷ Vgl. *Sophistes*, 246c.

¹⁵⁸ Ebd., 248a (Anm. M. M.).

¹⁵⁹ Ebd., 248d.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 248c.

der Widerspruch gesetzt, weil die idealistische Antithese zwar das Werden als bewegt, das Sein jedoch als ruhend annimmt. (b.2.2) Wenn also das Sein absolut ruhend ist, so kann ihm kein Tun und Leiden zukommen. Doch ist nicht nur aus dem Gesagten, sondern auch unmittelbar gewiss, dass sowohl Bewegung und Leben als auch Seele und Vernunft nicht ohne Tun und Leiden gedacht werden können.¹⁶¹ Wenn also vom Sein aufgrund seiner ruhenden Bestimmtheit ausgesagt werden muss, dass „es weder lebe (*zen*) noch denke (*phronein*), sondern der hehren und heiligen Vernunft (*noun*) entbehrend unbeweglich (*akineton*) stehe“¹⁶², dann läuft das auf einen Widerspruch hinausläuft, weil das Sein doch in der Antithese als vernünftige, dem Denken zugängliche Idee gesetzt wurde.¹⁶³

Da sich also die idealistische Antithese der qualitativen Antinomie in diese zwei bzw. drei Widersprüche verwickelt, ist sie widerlegt, wobei die Widerlegung wieder als apagogischer Beweis für die materialistische These genommen werden muss: Das Sein ist nicht ideell, sondern materiell, und alles, was ist, ist der Bewegung unterworfen. Wie bei der quantitativen Antinomie so hat sich aber auch hier bereits gezeigt, dass sich die These ihrerseits in Widersprüche verwickelt und in die Antithese verkehrt. Materialistische These und idealistische Antithesis schlagen also wie pluralistische These und monistische Antithesis gleichermaßen ineinander um, sodass sie, wenn beide Momente der zwei Widersprüche jeweils zusammengenommen werden, das negieren, was sie bestimmen, sprich das Sein, und damit apagogisch das Nichtsein beweisen. Folglich ist erneut zu konstatieren, was wir bereits in der Conclusio der ersten Antinomie festhielten: Da das Sein seine Wahrheit im Nichtsein findet, ist auch der zweite Teil von Parmenides' Satz widerlegt. Es gilt somit der Satz: Das Sein ist nicht. Doch sind damit noch nicht alle Bestimmungen dieses Resultats ausgesprochen.

Denn im ersten Teil der Genesis der Dialektik hat sich gezeigt, dass sich auch die Annahme des Nichtseins in Widersprüche verwickelt und in die Annahme des Seins umschlägt (vgl. Kap. 2.2.1.1). Weil also nicht nur das Sein an sich selbst in das Nichtsein umschlägt, sondern auch das Nichtsein an sich selbst in das Sein, erhalten wir das systematische Resultat der Genesis der Dialektik: einen scheinhaften Zirkel, den wir darum, weil er das Wesen überhaupt des antinomischen oder negativ-dialektischen Denkens bestimmt, die Dialele der Antinomik nennen. Mit anderen Worten: Da sich gezeigt hat, dass beide Momente des Scheins, d. i. das Sein und das Nichtsein, jeweils an sich selbst ein nichtseiendes Sein bzw. seiendes Nichtsein

¹⁶¹ Vgl. 248e ff.

¹⁶² Ebd., 248e f.

¹⁶³ Und mehr noch: Aus diesen zwei Widersprüchen ergibt sich eine dritte Aporie, die Plato zwar unterschlägt, die aber aus systematischen Gründen zwingend ist: (b.2.3) Wenn das Sein eine unbewegte Idee ist, die wir, wie sich in b.2.2 ergeben hat, nicht erkennen können, so ist alles, was wir erkennen und wahrnehmen können, das bewegte Werden; folglich schlägt das Sein, weil unerkennbar, in das Nichtsein um, während das Werden, weil zumindest wahrnehmbar, in das Sein umschlägt, was der Antithesis widerspricht.

bilden, wiederholt und reflektiert sich der Schein in seinen eigenen Momenten. Das Moment des Nichtseins *ist*, sofern es seine Wahrheit im Sein findet; das Moment des Seins *ist nicht*, sofern es seine Wahrheit im Nichtsein hat; beides ist für sich selbst das *seiende Nichtsein*, das der Schein ist. Das Resultat der Genesis der Dialektik, die auch mit Kant als eine „Logik des Scheins“¹⁶⁴ bezeichnet werden kann, besteht also darin, dass nicht nur der Schein selbst, sondern auch seine vermeintlich unproblematischen Momente einen Widerspruch darstellen. Kurz, der Schein scheint in seine eigenen Momente.

Wiederholt die Genesis der Dialektik aber den Schein, so wiederholt sie damit das Resultat des ersten Dialogteils, in dem sich die Koinzidenz von Dihairetik und Sophistik in den Schein aufgehoben hat, mit zwei wesentlichen Differenzen. Zum einen verallgemeinert sich der Widerspruch, weil der Schein in seiner Wiederholung auf einem höheren logischen Begriffsniveau gesetzt wird: Indem sich das seiende Nichtsein des Scheins durch die Dialele der Antinomik an beiden Scheinmomenten zeigt, finden sich beide Teile von Parmenides' Satz um ihren Wahrheitsanspruch gebracht. Die parmenideische Philosophie, welche nach dem, was uns überliefert ist, zu urteilen, den avanciertesten Versuch der Vorsokratiker darstellt, die Grundbegriffe der Ontologie zu bestimmen, ist daher widerlegt, wiewohl ihr noch nichts Positives entgegengesetzt wurde, da sowohl Platos dihairetische Methode als auch sein negativ-dialektischer Kritizismus auf eine Logik des Scheins hinausläuft. Zum anderen dehnt sich der Widerspruch historisch aus, sofern der Schein im Rahmen von Platos kritizistischer *père-version* als Wahrheit überhaupt der vorsokratischen Philosophie erscheint: Ob Pluralismus oder Monismus, ob Materialismus oder Idealismus – keiner Erscheinungsweise der vorsokratischen Philosophie kommt Wahrheit zu. Vielmehr stellen die Vorsokratiker, sofern sie unter die dargestellten Antinomien fallen, insgesamt bloß Momente einer Geschichte des Scheins dar, welche als Geschichte der Unwahrheit erscheint, weil sie prätendiert, die Geschichte der Wahrheit zu sein. Da Platos Kritik der reinen Vernunft also in eine Logik des Scheins führt, welche die logische Verallgemeinerung und historische Ausdehnung des Scheinbegriffs zum Resultat hat, erweist sich die Unwahrheit als Wahrheit nicht nur der eigenen und der parmenideischen, sondern der gesamten (vorsokratischen) Philosophie. Kurz, nicht nur Platos Philosophie, wie sie sich bisher im *Sophistes* zu erkennen gab, sondern die gesamte Geschichte der Philosophie ist Sophistik.

„Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“¹⁶⁵ Hat nämlich die Setzung des verallgemeinerten Scheins die Negation der Philosophie zum Resultat, so heißt das im Umkehrschluss, dass es, wo eine Philosophie sein soll, notwendig ist, ihre Negation zu negieren. Wenn

¹⁶⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 349/A 293.

¹⁶⁵ Hölderlin, Friedrich: *Patmos*, in: der.: *Werke und Briefe*. Bd. 1. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M.: Insel 1969, 176–183, hier: 176.

also der potenzierte Widerspruch des Scheins im Namen der Philosophie aufgehoben werden muss, dann muss nicht nur seine ontologische Dignität auf dem nunmehr erreichten Begriffsniveau deduziert werden, vielmehr muss dabei auch sein Geltungsanspruch eingegrenzt werden, sodass es wieder möglich wird, zwischen Sophistik und Philosophie zu unterscheiden.

2.2.1.3. Von der Antinomik zur Dialektik: Die vier Gestalten der Mereologie

Obwohl erst die Anwendung der Dialektik den potenzierten Schein begründen kann, fällt der erste Schritt, der über das negative Resultat der dargestellten Aporien und Antinomien hinausweist, in den Textabschnitt, den wir als die Genesis der Dialektik bezeichnen. Denn nicht nur in dem Abschnitt, der die Aporie des Nichtseins entfaltet, sondern auch in demjenigen, der die Antinomie des Seins entwickelt, führt Plato – allerdings unter unterschiedlichen Namen – eine Relationskategorie ein, die jenes Resultat aufzuheben beansprucht und deren Logik wir unter dem Titel der Mereologie darlegen werden. Dabei beansprucht die Mereologie, dass der potenzierte Schein aufgehoben werden kann, indem eine spezifische Relation von Begriffen vorgestellt wird, die auch solche Gattungen vorgibt vermitteln zu können, die bewiesenermaßen unvermittelbar sind. Mit dieser paradoxen Relation, die im *Sophistes* in insgesamt vier verschiedenen Gestalten auftritt, welche in unserer Untersuchung bereits beiläufig erwähnt wurden, wird also der Anspruch erhoben, die widersprüchlichen Scheinmomente in einer Einheit darzustellen, in der sie sich nicht mehr widersprechen.

(a.) Während sich die ersten zwei Gestalten der mereologischen Relation, nämlich die Teilhabe (*methexis*) und die Verflechtung (*symploke*), in Platons Kritik des Nichtseins finden, finden sich die anderen beiden, nämlich die Gemeinschaft (*koinonia*) und das Vermögen (*dynamis*), in seiner Kritik des Seins. Was zunächst die Teilhabe oder Partizipation (*methexis*) betrifft, so wird sie im dritten Beweis eingeführt, in dem der Fremde darlegt, dass das Nichtseiende auch nicht als nichtseiend bewiesen werden kann. Zur Bestimmung der Teilhabe muss dieser Beweis kurz wiederholt werden: Will man das in jeder Hinsicht Nichtseiende als nichtseiend beweisen, so muss man es aussprechen; wird es aber ausgesprochen, so wird es als *etwas* und, genauer, als *ein* Nichtsein oder *einiges* Nichtseiendes ausgesprochen. Muss aber das in jeder Hinsicht Nichtseiende, um als solches bewiesen werden zu können, ausgesprochen werden und ist es als Ausgesprochenes doch ein Etwas, Eines oder Vieles, so kann es nicht in jeder Hinsicht *nicht sein*. Das Nichtsein des Nichtseienden kann also darum nicht bewiesen werden, weil es sich in jedem Beweis als am Sein teilhabend zeigt: „[I]ch, der ich festsetzte, das nichtseiende dürfe weder an der Einheit noch an der Vielheit Teil haben (*metechlein*), habe es doch vorher [sc. in

den ersten zwei Beweisen] und jetzt [sc. im dritten] geradezu *eins (hen)* genannt“¹⁶⁶. Mit anderen Worten: Die Teilhabe des Nichtseins am Sein resultiert daraus, dass an ihm, indem es ausgesprochen wird, unmittelbar die Partizipation an der Einheit oder Vielheit gesetzt ist, wodurch es am Sein teilhat, weil diese Quantitätskategorien entweder selbst *sind*, wie Plato mit Pythagoras meint,¹⁶⁷ oder ihrerseits am Sein partizipieren, was wir im Hinblick auf die Deduktion der höchsten Gattungsbegriffe, wie sie Plato im Rahmen der Anwendung der Dialektik – auf die wir später noch genauer eingehen werden (vgl. Kap. 2.2.3) – leistet, vorwegnehmen dürfen. Vor dem Hintergrund der besprochenen Textstelle kann die *methexis* daher definiert werden als die Relation, die zwei Begriffe derart aufeinander bezieht, dass sie eine Einheit bilden, auch wenn diese Einheit unter einem anderen Gesichtspunkt, weil die Begriffe kontradiktorisch entgegengesetzt sind, völlig unmöglich scheint.¹⁶⁸

(b.) Die zweite Gestalt der Mereologie, die Plato ebenso in seiner Kritik des Nichtseins einführt, ist die Verflechtung (*symploke*), die wir im Rahmen des vierten Beweises bereits im Hinblick auf die Mereologie erwähnt haben. Um die *symploke* zu bestimmen, müssen wir auch hier kurz den Kontext wiederholen: Im Anschluss daran, dass sich Plato im dritten Beweis genötigt sieht, eine *methexis* des Nichtseins am Sein anzunehmen, konstatiert er im vierten Beweis eine Ähnlichkeit zwischen dem diskursiven Logos der Beweisführung und den graphischen Bildern der Malerei. Wenn sich aber die beiden Künste ähneln, so stellen die logischen Beweise analog zu den scheinhaften Bildern einen falschen Logos dar, insofern die Falschheit (*pseudos*) des Logos darin besteht, dass er das Nichtsein, indem er es als nichtseiend zu beweisen strebt, am Sein partizipieren lässt. Der falsche Logos ist also eine Variation des Scheinbegriffes und als solche eine Erscheinungsweise der *methexis*, wobei Plato die Technik dieses Logos mit dem Begriff der *symploke* benennt: „In einer solchen Verflechtung (*symploken*) scheint freilich das Nichtseiende (*me on*) mit dem Seienden (*onti*) verflochten zu sein“¹⁶⁹. Kurz gesagt: Während die *methexis* die unmittelbare oder begriffslogische Relation und Einheit von entgegengesetzten Gattungen ausdrückt, fungiert die *symploke* als deren vermittelte oder diskursive Repräsentation in einem Urteil (*logos*) – in einem Urteil, das bisher fast ausschließlich in der Beschaffenheit der Falschheit erschienen ist, weil die paradoxe Relation der *methexis* selbst noch nicht ausreichend

¹⁶⁶ Anm. 112.

¹⁶⁷ Vgl. Anm. 109.

¹⁶⁸ Im dritten Beweis wird zwar unter diesem Gesichtspunkt eingewandt, dass die mereologische Relation unmöglich sei, jedoch unterminiert dieser Einwand weder die soeben geäußerte Definition der *methexis*, noch ist er angesichts des scheinhaften Resultats der Kritik des Nichtseins überhaupt dazu privilegiert, über mögliche oder unmögliche Relationen des Nichtseins zu urteilen. Da also der Einspruch gegen die *methexis* nicht weniger problematisch ist als diese selbst und da die Teilhabe des Nichtseins am Sein das Resultat des dritten Beweises darstellt, markiert der Einspruch lediglich eine Differenz zwischen der überkommenen Art der Begriffsverknüpfung, die von der Dihairetik herrührt, und der mereologischen Begriffsrelation, die für uns auf die Dialektik vorausweist. Diese abstrakte Differenz wird durch die folgenden Gestalten der Mereologie konkreter bestimmt und durch die Anwendung der Dialektik begründet.

¹⁶⁹ Anm. 117.

logifiziert wurde, worauf Plato im Rahmen der Bestimmung der dritten Gestalt der Mereologie näher eingeht.

(c.) Diese dritte Gestalt ist die Gemeinschaft (*koinonia*), die uns im Rahmen der zweiten Antinomie, sprich in Platos Kritik des Seinsbegriffes, begegnet ist. Obwohl die *koinonia* bloß einen anderen Namen für die *methexis* bildet, erhalten wir aus dem Kontext, in dem sie eingeführt wird, eine nähere Bestimmung der Differenz zwischen dihairetischer und mereologischer Begriffsverknüpfung. Um diese Differenz deutlich zu machen, muss auch hier die entsprechende Stelle wiederholt werden: Wenn die Idealisten davon ausgehen, dass wir einerseits „mit dem Leibe [...] durch die Wahrnehmung Gemeinschaft (*koinonein*) an dem Werden“ haben und andererseits „durch den Gedanken [...] mit der Seele an dem wahrhaften Sein“¹⁷⁰, so ist klar, dass hier Begriffe eine Gemeinschaft (*koinonia*) bilden bzw. aneinander teilhaben (*methexis*), die unter idealistischen Vorzeichen durchaus kompatibel sind: Leib, Wahrnehmung und Werden auf der einen Seite, Seele, Denken und Sein auf der anderen. Während es also in der Darstellung von *methexis* und *symploke* so schien, als bestünde das Proprium der Mereologie darin, einander entgegengesetzte Begriffe zu vereinen, wird durch den Kontext, in dem die *koinonia* eingeführt wird, erkenntlich, dass dies nicht der Fall ist. Vielmehr erhellt durch den zitierten Passus, dass die Gattungen, die durch die begriffslogisch zu denkende Relation der Teilhabe verbunden werden, zwar voneinander verschieden (*heteron*), nicht aber einander entgegengesetzt (*enantion*) sein müssen. Und daraus muss der Schluss gezogen werden, dass die Natur (*physis*) der mereologischen Relation nicht durch die Beschaffenheit der verbundenen Begriffe bestimmt ist, sondern durch die Beschaffenheit der Verbindung selbst, sodass wir also dieselbe näher analysieren müssen, um die Differenz zum dihairetischen, antinomischen bzw. subsumtionslogischen Gesichtspunkt angeben zu können.

Aufgrund der Komptabilität der Begriffe, zwischen denen dem Zitat zufolge eine mereologische Gemeinschaft besteht, könnte man zunächst vermuten, dass wir es hier mit einem Logos zu tun haben, dem auch aus dihairetischer bzw. subsumtionslogischer Perspektive die Beschaffenheit der Wahrheit zukommt. Zwar kann dies, wie wir sehen werden, nicht ausgeschlossen werden, doch ginge man mit dieser Vermutung an der Natur der mereologischen Relation vorbei. Schreibt man die zitierte Passage nämlich in Urteilen an – „Der Leib ist Wahrnehmung“, „Die Wahrnehmung ist Werden“, „Die Seele ist Denken“, „Das Denken ist Sein“ – und subsumiert das jeweilige Subjekt (Art) dem jeweiligen Prädikat (Gattung), so verfehlt man die Intention der Idealisten. Denn dem Idealismus geht es weder um eine solche Subsumtion noch um die Darstellung der genannten Begriffe in einer Dihairese, vielmehr geht es ihm darum, dass man, wenn man bestimmen will, was der Leib oder die Wahrnehmung ist,

¹⁷⁰ Anm. 158.

ein logisches Moment (*meros*) des Werdens und, wenn man den Begriff des Seins bestimmen will, ein logisches Moment (*meros*) der Begriffe Seele und Denken wird in Anschlag bringen müssen. Mit der Einführung der Mereologie in Gestalt der *koinonia* wird also die Differenz zwischen partizipativer und subsumtionslogischer Begriffsrelation konkretisiert: Der Unterschied lässt sich nicht durch die Natur der verbundenen Begriffe bestimmen, spricht dadurch, ob diese einander entgegengesetzt sind oder nicht, sondern nur durch die Natur der Relation selbst, spricht dadurch, ob logische Begriffsmomente (*mere*) in eine Gemeinschaft (*koinonia*) treten oder ob Begriffe nach dem Muster von Art (*eidos*) und Gattung (*genos*) einander subsumiert werden.

Diesen Unterschied spricht Plato im *Politikos* deutlich aus, wenn er sagt, dass „Art (*eidos*) und Teil (*meros*) voneinander verschieden (*beteron*)“, dass sie „nicht dasselbe (*ou tauton*) sind“, weil es dann, „wenn es eine Art (*eidos*) von etwas gibt[,] eben dieses [*eidos*] notwendig auch ein Teil (*meros*) desselben Gegenstandes (*pragmatos*) sein wird, wovon es eine Art (*eidos*) genannt wird“, wohingegen die umgekehrte Annahme, dass „was ein Teil (*meros*) sei auch eine Art (*eidos*) sein müsse, gar nicht notwendig ist“¹⁷¹. Im Hinblick auf die diskutierte Stelle im *Sophistes* bedeutet dies das Folgende: Wenn ein logischer Teil (*meros*) der Seele, indem er mit Denken und Sein eine *koinonia* eingeht, dasselbe (*tauton*) wie diese Begriffe ist und wenn ein begriffliches Moment des Werdens, indem es an Wahrnehmung und Leib teilhat (*methexis*), mit diesen Begriffen übereinstimmt (*tauton*), dann verlieren die Begriffe in beiden Fällen weder ihre grundsätzliche Verschiedenheit (*beteron*) noch werden sie nach dem Muster von Art (*eidos*) und Gattung (*genos*) einander subsumiert. Durch die Bestimmung der *koinonia* wird somit deutlich, dass das subsumtionslogische Verhältnis der Dihairetik durch die partizipative Relation der Mereologie transzendiert wird: Die mereologische Verknüpfung (*methexis*) von Begriffsmomenten (*mere*) kann der dihairetischen Verknüpfung nach Art und Gattung entsprechen, muss es aber nicht.

(d.) Im Rahmen der zweiten Antinomie konkretisiert der Fremde diese Differenz anhand der vierten und letzten Gestalt der Mereologie, nämlich des Vermögens (*dynamis*). Vorausblickend kann angemerkt werden, dass Plato, indem er die Repräsentation der *koinonia* am Sein als dessen *dynamis* konzeptualisiert, den Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus aufhebt, wodurch wir eine neue, spekulative Philosophie erhalten.¹⁷² Da aber auch diese neue Philosophie ihren spekulativen Grundbegriff unzureichend begründet, kann sie vom überkommenen Standpunkt aus kritisiert werden. Durch diese Kritik, die der Dihairetiker bzw. Antinomiker an der Mereologie des Spekulationsphilosophen vorbringt, wird das dynamische

¹⁷¹ *Politikos*, 263a f.

¹⁷² Zum Begriff der Spekulation vgl. Anm. 36.

Sein in den Widerspruch verwickelt. Folglich schlägt es in das Nichtsein um, wiederholt die Dialelle der Antinomik und potenziert dadurch den Schein. Dies muss genauer entwickelt werden.¹⁷³

(d.1) Wir sind der *dynamis* in der zweiten Antinomie im Zusammenhang sowohl mit der materialistischen Thesis als auch mit der idealistischen Antithesis begegnet. In Beweis b.1.1 verstrickte sich der Materialismus, indem er das Sein als Materie setzt und alle Ideen leugnet, in den Widerspruch, weil er, sofern er auch die Seele als materielles Ding auffasst, spätestens dann etwas Ideelles zugeben muss, wenn er eingesteht, dass die Seele gerecht oder ungerecht sein kann. Denn wird eingeräumt, dass die Seele gerecht oder ungerecht sein kann, so wird zugestanden, dass sie durch das Kategorienpaar Anwesenheit (*parousia*) und Abwesenheit (*apousia*) bestimmt ist, weil in der gerechten Seele notwendig die Gerechtigkeit anwesend, die Ungerechtigkeit aber abwesend sein muss, während in der ungerechten Seele umgekehrt die Ungerechtigkeit anwesend, die Gerechtigkeit aber abwesend sein muss.¹⁷⁴ Ist aber auch dieses Kategorienpaar zugestanden, so widerspricht sich der Materialismus zweifach. Weil nämlich alles, „was bei einem anwesend (*paragignesthai*) sein kann (*dynaton*) und abwesend (*apogignesthai*), doch auf alle Weise etwas *sei* (*einai ti*)“¹⁷⁵, so ist zum einen die Gerechtigkeit als Idee gesetzt, weil sich die Materialisten „wohl der Kühnheit schämen“ werden, „zu behaupten, daß alles dieses“, nämlich Gerechtigkeit, Vernunft usw., „ganz leiblich [sc. materiell] sei“¹⁷⁶. Zum anderen ist der Widerspruch aber auch insofern gesetzt, als neben der Idee der Gerechtigkeit auch die Natur (*physis*) der materiell gefassten Seele partiell ideell sein muss; denn die Kraft der Seele, die Idee der Gerechtigkeit anwesend oder abwesend sein zu lassen – sprich das Vermögen (*dynamis*), dasjenige Moment (*meros*) an der Seele zu repräsentieren, in dem sie eine Gemeinschaft (*koinonia*) mit der Idee bildet, an der Gerechtigkeit teilhat (*methexis*) resp. dasselbe (*tauton*) ist wie die von ihr zugleich verschiedene (*heteron*) Idee –, ebendiese Kraft, dieses Vermögen, dieses Moment kann, obwohl der materiellen Seele zugeschlagen, selbst nicht rein materiell sein. Gesteht man dem Materialismus also die Annahme der Seele als eines materiellen Dinges zu, so widerspricht er sich, sobald er einräumt, dass diese Seele gerecht dimensioniert sein

¹⁷³ Es sei angemerkt, dass es bei der *dynamis* nicht um die Repräsentation der *methexis* in einem Urteil geht – das ist die Funktion der *symploke*, die letztlich als Kopula erscheinen wird –, vielmehr geht es um die Repräsentation der *methexis* an den Begriffen selbst. Äußerlich gesagt, handelt es sich also um eine Darstellung der Funktion der urteilslogischen Kopula im Rahmen der mereologischen Begriffslogik.

¹⁷⁴ Plato entwickelt die *parousia*, die er im *Sophistes* auf 247a anspricht, nicht für sich selbst, sondern nur im Zusammenhang mit der *dynamis*, weswegen wir sie nicht als eine eigene mereologische Gestalt thematisieren. Indes verwendet er den Begriff im *Phaidon* als Synonym für die *koinonia*, um die Teilhabe der allgemeinen Idee der Schönheit an den schönen Einzeldingen auszudrücken (vgl. *Phaidon*, 100d). Die *par-ousia* ist daher als mereologische An-Wesenheit, als partizipatives Da- oder Dabei-Sein des Ideellen (*ousia*) im Materiellen (*pragma*) zu verstehen.

¹⁷⁵ *Sophistes*, 247a.

¹⁷⁶ Ebd., 247b f.

kann, weil sowohl die Gerechtigkeit als auch deren dynamische Repräsentation an der Seele mit der Setzung von Ideellem einhergeht.

Dieser Widerspruch wird von Plato nun auf zwei Weisen aufgefasst, die mit den zuvor unterschiedenen Gesichtspunkten der subsumtionslogischen und der mereologischen Position zusammenfallen. Wie in der Antinomik kann der Widerspruch einerseits als indirekter Beweis zur Widerlegung des alle Ideen leugnenden Materialismus genommen werden: Da dessen Annahme des Seins als Materie auf die Annahme des Seins als Idee hinausläuft, widerspricht sich der Materialismus und schlägt in den Idealismus um.¹⁷⁷ Andererseits kann der Widerspruch aber auch als direkter Beweis für eine neue philosophische Position genommen werden, welche die zweite Antinomie aufhebt: Da die Annahme des Seins als Materie auf die Annahme des Seins als Idee hinausläuft, diese zwei gegensätzlichen Bestimmungen aber an der materiell gefassten Seele als Einheit vorgestellt werden können, wenn man ihr das Vermögen (*dynamis*) zuschreibt, die *methexis* an der Idee zu repräsentieren, fungiert das dynamisierte oder dynamische Sein dieser Seele als der spekulative Begriff, der Materialismus und Idealismus vereint und damit die erwähnte neue Philosophie begründet. „Ich sage also“, so schließt Plato im Namen dieser neuen Philosophie,

was nur irgendein Vermögen (*dynamis*) besitzt, es sei nun, ein anderes zu irgend etwas zu machen (*poiein*), oder, wenn auch nur das mindeste von dem allergeringsten zu leiden (*pathein*), und wäre es auch nur einmal, das alles *sei* wirklich (*ontos einai*). Ich setze nämlich als Erklärung (*horon*) fest, um das Seiende (*ta onta*) zu bestimmen, daß es nichts anderes ist als Vermögen, Kraft (*dynamis*).¹⁷⁸

Weil diese qua *dynamis* organisierte Aufhebung der zweiten Antinomie aber nur vom Materialismus her entwickelt wurde und der Idealismus eine komplexere Gestalt als der Materialismus bildet, stellt sich die Frage, ob die Aufhebung der Antinomie auch für den Idealismus gilt. Bevor also auf den oben angedeuteten Widerspruch zwischen subsumtionslogischem und mereologischem Standpunkt eingegangen werden kann, ist zu prüfen, ob die Aufhebung der zweiten Antinomie auch vom Idealismus her entwickelt werden kann.

(d.2) Wenn das Sein, wie es der Idealismus annimmt, ruhend bzw. unbewegt ist, so kann ihm, wie wir gesehen haben, unmöglich das Vermögen (*dynamis*) des Tuns (*poiein*) und Leidens (*patheein*) beigelegt werden, da es sich bei diesen Begriffen um Kategorien der Bewegung handelt. Kommt dem Sein aber kein Tun und Leiden zu, so ist es unerkennbar (vgl. b.2.1) und partizipiert nicht an der Vernunft (vgl. b.2.2), denn Erkennen und Vernunft sind jeweils ein Tun, das im Gedachten und Erkannten ein Leiden setzt. Insofern also das idealistische Sein

¹⁷⁷ Der Umstand, dass der Widerspruch, dass die Materie ideell ist, in keiner Dihairese dargestellt werden kann, da die Subsumtion des Ideellen unter das Materielle oder umgekehrt die kontradiktorische Disjunktion zwischen beiden untergraben würde, kann als Indiz dafür genommen werden, dass die Methode der Antinomik von der Dihairetik herrührt.

¹⁷⁸ Ebd., 247d f.

völlig unbewegt ist, kann es, weil diese Ruhe die *dynamis* ausschließt, die das Erkennen impliziert, nicht erkannt werden. Da der Idealismus aber zugleich annimmt, dass die Seele vermittelt der Vernunft am Sein partizipiert und es dadurch erkennt,¹⁷⁹ ist auch hier der Widerspruch gesetzt.

Wie zuvor beim Materialismus können aus diesem Widerspruch zwei Schlussfolgerungen gezogen werden. Zum einen kann er als indirekter Beweis zur Widerlegung des Idealismus genommen werden: Da dessen Annahme des Seins als ruhende Idee auf die Annahme des Seins als bewegte Materie hinausläuft, widerspricht er sich und schlägt in den Materialismus um. Nun hat sich der Materialismus aber zuvor bereits in den Idealismus verkehrt. Weil also der Materialismus in den Idealismus und dieser in jenen umschlägt, negiert sich das, was sie bestimmen, nämlich das Sein. Folglich schlägt das Sein als solches in das Nichtsein um, womit neuerdings die Dialele der Antinomik resp. eine Potenzierung des Scheins gesetzt ist. Zum anderen kann der Widerspruch aber auch als direkter Beweis für eine neue Philosophie genommen werden, welche die zweite Antinomie wie zuvor aufhebt: Da die Annahme des Seins als ruhende Idee auf die Annahme des Seins als bewegte Materie hinausläuft, beide aber an dem ideellen und in sich ruhenden Sein als Einheit vorgestellt werden können, wenn man diesem Sein das Vermögen (*dynamis*) zuspricht, die Gemeinschaft (*koinonia*) mit der Bewegung zu repräsentieren, fungiert das dynamische Sein nicht nur im Ausgang vom Materialismus, sondern auch vom Idealismus als der spekulative Begriff, der die beiden im Widerstreit liegenden philosophischen Positionen vereint und damit die neue, spekulative Philosophie setzt. „Der Philosoph“ darf also, so fasst Plato dieses Resultat zusammen,

weder denen zustimmen, die von dem All (*to pan*), sei es nun eines (*hen*) oder bestehe es aus vielen (*polla*) Ideen (*eide*), behaupten, daß es verharret (*estekos*) [sc. den Idealisten], noch denen überhaupt zuhören, die das Seiende (*to on*) vollständig in Bewegung (*kinounton*) sehen wollen [sc. den Materialisten]. Er muß vielmehr [...] beides wollen: das Seiende (*to on*) und das All (*to pan*) soll beides tun, verharren (*akineta*) und sich bewegen (*kekinemena*).¹⁸⁰

In Gestalt des dynamischen Seins fungiert die mereologische Relation somit als spekulativer Grundbegriff einer neuen Philosophie, die im gegebenen Kontext die zweite Antinomie aufhebt, wobei die *dynamis* allgemein als das begriffslogische Moment definiert werden kann, das die *methexis* bzw. *koinonia* an den Gattungen repräsentiert.

(d.3) Doch hält der Wortführer an der ausgelassenen Stelle im obigen Zitat fest, dass der Spekulationsphilosoph, wenn er zugleich als Materialist und Idealist auftritt, „wie ein kleines

¹⁷⁹ Vgl. Anm. 158.

¹⁸⁰ Ebd., 249c f. (Übers. v. Meinhardt).

Kind¹⁸¹ erscheint. Denn auch er verwickelt sich in zwei Widersprüche, die insofern vom subsumptionslogischen Standpunkt aus gegen die neue Philosophie vorgebracht werden können, als dem überkommenen Standpunkt noch immer eine relative Dignität zukommt, da die Begriffe *methexis*, *symploke*, *koinonia* und *dynamis* noch nicht für sich selbst entwickelt, sondern nur aufgrund der Widersprüche hypostasiert wurden, in die sich Dihairetik und Antinomik verstricken. Da es sich also, um mit Aristoteles zu sprechen, bei diesen Begriffen nur um „leere Worte und poetische Metaphern“¹⁸² handelt, kann der Fremde selbstkritisch darauf hinweisen, dass der Spekulationsphilosoph Widersprechendes sagt, wenn er das Sein vermittle der Kategorie der *dynamis* begreift. Fasst nämlich das dynamische Sein „Ruhe und Bewegung [...] umschlossen zusammen“, indem deren „Gemeinschaft (*koinonia*) in dem Sein (*ousian*)“ repräsentiert wird, so impliziert diese Bestimmung, dass Ruhe und Bewegung „gleich sehr *sind* (*einai*)“¹⁸³. Da also die entgegengesetzte Natur der beiden Begriffe getilgt wird, wenn sie im dynamischen Sein miteinander identifiziert werden, und da vom dihairetischen bzw. antinomischen Standpunkt her gewiss ist, dass „Bewegung (*kinesis*) und Ruhe (*stasis*) [...] für einander ganz entgegengesetzt (*enantiotata*)“¹⁸⁴ sind, ist der erste Widerspruch, in den sich die neue Philosophie verwickelt, gesetzt.

Um diesem Widerspruch zu entgehen, wird der Spekulationsphilosoph vom Dihairetiker genötigt, das dynamische Sein als ein „drittes (*triton*) außer diesen“¹⁸⁵, sc. der ideellen Ruhe und der materiellen Bewegung, anzunehmen. Wenn aber „Bewegung (*kinesis*) und Ruhe (*stasis*) zusammengenommen [nicht ...] das Seiende (*to on*)“ sind, sondern das Seiende als „ein von diesen Verschiedenes (*heteron*)“ angenommen werden muss, so wird das Sein „vermöge seiner eigenen Natur (*physisin*) [...] weder ruhen noch sich bewegen“¹⁸⁶. Folglich ist ein zweiter Widerspruch gesetzt, denn je nachdem, ob man sich auf den materialistischen, idealistischen oder spekulativen Standpunkt stellt, muss entweder dem Bewegten, Ruhenden oder beiden das Sein zugesprochen resp. das Sein als ein Ruhendes, Bewegtes oder als deren Einheit begriffen werden. Indem also der Vertreter der neuen Philosophie das Sein als Drittes außerhalb von Ruhe und Bewegung setzt, um dem ersten Widerspruch der Identifikation von Ruhe und Bewegung zu entgehen, verstrickt er sich in den zweiten Widerspruch, Ruhe und Bewegung, denen ein Sein zukommt, als Nichtseiende zu setzen und sie damit, wenn man so will, erneut zu identifizieren.

¹⁸¹ Ebd., 249d.

¹⁸² Aristoteles: *Metaphysik*, I, 9, 991a 21f.

¹⁸³ *Sophistes*, 250a.

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Ebd., 250b.

¹⁸⁶ Ebd., 250c.

