

# **Sein und Erkennen**

**Platons Ideenlehre im *Parmenides* und *Sophistes***

**Inauguraldissertation**

zur Erlangung des Grades eines

Doktors der Philosophie

am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften

der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

**Kang LIU**

Berlin 2011

Erstgutachter/in: Prof. Dr. Anne Eusterschulte

Zweitgutachter/in: Prof. Dr. Christoph Horn

Tag der Disputation: 19. April 2011

# Inhaltsverzeichnis

|   |     |
|---|-----|
| <b>I.Einführung</b> .....   | 1   |
| I.1 Grundsetzung.....   | 1   |
| I.2 Auf der Suche nach dem $\epsilon\acute{\nu}$ : Die Vorgeschichte der Platonischen Ideenlehre.....                             | 4   |
| I.3 <i>Parmenides</i> und <i>Sophistes</i> als Vorankündigung der ungeschriebenen Lehre.....                                      | 17  |
| <br>  |     |
| <b>II. Parmenides und der Anfang des Seinsproblems</b> .....  | 29  |
| II.1 Parmenides Ontologie.....  | 29  |
| II.2 Das Problem vom $\epsilon\acute{\nu}$ .....  | 30  |
| II.3 Die Bedeutungen des $\epsilon\acute{\nu}\nu$ .....   | 37  |
| II.4 Die Identität vom Sein und Denken.....   | 38  |
| II.5 Das Problem vom Sein.....  | 45  |
| II.6 Weltvergessenheit der Metaphysik.....  | 49  |
| II.7 $\epsilon\acute{\nu}\nu$ und $\epsilon\acute{\nu}$ .....   | 53  |
| II.8 $\acute{\omicron}\nu$ καθ' αὐτό und $\acute{\omicron}\nu$ κατά συμβεβηκός.....   | 55  |
| II.9 Dinge als Wegmarken.....   | 56  |
| II.10 Schauplatz des $\epsilon\acute{\nu}\nu$ .....   | 63  |
| <br>  |     |
| <b>III. Platons Henologie: <i>Parmenides</i></b> .....  | 72  |
| III.1 Der Anfang der Aporie (127e-129d).....  | 76  |
| III.2 Das Problem des Chorismos (130b-d).....   | 82  |
| III.3 Das Dao ist im Kot und Urin (道在屎溺) (131a-b).....  | 83  |
| III.4 Das Problem der Teilhabe (131a-b).....  | 87  |
| III.5 Tagesgleichnis und Segeltuchgleichnis (131b3-10).....   | 91  |
| III.6 Der in hunderttausend Flüssen widergespiegelte Mond (月映萬川):<br>Das Eine über Viele ( $\epsilon\acute{\nu}$ ἐπὶ πολλῶν)..... | 96  |
| III.7 The Third Man Argument (TMA) (132a2-b3).....  | 101 |

|  |     |
|--|-----|
| III.8 <i>Περί ἰδεῶν</i> des Aristoteles..... | 103 |
| III.9 Vlastos und das TMA.....               | 106 |
| III.10 Das TMA II (132d1-133a6).....         | 112 |
| III.11 Die größte Aporie (133b8-134e8).....  | 122 |

#### **IV. Die dialektischen Übungen: Die Dialektik des Einen und**

|   |     |
|---|-----|
| <b>Vielen</b> .....   | 127 |
| IV.1 Position I: Das <i>negativ</i> konzipierte Eine (137c-142a).....   | 140 |
| IV.2 Der negative Kritizismus.....  | 157 |
| IV.3 Die Ungeschriebene Lehre: Die Prinzipien von ἓν und ἀόριστος δυνάς.....  | 164 |
| IV.4 ἓν und ἀόριστος δυνάς als ἀρχή: Idealzahlenlehre.....  | 168 |
| IV.5 ἓν als einendes formales Prinzip: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.....   | 180 |
| IV.6 Der Neuplatonismus als Phänomenologie des ἓν.....  | 188 |
| IV.7 ἀόριστος δυνάς als vielendes quantitatives Prinzip: Gegensatzpaare.....  | 195 |
| IV.8 Die ungeschriebene Lehre als die Platonische Genealogie.....   | 201 |
| IV.9 Der dritte Weg.....  | 205 |
| IV.10 Position II: Das <i>positiv</i> konzipierte Eine (142b-155e).....   | 208 |
| IV.11 Anhang der Position II: ἐξαιφνης als Übergang (156a-157e).....  | 223 |
| IV.12 Position III: Die systematische zentrale Schlüsselposition: γένεσις εἰς οὐσίαν<br>als die Genealogie Platons (157b5-160b4)..... | 227 |
| IV.13 Position IV (159b3-160b4).....  | 241 |
| IV.14 Position V (160b4-163b6): Auftritt des μὴ ἓν.....   | 243 |
| IV.15 Position VI (163b7-164b4).....  | 246 |
| IV.16 Position VII (164b5-165e2).....   | 247 |
| IV.17 Position VIII (165e3-166c8).....  | 249 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>V. Platons Ontologie: <i>Sophistes</i></b> .....   | 252 |
| V.1 Dihairesis (219c-236a).....   | 258 |
| V.2 Der Einfluss der Atomisten.....   | 266 |
| V.3 Das Problem des Nichtseienden (237a-241a).....  | 275 |
| V.4 Die Verlegenheit vom Seienden (241d-246a).....  | 279 |
| V.5 Gigantomachie (246b-247d).....  | 296 |
| V.6 Die Dynamistheorie des Seienden (247e-253a).....  | 298 |
| V.7 Die bewegte <i>οὐσία</i> .....  | 309 |
| V.8 Dialektik als der Weg zur Erleuchtung (253b-254c).....                                  | 314 |
| V.9 Die <i>μέγιστα γένη</i> Lehre 254d4-259e7.....  | 324 |
| V.10 Das Problem des <i>ὄν, εἶναι</i> und <i>οὐσία</i> .....                                | 332 |
| V.11 Platons Gebrauch von <i>ὄν, τό ὄν αὐτό, εἶναι</i> und <i>οὐσία</i> .....               | 339 |
| V.12 Die Relationen des Seienden: <i>αὐτά καθ' αὐτά</i> und <i>πρὸς ἄλλα</i> .....          | 344 |
| V.13 <i>οὐσία</i> als die größte Gattung der <i>μέγιστα γένη</i> .....                      | 348 |
| V.14 Weshalb ist <i>τό μὴ ὄν</i> nicht Teil der fünf <i>μέγιστα γένη</i> ? (257b-260d)..... | 358 |
| V.15 <i>εἶν</i> und <i>ὄν</i> .....   | 361 |
| V.16 Prolegomena zur Platonischen Logik (251d-263d).....                                    | 367 |
| V.17 <i>διαίρησις-συμπλοκή-κοινωνία</i> .....   | 370 |
| <br>  |     |
| <b>VI. Schlussworte</b> .....   | 377 |
| VI.1 Henologie als Antwort auf Seinsvergessenheit.....                                      | 383 |
| VI.2 Platons Genealogie als Wiederaufnahme von Raum-Zeit-Bewegung.....                      | 386 |
| <br>  |     |
| <b>Literatur</b> .....  | 390 |



# I. Einführung

Die Philosophie fragt nach dem **Grund**. Die Naturphilosophie fragt nach den Gründen von Entstehen und Vergehen, die als ein Zusammenwirken mehrerer materieller Elemente verstanden wird. Die Metaphysik fragt nach dem *einen* Grund, der jenseits und hinter den Dingen steht. Was jenseits und hinter den Dingen steht, ist nicht direkt erkennbar – manche meinen sogar, es sei unerkennbar. Doch dieses Etwas muss erkennbar sein, sonst hätte Philosophie kein Ziel mehr. Was ist dieses Dahinterstehende? Ist es etwa Gott, wie Xenophanes meint?<sup>1</sup> Oder eher ein Etwas, weder erkennbar noch sagbar? Wittgenstein sagt am Ende des *Tractatus*:

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“<sup>2</sup>

Ist dieses Schweigen etwa gleichbedeutend damit, die Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit dieses „Wovon“ einzugestehen? Es mag unsagbar sein; aber über das Unsagbare zu schweigen bedeutet nicht, nicht danach zu fragen, geschweige denn, es als unerkennbar anzusehen. Diejenigen, die versuchen, nach dem Unsagbaren zu fragen, sind die Apologen der Hinterwelt:

„Metaphysiker sind Apologen der Hinterwelt: so lautet das geläufige, von Nietzsche und vielen anderen gefällte Urteil über Metaphysik.“<sup>3</sup>

## I.1 Grundsetzung

---

1. Aristoteles bezeichnet ihn als Einheitsdenker und sein Eines ist Gott: Das Eine sei der Gott ( $\tauὸ \acute{\epsilon}\nu \epsilonἶναι \varphi\eta\sigma\iota \tauὸν \theta\epsilonόν$  *Met.* 986b24).

2. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Kritische Edition. (Hrsg.): B. McGuinness und J. Schulte. Frankfurt am Main 1998. S. 253.

3. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 144.

Heidegger sagt am Anfang seines Buches *Der Satz vom Grund*:

„Der Satz vom Grund lautet: *Nihil est sine ratione*. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund.“<sup>4</sup>

Diese **Grundsetzung** ist so wichtig, da ohne sie weder Erkenntnis noch Erkennbarkeit möglich sind, weil ansonsten der Angelpunkt fehlt:

„Das höchste Sein ist das Wißbarste und für alles andere Grundlage seines Erkenntwerdens; Seinsmächtigkeit ist Basis von Erkennbarkeit. Ohne Setzung der letztbestimmten, sich gleichbleibenden Formen ist keine Forschung, keine eindeutige Rede und keine gemeinsame Unterredung möglich.“ (parm. 135b-c)<sup>5</sup>

Dieses *Letztbestimmte* ist eigentlich das *erste* Anfängliche, weil sich „letzt“ auf die Reihenfolge der Begründung bezieht, während es selbst eigentlich der „erste“ Grund, die *ἀρχή*, ist. Alles andere ist von ihm begründet – es begründet alles. Außerdem muss diese Grundsetzung *festgesetzt* sein, sonst wäre die Rechtfertigung nicht möglich. Die griechischen Philosophen suchen stets nach den Gründen. Parmenides war der erste Philosoph, der *eine* einheitliche *ἀρχή* vorgestellt hat. Obwohl Xenophanes bereits vor Parmenides einen solchen Gedanken vorgestellt hat, nähert sich dieser eher der Theologie an. Die erste systematisch-philosophische Darstellung der einheitlichen *ἀρχή* ist die Ontologie des Parmenides. Sein *ἔόν* ist eine großartige Denkfigur für die abendländische Philosophie. Parmenides ist darüber hinaus neben Sokrates die zweite wichtige Figur, die Auswirkung auf Platon hat.<sup>6</sup>

---

4. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957. S. 13.

5. Angehrn. S. 212.

6. Palmer: „Parmenides is, after Sokrates, the philosopher who exercised the greatest influence on Plato`s thought. Parmenides arguably had an even more profound influence than Sokrates on Plato`s overall metaphysical outlook, especially in the later stages of his career“. *Plato`s Reception of Parmenides*. Oxford University Press 1999. S. 3.



Ein festgesetzter Grund kann nur in der Metaphysik gesucht werden, weil die im Materiellen zu suchenden Gründe nicht fest sind, sondern wechselhaft, wie das Materielle selbst. Die platonische Philosophie z.B. kann nur in der Erhellung Platons metaphysischen Hintergrundes aufgeklärt werden:

„Der Wandel des platonischen Denkens ist wesentlich mit dem systematischen Anspruch platonischer Metaphysik verknüpft.“<sup>7</sup>

Der letzte Grund muss einer und anpythetisch sein, weil es ansonsten hinter den Gründen immer noch einen Grund gäbe, wie das „The Third Man Argument“ in Platons *Parmenides* zeigt. Um die ad infinitum führenden vielen Gründe zu vermeiden, muss es einen ultimativen Grund geben. Dieser *letzte* Grund ist in gewissem Sinne hypothetisiert. Er selbst aber ist anpythetisch, wie Platon in der *Politeia* ausdrücklich sagt. Auch kann er nur jenseits der Dinge liegen. Die Gründe diesseits sind allesamt von ihm begründet.

Platons **Grundsetzung** ist auch eine Synthese der vorsokratischen Philosophie. Seine Metaphysik – insbesondere Ideenlehre, Henologie, Ontologie und Dialektik – ist ohne Einbeziehung der verschiedenen Schulen der vorsokratischen Philosophie nicht zu verstehen:

„Die Seinsphilosophie der vorsokratischen Tradition ist das Substrat, aus dem Platon seine eigene, um die Ideenlehre erweiterte Ontologie aufbaut. Die Substantialisierung der sokratischen Dialektik bei Platon entspricht nicht einem Akt der Hypostasierung, sondern vollzieht sich als Neubegründung der Seiendheit des Seienden vom Seinsgrund, dem Eins, her.“<sup>8</sup>

---

7. Angehrn. S. 212.

8. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959. S. 526.

Stenzel vertritt zudem die These, dass die Philosophie Platons zumindest ab der *Politeia* eher eine Synthese der vorsokratischen Philosophie ist und er seine eigene Philosophie auf der Erneuerung dieser Synthese aufbaut.<sup>9</sup>

Nach dem Grund, dem *einen* Grund, zu suchen, das ist Platons eigentliches Vorhaben. Diese Interpretation findet sich bereits bei Alexander von Aphrodisias, wenn dieser sagt, dass die Altersvorlesung: *Περὶ τὰ γὰρ θεῶν* auch den Titel: *Περὶ αἰτίων* tragen könnte, weil sie die Ursachen diskutiert.<sup>10</sup> In seiner früheren und mittleren Phase sieht Platon die Ideen als diesen Grund an. Die Ideen können aber nicht den *einen* Grund darstellen, weil es für jede beliebige Art der Dinge eine Idee gibt, die einzigartig und verschieden von allen anderen ist. In seiner späten Philosophie wendet Platon sich der Suche nach dem einzigen Grund zu. So entwickelt er die Prinzipienlehre, die im *Parmenides*, *Sophistes* und vor allem in der Altersvorlesung *Περὶ τὰ γὰρ θεῶν* dargestellt ist. Da er aber der Schriftlichkeit als Vermittlungsmittel nicht vertraut, behält er diese Lehre der Mündlichkeit vor und lässt sie ungeschriebenen. Aristoteles nennt sie die ungeschriebene Lehre (*ἀγράφα δόγματα Physik* 209b11-17). Die Prinzipien sind *ἓν* und *ἀόριστος δυάς*, wobei das *ἓν* eigentlich der einzige Grund ist, während die *ἀόριστος δυάς* die Mannigfaltigkeit der Dinge bezeichnet.

## **I.2 Auf der Suche nach dem *ἓν*: Die Vorgeschichte der Platonischen Ideenlehre**

Die Ideenlehre ist der Kerngedanke der Platonischen Philosophie. Platon hat fast

---

9. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig/Berlin 1933. S. 108.

10. Alexander von Aphrodisias: *Aristotelis Metaphysika Commentaria*. 59. 32. fr.30R. Hrsg.: M. Hayduck. Berlin 1891.

alle Bereiche der Philosophie diskutiert: Ethik, politische Philosophie, Metaphysik, Ontologie etc. Die Ideenlehre liegt allen Bereichen der Philosophie Platons zu Grunde. Sie ist kein unverändertes Ganzes, das als theoretisches Konzept in der gleichen Form durch die gesamte Philosophie Platons hindurch bestehen bleibt, sondern wird seinem Gedankengang entsprechend weiterentwickelt. Eines bleibt jedoch unveränderlich: Die Ideenlehre ist Platons Suche nach der *einen ἀρχή*, dem *einzig* und *einenden* Grund zugleich.

Platons Ideenlehre beginnt früh. Aristoteles berichtet, dass sie aus einer Zusammenwirkung der Lehre Herakleitos und Sokrates entstanden ist (*Met.* 987a20-b10). Platons Ideenlehre ist eng mit seiner Ethik und Erkenntnistheorie verbunden. In den sokratischen Dialogen fragt er nicht nach der Tugend des Einzelnen, sondern nach der Tugend selbst. Das ist die berühmte „Was ist X“-Frage und bereitet den Gesprächspartnern nicht wenig Kopfzerbrechen. Im *Charmides* fragt er nach der Besonnenheit, im *Laches* nach der Tapferkeit. Im *Euthyphron* fragt er nach der Frömmigkeit. In diesem Dialog erwähnt Platon zum ersten Mal *ἰδέα* und *εἶδος*:

„Du erinnerst dich doch, dass ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst (*αὐτό τό εἶδος*), durch welchen alles Fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt (*που μίᾳ ἰδέᾳ*) wegen, die es habe, sei alles Ruchlose ruchlos und das Fromme fromm.“ (6d9-e1) (in der Übersetzung von O. Apelt)

Hier zeigt sich Platons Unzufriedenheit mit den sich stets verändernden sinnlichen Dingen. Er sucht nach dem Wesen der Dinge selbst, weil die wahren Erkenntnisse und die Wahrheit nicht auf etwas Veränderlichem basieren dürfen.

Im *Menon* stellt er die Frage, ob die Tugend lehrbar sei. Die Antwort ist einfach: Tugend ist Erkenntnis. Da Erkenntnis lehrbar ist, ist die Tugend auch lehrbar. Platons Ethik ist also sehr eng mit seiner Erkenntnistheorie und Ideenlehre verbunden. Unter

dem Einfluss des Sokrates ist die Ethik der Ausgangspunkt von Platons Philosophieren: Es geht um die Beantwortung der „Was ist X“-Frage und um eine Definition der Tugenden. Platon ist allerdings nicht mit der jeweiligen Einzeldefinition der Tugenden zufrieden, sodass er nach dem Wesen, der *οὐσία* sucht, die hinter dem sinnlichen Phänomen liegt und der eine feste Grundlage und wahrhaftes Sein zukommt. Ethik schließt in diesem Sinne Erkenntnistheorie und Ideenlehre ein. Die Frage nach dem Wesen der Tugend beschäftigt Platon in verschiedenen Dialogen: Im *Menon* sucht er nach einer und derselben Idee für Tugenden (*ἐν γέ τι εἶδος ταύτων* 72c7) und bezeichnet sie als das Wesen der Tugend (*ὅ τυχάνει οὕσα ἀρετή* 72d1). Diese Idee umfasst alle Tugenden, ihr liegen alle Tugenden zu Grunde. Im *Protagoras* erwähnt er die Austauschbarkeit der Tugenden, um die *Einheit* der Tugenden zu beweisen. Platon kann insofern als Parmenideist oder als Monist bezeichnet werden, weil er stets nach einer einheitlichen Rechtfertigung der Dinge sucht. Im *Protagoras* hält er die Tugenden für einheitlich, doch nimmt er diese Einheitlichkeit eher als selbstverständlich an. Dass die Gerechtigkeit nicht Frömmigkeit bzw. Besonnenheit nicht Tapferkeit sein sollte, scheint ihm unwahrscheinlich zu sein. Stattdessen scheint er die Weisheit als eine einheitliche, die anderen umfassende Tugend angenommen zu haben – allerdings ohne dies explizit zu begründen.

Platons Darstellung der Ideenlehre in seinen frühen und mittleren Dialogen zeichnet sich durch die vier großen Ideendialoge, *Symposion*, *Phaedros*, *Phaidon* und *Politeia*, aus. Es ist nützlich, zuerst einen Überblick darüber zu geben, wie Platon seine Ideenlehre in dieser Zeit konstituiert.

Im *Symposion* wird hauptsächlich das Schöne diskutiert. Die Erklärung der Diotima für das Schöne selbst zeigt deutlich, dass das Schöne selbst an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend ist (211b1). Platon sucht hier also nach dem

Schönen selbst. Dieses ist vollkommen, ohne Entstehung oder Vergehen, während sich die sinnlichen Dinge stets in Veränderung befinden. Platon unterscheidet eine transzendente Ideenwelt, die jenseits liegt, vollkommen und immer seiend ist, von einer sinnlichen Welt, welche unvollkommen und stets in Veränderung ist. Die Idee kann man nur mit Vernunft begreifen, mit der Seele schauen.

Im *Phaidros* beschreibt Platon, wie die Seele wie ein Wagenlenker mit ein paar geflügelten Rössern von ungleicher Art nach oben gen Himmel fährt, um dort die Götter und die Ideen zu schauen. Das eine Ross ist edel und symbolisiert die Vernunft, während das andere plump und störrig ist und auf die Sinnlichkeit verweist (243e-257b). Platon unterscheidet eine zweistufige Welt: Der höhere Teil ist die Ideenwelt, nach welcher der Mensch mit der geflügelten Vernunft strebt; der niedrigere Teil ist die Sinnenwelt, die mit ihrer Körperlichkeit verlockend den Menschen nach unten streben lässt und deshalb für die Vernunft und den Aufstieg störend ist.

Im *Phaidon* gipfelt Platons Dualismus des Sinnlichen und des Idealistischen. Das Thema des Dialogs ist die Unsterblichkeit der Seele. Platon unterscheidet beim Seienden zwei Grundgestalten: Sichtbares und Unsichtbares (79a6). Die Seele gehört dem Bereich des Unsichtbaren an, der Leib dem Bereich des Sichtbaren. Das Sichtbare gehört dem Sinnlichen an, was nicht das An-sich-Seiende und veränderlich ist. Das Unsichtbare gehört dem Geistlichen an, was An-sich-Seiendes und unveränderlich ist. Platon sucht nach den Tugenden selbst und bezeichnet diese als eine heilige Weihe (*τὰς τελετὰς*), weil sie von der Sinnenwelt gereinigt/befreit (*κάθαρσις*) sind. Dieses „Selbst“ ist die wahrhafteste Tugend, die Idee der Tugenden. Die Idee ist „Ding an sich“, und zwar nicht unerkennbar im Kantischen Sinn, sondern sie ist das wahrhafteste Sein:

„[...] nur dass das kantische „Ding an sich“ unerkennbar ist, während Platons „Ding

an sich“ jenseits der Sinnenwelt das aller realste Sein besitzt und durch Erinnerung an die im unkörperlichen Zustand gehabte Schau erkannt wird.“<sup>11</sup>

Ideen im Sinne Platons sind erkennbar und müssen auch erkannt werden. Die Ideenlehre ist die Grundlage der Erkenntnistheorie bzw. des gesamten Gebäudes von Platons Philosophie. Wenn die als „Ding an sich“ definierte Idee unerkennbar wäre, würde der Platonischen Philosophie die Grundlage entzogen. Die Erkenntnistheorie steht im *Phaidon* im Vordergrund und ist eng mit der *οὐσία* verbunden. Für Platon ist *εἶδος* oder *ἰδέα* eigentlich das Synonym für *οὐσία*.<sup>12</sup> Die *οὐσία* ist der generelle Titel für Gegenstandsbestimmtheit überhaupt, wonach Platon im *Phaidon* sucht. In 65d9-e1 erklärt er *οὐσία* als *ὅ τι γινώσκει ἕκαστον* (von allem insgesamt das Wesen, also was jegliches wirklich ist). In 92d9 erklärt er *ἡ οὐσία* als *ὅ ἔστιν* (das, was ist). Sein Ziel ist es, das Seiende selbst (*αὐτὸ ὃ ἔστιν*) zu erkennen (74b3). Dieses *οὐσία* selbst (*αὐτὴ ἡ οὐσία*) verhält sich unverändert wie das Gleiche selbst (*αὐτὸ τὸ ἴσον*), das Schöne selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν*) und jedes beliebige, was ist (*αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν*) (78d1-3).

Es erscheint sicher, dass diese *οὐσία/εἶδος* transzendent ist. H. Wagner vertritt die These, dass die *οὐσία* nicht mit „Wesen“ zu übersetzen sei, weil sich *οὐσία* nicht auf den jeweiligen Gegenstand selbst beziehe, sondern auf die *Bestimmtheit* der Gegenstände:

„*αὐτὰ τὰ πράγματα* (66e1-2), das waren nicht die Dinge selbst, sondern von den Dingen unterschiedene Bestimmtheit der Dinge.“<sup>13</sup>

Hiermit argumentiert er, dass Platon zwei Arten von Seiendem kennt, und zwar

---

11. F. Dirlmeier: *Phaidon*. München 1949. S. 259.

12. R. Marten: *ΟΥΣΙΑ im Denken Platons*. Meisenheim am Glan. 1962. S. 7.

13. H. Wagner: Eigenart der Ideenlehre in Platons *Phaedo*. In: *Einheit und Sein. Kant-Studien* 57 1966. S. 12.

Einzelseiendes und Seiendes vom Typus des Allgemeinseienden, und von letzterem Seinstypus sind die Ideen.<sup>14</sup> Das ist auch, was Aristoteles in der *Kategoria* gemeint hat. Aber ist dieses Allgemeinseiende von den Einzelseienden getrennt? Das Einzelne hat durch Teilhabe (*μέθεξις*) seine Eigenschaft von den Allgemeinseienden (Ideen) bekommen. Ist das Allgemeine deswegen vom Einzelnen getrennt? Dies ist das berühmte **Chorismosproblem**, welches für das Verständnis der Philosophie des späten Platons sehr wichtig ist, da es die Aufgabe seiner Philosophie ist, eben dieses Chorismosproblem zu überwinden. H. Wagner ist der Meinung, der *χωρισμός* stehe nicht im *Phaedon*:

„Auf *solches* Fürsichsein, *solches* Selbstständigsein schränkt sich der angebliche *χωρισμός* innerhalb des *Phaedo* aber auch zweifellos ein. Die Ideen sind eben zwar zunächst reine Bestimmtheit, aber ihre *Funktion* ist es gleichwohl, Bestimmtheiten an den Gegenständen zu sein und also den Gegenständen Bestimmtheit zu verleihen.“<sup>15</sup>

Das Chorismosproblem kommt wieder im *Parmenides* vor und spielt dort eine zentrale Rolle. Wir werden in unserer Untersuchung stets auf dieses Problem zurückkommen, da es der eigentliche Ausgangspunkt der Reflektion über die Unzulänglichkeit der früheren Ideenlehre ist, die sich beim späten Platon findet.

Vor der *Politeia* beschäftigt sich Platon hauptsächlich mit der Ethik und der Ästhetik. Die *Politeia* kann als eine Zusammenfassung seines bisherigen Philosophierens gelten. Er sucht nach einer allumfassenden Idee, und das ist die Idee des Guten, eine ethische Idee. Die Herausforderung des Eleatismus, den er während seiner zweiten Sizilienreise kennen gelernt hat, eröffnet ihm einen neuen Denkbereich: Das Seiende (*εἶναι*). Wie schon erwähnt, sucht Platon immer nach einem bestimmten

---

14. H. Wagner. S. 15.

15. Ibid. S. 16.

Etwas. Seine lebenslange Bemühung um Philosophie zielt auf dieses allumfassende Etwas. In der Jugend sucht er noch nach dem jeweiligen Etwas, welches er als Idee bezeichnet, die für die jeweilige Art der Dinge als *αἰτία* dient. Doch allmählich ist er mit derart *vielen* verschiedenen Ideen nicht mehr zufrieden, da sie immer noch *viele* sind. Dies führt ihn auf den Weg der Suche nach *einer* allgemeinen, alles umfassenden, höchsten Idee. Das ihn erleuchtende Licht stammt aus Parmenides: *ἔόν*.

Die Suche des mittleren Platons gipfelt in der Idee des Guten in der *Politeia*, die der Sonne gleicht (Sonnengleichnis). Die Sonne scheint nicht nur über den Menschen (im Sonnengleichnis den Gefangenen), sondern auch über die Dinge. Die Sonne scheint über die Welt, über das Seiende. In dieser Hinsicht ist die Idee des Guten nur die Hälfte der Wahrheit - sie scheint nicht über die anderen Dinge. Platon ist sich dieser Unzulänglichkeit bewusst und sucht nun nach einer noch allgemeineren, alles umfassenden Idee.

Parmenides hat ihm den Terminus aufgeklärt: *ἔόν*, also nicht nur *οὔσα ἀρετή*, sondern vor allem *οὐσία*, woraus das Seiende entstanden ist. Wenn man *ἀρετή* weglässt und das feminine Partizip *οὔσα* zum Neutrum umformt, welches das Allgemeine vertritt, dann ist das, was Parmenides als Ziel gesetzt hat: *ἔόν*. Diese Wegnahme von *ἀρετή* bedeutet einfach sich nicht mehr auf die Tugenden zu beschränken, damit *ὄν* erst in das Sichtfeld rücken kann.

Parmenides hat den Terminus *ἔόν* bzw. *ἔν* gebraucht, nicht *οὐσία*. Dass er ein Partizip Präsenz gebraucht hat, ist vielleicht deswegen, weil er auf der einen Seite ein seiendes Sein betonen will, auf der anderen Seite, weil es damals noch kein solches Wort wie *οὐσία* gab. *Οὐσία* bedeutet ursprünglich etwas Konkretes, das jemandem gehört, beispielsweise materieller Besitz. In den frühen Dialogen, wie *Gorgias*, gebraucht



Platon *οὐσία* hauptsächlich in diesem ökonomischen Sinne.<sup>16</sup> Erst später wird *οὐσία* stets in philosophischem Sinne verwendet. Bei Aristoteles ist sie sogar das Ziel der Metaphysik. Die *οὐσία* ist noch nicht *εἶναι*, sondern sie ist das, was *εἶναι* zukommt, wie R. Marten interpretiert:

„*οὐσία* heißt nicht unbestimmt und ohne weiteres auch *εἶναι* und *ἔσθιν*. Zwar gibt *οὐσία* allem *εἶναι* (was immer es heißt) statt, auch wenn sie es nicht rein aus sich gewährleistet, aber sie ist - streng genommen - stets das *ὅ ἔσθιν*.“<sup>17</sup>

*οὐσία* ist *ὅ ἔσθιν*, das (etwas) ist; das da seiend ist. Sie ist das, was dahinter und darüber steht. *Ὅ ἔσθιν* bedeutet: Das, was ist, in dem Sinne, dass etwas auf jeden Fall immer da ist. Sein Dasein ist anapothetisch, also von nichts abhängig. Das ist das absolute Sein, wonach sowohl Parmenides als auch Platon und Aristoteles suchen – es ist das eigentliche Ziel der Metaphysik.

Was das Daseiende ist, ist natürlich schwer erklärbar. Parmenides hat zu seiner Erklärung ein Lehrgedicht gewählt. Dies ist kein Zufall. Dichtung ist eine Textart, die über etwas Unsagbares etwas zu sagen vermag. Parmenides lässt die Göttin Dike darüber reden, eine Ähnlichkeit zu den Orakelsprüchen. Die Orakelsprüche in Delphi sprechen nie gerade heraus und deutlich, sie deuten stets etwas an. Die Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst, nicht in der Sprache. Sollte eine Gattung der Literatur passend sein, um über das unsagbare *ὄν* zu reden, ist es die Dichtung. So ist es auch kein Zufall, dass sich Heidegger in seiner späten Zeit für Hölderlins Dichtung interessiert.

Sollte eine Methode in der Philosophie passend sein, um über das unsagbare *ὄν* aufzuklären, so ist es die Dialektik. Platon hat dies in der *Politeia* erwähnt. Das

---

16. R. Marten. Ibid. S. 11.

17. Ibid. S. 22.

bezeugt, dass sich Platon bereits vor dem Nachdenken über das *ὄν*, des Vorgangs des Philosophierens voll bewusst ist. Ihm ist klar, dass jenes, was dort steht, Anypotheton sein muss, sonst könnte es nicht als *αἰτία* dienen. Das Problem ist nun: Was ist dieses, was da, dahinter oder darüber, stehend ist? Zu ihm kann nur Dialektik führen. *Οὐσία* handelt von Dialektik:

„Die *οὐσία* geht die Dialektik an. Ist die *οὐσία* als das thematische Wort über eines dialektischen *λόγος* genommen, dann wird einmal von der *οὐσία* als solcher, zum andern und in eins von der *οὐσία* als einem *λεγόμενον* gehandelt. *περὶ οὐσίας* [...] zeigt bei Platon an, daß die *οὐσία*, wie sie sich gibt, in einen dialektischen bzw. dialogischen Sachverhalt gehört. Dann ist die *οὐσία* weder ein bloßes Wort noch eine absolute Sache, sondern solches, was sich als das, was es ist, selbst zur Antwort bringen lässt (*λόγον διδόναι*). Die durch den Dialektiker entschiedene und doch zugleich sich durch sich selbst klärende *οὐσία* ist *λόγος*. [...] *λόγος* und *οὐσία* sind als das, was sie sind, aufeinander verwiesen.“<sup>18</sup>

In der *Politeia* stellt Platon die Idee des Guten als die einheitliche Tugend dar. Er hält die sinnlichen Dinge für ontologisch einander untergeordnet und bewirkt damit eine Entzweiung der Ideen und der Dinge. Parmenides hat ein ähnliches philosophisches System aufgebaut, indem er das Seiende vom Nichtseienden streng unterscheidet. Während der zweiten Sizilienreise hat sich Platon eng mit den Eleatisten in Kontakt gesetzt und wurde tief von der Lehre des Parmenides beeinflusst. Platon scheint die Idee des Guten als eine allumfassende höchste Idee konstituieren zu wollen, wie sich im Sonnengleichnis zeigt. Die Idee des Guten kann die Tugendidee in sich umfassen, das soll als unbestreitbar gelten. Doch ob die Idee des Guten die anderen Ideen, die Nichttugendideen, die Idee der Dinge, in sich umfassen kann,

-----

18. Ibid. S. 14.

darüber hat Platon nicht geredet. Wie die Idee des Guten zu erlangen ist, überlässt er der Dialektik.

Platon zeigt eine deutliche Tendenz zu einer dualistischen Unterscheidung zwischen Ideen und Dingen. Dies lässt sich wohl auf den Einfluss des Parmenides zurückführen, der Platon *das Tor zum Sein* geöffnet hat. Eine alles in sich umfassende Idee bedeutet zugleich eine höchste Stufe von Allgemeinheit.

Im Sonnengleichnis beschreibt Platon eine Analogie zwischen der Sonne und dem Guten. Die Sonne funktioniert als lichtgebende Quelle in der Sinnenwelt, sie scheint über den Dingen und verleiht Leben. Die Idee des Guten funktioniert auf gleiche Weise in der Ideenwelt: Ihr wird eine erkenntnis- und seinsbegründende Funktion zugeschrieben. H. Krämer hat mit Recht behauptet, dass eine solche Zuschreibung „weder aus der im Griechischen geläufigen Semantik von „gut“ noch aus dem Vergleich mit der Sonne verständlich gemacht werden können.“<sup>19</sup>

Platon hat dem Guten viele besondere Bedeutungen verliehen, die sich nicht auf die ethische Bedeutung reduzieren lassen. Dennoch ist die Idee des Guten in erster Linie eine Tugendidee. Dass Platon eine Tugendidee als eine allen Ideen zu Grunde liegende, allgemeinste Idee annimmt, entspricht seiner starken Tendenz zur Moralphilosophie in den früheren und mittleren Dialogen. Diese Tendenz gipfelt in der Idee des Guten in der *Politeia*. Obwohl Platon in der *Politeia* auch das Seiende erwähnt, gebraucht er dies jedoch auf keinen Fall im Sinne des parmenideischen Seienden, das Sein der Ideen ist gemeint. Platon lässt den Dingen das Seiende in der Abfassungszeit der *Politeia* noch nicht zukommen. Sie stehen als Erscheinung an der unteren Stelle im Liniengleichnis und gehören zur Doxa (504-511).

---

19. H. Krämer: Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis. (Buch VI 504a-511e). In: O. Höffe. (Hrsg.): *Platon Politeia*. Berlin 1997. S. 179-204. S. 186.

Die Begegnung mit dem Eleatismus gibt Platon neuen Anlass zu überlegen, ob das Gute als eine Tugendidee dem Gedanken der höchste Idee angemessen ist, denn ansonsten wären die Dinge nicht in ihm enthalten. Im Terminus des *Sophistes* gesprochen: Kann das Gute die *δύναμις* haben, die anderen Dinge, sowohl die Ideen, als auch die Sinnendinge, zum Seienden zu bewegen? Hier zeigt sich eine Aporie: Das Seiende hat einen noch höheren *Allgemeinheitsgrad* als das Gute (als Tugendidee), da das Seiende dem Guten zukommt. Der Grund hierfür ist, dass das Gute als anscheinend höchste Idee zuerst *da* sein muss, dann erst kann es sich selbst zeigen. Logisch betrachtet muss das Sein demnach dem Guten vorgesetzt werden, um das Gute erst dazu zu bewegen, als das Gute zu erscheinen. Platon ist sich dieses Widerspruches des Guten in der *Politeia* noch nicht bewusst, hat ihn aber in der Begegnung mit dem Eleatismus erkannt. Vom *Parmenides* an beginnt er seine Selbstkritik. Im *Parmenides* konzentriert er sich auf das Problem von *ἔν ἐπὶ πολλῶν*, während er sich im *Sophistes* mit dem Problem vom *ὄν* und *τό μὴ ὄν* beschäftigt.

Die Reflexion über die Allgemeinheit und die universelle Eigenschaft des Guten bringt Platon zu der Einsicht, dass jenes, was er in der *Politeia* als das Höchste angenommen hat, eigentlich noch nicht *hoch* genug ist, weil das Seiende noch *seiender* als das Gute ist. Krämer hat scharfsinnig gesehen, dass die vielfältigen Funktionen des Guten in der *Politeia* schon darauf hingedeutet haben, dass das Wesen des Guten von höherem Allgemeinheitsgrad sein muss:

„Die Vielfalt und Heterogenität der Funktionen lässt vermuten, daß das Wesen des Guten von höherem Allgemeinheitsgrad ist denn der spezielle Aspekt des Guten als solchen, der in dieser politischen Schrift sinnvollerweise in den Vordergrund tritt, obgleich andere Dialoge bereits innerhalb des Werthaften konkurrierende Aspekte anbieten (das Schöne im *Symposion*, das Erste befreundete im *Lysis*). Es empfiehlt sich deshalb, das Gute auf einen mehr generellen Begriff hin zu überschreiten, der

neben werthaften zwanglos auch erkenntnis-, seins- und grundlagentheoretische Funktionen zu übernehmen vermag, und ihn nach Möglichkeit von der indirekten Überlieferung („Über das Gute“) her abzusichern.“<sup>20</sup>

So verwundert es nicht, dass in der Altersvorlesung Platons *Über das Gute* nichts vom Guten zu spüren ist, sondern eher das εἶν das Thema ist.

Da aber die Idee des Guten in erster Linie eine Tugendidee ist, ist es eine logische Notwendigkeit für Platon, nach einer noch allgemeineren, also einer allgemeinsten Idee zu suchen, die nicht nur die Tugendideen, sondern auch alle anderen Ideen sowie Dinge zum Seienden bewegen kann. Deshalb deutet er das Gute in seiner Altersvorlesung *Über das Gute* eigentlich als εἶν um, damit es eine höchste Stufe an Allgemeinheitsgrad hat und als Grundlage des Alls zu dienen vermag. Es ist im ersten Augenblick erstaunlich, dass das in der *Politeia* so eine zentrale Rolle spielende Gute in den späten Dialogen völlig verschwunden ist. Dass Platon die Idee des Guten aufgeben würde, scheint allerdings unwahrscheinlich zu sein. Was als Sonne funktioniert, darf nicht vergessen werden. Die Vermutung liegt nahe, dass Platon in seiner Altersvorlesung *Über das Gute* nicht einfach die Idee des Guten wieder aufgenommen hat, sondern vor allem die Ontologie und Henologie eingeführt hat, der Selbstkritik im *Parmenides* und *Sophistes* gemäß. Das Eine (εἶν) und die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυνάς) ist dann die Formulierung des Problems vom Einen über Viele in Analogie des Zahlensystems sein. Es ist vielleicht nicht unwahrscheinlich zu vermuten, dass Platon in seiner Spätzeit das Gute wieder als die höchste Idee angenommen hat, indem er dem Guten die ontologischen sowie henologischen Elemente zukommen lässt, sodass das Gute zugleich das eine höchste Seiende und somit *seiender* als alle anderen sein kann.

---

20. H. Krämer. S. 188-189.

Die *Politeia* ist von Platon in reifem Alter geschrieben worden und gilt als die systematischste Darstellung und Vertretung seiner Philosophie der ersten Hälfte seines Lebens. Die Darstellung gipfelt in den berühmten drei Gleichnissen: Sonnen- (506d8-9c5), Linien- (509d1-511e5) und Höhlengleichnis (514a-521b11). Im Sonnengleichnis setzt Platon die Idee des Guten mit der Sonne gleich. Wie die Sonne die Ursache des Lichts und der Sehkraft ist, so ist die Idee des Guten die Ursache des Erkennens und der Wahrheit (508e4). Es gibt zwei Reiche: Das Sichtbare und das Erkennbare (509d5). Im Höhlengleichnis beschreibt Platon die menschliche Situation, wie die Gefangenen in einer Höhle gefesselt zu leben. Was sie sehen können, sind bloß Schatten (also Abbilder), die das entfernte Feuer wirft. Die Aufklärung über diese unmündige Situation kann nur erreicht werden, wenn einer der Gefangenen befreit und gezwungen würde, emporzusteigen und zum Sonnenlicht zu blicken. Dank des Sonnenlichts kann er die Dinge wirklich sehen, nicht nur deren Schatten. Platon bezeichnet diesen Weg hinauf als „den Aufstieg der Seele zur Welt des Denkbaren“ (517b4). Die Idee des Guten ist die Ursache des Erkennbaren und dieser Aufstieg ist mühevoll (517b8-c5).

In der *Politeia* hat Platon die Ideenlehre in reifem Alter festgelegt: Die Welt der Idee ist höher und erkennbar, während die Welt der sinnlich erfahrbaren Dinge niedriger und nur der Schatten der ersten ist. Die Idee des Guten ist die höchste, allumfassende Idee in der Ideenwelt. Die Ideenwelt hat auch einen abgestuften Aufbau, der dem des Kosmos gleicht. Die Aufgabe der Erneuerung der Ideenlehre für den späten Platon ist es, das Prinzip für die Ideen- und Sinnenwelt zu finden. Die Idee ist nicht mehr *αἰτία*, sondern hat ihr eigenes Prinzip, nämlich: Das Gute oder *εὔ*. Die Ideenlehre selbst befindet sich nun auf dem Prüfstein.

In seiner späten Philosophie kritisiert und ändert Platon seine Ideenlehre in großem Umfang. Das ist vor allem der Begegnung mit der eleatischen Schule zuzuschreiben.

Die eleatische Lehre von Sein und Nicht-Sein (Parmenides) und Eins-Vieles (Zenon) hat großen Einfluss auf Platon ausgeübt. Wenn wir die Wendung in Platons später Zeit besser verstehen möchten, müssen wir uns zuerst an die Lehre von Parmenides und der eleatischen Schule wenden. Deshalb geht diese Arbeit von der parmenideischen **Grundsetzung** - Ontologie - aus, um dann einen Vergleich mit der platonischen **Grundsetzung** - Henologie - durchzuführen, damit der Unterschied zwischen beiden deutlich wird.

### **I.3 Parmenides und Sophistes als Vorankündigung der ungeschriebenen Lehre**

Platons Hauptunzufriedenheit mit der Ontologie Parmenides liegt in der Trennung von  $\delta\upsilon$  und den Dingen. Das ist das schon angesprochene Chorismosproblem. Doch dieses Problem stammt nicht nur von Parmenides, sondern in gewissem Sinn auch von Platon selbst. Der Chorismos ist der Schwachpunkt der Ideenlehre, welchen Aristoteles ständig kritisiert. Die Nachschrift des *Περὶ τὰ γὰρ δὸν* von Aristoteles sollte zeigen, dass sich Platon dieses Problems bewusst ist. Wilpert vertritt die Auffassung, dass Platon den Chorismos kannte und lehrte.<sup>21</sup> Er geht sogar so weit zu behaupten, dass die Ideen wegen der Hervorhebung der Prinzipienlehre nicht mehr Prinzipien, sondern zu den Prinzipaten geworden und nicht mehr selbstverständlich sind:

„Nun aber hatte die Auseinandersetzung mit dem Rätsel des Einen und Vielen, welche die *Altersdialoge* durchzieht, enthüllt, daß auch die Ideen in ihrer Rationalität nicht

---

21. Wilpert: „Die Reste dieser Schrift verrieten auch deutlich, daß Platon den Chorismos kannte und lehrte.“ *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949. S. 155.

mehr selbstverständlich sind.“<sup>22</sup>

Deshalb hält Wilpert den *Parmenides* für eine Selbstkritik Platons an der Ideenlehre:

„Wir wußten, daß die Altersdialoge manches Grübeln über einzelne Fragen der Ideenlehre verraten. Der Parmenides zeigt einen offenen Angriff gegen dieses Heiligtum der platonischen Gedankenwelt, und es hat nie an Stimmen gefehlt, welche die hier erhobenen Schwierigkeiten für durchaus ernsthaft angesehen haben.“<sup>23</sup>

Im Gegensatz zu diesen Passagen vertritt Chen die These, dass Platon keinen Chorismos gelehrt hat.<sup>24</sup>

Aber der Chorismos, die Kluft zwischen dem Grund und den Begründeten, ist tatsächlich ein wichtiges Problem für Platon. Ein unvermeidbares Problem in Platons Konzeption ist jedoch, dass die Ideen, die die Grundsetzung des früheren und mittleren Platons darstellen, viele sind. Sie stellen keine einheitliche Idee dar und können dementsprechend nicht als einheitliche Grundlegung dienen, wie Elsässer argumentiert:

„Die Ideen, das reine Sein, können nicht mehr letztes Ziel von Erkenntnis sein, weil sie an sich bereits Vieles sind. Erkenntnis strebt von Anfang an über das vielheitliche Sein hinaus in dessen Grund, in das Eine, weil dieses spurhaft in allem Vielen die Sehnsucht der Erkenntnis weckt.“<sup>25</sup>

Platon entwickelt stattdessen in seiner späten Philosophie eine Prinzipienlehre, die sowohl ein *einheitliches* als auch ein *vielheitliches* Prinzip umfasst. Das einheitliche Prinzip gilt dem einen Grund, während das vielheitliche Prinzip den vielen Ideen und Dingen gilt, die von einem Grund aus entstanden sind. Das ist die *Genealogie* Platons.

---

22. Ibid. S. 143.

23. Ibid. S. 157.

24. Chen: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*. Berlin 1940.

25. Elsässer: Einleitung von Boethius: *Die Theologischen Traktate*. S. XVI. Hamburg 1988.



Diese Prinzipienlehre ist die bekannte ungeschriebene Lehre.

Bevor wir zu der Diskussion übergehen, ist ein kurzer Überblick über den aktuellen Stand der internationalen Platonforschung für die spätere Klärung der Probleme nützlich. Wegen der Schwierigkeit und der Dunkelheit ist die Forschungsliteratur über den *Parmenides* Platons nicht sehr umfangreich. Einen Überblick über die aktuelle Platonforschung bieten T. Kobusch und B. Mojsisch.<sup>26</sup> P. Gardeyas Sammlung der Forschungsliteratur über den *Parmenides* bis 1990 ist sehr nützlich.<sup>27</sup> Die enge Beziehung zwischen Platon und Parmenides erklärt J. Palmer.<sup>28</sup> Vlastos Abhandlung über das bekannte „The Third Man Argument“ im ersten Teil des *Parmenides* ist der wichtigste Beitrag in der modernen Forschung, insbesondere im anglo-amerikanischen Sprachraum, die dieses alte Problem wieder in den Fokus rückt.<sup>29</sup> Einen kurzen, aber sehr ausführlichen Überblick über die eigentliche Bedeutung des *Parmenides* im philosophischen System des späten Platons bietet Ibers Abhandlung: „Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*.“<sup>30</sup> Ibers hat drei Interpretationsrichtungen unterschieden: 1. Der negative Kritizismus. 2. Der Neuplatonismus. 3. Der dritte Weg – ein eklektischer Versuch. Dies ist doch eine klare Kategorisierung, um die verschiedenen Interpretationsrichtungen einzuordnen. Deshalb folgt die vorliegende Arbeit diesem Vorschlag. Eine Eigenschaft, anhand derer zwischen den einzelnen Interpretationsrichtungen unterschieden werden kann,

---

26. Kobusch/Mojsisch: *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt 1996.

27. Gardeya: *Platons Parmenides. Interpretation und Bibliographie*. Königshausen & Neumann 1991.

28. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford University Press 1999.

29. Vlastos: The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Philosophical Review* 63. S. 319-349. 1954.

30. Ibers: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992.

ist die Eigenheit, wie das HEN in der 1. Position des zweiten Teils des *Parmenides* interpretiert wird.

Ist die Transzendentalität des HEN nicht zugestanden, gehört diese Interpretationsrichtung dem negativen Kritizismus an. Der negative Kritizismus ist an der Logik orientiert. Da die strenge Logik das Transzendente nicht akzeptiert, tendiert sie zu einer Gering- oder Negativschätzung des *Parmenides*. Damit ist der *Parmenides* bloß eine dialektische Übung, um die Unzulänglichkeit der 1. Position zu demonstrieren. Dem negativen Kritizismus angehörig sind: C.-H. Chen, C. Meinwald, R.-P. Hägler, H. G. Zekl, K. Gloy, R. E. Allen und S. Scolnicov.<sup>31</sup>

Ist die Transzendentalität des HEN zugestanden, entspricht eine solche Interpretationsrichtung dem Neuplatonismus oder der Metaphysik. Sie hält den *Parmenides* für den Höhepunkt der Platonischen Metaphysik. Die Vertreter dieser Interpretationsrichtung sind der Neuplatonismus; in der Moderne die ungeschriebene Lehre aus der bekannten Tübinger Schule. Die Zerstörung des HEN am Ende der 1. Position kann nur dadurch gerettet werden, dass die **Überseiendheit des HEN** (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) anerkannt wird, wie die Werke der Tübinger Schule, insbesondere Krämers, zeigen. Der dritte Weg ist ein eklektischer Versuch, um die

---

31. C.-H. Chen: *The Commentary on Plato's Parmenides*. Chung Ching 1944. ND. Beijing 1981. (auf Chinesisch verfasst). C. Meinwald: *Plato's Parmenides*. Oxford University Press 1991. R.-P. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. H. G. Zekl: *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges*. Marburg/Lahn. 1971. *Platon Parmenides*. Übersetzt und herausgegeben von H. G. Zekl. Hamburg 1972. K. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des „und“ – Systematische Untersuchungen zum Einheit- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*. Berlin 1981. R. E. Allen: *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. Oxford University Press. 1983. S. Scolnicov: *Plato's Parmenides: Translated with Introduction and Commentary*. Berkeley: University of California Press 2003.

Unzulänglichkeiten, die durch die Extreme der beiden vorherigen Interpretationsrichtungen entstanden sind, zu beheben. Dem Neuplatonismus gehören an: M. Wundt, A. Speiser, E. Wyller, J. Halfwassen.<sup>32</sup> Der metaphysischen Interpretation folgen: N. Hartmann, B. Liebrucks, E. Angehrn, F. M. Cornford, K.-H. Volkmann-Schluck, H. Seidl und Chr. Horn.<sup>33</sup>

Die ausführlichste und systematische Darstellung des *Parmenides* bietet die ungeschriebene Lehre (UGL) der bekannten Tübinger Schule. Die UGL ist ebenfalls ein Teil des Neuplatonismus. Sie ist keine plötzliche Wendung in der platonischen Forschung, sondern hat eine lange Vorgeschichte, die so lang ist, wie die des Platonismus selbst. H.-G. Gadamer schreibt dazu eine sehr nützliche ausführliche Einführung über den Inhalt und Vorgeschichte der UGL.<sup>34</sup> Die Vorbereitung für die ungeschriebene Lehre sind die Werke von J. Stenzel und P. Wilpert.<sup>35</sup> Die Vertreter der bekannten Tübinger Schule sind: H.-J. Krämer, K. Gaiser, G. Reale, V. Höhle

---

32. M. Wundt: *Platon Parmenides*. Stuttgart 1935. A. Speiser: *Ein Parmenides Kommentar*. Stuttgart 1959. E. Wyller,; *Der späte Platon*. Hamburg. 1970; *Platons Parmenides: In seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretation zur platonischen Henologie*. Oslo 1960. J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992.

33. N. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. B. Liebrucks: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. E. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. F. M. Cornford: *Plato and Parmenides*. London 1939. K.-H. Volkmann-Schluck: Das Wesen der Idee in Platons Parmenides. *Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961. H. Seidl: Zum Metaphysischen Gesichtspunkt im 2. Teil von Platons Parmenides. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27: 1. S. 24-37. 1973. Chr. Horn: Der Platonische Parmenides und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation. *Antike und Abendland* 41. S. 96-114. 1995.

34. Platons ungeschriebene Dialektik. In: *Kleine Schriften Bd.3. Idee und Sprache*. Tübingen 1972.

35. J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig/Berlin 1933. P. Wilpert: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949.

und W. Theiler.<sup>36</sup> Eine Sammlung von Abhandlungen über die UGL bietet Wipperfurth.<sup>37</sup> Heftige Kritik an der UGL übt R. Ferber aus.<sup>38</sup> Seine Kritik hat viele Debatten über die Gültigkeit der UGL ausgelöst.

Das derzeit aktuellste Werk über den *Parmenides* ist Ziermanns: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*.<sup>39</sup> Dies Buch widmet sich ebenfalls der Strömung der Metaphysik und ist ein Versuch, den Zusammenhang der beiden Dialoge darzustellen. Die Nachwirkung der Tübinger Schule ist allerorts in diesem Werk zu spüren.

Der enge Zusammenhang von *Sophistes* und *Parmenides* ist längst allgemein anerkannt. Krohs bietet dazu eine ausführliche Erläuterung.<sup>40</sup> In der Arbeit wird gezeigt, dass der *Sophistes* eine unentbehrliche Ergänzung für den *Parmenides* ist, da beide Dialoge in gewissem Sinn eine Selbstkritik hinsichtlich der Unzulänglichkeit des frühen und mittleren Platons sind. W. Kamlah betont den *Sophistes* ebenfalls als eine Selbstkritik Platons.<sup>41</sup> Inwiefern dieses Urteil richtig ist, gilt es zu hinterfragen.

---

36. H.-J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959. K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. G. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993. V. Höls: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. W. Theiler: Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin. In.: *Untersuchungen zur antiken Literatur*. Berlin 1970. S. 460-483.

37. J. Wipperfurth (Hrsg.): *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972.

38. R. Ferber: *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?* Sankt Augustin 1991. ND. München 2007.

39. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004.

40. U. Krohs: Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 52. S. 237-256. 1998.

41. Kamlah: *Platons Selbstkritik im Sophistes*. München 1963.

Interpretationsrichtungen des *Sophistes* gliedern sich in die sprachanalytische und metaphysische Orientierung auf. Da der *Sophistes* das Problem des Seienden behandelt, sollte das Seiende direkt als Abgrenzungskriterium der Interpretationsrichtungen herangezogen werden. Welche der vier Hauptbedeutungen des Seienden: Kopula, Existenz, Identität und Wahrheit ist seine echte Bedeutung? In der Arbeit wird gezeigt, dass eine sprachanalytische Methode zu der Aufklärung über den Sinn von Sein nicht viel beizutragen vermag, weil, selbst wenn der wörtliche Sinn von Sein aufgeklärt ist, es an philosophischem Sinn mangelt. Eine sprachanalytische Methode verwenden: L. M. de Rijk, B. Mojsisch und P. Kolb.<sup>42</sup> In dieser Arbeit wird diskutiert, wie Platon das Sein versteht, welche Rolle das Sein im philosophischen System des späten Platons spielt.

Die metaphysische Orientierung hält Existenz und Wahrheit für den Sinn von Sein. Die bisweilen ausführlichsten Untersuchungen des Verbs *εἶναι* im Griechischen bieten die Bücher von Ch. Kahn und M. Frede.<sup>43</sup> Kahn hält Wahrheit für die echte Bedeutung des Seienden; Frede hingegen Existenz. In dieser Arbeit wird gezeigt, dass das Seiende die Funktion der Existenz wahrnimmt, alles andere zur Existenz zu bringen. Es selbst ist zugleich eine Gewährleistung der Wahrheit. Der an Metaphysik orientierten Interpretationsrichtung folgen die Werke von M. Heidegger, J. Szaif, H.-E.

---

42. Rijk: *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam 1986. Mojsisch: Platons Sprachphilosophie im „Sophistes“. In: B. Mojsisch (Hrsg.): *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. S. 35-63. Amsterdam 1986. Kolb: *Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg 1997.

43. Kahn: *The Verb „Be“ in Ancient Greek*. Dordrecht 1973. Frede: *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von „...ist...“ und „...ist nicht...“ im Sophistes*. Göttingen 1967.

Pester und P. Seligman.<sup>44</sup> Den aktuellsten ausführlichen und systematischen Kommentar zu Platons *Sophistes* bietet Iber: *Platon Sophistes. Kommentar*.<sup>45</sup> Auch dieser Kommentar ist an der Metaphysik orientiert.

Die ungeschriebene Lehre (UGL) ist ein unentbehrlicher Bestandteil der Philosophie Platons. Die darin vorgestellte Prinzipienlehre von ἔν und ἀόριστος δύας ist das Prinzip sowohl für die Dinge als auch die Ideen; sie ist das Prinzip der Genealogie überhaupt. Der späte Platon ist der Ansicht, dass es viele Ideen gibt und diese deshalb seine Hoffnung auf eine einheitliche Grundsetzung nicht erfüllen können. Diese Unzufriedenheit zeigt sich im *Parmenides* und dem *Sophistes*, indem Platon eine Selbstkritik seiner früheren Ideenlehre ausübt und eine einheitliche Grundsetzung einführt. Im *Parmenides* stellt er die Auseinandersetzung von ἀρχή und γένεσις εἰς οὐσίαν in der Fragestellung von ἔν ἐπὶ πολλῶν vor; im *Sophistes* zeigt er das Funktionsmodell der γένεσις εἰς οὐσίαν in der Form von συμπλοκή τῶν εἰδῶν. Deshalb betrachtet Reale den *Parmenides* als Vorankündigung der ungeschriebenen Lehre, da in ihm die Prinzipienlehre durch die dialektische Übung andeutungsweise dargestellt ist:

„Im *Parmenides*, der uns die im esoterischen Sinne am meisten fortgeschrittene schriftliche Darstellung bietet, die uns Platon hinterlassen hat, da es sich bei ihm um eine Diskussion weniger *innerhalb eines Kreises großer Philosophen* handelt, eine Diskussion, in der uns eine großartige dialektische Übung dargeboten wird – auch in

---

44. Heidegger: *Sophistes*. Marburger Vorlesung. 1924/25. Hrsg. von I. Schüssler. GA. 19. Frankfurt am Main 1992. Szaif: *Platons Begriff der Wahrheit*. Pester: *Platons bewegte Usia*. Seligman: *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*.