Fasst man diese zwei Widersprüche zusammen, so folgt, dass das Sein außer Ruhe und Bewegung gesetzt werden muss, zugleich aber nicht außer den beiden gesetzt werden darf – ein Widerspruch, der dem antinomischen Standpunkt nun als indirekter Beweis für die Annahme des Nichtseins gelten muss: Weil das dynamische Sein widersprüchlich ist, *ist es nicht*, findet es seine Wahrheit im Nichtsein.¹⁸⁷ Wenn aber Platos spekulationsphilosophischer Seinsbegriff genauso in das Nichtsein umschlägt wie zuvor die vorsokratischen Seinsbegriffe – welche das dynamische Sein aufzuheben vorgab –, dann erweist sich nicht nur das Nichtsein als Wahrheit des Seins, sondern dann ist erneut die Dialele der Antinomik gesetzt. Denn die Annahme des Nichtseins, welche durch den Widerspruch im dynamischen Sein gesetzt wird, verwickelt sich, wie wir wissen (vgl. Kap. 2.2.1), ebenso in den Widerspruch und setzt dadurch die Annahme des Seins, sodass auch am gegenwärtigen Punkt, wenn das Sein in das Nichtsein umschlägt, dieses wieder in jenes umschlägt usw. *ad infinitum*. Weil also das Sein und das Nichtsein, d. i. die zwei Momente des Scheins, auch im Zusammenhang mit Platos dynamischem Seinsbegriff ineinander umschlagen, bilden sie jeweils ein seiendes Nichtsein und potenzieren dadurch den Schein ein weiteres Mal, wodurch die Wahrhaftigkeit von Platos gesamter Untersuchung auch auf dem gegenwärtig erreichten Begriffsniveau in Frage gestellt wird.

Vor dem Hintergrund sämtlicher Bestimmungen dieses Kapitels kann zusammenfassend festgehalten werden, dass der Begriff der *dynamis* den Widerspruch zwischen Materie und Idee aufhebt, indem er die Gegensätze von Anwesenheit und Abwesenheit, Tun und Leiden sowie Bewegung und Ruhe vermittelt. Das Sein, an dem die *dynamis* die *koinonia* dieser entgegengesetzten Begriffe repräsentiert, erscheint dabei als der mereologische Spekulationsbegriff, der die zweite Antinomie auflöst und damit zu einer neuen Philosophie führt. Da Plato jedoch diese Vermittlung des Widerspruchs noch nicht für sich entwickelt hat, ist sie logisch problematisch und kann aus dihairetischer Perspektive kritisiert werden. In dem Maße aber, in dem diese Kritik in die Dialele der Antinomik führt und damit den Schein potenziert, fällt die Hoffnung, den Schein doch noch aufheben und eingrenzen zu können, der Spekulation anheim, die, um nicht wieder dihairetisch kritisiert werden zu können, den Standpunkt dieser Kritik aus sich selbst heraus entwickeln muss. Da also die Aufhebung des Widerspruchs zwischen Sein und Nichtsein, wie sie sich an dieser Stelle durch den nochmals potenzierten Schein

¹⁸⁷ Ferner muss angemerkt werden, dass die Spekulation, indem sie das Sein als Einheit einer Zweiheit setzt, auf die erste Antinomie regrediert, in der die Monisten den Pluralisten gegenüberstehen: „Sieh nur genau zu“, so der Fremde zu Theaitetos, ob wir, „nachdem wir dies alles zugestanden“, nämlich die Aufhebung der zweiten Antinomie im dynamischen Sein, „mit Recht eben das könnten gefragt werden, was wir vorher die fragten, welche sagten, das All sei Warmes und Kaltes“ (ebd., 250a f.). In diesem Zusammenhang kann angemerkt werden, dass Plato die erste Antinomie nur am Rande behandelt, weil sie der zweiten Antinomie eingeschrieben ist, sofern deren spekulative Aufhebung immer als Einheit einer Zweiheit, d. h. zugleich als Monismus und Pluralismus, erscheint.

widerlegt findet, mit der Deduktion der Einheit der drei Begriffsmomente des dynamischen Seins (Sein, Ruhe und Bewegung) beginnen muss, erscheint der dialektische Logos, der sich dieser Aufgabe annimmt, als Logifizierung der spekulativen Mereologie.

2.2.2. Die formale Bestimmung des dialektischen Logos

Bevor die konkrete Anwendung der Dialektik ins Auge gefasst werden kann, muss sie formal bestimmt werden. Zum einen verlangt das die deduktive Methode unserer immanenten Kritik, die stets das Formale und Abstrakte als Bedingung der Möglichkeit des Konkreten und Objektiven beweist. Zum anderen erhellt dadurch der leicht zu übersehende rote Faden, der dem zweiten Akt des *Sophistes* zugrunde liegt. Demgemäß gliedert sich das gegenwärtige Kapitel in zwei Teile: Zunächst werden die Zielsetzung der Dialektik und ihre Differenz zur Dihairetik bzw. Antinomik dargestellt, sodann werden die zwei Programmatiken analysiert, in denen Plato präzisiert, wie dieses Ziel durch die Anwendung der dialektischen Methode realisiert wird. Während das erste Unterkapitel also die formale Bestimmung des dialektischen Logos im engeren Sinn darstellt, erweitert das zweite diese Bestimmung, indem es sie im Hinblick auf die zwei Programmatiken schematisiert, die Plato im *Sophistes* für die Dialektik anführt.

2.2.2.1. Das Ziel der Dialektik

Was zunächst die Zielsetzung betrifft, so ist festzuhalten, dass die Dialektik nicht, wie ein Großteil der Forschung meint, einen Fremdkörper im *Sophistes* darstellt, den man, eben weil nicht klar wäre, wie er sich in den Dialog einfügt, auch aus demselben herauslösen könnte.¹⁸⁸ Sie erfüllt ganz im Gegenteil eine systematische Funktion. Da ihr Ziel darin besteht, die Bedingungen der Möglichkeit des Scheins im Ausgang von den Momenten des dynamischen Seinsbegriffes zu klären, und da unter dem seienden Nichtsein des Scheins inhaltlich die zur Sophistik geronnene philosophische Methode der Dihairetik verstanden werden muss, ist ersichtlich, dass die Dialektik direkt aus dem Scheitern der Dihairetik resp. Antinomik hervorgeht. Das Ziel der Dialektik ist also ein zweifaches: Weil sie auf die Deduktion des Scheins abzielt, der Schein aber inhaltlich durch die Sophistik resp. Dihairetik bestimmt ist, zielt sie

¹⁸⁸ Vgl. Ryle: *Plato's Progress*, a. a. O., 139 u. Hartmann, Nicolai: „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles“, in: Gaiser, Konrad (Hrsg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Georg Olms 1969, 140–175, hier: 168.

zugleich auf die Bestimmung der Sophistik und auf die Begründung der Dihairetik. Kurz gesagt, der dialektische Mittelteil des *Sophistes* stellt keinen Fremdkörper, sondern eine systematisch notwendige Folge des Anfangsteils dar.

Dabei lässt sich der Unterschied, der zwischen der dialektischen und der dihairetischen Methode besteht, prägnant an der Minimalbestimmung darlegen, die Plato dem dialektischen Logos gibt. Zwar mag es zunächst scheinen, als setze er damit beide Methoden einander gleich; tatsächlich lässt seine Definition die spezifische Differenz von Dialektik und Dihairetik aber besonders deutlich hervortreten. Denn wenn die „dialektische (*dialektikes*) Wissenschaft (*epistemes*)“ dadurch bestimmt wird, dass sie das „Trennen (*diaireisthai*) nach Gattungen (*gene*)“ derart zu klären hat, „daß man weder denselben Begriff (*tauton eidos*) für einen anderen (*heteron*) noch einen anderen (*heteron*) für denselben (*tauton*) halte“¹⁸⁹, dann scheinen Dialektik und Dihairetik zunächst eine methodische Identität zu bilden,¹⁹⁰ sofern auch die Aufgabe der Dihairetik darin besteht, durch fortwährende Trennung der Gattungen zu dem spezifischen Artbegriff (*atomon eidos*) fortzuschreiten, unter den die infragestehende Sache wesentlich fällt. Demnach scheint die zitierte Stelle den Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Akt des *Sophistes* so auszudrücken, dass sie Dialektik und Dihairetik miteinander identifiziert, was sich überdies durch Bemerkungen im *Phaidros* stärken ließe.¹⁹¹

Doch handelt es sich hierbei bloß um einen Schein, wie eine genauere Analyse des Zitats im Kontext unserer immanenten Kritik des Dialogs zeigt. Denn Plato sagt keineswegs, dass es der Dialektik bloß um Trennung der Gattungen in Arten gehen würde, vielmehr sagt er, dass es ihr um eine solche Trennung der Gattungen zu tun sei, welche die Arten klar auseinanderzuhalten im Stande ist, die also ausschließt, dass plötzlich die eine Art in die andere und diese in jene umspringt. Folglich erhellt, dass sich Dialektik und Dihairetik entgegen des Scheins ihrer Identität vielmehr unterscheiden, denn im dihairetischen Anfangsteil sind wir insofern Beobachter eines solchen Umspringens der Artbegriffe geworden, als die Sophistik, mittels ihrer sechs dihairetischen Bestimmungen, in sechs verschiedenen Gattungen auftaucht, und zwar 1. in der Jägerei, 2. im Großhandel, 3. im Eigenhandel, 4. in der Krämerei, 5. in der Wortfechtereie und 6. in der Seelenreinigungskunst.¹⁹² Die Dihairetik vermochte es somit gerade nicht, die Artbegriffe so darzulegen, „daß man weder denselben Begriff (*eidos*) für einen anderen noch einen anderen für denselben halte“¹⁹³, sondern indem die Sophistik durch die genannten sechs Gattungsbegriffe hindurchgeht, halten wir die eine Art für eine andere und

¹⁸⁹ *Sophistes*, 253d.

¹⁹⁰ So sieht es z. B. Ackrill: „In Defense of Platonic Division“, a. a. O., 95 f. u. 100.

¹⁹¹ Vgl. Anm. 4.

¹⁹² Vgl. Anm. 59.

¹⁹³ Anm. 189.

diese für jene. Das Ergebnis der Dihairetik widerspricht daher der zitierten Minimalbestimmung der Dialektik, weswegen die zwei Methoden keine identische, sondern eine zusammenhängende Einheit bilden – eine Einheit, in der die verschiedene Natur der beiden Methoden aufbewahrt bleibt, sofern die Dialektik den Mangel der Dihairetik behebt, indem sie sie begründet. Mit anderen Worten: Da der dihairetische Logos seiner eigenen Bestimmung, Gattungen und Arten so zu teilen, dass es möglich wird, die gesuchte Sache wahrheitsgemäß zu definieren, im ersten Dialogakt untreu geworden ist, kann dem dialektischen Logos im zweiten Akt dieselbe Bestimmung zuteilwerden, ohne dass dadurch beide Logoi ein und dasselbe wären. Obwohl die zitierte Stelle also den Anschein erweckt, dass Dialektik und Dihairetik identisch sind, besagt sie in Wahrheit das Gegenteil: Indem der dialektische Logos Art- und Gattungsbegriffe unfehlbar grundlegen soll, besteht seine Aufgabe in der Aufhebung der Insuffizienz des dihairetischen Logos. Während also die Dihairetik als Methode der wahrhaften Begriffsbestimmung aufzufassen ist, sich aber im argumentativen Verlauf des *Sophistes* in die Methode des Scheins verkehrt, tritt die Dialektik nun als Methode der Begründung der dihairetischen Bestimmungen auf und stellt auf diese Weise den Wahrheitsanspruch wieder her, den die Dihairetik nicht einlösen kann. Diese abstrakte Bestimmung der Differenz der beiden Methoden schematisiert Plato durch zwei Programmatiken, die er der Anwendung der Dialektik voranstellt.

2.2.2.2. Die zwei Programmatiken der Dialektik

Wenn es das Geschäft des Dialektikers ist, das bankrott gegangene Geschäft des Dihairetikers aus der Insolvenz zu führen, indem er den Scheinbegriff deduziert, der zuletzt im Zusammenhang mit den drei Momenten des dynamischen Seins auftrat, so muss er, wie es in der ersten Programmatik heißt, „mit einer Wissenschaft (*episteme*) seine Reden (*logon*) durchführen“¹⁹⁴, die das Augenmerk auf zwei verschiedene Arten von Begriffen legt. Einerseits muss gezeigt werden, (a.1) „welche Begriffe (*genon*) mit welchen zusammenstimmen (*sympbonei*)“ und (a.2) „welche einander nicht aufnehmen (*ou dechetai*)“¹⁹⁵. Die erste Aufgabe der Dialektik besteht also darin, die Logik der positiven und negativen Begriffsverknüpfung zu entwickeln, wobei die nähere Natur dieser Relation von Begriffen, die wir als Kategorien erster Ordnung bezeichnen, hier noch ungeklärt bleibt. Bezieht man diese abstrakte Bestimmung jedoch auf den ersten Akt des *Sophistes*, so erhält man eine Vorstellung davon, was darunter zu verstehen ist. Denn in

¹⁹⁴ Ebd., 253b.

¹⁹⁵ Ebd.

jeder Dihairese haben wir gesehen, wie der Fremde die positive und negative Begriffsverknüpfung im Sinne der urteilslogischen Subsumtion und Disjunktion zur Anwendung bringt, die zusammen die zentralen logischen Elemente der dihairetischen Methode bilden. Wenn also die Dialektik die positive und negative Begriffsverknüpfung logifiziert und wenn wir diese als Subsumtion und Disjunktion verstehen, so bringt die Dialektik die logischen Grundlagen der Dihairetik auf den Begriff, wodurch wir, wenn wir diese Bestimmung mit der Minimalbestimmung der Dialektik verbinden, in der Lage sein sollten, die Sophistik einer der sechs Gattungen wahrheitsgemäß zu subsumieren.¹⁹⁶ Bezieht man die Bestimmung der ersten Aufgabe der Dialektik hingegen auf den Textabschnitt, den wir als ihre Genesis bezeichnen, so kann sie derart verstanden werden, dass die neue Methode die Relationen zwischen Sein, Ruhe und Bewegung klären muss. Denn die positiven und negativen Beziehungen dieser Begriffe sind im dynamischen Sein genau so problematisch geworden wie die Subsumtion der Sophistik unter ihre wahre Gattung, nur dass es sich in der Dihairetik um urteilslogische Begriffsverknüpfungen handelt, während im dynamischen Sein begriffslogische Teilhabeverhältnisse thematisiert werden. In diesem Sinn muss der Dialektiker also die positive und negative Relation entwickeln, die am Anfang der dialektischen Deduktion als begriffslogische Subordination und Koordination erscheinen wird. Obwohl erst die Anwendung der Dialektik zeigen wird, wie diese beiden Relationen konkret zu verstehen sind, d. h. wie die begriffslogischen und die urteilslogischen Beziehungen der Begriffe erster Ordnung konkret zu denken sind, werfen die weiteren Bestimmungen der beiden Programmatiken bereits mehr Licht auf diesen Zusammenhang.

Andererseits heißt es in der ersten Programmatik, dass der Dialektiker klären muss, „ob es solche sie [sc. die Begriffe erster Ordnung] allgemein zusammenhaltende (*synechont*) [Begriffe zweiter Ordnung] gibt“, d. i. Kategorien, die es ermöglichen, (a.3) „daß sie [sc. die Begriffe erster Ordnung] im Stande sind, sich zu vermischen (*symmeignusthai*)“, bzw. ob mit Blick auf die Trennung (*diairesein*) dieser Begriffe (a.4) „andere [Begriffe zweiter Ordnung] durchgängig d[ies]er Trennung (*diaireseos*) Ursache (*aitia*) sind“¹⁹⁷. Mit anderen Worten: Die Dialektik muss nicht nur (a.1) die Logik der positiven und (a.2) negativen Begriffsverknüpfung begründen, sondern auch die Logik der Relation zwischen den positiv und negativ verknüpften Begriffen erster Ordnung und anderen Begriffen zweiter Ordnung, welche als Bedingung der Möglichkeit (a.3) der positiven Vermischung und (a.4) der negativen Trennung fungieren. In Bezug auf den dynamischen Seinsbegriff können diese Bestimmungen so gedeutet werden, dass die Ursache nicht nur dafür angegeben werden muss, wie es möglich ist, dass Ruhe und Bewegung einander entgegengesetzt (*diaireseos*) sind, sondern auch dafür, wie es möglich ist, dass sie sich

¹⁹⁶ Vgl. Anm. 59.

¹⁹⁷ Ebd., 253c.

zugleich mit dem Sein vereinen (*symmeignusthai*). Aus der ersten Programmatik als ganzer erhellt also, dass die Begründung der Relation von Begriffen erster Ordnung dadurch möglich wird, dass deren Relation zu Begriffen zweiter Ordnung logifiziert wird, welche sie transzendental fundieren. Mit der Frage nach der näheren Bestimmung dieser Relationsverhältnisse kommen wir zur zweiten Programmatik.

In der zweiten Programmatik heißt es, dass der Dialektiker, der die genannten zwei Relationsverhältnisse – die Relation zwischen Begriffen erster Ordnung und deren Begründung durch ihre Relation zu Begriffen zweiter Ordnung –, im Auge behält, vier Punkte erledigt haben wird:

Wer also dies gehörig zu tun versteht, der wird [b.1.] eine Idee (*mian idean*) als durch viele (*pollon*) [Ideen oder Gattungen], die einzeln voneinander gesondert (*choris*) sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreckend (*diatetamenin*) [...] und [b.2.] viele (*pollas*) voneinander verschiedene (*beteras*) [Gattungen] von einer äußerlich umfaßt (*bupo mias exothen periechomenas*) [genau bemerken. Darüber hinaus wird er (b.3) ...] eine (*mian*) [Gattung] als durch viele (*pollon*), die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins (*hen*) verknüpft (*synemenen*) [erkennen] und endlich [b.4.] viele (*pollas*) gänzlich voneinander abgesonderte (*diorismenas*) [Gattungen].¹⁹⁸

Diese vier Punkte zu beherzigen, so fährt der Fremde fort, bedeutet zu verstehen, „inwiefern jedes [sc. jeder Begriff] in Gemeinschaft (*koinonein*) treten kann und inwiefern nicht“, wodurch der Dialektiker „der Art (*genos*) nach zu unterscheiden (*diakrinein*) wissen“¹⁹⁹ wird, wie Plato in Wiederaufnahme der Minimalbestimmung der Dialektik sagt.²⁰⁰ Es stellt sich daher die Frage, was die vier dunklen Punkte des zitierten Passus genau bedeuten.

Der Schlüssel zur Beantwortung dieser in der Literatur vieldiskutierten Frage besteht darin, die zweite Programmatik als Erläuterung und Ergänzung der ersten zu verstehen und vor dem Hintergrund ihrer systematischen Stelle im Dialog zu deuten. Entgegen der konventionellen Auffassung, dass Platos Programmatiken Ideen im Allgemeinen beschreiben und nur bedingt mit den Gattungen übereinstimmen, die er im *Sophistes* deduziert,²⁰¹ vertreten wir die Auffassung, dass alle Glieder der beiden Programmatiken auf abstrakte Weise einen oder mehrere Begriffe bestimmen, die im Rahmen der Anwendung der Dialektik abgeleitet werden. Das ist genauer zu betrachten.

Um mit der zweiten Aufgabe der zweiten Programmatik (b.2) zu beginnen: Wenn diese darin besteht, „viele (*pollas*) voneinander verschiedene (*beteras*) [Gattungen] von einer äußerlich umfaßt (*bupo mias exothen periechomenas*)“²⁰² genau zu bemerken, so wird hier die erste Aufgabe

¹⁹⁸ Ebd., 253d (Anm. M. M.).

¹⁹⁹ Ebd., 253e.

²⁰⁰ Vgl. Anm. 189.

²⁰¹ Vgl. Meinhardt, Helmut: *Teilbabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des „Sophistes“*. Freiburg; München: Karl Alber 1968, 49.

²⁰² Anm. 198.

der ersten Programmatik (a.1) spezifiziert, indem das positive „[Z]usammenstimmen (*sympbonei*)“²⁰³ von Begriffen als äußerliches Umfassen (*exothēn periechomenas*) aufgefasst wird. Es geht also darum, die Relation eines Begriffes erster Ordnung zu logifizieren, die es ermöglicht, ihm andere Begriffe in Dihairesen zu subordinieren bzw. in Urteilen zu subsumieren, was, auf den spekulativen Seinsbegriff bezogen, so viel bedeutet wie zu klären, was die (onto-)logischen Voraussetzungen dafür sind, dass das Sein mit Ruhe und Bewegung vereinbar ist.

Besteht die vierte Aufgabe der zweiten Programmatik (b.4) ferner darin „viele (*pollas*) gänzlich voneinander abgesonderte (*diorismenas*)“²⁰⁴ Gattungen zu erkennen, so wird auch hier die erste Programmatik spezifiziert, und zwar deren zweite Aufgabe (a.2): Das „nicht [A]ufnehmen (*ou dechetai*)“²⁰⁵ von Begriffen wird strenger als ihre vollständige Absonderung (*diorismenas*) voneinander gefasst. Komplementär zu b.2 geht es hier also darum, die Relation einer Gattung erster Ordnung zu begreifen, die es derselben ermöglicht, nicht nur von anderem überhaupt verschieden, sondern einer anderen Gattung gänzlich entgegengesetzt bzw. derselben koordiniert zu sein, was mit Blick auf das dynamische Sein so viel heißt wie zu klären, was die Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, dass sich Ruhe und Bewegung nicht aufnehmen, sondern vielmehr einen Gegensatz bilden.

Was die Punkte a.3 und a.4 der ersten Programmatik betrifft, so können wir dieselben nun vor dem Hintergrund der letzten beiden Absätze genauer bestimmen. Denn wenn in diesen beiden Punkten zum Ausdruck gebracht wird, dass Begriffe zweiter Ordnung dargelegt werden müssen, welche die in a.1 und a.2 genannte positive Vermischung und negative Trennung von Begriffen erster Ordnung begründen, und wenn ebendiese zwei Relationen nun durch b.2 und b.4 als Subordination und Koordination bzw. als Subsumtion und Disjunktion bestimmt wurden, so ist klar, dass a.3 und a.4 mit einer neuen Art von Relation einhergehen, weil die genannten Relationsbegriffe nicht durch sich selbst begründet werden können. Diese neue Art der Relation ist es, die wir in Kap. 2.2.1.3 unter dem Titel der Mereologie behandelt haben, und die beiden mereologischen Kategorien zweiter Ordnung, welche die erwähnten Relationen zwischen Begriffen erster Ordnung begründen, werden wir als Identität und Unterschied kennenlernen.

Wenn dagegen die erste Aufgabe der zweiten Programmatik (b.1) darin besteht, „eine Idee (*mian idean*) als durch viele (*pollon*) [Gattungen], die einzeln voneinander gesondert (*choris*) sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreckend (*diatetamenin*) genau [zu] bemerken“²⁰⁶, so erhalten wir die Bestimmung eines neuen Begriffs, von dem an dieser Stelle lediglich gesagt werden

²⁰³ Anm. 195.

²⁰⁴ Anm. 198.

²⁰⁵ Anm. 195.

²⁰⁶ Anm. 198.

kann, dass er, wenn er sich auch nur durch alle bisher genannten Gattungen hindurcherstreckt, ein mereologischer Begriff sein muss. Denn würde sich dieser Begriff auf Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Unterschied im Modus von Subordination, Koordination, Subsumtion oder Disjunktion beziehen, so wären diese Begriffe entweder äußerlich umfasst, also nicht mehr „voneinander gesondert (*choris*)“, oder voneinander gänzlich abgesondert, womit sich der neue Begriff nicht mehr durch sie „hindurch erstrecken (*diatetamenin*)“²⁰⁷ würde. Von dieser Begriffsgattung, die durch alle anderen Kategorien hindurchgeht, werden wir im Folgenden zwei Arten kennenlernen, nämlich die Selbigkeit und die Verschiedenheit, die sämtliche Begriffe voneinander differenzieren bzw. jeweils mit sich identisch machen.

Besteht endlich die dritte Aufgabe der zweiten Programmatik (b.3) darin, „eine (*mian*) [Gattung] als durch *viele* (*pollon*) [andere Gattungen], die insgesamt miteinander verbunden sind, im Eins (*hen*) verknüpft (*synemenen*)“²⁰⁸ zu erkennen, so erhalten wir hiermit abermals eine neue Kategorie. Denn diese Bestimmung besagt, dass ein Begriff logifiziert werden muss, der durch eine Kette von mehreren verschiedenen Begriffen hindurchgeht und diese Pluralität von Begriffen in der Einheit *eines* spezifischen Begriffs repräsentiert. Wir werden im Folgenden zwei derartige Begriffe kennenlernen, nämlich die Gattung des scheinhaften und die des wahrhaften Logos. Die dialektische Deduktion dieser beiden Begriffe wird es Plato schließlich erlauben, von der Dialektik zur Dihairetik zurückzukehren, indem diese Begriffe jeweils als Paradigma in einer Dihairese fungieren und es somit ermöglichen, alle dihairetischen Bestimmungen in der Definition *einer* spezifischen Sache zu verknüpfen.

Blicken wir vor dem Hintergrund dieser zwei Programmatiken auf das Verhältnis zwischen Dihairetik und Dialektik zurück, so erhellt deren zusammenhängende Einheit noch einmal in neuem Licht. Während nämlich die Dihairetik im Paradigma voraussetzt, dass ihre disjungierten und unter eine Gattung subsumierten Artbegriffe wahrheitsgemäß disjungiert und subsumiert wurden, bringt die Dialektik diese Voraussetzung auf den Begriff. Und zwar bringt sie dieselbe insofern auf den Begriff, als sie – wie wir noch genauer sehen werden – die Logik (a.1 u. b.2) der Subordination bzw. Subsumtion sowie (a.2 u. b.4) der Koordination bzw. Disjunktion durch (b.1) Selbigkeit und Verschiedenheit sowie (a.3) Identität und (a.4) Unterschied dialektisch begründet, wodurch wir zuletzt (b.3) zwei besondere Gattungen erhalten, die eine Rückkehr zur Dihairetik resp. die Ableitung sowohl der Idee der Sophistik als auch der Idee der Philosophie ermöglichen. Da die Dialektik auf diese Weise nicht nur die dogmatischen Voraussetzungen aufhebt, auf die sich die logische Technik der Dihairetik stützt, sondern auch zwei Begriffe ableitet, welche die Realisierung sowohl des expliziten als auch des impliziten

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

Dialogziels ermöglichen, wird sie zuletzt als das wahre Paradigma des dihairetischen Logos und damit als die „Wissenschaft (*epistemen*) freier Menschen“²⁰⁹ erscheinen. Zur Anwendung dieser ersten Wissenschaft der Logik, die Aristoteles das Denken des Denkens (*noesis noeseos*) nennen wird,²¹⁰ gehen wir jetzt über.

2.2.3. Die Anwendung der Dialektik

Wie bemerkt, hat die Anwendung der dialektischen Wissenschaft das primäre Ziel, den Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein aufzuheben, der dem sophistischen Schein im Sinne des seienden Nichtseins zugrunde liegt (vgl. Kap. 2.1.6). Dieser Schein hat sich zuletzt in der Dialelle der Antinomik gezeigt, unter der wir den Zirkel verstehen, der sich ergibt, indem das Moment des Nichtseins in das des Seins (vgl. Kap. 2.2.1.1) und umgekehrt das Moment des Seins wieder in das des Nichtseins umschlägt (vgl. Kap. 2.2.1.2). Weil sich also der Schein in der Dialelle der Antinomik in seinen eigenen Momenten reflektiert und weil sich die begrifflich avancierteste Fassung dieses Zirkels im Zusammenhang mit Platons dynamischem Seinsbegriff ergab (vgl. Kap. 2.2.1.3), darum muss der Schein im Ausgang von diesem dynamischen Seinsbegriff deduziert werden, und zwar indem die problematische Relation seiner drei Momente (Sein, Ruhe und Bewegung) dialektisch begründet wird. Kurz gesagt: „Da nun [...] das Seiende (*on*) und das Nichtseiende (*me on*) zu ganz gleichen Teilen gehen in dieser Verlegenheit (*aporias*): so ist doch nun Hoffnung, daß gerade wie das eine von ihnen sich uns [...] darstellt, auch das andere ebenso sich darstellen werde“²¹¹.

Dabei gibt es grundsätzlich drei Möglichkeiten, wie sich die drei Kategorien²¹², die im dynamischen Sein vereint vorgestellt werden und die Plato nun als die höchsten Gattungsbegriffe (*megista gene*) bezeichnet, zueinander verhalten können: Sie können sich gegenseitig nicht aufnehmen, sich sämtlich miteinander vermischen oder teils vermischen, teils nicht.²¹³ Gesetzt, kein Begriff „habe irgendein Vermögen (*dynamis*) mit irgendeinem [anderen Begriff] zu irgend etwas in Gemeinschaft (*koinonias*) zu treten“, so ergibt sich unmittelbar, dass „Bewegung (*kinesis*) und Ruhe (*stasis*) nirgendwie [sic] am Sein (*ousias*) Anteil haben (*methexeton*)“²¹⁴ könnten, also weder die Bewegung der Materialisten noch die Ruhe der Idealisten als seiend angesehen werden kann, was in den Widerspruch führt. Wenn sich die drei Begriffe hingegen sämtlich

²⁰⁹ Ebd., 253c.

²¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, XII, 9, 1074b 34 f.

²¹¹ *Sophistes*, 250e f.

²¹² Plato „gelangte [...] als erster in der Geschichte der Philosophie zu Seinsprinzipien (*gene tou ontos*) von wahrhaft kategorialen Charakter“ (Hartmann: „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles“, a. a. O., 170).

²¹³ Vgl. *Sophistes*, 251d.

²¹⁴ Ebd., 251e.

gegenseitig aufnehmen, so würde nicht nur das Sein der Ruhe und der Bewegung, sondern auch die Ruhe der Bewegung zukommen, was sich ebenso widerspricht, da die Ruhe das andere der Bewegung ist. Folglich bleibt nur die dritte Möglichkeit: Die Begriffe nehmen einander teilweise auf, teilweise nicht, und zwar so, dass Ruhe und Bewegung am Sein teilhaben, die Ruhe aber nicht an der Bewegung und vice versa.

Mit der Begründung dieser Disposition beginnt die Anwendung der Dialektik, in der eine Unterscheidung zwischen zwei logischen Begriffsmomenten eine herausragende Rolle spielt, weswegen wir vorab darauf hinweisen. Einerseits muss nach Plato dargelegt werden, „was jeder [einzelne Begriff] ist (*poia ekasta estin*)“, sprich was er seinem Wesen oder seiner Natur (*physis*) nach ist, und andererseits muss gezeigt werden, „wie [...] sich [jeder Begriff] verhält in Absicht des Vermögens (*dynameos*) der Gemeinschaft (*koinonias*)“²¹⁵, sprich wie er sich seiner Technik oder seinem Vermögen (*dynamis*) nach zu anderen Begriffen verhält. Nach Plato lassen sich also an jedem Begriff zwei logische Momente (*mere*) unterscheiden, nämlich die Natur (*physis*) und das Vermögen (*dynamis*) des Begriffes. Daraus erhellt, dass der Begriff der *dynamis*, der bereits in unterschiedlichen Zusammenhängen erschien – als Einheit von Tun und Leiden, Ruhe und Bewegung etc. –, nun abermals in einen neuen Zusammenhang tritt: Er stellt im Folgenden das begriffslogische Moment (*meros*) dar, das nicht nur für das Sein, sondern für alle Gattungen die Teilhabe (*methexis*) an anderen Gattungen repräsentiert, was der allgemeinen Definition der *dynamis* in Abschnitt d.2 in Kap. 2.2.1.3 entspricht. Doch nun zur dialektischen Deduktion selbst.²¹⁶

§ 1. Von Ruhe und Bewegung zur Koordination

Während die Ruhe (*stasis*) – wie aus der Genesis der Dialektik klar hervorgeht – ein Seiendes setzt, das beständig ist, setzt die Bewegung (*kinesis*) ein Seiendes, das nicht-beständig ist. Daraus folgt, dass das beständig Seiende ideell, das nicht-beständig Seiende aber materiell genannt werden kann, denn als Materialität wird ein Sein bezeichnet, das der Bewegung im Sinne des nicht-beständigen Werdens (Entstehen und Vergehen) unterworfen ist, wohingegen als Idealität ein Sein bezeichnet wird, dem die Ruhe im Sinne der beständigen Allgemeingültigkeit (Ewigkeit) zukommt. Ruhe und Bewegung sind ihrer Natur (*physis*) nach also zwei akzidentelle Qualitätskategorien, die darum, weil sie das Sein einmal als Idee und einmal als Materie setzen,

²¹⁵ Ebd., 254d.

²¹⁶ Auch wenn Meinhardt zwischen *physis* und *methexis* unterscheidet und damit die Einsicht vermissen lässt, dass die *dynamis* die *methexis* für die *gene* repräsentiert, so dass an den Gattungen nicht zwischen *physis* und *methexis*, sondern zwischen *physis* und *dynamis* zu differenzieren ist, zielt er der Sache nach auf dieselbe Unterscheidung, die wir oben bei Platon herausgearbeitet haben (vgl. ders: *Teilhabe bei Platon*, a. a. O., 59).

nicht nur überhaupt verschieden (*heteron*), sondern einander kontradiktorisch entgegengesetzt (*enantion*) sind und so einen Widerspruch (*enantiosis*) bilden, den wir zuvor als die qualitative Antinomie (*aporia*, *antibesis*) des Seins bezeichnet haben: „Bewegung und Ruhe [sind ...] für einander ganz entgegengesetzt (*enantiotata*)“²¹⁷. Kurz, weil *stasis* und *kinesis* in keiner Weise dasselbe, sondern auf die beschriebene Art und Weise verschieden sind, bestimmt sie Plato als „miteinander ganz unvereinbar (*ameikto*)“²¹⁸.

Mit Blick auf die zwei Programmatiken (vgl. Kap. 2.2.2.2) ist daher anzumerken, dass die beiden so bestimmten Gattungen Begriffe erster Ordnung bilden, d. i. Kategorien, die zwar konstitutiv für anderes, dabei selbst aber – wie wir noch genauer sehen werden – nicht abschließend begründet sind resp. andere, sie selbst konstituierende Kategorien zur Voraussetzung haben. Genauer gesagt handelt es sich bei Ruhe und Bewegung um Gattungen, die, wie es in den Programmatiken heißt, nicht nur „einander nicht aufnehmen (*ou dechetai*)“²¹⁹ (a.2), sondern auch „gänzlich voneinander abgesondert (*diorismensas*)“²²⁰ sind (b.4). Wenn Ruhe und Bewegung aber nicht nur einander nicht aufnehmen oder verschieden voneinander sind, sondern gänzlich voneinander abgesondert und einander entgegengesetzt sind, dann ist mit ihrer Natur zugleich die *Koordination* gesetzt, d. h. eine begriffslogische Relationskategorie, unter der wir ein negatives und kontradiktorisches Begriffsverhältnis verstehen. Weil aber die Bedingungen der Möglichkeit dieser Kategorie insofern ungeklärt bleiben, als Plato noch nicht die logischen Mittel deduziert hat, die jene kontradiktorische Entgegensetzung ermöglichen, muss die Koordination, die durch die Natur von Ruhe und Bewegung gesetzt wurde, erst begründet werden.

Darüber hinaus ist für uns als Kritiker einsichtig, dass das Verhältnis zwischen Ruhe und Bewegung den begriffslogischen Rahmen von Platos gegenwärtiger Deduktion transzendiert; denn die Entgegensetzung zweier Begriffe kann erst durch die relationale Beziehung artikuliert werden, welche die Kopula im negativen Urteil repräsentiert, in dem das Prädikat dem Subjekt abgesprochen wird. Während die Koordination also virtuell oder für uns auf die urteilslogische Qualität der Negativität vorausweist, ist dieselbe aktuell oder für sich noch nicht gesetzt, weswegen sie nebst den Bedingungen der Möglichkeit der Koordination erst entwickelt werden muss. Wäre es indes zulässig, die Koordination hier als Urteil anzuschreiben, so würde dasselbe wie folgt lauten: Ruhe ist nicht Bewegung.