45. Iber: *Platon: Sophistes. Kommentar*. Frankfurt am Main 2007.

diesem *Parmenides* bleibt man in einer partiellen Perspektive befangen [...].<sup>46</sup>

Dass der *Parmenides* so schwer zu verstehen ist, liegt auch daran, dass Platon sein Ziel, nämlich die Prinzipienlehre als die *Grundlage* der Ideenlehre dienen zu lassen, nicht deutlich geäußert hat. Graeser meint sogar, die Unverständlichkeit des *Parmenides* sei so zu begründen, dass dieser nicht für außenstehende Leser, sondern der Akademie vorbehalten geschrieben worden sei.<sup>47</sup>

Der *Sophistes* dient als eine Ergänzung für den *Parmenides*, in der die Funktionsweise der Prinzipienlehre in der Welt dargestellt wird. Platon zeigt seine Unzufriedenheit mit dem historischen Parmenides im *Sophistes* eindeutig dahingehend, dass er das Eine und das Seiende nicht unterschieden hat (244b5ff). Obwohl die beiden denselben Terminus: ἓν, gebraucht haben, hat dieser bei ihnen verschiedene Bedeutungen. Was Platon unter dem ἓν versteht, welches er im *Sophistes* vorstellt, ist sehr verschieden vom εἶν bei Parmenides. Was dem εἶν bei Parmenides entspricht, ist nicht mehr ἓν, sondern das εἶν bei Platon.

Es stellt sich die Frage, weshalb Platon einen solchen Austausch vollzieht. Dieser Austausch ist nicht einfach ein Bezug auf das εἶν im Lehrgedicht B8: 6, sondern hat einen tieferen Grund. Dieser Grund verdeutlicht wiederum den Unterschied zwischen beiden, weil das εἶν bei Parmenides ein Prädikat ist, das die Eigenschaft des εἶν beschreibt, während es bei Platon ἀρχή ist, was dem εἶν Parmenides entspricht.

Weshalb weist Platon so genau auf den Unterschied zwischen dem Einen und dem Seienden hin? Diese Unterscheidung des Einen und des Seienden ist genau der Punkt, worin Platons Unzufriedenheit mit Parmenides liegt. Dass das εἶν und das ἓν bei Platon

---

46. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. S. 343. Paderborn 1993.

47. Graeser: *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. S. 10. Bern/Stuttgart/Wien 1999.

unterschieden werden müssen, bei Parmenides hingegen nicht unterschieden werden, ist dem Umstand geschuldet, dass das ἔν bei Parmenides Prädikat und das ἐόν der einzige Grund ist, während das ἔν bei Platon der einzige Grund ist, das ὄν aber hauptsächlich die *existentielle* Bedeutung beinhaltet und deshalb das Jeweilige, sei es Idee oder Ding, vertritt. Platons Unzufriedenheit besteht darin, dass dem ἐόν des Parmenides die *γένεσις εἰς οὐσίαν* fehlt, wodurch die Entstehung des Kosmos nicht gerechtfertigt werden kann. Parmenides hat zwar seine **Grundsetzung** für die ἀρχή gelegt, hat aber den *Entstehungsprozess*, d.h., wie der Kosmos vom Prinzip her entstanden ist, wie ἔν zur οὐσία/ὄν übergeht, eben nicht begründet. Platons Gebrauch vom ὄν (οὐσία) ist anders als ἐόν bei Parmenides. Das ἐόν bei Parmenides ist die einzige ἀρχή, während die οὐσία (oder ὄν) bei Platon hauptsächlich die Bedeutung von Existenz beinhaltet, weil es sein Vorhaben ist, neben der ἀρχή auch die *γένεσις εἰς οὐσίαν*, die Entstehung des Kosmos, zu rechtfertigen. Sollte die Kluft zwischen der ἀρχή und der *γένεσις εἰς οὐσίαν* nicht überwunden werden, lässt sich das Chorisimos-Problem nicht lösen, woran Platon im ersten Teil des *Parmenides* und im *Sophistes* 248e heftig Kritik geübt hat.

Platons Vorhaben ist, sowohl die ἀρχή als auch die *γένεσις εἰς οὐσίαν* zu rechtfertigen. Dies liegt daran, dass Platons Ziel der Selbstkritik und der Hervorhebung der UGL darin besteht, eine *Genealogie* von der ἀρχή zur *γένεσις εἰς οὐσίαν* vorzustellen. Deshalb hat bei Platon die οὐσία hauptsächlich die Bedeutung von Existenz, weil sie die *δύναμις* hat, die anderen, sowohl die Ideen als auch die Dinge, zum Existieren zu bewegen. Die Lehre von *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* im *Sophistes* bezeugt dies. Wenn die UGL hauptsächlich die *Prinzipien* lehrt, so ist es Ziel des *Sophistes*, das *Funktionsmodell* der Ideen zu beschreiben, um den Entstehungsprozess, die *γένεσις εἰς οὐσίαν*, darzustellen. Der Kernpunkt des Entstehungsprozesses ist nämlich die bekannte *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*. Der *Sophistes* ist in dieser Hinsicht auch eine Ergänzung der



UGL.

Die Interpretationsrichtung dieser Arbeit ist der Metaphysik zuzuordnen, weil der Verfasser der Meinung ist, dass ein über alles erhabener Urgrund (ἕν) nur von der Metaphysik in Sinne von Aufstieg (ἀνάβασις) begriffen werden kann, wie Platon im *Phaidros* mit dem Flug des Rosswagens zeigt.<sup>48</sup> Eine sprachanalytische Methode hat an dieser Stelle kaum einen Nutzen. Daher liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit im Neuplatonismus als Phänomenologie des ἕν, der ungeschriebenen Lehre, in der Begründung, wie das transzendente ἕν vom Jenseits hin zum Diesseits wechseln kann, um das Chorismosproblem – die Ursache der Aporie der Spätphilosophie Platons – letztlich aufzulösen.

Diese Arbeit diskutiert zuerst die Ontologie des historischen Parmenides, um diese dann mit der Henologie im *Parmenides* und der Ontologie im *Sophistes* des späten Platons zu vergleichen, damit Platons Erneuerung der Ontologie Parmenides deutlicher wird. Anschließend wird die Frage untersucht, wie Platon in seiner späten Philosophie zu einer solchen Selbstkritik seiner früheren und mittleren Ideenlehre kommt. Aus diesem Fortgang der Untersuchung ergeben sich die folgenden leitenden Fragen:

1. Weshalb hat Platon in seiner späten Zeit eine solche Selbstkritik vollzogen? Hat er den Chorismos zwischen der Ideenwelt und der Sinnenwelt überwunden?
2. Wie ist seine Genealogie von der γένεσις εἰς οὐσίαν möglich?

Der Prozess, in dem sich das ἕν von seinem ursprünglichen Zustand, nämlich ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Politeia* 509b), zu seiner Erscheinung in dieser Welt, nämlich γένεσις εἰς οὐσίαν, bewegt, wird dabei als **Phänomenologie des ἕν** bezeichnet, weil der Prozess

---

48. Wyller: *Platons Parmenides. Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen*. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*.

eine *Genealogie* ist, worin das  $\xi\nu$  sowohl sich selbst, als auch die anderen durch Teilhabe an der *ὄσῑα* vom Jenseits zum Diesseits bewegt. Die **Grundsetzung** sowie die *Genealogie des späten Platons* darzustellen, ist das eigentliche Thema dieser Arbeit.

## II. Parmenides und der Anfang des Seinsproblems

### II.1 Parmenides Ontologie

Parmenides Ontologie steht im berühmten Fr. 8 im ersten Teil seines Lehrgedichts:

Aletheia

1. ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔον καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν,  
οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές οὐδ' ἀτέλεστον·

5. οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές. τίνα γὰρ γένναν διζήσῃαι ἀψοῦ;  
πῆι πόθεν ἀΐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔασσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν

10. ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.

die von mir vorgebracht worden ist. So bleibt einzig  
Noch übrig die Rede von dem Weg,  
dass (etwas) ist. An ihm sind sehr viele Kennzeichen,  
dass Seiendes ungeworden und unvergänglich ist,  
ganz und einheitlich, und unerschütterlich und vollendet.

5. Und es war nicht einmal und wird (einmal) sein, da es

Jetzt zugleich ganz *ist*,

eins und zusammenhängend. Denn welche Erzeugung könntest  
du für es erfinden?

Wohin, woher gewachsen? Weder: aus Nichtseiendem,

werde ich

dich sagen oder denken lassen; denn es ist nicht sagbar noch denkbar,

dass (etwas) nicht ist. Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen,  
10. später oder früher, aus dem Nichts beginnend, sich zu bilden?

Also muss es entweder ganz und gar sein oder nicht. (in der Übersetzung von U.  
Hölscher)

Dieses Fragment enthält zwei der wichtigsten Themen der Philosophie Parmenides:  
Der Weg der Wahrheit und seine Trennung vom Weg der Doxa, also die  
Unterscheidung zwischen Seiendem und Nichtseiendem, sowie die Einheit (ἕν) des  
Seienden.

## II.2 Das Problem vom ἕν

ἕν kann auch als Hauptthema der parmenideischen Philosophie gelten. Wenn man  
das ganze Lehrgedicht überblickt, fällt sofort auf, dass das Wort ἕν im Lehrgedicht nur  
ein einziges Mal erscheint, nämlich in Vers 6.<sup>1</sup> Zwar hat das ἕν hier keine  
metaphysische Bedeutung wie bei Platons Bezeichnung des Eleatismus, sondern  
betont die Ganzheit (πᾶν) und Einheit des ἐόν. ἕν ist als Prädikatsnomen gebraucht und  
dient nicht als Subjekt, wie Hägler erklärt:

„Parmenides (gemeint ist der historische) kennt nämlich kein „Hen-On“. Er benützt  
nicht einmal den Ausdruck „τό ἕν“, seine Rede vom Sein verwendet den Infinitiv  
„εἶναι“ oder das „ἔσται“, und gelegentlich macht er vom Partizip „ἔόν“ Gebrauch. [...] „Hen“  
erscheint überhaupt nur ein einziges Mal im ersten Teil des Lehrgedichts, und  
zwar als Prädikatsnomen.“<sup>2</sup>

Wenn man aus dem parmenideischen Lehrgedicht den Leitfaden wählt, soll es statt  
des „Eins“ das Seiend sein:

„Es dürfte gar nicht so leicht fallen, aus den Fragmenten des Lehrgedichts die

---

1. Hägler: *Platon „Parmenides“*. Berlin 1983. S. 105. Stokes behauptet zwei Mal. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington D.C. 1971. S. 127.

2. Hägler. *Ibid.* S. 105.

„Hypothese“ des Parmenides zu destillieren; wer es dennoch versuchen möchte, ist gut beraten, statt des „Eins ist“ eine Formel wie: Nur Sein ist (und ist erkennbar), Nichtsein ist auf keine Weise zu wählen.“<sup>3</sup>

Aber warum hat Platon in seinem Dialog *Parmenides* die Antithese ἓν-πόλλα (Eines-Vieles) als den Kerngedanken des Parmenides bezeichnet? Und weiter: Nicht nur Platon, sondern auch Aristoteles hat darauf hingewiesen, dass Parmenides das Eine seiner Philosophie zugrunde gelegt hat:

„Parmenides scheint mit hellerer Einsicht zu sprechen. Indem er nämlich davon ausgeht, dass das Nichtseiende neben dem Seienden überhaupt nichts sei, so meint er, dass notwendiger Weise das Seiende Eines sei und weiter nichts, [...] und so eine Einheit für den Begriff, eine Vielheit für die sinnliche Wahrnehmung annimmt, so setzt er wiederum zwei Ursachen und zwei Prinzipien, das Warme und das Kalte, wie von Feuer und Erde sprechend, und ordnet das Warme dem Seienden zu, das andere dem Nichtseienden.“ (*Met.* 986b27-34)

Es zeigt sich also, dass die beiden wichtigsten griechischen Philosophen übereinstimmend der Meinung sind, dass das Eine wie das Seiende den Leitfaden der parmenideischen Philosophie darstellt. Aus diesem Grund erscheint es lohnend, eine Untersuchung der eleatischen Schule und insbesondere des Parmenides vorzunehmen.

Parmenides Suche beginnt mit der Wagenfahrt. Der Wagen ist von den Rössern getrieben, Parmenides Willen entsprechend. Die Fahrt scheint sehr einfach und leichtgängig zu sein, doch der Eindruck täuscht: Die rotglühende Achse und die wirbelnden Räder (Fr. 1: 6-8) zeigen, dass der Vorgang ein intensives und hartes Fahren ist.<sup>4</sup> Die Göttin zeigt ihm zwei Wege: Das Seiende und das Nichtseiende:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος· ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·

5. ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,

---

3. Hägler. Ibid. S. 105.

4. Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main 1978. S. 314-315.

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶν· οὐ γὰρ ἀνυστόν·  
οὔτε φράσαις. (Fr. 2: 3-8)

Der eine: dass (etwas) ist, und dass nicht zu sein unmöglich ist,  
ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit.

5. Der andere: dass (etwas) nicht ist, und dass nicht zu sein richtig ist,  
der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt.

Denn was eben nicht ist, kannst du wohl weder wahrnehmen

- denn das ist unvollziehbar -

noch aufzeigen.

Hier taucht zum ersten Mal in der griechischen Philosophie der Begriff „das Seiende“ auf. Parmenides ist nicht der erste Philosoph, der nach einem allumfassenden Begriff sucht. Schon bei den Vorsokratikern lässt sich eine solche Suche feststellen, mit verschiedenen Lösungsvorschlägen: Anaximandros nimmt *ἀπείρονον* als den Urstoff der Welt an, Anaximenes die *ἀήρ/πνεῦμα* (Luft) als das kosmologische Erklärungsprinzip. Die Pythagoräer verstehen die *ἀριθμός* (Zahlen) als das Aufbauprinzip der Welt. Parmenides hebt das *εἶν* (Seiende) als das Erklärungsprinzip seiner Philosophie hervor. Hier zeigt sich ein Prozess der immer weitergehenden Abstraktion. Dabei sorgt Parmenides insofern für einen Fortschritt des Denkens, als sein Lehrer Xenophanes Metaphysik nicht auf die Welt, sondern auf Gott richtet, während Parmenides seine Metaphysik auf das Seiende bezieht und so zum Begründer der Ontologie wird. Obwohl die Philosophie des Parmenides grundsätzlich metaphysischer Natur ist, begründet er sie nicht einfach mit Verweis auf die Theologie, sondern mit Verweis auf die Seinslehre.<sup>5</sup> Sein *εἶν* ist das eine Seiende, nicht Gott.

An dieser Stelle stellt sich eine Frage. Parmenides erwähnt in seinem Lehrgedicht *εἶν* nur einmal, und zwar nicht als Subjekt, sondern als Prädikatsnomen für *εἶν*, um

---

5. Fränkel: „Der Kern von Parmenides' Philosophie ist metaphysischer Natur.“ *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*. München 1962. S. 399.

dessen Ganzheit zu betonen; τὸ ἓν verwendet er gar nicht. Weshalb bezeichnen Platon und Aristoteles ἓν dann als den Leitfaden von Parmenides Philosophie und beschreiben ihn als einen Monisten? Entsteht dieses Problem aufgrund eines Fehlers in der Überlieferung? Diese Lösung ist unwahrscheinlich: Simplikios hat den ersten Teil des Lehrgedichts fast komplett abgeschrieben, und dass er einen so wichtigen Schlüsselbegriff übersah und abzuschreiben vergaß, ist nicht zu erwarten. Ein Fehler in der Überlieferung kann somit ausgeschlossen werden. Doch wie verhält sich ἓν mit dem εἶν in seiner Philosophie? Dieses eine scheint klar: Dass der Ausgangspunkt für Parmenides Philosophieren εἶν ist, nicht aber ἓν. Tarán meint sogar, dass ἓν nicht mit εἶν verträglich sei:

„Our Analysis of Parmenides' poem has shown that this is not the doctrine of Parmenides and, what is more important, that Parmenides' Philosophy is incompatible with Plato's description of it. Parmenides' reasoning does not start from the One but from Being. For Parmenides Being is not the unity of all things; but precisely because Being is the only thing there is he denies the reality of the many.“<sup>6</sup>

Diese Schwierigkeit belastet nicht nur die modernen Interpreten. Bereits Proklos hat hierauf hingewiesen:

„But perhaps someone might raise this very question, how Parmenides, who did not deal with the One, can have called the One „his own hypothesis“, and say that he will take his start from this beginning proper to himself. Before this some authorities have indeed declared that, whereas Parmenides did in fact concern himself entirely with Being, Plato, when he discovered that the One was superior to Being and to all existence, by way of correcting Parmenides, presents him as taking his start from the One.“<sup>7</sup>

Es ist also unklar, in welcher Beziehung das Eine in Platons Denken zu der Philosophie des Parmenides steht. Wie verhält sich ἓν mit dem εἶν bei Parmenides?

---

6. Tarán: *Parmenides*. Princeton University Press 1965. S. 270.

7. Proklos. 1032. Dillon. Princeton University Press 1987. S. 379.

Parmenides verwendet ἕν nicht als einen philosophischen Terminus wie ἐόν. Dies ist in seiner Konzeption auch nicht notwendig, denn ἐόν ist für ihn bereits einzigartig. Es wäre also gewissermaßen redundant, wenn er neben dem ἐόν noch ein ἕν gebraucht hätte. ἕν in V6 ist ein Prädikatsnomen, um die Eigenschaft des ἐόν (als eine Einheit) zu beschreiben. τό ἐόν ist zeitlich ohne Vergangenheit und Zukunft. Es ist ungeworden (ἀγένητον), unvergänglich (ἀνώλεθρον) und zeitlich nur jetzt (νῦν); räumlich ganz (πᾶν); zusammenhängend (συνεχές) und unbeweglich (ἀκίνητόν) (V. 38) und deshalb eins (ἕν). Parmenides beschreibt τό ἐόν charakteristisch als **einen** wohlgerundeten Ball (εὐκύκλου σφαίρης), der von der Mitte aus nach allen Seiten hin gleich schwingend ist:

*οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει* Fr. 8: 49

Denn mit sich selbst von allen Seiten her gleich, ist es gleichmäßig in seinen Grenzen seiend.

Nichts, nicht einmal Nichtseiendes (οὐκ ἐόν ἔστι), kann verhindern, dass das Seiende eine Einheit (μίαν) bildet, weil ἐόν einfach da ist, wo es ist (Fr. 8: 49). Das ist die Wahrheit, die die Göttin Dike ihm verkündet, und so endet der erste Teil, der Weg der Aletheia (Fr.8:50-52) – mit der Grundlegung der Ontologie von Parmenides.

Nun ist zur Überlegung zurückzukehren, weshalb Platon und Aristoteles ἕν als den Leitfaden seiner Philosophie bezeichnen. Es erscheint unwahrscheinlich, dass beide vernachlässigen, dass Parmenides selbst niemals τό ἕν verwendet. Realistischer erscheint die Annahme, dass sie Parmenides für einen Monisten halten und der Meinung sind, dass ἕν passender als ἐόν den Kerngedanken von Parmenides auffasst.

Dass Platon und Aristoteles solch eine Umdeutung an Parmenides vollzogen haben, ist kein Zufall, sondern hängt mit ihrer Überzeugung zusammen, dass Parmenides der Schüler von Xenophanes war, den Aristoteles als Einheitsdenker bezeichnet hat:

„Parmenides nämlich scheint das begriffliche Eine aufgefasst zu haben, Melissos das stoffartige; deswegen behauptet es jener als begrenzt, dieser als unbegrenzt, Xenophanes dagegen, der zuerst die Einheit lehrt (denn Parmenides soll sein Schüler gewesen sein), erklärte sich nicht bestimmter und scheint gar nicht die eine oder die andere Natur berührt zu haben, sondern im Hinblick auf den ganzen Himmel sagt er, das Eine sei der Gott.“ (τὸ ἕν εἶναι φησι τὸν θεόν *Met.* 986b18-24)



Der erste, der Xenophanes und den Eleatismus verbindet, ist Platon.<sup>8</sup> Im *Sophistes* beschreibt er Xenophanes als den Vorgänger des Eleatismus:

„Unser eleatisches Volk aber von Xenophanes und noch früher her trägt seine Geschichte so vor, als ob das, was wir alles nennen, nur eines wäre.“ (ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων 242d5-7)

Diogenes Laertios widerspricht Platon: Ihm zufolge hat Parmenides Xenophanes zwar gehört, jedoch ohne ihm zu folgen (IX, 21). Warum steht also diese Verbindung von Eleatismus und dem Denken des Xenophanes bei Platon und Aristoteles? Schäfer weist auf zwei Motivationen hin, die hierfür verantwortlich gemacht werden können: Erstens liege Platon etwas daran, dem Eleatismus durch die Autorität ehrwürdigen Alters mehr Gewicht zu verleihen. Zweitens wollten Platon und Aristoteles eine Gegenüberstellung des eleatischen Monismus und des pythagoreischen Dualismus (Gegensatzpaare wie: Eines-Vieles, Begrenztes-Unbegrenztes etc.) durchführen.<sup>9</sup>

Eine noch wichtigere Frage ist jedoch: Ist diese Umschreibung vom ἐὸν zum εἶν gerechtfertigt? Calogero bezeichnet den Übergang von Xenophanes zu Parmenides als die Umformung des εἶν zum ἐὸν:

„Was die Natur des idealen Übergangs betrifft, der von Xenophanes zu Parmenides führt, so ist es *opinio recepta* [...], ihn in der Umformung des εἶν ins ἐὸν oder direkt ins reine εἶναι zu sehen, d.h. im Herausziehen des Seinsprädikats aus dem xenophaneischen Einen, in der Verabsolutierung dieses Prädikats, und schließlich in der Feststellung der Attribute, welche dieser neuen Realität zustehen mußten.“<sup>10</sup>

Theunissen meint, das Seiende sei ein Substitut für die Zweiheit von Gott und der Welt:

„In der ihm aus der Kritik zuwachsenden Bedeutungsschicht meint er eben das Seiende als Substitut für die Zweiheit von Gott und Welt, für eine Realität, die in eine

---

8. Schäfer: *Xenophanes von Kolophon*. Stuttgart und Leipzig 1996. S. 234.

9. Ibid. S. 238.

10. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. Hildesheim 1970. S. 1.

göttliche und eine weltliche polarisiert ist.“<sup>11</sup>

Das Substitut macht Sinn, wie Schäfer erklärt, weil Parmenides in erster Linie ein Ontologe ist, Xenophanes primär ein Theologe.<sup>12</sup> Parmenides ist jedoch kein Theologe: Die *ἀρχή* ist für ihn das Seiende, nicht Gott. Er ist ein Monist wie Xenophanes. Die Meinung, dass das Seiende bei Parmenides nicht im Sinne eines Gottes aufgefasst werden kann, vertritt auch Zeller:

„Aus demselben Grunde scheint Parmenides das Seiende nicht als Gottheit zu bezeichnen; denn den Namen der Gottheit geben wir dem Urwesen, um es von der Welt zu unterscheiden; wer das Endliche neben dem Ewigen ganz leugnet, kann ihn entbehren.“<sup>13</sup>

Parmenides unterscheidet sich also von Xenophanes, indem er das Seiende für Eines hält, während bei Xenophanes Gott diese Rolle einnimmt. Deshalb verwendet Parmenides *εἶναι* als Prädikat, nicht als Subjekt wie Xenophanes. Schäfer meint, *εἶναι* und *εἶν* seien bei Parmenides Synonyme:

„[...] das Einssein ist dem parmenideischen *εἶναι* wesentlich und unabdingbar, *εἶναι* und *εἶν* sind synonyme Beziehungen derselben Wirklichkeit, neben der es keine andere gibt.“<sup>14</sup>

*εἶναι* und *εἶν* als Synonyme aufzufassen, scheint zunächst unproblematisch zu sein. Allerdings hat bereits Platon in der ersten Hypothese des *Parmenides* einen bekannten Widerspruch hervorgehoben: *εἶν* kann wegen seiner Einzigkeit nicht an dem Seienden teilhaben. Seine Einzigkeit ist in diesem Fall zerstörend, denn das *εἶν* schliesst wegen seiner Einzigkeit das *εἶναι* aus, mithin auch die Existenz seines selbst. Er

---

11. Theunissen: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides Fr. 8, 5-6a. Zuerst erschienen in: A. Honneth (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen: J. Habermas zum 60. Geburtstag*. S. 262-304. Frankfurt am Main 1989. Auch in: *Negative Theologie der Zeit*. S. 89-130. Frankfurt am Main 1991. S. 108.

12. Schäfer: „Er (Xenophanes) war primär Theologe, Parmenides in erster Linie Ontologe.“ Ibid. S. 236.

13. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil, erste Abteilung. ND. Darmstadt 2006. S. 697.

14. Schäfer. Ibid. S. 242.

kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass  $\acute{\epsilon}\nu$  nicht einmal (im existenten Sinne) *ist*. Dadurch muss die Hypothese in einer Aporie enden. Platon erzeugt diese Verwirrung, indem er  $\acute{\epsilon}\nu$  mit dem  $\acute{\omicron}\nu$  vertauscht.  $\acute{\epsilon}\nu$  und  $\acute{\omicron}\nu$  scheinen nicht mehr Synonyme für einen und denselben Gegenstand zu sein, sie beziehen sich auf unterschiedliche Gegenstände. Wie schon erwähnt, ist  $\acute{\epsilon}\nu$  bei Parmenides ein Prädikat, um die Einzigartigkeit des Seienden zu beschreiben. Aber Platon hält  $\acute{\epsilon}\nu$  nicht mehr für ein Prädikatsnomen, sondern aufgrund seiner Ideenkonzeption für eine Idee. Ob Platon Recht hatte oder nicht, wird in Kap. III ausführlicher diskutiert.

## II. 3 Die Bedeutungen des $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$

Das richtige Verständnis der Bedeutung von  $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  ist in der Forschung umstritten. Vertreter der sprachphilosophischen Schule interpretieren den Begriff normalerweise so, dass er drei Bedeutungen umfasst, nämlich Kopula, Prädikat und Existenz. Wenn es prädikativ gebraucht wird, so ist es eine Kopula und bedeutet, dass etwas ist, wie es selbst ist. Der existentielle Gebrauch liegt dann vor, wenn betont wird, dass etwas **da** ist, also **existiert**. Aristoteles erklärt in der *Metaphysik*  $\acute{\omicron}\nu$ , indem er den akzidentiellen Sinne (*κατὰ συμβεβηκός*) von einem „Sinn an sich“ (*καθ' αὐτό*) unterscheidet (1017a7). Der akzidentielle Sinn besagt etwa „der Gerechte ist gebildet“ (*τὸν δίκαιον μουσικόν εἶναι*) oder „der Mensch ist gebildet“ und „ein Gebildeter ist ein Mensch“ (*τὸν ἄνθρωπον μουσικόν και τὸν μουσικόν ἄνθρωπον*). In diesem Fall kommt etwas Äußerliches dem Subjekt zu (der Aorist von *βαίνω*: *ἔβη* bedeutet eben: Gehen) und wird mit diesem verknüpft. Es geht also nicht um die Bezeichnung des Wesens des Subjekts. Der Sinn „an sich“ besagt dagegen „die Formen der Kategorien“ (*τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*). Diese Formen können allerdings auf verschiedene Weisen ausgesagt werden, und insofern ist die Bedeutung des Seins nicht festzulegen:

*ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.*

denn so vielfach diese ausgesagt werden, so viele Bedeutungen des Seins

bezeichnen sie (1017a23-24).

Eine dritte Bedeutungsvariante für das Sein ( $\tau\acute{o}$  εἶναι) und das Ist ( $\tau\acute{o}$  ἔσθιν) besteht im Verständnis von Sein als Wahr bzw. Nichtsein ( $\tau\acute{o}$  δὲ μὴ εἶναι) als Falsch (1017a31-32). Diese dritte Bedeutungsvariante ist die entscheidende bei Parmenides. Wenn er sagt: ὡς ἔσθιν (das (etwas) ist) (Fr. 8: 2) oder τ'ἔόν ἔμμεναι (das Seiende ist) (Fr. 6: 1), ist ἔσθιν/ἔμμεναι eine Kopula und wird als Prädikat gebraucht. Als Kopula funktioniert das Seiende (ἔόν) als „ist“, welches das Subjekt und Prädikat verbindet. Das Seiende ist da, existent und wahr, weil es der Weg der Wahrheit ist (Fr. 2: 3-4). ἔσθιν γὰρ εἶναι (Fr. 6: 1) ist ein schöner Ausdruck der griechischen Sprache und verweist auf die Intention des Parmenides: Das Seiende (ἔόν) ist (ἔσθιν ist hier eine Kopula) und kann sein; εἶναι betont seine Existenz und deutet gleichzeitig an, dass τὸ ἔόν wahr ist. Was (τὸ ἔόν) ist (ἔσθιν), ist da und existent (εἶναι) und steht in Zusammenhang mit der Wahrheit (ἀληθείη γὰρ ὅπηδεῖ Fr. 2: 4).

## II.4 Die Identität vom Sein und Denken

Parmenides hat nicht οὐσία, die erst später bei Platon und Aristoteles ihren philosophischen Sinn als Seinswesen erhält, sondern den Infinitiv εἶναι gebraucht, und zwar zweimal. Zunächst einmal im berühmten B3:

$\tau\acute{o}$  γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.

Er meint: Man kann nur an das denken, was ist, weil es wahr ist. Das Nichtseiende (μὴ ἔόν) ist:

οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν

ἔσθιν ὅπως οὐκ ἔσθιν.

denn es ist nicht sagbar noch denkbar, dass (etwas) nicht ist (Fr. 8: 8-9).

Im *Sophistes* erhebt der eleatische Fremde im Namen der Sophisten diesbezüglich einen Einwand: Da das Nichtseiende unsagbar ist, kann es keine Falschheit geben, denn was auch immer gesagt würde, sei wahr. Die Sophisten kommen zu der

Schlussfolgerung, dass Täuschung nicht möglich sei (237-239). Dieses Sachverhältnis verleiht Platon das Motiv, das Seiende und das Nichtseiende genau zu untersuchen. Eine ausführlichere Untersuchung dieses Themas erfolgt in Kapitel V.

Nun ist zu überlegen, weshalb Parmenides eine solche These aufstellt und wie sich das Sein zum Denken verhält. Obwohl der angesprochene Satz sehr kurz ist, gehört er zu den schwierigsten Sätzen bei Parmenides, worauf auch Angehrn hinweist: „In solchen Passagen stoßen wir an Grenzen der Verständlichkeit“.<sup>15</sup> Er macht darauf aufmerksam, dass Parmenides eigentlich eine „Intuition“ aussprechen will, die nur schwerlich mit Worten ausdrückbar ist.<sup>16</sup>

Um die Stelle angemessen zu interpretieren, ist zunächst zu überlegen, welches das Subjekt in diesen Satz ist. Man sieht sofort, dass er hier *εἶναι* anstelle des *τό ἐόν* gebraucht hat. *Ἔστίν* ist hier ein normales Verb, eine Kopula, die zwei Infinitive, *νοεῖν* und *εἶναι* verbindet. Es stellt sich die Frage, warum Parmenides hier den Infinitiv anstelle des Partizips Präsens Neutrum gebraucht hat. Eine mögliche Erklärung könnte die folgende sein: *Νοεῖν* sollte hier das Denken selbst bedeuten, *εἶναι* das Sein selbst. Das Sein selbst ist in dem Sinne zu verstehen, dass es sich nur um das Sein selbst handelt, ohne zu berücksichtigen, ob es als Seiendes erscheint. Dasselbe gilt auch bei *νοεῖν*. Wenn Parmenides *νόημα* oder *νόησις* gebraucht hätte, hätte dies bedeutet, etwas durch das Denken bzw. das Denkvermögen zu erlangen. *Νοεῖν* ist allerdings in erster Linie eine Substanz und trägt einen etwas anderen Sinn: Es ist nicht etwas zu denkendes, sondern es ist das Denken selbst. *Εἶναι* ist nicht etwas zu seiendes, sondern es ist das Sein selbst.

*Τὸ αὐτὸ* ist an dieser Stelle also nicht als eine Identitätsformel zu verstehen, wie es Heidegger, K. Riezler und E. Jüngel ausdrücklich vertreten haben.<sup>17</sup> *Τὸ αὐτὸ* bezieht sich in erster Linie auf das jeweilige der beiden und somit auf ihre spezifische

---

15. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 136.

16. Ibid. S. 136.

17. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. S. 242. K. Riezler: *Parmenides*. Frankfurt am Main 1934. S. 64. E. Jüngel: *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*. Berlin 1964. S. 18.

Differenz, nicht auf beide im Sinne einer Identitätsbehauptung. „Dasselbe“ bedeutet in erster Linie das Denken bzw. das Sein selbst. Der Grund dafür, dass das Denken dasselbe wie das Sein ist, liegt in dieser Selbigkeit. *Τὸ αὐτὸ* ist das, was dem *νοεῖν* und dem *εἶναι* gemeinsam ist, nämlich das Denken selbst und das Sein selbst. Heidegger bezeichnet *τὸ αὐτὸ* als ein Rätselwort, welches eine Selbigkeit von *νοεῖν* und *εἶναι* bedeutet. Er meint, in der Betonung dieser Selbigkeit sei *τὸ αὐτὸ* nicht mehr Prädikat, sondern zum Subjekt geworden. *τὸ αὐτὸ* sei ein Versprechen der Aletheia:

„Das Rätselwort *τὸ αὐτὸ*, das Selbe, mit dem der Spruch beginnt, ist nicht mehr das vorangestellte Prädikat, sondern das Subjekt, das im Grunde liegende, das Tragende und Haltende. Das unscheinbare *ἐστίν*, ist, bedeutet jetzt: west, währt, und zwar während aus dem Gewährenden, als welches *τὸ αὐτὸ*, das Selbe, waltet, nämlich als „die Entfaltung der Zwiefalt im Sinne der Entbergung.“<sup>18</sup>

So lautet Heideggers Übersetzung:

„Das nämlich Selbst ist Vernehmen sowohl als auch Sein.“<sup>19</sup>

Diels Übersetzung lautet:

„denn dasselbe ist Denken und Sein.“<sup>20</sup>

Riezlers Übersetzung lautet:

„Denn Eines und Dasselbe ist „Erkennen“ und Sein.“<sup>21</sup>

Das Denken muss zuerst zu sich selbst zurückkehren, um dann das Sein selbst zu erkennen. Die Identitätsthese impliziert, dass das Sein außerhalb des Denkens ist. Dies ist allerdings unplausibel, denn wenn das Sein außerhalb des Denkens wäre, könnte es vom Denken gar nicht erfasst werden und wäre somit unerkennbar. Jünger bezeichnet diese Verbundenheit als Selbigkeitsbezug:

„Das Denken ist nicht ohne das Seiende zu finden, indem es *gesagt* ist. Die Entsprechung zwischen Denken und Sein beruht darauf, dass das Denken im *εἶναι* zur Sprache gekommen ist [...]. Denken und Sein sind einander versprochen. Deshalb

---

18. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. S. 249.

19. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957. S. 127.

20. Diels. Bd. I. S. 231.

21. K. Riezler: *Parmenides*. Frankfurt am Main 1934. S. 27.

entsprechen sie sich.“<sup>22</sup>

Calogero unterscheidet zwei Interpretationsrichtungen hinsichtlich Fr. 3, die idealistische und die realistische. Die Idealisten halten die Abhängigkeit des Seins vom Denken für eine Affirmation der transzendentalen Deduktion, indem sie das Denken als *Subjekt* annehmen, während die Realisten gemäß des parmenideischen Objektivismus das Denken im Sein auflösen.<sup>23</sup> Calogero selbst bezieht eine eher realistische Stellung. Er unterscheidet sich allerdings von den anderen Realisten dahingehend, dass sich in seinem Ansatz die Realität nicht auf ein bestimmtes Subjekt bezieht, sondern das Sein selbst aufgrund seiner Unbestimmtheit eben dieses Subjekt darstellt, was er logische Voraussetzung interpretiert. Er führt den berühmten Vers: *ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νοήματα* (B. 8: 34) als Beispiel an, um zu erörtern, weshalb dieser Satz subjektlos ist:

„Auch in diesem Fall wird sich also das *ἐστὶ* nicht als spezifischer Ausdruck der Existenz einer gegebenen Realität auf ein bestimmtes Subjekt beziehen, sondern wird in jener absoluten Unbestimmtheit gebraucht sein, die dem Sein als reinem logischen und verbalen Element der Affirmation zu eigen ist, d.h., jenes Sein, das absolut ontologisiert dann zu jenem aristotelischen *ὄν μοναχῶς λεγόμενον* wird, dessen sich interessanterweise auch Simplicios bei seiner Ankündigung des Inhalts des Passus erinnert, den er zu zitieren im Begriff ist.“<sup>24</sup>

Viele Autoren interpretieren *τὸ αὐτὸ* als ein Subjekt, nicht als ein Prädikat, und zwar in dem Sinne, dass es sich nicht auf *εἶναι* oder *νοεῖν* bezieht, sondern auf einen hiervon verschiedenen Gegenstand. Zeller war der erste, der *τὸ αὐτὸ* zum Subjekt erklärt hat. Er hält *τὸ αὐτὸ* für einen anderen Gegenstand, nicht die Selbigkeit:

„Denn dasselbe kann gedacht werden und Sein, nur das, was sein kann, lässt sich denken.“<sup>25</sup>

---

22. Jünger: *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*. S. 18.

23. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. S. 10.

24. Calogero. *Ibid.* S. 19.

25. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Teil, erste Abteilung. S. 687.

Tarán hat τὸ αὐτὸ ebenfalls so verstanden:

„For the same thing can be thought and can exist.“<sup>26</sup>

Auch die Übersetzung von Hölscher geht in diese Richtung. Theunissen kritisiert die Identitätsthese Zellers dahingehend, dass dieser „dasselbe“ für ein Subjekt hält:

„Zeller, der >dasselbe< erstmals als Satzsubjekt gelesen hat und nicht, wie die Vertreter der Identitätsthese, prädikativ, hörte aus dem Text die Meinung heraus: >nur was sein kann, kann gedacht werden<.“<sup>27</sup>

Theunissen vertritt die Ansicht, dass Fr. 3 und der Anfang des Fr. 8 (ὡς ἔστιν) nicht subjektlos zu verstehen seien, sondern ἔόν selbst als Subjekt aufzufassen ist:

„Erst in diesem Verlauf enthüllt das Subjekt sich fortschreitend als >das Seiende<. Und zwar enthüllt es sich da als das Seiende in seiner spezifischen Bedeutung als das nur Seiende im Sinne des nur Existierenden.“<sup>28</sup>

Das Subjekt des Satzes aus Fr. 3 ist tatsächlich das Sein: εἶναι. Dieser Satz ist nicht subjektlos – die Annahme, dass Parmenides einen so wichtigen Satz ohne Subjekt lässt, ist unwahrscheinlich. Tatsächlich kann „dasselbe“ gedacht werden und sein, wie Zeller übersetzt. Allerdings scheint diese Frage nur sekundär wichtig zu sein. Der Kern in Fr.3 ist nicht τὸ αὐτὸ, sondern das Thema des Weges der ἀλήθεια: ἔόν. In welchem Sinn ist das Denken dasselbe wie das Sein? Das Denken richtet sich auf die Wahrheit, die das nur Seiende ist. Schon bei Homer bedeutet νόος, den oberflächlichen Schein der Dinge zu durchdringen, um die Wahrheit zu sehen. Dies stellt K. von Fritz heraus:

„Sehr wichtig indes ist die weitere Entwicklung des Begriffs eines νόος, der eine komplette Situation versteht und gleichzeitig den oberflächlichen Schein der Dinge durchdringt. Die Bedeutung, die für den Begriff bei Homer charakteristisch ist, nämlich, dass dieser νόος immer die Wahrheit sieht, kommt gelegentlich, aber weniger häufig, auch bei Hesiod vor. Auf dieser Grundlage ist es wahrscheinlich, dass im

---

26. Tarán: *Parmenides*. S. 231.

27. Theunissen. *Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides Fr. 8, 5-6a*. In: *Negative Theologie der Zeit*. S. 89-130. Frankfurt am Main 1991. S. 90.

28. *Ibid.* S. 91.



Scutum νόος Bedeutung von „Gewandtheit“ der „Intelligenz“ im Sinne von „hoher Intelligenz“ erhalten kann.“<sup>29</sup>

Das Denken ist dasselbe wie das Seiende, wobei sich das Denken auf die Wahrheit, das Seiende, richtet. Die Erkenntnis kann deshalb erlangt und gesichert werden, weil das wahre Denken eben das Seiende ist. In Heideggers Worten:

„Der Satz vom Grund ist eine Aussage über das Seiende. In der anderen Tonart lautet der Satz vom Grund:>Nichts *ist* ohne *Grund*<. Dies sagt in der Umschreibung: >Zum Sein gehört Grund<. Oder: >Sein und Grund - das Selbe<. Der jetzt gehörte Satz sagt vom Sein.“<sup>30</sup>

Aber nicht nur Zeller, sondern auch Burnet und Schadewaldt halten „dasselbe“ für das Subjekt. Burnet übersetzt:

„Denn es ist dasselbe, was gedacht werden kann und was sein kann.“<sup>31</sup>

Er bemerkt, dass sich ein philosophischer bzw. grammatischer Anachronismus ergibt, wenn man Denken als Sein übersetzt: Weder gab es damals einen solchen Gedanken, noch konnte der Infinitiv als das Subjekt gebraucht werden. Schadewaldt stimmt ihm hierin zu. Er übersetzt:

„Denn dasselbe ist zu denken wie auch zu sein.“<sup>32</sup>

Dabei erklärt er:

„Wenn es heißen sollte: >denken und Sein ist dasselbe<, dann müssten die Infinitive Subjekt sein und τὸ αὐτὸ prädikativ, und das würde ich nach der Weise der alten Sprache und der Wortstellung nicht für möglich halten. Darüber hinaus glaube ich fest, dass von einer Identität zwischen Sein und Denken griechisch nicht die Rede sein kann.“<sup>33</sup>

---

28. Theunissen. S.91.

29. K.von Fritz: Die Rolle des NOUS. NOUS und NOEIN in den homerischen Gedichten. In: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. S. 246-363. Darmstadt 1968. S. 283.

30. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. S. 129.

31. J. Burnet: *Early Greek Philosophy*. London 1892, 1930. (Deutsche Übersetzung von E. Schenkel): *Die Anfänge der griechischen Philosophie*. Leipzig/Berlin 1913. S. 159.

32. Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt/Main 1978. S. 323.

33.. Ibid. S. 328.

Heitsch wendet hier ein, dass τὸ αὐτὸ Prädikat, nicht Satzsubjekt sei. Er versteht νοεῖν als „geistig Wahrnehmen“, εἶναι als „gegenwärtig Sein“. So lautet seine Übersetzung: „Wahrnehmen und gegenwärtig-Sein ist dasselbe.“<sup>34</sup>

Heitsch vertritt somit auch die Identitätsthese. Er unterscheidet sich allerdings insofern von Zeller, als er Sein und Denken für das Satzsubjekt hält, während Zeller τὸ αὐτὸ als das Satzsubjekt ansieht. Seine Begründung lautet: „das Gegenwärtig ist unverborgен.“<sup>35</sup>

An dieser Stelle ist zu beachten, dass das Thema des Lehrgedichts stets ἐὸν ist. Worauf sich dasselbe bezieht, ist immer ἐὸν/εἶναι. Weder ist „dasselbe“ Satzsubjekt, noch ist dieser Satz subjektlos, sondern εἶναι ist das Subjekt, solange es das Ziel des Weges der Wahrheit ist.

Der Grund für die Identifikation des Denkens und des Seins liegt darin, dass das Sein *nur* vom Denken begriffen werden kann, denn dann gilt: Was auch immer gedacht ist, ist das Sein. Dies impliziert jedoch nicht notwendigerweise einen Subjektivismus. Parmenides verwendet νοεῖν auf absolute Weise:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νοήματα  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν. (Fr. 8: 34-36)

Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist.

Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden.

Parmenides trennt νοεῖν vom menschlichen Verstand und gebraucht es absolut, als das *Denken selbst*, die *reinste* Form des Denkens. In diesem Sinn ist das Denken dasselbe wie das Sein.

---

34. Heitsch: *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*. Mainz 1970. S. 24.

35. *Ibid.* S. 24.

## II.5 Das Problem vom Sein

Im Fr. 6 verwendet Parmenides zum zweiten Mal *εἶναι*:

*χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.*

Richtig ist, das zu sagen und zu denken, dass Seiendes ist; denn das *kann* sein;

Nichts *ist nicht*.

Es ist schwer zu beurteilen, weshalb Parmenides hier *εἶναι* anstatt *τό ἐόν* gebraucht hat. *ἔμμεναι* ist die ionische Variable von *εἶναι* und ist hier nicht substantivisch verwendet, sondern als Kopula. Wenn Parmenides nicht zwischen *όν* und *εἶναι* unterscheidet, würde man am Ende des Satzes ein *ἐόν* anstelle von *εἶναι* erwarten, also: *ἔστι γὰρ ἐόν*. Doch warum hat er *εἶναι* gebraucht? Hier liegt die Vermutung nahe, dass Parmenides *εἶναι* nicht als eine Kopula, sondern wie in Fr. 3 als eine Substanz gebraucht. Denn nach dem Partikel *γὰρ* ist eine Erklärung des Grundes zu erwarten. So gesehen sollte *εἶναι* eine Substanz sein, indem es als Grunderklärung für den Vorgang dient: Der Grund dafür, dass *τ' ἐόν* ist, liegt darin, dass *εἶναι* ist. *Εἶναι* ist nicht die Kopula von *ἐόν* (Kopula ist *ἔστι*), sondern genauso eine Substanz wie *ἐόν*. *Εἶναι* bezieht sich auf *ἐόν*, und zwar in dem Sinne, dass die beiden dasselbe sind.

Hier zeigt sich ein interpretatorisches Problem in der bisherigen Auslegung dieser Stelle. Die meisten Interpreten sehen *εἶναι* als Kopula und verstehen es dementsprechend als eine Betonung des Vorgangs. Der Vorgang *τ' ἐόν ἔμμεναι* bedeutet, „dass das Seiende ist“. Hier stimmen alle bisherigen Übersetzungen überein:

U. Hölscher: „Richtig ist, das zu sagen und zu denken, dass Seiendes ist; denn das *kann* sein.“<sup>36</sup>

K. Riezler: „Du musst sagen und erkennen: das Sein ist. Es musste sein.“<sup>37</sup> Er übersetzt *τὸ ἐόν* als Sein, nicht als Seiend.

W. Capelle: „Dies muss man denken und sagen: <Nur> das Seiende gibt es. Denn es

---

36. U. Hölscher: *Vom Wesen des Seienden*. Frankfurt am Main 1969. S. 17.

37. Riezler: *Parmenides*. Frankfurt am Main 1934. S. 31.

ist möglich, dass es wirklich vorhanden ist.“<sup>38</sup>

H. Diels ist der einzige, der dem Text getreu εἶναι als *substantielles* Sein übersetzt, also im Sinne von „denn Sein ist“:

„Nötig ist zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht.“<sup>39</sup>

Eine Begründung für diese Übersetzung liefert Diels allerdings nicht. Dennoch ist Diels darin zuzustimmen, dass εἶναι eine Substanz und eine Wiederholung von εἶναι ist. Geht man von dieser Interpretation aus, liegt die Vermutung nahe, dass Parmenides doch einen Unterschied zwischen εἶναι und εἶναι gemacht hat. Die Frage ist dann, ob Parmenides tatsächlich eine ontologische Differenz im Heideggerschen Sinn gemacht hat. Heidegger sieht im εἶναι des Parmenides eine „Zwiefalt vom Sein und Seienden“.<sup>40</sup> Er versteht τ'εἶναι ἑμμεναι als „das Anwesende in seinem Anwesen“.<sup>41</sup> Jüngel dagegen meint, diese These vertrete eher Heideggers eigenen ontologischen Ansatz als den des Parmenides.<sup>42</sup> Er meint, hier gehe es insgesamt um das Sein des Seienden:

„Das *χρῆ* gibt an, dass Sagen und Denken an das Sein des Seienden gebunden sind. Sie sind das, weil das Sein des Seienden das Sagen braucht, um das Denken in den Brauch zu nehmen.“<sup>43</sup>

Dass Parmenides keine ontologische Differenz gezogen hat, sollte unumstritten sein; immerhin konstatiert er eindeutig, dass τὸ εἶναι eines sei. Er verwendet εἶναι als etwas Erscheinendes; andernfalls wäre es nicht möglich, an das Sein zu denken oder es zu beschreiben. Dagegen gebraucht er εἶναι als Substanz, als das Sein selbst, unabhängig davon, ob es erscheint oder nicht. Das Sein ist das Wesen, das allem Seienden (τὰ ὄντα) zukommt. Riezler übersetzt ὄν gerade als Sein, oder Seiendsein, nicht als Seiendes:

---

38. Capell: *Die Vorsokratiker*. Berlin 1961. S. 165.

39. Diels-Kranz. S. 232.

40. Heidegger: *Was heißt Denken?* Tübingen 1954. S. 134.

41. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1954. S. 142.

42. Jüngel: *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*. Berlin 1964. S. 21.

43. Ibid. S. 20.

„Das ὄν ist dasjenige, wodurch und worin alles Seiende seiend ist.“<sup>44</sup>

Da Parmenides hauptsächlich das Sein beschreiben will, gebraucht er in erster Linie τὸ ἔόν, um dadurch ein Seiendsein zu betonen. Es ist Eines, nicht Zwiefalt. Τὸ ἔόν bei Parmenides muss ein Seiendsein sein. Grammatisch ist τὸ ἔόν ein Präsens. Hieraus ist aber nicht der Schluss zu ziehen, dass es in der Zeit ist. Was in der Zeit ist, ist Existenz. Aber das, was in der Zeit ist, ist auch vom Vergehen und Untergang bedroht, weil es Entstehen und Vergehen hat. Parmenides sagt ausdrücklich, dass ἔόν nicht in der Zeit steht (Fr. 8:19-21). Es kann weder vergehen, noch werden, sondern **ist** nur.

Das Seiende ist weniger durch die logische Deduktion oder sprachliche Analyse, als vielmehr durch **Intuition** zu begreifen. Calogero bezeichnet ἔόν als die ontologische Hypostasierung jenes Seins der Affirmation:

„Das parmenideische Sein ist also, wie sich aus jedem der untersuchten Dokumente ergeben hat, nur die ontologische Hypostasierung jenes Seins der Affirmation, das später wegen seiner absoluten Indeterminiertheit von Aristoteles mit dem Namen eines ὄν μοναχῶς λεγόμενον belegt werden wird.“<sup>45</sup>

Für Parmenides gilt: Denken ist Seinsdenken. Aber was das Seiende sei, ist schwer verständlich. Parmenides spricht dem Seienden eine logische Priorität zu, indem er es als einen Angelpunkt bestimmt, durch den die fließende Sinneswelt zusammengehalten wird. Das Seiende ist bei Parmenides eigentlich eine Hypothese, hierin ähnelt es den Platonischen Ideen. Doch für Parmenides ist ἔόν keineswegs hypothetisch, sondern wahrhaft. ἔόν hat für Parmenides die Funktion eines Axioms in der Geometrie: Wer das Axiom nicht annehmen will, kann nichts berechnen.

Die Setzung des Seienden als demjenigen, das der Sinneswelt voraus geht, geschieht also aus logischer Notwendigkeit: Es muss ein Erstes, Anfängliches angenommen werden, aus dem die Entstehung aller anderer Dinge hergeleitet werden kann. Diesem Anfänglichen kommt also eine logische Priorität zu. Es ist etwas rein Ideales – es kann nicht physikalisch verstanden werden, da es ansonsten Teil der

---

44. Riezler. S. 51.

45. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. Hildesheim 1970. S. 21.

Sinneswelt wäre und somit nicht als Anfang dienen könnte. In diesem Sinne hält Reinhardt Parmenides für den ersten Logiker – nicht im Sinne der modernen Logik, sondern insofern, als Parmenides das reine Sein und Denken von aller Erfahrung abstrahiert:

„[...] noch die Frage nach dem Ursprunge der Seinslehre zu beantworten als einer reinen und von theologischen Beimischungen freien Logik; einer Logik freilich nicht in dem modernen Sinne einer Wissenschaft von den Gesetzen gültigen Denkens, sondern im Sinne einer Methode rein begrifflichen, grundsätzlich von aller Erfahrung und Anschauung abstrahierenden Denkens.“<sup>46</sup>

Im diesen Sinne versteht er den Spruch des Parmenides als Baustein seiner ganzen Philosophie.<sup>47</sup>

Burnet führt diesen Gedanken weiter, indem er aufgrund der lückenlosen Fülle des Seienden und dessen Kugelförmigkeit Parmenides für den „Vater des Materialismus“ erklärt.<sup>48</sup> Das *εἶναι* bei Parmenides ist allerdings nicht materialistisch, sondern idealistisch aufzufassen, wie oben ausgeführt wurde. *εἶναι* ist real und kann nur vom reinen Denken erkannt werden. Es muss auch erkannt werden, sonst gäbe es keine Erkenntnis mehr. Das Seiende kann vom Denken erkannt werden, weil sich reines Denken immer auf das Seiende bezieht. In diesem Sinne ist *τὸ αὐτὸ* zu verstehen. Das Seiende ist die einzige Wahrheit. Es rechtfertigt das Wahre der Erkenntnis. Mit Angehrns Worten gesprochen:

„Denken heißt Erfasstsein durch die Dichte und Präsenz des Seienden, Verwiesensein auf die Vollendung, Einheit, Identität des wahren Seins.“<sup>49</sup>

---

46. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1959. S. 250.

47. Ibid. S. 77.

48. Burnet: *Early Greek Philosophy*. London 1892, 1930. S. 167. Siehe auch Zeller. S. 737.

49. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000.S. 139.

## II.6 Weltvergessenheit der Metaphysik

Parmenides wählt  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  als Leitfaden seines Philosophierens. Dies ist nicht aufgrund in einer Existenzaussage über eine gegebene Realität oder andere Gegenstände begründet, sondern gerade in seiner Unbestimmtheit und undefiniertheit als einer logischen Voraussetzung bzw. eines Axioms, indem es sich als eine Gewährleistung der Wahrheit der Sinneswelt bedient. Das Seiende selbst ist die Wahrheit und zugleich eine Affirmation und Gewähr für die Wahrheit der Sinneswelt.

Es ist eine lange Tradition in der Metaphysik, das Seiende/Ideale vom Sinnlichen zu unterscheiden und zu trennen, indem dem Seiende eine Priorität über das Sinnliche zugesprochen wird. Diese Tradition ist so alt wie die Geschichte der Metaphysik selbst. Die Metaphysik bemüht sich, eine erste Ursache festzulegen und zu erkennen, wodurch sie gleichzeitig die sinnlich wahrnehmbaren Dinge als minderwertig beurteilt. Angehrn weist darauf hin, dass das Seinsdenken der Eleaten nicht nur zur Abstraktion, sondern vor allem zur **Weltvergessenheit** im Denken geführt hat:

„Die Blickwendung vom Welt-Denken der Ionier zum Seins-Denken der Eleaten bedeutet nicht nur einen Schritt der gedanklichen Abstraktion, sondern einen Akt des Vergessens und Verdrängens. Seinsdenken zeigt sich als eine Abkehr von der Welt, die sich nicht in einer kognitiven Einklammerung erschöpft, sondern vom Impulse des Zurückdrängens der Flucht lebt.“<sup>50</sup>

Er meint außerdem, die parmenideische Seinslehre sei eben eine „Abkehr von der Welt“.<sup>51</sup> Nietzsche hält dagegen, dass Parmenides nicht eine „Weltflucht“ im Sinne indischer Philosophie vorgestellt hat, die jenseits der Verderbtheit, Vergänglichkeit und Unseligkeit des Daseins ist.<sup>52</sup>

Theunissen versteht Parmenides strenge Trennung des Seienden und Nichtseienden

---

50. Angehrn. S. 146.

51. Ibid. S. 145.

52. Nietzsche: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bd. 1. S. 799-872. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin 1980. S. 844.

derart, dass die Reinigung des Seienden zum nur Seienden zu einer Negation des Lebens führt:

„Die Realität, die Parmenides durch das Seiende ersetzt, ist aber Leben, das Leben Gottes und das in der Welt. Dementsprechend zielt die Negation, durch die er das Seiende zum nur Seienden reinigen möchte, letztlich auf ein Nein zum Leben ab.“<sup>53</sup>

Theunissen versteht die parmenideische Zeitlosigkeit nicht positiv als *αἰῶν*, als ewiges Leben, sondern negativ, als leblos.<sup>54</sup> Das ist eine übertriebene Auffassung der Weltflucht.

Heidegger hat schon früh seinen Einwand gegen eine solche Trennung erhoben:

„Denn wir sind seit langem gewohnt, dem Werden das Sein entgegenzusetzen, gleich als ob Werden ein Nichts sei und nicht auch in das Sein gehöre, das man seit langem nur als das bloße Beharren versteht. Wenn jedoch das Werden *ist*, dann müssen wir Sein so wesentlich denken, daß es nicht nur im leeren begrifflichen Meinen das Werden umgreift, sondern daß das Sein das Werden (*γένεσις - φθορά*) seinsmäßig im Wesen erst trägt und prägt.“<sup>55</sup>

Das Vorhaben des Parmenides besteht darin, eine *ἀρχή* für alle Dinge festzustellen. Diese *ἀρχή/ ἔόν* liegt tatsächlich jenseits der sinnlich erfahrbaren Dinge, doch sie verneint die Sinneswelt diesseits nicht, weswegen der Vorwurf einer übertriebenen Weltvergessenheit zu stark ist. Im zweiten Teil des Fr.8 und Fr.9-11 beschreibt Parmenides die Konstruktion der Sinnenwelt, die als seine Kosmologie gelten kann. Wenn die Sinnenwelt trügerisch wäre, wieso gab er sich dann so große Mühe, diese zu beschreiben? Was trügerisch ist, ist die menschliche Doxa, die sich an das Phänomen richtet und nicht durch die sich stets verändernde Oberfläche in das wahrhaft Seiende einsehen kann.

---

53. Theunissen: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides Fr. 8, 5-6a. Zuerst erschienen in: A. Honneth (Hrsg.): *Zwischenbetrachtungen: J. Habermas zum 60. Geburtstag*. S. 262-304. Frankfurt am Main 1989. Auch in: *Negative Theologie der Zeit*. S. 89-130. Frankfurt am Main 1991. S. 108.

54. Ibid. S. 96-109. Siehe auch Angehrn. S. 155.

55. Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main 1950. S. 316.



Wenn auch der Vorwurf einer zu starken Weltflucht für das Denken des Parmenides nicht aufrecht erhalten werden kann, bleibt doch die strenge Trennung des Seienden und Sinnlichen tatsächlich ein Schwachpunkt in der parmenideischen Ontologie. Wenn die Seiendes und Sinnliches so streng voneinander getrennt sind, in welcher Beziehung sollte das Seiende zum Sinnlichen stehen? Etwa in keiner Beziehung? Bei einer solchen Interpretation ergibt sich folgendes Problem: Wenn die *ἀρχή* völlig vom Sinnlichen getrennt ist und in keiner Beziehung dazu steht, wie kann sie als Grund für dessen Seiendheit und als Gewähr für dessen Wahrhaftigkeit dienen?

Liebrucks hat dem Eleatismus eine schlichte Definition gegeben:

„Eleatisch nannten wir die strenge Entgegensetzung der Welt des gestaltlosen Seins und der des sichtbaren Werdens.“<sup>56</sup>

Diese Entgegensetzung vom Sein und Werden ist auch eine vom Einen und Vielen, vom Transzendentalen und Phänomenalen. Parmenides Philosophie ist ein System des Dualismus, welches das Seiende vom Nichtseienden streng unterscheidet. Indem er das Seiende auf konkrete Weise als einen wohlgerundeten, vollkommenen Ball bezeichnet, postuliert er ein isoliertes Sein. Dieses Sein ist ein isoliertes Seiendes, indem es zeitlich Jetzt, räumlich da ist, wo es ist.

Schon Platon hat diese Unzulänglichkeit bemerkt. Im *Sophistes* kritisiert er eine solche, keinen Bezug auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge stehende Ontologie, wobei er offensichtlich auf Parmenides Bezug nimmt:

„Aber beim Zeus! Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, dass in der Tat Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne ? Dass es weder lebe noch denke, sondern der hehren und heiligen Vernunft entbehrend unbeweglich stehe?“ (248e7-249a2)

Platons Lösung dieses Problems besteht in der Einführung des Teilhabeaspekts. Durch die Teilhabe ist eine Beziehung zwischen der Idee und den an ihr teilhabenden Dingen gesichert. Mit der Anwendung der Teilhabe steht die Idee nicht mehr isoliert jenseits der Dinge, sondern wirkt auf diese ein. Die Schwierigkeiten des platonischen

---

56. Liebrucks: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. S. 94. Frankfurt am Main 1949.

**Parmenides** bestehen eben darin, dass die das Chorismosproblem lösende Teilhabe nun selbst auf den Prüfstein gelegt ist.

Parmenides *έὸν* ist eine ungeheure theoretische Innovation. Verglichen mit den anderen Vorsokratikern und Sokrates selbst, stellt es einen noch allgemeineren und umfangreicheren Maßstab dar. Die meisten anderen Vorsokratiker verstehen unter *ἀρχή* Materie, Sokrates hingegen die Tugenden. Parmenides *έὸν* ist diesen Konzepten an Abstraktheit und Universalität überlegen. Reinhardt erklärt hierzu:

„Günstigere Bedingungen boten die ethischen Abstrakta *ἀγαθόν, κακόν, καλόν*, an denen sich die sokratische Dialektik entwickelt hat, noch günstigere die universalsten Abstraktionen, zu denen das ionische Denken schon bei seinem ersten kühnen Fluge sich erhoben hat, das *ἀπέριον* des Anaximander, das *ᾗν* des Parmenides.“<sup>57</sup>

Parmenides hat Anaximander in einem weiteren Aspekt übertroffen: Wenn das *ἀπέριον* ein nur Unendliches ist, sei *έὸν* ein sowohl Unendliches als auch Endliches. Es kann sowohl so groß wie das Unendliche, als auch so klein wie ein Sandkorn sein. Groß oder klein ist relativ zu begreifen. Doch *έὸν* ist absolut gebraucht und sollte auch so verstanden werden. Eine Grenze des Unendlichen und Endlichen ist ihm übrig.

Auf Platons Denken hat Parmenides einen großen Einfluss ausgeübt. Platons Philosophie der früheren und mittleren Periode stellt die Tugenden in den Mittelpunkt. Nach der ***Politeia*** beginnt Platon, über das noch Transzendentalere und Allgemeinere nachzudenken. Wenngleich die alles in sich umfassende höchste Idee in der ***Politeia*** noch eine Tugendidee ist (nämlich die Idee des Guten), begreift er in seiner späten Philosophie diese höchste Idee als das Eine, was wohl auf den Einfluss des Parmenides zurückgeht. Unter diesem Einfluss der parmenideischen Ontologie überdenkt er seine eigene frühere Ideenlehre. Mit der Selbstkritik im ***Parmenides*** und ***Sophistes*** erneuert er seine Philosophie und stellt eine neue, noch kompliziertere und schwierigere Theorie vor. In seiner Spätphilosophie spielen die Tugendideen nicht mehr die zentrale Rolle, sondern das Eine und das Seiende. Der ***Parmenides***, ***Sophistes*** sowie seine Altersvorlesung: *περὶ τ' ἀγαθοῦ* bezeugen dies.

---

57. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. S. 252.

## II.7 ἐὸν und εἶν

Wenn man versucht, ἐὸν mit den Begriffen der phänomenalen Welt zu verstehen, ergeben sich Missverständnisse. Parmenides hat bereits darauf hingewiesen, dass ἐὸν eigentlich unsagbar ist. Wenn ἔσται als Kopula dient, bedeutet τὸ ἐὸν ἔσται: Das Seiende **ist** – aber was ist es? Hierüber scheint Parmenides nichts zu sagen. Wenn ἔσται als Existenz zu verstehen ist, bedeutet τὸ ἐὸν ἔσται: Das Seiende ist existent oder das Seiende ist seiend. Dies klingt wie eine Tautologie. Und doch ist es genau das, was Parmenides eigentlich meint. Obwohl „das Seiende ist“ oder „das Seiende ist seiend“ inhaltsleere Tautologien zu sein scheinen, ist das, worum es Parmenides geht, eigentlich unsagbar, und eben das möchte Parmenides ausdrücken: τὸ ἐὸν ἔσται: Das Seiende *ist*.

ἐὸν ist eine Einheit, sowohl aus Sicht des Inneren, als auch des Äußeren. Aus der Perspektive des Inneren versteht Parmenides sie wie einen wohlgerundeten Ball, der in sich zusammen hängt, indem er eines und das Eine ist. Von außen gesehen ist ἐὸν Eines gegenüber Vielen (εἶν ἐπὶ πολλῶν). Dies ist der Hauptbeitrag von Parmenides zu der griechischen Philosophie: Er hat das Seiende, die Einheit gefunden.

Die Suche nach der Einheit ist keine Neuheit bei Parmenides, sondern eine alte Tradition in der griechischen Philosophie. Doch die Philosophen vor Parmenides konzentrierten sich eher auf die Materie. So hält beispielsweise Thales das Wasser für den Urstoff der Welt. Er wirft seinen Blick noch auf etwas Konkretes bzw. Materielles. Das entspricht auch der allgemeinen Entwicklungslinie des Gedankens: Vom Konkreten zur Abstraktion. Dass Anaximanderos die ἀρχή hervorhebt, bezeugt, dass er etwas Abstrakteres für das Ursprüngliche hält. Er sucht nach dem Anfang (ἀρχή) und dem Unendlichen (ἀπείρον), ohne dasjenige zu beachten, was zwischen diesen beiden Polen steht: Das Seiende. Erst als Parmenides ἐὸν hervorhebt, löst er das Problem der Einheit des Kosmos und verleiht der transzendentalen Philosophie ihre Grundlage. N. Hartmann hat die **Grundsetzung** von Parmenides schlicht beschrieben: „Aber den Nachdruck auf diese Einheit des Kosmos als die absolute Einheit legte erst

Parmenides. So erst wird sie zur Einheit des Seins [...]. Das konnte aber weder aus der ἀρχή Anaximanders noch aus dem λόγος Heraklits heraus geschehen [...]. Wo der Einheitsgedanke streng zu Ende gedacht wurde, da musste er aus der Einheit des Kosmos zur Einheit des Seins werden. Sein und Einheit zielen aufeinander hin – das ist das innerste Wesen dieser Begriffe.<sup>58</sup>

Das Seiende (N. Hartmann bevorzugt den Gebrauch „das Sein“ für τὸ εἶν als „das Seiende“) ist eine Einheit, indem es in sich zusammenhängend (συνεχές) und zum εἶν wird.

Herakleitos betont in seiner Flusslehre: Da ein Fluss nicht zweimal derselbe ist, gibt es keine feste Wahrheit, weil alles stets im Wandel (κίνησις) ist. Was man eben berührte, ist verflossen, was man jetzt berührt, ist ein neuer Punkt und nicht mehr derselbe wie zuvor, eben weil er im Strom der Zeit steht. Diese Flusslehre ist zu einem gewissen Grade übertrieben, denn für jeden beliebigen Zeitpunkt ist der Fluss doch da, und wegen des Daseins in diesem Zeitpunkt gibt es doch Wahrheit.

Bei Parmenides ist der Fall anders. Das Jetzt (νῦν) des εἶν ist nicht die Gegenwart, denn sonst stünde es immer noch im Strom der Zeit bzw. des Wechselns (κίνησις). Das Jetzt ist absolut zu verstehen und ist zu jedem beliebigen Zeitpunkt ontologisiert. Wann immer man εἶν als εἶν begreift, ist das Jetzt. Dieses Jetzt ist kein zeitlicher Begriff, sondern eine überzeitliche Ontologisierung, die gemeinsam mit dem überräumlichen Raum eine Skala, einen *Schauplatz* konstituiert, worin εἶν ist. Da εἶν einfach da ist, ist es ontologisch, transzendental und absolut zu begreifen. Man braucht Zeit und Raum, um εἶν zu lokalisieren. Aber wegen der Transzendentalität des Seienden ist diese Zeit nicht zeitliche Zeit und dieser Raum nicht räumlicher Raum, sondern dient nur dazu, εἶν zu bezeichnen und zu lokalisieren. Zeit und Raum gehören zur phänomenalen Welt; εἶν dagegen gehört zur transzendentalen. Das ist der Dualismus des Parmenides, wie N. Hartmann sehr trefflich erklärt:

„Der Fluß, der nicht zweimal derselbe ist, „ist“ doch jedes Mal etwas. Sonst könnte er auch kein Fluß sein. So verlangt es das Denken, denn der Fluß wird gedacht. Daß die

---

58. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 39.

Dinge „fließen“, heißt also schon, daß sie „sind“.<sup>59</sup>

Platon fasst die Zeit genau auf dieselbe Weise auf. Im *Parmenides* stellt er eine Zwischenstufe *ἐξαιφνης* (Plötzlich) vor (157), um die Schwierigkeit der Zeit zu lösen. Das Plötzlich steht nicht in der Zeit, sondern zwischen zwei Zeitpunkten, wodurch alles entsteht und vergeht, sich bewegt und ruht. Diese Frage wird in Kap. IV. ausführlicher diskutiert.

## II. 8 ὄν καθ' αὐτό und ὄν κατά συμβεβηκός

Seit der Antike gehen die Meinungen darüber auseinander, was Parmenides mit *ὄν* gemeint hat. Aristoteles wirft ihm vor, dass das Problem aus einer Nicht-Unterscheidung zwischen dem prädikativen und dem existentiellen Sein entsteht (*Met.*1017a7-30). Calogero hat eine wichtige Frage gestellt:

„Würde sich die Mehrdeutigkeit des parmenideischen Seins dann nur von einer versäumten Unterscheidung zwischen dem Sein der Kopula und dem Sein der Existenz herleiten, die mit solchem Nachdruck durch die Unterscheidung zwischen ὄν κατά συμβεβηκός und ὄν καθ' αὐτό in diesem Kapitel erklärt wird?“<sup>60</sup>

Trifft der Vorwurf des Aristoteles zu, dass Parmenides äquivalente Bedeutungen nicht sauber von einander unterscheidet? Würde Parmenides eine so wichtige Unterscheidung versäumen? Man könnte hierauf einwenden, dass das parmenideische Sein eindeutig ist und eine aristotelische Unterscheidung hier nicht zutrifft. Parmenides erklärt den einzig richtigen Weg der Aletheia ganz klar und eindeutig als *ὡς ἔστιν* (Fr. 8: 2). Auf den ersten Blick scheint Parmenides das Subjekt weggelassen zu haben; bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass er ein so wichtiges Subjekt nicht einfach vergessen hat, vielmehr ist *ἔστιν* selbst das Subjekt. Man kann ergänzen: (etwas) ist. Aber was ist dieses Etwas?

---

59. Hartmann. S. 41.

60. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. Hildesheim 1970. S. 4. Er meint, *εἶναι* sei weder prädikativ, noch existentiell. S. 9.

Was Parmenides meint, ist genau das gebrauchte Wort und bedeutet, dass **Ist** ist oder, noch einfacher: Dass **Ist**. Mit dem von Heidegger häufig gebrauchten Terminus des Daseins kann man dies vielleicht besser ausdrücken: Etwas, das da ist, wo es ist. Die Unterscheidung von Aristoteles trifft Parmenides also nicht. ὄν κατ' αὐτό ist das Seiende an sich selbst; ὄν κατὰ συμβεβηκός bezeichnet wörtlich die Akzidenz und bedeutet nicht etwa unwahr, denn zu einem gegebenen Zeitpunkt ist es wahr für das Subjekt. Was für Parmenides wichtig ist, ist nicht die Unterscheidung des Aristoteles, sondern ein **Angelpunkt**, an dem er die Rechenschaft über das Denken (Erkennen) ansetzen kann.

## II.9 Dinge als Wegmarken

Nachdem die Göttin Dike den Weg der ἀλήθεια verkündet hat, beginnt sie, den Weg der Doxa, der als die irreführende menschliche Erkenntnis gilt, zu zeigen. Die entscheidenden Sätze der beiden Teile liegen in Fr. 8: 50-54:

„ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 μάλθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,  
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν· ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.“

Hier beende ich dir die zuverlässige Überlegung und das Denken um die Wahrheit. Sterbliches Wähnen lerne von hier an verstehen, wenn du das trügerische Gefüge meiner Worte hörst.

Zwei Erscheinungsformen nämlich haben sie entschieden zu nennen, von denen eine allein (zu nennen) nicht angeht. Hier sind sie auf dem Irrweg.

Hiermit erklärt die Dike, worin der Fehler der Doxa liegt. Eine Schwierigkeit der Interpretation liegt in V. 54 und ist zugleich der Schlüssel für ein richtiges Verstehen der Doxa: τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν.

Zu diesem Interpretationsproblem finden sich in der Literatur verschiedene

Lösungsansätze. Zeller ist der Meinung, der Fehler der Doxa bestünde darin, dass eine der beiden Formen falsch sei. Diese Interpretation ist allerdings nicht überzeugend; so weist Mansfeld auf die Schwierigkeit einer solchen Interpretation hin: „Deren eine (von beiden) würde auf Griechisch heißen: τῶν ἐτέρηγ. “<sup>61</sup> Reinhardt und Cornford sind der Meinung, keine der zwei Formen sei notwendig, was allerdings nicht im Text begründet wird. Diels und Schwabl vertreten die Auffassung, μίαν bezeichne das monistische Prinzip, und Diels hält es für Feuer.<sup>62</sup> Diels Interpretation ist insofern attraktiv, als er das Feuer mit dem Seienden identifiziert. Dies erinnert an das Sonnengleichnis Platons: Die Sonne in der Sinnenwelt ist analog zur Idee des Guten in der Ideenwelt. Schwabl liefert, ausgehend von Diels sprachlicher Analyse, eine völlig neue Interpretation der Doxa. Er behauptet, dass μίαν aus den sprachlichen Gründen nicht eine der beiden Formen sein kann, sondern die Einheit der beiden: „μίαν muss die Einheit der δύο sein.“<sup>63</sup> Seine Übersetzung von V. 53-4 lautet:

„denn sie legten ihre Meinung darin fest, zwei Formen zu benennen, von denen eine Eine (d.h. eine einheitliche, die beiden zusammen erfassende Gestalt) nicht notwendig ist; in diesem Punkt sind sie in die Irre gegangen.“<sup>64</sup>

Die Menschen irren, weil sie zwei Erscheinungsformen annehmen und nicht nach deren Einheit im Einen suchen. Nach Schwabls Meinung ist μίαν nicht als eines (von zweien), sondern als das Eine – ἓν – zu deuten, und ist genau wie in V. 6 als eine *ontologisierte* Substanz zu verstehen, denn die *Einheit* der Formen ist das *Seiende*. Der Irrtum der Menschen ist demzufolge

„das Absehen von dem doch so offenkundig zutage liegenden Faktum, dass Licht und Nacht „sind“, und in diesem „es ist“ ihre tiefere, sie beide bedingende und aufhebende Einheit immer wieder ausgesprochen wird.“<sup>65</sup>

---

61. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen 1964. S. 124.

62. H. Diels: *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin 1897.

63. Schwabl: Sein und Doxa bei Parmenides. *Wiener Studien* 66. S. 50-75. 1953. S. 54.

64. Ibid. S. 54.

65. Ibid. S. 55.

Mansfeld stützt diese Interpretation:

„Schwabl bekämpft deshalb die Auffassung von Zeller und vielen anderen, dass man Licht und Nacht mit dem Seienden bzw. mit dem Nichtseienden identifizieren dürfte.“<sup>66</sup>

Diese Auffassung geht auf die dualistische Erklärung des Aristoteles der parmenideischen Lehre zurück, nach der das Warme und das Kalte zwei Prinzipien seien, Feuer und Erde entsprechend: „und ordnet das Warme dem Seienden zu, das andere dem Nichtseienden“. (*Met.* 986b30)

Parmenides nimmt zwei Erscheinungsformen als für die Menschen wahrnehmbar an, das ätherische Feuer und die unbewusste Nacht. Der Welt der sinnlichen Dinge liegen also zwei Formen zu Grunde. Diese beiden Formen bilden ein Gegensatzpaar. Unklar bleibt, warum die Göttin sagt, dass die Menschen in diesem Punkt in die Irre gegangen sind. Hölscher meint, diese Frage „gehört zu den schwierigsten Fragen der Interpretation.“<sup>67</sup> Er ist zugleich, wie Schwabl, der Ansicht, dass *μία* in V. 54 genauso wie *ἕν* im ersten Teil V. 6 nicht als normale Zahl im Sinne eines von zweien aufzufassen ist, sondern ein *ontologisches Subjektiv* darstellt, also „das Eine“ bedeutet, was als *ἓν*, das Seiende zu verstehen ist. Wenn wir *μία* so verstehen, so liegt der Irrtum des Sterblichen ganz klar darin, dass er das Eine in der Sinneswelt verkannt hat:

„Sollen wir also verstehen, dass der Fehler in einer Zweiheit liegt, die als Einheit und >>Eins<< nicht zu benennen ist? Danach würde hinter dem ganzen zweiten Teil des Gedichts die Lehre des ersten stehen: Dass das Seiende, welches die Menschen unter dem Prinzip der gegensätzlichen Zweiheit ansehen, in Wahrheit Eines ist. Erster und zweiter Teil, Sein und Schein würden zueinander in Beziehung treten.“<sup>68</sup>

Mansfeld stimmt Schwabls Interpretation zu: Die Einheit der Erscheinungsformen ist das Seiende:

---

66. Mansfeld. S. 127.

67. U. Hölscher: *Vom Wesen des Seienden*. S. 103.

68. Ibid. S. 104.



„Nach Schwabl nämlich, und diese Auffassung ist gänzlich neu, ist die Doxa nicht nur und nicht an erster Stelle negativ, sondern vor allem positiv, denn die Einheit der Formen *ist das Seiende*. [...] Parmenides Kritik gilt also nicht den Gegensätzen selbst, sondern der Absolutheit, mit der sie gesetzt werden.“<sup>69</sup>

Der Grund dafür, weshalb Parmenides statt eines Terminus *τό ἓν* auf verschiedene Weise *ἓν* und *μία* verwendet, liegt darin, dass er nur *εὖν*, nicht aber *ἓν* zum Kerngedanken seiner Philosophie hervorgehoben hat und erst Platon ihr *ἓν* als Kennzeichen gegeben hat. Parmenides erklärt eindeutig, dass *εὖν: οὐῖλον μονογενές* (ganz und einheitlich) sei (Fr. 8: 4). Nur zweimal verwendet Parmenides den Ausdruck *ἓν*: In V. 6 und an der hier besprochenen Stelle. Wenn der Vers wie dargestellt gedeutet wird, ist *μία* hier nicht als eine (Form) der zwei Formen gemeint, sondern als eine **einende** Form, die über den zwei Formen der Sinnenwelt steht und transzendental in der Seinswelt ist. *Μία* ist das Eine, das Seiende, wonach Parmenides immer sucht. So lässt sich auch erklären, weshalb hier der Anfang des Irrwegs zu verorten ist: Die Sterblichen haben das Seiende verkannt. Für Parmenides ist die einzige Grundlage für die wahre Erkenntnis, das Seiende zu erkennen. Die Menschen irren, eben weil sie *μία* verkannt haben.

Schwabl findet die Bestätigung seiner Auffassung in Fr. 9: 4:

„ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερωι μέτα μηδέν.“

Das Nichtsein ist das ganz-andere, das ausgeschlossen wird.

Das Nichtseiende wird ausgeschlossen, sowohl in der Lehre der Aletheia als auch in der Doxa: „Licht und Nacht sind das Sein in seiner Scheinbarkeit.“<sup>70</sup> Anders formuliert: Das parmenideische Seiende liegt nicht nur jenseits in der Welt des Seins, in der Aletheia, sondern auch diesseits in der Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, in der Doxa.

An dieser Stelle ist folgendes zu beachten: Wenn Parmenides das Seiende als einen wohlgerundeten Ball beschreibt, sagt er, es sei weder hier noch dort irgendetwas

---

69. Mansfeld. S. 126.

70. Schwabl. S. 65.

stärker noch irgendetwas geringer, sondern in seinen Grenzen seiend. Aber wo sind die Grenzen? Anders formuliert: Was bedeutet eine Grenze für das Seiende? Wenn Parmenides meint, dass nur das Seiende sein kann und das Nichtseiende nicht sein kann, dann sollte außerhalb des kugelförmigen Seienden gar nichts sein. Was außerhalb des Seienden ist, ist Nichtseiendes. Parmenides scheint die eine Welt zu entzweien, auf der einen Seite ist das Seiende, auf der anderen das Nichtseiende. Da das Nichtseiende nicht ist, bleibt nur das Seiende übrig und die Welt ist eben nur das Seiende und nicht das Nichtseiende. Die Grenze ist demgemäß keine Scheide zwischen zwei Welten, sondern dient nur dem Zweck, den Umfang des Seienden zu bezeichnen. Mit anderen Worten: Es gibt keine Grenze für das Seiende, weil außerhalb dessen das Nichtseiende ist, welches eben nicht ist, nicht existiert. Wenn man eine Grenze für das Seiende annimmt, impliziert dies, dass das Nichtseiende doch *ist*, was ein Widerspruch zu der Lehre von Parmenides ist.

An dieser Stelle findet sich der Kerngedanke der parmenideischen Erkenntnistheorie: Der Gegenstand des Erkennens ist das Seiende. Da das Seiende wahr ist, ist die Sicherheit und Wahrheit der Erkenntnis gewährt. Das gilt nicht nur für die Lehre der Aletheia, sondern auch für die der Doxa. Die Dinge (z.B: Feuer und Nacht) in der Welt der Doxa sind ebenso wahr, wie die in der Aletheia. Ihre Wahrheit verleiht ihnen eben die *μίαν* das **eine** Seiende, weil es *πάντοθεν ἴσον* ist. Das Seiende steht überall, auch in der Welt der Erscheinung, der Doxa. Hierauf weist auch Stenzel hin:

„Das starre, feste, allem zugrunde liegende Sein, erhält seinen Sinn erst durch die Gegenüberstellung eines in ihm, durch es hindurch sich Entwickelnden. [...] Das Sein, das in diesem „Einen“ eingeschlossen ist, ist ja die *ἀρχή* auch alles dessen, was in diesem Ganzen geschieht, sich verändert, entsteht, vergeht.“<sup>71</sup>

Fränkel erklärt noch deutlicher:

„Die Welt der Doxa sei bei Parmenides in die Welt des Seins eingebaut, indem beide

---

71. Stenzel: *Metaphysik des Altertums*. München/Berlin 1931. S. 54.

vom gleichen *πεῖρα*s umgeschlossen werden.“<sup>72</sup>

Fränkel geht noch weiter. Da überhaupt nur das Seiende sein kann, ist das Nichtseiende völlig aus der *νοῦς* vertrieben. Werden und Vergehen gehören dem Nichtseienden an und können deswegen gar nicht existieren, es handelt sich bloß um Namen. Man verwendet diese Namen, um den Gedankengang durchzuführen, mit dem das Seiende begrenzt und vom Nichtseienden unterschieden wird, bzw. abgegrenzt wird, um das Seiende erst positionieren zu können:

„Daher sind die menschlichen Vorstellungen bloße Namen: Es gibt weder Werden noch Vergehen, weder Sein noch Nichtsein, weder Bewegung noch Veränderung. Von hier gelangt Parmenides wieder zum *πεῖρα*s zurück, dass, wie sich nun klar gezeigt hat, dem Sein die *bestimmte, fertige Form* verleiht, in der es ruhen und verharren kann in Ewigkeit.“<sup>73</sup>

Wenn man im Raum nach dieser Grenze sucht, ist dies vergeblich; Fränkel benutzt hierfür den Ausdruck „trivialisieren“.<sup>74</sup> Diese Grenze ist weder das Seiende selbst, noch ist sie im räumlichen Raum zu suchen. Die Grenze ist auch nicht die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, sonst wäre das Seiende nur im Transzendentalen. Es ist aber, wie oben dargestellt, auch in der Erscheinungswelt. Trotzdem gibt es eine solche Grenze. Es ist eine *ontologische* Grenze, die nur von der *νοῦς* begriffen werden kann. Diese Grenze ist, genau wie das Seiende, ein Gegenstand des Erkennens.

Die Grenze des Seienden ist undefinierbar, wie das Seiende selbst. Parmenides kann es nur so beschreiben, dass *ἔόν* notwendig an die Grenze gefesselt sei:

„κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη

πέριπατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει“ (Fr. 8: 30-31)

Denn die mächtige Notwendigkeit

Hält es in den Fesseln der Grenze.

Die in diesem Zitat erwähnte Notwendigkeit ist eine *logische* Notwendigkeit, genauso

---

72. Fränkel: Parmenidesstudien. In: *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*. S.157-197. München 1960. S. 190.

73. Ibid. S. 195.

74. Fränkel. S. 195.

wie die Grenze eine logische Notwendigkeit darstellt. Das Seiende muss in einer Einheit sein. Aus diesem Grund ist es auch Eines, denn außerhalb der Grenze des Einen ist das Nichtseiende, also nichts. Fränkel schreibt hierzu:

„Wenn das Sein eine Grenze hätte, so müsste jenseits dieser Grenze, neben und außer dem Sein, entweder ein zweites Sein bestehen, oder ein Nichtsein. Beide Annahmen sind für Parmenides gleich unerträglich. Was er meint, liegt jenseits aller Vorstellbarkeit; was er zu sagen hat, steht an der Grenzen dessen, was überhaupt noch von Sprache bewältigt werden kann.“<sup>75</sup>

Ein zentrales Problem in der Interpretation des Parmenides ist die Beziehung zwischen zwei Teilen seines Lehrgedichtes. Dies ist eigentlich auch das Problem der Beziehung zwischen Einem und Vielen (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*). Platon hat im *Sophistes* den Eleatismus so bezeichnet, dass alle Dinge Eines sind: „was wir alles nennen, nur eins wäre“ (242d6). An dieser Stelle hat Tarán den Einwand erhoben, dies sei „incompatible“ mit der Lehre Parmenides:

“For Parmenides Being is not the unity of all things; but precisely because Being is the only thing there is he denies the reality of the many.”<sup>76</sup>

Tarán hat in diesem Punkt Recht: „he denies the reality of the many.“ Aber wenn das parmenideische Sein nicht die Einheit von allen Dingen wäre, wo sollten sich all diese Dinge dann befinden?

Die Dinge, die in der Sinneswelt erscheinen, sind wahrhaft. Sie sind seiend in dem Moment des Erscheinens, und zwar aufgrund des Seienden. Wenn sie vergehen, liegt dies daran, dass sie das Seiende verloren haben. Dieser Prozess der Entstehung und des Vergehens ist keine trügerische Täuschung, sondern ein natürlicher Vorgang. Was trügerisch ist, ist die menschliche Doxa. Solange die Menschen nicht durch die Erscheinung das Seiende einsehen, ist sie trügerisch. Ohne diesen Schauplatz ist das Seiende selbst auch nicht zu erkennen, denn es fehlt ihm das Sich-Zeigen.

*εἶναι* braucht einen Schauplatz, um sich zu zeigen. Dieser Schauplatz ist nichts

---

75. Fränkel. S. 197.

76. Tarán: *Parmenides*. Princeton University Press 1965. S. 270.

anderes als die Sinneswelt. Wenn *ἐὸν* sich dem Menschen nicht zeigt, kann es nicht erkannt werden. Nietzsche hat in der Vorrede seines berühmten Werkes *Also sprach Zarathustra* einen ähnlichen Gedanken geäußert. Als Zarathustra nach zehnjähriger Mühe erleuchtet wurde, trat er eines Morgens vor die Sonne hin und sprach zu ihr:

„Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest!“

Die Sonne ist groß; aber auch sie kann nicht erkannt werden ohne die Dinge, denen sie leuchtet. Das Seiende ist hier als eine logische Priorität vorausgesetzt. Für Parmenides und jeden beliebigen, solange er fest von der Wahrheit überzeugt ist, ist dieses *ἐὸν* nicht hypothetisch, sondern wahrhaft. Aber es zu erkennen ist nicht einfach. Hierbei hilft nicht einmal die sprachphilosophische Analyse der drei Bedeutungen des Seienden: Kopula, Prädikat und Existenz. Die Göttin sagt ausdrücklich, das Seiende sei der *Weg* der Wahrheit. Schon die Anfangszene des Lehrgedichts zeigt, dass dieser Weg nicht gut gangbar ist, sondern nur mit Mühe besritten werden kann.

Heideggers Spruch: „*Weg statt Werke*“ kann diesen Fall besser begreiflich machen. Der Weg führt zum Ziel. Die Dinge entlang des Weges sind nicht trügerisch. Sie sind wahrhaft, solange sie seiend sind. Sie sind **Wegmarken**. Die Wegmarken zeigen, wo der Weg weiter führt – auch die ursprüngliche Bedeutung von Dao lautet: Weg.<sup>77</sup>

## II. 10 Schauplatz des *ἐὸν*

Die Beziehung zwischen den zwei Teilen des parmenideischen Lehrgedichtes ist so wichtig, weil es eigentlich die Beziehung zwischen der phänomenalen Welt und der Seinswelt beschreibt. Die phänomenale Welt ist so bedeutsam, indem sie der

---

77. Dass Heidegger den Weg so verstanden hat, ist vielleicht kein Zufall, weil er sich für den Daoismus und Zen-Buddhismus interessiert. Er hat sogar versucht, in Zusammenarbeit mit einem chinesischen Gelehrten Xiao Shi-Yi (蕭師毅), das *Tao Te King* von Laotse ins Deutsche zu übersetzen. Aber aufgrund seiner Wortklaube ist ihm dies nicht gelungen, weil er der Meinung ist, die philosophischen Termina wie *λόγος* und Dao eigentlich unübersetzbar seien.

Schauplatz des *ἐόν*, also ein Teil der Seinswelt, ist:

„Der 2. Teil des parmenideischen Gedichtes bedeutet keinen mindergewichtigen Anhang zu der im ersten Teile entfalteten Seinslehre, er klärt vielmehr die eigentümliche Natur der Grundworte, in denen die ontologische Explikation des EON vollzogen wurde.“<sup>78</sup>

Hat Parmenides eine Welt streng in zwei Welten, nämlich der phänomenalen Welt und der Welt des Seins, unterschieden und die phänomenale als niedrige Welt der Seinswelt untergeordnet, sodass er eine monistische Position vertritt? In der Literatur ist die übliche Auffassung, die Doxa als falsch und trügerisch zu interpretieren.<sup>79</sup> Zu beachten ist allerdings, dass Parmenides selbst an keiner Stelle postuliert, dass die Doxa (seine Beschreibung der Erscheinungswelt) trügerisch sei. Was falsch und trügerisch ist, ist das Nichtseiende. Die phänomenale Welt ist nicht nichtseiend, sondern, wie schon erklärt, der Schauplatz des Seienden. Parmenides betont vielmehr die Kosmogonie, die Entstehung des Kosmos. Was falsch ist, wie die Göttin sagt, ist der Glaube des Sterblichen (*δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε*), nicht die Kosmogonie, nicht diejenige, die sie in der Doxa verkündet. In Reinhardts Worten heißt dies:

„[...] dass die Falschheit nicht in dem steckt, was sie lehrt, sondern in dem, worüber sie lehrt; [...]“<sup>80</sup>

Reinhardt kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass die Doxa keine Hypothese sei. Sie ist ebenso wahr wie die Aletheia, aus dem Seienden entstanden:

„Der herrschenden Auffassung zufolge hätte Parmenides zu sich gesagt: gesetzt die Scheinwelt hätte ihre Berechtigung, so müsste sie zweifellos auf dem entgegengesetzten Prinzip beruhen wie die Wahrheit (ein merkwürdiger Schluss!), also da es in Wahrheit nur das allem Gegensatz entrückte Eine gibt, so hätte man, immer vorausgesetzt, dass die Scheinwelt Wahrheit wäre, bei ihrer Erklärung auszugehen von der Zweiheit. Er redet ganz und gar nicht hypothetisch, sondern so apodiktisch

---

78. Fink: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag 1957. S. 78.

79. Owen: Eleatic Questions. *Classical Quarterly*. 10. 1960.

80. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. S. 25.

wie nur möglich, was er verkündet, ist die volle Wahrheit, Worte seiner Göttin, über deren Lippen kein Falsch kommt.“<sup>81</sup>

ἐὸν ist die Berechtigung sowohl für die Aletheia, als auch für die Doxa, soweit es um Seiendes geht. Tarán beteiligt sich an der Interpretation von Reinhardt und Schwabl: Die Sterblichen --

„do not understand that the two forms in order to be real have to exist, and that one form, i.e. Being, contains them both means that they are identical in this respect.“<sup>82</sup>

Tarán erhebt allerdings einen Einwand dagegen, dass dies die Gegenüberstellung der zwei Formen verleugne:

„This interpretation of Schwabl neglects the fact that Parmenides does not admit degrees of reality, so that positing two forms implies for him the existence of non-Being, for if two things are real they must be different.“<sup>83</sup>

Parmenides hat eine Abstufung der Realität nicht vorgenommen. Ein Ding ist entweder seiend oder nicht seiend. Aber kann „positing two forms“ für Parmenides die Existenz des Nichtseienden bedeuten? Dies erscheint zweifelhaft. Tarán gelangt zwar zu dieser Schlussfolgerung, weil er der Meinung ist, „the Doxa itself is the way of non-Being“;<sup>84</sup> aber wie oben dargestellt, ist die Doxa ebenso seiend wie das Seiende. Das Seiende verleiht den zwei Formen ihr Zustandekommen. Diese zwei Formen sind eine Einheit, indem sie ihr Sein vom Seienden (Einen) bekommen. Sie sind auch zugleich verschieden, indem sie als Element der Kosmogonie gegenübergestellt sind. Die Annahme der Einheit der zwei Formen verleugnet nicht deren Gegenüberstellung. Die zwei Formen (Licht und Dunkel, Feuer und Erde, Männlich und Weiblich) bekommen ihr Sein vom Seienden und erzeugen durch ihre Gegenüberstellung den Kosmos, wie Fink erklärt:

„Das SEIENDE ist nirgendwo anders als eben an den seienden Dingen, nicht an einem „überhimmlischen Ort“, sondern hier bei uns, an allen Dingen, die eben dadurch

---

81. Reinhardt. S. 25.

82. Tarán: *Parmenides*. S. 224.

83. Ibid. S. 223.

84. Ibid. S. 230.

seiende Dinge sind.“<sup>85</sup>

Der Grund dafür, dass die Parmenidesdeutung so schwer ist und derart unterschiedliche Interpretationen hervorgebracht hat, liegt in der Tatsache begründet, dass Parmenides das Sein, das Seiende und das Dasein nicht unterscheidet, sondern stattdessen nur *εἶναι* verwendet. Er gebraucht einmal *εἶναι* für das Sein (Fr. 3), aber niemals *οὐσία*, um das Seinswesen auszudrücken. Das Dasein ist in der griechischen Sprache nicht notwendig, weil sein Sinn bereits im *εἶναι* enthalten ist. Heidegger sagt:

„„Sein“ ist nicht so etwas wie Seiendes.“<sup>86</sup>

Wie verhält bei Parmenides das Sein zum Seienden? Parmenides unterscheidet nicht zwischen *οὐσία* (Sein) und *εἶναι* (Seiend). Dies ist wohl darauf zurückzuführen, dass er sich die Frage nach der Unterscheidung von Sein und Seiendem nicht gestellt hat: Seiendes eben Sein sind bei ihm identisch. Er gebraucht Partizip Präsens des *εἶναι*, also *εἶναι*, und betont damit ontologischen Sinn des Seins. Das Seiende, so könnte man es ausdrücken, ist für Parmenides das Erscheinen oder Sichzeigen des Seins. Das Sein ist etwas Unsagbares und Verborgenes. Erst durch den Mund der Dike ist es offenbart worden. Die Offenbarung bringt das Sein ins Seiende hervor. Wenn bei Laotse gilt „Das Dao bringt die Einheit hervor“, so ist bei Parmenides das Sein wie das Dao und das Seiende wie die Einheit. Einen wichtigen Unterschied zwischen Laotse und Parmenides gibt es allerdings: Für Parmenides bringt das Sein das Seiende nicht nur hervor, sondern das Sein *ist* das Seiende. Sobald das Sein offenbart wird, ist es das Seiende. Das Seiende in der Welt ist das Dasein. In Heideggers Worten heißt dies:

„Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt.“<sup>87</sup>

Was in der Welt ist, ist Dasein, das Erscheinen des Seins. Was einmal erscheint, wird auch eines Tages verschwinden. Aber was dem Erscheinenden zukommt, das Sein selbst, ist unvergänglich. Parmenides lässt die Welt weder so einfach verschwinden noch so unerkennbar wie die Flusslehre Herakleitos. Er bindet die Welt fest an das

---

85. Fink. S. 83.

86. Heidegger: *Sein und Zeit*. 4. Aufl. Tübingen 1977. S. 4.

87. Ibid. S. 13.



Sein. Umgekehrt gilt aber auch: Das Sein hält die Welt fest, sowohl die Sinnenwelt als auch die Seinswelt.

Parmenides hat eigentlich eine eher „*einfache*“ Ontologie vorgestellt. Die Dinge, die wir gesehen haben, sind auch seiend. Er hat weder die Dinge der Sinnenwelt, noch den Kosmos geleugnet. Er hat auch die ständige Veränderung der Dinge nicht bestritten. Er stimmt nur dem zu, was „*einfach*“ da ist, sowohl dem Daseienden als auch dem Sein selbst. Weder lehrt er ein starres, unbewegtes Sein, noch hat er die Sinnenwelt für einen trügerischen Schein gehalten. Was trügerisch ist, ist der menschliche Wahn, nicht die daseienden Dinge:

„Parmenides war kein Narr, er konnte wie wir alle sehen, dass das Wasser rinnt, der Regen fällt, die Wolken ziehen, die Lebewesen entstehen und vergehen, und es ist ihm nie beigefallen, dergleichen für einen bloßen Trug, eine bloße Täuschung zu halten, in der wir wahnhaft befangen sind. Etwas anderes, etwas ganz anderes ist es, wie weit er solchem Geschehen überhaupt den Charakter des „*seiend*“ zusprechen kann.“<sup>88</sup>

Parmenides unterscheidet nicht so streng zwischen der Sinneswelt und der Seinswelt, wie viele Interpreten dies angenommen haben. Er ist eher ein Monist als ein Dualist. *τό ἐόν ἔστιν* bedeutet für ihn eben den Wortsinn: Das Seiende ist. Der Tautologieverdacht lässt sich allerdings entkräften. Parmenides möchte durch den Ausdruck die Menschen anhalten, an das Wesenhafte zu denken. Dieses Wesenhafte ist sowohl das Sein jenseits der phänomenalen Welt als auch das Seiende diesseits. Der Beitrag Parmenides für die Entwicklung der griechischen Philosophie liegt in einem erheblichen Fortschritt des Abstraktionsniveaus, indem er den Fokus der Philosophie von der Natur, von etwas Konkretem und Äußerlichem hin zu etwas Abstraktem und Innerlichem verschoben hat. Das Seiende ist so *banalest* wie auch *profundest*. Die vorhandenen Dinge sind banal, wenn wir sie als selbstverständlich denken. Das Sein selbst ist tief, indem es unsagbar ist und nur zum Teil durch Parabeln begriffen werden kann.

Eine grammatikalische Analyse des Verbums *εἶναι* hilft bei der Schwierigkeit einer schlüssigen Interpretation des Parmenides nicht viel. Die Verständnisschwierigkeit

---

88. Fink. S. 67.

liegt in dem Sein selbst, nicht in der Grammatik. Die Schwierigkeit der Interpretation liegt auch darin, dass man dem Seienden nicht nur unzählige Prädikate geben kann, sondern auch das Seiende gänzlich ohne Prädikat verwenden darf, also *τό ἐόν ἔστιν*:

„Gewiss, das Seiende ist. Ist das nicht ein ganz leerer Satz, eine bloße Tautologie? Es ist nur die Frage, ob bei dieser angeblichen Platttheit die Platttheit in diesem Satz oder in unserer Auffassung liegt.“<sup>89</sup>

Der Satz scheint auf den ersten Blick platt. Aber wenn das Denken an das Seiende denkt, ist der Satz nicht mehr platt oder tautologisch, sondern eine Erinnerung für die Menschen, an Ursprüngliches zu denken.

Obwohl man dem Seienden unzählige Prädikate geben kann, darf man eines niemals, nämlich: Nicht. Die Ausschließung des Nichtseienden aus dem Seienden ist der Hauptcharakter der parmenideischen Seinslehre. Parmenides sagt eindeutig, der Weg der Wahrheit ist:

„ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι“ (Fr. 2: 3)

Der eine: dass (etwas) ist, und dass nicht zu sein unmöglich ist.

Der Weg des Scheins ist:

„ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι“ (Fr. 2: 5)

Der andere: dass (etwas) nicht ist, und dass nicht zu sein richtig ist.

Sollte das Nichtseiende außerhalb des wohlgerundeten Balls, des Seienden, existieren, besteht die Frage: Wo ist diese Peripherie vom Ball? Die Antwort ist einfach: Da das Nichtseiende nicht ist, ist auch die Peripherie nicht. Das Kugelgleichnis ist eine bildhafte Beschreibung für *ἐόν*. Das Seiende ist nicht durch das Nichtseiende begrenzt: Außer dem Seienden gibt es nichts, auch nicht das Nichtseiende. Wenn es ein Nichtseiendes gibt, so *ist* es eben und ist somit nicht mehr Nichtseiendes. Wenn es eine solche Peripherie gibt, und wenn man an sie denkt, ist das Nichtseiende immer mit dem Seienden verbunden. Es wird immer erwähnt, solange man an das Seiende denkt.

-----

89. Fink. S. 46.

Diese Verbundenheit hat Fink scharfsinnig interpretiert:

„Es ist ein Schicksal, und die Würfel dieses Schicksals sind gefallen in Elea 500 Jahre vor Christus, damals als Parmenides die strenge KRISIS vollzog, die Scheidung von Sein und Nichts. Seitdem ist ein „Maß“ aufgestellt, das sich vernichtend auswirkt für jegliches, das angibt, zu sein – seitdem ist die Welt zerrissen in das „Sein“ und in das „Nichtige“ – seitdem ist Raum und Zeit und Bewegung abgewertet, – seitdem ist die abendländische Philosophie dualistisch. Parmenides ist der Stifter des Ur-Dualismus von Sein und Nichts, der Stifter der Ontologie und zugleich des Nihilismus.“<sup>90</sup>

Da das Denken mit dem Seienden identisch ist, sollte das Denken nicht an das Nichtseiende denken, sonst *ist* das Denken auch nicht. Parmenides hat nur das Nichtseiende aus seiner Philosophie ausgeschlossen, aber nicht die sinnlichen Dinge. Wie oben schon erklärt, hat er das Sein der Sinnsdinge nicht verleugnet. Das Sein, das Seiende, ist überall, auch in dem jeweiligen Einzelding. Mag es stets im Strom der Veränderung stehen, hat es sein Sein vom *Seienden*, vom *Seiendsein*, vom *Einen*. Die Dinge haben ihr Sein, um überhaupt in der Welt erscheinen zu können, um von den Menschen wahrgenommen werden zu können. Calogero bedauert, dass Parmenides die Dinge nicht gänzlich aus seiner Philosophie vertrieben hat:

„Das ist der tragische innere Zwist des parmenideischen Geistes, für den die normative, bewahrende und beherrschende Kategorizität seines eigenen Temperaments nicht ausreicht, um die Welt der Erscheinungen gänzlich zu negieren und sich mit dem unerschütterlichen Herz der wohlgerundeten Wahrheit zufrieden zu geben, deren herrisches Evangelium er doch mit so herbem Eifer predigt.“<sup>91</sup>

Wenn die oben dargestellte Interpretation richtig ist, ist es gar nicht das Vorhaben Parmenides, die Welt der Erscheinung zu negieren. Was er negiert, ist das zu negierende, nämlich: Das Nichtsein. Die Dinge sind auch seiend, solange sie noch nicht vergehen. Das Seiendsein verleiht dem Seienden, den seienden Dingen das Sein, in dem die Welt der Erscheinung seiend ist. Was vergeht, ist die Erscheinung, die

---

90. Ibid. S. 53.

91. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. S. 57.

Dinge, nicht das das Seiende hervorbringende Seiendsein, denn τὸ εἶν ἔστιν.

Parmenides strenge Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden ist eine neue Bestimmung des Anfänglichen, die ἀρχή. Wenn er sagt: Das Seiende ist und das Nichtseiende ist nicht, ist dieser leer erscheinende Satz keine Tautologie, sondern verkündet das Anfängliche. Durch die feste Bestimmung des Seins und die Ausschließung des Nichtseins aus dem Seienden verleiht Parmenides der Erkenntnis eine unerschütterliche Grundlage. Solange das Seiende notwendig und wahr ist, ist die Erkenntnis auch wahr. Fränkel schreibt hierzu:

„Erkenntnis ist also Erkenntnis des Seins – Erkenntnis ist identisch mit Erkenntnis des Ist. Denn nicht ohne das Sein, innerhalb dessen es (= das Erkannte) ausgesagt ist (oder Ist), wird man das Erkennen finden; denn ein zweites außerhalb des Seins ist weder, noch wird es sein, weil das Sein wesensmäßig total und frei von Geschehen ist.“<sup>92</sup>

Von Parmenides an beginnt die Ontologie, die Metaphysik, die Logik und eine neue Bestimmtheit der Erkenntnistheorie. Seit Parmenides ist die Richtung der abendländischen Philosophie bestimmt. Solange das Sein mit dem Seienden verbunden ist, ist sowohl die **Weltvergessenheit**<sup>93</sup> als auch die **Seinsvergessenheit**<sup>94</sup> des Denkens ausgelöst. Aber vielleicht ist dies eine historische Entwicklung und hat nicht primär mit Parmenides zu tun. Reinhardt hat darauf hingewiesen, dass das Parmenideische Denken ein Denken apriori und ein axiomatisches Denken sei.<sup>95</sup> Parmenides Denken ist schlicht und **einfach**: Er gibt zu, was man aus Notwendigkeit zugeben muss; er negiert, was man eben negieren muss. Das parmenideische Sein ist sowohl abstrakt und apriorisch (als Seiendsein), als auch konkret und aposteriorisch (als die Dinge).

---

92. Fränkel: Parmenidesstudien. In: *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*. S.157-197. München 1960. S. 195.

93. Fink. S. 52.

94. Heidegger: *Sein und Zeit*. Seinsvergessenheit ist von der **ontologischen Differenz** Heideggers bedingt. Heidegger hat in seiner Abhandlung: „Der Spruch des Anaximander“ (in: *Holzwege*. S. 296-343) über Seinsvergessenheit noch deutlicher erklärt: „Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied des Anwesens zum Anwesenden bleibt vergessen. Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschieds des Seins zum Seienden.“ S. 336.

95. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main 1959. S. 52, 77.

Heidegger bezeichnet Parmenides, Anaximander und Herakleit als „anfängliche Denker“:

„Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte. [...] der Anfang ist dasjenige, was mit diesen Denkern etwas anfängt, weil es sie dergestalt in den Anspruch nimmt, daß von ihnen ein äußerstes zurücktreten vor dem Sein gefordert wird. Die Denker sind die vom An-fang An-gefangenen, von ihm in ihn Eingeholten und auf ihn Versammelten.“<sup>96</sup>

Parmenides beginnt mit dem Seienden. Aber mit der Erklärung des Parmenides, wie sich das Seiende zu dem Einzelding verhalten sollte, scheint Platon nicht zufrieden zu sein. Im folgenden Verlauf dieser Arbeit wird die Frage untersucht, wie Platon die parmenideische Seinslehre verändert hat, um sie mit seiner eigenen Ideenlehre in Konvergenz zu bringen.

---

96. Heidegger: *Parmenides.Tübinger Vorlesung. WS. 1942/43.* Hrsg. von M. S. Frings. GA. 54. Frankfurt am Main 1982. S. 10-11.



### III. Platons Henologie: *Parmenides*

Der *Parmenides* gilt als das schwierigste und dunkelste Werk im Opus Platonicum.<sup>1</sup> G. Martin bezeichnet die Schwierigkeiten der Interpretation in diesem Dialog gar als „fast unüberwindlich“.<sup>2</sup> Halfwassen betrachtet ihn als rätselhaftesten unter allen Dialogen Platons.<sup>3</sup> Aus Sicht der Neuplatoniker stellt dieser Dialog die Platonische Metaphysik dar.<sup>4</sup> Für Plotinos etwa ist er „[...] einer der Höhepunkte des Philosophierens von Platon“.<sup>5</sup> In der Neuzeit hielten viele Interpreten den *Parmenides* aufgrund seiner Unverständlichkeit für unecht. So hält Wilamowitz-Moellendorff ihn bloß für eine schlichte dialektische Übung.<sup>6</sup> Schleiermacher und Schlegel meinen sogar, dass er ein Frühdialog sei.<sup>7</sup> Erst im 20. Jahrhundert setzt sich die allgemein Meinung unter den Interpreten durch, dass der *Parmenides* der Wendepunkt der Platonischen Ideenlehre und sehr wichtig für das Verständnis der Philosophie Platons überhaupt ist. Die Ideenkritik im *Parmenides* wird allgemein als Selbstkritik Platons gesehen.<sup>8</sup> Es stellt sich die Frage, inwiefern hier wirklich eine Selbstkritik vorliegt, und wenn es sich um eine Selbstkritik handelt, weshalb Platon eine solche Kritik in seiner Spätphilosophie vorbringt. Natorp charakterisiert dies als ein Rätsel: „Wer ihn verstanden hatte, der musste das Rätsel auflösen können.“<sup>9</sup>

---

1. M. Wundt: *Platon Parmenides*. Stuttgart 1935. S. 1. W. Bröcker: *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main 1967. S. 388.

2. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973. S. 144.

3. Halfwassen: „Nun ist freilich der „Parmenides“ der notorisch umstrittenste und rätselhafteste unter allen Dialogen Platons.“ *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992. S. 267.

4. Wundt. Ibid. S. 1.

5. G. Martin. Ibid.. S. 144.

6. U. v. Wilamowitz-Moellendorff: *Platon*. Bd. I. Berlin 1920.

7. H.-G. Gadamer: Schleiermacher als Platoniker. In: *Kleine Schriften*. Bd. 3. *Idee und Sprache*. S. 141-149. Tübingen 1972. S. 144.

8. G. Martin. Ibid. S. 151.

9. P. Natorp: *Platons Ideenlehre*. Leipzig 1903. ND. Hamburg 1994. S. 224.

Der *Parmenides* markiert einen Wendepunkt in Platons Denken. Die Ideenkonzeption durchläuft einen bemerkenswerten Wandel, vom Wertbegriff zum Seinsbegriff.<sup>10</sup> In den früheren und mittleren Dialogen wird die Ideenlehre hauptsächlich im Kontext der Ethik diskutiert, während sie im *Parmenides* (und später im *Sophistes*) mit Blick auf die Seinsproblematik behandelt wird.

Der *Parmenides* besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil kritisiert Parmenides die Ideenlehre des Sokrates. Der *Parmenides* ist der erste Dialog, in dem Sokrates nicht mehr der Gesprächsführer ist. Gesprächsführer ist der alte Parmenides, Sokrates selbst ist noch sehr jung. Der junge Sokrates repräsentiert die Platonische Ideenlehre der frühen und mittleren Dialoge, während Parmenides die Ideenkonzeption des reifen Platons vertritt. Die Kritik des Parmenides und die Aporie, die sich für Sokrates ergibt, zeigen, dass Platon seine frühere und mittlere Ideenlehre als unzulänglich, wenn nicht für falsch, betrachtet:

„Schon dieser Zug [Sokrates nicht mehr als Hauptperson in den späten Dialogen aufzutreten] zeigt uns, dass Platon die Richtigkeit der Lehren, die er vorher dem Sokrates in den Mund gelegt hat, nicht mehr mit Sicherheit zu behaupten wagte.“<sup>11</sup>

Am Ende des ersten Teils sagt Parmenides, die Aporie des jungen Sokrates folge aus seiner Unreife im philosophischen Denken. Um dies zu verbessern, empfiehlt Parmenides die Dialektik als Übung. Im zweiten Teil führt Parmenides acht Hypothesen an, um Sokrates zu verdeutlichen, worin die Dialektik besteht. Eine der Interpretationsschwierigkeiten dieses Dialogs liegt in der Frage, wie sich der zweite Teil zu dem ersten verhält. So findet sich im zweiten Teil keine Antwort auf die Aporie, die im ersten Teil aufgeworfen wird.<sup>12</sup>

Die Wichtigkeit des *Parmenides* bzw. des *Sophistes* liegt darin, dass in diesen Dialogen eine Reflexion des reifen Platons auf seine frühere und mittlere Ideenlehre dargestellt wird. Insofern kann man bei diesen Dialogen von einem Wendepunkt der

---

10. Wundt. Ibid. S. 1.

11. H. Raeder: *Platons Philosophische Entwicklung*. Leipzig 1905. S. 299.

12. Wundt. Ibid. S. 2.



platonischen Philosophie sprechen. Das Thema des *Parmenides* ist eindeutig: ἓν ἐπὶ πολλῶν (Eins über Viele). Platon geht von Parmenides These εἶν aus, schreibt es aber als ἓν um. Das ist bemerkenswert, weil eine solche Umschreibung des Terminus ungewöhnlich ist. Dies deutet darauf hin, dass Platon das parmenideische εἶν anders gedacht hat, indem er unter dem Einfluss der parmenideischen Ontologie seine eigene Ideenlehre umstrukturiert und sie zur **Henologie** umgedeutet hat.

Der *Parmenides* ist als Dialog außerdem deswegen wichtig, weil hier neben der modifizierten Ideenlehre auch die Prinzipienlehre des späten Platons vorgestellt wird: „Der „Parmenides“ ist das wichtigste Zeugnis für die Prinzipienlehre innerhalb des Platonischen Schriftwerkes; er besitzt darum – weit entfernt, nur ein unverbindliches Spiel ohne positiven metaphysischen Gehalt zu sein – die höchste philosophische Verbindlichkeit unter allen Dialogen Platons.“<sup>13</sup>

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses Dialogs besteht darin, dass er eine eklektische Synthese des Eleatismus und der ironischen Naturphilosophie ist.<sup>14</sup>

Es ist nicht gesichert, welchen Platz der *Parmenides* in der Reihenfolge der platonischen Dialoge einnimmt. Traditionell wird er nach der *Politeia* und vor der Trilogie *Sophistes*, *Politikos* und *Philosophos* eingeordnet. Da der Anfang des *Sophistes* direkt an das Ende des *Theaetetos* anschließt, wird der *Parmenides* für gewöhnlich auch vor dem *Theaetetos* eingeordnet. Diese Einordnung lässt sich allerdings kritisieren, denn im *Theaetetos* stellt Platon erneut die Frage, was Erkenntnis sei. Es ist ein wenig erstaunlich, dass Platon nach der *Politeia* noch einmal eine solche Frage aufgeworfen hat. Da er im *Phaidon* und in der *Politeia* seine Ideenlehre vollständig dargestellt hat, sollte die Frage „Was ist Erkenntnis?“ beantwortet sein, indem Erkenntnis immer Erkenntnis der Ideen bedeutet. Dass Platon diese Frage ein weiteres Mal gestellt hat, deutet darauf hin, dass

---

13. Halfwassen. S. 289.

14. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 185; Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart 1984. S. 461.

er mit seiner früheren und mittleren Ideenlehre nicht mehr zufrieden ist und in ihr einige Schwierigkeiten gefunden hat. Im *Theaetetos* stellt Platon drei Definitionen für Erkenntnis vor: Erkenntnis als Wahrnehmung, als wahre Meinung und als wahre Meinung mit Logos. Nachdem alle drei Definitionen widerlegt sind, endet der Dialog wie zuvor in der Aporie. Das ist ein klares Zeichen dafür, dass der *Theaetetos* vor den *Parmenides* gesetzt werden muss.<sup>15</sup> Zekl dagegen meint, dass der *Parmenides* vor dem *Theaetetos* stehe.<sup>16</sup>

Für Platon hängt die Sicherheit des Wissens von der Ideenlehre ab. Die Aporie im *Parmenides* ist ein eindeutiger Hinweis darauf, dass, zuerst die Probleme der Ideenlehre zu lösen sind, bevor man die Aporie auflösen kann. Die Schwierigkeiten im *Theaetetos* zeigen deutlich, dass sich Platon der Schwäche seiner Ideenlehre bewusst ist, was auf den Einfluss der eleatischen Schule zurückzuführen ist, die Platon auf seiner zweiten Sizilienreise kennengelernt hat. Der *Parmenides* stellt Platons Reflexion auf das eleatische Eine dar, während der *Sophistes* die Reflexion auf die Seinsfrage des Eleatismus ist. Parmenides ist neben Sokrates die Figur, die den stärksten Einfluss auf Platon ausübt. Die *Politeia* bildet den Höhepunkt des Philosophierens in der ersten Hälfte von Platons Lebens ist; mit dem *Theaetetos* setzt der Zweifel an seiner früheren Ideenlehre ein. Im *Parmenides* ist der Höhepunkt die Reflexion auf das eleatische Eine und im *Sophistes* auf das eleatische Seiende, wie Raeder erklärt:

„Während sich aber im *Theaetetos* an die direkte Kritik über Heraklit eine indirekte Kritik über die Lehre, welche Platon bis dahin vorgetragen hatte, anknüpft, richtet sich die Kritik im *Parmenides* in erster Linie direkt gegen die platonische Ideenlehre, und erst nachher kommt Parmenides an die Reihe.“<sup>17</sup>

Martin ordnet den *Theaetetos* nach dem *Sophistes* ein.<sup>18</sup>

---

15. Raeder. S.298. Zekl meint dagegen, dass der *Parmenides* vor dem *Theaetetos* sei. *Platon Parmenides*. Hamburg 1972. S. XXV.