²¹⁷ *Sophistes*, 250a.

²¹⁸ Ebd., 254d.

²¹⁹ Anm. 195.

²²⁰ Anm. 198.

§ 2. Vom Sein zur Subordination

Da das Sein selbst (*to on auto*) – wie ebenso aus der Genesis der Dialektik hervorgeht – den Inbegriff oder die Totalität des Wirklichen darstellt und da Ruhe und Bewegung diese abstrakte Totalität konkretisieren, indem sie dieselbe qualifizieren (§ 1), wodurch auch sie beide „*sind (eston)*“, ist das Sein ein Drittes außer ihnen, das zugleich „vereinbar (*meikton*) mit beiden“²²¹ ist. Seiner *physis* nach ist also das *on*, gelegentlich auch *ousia* genannt,²²² die substanzielle Grundkategorie, die zwar von den akzidentellen Qualitätskategorien Ruhe und Bewegung verschieden ist, sie jedoch zugleich umfasst, vereint und in diesem Sinn dasselbe wie sie ist.

Ist das Sein aber zugleich verschieden von und vereinbar mit Ruhe und Bewegung, so sind, wie Plato später explizit festhält,²²³ zwei Momente am Sein gesetzt: Einerseits ist es Sein-an-sich, indem es von Ruhe und Bewegung verschieden und nur mit sich identisch ist, andererseits ist es Sein-für-Anderes, indem es zugleich mit Ruhe und Bewegung vereint ist. In dieser begriffslogischen Bestimmung kündigt sich somit die Aufhebung sowohl der quantitativen als auch der qualitativen Antinomie an: Sofern das Sein im Sinne der Doppelbestimmtheit von Sein-an-sich und Sein-für-Anderes zugleich verschieden und nicht verschieden von bzw. nicht dasselbe und dasselbe wie Ruhe und Bewegung ist, bildet es nicht nur die quantitative Einheit einer Zweiheit, sondern auch die Einheit der qualitativ entgegengesetzten Terme von Ruhe (Idee) und Bewegung (Materie). Doch handelt es sich hierbei bloß um eine Andeutung, die in ihrer Abstraktheit leicht zu widerlegen wäre, wie wir in § 3 sehen werden. Wollen die genannten Bestimmungen also Gültigkeit beanspruchen, werden sie noch genauer betrachtet werden müssen.

Indes ist mit Blick auf die beiden Programmatiken festzuhalten, dass das so gefasste *on* erneut einen Begriff erster Ordnung bildet, der, komplementär zu Ruhe und Bewegung, mit diesen Begriffen „zusammenstimm[t] (*symphonei*)“²²⁴ (a.1), indem er als *ein* Begriff „viele voneinander verschiedene“, nämlich Ruhe und Bewegung, „äußerlich umfaß[t] (*hupo mias exothen periechomenas*)“²²⁵ (b.2). Da das Sein also in seinem Moment des Seins-für-Anderes mit Ruhe und Bewegung zusammenstimmt bzw. dasselbe wie sie ist, zugleich jedoch in seinem Moment des Seins-an-sich radikal von ihnen abgesondert bzw. davon verschieden bleibt, ist mit seiner Natur (*physis*) als der Einheit von Sein-an-sich und Sein-für-Anderes der Gegenbegriff zur Koordination, d. i. die begriffslogische Relationskategorie der *Subordination* gesetzt. Kurz, indem das Sein, von Ruhe und Bewegung verschieden, zugleich eins mit diesen Begriffen ist, umfasst

²²¹ Ebd., 254d.

²²² Vgl. u. a. ebd., 250b u. 260d.

²²³ Vgl. ebd. 255c u. Anm. 237.

²²⁴ Anm. 195.

²²⁵ Anm. 198.

es sie in der Weise der Subordination, wobei die Bedingungen der Möglichkeit derselben, ebenso wie die der Koordination, erst geklärt werden müssen.

Darüber hinaus weist auch die Subordination virtuell oder für uns über die Begriffslogik hinaus; denn die Vereinigung von Sein auf der einen Seite und Ruhe und Bewegung auf der anderen kann logisch erst durch die Relation artikuliert werden, die die Kopula im positiven Urteil vorstellt. Dergestalt ist die an sich erst zu entwickelnde urteilslogische Qualität der Positivität angedeutet, die das Subjekt dem Prädikat subsumiert. Wenn es also zulässig wäre, die Subordination an diesem Punkt in einem Urteil anzuschreiben, so würde es wie folgt lauten: Ruhe und Bewegung sind das Sein.

§ 3. Der Widerspruch des Seins

Wenn aber das Sein, wie sich in § 2 ergeben hat, im Moment des Seins-für-Anderes Ruhe und Bewegung, wie Plato auch schon an früherer Stelle sagt, „umschlossen zusammenfass[t] (*perichomenin*)“²²⁶, so ergibt sich vor dem Hintergrund von § 1 ein Widerspruch, wie wir bereits in der Thematisierung sowohl der quantitativen Antinomie als auch des dynamischen Seins sahen. Denn sofern Ruhe und Bewegung im Sein-für-Anderes zusammengenommen werden, beide also das Sein sind, sind sie als dieselben gesetzt, ist die Koordination nivelliert, die durch ihre Natur gesetzt wurde. Die ersten zwei §§ laufen also auf einen Widerspruch hinaus, der das in § 2 vorausgreifend erwähnte Urteil der Positivität negiert, womit wir das folgende Urteil erhalten: Ruhe und Bewegung sind nicht eins mit dem Sein.²²⁷ Vielmehr ist es, und zwar auch in seinem Moment des Seins-für-Anderes, nur mit sich selbst dasselbe, verschieden von den anderen beiden Gattungen, ein Drittes, das außer sie fällt und nicht mit ihnen vereinbar ist.

Ist das Sein jedoch ein Drittes, das ebenso radikal von Ruhe und Bewegung verschieden ist wie dieselben voneinander, so ergibt sich – wie wir ebenso in der Thematisierung des dynamischen Seins sahen – ein zweiter Widerspruch; denn insofern muss Ruhe und Bewegung, zu deren Natur es gehört, dass sie das Sein konkretisieren und daher beide *sind*, das Sein abgesprochen werden, wodurch sie vielmehr *nicht sind* und überdies als Nichtseiende miteinander identifiziert werden. Während also die durch die Natur des Seins gesetzte Subordination auf die Negation der durch die Natur von Ruhe und Bewegung gesetzte Koordination hinausläuft und sich damit in einen Widerspruch verstrickt, läuft die durch die Aufhebung dieses Widerspruchs gesetzte Negation der Natur des Seins auf die Negation der Natur von Ruhe und Bewegung hinaus, was sich wiederum widerspricht.

²²⁶ *Sophistes*, 250b.

²²⁷ „Nicht also Bewegung und Ruhe zusammengenommen (*synamphoteron*) ist das Seiende“ (Ebd., 250c).

Folglich ist das Sein durch die Sukzession dieser zwei Widersprüche, die sowohl seine ‚positive‘ als auch seine ‚negative‘ Fassung falsifizieren, selbst negiert und schlägt in das Nichtsein um. Damit stoßen wir erneut auf das, was wir die Dialele der Antinomik nennen, denn in der Genesis der Dialektik hat sich gezeigt, dass das Nichtsein in das Sein umschlägt (vgl. Kap. 2.2.1), sodass sich auch hier ein Zirkel ergibt: Das Sein, wie es gegenwärtig bestimmt ist, schlägt um in das Nichtsein und dieses in jenes usw. ad infinitum. Der Wahrheitsgehalt sämtlicher Begriffe droht daher in die negative Bedeutung des Scheins zu zergehen, was die Argumentation des *Sophistes* erneut an den Rand eines Abgrundes führt. Um diesem Abgrund zu entgehen, muss Plato den gesetzten Widerspruch des Seins aufheben, und zwar indem er zeigt, wie das Sein – ähnlich wie das dynamische Sein in der Genesis der Dialektik – zugleich dasselbe wie und verschieden von Ruhe und Bewegung sein kann resp. wie Ruhe und Bewegung verschieden sein können, obwohl sie beide das Sein sind.

Wie das möglich ist, zeigen die folgenden §§, in denen das koordinierte und subordinierte Verhältnis der drei Begriffe dialektisch begründet wird. Dabei geht Plato begrifflich zwar sehr differenziert vor, lässt aber an mehreren Punkten Begründungen vermissen. Deswegen ist die systematische Abfolge seiner dialektischen Begriffsdeduktion, aus der endlich eine Lehre vom Urteil hervorgehen wird (durch die wir zur Bestimmung des Sophisten zurückkehren werden), nur schwer erkenntlich. Diese Dunkelheit zu erhellen, ist Aufgabe unserer immanenten Kritik, deren Ziel es somit ist, auch hier den Systemcharakter des *Sophistes* intelligibel zu machen. Da also Platos Deduktion Mängel miteinschließt, können wir sie nicht in Gänze rekonstruieren, sondern müssen sie gelegentlich selbst zuallererst leisten.

§ 4. Von Sein, Ruhe und Bewegung zu Selbigkeit und Verschiedenheit

Ohne den Hauptwiderspruch zu adressieren, auf den Plato erst später zu sprechen kommen wird, hält er zunächst grundsätzlich fest: Wenn sowohl Ruhe und Bewegung, wie § 1 zeigt, als auch das Sein, was aus den §§ 2 f. erhellt, „verschieden (*heteron*) [...] von den [jeweils] anderen beiden [Begriffen sind], mit sich selbst aber dasselbige (*tauton*)“²²⁸, so sind unmittelbar zwei weitere Gattungen bzw. Kategorien angezeigt, nämlich ebenjenes *heteron*, d. i. die Verschiedenheit, und ebendieses *tauton*, d. i. die Selbigkeit. Ihrer Natur nach handelt es sich bei beiden Gattungen – wie sich noch näher zeigen wird – erneut um begriffslogische Relationskategorien, denn während die Verschiedenheit mit demjenigen Moment an allen drei Begriffen zusammenhängt, in dem sie sich voneinander differenzieren resp. negativ aufeinander beziehen,

²²⁸ Ebd., 254d.

hängt die Selbigkeit mit dem Begriffsmoment zusammen, in dem sie jeweils eins mit sich sind resp. sich positiv auf sich selbst beziehen. Wenn also die Begriffsverhältnisse der Koordination und Subordination, die in den §§ 1 und 2 durch die Natur von Sein, Ruhe und Bewegung gesetzt wurden, mit sich selbst identische Begriffe voneinander differenzieren bzw. vereinen und wenn dort die Bedingungen der Möglichkeit nicht nur dieser Differenzierung bzw. Vereinigung, sondern auch jener selbstbezüglichen Selbigkeit überhaupt ungeklärt geblieben sind (weswegen sie sich in den Widerspruch von § 3 verwickelten), dann ist klar, dass mit den Relationskategorien *tauton* und *heteron* ein erster Schritt in der Begründung von Koordination und Subordination gesetzt ist und dass Plato nun an die Aufhebung des genannten Widerspruchs geht. Nicht weniger klar ist jedoch auch, dass die Vereinigung von Begriffen, welche die Subordination prätendiert, durch *tauton* und *heteron*, wie sie gegenwärtig bestimmt sind, nicht begründet werden kann; denn dieses stellt zwar eine Beziehung zweier Begriffe vor, aber bloß eine negative, wohingegen jenes zwar eine positive Relation repräsentiert, aber bloß im Sinne der Selbstbezüglichkeit eines Begriffes. Es wird also neben der genaueren Bestimmung von Selbigkeit und Verschiedenheit wichtig sein, die Bedingungen der Möglichkeit darzulegen, wie zwei voneinander unterschiedene Begriffe eine Einheit bzw. Identität bilden können.

Indes geht die Bestimmung, dass es sich bloß um den ersten Schritt einer Begründung handelt, auch daraus hervor, dass bisher noch nicht geklärt ist, wie die zwei Relationskategorien den anderen drei Begriffen überhaupt zukommen. Sie sind, mit anderen Worten, nur erst abstrakt aufgenommen, noch nicht konkret deduziert, weswegen sich die folgende Frage stellt:

Sind dies selbst auch zwei von jenen dreien verschiedene, sich aber notwendig immer mit ihnen vermischende (*symmeignymeno*) Begriffe, und müssen wir also auf fünf und nicht auf drei unsere Aufmerksamkeit richten? Oder haben wir mit diesem Selben (*tauton*) und Verschiedenen (*thateron*) nur eines von jenen bezeichnet, ohne es zu wissen?²²⁹

Anders gesagt: Es stellt sich die Frage, ob *tauton* und *heteron* zur Natur der drei zunächst gesetzten Kategorien dazugehören oder ob sie selbstständige Gattungen bilden, die ihnen nicht durch deren Natur, sondern auf anderem Wege zukommen. Diese Frage beantwortet Plato, wie sich zeigen wird, zugunsten der letztgenannten Option, indem er Selbigkeit und Verschiedenheit mittelst dreier indirekter Beweise als selbstständige *megista gene* deduzieren und dabei die Art und Weise klären wird, wie sie sich zu den anderen Gattungen verhalten.

²²⁹ Ebd., 254e f.

§ 5. Beweis 1: Selbigkeit und Verschiedenheit vs. Ruhe und Bewegung

Gesetzt, dass z. B. Ruhe dasselbe ist wie Selbigkeit oder Verschiedenheit, sodass Ruhe gleichsam nur einen anderen Namen für Selbigkeit oder Verschiedenheit darstellt, so ist die Bewegung, weil *tauton* und *heteron* auch ihr zukommen, nicht mehr von der Ruhe verschieden, sondern mit ihr identisch. Demnach schlagen Ruhe und Bewegung ineinander um und wachsen zu einer chaotischen Einheit zusammen, was der in § 1 dargelegten Natur dieser Begriffe widerspricht. Mit Platos Worten: Der Begriff der Ruhe würde „genötigt sein, sich in den Gegensatz (*enantion*) seiner Natur (*phyeas*) zu verwandeln“, sodass die „Bewegung [...] ruhen und die Ruhe hingegen sich bewegen“²³⁰ würde. Sofern dieser Beweis derselbe bleibt, wenn zu Beginn die Bewegung anstatt der Ruhe mit *tauton* oder *heteron* identifiziert wird, ist also die Annahme, dass Ruhe und Bewegung mit diesen Gattungen dasselbe sind, durch den aufgezeigten Widerspruch widerlegt. Es gilt daher das Gegenteil: Ihrer Natur nach sind Ruhe und Bewegung von Selbigkeit und Verschiedenheit differenziert.

Wenn *stasis* und *kinesis* jedoch radikal von *tauton* und *heteron* differenziert sind, sodass diese Begriffe ihnen gar nicht zukommen, so ist unmittelbar ersichtlich, dass sie weder mit sich daselbe noch voneinander verschieden sein können. Folglich schlagen sie abermals ineinander um und wachsen in eine chaotische Einheit zusammen, was § 1 widerspricht. Durch diesen Widerspruch gilt also wieder die Annahme, dass Selbigkeit und Verschiedenheit eins mit Ruhe oder Bewegung sind. Weil sich diese Annahme aber bereits im letzten Absatz in den Widerspruch bewegt hat, scheinen sich die Begriffe ihrer Natur nach erneut so zu widersprechen, dass wir auf das negative Resultat der Diallele der Antinomik regredieren, welches sich bereits in § 3 auftrat.

Doch ist es gleichwohl möglich, diesem Resultat zu entgehen. Denn wenn *tauton* und *heteron* der begrifflichen Natur (*physis*) von *stasis* und *kinesis* nicht zukommen können, weil sie dieselbe sonst pervertieren, und ihnen dennoch irgendwie zukommen müssen, weil anders ihre Natur ebenso widerlegt wird, dann kann dieser Widerspruch aufgehoben werden, indem Ruhe und Bewegung ein Vermögen (*dynamis*) zugesprochen wird, durch das sie – unabhängig von ihrer *physis* – an Selbigkeit und Verschiedenheit partizipieren. Mit anderen Worten: Ihrer *physis* nach sind *stasis* und *kinesis* von *tauton* und *heteron* differenziert, aber ihrer Technik, ihrer *dynamis* nach „haben [sie] am Selbigen und am Verschiedenen [...] Teil (*metecheton*)“²³¹. Dass Ruhe und Bewegung mit sich daselbe und voneinander verschieden sind, impliziert demnach drei begriffslogische Momente, die unmittelbar an ihnen gesetzt sind: erstens ihre Verschiedenheit

²³⁰ Ebd., 255a f.

²³¹ Ebd., 255b.

von Selbigkeit und Verschiedenheit, zweitens die mereologische Gemeinschaft (*koinonia*) oder partizipative Einheit (*methexis*) mit Selbigkeit und Verschiedenheit und drittens das Vermögen, das diese Gemeinschaft bzw. Partizipation an ihnen repräsentiert, wodurch ihre begriffliche Natur erweitert wird. Der Widerspruch, dass *stasis* und *kinesis* verschieden von *tauton* und *heteron* und zugleich dasselbe wie diese Kategorien sind, ist also aufgehoben, sofern ihrer *dynamis* nach ein logischer Teil (*meros*), sprich ein Begriffsmoment von Ruhe und Bewegung, dasselbe wie die Selbigkeit und ein anderes Moment dasselbe wie die Verschiedenheit ist, ohne dass diese Momente zur *physis* von Ruhe und Bewegung gehörten.

§ 6. Beweis 2: Selbigkeit vs. Sein

Indes thematisiert Plato im zweiten Beweis – anders als im ersten – bloß den Zusammenhang von *on* und *tauton*, wodurch klar ist, dass der Zusammenhang zwischen *on* und *heteron* später noch behandelt werden muss. Angenommen also, die Natur des Seins wird mit der Selbigkeit in eins gesetzt, so werden auch Ruhe und Bewegung in eins gesetzt, da sie beide dem Sein subordiniert sind (§ 2) und daher auch unter die Selbigkeit fallen: „[I]ndem wir sagen, daß Bewegung (*kinesin*) und Ruhe (*stasin*) beide *sind* (*einai*), [würden wir wiederum] beide als *seiend* (*onta*) für dasselbe (*tauton*) ausgeben“²³². Folglich verkehren sie sich erneut in den Gegensatz ihrer Natur und wachsen in eins zusammen,²³³ was § 1 widerspricht. Es gilt also das Gegenteil der Annahme: Seiner *physis* nach ist es „unmöglich, daß Selbiges und Seiendes eins sind“²³⁴, vielmehr ist das Sein verschieden von der Selbigkeit.

Zwar weist Plato nicht explizit darauf hin, doch ist unmittelbar klar, dass das Sein, indem es radikal von der Selbigkeit verschieden ist, sodass diese ihm gar nicht zukommt, nicht mit sich dasselbe sein kann. Daraus folgt, dass sich die Nichtidentität des Seins, die mit dieser Bestimmung einhergeht, auch auf die ihm subordinierten Gattungen überträgt, wodurch wir erneut das chaotische Eine erhalten, das § 1 widerspricht. Durch diesen Widerspruch gilt folglich wieder die gegenteilige Annahme, nämlich dass Sein und Selbigkeit eins sind. Weil sich diese Annahme aber vorhin schon in den Widerspruch bewegt hat, ist erneut das negative Resultat der Dialele der Antinomik gesetzt.

Analog zu § 5 lässt sich dieses Resultat jedoch auch hier aufheben, indem dem Sein ein Vermögen (*dynamis*) zugesprochen wird, mit dem es – unabhängig von seiner *physis* – an der

²³² Ebd., 255b f.

²³³ Vgl. Anm. 230.

²³⁴ Ebd., 255e.

Selbigkeit teilhat. Dass es möglich ist, dass das Sein mit sich dasselbe ist, impliziert somit abermals drei Momente: die radikale Verschiedenheit von Sein und Selbigkeit, ihre mereologische Gemeinschaft und die Repräsentation derselben am Sein. Der Widerspruch, dass das *on* verschieden vom *tauton* und zugleich dasselbe wie dieses sein muss, ist also aufgehoben, wenn in der *dynamis* des *on* ein logisches Begriffsmoment (*meros*) dasselbe ist wie die Selbigkeit (*methexis* bzw. *koinonia*), ohne dass diese zu seiner *physis* gehören würde.

§ 7. *Conclusio 1: Von der Selbigkeit zur Mereologie*

Das Resultat der ersten zwei Beweise besteht darin, dass die begriffslogische Relationskategorie der Selbigkeit dialektisch deduziert oder gesetzt ist. Sie stellt neben Sein, Ruhe und Bewegung eine vierte Gattung dar, weil sie mit keiner von ihnen in eins gesetzt werden kann bzw. von ihnen verschieden ist: „Als einen vierten Begriff (*eidos*) zu jenen dreien müssen wir also das Selbige (*tauton*) setzen.“²³⁵ Zugleich wurde ebenso deutlich, dass diese Selbstständigkeit der Selbigkeit nur insofern möglich ist, als sie an den anderen drei Begriffen das Vermögen der Gemeinschaft setzt, vermittelt dessen sie an ihr partizipieren, um sich so auf sich selbst beziehen zu können. Indem also die selbständige Natur der Selbigkeit in Selbstbezüglichkeit besteht, sprich darin, sich auf sich zu beziehen, und indem sie zugleich das Vermögen an den anderen Begriffen setzt, durch das diese an ihr teilhaben, bildet sie nicht nur an sich eine begriffslogische Relationskategorie, sondern überträgt ihre relationale Natur auch auf die anderen Begriffe, an denen folglich ebenso die Selbstbezüglichkeit gesetzt ist. Kurz, obwohl die Relationskategorie des *tauton* ihrer *physis* nach von den anderen Gattungen verschieden ist, ist sie auch dasselbe wie diese, weil sie an ihnen das Moment der *dynamis* setzt, durch das diese Begriffe an ihr teilhaben und sich auf diese Weise jeweils auf sich beziehen resp. mit sich dasselbe sind.

Derart bestimmt, bildet die Selbigkeit einen Begriff zweiter Ordnung (vgl. Kap. 2.2.2.2), d. i. eine Kategorie, die konstitutiv ist für die Begriffe erster Ordnung, und zwar indem sie, wie es in der zweiten Programmatik heißt, „durch *viele* [Gattungen], die einzeln voneinander gesondert sind (*choris*) [sc. Sein, Ruhe und Bewegung], nach allen Seiten sich hindurch erstreck[t] (*diatetamenin*)“²³⁶ (b.1). Genauer gesagt: Indem sich die Selbigkeit derart durch alle Gattungen hindurcherstreckt oder, mit anderen Worten, indem diese Gattungen an ihr teilhaben (*methexis*, *koinonia*), begründet sie deren jeweilige Selbstbeziehung und fungiert somit als deren konstitutive oder transzendente Voraussetzung bzw. Bedingung der Möglichkeit. Wie also mit der

²³⁵ Ebd., 255c.

²³⁶ Anm. 198.

Natur von Ruhe, Bewegung und Sein die Begriffsverhältnisse der Koordination und Subordination gesetzt wurden, so ist mit der Natur der Selbigkeit erstmals die *mereologische* Begriffsbeziehung gesetzt – eine begriffslogische Relationskategorie, die konkreter ist als die anderen beiden, weil sie an allen Gattungen in dem Moment (*meros*) der *dynamis* repräsentiert wird, wohingegen die Bedingungen der Möglichkeit der koordinierten und subordinierten Relation noch völlig ungeklärt sind. Mit anderen Worten: Im Unterschied zu Koordination und Subordination erhalten wir mit der Mereologie die *dynamis*, d. h. ein Moment, das auf begriffslogische Weise die Relation selbst vorstellt, die die anderen Relationskategorien bloß prätendieren.

Indes muss, bevor wir dieser Bestimmung genauer mit Blick auf die erste Programmatik nachgehen können, die Frage gestellt werden, ob das, was für das *tauton* gilt, in analoger Weise auch auf das *heteron* zutrifft. Denn dadurch werden wir auf die essenzielle, von Plato jedoch vernachlässigte Erkenntnis der reflexiven Einheit von *tauton* und *heteron* stoßen, die es ihm zuallererst ermöglicht, die nächsten Deduktionsschritte zu setzen. Allerdings muss dabei nur das Verhältnis zwischen Verschiedenheit und Sein betrachtet werden, weil ihr Verhältnis zu Ruhe und Bewegung bereits im ersten Beweis (§ 5) geklärt wurde.

§ 8. Beweis 3: Verschiedenheit vs. Sein

Da das *on* seiner *physis* nach außerhalb von *stasis* und *kinesis* liegt, diese Begriffe aber zugleich umfasst, indem durch die nähere Betrachtung seiner Natur die Subordination gesetzt wurde (§ 2), wird „einiges“, wie wir bereits festhielten, „an und für sich [seiend] und einiges nur in Beziehung auf anderes immer so genannt“²³⁷. Angenommen nun, das Sein wäre seiner *physis* nach dasselbe wie die Verschiedenheit, so „gäbe es auch Verschiedenes, was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre“²³⁸. Denn so wären nicht nur die beiden genannten Momente des Seins, d. i. das Sein-an-sich und das Sein-für-Anderes, von sich selbst verschieden, sondern auch die dem Sein nesubordinierten Gattungen Ruhe und Bewegung, die zwar voneinander verschieden sind (§ 1), nicht aber in Beziehung auf sich selbst. Insofern damit aber erneut ein umfassendes Chaos gesetzt wäre, das sämtlichen §§ widerspricht, gilt apagogisch das Gegenteil dieser Annahme. Das *on* ist also seiner Natur nach nicht dasselbe wie die Verschiedenheit, sondern von ihr verschieden.

Zwar verschweigt es uns Plato auch hier, doch ist Folgendes klar: Wenn das Sein radikal vom *heteron* verschieden ist, sodass dieses jenem gar nicht zukommt und in keiner Hinsicht dasselbe wie es ist, so ist das *on* auch nicht von den anderen *megista gene* verschieden und wächst

²³⁷ Ebd., 255c u. vgl. Anm. 223.

²³⁸ Ebd., 255d.

daher abermals mit ihnen in ein undifferenziertes Eines zusammen, was auch hier sämtlichen §§ widerspricht. Durch diesen Widerspruch gilt also wieder die gegenteilige Annahme, nämlich dass Sein und Verschiedenheit dasselbe sind. Weil sich diese Annahme jedoch bereits in den Widerspruch bewegt hat, ist auch an dieser Stelle das negative Resultat der Diallele der Antinomie gesetzt, das sich allerdings wie in den anderen zwei Beweisen aufheben lässt.

Denn wenn die Verschiedenheit nicht dasselbe wie die begriffliche Natur des Seins sein kann, weil sie dieselbe sonst pervertiert, und wenn sie dem Sein dennoch irgendwie zukommen muss, weil die Natur des Seins andernfalls ebenso widerlegt würde, dann ist durch das *heteron* das Begriffsmoment der *dynamis* am *on* gesetzt, durch das es – unabhängig von seiner *physis* – sowohl am *tauton* (§ 6) als auch am *heteron* partizipiert. Dass das Sein von den anderen Gattungen verschieden ist, impliziert somit erneut die drei bereits bekannten begriffslogischen Bestimmungen: die radikale Verschiedenheit von Sein und Verschiedenheit, ihre mereologische Gemeinschaft (*methexis*) und die Repräsentation derselben am Sein (*dynamis*). Der Widerspruch, dass das *on* verschieden vom *heteron* und zugleich dasselbe wie es sein muss, ist also aufgehoben, indem in der *dynamis* des Seins ein logisches Begriffsmoment (*meros*) dasselbe ist wie die Verschiedenheit, ohne dass dieselbe zu seiner *physis* gehören würde.

Dieser Beweis ist in seiner Ausführlichkeit zwar überflüssig, sofern die *dynamis* des *on* bereits in § 6 gesetzt wurde und daher schon nach dem ersten Absatz klar war, dass das Sein, wenn es nicht seiner *physis* nach an der Verschiedenheit teilhat, dies seiner *dynamis* nach der Fall sein wird. Doch war es notwendig, ihn in dieser Gestalt zu führen, weil wir durch die Symmetrie zwischen drittem und viertem Beweis eine neue Bestimmung erhalten. Indem nämlich das *heteron* genauso wie das *tauton* die *dynamis* setzt und indem das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann, sofern zwei Begriffe, die jeweils mit sich dasselbe sind, voneinander verschieden und umgekehrt zwei voneinander verschiedene Begriffe mit sich dasselbe sein müssen, handelt es sich bei den zwei Relationskategorien *tauton* und *heteron* zugleich um Reflexionskategorien: Keine Selbigkeit ohne Verschiedenheit, keine Verschiedenheit ohne Selbigkeit. Auf diese reflexive Bestimmung werden wir gleich noch genauer eingehen.

§ 9. *Conclusio 2: Von der Verschiedenheit zur Mereologie*

Das Resultat des dritten Beweises besteht also darin, dass die begriffslogische Relationskategorie des *heteron* dialektisch deduziert oder gesetzt ist. Die Verschiedenheit stellt darum, weil sie radikal von Sein, Ruhe und Bewegung verschieden ist, und darum, weil sie auch nicht mit der Selbigkeit identifiziert werden kann (deren reflexiven Gegenbegriff sie bildet), den fünften Gattungsbegriff dar: „Als den fünften müssen wir also die Natur des Verschiedenen (*thateron*

physisin) angeben unter den Begriffen (*eidesin*), die wir gewählt haben.“²³⁹ Zugleich wurde ebenso deutlich, dass diese Selbständigkeit der Verschiedenheit, wie diejenige der Selbigkeit, nur insofern möglich ist, als sie an den anderen Begriffen das Vermögen der Gemeinschaft setzt, vermittelt dessen diese Begriffe an ihr partizipieren, um so voneinander verschieden zu sein. Indem also die selbständige Natur der Verschiedenheit in der Differenzierung von Anderem besteht, sprich darin, sich auf Anderes abgrenzend zu beziehen, und indem diese Gattung zugleich das Vermögen an den anderen Begriffen setzt, durch das sie an ihr teilhaben, bildet sie nicht nur an sich eine Relationskategorie, die den Gegenbegriff zur Selbigkeit bildet, sondern überträgt auch ihre relationale Natur – wie die Selbigkeit – auf die anderen Begriffe, so dass an denselben neben der Beziehung auf sich auch die Differenzierung von Anderem gesetzt ist. Mit Platos Worten: „[D]urch (*dia*) sie alle, müssen wir sagen, gehe sie [sc. die Gattung des *heteron*] hindurch (*dielethythyan*), indem jedes einzelne *verschieden* ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur (*physisin*), sondern vermöge seines Anteils (*metechtein*) an der Idee (*ideas*) des Verschiedenen“²⁴⁰. Kurz gesagt, obwohl die Relationskategorie des *heteron* ihrer *physis* nach von den anderen Gattungen verschieden ist, ist sie mit denselben auch identisch, weil sie an ihnen das Moment der *dynamis* setzt, durch welches diese Begriffe an ihr teilhaben und sich auf diese Weise jeweils abgrenzend aufeinander beziehen resp. voneinander differenzieren.²⁴¹

Mit Blick auf die zweite Programmatik ist festzuhalten, dass die so gefasste Verschiedenheit einen Begriff zweiter Ordnung bildet, der, genau wie die Selbigkeit (§ 7), „durch *vielen* [Gattungen], die einzeln voneinander gesondert sind (*choris*) [sc. Sein, Ruhe, Bewegung], nach allen Seiten sich hindurch erstreck[t] (*diatetamenin*)“²⁴² (b.1). Denn durch dieses partizipative Sich-hindurch-Erstrecken,²⁴³ das in der *dynamis* aller Begriffe repräsentiert wird, begründet die Verschiedenheit deren abgrenzende Beziehung auf Anderes und fungiert somit als ihre konstitutive Bedingung der Möglichkeit. Wie mit der Natur der Selbigkeit, so ist auch mit der Natur der Verschiedenheit eine *mereologische* Relation gesetzt – zwei Kategorien, die also die transzendentalen Voraussetzungen der anderen drei Gattungen bilden.

Zugleich differenziert sich das *heteron* naturgemäß vom *tauton*, weil sein mereologisches Sich-durch-alle-Gattungen-Erstrecken nicht die jeweilige Selbstbezüglichkeit der Begriffe,

²³⁹ Ebd., 255d f.

²⁴⁰ Ebd., 255e.

²⁴¹ Es sei darauf hingewiesen, dass wir mit dieser begriffslogisch konzeptualisierten und in der *dynamis* repräsentierten *methexis* einen Schritt näher zum Satz bzw. Urteil kommen. Denn während die in den §§ 1 f. gesetzten Verhältnisbestimmungen der Subordination und Koordination die Begriffsrelationen, die sie virtuell signifizieren, nämlich Positivität und Negativität, im Grunde überhaupt nicht logifizieren, gehen die in den §§ 7 und 9 gesetzten Relationskategorien Selbigkeit und Verschiedenheit über diese Insuffizienz hinaus, insofern sie die Bestimmung der *methexis* bzw. *koinonia* implizieren, die auf eine begriffslogische Weise vorstellt, was Plato später als das Spezifikum des Urteils (*logos*) bestimmen wird, nämlich die Kopula (*symploke*).

²⁴² Anm. 198.

²⁴³ Die Formulierung gleicht der Bestimmung der Verschiedenheit in Anm. 240 sogar im Wortlaut.

sondern deren Verschiedenheit begründet. Da aber ein Begriff – worauf in § 8 hingewiesen wurde – nur von Anderem verschieden sein kann, wenn er mit sich selbst selbig ist und vice versa, bleibt das *heteron* trotz dieser Differenz auf das *tauton* und dieses auf jenes bezogen. Aufgrund dieser reflexiven Beziehung von Verschiedenheit und Selbigkeit müssen sie also zusammen betrachtet werden – eine Betrachtung, die zu einigen Bestimmungen führen wird, die Plato zwar vernachlässigt, die es aber überhaupt erst ermöglichen, den weiteren Verlauf des *Sophistes* zu verstehen.

§ 10. Von Selbigkeit und Verschiedenheit zu Identität und Unterschied

Zunächst ist zu wiederholen, dass *tauton* und *heteron* in der *dynamis* aller Begriffe eine reflexive Einheit bilden, weil sie sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, eines nicht ohne das andere gesetzt werden kann. Ein Begriff kann – um es noch einmal deutlich zu sagen – nur selbig mit sich sein, wenn er von anderen Begriffen verschieden ist, und er kann nur verschieden von anderen Begriffen sein, wenn er mit sich selbig ist. Da also die Partizipation eines Begriffes am *tauton* seine Partizipation am *heteron* und vice versa bedingt, erhalten wir eine reflexive Einheit dieser Gattungen, die in der *dynamis* des besagten Begriffes repräsentiert wird. Allerdings gilt dasselbe auch für die *dynamis* von *tauton* und *heteron* selbst, jedoch mit dem Unterschied, dass sich hier die beschriebene Einheit auf *physis* und *dynamis* verteilt. So partizipiert das *tauton*, das sich seiner *physis* nach auf sich bezieht, seiner *dynamis* nach am *heteron*, wodurch es sich von demselben und allen anderen Gattungen differenziert, während das *heteron*, das sich seiner *physis* nach abgrenzend auf Anderes bezieht, seiner *dynamis* nach am *tauton* teilhat, wodurch es in seiner abgrenzenden Natur mit sich selbst übereinstimmt. Die Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit ist also auch an diesen Gattungen selbst gesetzt, und zwar verteilt auf ihre zwei Momente *physis* und *dynamis*.