16. Zekl. Ibid. S. XXV.

17. Raeder. Ibid. S. 299.

18. Martin. Ibid. S. 31.

Wyller geht bei der Frage nach der Reihenfolge der Dialoge noch weiter. Er bezeichnet den Gedankengang Platons nach der *Politeia* als einen Aufstieg (*Anabasis*), der von *Kratylos* angefangen über *Theaetetos*, *Sophistes*, *Politikos* bis zum *Philosophos* führt. Mit Blick auf die allgemeine Annahme, nach der Platon den *Philosophos* aus irgendeinem Grund nicht selbst geschrieben habe, entgegnet Wyller, dass Platon den *Philosophos* doch geschrieben habe, und dieser eben der *Parmenides* sei.<sup>19</sup> Seiner Meinung nach hat das Spätwerk Platons insgesamt eine innere Form, und im *Parmenides* ist dieser Gesamtentwurf dargestellt. Selbst wenn man eines Tages in der Wüste Ägyptens eine Schriftrolle ausgräbe, welche den Titel *Platons Philosophos* hätte und deren Inhalt nicht der *Parmenides* wäre, würde dies die Wichtigkeit des *Parmenides* nicht schwächen, da Platon mit ihm seine Ideenlehre zu ergänzen und zu korrigieren beginnt, um auf die Herausforderung des Eleatismus zu antworten und seine eigene Metaphysik zu gründen. Iber meint, der *Philosophos* wäre von Platon absichtlich ungeschrieben gelassen worden:

„Da nach Platons Äußerungen über die esoterische Lehre im *Phaidros* (275b3 ff.) und im 7. *Brief* (341a8 ff.) eine umfassende und genaue Klärung des Wesens des Philosophen in einer exoterischen Schrift nicht zu erwarten ist, kann jedoch vermutet werden, dass Platon nicht vorhatte, den *Philosophos* zu schreiben.“<sup>20</sup>

### III.1 Der Anfang der Aporie (127e-129d)

Der Dialog beginnt mit der eleatischen Frage nach der Beziehung von Einem und Vielen:

„εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοια τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι;“ (127e1-4)

Wenn das Seiende vieles wäre, so müsste dieses Viele untereinander auch ähnlich sein

---

19. E. Wyller: *Der späte Platon*. S. 7. Siehe auch: The „Parmenides“ is the „Philosopher“. In: *Classica et Mediaevalia* 29. 1968. S. 17-39. Zekl meint dagegen, dass der *Parmenides* nicht *Philosophos* sei. *Platon Parmenides*. S. XX.

20. Iber: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main 2007. S. 288.

und unähnlich? Dieses aber wäre unmöglich, denn weder könnte das Unähnliche ähnlich noch das Ähnliche unähnlich sein?

Die hier aufgeworfene Frage ist der Inhalt eines Aufsatzes von Zenon und entspricht dem Eleatismus, der hauptsächlich das Eine behandelt. Ein Unterschied ist zu beachten: Während Parmenides behauptet, dass alles eins sei, sagt Zenon „in anderer Wendung“, das Viele sei nicht. Platon ist der Ansicht, dass Zenon das Gleiche sagte wie sein Lehrer, nur in einer anderen Formulierung. Aber wieso hat Zenon dieselbe Lehre mit anderen Worten ausgesagt? Fink meint, diese „andere Wendung“ sei sehr wesentlich.<sup>21</sup>

Die Negation des Vielen scheint identisch mit der Zustimmung des Einen zu sein. Dies ist allerdings nicht selbstverständlich, sondern eine These Zenons. Parmenides untersucht das einzige *ἓν* als *ἓν*, Zenon richtet sein Augenmerk auf *πολλά*, auf dasjenige, was uns umgibt. Seine Negation des Vielen ist keine Leugnung des Seienden, sondern *Einbeziehen des Vielen* aus der mannigfaltigen Doxa im Denken, um mit der Dialektik beginnen zu können, da Dialektik von den beiden entgegengesetzten Kräften betrieben wird:

„Zenon späht denkend nicht nur über das Feld der DOXA hinaus, er entwickelt das An-denken des EINEN, des HEN, in der dialektischen Zerstörung der DOXA.“<sup>22</sup>

Zenon stellt die Lehre seines Meisters womöglich deswegen in anderer Wendung dar, um das Gegenteil vom Einen, also das Viele, zu etablieren. Auf der einen Seite kann er so die Dialektik ausführen, auf der anderen Seite das Viele, die Doxa, ins Denken bringen. Das Thema des *Parmenides* ist die Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen, worin sowohl „The Third Man Argument“ als auch die dialektischen Übungen des zweiten Teils enthalten sind.

Dass Platon in seiner späten Zeit zu dem Problem vom Einen und Vielen kommt, ist kein Zufall. Dieses Problem wird nicht erst von Platon aufgeworfen, sondern hat

---

21. E. Fink: „Aber diese „andere Wendung“ ist sehr wesentlich.“ *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag 1957. S. 111.

22. Ibid. S. 111.

eine lange Geschichte in der vorsokratischen Philosophie. Teichmüller hält Xenophanes für den ersten Philosophen, der das Problem herausstellt.<sup>23</sup> Xenophanes behauptet, dass das Eine die Wahrheit und das Viele der Wahn (*δόξος*) der Menschen sei. Platon hat Zenon die Selbstwiderspruch seiner Theorie, nach der das Viele unmöglich ist, humorvoll erwähnt, da er doch viele Worte im Argument gebraucht: „Dieser aber sagt, das Viele sei nicht, und bringt auch seinerseits dafür eine Fülle kräftiger Beweise bei.“ (128b1-2)

Iber hat Platons Humor scharfsinnig hingewiesen:

„Sokrates macht Scherz an Zenon: Zenon sagt mit *vielen* Worten, dass es *nicht* Vieles gebe.“<sup>24</sup>

Platon möchte nicht wie Xenophanes und Parmenides eine strenge Unterscheidung zwischen dem Einen als Wahrheit und dem Vielen als Wahn aufstellen. Er versucht, die Aporien mit Hilfe der Dialektik aufzulösen. These und Antithese werden auf dialektische Weise dargestellt, um die Antwort auf die Aporie durch ihr *Zusammenwirken* zu erlangen, wie Gaiser erklärt:

„Vielleicht ergibt sich sogar eine gewisse Auflösung der Aporien des Dialogs (Parmenides), wenn man beachtet, dass es dem philosophischen Denken nicht einfach um das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielen zu tun sein kann: wirklich fruchtbar ist nur die Untersuchung des *Zusammenwirkens* und der gegenseitigen Durchdringung der Prinzipien in einem Stufenbau von Zwischenbereichen und Mittelgliedern.“<sup>25</sup>

Iber erkennt den Fehler Zenons darin, dass dieser das Ähnliche und das Unähnliche vom Wesen des Seienden mit dem jeweiligen Seienden verwechselt. Zenon tut dies bei der Verwechslung des Seins im Sinne der Kopula mit dem Sein im Sinne der Identität:

---

23. Teichmüller: *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlin 1874. ND. Hildesheim 1966. S. 615.

24. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 188.

25. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 233.

„Zenons Konsequenz ist nur einsichtig, wenn das >sein< in der Aussage >das Viele ist zugleich ähnlich und unähnlich< das *innere Wesen* des Subjekts betrifft. Nach Zenons Seinsbegriff sind >ähnlich< und >unähnlich< nicht bloß Prädikate, die über die Kopula vom Subjekt ausgesagt werden, sondern identisch mit dem Wesen des Subjekts selbst. Zenon konfundiert also Sein im Sinne der Kopula mit Sein im Sinne der Identität.“<sup>26</sup>

Eine weitere zu beachtende Frage ist, weshalb Platon die Prinzipienlehre in den Mund des Parmenides legt und nicht in den des Sokrates. Nach H. Gomperz ist dies kein Zufall, sondern liegt darin begründet, dass Sokrates die Idee niemals an Zahlen oder an die Urfaktoren geknüpft habe, während Parmenides den ersten Urfaktor ausdrücklich verkündet habe.<sup>27</sup>

Sokrates erklärt, ein Mensch könne sowohl Eins sein (als der ganze Mensch), als auch vieles, (da er viele Glieder hat). Dies ist kein Widerspruch. Sokrates äußert seinen Wunsch, der eigentlich die Themen von *Parmenides* und *Sophistes* bildet:

„ἐὰν δέ τις ὦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τα εἶδη, οἷον ὁμοιοτητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνη, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ' ἔφη θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων.“ (129d7-e4)

Wenn aber jemand, wie ich eben sagte, zuerst die Begriffe selbst aussonderte: die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe und alle von dieser Art, und dann zeigt, dass diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können, das, o Zenon, habe er gesagt, würde mir gewaltige Freude machen.

In diesem Paragraphen, der Einführung des Dialoges, macht Platon klar, für welche Themen er sich zu dieser Zeit interessiert: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Vielheit und Einheit, Bewegung und Ruhe. Das Interesse an diesen Themen geht auf Platons

---

26. Iber. Ibid. S. 188.

27. H. Gomperz: Platons philosophisches System. In: Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy. ND. in: J. Wipperfurth (Hrsg.): *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. S. 159-165. Darmstadt 1972. S. 163.

Versuch zurück, die Differenz der beiden Pole in der vorsokratischen Philosophie, nämlich die einheitliche Ontologie des Eleatismus (Xenophanes, Parmenides) auf der einen Seite und die Naturphilosophie des Herakleitos bzw. Materialismus, Atomismus auf der anderen Seite, zu überbrücken. Sein Versöhnungsversuch liegt darin, dass das Eine und das Viele nicht so streng voneinander zu unterscheiden sind, sondern die Lösung in beiden mit dem dialektischen Verfahren zu suchen ist.

Die Beziehung vom Einen und Vielen ist eine dialektische: Das Eine muss sich im Vielen befinden, während das Viele auch am Einen teilhaben muss. Eine strenge Unterscheidung der beiden führt zu der Schlussfolgerung, dass keines von beiden Bezug zum anderen haben kann, was durch die größte Aporie am Ende des ersten Teils deutlich wird (133b8-134e8). Auch Krämer ist der Ansicht, dass das Einleitungsgespräch eine Rechtfertigung der Vielheit sei:

„Die Konzeption der Ideen rechtfertigt dabei zugleich – im Rahmen der eleatischen Seinsfrage – die Welt der Vielheit vor dem eleatischen Wahrheits-, Erkenntnis- und Seinsbegriff und trägt als notwendiges Baustück den gesamten platonischen Entwurf („Parmenides“ Einleitungsgespräch).“<sup>28</sup>

Das Problem von Einheit und Vielheit wird im *Parmenides* behandelt, die Probleme von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Bewegung und Ruhe sowie das Problem von Sein und Nichtsein im *Sophistes*. Die vier hier erwähnten Ideen und die des Seienden werden zusammen dort als 5 μέγιστα γένη bezeichnet.<sup>29</sup> Eine andere wichtige Änderung, die sich im *Parmenides* zeigt, besteht darin, dass Platon eine Vermischung und Trennung der Ideen in den Einzeldingen postuliert, was in den frühen und mittleren Dialogen nicht zu finden ist. Dies dient der Lösung des Problems vom Nichtseienden im *Sophistes* und wird als συμπλοκή τῶν εἰδῶν benannt. Der *Parmenides* und der *Sophistes* sind sehr eng miteinander verbunden und bilden

---

28. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 529.

29. U. Krohs: „Die im *Parmenides* in widersprüchlicher gegenseitiger Abhängigkeit gefundenen Ideen entsprechen weitgehend, den μέγιστα γένη des *Sophistes*.“ Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Bd. 52. 1998. S. 248.

zusammen den Höhepunkt der Platonischen Metaphysik und Ontologie, worauf N. Hartmann hinweist:

„Wie man die beiden Dialoge auch chronologisch zueinander stellen mag, so viel kann nicht bestritten werden, dass ihr Inhalt aufs engste zusammenhängt, und zwar in der Weise, dass sie einander ergänzen. Im „Parmenides“ ist die Verknüpfung gefordert, jedenfalls ist diese Forderung in der ganzen Anlage des Werkes vorausgesetzt. Positiv wie negativ wird ihre Unentbehrlichkeit gezeigt. Aber direkt nachgewiesen und in ihren Triebfedern und Gesetzen begründet wird sie nicht. Das ist die Aufgabe des „Sophisten“.“<sup>30</sup>

Wegen der Vorstellung der drei genannten gegensätzlichen Ideenpaare ändert Platon seine Ideenlehre; auf ihnen baut er seine Metaphysik auf. Das ist auch der Grund dafür, dass der *Parmenides* so wichtig ist und trotz verschiedener extremer Deutungen immer berücksichtigt werden muss, wenn man Platons Spätphilosophie verstehen möchte. Er ist nicht bloße eine dialektische Übung, geschweige denn ein unechtes Werk oder Scherz. Der *Parmenides* sowie der *Sophistes* sind der Versuch Platons, die Welt im Innersten zusammenzuhalten, wie Wyller interpretiert:

„Die „Sache“ des „Parmenides“ ist die aller faustischen Philosophie von Pherekydes und Thales bis Heidegger und Wittgenstein: zu wissen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ (Faust I, 1. Monolog); sie betrifft die Frage nach dem Ursprung, nach dem Grund (*ἀρχή*).“<sup>31</sup>

Der *Parmenides* ist keine Lektüre für Übung in Dialektik, sondern ein Versuch der Metaphysik. Die Beziehung vom Einen und Vielen dient dazu, die Dialektik zu betreiben, um das Eine, die Idee festzulegen.

---

30. N. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 144.

31. Wyller: *Der späte Platon*. Hamburg. 1970. S. 92.



### III.2 Das Problem des Chorismos (130b-d)

In 130b-d stellt Parmenides die Frage nach der Beziehung der Ideen und den an der Idee teilhabenden Dingen. Das ist die bekannte Stelle des **Chorismos**:

„Aber sage mir, bist du selbst auf diese von dir angegebene Einleitung gekommen, auf diese Trennung (*χωρῖς*) zwischen gewissen selbstständigen Ideen einerseits und der an ihnen Anteil habenden Dingen andererseits? Und kannst du dir etwas vorstellen unter der Ähnlichkeit an sich als einer Ähnlichkeit, die getrennt (*χωρῖς*) besteht von derjenigen, die wir hier an uns haben, und eben so unter dem Eins und dem Vielen und allem, was du so eben vom Zenon hörtest?“ (130b1-5)

Obwohl Platon das Wort *χωρῖς* in den großen Ideendialogen nicht gebraucht, ist er sich des Problems des Chorismos bewusst. Dieses Problem gilt es für ihn zu lösen, um die Ideenlehre zu retten. Schon zu Beginn der Fragestellung erwähnt Platon fünfmal das Adverb *χωρῖς*. Chen bezeichnet diese Stelle als den **locus classicus** des **Chorismos**.<sup>32</sup>

Auch Angehrn betont die Rolle des Chorismos:

„Schon für die bei Aristoteles einsetzende Auseinandersetzung um Platons Ideenlehre ist der *Chorismos*, die Trennung, ein zentrales Stichwort.“<sup>33</sup>

Eine schlichte Beschreibung des Chorismos findet sich bei H. Leisegang:

„Unter Chorismos versteht Platon die Kluft, die zwischen der Ideenwelt und den einzelnen, wirklichen Dingen liegt, auf die sich die Ideen beziehen.“<sup>34</sup>

Das Chorismosproblem zu überwinden, ist die Hauptaufgabe für den späten Platon. Auf dieses Problem und seine Lösung wird im Verlauf dieser Arbeit wiederholt eingegangen.

Nach der Einführung des Chorismos-Problems erwähnt Parmenides vier Arten von Dingen und fragt Sokrates nach ihren Beziehungen zu den jeweiligen Ideen. Diese vier Arten sind:

---

32. C.-H. Chen: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*. Berlin 1940. S. 20.

33. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 215.

34. Leisegang: *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe 1929. S. 94.

1. Ähnlichkeit, Eins und Vieles
2. Die Idee des Gerechten, Schönen und Guten
3. Die Idee des Menschen, des Feuers, des Wassers
4. Die Idee des Haares, Kots und Schmutzes

Hierbei handelt es sich um eine vom Abstrakten zum Konkreten und von oben nach unten abgestufte Reihe: Die erste Stufe behandelt das Metaphysische, die zweite das Ethische. Diese Prioritätensetzung symbolisiert eine Wendung von der Ethik zu Metaphysik und zeigt, dass Platon sich nun auf letztere konzentriert. Die dritte Stufe enthält die Ideen für Konkretes: Menschen (lebendig) bzw. Feuer und Wasser (nicht lebendig). Die letzte Stufe betrifft die Ideen für die geringwertige Dinge wie Haare, Kot und Schmutz. Die Erwähnung von Ideen für so geringwertig und lächerlich scheinende (*γελοῖα δόξειεν* 130c7) Dinge ist eine kluge Strategie: Der junge Sokrates reagiert mit Ablehnung, weiß aber zugleich, dass es der Logik gemäß Ideen für diese Dinge geben muss. Er begründet folglich seine Ablehnung, die allein auf seiner eigenen Abneigung gegen die wahrgenommene Ekelhaftigkeit des Schmutzes, des Kots und der Lächerlichkeit dieser Dinge beruht, nicht auf logische Weise. Er weiß, dass dies unlogisch ist und gesteht die Furcht ein: „in einem bodenlosen Abgrund von Albernheit zu versinken“ (130d7).

Der Platonische Parmenides erkennt die Schwäche der Ideenlehre des jungen Sokrates sofort und bringt ihn absichtlich in Verlegenheit. Kot und Schmutz mögen ekelhaft sein, aber als Ding muss ihnen ebenso wie den anderen drei Arten von Dingen eine Idee zukommen. Diese Textstelle ist nicht als Scherz Platons zu verstehen; er verbindet ein ernsthaftes Vorhaben mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Ideen für lächerliche oder ekelhafte Dinge.

Das Chorismos-Problem betrifft die Trennung selbstständiger Ideen (130b2) von den an ihnen Anteil habenden Dingen (130b3), die Trennung der Ähnlichkeit an sich von jener in uns (130b4), der Idee des Menschen von uns als Menschen und schließlich die Trennung der Idee von den lächerlichen Dingen wie Haar, Kot, Schmutz. Krämer meint, dass der Versuch, das Chorismos-Problem zu lösen, sich eigentlich darauf bezieht, das Problem der Vereinbarung von Empirismus und

Eleatismus zu lösen:

„Der platonische Chorismos der Begriffe ergibt sich folgerichtig aus der Verbindung des sokratischen, auf die Empirie gerichteten Philosophierens und der eleatischen Seinslehre. *Er ist ohne die eleatische Ausgangslage der platonischen Philosophie mit dem Eins als Seinsprinzip und dem noetischen Erkenntnisbegriff des Parmenides überhaupt nicht verstehbar.*“<sup>35</sup>

Nach Iber stellt das Problem des Chorismos auch eine Anspielung auf Gorgias dar:

„Unter dem Titel >Probleme des Chorismos< werden die skeptizistischen Folgen der Trennung der Ideen von den Dingen kritisch beleuchtet, mit der deutlich auf die Position des Sophisten Gorgias angespielt wird.“<sup>36</sup>

Dass das Chorismos-Problem auf Parmenides und auf Gorgias bezogen werden kann, deutet auf einen gemeinsamen gedanklichen Hintergrund dieser beiden. Obwohl sie gerade entgegengesetzte Denkrichtungen haben, teilen sie ein und dasselbe Denkmodell, nämlich die Trennung der Ideen von den Dingen, die Trennung des Grundgebenden von dem Begründeten.

Nach Chen behauptet Platon den Chorismos nicht, abgesehen von wenigen Ausnahmen.<sup>37</sup> Auch Angehrn ist der Meinung, dass der Begriff weder bei Platon noch bei Aristoteles der zentrale Begriff in der Behandlung der Ideen sei.<sup>38</sup> Hierin ist den beiden Autoren zuzustimmen. Platon hat den Chorismos nicht behauptet; seine Diskussion dient eher als Widerlegung der Angriffe der anderen. Bezüglich des Problems, ob der Chorismos die Trennung von Raum, Zeit oder dem Logos sein sollte, meint G. Martin, es sei eher eine Mischung von diesen.<sup>39</sup> Ob dies stimmt, wie sich die Idee zum Ding verhält, und welche Bedeutung der Chorismos für Platons Ideenlehre hat, sind Fragen, die im Verlauf dieser Arbeit immer wieder aufgegriffen werden.

---

35. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 524-25.

36. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: *Ibid.* S. 190.

37. Chen. *Ibid.* Teil I.

38. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 215.

39. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973. S. 167-168.

### III.3 Das Dao ist im Kot und Urin (道在屎溺) (131a-b)

Ein ähnliches Beispiel gibt es auch bei dem chinesischen Philosophen Zhuangzi, dem Nachfolger von Laotse, der in einer Diskussion der Frage: „Wo ist das Dao?“ nachgeht:

„東郭子問於莊子曰：所謂道惡乎在。

Hr. Dongguo fragt Zhuangzi: Wo ist das so genannte Dao?

莊子曰：無所不在。

Zhuangzi antwortet: Überall.

東郭子曰：期而後可。

Hr. Dongguo sagt: Bitte sag doch.

莊子曰：在螻蟻。

Zhuangzi: In Ameisen.

曰：何其下邪？

Hr. Dongguo: Warum so niedrig?

曰：在稊稗。

Zhuangzi: Im Streu.

曰：何其俞下邪？

Hr. Dongguo: Warum noch niedriger?

在瓦礫。

Zhuangzi: Im Ziegel.

曰：何其俞下邪？

Hr. Dongguo: Warum immer noch niedriger?

在屎溺。

Zhuangzi: Im Kot und Urin.

東郭子不應。

Hr. Dongguo antwortet nicht mehr.“ (Die Übersetzung ist vom Verfasser)

Dieses Gespräch findet sich im Kapitel „*Die nach Norden reisende Erkenntnis*“ (知北遊). Die personifizierte Erkenntnis (知) reist nach Norden, um jeden beliebigen

Angetroffenen auf dem Weg dorthin zu fragen, was und wo das Dao sei (hier zeigt sich eine Parallele zum Vorgehen des Sokrates). Das angeführte Gespräch ist eines, von denen er erfahren hat. Dass Hr. Dongguo schweigt, ist ein deutliches Zeichen dafür, dass er in Verlegenheit gebracht wurde – auch hier findet sich eine Parallele zum jungen Sokrates. Zhuangzi erklärt Hr. Dongguo, dass er sich absichtlich auf die vermeintlich niedrigen Dinge konzentriert, denn wenn man das Dao untersuchen möchte, ist es leichter vom Niedrigeren aus zu beginnen. Das Höhere wird dann durch Analogie entdeckt:

„女唯莫必，惡乎逃物。至道若是，大言亦然。周，遍，咸三者異名同實，其指一也。“

Es ist nicht von vorneherein festgelegt, was das Dao ist. [Platons Dialektik hat die gleiche Funktion, nämlich: Die Vorbestimmung zu vermeiden]. Es gibt kein Ding, welches dem Dao entflieht. Das Dao ist, so wie es ist. Selbst bei der prächtigen Eloquenz ist das Dao so zu erklären (so wie es bei meiner Rede vom Niedrigeren der Fall ist). Die Kugelförmigkeit (周), das Überall (遍) und das Allgemeine (咸), diese drei Worte haben verschiedene Namen, weisen aber alle auf Dasselbe (Dao) hin.

Diese Theorie des Dao ähnelt der Theorie des Seienden bzw. des Einen von Parmenides. Das Dao ist überall, also auch in niedrigen Dingen wie Kot und Urin. Auch das Seiende des Parmenides ist überall – in der Idee des Guten, aber auch in Kot und Schmutz. Zwar erscheint die Idee des Guten als das Höchste, während Kot und Urin als minderwertig bewertet werden; vom Seienden und der Logik her betrachtet besteht hier allerdings kein Unterschied, beide haben den gleichen ontologischen Status. Eigentlich kann der junge Sokrates zustimmen und muss sich nicht durch den subjektiven Wertbegriff stören lassen, dadurch braucht er nicht mehr in Verlegenheit zu geraten.

Wie schon erwähnt, ist das Thema des *Parmenides* die Relation vom Einen und Vielen. In diesem Dialog findet sich auch ein Hinweis darauf, dass das Viele so weitumfassend ist, dass es sowohl Höchstes als auch Niedrigstes enthält. Reale ist ebenfalls der Meinung, dass Platon hier sagen möchte, dass eine Einschränkung der Ideenwelt ungerecht sei:

„Von der idealen Welt wird also nichts ausgeschlossen.“<sup>40</sup>

Der Platonische Parmenides sagt dem jungen Sokrates, wegen seiner Jugend könne dieser sich nicht von der Meinung der Menge befreien:

„Du bist noch jung, mein Sokrates, habe da Parmenides erwidert, und noch hat die Philosophie nicht derart von dir Besitz ergriffen, wie sie es meiner Meinung nach noch tun wird, und dann wirst Du keines dieser Dinge gering achten; jetzt aber nimmst du noch zu viel Rücksicht auf die Meinungen der Menge infolge deiner Jugend.“ (130e1-3)

Diese Stelle kann auch als Rede Platons an seine jungen Schüler in der Akademie gelesen werden, insbesondere an den jungen Aristoteles, den er im zweiten Teil auftreten lässt.

### III.4 Das Problem der Teilhabe (131a-b)

Nachdem der Chorismos erwähnt ist, kommt Platon zum Problem der μέθεξις (Teilhabe). Diese beiden Aspekte hängen eng zusammen: Wenn das Einzelding von der Idee getrennt ist, muss es sich durch Teilhabe auf die Idee beziehen. Nur so ist es ontologisch gesichert und dessen Erkennbarkeit gewährleistet. Aristoteles schätzt den Teilhabebegriff nicht hoch:

„Wenn man aber sagt, die Ideen seien Vorbilder und das andere nehme an ihnen teil, so sind das leere Worte und poetische Metaphern.“ (*Met.* 991a20-22)

Es verwundert, dass Aristoteles einen derartig zentralen Begriff seiner Lehrers so gering schätzt. Für Aristoteles spielt der Begriff der Teilhabe keine große Rolle, weil er das Wesen der Dinge immanent begreift, während Platon es außerhalb der Dinge verortet. Deshalb ist die Teilhabe für Platon unentbehrlich, während Aristoteles den Gedanken als leere Worte und poetische Metaphern bezeichnet. Welche Rolle spielt die Teilhabe im *Parmenides* und in der Platonischen Philosophie überhaupt? Ist sie

-----

40. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Paderborn 1993. S. 300.

unentbehrlich oder ein leeres Wort? Hartmann gibt der Teilhabe eine einfache und vielleicht etwas zu schlichte Beschreibung:

„>Teilhabe< ist etwas sehr Einfaches und Harmloses, wenn man sie als Verhältnis des Besonderen (und Einzelnen) zum Allgemeinen versteht.“<sup>41</sup>

Das ist eine sehr schlichte Beschreibung. Tatsächlich ist der Teilhabebegriff nicht nur kompliziert, sondern in ihm konzentrieren sich alle Schwierigkeiten, wie Kolb meint:

„Hier zeigt sich, daß im Begriff des *μετέχειν* und seiner unscharfen Fassung alle Schwierigkeiten zusammenkommen, die Platon bei der Erfassung der gleichursprünglichen Prinzipien zu schaffen machen.“<sup>42</sup>

Die Teilhabe ist keine neue Theorie. Sie wird schon im *Phaidon* und in der *Politeia* erwähnt. Der Platonische Parmenides wirft allerdings eine neue Frage auf:

„Alles was teilhat an der Idee muss doch wohl entweder an der ganzen Idee oder an einem Teile von ihr Anteil haben.“ (131a5-6)

Der junge Sokrates behauptet, dass eine Idee von den vielen Dingen getrennt ist und die vielen Dinge Anteil an ihr haben, wodurch sie überhaupt erst zu Dingen werden. Das entspricht noch der Ideenlehre, wie sie in den früheren und mittleren Dialogen präsentiert wird. Dass Platon eine solche Frage erst jetzt stellt, zeigt deutlich den Einfluss des Eleatismus im Aspekt der Relation vom Einem und Vielen. Der junge Sokrates ist der Meinung, dass die vielen Dinge Anteil an der Idee als einem einheitlichen Ganzen (*ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ᾧ* 131a9) haben. In der ursprünglichen Ideenlehre Platons wird die Idee als einheitliches Ganzes konzipiert. Der Gedanke der Teilbarkeit der Idee oder der Teilhabe der vielen Dinge an der ganzen Idee bzw. die Teilhabe der vielen Dinge an nur einem Teil der Idee ist in der ursprünglichen Ideenlehre nicht enthalten. Für Platon ist die Idee ein einheitliches Ganzes, das Eine gegenüber den vielen Dingen. Die Idee ist transzendental und jenseits zu verorten, während die vielen Dinge Teil der diesseitigen Welt sind. Insofern kann die Idee nur von der Vernunft begriffen oder

---

41. Hartmann: Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. Berlin 1941. S. 4.

42. Kolb: *Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg 1997. S. 155.

durch die Seele geschaut werden. Sie gewährleistet die Erkennbarkeit der Dinge und überwindet dadurch den Relativismus von Herakleitos. Wenn nun die Idee ebenfalls teilbar ist und die vielen Dinge nur am Teil der Idee teilhaben, erschüttert dies die Ideenlehre von Grund auf. Das ist genau, was Parmenides jetzt tut. Er stellt die Frage: „Nun, an sich eines und dasselbe, würde sie dann einer Vielheit von getrennten Dingen zugleich als Ganzes innewohnen und so von sich selbst getrennt sein?“ (131b1-2)

Das ist der eigentliche Beginn des „**The Third Man Argument**“ (TMA). Wenn die Idee von sich selbst getrennt ist, ist der infinite Regress unvermeidlich, wie Iber erklärt:

„Unter dem Titel >Probleme der Methexis< werden die Ideenkonzeptionen des eleatischen Begriffsrealismus einerseits und des subjektiven und objektiven Idealismus andererseits untersucht. Platons Kritik richtet sich hier erstens gegen die materialistisch-immanentische Teilhabebeziehung, die zur Zersplitterung der Ideen in den Ideaten bzw. sog. TRITOS ANTHROPOS führt und zweitens gegen die dahinterstehende vergegenständlichende Auffassung der Ideen, wonach diese, die ja unterschieden sein sollen von den Dingen, wie Quasi-Dinge, wie Substanzen, also in gegenständlicher Form gefasst werden.“<sup>43</sup>

Kolb stellt eine wichtige Frage in Bezug auf die Teilhabe: Ist die Teilhaberrelation als eine asymmetrische aufzufassen wie bei der Beziehung Gattung-Art, oder als eine symmetrische wie im Fall eines Verbundes gleichursprünglicher Begriffe? Oder hat Platon gar keine klare Vorstellung davon besessen?<sup>44</sup>

Die Teilhaberrelation muss eher eine asymmetrische sein, weil die Idee als Prinzip den Dingen Grund gibt. Das Teilhabeproblem des späten Platons ist allerdings nicht so einfach zu lösen. Es präsentiert sich im *Parmenides* als *zweistufiges* Problem: Hier geht es nicht nur um die Teilhabe der Dinge an der Idee, sondern auch um die

---

43. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 190.

44. Kolb. *Ibid.* S. 156.



Teilhabe der Ideen aneinander, wie es im zweiten Teil dargestellt wird. Dieser Gedanke ist sehr neuartig. Platons Teilhabe deutet ein Bedingtsein an. Wenn die Ideen in den frühen und mittleren Dialogen das Prinzip der Dinge darstellen, stellt sich Platon nun die Frage nach dem Prinzip der Ideen. Auch die Ideen müssen am Seienden (als Idee) teilhaben, um erst seiend zu sein. Ebenso müssen sie auch am Einen teilhaben, um dann als Eines – in der Form der Idee – zu existieren. Außerdem müssen sie an der Identität, der Verschiedenheit etc. teilhaben, um ihre Funktion als Ideen zu erfüllen, wie die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* Lehre im *Sophistes* zeigt. Die Ideen haben Dynamis, aber die Dynamis muss erst durch Teilhabe an diesen 5 μέγιστα γένη erlangt werden, um als Ideen zu funktionieren.

Ein wichtiger Wandel in Platons Spätphilosophie besteht darin, dass nicht nur die Dinge an Ideen teilhaben, sondern auch die Ideen an einander. Die Ausgangsposition ist immer noch *ἔν ἐπὶ πολλῶν*. Aber das Problem der Teilhabe wird nun ein doppeltes: Einerseits bedeutet *ἔν ἐπὶ πολλῶν* die eine Idee gegenüber den vielen Dingen, andererseits bedeutet es die eine Idee (als Ideenprinzip) gegenüber den vielen Ideen.

Dadurch bereitet Parmenides dem jungen Sokrates viele Kopfschmerzen. Man kann die Theorie des jungen Sokrates sowohl als die Meinung der Schüler in der Akademie als auch als Platons frühere Ideenlehre lesen, die er nun für unzulänglich hält. Der Platonische Parmenides stellt eine Mischung des späten Platons und dem historischen Parmenides dar und vertritt Platons eigene, korrigierte Ideenlehre der Spätphilosophie.<sup>45</sup> Der *Parmenides* sowie der *Sophistes* können als Selbstkritik Platons an seiner früheren Ideenlehre gesehen werden.

---

45. R. E. Allen: „Parmenides himself is portrayed as a Platonist. [...] Those who were to read the *Parmenides* were the students in the Academy, who would have read and remembered the *Phaedo*.“ *Plato's Parmenides*. Oxford University Press 1983. P. 65-66.

### III.5 Tagesgleichnis und Segeltuchgleichnis (131b3-10)

Der junge Sokrates verneint das Argument von Parmenides, indem er antwortet: „Nicht doch, habe er erwidert; denn es könnte damit ebenso bestellt sein wie mit dem Tage; wie dieser als ein und derselbe an viele Stellen zugleich ist und trotzdem nicht von sich selbst getrennt ist, so könnte ja auch jede einzelne Idee allen Dingen zugleich als ein und dieselbe innewohnen.“ (131b3-6)

Dieses Tagesgleichnis erinnert an das Sonnengleichnis in der *Politeia*. Die Sonne ist die Quelle des Lichts, der **Erleuchtung**. Der in der Höhle eingeschlossene Gefangene hat erst unter der Sonne diese Welt erkannt und sich aufklären lassen. Der Tag ist auch wegen der Sonne zum Tag geworden. Das Sonnenlicht stammt aus der Sonne und ist überall gleich. Sokrates Antwort kann als Platons bisherige Position gelten.

Parmenides Einwand erscheint zunächst etwas merkwürdig:

„Recht artig, mein Sokrates, habe er erwidert, wie du da ein und dasselbe an vielen Orten zugleich sein lässt, ähnlich wie wenn du ein Segeltuch (*ἱστίον*) über vielen Menschen ausbreitest und dann sagtest, dies Eine sei als Ganzes über Vielen. Oder meinst du nicht, dies etwa sei der Sinn deiner Worte.“ (131b7-10)

Sokrates antwortet mit einem einfachen „Vielleicht“ (*ἴσως*). Diese Antwort zeigt, dass der junge Sokrates bereits in Verlegenheit geraten ist. Er kann nicht beurteilen, ob das Segeltuchgleichnis für die Deutung der Relation zwischen den Ideen und den Dingen passend ist; er weiß auch nicht, weshalb Parmenides ein solches Gleichnis angeführt hat.

Dass Parmenides mit dem Segeltuchgleichnis auf das Tagesgleichnis antwortet, ist kein Zufall, sondern lässt sich auf die griechische Mythologie zurückführen. Der Mythos besagt, dass sich ein Segeltuch über die Welt spannt. Eine Seite ist weiß, die andere schwarz. Wenn die weiße Seite zur Welt gerichtet ist, ist Tag; ist die schwarze Seite zur Welt gerichtet, herrscht Nacht.<sup>46</sup> Nach dieser Deutung scheint das

---

46. Chen: *The Commentary on Plato's Parmenides*. Chung Ching 1944. ND. Beijing 1981. (auf Chinesisch verfasst). P. 10.

Segeltuchgleichnis ähnlich dem Tagesgleichnis zu sein. Dennoch besteht zwischen diesen beiden Gleichnissen ein wichtiger Unterschied, worauf Scolnicov hingewiesen hat:

„There is an important difference between the day and the sail – namely that the sail is of the same ontological type as the man covered by it, whereas the day is not of the same type as the places it is „in“.“<sup>47</sup>

Der Platonische Parmenides handelt geschickt, indem er dem Tagesgleichnis des jungen Sokrates das Segeltuchgleichnis entgegenhält. Es ist eine wichtige, in der Forschung jedoch vernachlässigte Frage, weshalb Platon das eine Gleichnis gegen das andere „austauscht“. Platon führt diesen Austausch nicht zufällig durch, sondern absichtlich, denn er gehört für ihn zu einer wichtigen argumentativen Taktik. Im *Protagoras* findet sich ein ähnlicher Fall: Protagoras und Sokrates diskutieren über die Messkunst für das Gute bzw. Schlechte. Plötzlich geht Sokrates zum Austausch von gut für angenehm auf der einen Seite, und dem Austausch von schlecht für unangenehm auf der anderen Seite über. Das ist doch eine sehr schlaue Taktik. Anschließend ist die Antwort auf die Frage, warum man das Schlechte tut, obwohl man vom Schlechten weiß, dass es schlecht ist, dass man „Vom-Guten-überwältigt-ist“, und nicht mehr, dass man „den-Listen-unterlegen-ist“ (355c5). Das ist natürlich töricht, denn wenn man etwas Schlechtes tut, geschieht dies, weil man von den augenscheinlichen Lüsten gelockt wird, nicht, weil man vom Guten überwältigt ist. Da Protagoras diese Taktik nicht bemerkt, erleidet er eine argumentative Niederlage. Dies lässt sich auf den Austausch der Gleichnisse übertragen: Weil der junge Sokrates weder verstehen kann, ob ein solcher Austausch richtig ist, noch, weshalb Parmenides so etwas tut, muss er in Verlegenheit geraten.

Es wurde bereits mit Blick auf Scolnicov erwähnt, dass der wichtige Unterschied zwischen dem Tagesgleichnis und dem Segeltuchgleichnis darin besteht, dass das Segeltuch von demselben *ontologischen* Typ wie die vom ihm bedeckten Männer ist,

---

47. Scolnicov: *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press 2003. P. 58.

während der Tag einen anderen ontologischen Status hat. Der Tag (bzw. die Sonne) und das Segeltuch liegen in verschiedenen *ontologischen* Sphären: Der Tag liegt jenseits, während das Segeltuch diesseits liegt.

Allen widerspricht dieser These. Er hält den Tag nicht für die Sonne, sondern für das Licht. Es geht also nicht um die Idee selbst als Quelle und Ursache, sondern um die an der Idee teilhabende Dinge. Hierin zeigt sich nach ihm die Unreife des jungen Sokrates:

„„Day“ must mean the light of the day, as opposed to night, and Parmenides so treats it. As Plato must have intended, Sokrates' metaphor calls to mind the *Republic*, and the great image there given for the Good and the intelligibility it produces: the sun, and the light it sheds. But the Idea is now linked, not to the sun, the source and cause of light, but to the light itself, and nothing could better illustrate the inexperience of the young Sokrates. Had he compared the Idea to the source of the Day, to the one cause that exists apart, his metaphor might have served to illumine that connection of Ideas and participants he has now been called on to explain. Instead, he compares the Idea to what is, in the *Republic*, product of the Idea, and in so doing, implicitly abandons the claim he means to defend. Light, for the Greeks as for us, is physical; one and the same light cannot as a whole be in many places at one. By this metaphor, then, things do not participate in the whole Idea, and when Parmenides suggests another metaphor, the Sail, it is not to change the force of Sokrates' own metaphor, but only to make it more explicit. For the Day is like the Sail, one thing spread over many part by part.“<sup>48</sup>

Weshalb Platon hier statt der Sonne den Tag als Gleichnis gebraucht, ist nicht klar. Wofür der Tag steht, ist ebenfalls unklar. Der Tag kann sowohl „a period of time“ als auch „the light of day“ bedeuten, wie Allen argumentiert.<sup>49</sup>

Doch die Interpretation des junges Sokrates von Tag: „wie dieser als ein und derselbe an vielen Stellen zugleich ist und trotzdem nicht von sich selbst getrennt

---

48. Allen. P. 117.

49. Ibid.

ist“ zeigt, dass er ihn für etwas Immaterielles und Abstraktes hält, im Gegensatz zu etwas Konkretem wie dem Segeltuch. In den frühen und mittleren Dialogen versteht Platon die Ideen als ewig, unwandelbar und überall gleich. Das an den Dingen teilhabende Sonnenlicht ist nichts anderes als die Sonne selbst – qualitativ, nicht quantitativ gesehen. Parmenides tauscht das Segeltuchgleichnis mit dem Tageslichtgleichnis aus, um den Ideen etwas Materielles anstelle von etwas Immateriellem zu ordnen. Sollte dies gelingen, verursacht es „The Third Man Argument“, einen Regress ad infinitum, wodurch die Platonische Ideenlehre zerstört würde.

Es stellt sich die Frage, weshalb Platon seine Ideenlehre derartig modifiziert, wie es im *Parmenides* der Fall ist. Allen ist der Meinung, dass das Segeltuch ein passendes Gleichnis für die Ideenlehre darstellt:

„Parmenides has often been accused of sophistry in making this transition: days are delicate and immaterial, whereas sails are gross and physical. In fact, Parmenides acts as a good teacher, skilled in argument and wise in the ways of words. [...] Sokrates has accepted an exclusive disjunction; either the whole Idea is in many things, or part is in each thing. He has been met with an argument to show that the first disjunct is absurd. If he cannot refute that argument, he is logically committed to the second disjunct, and as it happens, the sail is an admirable analogue of that disjunct: participation is participations in parts. Sokrates' appeal to the Day exhibits, not the immateriality of Ideas, but his own need for further training in dialectic (see 127c, 130e, 133b, 135a-b, c-d).“<sup>50</sup>

Allen ist bewusst, dass der Platonische Parmenides wegen des Austausches kritisiert wird. Dennoch hält er an der Auffassung, dass dieser Austausch berechtigt sei und die Theorie Sokrates sogar besser vertrete.

G. Martin erklärt das Motiv des Tagesgleichnisses des Sokrates folgendermaßen:

„Könnte nicht auch die Idee in dieser Weise mit sich eins und identisch bleiben und

---

50. Allen. Ibid.

dennoch in den vielen Dingen anwesend sein?“<sup>51</sup>

Das Motiv des Segeltuchgleichnisses liegt tatsächlich im Gedanken der Zerstückelung der Ideen:

„Damit wäre die Idee zerstückelt, und dies ist doch offenbar unmöglich. Diese Unmöglichkeit führt Platon noch einmal ausdrücklich an der Idee der Größe vor (131C).“<sup>52</sup>

*Ideen sind keine Kuchen.* Sie können nicht einfach zerstückelt werden. Selbst wenn sie zerstückelt werden könnten, wären die zerstückelten vielen Ideen nichts anderes als die Originale. Die Verwirrung verursachende Zerstückelung ist eine Taktik der Materialisten, um die Ideenlehre in Verlegenheit zu bringen.

Aber wie bereits erwähnt, ist der Austausch der Gleichnisse nicht einfach eine Umschreibung der Trennung von Ideen und den an der Idee teilhabenden Dingen, sondern eine Bestätigung des **Chorismos**. Das Licht ist nicht, wie Allen erklärt, physisch zu verstehen, sondern als Einheit von Einem (Idee) und Vielen (Dinge). Für das Licht gilt daher nicht dass „one and the same light cannot as a whole be in many places at once“, sondern: „ein und dasselbe Licht als ein *Ganzes* kann gleichzeitig an vielen Orten sein“, wie K.-H. Volkmann-Schluck erklärt:

„Weshalb lässt sich Sokrates auf diese Vertauschung ein? Wie es scheint, hat er die sachaufhellende Kraft des Bildes vom Tageslicht selbst nicht eigentlich verstanden. Das Licht lässt alles sichtbar werden, was von ihm beschienen wird, aber nicht deshalb, weil es sich über vieles ausbreitet, sondern weil das Licht in der Einheit und Selbigkeit mit sich selbst die Vielheit der Sichten selbst ist. Die Vielheit der Anblicke ist selbst von der Wesensart des Lichts.“<sup>53</sup>

---

51. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973. S. 171.

52. Martin. *Ibid.* Er hat das Motiv des Segeltuchgleichnisses noch aufmerksamer erklärt: „Entweder müsste also die Idee an vielen Orten zugleich sein, oder die Idee müsste zerstückelt werden. Keines von beiden ist möglich.“ S. 171.

53. K.-H. Volkmann-Schluck: Das Wesen der Idee in Platons Parmenides. *Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961. S. 37.

### III.6 Der in hunderttausend Flüssen widergespiegelte Mond (月映萬

#### 川): Das Eine über Viele (ἓν ἐπὶ πολλῶν)

Eine bekannte Parabel aus dem chinesischen Zen-Buddhismus kann mit dem Tagesgleichnis verglichen werden, und zwar das Gleichnis des in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Mondes (月映萬川). Der Mond ist das Eine; die jeweiligen widergespiegelten Monde sind Viele. Jeder der hunderttausend Flüsse hat jeweils einen Mond. Obwohl dieser Mond eigentlich vom Wasser widergespiegelt wird, besitzt er keinen Unterschied zu dem Mond im Himmel, weil er sein Wesen von diesem bekommen hat. Dieses Verhältnis entspricht der Ideenlehre Platons. Gemeint ist: Das Zen (oder das Dao) ist das Eine. Es kann von hunderttausend Leuten begriffen werden, solange der jeweilige Mensch sich hat erleuchten lassen, hat er das Zen aufgenommen. Das von diesem Menschen begriffene Zen ist nicht anders, und darf auch nicht anders sein, als das einer beliebigen anderen Person, die es begriffen hat. Mehr noch: Wenn man das Zen oder das Dao begriffen hat, dann ist es keinesfalls ein Teil vom Zen, sondern immer das Ganze. Wenn man nur einen Teil vom Zen begriffen hat, darf man sich nicht als erleuchtet betrachten; dieses klänge sogar lächerlich. Der Mond ist nicht materiell aufzufassen, ebenso wenig das Dao, das Zen, das Licht und das Seiende, das Eine. Mit dem Mond ist hier das Zen und Dao gemeint, dasjenige, wonach man strebt, um sich erleuchten zu lassen. Mit dem Licht ist hier die Idee, das Seiende und das Eine gemeint. Diese sind überall gleich, sowohl mit sich selbst, als auch mit einem Teil von sich selbst. Die Idee als Prinzip entspricht dem Licht, wie Halfwassen erklärt:

„Die bei der Vielheit ihrer Ideate ungeteilt anwesende Idee ist somit weder innerhalb noch außerhalb der von ihr bestimmten Dinge – ebenso wie das bei allem Sichtbaren ungeteilt anwesende Licht.“ (vgl. Parm. 133B3-6).<sup>54</sup>

---

54. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992. S. 331.

Man kann nicht behaupten, von einem Teil des Zens ergriffen zu sein: Entweder ist man erleuchtet, oder man ist es nicht – es gibt keine Teilerleuchtung. Die Frage bei dem Tages- und dem Segeltuchgleichnis ist, wie man die Gleichnisse verstehen soll, ob materiell oder immateriell. Wenn man das Tagesgleichnis immateriell begreift, so ist das Segeltuchgleichnis ein Irrweg; begreift man das Tagesgleichnis materiell und lässt den Austausch mit dem Segeltuchgleichnis zu, dann ergibt sich für die Beziehung von Ideen und Dingen die Aporie. Das ist eigentlich der **Chorismos** und führt zu den entsprechenden Konsequenzen – **TMA**, die Unerkennbarkeit der Idee und letztlich die Zerstörung der Ideenlehre. Nach Scolnicov hat Sokrates dementsprechend „a nonmaterial example“ eingeführt.<sup>55</sup> Allen ist sich ebenfalls dieses Unterschiedes bewusst:

“Parmenides gives a materialist interpretation to terms, which when applied to the relation of participants to Ideas, must be understood in an immaterial way. The argument confuses a physical relation with a metaphysical (or logical) relation, as the analogy of the sail clearly shows.”<sup>56</sup>

Nach E. Wyller bezeichnet das Tageslicht (*οἶον ἡμέρα*) die Ideen von einer Qualität, um der groben Verdinglichung der Idee zu entgehen, während Parmenides mit dem Segeltuchgleichnis das Ganze umkehrt. Dadurch ist die Verdinglichung nicht aufgehoben, sondern, im Gegenteil, hervorgehoben:

„Wenn Sokrates diese Bildverflachung vom Tageslicht zum Segeltuch zulässt, muss es darauf zurückzuführen sein, dass es dem Lehrling an Verständnis für die volle Tragweite seiner eigenen Aussage fehlt.“<sup>57</sup>

B. Liebrucks stützt diese These: „Der Austausch verursacht „eine **dingliche** Auffassung der Idee“ und Parmenides tut dies absichtlich.“<sup>58</sup>

---

55. Scolnicov: *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press 2003. P. 57.

56. Allen. Ibid. P. 120. Er ist trotzdem der Meinung, dass das Segeltuchgleichnis passend sei.

57. E. Wyller meint, Platon hält die Lichtsymbolik auch nicht für die Lösung, weil ihm die Quelle, gemeint ist die Sonne, fehlt. *Platons Parmenides*. Oslo 1960. S. 70.

58. B. Liebrucks: „Ist die Vertauschung des Bildes des Tages mit dem des Segeltuches nicht wieder ein Rückfall in eine dingliche Auffassung der Idee? Gewiss. Aber das ist hier Absicht.“ *Platons Entwicklung zur Dialektik*. Frankfurt am Main 1949. S.175.



Der Gedanke der Verdinglichung der Ideen ist neu für Platons Philosophie. Bei ihm handelt es sich um eine Antwort einerseits auf den Angriff der Naturphilosophen, andererseits auf die Kritik innerhalb der Akademie, namentlich von Eudoxos, wie Zekl meint:

„Eudoxos aus Knidos, eben jener, den Platon während seiner Abwesenheit zum Scholarchen einsetzte, gab der Beziehung zwischen Idee und bestimmtem Ding die „anaxagoreische“ Wendung, die mit der Verdinglichung der Idee ernst macht.“<sup>59</sup>

Das ist auch verständlich, weil die Ideen bei Platon eine Realität sind, allerdings nicht im materiellen Sinne, sondern im ideellen.

Wenn das von Sokrates angeführte Tagesgleichnis für das Problem des Chorismos passend ist, weshalb lässt er dann trotzdem den Austausch zu und gibt Parmenides nach? Seine Antwort „Vielleicht“ (*ἴσως*) bestätigt, dass er seiner Theorie selbst kein Vertrauen entgegenbringt:

„Wie wenig Sokrates dieser Charakter der Vielheit klar geworden ist, bezeugt er gerade durch den Vergleich mit der Tageshelle. Denn hier ist ja besonders deutlich, daß die Einheit und Selbigkeit der Helle nicht außer und neben der Vielheit der Anblicke besteht, sondern gerade in dieser Vielheit. Sokrates aber beansprucht den Vergleich für eine Verdeutlichung der Einheit des Eidos im Gegensatz zur Vielheit des Sichtbaren. Und weil ihm an der Tageshelle das Wesen des Eidos, Einheit in der Vielheit zu sein, nicht aufgeht, ist er gegen die Verflachung des Bildes wehrlos. Ja, diese Vertauschung liegt sogar in der Richtung seiner Vorstellung von Einheit und Vielheit. Denn er stellt die Vielheit des Einzelnen dem Einessein des Eidos gegenüber und sieht nicht, daß das Eidos auf eine eigene Weise ebenfalls Vieles ist.“<sup>60</sup>

Krämer interpretiert im Licht der ungeschriebenen Lehre Platons das Eine als das Prinzip und somit den Seinsgrund der vielen Ideaten. Er führt das *ἀγαθόν* als Beispiel an:

---

59. Zekl: *Platon Parmenides*. Hamburg 1972. S. XXII.

60. Volkman-Schluck: Das Wesen der Idee in Platons Parmenides. *Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961. S. 37.

„Das unteilbare ἀγαθόν, das sie [Tugenden] zugrundelegen, ist das Eins als Seinsgrund, aus dem die einzelnen ἀρεταὶ als Weisen der Proportion hervorgehen.“<sup>61</sup>

Gaiser zeigt, dass die Methexis ein Zusammenwirken der beiden Prinzipien von Einheit und Vielheit ermöglicht:

„Der Zusammenhang (*Methexis*) schließt hier eine Gegensätzlichkeit und deutliche Trennung (*Chorismos*) zwischen den Dimensionen nicht aus. In den Grenzprozessen manifestiert sich für Platon das Zusammenwirken der beiden Prinzipien: Einheit und Vielheit, Peras und Apeiron.“<sup>62</sup>

Da der junge Sokrates die Ideenlehre von Platons früheren und mittleren Dialogen repräsentiert, zeigt seine Wehrlosigkeit gegenüber der Kritik des Parmenides, dass es hier um Platons Selbstkritik an seiner früheren Ideenlehre geht. Das bedeutet nicht, dass Platon seine frühere Ideenlehre insgesamt für falsch hält, sondern lediglich, dass er sie als unzulänglich ansieht, um der Kritik des Parmenides zu begegnen. Eine Modifikation der Ideenlehre ist also notwendig. In den frühen und mittleren Dialogen dient die Idee hauptsächlich als **Grund** (αἰτία, vgl. *Phaidon* 97-102); jetzt denkt Platon über *den Grund der Gründe* (das Eine, das Seiende) nach. Vom historischen Parmenides stammt die Inspiration Platons, über die αἰτία, die Idee, erneut nachzudenken. τὸ ὄν ist ein Allumfassendes. Es muss durch die anwesenden Dinge erscheinen. Die Dinge haben Anteil an den Ideen; die Ideen haben die Dinge auch in sich. Wenn Platon früher die Beziehung der Ideen und der Dinge hauptsächlich durch μέθεξις erklärt, hat er somit die beiden als „getrennt“ gedacht. Jetzt konzipiert er die beiden als „wechselseitig“, um den Chorismos, der seiner Logik nach die Ideenlehre zerstört, zu überwinden. Der Platonische Parmenides steht allerdings nicht für die Ideenlehre der Spätphilosophie Platons, sondern für das Nachdenken über die Unzulänglichkeit der früheren Ideenlehre, das sich durch die Herausforderung des Eleatismus ergibt. Die von Parmenides erhobene Kritik an der Ideenlehre bedeutet nicht, dass Platon seine Ideenlehre aufgegeben hat, oder dass er nun eine neue

---

61. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 502.

62. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 107.

Ideenlehre vertritt. Es handelt sich vielmehr um eine Aufklärung des Eleatismus. Platon denkt erneut über die *αἰτία* nach:

„Der Horizont der Positionen ist durch das Problem *Einheit-Vielheit* abgegrenzt. Innerhalb dieses Horizonts wird die Frage nach der epistemologisch-ontologischen Realität des *Begriffs* (*εἶδος*) gestellt. Diese Frage führt zu *henologischen* Untersuchungen. Die Grundfrage des Dialogs ist *die Frage nach dem Urgrund (ἀρχή) der Grundprinzipien (ἀρχαί) der ganzen Welt (ὅλον), die aus dem All (πᾶν) der ideellen Einheiten (εἶδη) und der sinnlichen Phänomene (πολλά) besteht.*“<sup>63</sup>

Wie schon erwähnt, behandelt der erste Teil des *Parmenides* hauptsächlich das Problem des Chorismos, sowohl das Eine über die Vielen (*ἐν ἐπὶ πολλά*), als auch die Trennung von Ideen und Dingen, und sogar von den Ideen selbst. Dieses Problem ist vielfach diskutiert worden, dennoch fehlt bislang eine systematische Darstellung. Bisher haben nur G. Martin und Chen, Chung-Hwan einen Versuch der systematischen Darstellung unternommen.<sup>64</sup> Ein kurzer Überblick ist daher nützlich.

Der Chorismos ist ein logisches Ergebnis der Ideenlehre. Im *Phaidros* beschreibt Platon, wie zwei Rosse den Seelenwagen in den Himmel führen. Die Seele sieht dort Götter und die vollkommenen Ideen. Die Ideen zu sehen ist eine wichtige Fähigkeit der Seele, denn die Ideen liegen jenseits. Ansonsten könnten sie auch von der Vernunft begriffen werden. Im *Symposium* wird die Idee des Schönen als von den schönen Dingen getrennt aufgefasst. Im *Phaidon* besteht der Unsterblichkeitsbeweis in der Trennung von Seele und Leib. Es gibt keinen deutlicheren Chorismos als das Sonnengleichnis und das Höhlengleichnis in der *Politeia*. Bei der Interpretation des Chorismos in Platons Philosophie unterscheidet Aristoteles zwischen Raum, Zeit und Logos. Aristoteles ist der Meinung, dass der Chorismos bei Platon immer räumlich gemeint ist (*Met.*1016b2). G. Martin bezweifelt, dass diese Beurteilung von

---

63. Wyller: *Platons Parmenides*. Oslo 1960. S. 61

64. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. §13. Berlin 1973. Chen: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*. Berlin 1940. Der erste Teil dieses Buchs ist jedoch dem Chorismosproblem bei Platon gewidmet.

Aristoteles zutrifft.<sup>65</sup> Wahrscheinlicher ist, dass der Chorismos bei Platon nicht räumlich zu verstehen ist, sondern *ontologisch*. Um die Idee zu sehen, muss der Seelenwagen in den Himmel aufsteigen. Doch der Himmel befindet sich nicht in diesem Raum der Welt, sondern jenseits. Ähnlich verhält es sich bei der *Politeia*: Die Sonne steht für die Idee des Guten. Der Gefangene kann die Sonne mit den Augen sehen, aber die Idee des Guten kann er nur mit der Seele oder der Vernunft einsehen. Die Sonne ist nicht räumlich, sondern ontologisch – wie die Idee des Guten – von der Höhle getrennt.

### III.7 The Third Man Argument (TMA) (132a2-b3)

Ein weiterer wichtiger Aspekt der *Parmenides* ist das sogenannte „**The Third Man Argument**“ (TMA), das auch als *Regressus ad infinitum* bezeichnet wird. Gemäß dem Chorismos greift Parmenides den jungen Sokrates in 132a2-b3 an, um ihm die für die Ideenlehre desaströsen Konsequenzen des Chorismos zu verdeutlichen:

„Wenn sich dir eine Menge von Dingen als groß darstellt, so scheint dir bei dem Blick auf die Gesamtheit sich darin eine einheitliche Form (*ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι*) kundzugeben, aufgrund deren du annimmst, das Große sei eine Einheit (*ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγῆ εἶναι*). Da hast du Recht, habe er erwidert. – Aber das Große selbst und die großen Dinge, wie stehen sie zueinander? – Wenn du sie beide wiederum ebenso mit einem Blicke der Seele zusammenerfasst, wird dann nicht abermals irgendein Großes auftauchen, welches den notwendigen Grund dafür abgibt, dass beide als Groß erscheinen? – So scheint es. – Es wird also eine neue Idee der Größe (*εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται*) auftauchen, die neben der Größe an sich mit den an ihr teilhabenden Dingen steht; und über diesen beiden wiederum eine andere, durch die beide große Sein werden.

---

65. G. Martin. Ibid. Er meint, der Unterschied zwischen Ideen und Dingen sei ein *ontologischer*, kein räumlicher: „Jetzt kommt es nicht mehr auf die Verschiedenheit zwischen Ideen an und nicht mehr auf die Verschiedenheit zwischen Dingen, sondern auf die Verschiedenheit zwischen Gegenständen verschiedener Seinsweise.“ S. 168.

Und so erhältst du nicht mehr je eine Idee, sondern eine unzählige Menge (132a2-b3).“

Es ist kein Zufall, dass Platon an dieser Stelle das Problem des infiniten Regresses vorlegt, das sich aus dem TMA ergibt. Er liefert damit auch eine indirekte Kritik am Atomismus. Dass er die Größe als Beispiel für die Aporie des TMA wählt, ist ebenfalls kein Zufall. Platon zielt hiermit auf die *quantitative* Vorstellung des Atomismus. Er ist nämlich der Meinung, dass die unendliche Teilbarkeit des Quantitativen grundsätzlich dem Atom des Atomismus widerspreche. Die Suche der Atomisten nach dem elementarsten Teilchen im Körperlichen, nach demjenigen, was sie als Atoma bezeichnen, ist nach seiner Meinung vergeblich. Für Platon kann nichts Körperliches unteilbar sein, weil alles Körperliche immer geteilt werden kann:

„Letzte körperliche Elemente sind für ihn [d.i. Platon] undenkbar. Sie erscheinen geradezu als Widerspruch in sich, denn als Quanten sind sie weiterer Zerlegung fähig und können damit nichts Letztes sein. Solange wir im Gebiet des Materiellen und damit des quantitativ Bestimmten bleiben, kann das Problem der Prinzipien nur immer weiter zurückverlegt, auf immer kleinere Strukturen angewandt, aber nie wirklich gelöst werden.“<sup>66</sup>

Nach einer höchsten Idee zu suchen, ist nichts Neues für Platon. Schon in der *Politeia* sagt er explizit, dass es für eine jeweilige Art von Dingen nur eine wahrhafte Idee gibt.<sup>67</sup>

Das TMA ist auch ein Echo der These Zenons. Wenn Zenons unendliche Teilbarkeit nach *innen* geht und paradox wird, zeigt das TMA eine nach *außen* gehende Aporie auf, die ebenfalls ad infinitum führt. Platon möchte damit folgendes zeigen: Sowohl die unendliche Teilbarkeit nach Zenon als auch die unendlichen Teilungen der Ideen nach dem TMA gehen in die Unendlichkeit, wenn auch in entgegengesetzte Richtungen. Daher dürfen sie nicht für die Rechtfertigung der Wahrhaftigkeit herangezogen werden: Sie haben selbst keinen festen Grund. Die Auflösung der

---

66. Wilpert: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949. S. 140.

67. *Pol.* 597c-d. Sieh auch: P. Wilpert. *Ibid.* S. 96.

Aporien kann durch das εἶναι geschehen. Aber dieses εἶναι ist zweifacher Natur. Die Idee ist gegenüber den an ihr teilhabenden vielen Dingen eine Einheit, aber die Ideen selbst sind vielfältig, weil jeder beliebigen Art von Ding eine Idee entspricht. Dies ist ein neues Problem für Platon: Wie kann es ein εἶναι für die vielen Ideen geben?

### III.8 Περὶ ἰδεῶν des Aristoteles

Das TMA ist ein bekanntes Thema in der Geschichte der Philosophie und seit dessen Auftauchen es ein viel diskutiertes Dilemma in der Akademie. Aristoteles behandelt es in der *Metaphysik* und anhand des Beispiels des Menschen erläutert, was der Grund für die Bezeichnung „The Third Man Argument“ ist:

„ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φάμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.“ (*Met.* 990b15-17)

Wilpert ist der Meinung, dass mit ἀκριβέστεροι Platon oder die Akademie gemeint sind.<sup>68</sup> Folgt man dieser These, lautet der Text:

„Die Stichhaltigeren unter den Argumenten der Akademie erschließen teils Ideen des Relativen, dem wir keine selbstständige Gattung zuerkennen, teils erwähnen sie den dritten Menschen.“<sup>69</sup>

Aristoteles sagt hier ausdrücklich, dass er die Idee des Relativen nicht als selbstständige Gattung anerkennt. Peck ist ebenfalls der Ansicht, dass Identität, Verschiedenheit etc. im *Parmenides* keine Ideen sind und sie im *Sophistes* fälschlicherweise als solche ausgegeben werden.<sup>70</sup>

Das ist eine erstaunliche These. Platon spricht oft über Ideen des Relativen, wie Großes, Ähnliches, Gleiches etc. Die Ideen des Relativen sind seit dem *Phaidon* sehr wichtig und im *Sophistes* sogar zwei (Identität und Verschieden) der 5 μέγιστα γένη.

---

68. Wilpert. Ibid. S. 74-75.

69. Wilpert. Ibid. S. 77.

70. Peck: Plato's Parmenides. Some Suggestions for its Interpretation. *Classical Quarterly* 47. P. 126-150. 1953. P. 145.

Wer die Relationen bei Platon nicht als Ideen anerkennt, bezeugt nur, dass ihm selbst die kleinste Erkenntnis Platons fehlt. Die Relationsideen sind sehr wichtig für das Verständnis der Platonischen Philosophie. Ohne sie sind die wichtigen Begriffe wie Dialektik, Bewegung, Dynamis, *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* etc. und mithin selbst die Ideenlehre nicht zu verstehen. P. Wilpert meint dementsprechend, entweder sollte das Zeugnis des Aristoteles abgelehnt werden, oder es ist auf eine noch spätere Phase der Philosophie Platons zu beziehen.<sup>71</sup> Wahrscheinlicher ist jedoch, dass diese Aussage von Aristoteles im Kontext seines oben erwähnten Denkmodells zu verstehen ist. J. Moreau vertritt die These, dass das, was Aristoteles hauptsächlich gegen Platon erhebt, im Grunde gegen den Chorismos gerichtet ist:

„Was Aristoteles im Platonismus bekämpft, ist also nicht die erkenntnistheoretische Bedeutung und erst recht nicht die ontologische Funktion der Idee, sondern die Trennung der Ideen vom Ding, des Intelligiblen vom Sinnlichen.“<sup>72</sup>

Obwohl weder Platon noch Aristoteles den Chorismos vertreten haben, hält Aristoteles die Trennung der Idee vom Ding für ungültig; das Wesen eines Dings ist für ihn immanent, nicht transzendent zu verorten. Heidegger geht noch weiter, indem er meint, dass Platons Änderung in seiner späten Zeit durch Aristoteles als Jungen beeinflusst worden sei.<sup>73</sup>

In seinen verloren gegangenen Frühschriften *Περὶ ἰδεῶν* diskutiert Aristoteles das TMA ausführlicher, was vom Kommentator der *Metaphysik*, Alexander von Aphrodisias, ausdrücklich erwähnt wird (85, II von Hayduck). Alexander nennt zwei Gründe für das TMA: 1. Ein Prädikat, von dem mehrere Substanzen gemeinsam ausgesagt werden, ist eine Idee. 2. Der zweite Beweisgang behandelt die Teilhabe verschiedener Gegenstände an ein und demselben Gegenstand, und der ist Idee. Das Problem besteht darin, dass diese Idee selbst zum Gegenstand wird, indem er selbst

---

71. Wilpert. Ibid. S. 75.

72. J. Moreau: Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles. In: F.-P. Hager (Hrsg.): *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. S. 222-250. Darmstadt 1969. S. 225.

73. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. Hrsg. von I. Schüssler. GA. 19. Frankfurt am Main 1992. S. 483-485; 502-507.

auch einen teilzuhabenden Gegenstand, in diesem Fall eine neue Idee, braucht:

„Diese Beweisgänge schließen aus der Tatsache, dass ein Prädikat mit keinem der Subjekte sich deckt, von denen es ausgesagt wird, auf ein Sein dieses Prädikatsgegenstandes, das von dem Sein der Subjekte verschieden ist.“<sup>74</sup>

Alexander weist für das TMA auf die Sophisten hin. Baeumker meint, das TMA sei von Polyxenos gestellt.<sup>75</sup> Apelt stimmt dem zu.<sup>76</sup> Wilpert dagegen ist anderer Ansicht.<sup>77</sup> K. v. Fritz erhebt seinen Einwand mit ausführlicher Begründung:

„Der Fehler Baeumkers besteht darin, dass er das *τρίτος-ἄνθρωπος*-Argument des Polyxenos von vornherein mit dem des Aristoteles und dem ziemlich gleichlautenden des platonischen Parmenides gleichsetzt, wonach dann freilich das *πρὸς τὴν ἰδέαν* auf das Verhältnis *dieses τρίτος ἄνθρωπος* zur Idee passen muß. Aber Alexander Aphr. führt an jener Stelle gerade *verschiedene* Formen jenes Arguments an, (die erste: *ἄνθρωπος περιπατεῖ* ist von der aristotelischen ganz verschieden), und schon deshalb ist es klar, daß der Beweis des Polyxenos mit dem des Aristoteles gerade *nicht* übereinstimmte. Damit fällt auch die Notwendigkeit weg, daß das *πρὸς τὴν ἰδέαν* und seine Bedeutung an unserer Stelle auf den *τρίτος ἄνθρωπος* des Aristoteles passe.“<sup>78</sup>

Nach v. Fritz geht es in Alexanders Bericht um die Polemik des Aristoteles gegen Eudoxos, nicht gegen Polyxenos.

Warum diskutiert Aristoteles das schon von Platon erwähnte TMA in der Ideenschrift und danach noch einmal in der *Metaphysik*? Auf einer Seite dient das TMA als Bezeichnung der verschiedenen Einwände gegen die Ideenlehre:

„Der Name des „*dritten Menschen*“ hat also zu Alexanders Zeiten, oder zumindest in der ihm zur Verfügung stehenden Literatur, als Bezeichnung für ganz verschiedene

---

74. Wilpert. Ibid. S. 84.

75. C. Baeumker: Über den Sophisten Polyxenos. *Rheinisches Museum* 34. S. 64-83. 1879.

76. Apelt: *Platons Parmenides*. Leipzig 1922. ND. Hamburg 1993. S. 125, 138.

77. Wilpert. Ibid. S. 94.

78. K. v. Fritz: Die Ideenlehre des Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre. In: *Schriften zur griechischen Logik. Bd. I. Logik und Erkenntnistheorie*. S. 147-169. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978. S. 168.



Einwände gegen die platonische Ideenlehre gedient.“<sup>79</sup>

Auf der anderen Seite stellt das TMA allerdings auch einen wunden Punkt der Ideenlehre dar und muss daher überwunden werden. Weder Platon noch Aristoteles halten es für gültig. Aristoteles ist der Meinung, dass der Fehler des TMA in der Verdinglichung der Idee gegenüber den an ihr teilhabenden Gegenständen liegt. Wenn die Idee in irgendeine andere Kategorie eingesetzt wird, kann das Problem des TMA überwunden werden, wie Wilpert interpretiert:

„Es ist nicht die Abstraktion eines Allgemeingegenstandes, sondern die Betrachtung dieses Gegenstandes als individuelle Substanz. Aristoteles kann folgerichtig schließen: Man darf das allgemeine Prädikat nicht als τὸδὲ τι setzen, sondern muss es irgendeiner anderen Kategorie zuweisen.“<sup>80</sup>

Dass die Idee nicht nur ontologisch, sondern auch *kategorisch* von den Dingen verschieden ist, ist der Schlüsselbegriff für das TMA. Wir werden in der Diskussion über die größte Aporie der Ideenlehre noch darauf zurückkommen.

### III.9 Vlastos und das TMA

Soweit besteht der Streit über das TMA innerhalb der Akademie. In der modernen Forschung, zumindest im anglo-amerikanischen Sprachraum, ist das TMA hauptsächlich wegen eines bekannten Essays von G. Vlastos mit dem Titel „*The Third Man Argument in the Parmenides*“ wieder in den Focus gerückt.<sup>81</sup> Vlastos hebt aus dem Paragraphen 132a1-b2 zwei Voraussetzungen für das TMA hervor. Die erste bezeichnet er als „*Self-Predication*“ (SP):

„(A1) If a number of things, a, b, c are all F, there must be a single Form F-ness, in virtue of which we apprehend a, b, c, as all F.

---

79. Wilpert. Ibid. S. 85.

80. Ibid. S. 91

81. G. Vlastos: The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63. S. 319-349. 1954.

(A2) If a, b, c and F-ness are all F, there must be another Form, F-ness<sub>1</sub>, in virtue of which we apprehend a, b, c and F-ness as all F.

(A3) Any Form can be predicated of itself. Largeness is itself large, F-ness is itself F.<sup>82</sup>

(A3) ist Vlastos erste Fassung der SP.

Die zweite bezeichnet er als „*Nonidentity*“ (NI):

„(A4) If anything has a certain character, it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehended that character. If X is F, X cannot be identical with F-ness.“<sup>83</sup>

SP und NI sind miteinander *unverträglich*: Sollte SP bestehen, würde F-heit schon deshalb von F-heit übernommen werden, weswegen NI nicht zulässig ist. NI selbst kann SP ebenfalls nicht zulassen, weil NI kein F-Ding zur F-heit gehören lassen kann, wie Hägler erklärt:

„Durch die Selbstprädikation wird die Idee selbst zu einem F-Ding, was sie nach der Nichtidentitätsklausel doch nicht sein darf.“<sup>84</sup>

Offenbar muss mindestens eine der beiden Voraussetzungen falsch sein, oder im schlimmsten Fall, sogar beide.

Nun ist zu überprüfen, ob die beiden Prämissen von Vlastos überzeugen. Vlastos selbst ist der Meinung, dass die SP eine gültige Aussage sei, und er schreibt den Beitrag für diese Entdeckung A. E. Taylor zu.<sup>85</sup> Das Große ist selbst auch groß. Dass die Idee des Großen selbst nicht groß sei, scheint unwahrscheinlich – was sollte sie sonst sein? Dabei ist die SP auch keine Neuheit in der Ideelehre. Im *Protagoras* sagt Sokrates ausdrücklich: Gerechtigkeit ist gerecht, Frömmigkeit ist fromm. Im *Symposion* schreibt Platon, die Idee des Schönen sei die vollkommene Schönheit, also sei sie selbst auch schön. Beim Großen sollte dies auch der Fall sein. „Die Idee des Großen ist groß“ deutet eine *quantitative* Anwendung an. Die Idee des Großen ist das

---

82. Ibid. S. 320-324.

83. Ibid. S. 325.

84. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 11.

85. Vlastos. S. 324. A. E. Taylor: *Parmenides, Zeno and Sokrates. Proceedings of the Aristotelian Society* 16. P. 235-289. 1916. ND. *Philosophical Studies* 1934.

vollkommene Große, also das größte Große. Also sollte sie am größten sein, und nichts darf größer als das Größte sein. Es darf sich also kein drittes Großes , geschweige denn unzählige, denn wenn noch ein anderes Großes neben der Idee des Großen selbst steht, muss dies größer als die ursprüngliche Idee des Großen sein, welche am größten ist. Das ist aber natürlich nicht möglich. Die Idee des Großen ist seiner Natur gemäß die größte und somit größer als alle anderen Dinge und Ideen, die mit dem Großen zu tun haben. W. E. Mann gibt ihr einen passenden Namen, nicht SP, sondern *Superlative Self-Predication* (SSP):

„(SSP) If „F“ is an incomplete predicate for which there is a corresponding Form, F-ness, then F-ness is superlatively F; that is, F-ness is F-er than any other conceivable thing.“<sup>86</sup>

Sollte SSP gelingen, wäre das TMA widerlegt.

SP bzw. SSP setzen als Grundvoraussetzung für ihre Gültigkeit die Idee und die an ihr teilhabenden Dinge auf die gleiche ontologische Ebene. Man kann die Idee und die Dinge aber auch auf verschiedene ontologische Ebenen setzen und die Idee als *αἰτία* für die Dinge verwenden, wie es im *Phaidon* der Fall ist. In diesem Fall ist SP ungültig und das TMA ebenfalls widerlegt, da SP ja eine Prämisse des TMA darstellt. Sollte unsere Interpretation richtig sein, folgt hieraus: Das TMA ist widerlegt, egal ob SP gültig ist oder nicht.

Bei NI ist die Sachlage einfacher und klarer. Die Idee darf nicht mit den an ihr teilhabenden Einzeldingen identisch sein – das ist eine Grunderkenntnis der Platonischen Ideenlehre. Die Idee als jenseits liegende Entität ist mit den Sinnesdingen nicht identisch. Vlastos bezeichnet dies als „Degrees-of-Reality theory.“<sup>87</sup> Vlastos interpretiert NI allerdings etwas anders:

---

86. W. E. Mann: The Third Man = The man who never was. *American Philosophical Quarterly*. 16. P. 167-176. 1979. Regen meint, Manns These sei nicht ausreichend begründet. *Plotins Philosophie als Versuche, die Regreßprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen*. Göttingen 1988. S. 18.

87. Vlastos. S. 335.

„If anything is large, its Largeness cannot be identical with that thing. From this it *would* follow that if Largeness is large, then its Largeness cannot be identical with itself and must, therefore, be a second Form of Largeness, Largeness<sub>1</sub>.“<sup>88</sup>

Der Fehler der NI in dieser Interpretation liegt darin, wie Vlastos zeigt, dass das Prädikat als Adjektiv mit dem Prädikat als Nomen verwechselt wird. In der Aussage „Largeness is large“, ist large ein Adjektiv, um das Subjektiv Largeness zu beschreiben, nämlich dass es „large“ ist. Aber hier nimmt Vlastos „large“ als ein Prädikatsnomen an, dann bezeichnet „large“ ein großes Ding. Die Idee der Größe ist nun selbst zu einem großen Ding geworden und benötigt eine zweite Idee, woraufhin das TMA zur Anwendung kommt. Vlastos selbst ist sich dieses Fehlers bewusst. Er bezeichnet NI an dieser Stelle als „full-strength“ „Nonidentity Assumption“ und stellt eine korrigierte Version der NI vor:

„If any *particular* has a certain character, then it cannot be identical with the Form in virtue of which we apprehend that character. If X is F, X cannot be identical with F-ness when, and only when, the values for X are particulars, a, b, c [...]“<sup>89</sup>

Ein partikulares Ding ist natürlich nicht mit der Idee (F-ness) identisch. Ein Widerspruch zwischen SP und NI besteht nicht, und beide sind richtig.

Selbst wenn beide Prämissen für das TMA richtig sein sollten, stellt das TMA dennoch eine falsche Deutung der Ideenlehre dar. Es wurde gezeigt, dass das TMA definitiv falsch ist, ungeachtet dessen, ob SP richtig oder falsch ist. Das Problem für das TMA liegt nicht in SP oder NI, sondern, wie bereits erwähnt, in dem Chorismos. C. Meinwald versucht das TMA mit einer Unterscheidung der Prädikationen in „*tree predication*“ und „*ordinary predication*“ zu lösen:

„The force of the tree predication is: Being B is part of what it is to be A. By contract, the ordinary predication has the force: The Form A displays the feature associated with the word „B“. These need not have the same truth value, and they always have

---

88. Ibid. S. 325.

89. Ibid. S. 326.

different truth conditions.“<sup>90</sup>

Sie führt ein erklärendes Beispiel an:

„Cathood has vertebrae.“

Obwohl Cathood und vertebrae verschiedenen Kategorien angehören, ist die Aussage „Cathood has vertebrae“ im Fall der „tree predication“ richtig. Cathood als eine Idee von Katze kann natürlich keine Wirbelsäule haben. Dennoch ist die Aussage im Fall der „tree predication“ richtig, weil eine Katze eine Wirbelsäule hat:

„Having vertebrae is part of what it is to be a cat.“

Bei der „ordinary predication“ ist die Aussage falsch. Der Grund für diesen Unterschied liegt in den verschiedenen Stufen der Wahrheit, „because they have different truth values“.<sup>91</sup> Obwohl Idee und Ding ontologisch verschieden sind, sind Aussagen wie „Gerechtigkeit ist gerecht“ oder „Das Große ist groß“ nach der „tree predication“ richtig, weil hier das Wesen der Idee auch im Prädikativ enthalten ist. Das Prädikativ ist nicht nur Adjektiv, sondern bezieht sich auch auf die Idee, die ihm zukommt.

Ähnlich versucht auch Hägler, SP durch eine Unterscheidung zwischen der *paulinischen* Prädikation und der *ordentlichen* Prädikation zu rechtfertigen.<sup>92</sup> Der Begriff „*Paulinische Prädikation*“ stammt aus einem Essay von S. Peterson und bezieht sich auf eine berühmte Stelle im ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther:

„ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται· ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ“

Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht. (Luthers Übersetzung)  
Paulus meint an dieser Stelle mit nicht etwas Abstraktes, sondern etwas Wirkliches. Das Adjektiv wie langmütig und freundlich wird eigentlich nicht adjektivisch verwendet, es, bezieht sich (referring to) auf das Langmütige bzw. das Freundliche. Obwohl das Adjektiv grammatikalisch gesehen adjektivisch gebraucht ist, funktioniert

---

90. C. Meinwald: Good-bye to the Third Man. In: R. Kraut (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. 1992. P. 365-396. P. 383.

91. Ibid. S. 383.

92. Hägler. Ibid. S. 31-34.

es nicht als etwas, das dem Subjekt attribuiert wird, sondern als etwas Selbständiges, das das Subjekt in sich enthält. Diese Argumentationstrategie wird später von Vlastos übernommen. Wenn Vlastos das Problem von „The Unity of Virtue“ (UV) im *Protagoras* diskutiert, führt er diese Unterscheidung ein, indem er zwischen einer „descriptive“ und einer „referring“ Funktion der Kopula  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  bei Platon unterscheidet. Die „ordinary predication“ hat eine deskriptive Funktion, die „Pauline predication“ eine „referring“ Funktion. Vlastos führt einen Paragraphen aus dem *Phaidon* als Beispiel an:

„Betrachte gerade einmal die Dreizahl: glaubst du nicht, dass diese zwar immer mit ihrem eigenen Namen bezeichnet werden muss, daneben aber auch mit der Benennung „ungerade“, obschon dies nicht dasselbe ist wie die Dreizahl?“ (104a5-7)

Vlastos erklärt:

„In ‚Three‘ names Three“ to „name“ is to refer. In ‚Odd‘ names Three“ to „name“ is to describe.“<sup>93</sup>

Nun sollte die Kopula „ist“ in der UV These „Gerechtigkeit ist Frömmigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit“ nicht als „descriptive“ wie die normale Bedeutung, sondern als „referring“ verwendet werden. Der Grund dafür, dass diese Tugenden interprädikatierbar sein können, liegt also darin, dass sie sich auf einen Gegenstand (Property) beziehen, und nicht bloß darin, dass sie tautologisch sind. Vlastos glaubt, dass sich die Erkenntnislehre in den frühen Dialogen bereits in diesem Punkt auf die Ideenlehre bezieht. In Sätzen wie „Fire is hot“ oder „Snow is cold“ wird die Kopula „is“ nicht in ihrer „descriptive“ Funktion, sondern in ihrer „referring to“ Funktion gebraucht: „referring to something“ – nämlich „to Property“:

„Now in the Platonic ontology the nouns „fire, „snow“, and the adjectives, „hot“, „cold“ get their meaning by referring to their respective Forms.“<sup>94</sup>

---

93. Vlastos: The Unity of the Virtues in the Protagoras. In: *Review of Metaphysics* 25. 1972. S. 415-458. Wieder abgedruckt in: *The Platonic Studies*. Princeton University Press 1973. S. 221-269. S. 239.

94. Vlastos: A Note on *Pauline Predications* in Plato. *Phronesis* 10. 1974. S. 95.

Nach dieser Ansicht stellt SP eine richtige These für die Ideenlehre dar – dennoch ist das TMA ungültig.

### **III.10 Das TMA II (132d1-133a6)**

In 132d wiederholt Platon noch einmal das TMA, weswegen diese Stelle üblicherweise als das zweite TMA (**TMA II**) bezeichnet wird:

„Sokrates: Die Ideen stehen gleichsam als Musterbilder (*παράδειγματα*) in voller Wirklichkeit da, die Einzeldinge aber sind ihnen ähnlich und sind Abbildungen von ihnen und die Teilnahme der Einzeldinge an den Ideen besteht eben in nichts anderem als in dieser Nachbildung. Wenn nun, erwiderte Parmenides, irgendetwas der Idee gleicht, muss da nicht notwendig auch die Idee dem ähnlich sein, das ihm nachgebildet ist, insoweit als es ihm wirklich ähnlich geworden ist? Oder gäbe es irgendwelche Möglichkeit, dass das Ähnliche dem Ähnlichen nicht ähnlich sei? Nein, keine. – Ist es aber nicht unmöglich notwendig, dass das Ähnliche an ein und derselbe Idee Anteil hat wie das ihm Ähnliche? – Unbedingt – Wird aber nicht dasjenige, woran das Ähnliche Anteil haben muss, um überhaupt ähnlich zu sein, eben die eigentliche Idee selbst sein? – Unbedingt – So ist demnach unmöglich, dass ein Einzelding der Idee ähnlich sei oder die Idee einem Einzelding; denn wäre dies der Fall, so würde immer neben der Idee noch eine andere Idee zum Vorschein kommen, und wenn sie wieder einem andern ähnlich ist, abermals eine andere, und so wird unaufhörlich immer wieder eine neue Idee auftauchen, wenn die Idee demjenigen, was an ihr Anteil hat, ähnlich ist. – Da hast du ganz recht. – Also nicht die Ähnlichkeit ist es, die die Einzeldinge an den Ideen teilnehmen lässt, sondern man muss einen anderen Grund für diese Teilnahme aufsuchen.“ (132d1-133a6)

Vlastos ist der Meinung, dass das TMA II nur eine Wiederholung des TMA I sei und die gleiche logische Struktur aufweise. Hägler und Allen meinen dagegen, dass das

TMA II eine eigene Funktion habe.<sup>95</sup> Das TMA I, gemeinsam mit SP und NI, behandelt die durch den Teilhabegedanken verursachten Probleme, während sich das TMA II mit dem Problem des Paradigmas beschäftigt. Das Ziel des TMA II (Ähnlichkeitsannahme) besteht darin, das Paradigma als Erklärungsmodell für die Idee zu widerlegen.

Das Paradigma ist keine Neuheit in der Ideenlehre. Schon bei der ersten Erwähnung der Ideenlehre, im *Euthyphron* (6e), erklärt Platon die Idee mit Hilfe des Paradigmamodells. Im *Phaidon* stellen die Ideen die Paradigmata dar, denen die teilhabenden Dinge ähneln. Das TMA II ist keine einfache Wiederholung des TMA I, sondern ein Rückblick auf den Anfang des ersten Teils des *Parmenides*, wo der Platonische Parmenides den jungen Sokrates fragt:

„Und kannst du dir etwas vorstellen unter der Ähnlichkeit an sich als einer Ähnlichkeit, die getrennt besteht von derjenigen, die wir hier an uns haben, und ebenso unter dem Eins und dem Vielen und allem, was du soeben vom Zenon hörtest?“ (130b2-3)

Diese Stelle ist zugleich eine Wiederaufnahme des Aufsatzes von Zenon, in dem das eigentliche Thema des Dialogs, das Eine und das Viele, vorgestellt wird. Zenon verneint die Möglichkeit des Vielen mit der Begründung, dass das Viele unmöglich sei: Wenn das Seiende Vieles ist, muss es gleichzeitig ähnlich und unähnlich sein; denn weder kann das Unähnliche ähnlich sein, noch das Ähnliche unähnlich. (127e)

Die Lösung, die Sokrates für die Paradoxa Zenons anbietet, ist eigenartig. Der junge Sokrates sieht, dass die Ähnlichkeit der vielen Dinge bei Zenon hauptsächlich eine **Relation** bedeutet. Genau diesen Schwerpunkt hat Sokrates geändert: Er nimmt die Ähnlichkeit nicht als Relation, sondern als Idee (bzw. Form). Die an dieser Idee teilhabenden Dinge sind einander ähnlich. Diese Annahme ermöglicht es Sokrates, die Paradoxa Zenons zu lösen. Sokrates möchte hiermit die Möglichkeit des Vielen aufzeigen:

---

95. G. Vlastos: The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Philosophical Review* 63. S. 319-349. 1954. P. 241. Hägler: *Platon „Parmenides“ :Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 62. Allen: *Plato's Parmenides*. Oxford University Press 1983. P. 162.



„Glaubst du [ gemeint ist Zenon] nicht, dass es einen für sich bestehenden Begriff der Ähnlichkeit gibt (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος*) und einen anderen, ihm entgegengesetzten, nämlich der Unähnlichkeit (*ἀνόμοιον*) und dass an diesen beiden ich und du und alles andere was wir Vieles neuen teilhaben (*μεταλαμβάνειν*)? Und dass, was an der Ähnlichkeit teilhat, ähnlich wird, insofern und insoweit es an ihr teilhat, (*τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος*) und was an der Unähnlichkeit (*τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος*), unähnlich (*ἀνόμοια*), und was an beiden (*τὰ δὲ ἀμφοτέρων*), beides (*ἀμφοτέρα*)? Und mag auch alles diese Teilnahme an diesen beiden einander entgegen gesetzten Bestimmungen teilhaben und durch diese Teilnahme an beiden (*μετέχειν ἀμφοῖν*) einander zugleich ähnlich und unähnlich sein, was wäre daran Wunderbares?“ (128e6-129b1)

Der Platonische Sokrates macht deutlich, dass die Ähnlichkeit eine Idee ist. Es ist sogar nicht nur die Ähnlichkeit eine Idee, sondern auch das Eine und das Viele:

„[...] dass alles Eins (*ἓν*) ist durch die Teilnahme an der Einheit (*τῷ μετέχειν τοῦ ἑνός*) und andererseits zugleich auch Vieles durch die Teilnahme an der Vielheit.“ (*πολλά τῷ πλήθους αἰ μετέχειν* 129b5-6)

Sowohl Schleiermacher als auch Apelt übersetzen *εἶδος* hier als „Begriff“. Dies ist ein wenig irreführend. (R. E. Allen übersetzt Idee als „character“). *εἶδος* steht nicht für „Begriff“, zumindest nicht im normalen Sinn. Apelt stellt zwar heraus, dass Zenons Fehler in der „Verkennung des Unterschieds zwischen dem Begriff und den Gegenständen der anschaulichen Erkenntnis“ besteht.<sup>96</sup> Allerdings meint er, dass die zur Wesenhaftigkeit erhobenen Begriffe (Ideen) ebenfalls nicht dazu tauglich sind, die Kluft zwischen Ideen und Sinnesdingen zu überbrücken. Obwohl Platon den Unterschied richtig gesehen habe, sei er dennoch nicht imstande gewesen, die Schwierigkeit des Verhältnisses zwischen den Ideen und den Dingen zu lösen:

„Ihre [gemeint sind die Begriffe bzw. Ideen] Verbindung mit der Vielheit der Sinnendinge kann, wie es scheint, ohne eine sei es Vervielfertigung der Idee nicht vor sich gehen: sie verträgt sich nicht ihrer wesenhaften Einheit, versetzt sie viel mehr gewissermaßen wieder zurück in die Sphäre der Begriffe. Der Begriff nämlich, ein

---

96. Apelt: *Platons Parmenides*. Leipzig 1922. ND. Hamburg 1993. S. 137.

bloßes Gedankending und Hilfsmittel unseres Denkens, ist keine wesenhafte, sondern eine bloß analytische Einheit, d.h. Einerleiheit; er ist die herausgehobene gleiche Teilvorstellung aus vielen Einzelerkenntnissen.“<sup>97</sup>

Der These von Apelt ist allerdings nicht zuzustimmen. Die Lösung für die Paradoxa Zenons, die im Dialog Sokrates zugeschrieben wird, ist Platons eigener Lösungsversuch. Platon erkennt, dass der Schwachpunkt der Paradoxa Zenons im Verständnis der Ähnlichkeit als Relation liegt: Zenon betrachtet Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit bloß als Relation zwischen den Ideen und den Dingen. Für Platon ist die Relation allerdings kein Prädikat, sondern selbst eine Idee. Zwei Dinge werden nicht dadurch ähnlich oder unähnlich, dass sich beide etwa ähnlich sehen oder nicht, sondern vielmehr daran, dass sie an der Idee der Ähnlichkeit teilhaben. Die Ähnlichkeit zwischen den Ideen und den an den Ideen teilhabenden Dingen entsteht also nicht durch die Teilhabe der Dinge an den Ideen, sondern dadurch, dass die Dinge an dem Ähnlichen, verstanden als eine eigene Idee, teilhaben.

Es ist kein Zufall, dass Platon seine Ideenlehre auf diese Weise begründet. Vielmehr zeigt sich hier eine tiefe Überlegung zur *αἰτία*. Die Relation ist kein normaler Begriff. Sie bestimmt, was bewirkt, was erleidet, wie sich das eine mit dem anderen verhält. Die Relation bestimmt das Verhältnis von Ideen und Dingen, von Ideen miteinander und von Dingen miteinander. Es werden also sowohl die Ideenwelt als auch die Sinneswelt von der Relation bestimmt. Wenn diese Deutung zutrifft, ist es kein Wunder, dass der Platonische Parmenides die Ähnlichkeit als eine Relation selbst (*αὐτὴ ὁμοιότης*) und die in der Lösung des Sokrates erwähnten anderen Ideen zusammengenommen als die erste der vier Klassen der Ideen setzt (130b,c). Diese Ideen sind sogar vor den ethischen und ästhetischen Ideen angesiedelt. Platon hält solche Ideen also für noch fundamentaler als die ethischen und ästhetischen Ideen. Am Ende seiner Lösung listet der junge Sokrates solche fundamentalen Ideen auf und spricht sein Vorhaben aus:

---

97. Ibid. S. 137.

„Wenn aber einer, wie eben bemerkt, zunächst die Wesensbegriffe absonderte (*χωρῖς αὐτὰ καὶ αὐτὰ τα εἶδη*), wie z.B. die der Ähnlichkeit (*ὁμοιότητα*) und Unähnlichkeit (*ἀνομοιότητα*), der Vielheit (*πληθῆθος*) und Einheit (*ἓν*), der Ruhe (*στάσις*) und Bewegung (*κίνησις*) und alles dergleichen (*πάντα τὰ τοιαῦτα*), und dann nachwies, dass diese selbst miteinander vermischt (*συγκεράννυσθαι*) und wieder von einander getrennt (*διακρίνεσθαι*) werden können, dann mein Zenon, könnte ich mich allerdings eines starken Erstaunens nicht erwehren. Die Ausführungen deiner Schrift halte ich für eine ganz wackere Leistung; aber weit mehr noch, wie gesagt, würde ich den bewundern, der die nämliche Schwierigkeit als eine auch den Ideen selbst in mannigfacher Verflechtung (*πλεκομένην*) innewohnende dartun, also auch als ebenso in dem Gebiete des rein Gedachten vorhanden nachweisen würde, wie ihr sie für das Gebiet des Sichtbaren durchgesprochen habt.“ (129d7-130a3)

Dies kann als eine Erklärung des philosophischen Programms des späten Platons gelten. Die genannten vier Ideen: Ähnlichkeit (*ὁμοιότητα*)/Unähnlichkeit (*ἀνομοιότητα*), Ruhe (*στάσις*)/Bewegung (*κίνησις*) zusammen mit der Idee des Seins (*ᾧν*), die im *Sophistes* das Hauptthema ist, sind eine Vorankündigung der 5 μέγιστα γένη im *Sophistes* (254b), *κοινωνία τῶν γενῶν* (252aff) und *συμπλοκή τῶν εἰδῶ* (258aff).<sup>98</sup> Im *Parmenides* werden hauptsächlich Einheit und Vielheit behandelt, da das Problem von *ἓν ἐπὶ πολλῶν* der Anfang der Erneuerung der Ideenlehre und Metaphysik bei dem späten Platon ist. Im *Sophistes* werden zwei neue, aber ebenso fundamentale Ideen diskutiert, nämlich *ᾧν* und *μὴ ᾧν*. Die übrigen vier sind gleich mit den hier behandelten.

Der Grund dafür, dass Platon Relationen wie groß/klein, ähnlich/unähnlich (im *Sophistes* wird identisch/verschieden statt ähnlich/unähnlich verwendet) nicht bloß für Adjektive oder Prädikative hält, liegt darin, dass die mit solchen Adjektiven verbundenen Prädikatsnomen als Ursache (*αἰτία*) unbestimmt, schwebend und deshalb unzulänglich sind. Eine solche Überlegung taucht schon im *Phaidon* auf. Dort fragt Sokrates nach dem Grund, weshalb Simmias größer als Sokrates und kleiner als

---

98. Ibid. S. 137. Apelt ist auch der Meinung, dass dies ein klares Zeichen dafür sei, dass *Parmenides* vor dem *Sophistes* geschrieben wurde.

Phaidon ist. Sokrates redet ganz humorvoll: „[D]urch den Kopf ist er groß (τῆ κεφαλῆ μεγέθη): das Größer- und das Kleinersein sei durch den Kopf bewirkt“ (101a6). Das ist natürlich ironisch gemeint. Den Kopf als Grund zu nennen, muss aus zwei Gründen ironisch aufgefasst werden. Auf den einen weist Sokrates selbst hin: der Größere würde durch etwas größer, was selbst klein ist (durch den Kopf). Der andere Grund wird nicht von Sokrates erwähnt, ist aber ebenfalls wichtig. Oberflächlich gesehen mag der Kopf als der Grund für die Größe gelten. Der Kopf allein kann die Größe allerdings nicht alleine erreichen. Um größer als etwas anderes zu sein braucht der Kopf zusätzlich noch den Körper, die Beine, Füße etc. Außerdem benötigt er Essen, Wasser, Licht, um den Körper zu erhalten, sogar eine Seele etc. Wahrscheinlich kann man unzählige Sub-Gründe auflisten. Das Problem ist bereits ersichtlich: Welches sind die Gründe, die zu den Gründen für das Größer-Sein gezählt werden sollen? Es lassen sich unzählige Gründe anführen; unzählige Gründe sind aber so gut wie keine Gründe. Der Kopf kann nicht nur nicht als Grund gelten, sondern er verursacht die Unerkennbarkeit der Gründe. Deswegen lässt Platon Sinnesdinge nicht als Grund gelten: Sie können keine festen Bestimmungen geben. Schon hier sagt Platon ausdrücklich:

„Das Größere ist jeweils durch nichts anderes größer als ein zweites, denn durch Größe. Der Grund, weshalb es größer ist, liegt in der Größe.“ (101a2-3)

Hier wird das Große als Idee, nicht als Prädikat definiert und verwendet.

Dies im Blick behaltend, kommen wir nun auf das TMA zurück. Im TMA I wird das Große als Idee behandelt. Im TMA II wird die Ähnlichkeit allerdings nicht als Idee, sondern bloß als Relation behandelt, also adjektivisch. In diesem adjektivischen Verständnis der Ähnlichkeit liegt der Grund für die Aporie des zweiten TMA. Wenn man die Ähnlichkeit nicht einfach als Relation auffasst, sondern als eigene Idee, wird der Grund für die Ähnlichkeit der Ideen mit den an ihnen teilhabenden Dingen deutlich. Die Idee als Paradigma ist den Dingen als Abbildungen nicht deswegen ähnlich, weil die Dinge der Idee ähneln (dies wäre ein asymmetrisches Verhältnis), oder weil die Idee und die Dinge sich gegenseitig ähneln (was ein symmetrisches Verhältnis darstellen würde), sondern wegen der Teilhabe an der **Ähnlichkeit als Idee**.

In diesem Verständnis besteht für die Idee als Paradigma gar kein Problem, es wird kein Regressus ad infinitum verursacht, und das TMA II kann zurückgewiesen werden.

Es ist eine raffinierte argumentative Taktik des Platonischen Parmenides im TMA I die Relation des Großen als *Idee* zu behandeln, aber im TMA II die Ähnlichkeit als bloße Relation. Dadurch entsteht die Aporie. Weder der junge Sokrates noch viele der modernen Kommentatoren haben diesen argumentativen Schachzug bemerkt. Parmenides verwendet darüber hinaus noch eine weitere Taktik: Ein weiterer Grund für das TMA II liegt darin, dass Parmenides (absichtlich) die Idee als ein *Ding* betrachtet. Durch diese *Verdinglichung* der Idee ist die Idee selbst von der *αἰτία* zum Gegenstand geworden, wodurch sie selbst wiederum eine andere Idee braucht. Doch wie bereits erwähnt, ist die Idee *ontologisch* von den Dingen verschieden. Sie selbst ist keine mit den Dingen vergleichbare Entität.

Schon Proklos hat darauf hingewiesen, dass die Vorbild-Abbild-Beziehung asymmetrisch ist.<sup>99</sup> Der Einwand des Parmenides kann die paradigmatische Ontologie nicht widerlegen. Dagegen hält Runciman die Vorbild-Abbild-Beziehung für symmetrisch:

„[...] if there is any resemblance at all it must be a mutual relation.“<sup>100</sup>

Runciman unterscheidet keine ontologische Differenz. Wenn die Relation symmetrisch wäre, müsste der Regress bestehen. Runciman schreibt etwas humorvoll: Sollte das TMA II falsch sein, liegt der Fehler eben am Anfang, in der Paradigmaannahme:

„It is only true to say that the regress is illegitimate before it starts, since it accepts the paradigmatic assumption that attributes predicable of a particular can (and indeed must) be predicated also of a form.“<sup>101</sup>

---

99. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Übersetzt von M. R. Glenn und J. M. Dillon. Princeton University Press 1987. S. 269-270. (912ff).

100. W. G. Runciman: *Plato's Parmenides*. In: R. E. Allen (Hrsg.): *Studies in Plato's Metaphysics*. London. 1965. P. 158.

101. *Ibid.* P. 159.

Hägler hält die ontologische Differenz als *Typenunterschied* für ungültig:

„Vorbild und Abbilder, Muster, Kopien und dergleichen gehören jedenfalls nicht verschiedenen *logischen* Typen an. Und es ist wenig sinnvoll, einen Typenunterschied dort anzusetzen, wo diese Unterscheidung für die Logik ohne Belang ist.“<sup>102</sup>

Ob Vorbilder und Abbilder dem gleichen *logischen* Typ angehören oder nicht, ist jedoch eine andere Frage. Wir sind der Meinung, dass sie verschiedenen *ontologischen* Typen angehören. Hägler hält die asymmetrische Relation für falsch, eben weil er „eine fundamentale ontologische Differenz zu den Einzeldingen“ nicht akzeptiert:

„Gehören Ideen und Einzeldinge jedoch verschiedenen logischen Typen an, dann können sie keinerlei gemeinsame Attribute besitzen, sich also auch nicht ähnlich sein, denn Entitäten von unterschiedlichem Typus sind prinzipiell unvergleichbar. – Der Farbbegriff „rot“ ist roten Dingen ebenso wenig ähnlich wie „grün“.“<sup>103</sup>

Dieses ist genau das Problem, welches Platon dadurch überwinden möchte, dass er die Relationen als Ideen begreift. Platon erkennt, dass der Regressus ad infinitum sowie die Unerkennbarkeit der Ideen und der Dinge fast unvermeidbar sind, wie es die folgende sogenannte „die größte Aporie“ auf extreme Weise darstellt, wenn er eine strenge Dichotomie von Dingen und Ideen annimmt. Diese Probleme müssen gelöst werden, um die Ideenlehre zu retten. Um der Aporie zu entgehen, „**verideenlicht**“ Platon die Relation, d.h. er erhebt sie zur Idee. Dadurch kann Platon sowohl die Ideen als Paradigma als auch die an der Idee teilhabenden Dinge einholen. Die als Ideen dienenden Relationen sollen die Kluft zwischen den Ideen und den Dingen überbrücken. Platon braucht sich dann nur noch mit den Problemen der Relationen zu befassen; sind diese gut gerechtfertigt, besteht kein Problem mehr für seine Ideenlehre.

Wenn diese Interpretation zutrifft, ist die beschriebene Strategie Platons eigentlich eine **Vereinfachung** der Ideenprobleme, weil Platon die grundsätzlichste, allgemeinste

---

102. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 68.

103. Ibid. S. 68. Es ist unklar, weshalb er vorher *ontologische* Differenz erwähnt, diese nachher aber mit *logischer* verwechselt. Das Problem liegt eben in der ontologischen Differenz, nicht in der logischen.

und auch höchste Idee untersucht, die selbst als *αἰτία* dient. Dies kann auch erklären, weshalb Platon im *Sophistes*, der gerade nach dem *Parmenides* geschrieben werden sollte, hauptsächlich die 5 *μέγιστα γένη* und die durch deren Verflechtung bzw. Trennung zustande kommende *κοινωνία τῶν γενῶν* behandelt hat. Platon kann mit seiner Strategie die komplizierten Ideenprobleme auf Relationsprobleme reduzieren – wobei „reduziert“ hier nicht „vereinfacht“, sondern „verfeinert“ bedeutet.

Die von Parmenides erhobene Ideenkritik ist zum Teil Platons Selbstkritik, aber hauptsächlich die Kritik anderer Philosophen, vermutlich die von Aristoteles und Speusippos.<sup>104</sup> Der Lösungsvorschlag des jungen Sokrates ist eigentlich eine gute, passende und gültige Antwort auf die Paradoxa Zenons, und auch sollte Platon seine eigene Meinung vertreten. Weshalb lässt Platon den jungen Sokrates von Parmenides widerlegen? Der Grund liegt vielleicht darin, dass Platon auf der einen Seite so in Bezug auf seine bisherige Ideenlehre eine gründliche Reflektion unternehmen möchte, auf der anderen Seite sollte diese Reflektion Platons die Leser davon überzeugen, dass seiner Ideenlehre noch eine gründliche Rechtfertigung fehlt. Die Kraft des Parmenideischen Arguments liegt in „*einer dinglichen Auffassung der Idee*“, worauf Liebrucks hinweist. Parmenides greift zweimal auf eine solche Verdinglichung zurück, beim Segeltuchgleichnis und an dieser Stelle. Dies lässt darauf schließen, dass die Ideen keine Dinge sind, sondern ontologisch von den Dingen verschieden. Die Ideenprobleme sind durchaus metaphysisch:

„But he [der junge Sokrates] will claim this [gemeint ist die Lösung für die Paradoxa Zenons] only on a condition, and the condition is metaphysical.“<sup>105</sup>

Das Ziel des *Parmenides* besteht in einer metaphysischen Reflexion auf die Wesenheit der Ideen. Dafür lässt Platon die hier schon angedeuteten und im *Sophistes* ausdrücklich genannten *μέγιστα γένη* auf die Bühne der Ideenlehre auftreten. Erst so kann die **Wesensentfaltung** durch Verflechtung und Trennung der Ideen stattfinden. Diese Reflexion findet sich nicht in den früheren Dialogen und ist die eigentliche

---

104. A. Graeser: *Platons Parmenides*. Stuttgart 2003. S. 22-25.

105. Allen: *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. Oxford University Press 1983. P. 74.

Neuerung des *Parmenides*, wie Volkmann-Schluck betont:

„Sokrates aber genügt sich damit, für eine Mannigfaltigkeit von sinnenfällig Sichzeigendem jeweils ein einheitliches Eidos als das Eine und Selbe anzusetzen. Er lässt es bei diesem Ansatz bewenden, ohne das Angesezte aus eigenem Wesen zu entfalten. Das Eidos aber ist das in Wahrheit Seiende. Wenn also Sokrates die Wesensentfaltung des Eidos unterlässt, so bedeutet das: er befragt das Seiende nicht auf sein *Sein*. Den Blick für diese Frage innerhalb der von Sokrates eröffneten Dimension zu befreien, ist die Absicht des Dialoges.“<sup>106</sup>

Die Herausforderung durch Parmenides dient dazu, den jungen Sokrates (der den früheren Platon repräsentiert) dazu zu bringen, außer an die Form noch an etwas Anfängliches, als *αἰτία* wirkendes zu denken, und dazu, das Wesen der Ideen einer Reflexion zu unterziehen. In den frühen Dialogen dient die Idee als Wesen der Dinge. Nun ist die Idee selbst auf den Prüfstein gestellt: Es genügt nicht mehr, bloß nach den Ideen zu fragen, es wird nach dem Wesen der Ideen gefragt. Erst durch eine solche *Nachfrage* ist die Wesensentfaltung der Ideen möglich. Ab dem *Parmenides* werden die Ideen stets ontologisch verstanden, allerdings nicht mehr als getrennt (*χωρῖς*) von den Dingen oder von den anderen Ideen, als ob sie sich isoliert im Himmel befänden, wie es im *Phaidros* beschrieben ist. Vielmehr versucht Platon, die Kluft zwischen den Ideen und den Dingen durch die *μέγιστα γένη* zu überbrücken, um über das Wesen der Ideen aufzuklären und die Wesensentfaltung der Ideen zu ermöglichen. Vermutlich ist das der Sinn der Aporien, die sich im *Parmenides* finden, wie dem Segeltuchgleichnis, den Paradoxa Zenons, dem TMA und der so genannten größten Schwierigkeit, die dem Leser oft Kopfschmerzen bereiten.

---

106. Volkmann-Schluck. Das Wesen der Idee in Platons Parmenides. *Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961. S. 35. Wesensentfaltung ist hier ein Schlüsselbegriff.



### III.11 Die größte Aporie (133b8-134e8)

Nachdem der Platonische Parmenides so viele vom Chorismos ausgelöste Aporien aufgezeigt hat, hält er nicht inne. Er verkompliziert die Ideenlehre weiter, indem er behauptet, wegen der völligen Trennung der Ideen, der Dinge und uns seien die Ideen und Dinge für uns nicht erkennbar. Im noch schlimmeren Fall erkennen die Götter uns selbst auch nicht. Diese Unerkennbarkeit der Ideen wird als die größte (*μέγιστον*) Aporie (133b4) bezeichnet.

Auch die Ursache für die Unerkennbarkeit (*ἄγνωστα*) der Ideen liegt im Chorismos, indem Parmenides die eine Idee als getrennt darstellt:

„So wisse denn, dass du, mit Verlaub zu sagen, noch gar keine Ahnung hast von den eigentlichen großen Schwierigkeiten, die mit der Annahme von besonderen, von den Dingen getrennten (*ἀφοριζόμενος*) einheitlichen Wesenheiten (*ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων*) verbunden sind.“ (133a11-b2)

Die Aporie besteht darin, dass die eine Idee als von den Dingen getrennt gesehen wird. Allerdings wird an dieser Stelle nicht *χωρίς* gebraucht, sondern *ἀφοριζόμενος*. Parmenides meint, da der Idee ein selbstständiges Sein zukommt und jede Idee für sich ist, kann es keine Idee in der Sinneswelt geben, die Ideen stehen stets jenseits (133c). Demnach stehen die Ideen in keiner Relation zu den Dingen. Wenn es eine Relation gibt, dann nur eine Relation zwischen den Ideen oder zwischen den Dingen, aber nicht zwischen den Ideen und den Dingen. Dies würde bedeuten, dass auch die Vorbild-Abbild-Beziehung nicht gültig sein kann, denn das Vorbild und das Abbild gehören verschiedenen ontologischen Ebenen an. Selbst wenn die Dinge gleichnamig (*ὁμώνυμα*) mit den Ideen sind, ist dies nur eine oberflächliche Beziehung. Da Dinge und Ideen verschiedene Wesenheiten haben und auch verschiedenen ontologischen Ebenen angehören, können die Dinge im Grunde kein Abbild der Ideen sein:

„Ferner haben alle Ideen, deren Bedeutung auf einem Verhältnis der Gegenseitigkeit beruht, ihr eigentliches Wesen in ihrer Beziehung aufeinander, nicht aber in Beziehung auf die Sinnendinge, mag man diese nun für Abbilder oder für sonst wie

abhängig von denjenigen Wesenheiten erklären, an denen wir teilhaben und von denen die Benennung entlehnt werden, mit denen man uns und unsere Zustände bezeichnet. Andererseits haben diese Nachbilder hienieden, die mit jenen Wesenheiten gleichnamig sind, ihre Seinsgeltung hin wiederum lediglich im Verhältnis zu sich selber und nicht zu den Ideen und beziehen sich lediglich aufeinander, nicht aber auf jene Dinge, welche die gleichen Namen mit ihnen führen.“ (133c9-d5)

Parmenides führt ein Beispiel von Herr und Sklave an. Der Herr als Mensch ist der Herr eines Sklaven, der ebenso ein Mensch ist. Der Herr kann nicht Herr der Idee eines Sklaven sein, ebenso wenig kann der Sklave ein Sklave der Idee eines Herrn sein, denn die beiden haben trotz des gleichen Namens verschiedene Wesenheiten (133d7-a1). Wenn ein Mensch noch konkretes Ding ist, dann versucht Parmenides die Unerkennbarkeit zum Bereich des Abstrakten und sogar zum Wissen selbst (Wissen an sich) zu erweitern, um zu zeigen, welche zerstörende Kraft der Chorismos hat, wenn er in die Extreme führt. Wissen kann sich nur auf den jeweiligen entsprechenden Teil des an sich Seienden beziehen. Aus diesem Grund können wir das Wissen an sich gar nicht erkennen, weil wir es nicht haben. So gesehen sind das Schöne an sich, das Gute an sich sowie alles, was wir als für sich bestehende Ideen annehmen, unerkennbar (134a4-c2).

Parmenides bringt die Ideenlehre noch weiter unter Druck, indem er dem Sokrates etwas noch Schlimmeres (*δεινότερον*) präsentiert: Er dehnt den Bereich der Unerkennbarkeit bis zum Extrem aus, nämlich Gott. Als das höchste Seiende kann Gott das genaueste Wissen zugeschrieben werden. Aber Gott kann mit diesem vollkommenen Wissen (Wissen an sich) die Dinge im Diesseits nicht erkennen, wegen desselben Chorismos: Das Wissen Gottes ist wie das der Menschen auf das eigene ontologische Gebiet beschränkt. Mit dieser Unerkennbarkeit Gottes der menschlichen Angelegenheiten gipfelt die zerstörende Kraft des Chorismos: Auch Gott ist ohnmächtig, die Kluft zwischen den Ideen und den Dingen zu überbrücken. Dies hat fatale Konsequenzen für die Ideenlehre:

„Wir herrschen mit unserer Art von Herrschaft nicht über jene und haben mit unserer Erkenntnis durchaus keine Erkenntnis des Göttlichen, und jene sind, als Götter, weder

Herren über uns noch erkennen Sie die menschlichen Angelegenheiten.“ (134e3-6)

Der erste Teil des *Parmenides* soll zeigen, welche negativen Folgen der Chorismos hat. Diese negativen Folgen gipfeln in der Ohnmacht Gottes. Da Gott das höchste Seiende ist, ist die mit ihm verbundene Schwierigkeit auch die größte. Die Argumentationsstrategie des Platonischen *Parmenides* besteht darin, die Immanenz in den Dingen zu übersehen. Einem Herrn kommt die Idee des Herrn zu. Da ein Herr im Diesseits existiert, muss er schon an der Idee des Herrn teilgehabt haben, sonst wäre er nicht zustande kommen und wäre kein Herr. Das Zustandekommen eines Herrn ist das Zeugnis dafür, dass er in irgendeinem Verhältnis mit der Idee des Herrn steht, ob Teilhabe oder Ähnlichkeit, denn ohne ein solches Verhältnis wäre er kein Herr. Als ein Herr hat er eine Immanenz, durch die er überhaupt zum Herrn geworden ist. Diese in ihm enthaltene Immanenz stammt aus dem Verhältnis zu der Idee des Herrn. Die Behauptung, dass es kein Verhältnis zwischen dem Herrn und der Idee des Herrn gibt, spricht dem Herrn das Sein ab. Wenn es aber gar keinen Herrn geben kann, wie kann Parmenides ihn als Beispiel anführen? Da der Herr eine Immanenz hat, hat er auch ein selbstständiges Sein. Diese Immanenz ist nicht verschieden von der Idee, die ihm zukommt. Die sich in den Dingen befindende Immanenz ist nichts anderes als die Idee selbst, zumindest in qualitativer Hinsicht: Ein Teil der Idee ist nichts anderes als die Idee als Ganzes.

Dass Parmenides Tagesgleichnis gegen das Segeltuchgleichnis austauscht, zeigt seine Intention insofern deutlich, als er ein *qualitatives* Gleichnis (Tag) durch ein *quantitatives* (Segeltuch) ersetzt hat, um den jungen Sokrates in die Irre zu führen. Das Verhältnis des Einen über Viele (*ἓν ἐπὶ πολλῶν*) kann nur in *qualitativer* Hinsicht bestehen, nicht in quantitativer. Das Beispiel des Dao kann bei der Aufklärung dieses Problems helfen: Wenn ein Mann sich durch das Dao (oder Zen) erleuchten lässt, könnte er behaupten, er habe durch die Teilhabe am Dao Erleuchtung erlangt – das Dao hat die gleiche Funktion wie die Idee. Das von ihm erkannte Dao ist natürlich nichts anderes als das Dao selbst. Wenn er behauptet, er habe nur an einen Teil vom Dao teilgehabt, macht er nicht nur sich selbst lächerlich, sondern bezeugt auch, dass er gar nicht durch das Dao erleuchtet wurde. Ebenso wenig kann die Tatsache, dass

die vielen Dinge an ein und derselben Idee teilhaben, zu dem Schluss führen, dass dadurch die Idee in Teile zerstückelt wird. *Die Idee ist kein Kuchen*. Selbst wenn die Idee Teile hätte, wäre jeder beliebige Teil so gut wie die ganze Idee. Qualitativ unterscheiden sie sich nicht voneinander, und ein quantitativer Maßstab existiert nicht.