Doch zeigt eine genauere Betrachtung, dass die reflexive Einheit, die dergestalt am *tauton* und *heteron* gesetzt ist, nicht nur insofern vorhanden ist, als sie sich auf deren zwei Momente verteilt. Denn sofern es die *physis* des *tauton* ist, sich auf sich zu beziehen, ist das *heteron* auch an derselben gesetzt, weil das Verhältnis von sich zu sich eine minimale Verschiedenheit voraussetzt, die das Selbige, das sich bezieht, von dem Selbigen, auf das es sich bezieht, differenziert. Mit anderen Worten: Die Relation der Selbigkeit hat an sich ein Verschiedenes zur Voraussetzung, welches das Selbige von sich differenziert, um die Selbstbeziehung, die das Wesen dieser Relation ist, zu ermöglichen. Die Selbigkeit ist daher auch ihrer Natur nach als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit zu nehmen. Und dasselbe gilt für Verschiedenheit: Wenn die *physis* des *heteron* in der Differenzierung von Anderem besteht, so setzt diese Relation ein

Selbiges voraus, das sie nicht seiner Selbstbezüglichkeit nach, sondern seiner Differenziertheit von Anderem nach nimmt. Die reflexive Einheit von *tauton* und *beteron* ist somit insgesamt an drei Stellen gesetzt: nicht nur an der *dynamis* von Sein, Ruhe und Bewegung und nicht nur aufgeteilt auf *physis* und *dynamis* von Selbigkeit und Verschiedenheit, sondern auch an der *physis* von Selbigkeit und Verschiedenheit.

Allerdings unterscheiden sich diese beiden letztgenannten ‚Einheiten‘. Denn zum einen steht die Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit, die an der Selbigkeit vorhanden ist, unter der Präponderanz der Letzteren, weil die Verschiedenheit, die durch die Beziehung von sich auf sich vorausgesetzt wird, derselben untergeordnet ist: Das Selbige ist an sich selbst ein Verschiedenes, um sich auf sich zu beziehen und so ein Selbiges oder, wie wir diese voll bestimmte Selbigkeit nun genauer nennen können, *Identität* zu sein. Zum anderen steht die Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit, die an der Verschiedenheit gesetzt ist, unter dem Vorrang der Letzteren, weil die Selbigkeit, die durch die abgrenzende Beziehung auf Anderes vorausgesetzt wird, derselben untergeordnet ist: Das Verschiedene ist an sich ein Selbiges, um sich von Anderem zu differenzieren und so ein Verschiedenes von demselben oder genauer: *Unterschied* zu sein. Die konkrete Bestimmung des Selbigen und Verschiedenen also, d. h. die Erkenntnis ihrer immanenten Reflexivität, die bei Plato, wie gesagt, nicht vorhanden ist, aber unabdingbar ist für das systematische Verständnis des weiteren Verlaufs des *Sophistes*, macht sie zu Identität und Unterschied. Doch sind damit noch nicht alle Bestimmungen expliziert, die in diesen Begriffen enthalten sind, wie wir im nächsten § sehen werden.

§ 11. Vom Unterschied zur Negativität

Betrachten wir zunächst den Unterschied, so zeigt sich, dass er, als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit unter der Präponderanz der Verschiedenheit bestimmt (§ 10), die Abgrenzung begründet, welche zwei Begriffe einander konkret entgegensetzt. Ist nämlich das Verschiedene, wie wir beim Werden des Unterschieds sahen, an sich das Selbige, das sich von Anderem differenziert, so ist es das Verschiedene des Selbigen und wird insofern zum Unterschied, der beide in der relationalen (Nicht-)Einheit der kontradiktorischen Entgegensetzung zusammenfasst. Während also die Verschiedenheit (*beteron*) die abstrakte Abgrenzung oder Abgrenzung überhaupt von Anderem begründet, begründet der Unterschied (*enantion*) die konkrete Abgrenzung im Sinne der Entgegensetzung des Selbigen und *seines* Anderen, d. i. des Verschiedenen. Wenn bspw. die Ruhe am so bestimmten Unterschied partizipiert, dann bedeutet das nicht, dass sie nur von Anderem überhaupt abgegrenzt ist (vom Sein ebenso wie von der Bewegung etc.), so als würde sie bloß an der Verschiedenheit teilhaben, sondern es

bedeutet, dass sie konkret von *ihrem* Anderen unterschieden, d. h. der Bewegung entgegengesetzt ist. Der Unterschied erscheint daher als eigene Gattung, wiewohl er dialektisch aus der Verschiedenheit hervorgegangen und als deren Konkretion aufzufassen ist.

Wenn aber einerseits der Unterschied an sich zum Ausdruck bringt, dass das Verschiedene *nicht* das Selbige *ist*, und wenn andererseits auch die Verschiedenheit an jedem Begriff besagt, dass er *nicht* alle anderen Begriffe *ist*, dann erscheinen beide Kategorien als Nichtsein: A *ist nicht* B. Folglich erhalten wir durch die Erscheinungsweise dieser zwei Gattungen eine Bestimmung des Nichtseins (*me on*), die es nicht als den kontradiktorischen Gegenbegriff zum Sein, sondern als die *Negativität* zwischen zwei Begriffen bestimmt: „Wenn wir Nichtseiendes (*to me on*) sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein Entgegengesetztes (*enantion*) des Seienden (*ontos*), sondern nur ein Verschiedenes (*heteron*).“²⁴⁴

Doch sind aufgrund der unterschiedlichen Natur von Verschiedenheit (*heteron*) und Unterschied (*enantion*) zwei verschiedene Arten von Negativität (*me on*) gesetzt. Im Zusammenhang mit dem *heteron* ist das *me on* die einfache Trennung oder Abgrenzung (*apophasis*): Die Bewegung, die an der Verschiedenheit partizipiert, ist nicht die Ruhe, das Sein usw. – ein Begriff, der ganz abstrakt nicht alle anderen Begriffe ist. Im Zusammenhang mit dem *enantion* ist das *me on* hingegen die trennende Entgegensetzung (*antithesis*): Das Verschiedene, das am Unterschied nicht das Selbige ist, ist dessen kontradiktorisch Anderes – ein Begriff, der konkret nicht ein spezifisches, nämlich *sein* Anderes ist und somit in der (Nicht-)Einheit der Kontradiktion mit diesem zusammenhängt. Daraus folgen zwei Bestimmungen, die Plato, weil er die Differenz zwischen Verschiedenheit und Unterschied nicht hinlänglich auf den Begriff bringt, nur anhand der Verschiedenheit bedenkt. Bevor wir also zur genaueren Betrachtung der Identität kommen, werden diese Bestimmungen in den folgenden zwei §§ dargelegt.

§ 12. Von der Negativität zum Schein

Wird das Nichtsein als Negativität genommen, so ist eine Einheit von Sein und Nichtsein gesetzt. Wenn nämlich z. B. die Bewegung, obwohl sie das Sein qualifiziert und insofern selbst *ist*, dennoch von der Natur des Seins und aller anderen Begriffe verschieden, sprich *nicht* das Sein und diese Begriffe *ist*, dann ist sie zugleich als das Nichtsein all dieser Gattungen bestimmt. „Also *ist* ja ganz deutlich“, schließt Plato,

das Nichtseiende (*to me on*) seiend (*einai*), sowohl an der Bewegung als in Beziehung auf alle anderen Begriffe. Denn von allen gilt, daß die Natur des Verschiedenen (*physis heteron*), welche sie verschieden

²⁴⁴ Ebd., 257b.

macht von dem Seienden (*on*), jedes nichtseiend macht, und alles insgesamt können wir also gleichermaßen auf diese Weise mit Recht nichtseiend nennen und auch wiederum seiend, indem wir sagen, daß es sei (*einai te kai onta*), weil es Anteil hat am Seienden (*metechei touontos*).²⁴⁵

Wenn aber jeder Begriff, der am Sein teilhat, zugleich von diesem und allen anderen Begriffen verschieden, sprich das Nichtsein dieser Begriffe ist,²⁴⁶ so folgt nicht nur, dass der Satz des Parmenides²⁴⁷ endgültig widerlegt ist, weil das als Verschiedenheit genommene Nichtsein ohne Widerspruch sein kann, sondern auch, dass diejenige Einheit von Sein und Nichtsein gesetzt scheint, welche die Dialektik zu begründen sucht: „Offenbar ja ist das Nichtseiende (*to me on*), was wir des Sophisten wegen suchten, eben dieses“²⁴⁸, nämlich die Verschiedenheit. Sofern es der Dialektik also darum zu tun ist, das seiende Nichtsein des Scheins auf den Begriff zu bringen, in das sich die zur Sophistik geronnene Philosophie am Ende des ersten Dialogteils flüchtete, scheint ihr Ziel mit der gegenwärtigen Bestimmung erreicht.

Doch handelt es sich bei dieser Annahme ihrerseits um einen Schein. Wenn nämlich das seiende Nichtsein des Scheins darum, weil das Moment des Nichtseins im Sinne der Verschiedenheit genommen wird, an allen Begriffen gesetzt ist und wenn der Sophist vor dem Hintergrund des so bestimmten Scheins definiert wird, so vermag dieser Begriff, obwohl er auf keinen Widerspruch führt, dennoch nicht zu erklären, wie es möglich ist, dass der Sophist zugleich Gott und Mensch ist, sofern er alles und nicht-alles weiß. Denn zum einen ist dann das Sein, das der Sophist ist, ein Schein, insofern es dem Wissen subsumiert wird, damit vom Nichtwissen verschieden und eo ipso das Nichtsein des Nichtwissens ist; zum anderen ist es aber auch Schein, sofern es dem Nichtwissen subsumiert wird, damit vom Wissen verschieden und also das Nichtsein des Wissens ist. Da sich der Schein somit an beiden Bestimmungen des sophistischen Seins wiederholt, ist es als Doppelschein gesetzt – als Doppelschein, der den Widerspruch nicht aufhebt, weil er auf qualitativer Ebene perenniert.²⁴⁹ Folglich ist klar, dass der Scheinbegriff, wie er an dieser Stelle von Platos dialektischer Kategoriendeduktion konzeptualisiert werden kann, das Ziel der Dialektik verfehlt, die Untersuchung also weiter vorangetrieben werden muss.

²⁴⁵ Ebd., 256d f.

²⁴⁶ Diese Bestimmung gilt noch mehr für den von Plato nicht thematisierten Unterschied. Denn das Nichtsein ist an diesem selbst gesetzt, sofern er selbst, als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit unter dem Vorrang der Verschiedenheit bestimmt, in dem Satz zum Ausdruck kommt, dass das Selbige *nicht* das Verschiedene *ist*. Während also die Verschiedenheit an allen Begriffen, die an ihr teilhaben, als Nichtsein erscheint, erscheint der Unterschied an sich selbst, an seiner *physis*, als Nichtsein.

²⁴⁷ Vgl. Anm. 96.

²⁴⁸ Vgl. ebd., 258b.

²⁴⁹ Genauer gesagt: Der Doppelschein hebt den Widerspruch der Sophistik bloß formalistisch auf. Wie der Sophist nichtwissend ist, so ist er auch wissend; beides ist formal dasselbe; also verschwindet der Widerspruch, sofern beide Bestimmungen in eins gefasst werden können: Der Sophist ist – etwas. Doch kehrt der Widerspruch sogleich wieder, weil es sich hierbei nicht um eine echte Aufhebung handelt, denn Wissen und Nichtwissen sind bloß formal – als Prädikate überhaupt – dasselbe, dem Inhalt nach – und darum geht es – sind sie unterschieden. Die formalistische ‚Aufhebung‘ des Widerspruchs ist also selbst nur der Schein dessen, was sie zu sein beansprucht.

§ 13. Von der Negativität zum Urteil

Darüber hinaus erfüllt die Art und Weise, wie der Unterschied zunächst an sich selbst und sodann an den Begriffen, die an ihm teilhaben, als Negativität erscheint, überhaupt die logische Sphäre des Begriffs. Denn die Negativität, die den Unterschied zwischen Verschiedenheit und Selbigkeit ausdrückt, ist nichts anderes als das, was die Tradition später als die Kopula des negativen Urteils bezeichnen wird, sodass die Partizipation am Unterschied die begriffslogische Darstellung der Gattungsverhältnisse transzendiert, weil sie nicht mehr in einem Moment der Gattungen selbst repräsentiert werden kann, sondern ein Urteil (*logos*) nezessitiert, das zum Ausdruck bringt, dass die eine nicht die andere Gattung ist. Dabei ist dieses Urteil darum erst durch den Unterschied – und nicht schon durch die Verschiedenheit – gesetzt, weil dieser, als negative Einheit von Verschiedenheit und Selbigkeit unter dem Vorrang der Verschiedenheit bestimmt, an sich bereits ein Urteil ist: Das Verschiedene ist nicht das Selbige – ist der Unterschied.

Diese urteilslogische Natur des Unterschieds hat zur Folge, dass sich alle Begriffe, die an ihm teilhaben, in Urteile verwandeln, und erst dadurch, dass das Urteil derart gesetzt ist, können auch diejenigen Begriffe, die nicht am Unterschied teilhaben, unter der Urteilsform betrachtet werden.²⁵⁰ Indem Verschiedenheit (*heteron*) und Unterschied (*enantion*) also nicht mehr als ein bloßes Moment an der *dynamis* der Begriffe gesetzt sind, sondern als das urteilslogische Verhältnis zwischen zwei Begriffen erscheinen, ist die „Verflechtung (*symploken*) der Begriffe (*eidon*)“²⁵¹ im Sinne der Kopula des negativen Urteils gesetzt, und zwar entweder im Sinne der bloßen Abgrenzung (*apophasis*) oder der kontradiktorischen Entgegensetzung (*antithesis*). Mit anderen Worten: Das begriffslogische Vermögen (*dynamis*), das die Partizipation (*methexis*) als ein Moment (*meros*) der Gattungen (*gene*) vorstellt, emanzipiert sich zur urteilslogischen Kopula (*symploke*), d. i. zu einer eigenen Vorstellung oder Gattung, welche die Teilhabe im Urteil (*logos*) repräsentiert.

Zum einen ist damit der Übergang von der Logik des Begriffs zur Logik des Urteils vollzogen, sodass Plato das Urteil (*logos*) als „eine von den wirklichen Gattungen (*genon*)“²⁵² bezeichnen kann. Damit erhalten wir die sechste bzw., wenn wir Identität, Unterschied und Negativität eigens zählen, neunte Kategorie,²⁵³ die es überhaupt erst ermöglicht, dass sämtliche

²⁵⁰ Erst durch den Übergang vom Begriff zum Urteil, wie er soeben durch die Erscheinungsweise des Unterschieds gesetzt wurde, ist es somit möglich, auch die Begriffe, die an der Verschiedenheit teilhaben, als Urteile zu betrachten, wie es Plato etwa an der Stelle praktiziert, die wir in Anm. 245 zitiert haben.

²⁵¹ Ebd., 259e u. vgl. 259a.

²⁵² Ebd., 260b (Übers. v. Schleiermacher in der Version v. Sussemihl).

²⁵³ Die Negativität scheint Plato jedenfalls als eigenständige Gattung zu zählen: Das „Nichtseiende [hat] unbestritten seine eigene Natur (*physis*)“ und ist „mit zu zählen als ein Begriff (*eidon*)“ (ebd., 258b f.).

Begriffsrelationen, die im Rahmen der bisherigen Deduktion behandelt wurden, zum Ausdruck gebracht werden können. Zum anderen ist für uns klar, dass der Übergang vom Begriff zum Urteil noch nicht vollständig vollzogen ist, weil das Proprium der Kopula, nämlich die positive Verflechtung oder Verbindung von Begriffen erst entwickelt werden muss, worauf wir im nächsten § zu sprechen kommen.

§ 14. Von der Identität zur Positivität

Da das positive Urteil im weiteren Verlauf des Dialogs als gegeben vorausgesetzt und seine Deduktion in den beiden Programmatiken in Aussicht gestellt wird – es soll die Logik entwickelt werden, die es ermöglicht, dass zwei Begriffe „zusammenstimmen“ (a.1) resp. der eine den anderen „äußerlich umfasst“ (b.2) –, aber im Gegensatz zum negative Urteil, das zumindest im Zusammenhang mit der Verschiedenheit betrachtet wird, an keiner Stelle eine dialektische Entwicklung durchläuft, ist es die Pflicht unserer immanenten Kritik, Platos Säumnis aufzuheben. Denn unsere Interpretation zielt, wie in der Einleitung erwähnt,²⁵⁴ nicht bloß auf die historische Nacherzählung des Wortlauts dessen, was wir im *Sophistes* lesen können, sondern auf die systematische (Re-)Konstruktion des philosophischen Problems, das der Dialog behandelt. Daher können wir nicht einfach konstatieren – womöglich mit Verweis auf die ungeschriebene Lehre²⁵⁵ –, dass Platos Darstellung mangelhaft sei, sondern müssen sie auf Grundlage ihrer Prämissen ergänzen, wobei diese Ergänzung, eben weil sie die von Plato beanspruchte, aber logisch ungenügend dargestellte Systematizität des Dialogs auf den Begriff bringt, als die immanente Reflexion des *Sophistes* selbst aufgefasst werden kann. Es folgt also die Deduktion der Positivität, die uns Plato schuldig bleibt.

Wenn wir die Natur der Identität genauer betrachten, so ist anzumerken, dass sie, als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit unter der Präponderanz der Selbigkeit bestimmt (§ 10), nicht mehr bloß – wie die Selbigkeit – die relationale Einheit begründet, welche die identische Selbstbezüglichkeit aller Begriffe konstituiert, sondern diejenige, welche die Identität zweier verschiedener Begriffe ermöglicht. Setzt sich nämlich das Selbige an oder in sich ein Verschiedenes entgegen, um seine identische Selbstbezüglichkeit insofern zu realisieren, als es sich durch dieses Verschiedene auf sich zurück bezieht, so differenziert es sich in zwei Selbige, die, wiewohl sie ein und dasselbe sind, auch nicht dasselbe sind, sofern das Selbige, das sich bezieht, eine abstraktere und insofern verschiedene Bestimmung ist als das Selbige, auf das es

²⁵⁴ Vgl. Anm. 6.

²⁵⁵ Vgl. Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett-Cotta 1998.

sich bezieht. Die tautologische Beziehung des zur Identität gewordenen *tauton* ist daher keine reine Tautologie: Im zweiten A der identischen Gleichung $A = A$ ist die Verschiedenheit, die es vom ersten A differenziert, zugleich getilgt und bewahrt.²⁵⁶ Das zweite Selbige muss somit als Einheit des ersten Selbigen und des Verschiedenen und damit als ein Selbiges genommen werden, das vom ersten Selbigen verschieden ist: $A_1 \text{ ist } A_2$. Weil also die selbstbezügliche Natur der Identität ein Selbiges impliziert, das, indem es durch die Verschiedenheit von sich selbst differenziert ist, nicht nur selbig mit sich, sondern auch verschieden von sich ist, schlägt die relationale Einheit der Selbstbeziehung in die Einheit der Beziehung auf Anderes um und setzt dergestalt die Vereinigung zweier verschiedener Begriffe.

Wenn aber die Identität an sich zum Ausdruck bringt, dass das Selbige das Verschiedene unter der Maßgabe der Selbigkeit *ist*, so erscheint sie als ein Sein (*estin*), das nicht mit dem *on* verwechselt werden darf, vielmehr drückt dieses Sein die Relation der *Positivität* zwischen zwei Begriffen aus: $A \text{ ist } B$. Damit ist an der Identität erneut die „Verflechtung (*symploke*) der Begriffe (*eidon*)“²⁵⁷, nun aber im Sinne der Kopula des positiven Urteils gesetzt. Und da die Identität somit – wie der Unterschied – an sich als Urteil erscheint, verwandeln sich auch alle Begriffe, die an ihr teilhaben, in Urteile.²⁵⁸ Der Übergang von der Logik des Begriffs zur Logik des Urteils ist somit auch von der Identität her organisiert, und neben dem negativen Urteil ist das positive gesetzt.

§ 15. *Conclusio 3: Von Negativität und Positivität zur Aufhebung des Widerspruchs*

Aus § 10 folgt, dass Unterschied und Identität, die sich aus den Begriffen Verschiedenheit und Selbigkeit entwickelten, die begriffslogischen Bedingungen der Möglichkeit sowohl der in § 1 gesetzten Koordination als auch der in § 2 gesetzten Subordination bilden. Denn während es der Unterschied ermöglicht, dass Ruhe und Bewegung einander kontradiktorisch entgegengesetzt bzw. koordiniert sind, ermöglicht es die Identität, dass Ruhe und Bewegung mit dem Sein vereinbar bzw. ihm subordiniert sind. Die Koordination, die durch die Natur von Ruhe und Bewegung gesetzt wurde, wird also durch dasjenige mereologische Begriffsverhältnis ermöglicht, das die Ruhe der Bewegung entgegengesetzt, indem diese Begriffe am Unterschied partizipieren. Umgekehrt wird die Subordination, die durch die Natur des Seins gesetzt wurde, auf dasjenige Begriffsverhältnis gegründet, das das Sein mit Ruhe und Bewegung vereint, indem diese Begriffe an der Identität teilhaben.

²⁵⁶ Diesen Gedanken hat niemand zwingender ausgesprochen als Hegel (vgl. ders.: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, a. a. O., 40 ff.)

²⁵⁷ Anm. 251.

²⁵⁸ Vgl. Anm. 250.

Gleichzeitig wurde in den §§ 11–14 aber auch deutlich, dass mit der Entwicklung von Selbigkeit und Verschiedenheit zu Identität und Unterschied die Begriffslogik in die Urteilslogik übergeht. Das Zurückgehen der Begriffe auf ihre mereologischen Partizipationsverhältnisse, wodurch Koordination und Subordination begründet werden, erscheint somit zugleich als ein Hinausgehen in das subsumtionslogische Verhältnis des Urteils. Dabei hat dieses Hinein- und Hinausgehen zum Resultat, dass der in § 3 gesetzte Widerspruch des Seins – dass das Sein qualitativ und quantitativ zugleich eins und nicht-eins mit der ideellen Ruhe und der materiellen Bewegung ist –, dass dieser Widerspruch, der die Urteilslogik voraussetzt, ohne sie zu begründen, aufgehoben ist. Denn durch die Entwicklung des Urteils (*logos*) aus dem Begriff (*genos*) erhellt, dass die Kopula (*symploke*) in Wahrheit nichts anderes ist als das emanzipierte Vermögen (*dynamis*) des Begriffs, d. h. die urteilslogische Variation eines begriffslogischen Moments (*meros*) aller Gattungen, welche Variation die positive oder negative Gemeinschaft (*koinonia*) von verschiedenen Gattungen bestimmt, wobei diese Gattungen im Fall der positiven *symploke* nicht gänzlich, sprich ihrer *physis* nach identifiziert werden, sondern in ihrer Identität zugleich als verschiedene oder unterschiedene Begriffe aufbewahrt bleiben. Wenn dementsprechend die Teilhabe von Ruhe und Bewegung am Unterschied an ihnen als kontradiktorische Negativität (Disjunktion) erscheint, die diese Begriffe einander im Urteil qua *symploke* entgegensetzt, und wenn die Partizipation des Seins an der Identität an ihm als Positivität (Subsumtion) erscheint, die diesen Begriff im Urteil qua *symploke* mit Ruhe und Bewegung vereint, dann fallen Ruhe und Bewegung unter das Sein, ohne dass sie dadurch ihre koordinierte bzw. disjunctierte Natur verlieren würden, weil die *symploke* des positiven Urteils die beiden Begriffe nicht gänzlich identifiziert, sondern ihren Unterschied in der Identität aufbewahrt. Da wir also durch die so bestimmte Subsumtion von Ruhe und Bewegung unter das Sein ein *on* erhalten, das, ohne sich zu widersprechen, sowohl Einheit und Vielheit (Einheit einer Zweiheit) als auch bewegt und ruhend (Einheit von Materie und Idee) ist, darum ist sowohl die quantitative als auch die qualitative Antinomie und mit diesen der Widerspruch des Seins (§ 3) aufgehoben.²⁵⁹

Positivität (§ 14) und Negativität (§ 11) sind also die Erscheinungsweisen von Identität und Unterschied (§ 10), welche ihrerseits die Konkretionen von Selbigkeit (§ 7) und Verschiedenheit (§ 9) und dadurch die Begründung von Subordination (§ 2) und Koordination

²⁵⁹ Daraus erhellt, dass das dynamische Sein (vgl. Kap. 2.2.1.3) v. a. deshalb in den Widerspruch (§ 3) geraten ist, weil die Dihairetik bzw. Antinomik einem falschen Begriff des Urteils aufsaß, dem zufolge Subsumtion absolute Identifikation der subsumierten Termini bedeutet, wodurch der mereologische oder spekulative Sinn des Urteils übersehen wurde. Da also dieser spekulative Sinn des Urteils oben deduziert wurde, was zugleich die Unzulänglichkeit des dihairetischen bzw. antinomischen Standpunkts erhellt, ist das Sein als spekulative Einheit von Ruhe und Bewegung gesetzt, ohne dass es vom genannten Standpunkt aus erneut kritisiert werden könnte.

(§ 1) darstellen. Blicken wir vor dem Hintergrund dieser Resultate auf die beiden Programmatiken der Dialektik zurück, so erhellt zweierlei. Zum einen ist klar, dass der Unterschied in seiner Erscheinungsform der kontradiktorischen Negativität darum, weil er die Koordination und also Begriffe ermöglicht, die sich nicht nur „einander nicht aufnehmen“²⁶⁰ (a.2), sondern „gänzlich voneinander abgesondert“²⁶¹ sind (b.4), einen Begriff zweiter Ordnung darstellt, der die transzendente Bedingung oder, kurz, die „Ursache für die Trennung“²⁶² der Begriffe erster Ordnung bildet (a.4). Zum anderen ist klar, dass die Identität in ihrer Erscheinungsform der Positivität darum, weil sie die Subordination und damit Begriffe ermöglicht, die mit anderen Begriffen „zusammenstimm[en]“²⁶³ (a.1), indem sie „*viele* voneinander verschiedene [...] äußerlich“²⁶⁴ umfassen (b.2), ebenso einen Begriff zweiter Ordnung darstellt, und zwar denjenigen, der die transzendente Voraussetzung dafür bildet, dass diese Begriffe „im Stande sind sich zu vermischen“²⁶⁵ (a.3). Identität und Unterschied bilden also die Bedingungen der Möglichkeit, dass die durch Subordination und Koordination prätendierte, begriffslogisch aber nur bedingt artikulierbare Trennung und Vermischung in Erscheinung treten kann, wodurch jedoch zugleich die Logik des Begriffs in die des Urteils übergeht.²⁶⁶

Ferner muss Folgendes angemerkt werden: Während es auf Selbigkeit und Verschiedenheit zutrifft, dass sie, wie wir in den §§ 7 und 9 sahen, „durch *viele* [sc. *alle* Gattungen], die einzeln voneinander gesondert sind, nach allen Seiten sich hindurch erstreck[en]“²⁶⁷ (b.1), trifft dies auf Identität und Unterschied sowie deren urteilslogische Erscheinungsweisen, d. i. Positivität und Negativität im engeren Sinn, nicht mehr zu. Denn zum einen gilt, dass, wo alle Begriffe mit sich selbig und voneinander verschieden sind, nicht alle im Sinne der Subsumtion vereinigt oder im Sinne der Entgegensetzung voneinander getrennt sind. Zum anderen setzen Identität und Unterschied diejenigen Begriffe, die an ihnen partizipieren, als Urteile, wodurch die Partizipation nicht mehr in einem Moment der Begriffe, sondern in einer eigenen Gattung, d. i. in der *symploke* im Sinne von Positivität oder Negativität, repräsentiert wird. Dies hat zur Folge, dass die genannten zwei Begriffe nicht mehr – wie Verschiedenheit und Selbigkeit – durch die Begriffe hindurchgehen, sondern als Grund dafür fungieren, dass dieselben andere

²⁶⁰ Anm. 195.

²⁶¹ Anm. 198.

²⁶² Anm. 197.

²⁶³ Anm. 195.

²⁶⁴ Anm. 198.

²⁶⁵ Anm. 197.

²⁶⁶ Mit Ausnahme des Punktes b.3, der erst später im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme der Dihairetik zugeordnet werden kann, sind somit alle Punkte beider Programmatiken mit einem oder mehreren Begriffen verbunden: Während die Punkte a.1, a.2, b.2 und b.4 die positive und negative Relation (Subordination und Koordination) von Sein, Ruhe und Bewegung (Begriffe erster Ordnung) beschreiben, bezeichnen die Punkte a.3, a.4 und b.1 die Relation dieser Begriffe zu Selbigkeit, Verschiedenheit, Identität und Unterschied (Begriffe zweiter Ordnung), die als ihre transzendentalen Ursachen fungieren.

²⁶⁷ Anm. 198 (Anm. M. M.).

Begriffe äußerlich – eben durch die Kopula – umfassen oder voneinander trennen. Während es sich also bei Selbigkeit und Verschiedenheit ebenso wie bei Identität und Unterschied um transzendente Kategorien zweiter Ordnung handelt, die sich selbst und sämtliche Kategorien erster Ordnung konstituieren, handelt es sich bei Letzteren um restriktivere Begriffe, die als Begründungen der durch Sein, Ruhe und Bewegung gesetzten Begriffsverhältnisse, d. i. Subordination und Koordination, fungieren und damit den Widerspruch des Seins aufheben.²⁶⁸

Durch die Entwicklung von Identität und Unterschied ist also der Dialelle der Antinomik, auf die wir auch im Rahmen der dialektischen Deduktion immer wieder regredierte, Einheit geboten, sofern der Rückgang auf die Logik des Begriffs und deren mereologische Relationsbestimmungen den zunächst verborgenen spekulativen Sinn der Logik des Urteils erhellt, durch den der Widerspruch des Seins (§ 3) nicht länger als dessen Falsifikation erscheint, sondern als dessen eigentümliche Natur. Das Moment des Seins, das wir wegen der Bestimmung des seienden Nichtseins des sophistischen Scheins analysierten und das, weil wir es in Kap. 2.2.1.2 nicht festhalten konnten, in die Dialelle der Antinomik führte, ist damit begründet: Der Widerspruch des Seins ist aufgehoben, indem es als die Einheit von Einheit (Sein-für-sich) und Vielheit (Sein-für-Anderes) sowie als Einheit von Idee (Ruhe) und Materie (Bewegung) deduziert wurde.²⁶⁹

Doch ist damit das Ziel der Dialektik noch nicht erreicht, da die Bestimmung des Scheins, die wir durch die Berücksichtigung des Nichtseins im Sinne der Negativität erhielten, darauf hinauslief, dass der Schein an allen Begriffen gesetzt ist, wodurch der Sophist, wenn er vor dem Hintergrund dieses Begriffes bestimmt wird, jede spezifische Differenz verlor (§ 12). Wenn Plato also in weiterer Folge das Urteil näher bestimmt, so ist für uns einsichtig, dass dies im Hinblick auf die Bestimmung des Scheins und unter besonderer Berücksichtigung einer genaueren Darlegung des Moments des Nichtseins, das sich an ihm findet, unternommen werden muss.

²⁶⁸ Freilich sind die Kategorien erster Ordnung nicht weniger transzendental als die der zweiten Ordnung, fungieren sie doch ebenso als Bedingungen aller empirischen Einzeldinge (*pragmata*). Auf den Unterschied zwischen diesen zwei Arten von transzendentalen Kategorien werden wir im nächsten § zu sprechen kommen.

²⁶⁹ In diesem Sinn müssen überhaupt alle Begriffe, die wir im Rahmen der dialektischen Deduktion betrachtet haben, als Widersprüche und gleichzeitig als deren Aufhebung betrachtet werden; denn die Unterscheidung der beiden logischen Momente von *physis* und *dynamis* setzt jeden Begriff als Einheit von Einheit und Vielheit und somit als Widerspruch, der aber durch die Deduktion vermittelt und insofern zugleich aufgehoben ist. Wie das Sein, so ist strenggenommen die Dialektik aller Begriffe als Aufhebung der quantitativen Antinomie zu nehmen.

§ 16. Übergang: Von der Logik des Begriffs zur Logik des Urteils

Platos bisherige Deduktion hat gezeigt, dass die Gattungsbegriffe ihrer Natur nach nur sind, was sie sind, weil sie ihrem Vermögen nach relational aneinander teilhaben.²⁷⁰ Zunächst sahen wir, dass das Sein durch Ruhe und Bewegung qualifiziert wird, indem es sie relational unter sich subordiniert (§ 2), während sie zueinander in der Beziehung der Koordination stehen (§ 1); sodann erwiesen sich die Relationskategorien Verschiedenheit und Selbigkeit als Bedingungen der Möglichkeit überhaupt aller drei Gattungen, und zwar insofern diese an jenen partizipieren; und endlich erhielten wir durch eine genauere Betrachtung dieser beiden Relationskategorien die Gattungen Unterschied und Identität – erneut zwei Relationsbegriffe, die aber als Bedingungen der Möglichkeit für die erstgenannte Relation der Koordination und Subordination fungieren. Weil also die substanzielle Grundkategorie des Seins und ihre zwei akzidentellen Qualitätskategorien letztlich durch die Relationen der Mereologie, sprich durch die Partizipation an Verschiedenheit, Selbigkeit, Unterschied und Identität begründet werden, erscheinen letztere Begriffe, die wir als Kategorien zweiter Ordnung bezeichneten, grundlegender als die ersteren, die wir Kategorien erster Ordnung nannten.

Diese Hierarchie ist jedoch irreführend. Zwar konstituieren die Begriffe zweiter Ordnung diejenigen erster Ordnung und sich selbst, doch bleibt das Sein auf gewisse Weise die oberste Kategorie. Die Bedingungen der Möglichkeit, welche die Begriffe zweiter Ordnung darstellen, bilden nämlich ‚bloß‘ die logischen oder diskursiven Voraussetzungen dafür, dass einerseits sie selbst und andererseits die ontologische Grundkategorie des Seins, die Aristoteles – wenn auch unter anderen Vorzeichen – als die erste Substanz bezeichnen wird,²⁷¹ sowie ihre akzidentellen Qualitätsbestimmungen widerspruchsfrei gedacht werden können. Während also die Begriffe zweiter Ordnung die Bedingungen der (logischen) Möglichkeit der Ontologie bilden, bilden die Begriffe erster Ordnung resp. das Sein, das Ruhe und Bewegung spekulativ vereint, die Bedingungen der (ontologischen) Wirklichkeit der Logik. Die Kategorien zweiter Ordnung stehen daher nicht in jeder Hinsicht hierarchisch über den Kategorien erster Ordnung, sondern beide erfüllen unterschiedliche Funktionen in der Grundlegung der Ontologie.

Gleichzeitig sahen wir, dass die Begründung der Begriffe erster Ordnung durch die Begriffe zweiter Ordnung dazu führt, dass der Begriff (*genos*) überhaupt in das Urteil (*logos*) umschlägt, wobei wir die Kopula (*symploke*) als Repräsentation der Teilhabe (*koinonía*) im Urteil ausmachen konnten. Im Urteil, dessen spezifische Differenz zum Begriff die Kopula darstellt,

²⁷⁰ „[D]as oberste logische Prinzip für Platon [ist] die Relation“ (Natorp, Paul: „Genesis der platonischen Philosophie“, in: Gaiser, Konrad (Hrsg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Georg Olms 1969, 58–95, hier: 93).