Wahrscheinlich führt Parmenides Sokrates von Anfang an in die Irre. Wenn er ihn in 130b fragt, ob die Ähnlichkeit an sich von der Ähnlichkeit in uns getrennt sei, stimmt Sokrates zu. Ihm ist nicht bewusst, dass eine solche Zustimmung durch den sich ergebenden Chorismos unausweichlich zur Zerstörung der Ideenlehre führt. Die später aufgezeigten Aporien, wie das Segeltuchgleichnis, TMA I/II und die größte Aporie, sind nur die logische Konsequenz, wie Allen erklärt:

„But Socrates had earlier agreed that Ideas are not only separate from their participants, but from the immanent characters their participants possess.“<sup>107</sup>

Unser jeweiliges Wissen ist nichts anderes als die Idee des Wissens. Ebenso wenig kann Gott uns nicht erkennen: So wie er seine eigene Immanenz erkennt, erkennen die Menschen ihre Immanenz. Wenn man das Chorismos-Problem überwinden kann, ergibt sich also keine Aporie. Nach Regen hat Platon das TMA nicht widerlegt.<sup>108</sup> Platons Vorhaben jedoch ist, den Chorismos durch das TMA anzuzeigen. Eigentlich hat er das TMA nicht ernst gemeint, weil dies bloß der Angriff des Sophisten ist. Das kann aus dem Ton des Platonischen Parmenides gelesen werden.

Der *Parmenides* ist ein wohlgeordnetes und sehr logisch aufgebautes Meisterwerk. Der junge Sokrates wird sowohl durch den Hinweis auf das Niedrigste (Kot und Schmutz) als auch durch den Hinweis auf das Höchste (Gott) verwirrt. Er wird sowohl durch die Vertauschung der Gleichnisse (vom Qualitativen zum Quantitativen), als auch durch die Vermischung von Relationen und Ideen in die Irre geführt. Die Kernfrage des *Parmenides* ist folgende: Diese Verwirrungen werden durch

---

107. Allen: *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. Oxford University Press 1983. P. 170.

108. Regen: *Plotins Philosophie als Versuche, die Regreßprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen*. Göttingen 1988. S. 3.

den Chorismos erzeugt; doch wenn der Chorismos ungültig ist, wie sollten sich Ideen und Dinge zueinander sowie Ideen zu anderen Ideen verhalten? Dies zu zeigen, ist das Ziel der dialektischen Übungen im zweiten Teil bzw. im *Sophistes*.



## IV. Die dialektischen Übungen: Die Dialektik des Einen und Vielen

Der erste Teil des Dialoges *Parmenides* dient als Einführung zum zweiten Teil. Angehrn vertritt die These, der zweite Teil sei keine Widerlegung, sondern eine Vertiefung der Ideenlehre.<sup>1</sup> Zekl hingegen bezeichnet den zweiten Teil als „logisches Gestrüpp der Widersprüche“.<sup>2</sup> Insgesamt fällt auf, dass der *Parmenides* aufgrund seiner Dunkelheit und Schwierigkeit üblicherweise wenig geschätzt wird. Positiv gewürdigt wird er lediglich von den synthetischen Denkern der Philosophiegeschichte, wie den Neuplatonikern, Cusanus und Hegel.<sup>3</sup> Am Ende des ersten Teils erklärt Parmenides, dass die Schwierigkeiten die Zuhörer verwirren und sie fest von der Unglaubwürdigkeit der Ideenlehre überzeugen. Diese Verständnisschwierigkeiten seien so stark, dass nur ein herrlicher Mann in der Lage wäre, die Zuhörer wieder zur Ideenlehre zu bekehren (135a). Am Ton der parmenideischen Rede wird deutlich, dass Parmenides seine Widerlegungen der Ideenlehre nicht ernst meint. Die Widerlegungen dienen dazu, die verschiedenen Angriffe, die möglicherweise von den Megarikern und Polyxenos kamen, darzustellen, um anschließend eine erneute systematische Rechtfertigung der Ideenlehre darzustellen. Auch Platon ist sich also den möglichen Kritikpunkten der Ideenlehre bewusst.

Während die Interpretationsschwierigkeiten im ersten Teil noch einigermaßen gering sind, verschärfen sie sich im zweiten Teil des Dialoges. Für ein richtiges Verständnis des zweiten Teils müssen insbesondere zwei Fragen beantwortet werden:

1. Was ist Platons Absicht, eine solch dunkle dialektische Übung vorzustellen?

-----

1. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 313.
2. Zekl: *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges*. Marburg/Lahn. 1971. S. 14.
3. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 186.

## 2. Wie verhält sich der zweite Teil zu dem ersten?<sup>4</sup>

Bei der Lektüre des ersten Teils stellt sich die Erwartung ein, dass die Antworten auf diese Fragen im zweiten Teil zu finden sind. Doch diese Erwartung wird enttäuscht, der zweite Teil scheint keinerlei Antworten auf diese Fragen zu liefern. Seit der Antike haben sich insbesondere zwei Interpretationsrichtungen herauskristallisiert, eine logische und eine metaphysische. Jede hat ihre eigenen Stärken. In bestimmten Punkten ist die erste, in anderen Punkten die zweite Richtung plausibler. Die logische Interpretation hält den zweiten Teil für bloße Übung, während die metaphysische Interpretation ihn als Gipfel der Platonischen Metaphysik ansieht.<sup>5</sup> Vertreter dieser zweiten Interpretationsrichtung sind beispielsweise Neuplatoniker wie Proklos und Plotinos.

Die erwähnte Methode ist die Dialektik. In der *Politeia* erwähnt Platon die Dialektik zwar, liefert jedoch keine Darstellung ihrer tatsächlichen Durchführung. Dies ändert sich mit dem *Parmenides* Dialog. Die hier vollzogene Darstellung der Dialektik ist vielleicht die ausführlichste im Opus Platonicum.

Platon bezeichnet die Dialektik als *γυμνασία*. Dieses Wort ist ein wenig irreführend: Es scheint, als handele es sich dabei um eine reine Übung und sei deshalb nicht von Belang. Diese Ansicht vertreten auch tatsächlich viele Interpreten.<sup>6</sup> Eine solche Interpretation ist allerdings irrig: Platon möchte keine bloße Übung vorstellen, sondern zeigen, wie die verschiedenen oder sogar gegensätzlichen Ideen miteinander verbunden bzw. voneinander getrennt werden können. Dabei zeigt sich eine neue Konzeption der Ideenwelt. In den früheren und mittleren Dialogen vertritt Platon eine

---

4. H. Seidl: „Der Dialog hat schon den antiken Erklärern schwere Probleme gestellt und stellt sie noch den modernen. Sie betreffen vor allem den Zusammenhang der beiden Dialogteile, den Zweck des zweiten, dialektischen Teiles in bezug zum ersten und damit auch den Zweck des ganzen Dialoges.“ Zum Metaphysischen Gesichtspunkt im 2. Teil von Platons *Parmenides*. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27:1. S. 24-37. 1973. S. 24.

5. Chen: *The Commentary on Plato's Parmenides*. Chung Ching 1944. ND. Beijing 1981. (auf Chinesisch verfasst). S. 101.

6. Volkmann-Schluck: „Man hat geglaubt, Platon habe damit sagen wollen, dass die Ideendialektik des zweiten Teils eine bloße Übung darstelle und deshalb inhaltlich ohne Belang sei.“ Das Wesen der Idee in Platons *Parmenides*. *Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961. S. 43.



eher starre und ruhende Auffassung der Ideenwelt: Die Ideen stehen jenseits, und die Dinge haben im Diesseits einfach Anteil an ihnen. Doch die Aporien im ersten Teil des *Parmenides* zeigen, dass Platon das Verhältnis der Ideen und der Dinge nicht mehr als so „einfach“ annimmt. Die Aporien erschüttern die frühere Ideenlehre von Grund auf. Es zeigt sich, dass das Verhältnis der Ideen und der Dinge miteinander und der Ideen untereinander, welches hier als Problem vom Einen über Viele (*ἐν ἐπὶ πολλῶν*) bezeichnet wird, nicht befriedigend gelöst wurde. Platons neue Lösung zielt gerade auf diese Schwäche ab, indem er eine neue Auffassung der Beziehungen innerhalb der Ideenwelt konzipiert, die man als *dynamisch* bezeichnen kann und die der alten, starren Auffassung gegenübersteht. *Dynamisch* ist diese neue Konzeption der Ideenlehre, weil sie die Vorstellungen von Zusammenkommen und Trennung der Ideen untereinander und der Ideen und der Dinge miteinander enthält.

Platon weist schon am Anfang des Dialoges auf diese neue Konzeption der Ideenlehre hin. Der junge Sokrates erhebt seine Einwände gegen Zenons Paradoxen, indem er darauf hinweist, dass es kein Wunder sei, wenn Zenon die Unmöglichkeit des Vielen durch das Paradoxon von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zeigen könne. Sokrates widerlegt Zenon: Wenn es sich um die Ideen handelt, ergeben sich keine Widersprüche im Einen und Vielen, weil alles Eins durch die Teilhabe an der Einheit und auch Vieles durch die Teilhabe an der Vielheit ist. Worüber Sokrates sich wundert, ist:

„Aber wenn einer auf einmal das Eins selbst als Vieles erwiese und das Viele an sich als Eins, so wäre das allerdings in meinen Augen ein Wunder. Das gleiche gilt auch von allem übrigen: wenn jemand von den Gattungs- und Artbegriffen selbst nachweist, dass sie in sich selbst die entgegen gesetzten Beschaffenheiten aufnehmen, dann gäbe dies allen Grund sich zu verwundern.“ (129b7-c4)

Dies ist das eigentliche Thema des zweiten, dialektischen Teils. Platons Überlegung verläuft folgendermaßen: Alles kann entweder Eines oder Vieles sein; dies gründet in seiner Teilhabe am Einen oder Vielen. Hier ergibt sich allerdings ein Problem: Erstens, wie kann das als Grund dienende *ἐν* vieles sein, wenn es sich zugleich in den vielen Dingen befinden muss? Zweitens, wie kann das als Grund dienende Viele eines sein,

wenn es sich zugleich in einem Ding befinden muss? Die *γυμνασία* ist nicht bloß eine Übung, sondern ein unentbehrlicher Bestandteil des Dialoges, indem sie auf der einen Seite versucht, die Lösung für die Aporien im ersten Teil zu bieten, auf der anderen Seite das εἶν durch die Dialektik erscheinen lässt, was eigentlich als „Lösung“ für die gesamte Philosophie Platons dient. Hierauf weist auch Volkmann-Schluck hin:

„Dieser Durchgang durch die Ideen ist die Dialektik. Sie ist der Vollzug des Philosophierens selbst. [...] Übung aber meint hier: sich einüben in das sehende Vernehmen von Ideen, welches ein dialektischer Durchgang durch Ideen ist. Das Sehen von Ideen ist nur als Einübung in das Sehen. In diesem Teil des Dialogs wird das Einüben selbst geübt, das sich niemals in einer Fertigkeit vollenden kann.“<sup>7</sup>

Was Platon im zweiten Teil des *Parmenides* vorstellt, ist nicht eine dialektische Übung im *methodischen* Sinne, sondern die Dialektik im *eigentlichen* Sinne. Wenn es bei der Dialektik im methodischen Sinne um die Auseinandersetzungen zwischen Ideen und Dingen miteinander bzw. Ideen untereinander geht, wie im *Sophistes*, handelt es sich an dieser Stelle um die Dialektik im *eigentlichen* Sinne darzustellen: Etwas wird eingeübt und die eingeübten Ideen treten selbst zum Üben auf, damit sich der erste Grund, das Prinzip (*ἀρχή*), die Wesenheit, durch die dialektischen Übungen offenbart. Diesen Unterschied zwischen der Ideendialektik und Prinzipindialektik betont auch Halfwassen:

„Daß die Dialektik des Einen und Vielen im „Parmenides“ sich von der Dialektik der Ideen und obersten Gattungen im „Sophistes“, wo das Widerspruchsverbot beachtet wird, deutlich unterscheidet, widerspricht einer einheitsmetaphysischen Deutung keineswegs: Es handelt sich dabei um die Differenz von Ideen- und Prinzipindialektik. - Die Prinzipien von Einheit und Vielheit begründen mit dem Sein auch erst die ontologisch fundierten Gesetze der Logik.“<sup>8</sup>

---

7. Volkmann-Schluck. Ibid. S. 43.

8. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992. S. 289.

Da die Prinzipindialektik vom metaphysischen Prinzip handelt, kann sie den Satz des Widerspruchs ungeachtet lassen, weil sie den über alles erhabenen Grund durch *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* begründet, wie es der Neuplatonismus und die ungeschriebene Lehre getan haben.

Die Metaphysik sucht nach dem, was dahinter (*μέτα*) steht. Wenn die Ideen hinter den Dingen stehen, so steht das *ἔν* noch hinter den Ideen, was *ἀρχή* ist. Wenn die Ideen der Sinnenwelt zukommen, so kommt *ἔν* (absolut gemeint) den Ideen zu, indem es dem Seienden überhaupt zukommt. *ἔν* ist die höchste Idee und das Prinzip der Ideen. Wenn die Ideen schwer begreiflich sind, so ist *ἔν* noch schwerer begreiflich. Sollte es überhaupt begriffen werden können, so müssen sich die Ideen durch die Dialektik einüben lassen. Doch dieses Einüben ist keine endlose Tätigkeit. Es ist die feste Überzeugung Platons, dass die mit den Hypothesen beginnende Dialektik zu einem Endlichen, zum Anypotheton führen wird (*Politeia* 510b). Nun versucht er dieses Anypotheton, *ἔν*, im zweiten Teil darzustellen.

Bei den Interpreten herrscht Uneinigkeit darüber, wie viele Hypothesen im zweiten Teil angeführt werden. Um das *διαλεγόμενον* zu betreiben, werden wahrscheinlich nur zwei Hypothesen gebraucht, die These: „Wenn Eins ist (*εἰ ἔν ἐστιν* 137c4)“ sowie die Antithese: „Wenn Eins nicht ist (*εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἔν* 160b5)“. Dieser Ansicht ist auch Proklos (*Procli Commentarius* 1039). Für eine solche Annahme von nur zwei Hypothesen spricht, dass dies der Triebkraft der Dialektik entspricht, nämlich der *Gegensätzlichkeit*. Platon verdeutlicht in der ungeschriebenen Lehre, dass das Gegensatzpaar von *μέγα* und *μικρόν* das Prinzip des Vielen ist. Dass Platon die These als Teilhabe/Verflechtung des *ᾠν* mit dem *ἔν* konzipiert, kann als *μέγα* von *ἔν* verstanden werden, weil ihm etwas (*ᾠν*) hinzugefügt ist, während die Antithese als *μικρόν* von *ἔν* verstanden werden kann, weil sie die Nichtteilhabe/Nichtverflechtung des *ᾠν* mit dem *ἔν* bedeutet. Diese Gegensätzlichkeit ist die Triebkraft der Dialektik; nähere Erläuterungen hierzu finden sich im Abschnitt IV.7.

Die anderen Positionen sind nur Entzweigung der jeweiligen Hypothesen, nämlich, was daraus folgt, wenn *ἔν* ist bzw. nicht ist. Proklos unterscheidet neun Positionen, die sich aus den verschiedenen Bedeutungen des Einen ergeben. Cornford vertritt die

Auffassung, dass die Ambiguität der Interpretation hauptsächlich durch die *Nichtunterscheidung* der Bedeutungen des Einen bzw. des Anderen verursacht wird:

„At the outset of any Hypothesis „the One“ should be taken as having neither more nor less meaning than is there defined. [...] This masking of the definition in the semblance of an inference has misled interpreters into supposing that „the One“ is the same thing in all the hypotheses and that the conclusions reached must therefore be contradictory- either sophisms or „antinomies“ requiring some reconciling synthesis.“<sup>9</sup>

Unterscheidet man die verschiedenen Bedeutungen des Einen nicht hinreichend, ergeben sich verschiedene Interpretationen der Textstelle. Cornford selbst übersetzt ἕν in der 1. Position als „absolutely one“. Proklos unterscheidet jedoch drei verschiedene Bedeutungen des Einen:

„We have the One that transcends all beings and that which is present together with all beings, which also, with the One, produces all the orders of beings, and thirdly we have that which is inferior to Being and which is, as it were, swallowed down by it.“<sup>10</sup>

Auch Plotinos vertritt die Ansicht, dass ἕν drei verschiedene Bedeutungen hat. Er sieht in dieser Nichtunterscheidung des ἕν den entscheidenden Unterschied zwischen Parmenides und Platon. Das εἶν des Parmenides ist nicht eines, sondern viele, da es ein Zusammenhängendes (B.8: 6 συνηχέες) ist:

„Indem er (Parmenides) aber in seinen Schriften Eines genannte, konnte man ihm den Vorwurf machen, daß dieses Eine ja als Vielheit angetroffen wird. Da spricht der Parmenides bei Plato genauer, er scheidet voneinander das erste Eine, das im eigentlichen Sinne >Eine<, das zweite, welches er >Eines Vieles< nennt, und das Dritte, >Eines und Vieles<; so stimmt er ebenfalls überein mit der Lehre von den drei

---

9. Cornford: *Plato and Parmenides*. P.112-115. Er erklärt ausführlich, dass Platons Intention missverstanden wird, wenn diese Nichtunterscheidung nicht aufgeklärt wird: „We shall miss Plato`s whole intention, if we assume beforehand that „the One“ must stand all through for the same thing, and then identify it with the One Being of Parmenides, or the Neoplatonic One (or Ones), or the Hegelian Absolute, or the universe, or the unity of the real, or the Platonic Form.“ S. 112.

10. Proklos: *Proclus` Commentary on Plato`s Parmenides*. 1035. In Dillon. P. 381.

Wesenheiten.“ (V.: 1,8,49)

Hägler dagegen erhebt den Einwand, dass das *ἓν* keine verschiedene, sondern eine bestimmte Entität sei.<sup>11</sup> Er führt das Ähnlichkeitsgleichnis (128e5-130a2) als Beispiel an, um zu zeigen, dass das *ἓν* hier eine Idee der Einheit und durchaus eine bestimmte Entität ist.

Wir unterscheiden das Eine jedoch nicht in drei Bedeutungen wie bei Proklos, sondern in zwei, nämlich das *absolute* Eine, wie es beim historischen Parmenides der Fall ist; und das *ordentliche* Eine, das wie die anderen *μέγιστα γένη* als eine Idee in der Dialektik dient. D.h.: Das absolute *ἓν* entspricht dem *ἓν* beim historischen Parmenides, während das ordentliche Eine eigentlich *μονάς* ist, wie das Atom beim Atomismus, woraus das Ding besteht. Die Frage, ob das Eine *mehrdeutig* in der jeweiligen Position ist, und falls ja, wie viele Bedeutungen es eigentlich hat, ist der Kern für das Verständnis des zweiten Teils. Wir stimmen mit Cornford und Proklos überein, dass das Eine verschiedene Bedeutungen in der jeweiligen Position hat. Halfwassen geht noch weiter, als er *ἓν* in dem Satz *εἰ ἓν ἔστιν* bzw. *μη ἔστιν* in den Positionen 1, 4, 5, 7 für Prädikat; dagegen in den Positionen 2, 3, 6, 8 für Subjekt hält.<sup>12</sup>

Die Neuplatoniker unterscheiden normalerweise neun Positionen, wobei die erste hervorgehoben wird, weil sie der Meinung sind, dass das *ἓν* in der 1. Position ein über alles Seiendes Erhabenes (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας Politeia* 509b), und deshalb höchstes und jenseits ist. Aus der ersten Hypothese lassen sich fünf verschiedene Positionen entwickeln, aus der zweiten Hypothese vier.

Die 1. Position behandelt „the One superior to Being to itself, and all other things“; die 2. Position behandelt „those of the One coordinate with Being“. Die 3. Position behandelt „the relations of the One inferior of Being to itself and other things“, während die 4. Position „the relations of the others which participate in the One to themselves and to the One“ behandelt. Die 5. Position spricht über „relations the others which do not participate in the One have to themselves and to the One“, die 6.

---

11. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 125.

12. Halfwassen. S. 300.

Position über die Relation vom Einen, wenn es nicht „to itself and to other things“ ist. Die 7. Position behandelt das Eine in seiner „absolute non-existence, toward itself and others“, die 8. Position „the relations of the others to themselves and to the One, when taken as non-existent in the sense of existing in one way and not in another“. Die 9. Position behandelt schließlich „the relations of the others to themselves and to the One, when taken as absolutely non-existent“.<sup>13</sup>

Wie schon erwähnt, sucht Platon stets nach der Einheit. Dies lässt sich unter anderem an der „Unity of Virtue“-These im *Protagoras* und der Idee des Guten festmachen. Bereits im *Protagoras* diskutiert Platon die Einheit der Tugenden. Die Tugenden wie Gerechtigkeit, Bescheidenheit, Frömmigkeit, Tapferkeit und Weisheit bilden zusammen eine Einheit, nämlich das Gut-Sein (329c4). Sokrates jedoch stellt Protagoras sofort eine Frage nach der Art und Weise dieser Einheit:

„Ob wohl auf die Art, sprach ich, wie die Teile des Gesichtes Teile sind, Mund und Nase und Augen und Ohren? Oder so, wie die Teile des Goldes gar nicht unterschieden sind eins vom anderen und vom Ganzen als durch Größe und Kleinheit?“ (329d2-6)

Protagoras vertritt die These, dass die Gesichtsallegorie zutreffend ist, während Sokrates der Goldallegorie zuneigt, weil er der Meinung ist, dass sich die Tugenden voneinander nicht unterscheiden. Ihm zufolge ist es unmöglich, dass ein Mann gerecht, aber nicht fromm oder besonnen ist. Protagoras ist hier anderer Ansicht, er hält eine solche Ausdifferenzierung der Tugenden für möglich. Der Platonische Sokrates ist dagegen der Meinung, dass das Gute nichts anderes als das Wissen über eine Messkunst ist, die es ermöglicht, zwischen einem Mehr an Gutem und einem Weniger an Schlechten abzuwägen. In der Spätphilosophie gibt Platon dieses Bild der Tugend als Messkunst auf und betont die durch die dialektischen Übungen zu erlangende Metaphysik.

Im *Protagoras* betrachtet Platon die Weisheit als die Einheit der Tugenden, als die

---

13. Proklos. Ibid. 1040. In Dillon. P. 401.

den Tugenden zukommende *eine* Tugend.<sup>14</sup> In der *Politeia* ist die *einende* Tugend das Gute. Hier übernimmt das Eine die zentrale Rolle. Aber wie kann das Viele zugleich Eines sein? Die Suche nach der einzigen *ἀρχή* zieht sich durch die gesamte Philosophie Platons.<sup>15</sup> Dies führt ihn zunächst zur Ideenlehre. Die Ideen dienen dazu, die Unsicherheit und Wandlung der Sinnendinge durch ihre Vollkommenheit und Unfehlbarkeit zu überwinden. Sie geben den Dingen *αἰτία*. Die Idee ist für die in ihre Klasse fallenden Dinge die *eine* Idee. Dieser Einheitsgedanke lässt sich aber nicht auf die Ideen selbst anwenden, denn es gibt nicht nur eine Idee, sondern viele, und zwar so viele Ideen, wie es verschiedene Klassen (Arten) von Dingen gibt. Dass der Platonische Parmenides dem jungen Sokrates die Frage stellt, ob es für die unbedeutenden Dinge, wie Kot und Schmutz, auch Ideen gibt, ist kein Zufall und auch kein Scherz: Obwohl Sokrates diesen Dingen keine Ideen zugestehen will, müsste es nach seiner Theorie auch für diese Dinge Ideen geben. Sokrates, und jeder beliebige andere auch, kann Kot und Schmutz natürlich sehr wohl nicht mögen, doch dies entspricht bloß der persönlichen Neigung oder Abneigung. Wenn allen Dingen eine Idee zu Grunde liegt, muss es auch Ideen für Kot und Schmutz geben. Das ist eine *logische* Schlussfolgerung, die nicht von persönlicher Wertschätzung beeinflusst wird.

Platon möchte durch diesen Einwand des Parmenides betonen, dass selbst niedrige Dinge Ideen benötigen, um *da* zu sein, wie es für alle Dinge zutrifft: Für jede Klasse von Dingen ist die Idee Eines. Weil es so viele verschiedene Arten von Dingen gibt, folgt, dass die Ideen eigentlich nicht Eines, sondern viel sind – es gibt so viele Ideen wie Klassen von Dingen. Dadurch werden die Ideen selbst zum Problem: Gegenüber den Dingen ist die Idee Eines, untereinander aber sind sie viel. Mit der bisherigen Ideenlehre löst Platon das Problem „das Eine über Viele“ zwischen der Idee und den

---

14. Krämer: „Die *σοφία*, auf welche im „Protagoras“ die übrigen *ἀρεταὶ* zurückgeführt werden, ist demgemäß die wahre Meßkunst, die sich am *ἓν*, der *ἀρχή*, als dem wahren *μέτρον* orientiert.“ *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959. S. 493. Anm.10.

15. Krämer: „Die ontologische Grundkonzeption Platons, wonach das Eins Seins-, Wert- und Erkenntnisprinzip, alles Seiende ist, erhält sich durch alle Phasen seines Lebens hindurch konstant.“ *Ibid.* S. 532.

Dingen auf. Es stellt sich allerdings ein weiteres Problem: Wie verhalten sich die Ideen untereinander? Die Konzeption der Idee des Guten weist darauf hin, dass sich Platon des Problems bewusst ist. Doch er hat diese Fragestellung nicht expliziert, mithin auch keinen Lösungsversuch dargestellt. Die Idee des Guten kann nur die ethischen Ideen in sich umfassen. Platon aber braucht eine allumfassende Idee.

Platon nimmt die Untersuchung dieses grundlegenden Problems im *Parmenides* auf. Wonach Platon nun sucht, ist eine die Ideen *einende* **eine Idee**, eine höchste Idee im absoluten Sinne. Ein solches absolutes ἔν gleicht dem ἐόν des Parmenides, obwohl es nicht eine seiende, sondern eine *einende* Idee ist. Wyller vertritt ebenfalls die These, dass das ἔν das höchste Seiende ist:

„Innerhalb des epistemologischen Horizontes der Anabasis tritt somit der Begriff ἔν als das höchste Seiende, d.h. als τοῦ ὄντος τὸ φανότατον hervor. Das parmenideische ἔν in der Anabolé spitzt die Pyramide ebenso natürlich zu wie in der Politeia der philosophische Einheitsstaat den οἱ πολλοί-Staat und den φύλακες-Staat zuspitzt und die Idee des Guten hinter der Gerechtigkeits-Idee als deren Grund (ἀρχή) hervorschimmert, – ebenso natürlich wie im Symposion Sokrates in der Anabolé als der eine Perseus auftritt und die verschleiernde „Gorgias“-Maske des „Chores“ wegreisst.“<sup>16</sup>

Auf dasselbe Problem zielt die Philosophie Parmenides ab. ὄν ist das Seiende und bezeichnet den Singular: Es ist das eine Seiende. Wenn es in den vielen Dingen ist, sind es viele. Aber es selbst ist und bleibt stets ein und dasselbe, so wie es ist. Im Kapitel II haben wir schon erwähnt, dass, obwohl Parmenides nur einmal ἔν und μίαν im Lehrgedicht gebraucht hat, er eindeutig bezeugt, dass das stets von ihm gesuchte ἐόν ein Eines ist. Das ἔν im Fragment B.8: 6 ist nicht subjektivisch, sondern prädikativisch gebraucht. ἐόν ist ἔν, weil es ein Seiendes im Sinne von *zusammenhängend* ist. Selbst wenn ἔν ein Adjektiv ist, ist es nicht ein ordentliches Prädikat, sondern ein paulinisches: ἔν „referring to“ ἐόν. Mit μίαν in B.8: 54 ist dasselbe gemeint.

-----

16. Wyller: *Platons Parmenides*. Oslo 1960. S. 80.



Trifft dies zu, dann erreicht die bisherige Ideenlehre Platons das eigentliche Ziel nicht. Die Ideen haben die Probleme der Sinnendinge gelöst, aber dabei ihre eigenen Probleme unangetastet gelassen, denn sie selbst bilden keine Einheit. Platons Suche nach der Einheit scheitert. So muss er erneut nach dem Wesen der Ideen suchen, welches den Ideen zugrunde liegt, die *οὐσία* der Ideen. Da das erleuchtende Licht aus Parmenides stammt, lässt Platon ihn im *Parmenides* Sokrates treffen. Dies ist ein Zusammentreffen der Seinslehre und der Ideenlehre, wobei Platon auf beiden Seiten Erneuerungen und Ergänzungen vornimmt. In dieser Bemühung gipfelt auch Platons eigenes Philosophieren, wie Volkmann-Schluck schreibt:

„Parmenides hat zum ersten Mal das zur Sprache gebracht, was das Denken immer schon und ständig angeht: das Sein. Parmenides erblickt den Grundzug des Seins darin, das einende Eine zu sein. Sokrates tritt als der Entdecker des Eidos auf. Dass Sokrates und Parmenides in ein Gespräch kommen, bedeutet demnach, dass jenes vom Parmenides zum ersten Mal zur Sprache gebrachte Sein innerhalb der Dimension des Sokrates entdeckten Eidos neu zum Austrag kommt. [...] Dieses Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates ist notwendig; denn Parmenides hat zwar das Denken des Seins auf die Bahn gebracht, aber noch nicht innerhalb der Dimension, in der die Frage nach dem Sein erst zureichend gestellt und beantwortet werden kann. Und Sokrates hat zwar diese Dimension geöffnet, aber er unterlässt die Frage nach der Wesensweise der Idee, indem er es bei dem Ansatz von Ideen bewenden lässt. Das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides hat in der Tat stattgefunden: Dieses Gespräch ist die Philosophie Platons selbst.“<sup>17</sup>

Platon gebraucht in der 1. Position das Eine im absoluten Sinn - Cornford übersetzt dieses sogar gerade als „If the One is defined as absolutly one.“<sup>18</sup> Der Begriff „absolutly“ findet sich eigentlich nicht im Text. In der 1. Position ist das Eine *negativ* konzipiert. Es ist von allen Charakteren getrennt, schließlich sogar auch vom Sein: „Also hat das Eine an dem Sein in keiner Weise teil (*οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει*

---

17. Volkmann-Schluck. S. 34-35.

18. Cornford. P. 115.

141e9).“ Das Eine hat keinen Anteil an dem Sein, weil es nicht in der Zeit ist. Hier hat der platonische Parmenides vermutlich absichtlich das Sein mit der Zeit vermischt. Normalerweise ist das aus εἶναι entstandene Partizip Präsens ὄν ein Zeitbegriff. Doch hier, sowie beim historischen Parmenides, ist dies eben nicht der Fall. „In der Zeit zu stehen“ bedeutet gleichzeitig in Wandlung zu sein (wie es auch in der Flusslehre ausgedrückt wird), was für ἐόν nicht möglich ist.

Die alternative Auffassung vom Einen ist ein *ordentliches* Eines, das in dem dialektischen Prozess als These dient. Es ist kein Zufall, dass die 2. Position gerade von der folgenden Voraussetzung ausgeht: „Wenn Eins ist, kann es dann zwar sein, aber keinen Anteil am Sein haben?“ (142b5-6) Gemeint ist damit, dass das Eine nicht das Seiende ist, es ist *verschieden* vom Seienden. Mit der dadurch implizierten Entzweiung setzt die Entstehung des Vielen ein. In diesem Fall bildet das *seiende* Eine – *ordentliches* Eines – durch die Verflechtung zusammen mit den anderen μέγιστα γένη den Entstehungsprozess. Dieser Entstehungsprozess – γένεσις εἰς οὐσίαν – ist die Platonische Genealogie. Dieses Einüben ist zweifacher Natur: Auf der einen Seite ist es die nach unten führende *Katabasis*, der Entstehungsprozess. Auf der anderen Seite ist es die nach oben führende *Anabasis*, der dialektische Aufstieg zum anapothetischen (absoluten) Einen.

Das Verhältnis von εἶν zu ὄν ist ein Kernpunkt für das Verständnis des *Parmenides* und des Unterschiedes zwischen Platon und Parmenides. N. Hartmann bezieht eindeutig Stellung: εἶν ist nicht ὄν:

„Aber wie steht dann das εἶν zu dem ὄν? Sind es nur zwei Namen für ein und dasselbe, oder sind aus dem Einen *Zwei* geworden (*Soph.*244c)? Das Erstere ist unmöglich. [...] Der Begriff des Einen muss als Begriff identisch sein, also auch sein Terminus.“<sup>19</sup>

Was versteht Platon unter ὄν? Düsing ist der Ansicht, dass Platon das ἔστιν nicht einheitlich, sondern je nach seiner Absicht unterschiedlich verwendet.<sup>20</sup> Demzufolge

---

19. N. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 107.

20. Düsing: „Auch der absolute Gebrauch des ἔστιν ist im *Parmenides* nicht einheitlich, da Plato gelegentlich verschiedenen Ebenen kontaminiert.“ *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. Hegel-Studien* 15. S. 95-150. 1980. S. 106.

unterscheidet Platon die verschiedenen Bedeutungen des ὄν im *Parmenides* nicht, weil dies nicht Gegenstand seiner Diskussion an dieser Stelle ist - erst im *Sophistes* ist dies der Fall. Dem ist allerdings nicht zuzustimmen: Das ὄν bezeichnet an dieser Stelle in erster Linie eine *Realität* (Seinsidee; οὐσία), wobei das εἶν erst durch Teilhabe an dieser Realität sein eigenes Dasein erlangen kann. Deshalb gebraucht Platon statt ὄν hauptsächlich οὐσία (141e9,11; 142b6,7; c5), um die Realität zu betonen, da ὄν in erster Linie den *Zustand* der Existenz bezeichnet, wie es das Partizip Präsens vertritt. Ein solches „ἔστιν“ ist eine Realität, die die Dynamis hat, alles Andere zum Seienden zu bewegen. Das seiende Eine (2. Position) existiert, allerdings nicht selbständig, sondern durch Teilhabe am Seienden. Platon unterscheidet die beiden darin, dass er dem Seinsverb in der 1. Position keine Akzente auferlegt, in der 2. Position hingegen die Akzente am Vokal Epsilon auferlegt. Hägler wendet allerdings ein, dass die Akzente nicht von Platon selbst, sondern von den spätantiken Grammatikern eingeführt wurden und deshalb selbst auch eine Interpretation seien.<sup>21</sup> Er stellt eine wichtige Frage, ob ἔστιν als Existenz, Kopula oder Prädikat zu deuten ist, weil er erkannt hat, dass Platon „keine explizite Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des „ist“ vornimmt.“<sup>22</sup>

Die 1. und 2. Position konstituieren Thesis und Antithesis. Volkmann-Schluck betont, dass beide Positionen zugleich in entgegengesetzter Richtung die isolierende Ideation dargestellt haben, d.h.: Das in der 1. Position gezeigte εἶν ist ein alles entzogenes unterschiedsloses Nichts, während es in der 2. Position eine die kontradiktorischen Bestimmungen in sich erhaltende unbegrenzte Vielheit ist. Doch beide zeigen das Ergebnis derselben isolierenden Ideation – desselben Chorismos:

„In der Thesis wird die Einheit zu dem Wissen und Begreifen entzogenen unterschiedslosen Nichts. Die Antithesis, die in der Hypothesis „Wenn das Eine ist“ das Moment des Seins festhält, entwickelt aus dem Einen die unbegrenzte

---

21. Hägler: „Aufgrund der Akzente läßt sich also gar nicht entscheiden, wann „ἔστιν“ in den übrigen Argumentfolgen Kopula ist und wann nicht.“ *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 113.

22. Hägler. S. 119.

Vielheit kontradiktorischer Bestimmungen, die dem Einen zugesprochen werden. [...] Die Antithesis entwickelt die andere Seite der isolierenden Ideation.“<sup>23</sup>

Die 3. Position sollte eine Synthese beider sein. So sieht auch Iber die 3. Position als die *systematische zentrale Schlüsselposition* an, in der die eigentliche Lehre Platons ausgedrückt wird.<sup>24</sup> Da die ersten drei Positionen die bedeutsamsten sind, zielen unsere Untersuchungen hauptsächlich auf sie ab.

#### IV.1 Position I: Das *negativ* konzipierte Eine (137c4-142a8)

Die 1. Position beginnt mit der Hypothese: „Wenn das *Eine* ist“ (*εἰ ἔν ἐστιν*), dergemäß das Eine in verschiedenen Kategorien untersucht wird. Dass dem *ἐστιν* der Akzent fehlt, deutet an, dass hier das *ἔν* das eigentliche Thema ist. Es gehört zu der Taktik Platons, dass bei seiner Formulierung „Wenn das Eine ist“, bereits zwei Elemente enthalten sind: „Eines“ und „Ist“, was der Voraussetzung „Eines“ widerspricht, wie Zekl annimmt:

„Nur an dieser ersten Stelle im Ganzen ist der für die erste Reihe spezifische Ablauf möglich; denn nach der „Korrektur“ der Hypothese in der Anlegung der Reihe 2 (142b3-c7), d.h. der Erinnerung daran, daß wir es bei der Setzung „Eins ist“ doch mit schon zwei Elementen zu tun haben, dem „Eins“ und dem „ist“, wäre der Ansatz der 1. Reihe nicht mehr möglich, denn er besteht tatsächlich in dem „Vergessen“ (d.h. dem bewußten Vernachlässigen) des einen dieser beiden Teile, des *ἐστιν*. Erst mit diesem Zug wird die Selbstaufhebung der Reihe an ihrem Schluß möglich, indem das „ist“ anfangs zwar mitgesetzt, aber als Gesetztes nicht weiter beachtet, sondern in seiner bloß kopulativen Funktion durch die einzelnen Argumente, u.z. immer negiert, mitgeschleppt wird, bis die Negation schließlich die Hypothese selbst erreicht und der ganze Ablauf sich selbst den Boden unter den Füßen wegzieht.“<sup>25</sup>

---

23. Volkman-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Frankfurt am Main 1957. S.140.

24. Iber: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main 2007. S. 315.

25. Zekl: *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges*. Marburg/Lahn. 1971. S. 16-17.

Wyller meint dagegen, dass das  $\epsilon\upsilon$  in der 1. Position eindeutig Eines sei, nicht zwei. Er bezeichnet es als das *Ein-Eine*.<sup>26</sup>

Darf man sofort zu der Schlussfolgerung kommen, dass, da das Ergebnis der Hypothese widerspricht, das Eine nicht *ist*? Eine solche Schlussfolgerung ist wohl zu schnell gezogen. Hägler weist etwa darauf hin, dass im *Parmenides* erstmals eine Verwendung von „μετέχειν“ im Verhältnis von Ideen untereinander ausfindig zu machen ist:

„Unter Berücksichtigung der Standardklassifikation platonischer Dialoge stoßen wir nun im Teil II des „Parmenides“ zum erstenmal auf eine Verwendung von „μετέχειν“ und seinen Synonyma zum Zweck der Charakterisierung des Verhältnisses von Ideen untereinander.“<sup>27</sup>

Hägler sieht die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* Lehre im *Sophistes* als eine Bestätigung der Teilhaberrelation der Ideen an. Er postuliert zudem, dass die Teilhabe an irgendeiner Idee Teilhabe an Seiendem bedeutet, da die Ideen das in höchstem Maße Seiende sind.<sup>28</sup> Allerdings ist es wichtig, an dieser Stelle eine Differenzierung zwischen zwei Arten von Beziehung im Augen zu behalten: Die Beziehung zwischen den Dingen und den Ideen sowie die Beziehung zwischen den Ideen untereinander. Die Beziehung zwischen den Dingen und den Ideen lässt sich als *Teilhabe* bezeichnen, während die Beziehung zwischen den Ideen als *Verflechtung* zu beschreiben ist. Die Teilhabe unterscheidet sich von der Verflechtung darin, dass die Teilhabe eine Relation zwischen Entitäten mit niedrigem ontologischen Status (den Dingen) und solchen mit höherem ontologischem Status (Ideen) darstellt, während die Verflechtung eine Relation von Entitäten gleicher ontologischen Rangs (unter den Ideen) ist. Diese Unterscheidung ist eine theoretische Innovation der Platonischen Ideenlehre und sehr wichtig für deren Verständnis.

---

26. Wyller: *Platons Parmenides*. S. 84. Er verweist auf den pointierten Ausdruck:  $\epsilon\acute{\iota} \epsilon\upsilon \epsilon\upsilon$ , in 142C3.

27. Hägler. S. 140.

28. Hägler. S. 141.

Daß das  $\epsilon\nu$  am  $\delta\nu$  teilhaben muss, um sich als *seiend* (existent) zu konstituieren, ist erstaunlich und ein wenig irreführend. Das  $\delta\nu$  als eine Idee bedeutet bei Platon eindeutig *Existenz*. Die anderen Ideen existieren durch die Verflechtung mit dem  $\delta\nu$ . Die hier betrachtete Stelle sowie die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* im *Sophistes* bezeugen dies. Die „Existenz“ der Ideen darf jedoch nicht an irgendeiner anderen Idee teilhaben, da sonst das TMA zur Anwendung käme und ein ad absurdum führendes Ergebnis unvermeidlich wäre. Ein solches Ergebnis wäre für die Ideenlehre vernichtend.

Zu beachten ist, dass Platon Existenz nicht im gewöhnlichen Sinn versteht. Existenz bedeutet bei ihm „in der Zeit stehen“ oder „sich in der Zeit befinden“, wie das *ἐξαιφνης* Argument in 156a-157e zeigt. Die Existenz eines Dinges hängt von seiner Idee ab. Die Existenz einer Idee jedoch ist nicht durch die Idee  $\delta\nu$  bedingt. Die Ideen stehen jenseits der Dinge, die Teilhabe an der Idee  $\delta\nu$  bedeutet für sie nicht die Gewähr ihrer Existenz jenseits (im Jenseits bedürfen sie nicht der Existenz, dort *sind* sie bereits), sondern ihre Existenz und Erscheinung diesseits. Es gibt Existenz nur diesseits, nicht jenseits, da Existenz *in der Zeit zu stehen* bedeutet.

In den frühen und mittleren Dialogen belegt Platon die Idee hauptsächlich als Ursache, Quelle, *αἰτία* der Dinge. In den späten Dialogen ändert sich seine Auffassung: Er hält die Idee für Dynamis. Die jeweilige Idee hat ihre besondere Dynamis in ihrem Anwendungsbereich und Auswirkung auf die Dinge. Das  $\delta\nu$  hat die Dynamis, die Dinge in Existenz zu bringen. Es hat auch die Dynamis, andere Ideen durch Verflechtung in die Existenz zu bringen. Existenz bedeutet für die Ideen, in der Zeit, in der Sinneswelt zu erscheinen. Die Existenz, bezogen auf die Ideen, bedeutet nicht, dass die Ideen nicht einmal *sein* dürfen, wenn sie nicht mit dem  $\delta\nu$  verflochten sind, sondern nur, dass die Ideen nicht existieren, also nicht in der Zeit stehen und deshalb nicht diesseits erscheinen. Die Ideen sind bei Platon etwas Wesenhaftes und nicht durch irgendetwas anderes bedingt. Eine Bedingtheit wäre daher fatal für Platons Konzeption der Ideenlehre.

In den drei Bedeutungen des Seinsverbs, welche die Interpreten der sprachphilosophischen Schule unterscheiden, nämlich Existenz, Prädikat und Kopula, trifft die Existenz für den Sinn vom Seienden (Seinsverb) zu, weil sie den

*Dynamisaspekt des Seienden* als eine Idee darstellt. Platon sieht die Ideen zwar erst in seiner späten Zeit (im *Sophistes*) explizit als Dynamis an, allerdings findet sich dieser Gedanke schon in den früheren Dialogen wie dem *Ion*. So weist Prauss darauf hin, dass das Beispiel vom Magnetstein im *Ion* die erste Bezeichnung der Ideen als eine *δύναμις* ist:

„Gleichwohl kennzeichnet Platon dieses Eindringen und Wirken der Dynamis durch zwei verschiedene Ausdrucksweisen. Einmal sagt er: *ἡ δύναμις κινεῖ*, und macht damit die Dynamis des Gottes beziehungsweise des Magnetsteins zum Subjekt jener Handlung. Dazu stimmt, daß eine Dynamis ihm, wie die vorigen Ausführungen zeigen, als etwas Wirkliches und offenbar relativ Selbständiges gilt.“<sup>29</sup>

Im *Protagoras* sagt der Platonische Protagoras, dass die *ἀρεταί*, wie Gerechtigkeit, Besonnenheit usw., die Dynameis seien (320ff). Daher gelangt Prauss zu der Schlussfolgerung: Eine Dynamis hat eine „Dynamis“<sup>30</sup>. Er hebt einen erhellenden Begriff hervor mit der Aussage, dass Platon das Ding eher als ein *Aggregat* von Dynameis auffasst:

„Doch jenes Verbot verliert den Anschein der Strenge und wird verständlich, sobald man aufhört, die Dinge als Substanzen mit Attributen zu betrachten, und sie stattdessen, wie Platon vermutlich selbst, als bloße Aggregate, und das heißt nunmehr: als Aggregat von Dynameis auffasst. Denn für das Ding als Aggregat spielt offenbar das Außen oder Innen einer Dynamis sehr wohl eine Rolle.“<sup>31</sup>

Platon äußert sich nicht explizit zu der Frage, ob die Ideen die Dynameis sind. Klar zu sein scheint jedoch, dass die Ideen Dynameis haben. Ein Ding ist eben nichts anderes als ein Aggregat der ihm zukommenden Ideen (Dynameis). Diese Auffassung hat Platon dem Atomismus entnommen; eine genauere Diskussion folgt im *Sophistes*-Kapitel. Wichtig ist an dieser Stelle, dass das *ἔν* nicht ebenfalls als ein Aggregat gelten kann, denn als ein Aggregat wäre es nicht mehr *eines*. *ἔν* als eine Idee

---

29. G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966. S. 73.

30. Ibid. S. 76. Er meint, diese Formel werfe ein erstes Licht auf Platons Auffassung der Dinge. S. 77.

31. Ibid. S. 84.

ist wesenhaft und selbständig. Es kann mit den anderen Ideen verflochten werden, um mehrere Dynameis zu besitzen. Aber es selbst ist keineswegs ein Aggregat. Dass Platon im ersten Teil des *Parmenides* die Teilbarkeit der Idee in Bezug auf die Frage erwähnt, ob ein Ding an einem Teil der Idee oder eher an der ganzen Idee teilhat, ist erstaunlich und etwas irreführend: Einer Idee Teile zuzusprechen, ist eine unverständliche Verdinglichung der Idee, eine Idee ist kein Kuchen. Dass Platon eine solche Frage dennoch stellt, gründet in seinem Vorhaben, die Frage des *ἐν ἐπὶ πολλῶν* am Anfang des Teil I einzuführen, welche das eigentliche Thema des *Parmenides* ist.

Platons Vorhaben ist klar: Er möchte das Eine als eine *einende* Idee gelten lassen. Diese einende Idee ist nichts Neues, Platon sucht schon seit seiner frühen Philosophie nach einer adäquaten Konzeption des Einen. Das Eine ist „*absolut*“ gesetzt; hierauf weisen in der Antike Autoren wie Proklos, in der Moderne Interpreten wie Natorp und S. Scolnicov.<sup>32</sup> Scolnicov bezeichnet dies als:

„the absolute Principle of Noncontradiction: to be one is not to be many, with no restrictions allowed.“<sup>33</sup>

Schon Stallbaum wirft die Frage auf, woher Platon diese Kategorie kennt. Natorp vertritt die These, dass sie von Parmenides und besonders von Zenon stammen dürfte: „Zeno und weiter zurück Parmenides haben das freie Operieren mit den Grundbegriffen aufgebracht, und dem Zeno scheint dabei eine gewisse Ordnung unter diesen schon vorzuschweben. Die drei Paare je zu einander kontradiktorische Begriffe nun, nach welchen seine Schrift eingeteilt war, liegen deutlich, nur in etwas veränderter Anordnung, der platonischen Systematik zu Grunde.“<sup>34</sup>

Scolnicov hat ein sehr nützliches Schema des Zusammenhangs der Kategorien in Platons *Parmenides* und im Lehrgedicht Parmenides, Fragment B8. D-K, aufgestellt:<sup>35</sup>

---

32. P. Natorp: *Platons Ideenlehre*. S. 248. S. Scolnicov: *Plato's Parmenides*: Translated with Introduction and Commentary. Berkeley: University of California Press 2003. S. 27-29.

33. S. Scolnicov. S. 27-29.

34. P. Natorp. S. 248.

35. S. Scolnicov. S. 33.



|                            |                 |
|----------------------------|-----------------|
| <b>Kategorie</b>           | 28 B8 D-K       |
| Part/Whole                 | 4, 22, 38       |
| Limit                      | 42              |
| Extremities/Middle         | 43              |
| Inclusion                  | 29              |
| Contact                    | 6-25            |
| Motion/Rest                | 26, 38; ef 41   |
| Sameness (etc)             | 57              |
| Being in time              | 5, 12-14, 20-21 |
| Generation/Destruction     | 3, 40           |
| Separation/Combination     | 22              |
| Assimilation/Dissimilation | 41              |
| Growing/Diminishing        | 6               |

Diese Kategorien sind Platons dialektische Reaktion auf das *éōv* des Parmenides. Während Parmenides *éōv* im Lehrgedicht nur beschreibt, stellt Platon es hier mittels Dialektik zur Prüfung.

Natorp unterscheidet diese Kategorien in vier Schemata: Quantität, Qualität, Zeit, Sein und Erkenntnis.<sup>36</sup> Quantität hat dabei die Unterkategorien Teil/Ganz, Grenze/Grenzenlos, Gestalt/Gestaltlos, in sich selbst/in einem Anderen und Bewegung/Ruhe. Die Unterkategorien der Qualität sind Identität/Verschiedenheit, Ähnlichkeit/Unähnlichkeit sowie Gleich/Ungleich. Die Kategorie der Zeit ist eng mit der Kategorie Sein und Erkenntnis verbunden, wobei das Sein (Existenz) des *éōv* von dessen Teilhabe am *óv*, was Zeit ist, abhängt. Ohne diese Teilhabe/Verflechtung könnte das *éōv* nicht existieren, mithin wäre auch keine Erkenntnis möglich. Das ist die Hauptaporie des Dialoges. Die sich hieraus ergebenden Interpretationsschwierigkeiten sorgen in der Literatur für zahlreiche Diskussionen.

---

36. Natorp. S. 249.

#### IV.1.1 Teil und Ganz (137c-137d)

Die 1. Position beginnt mit der Relation Teil/Ganz: Wenn das Eine ist, ist es nicht viel, hat keine Teile und es ist selbst kein Ganzes. Im Lehrgedicht Parmenides wird *ἓν* als Ganzes (*οὔλον* 8-4; *πᾶν* 8-22) und ohne Teile (8-22) beschrieben. Der Unterschied von Ganz und Teile ist Parmenides nicht so wichtig. Was er betont, ist, dass das *ἓν* als ein Ganzes *ist*.<sup>37</sup>

Für Platon ist dieser Unterschied sehr wohl wichtig. Dass die 1. Position mit der Relation Teil/Ganz beginnt, ist kein Zufall, sondern ein Echo auf die Probleme von *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, das TMA und die Zerstückelung der Idee im ersten Teil. Hier lässt sich Platons Strategie gut erkennen. Was er benötigt, ist der Satz von Widerspruch sowie der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Dabei geht er davon aus, dass, wenn das Eine ist, es eines und nicht viel ist. Da es nicht viel ist, hat es keine Teile, denn ansonsten wäre es viel, nicht eines. Da es keine Teile hat, ist es auch kein Ganzes, denn ein Ganzes ist das Zusammenkommen der Teile. Nun stellt sich die Frage, was das Eine genau ist, wenn es weder ein Ganzes ist noch Teile hat.

Dass das Eine weder ein Ganzes ist noch Teile hat, bedeutet, dass ihm keine Attribute zukommen dürfen – hierauf zielt Platons Argument ab. Jedes Argument führt unausweichlich zur Bestimmungslosigkeit des Einen. Diese Bestimmungslosigkeit stellt Platon am Ende der 1. Position mit der *Selbstaufhebung des Einen* als Gipfel der Widersprüche dar. Die gesamte Argumentationsstrategie in der 1. Position folgt diesem Modell. Dies lässt sich als Anspielung auf die Aporie im ersten Teil lesen, denn die Aporie ist zweifacher Natur: Wenn die Idee keine Teile hat, können nicht zugleich viele Dinge an ihr teilhaben; wenn die Idee Teile hat, kommt allerdings auch das TMA zur Anwendung. Das ist die eigentliche Ursache der Verwirrung.

---

37. Dass Hölscher hier auch Kursivschrift für „ist“ gebraucht, bezeugt, dass er „ist“ auch für ein *Existentielles* hält, um anzudeuten, dass *ἓν* da *ist*. *Vom Wesen des Seienden*. S. 23.

#### IV.1.2 Grenze und Grenzenlos (137d)

Wenn das Eine keine Teile hat, hat es weder Anfang noch Ende noch Mitte, denn diese würden schon Teile desselben sein. Da Anfang und Ende die Grenze bezeichnen, ist  $\acute{\epsilon}\nu$  grenzenlos. Dieses kann man zusammen mit der Kategorie der Gestalt, betrachten.

#### IV.1.3 Gestalt und Gestaltlos (137d-138a)

Das Eine ist gestaltlos, es ist weder rund noch gerade. Wenn es rund wäre, hätte es Ende und Mitte, was in Widerspruch zu Kategorie II steht. Wäre es gerade, wäre seine Mitte den beiden Enden vorgelagert, sodass es beide abdeckt. Dann hätte das Eine Teile und wäre somit nicht mehr Eines. Platon verweist hier auf das bekannte Kugelformgleichnis bei Parmenides (8: 43). Wenn  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  ein wohlgerundeter Ball (*εὐκύκλιη σφαίρη*) ist, dann hat es eine Kugelform und auch eine Grenze. Diese Charakterisierung steht allerdings nicht in Widerspruch zu Platons Beschreibung des Einen: Auch das Kugelformgleichnis soll das  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  als absolut darstellen. Mit der Kugelform verweist Parmenides auf den Charakter von  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  als einem Ganzen, einem Einen, einem  $\acute{\epsilon}\nu$ . Zwar scheint eine Kugel eine Grenze zu haben, doch dies darf nicht als Gegensatz zur Charakterisierung als absolut begriffen werden, denn es handelt sich nur um eine Versinnbildlichung, damit  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  leichter begriffen werden kann. In den Worten von Parmenides: Nur  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  ist,  $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  dagegen ist nicht, weder ist es, noch ist es denkbar. Eine Grenze ist stets relativ: Wenn zwei oder mehrere Gegenstände einander gegenüber gestellt sind, entstehen eine oder mehrere Grenzen. Doch  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  ist etwas Absolutes. Es ist da, wo es ist. Außer ihm ist nichts. An das, was außerhalb von ihm ist, kann man eigentlich nicht denken, denn es ist undenkbar. Von Grenze und Gestalt ist bei  $\acute{\epsilon}\delta\acute{\nu}$  keine Rede. Ein Absolutes hat weder Grenze noch Gestalt. Grenze und Gestalt sind relative Attribute, die daher auf das Absolute nicht anwendbar sind. Parmenides weist darauf hin, dass diese Attribute von dem Menschen zugesprochen werden:

„Dem (ἐόν) ist all das zugesprochen, was die Sterblichen gesetzt haben. In der Überzeugung, dass es wahr ist, zu werden (γίγνεσθαι) und zu vergehen (ᾄλλυσθαι), zu sein (εἶναι) und nicht zu sein.“ ( Fr. 8: 38-40)

Alle Attribute sind Setzungen der Sterblichen. Sie sind nicht Teil des ἐόν. Deshalb hat das absolute Eine weder Grenze noch Gestalt.

#### **IV.1.4 In sich selbst, in einem Anderen (138a-b)**

Wäre das Eine in einem anderen, so würde es ringsum von dem umschlossen, den es mit vielen Teilen berührt. Wenn es aber in sich selbst wäre, so schlosse es sich mit sich selbst ein. Das Umschließende an sich muss von dem Umschlossenen verschieden sein, sonst wäre das Eine nicht mehr eins, sondern zwei. Das Eine kann nicht in einem Anderen sein, sonst wären sie zwei. Das Eine kann noch nicht einmal in sich selbst sein, weil das Tuende nicht zugleich das Erlittene sein kann, sonst wären es zwei. Platon hat „in sich selbst“ hier als einen Ortsbegriff gebraucht. Aber das Eine ist nicht in irgendeinem Ort. Es ist in sich selbst, nur nicht im hier gemeinten Sinn, sondern in jenem, den Parmenides beschrieben hat:

„Als ein Selbiges, und im Selbigen verharrend, ruht es in sich und wird so fest auf der Stelle verharren.“ (Fr.8: 29.30)

ἐόν ist in sich ruhend wie eine Kugel, allerdings im ontologischen, nicht im topologischen Sinn.

#### **IV.1.5 Bewegung und Ruhe (138b-139b)**

Wenn sich das Eine bewegt, ändert es seinen Platz oder seine Eigenschaft. Hier findet sich eine Beziehung zu *Theaetetos* 181d, wo Platon zwei Arten der Bewegung unterscheidet, Veränderung und Ortsbewegung. Auf das Eine ist keine dieser Bewegungsarten anwendbar: Das Eine kann seine Eigenschaft nicht ändern, sonst wäre es nicht mehr Eins. Bei einer Ortsbewegung wird entweder eine Kreisbewegung um denselben Platz, oder von einem zum anderen. Das Eine hat weder Teile noch

Grenze, insofern hat es auch kein Zentrum und kann sich nicht im Kreise bewegen. Es kann aber auch nicht den Platz wechseln, denn dies würde einen kontinuierlichen Übergang bedeuten: Von einem Platz zum anderen zu wechseln, bedeutet gleichzeitig, einen Teil näher zum anderen Platz zu bewegen, während die anderen Teile noch näher an demselben Platz verbleiben. Dies ist jedoch unmöglich für das Eine, weil es keine Teile hat (138e1-3). Da das Eine weder Teile hat noch ein Ganzes ist, kann es weder eine Änderung seiner Eigenschaft noch eine Ortsbewegung vollziehen. Platon möchte an dieser Stelle ausdrücken, dass das Eine als Absolutes nicht im Werdegang stehen kann.