²⁷¹ Vgl. Aristoteles: *Kategorien*, 5, 2a–4b.

wird also die implizite Wahrheit des Begriffes explizit: Jeder Begriff ist, was er ist, nur durch die mereologischen Relationen zu anderen Begriffen, die ihn begründen; Begriffsbeziehungen, die überdies erst durch das Urteil adäquat dargestellt und ausgedrückt werden, da Begriffsrelationen mit begriffslogischen Mitteln nicht oder nur äußerst bedingt gedacht werden können. Doch geht diese Einsicht mit einer weiteren einher, die die ontologische Dignität, die der Begriffslogik zukommt, subvertiert. Mit dem Übergang vom Begriff zum Urteil, der durch die dialektische Entwicklung der Kategorien zweiter Ordnung organisiert ist, wird nämlich die Differenz zwischen diskursiver und ontologischer Logik gesetzt. Denn obwohl es sich bei den Begriffen sowohl erster als auch zweiter Ordnung um transzendental-spekulative Voraussetzungen handelt, welche die ontischen Einzeldinge (*pragmata*) konstituieren und eo ipso als Ideen (*ideae*) im eigentlichen Sinn, als Einheitsbegriffe von Gattung (*genos*) und Sache (*pragma*), zu nehmen sind, bilden die Kategorien zweiter Ordnung doch den logisch-diskursiven Teil dieser Voraussetzungen, während die Kategorien erster Ordnung den ontologischen Teil derselben darstellen. Bspw. *ist* die Verschiedenheit (*heteron*) im Sinne der Negativität (*me on*) nur darum – etwa in der Gestalt des Nicht-Schönen, Nicht-Guten usw. –²⁷², weil sie am Sein (*on*) partizipiert und diese Partizipation in ihrer *dynamis* repräsentiert, wodurch sie ontologische Dignität erhält;²⁷³ demgegenüber *ist* das Sein seiner eigenen *physis* nach, während es dadurch, dass es an den Kategorien zweiter Ordnung partizipiert, ‚bloß‘ logisch bestimmbar wird als das, was es ist (*ti estin*).

Weil also die Kategorien zweiter Ordnung die ontologischen Kategorien logisch konstituieren bzw. bestimmbar machen und weil dadurch zugleich die Logik des Begriffes in diejenige des Urteils übergeht, ist mit der Unterscheidung zwischen Begriff und Urteil diejenige zwischen ontologischer und diskursiver Logik gesetzt, sofern sich das Urteil eben von den logischen Kategorien zweiter Ordnung herschreibt und daher als abstrakte Form erscheint, die auf sämtliche Inhalte angewandt werden kann: auf die höchsten Kategorien ebenso wie auf empirische Dinge und Begriffe, die durch diese Kategorien konstituiert werden. Wie wir noch genauer sehen werden, handelt sich das Urteil damit jedoch den Mangel ein, dass in jedem Fall erst über seine Wahrheit (*aletheia*) und Falschheit (*psendos*) befunden werden muss; und eben diese Beschaffenheit (*poios*) des Urteils kann an diesem selbst genauso schlecht repräsentiert werden wie die Relation des Begriffes am Begriff, sodass für uns oder virtuell bereits klar ist, dass auch das Urteil in eine andere logische Form übergehen wird. Vor dem Hintergrund der mitunter problematischen Trennung von diskursiver und ontologischer Logik ist also Platos

²⁷² Vgl. *Sophistes*, 257e.

²⁷³ Vgl. Anm. 245.

Lehre vom Urteil verfasst, die – wie bereits bemerkt – den Scheinbegriff und insbesondere dessen Moment des Nichtseins zu klären hat.

§ 17. Die Natur des Urteils

Wie bei den Gattungen der Begriffslogik, so fragt Plato auch beim *logos* zunächst nach dessen *physis*, sprich danach, „was eine Rede (*logon*) ist (*ti estin*)“²⁷⁴, bevor er deren *dynamis* nachgeht, sprich der Frage, an welchen Kategorien die Rede partizipiert: „[W]ir [müssen] nun zuerst [die] Rede (*logon*) [...] erforschen, was diese ist (*oti pot estin*), damit, wenn es sich uns gezeigt, wir auch dessen Gemeinschaft (*koinonian*) [...] ersehen“²⁷⁵. Was als erstes die Natur des Urteils betrifft, so hat sich dieselbe schon in den §§ 13 f. als Verknüpfung zweier Begriffe qua Kopula (*symploke*) ergeben. „Denn nur durch gegenseitige Verflechtung (*symploken*) der Begriffe (*eidon*)“, so resümiert Plato dieses Resultat – das freilich erst durch unsere immanente Kritik als solches erscheint –, „kann uns ja eine Rede (*logos*) entstehen“²⁷⁶. Während also die mereologische Relation zwischen verschiedenen Gattungen in der Begriffslogik als deren Moment konzeptualisiert und in deren Vermögen (*dynamis*) repräsentiert wurde, wird diese relationale Teilhabe in der Urteilslogik durch eine selbständige Vorstellung oder Gattung repräsentiert, und zwar durch die Verflechtung oder Kopula (*symploke*), die das Proprium des Urteils darstellt. Das Vermögen der Gattungen, sich auf andere Gattungen zu beziehen, erscheint daher als die Natur der Kopula und somit des Urteils selbst.²⁷⁷

Besteht aber die Natur der Kopula bzw. des Urteils wesentlich in dem vormaligen Vermögen der Gattungen, in eine mereologische Beziehung zu treten, so verliert sie ihre ontologische Dignität, weil die mereologische Relation durch die Kategorien zweiter Ordnung begründet wurde, welche den logisch-diskursiven Teil der *megista gene* darstellen. Und doch bleibt das Urteil zugleich auf die Ontologie bezogen. Denn obwohl die Kategorien zweiter Ordnung den logischen Teil der Kategorien ausmachen, bilden sie doch die logischen Voraussetzungen für die ontologischen Kategorien erster Ordnung, auf die sie ihrer *dynamis* nach bezogen bleiben. Folglich ist auch an der Kopula, die aus jenen Kategorien hervorging, eine logische Motivation,

²⁷⁴ Ebd., 260a.

²⁷⁵ Ebd., 260e.

²⁷⁶ Ebd., 259e.

²⁷⁷ Dass die *dynamis* des *genos* zur *physis* des *logos* wird, bedeutet nicht, dass dem *logos* bzw. der *symploke* keine *dynamis* zukäme, wie wir im nächsten Absatz sehen werden. Doch erhellt aus dem *physis*-Werden der *dynamis*, wie es im Übergang vom Begriff zum Urteil erscheint, dass die semantische Bedeutung der *dynamis* im Sinne von Vermögen bzw. Kraft mit jener von Möglichkeit zusammenhängt: Das Vermögen des Begriffs, sich auf andere Begriffe zu beziehen, ist zugleich dessen dynamische Möglichkeit, die sich in der *symploke* des Urteils energetisch verwirklicht. Dieser Übergang kann also mit den aristotelischen Modalitätskategorien von *dynamis* und *energeia* im Sinne von Möglichkeit und Wirklichkeit beschrieben werden.

spricht ein Vermögen (*dynamis*), gesetzt, sich auf Seiendes zu beziehen. Weil die *symploke* also ihrer *physis* nach von der Ontologie differenziert, ihrer *dynamis* nach aber auf sie bezogen ist, erscheinen sie und mit ihr der *logos* insgesamt als „Kundmachung (*delomaton*) des [ontologisch] Seienden (*ousian*) durch die [diskursive] Stimme (*phone*)“²⁷⁸.

Wenn das Urteil aber Seiendes kundmacht, d. h. sowohl von den Dingen (*pragmata*) verschieden als auch auf dieselben bezogen ist, so bedarf es eines Kriteriums, das die Übereinstimmung von kundmachendem Urteil und kundgemachtem Sachverhalt garantiert. Auf dieses Kriterium werden wir in der Analyse der *dynamis* des *logos* im nächsten § genauer eingehen. Verweilen wir indes noch bei seiner *physis*, so ist zweierlei zu bemerken. Zum einen erscheint die soeben dargelegte Natur der Kopula, wie wir bereits wissen (§§ 13 f.), entweder als Vereinigung oder Trennung von Begriffen. Aufgrund der diskursiven Wende der Urteilslogik bezeichnet Plato diese zwei Modi der Verflechtung nun als „Bejahung (*phasin*) und Verneinung (*apophasin*)“²⁷⁹. Während also die Bejahung ein positives Urteil bedingt (§ 14), das die Verflechtung im Sinne der Vereinigung (§ 15) zweier Begriffe ausdrückt, bedingt die Verneinung ein negatives Urteil (§ 13), das die Verflechtung im Sinne der Trennung (§ 15) dieser Begriffe signifiziert. Wie erwähnt, muss dieses Signifizieren und Ausdrücken allerdings erst durch ein Kriterium, das die entzweiten Sphären von Sprache und Sein wieder vereint, garantiert bzw. vermittelt werden.

Zum anderen nennt Plato die zwei Begriffe, die durch Bejahung und Verneinung im positiven bzw. negativen Urteil verknüpft werden, das Hauptwort (*onoma*) und das Zeitwort (*rema*). Wie die Kopula, so drücken auch diese zwei diskursiven Begriffe (*ditton genos*) – gemäß der obigen Bestimmung –²⁸⁰ zwei verschiedene Arten von ontologisch Seiendem aus: „Die Kundmachungen (*deloma*), welche auf Handlungen (*praxesin*) gehen, nennen wir Zeitwörter (*rema*). [...] Die Zeichen (*semeion*) aber, die dem, was jene Handlungen verrichtet, durch die Stimme beigelegt werden, sind die Hauptwörter (*onoma*).“²⁸¹ Während also das *onoma* den Subjektbegriff im Urteil darstellt, der das ontologische bzw. real handelnde Subjekt benennt, stellt das *rema* den Prädikatsbegriff dar, der auf eine ontologische bzw. real existierende Handlung referenziert.

Nehmen wir diese zwei Bemerkungen zusammen, so ist klar, dass die beiden Begriffe des Urteils durch die Kopula in ihrer Gestalt als Bejahung und Verneinung verknüpft werden. Dadurch transformiert sich jedoch die Art und Weise der Kundmachung des Seienden. Während die Übereinstimmung von Sprache und Sein, wie sie an den Begriffen gesetzt ist, eine

²⁷⁸ Ebd., 261e (Anm. M. M.).

²⁷⁹ Vgl. ebd. 263e.

²⁸⁰ Vgl. Anm. 278.

²⁸¹ Ebd., 262a.

reale Sache benennt, bestimmt die Übereinstimmung von Sprache und Sein, wie sie am Urteil gesetzt ist, einen real existierenden Sachverhalt. „Wenn“ nämlich, so erklärt dies der Fremde dem Theaitetos durch ein Beispiel,

jemand sagt, „der Mensch lernt“: so nennst du das wohl den kürzesten und einfachsten Satz (*logon*). [...] Denn hierdurch macht er schon etwas kund über Seiendes oder Werdendes oder Gewordenes oder Künftiges und benennt (*onomazei*) nicht nur, sondern bestimmt auch etwas (*ti perainei*), indem er die Hauptwörter (*onomasi*) mit Zweitwörtern (*remata*) verbindet (*symplekon*). Darum können wir auch sagen, daß er redet (*legein*) und nicht nur nennt (*onomazein*), und wir haben ja auch dieser Verknüpfung (*plegmati*) eben den Namen (*onoma*) Rede (*logon*) beigelegt.²⁸²

Die Kopula (*symploke*) bestimmt also das Subjekt (*onoma*), indem sie es dem Prädikat (*rema*) subsumiert und damit nicht nur eine Sache, sondern einen Sachverhalt kundmacht: Der (real existierende) Mensch ist lernend. Vor dem Hintergrund der Trennung von Logik und Ontologie stellt sich jedoch – wie bereits mehrfach angedeutet – sowohl für die Kopula als auch für die beiden Begriffe die Frage, wodurch die Korrespondenz zwischen Sprache und Sein garantiert wird bzw. wie es die drei Gattungen vermögen (*dynamis*), das Kriterium der Übereinstimmung von Denken und Sein zu erfüllen, das wir im ersten Teil unserer Untersuchung als das Wahrheitskriterium bezeichneten.²⁸³

§ 18. Das Vermögen des Urteils

Wenn wir die Aufmerksamkeit auf die *dynamis* des *logos* lenken, d. h. auf das Vermögen des Urteils als der Verbindung von Subjekt und Prädikat, die seine Natur darstellt, an anderen Begriffen teilzuhaben, was diese Verbindung näher bestimmt, so kann vorab bemerkt werden, dass die *dynamis* des *logos* insbesondere in seiner „Gemeinschaft (*koinonian*) mit dem Nichtseienden (*me onti*)“²⁸⁴ betrachtet werden muss. Denn „das Nichtseiende (*me onta*) zu meinen oder zu sagen ist doch wohl die Falschheit (*pseudos*) in Denken (*dianoia*) und Reden (*logoi*)“²⁸⁵. Die Partizipation des *logos*²⁸⁶ am *me on* muss also geklärt werden, weil dadurch der „Irrtum (*pseudos*)

²⁸² Ebd., 262c f.

²⁸³ Angemerkt sei, dass darum, weil die Kopula das Proprium des Urteils darstellt, der Vereinigung von Denken und Sein, die durch dieselbe gesetzt ist, eine größere Aufmerksamkeit zuteilwerden muss als der Vereinigung von Denken und Sein, wie sie an den Begriffen, die durch das Urteil verknüpft werden, jeweils für sich genommen vorkommt.

²⁸⁴ Ebd., 260e.

²⁸⁵ Ebd., 260c (Übers. v. Meinhardt).

²⁸⁶ Auf die von Plato im Zitat und an anderen Stellen angesprochene Differenz zwischen Denken und Sprechen gehen wir nicht ein, da er im *Sophistes* Ersteres auf Letzteres reduziert: „Denken (*dianoia*) und Rede (*logos*) sind dasselbe (*tauton*), nur daß das innere Gespräch (*dialogos*) der Seele mit sich selbst, was ohne Stimme (*phones*) vor sich geht, Denken (*dianoia*) genannt worden ist.“ (Ebd., 263e.) Das also, was Plato über den Logos sagt, gilt sowohl für das Sprechen als auch für das Denken – beides wird gleichermaßen durch die verallgemeinerte Urteilslogik beschrieben.

als seiend“ resp. das Sein des Scheins aufgezeigt wird, „und wenn wir diesen aufgezeigt [haben], [werden] wir den Sophisten darin festbinden“²⁸⁷ können.

Aus der Natur des Urteils erhellt, dass „eine Rede, wenn sie ist, notwendig eine Rede von etwas sein muß, von nichts aber unmöglich“²⁸⁸. Während nämlich die zwei Begriffe des Urteils jeweils ein Seiendes bzw. eine Sache (*pragma*) benennen, fungiert die Kopula, indem sie diese Begriffe als Subjekt und Prädikat verknüpft und Ersteres durch Letzteres bestimmt, als Kundmachung der negativen oder positiven Verflechtung der referenzierten Sachen und dergestalt als Kundmachung eines real existierenden Sachverhalts. Da es also dem Urteil bzw. seinen Komponenten naturgemäß zukommt, etwas Seiendes zu benennen und zu bestimmen, müssen vor dem Hintergrund der Entzweiung von diskursiver und ontologischer Logik die Bedingungen der Möglichkeit dieses Sachbezugs geklärt werden: Es muss ein Kriterium am Urteil aufgezeigt werden, das die ontologische Dignität der diskursiven Logik garantiert, und dieses Kriterium ist es wesentlich, was als *dynamis* der *symploke* bzw. des *logos* zu verstehen ist, stellt es doch die *methexis* des *logos* am *on* dar.

Plato bringt das gesuchte Kriterium anhand zweier exemplarischer Urteile auf den Begriff. Das erste Urteil, das der Fremde seinem Diskutanten Theaitetos vorstellt, lautet: „Theaitetos sitzt.“²⁸⁹ Das zweite lautet: „Der Theaitetos, mit dem ich jetzt rede, fliegt.“²⁹⁰ Während das Subjekt in beiden Urteilen auf den Handelnden referenziert, d. i. den realen Theaitetos, referenziert das Prädikat jeweils auf verschiedene Handlungen: zum einen auf das Sitzen, zum anderen auf das Fliegen. Durch die Kopula werden Subjekt und Prädikat jeweils verknüpft, sodass Ersteres durch Letzteres bestimmt wird: Einmal ist Theaitetos sitzend, einmal ist er fliegend. Was nun die zwei Fragen betrifft, wie einerseits die Begriffe auf etwas Seiendes referenzieren können und ob andererseits die Kopula der Urteile eine Verflechtung eines realen Sachverhalts zum Ausdruck bringt, so ist Platos Antwort einfacher als erwartet.

Die Lösung des Problems liegt nämlich in der knappen Bemerkung, die Theaitetos auf die Aufforderung des Fremden gibt, diese zwei Fragen zu beantworten. Auf die Bitte des Fremden, „zu erklären, wovon sie“, spricht die Rede (*logos*) im Sinn der oben angeführten Urteile, „ist und was sie beschreibt“²⁹¹, antwortet Theaitetos lakonisch: „Offenbar [ist die Rede] von mir und [beschreibt bzw. bestimmt] mich.“²⁹² Sofern er hier also nicht nur festlegt, dass der Subjektbegriff ‚Theaitetos‘ ihn selbst benennt (und der Prädikatsbegriff ‚Sitzen‘ bzw. ‚Fliegen‘ die jeweilige real existierende Handlung), sondern auch, dass die Verknüpfung von Subjekt

²⁸⁷ Ebd., 261a.

²⁸⁸ Ebd., 259e.

²⁸⁹ Ebd., 263a.

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Ebd. (Anm. M. M.).

und Prädikat ihn selbst bestimmt, ist das Kriterium gefunden, das die benennende Einheit von Begriff und Sache sowie die bestimmende Einheit von diskursiver und ontologischer Verflechtung ermöglicht bzw. garantiert. Und zwar ist es nichts anderes als die empirische Erfahrung des Theaitetos, die er mit dem Fremden teilt. Genauer gesagt: Während die Erfahrung in der Gestalt der sprachlichen Konvention die Übereinstimmung von benennendem Begriff und benannter Sache garantiert, garantiert sie in der Gestalt des intersubjektiv geteilten In-der-Welt-Seins die Übereinstimmung von bestimmender Kopula und bestimmtem Sachverhalt. Die Erfahrung fungiert also in den zwei empirischen Beispielurteilen als das gesuchte Kriterium und garantiert auf diese Weise die Einheit von diskursiver und ontologischer Logik. In dieser Funktion stellt sie somit nichts anderes dar als die Teilhabe des Urteils an der Kategorie des Seins, die einerseits in der *dynamis* der Begriffe und andererseits in der *dynamis* der Kopula repräsentiert wird.²⁹³

§ 19. Die Wahrheit und Falschheit des Urteils

Kommen wir vor diesem Hintergrund auf Platons Beispielurteile zurück, so ist Folgendes zu bemerken: Während sowohl die beiden Subjekt- als auch die beiden Prädikatsbegriffe jeweils auf ein Seiendes qua Erfahrung im Sinne der sprachlichen Konvention referenzieren, und zwar auf den handelnden Theaitetos einerseits und die Handlungen des Sitzens bzw. Fliegens andererseits, ist dies bei der Kopula nicht der Fall. Da nämlich die Erfahrung im Sinne des In-der-Welt-Seins den Diskutanten zeigt, dass Theaitetos tatsächlich sitzend und nicht fliegend ist, partizipiert das ‚ist‘ (*estin*) der bejahenden Kopula im ersten Urteil am Sein (*on*), nicht aber das im zweiten Urteil. Im ersten Urteil zeigt also die Erfahrung, dass die Verflechtung der Begriffe auf einen realen Sachverhalt referenziert: Die Positivität (§ 14), von der das Urteil aussagt, dass sie zwischen dem handelnden Theaitetos und der Handlung des Sitzens bestehen soll, hat teil am Sein (§ 2). Im zweiten Urteil zeigt die Erfahrung hingegen, dass die Verflechtung der Begriffe keinen Sachverhalt signifiziert oder, genauer gesagt, dass sie zwar prätendiert, einen solchen zu signifizieren, dies aber, wie es scheint, gar nicht vermag.

Sofern die Erfahrung, indem sie die Einheit von *logos* und *pragma* verifiziert und vorstellt, als das gesuchte Kriterium im ersten Urteil fungiert, attribuiert Plato diesem Urteil die Beschaffenheit (*poion*) der Wahrheit (*aletheia*); sofern das Kriterium im zweiten Urteil, indem die

²⁹³ Dabei ist zu beachten, dass die Erfahrung nur empirische, nicht aber transzendente Urteile begründen kann (vgl. Anm. 36). Auch wenn Plato im Rahmen seiner Urteilslogik keinen anderen Begriff angibt, der das Kriterium für transzendente Urteile darstellen könnte, so zielt er doch auf einen solchen Begriff ab, wie wir im dritten Abschnitt unserer immanenten Kritik sehen werden, wo nicht nur die Sophistik, sondern auch die Philosophie durch einen transzendentalen Logos bestimmt wird.

Erfahrung die genannte Einheit von Logik und Empirie falsifiziert, nicht erfüllt wird, erhält es die Beschaffenheit der Falschheit (*pseudos*): „Die eine [Rede (*logos*)] doch ist falsch (*pseude*) [beschaffen (*poion*)], die andere wahr (*alethe*).“²⁹⁴ Wenn aber die Erfahrung im ersten Urteil als das Kriterium der Übereinstimmung von Denken und Sein fungiert und ebendiese Übereinstimmung Wahrheit genannt wird, so ist Wahrheit nichts anderes als die erwähnte Teilhabe der logischen Kopula des Urteils an der ontologischen Kategorie des Seins. Die „wahre [Rede] sagt doch“, so drückt dies der Fremde gegenüber Theaitetos aus, „das Wirkliche (*ontos*) von dir, daß es ist“²⁹⁵. Die Präntention des Urteils überhaupt, Seiendes kundzumachen,²⁹⁶ wird also durch die dynamische Teilhabe der Kopula am Sein wahrheitsgemäß gesetzt und begründet, wodurch das Kriterium als Kriterium der Wahrheit bzw. als Wahrheitskriterium erscheint, wobei in den zwei Beispielurteilen die Erfahrung als dieses Kriterium fungiert.

Für das zweite Urteil, dass Theaitetos fliege, ist das Kriterium der Übereinstimmung von Denken und Sein dagegen nicht erfüllt, weil die logische Verflechtung von Subjekt und Prädikat nicht nur außerhalb der Erfahrung liegt, sondern auch durch diese falsifiziert wird, insofern sie zeigt, dass Theaitetos sitzt und nicht fliegt. Die Kopula dieses Urteils partizipiert also nicht am Sein, weswegen es, wie wir nun wissen, nicht wahr, sondern falsch beschaffen ist. Ist das zweite Urteil aber falsch beschaffen, so impliziert diese Beschaffenheit zunächst den Schluss, dass es der Wahrheit wegen negiert, d. h. seine Bejahung durch eine Verneinung ersetzt werden muss. Ergo erhalten wir das negative Urteil: Theaitetos ist nicht fliegend. Damit ist die Wahrheit des Urteils wiederhergestellt, denn die Verflechtung der Begriffe bezieht sich auf einen Sachverhalt, der innerhalb der Erfahrung liegt und daher durch sie vermittelt und verifiziert wird. Mit anderen Worten: Die Negativität (§ 11), von der dieses Urteil aussagt, dass sie zwischen dem handelnden Theaitetos und der Handlung des Fliegens bestehe, partizipiert am Sein (§ 2). Wird aber das zweite Urteil in seiner ursprünglichen Gestalt negiert und seine Falschheit in Wahrheit verwandelt, so wird nicht das falsche Urteil, sondern erneut ein wahres analysiert. Folglich erhalten wir den Widerspruch zwischen der perennierenden Falschheit der ursprünglichen Gestalt des zweiten Urteils und der grundlegenden Bestimmung des Urteils, etwas Seiendes zu signifizieren (und also wahr zu sein) – ein Widerspruch, dem wir allerdings durch eine detailliertere Kritik der Falschheit des zweiten *logos* entgehen können.

Betrachten wir das zweite Urteil in seiner ursprünglichen Gestalt genauer, so ist festzuhalten, dass es zwar zwei Seiende benennt, sc. Theaitetos und das Fliegen, die Falschheit aber in der Bestimmung des Ersteren durch das Letztere besteht, was Plato nun mit Rücksicht auf

²⁹⁴ Ebd., 263b.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Vgl. Anm. 278.

seine bisherige Deduktion derart ausdrückt, dass es etwas „von dem Seienden (*onton*) Verschiedenes (*hetera*)“²⁹⁷ signifiziere.²⁹⁸ Dabei kann dieses *heteron* (§ 9) auf zweierlei Weise verstanden werden. Zum einen kann es in dem Sinn genommen werden, dass es sich – wenn wir den Mythos um des Beispiels willen als authentische Historie auffassen – auf den realen Sachverhalt bezieht, dass Daidalos und sein Sohn Ikaros fliegen; zum anderen kann es in dem Sinn genommen werden, dass es sich auf den möglichen Sachverhalt bezieht, dass Theaitetos ‚fliegt‘, sofern er sich – etwa aus philosophischer Verzweiflung über die labyrinthischen Ausführungen des Fremden – von den leukadischen Klippen stürzt. Im ersten Fall werden zwei Handelnde signifiziert, die verschieden sind von Theaitetos, im zweiten wird eine Handlung kundgemacht, die bloß virtuell oder möglich, d. h. verschieden von der Handlung ist, die Theaitetos aktuell oder wirklich vollzieht. Wenn also gesagt wird, dass Theaitetos fliege, so liegt die Falschheit dieses Urteils entweder darin, dass es sich auf einen wahren Sachverhalt bezieht, der faktisch verschieden ist von demjenigen, den es bestimmt, oder sie besteht darin, dass das Urteil einen Sachverhalt signifiziert, der modal verschieden ist von demjenigen, der aktuell wahr ist. Mit den Worten des Fremden:

Wird also von dir verschiedenes (*thatera*) als selbiges (*ta auta*) ausgesagt, und nichtseiendes (*me onta*) als seiend (*onta*), so wird eine solche aus Zeitwörtern (*rematon*) und Hauptwörtern (*onomaton*) entstehende Zusammenstellung (*synthesis*) wirklich (*ontos*) und wahrhaft (*alethos*) eine falsche Rede (*logos pseudos*).²⁹⁹

Das falsche Urteil sagt somit nicht nichts, sondern etwas, doch etwas in spezifischer Gestalt: Entweder gibt das falsche Urteil etwas Seiendes, das faktisch verschieden ist von dem etwas, das es bestimmt, als Selbiges mit demselben aus – der Sachverhalt hinsichtlich Daidalos wird für denjenigen hinsichtlich Theaitetos genommen. Oder das Urteil begreift etwas, das faktisch als nichtseiend erscheint, als seiend – der Sachverhalt des möglicherweise fliegenden Theaitetos wird für denjenigen des wirklich sitzenden genommen. Da jedoch beide Fälle darauf hinauslaufen, dass das falsche Urteil auf etwas Seiendes referenziert, das von dem Seienden, das es bestimmt, verschieden ist und daher an Letzterem als Nichtsein erscheint, können sie in eins gefasst werden. Während also Wahrheit die Teilhabe der Kopula am Sein ausdrückt, wodurch eine Einheit von Logik und Ontologie gesetzt wird, drückt Falschheit die Partizipation der Kopula an der Verschiedenheit aus, wodurch die Einheit von Logik und Ontologie nur prätendiert wird, da der Anspruch des Urteils, einen Sachverhalt kundzumachen, d. i. mit dem Sein zu korrespondieren, nur insofern eingelöst wird, als es sich auf einen Sachverhalt

²⁹⁷ Ebd., 263b.

²⁹⁸ Diese Bestimmung des falschen Logos gleicht offensichtlich der Bestimmung des falschen Bildes im Sinne des Trugbildes (vgl. Anm. 113) – zwei Bestimmungen, die, wie wir im dritten Abschnitt unserer Studie sehen werden, begrifflich identisch sind.

²⁹⁹ Ebd., 263d (Übers. v. Schleiermacher in der Version v. Sussemihl).

bezieht, der von dem Sachverhalt, den es bestimmt, verschieden ist, wodurch der wahre am bestimmten Sachverhalt als Nichtsein erscheint. Mit anderen Worten: Wo der wahre *logos* die dem Urteil wesentliche Trennung zwischen Logik und Ontologie wieder aufhebt, indem er durch das Sein, d. i. die oberste ontologische Kategorie erster Ordnung, vermittelt ist, wird diese Aufhebung vom falschen *logos* nur vorgetäuscht, insofern dieser durch die Verschiedenheit vermittelt ist, d. i. durch eine logische Kategorie zweiter Ordnung, die lediglich ihrer *dynamis* nach auf das Sein bezogen ist. Die Falschheit muss daher definiert werden als die *methexis* der *symploke* des *logos* am *heteron*, welche Teilhabe am falsch bestimmten *on* als *me on* erscheint. Aus diesem Begriff der Falschheit sowie aus dem zuvor entwickelten Begriff der Wahrheit folgen zwei weitere Bestimmungen, mit denen Platos dialektische Deduktion zu ihrem Abschluss kommt.

§ 20. *Conclusio 4: Von der Falschheit des Urteils zum Schein*

Zum einen wird der Begriff des Scheins durch den Begriff der Falschheit bzw. des falschen *logos* begründet. Denn wenn sich das falsche Urteil in Wahrheit auf Seiendes im Sinne eines Sachverhalts bezieht, der von dem Sachverhalt verschieden ist, den es kundzumachen vorgibt, so gibt es das Sein jenes Sachverhalts für das Sein des kundgemachten Sachverhalts aus und setzt damit Seiendes als nichtseind bzw. Nichtseiendes als seiend. Folglich ist die Einheit von Sein und Nichtsein, die der sophistische Schein ist, gesetzt – ein Schein, der anders als in § 12, wo er sich verallgemeinerte, weil das Nichtsein im Sinne der Negativität überhaupt an allen Begriffen auftaucht, bloß an einem Begriff gesetzt ist, nämlich an dem *logos*, dessen *symploke* nicht durch das *on*, sondern durch das *heteron* vermittelt ist. Das Ziel der Dialektik ist also erreicht: Indem der *logos* grundsätzlich vorgibt, ein Sein zu signifizieren, der falsche *logos* aber in der beschriebenen Weise ein Nichtsein als Sein und vice versa kundmacht, setzt sich der Begriff des falschen *logos* als Einheit von Sein und Nichtsein, wodurch das seiende Nichtsein des Scheins deduziert ist, das der Sophistik wesentlich ist.

§ 21. *Conclusio 5: Von der Logik des Urteils zur Logik des Schlusses*

Zum anderen erhellt aus den Bestimmungen der §§ 18 f., dass der Begriff, der die Kopula ermöglicht und begründet und ihr daher wesentlich ist, am Urteil nicht als solcher erscheint. Denn die Erfahrung, die in den obigen Urteilen als dieser Begriff, d. i. als Kriterium der Wahrheit und Falschheit, fungiert, ist bloß an der *dynamis*, nicht an der *physis* des Urteils gesetzt.

Indem also die Teilhabe der Kopula am Sein, die in diesen empirischen Urteilen durch die Erfahrung vorgestellt und erfüllt wird, nicht selbst als Begriff erscheint, sondern nur als logisches Moment der Kopula konzeptualisiert werden kann, widerspricht die Logik des Urteils ihrer formaler Erscheinungsweise. Kurz, der Mangel des Urteils besteht darin, dass man ihm nicht ansieht, ob es wahr oder falsch ist.

Wenn aber das Wahrheitskriterium nicht an der Form des Urteils erscheint, dann kommt die Wahrheit nicht dieser Form zu, sondern der Analyse ihrer Logik, die für die obigen Urteile ergeben hat, dass die Erfahrung als ihr Kriterium fungiert. Liegt die Wahrheit jedoch außerhalb der Urteilsform, so ist an dieser die Falschheit gesetzt, weil sie selbst den Anspruch des Urteils, das Seiende kundzumachen und damit wahr zu sein, nicht einlösen kann. Da sich also der Widerspruch zwischen Wesen und Erscheinung des Urteils als Widerspruch zwischen Wahrheit und Falschheit darstellt und auf diese Weise den Anspruch des Urteils als solchen zu negieren droht, muss er aufgehoben werden.

Wenn die Falschheit an der formalen Erscheinung des Urteils gesetzt ist, dessen dynamisches Wesen aber weiterhin die Wahrheit bleibt, so wird der genannte Widerspruch aufgehoben, indem dieses Wesen erscheint. Die Bestimmung des Urteils, Seiendes kundzumachen bzw. wahr zu sein, nötigt es also, die *dynamis* der *symploke* in einem eigenen *genos* zu repräsentieren. Mit anderen Worten: Wie sich in der Begriffslogik die *dynamis* der *gene* zu einer eigenen Gattung, nämlich zur *symploke*, emanzipierte und dergestalt zum *logos* führte, so emanzipiert sich nun in der Urteilslogik die *dynamis* der *symploke* zu einer eigenen Kategorie, nämlich zu dem, was Aristoteles *meson*, d. i. das Mittlere bzw. den Mittelbegriff des *sylogismos*, nennen wird.³⁰⁰ Das ist genauer zu betrachten.

Erscheint das Wesen des Urteils an seiner Form, um damit zu verhindern, dass es durch die Falschheit der Form um seine Wahrheit gebracht wird, so ist neben Subjekt, Prädikat und Kopula ein vierter Begriff gesetzt, der die ersten beiden Begriffe vermittelt, indem er sich jeweils durch eine Kopula mit ihnen verbindet. Folglich erhalten wir zwei Urteile: Einerseits verflechtet sich der Mittelbegriff mit dem Prädikat, das, sofern es allgemeiner als der Mittelbegriff ist, auch Oberbegriff genannt werden kann; andererseits gehen das Subjekt und der Mittelbegriff eine Verflechtung ein, wobei das Subjekt, weil der Mittelbegriff allgemeiner als es selbst ist, auch als Unterbegriff bezeichnet werden kann. Da diese zwei Urteile aber das, was sie begründen, nämlich die durch den besonderen Mittelbegriff medierte Verflechtung des einzelnen Unterbegriffes mit dem allgemeinen Oberbegriff, selbst nicht artikulieren, haben sie ein drittes Urteil zur Folge, das ebendiese Verflechtung als Konklusion der sie begründenden

³⁰⁰ Vgl. Anm. 11.

Vermittlung ausspricht, wodurch die ersten beiden Urteile als deren Prämissen erscheinen. Auf die beiden Beispielurteile angewandt, erhalten wir also den folgenden Schluss:

P₁: Sitzen und Fliegen (M/B) sind real existierende Handlungen (O/A).

P₂: Die Erfahrung zeigt, dass Theaitetos (U/E) momentan nicht fliegt, sondern sitzt (M/B).

K: Er (U/E) vollzieht also die Handlung des Sitzens und nicht die des Fliegens (O/A).

Die *dynamis* der *symploke* muss also, weil sie das Wesen des *logos* ausmacht, zur Erscheinung kommen, und sie kommt zur Erscheinung im *meson* des *sylogismos*, der hiermit gesetzt ist, wodurch wir einen systematischen (ahistorischen) Übergang von der platonischen zur aristotelischen Philosophie erhalten, der sich aus dem Gehalt des *Sophistes* selbst entwickelt hat.³⁰¹

§ 22. Übergang: Von der Dialektik zurück zur Dihairetik

Die in den letzten beiden §§ entwickelten Resultate, die für den weiteren Verlauf des *Sophistes* von entscheidender Bedeutung sind, finden sich bei Plato in unterschiedlicher Deutlichkeit ausgedrückt. Während er den Begriff des Scheins in der siebten Dihairese – zu der er nun zurückkehren kann, insofern der Schein im Sinne des falschen Logos dialektisch deduziert wurde – als Paradigma heranzieht, um auf diese Weise die Sophistik zu bestimmen, reflektiert er nicht auf die Form des Schlusses, die dieser inhaltlichen Bestimmung zugrunde liegt. Obwohl also die Form des Syllogismus immanent aus dem *Sophistes* entwickelt werden kann (§ 21) und obwohl ohne sie, wie wir sehen werden, nicht verständlich wird, warum die siebte Bestimmung der Sophistik das Wahrheitskriterium erfüllt, wird sie von Plato völlig vernachlässigt. Dies ist der Mangel seiner Darstellung, den unsere Kritik aufhebt, indem sie es dem Dialog ermöglicht, zu sich selbst zu kommen oder, was dasselbe ist, sich in unserer Interpretation logisch adäquat auf den Begriff gebracht wiederzufinden. Da also das Ziel der Dialektik, den Scheinbegriff zu begründen, erreicht ist, kann der Sophist nun im Lichte dieses Begriffs und der syllogistischen Form, mit der er einhergeht, bestimmt werden, womit der Übergang vom zweiten zum dritten Akt des Dialogs vollzogen ist.

³⁰¹ „Die Logik des Aristoteles erwächst aus der Dialektik Platons, genauer gesagt, erwächst sie aus dem Bestreben nach methodischer Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit der Platonischen Dihairesis. Aristoteles folgt in diesem Bestreben seinem Lehrer im Kampf gegen die Sophistik“ (Zeidler, Kurt Walter: „Syllogismus est principium Idealismi“, in: ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 109–127, hier: 118).

2.3. Dritter Abschnitt: Der Zusammenhang von Dialectik und Dialektik

[D]as gemeine Leben hat keine Begriffe, sondern Vorstellungen, und es ist die Philosophie selbst, den Begriff dessen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist.³⁰²

Das Ziel der Dialektik, wie sie sich uns bestimmt hatte, bestand darin, den Schein, hinter dem sich die Sophistik versteckt, transzendental zu deduzieren, die ontologische Gültigkeit dieses Begriffes zu beweisen. Um dieses Ziel zu erreichen, musste ebenso das dynamische Sein, die erste Substanz oder Idee im Sinne der Grundkategorie der philosophischen Wissenschaft begründet werden, weil der Schein in seiner begrifflich avanciertesten Gestalt als dieses Sein, weil die Sophistik als das Zentrum der Philosophie erschien. Beides wurde in den zweiundzwanzig §§ des letzten Abschnitts erreicht, die wir an dieser Stelle noch einmal in fünf Schritten zusammenfassen, um den systematischen Charakter der Dialektik im Rahmen des *Sophistes* zu verdeutlichen. Bevor wir also die Frage wieder aufnehmen, warum Plato im dritten Akt wieder zur Dialectik zurückkehrt, blicken wir noch einmal auf den zweiten Akt zurück.

Im ersten Schritt analysierte Plato, ausgehend vom dynamischen Seinsbegriff (vgl. Kap. 2.2.1.3), dessen drei Momente, sprich Sein, Ruhe und Bewegung, und zwar unter der Maßgabe der dialectischen bzw. antinomischen Kritik an ihrer mereologischen oder spekulativen Einheit. Die akzidentellen Qualitätskategorien Ruhe (*stasis*) und Bewegung (*kinesis*) erschienen dergestalt als koordiniert, weil sie, ihrer ideellen bzw. materiellen Natur zufolge, einander entgegengesetzt (*enantios, diareseos*) sind (§ 1). Weil ihnen aber ein Sein zukommt, müssen beide mit der substantiellen Grundkategorie des Seins (*on*) vereinbar (*symphonei, symmeignusthai*) bzw. derselben subordiniert sein (§ 2). Folglich erhielten wir den Widerspruch des Seins, da die Koordination durch die Subordination getilgt wird: Ruhe und Bewegung sind, dem Sein subordiniert, beide ein Seiendes, sprich nicht mehr einander entgegengesetzt (§ 3). Auf diese Weise wiederholten die ersten drei §§ Platos dynamischen Seinsbegriff (vgl. Kap. 2.2.1.3) aus Perspektive der dialectischen bzw. antinomischen Kritik.

Ohne den Widerspruch aufzuheben, der wesentlich mit den zwei Relationen der drei Begriffe zusammenhängt, unterzog Plato im zweiten Schritt seiner dialectischen Deduktion die genannten Begriffe selbst einer Kritik. Dabei stieß er auf die zwei begriffslogischen Relationskategorien Selbigkeit (*tauton*) und Verschiedenheit (*heteron*), denn während Sein, Ruhe und Bewegung jeweils mit sich selbst sind oder sich positiv auf sich beziehen, sind sie voneinander

³⁰² Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, a. a. O., 406.

verschieden oder beziehen sich negativ aufeinander (§ 4). Da jedoch diese zwei Begriffe, wie wir gesehen haben (§ 5–9), nicht an der Natur (*physis*) der drei anderen Gattungen gesetzt sind, denselben aber trotzdem zukommen müssen, erhielten wir das Begriffsmoment (*meros*) des Vermögens (*dynamis*), das an allen Begriffen die Teilhabe (*methexis*) an Selbigkeit und Verschiedenheit repräsentiert, ohne dass die Natur jener Begriffe identisch mit diesen Gattungen wäre. Wir sahen also, dass mit Selbigkeit und Verschiedenheit die Mereologie gesetzt ist, und da diese zwei mereologischen Relationskategorien Sein, Ruhe und Bewegung überhaupt erst ermöglichen, konnten sie mit Blick auf die zwei Programmatiken der Dialektik als Kategorien zweiter Ordnung klassifiziert werden, während die anderen drei als Kategorien erster Ordnung erschienen.

Im dritten Schritt entwickelte Plato zunächst aus der Gattung der Verschiedenheit (*heteron*) den Begriff des Nichtseins (*me on*) im Sinne der Negativität: Wenn das Sein qua Partizipation an der Verschiedenheit von Ruhe und Bewegung verschieden ist, so *ist* das Sein *nicht* Ruhe und Bewegung. Die beiden Begriffe erscheinen also als Nichtseiende am Sein. Erscheinen sie aber als Nichtseiende am Sein, so ist zugleich der Schein im Sinne des seienden Nichtseins gesetzt, und zwar nicht nur am Sein, sondern an allen Begriffen (§ 12). Wird nämlich das Nichtsein als von der Verschiedenheit abgeleitete Negativität begriffen und geht die Verschiedenheit durch alle Kategorien mereologisch hindurch, so ist jeder Begriff scheinhaft, weil er, indem ihm das Sein zukommt, *ist*, zugleich aber, sofern er von allen anderen Begriffen verschieden, spricht *nicht* diese Begriffe *ist*, am Nichtsein teilhat. Neben dem Sein selbst sind also auch alle Begriffe, denen ein Sein zukommt, Schein. Sodann sahen wir, dass damit, dass das Nichtsein als Negativität gesetzt ist, der Übergang von der Logik des Begriffs (*genos*) zur Logik des Urteils (*logos*) vollzogen scheint (§ 13). Wenn sich nämlich die Verschiedenheit an einem Begriff als Nichtsein eines anderen Begriffes darstellt, so ist damit die Kopula (*symploke*) des negativen Urteils gesetzt, die den einen vom anderen Begriff abgrenzt: A *ist nicht* B. Neben dem Schein schien also auch das Urteil durch die Bestimmung des Nichtseins als Negativität gesetzt.

Doch erwiesen sich beide Annahmen als verfrüht. Denn zum einen ist der Schein unter der gegebenen Bestimmung vollkommen verallgemeinert und verliert jede spezifische Bedeutung, die es erlauben würde, das Ziel der Dialektik, nämlich die Deduktion des Scheins im Hinblick auf die Bestimmung der Sophistik, als erfüllt anzusehen. Das erhellt daraus, dass vor dem Hintergrund dieses Scheinbegriffes gefolgert werden müsste, dass jeder Begriff und jedes Ding, indem sie von anderen Begriffen und Dingen verschieden, spricht nicht diese anderen Begriffe und Dinge sind, als Schein und ergo als Sophistik erscheinen. Die Sophistik steckt dergestalt in allen Dingen, was keine ‚gesunde‘ Vorstellung ergibt. Zum anderen ist mit dem Nichtsein, das von der Verschiedenheit abgeleitet wurde, das Urteil noch nicht in seiner Natur

gesetzt. Denn es erscheint hier nur durch die Partizipation eines Begriffes an der Verschiedenheit, wird also weder durch die Natur dieses Begriffes noch durch die Natur der Verschiedenheit selbst gesetzt. Daher ist das Urteil zwar angedeutet oder vorhanden, aber noch nicht für sich selbst deduziert oder begründet. Darüber hinaus konnten Verschiedenheit und Selbigkeit auch nicht den Widerspruch des Seins aufheben, denn obwohl sie Sein, Ruhe und Bewegung ermöglichen, vermögen sie es nicht, die koordinierte und subordinierte Relation dieser Begriffe zu begründen: Während die Selbigkeit nicht die subordinierte Identität zwischen dem Sein auf der einen Seite und Ruhe und Bewegung auf der anderen, sondern lediglich die Selbstidentität dieser drei Begriffe ermöglicht, bedingt die Verschiedenheit nicht die spezifische Negativität der koordinierten Entgegensetzung von Ruhe und Bewegung, sondern nur Negativität überhaupt. Wie also mit dem Nichtsein als Negativität der Schein trügerisch verallgemeinert und das Urteil nicht an sich selbst gesetzt wurde, so perenniert auch der Widerspruch des Seins trotz seiner mereologischen Vermittlung durch Selbigkeit und Verschiedenheit. Beide Aspekte des Ziels der Dialektik harren somit nach wie vor der Begründung.

Wegen dieser drei Mängel musste die dialektische Untersuchung im vierten Schritt vertieft werden, wobei wir im Sinne der immanenten Kritik³⁰³ mit Plato über Plato hinausgehen mussten, weil seine Darstellung an diesem neuralgischen Punkt mangelhaft ist. Demgemäß sahen wir, dass die Selbigkeit auch an der Natur der Verschiedenheit und die Verschiedenheit auch an der Natur der Selbigkeit gesetzt ist (§ 10). Während nämlich die positive Selbstbeziehung des Selbigen auf sich ein Verschiedenes miteinschließt, durch welches das Selbige hindurchgeht, um zu sich selbst zu kommen (bzw. zurückzukommen), schließt die negative Beziehung der Abgrenzung von anderem ein Selbiges mit ein, das sich das Verschiedene entgegensetzt, um sich von ihm zu differenzieren und als Verschiedenes des Selbigen zu erhalten. An der Natur der Selbigkeit ist also die Verschiedenheit und an der Natur der Verschiedenheit die Selbigkeit vorhanden, sodass sie jeweils eine Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit bilden. Weil sich aber beide durch das jeweils andere auf sich beziehen, steht die Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit, wie sie an Ersterer gesetzt ist, unter der Präponderanz der Selbigkeit, während dieselbe Einheit, wie sie an Letzterer gesetzt ist, unter der Präponderanz der Verschiedenheit steht. So erhielten wir zwei Kategorien, die nicht nur Relationen an der *dynamis* der Begriffe, die an ihnen partizipieren, ermöglichen, sondern die auch an ihrer eigenen *physis* emphatisch als Relationen gesetzt sind.

Die genauere Betrachtung dieser beiden Begriffe, die wir Identität und Unterschied nannten, ergab zweierlei. Zum einen erhellte, dass mit der Natur der Identität, bestimmt als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit unter der Präponderanz der Selbigkeit, die Kopula

³⁰³ Vgl. Anm. 6.

(*symploke*) nicht nur des identischen oder tautologischen, sondern auch des synthetischen positiven Urteils gesetzt ist (§ 14). Denn wenn die Identität darin besteht, dass sich das Selbige durch das Verschiedene auf sich zurückbezieht, dann vereint sie in Wirklichkeit zwei verschiedene Begriffe, insofern das sich beziehende Selbige nur das abstrakte Selbige, das Selbige aber, auf das es sich bezieht, die Einheit des abstrakten Selbigen und des Verschiedenen bzw. das in sich reflektierte oder konkrete Selbige ist. Folglich ist die Wahrheit des identischen oder tautologischen Urteils ($A \text{ ist } A$) das synthetische Urteil: $A_1 \text{ ist } A_2$ bzw. $A \text{ ist } B$. Zum anderen setzt die Natur des Unterschieds, weil er, als Einheit von Selbigkeit und Verschiedenheit unter der Präponderanz der Verschiedenheit bestimmt, an sich das Selbige vom Verschiedenen differenziert (§ 11), die Kopula des negativen Urteils: $A \text{ ist nicht } B$. Da aber das Selbige und das Verschiedene, die in der Natur des Unterschieds vereint sind, einen kontradiktorischen Gegensatz (*enantios*) bilden, erscheint der Unterschied nicht nur – wie die Verschiedenheit (*heteron*) – als Negativität überhaupt (*apophasis*), sondern als Negativität der Entgegensetzung (*antithesis*). Während also die Identität einen Begriff zweiter Ordnung bildet, der die Subordination von Ruhe und Bewegung unter das Sein begründet, bildet der Unterschied einen Begriff zweiter Ordnung, der die Koordination von Ruhe und Bewegung ermöglicht.

Vor dem Hintergrund der so bestimmten Begriffe konnten zunächst zwei der drei vorhin genannten Mängel behoben und ein Aspekt des Ziels der Dialektik realisiert werden. Wenn nämlich Subordination und Koordination durch Identität und Unterschied begründet sind, dann ist erstens der Widerspruch des Seins aufgehoben, weil sich die zwei erstgenannten Relationen als mereologische Beziehungen entpuppen, was im Fall des Seins bedeutet, dass es Ruhe und Bewegung unter sich befassen kann, ohne sie entweder mit sich oder miteinander gänzlich zu identifizieren: Ein logisches Moment (*meros*) des Seins ist Ruhe und ein logisches Moment des Seins ist Bewegung, ohne dass diese Kategorien in eine differenzlose Einheit zusammenwachsen würden.³⁰⁴ Zweitens sahen wir, dass mit Identität und Unterschied das Urteil (*logos*) tatsächlich gesetzt ist, da diese Kategorien an sich selbst Urteile sind: Das Selbige ist das Selbige – ist die Identität; das Verschiedene ist nicht das Selbige – ist der Unterschied. Erst durch die Deduktion von Identität und Unterschied kann also das dynamische Sein und die Urteilsform als begründet bzw. gesetzt gelten, wobei Letztere nun auch auf alle anderen Kategorien angewandt werden kann, wodurch bspw. Subordination und Koordination als Subsumtion und Disjunktion erscheinen.

³⁰⁴ Hierin ist die Natur der hegelschen Aufhebung begründet: Der spekulative Einheitsbegriff ist ein solcher, in dem die widersprüchlichen Begriffe, die er aufhebt, als logische Momente (*mere*) aufbewahrt bleiben, was sich nur durch die Entwicklung dieses Begriffes deutlich machen lässt. Die hegelsche Spekulation gründet also in der platonischen Mereologie.

Vermittels der gesetzten Urteilsform, die Plato, wie erwähnt, nur unzureichend auf den Begriff bringt, obwohl er ihre Deduktion in seiner Lehre vom *logos* voraussetzt, wird im fünften und letzten Schritt der zuvor markierte dritte Mangel beseitigt, indem der Schein logifiziert und der zweite Aspekt des Ziels der Dialektik realisiert wird. Da sich das Urteil aus Begriffen zweiter Ordnung entwickelt und da diese Begriffe den diskursiven Teil der *megista gene* darstellen, der sich von den Begriffen erster Ordnung als dem ontologischen Teil der höchsten Gattungen unterscheidet, haben wir gesehen (§ 17), dass das Urteil die Disjunktion von diskursiver und ontologischer Logik setzt: Das Urteil ist eine logische Kategorie, die nicht mehr a priori mit der Ontologie übereinstimmt, sondern auf dieselbe nur mehr bezogen ist. Wenn aber das Urteil ein Stück Sprache ist, das lediglich auf Seiendes bezogen ist, so bedarf es eines Kriteriums, das diese Beziehung im Sinne der Übereinstimmung von Sprache und Sache, Denken und Sein, Logik und Empirie garantiert. Folglich ergaben sich zwei Möglichkeiten (§§ 18 f.): Wird dieses Kriterium erfüllt, ist das Urteil wahr beschaffen, was auch so gesagt werden kann, dass die Kopula (*symploke*) des wahren Urteils am Sein teilhat, welche Teilhabe in ihrer *dynamis* repräsentiert wird; wird hingegen das Kriterium der Übereinstimmung von Denken und Sein nicht erfüllt, ist das Urteil falsch beschaffen, was auch so gesagt werden kann, dass die Kopula des falschen Urteils an der Verschiedenheit partizipiert, welche Partizipation ebenso der *dynamis* der *symploke* eingeschrieben ist. Während die Wahrheit des Logos also darin besteht, dass von einem Sachverhalt ausgesagt wird, was dieser *ist*, besteht die Falschheit des Logos darin, dass von einem Sachverhalt Verschiedenes ausgesagt wird, sprich etwas, das der *seiende* Sachverhalt *nicht ist*. Folglich erhielten wir einen spezifischen Scheinbegriff: Nicht am wahren, sondern nur am falschen Logos ist der Schein im Sinne der Einheit von Sein und Nichtsein gesetzt (§ 20).

Dieser deduzierte Scheinbegriff, der die Realisierung des Ziels der Dialektik bildet, erlaubt es nun, dass Plato im dritten Akt des *Sophistes* zur Dihairetik zurückkehrt. Denn wenn der Schein im Sinne des Paradigmas der siebten Dihairese einen Widerspruch darstellte, der zum Abbruch derselben führte (vgl. Kap. 2.1.7), und wenn dieser Widerspruch durch die Anwendung der Dialektik aufgehoben wurde, so kann die siebte Dihairese wieder aufgegriffen werden, sofern ihr die Aufhebung des Widerspruchs des Scheins, sprich die dialektische Praxis selbst, als paradigmatisches Muster zugrunde gelegt wird. Mit der Rückkehr zur Dihairetik vollzieht sich also der dritte Paradigmenwechsel, mit dem Plato die philosophische Methode als die zusammenhängende Einheit von Dihairetik und Dialektik bestimmt, die wir in unserer einleitenden These postulierten. Wie wir im Folgenden genauer sehen werden, ist die so bestimmte Methode in der Lage, nicht nur die Idee der Sophistik bzw. das explizite Dialogziel

auf den Begriff zu bringen (Kap. 2.3.1), sondern auch die Idee der Philosophie bzw. das implizite Ziel des *Sophistes* (Kap. 2.3.2).

2.3.1. Die Idee der Sophistik

Die siebte Dihairese scheiterte im ersten Akt des Dialogs, weil sich der Fremde der Verlegenheit bewusst wurde, dass der Scheinbegriff, der ihr im Sinne des seienden Nichtseins als *paradeigma* zugrunde lag, einen Widerspruch darstellte, der sowohl dem Satz des Parmenides³⁰⁵ als auch dem Prinzip seiner eigenen Vernunft³⁰⁶ widerstritt:

Wir trennten in der Bilderei (*eidolopoïikes*) zwei Arten, die Kunst der Ebenbilder (*eikastiken*) und die der Trugbilder (*phantastiken*). [...] Und vom Sophisten, sagten wir, wären wir zweifelhaft, in welche von beiden er zu setzen sei. [...] Und während dieser Verlegenheit goß sich über uns jene noch größere Finsternis aus bei Erscheinung des alles bestreitenden Satzes [des Parmenides], daß es kein Ebenbild (*eikon*) noch Bild (*eidolon*) noch Truggestalt (*phantasma*) überhaupt gebe, weil es [indem der nicht deduzierte Schein einen Widerspruch darstellt] niemals irgendwo irgendwie Falsches [im Sinn des seienden Nichtseins] gebe (*pseudos einai*).³⁰⁷

Vor dem Hintergrund von Parmenides' Satz, dass das Sein sei und das Nichtsein nicht sei, verwickelte sich also nicht nur das Trugbild, sondern auch das Ebenbild und das Bild überhaupt in einen Widerspruch, da sie alle, indem sie das Seiende abbilden bzw. abzubilden vorgeben, zwar *sind*, aber *nicht* das Sein selbst *sind*, womit sie jeweils eine scheinhafte Einheit von Sein und Nichtsein darstellen, die nach Parmenides unmöglich ist.

Dieser Widerspruch ist nun aber aufgehoben, weil der Schein im zweiten Akt transzendental deduziert wurde. Genauer gesagt, wurde im Rahmen dieser Deduktion erstens das *eidolon* als diskursives Nachbild des Seienden, als Urteil (*logos*) überhaupt, zweitens das *eikon* als mit dem Seienden übereinstimmendes Nachbild, als wahres Urteil (*alethes logos*), und drittens das *phantasma* als vom Seienden verschiedenes Nachbild, als falsches Urteil (*pseudos logos*), begründet, wobei der Begriff des Scheins dem letzten dieser drei Bilder zugeordnet wurde. Indem also der *pseudos logos* als ein diskursives Nachbild dargelegt wurde, dem das seiende Nichtsein zukommt, insofern er ein von dem Sein, das er bestimmt, verschiedenes Sein, das also *nicht* dasselbe *ist*, für dasselbe ausgibt, was auch so gesagt werden kann, dass er zwar Seiendes kundmacht, aber seine *symploke* nicht am *on*, sondern am *heteron* teilhat, erhalten wir einen spezifischen Scheinbegriff, der für die Sophistik wesentlich ist:

³⁰⁵ Vgl. Anm. 96.

³⁰⁶ Vgl. Anm. 81.

³⁰⁷ *Sophistes*, 264c f. (Anm. M. M.) u. vgl. Anm. 89 u. 94.

Nun aber falsche (*pseudēs*) Rede (*logos*) und Meinung (*doxa*) sich [durch die dialektische Deduktion] als seiend gezeigt [und einen spezifischen Scheinbegriff ergeben] haben, findet auch statt, daß Nachbildungen des Seienden sind (*mimetata ton onton einai*) und aus diesem Verhältnis entstehe eine täuschende (*apatetiken*) Kunst (*technē*).³⁰⁸

Kurz, da wieder klar zwischen den verschiedenen Nachbildern differenziert werden kann, insofern ihre ontologischen Bedingungen auf den Begriff gebracht wurden, und da der Schein nun als das seiende Nichtsein des *pseudēs logos* gesetzt ist, kann die siebte Dihairese wieder aufgegriffen werden.

Doch kehrt der Fremde unter veränderten Vorzeichen zur Dihairetik zurück. Er verzichtet nämlich darauf, die Malerei als Paradigma für die Definition der Sophistik abzuleiten. Denn es ist nun möglich, Letztere ohne mehr oder weniger willkürliche Paradigmen zu bestimmen, sofern der Schein nicht mehr im Sinne seiner abstrakten und widersprüchlichen Nominalbestimmung, sondern im Sinne seiner konkreten und den Widerspruch aufhebenden dialektischen Deduktion als Modell herangezogen wird, womit der dihairetesche Logos, wie wir im Folgenden sehen werden, die drei Momente des Wahrheitskriteriums erfüllt. Wie also die dihairetische Praxis in der sechsten Dihairese als Vorbild fungierte, so bildet nun die dialektische Praxis das Paradigma der siebten Definition der Sophistik. Der dritte und letzte Paradigmenwechsel ist daher gesetzt: von der Angelfischerei zur Dihairetik zum Schein und weiter zur Dialektik.³⁰⁹

Da mit Blick auf die dialektische Deduktion im zweiten Abschnitt unserer Studie, die am Beginn des gegenwärtigen Abschnitts noch einmal zusammengefasst wurde, hinreichend deutlich ist, wie das neue Paradigma gewonnen wird, haben wir an dieser Stelle nur dessen Anwendung zu betrachten, wobei vorab auf zwei Besonderheiten hingewiesen werden muss. Denn zum einen geht der dritte Paradigmenwechsel damit einher, dass die zunächst dogmatisch vorausgesetzte Logizität oder Technik der Dihairetik auf den Begriff gebracht ist. Besteht diese Voraussetzung nämlich in der logischen Operation der Disjunktion von Artbegriffen einerseits und der Subsumtion dieser Artbegriffe unter einen Gattungsbegriff andererseits, so wurde sie im Rahmen der Dialektik deduziert, insofern Subsumtion und Disjunktion die urteilslogische Gestalt (§ 17) der begriffslogischen Subordination und Koordination (§§ 1 f.) darstellen, die durch Identität und Unterschied begründet sind (§ 10). Wenn also im Rahmen der ersten Modelldihairese die Kunst überhaupt in die hervorbringende und in die erwerbende Kunst geteilt

³⁰⁸ Ebd., 264d. (Anm. M. M.).

³⁰⁹ Da die Dihairese, in der die Malerei zur Bestimmung der Sophistik hätte hergeleitet werden sollen, nicht durchgeführt werden konnte, zählen wir diese Kunst oben nicht als Paradigma mit. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass die Differenz zwischen dem dritten und vierten Paradigma (Schein vs. Dialektik) im Rahmen des *Sophistes* lediglich darin besteht, dass das letztere die Begründung des ersteren darstellt. Der Schein im Sinne des dritten Paradigmas ist also nichts anderes als die abstrakte oder verdinglichte Gestalt der Dialektik, die ihn konkretisiert oder entwickelt, welche Entwicklung das vierte Paradigma ausmacht.

wurde, d. h. in diejenige Kunst, die etwas, „was zuvor nicht war (*me proteron tis on*), hernach zum Dasein bringt (*hysteron eis ousian age*)“³¹⁰, und in diejenige Kunst, die „das bereits Vorhandene (*onta*) und Gewordene (*gegonota*) [...] durch Worte (*logois*) und Taten (*praxesi*) in ihre Gewalt bringt“³¹¹, so ist diese Unterscheidung, die auch in der siebten Dihairese zur Anwendung kommt, nun insofern bewiesen, als durch die dialektische Deduktion erhellt, dass die genannten zwei Kunstzweige qua Partizipation am Unterschied einander koordiniert, disjungiert bzw. kontradiktorisch entgegengesetzt sind.³¹² Da also die Kontradiktion von Hervorbringung (*poietike*) und Erwerbung (*ketike*) das ganze Feld des Begriffs der Kunst (*technē*) erfüllt und da diesem Begriff die beiden anderen – ähnlich wie dem Sein die Ruhe und Bewegung – qua Teilhabe an der Identität subordiniert bzw. subsumiert sind, ist der folgende Satz begründet: Alle Kunst schafft entweder Seiendes und ist hervorbringende Kunst oder bemächtigt sich in einer beliebigen anderen Gestalt des bereits vorhandenen Seienden und ist erwerbende Kunst.

Zum anderen hat die Dialektik – neben einer ganzen Reihe von Begriffen – einen spezifischen Begriff deduziert, der das besondere oder spezifische Wesen der Sophistik bezeichnet, nämlich den Begriff des Scheins im Sinne des seienden Nichtseins des falschen Logos (§§ 19 f.). Wird also das Paradigma in der siebten Dihairese zum dritten Mal gewechselt, indem die Dialektik bzw. der dialektisch entwickelte Schein an den Platz des Widerspruchs bzw. des verdinglichten Scheinbegriffes tritt, so geht die Anwendung dieses Vorbilds nicht nur damit einher, dass die Dihairetik, wie zuvor beschrieben, in ihrer logischen Technik begründet ist, sondern auch damit, dass dem spezifischen Scheinbegriff, dem die Sophistik subsumiert wird, ontologische Dignität zukommt oder, was dasselbe ist, dass er am Sein teilhat. Wenn daher die Sophistik in dieser Dihairese mit diversen Gattungen mittels des Scheins zusammengeschlossen wird, dann handelt es sich dabei um Bestimmungen, die eine Einheit von Bestimmung und Sachverhalt, Diskurs und Ontologie, Denken und Sein bilden.³¹³ Kurz gesagt, weil die siebte Definition das Wahrheitskriterium erfüllt – was wir mit Blick auf den Dialogtext noch genauer darlegen müssen – stellt sie die Wesensdefinition oder Idee der Sophistik dar.

Das Gelingen der siebten Dihairese kann mit Blick auf die aristotelische Kritik an der Dihairetik so ausgedrückt werden, dass sie nicht mehr das Allgemeine zum Mittelbegriff nimmt,³¹⁴ sondern das Besondere oder, wie die Scholastik im Anschluss an Aristoteles sagen wird, die *differentia specifica*. Denn indem der zweite Akt gezeigt hat, dass der Schein im Sinne

³¹⁰ Ebd., 219b.

³¹¹ Ebd., 219c.

³¹² „[D]ie Methode ist souverän, ihr darf, eben in methodischer Auffassung der Erkenntnis, nichts anderes vorausgesetzt werden, das ist die ‚Sicherheit der Grundlage‘, auf der Platon baut“ (Natorp: „Genesis der platonischen Philosophie“, a. a. O., 83).

³¹³ „Die [dialektische] Ideenlehre selbst steht in der Luft und kann uns zu gar nichts dienen, vermag sie nicht sich zu beweisen als Basis zu einer methodischen Begründung der Erfahrungserkenntnis.“ (Ebd.)

³¹⁴ Vgl. Anm. 37.

des scheinhaften Logos der Sophistik wesentlich ist, und indem die dialektische Ableitung dieser spezifischen Differenz nun als *paradeigma* der *dibairesis* fungiert, erscheint jede Subsumtion der Sophistik unter einen allgemeinen Gattungsbegriff als ein disjunktiver Syllogismus, der durch den objektvierten Schein als besonderen Mittelbegriff mediiert ist. Die ersten zwei Bestimmungen, die auf die oben genannte analytische Trennung der Kunst in den erwerbenden und den hervorbringenden Zweig folgen,³¹⁵ können daher in zwei disjunktiven Syllogismen angeschrieben werden, wobei die Darstellung der *dibairesis* als *syllogismos* dem Dialog nun nicht mehr äußerlich ist, weil die Form des Schlusses in § 21 des letzten Abschnitts unserer immanenten Kritik gesetzt wurde:

P₁: Alle Kunst (O/A) ist entweder erwerbend oder hervorbringend (M/B).

P₂: Die Dialektik hat gezeigt, dass die Sophistik (U/E) falsche Logoi hervorbringt (M/B).

K: Also fällt sie (U/E) nicht unter den erwerbenden, sondern unter den hervorbringenden Zweig der Kunst (O/A).

P₁: Alle hervorbringende Kunst (O/A) ist entweder durch Gott (Unendliches) oder Mensch (Endliches) verursacht (M/B).

P₂: Die falschen Logoi des Sophisten (U/E) erweisen ihn als Menschen (M/B).

K: Also fällt er (U/E) in den menschlichen Teil der hervorbringenden Kunst (O/A).

Mit Blick auf die drei Momente des Wahrheitskriteriums (Notwendigkeit, Einheit und Objektivität) ist zu der so organisierten *dibairesis* das Folgende zu bemerken. Erstens kommt ihr logische Notwendigkeit zu, weil jede Subsumtion der Einzelheit (Sophistik) unter eine allgemeine Gattung (hervorbringende Kunst, menschlicher Teil derselben usw.) durch einen besonderen Artbegriff (scheinhafter bzw. falscher Logos) mediiert ist, welcher der Einzelheit qua Dialektik wesentlich ist und ihr *atomon eidos* oder ihre *differentia specifica* bildet. Da also die disjunktive Besonderung des allgemeinen Oberbegriffes, die in der ersten Prämisse vermittle der Kategorie des Unterschieds vollzogen wird, rein analytisch ist und da die synthetische Subsumtion der Einzelheit unter die Besonderheit, die in der zweiten Prämisse durch die dialektische Deduktion ihrer Identität vermittelt wurde, gesetzt ist, kommt der synthetischen Subsumtion der Einzelheit unter die Allgemeinheit, welche die Konklusion ausspricht, Notwendigkeit zu.

Zweitens muss der gegebenen Einteilung auch Einheit zugesprochen werden. Denn wenn die zweite Prämisse, sprich die synthetische Subsumtion des Unterbegriffes unter den Mittelbegriff, qua Dialektik gesetzt und die erste Prämisse, sprich die analytische Disjunktion des allgemeinen Oberbegriffes in die zwei besonderen Disjunkte (von denen eines mit dem gesetzten Mittelbegriff der zweiten Prämisse übereinstimmt), stets durch den Unterschied medi-

³¹⁵ Vgl. *Sophistes*, 265a f.

iert ist, so kann es nur diese *eine* Einteilung geben, weil die zweite Prämisse in allen syllogistischen Bestimmungen der *dihairesis* unverändert bleibt und die jeweilige Gattung, die in der ersten Prämisse der Schlüsse analytisch disjunctiert wird, restlos durch die Kontradiktion erfüllt ist. Der siebten Dihairese kommt also Einheit zu, wobei wir diese zugleich notwendige und einheitliche Definition wie folgt schematisieren können:³¹⁶

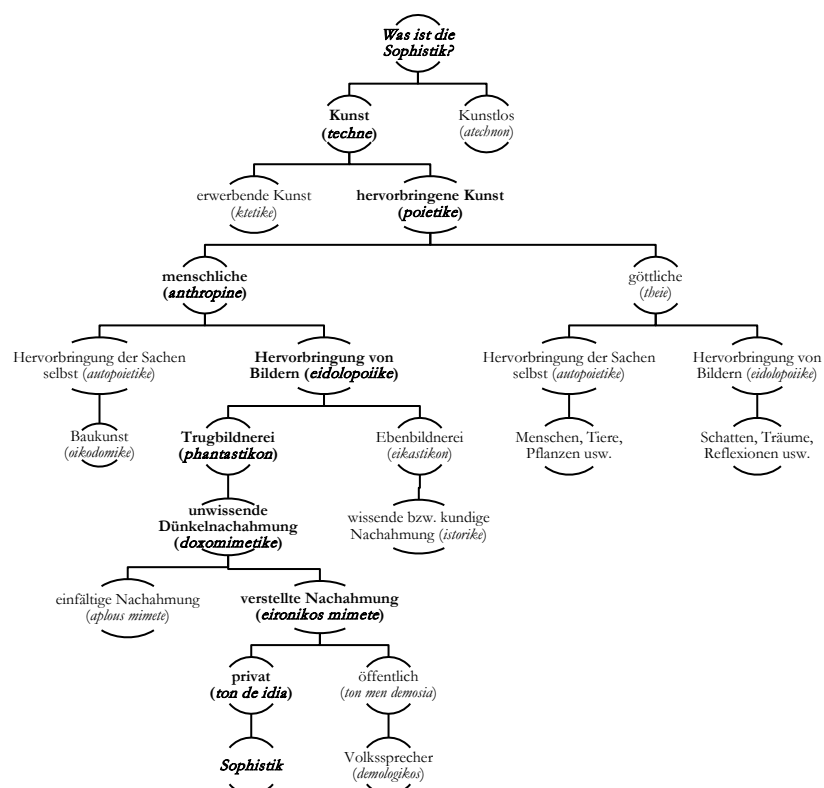


Abb. 3: Der siebte Sophist (264c–268d)

³¹⁶ Genauer gesagt: Die Einheit der *dihairesis*, die in der folgenden Abbildung schematisch dargestellt wird, kommt ihr vor dem Hintergrund der deduzierten zweiten Prämisse zu, wenn jede Disjunktion in der ersten Prämisse durch die Kategorie des Unterschieds und nicht durch die der Verschiedenheit vermittelt ist. Denn die analytische Trennung einer Gattung in ihre beiden kontradiktorisch koordinierten Arten garantiert logisch, wie bemerkt, dass die ganze Gattung erschöpft wird, sodass die Wiederholung dieses Verfahrens nur *eine* Begriffspyramide ergibt. Doch geht Plato, der es sogar unterlässt, den Unterschied zu deduzieren, in seinen Dihairesen nicht immer so vor. Vielmehr legt er den Disjunktionen an einigen Stellen die Kategorie der Verschiedenheit zugrunde, wofür sich einige Beispiele in den ersten sechs Dihairesen finden lassen (vgl. Abb. 5–10 in Kap. 5). Da also in diesen Fällen die Disjunktionen, vermittelt durch die Verschiedenheit, eine Pluralität von Dihairesen ermöglichen, negieren sie das Moment der Einheit der Wesensdefinition. In der siebten Dihairese, die wir gegenwärtig analysieren, trennt Plato hingegen immer mittels der Kategorie des Unterschieds, zumindest wenn man sich auf die wesentlichen Bestimmungen konzentriert, die sich in der Definition teilweise wiederholen. Folglich finden wir in dieser Dihairese, zu der wir nun übergehen (vgl. Abb. 3), acht kontradiktorische Disjunktionen: 1. Kunst vs. Nicht-Kunst, 2. hervorbringende vs. nicht-hervorbringende (erwerbende) Kunst, 3. unendliche vs. endliche (menschliche) Kunst, 5. Hervorbringung der Dinge selbst vs. Hervorbringung von Nachbildungen der hervorgebrachten Dinge, 6. wissenschaftliche vs. unwissenschaftliche Nachahmung, 7. authentische vs. nicht-authentische Unwissenheit und 8. öffentliche vs. nicht-öffentliche Darbietung der Nachahmung.