Im Lehrgedicht beschreibt Parmenides  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  als ein zusammenhängendes Ganzes – „ganz und unbeweglich zu **sein**“ (Fr.8: 38). Unbeweglich zu sein erscheint soweit eindeutig. Doch Parmenides scheint zu behaupten,  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  sei ruhend, und zwar, in sich ruhend (Fr.8: 29-30). Dies widerspricht allerdings nicht dem Theorem Platons. Auch wenn dies auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint: Platon spricht dem Einen alle relativen Attribute ab; Bewegung und Ruhe sind ebenfalls relative Begriffe. Das Eine ist demnach nicht einmal in sich selbst, geschweige denn ruhend in sich selbst. Dennoch sind die Beschreibungen Parmenides, wie Ganzes, Kugelform, in sich ruhend, unbeweglich etc. nicht widersprüchlich zu den Theoremen Platons, denn beide haben das gleiche Ziel, das darin besteht,  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  bzw.  $\epsilon\acute{\nu}$  zu beschreiben. Der Unterschied zwischen Platon und Parmenides besteht darin, dass Parmenides es mit etwas Konkretem und Bildlichem beschreibt, in *graphischer* und dichterischer Sprache, um es zu bestimmen, während Platon ihm mit der Dialektik alle Attribute abspricht, um seine *Absolutheit* aufzuklären. Nur ein Absolutes hat keine Attribute, nichts kann und darf ihm zukommen, nicht einmal es selbst.

#### **IV.1.6 Identität und Verschiedenheit (139b4-e6)**

Das Eine ist weder identisch mit sich selbst, noch mit einem Anderen. Es ist aber auch nicht verschieden, weder von sich selbst, noch von einem anderen. Wäre es von sich selbst verschieden, so wäre es verschieden von Einem und nicht eines. Wäre es

identisch mit einem Anderen, so wäre es eben dieses Andere und nicht mehr es selbst. Es ist aber auch nicht verschieden von etwas Anderem: Es erscheint dem Anderen nicht wie ein Eines, das von ihm verschieden ist, sondern immer nur verschieden von dem Anderen. Es ist eines, aber nicht ein von dem Anderen verschiedener Gegenstand, also ist es nicht von irgendeinem verschieden. Es ist aber auch nicht identisch mit sich selbst. Identität gehört nicht zum Wesen des Einen: Wenn etwas identisch mit etwas Anderem ist, so ist es nicht mehr eins, sondern zwei. Das widerspricht dem Einen. So ist das Eine weder mit sich, noch mit einem Anderen identisch, aber auch ebenso wenig von beiden verschieden.

Parmenides bezeichnet  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  mit „sich selber überall gleiche, dem Anderen ungleiche“ (Fr.8:57). Da es außer dem Seienden nichts gibt, ist es überall gleich und zugleich ungleich. Identität und Verschiedenheit beschreiben einen Vergleich, aber nichts kann mit dem  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  verglichen werden: Das Andere kann nicht mit dem  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  verglichen werden, weil es so etwas nicht gibt;  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  selbst braucht nicht mit sich selbst verglichen zu werden, es *ist* es selbst.

#### **IV.1.7 Ähnlichkeit und Unähnlichkeit (139e-140b)**

Das Eine ist weder ähnlich noch unähnlich zu sich selbst oder zu einem Anderen. Wenn das Eine ähnlich wäre, wäre es mehr als eines, was der Bestimmung als Einem widersprechen würde. Da das Eine von der Ähnlichkeit verschieden ist, ist es verschieden von sich selbst und den Anderen. Doch das Eine selbst ist nicht verschiedenen Zuständen unterworfen. Es ist durchaus nicht unähnlich, weder sich selbst noch einem Anderen. Das Eine ist einem Anderen oder sich selbst weder ähnlich noch unähnlich. Hier zeigt sich nur eine Wiederholung des vorherigen Theorems. Platon wiederholt dieses Theorem, um an das Problem von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit im ersten Teil zu erinnern, weil das von ihm erklärte Problem von  $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$  das eigentliche Thema des Dialoges ist.

#### **IV.1.8 Gleich und Ungleich (140b-d)**

Das Eine ist weder gleich noch ungleich mit sich selbst oder einem Anderen. Wenn zwei Dinge gleich groß sind, haben sie dieselben Maße. Ist etwas aber größer oder kleiner als das Vergleichsding, hat es mehr Maßeinheiten als das Kleinere und weniger als das Größere, sofern es sich um kommensurable Größen handelt. Handelt es sich dagegen um inkommensurable Größen, besteht es im Vergleich zu dem Größeren aus kleineren, im Vergleich zu dem kleineren aus größeren Maßeinheiten. Nun ist es unmöglich, dass dasjenige, was nicht gleich ist, gleiche Maße wie oder irgendeine Beziehung zu dem Gleichen hat. Da es keine gleichen Maße hat, ist es weder zu sich selbst gleich, noch zu einem Anderen. Wenn es mehr Maßeinheiten hat oder weniger, so ist es nicht mehr Eins, sondern so viel oder weniger als es Maßeinheiten hat. Wenn es nur eine Maßeinheit hätte, so wäre es im Maße gleich. Dann ist es unmöglich, dass es mit irgendetwas gleich groß ist. Da es weder Anteil an einer Maßeinheit noch an vielen oder wenigen und keinen Anteil am Gleichen hat, ist es weder gleich zu sich selbst noch zu einem Anderen; und ebenso wenig ist es größer oder kleiner als es selbst oder ein Anderes. Das ist eine logische Schlussfolgerung für das beziehungslose Eine.

#### **IV.1.9 Älter, Jünger, von gleichem Alter (140e-141d)**

Das Eine kann weder älter als irgendetwas anderes sein, noch jünger oder im gleichem Alter. Wäre es im Vergleich zu sich selbst oder etwas anderem gleich alt, dann hätte es auch Anteil an der Gleichheit der Zeit und somit an der Ähnlichkeit. Die vorherigen Analysen zeigen jedoch, dass dem Einen weder Gleichheit noch Ähnlichkeit zukommen. Wenn das Eine in der Zeit wäre, so würde es im Wandel des Alters stehen, indem es älter wird. Was älter wird als es selbst, wird doch zugleich jünger werden als es selbst, denn es muss doch etwas haben, im Vergleich zu dem es älter wird. Platons Zeitbegriff ist ein Model von *Kontinuum*, wie Paragraph von *ἐξαιφνης* zeigt (155e4-157b5). Es sind drei Zeitmodi: Vergangenheit, Jetzt und Zukunft. Da ein Seiendes in der Zeit steht, ist es jünger, von gleichen Alter und älter als es selbst, je nachdem in welchem Zeitmodus es zu sich selbst steht. Wenn eine

Verschiedenheit von zwei Dingen besteht, sind diese schon verschieden. Wenn aber die Verschiedenheit erst entsteht, so ist sie weder verschieden geworden, noch wird sie es künftig sein, noch ist sie bereits verschieden, sondern sie wird es (verschieden). Das Ältere ist verschieden vom Jüngeren. Was älter wird als es selbst, muss auch einmal jünger werden als es selbst. Aber es kann weder längere noch kürzere Zeit werden als es selbst, sondern nur die gleiche Zeit mit sich selbst, sei es werden oder geworden oder künftig sein. Was in der Zeit ist, muss sowohl älter als auch jünger und gleich alt sein. Das Eine hat nichts mit diesen Erscheinungen zu schaffen. Es hat keine Gemeinschaft mit der Zeit und ist nicht in der Zeit.

An dieser Stelle zeigt sich eine Verbindung zum Lehrgedicht (Fr.8:5/12-14/20-21). Wie Platon beschreibt Parmenides das *ἔόν* weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft; anders als Platon bestimmt Parmenides das *ἔόν* als „jetzt (*νῦν*) zugleich ganz ist (*ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν*)“, während Platon dem Einen auch das Jetzt abspricht. Dennoch liegt hier kein eigentlicher Unterschied vor. Parmenides scheint *ἔόν* im Jetzt, im jetzigen Zeitpunkt verharrend belassen zu haben. Aber dieses Jetzt ist kein Zeitbegriff, sondern hat die Funktion, *ἔόν* als *Daseiendes* zu bezeichnen. Dieses Daseiende ist weder ein räumlicher noch ein zeitlicher Begriff, ansonsten hätte es Bewegung und Vergehen. Es wäre zum Werden geworden, was allerdings den Argumenten in der 1. Position widerspricht. Es ist daseiend, aber nicht in Raum oder Zeit, da es sonst der Veränderung unterworfen wäre. Alle Attribute können es lediglich bezeichnen, ihm etwas zukommen lassen dürfen sie jedoch nicht.

#### **IV.1.10 Schlusswort 141d-142a**

Im Schlusswort erklärt Platon noch einmal ausdrücklich, dass das Eine nicht in der Zeit steht, da es keinen Anteil an der Zeit hat:

„[...] so ist es nie geworden und wurde nicht und war niemals und ist auch jetzt nicht geworden und wird nicht und ist nicht, und wird auch künftig nicht werden oder geworden sein oder sein.“ (141e4-5)

Das Eine darf auf keine andere als eben auf diese Weise an dem Sein teilhaben. Daher



hat das Eine keinen Anteil am Sein. Platon zieht die Schlussfolgerung, dass das Eine nicht ist, denn dann wäre es ja doch seiend und hätte Anteil am Sein. Wäre dies der Fall, so wäre das Eine weder Eins, noch wäre es überhaupt (141e11-12). Hier gipfelt die Aporie der 1. Position, indem sogar das εἷ selbst widerlegt ist. Es ist weder eines, noch vieles – es existiert überhaupt nicht. Der Grund für diese Verwirrung liegt darin, dass Platon das Sein auf der einen Seite mit der Zeit *vermischt*; auf der anderen Seite das Sein von dem Einen *entzweit*. Der Begriff des Seienden ist nicht jener der Zeit. In der Zeit zu stehen bedeutet, im Fluss von Entstehen und Vergehen zu stehen. Dagegen bedeutet im Seienden zu stehen, an einem Platz zu verharren. Das Eine selbst ist da, wo es ist, weder in der Zeit noch im Raum.

Bezüglich der 1. Position werden zwei völlig entgegengesetzte Interpretationsrichtungen vertreten. Iber bezeichnet die eine als den Neuplatonismus, die andere als den negativen Kritizismus.<sup>38</sup> Die verschiedenen Interpretationen im negativen Kritizismus, so verschieden sie sein mögen, kommen zum gleichen Ergebnis, dass das εἷ „gar-nichts“ sei, wie auch Stenzel interpretiert:

„Die Hälfte aller Thesen dieses schwierigen Dialoges läuft darauf hinaus zu zeigen, wie beim Denken des Einen nichts mehr übrig bleibt als dieses Eine selbst, bis es schließlich im Nichtseienden vergeht.“<sup>39</sup>

Der Neuplatonismus nimmt es dagegen als *Transzendenz des ἀγαθόν* an. Ein Vertreter dieser Richtung ist etwa Wyller:

„Idealistisch (Natorp), ontologisch (Stenzel, Liebrucks), logisch und sprachanalytisch (Conford, Ryle) orientierte Ausleger finden alle das Gar-nichts ausgedrückt. Die Hyperbole soll ihres Erachtens zeigen, dass eine Verabsolutierung irgendeines Begriffs, z.B. des Einheitsbegriffs, sinnlos ist. Die „Neuplatoniker“ dagegen, die zusammenfassend so genannt werden, weil ihrer der Erste Proklos (und Plotin) war, finden hier das nihil mysteriosum ausgedrückt. Die Hyperbole ist im Licht der

---

38. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 197-199.

39. Stenzel: Der Begriff der Erleuchtung bei Platon. In: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. S. 151-170. S. 157.

Transzendenz des Agathons (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) in der Resp. 6 zu deuten (Proklos, Wahl, Wundt, Speiser, Turolla, Paci, Hardie).<sup>40</sup>

Der Neuplatonismus hält die 1. Position für den Gipfel der Platonischen Metaphysik und sieht die negative Darstellung des Einen auf „weder- noch“ Weise ebenso wie die negative Theologie als positiv an. Der negative Kritizismus, dem die überwiegenden Zahlen der Interpreten angehören, versteht sie dagegen negativ, als eine totale Verneinung des Einen. Eine wichtige Frage besteht darin, ob das negativ bezeichnete Eine in der 1. Position als *Anabasis* im Sinne Wyllers, als *Aufstieg zum Einen* im Sinne Halfwassens, als Echo auf die *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* in der *Politeia* (509) im Sinne Krämers und Gaisers aus der bekannten Tübinger Schule als die ungeschriebene Lehre zu benennen ist, oder eher ad absurdum zur Verneinung des Einen führt.<sup>41</sup> Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst die Frage beantwortet werden, worin Platons Motivation besteht, eine solch widersprüchliche Hypothese vorzustellen.

Diejenigen Interpreten, die die 1. Position hochschätzen, neigen zur Metaphysik, wie die Neuplatonisten und die Befürworter der ungeschriebenen Lehre. Diejenigen, die sie als ad absurdum geringschätzen, sind dagegen eher Vertreter der Logik. Dies lässt sich leicht erklären: Die Metaphysik erkennt Transzendentes an, während die Logik solches nicht akzeptiert. Transzendentes kann die Aporien in der 1. Position lösen, indem die negativ erscheinende Bestimmungslosigkeit durch Jenseitigkeit aufgehoben werden kann. Die Logik *muss* sie negativ schätzen, weil sie das Transzendente nicht akzeptiert.

Die Interpretation des negativen Kritizismus zielt hauptsächlich auf den Eleatismus und Gorgias, um die Unhaltbarkeit von deren Theorie aufzuzeigen. Diese Interpretation zielt in die Richtung, dass sowohl das absolute *ἓν* des Parmenides als auch die Unmöglichkeit des Vielen bei Zenon als auch der Nihilismus des Gorgias unhaltbar sind. Aristoteles ist ein typischer Vertreter des negativen Kritizismus. Er hält die 1. Position für eine Kritik am Eleatismus, und zwar namentlich an Zenon,

---

40. Wyller: *Platons Parmenides*. S. 99.

41. Wyller: *Platons Parmenides*. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*.

denn er sieht die Schwierigkeit der 1. Position als die Radikalisierung eines Gedankens, den Zenon von Elea vertritt. Die 1. Position beweist: Wenn es kein Vieles gibt, geht auch das Eine verloren. Aristoteles bezieht sich ausdrücklich auf die Aporie am Ende der 1. Position, wenn er schreibt:

„Ich meine, wie dann mehr als Eine sein soll. Denn was verschieden von dem Seienden ist, das ist nicht. Man muß daher in die parmenideische Lehre verfallen, daß alle Dinge Eines sind und dies eben das Seiende ist.“ (*Met.* 1001a31-33)

Diese Aporie der Nichtexistenz des Einen entsteht aus der Lehre Zenons über die Unmöglichkeit des Vielen:

„Denn woher soll dann neben dem Einen selbst ein anderes Eines existieren? Denn es müßte ja Nicht-Eins sein, während doch alles Seiende entweder Eines oder Vieles ist, das Viele aber aus Einheit besteht. – Ferner, wenn das Eine selbst unteilbar ist, so müßte es nach Zenons Behauptung überhaupt nichts sein.“ (*Met.* 1001b4-8)

Nach Aristoteles ist die 1. Position ausdrücklich gegen Zenon gerichtet. Die Selbstaufhebung des Einen am Ende der 1. Position beweist den Fehler der zenonischen Theorie, dass es das Viele nicht gibt. Dass Aristoteles die 1. Position so verstanden hat, bezeugt, dass er sie nicht wie die Neuplatoniker unter dem Gesichtspunkt der Metaphysik betrachtet, sondern unter jenem der Logik, weswegen er sie nicht hochschätzt. Er sieht sie vielmehr als Beweis für die Falschheit der Theorie Zenons an.

Auf der anderen Seite vertritt Calogero die Auffassung, dass der *Parmenides* „im Grunde nichts anderes als eine Erneuerung der Schrift >Περὶ τοῦ μὴ ὄντος<“ des Gorgias“ sei.<sup>42</sup> Die 1. Position ist demnach eine deutliche Anspielung auf Gorgias. Gorgias hat in seiner Schrift: *Über das Nichtseiende* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) behauptet:

„1. Es existiert nichts. 2. Wenn etwas existierte, wäre es nicht erkennbar. 3. Wenn es erkennbar wäre, wäre es nicht mitteilbar.“ (Diels. Bd. II. S. 279-284)

Seine Argumentation ist ganz und gar gegen Parmenides gerichtet. Gorgias geht

---

42. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. Hildesheim 1970. S. 243.

davon aus, dass das Seiende weder aus einem Seienden noch aus dem Nichtseienden entstanden sein kann, weil es überhaupt nicht geworden sein kann. Insofern *ist* es nicht. Hieraus schlussfolgert er, dass das Seiende weder seiend noch nichtseiend, weder ewig noch geworden, weder Eines noch Vieles ist; es ist überhaupt nicht. Iber sieht die 1. Position in gewissem Sinn auch als Darstellung der Kritik des Gorgias an Parmenides:

„Platon greift also auf Gorgias’ Parmenides-Kritik zurück, begründet sie aber mit seiner dialektischen Methode neu.“<sup>43</sup>

Iber schlägt sogar einen *dritten* Weg zwischen Neuplatonismus und negativem Kritizismus vor, um die 1. Position zu interpretieren. Es solle ein >Drittes< zwischen den zwei Extremen geben, welches die beiden Extreme eklektiziert :

„Was die Wahrheit der neuplatonischen Interpretation betrifft, an der festzuhalten ist, so liegt sie in der Wahrheit des seinsjenseitigen esoterischen Einheitsprinzips des HEN. Der nicht nur theologische, sondern rationale Sinn der Überseiendheit des Einen dürfte darin bestehen, daß das überseiende Eine den absolut unhintergehbaren Bezugspunkt alles Seienden und aller Erkenntnis bildet, der aber nicht direkt zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden kann, sondern nur im reflexiven, sich selbst denkenden Denken des NOUS erfaßt wird, ein Theorem, das Platon in der *Politeia* (511aff.) entwickelt.“<sup>44</sup>

Das Eine als der *unhintergehbare* Bezugspunkt alles Seienden bedeutet, dass es ein Anfängliches geben muss, um allem Seienden einen Angelpunkt zu verleihen. Dieses Anfängliche nennt Platon *ἕν*, Parmenides *ἐόν* und Laotse Dao. Wenn es an einem solchen Einen fehlt, verliert die Ideenlehre ihre Grundlage. Da in beiden Wahrheit enthalten ist, wie Chen aufzeigt, muss eine solche dritte Interpretation imstande sein, jeder Interpretationsrichtung dort Recht zuzugestehen, wo sie Recht hat, und zugleich die jeweiligen Fehler aufzuzeigen.

---

43. Iber. Ibid. S. 198.

44. Iber. Ibid. S. 199.

Im folgenden wird jede der drei erwähnten Interpretationsrichtungen einer genaueren Analyse unterzogen. Da der Neuplatonismus etwas komplizierter ist, weil die ungeschriebene Lehre miteinbezogen werden muss, diskutieren wir im Folgenden zunächst den negativen Kritizismus.

## IV.2 Der negative Kritizismus

Der negative Kritizismus geht davon aus, dass die 1. Position sowohl die Unhaltbarkeit des beziehungslosen  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  bei Parmenides, als auch den Fehler der Unmöglichkeit des Vielen bei Zenon aufzeigt. Diese Interpretationsrichtung neigt dazu, mittels Logik diese Unhaltbarkeit festzustellen. Auf der anderen Seite steht der Versuch, den Grund für die Aporien im ersten Teil, wie die Teilbarkeit der Idee, das TMA und die größte Aporie, aufzuzeigen und aufzulösen.

Am Ende der 1. Position behauptet der Platonische Parmenides, dass das Eine noch nicht einmal existiere, weil es wegen seiner Einsheit nicht an irgendeinem anderen teilhaben dürfe, sonst wäre es nicht mehr eines, sondern zwei. Deshalb „*ist es nicht*“. So sind viele Interpreten zu der Schlussfolgerung gekommen, die 1. Position sei falsch und negativ. Dies erscheint eigenartig, denn eine solche Interpretation des Einen widerspricht eigentlich der Platonischen Ideenlehre, da die Idee selbst als absolut und Anypotheton vorausgesetzt ist.  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  als eine Idee braucht nicht an irgendeinem anderen teilzuhaben, weil es als Idee selbständig ist. Wenn eine Idee solch eine Selbständigkeit nicht hat und ihre Existenz erst durch eine andere Idee gewährleistet bzw. garantiert ist, ist sie aufgrund dieser Abhängigkeit als Idee disqualifiziert. Wenn  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  am Seienden teilhaben muss, um selbst überhaupt als existent zu gelten, verliert  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  gleichzeitig seinen Status als Idee, während es existent ist. Seine Existenz verneint es selbst. Dies ist ein Widerspruch.

Ein solches Argument ist aber nichts anderes als ein Echo auf das TMA. Der Fehler des TMA besteht eben darin, dass ein Ding außer seiner Idee noch eine andere Idee benötigt, da die jeweilige Idee selbst nicht mehr  $\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha$ , sondern zum Ding geworden ist

und eine andere Idee braucht. Das ist die schon beschriebene *Verdinglichung* der Idee. Das Eine ist kein Ding, sondern eine Idee. Wieso muss das Eine seine Existenz durch Teilhabe am Seienden gewährleisten und garantieren? Nach Platon braucht lediglich ein Ding seine Idee. Eine Idee dagegen braucht keine andere Idee als *αἰτία* – sie selbst ist *αἰτία*.

Wie ist das Problem der Existenz des *ἔν* zu lösen? Platon vertauscht hier zwei wichtige Begriffe, und zwar Teilhabe und Verflechtung. Bisher versteht er die Teilhabe als Relation zwischen Dingen und Ideen. Im *Sophistes* führt er eine Relation zwischen den Ideen ein, die Verflechtung. Die Teilhabe unterscheidet sich also von der Verflechtung dahingehend, dass Teilhabe eine Relation zwischen Dingen mit einem verschiedenen ontologischen Status meint, während Verflechtung eine Relation zwischen Entitäten von gleichem ontologischen Status bezeichnet. Die Teilhabe bei Platon setzt Unvollkommenheit und Abhängigkeit voraus: Die Dinge müssen aufgrund ihrer Unvollkommenheit an der Idee teilhaben, um ihren „Grund“ zu haben. Der junge Aristoteles durchschaut diese Taktik nicht, weshalb er die logische Interpretation vertritt.

Zellers Vorschlag, *ἔν* nicht als eine bestimmte Idee unter vielen, sondern als die Idee überhaupt zu verstehen, ist sehr verlockend.<sup>45</sup> Hägler erhebt dagegen den Einwand, dass das *ἔν* in der These Zellers eher die Eigenschaften einer Klasse aufweise, aber eigentlich als Idee verstanden werden müsse. Der Unterschied bestehe darin, dass eine Idee eine referierende Funktion hat, eine Klasse hingegen nicht.<sup>46</sup> Deshalb sei die These Zellers unhaltbar.

Die Schwierigkeit des *Parmenides* besteht hauptsächlich darin, dass die Ideen, die in den früheren und mittleren Dialogen als Lösung der Unzulänglichkeit der

---

45. Zeller: Über die Composition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der platonischen Dialoge. In: *Platonische Studien*. Tübingen S. 157ff. 1839. S. 182.

46. Hägler: „Ebenso, wie im Satz „Der Wal ist ein Säugetier“ der Ausdruck „der Wal“ sich weder auf einen individuellen Wal noch auf die Klasse der Wale bezieht – denn die Klasse der Wale ist alles Mögliche, nur kein Säugetier – kann „τὸ ἔν“, wenn es die Idee im Allgemeinen vertritt, kein referierender Ausdruck mehr sein.“ *Platon „Parmenides“*. Berlin 1983. S. 109.

Sinnesdinge dienen, in den späten Dialogen selber zum Problem geworden sind. Die Dinge haben Anteil an den Ideen, da ihre Rechtfertigung durch die Ideen aufgrund von deren ontologischen Status gewährleistet ist. Teilhabe ist ein unentbehrliches Element in der Platonischen Ideenlehre.

Ein Hauptgrund für Platons Unzufriedenheit mit Parmenides liegt in dessen Dualismus, in der strengen Trennung von Seiendem und Sinnlichem. Ein scheinbarer Widerspruch ist: Wenn das Seiende bloß jenseits liegt und in keiner Beziehung zu den Dingen diesseits steht, wie kann es als deren Grund dienen? Der Gedanke der Teilhabe dient hier als Lösung, denn durch die Teilhabe beziehen sich die Dinge auf die Ideen.

Bei den Ideen selbst und ihrer Beziehung untereinander ist die Sache etwas anders gelagert. Ideen sind selbständig und vollkommen. Sie sind selbst Gründe und brauchen nicht an einer anderen Idee teilzuhaben, um ihren „Grund“ zu bekommen. Sollten sie die Teilhabe benötigen, käme das TMA zur Anwendung. Dass das TMA ad absurdum durch den Regressus ad infinitum führt, liegt darin begründet, dass ein Ding zusätzlich zu seiner Idee noch eine andere Idee braucht. Da das Eine selbst eine Idee ist, wozu braucht es eine andere Idee, um seine Existenz zu gewährleisten? Wenn eine Idee mit den anderen Ideen in Beziehung steht, um mehrere Dynameis in sich aufzunehmen, geschieht dies vielmehr durch Verflechtung, als durch Teilhabe. Hier ist der Hauptgrund dafür zu finden, dass der negative Kritizismus die 1. Position für ungültig erachtet.

Da der negative Kritizismus bei seiner Kritik an der 1. Position als Ausgangsbasis die *Logik* nutzt, kann er die 1. Position nicht als *absolut* annehmen. Ist die 1. Position nicht als absolut angenommen, muss sie negativ geschätzt werden. Hägler argumentiert etwa gegen die „Absolut-One“-These von Cornford und weist darauf hin, dass die Cornfordsche „Absolut-One“-These für das Problem der Doppelgleisigkeit (das Eine als absolut und nicht absolut anzunehmen) der Untersuchung sehr verlockend ist, weil durch sie alle Widersprüche gelöst werden können:

„Es ist sicherlich richtig, dass das Problem der Doppelgleisigkeit der Untersuchung, das den Interpreten stets Kopfzerbrechen bereitete, verschwindet, wenn man davon

ausgeht, dass den verschiedenen Untersuchungsgängen verschiedene Entitäten zugrunde gelegt werden. Die Resultate von A1 [1. Position] und A2 [2. Position], die sich in allen Punkten zu widersprechen scheinen, werden kompatibel, wenn in A1 von einem Absoluten Einen, in A2 von einen beliebigen, Einzelseienden (a One Entity) die Rede ist.“<sup>47</sup>

Hier liegt der Hauptgrund für die Widerlegung Cornfords durch Hägler:

„Denn obwohl Cornford – meiner Ansicht nach erfolglos, s.u. – zu bestreiten versucht, daß in A2 [2. Position] echte Widersprüche vorliegen, muß er doch zugeben, daß sein Absolutes Eines gegen Ende von A1 [1. Position] nicht einmal mehr eines ist“.<sup>48</sup>

„Das Eine ist nicht einmal mehr eines“ deutet eine doppelte Verneinung an, und der Grund dafür liegt in der Entzweiung von dem Einen und dem Sein. Wenn das Eine keinen Anteil am Sein hat, wie Platon ausdrücklich behauptet, so ist das Eine entweder verschieden von dem Sein, und deshalb sind sie zwei, oder das Eine *ist* nicht einmal: Es kann und darf nicht einmal seiend sein. Dieser widerlegende Grund ist sehr wichtig, denn, wie bereits erwähnt, hat auch N. Hartmann diese Meinung vertreten. Hägler hebt eine weitere Interpretation für den Grund seiner Widerlegung hervor. Wir erfahren aus dem Text: Wenn es nicht vieles ist, hat das Eine keine Teile und ist deshalb auch kein Ganzes. Hägler stellt die Frage, ob das absolut Eine die einzige Möglichkeit dafür ist und keine alternative Interpretation möglich ist. Hägler stellt eine alternative Interpretation vor:

„Man denke einmal an die Punkte in der Geometrie oder an Elementarteilchen wie das Neutrino: Sie sind zweifellos keine Vielheiten von Teilen (und deshalb auch keine Ganzheiten im Sinne des platonischen Sprachgebrauchs), erfüllen also die beiden Satzfunktionen – ohne jedoch deshalb im Cornfordschen Sinn „absolute Einheiten“ genannt werden zu können.“<sup>49</sup>

Hägler ist allerdings nur teilweise zuzustimmen. Die Punkte in der Geometrie und das Neutrino sind tatsächlich keine Vielheiten von Teilen und auch kein Ganzes – sie sind

---

47. Hägler. S. 124-125.

48. Ibid. S. 125.

49. Ibid. S. 126.



tatsächlich nicht „absolute Einheiten“ im Cornfordschen Sinn. Insofern hat Hägler Recht. Doch er verwechselt zwei wichtige Kategorien, und zwar die Kategorie des jenseits und die des diesseits. In der Geometrie ist der Punkt Element für alle anderen Figuren. Er stellt als Hypothese die Grundlage der gesamten Geometrie dar. In diesem Sinne funktioniert der Punkt in der Geometrie auf die gleiche Weise wie die Idee in der Ideenwelt, nur dass die Idee jenseits der Punkt aber diesseits zu verorten ist. Obwohl er vorausgesetzt ist, ist er nicht als Grund im Sinne Platons qualifiziert, solange er diesseits erscheint. Der Fall des Neutrinos ist ähnlich gelagert. Die Existenz des Neutrinos kann entweder durch die Lupe des Mikroskops oder durch Experimente bestätigt werden. Ein Elementarteilchen ist allerdings stets hypothetisiert und steht deshalb jenseits. Ob das Neutrino tatsächlich das elementarste Elementarteilchen ist, lässt sich nicht abschließend feststellen: Es ist sehr wohl möglich, dass eines Tages ein noch elementareres Elementarteilchen entdeckt wird, wodurch das Neutrino kein Elementarteilchen mehr wäre. Es wäre selbst eine Vielheit mit Teilen. Das elementarste Elementarteilchen *ist* stets da, weil es hypothetisiert ist. Es muss ein solches endliches Elementarteilchen geben, um als Grund der Physik und sogar des Kosmos dienen zu können. Die Idee dagegen ist eine rein logische Voraussetzung. Da sie jenseits ist, kann ihre Existenz weder durch die Lupe des Mikroskops, noch durch Experimente bestätigt werden, sondern nur durch die reinen, dialektischen Übungen mit der Notwendigkeit und der Unfehlbarkeit des logischen Schließens.

Selbst wenn der Punkt der Grund der Geometrie und das Neutrino das elementarste Elementarteilchen ist, ist eine Frage noch nicht beantwortet: Was ist der Grund des Punktes bzw. des Neutrinos? Die Antwort kann nichts anderes als das  $\epsilon\upsilon$  sein. Das Eine ist in zwei Hinsichten absolute Einheit: Auf der einen Seite ist es der Grund des Punktes bzw. des Elementarteilchens, auf der anderen Seite ist es der Grund des Alls. Wonach Platon in seiner Spätphilosophie sucht, ist nicht bloß der Grund für eine beliebige Klasse von Dingen, wozu die Idee dient, sondern der Grund für alles – ein alles in sich umfassender Grund, einschließlich des Punkts bzw. des Neutrinos. Deshalb sind der Punkt und das Neutrino keine „absolute Einheiten“ im

Cornfordschen Sinn, weil sie keinen endlichen Grund darstellen, obgleich sie in ihrer jeweiligen Klasse als Grund dienen. Es muss ein  $\epsilon\nu$  geben, um nicht nur der materiellen Welt als Grund dienen zu können, sondern auch der idealen.

Hegel ist ein Vertreter des negativen Kritizismus.<sup>50</sup> Dennoch schätzt er den *Parmenides* hoch, weil er in ihm „die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten“ gesehen hat. Hegel hält den *Parmenides* Platons für den wahren Skeptizismus. Der wahre Skeptizismus hat die Eigenschaft, dass er „die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten“ ist, die die positive Seite voraussetzt:

„Dieser platonische Skeptizismus geht nicht auf ein Zweifeln an diesen Wahrheiten des Verstandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Theilen bestehen, ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit, Aehnlichkeit u.s.w. erkennt, und dergleichen objective Behauptungen macht, sondern auf ein gänzlichliches Negieren aller Wahrheit einer solchen Erkenntnis. Dieser Skeptizismus macht nicht ein besonders Ding von einem System aus, sondern er ist selbst die negative Seite der Erkenntniß des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus.“<sup>51</sup>

Hegel bewertet den Skeptizismus nicht wie andere Vertreter des negativen Kritizismus negativ, sondern positiv. Hier ist der Beginn seiner metaphysischen Dialektik deutlich zu kennen. Die Positivität besteht aus der Gegenüberstellung antinomischer Voraussetzungen, wobei die Wahrheit durch diese aus der Gegenüberstellung entstehende *höhere* Stufe erreicht werden sollte. Die formelle Antinomie dient eigentlich der Erlangung einer höheren Stufe der Erkenntnis:

„Ebenso herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwey sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt, z.B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins, und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles. [...] So tritt das Princip des Skeptizismus: *παντι λόγω λόγος ἴσος ἀντικειται* in seiner

---

50. Iber: „So ist Hegel ein Vertreter der negativ-kritischen Interpretation.“ Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 198.

51. Hegel: Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie. *Jenaer kritische Schriften*. S. 208. In: *Gesammelt Werke*. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggler. Hamburg 1968. S. 207.

ganzen Stärke auf. Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegenteil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß; ein Satz ist bloß formell, heißt für die Vernunft, er für sich allein gesetzt, ohne den ihm contradictorisch entgegengesetzten eben so zu behaupten, ist eben darum falsch.“<sup>52</sup>

Hier nähert Hegel sich dem Neuplatonismus an, weil er in der Dialektik ein *metaphysisches* Ziel sieht. In seiner Deutung ist die Dialektik nicht bloß eine Methode, sondern vor allem *Metaphysik*.

Eine naheliegende Interpretation besteht darin, das Eine in der 1. Position als Gott zu deuten. Das ist der einfachste Weg, um die Aporien aufzuheben. Eine solche Interpretation vertritt etwa Gloy:

„Wenn diese Negativität als Positivität und absolute Fülle gedeutet wird, als das, was man unter Gott versteht, so gibt es hierfür keinen anderen Plausibilitätsgrund als den einer religiösen oder mystischen, jedenfalls irrationalen Erfahrung.“<sup>53</sup>

Sie hält deshalb die 1. Position für rein negativ, weil den dianoetisch-dialektischen Untersuchungen jeder Glaubenshorizont und mystische Untergrund fehlt.<sup>54</sup> Es ist allerdings zu beachten, dass das *ἓν* Platons entgegen der neuplatonischen Deutung auf keinen Fall Gott ist. Die Funktion der 1. Position ist eine Bestätigung der Unzulänglichkeit des Chorismos, der größten Aporie im ersten Teil. Wenn die *αἰτία* in keiner Beziehung zur *ᾗστα* steht, ist weder Erkenntnis möglich, noch kann die *αἰτία* selbst einmal existieren.

---

52. Ibid. S. 208.

53. K. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des „und“ – Systematische Untersuchungen zum Einheit- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*. Berlin 1981. S. 52.

54. Gloy. S. 53.

### IV.3 Die Ungeschriebene Lehre: Die Prinzipien von *ἓν* und *ἀόριστος* *δύας*

Die ungeschriebene Lehre (*ἀγράφα δόγματα* im Folgenden UGL) ist so alt wie die Philosophie Platons selbst. Der Terminus der ungeschriebenen Lehre stammt nicht von Platon selbst, sondern wurde von seinem Schüler Aristoteles geprägt, wie dieser in der *Physik* berichtet:

„Aus dem Grunde lässt ja auch Platon Stoff und Raum dasselbe sein in seinem „Timaios“: (ist doch nach ihm) das „Teilhabefähige“ und der Raum ein und dasselbe. Freilich meint er zwar dort „Teilhabefähig“ in anderem Sinne als in den sogenannten „Ungeschriebenen Lehrsätzen“ (*ἐν τοῖς λεγομένοις ΑΓΡΑΦΙΣ ΔΟΓΜΑΣΙΝ*) gleichwohl bestimmt er >Ort< und >Raum< als dasselbe.“ (*Physik*. IV-2. 209b11-17)

Die ungeschriebene Lehre hat viele Auseinandersetzungen verursacht. Manche Interpreten halten sie für unglaubhaft, andere hingegen für einen unentbehrlichen Bestandteil der Platonischen Philosophie. Die UGL wurde schon von den direkten Schülern Platons in der älteren Akademie erwähnt, überliefert und von den Neuplatonikern übernommen. In der Antike und im Mittelalter war ebenfalls anerkannt, dass die UGL ein wichtiger Teil der Philosophie Platons ist. Erst in der Neuzeit wurde sie in Frage gestellt, und zwar von dem bekannten Interpreten Platons, Schleiermacher.<sup>55</sup> Schleiermacher vertritt die These, dass die gesamte Platonische Philosophie in den Dialogen enthalten ist und verurteilt die UGL als weder glaubhaft noch zulänglich. In der Folge wurde die UGL vernachlässigt und nahezu vergessen.

Die Renaissance der UGL beginnt erst ab der Mitte des 20. Jahrhunderts, insbesondere durch H.-J. Krämers bahnbrechende Dissertation: *Arete bei Platon und Aristoteles* sowie K. Gaisers *Platons Ungeschriebene Lehre*. Diese Werke bilden

---

55. Schleiermacher: *Über die Philosophie Platons: Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*. Hamburg 1996.

zusammen die sogenannte Tübinger Schule.<sup>56</sup> Krämer geht in seinem Werk folgendermaßen vor: Er liefert eine aufmerksame Untersuchung der Dialoge Platons und sortiert von den Andeutungen des jeweiligen Dialogs diejenigen aus, die mit der Vorlesung *Über das Gute (Περὶ τὰγαθοῦ)* des späten Platons in enger Verbindung stehen. Er geht davon aus, dass die echte Philosophie Platons nur in seiner UGL zu finden ist:

„Platon umkreist vielmehr in den Dialogen bei großer innerer Distanz und mit höchster Bewußtheit und Reflektiertheit jene einzige Grundkonzeption in immer neuen Anläufen und Perspektiven, während er sie selbst bis zuletzt im esoterischen Bereich der Mündlichkeit zurückhält.“<sup>57</sup>

Toeplitz ist der ähnlichen Ansicht, dass Platon nur die ethische oder pädagogische Lehre in den Dialogen der Öffentlichkeit erscheinen lässt, die wissenschaftliche Erkenntnistheorie aber in der *Περὶ τὰγαθοῦ* Vorlesung darlegt.<sup>58</sup> Die Dialoge sind demnach lediglich Populärphilosophie. Platons eigentliche Philosophie wurde nur in einem kleinen Kreis, der Akademie, und nur in mündlicher Form vorgetragen. Seit dem Erscheinen Krämers Werkes hat eine Neubewertung der UGL eingesetzt, die als ein unentbehrlicher Bestandteil für das Verständnis der Platonischen Philosophie betrachtet wird.

Allerdings gibt es auch Gegenstimmen zu einer solchen Neubewertung der UGL. G. Martin stellt etwa die Frage, wie die nicht niederschreibbare eigentliche Philosophie plötzlich im 20. Jahrhundert niedergeschrieben werden kann, wenn sie vorher nicht niedergeschrieben werden konnte. Wenn dies für Platon aus prinzipiellen

---

56. Die Hauptvertreter der Tübinger Schule sind außer H.-J. Krämer und K. Gaiser noch: V. Höfle: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. Ch. Jermann: *Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. G. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993.

57. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 532.

58. Toeplitz: *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*. Quellen und Studien der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien. Bd. 1. S. 3-33. S. 12. Auch in: *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik*. Hrsg. O. Becker. Darmstadt 1965. S. 45-75. S. 54.

Gründen nicht möglich war, wie kann man erwarten, dass dies im 20. Jahrhundert möglich wäre?<sup>59</sup> Dieser Einwand ist ebenso plausibel wie die Interpretation der UGL der Tübinger Schule.

Der Grund für die Auseinandersetzungen über die UGL liegt bei Platon selbst. Dass Platon seine wichtigste und eigentliche Philosophie ungeschrieben belassen hat, ist auf seine Furcht zurückzuführen, dass sie Missverständnisse verursachen könnte. Diese Furcht ist allerdings unnötig. Wenn die geschriebene Lehre Missverständnisse verursachen könnte, weshalb hat er trotzdem so viel geschrieben? Die Metaphysik und die transzendente Philosophie sind eigentlich unsagbar. Sie sind nicht durch die Mitteilung der Rede oder Studium der Schriften zu erlangen, sondern nur durch die nach langer Bemühung plötzlich stattfindende Erleuchtung zu erkennen, wie er im *siebten Brief* beschreibt. Die Schriften sind eigentlich eine feinere Form der Mitteilung als die Mündlichkeit. Was nicht auf geschriebene Weise mitzuteilen ist, kann auch nicht mündlich mitgeteilt werden. Das Problem liegt daher nicht in der Form der Mitteilung, vielmehr gehört es zum Wesen der Metaphysik und der transzendentalen Philosophie, unsagbar bzw. unmitteilbar zu sein. Die Suche nach der Metaphysik ist viel mehr, wie der späte Heidegger sagt, ein *Weg*. Heidegger formuliert dies durch den Spruch „Weg statt Werke“. Der Lehrer kann nur den Weg zeigen, sei es durch Schriften oder Rede. Die Schüler müssen selbst den Weg beschreiten. Die Wahrheit oder Erleuchtung ist nur durch harte Bemühung zu erlangen; die Form oder das Werkzeug der Mitteilung sind dem gegenüber sekundär. Dass Platon an der Mündlichkeit festhält und die Schriftlichkeit gering schätzt, ist insofern unbegründet.

Der chinesische Zen-Buddhismus hat eine besondere literarische Form entwickelt, um den *Weg zur Erleuchtung* zu zeigen: Die öffentlichen Fälle (公案). Dabei handelt es sich um kleine Erzählungen mit vielen Parabeln.<sup>60</sup> „Öffentlich“ bedeutet, dass sie keine direkte Antwort geben und im ersten Augenblick sogar komisch erscheinen. Sie

---

59. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973. S. 1.

60. Das ins Deutsche übersetzte Werk: Bi-yän-lu (碧岩錄) ist eine bekannte Sammlung von solchen Erzählungen. *Bi-yän-lu: Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*. Übersetzt u. erläutert von Wilhelm Gundert. München 1960.

sind jedem beliebigen öffentlich, solange er nach dem Zen sucht, wodurch die Zen-Suchenden durch diese „Öffentlichkeit“ über jede mögliche Alternative zum Nachdenken gebracht werden. Durch das Nachdenken über diese amüsant erscheinenden Parabeln sollen die Suchenden eines Tages zur Erleuchtung gebracht werden. Dies kann im Grunde auch als eine Art der Dialektik gelten, da sie „öffentlich“, also von jedem Vorurteil und voreiliger Werteinschätzung befreit sind. Sie dienen den Zen-Suchenden als *Wegmarke*.

Ein bekannter „öffentlicher Fall“ lautet: Eines Tages sieht der Meister einen Schüler ruhig dasitzen. Er fragt ihn: „Was machst du denn?“ Der Schüler antwortet: „Ich meditiere im ruhigen Sitzen, um Buddha zu werden.“ Der Meister erwidert nichts, nimmt zwei Ziegelsteine und fängt an sie zu schleifen. Der Schüler findet dies seltsam und fragt den Meister: „Was machen Sie denn?“ „Einen Spiegel“, antwortet der Meister. „Aber wie können Sie zwei Ziegelsteine zum Spiegel schleifen?“, fragt der Schüler. „Na, wie kannst Du durch bloßes Sitzen ein Buddha werden?“, antwortet der Meister.

Dieser öffentliche Fall trägt eine Komik in sich. Das Dao lässt einen lachen, dazu hat schon Laotse gesagt:

„上士聞道 勤而行之.

Hört der höhere Mensch vom Dao,

kann er, sich mühend, es ausführen.

中士聞道 若有若無.

Hört der durchschnittliche Mensch vom Dao,

wird es zum Teil verwirklicht und zum Teil verdorben.

下士聞道 大笑之.

Hört ein niederer Mensch vom Dao

so lacht er laut darüber.

不笑 不足以爲道.

Hätte er nicht darüber gelacht, dann hätte es auch als Dao nicht genügt.“ (Kap. 41)<sup>61</sup>

---

61. *Tao Te King*. Übersetzt von H.-G. Möller. Frankfurt am Main 1995. S. 37.

Der Meister kann den Schülern nur den Weg zeigen oder die Methode näherbringen, die zum Ziel der Erleuchtung führen soll. Den Weg zur Erleuchtung müssen die Schüler selbst gehen. Der Fehler des Schülers im angeführten öffentlichen Fall ist eindeutig: Ein Buddha zu werden hat mit Erleuchtung zu tun, nicht mit Sitzen. Aus demselben Grund ist Platons Ansicht, dass die Mündlichkeit besser oder passender als die Schriftlichkeit für die Mittelbarkeit der Philosophie geeignet ist, unplausibel. Dass Platon aus Furcht vor Missverständnissen heraus seine eigentliche Philosophie ungeschrieben gelassen hat, hat gerade zum Missverständnis und zur Unverständlichkeit seiner Philosophie (insbesondere der späten Philosophie) geführt, was Platons Wunsch gerade widerspricht.<sup>62</sup> Wenn nicht H.-J. Krämer und die Autoren der Tübinger Schule die UGL Mitte des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt und dadurch ein völlig neues Licht auf das Verständnis der Platonischen Philosophie und insbesondere der Prinzipienlehre geworfen hätten, läge ein wichtiger und unentbehrlicher Bestandteil der Platonischen Philosophie, einschließlich des Problems von *ἐν ἐπι πολλῶν*, nach wie vor im Dunkeln. Die Interpreten der Tübinger Schule haben die UGL hauptsächlich aus den Berichten der Schüler Platons entnommen und wiederhergestellt, wobei sie sich insbesondere auf Aristoteles und die älteren Akademiker stützen. Die gemäß der Altersvorlesung: *Περὶ τὰ γαθοῦ* wiederhergestellten Texte sind eben geschrieben.

#### **IV.4 *ἐν* und *ἀόριστος δνάς* als *ἀρχή*: Idealzahlenlehre**

In der UGL geht es hauptsächlich um Platons Altersvorlesung *Περὶ τὰ γαθοῦ*, die von ihm nicht in der Form des Dialoges geschrieben wurde, sondern nur als Nachschrift von seinen Schülern aus der Akademie wie Speusippos, Xenokrates und vor allem Aristoteles bzw. von den Kommentatoren der aristotelischen Schriften wie Alexander

---

62. Gaiser: „Aber die Gefahr einer Mißdeutung des platonischen Denkens ist nicht gering, wenn die esoterische Dimension seiner Philosophie ignoriert oder unterschätzt wird.“ *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 2.



von Aphrodisias, Simplicios, Sextus Empiricus und Aristoxenos der Nachschrift gemäß in Fragmenten überliefert wurde. Die aristotelische Nachschrift der *Περὶ τὰ γενεῶν* gilt als so wichtig, dass ohne sie die wichtigste Entwicklung der Spätphilosophie Platons nicht ausmachbar ist und viele Aporien im Dunkeln bleiben:

„Es ist sicher, daß die Kenntnis des verlorenen Berichts über diese Platonvorlesung mit einem Schlag nicht nur das Dunkel erhellen würde, das für uns über den letzten Schritten des platonischen Genius liegt, sondern auch ein klares Urteil über die Berechtigung der aristotelischen Mitteilungen und Kritiken in den Lehrschriften erlauben würde.“<sup>63</sup>

Nun ist zu überlegen, weshalb die UGL so wichtig für das Verständnis der Aporien im *Parmenides* sowie der späten Philosophie Platons insgesamt ist. Die UGL handelt von der *Prinzipienlehre* Platons. Diese Prinzipienlehre lautet: Wenn die Idee das Prinzip der Dinge ist, so ist jetzt nach dem Prinzip der Idee gefragt. Die Schwierigkeit des *Parmenides* ist doppelschichtig: Im Problem von *ἔν ἐπὶ πολλῶν* geht es nicht nur um die Dinge, sondern auch um die Ideen selbst. Die Idee ist das Eine gegenüber den vielen Dingen. Aber die Ideen selbst sind auch viele, weil es für jede beliebige Art der Dinge eine Idee gibt. Doch Platons Untersuchung endet nicht bei den Ideen, sondern gelangt letztlich zur Einheit der Ideen. Wilpert ist der Meinung, dass das Problem der Ideenlehre in der Spätphilosophie nicht vom Verhältnis der Ideen zu den empirischen Gegenständen handelt, sondern nun die Ideen selbst in Frage gestellt werden:

„Platon fragt allein danach, ob die Ideen wirklich das Letzte, die selbst unverursachten Prinzipien alles Seienden sind. [...] Nun aber hatte die Auseinandersetzung mit dem Rätsel des Einen und Vielen, welche die Altersdialoge durchzieht, enthüllt, dass auch die Ideen in ihrer Rationalität nicht mehr selbstverständlich sind. [...] schon der Kosmos der Ideen ist ein gegliederter Aufbau, eine Entfaltung des Einen zur Vielheit, oder eine Teilhabe einer Mehrzahl an einem übergeordneten Sosein. Damit ist aber die Rationalität der Ideen nicht mehr selbstverständlich, sie sind selbst in ihrem Verhältnis zueinander, in ihrem Sein

---

63. Wilpert: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949. S. 124.

erklärungsbedürftig geworden. [...] Die Ideen sind nicht Prinzipien, weil ihnen die Einfachheit mangelt.“<sup>64</sup>

Wilpert geht so weit, dass er selbst die Idee als *bedingt* annimmt:

„Für sich genommen ist jede Idee eine, aber sie ist nicht für sich, neben ihr stehen andere, die ihr gleichgeordnet, unter- oder auch übergeordnet sind, und durch diese erweist sie sich selbst als bedingt. [...] Die Idee ist demnach keine Einheit, sondern eine Vielheit.“<sup>65</sup>

Sein Argument wird durch die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* im *Sophistes* bestätigt. Allerdings scheint seine These etwas übertrieben formuliert zu sein: Wie bereits erwähnt, ist die Art der Beziehung zwischen den Ideen nicht Teilhabe, sondern Verflechtung. Die Verflechtung der Ideen verletzt ihre Selbständigkeit nicht, Teilhabe hingegen schon. Die Selbständigkeit der Idee muss gewährleistet sein, da eine Bedingtheit der Ideen die Ideenlehre insgesamt aushebeln würde. Platon hätte kaum etwas Derartiges verkündet, weil dies eine Selbstverneinung seiner lebenslangen philosophischen Bemühungen dargestellt hätte.

Krämer liefert einen plausiblen Grund dafür, dass außerhalb der Ideenlehre noch eine Prinzipienlehre notwendig ist: Es geht Platon darum, auch die *Mannigfaltigkeit* des Dinges zu rechtfertigen. Eine Idee besitzt lediglich eine Dynamis. Die Mannigfaltigkeit des Dinges erfordert viele Ideen, um mit den vielfältigen Dynamis diese Mannigfaltigkeit des Dinges zu schaffen:

„Die „Idee“ bringt – als *ἐν ἐπὶ πολλῶν* – die Fülle der „Gestalten“ der empirischen Welt in ihrer spezifischen Seiendheit und Erkennbarkeit – nur das Allgemeine ist erkennbar – unter das Eins, den Seinsgrund und ermöglicht damit die systematische, dialektische nachvollziehbare Deduktion der mannigfaltigen Wirklichkeit aus dem Einen. Die Konzeption der Ideen rechtfertigt dabei zugleich – im Rahmen der eleatischen Seinsfrage – die Welt der Vielheit vor dem eleatischen Wahrheits-, Erkenntnis- und Seinsbegriff und trägt als notwendiges Baustück den gesamten platonischen

---

64. Wilpert. Ibid. S. 143-144.

65. Wilpert. Ibid. S. 169.

Entwurf.“<sup>66</sup>

Krämer ist also der Auffassung, dass die Idee, obwohl sie gegenüber der Vielheit Eines ist, in gewissem Sinne doch Vieles ist, da die Idee die Mannigfaltigkeit der Dinge in sich enthält und zugleich rechtfertigt.

Platon hat im *Parmenides* das εἶν nicht ausführlich, sondern nur andeutungsweise diskutiert. Dies ist ein Grund dafür, dass der *Parmenides* so schwer verständlich ist. Die Schwierigkeiten des *Parmenides* können nur unter Einbeziehung der UGL bzw. der Idealzahlenlehre des späten Platons gelöst werden. In der Idealzahlenlehre des späten Platons hat die Idee an der Zahl teil. Es stellt sich die Frage, weshalb Platon die Zahl als Prinzip wählt. Dies lässt sich folgendermaßen erklären: Platon rechtfertigt die komplizierte Sinneswelt zunächst mit der Idee, was ihm in der Folge allerdings als zu kompliziert erscheint, woraufhin er die Zahl als Rechtfertigungsprinzip entdeckt. Dies entspricht seiner Erkenntnistheorie, wie sie in der *Politeia* mit dem Liniengleichnis dargestellt wird: Zwischen der Ideenwelt und Sinneswelt stehen die mathematischen Figuren. Die Idealzahlenlehre ist keine neue Konzeption, sondern stellt eher eine Vertiefung der *Mathematisierung* der Ideenlehre dar. Mit einer solchen Analogie entwickelt er seine Idealzahlenlehre, indem er die Zahl zur Idee erhebt.

Die Idealzahlenlehre wird durch die Einsicht ermöglicht, dass die Idee nicht Eine, sondern eher eine Einheit vieler Teile ist, wie Wilpert erklärt:

„Die einzelne Idee ist keine Einheit mehr, sie hat an mehreren anderen teil und ist darum selbst ein gegliedertes Ganzes, eine synthetische Einheit, mit einem Wort, sie ist Zahl.“<sup>67</sup>

Das entspricht genau der Struktur der Zahlen, da jede beliebige Zahl durch Addition und Subtraktion als *Aggregat* der anderen Zahlen zustande kommt. Eine Zahl ist teilbar, genau wie eine Idee verflechtbar ist.

Platon selbst hat in den Dialogen so gut wie nie über die Idealzahlenlehre gesprochen. Die nur in Fragmenten überlieferten Berichte stammen hauptsächlich von

---

66. Krämer. S. 529.

67. Wilpert. S. 159.

seinen Schülern, wie Speusippos, Xenokrates und vor allem Aristoteles. Aristoteles berichtet in zwei wichtigen Werken über die Idealzahlenlehre. Das eine Werk ist seine Nachschrift der Altersvorlesung in seiner Jugendzeit, die auch den Titel *Περὶ τὰ γὰρ δὴ* trägt. Dieses Jugendwerk ist verloren gegangen und wurde von den Kommentatoren seiner Werke, wie Alexander von Aphrodisias, Aristoxenos und Johannes Philoponos, lediglich in Fragmenten überliefert. In der *Metaphysik* beschreibt Aristoteles schlicht den Hauptcharakter der Idealzahlenlehre:

„Daß er das Eine selbst als Wesen erklärt und nicht als Prädikat eines davon verschiedenen Dinges, darin stimmt er mit den Pythagoreern überein, und ebenso setzt er gleich diesen die Zahlen als Ursache der Wesen für alles übrige; eigentümlich aber ist ihm, daß er anstatt des Unbegrenzten als eines einzigen (Prinzips) eine Zweiheit setzt und das Unbegrenzte aus dem Großen und Kleinen bestehen läßt, und ferner die Zahlen getrennt neben dem Sinnlichen annimmt, während jene behaupten, die Zahlen seien die Dinge selbst, und das Mathematische nicht zwischen den Ideen und dem Sinnlichen setzen. Daß er nun das Eine und die Zahlen neben die Dinge setzte (als von diesen getrennt), und nicht wie die Pythagoreer, und die Einführung der Ideen war begründet in dem fragenden Denken in Begriffen; denn die Früheren hatten noch keinen Anteil an der Dialektik. Zur Zweiheit aber machte er das andere Prinzip darum, weil sich die Zahlen mit Ausnahme der ersten leicht aus dieser erzeugen ließen, wie aus einem bildsamen Stoffe.“ (*Met.* 987b22-34)

Theiler weist darauf hin, dass Aristoteles *ἀριθμός* als *λόγος* gebraucht hat:

„Das Wort *ἀριθμός* wird nach Aristoteles *Met.*991b15ff. nicht viel anders gebraucht als *λόγος*.“<sup>68</sup>

Das entspricht der Lehre von *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* im *Sophistes*. Die Logoi sind gemäß der Grammatik miteinander verflechtbar, genauso wie die Ideen gemäß der Dialektik und die Zahlen gemäß der Addition und Subtraktion verflechtbar sind.

---

68. Theiler: Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin. In: *Isonomia*. Hrsg.: J. Mau und E. G. Schmidt. Berlin 1964. S. 89-109. Auch in: *Untersuchungen zur antiken Literatur*. S. 460-483. Berlin 1970. S. 479.

Der Bericht des Alexander von Aphrodisias über die Idealzahlenlehre aus der aristotelischen Nachschrift der Altersvorlesung Platons *Περὶ τὰ γαθοῦ* ist eines der wichtigsten Dokumente der UGL, worin erhellend der Grund der Zahl als Idee erklärt wird:

„ἔτι τὰ μὲν εἶδη τῶν ἄλλων ἀρχαί, τῶν δὲ ἰδεῶν ἀριθμῶν οὐσῶν ἀρχαί αἱ τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχαί. ἀρχὰς δὲ ἀριθμοῦ ἔλεγεν εἶναι τὴν τε μονάδα καὶ τὴν δυάδα. ἐπεὶ γὰρ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τὸ ἐν τε καὶ τὸ παρὰ τὸ ἐν, ὃ ἔστι πολλά τε καὶ ὀλίγα, ὃ πρῶτον παρὰ τὸ ἐν ἔστιν ἐν αὐτοῖς, τοῦτο ἀρχὴν ἐτίθετο τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν ὀλίγων. ἡ δὲ ἔστι δυάς πρώτη παρὰ τὸ ἐν, ἔχουσα ἐν αὐτῇ καὶ τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον. τὸ μὲν γὰρ διπλάσιον πολὺ, τὸ δὲ ἡμισυ ὀλίγον, ἃ ἔστιν ἐν τῇ δυάδι. ἔστι δὲ ἐναντία τῷ ἐνι, εἴ γε τὸ μὲν ἀδιαίρετον τὸ δὲ διηρημένον.“<sup>69</sup> (56, 5-13)

In den Zahlen findet sich nämlich das ἐν und neben dem ἐν, das ein Viel und Wenig ist. Was nun als erstes neben dem ἐν in ihnen ist, das setzte er als Prinzip des Vielen und des Wenigen an. Es ist aber die Zweiheit das Erste neben dem ἐν, sie hat in sich das Viel und das Wenig; denn das Doppelte ist ein Viel, das Halbe aber ein Wenig und beide liegen in der Zweiheit beschlossen. Sie ist aber dem Einen entgegengesetzt, insofern dieses unteilbar ist, sie aber geteilt.