Was schließlich das dritte Moment des Wahrheitskriteriums betrifft, so ist festzuhalten, dass dieser syllogistisch organisierten *dihairesis* neben Notwendigkeit und Einheit auch, wie bereits angedeutet, Objektivität eignet. Da nämlich jede Subsumtion der Sophistik unter eine allgemeine Gattung durch den Mittelbegriff des scheinhaften Logos vermittelt ist und da dem scheinhaften Logos in der dialektischen Deduktion objektive Gültigkeit vindiziert wurde, erhält die logische Einteilung ontologische Dignität, partizipiert am Sein und erscheint somit als wahrer Logos (§ 19), womit sich der Fremde, der in der sechsten Dihairese zum Sophisten wurde, als Philosoph setzt. Mit Blick auf die zweite Programmatik muss der Begriff des scheinhaften bzw. falschen Logos daher als Kategorie zweiter Ordnung definiert werden, und zwar als die noch ausständige besondere Gattung, die (b.3) „durch *viele (pollon)* [allgemeinere Gattungen], die insgesamt [in der dihairetischen Ableitung] miteinander verbunden sind“, hindurchgeht und all diese Gattungen „im Eins (*hen*)“, d. h. in der Einheit der Einzelheit, die der Sophist ist, „verknüpft (*synemenen*)“³¹⁷.

Darüber hinaus handelt es sich, da die gegebene Definition im Unterschied zu den beiden Beispielurteilen des sitzenden und des fliegenden Theaitetos (§§ 18 f.) nicht durch empirische Erfahrung, sondern durch die dialektische Deduktion vermittelt ist, um einen synthetisch-apriorischen oder transzendental-spekulativen Logos,³¹⁸ während die beiden Beispiele bloß empirische Logoi darstellen. Wenn Plato also die oben schematisierte *dihairesis* in der folgenden *synagoge* zusammenfasst, so erhalten wir unter der Maßgabe der in Anm. 316 genannten Bedingung die Wesensdefinition oder Idee der Sophistik, die das Wahrheitskriterium insofern erfüllt, als sie durch das *paradeigma* des transzendental deduzierten Scheins mediiert ist, der in sämtlichen syllogistischen Einteilungen als Mittelbegriff erscheint und durch seine dialektische Entwicklung, die in ihm aufgehoben ist, die Notwendigkeit, Einheit und Objektivität der Definition garantiert:

Also [4.] die *Nachahmerei* in der [5.] zum Widerspruch [sc. *Schein*] bringenden [1.] *Kunst* des [7.] *verstellerischen* Teiles [6.] des *Dünkels*, welche [5.] in der *trügerischen* Art von [4.] der *bildnerischen* Kunst her [3.] nicht als die göttliche, sondern als die *menschliche* tausendkünstlerische Seite der [(8.) *nicht-öffentlichen* (2.)] *Hervorbringung* in Reden (*logoi*) abgesondert ist; wer „von diesem Geschlecht und Blute“ [9.] den wahrhaften *Sophisten* (*ontos sophisten*) abstammen läßt, der wird, wie es scheint (*eoiken*), das richtigste sagen.³¹⁹

Weil diese Definition das Wahrheitskriterium erfüllt, ist das Ziel des *Sophistes*, d. i. die Beantwortung des *ti estin* hinsichtlich der Sophistik, realisiert. Daher endet der Dialog unmittelbar, nachdem Theaitetos die Definition mit seinem Ja und Amen absegnet.

³¹⁷ Anm. 198 (Anm. M. M.).

³¹⁸ Vgl. Anm. 36.

³¹⁹ Ebd., 268c f. (Anm. u. Herv. M. M.).

Wie jedoch deutlich geworden sein sollte, liegt die Brisanz der Idee der Sophistik weniger in der gegebenen Definition selbst (was freilich nicht bedeutet, dass sie irrelevant wäre) als vielmehr in der durch unsere immanente Kritik geleisteten Begründung, weshalb sie berechtigterweise als Idee bezeichnet werden kann. Der Beigeschmack des Nebensächlichen, welcher der siebten Dihairese trotz unserer Kritik anhaftet, ist also Symptom dafür, dass die Bestimmung der Sophistik den Gehalt des Dialogs nicht vollständig erschöpft, und verweist dergestalt auf das implizite Ziel des *Sophistes*, nämlich, wie zu Beginn der vorliegenden Studie dargelegt wurde, auf die Deduktion der philosophischen Wissenschaft. Wenn nämlich die Brisanz der nunmehr gesetzten Idee der Sophistik nicht in erster Linie durch sie selbst begründet ist, sondern durch das Werden bzw. die Geschichte des Logos, vermittels welcher sie ihre Wahrheit erhält, und wenn diese Geschichte in den drei beschriebenen Paradigmenwechseln besteht, wodurch zuletzt die Dialektik der Dihairetik als Paradigma zugrunde gelegt wird, dann bildet die Definition der Sophistik für Plato strenggenommen nur einen Anlass, um den methodischen Zusammenhang von Dihairetik und Dialektik darzulegen, der nichts anderes repräsentiert als die Idee der Philosophie. Obwohl also die Einheit von Dihairetik und Dialektik nur die implizite Seite des Dialogziels darstellt und ohne die explizite Seite wohl nicht hätte realisiert werden können, handelt es sich doch um den wesentlichen Aspekt dieses Ziels, auf den wir nun abschließend genauer eingehen müssen.

2.3.2. Die Idee der Philosophie

Die Idee der Sophistik setzt die Idee der Philosophie voraus, weil die Antwort auf das *ti estin* hinsichtlich der Sophistik einen Logos nezessitiert, der das Wahrheitskriterium erfüllt, und die Philosophie nichts anderes als dieser Logos ist: Der wahrhaften Rede (*alethes logos*) „beraubt, wären wir, was das größte ist, auch der Philosophie beraubt“³²⁰. Um aber das Wahrheitskriterium zu erfüllen, bedarf der philosophische Logos einer Methode, die gleichsam dessen Seele bildet. Da die Idee der Philosophie somit wesentlich als die Methode des wahren Logos aufzufassen ist und da sich diese in unserer immanenten Kritik des *Sophistes* ihrer selbst als die zusammenhängende Einheit von Dihairetik und Dialektik bewusst wurde, ist die Idee der Philosophie durch diese methodische Einheit bestimmt. Doch erhielten wir diese Bestimmung nur im Zuge der Bestimmung der Idee der Sophistik, d. h. im Rahmen der Anwendung der Philosophie, und noch nicht für sich selbst. Ähnlich also wie die Sophistik, die in den ersten fünf Dihairesen zur Anwendung kam, durch die sechste Definition bestimmt wurde, muss

³²⁰ Ebd., 260a.

jetzt die Philosophie, die in der siebten Dihairese zur Anwendung kam, durch eine achte Definition auf den Begriff gebracht werden.

Mit der dihairetischen Bestimmung der Idee der Philosophie, d. i. mit der Beantwortung der Frage, was die Philosophie ist (*ti estin*), geht unsere immanente Kritik – wie bei der Deduktion von Identität und Unterschied – mit Plato über Plato hinaus. Denn zwar stellt der *Sophistes*, wie bereits erwähnten, die Wesensfrage mit Blick auf die Philosophie, doch scheint uns diese Stelle auf einen eigenen Dialog zu verweisen, den uns Plato schuldig blieb,³²¹ zumal wenn wir diese Passage mit einer anderen zusammennehmen, an der die Erkenntnis des philosophischen Wesens-Was auf „hernach“ verschoben wird, d. i. auf den ungeschriebenen *Philosophos*, in dem „wir ihn [sc. den Philosophen] suchen“³²² werden. In diesem Sinn scheint es also richtig zu sein, dass von „einer inhaltlich ausreichenden Bestimmung des Philosophen im *Sophistes* [...] keine Rede sein“³²³ kann.

Doch handelt es sich dabei bloß um scheinhaftes und, wie wir nun mit Nachdruck sagen können, sophistisches Gerede. Denn selbst wenn wir uns an Platos explizite Bemerkungen halten, stoßen wir auf das implizite Dialogziel, das in der Bestimmung der Philosophie besteht. Nehmen wir nämlich die Bestimmung ernst, dass der „Philosoph“ im Unterschied zum „Sophisten“, der seinerseits „in die Dunkelheit des Nichtseienden (*meontos*)“ entflohen und darum „schwer zu erkennen (*katanoesai*)“ war, „in vernunftgemäßem Verfahren (*logismos*) mit der Idee (*idea*) des Seienden (*ontos*) stets beschäftigt“ und darum „wegen der Helligkeit der Gegend keineswegs leicht zu erblicken (*ophthenai*)“³²⁴ sei, so muss die Philosophie vor dem Hintergrund der Dialektik mit demselben Recht wie die Sophistik in einer Dihairese bestimmbar sein, wurden in der Dialektik doch nicht nur die für die Sophistik wesentlichen Begriffe des Nichtseins und des scheinhaften Logos, sondern auch die für die Philosophie wesentlichen des Seins und des wahrhaften Logos deduziert. Wenn also die Dialektik als Paradigma für die dihairetische Bestimmung der Sophistik herangezogen werden konnte, so muss dies auch für die dihairetische Bestimmung der Philosophie möglich sein.

Dergestalt erhalten wir durch Platos explizite Bemerkungen auf der manifesten Textebene einen Zugang zum impliziten Dialogziel, sprich zur Bestimmung der Idee der Philosophie, die zum systematischen Gehalt des *Sophistes* gehört wie die Bestimmung der Idee der Sophistik. Da diese Wesensbestimmung der Philosophie aber nur mit Blick auf die latente Logik des Dialogs erkennbar und ebendieser latenten Logik der Mangel ihrer artikulierten und manifesten Erscheinung eingeschrieben ist, muss dem Dialog selbst ein Trieb zugesprochen werden,

³²¹ Vgl. Anm. 18.

³²² Ebd., 253e.

³²³ Anm. 17.

³²⁴ *Sophistes*, 254a.

sich seiner latenten oder negativen Residuen bewusst zu werden, weil das Wesen nicht in der unartikulierten Latenz verharren kann, sondern auf seine artikuliertete Erscheinung bzw. Positivität drängt. Folglich erhellt noch einmal deutlich, inwiefern unsere immanente Kritik, die nichts anderes ist als das Medium dieser Bewusstwerdung, die Selbstbewegung und Selbstreflexion des Dialogs ist, durch die er sich auf ein höheres begriffliches Niveau erhebt.³²⁵ Genauer gesagt: Das Verhältnis zwischen dem kritisierten Logos des *Sophistes* und dem kritisierenden Logos unserer Interpretation bildet eine dia-logische Einheit der Identität (§ 10), die, wenn man dem Mangel der expliziten Logifizierung des impliziten Dialogziels einen Zweck zuspricht, als eine List der platonischen Vernunft erscheint, seine Leser im Sinne der *paideia* zur Philosophie zu erziehen. In diesem Sinn gehen wir also erneut mit Plato über Plato hinaus, wenn wir im Folgenden die Idee der Philosophie auf den Begriff bringen.

Während Philosophie und Sophistik gemäß der dialektischen Deduktion darin identisch sind, dass sie beide Logoi hervorbringen, ist es ihre spezifische Differenz, dass Letztere falsche, Erstere aber wahre Logoi bildet. Da also der dihairetischen Bestimmung der Philosophie, wie derjenigen der Sophistik, die Dialektik als *paradeigma* zugrunde liegt, stimmen beide, was die formalen Aspekte der Definition betrifft, überein: Indem die *dihairesis* hier wie dort durch eine disjunktive Syllogistik organisiert ist, deren erste Prämisse analytischer Natur und deren zweite durch die Dialektik gesetzt ist, sodass die Konklusion das Wahrheitskriterium erfüllt, stellt die *synagoge* in beiden Fällen eine transzendente Wesensdefinition dar, welche als Idee (*idea*) im Sinne der spekulativen Einheit von Bestimmung (*logos*) und Bestimmtem (*pragma*) aufzufassen ist. Der Unterschied, der zwischen Philosophie und Sophistik besteht, liegt demgegenüber auf inhaltlicher Ebene, und zwar darin, dass Letztere, da ihre spezifische Besonderheit (*atomon eidos*) in der Hervorbringung falscher Logoi besteht, unter die Trugbildnerie fällt, während Erstere, da ihre *differentia specifica* in der Hervorbringung wahrhafter Logoi liegt, der Ebenbildnerie subordiniert ist. Orientieren wir uns also an der näheren Bestimmtheit der Trugbildnerie und wenden dasselbe syllogistische Verfahren wie im letzten Kapitel nun auf die Ebenbildnerie an, so erhalten wir zunächst die folgende Bestimmung, die den spezifischen Unterschied zwischen Philosophie und Sophistik markiert:

P₁: Alle Hervorbringung von Bildern (O/A) ist entweder unwissende, unkundige resp. dünkelfhafte Trugbildnerie, d. i. Hervorbringung von scheinhaften Bildern bzw. Logoi, oder wissende, kundige resp. wissenschaftliche Ebenbildnerie, d. i. Hervorbringung von wahren Bildern bzw. Logoi (M/B).

P₂: Die Dialektik hat gezeigt, dass die Philosophie (U/E) wahre Logoi hervorbringt (M/B).

K: Also fällt sie (U/E) nicht, wie die Sophistik, unter den trugbildnerischen, sondern unter den ebenbildnerischen Zweig der bildhervorbringenden Kunst (O/A).

³²⁵ Vgl. Anm. 8.

Wie die Bestimmungen im Rahmen der siebten Definition des Sophisten, die wir im letzten Kapitel genauer erläutert haben, erfüllt auch diese Bestimmung das Wahrheitskriterium: Weil die erste Prämisse in der analytischen Besonderung des allgemeinen Oberbegriffs (Bildnerei) in zwei kontradiktorische Disjunkte (entweder Trugbildnerei oder Ebenbildnerei) besteht, während die synthetische Subsumtion der Einzelheit (Philosophie) unter die Besonderheit (wahrhafter Logos) in der zweiten Prämisse durch die Dialektik gesetzt ist, kommt der Subsumtion der Einzelheit unter die Allgemeinheit in der Konklusion Notwendigkeit, Einheit und Objektivität zu. Im Anhang haben wir diese Bestimmung schematisch abgebildet und um eine weitere Bestimmung ergänzt, wobei wir die achte Dihairese, die den Philosophen bestimmt, in die siebte, die den wahrhaften Sophisten auf den Begriff bringt, aufgenommen haben, um Einheit und Differenz der beiden Künste noch plastischer zum Ausdruck zu bringen.³²⁶ Da diese Ergänzung (öffentlich vs. nicht-öffentliche Kunstausbübung) aber auf dieselbe Art und Weise logifiziert wird wie die obige und daher das Wahrheitskriterium erfüllt, müssen wir sie an dieser Stelle nicht eigens thematisieren, sondern können die ganze *dibairesis* in einer *synagoge* zusammennehmen und die Idee der Philosophie mit Blick auf ihre Funktion im *Sophistes* folgendermaßen definieren:

Die (8.) Philosophie ist (6.) wissende resp. kundige Nachahmung diskursiver und (7.) nicht-öffentlicher Natur, die darum, weil sie den Widerspruch des Scheins durch Nachbildung des Vorbilds der Dialektik aufhebt, auch (5.) als Ebenbildnerei bezeichnet werden kann, welche denjenigen Teil der (4.) Nachbildnerei darstellt, der wahre Bilder bzw. Logoi hervorbringt, wobei die ganze Nachbildnerei unter den (3.) menschlichen Teil der (2.) hervorbringenden (1.) Kunst fällt.

Weil diese Definition das Wahrheitskriterium erfüllt, ist nun auch das implizite Dialogziel, d. i. die Beantwortung des *ti estin* hinsichtlich der Philosophie, realisiert. Dabei ist mit Blick auf die zweite Programmatik festzuhalten, dass der die Idee der Philosophie ermöglichende Begriff des wahren Logos, der in jeder einzelnen syllogistischen Bestimmung der *dibairesis* als Mittelbegriff fungiert, als Kategorie zweiter Ordnung klassifiziert werden muss. Genauer gesagt: Wie zuvor der Begriff des scheinhaften Logos, so fungiert auch derjenige des wahrhaften Logos als die besondere Gattung, die (b.3) „durch *viele (pollon)* [allgemeinere Gattungen], die insgesamt [in der dihairetischen Ableitung] miteinander verbunden sind“, hindurchgeht und all diese Gattungen „im Eins (*hen*)“, d. h. mit der Einzelheit, die der Philosoph ist, „verknüpft (*synemenein*)“³²⁷. Doch gilt sowohl für den Begriff des falschen als auch für den des wahren Logos, dass sie nicht abstrakt für sich genommen den paradigmatischen Mittelbegriff bilden, der die Wahrheit der Bestimmung garantiert. Vielmehr kommt ihnen diese Funktion nur zu, wenn sie als das konkrete Resultat der gesamten dialektischen Deduktion, die in ihnen aufgehoben ist,

³²⁶ Vgl. Abb. 11 in Kap. 5.

³²⁷ Anm. 198 (Anm. M. M.).

begriffen werden. Folglich stellt sich die Frage, wie sich die beiden Logosbegriffe zur Dialektik als der Logizität überhaupt des Paradigmas verhalten.

Die Antwort auf diese Frage lautet, dass es sich bei den Vorbildern des wahren und scheinhaften Logos lediglich um zwei besondere Fälle der Anwendung der Dialektik als Paradigma handelt, die einmal die Bestimmung der Philosophie und einmal die Bestimmung der Sophistik ermöglicht, womit klar ist, dass mitunter andere Begriffe dialektisch deduziert werden müssen, wenn andere Ideen bestimmt werden sollen. Demgegenüber stellt die Dialektik als solche das Paradigma überhaupt der Wesensbestimmung dar: Nur eine solche dihairetische Definition einer beliebigen Sache kann Wahrheit beanspruchen, der eine dialektische Deduktion der wesentlichen Besonderheit dieser Sache vorausgeht, wobei diese deduzierte Besonderheit der syllogistisch organisierten *dihairesis* als *paradeigma* zugrunde gelegt wird, damit diese und die sie zusammenfassende *synagoge* das Wahrheitskriterium erfüllen. Während die *dihairesis* also die Begriffseinteilung und die *synagoge* die Begriffszusammenfassung bildet, stellt das *paradeigma* die Begriffsbegründung dar, die in der dialektischen Deduktion der spezifischen Besonderheit der infragestehenden Sache besteht. Allgemein gesprochen, muss also die Dialektik selbst als diejenige Kategorie zweiter Ordnung begriffen werden, die „durch *vielen (pollon)* [Gattungen], die insgesamt [in der dihairetischen Bestimmung] miteinander verbunden sind“, hindurchgeht und es ermöglicht, dass all diese Gattungen „im Eins (*hen*) [der definierten Sache] verknüpft (*synemenen*)“³²⁸ werden. Die Dialektik steckt daher in allen wahrhaften Bestimmungen der Dinge und eo ipso in allen Dingen selbst.

Wenn also das Proprium der Philosophie darin besteht, dass sie in allen Bestimmungen die Dialektik als Paradigma verwendet, d. h. die Objektivität der fraglichen Sache deduziert und dieselbe vor dem Hintergrund dieser Deduktion definiert, so kann nun abschließend ihre Differenz zur Sophistik wie folgt gefasst werden. Zwar bringt auch die Sophistik Paradigmen zur Anwendung, wie wir in den ersten sechs Definitionen der Sophistik sahen, doch handelt es sich bei diesen Paradigmen nicht um dialektisch deduzierte, d. h. objektiv notwendige bzw. wahre, sondern um mehr oder weniger zufällige bzw. scheinhafte Vorstellungen. Wenn nämlich der sophistische Logos die infragestehende Sache der Sophistik in den ersten sechs Definitionen mittels des paradigmatischen Musters der Angelfischerei bzw. der Dihairetik (falsch) auf den Begriff bringt, so logifiziert er sie vor dem Hintergrund eines willkürlich Verschiedenen (*beteron*), das *nicht* dasselbe (*tauton*) ist wie die Sophistik. Mit der Bestimmung aus der Genesis der Dialektik gesagt: Die Sophistik bringt „das einem Wahren ähnlich gemachte

³²⁸ Ebd.

Andere³²⁹ hervor, d. h. ein diskursives *eidolon*, das anders bzw. verschieden (*heteron*) vom philosophischen *eikon* ist, weil dies *eikon* dem Wahren im Sinne des *on* qua Nachahmung seines dialektisch gewonnenen *paradeigma* ähnelt resp. mit diesem identisch ist, während sich das sophistische *phantasma* nicht das dialektische Wesen der fraglichen Sache zum *paradeigma* nimmt, sondern das Bild eines von dieser Sache verschiedenen Seins. Kurz, indem die Sophistik zufällige Vorstellungen als paradigmatische Muster verwendet, erfüllt sie bloß formaliter das Wahrheitskriterium, das sie materialiter negiert. Die Dialektik, deren Aufgabe es ist, die Bestimmungen der Ideen zu begründen, stellt also die Differenz zwischen Philosophie und Sophistik dar, weswegen Plato im Rahmen seiner dialektischen Untersuchung auch darüber spekuliert, ob wir, „den Sophisten suchend, zuerst den Philosophen gefunden haben“³³⁰ – eine Bemerkung, die ein weiteres Indiz auf der manifesten Ebene des *Sophistes* dafür bildet, dass die Frage nach der Philosophie auf der latenten Textebene behandelt wird, wobei die Philosophie freilich nicht in der Dialektik allein, sondern, wie unsere immanente Kritik gezeigt hat, in der zusammenhängenden Einheit von Dialektik und Dihairetik besteht. Während also der wahre oder philosophische Logos qua dialektisch gewonnenen Paradigmas eine Identität von Begriff und Sache, Logik und Empirie, Denken und Sein setzt, setzt der falsche oder sophistische Logos eine scheinhafte (Nicht-)Identität ebendieser unterschiedenen Sphären.³³¹

³²⁹ Anm. 113.

³³⁰ Ebd., 253c.

³³¹ Wenn der Philosoph durch das eigentliche Paradigma, das die Dialektik ist, diskursive Nachbilder hervorbringt, die eine spekulative Identität mit den Dingen bilden, so ist eine Ähnlichkeit zwischen dem Philosophen und Gott festzustellen, die nicht nur in unserer Dihairese thematisch wird (vgl. Abb. 11 in Kap. 5), sondern auch an zwei Stellen im *Sophistes* angesprochen wird. So sagt Theaitetos im Proömium des Dialogs zu Sokrates, der dann dem Fremden das Wort überlässt, über den besagten Mann aus Elea, dass er ihm „ein Gott zwar keineswegs zu sein [dünkt], göttlich aber gewiß; denn alle Philosophen möchte ich so benennen“ (216b f.). Darauf erwidert Sokrates, dass er „mit Recht“ spreche, dass aber „dieses Geschlecht (*genos*)“ der Philosophen „nicht viel leichter zu erkennen“ sei „als das der Götter“ (216c). Denn es sei eine schwierige Aufgabe, wie er im Anschluss ausführt (vgl. 216c–217b), die *differentia specifica* zwischen dem Philosophen einerseits und dem Politiker bzw. dem Sophisten andererseits (vgl. Anm. 17) auf den Begriff zu bringen, zumal, wie der Fremde später im Hinblick auf die dialektische Deduktion der *megista gene* und in der Metaphorik des Sonnen- und Höhlengleichnisses der *Politeia* sagt, „die Geistesaugen der meisten [...] in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend“ (254a f.) sind. Die schwierige Aufgabe, die Idee der Philosophie auf den Begriff zu bringen, hat unsere Studie jedoch in einer immanenten Kritik des *Sophistes* geleistet, indem sie die spezifische Differenz zwischen Sophistik und Philosophie resp. deren jeweiliges *atomon eidos* logifizierte. Vor diesem Hintergrund stellt sich also die Frage, wie sich der Philosoph von Gott unterscheidet, zumal der göttliche Demiurg, wie wir der kosmologischen Spekulation des *Timaios* entnehmen können, das All in ähnlicher Weise hervorbringt wie der spekulative Philosoph den Logos, und zwar indem er wie dieser „auf [d]asjenige hinblickt, welches (immer) dasselbe bleibt [sc. das Sein (*on*)] und sich einer Wesenheit aus diesem Gebiete als seines Urbildes (*paradeigmati*) bedient, um danach die Gestalt (*idean*) eines Dinges und den Inbegriff seiner Kräfte (*dynamin*) hervorzubringen“ (28a). Wie auch immer man die Differenz zwischen dem göttlichen und dem philosophischen Demiurgen entwickeln will, ob man auf die endliche Natur des letzteren abhebt, die der unendlichen Natur des ersteren entgegengesetzt ist, ob man die Differenz betont, dass Gott die Dinge selbst hervorbringt, der Philosoph aber wahrhafte Abbilder derselben, ob man gar kantisch zwischen Form und Materie, zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet – Tatsache bleibt, dass die dialektische Entwicklung der Ideen und Paradigmen der vermutlich intuitiven Einsicht Gottes in dieselben ähnelt, weshalb die Dialektik im *Philebos* auch als „wahre Gabe von den Göttern an die Menschen“ (Anm. 26) bestimmt wird. Demzufolge ist zu vermuten, dass die Fallibilität der an sich wahren und göttlichen Methode der Philosophie, die sich in unserer Studie als die zusammenhängende Einheit von Dihairetik und Dialektik gezeigt hat, das wesentliche Differenzkriterium darstellt, so dass also die immerwährende Möglichkeit, in der Deduktion Fehler zu machen bzw. Unklarheiten zu übersehen und dgl. mehr, eigentlich das ist, was den Menschen von Gott unterscheidet, obwohl er grundsätzlich in der Lage ist, mit der philosophischen Wissenschaft auf logische Weise

Und doch haftet auch der obigen Wesensdefinition der Philosophie der Beigeschmack des Nebensächlichen an. Denn abstrakt für sich genommen, erfüllt sie nicht, was sie erfüllen soll: Die Kategorie des wahren Logos fungiert nur dann als paradigmatischer Mittelbegriff der *dihairesis*, wenn diese Kategorie so betrachtet wird, dass in ihr die dialektische Bewegung der gesamten Deduktion, durch die sie ihre objektive Dignität erhielt, im hegelschen Sinn aufgehoben ist. Um also zu wissen, dass der wahre Logos in seiner paradigmatischen Funktion das Wahrheitskriterium erfüllt, dass die zweite Prämisse jeder syllogistischen Bestimmung gesetzt ist und dass die gesamte Definition legitimerweise als Idee der Philosophie gelten kann – um all das zu wissen, müssen wir uns stets an die begriffliche Genesis des Begriffs des wahren Logos erinnern. Daher ist die obige Definition der Philosophie zwar insofern das Reichste, als die Genesis ihres paradigmatischen Mittelbegriffs in demselben aufgehoben ist, zugleich aber auch das Ärmste, sofern diese Aufhebung am Mittelbegriff nur latent oder dynamisch vorhanden ist und naturgemäß nicht selbst erscheint. Die ganze Wahrheit der Philosophie besteht also nicht in ihrer verdinglichten Definition, wie sie oben gesetzt wurde, sondern im energetischen Werden derselben, d. i. in der Geschichte des Logos, die sie zur Erscheinung bringt.

Wenn aber die Wahrheit resp. Idee des philosophischen Logos in der Geschichte seines Werdens besteht, finden wir uns am gegenwärtigen Punkt, mit dem wir das Ziel und Ende der vorliegenden Studie erreicht haben, auf ihren Anfang verwiesen: Um zu erkennen, warum die obige Definition zu Recht als Idee der Philosophie fungiert, muss unsere immanente Kritik noch einmal gelesen werden, da die Geschichte des Logos, die ihre Wahrheit garantiert, nur so erkannt werden kann. Da wir diese Geschichte aber bereits einmal durchlaufen haben, kann der erneute Durchlauf abgekürzt werden, indem wir unsere Untersuchung zusammenfassen. Mit dieser Zusammenfassung, die zugleich das System des *Sophistes* selbst ist, kommen wir also zum letzten Schritt unserer Deduktion, d. h. zum Schluss, der noch einmal auf den Begriff bringt, wie sich Platos Dialog unserer immanenten Kritik bediente, um nebst der Idee der Sophistik auch die Idee der Philosophie zu bestimmen.

einsichtig zu machen, was der göttliche Demiurg intuitiv erfassen mag. Diese Fallibilität, gegen die auch die hermetischste Deduktion nicht gefeit ist, ist dem *Sophistes*, wie wir gesehen haben, nur allzu vertraut, und Plato verweist auf sie an einer Stelle, die wir dem Schlusskapitel vorangestellt haben, zu dem wir in Kürze kommen werden (vgl. Anm. 332).

3. Schluss: Die Geschichte des Logos

Und wenn nun jemand bei diesen Gegenüberstellungen Bedenken hat, dann soll er sich bitte umsehen und etwas Besseres vorbringen als das jetzt Gesagte.³³²

Im ersten Abschnitt gingen wir von der Dihairetik aus, die als philosophische Methode der Wahrheit betrachtet werden muss, sofern ihre Definitionen das Wahrheitskriterium (Notwendigkeit, Einheit, Objektivität) erfüllen und daher als Ideen der jeweils definierten Sache gelten dürfen. Doch mussten wir feststellen, dass weder die Komponente der *dihairesis* noch die der *synagoge* die Notwendigkeit der Dihairetik gewährleistet, wodurch wir auf ihre dritte Komponente stießen, nämlich auf das *paradeigma*, das diese Notwendigkeit neben den beiden anderen Momenten des Wahrheitskriteriums garantieren sollte. Das erste Paradigma, das durch die Angelfischerei repräsentiert und in der ersten Modelldihairese – der ihrerseits die Erfahrung als Paradigma dient – abgeleitet wurde, erfüllte jedoch nicht seinen Zweck. Denn wie wir sahen, ermöglicht das Muster des Anglers nicht eine, sondern fünf Definitionen des Sophisten, was dem Moment der Einheit und eo ipso auch der Notwendigkeit widerspricht, sofern die Pluralität der Definitionen durch deren Zufälligkeit ermöglicht wird. Folglich verkehrte sich die Methode der Wahrheit für uns als Kritiker in eine Methode des Scheins. Wir mussten also nicht nur dem Jammer (*eleos*) beiwohnen, dass das Ziel des *Sophistes*, den einen wahren Sophisten zu bestimmen, angesichts der scheinhaften Pluralität von fünf Sophisten verfehlt wurde, sondern auch dem Schauer (*phobos*), dass die Dihairetik, die an dieser Stelle mit der Philosophie identisch ist, zur Sophistik gerann.

Wie wir im Anschluss beobachten konnten, führte dieses negative Resultat der ersten fünf Definitionen den Fremden zum ersten Paradigmenwechsel, der sich in der sechsten Dihairese vollzieht und dessen Zweck es ist, die Dihairetik unter dem Aspekt ihrer Insuffizienz, die in ihrer Scheinhaftigkeit gründet, zu untersuchen, wobei der Schein hier noch ganz abstrakt als Negation des Wahrheitskriteriums bestimmt ist. Doch ergab diese Analyse keine Wiederherstellung des Wahrheitsanspruchs der dihairetischen Methode, sondern eine Bekräftigung des negativen Resultats. Die sechste Dihairese stellt nämlich sowohl die paradigmatische Ableitung der Dihairetik, d. h. die zweite Modelldihairese, als auch eine neue Definition der Sophistik dar, sodass Gewinnung und Anwendung des neuen Paradigmas in eins fallen. Wir mussten

³³² Ebd., 259b (Übers. v. Meinhardt).

also den Schluss ziehen, dass die Identität von Dihairetik und Sophistik, die sich für uns schon in den ersten fünf Definitionen gezeigt hatte, auch für den Fremden, der hier selbst als der sechste Sophist auftritt, gesetzt ist.

Dieser Widerspruch, dass die Bestimmung der Dihairetik als Methode der Wahrheit in die antithetische Bestimmung der Dihairetik als Methode des Scheins umschlägt, konnte zunächst durch einen avancierteren Scheinbegriff aufgehoben werden. Ist nämlich die Negation des *einigen* Sophisten durch die Pluralität der sechs Sophisten gesetzt, so negiert sich diese Negation, insofern die dihairetischen Bestimmungen sämtlich wahr sind, wenn der ontische Sophist als Tausendkünstler, der alles kann und alles weiß, aufgefasst wird. Da dem menschlichen Sophisten damit aber göttliche Attribute beigelegt werden, können sie ihm bloß scheinhaft zukommen. Wir erhielten daher einen Begriff des Scheins, der dadurch, dass er den Widerspruch zwischen dem unendlichen Sein Gottes und dem nicht-unendlichen Sein des sophistischen Tausendkünstlers aufhebt, als Einheit von Sein und Nichtsein, als seiendes Nichtsein bestimmt ist – einen Begriff, der also den Grund für die Pluralität der Definitionen darzustellen und somit den Wahrheitsanspruch der dihairetischen Methode wiederherzustellen schien.

Sodann zeigten wir, wie der Schein dieser Wahrheit den Fremden zum zweiten Paradigmenwechsel veranlasst. Stellt nämlich der Sophist bzw. sein scheinhafter Logos ein seiendes Nichtsein dar, so ist eine Ähnlichkeit zu den ebenso scheinhaften Bildern der Malerei zu konstatieren. Deswegen versucht der Fremde in einer dritten Modelldihairese, die Malerei als neues Paradigma zur Bestimmung der Sophistik abzuleiten, wobei dieser dihairetischen Gewinnung des neuen Paradigmas selbst das Resultat der sechsten Definition, d. i. der Begriff des Scheins, als Vorbild dient. Allerdings scheiterte diese Modelldihairese, weil sich der Scheinbegriff grundsätzlich als problematisch entpuppte. Denn indem er ein seiendes Nichtsein darstellt, dem Nichtsein nach Parmenides aber kein Sein und dem Sein kein Nichtsein zukommen kann, ist der Schein nicht die Aufhebung, sondern die Wiederholung des Widerspruchs, den aufzuheben er bloß vorgibt. Folglich erwies sich die gesamte Argumentation des *Sophistes* erneut als unhaltbar, und das Resultat unseres ersten Abschnitts bestand darin, dass Plato nicht nur sein deklariertes Ziel verfehlt, sondern auch, dass die Art und Weise, wie er es verfehlt, als Negation der Dihairetik im Sinne der Methode der Wahrheit erscheint.

Im zweiten Abschnitt wurde die Logizität der zwei Anläufe dargelegt, in denen der Fremde im Mittelteil des Dialogs versucht, seine eigene Vernunft vor dem sophistischen Schein zu retten, indem er sich anschickt, dessen ontologische Bedingungen zu klären. So sahen wir ihn, wie er im ersten Anlauf eine Kritik der reinen Vernunft durchführte, welche die Philosophie des Parmenides und anderer Vorsokratiker systematisch auf den Begriff brachte, und zwar mit

dem Ziel, den Widerspruch des Scheins durch eine umfassende Analyse seiner beiden antinomischen Momente (Seins und Nichtsein) aufzuheben. Das Ergebnis dieser Kritik gestaltete sich jedoch negativ, da sich der Widerspruch an beiden Momenten wiederholte, was dazu führte, dass sie jeweils ineinander umschlugen, welche Logik des Scheins wir als Dialele der Antinomik bezeichneten. Zwar setzt Plato dieser Dialele den mereologischen Begriff des dynamischen Seins entgegen, der den Widerspruch zwischen Ruhe und Bewegung, der aus der Kritik des Seinsbegriffs hervorging, spekulativ aufzuheben vorgibt. Doch scheiterte auch dieser Versuch, den Schein wahrhaftig zu begreifen, weil die Mereologie an dieser Stelle noch nicht die Antinomik, die logisch auf der Dihairetik beruht, in sich aufgehoben hatte. Stattdessen bildete sie lediglich deren abstrakte Antithese und konnte somit von ihr berechtigterweise kritisiert werden. Dadurch wiederholte sich erneut der Schein in seiner widersprüchlichen Figuration. Während also der gesamte Textabschnitt, den wir als Genesis der Dialektik bezeichneten, auf die Wiederholung des scheinhaften Resultats des ersten Dialogakts hinauslief, kam dieser Wiederholung doch die wesentliche Differenz zu, dass sich der Schein historisch auf die ganze Philosophiegeschichte ausweitete, was Jammer und Schauder nochmals steigerte. Nicht nur Platos Philosophie, so lautete die *Conclusio* dieses ersten Teils des zweiten Abschnitts, sondern die Philosophie als solche ist Sophistik.

Im zweiten Anlauf, seine Vernunft vor der Sophistik zu retten, versuchte der Fremde, den Schein vermittels einer transzendentalen Deduktion zu begründen, was auf eine ontologische Wissenschaft der Logik hinauslief und insofern einen Methodenwechsel necessitierte, als sich die dihairetische Methode, die auch der Antinomik zugrunde lag, vollends in den Schein verwickelt hatte. Da wir den komplexen Deduktionszusammenhang, den wir in zweiundzwanzig §§ zur Darstellung brachten, zu Beginn des dritten Abschnitts detailliert zusammengefasst haben und die gegenwärtige Rekapitulation stärker auf den systematischen Zusammenhang der drei Paradigmenwechsel abzielt, können wir uns hier auf das Resultat der Dialektik konzentrieren, das sich in zwei Aspekte gliederte, welche der Dialele der Antinomik Einhalt geboten. Einerseits konnte die Dialektik im Anschluss an ihre Genesis begründen, dass das Sein (*on*) mittels der deduzierten Kategorien von Selbigkeit (*tauton*), Verschiedenheit (*heteron*), Identität und Unterschied eine spekulative Einheit von Ruhe (*stasis*) und Bewegung (*kinesis*) bildet. Dabei erscheint diese substanzielle Grundkategorie des Seins als Wahrheit (*aletheia*), insofern die Kopula (*symploke*) der ebenfalls deduzierten Kategorie des Urteils (*logos*) an ihr teilhat (*methexis*), welche Gemeinschaft (*koinonia*) im Vermögen (*dynamis*) der Kopula repräsentiert wird. Dargestellt erhielten wir die Gattung des wahren Logos (*alethes logos*), dem genau dann, wenn sich das Vermögen seiner Kopula, welches das Wahrheitskriterium repräsentiert, in einem eigenen Begriff (*meson*) realisiert (*energeia*), die Form des Schlusses (*sylogismos*) zukommt, worüber sich der

Sophistes selbst erst im Medium unserer immanenten Kritik bewusst wird und was, systematisch (ahistorisch) betrachtet, als ein Übergang von der platonischen zur aristotelischen Philosophie erscheint, der sich aus der latenten logischen Form des Dialogs selbst entwickelt.

Andererseits wurde im Rahmen der Dialektik das Nichtsein (*me on*) als von der Kategorie der Verschiedenheit abgeleitete Negativität begründet, die nicht nur dem Sein, sondern auch allen anderen Kategorien zukommt, insofern sie jeweils voneinander differenziert, sprich *nicht* die anderen Kategorien *sind*, wobei das Nichtsein als Falschheit (*pseudos*) erscheint, insofern die Kopula des Urteils an diesem Nichtsein bzw. an der Verschiedenheit partizipiert. Auf diese Weise erhielten wir komplementär zum wahren einen falschen Logos (*pseudos logos*), der ebenso als Syllogismus erscheint, wenn sich das Vermögen der Kopula als Mittelbegriff realisiert. Das Resultat unseres zweiten Abschnitts bestand also darin, dass die Dialektik nicht nur den Begriff des Seins und damit das erste Moment des Scheins begründet, sondern auch den Begriff des Nichtseins und damit das zweite Moment des Scheins – zwei Begründungen, aus denen der Begriff des falschen Logos hervorgeht, d. i. eines Logos, der nicht einfach, wie der wahre, das Sein kundmacht, das er bestimmt, sondern der ein Sein signifiziert, das verschieden vom bzw. *nicht* das Sein *ist*, das er bestimmt, und daher als diejenige Einheit von Sein und Nichtsein erscheint, die nach Plato das Spezifikum des sophistischen Scheins bildet.

Diese zwei Aspekte des realisierten Ziels der Dialektik erlauben es, wie wir im dritten Abschnitt unserer Studie zeigten, dass der Fremde von der Dialektik zur Dihairetik zurückkehrt, indem er die abgebrochene siebte Dihairese vor dem paradigmatischen Hintergrund der dialektischen Praxis wiederaufgreift und ihr dadurch den negierten Wahrheitsanspruch wieder einschreibt. Indem also die Dialektik an den Platz tritt, den zunächst die Angelfischerei, dann die Dihairetik und zuletzt die Malerei bzw. der verdinglichte Scheinbegriff innehatten, wohnen wir dem dritten Paradigmenwechsel bei. Doch stellte sich dieser Paradigmenwechsel in zwei Gestalten dar, sofern die abgebrochene Dihairese einmal durch das Muster des dialektisch deduzierten Begriffs des falschen und einmal durch das des wahren Logos betrachtet werden kann. Während für beide Spielarten formal dieselben Regeln galten, differierten sie in der materialen Bestimmung.

Was zunächst das Formale betrifft, so sahen wir, dass beide Dihairesen das Wahrheitskriterium erfüllen, weil die Dialektik nicht nur den Nachweis erbrachte, dass der scheinhafte bzw. der wahrhafte Logos das besondere Wesen der jeweils definierten Sache darstellt, sondern auch die logischen Voraussetzungen der Dihairetik (Subsumtion und Disjunktion) sowie die Form des Schlusses begründete. Genauer gesagt: Sofern die erste Prämisse einer jeden schlusslogisch organisierten dihairetischen Bestimmung in der analytischen Disjunktion des allgemei-

nen Oberbegriffs in zwei besondere Disjunkte besteht und die zweite Prämisse, die den einzelnen Unterbegriff synthetisch dessen wesentlicher Besonderheit subsumiert (welche wiederum als Mittelbegriff fungiert, indem sie mit einem der beiden Disjunkte der ersten Prämisse identisch ist), durch die Dialektik gesetzt ist, kommt der Konklusion, welche die Einzelheit vermittelt der Besonderheit der Allgemeinheit subsumiert, Notwendigkeit, Einheit und Objektivität zu.

Auf diese Weise konnten zwei unterschiedliche Dinge in ihrem Wesen erfasst werden. Zum einen war es möglich, die Sophistik vermittelt des Paradigmas des dialektisch deduzierten Begriffs des scheinhaften Logos zu definieren, wodurch sich der Fremde, der spätestens seit der sechsten Dihairese als Sophist galt, wieder als Philosoph etablierte. Dabei wurde sich der *Sophistes* erst in unserer Studie darüber bewusst, warum diese Definition, die sich auf seinen letzten Seiten findet, das Wahrheitskriterium erfüllt bzw. warum sie als Idee der Sophistik gelten darf. Insofern also Platos Dialog erst in unserer immanenten Kritik auf die Wissenschaftlichkeit der Realisierung seines eigenen expliziten Ziels stößt, ist unsere Kritik, die aufgrund ihrer Methodik als Selbstkritik des Dialogs erscheint, ihrerseits notwendig. Zum anderen war es möglich, die Philosophie vermittelt des Paradigmas eines ebenso dialektisch hergeleiteten Begriffs zu definieren, und zwar vermittelt des wahren Logos, der insofern als Logos der Philosophie erscheint, als er die Idee einer beliebigen Sache zu bestimmen vermag, sofern er sie vor dem Hintergrund ihres dialektisch begründeten Paradigmas begreift. Dabei wurde sich der Dialog in unserer Studie nicht nur über die Wahrhaftigkeit dieser Definition bewusst, durch die sie komplementär zur Idee der Sophistik als Idee der Philosophie gelten darf. Vielmehr war es überhaupt erst durch unsere immanente Kritik möglich, dass sich diese Idee, die dem *Sophistes* nur als negative Tendenz, latente Form und implizites Ziel eingeschrieben ist, klar explizierte, manifestierte und eine positive Gestalt annahm. Da also das implizite Ziel, wie wir zeigen konnten, wesentlich zum systematischen Gehalt des *Sophistes* gehört, wurde sich der Dialog erst an diesem Punkt unserer Kritik seiner selbst vollständig bewusst und schlug gleichsam, wie Benjamin sagen würde, die Augen auf – eine Selbstreflexion, die zugleich als Erziehung (*paideia*) verstanden werden kann, in welcher der kritisierende Logos, indem er der Negativität des kritisierten Logos eine positive Gestalt gibt, zur philosophischen Wissenschaft geführt wird, sodass gewissermaßen wir als Kritiker, wie zuvor der Fremde, als Philosophen hervortreten.

Da aber dieses Resultat (*entelecheia*) seine Wahrhaftigkeit nur durch sein Werden (*energeia*) erhält, liegt die Wahrheit der Philosophie weniger in ihrer Definition, die dieses Werden in dem Maße zu verdinglichen tendiert, wie sie es in ihrem Vermögen (*dynamis*) aufhebt, als in diesem Werden selbst, sprich in der nunmehr erneut durchlaufenen Geschichte des Logos,

deren drei Paradigmenwechsel das System von Platos Dialog bilden. Die Idee der Philosophie, wie sie sich im *Sophistes* zu erkennen gibt, ist also das Ganze der Bewegung des Begriffs von der Position der Wahrheit der dihairetischen Methode (Angelfischerei) zur Negation dieser Wahrheit durch den Schein (Dihairetik) und weiter zur Bestimmung dieser Negation als Mangel (Malerei bzw. abstrakter Schein) hin zur Negation der Negation durch die Aufhebung des Mangels in der Wiederherstellung der Position der Wahrheit (Dialektik bzw. wahrer und falscher Logos). Weil somit alle Begriffe unserer in der Einleitung genannten These deduziert sind, können wir sie an dieser Stelle als Beschluss unserer gesamten Studie wiederholen, indem sie sich nun als objektive Konklusion des Dialogs selbst ausspricht: Der Zusammenhang von Dihairetik und Dialektik ist *also* im *Sophistes* als ein Paradigmenwechsel zu begreifen, der sich im Rahmen einer umfassenden Geschichte des Logos ereignet und dessen Spezifikum es ist, dass er die Dialektik als solche zum Paradigma der Dihairetik macht. Mit dieser zusammenhängenden Einheit, so kann nun abschließend festgehalten werden, erhalten wir eine Methode, welche die konkrete Gestalt der Idee der Philosophie darstellt – eine Gestalt, die nicht nur die Sophistik und sich selbst, sondern auch jede andere Idee auf den Begriff zu bringen vermag.

4. Literaturverzeichnis

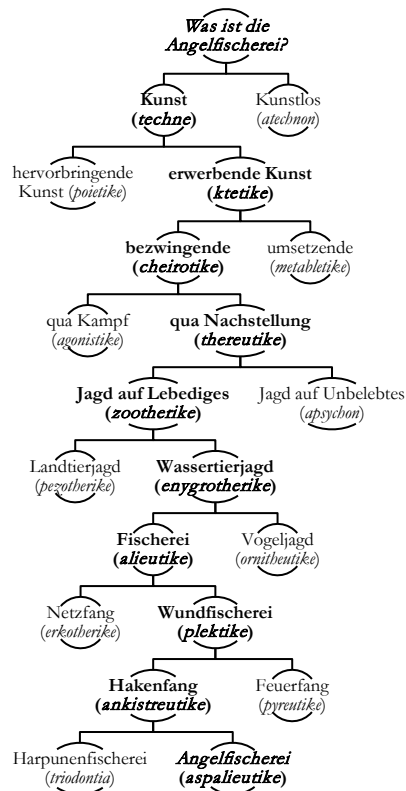
- Ackrill, John L.: „In Defense of Platonic Division“, in: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford; New York: Oxford University Press 2001, 93–109.
- Aristoteles: *Erste Analytik*, in: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 1. Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1995.
- — — *Kategorien*, in: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 1. Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1995.
- — — *Metaphysik*, in: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 5. Übers. v. Hermann Bonitz u. bearb. v. Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1995.
- — — *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. u. hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1982.
- — — *Zweite Analytik*, in: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 1. Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg: Meiner 1995.
- Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. GS I.1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Cohen, S. Marc: „Plato’s Method of Division“, in: Moravcsik, Julius Matthew Emil (Hrsg.): *Patterns in Plato’s Thought. Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht: D. Reidel 1973, 181–191.
- Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Übers. v. Otto Appelt. Hamburg: Meiner 2015.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett-Cotta 1998.
- Hartmann, Nicolai: „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles“, in: Gaiser, Konrad (Hrsg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Georg Olms 1969, 140–175.
- Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bde. 1/2. TW 18/19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986/1971.
- — — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Bd. 2. TW 17. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.
- — — *Wissenschaft der Logik*. Bde. 1/2. TW 5/6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: *Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25*. GA 19. Frankfurt a. M.: Klostermann 1992.
- Hölderlin, Friedrich: *Werke und Briefe*. Bd. 1. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M.: Insel 1969.
- Horn, Christoph; Müller, Jörn; Söder, Joachim (Hrsg.): *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. 2. Aufl. Stuttgart: Metzler 2017.
- Horn, Christoph; Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München: C. H. Beck 2002.
- Käfer, Michael: *Die platonische Dialectica*. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Wien: Universität Wien 2010.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. WA 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014.

- Kolb, Peter: *Platons ‚Sophistes‘. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1977.
- Krohs, Ulrich: „Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (2), 1998, 237–256.
- Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Lacan, Jacques: *Das Sinthom. Das Seminar: Buch XXIII*. Wien: Turia und Kant 2017.
- Lane, Melissa S.: *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Mansfeld, Jaap (Übers. u. Hrsg.): *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente*. Bde. 1/2. Stuttgart: Reclam 1999.
- Meinhardt, Helmut: *Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des ‚Sophistes‘*. Freiburg; München: Karl Alber 1968.
- Monserat Molas, Josep; Sandoval Villarroel, Pablo: „Plato's Enquiry concerning the Sophist as a Way towards ‚Defining‘ Philosophy“, in: Bossi, Beatriz; Robinson, Thomas M. (Hrsg.): *Plato's ‚Sophist‘ Revisited*. Berlin; Boston: De Gruyter 2013, 29–40.
- Moravcsik, Julius Matthew Emil: „Plato's Method of Division“, in: ders.: *Patterns in Plato's Thought. Papers arising out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht: D. Reidel 1973, 158–180.
- Natorp, Paul: „Genesis der platonischen Philosophie“, in: Gaiser, Konrad (Hrsg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hildesheim: Georg Olms 1969, 58–95.
- — — *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hamburg: Meiner 2004.
- Platon: *Der Sophist*. Griechisch/Deutsch. Einleitung, Übersetzung u. Kommentar v. Helmut Meinhardt. Stuttgart: Reclam 1990.
- — — *Euthyphron*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 1. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Kratylos*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 3. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Menon*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 3. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Parmenides*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Phaidon*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 4. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Phaidros*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 6. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Phaidros oder Vom Schönen*. Übertr. u. eingel. v. Kurt Hildebrandt. Stuttgart: Reclam 2012.
- — — *Philebos*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 8. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Politeia*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 5. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Politikos*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Sophistes*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 7. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.

- — — *Sophistes*. Aus dem Griechischen v. Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung v. Walter F. Otto, Ernesto Grassi u. Gert Plamböck. Hrsg. v. Ursula Wolf. Kommentar von Christian Iber. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- — — *Theaitetos*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 6. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- — — *Timaios*, in: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. Bd. 8. Griechisch u. deutsch. Übers. v. Friedrich Schleiermacher u. bearb. v. Franz Susemihl. Frankfurt a. M.: Insel 1991.
- Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gottfried Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe, <https://www.schwabeonline.ch>.
- Ryle, Gilbert: *Plato's Progress*. Cambridge: Cambridge University Press 1966.
- Sayre, Kenneth M.: *Plato's Analytic Method*. Chicago; London: University Press of Chicago 1969.
- Schäfer, Christian (Hrsg.): *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*. 2. Aufl. Darmstadt: WBG 2013.
- Schelling, F. W. J.: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. SW II.1. Stuttgart; Augsburg: J. G. Cotta 1856.
- Stenzel, Julius: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.
- Szlezák, Thomas Alexander: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Teil II*. Berlin: De Gruyter 2004.
- Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*. New York: Free Press 1978.
- Zeidler, Kurt Walter: „Syllogismus est principium Idealismi“, in: ders.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*. Wien: Ferstl & Perz 2016, 109–127.

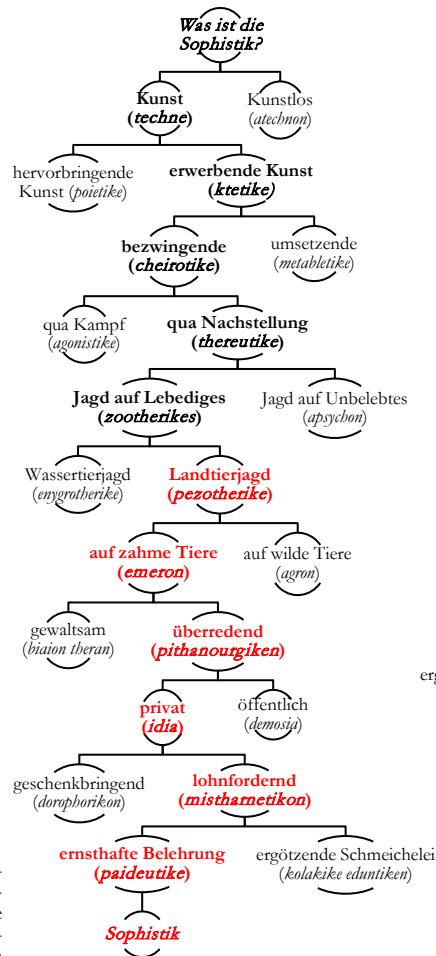
5. Anhang: Die neun Dihairesen des *Sophistes*

Abb. 4: Der Angelfischer (218d–221c)



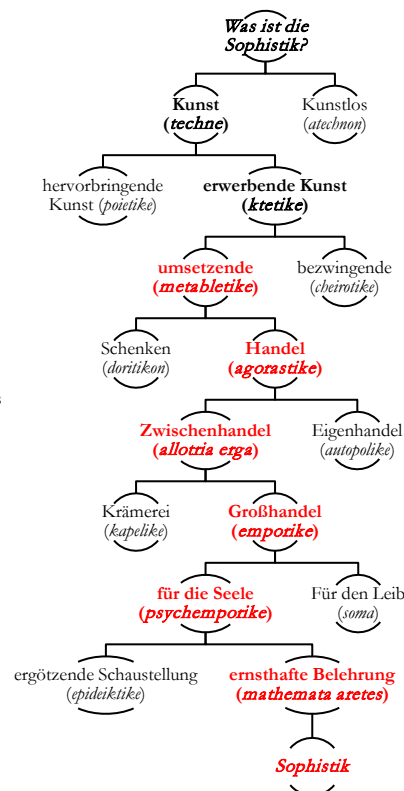
„Nun also sind wir, du und ich, von der Angelfischerei nicht nur über den Namen (*tonoma*) einig, sondern haben auch die Erklärung (*logon*) über die Sache selbst zur Genüge erlangt. Denn [1.] von der gesamten *Kunst* war [2.] die eine Hälfte die *erwerbende*, von der erwerbenden [3.] die *bezwingende*, von der bezwingenden [4.] die *nachstellende*, von der nachstellenden [5.] die [*Lebendiges*] *jagende*, von der jagenden [6.] die *im Flüssigen* jagende, von der im Flüssigen jagenden war [7.] der ganze untere Abschnitt die *Fischerei*, von dieser ein Teil [8.] die *verwundende*, von der verwundenden [9.] die *Hakenfischerei*, und von dieser hat uns [10.] die Art vermittelt einer von unten nach oben gezogenen und den Fisch daran hängenden Wunde, den der Tat selbst nachgebildeten Namen (*tonoma*) der *Angelfischerei* erhalten.“ (221a ff.)

Abb. 5: Der erste Sophist (221c–223b)



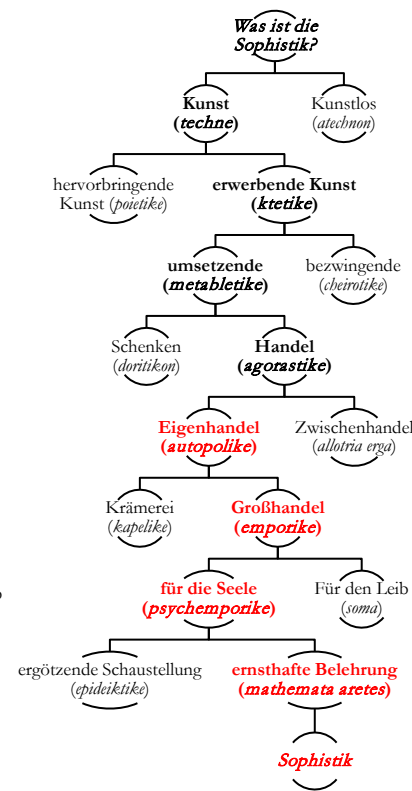
„Nach dieser jetzigen Rede (*logos*) also, o Theaitetos, wäre die von der [4.] *nachstellend* [3.] *bezwingenden* [2.] *aneignenden* [sc. erwerbenden] [1.] *Kunst*, und zwar von der [5.] *Tiernachstellung* [6.] *zu Lande* [7.] *auf Menschen* [sc. zahme Tiere], nämlich [9.] der *nicht öffentlichen* [sc. privaten] [8.] *Überredungskunst* [10.] *lohnforderndem*, für Geld sich verkaufendem, [11.] *scheinbar belehrendem Teil*, auf reiche angesehene Jünglinge angestellte Jagd [sc. Nachstellung], wie diese Rede (*logos*) uns ausgegangen ist, [12.] die *sophistische Kunst* zu nennen.“ (223b f.)

Abb. 6: Der zweite Sophist (221c–224d)



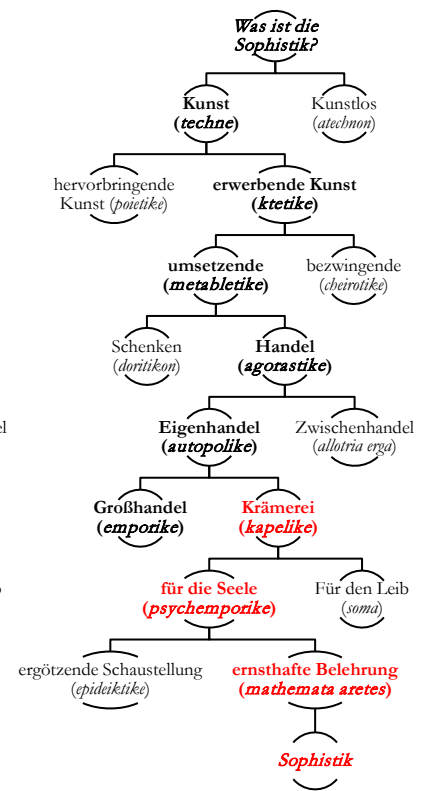
„Komm also, laß uns das Ganze zusammenstellen (*synagagomen*) und sagen, es sei [2.] als des der erwerbenden [1.] *Kunst* [3.] *umsetzenden* [4.] *kaufmännischen* Zweiges, und zwar [5.] des *Zwischenhandels* [7.] mit *Seelengütern*, nämlich [8.] als [*ernsten*] Reden und Kenntnisse über die Tugend [(6.) im *Großhandel*] verkaufender Teil zum zweitenmal nun erschienen [9.] die *sophistische Kunst*.“ (224c f.)

Abb. 7: Der dritte Sophist (224d)



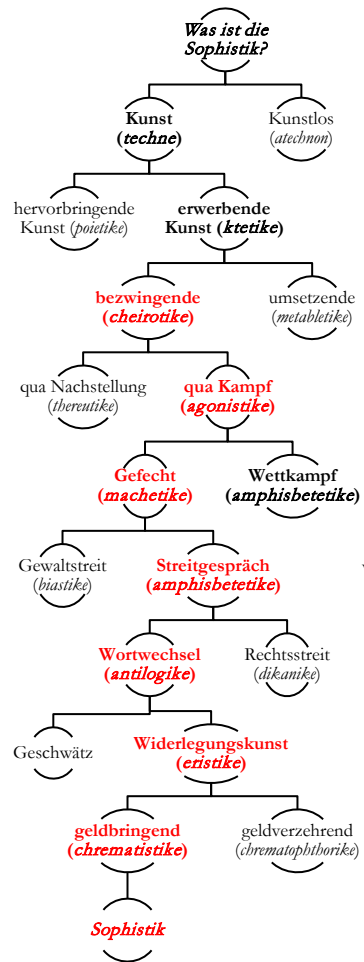
„Drittens denke ich aber auch, wenn jemand in der Stadt [sc. (6.) im *Großhandel*] selbst sich gänzlich niederlassend [(8.) *ernsthafte belehrende*] Kenntnisse über [7.] eben diese [*psychologischen*] Gegenstände, teils einkaufend, teil[s aber] auch [5.] *selbst zuschnittzend*, wiederum [4.] *verkaufte* und davon zu leben sich vorsetzte: so würdest du ihn mit keinem andern Namen nennen als dem eben jetzt genannten [(9.) *Sophisten*, der also (2.) in der erwerbenden und (3.) *umsetzenden* (1.) *Kunst* tätig ist].“ (224d.)

Abb. 8: Der vierte Sophist (224d f.)



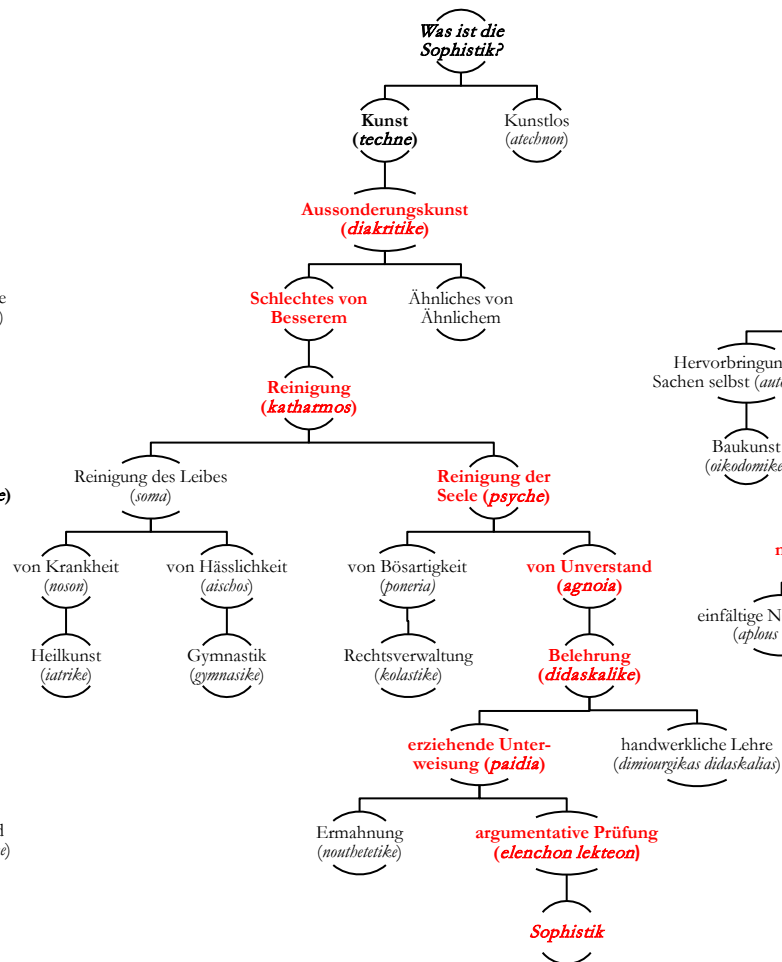
„So würdest du also auch [2.] der *erwerbenden* [1.] *Kunst* [3.] *umsetzenden* [4.] *kaufmännischen* Zweiges [6.] *Krämerei* und [5.] *Selbstverkauf* [sc. *Eigenhandel*], beides, sobald es nur [7.] in diesen [*psychologischen*] Gegenständen [8.] zur *kenntnisverkaufenden* Art gehört, allemal, wie es scheint, [9.] *Sophistik* nennen.“ (224d f.)

Abb. 9: Der fünfte Sophist (225a–226a)



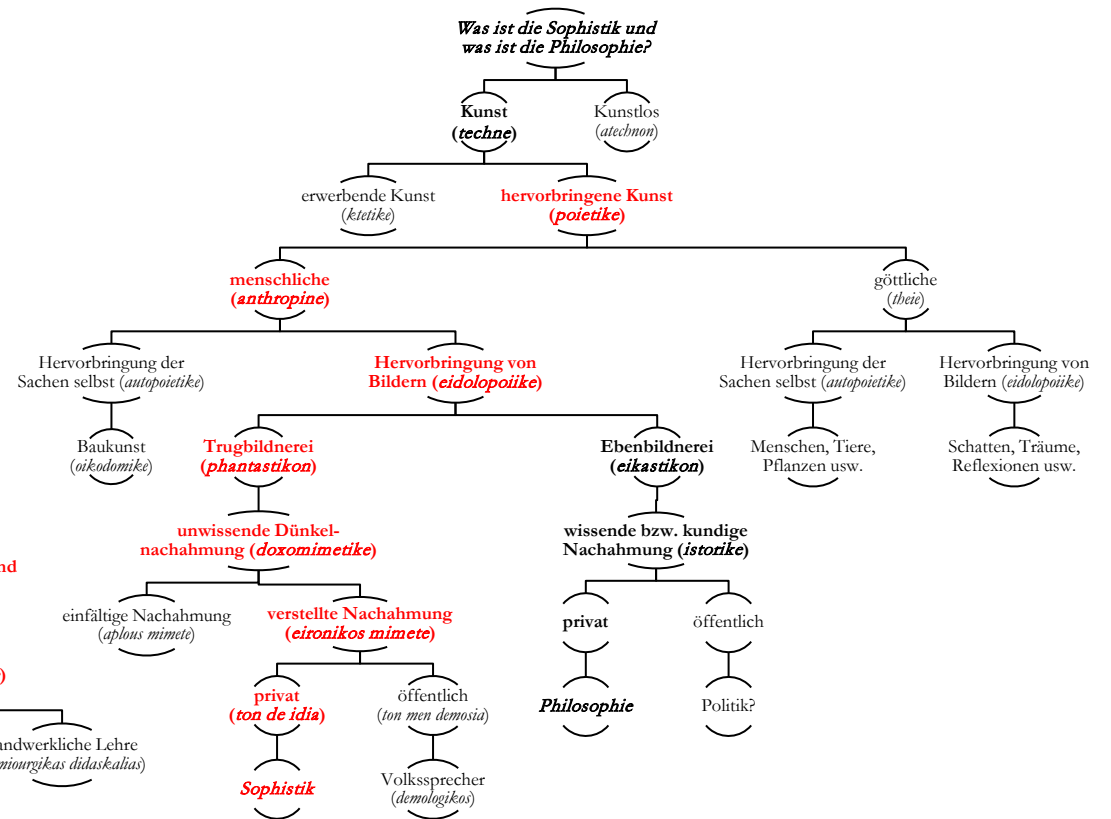
„So wäre also nichts anderes als die [9.] *geldbringende* Art der [6.] *streitsprecherischen* Kunst, welche von dem [7.] *Wortwechsel*, also der [8.] *streitenden*, [5.] *fechtenden*, [4.] *kampfgeschickten* und so [2.] *erwerbenden* [und (3.) *bezwingenden* (1.)] Kunst ein Teil ist, wie die Rede uns jetzt gezeigt hat, [10.] der *Sophist*.“ (226a.)

Abb. 10: Der sechste Sophist (226c–231b)



„So sei denn ein Teil der [2.] *sondernden* [1.] Kunst [4.] die *reinigende* [sc. (3.) *Schlechtes von Besserem* aussondernde], von der reinigenden werde [5.] der Teil für die *Seele* abgesondert; von diesem [7.] die *Belehrung* [sc. (6.) die *Reinigung von Unverstand*] und von der *Belehrung* [8.] die *Erziehung*, und von der *Erziehung*, werde gesagt, sei [9.] die auf leere Scheinweisheit gerichtete *Prüfung* nach der jetzt nebenbei erschienenen Erklärung nichts anders als [10.] die edle und vornehme *Sophistik*.“ (231b.)

Abb. 11: Der siebente Sophist (264c–268d) und der Philosoph (Kap. 2.3.2)



„Also [4.] die *Nachahmerei* in der [5.] zum Widerspruch [sc. *Schein*] bringenden [1.] Kunst des [7.] *verstellerischen* Teiles [6.] des *Dünkels*, welche [5.] in der *trügerischen* Art von [4.] der *bildnerischen* Kunst her [3.] nicht als die göttliche, sondern als die *menschliche* tausendkünstlerische Seite der [(8.) *nicht-öffentlichen* (2.)] *Hervorbringung* in Reden (*logoi*) abgesondert ist; wer „von diesem Geschlecht und Blute“ [9.] den wahren *Sophisten* (*ontos sophisten*) abstammen läßt, der wird, wie es scheint (*oikein*), das richtigste sagen.“ (268c f.)

Die (8.) *Philosophie* ist (6.) *wissende resp. kundige* Nachahmung diskursiver und (7.) *nicht-öffentlicher* Natur, die darum, weil sie den Widerspruch des Scheins durch Nachbildung des Vorbilds der Dialektik aufhebt, auch (5.) als *Ebenbildnerie* bezeichnet werden kann, welche denjenigen Teil der (4.) *Nachbildnerie* darstellt, der wahre Bilder bzw. Logoi hervorbringt, wobei die ganze Nachbildnerie unter den (3.) *menschlichen* Teil der (2.) *hervorbringenden* (1.) Kunst fällt.

6. Abstract

Die Masterarbeit deduziert den systematischen Gehalt von Platons *Sophistes* in einer immanenten Kritik. Da es das erklärte Ziel des Dialogs ist, die Idee der Sophistik zu definieren, und eine solche Definition eine Methode voraussetzt, die ihre Wahrheit garantiert, ist es von entscheidender Bedeutung zu klären, wie diese Methode beschaffen sein muss, um eine adäquate Definition der Sophistik hervorzubringen. Der Gehalt des *Sophistes* umfasst daher nicht nur die wahrheitsgemäße Definition der Idee der Sophistik, sondern auch die Bestimmung der Methode, die diese Definition ermöglicht. Im Rahmen der Masterarbeit stellt sich diese Methode als der komplexe Zusammenhang von Dialektik und Dialektik dar, der schließlich als die Idee der Philosophie selbst erscheint. Indem also der systematische Gehalt des Dialogs auf den Begriff gebracht wird, werden nicht nur die Voraussetzungen dargelegt, unter denen die Philosophie die Idee der Sophistik bestimmen kann, sondern es wird auch gezeigt, worin die Idee der Philosophie als solcher besteht.