Für die Tatsache, dass die Zahl teilbar ist, existiert eine Ausnahme, und zwar das Eine. Da es unteilbar und am Anfang der Zahlenreihe steht, ist es das Prinzip der Zahl. Simplikios liefert in seinem Kommentar zur *Physik* des Aristoteles einen schlichten Bericht darüber, wie ἐν und ἀόριστος δυάς als Elemente der Zahlen dienen können:

„στοιχεῖα οὖν καὶ ἀριθμῶν τὸ ἐν καὶ ἡ δυάς. τὸ μὲν περαῖνον καὶ εἶδοποιῶν, ἡ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει.“ (453,36ff)

Die Elemente der Zahlen sind Eins und Zwei. Das Eine ist begrenzt und Eidos schaffend; die Zweiheit ist unbegrenzt sowohl im Übertreffen als im Zurückbleiben.

Dass das Eine das Prinzip der Zahl ist, hat noch einen weiteren wichtigen Grund: Es verleiht den anderen Zahlen die *Form* einer Zahl. Das heißt, dass eine Zahl so

---

69. Alexander von Aphrodisias: *Aristotelis Metaphysika Commentaria*. 59. 32. fr. 30R. Hrsg.: M. Hayduck. Wilpert hat darauf bemerkt, dass Alexander der einzige unter die Kommentatoren ist, der die Nachschrift des Aristoteles noch selbst gelesen hat. Ibid. S. 128.

aussieht, wie sie aussieht, ist nicht so natürlich wie es scheint, sondern sie bekommt ihre Form als Zahl durch die Teilhabe am Einen, wie Wilpert schreibt hierzu:

„Platon kann darum sagen, alle Zahlen fallen unter das  $\epsilon\upsilon$ , nicht weil sie ein Vielfaches der Einzahl sind - diese ist nicht gemeint, wenn Platon vom  $\epsilon\upsilon$  spricht -, sondern jede Zahl ist eine, wie jeder Gegenstand des Denkens einer ist und nur durch diese Einheit Gegenstand ist.“<sup>70</sup>

Wilpert nennt das  $\epsilon\upsilon$  ein *formales* Prinzip und die *ἀόριστος δυνάς* ein *quantitatives* Prinzip:

„Ist mit dem ersten  $\epsilon\upsilon$  die Form der Einheit gemeint, so geht das zweite auf die Menge als Gegensatz zum quantitativ Einen. Sicher aber ist, daß bei Platon die Rolle des Einen als des formalen Moments am Gegenstand durchaus im Vordergrund stand, wenn er das  $\epsilon\upsilon$  als Prinzip von allem erklärte.“<sup>71</sup>

Mit dem *formalen* Prinzip ist gemeint, dass das Eine dem Anderen die *Form der Einheit* verleihen kann, damit es überhaupt erst *ein* jeweiliger Gegenstand wird. Das *quantitative* Prinzip besagt, dass die Zweiheit allem Anderen die *quantitative* Menge verleihen kann, sodass sie *Gegenstände* sind.

Es stellt sich die Frage, in welcher Beziehung die Idee zu der Zahl steht. Plotinos ist der Meinung, dass die Zahl nicht mit der Idee gleichgesetzt werden kann, weil sie den Ideen vorgeordnet ist:

„ὁ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἐκάστου. καὶ δεκάς τοίνυν πρὸ τοῦ καθ' οὗ κατηγορεῖται δεκάς.“ (VI.6: Περὶ ἀριθμῶν 5.37)

So ist also auch die Zehnheit vor demjenigen, von dem Zehnheit ausgesagt wird, und zwar muß dies die Zehnheit an sich sein.

Plotinos lehnt es ab, die Einzelidee mit der Zahl zu vergleichen. Er ist auch der Ansicht, dass die Zahl unbegrenzt und unendlich ist (VI.6.2.). Außerdem nimmt er die Zahl als Ausdruck der im Geiste vorhandenen Vielheit an. Wilpert schließt sich der Auffassung an, nach der die Zahl den Ideen vorgeordnet ist:

---

70. Wilpert. S. 177.

71. Wilpert: S. 180.

„Die Zahlen haben sich eine die Ideen überragende Ordnung erwiesen und damit müssen die Ideen ihren Anspruch, Prinzipien des Seienden zu sein, aufgeben.“<sup>72</sup>

Wilpert kommt zu dieser These, weil er die Idee als bedingt und ihr Zustandekommen als nur durch die Teilhabe an der Zahl gewährleistet ansieht:

„Die Idee, so läßt sich in Platons Sprache diese neue Erkenntnis formulieren, hat an der Zahl teil. Nach denselben Gesetzen, die zur Abhebung der Idee von der empirischen Wirklichkeit führen, muss die Zahl nun vor Idee sein. Nur durch die Teilhabe an der Zahl ist die Idee, was sie ist.“<sup>73</sup>

Diese Interpretation ist allerdings etwas übertrieben. Die Bedingtheit der Idee führt zum Scheitern der Ideenlehre. Die Zahlenlehre dient eigentlich als Analogie, die die innere Konstitution und Funktionsweise der Idee darstellen soll. Wie das *ἔν* und die *ἀόριστος δυνάς* die Elemente der Zahlen sind, so sind sie auch die Elemente der Ideen:

„Wir wissen, daß die Elemente der Zahlen als *ἔν* und *ἀόριστος δυνάς* bestimmt wurden. Dies aber nicht etwa, weil die Ideen Zahlen waren: nach der Schrift über die Ideen S. 128,8 haben gerade die Ideen diese Elemente. [...] Die mathematischen Zahlen ihrerseits konnten als Parallelfall für die Zurückführung auf die Elemente gelten, und so ist Alexander befugt, von den *στοιχεῖα τῆς δυνάδος τῆς ἐν τοῖς ἀριθμοῖς* zu sprechen 115,2 und 116,17.29, und so auch Sextus 10,277.“<sup>74</sup>

Plotinos ist des Weiteren der Meinung, die Zahl sei Abbild der Seinszahl (VI.6.9,34f). Er sieht das Seiende als ein Ganzes an und beschreibt dies als ein vollkommenes Lebewesen (*ζῷον τέλειον*), in dem alle anderen Lebewesen inbegriffen sind:

„[...] daß das gesamte Seiende, jenes wahrhaft Seiende, sowohl seiend ist wie Geist wie vollkommenes Lebewesen (*ζῷον τέλειον*), welches in sich alle Lebewesen zusamt hat; seine Einheit hat dann dies Lebewesen hier, das All, mit seiner Einheit, soweit ihm möglich, nachgeahmt;“ (VI.6.15.2-4)

Dieses *eine* vollkommene Lebewesen entspricht dem *ἔν*, während die in ihm enthaltenen alle Lebewesen *ἀόριστος δυνάς* sind.

---

72. Wilpert. S. 146.

73. Wilpert. S. 145.

74. Theiler. S. 474.

Die Idealzahlenlehre ist letztlich eine *Vereinfachung* der Ideenlehre, denn die Zahlen können die Beziehung zwischen der mannigfaltigen Akzidenz (*συμβεβηκός*) und dem einigenden Wesen (*οὐσία*) besser darstellen. Mit der Analogie der Zahl ist der Aufbau des Ideenkosmos noch deutlicher, insofern die Zahl den Platz der Idee einnimmt. Dies besagt jedoch nicht, dass Platon auch *außerhalb* der Ideen tatsächlich noch Zahlen setzt, welche die Funktion der Idee übernehmen, wie Plotinos meint. Eine solche Setzung von Zahlen außerhalb der Ideen würde das Problem noch komplizierter gestalten. Die Zahl *ist* Idee, und die Idee ist Zahl.

Es ist nicht direkt zu verstehen, inwiefern die Idee Zahl ist. Die Aufgabe, die Platon sich in seiner Spätphilosophie stellt, besteht darin, die Mannigfaltigkeit des Dinges darzustellen und zu rechtfertigen; diese Mannigfaltigkeit gehört mit zum Wesen des Dings. Die Zahl ist die beste Repräsentation einer solchen Mannigfaltigkeit, die Platon verfügbar ist, weil eine Zahl auch *Aggregation* beinhaltet. Die Zahl eines Dinges ist umso höher, je komplizierter es ist. Weil das Wesen der Zahl *ἄπειρον* ist, kann es unendlich viele Zahlen geben, um jedes beliebig komplizierte Ding zu repräsentieren. Wie viele Bestandteile (Ideen) es auch beinhaltet, so viele Zahlen muss es geben, um sein kompliziertes mannigfaltiges Wesen zu vertreten. Das *ἄπειρον* ist genau der Grund, weshalb Platon die Zahl als Idee angenommen hat.

Der Anfang der Zahlen ist das Eine, wodurch es zum Prinzip der Zahlen wird. Die Zwei ist die erste Zahl neben dem Einen und selbst ein Plural, also eine zusammengesetzte Zahl. In dieser Zusammensetzung taucht das Wesen der Zahlen auf, das in der *Aggregation* besteht. Die Zwei ist ein Aggregat und somit zusammengesetzt, genauso wie alle anderen Zahlen sind diesem Modell nach zusammengesetzt. Das entspricht exakt der Genealogie des späten Platons, wonach das Zustandekommen einer Idee bzw. eines Dinges eher die Verflechtung bzw. Teilhabe mehrerer Ideen ist (vgl. die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* Lehre im *Sophistes*). Insofern findet sich auch hier das Prinzip des Vielen. Stenzel nimmt das Wesen der Zahl in *Ordnung* an, dergemäß die Zahlen/Ideen voneinander unterschieden sind:

„Die Zahlen als Ideen sind die Ordnungsprinzipien, die dialektisch die Einheiten nach ihrem Stellenwert im System unterscheiden. Das ist, wie nunmehr aus einem neuen



Gesichtspunkt sich bestätigt, der Sinn der Idealzahlen, die Entfaltungsstufen zu ordnen und die einzelnen Ideen damit unterscheidend und gegeneinander „begrenzend“ zu bestimmen.“<sup>75</sup>

Diese Ordnung ist auch das Prinzip, wonach der Ideenkosmos aufgebaut ist.

Das Prinzip des Vielen ist ebenfalls notwendig, da es die Absicht Platons ist, sowohl Einheit als auch Mannigfaltigkeit zu rechtfertigen. Halfwassen konstatiert, dass diese Vielheit in den Ideen notwendig ist, weil ansonsten die Verflechtung fehle, da die Idee durch Verflechtung mit den anderen Ideen die Mannigfaltigkeit der Dinge in sich aufzeigen muss, um mehrere Dynameis zugleich in *einer* Idee zu besitzen:

„Das Problem verschärft sich noch durch die Einsicht, daß eine jede Idee als solche in sich selbst schon Eines und Vieles zumal ist; denn sonst wäre sie unbestimmbar und gäbe es keine *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*.“<sup>76</sup>

Platon möchte auch die Vielheit erklären, denn das Wesen der Dinge besteht in dieser Mannigfaltigkeit. Damit wird das alte Problem, wie das Seiende als Einheit der Vielheit zugleich ein Vieles sein kann, noch einmal in den Fokus gerückt. Auf der einen Seite muss es viele Dynameis zugleich in sich besitzen, auf der anderen Seite muss es sich gleichzeitig auch in den vielen an ihm teilhabenden Dingen befinden, dabei aber selbst stets ein Eines bleiben. Nach Halfwassen ist die Antwort in der Idealzahlenlehre zu finden:

„Die Antwort darauf gibt die Lehre von den Idealzahlen: diese sucht das Wesen der Idee in der Struktur des Arithmetischen, weil die Zahlen das Beisammensein von Einheiten in einer Einheit sind.“<sup>77</sup>

Die Zahl ist ein gutes Beispiel dafür, wie das Eine zugleich vieles ist, wie Halfwassen interpretiert:

„Für Platon waren die Ideenzahlen Einheiten, die aus wesensverschiedenen und daher nicht addierbaren Einheiten zusammengesetzt sind, so daß jede Idealzahl ein Ganzes

---

75. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig/Berlin 1931. S. 117.

76. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992. S. 85.

77. Halfwassen. S. 85.

aus inhaltlich unterschiedenen Momenten darstellt. Bei der mathematischen Zahl dagegen unterscheiden sich die sie aufbauenden Monaden nicht inhaltlich, sondern nur durch ihre Stellung in der Reihe.“<sup>78</sup>

Nach der Idealzahlenlehre vertreten die Idealzahlen die Ideen in Analogie zu den mathematischen Zahlen, indem die jeweilige Zahl ein *Aggregat* der vielen anderen Zahlen ist. Da die erste Zahl in der Mathematik das Eine ist, ist es auch der Urgrund der Idealzahlen, wie Plotinos meint:

„Sodann ist der Geist Zahl, Zahl aber und dergleichen hat seinen Urgrund im eigentlich Einen.“ (III 8,9,4)

Das Eine ist der Urgrund der Zahl, weil es das erste ist und an der Spitze der Zahlen steht:

„Der Urgrund der Zahl und alles Zahlhaften ist das absolute Eine ( $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ), das jede Vervielfältigung von sich ausschließt und darum außerhalb des Bereiches von Zahl ist. Dagegen ist der Geist als entfaltete Einheit Zahl, also Vielheit und damit selbst begründet.“<sup>79</sup>

Es ist kein Wunder, dass eine so derartig unrelativ scheinende Theorie nicht Einklang, sondern vielmehr Unverständlichkeit und Geringschätzung unter den Schülern hervorruft, wie Aristoxenos berichtet:

„Als dann aber die Auseinandersetzungen bezüglich der These begannen, daß  $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu$ , dürfte die Überraschung allgemein gewesen sein. Ein Teil verlor das Interesse am Gegenstand, die anderen kritisierten ihn.“ (*Harmonica* 30<sub>16</sub>-31<sub>2</sub> (Harm. Elem. II 39-40), Gaiser, *Test. Plat.*7)

Der Grund dafür, dass die Idee ihre Seiendheit und Erkennbarkeit durch das Eine verliehen bekommt, liegt darin, dass sie als *eine* Idee nicht ohne Grund als solcher ist, sondern erst gemäß ihrer Verflechtung mit der *einenden* Idee  $\acute{\epsilon}\nu$ , hervorgebracht wird. Dann erst erscheint sie als *eine* Idee. In dieser *einen* Idee ist auch die Mannigfaltigkeit, das Viele, enthalten. So ist die Idee eine Darstellung der Einheit und Vielheit zugleich.

---

78. Halfwassen. S. 86. Anm. 74.

79. Halfwassen. S. 86.

Das Prinzip der Einheit ist das  $\epsilon\nu$ , und das Prinzip der Vielheit ist  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$ . Platon geht davon aus: Nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund.  $\epsilon\nu$  und  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$  sind die Gründe, die Platon für das All gesucht hat, da beide zusammen das All in sich umfassen. Wilpert vertritt die These, dass das  $\epsilon\nu$  das einende Prinzip und die  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$  das mannigfaltig machende Prinzip darstellen:

„Doch Platon hatte, wie alle Quellen übereinstimmend berichten, nicht nur ein Prinzip angenommen, sondern neben das  $\epsilon\nu$  als formales Prinzip ein materielles gestellt. Auch Sextus geht denn auch sogleich zur Ableitung der  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$  über, und zwar entwickelt er sie aus dem  $\epsilon\nu$ , mit dem zusammen sie dann Prinzip von allem anderen sei.“<sup>80</sup>

Die Idealzahlenlehre ist in gewisser Weise eine Analogie des Atomismus. Während bei dem Atomismus der Kosmos voll mit Atomen besetzt ist, so ist er bei der Idealzahlenlehre Platons voll von Zahlen. Platons Kosmos ist nämlich ein einheitliches Ganzes, alles hat Bezug zueinander. Im Rahmen des Atomismus ist der Grund des Entstehens und Vergehens das Zusammenkommen und die Trennung der Atome, bei Platon die Addition und Subtraktion der Zahlen in der Idealzahlenlehre; in der Ideenwelt indessen die Verflechtung und Trennung der Ideen. Stenzel formuliert dies so, dass hier die Theorie des *Kontinuums* vorliegt.<sup>81</sup> Kontinuum bedeutet dabei, dass Eines zum Anderen in *logischer* Beziehung steht.

Hier findet sich wieder eine Entsprechung zum Verhältnis der Zahlen. Eine Zahl ist durch die anderen Zahlen vertretbar, indem sie entweder durch Addition oder durch Subtraktion der anderen Zahlen bezeichnet bzw. erzeugt werden kann. Die Zahlen unterscheiden sich von den Atomen dahingehend, dass sich die Zahlen von einander *unterscheiden*, während die Atome einander *gleichen*. Die Atomisten nehmen das Zusammenkommen und die Trennung der Atome als Grund für die Entstehung und das Vergehen an. Offen bleibt dabei jedoch, wie die überall gleichen Atome den verschiedenen Dingen Entstehen und Vergehen zukommen lassen können. Hier zeigt

---

80. Wilpert. S. 173.

81. Stenzel. S. 77.

sich ein Unterschied zu Platons Idealzahlenlehre: Bei den Zahlen ist die eine von der anderen verschieden. Dies entspricht dem Wesen des Dinges, weil bei den Dingen eines von dem anderen verschieden ist. Das entspricht wiederum der Absicht Platons, die Verschiedenartigkeit der Dinge zu erläutern. Die Beziehung zwischen Platon und Demokritos ist eng und deutlich. Stenzel vertritt gar die These, dass Platon derart eng mit Demokritos verbunden ist, dass der späte Platonismus eine Parallele der Gedanken Demokritos sei:

„In dem Streben nach härtester, unverrückbarer, durch die scharfe Grenze des Mathematischen bestimmter Realität fühlte sich Platon dem Demokritos verbunden – gibt es doch fast keinen Gedanken im späten Platonismus, zu dem nicht bei diesem Denker die Parallele aufzuzeigen wäre.“<sup>82</sup>

Platons Ideenlehre unterscheidet sich von der Ontologie des Parmenides darin, dass die Idee eine beliebige Art des Dinges rechtfertigt, während das *ἐὸν* des Parmenides die Rechtfertigung des Alls ist, welches in sich nichtunterschiedlich ist. Selbst das *ὄν* Platons ist keine solche Rechtfertigung wie das *ἐὸν* des Parmenides, sondern eine Idee, die jedes Beliebige vertreten kann, sei es Idee, Ding oder Kot. Eine Schwierigkeit der Spätphilosophie Platons liegt genau darin, dass er auf der einen Seite das *Jeweilige* wie Idee und Ding rechtfertigen möchte, auf der anderen Seite aber auch das *Allgemeine* wie das *ἓν* und *ἀόριστος δυνάς*. Was das *Jeweilige* betrifft, greift die Ideenlehre; was das *Allgemeine* betrifft, greift die Prinzipienlehre.

#### IV.5 *ἓν* als einendes formales Prinzip: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*

*ἓν* wird als das höchste Prinzip in *Politeia* 509b beschrieben, wenn Sokrates über das Wesen des Guten redet:

„[...] da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“ (*ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερρέχοντος.* 509b9-10)

---

82. Stenzel. S. 122.

Dieses *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist der Hauptgrund dafür, dass die 1. Position positiv geworden ist. Die Unerkennbarkeit und das Nichtsein des Einen sind durch die *Jenseitigkeit des Einen* gelöst, wie Krämer interpretiert:

„Das *ἀγαθόν* gibt den Gegenständen des *νοῦς*, den *εἰδῶν*, *εἶναι* und *οὐσία*, steht aber selbst – wie das Eins in der ersten Hypothese des „Parmenides“ – jenseits der *οὐσία*. Daß die *οὐσία* hier (509B) – wie im „Parmenides“ – mit dem Eins-sein verknüpft und darum das *ἀγαθόν*, als Seinsprinzip, das Eins ist, ergibt sich aus den zahlreichen Belegen für die Ideenlehre in den Büchern V und VI, die sämtlich an der Stelle 509B münden und dort begründet werden: Jedes einzelne *εἶδος* ist als *οὐσία* (479C7, 486A9) in der Tat – in terminologischer Übereinstimmung mit dem „Parmenides“ – *Einheit* gegenüber allen anderen *εἶδη* und gegenüber der Vielheit der Sinnendinge.“<sup>83</sup>

In seiner späten Zeit benennt Platon das *ἀγαθόν* zu *ἓν* um. Aristoteles schreibt hierzu:

„Von denen aber, welche behaupten, daß es unbewegte Wesen gibt, erklären einige, das Eine-an-sich (*αὐτὸ τὸ ἓν*) sei das Gute-an-sich (*τὸ ἀγαθόν αὐτὸ*); als Wesen desselben jedoch sahen sie vorzugsweise das Eine an.“ (*Met.* 1091b13-15; Gaiser, *Test. Plat.* 51)

Auch Reale interpretiert das Gute als das Eine.<sup>84</sup> Weshalb das *ἓν* „*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*“, über das Seiende erhaben ist, gehört zu den schwierigsten Interpretationsproblemen der Platonischen Philosophie.

*ἓν* ist auch eine Idee, und zwar eine *einende* Idee. „*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*“ bedeutet, dass das *ἓν* hierarchisch (nicht ontologisch) über den Ideen steht. Das *ὄν/οὐσία* steht am Gipfel des Ideenkosmos. Es ist die Einheit gegenüber der Vielheit (*τα ὄντα*). Das *ἓν* ist die Einheit von Einheit und Vielheit, weil es *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist. Das *ἓν* ist das Prinzip vom *ὄν*, wie Krämer erklärt:

„Indem also im Rahmen der eleatischen Disjunktion die Vielheit ontisch aufgewertet

---

83. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 518.

84. Reale: „In der *Politeia* wird das Gute zwar nicht als das Eine definiert, doch werden präzise Hinweise in diesem Sinn gegeben.“ *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993. S. 275.

oder – anders gewendet – indem das Sein auf die Ebene der Vielheit herabgedrückt wird, *wird der Gegensatz der Vielheit, das Eine, notwendig un- und überseiend und rückt folgerichtig in eine Position ἐπέκεινα τοῦ ὄντος oder ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.*<sup>85</sup>

Krämer sieht ἔν als das *Seinsprinzip* an:

„Im „Parmenides“ stehen ἔν und ὄν nur scheinbar nebeneinander, tatsächlich ist das ὄν dem ἔν untergeordnet. [...] Das Eins begründet damit die Möglichkeit von Seiendheit (οὐσία) überhaupt, ist also Seinsprinzip, das selbst unter dem Aspekt der Seiendheit erscheint (μετέχει τῆς οὐσίας 142B f.), ohne darin aufzugehen. Das ἔν steht also wesentlich noch über dem ὄν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ist aber gerade dadurch, als der Grund der Möglichkeit von Sein überhaupt, Seinsprinzip.“<sup>86</sup>

Reale stützt diese Interpretation anhand des Sonnengleichnisses:

„Doch der Vergleich mit der Sonne enthält noch weitere Anspielungen. Wie die Sonne den Dingen nicht nur die Möglichkeit, gesehen zu werden, verleiht, sondern auch deren Entstehung, Wachstum und Ernährung verursacht, ohne selbst in der Entstehung als solcher inbegriffen zu sein, so ist auch das Gute *nicht nur die Ursache der Erkennbarkeit, sondern ebenso auch Ursache des Seins und des Wesens der Dinge, ohne selbst aber οὐσία*, d.h. „Sein“ und „Wesen“ zu sein, da es über der οὐσία steht und dem Sein und Wesen an Würde und Kraft überlegen ist.“<sup>87</sup>

Ein zentrales Problem in der Philosophie Platons ist das Verhältnis von ἔν und ὄν. Wenn Platon im *Parmenides* das Parmenideische ἐὼν diskutiert, erwartet man, ἐὼν zu lesen. Platon hat aber das Parmenideische ἐὼν zu ἔν umgeschrieben, was bei ihm eher prädikativ zu verstehen ist.<sup>88</sup> Hieran lässt sich erkennen, dass Platon nicht wie Parmenides das ἐὼν, sondern ἔν als ἀρχή annimmt. Dass Platon außer dem ἐὼν noch ein ἔν setzt, liegt daran, dass er das Seiende (ὄν) anders als Parmenides gedacht und

---

85. Krämer: *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*: Zu Platon, Politeia 509B. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51. S. 1-30. 1969. S. 10.

86. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 428.

87. Reale. S. 269.

88. Graeser sieht das HEN vom historischen Parmenides auch als *Prädikat* an. *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern/Stuttgart/Wien 1999. S. 13.

formuliert hat. Das *ἓν* des Parmenides ist tatsächlich eines. Aber das *ὅν* bei Platon ist nicht einziges, sondern mannigfaltig. Jedes beliebige, vom *ὅν* bis zum Kot, ist ein Seiendes, solange es *ist*. Es ist ein Ganzes und zugleich eine Vielheit, weil in ihm auch die Mannigfaltigkeit enthalten muss, entspricht diese Mannigfaltigkeit doch der Natur der sinnlich wahrnehmbaren Dinge. Iber schreibt hierzu:

„Die Idee des Seienden ist das Ganze und zugleich – sedimentiert zu einem jeweils einzelnen Seienden, in welchem mehrere Bestimmungen in einer Einheit miteinander verknüpft sind – ihr eigenes Moment.“<sup>89</sup>

Halfwassen ist der Ansicht, dass Platon an dieser Stelle eher die Absolutheit und Reinheit des *ἓν* in sich selbst betont:

„Das Eine selbst, *αὐτὸ τὸ ἓν* (137B3), das der Platonische Parmenides hier als seine eigene *ὑπόθεσις* bezeichnet, ist das absolute Eine Platons, das letzte Prinzip des Seins und des Erkennens, nicht aber das seiende Eine des historischen Parmenides, das im Dialog selber als das All-Eine charakterisiert wird: *σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φήσῃ εἶναι τὸ πᾶν* (128A8-B1). In seinem Lehrgedicht versteht der eleatische Parmenides das Eine prädikativ, als die Einheit der im Sein (*ἓν*) gedachten Totalität: *ἓν τὸ πᾶν*. Demgegenüber unterscheidet Platon scharf zwischen dem *Sein* und dem *Einen* und nimmt das Eine *rein für sich selbst als solches* (*αὐτὸ καθ' ἑαυτό*), nicht als Bestimmung eines Anderen, des Seins, sondern als *das eine selbst* in seiner Absolutheit und Reinheit.“<sup>90</sup>

Krämer zeigt auf, dass die Denkbewegung Platons eher eine abwärts (*κατάβασις*) führende ist, vom höchsten Prinzip aus deduktiv vorgehend. Das jeweilige Seiende ist ein vom Einen deduktiertes Seiendes, wodurch zusammengenommen viele *ὄντα* entstehen. Aus diesem Grund ist das Seiende dem Einen untergeordnet:

„Die Denkbewegung Platons führt in der Tat nicht von unten nach oben, sondern von Anfang an von einer höchsten *ἀρχή* abwärts. Sie strebt darum nicht von der Sinnenwelt hinauf zu den Ideen, sondern steigt vom Seinsgrund her zu den Ideen

---

89. Iber: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main 2007. S. 311.

90. Halfwassen. S. 302.

herab. Die Idee gehört nicht primär zum Bestand der platonischen Ontologie, sondern tritt erst nachträglich zwischen den Seinsgrund, das Eins, und das einzelne, individuell Seiende ein. Sie ist, genetisch betrachtet, gegenüber beiden sekundär, ihrem ontischen Rang nach aber von jeher dem Eins untergeordnet.“<sup>91</sup>

Das höchste Prinzip ist das *ἕν*. Die Idee ist das einende Prinzip für das Ding. Das Wesen des Dinges besteht in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Einzeldinge. Insofern ist das Wesen eines Dings als ein Zusammenhang vieler Elemente zu beschreiben. Jedem Element liegt die jeweilige Idee zugrunde, aber die Einzeldinge bilden selbst keine Einheit. Platon muss für die vielen Ideen ein einendes Prinzip schaffen, damit das Viele wieder im Einen vereinigt werden kann. *ἕν* ist das *einende* Prinzip für die Idee sowie für das Ding.

Dass Krämer und die Vertreter der Tübinger Schule das *ἕν* als über dem *ὄν* erhaben konzipieren, liegt daran, dass sie das *ὄν* nicht wie Parmenides als die *ἀρχή* im Sinne der logischen Priorität annehmen. Stattdessen behandeln sie es wie Platon lediglich als die *ἀρχή* für die jeweilige Art des Seienden, ob Idee oder Ding. Dass Reale den berühmten Spruch *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* so verstanden hat, begründet sich darin, dass nach ihm die *οὐσία* nicht als allgemeine oder allumfassende, sondern als bestimmte und begrenzte Wirklichkeit aufzufassen ist:

„Der Terminus *οὐσία* ist besonders schwer zu übersetzen, da er ein sehr weites begriffliches und semantisches Feld abdeckt. „Wesen“ und „Substanz“ mögen als Übersetzungen hingehen, vorausgesetzt jedoch, der „Substanz“ werden keine allzu aristotelischen Färbungen zugeschrieben. In Zeile 509B9 erscheint der berühmte Ausdruck *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, der sich in diesem Zusammenhang korrekt auch mit „Sein“ im spezifischen Sinne übersetzen läßt. Man behalte aber im Auge, daß das Sein bei Platon immer eine bestimmte und begrenzte Wirklichkeit ist.“<sup>92</sup>

Er kritisiert Platon dahingehend, dass dieser keine weiteren Gründe für diese These anführt.<sup>93</sup>

---

91. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 517.

92. Reale. *Zu einer neuen Interpretation Platons*. Paderborn 1993. S. 269. Anm. 43.

93. Reale. S. 274.



Das Problem von  $\epsilon\upsilon\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\tilde{\nu}$  lässt sich mit Hilfe der Parabel des in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Mondes (月映萬川) verdeutlichen. Der Mond selbst ist der eine Mond im Himmel. Die jeweiligen in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Monde sind die vielen Monde auf der Erde. Weisen sie Unterschiede zu dem einen Mond auf? Quantitativ betrachtet sind sie tatsächlich verschieden von dem einen Mond selbst. *Qualitativ* gesehen hingegen sind sie nicht verschieden von dem einen Mond selbst, weil sie ihr Wesen durch die Teilhabe an dem einen Mond bekommen. Wer darauf beharrt, dass sie doch von dem einen Mond verschieden seien, handelt sich das im TMA ausgedrückte Problem ein, weil er den **Grund** verdinglicht. Der eine Mond bleibt den in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Monden übergeordnet. Der jeweilige in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Monde ist ein  $\delta\upsilon$ . Zusammen sind sie  $\delta\upsilon\tau\alpha$ . Der Grund für Platons Austausch des Parmenideischen  $\epsilon\delta\upsilon\tilde{\nu}$  mit dem  $\epsilon\upsilon$  liegt darin, dass  $\delta\upsilon$  eigentlich eine Vielheit ( $\delta\upsilon\tau\alpha$ ) darstellt.

Diese Umschreibung ist entscheidend für das Verständnis des Unterschiedes zwischen Parmenides und Platon und der Grund, warum die Ideenlehre, wie sie sich in der früheren Philosophie Platons findet, erneuert wird. Dies betont Krämer:

„Platon setzt den Seinsgrund mit Parmenides als Eins an. Diese Bestimmung ist weder durch Interpretation gewonnen noch gar spekulativ, sondern ist die Explikation des Begriffs von „Grund“ überhaupt: der Seinsgrund ist wesenhaft das in sich undifferenzierte, aller Individuation vorausliegende Absolute, daher das was nur Ein Mal da ist, das schlechthin Einige, das nach Zahl, Zusammenhang, Zeit und Graduierung Eine. Diese einfachste aller möglichen Bestimmungen reicht aber schon aus, um alles einzelne Seiende auf den Seinsgrund zurückzubeziehen: mit dem Eins-sein, der Teilhabe am Eins, sind Seiendheit, Erkennbarkeit und Arete aller Dinge gleich ursprünglich gegeben.“<sup>94</sup>

Die Tatsache, dass Platon das  $\epsilon\delta\upsilon\tilde{\nu}$  des Parmenides zu  $\epsilon\upsilon$  umgeschrieben hat, zeigt, dass sich seine Ontologie von der des Parmenides unterscheidet. Das parmenideische  $\epsilon\delta\upsilon\tilde{\nu}$

---

94. Krämer. S. 535-36.

als ἀρχή entspricht dem Platonischen εἶν, nicht ὄν. Der Unterschied zwischen Platon und Parmenides lässt sich darauf zurückführen, dass Platon die Rechtfertigung nicht nur am Einen, sondern auch am Vielen durchführen möchte. Parmenides konzentriert sich dagegen nur auf das Seiende:

„Er unterscheidet sich von Parmenides zunächst durch die thematische Begründung des einzelnen Seienden, der parmenideischen δόξα-Welt, in einem Gegenprinzip der Vielheit, dem Groß-Kleinen, gleichsam dem Negativum des Seinsgrundes.“<sup>95</sup>

Dass Platon die einende Idee, nicht aber die seiende Idee als die höchste gelten lässt, ist durch seine Idealzahlenlehre bedingt. Platon versteht das ὄν anders als Parmenides. Für Parmenides ist εἶν die logische Voraussetzung des Alls, welches die Welt zusammenhält. Für Platon ist ὄν in erster Linie eine Idee der Existenz, und keine logische Voraussetzung des Seienden, weil er den *Dynamisaspekt* des ὄν betont. In zweiter Linie sieht Platon es als Vertreter der jeweiligen Idee und des Dinges. Wenn etwas existiert, ist es ein Seiendes. Die einende Idee ist unentbehrlich, damit die Ideenlehre nicht wie das TMA ad infinitum führt. Wilpert drückt dies folgendermaßen aus:

„Der Aufstieg zu immer höheren und umfassenderen Begriffen geht ja nicht ins Unendliche, sondern macht bei einem allgemeinsten und umfassendsten Begriff, dem εἶν halt.“<sup>96</sup>

Der Gedankengang des späten Platons ist ein Prozess immer weitergehender *Vereinfachung*. Diese Vereinfachung bedeutet freilich nicht, dass die Spätphilosophie des Platons einfach wäre. Im Gegenteil, hier finden sich einige der schwierigsten Probleme der Philosophiegeschichte. Der Begriff der Vereinfachung verweist darauf, dass Platon in seiner Spätphilosophie nach einem noch basalerem Prinzip und insofern einem Einfacheren sucht. In Wilperts Worte gefasst:

„Dieses Frühere ist zugleich das Einfachere. [...] Das Einfachere und nicht Mitaufgehobene ist das der Natur nach Erste.“<sup>97</sup>

---

95. Krämer. S. 536.

96. Wilpert. S. 145.

97. Wilpert. S. 153-154.

Zu überlegen ist, weshalb Platon dem Problem vom  $\epsilon\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \text{ πολλῶν}$  begegnen muss. Einerseits vertritt er unter dem Einfluss der Atomisten die Meinung, dass jedes Ding durch Zusammenkommen und Trennung der Ideen (analog zur Konzeption von Zusammenkommen und Trennung der Atome) entsteht und vergeht. In seiner Spätphilosophie scheint er die Ideenlehre dahingehend zu modifizieren, dass er die Idee als Dynamis ansieht (*Sophistes* 247e4). Das Zustandekommen eines Dinges hängt demnach von der Verflechtung der verschiedenen Ideen ab. Die Natur eines Dinges besteht im Zusammenhang vieler mannigfaltiger Elemente; insofern bedarf es ebenso vieler Ideen, um durch die Verflechtung das jeweilige Ding erst zustande zu bringen. Um die Mannigfaltigkeit der Dinge zu rechtfertigen, ist Platon in seiner Spätphilosophie also der Ansicht, dass eine Art von Dingen nicht mehr nur auf eine Idee bezogen ist (obwohl es immer noch so aussieht), sondern auf viele Ideen, indem die Verflechtung dieser vielen Ideen das jeweilige Ding konstituiert. In diesem Sinn fasst Hartmann die Idee als *bewegendes* Prinzip auf:

„Das Eidos ist wohl >bewegendes Prinzip< ( $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta} \text{ κινήσεως}$ ), und in dieser seiner dynamischen Bedeutung kommt es dem eigentlichen Sinn eines Prinzips immerhin nah. Aber auch das ist im Grunde doch etwas anderes, es hat mehr den Charakter der *causa immanens*, und diese ist in jeder Art von Gegenständen eine andere. Es fehlt dem Eidos das Verbindende und Übergreifende, das einheitstiftende Moment in der Mannigfaltigkeit.“<sup>98</sup>

Als bewegendes Prinzip kann die Idee zwar die Funktion, die Mannigfaltigkeit des Dinges rechtfertigen, aber dem Ding keinen immanenten, einenden Grund verleihen, weil es viele Ideen gibt. Wenn Platon versucht, das Chorismosproblem zu überwinden, muss er dementsprechend zugleich die *mannigfaltigen* Gründe und den *einenden* Grund des Dinges rechtfertigen. Nur so widerspricht das  $\epsilon\nu$  nicht dem  $\text{πολλά}$ .

Wie die Parabel des „in hunderttausend Flüssen widergespiegelten Mondes“ zeigt, kann ein materieller Mond von hunderttausend Flüssen tatsächlich nur widergespiegelt werden, aber sich nicht in diesen Flüssen befinden. Dies verhält sich

---

98. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 14.

im Fall der Ideen anders: An einer Idee können hunderttausend Dinge teilhaben, genauso wie die eine Tugend von hunderttausend Menschen gleichzeitig begriffen werden kann. Die Verwirrung des ἓν ἐπὶ πολλῶν Problems entsteht aus der Verdinglichung der Idee.

Nach Graeser ist der zweite Teil als Antwort gegen Speusippos gerichtet.<sup>99</sup> Der Streitpunkt besteht in der Frage nach der Selbständigkeit des Prinzips. Speusippos ist wie Aristoteles der Ansicht, dass das Prinzip nicht von dem Prinzipiaten getrennt werden kann, sondern in diesem immanent enthalten ist. Graeser bezeichnet die Position von Speusippos als *Immanentismus*, welcher dem Chorismos Platons gegenüber gestellt ist. Speusippos sieht das *melius-ente*-Prinzip der Funktion des Prinzips als ein Prinzip beraubt.<sup>100</sup> Dieser Frage stellt auch den Angriffspunkt von Aristoteles gegen Platon dar. Insofern kann man sagen, dass dieser Streit so alt ist wie die Geschichte der Metaphysik.

#### IV.6 Der Neuplatonismus als Phänomenologie des ἓν

Die UGL kann als eine Art des Neuplatonismus bezeichnet werden, denn beide gehen vom ἐπέκεινα τῆς οὐσίας aus. ἐπέκεινα τῆς οὐσίας bedeutet: Wenn die Idee das Prinzip der Dinge ist und in diesem Sinne den Dinge übergeordnet ist, gibt es noch ein Prinzip der Ideen, das dementsprechend über den Ideen steht. Diese *überseiende ἀρχή* ist das Gute (ἀγαθόν) in der *Politeia*. In seiner Spätphilosophie bezeichnet Platon sie hingegen als das Eine (ἓν), weil das Gute wie eine Tugendidee klingt, während das Eine den größtmöglichen allgemeinen Umfang hat.. Dieser neue Ansatz in seiner Spätphilosophie ist eine logische Entwicklung von Platons Denken, da es sein grundsätzliches Vorhaben ist, ein *einziges* allumfassendstes ἀρχή vorzustellen. Da aber die *überseiende ἀρχή* ihrer Natur nach unsagbar ist, kann sie nur auf indirekte Weise gezeigt werden. Die indirekte Weise, die Platon gewählt hat, ist die Dialektik.

---

99. Graeser: *Platons Parmenides*. Stuttgart 2003.

100. Graeser. S. 29.

Der Neuplatonismus kann deshalb als eine Theorie der *Phänomenologie des εἶναι* angenommen werden, wobei die Phänomenologie als *Selbstentfaltung* im Sinne Hegels zu begreifen ist (vgl. *Phänomenologie des Geistes*), nicht im Sinne Husserls. Die Phänomenologie im Sinne Hegels handelt von der Selbstentfaltung des Geistes. Der gesamte dialektische Prozess bei Platon kann als eine *Phänomenologie des εἶναι* angesehen werden, weil das εἶναι das anpythetische Ziel des dialektischen Prozesses ist.

In der *Politeia* erklärt Platon das Anpytheton zum Ziel der Dialektik; er ist von der Existenz des Anpythethon fest überzeugt. Seine feste Überzeugung vom Sein (Existenz) des Anpytheton darf man nicht übersehen. Eigentlich ist das Anpytheton wie die Hypothesen hypothetisiert. Doch das hypothetisierte Anpytheton hat nur *methodologischen* Sinn. Für Platon hat es *ontologischen* Sinn: Es **ist**, und zwar nicht hypothetisiert. Das Gleiche gilt für die Ideen: Auch sie sind Hypothesen, dennoch zweifelt Platon nicht an ihrer Existenz. In diesem methodologischen Sinn hat auch Natorp Platons Ideenlehre gedeutet, und zwar im *Parmenides*-Kapitel seines Buches: „Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden. [...] Ein reines Denken kann nicht absolute Existenzen aufstellen, sondern nur Erkenntnisfunktionen zur Begründung von Wissenschaft ins Spiel setzen; Wissenschaft, die nicht besteht in Festlegung absoluter Existenzen, sondern im unbeschränkten Fortgang eines Verfahrens, dessen von Stufe zu Stufe gewonnene Ergebnisse allenfalls hypothetische, nicht absolute Gegenstände heißen mögen; Lösungen von Problemen, die stets neue Probleme zu Tage fördern, neue Lösungen verlangen.“<sup>101</sup>

Zu beachten ist: Der dialektische Fortgang ist tatsächlich unbeschränkt, aber nicht unendlich. Der Fortgang für die Dialektik lautet: These-Antithese-Synthese. Dieser Fortgang ist eine spiralförmige *Bewegung*. Wie wichtig dieser Gedanke einer Bewegung für die Dialektik und Ideenlehre Platons ist, zeigt der *Sophistes*.

Die Synthese steigt durch die dialektischen Übungen von These und Antithese zu einer neuen, höheren Stufe der Erkenntnis, wodurch sie selbst gleichzeitig als die These für die nächste dialektische Übung dient. Dieser spirale Fortgang ist nicht ohne

---

101. Natorp: *Platons Ideenlehre*. Leipzig 1903. ND. Hamburg 1994. S. 221.

Ziel, er hat ein Ende: Die Dialektik ist diejenige Methode, die das Denken zu seinem Ziel, zum anapothetischen Ende führen soll. Dabei setzt sie die Erkenntnisfunktionen in Gang, damit die Ideen als „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene“ gelten können.<sup>102</sup>

Die Annahme einer Dialektik ohne Zielpunkt würde nicht zu Platons Denken passen. Wenn der dialektische Fortgang kein Ende hat, ist er lediglich ein Spiel. Platon belässt nichts ohne Ende, weil eine solche unendliche Vielheit genau das ist, was die Naturphilosophen geschaffen haben. Was ohne Ende ist, ist ad absurdum zu führen und generiert nur Aporien. Platon jedoch arbeitet ernsthaft an dem Problem vom εἶναι, das für ihn das Ziel der Dialektik darstellt. Es ist das Ende, Anapotheton – es ist Absolutes. Schon in der *Politeia* wird Platons Überzeugung von der Endlichkeit der Dialektik deutlich, ohne dass er diese Annahme begründet. Insofern kann der hier besprochene Teil des *Parmenides* nicht nur eine dialektische Übung interpretiert werden, sondern ein Sich-zeigen der Dialektik selbst. Wenn Platon hier auch das Anapotheton zeigt, und zwar gleich am Anfang der Übungen, der 1. Position, sollte dies kein Wunder sein.

Da das Eine weder eines ist, noch *ist*, ist es Nichtseiendes, so lautet das vorläufige Ergebnis Platons. Nichts kann diesem als Nichtseiendes scheinenden εἶναι zukommen:

„Also kommt ihm auch kein Name zu und keine Aussage und keine Erkenntnis noch Wahrnehmung noch Meinung. – So scheint es allerdings. – Es wird also weder benannt noch ausgesagt noch angenommen noch erkannt, und nichts Seiendes hat eine Wahrnehmung von ihm.“ (142a3-6)

Mit den völlig negativen Bestimmungen ist das Eine am Ende der Dialektik zu einem Nichtseienden geworden. Dies ist der eigentliche Sinn des εἶναι. Unter dem Gesichtspunkt des negativen Kritizismus ist dies eine Erklärung der *Selbstaufhebung* des εἶναι. Im Auge des Neuplatonismus dagegen ist es eine Erklärung der *Überseiendheit* des εἶναι. Es *ist* im ontologischen Sinn. Wenn es nicht ist, bedeutet dies nicht, dass es tatsächlich nicht existiert, sondern nur, dass ihm keine Attribute zukommen können

---

102. Natorp. Ibid. S. 221.

und dürfen, nicht einmal das Sein. Cornford ist bei der These zuzustimmen, dass Platon bereits mit den ersten Schritten das Eine als „absolute unity“ bestimmen möchte. Hägler argumentiert gegen diese These:

„Dass der Untersuchungsgegenstand sich gegen Ende der ersten Deduktion als beziehungslose Pseudoentität erweist, die nicht einmal „eins“ genannt zu werden verdient, rechtfertigt aber nicht die Annahme, er sei bereits zu Beginn als solche definiert.“<sup>103</sup>

Das Eine mag beziehungslos sein. Nach der neuplatonischen Interpretation ist es aber nicht **Pseudoentität**, sondern **Aletheiaentität** – wegen der Überseiendheit ist es das wahrhafte Eine. Seine Wahrhaftigkeit liegt gerade in seiner Beziehungslosigkeit. Im ontologischen Sinn ist  $\epsilon\upsilon$  beziehungslos an dem Ort, wo es ist. Es ist aber nicht beziehungslos mit den Anderen, sondern es umfasst alles Andere in sich. Alles hat beim Prozess der Entstehung an ihm teil. Das Eine ist zugleich in ihnen und nicht in ihnen. So ist es nicht verwunderlich, dass Parmenides das  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  in mystischem Ton beschreibt, während Platon das  $\epsilon\upsilon$  mittels Dialektik auf dunkle Weise dargestellt hat. Beide sprechen über das, was eigentlich unsagbar ist. Dass das Eine „nicht einmal „eins“ genannt zu werden verdient“, verweist nicht auf eine beziehungslose Pseudoentität, wie Hägler meint. Eine solche Schlussfolgerung ist keine negative Bewertung, sondern eine sachliche. Die Beziehungslosigkeit bezeichnet nicht Pseudoentität, sondern Überseiendheit/Aletheiaentität: Es muss so sein.

Bei der Diskussion des Guten durch Plotinos betont dieser insbesondere den Ausruf Platons in 509c1: „Apoll, welch göttliche Überlegenheit!“ Er hält diesen „Apoll“ für die *Aufhebung der Vielheit*:

„Auch sein Name „eines“ will nur die Aufhebung der Vielheit; weshalb es denn auch die Pythagoreer untereinander symbolisch als Apollon bezeichneten, mit der Negation

---

103. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 126.

(a) des vielen (pollon).“ (V.5,6,26-28.)<sup>104</sup>

Sollte die neuplatonische Interpretation gelingen, muss der Begriff „*Aufstieg zum absoluten Einen*“ schlüssig dargestellt werden. Der gemeinte Aufstieg ist ein Aufstieg zum überseienden Einen. Ohne diesen Aufstieg besteht kein Neuplatonismus, wie Reale interpretiert:

„Doch gerade um diese höhere Vielheit auf intelligibler Ebene zu überwinden, ist ein weiterer Schritt nötig, eine weitere Vereinheitlichung: nämlich der Aufstieg zum absoluten Einen.“<sup>105</sup>

Halfwassen hat seine Dissertation, die ausgehend vom Standpunkt des Neuplatonismus Plotinos und Platon untersucht, gar mit *Aufstieg zum Einen* betitelt:

„Die erste Hypothese enthüllt damit den Übergang von den Fundamentalbestimmungen des Seins zum überseienden Absoluten, der sich nach der „*Politeia*“ als *ἀφαίρεσις* der *ἀρχή* von jenen (534B) und unter Aufhebung aller Voraussetzungen (533C) vollzieht.“<sup>106</sup>

Er bezeichnet die 1. Position als *dialectica ascendens* und die 2. Position als *dialectica descendens*:

„Die ersten beiden Hypothesen illustrieren die höchste Stufe der *dialectica ascendens* und die höchste Stufe der *dialectica descendens*, die *ἀφαίρεσις* des überseienden Absoluten von den Fundamentalbestimmungen des Seins und deren anschließende Ableitung aus dem Absoluten. Auch die beiden folgenden Hypothesen gehören noch zur höchsten Stufe der *dialectica descendens*.“<sup>107</sup>

Die *dialectica ascendens* ist der *Aufstieg zum Einen* (*ἀνάβασις εἰς τὸ ἓν*) und die *dialectica descendens* ist der *Abstieg zum Seienden* (*κατάβασις εἰς τὰ ὄντα*), zum

---

104. Reale hat dies aufmerksamer erklärt: „In der Tat war „Apoll“ der symbolische Name, mit dem die Pythagoreer gerade das Eine bezeichneten. Etymologisch läßt sich A-poll tatsächlich als „Verlust des Vielen“ verstehen, wenn man mit dem Alpha privativum und dem *πολλόν* = viel spielt.“ *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993. S. 276.

105. Reale. Ibid. S. 276.

106. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. S. 296.

107. Halfwassen. Ibid. S. 296.



Vielen.

Der Grund dafür, weshalb die negative Darstellungsform in den Augen der Neuplatonisten positiv ist, liegt darin, dass sie das *ἓν* als *Transzendenz* annehmen, wie Halfwassen erklärt:

„Alle diese Negationen haben dabei den Sinn von Transzendenzaussagen: in bezug auf das Eine selbst bedeutet jedes „nicht“ das „jenseits“ und „über“ des Verneinten. Das Eine ist nicht Vieles, sondern jenseits aller Vielheit, *weil* es Urgrund aller Vielheit ist; der Urgrund aber kann nicht die Bestimmungen seiner Prinzipiate haben, weil er dann nicht mehr Urgrund wäre; er ist also notwendig transzendent.“<sup>108</sup>

In Plotinos Worten:

„Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἐστὶν ὄντα, ὅσα τε πρώτως ἐστὶν ὄντα καὶ ὅσα ὀπωσοῦν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι.“ (*Enn.* VI.9,1,1. *Περὶ τὰγαθοῦ ἢ τοῦ ἓνος*)

Alles Seiende ist durch das Eine ein Seiendes, sowohl das, was ein ursprünglich und eigentlich Seiendes ist, wie das was nur in einem beliebigen Sinne als vorhanden seiend bezeichnet wird. (Über das Gute oder das Eine)

Plotinos bezeichnet das *ἓν* als „jenseits von allem“ (*ἐπέκεινα ἀπάντων* V.1,6,13). Er übernimmt das Wesen des Einen als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* direkt von Platon und erblickt in ihm sogar Gott. Der *Aufstieg* ist notwendig, weil das Eine ohne diesen nicht zu erreichen ist.

Nach dem Neuplatonismus wird das in der 1. Position als unerkennbar und nicht-seiend angenommene *ἓν* durch die Dialektik Schritt für Schritt expliziert. Insofern wird das *ἓν* in der 1. Position nicht negativ als nicht-seiend, sondern positiv als *überseiend* angenommen. Das negativ konzipierte Eine ist demnach eigentlich positiv, indem das Eine durch die *Negation der Negation* auf indirekte Weise seine Transzendentalität zeigt. Diesen Prozess der Selbstentfaltung des *ἓν* bezeichnen wir als *Phänomenologie des ἓν*. Die gesamten dialektischen Übungen können als Selbstentfaltung des verborgenen *ἓν* angenommen werden. Es geht von seiner Verborgenheit in der 1. Position über das ad absurdum führende *ἓν-ὄν* (das seiende

---

108. Halfwassen. Ibid. S. 306.

Eine) in der 2. Position bis hin zu seiner Vollendung als die *einende* Idee in der 3. Position über. Die anderen Möglichkeiten (Positionen), von dem Nichtseienden des *ἓν* bis zum Nichtseienden des *τᾶλλα* (Anderen) sind dabei miteinbezogen, indem das Eine von seiner Verborgenheit (*ἐλάττωσθαι τοῦ ἓνος*) zu seiner Unverborgenheit (*ἠλάττωσθαι τοῦ ἓνος*) bzw. Wahrheit (*ἀλήθεια*) übergeht, indem es selbst durch das dialektische Verfahren aufgeklärt wird. Dieser Prozess ist *φαίνεσθαι τοῦ ἓνος*.

Es stellt sich dennoch die Frage, wie die endliche Erleuchtung erreicht werden kann. Ist es möglich, mit der Berechnung der Mathematik über das Wesen der Tugenden erleuchtet zu werden? Eine solche Annahme erscheint merkwürdig, da die Mathematik und die Tugenden keinen direkten Bezug zu einander aufweisen. Platon hat im 7. Brief auch kaum erläutert, wie die letztliche Erleuchtung zu erlangen ist.

Das Ideal des Neuplatonismus ist ähnlich der scholastischen Philosophie. Der Unterschied besteht darin, dass das *ἓν* beim Neuplatonismus noch nicht vollständig dem einen Gott gleichgesetzt wird, während das *unum* der scholastischen Philosophie als ebendieser ein Gott verstanden wird. Der Satz der scholastischen Philosophie lautet: „Omne ens est unum, verum, bonum: natura prius sibi, natura posterius alteri.“<sup>109</sup> Kein Zweifel, dieses *unum* ist Gott. Das *ἓν* Platons jedoch ist auf keinen Fall Gott.

Wenn man dagegen die These des absoluten Einen nicht akzeptieren will, muss einem die 1. Position voll von Widersprüchen und Sinnlosigkeit erscheinen. Da das Eine am Ende als Nichtseiendes erwiesen wird, hält Calogero es sogar für die von Parmenides erwähnte Sinneswelt:

„Von dem, was absolut nicht existiert, kann es weder *ἐπιστήμη* noch *λόγος* geben, und überdies auch keine *αἴσθησις*, keine *δόξα* und auch kein *ὄνομα*, die doch für Parmenides die Formen der vorstellbaren und „nennbaren“ Welt der sinnlichen Erfahrungen waren.“<sup>110</sup>

So gesehen ist das Eine nicht nur nicht mehr das von Platon gesuchte wahrhafteste

---

109. Nink: *Zur Grundlegung der Metaphysik*. Freiburg 1957. S. 95, 154.

110. Calogero: *Studien über den Eleatismus*. Hildesheim 1970. S. 252.

und absolute Eine, sondern es gehört zur Sinneswelt, indem nicht einmal *ἐπιστήμη* und *λόγος* bestehen können.

#### IV.7 *ἀόριστος δυάς* als vielendes Prinzip: Gegensatzpaare

Aristoteles sieht das zweite Prinzip als Prinzip der Zahlen an (*Met.* 987b33-988a2). Diese Interpretation ist nicht schlüssig. Platon möchte nicht die Zahl, sondern die durch die Zahl zu vertretende Mannigfaltigkeit zeigen, die dem Wesen der mannigfaltigen Welt entspricht. Auf der anderen Seite ist es auch seine Absicht, die Unzulänglichkeit der Naturphilosophie des Herakleitos, des Sensualismus des Protagoras aufzuzeigen, die darin besteht, dass das Viele bei ihnen eher ad absurdum zu führen ist. Worum es tatsächlich bei der Zahl geht, ist nicht die Zahl selbst, sondern die Vielheit:

„Und wenn Zahl ist, so ist auch Vieles und eine unendliche Menge Seiendes.“ (144a5-6)

Simplikios bietet einen Bericht über die UGL, der zeigt, dass nach ihr *ἓν* und *ἀόριστος δυάς* die Prinzipien des Alls sind, wobei *μέγα* und *μικρόν* Prinzipien des Vielen darstellen:

„πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἓν ἐστὶ καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἣν μέγα καὶ μικρόν ἔλεγεν.“ (151, 6-19 zu *Physik* I, 187a12)

Eins und unbestimmtes Paar, oder, wie Plato es nannte, das „Groß und Klein“ sind die Grundprinzipien von allem und auch der Ideen.

Möglicherweise hat Platon das Gegensatzpaar von *μέγα* und *μικρόν* von Parmenides übernommen, da im zweiten Teil des Lehrgedichts eben ein solches Gegensatzpaar wie Feuer (Licht) und Nacht angeführt wird. Ein solches Gegensatzpaar passt zur Dialektik, die fortwährend von entgegengesetzten Kräften vorangetrieben wird. Insofern ist es wohl kein Zufall, dass der späte Platon häufig von Gegensatzpaaren spricht, wie die *μέγιστα γένη* Lehre im *Sophistes* zeigt.

Aristoteles sieht das Gegensatzpaar *μέγα-μικρόν*, sowie *ἄνισον-ἄπειρον* als die

Funktionsweise der ἀόριστος δυάς an (*Met.* 987b25; *Phys.* 203a15). Porphyrios berichtet in seinem *Philebos*-Kommentar über die Lehre aus der *Περὶ τὰ γα.δοῦ* Platons ähnliches, wenn er die Gegensatzpaare μᾶλλον-ἥττον und σφόδρα-ἡρέμα aus dem *Philebos* als die unbestimmte Zweiheit behandelt:

„Überall da, wo die Zweiheiten vorkommen, die durch Anspannung und Entspannung zunehmen, das an ihnen Teilhabende weder zum Stillstand noch zur Vollendung gelangt, sondern auf die Unbestimmtheit hin zuschreibt.“ (zitiert aus Simplikios *Physik* III,4)

Dieser Bericht entspricht der Lehre im *Philebos*. Platons Spätdialog *Philebos* ist ein wichtiges Zeugnis für die UGL, vor allem für die unbestimmte Zweiheit, weil in ihm die Gegensatzpaare betont werden. Im *Philebos* wird gezeigt, dass das ἄπειρον die Einheit von Mehr und Weniger ist (25c8-d1). Platon stellt dort Gegensatzpaare wie wärmer (θερμοτέρω 24b5) und kälter (ψυχροτέρω 24b6) sowie mehr (μᾶλλον 24b6) und weniger (ἥττον 24b6) auf, um das Problem von Einheit und Vielheit zu behandeln. All diese Gegensatzpaare entstammen den Grundkategorien πέρας und ἄπειρον. Πέρας ist ein fester und definierbarer Angelpunkt, ἄπειρον dagegen von schwankendem Umfang. Πέρας entspricht dem Einen, ἄπειρον dem Vielen. Was das Viele betrifft, ist die Ausdehnung sowohl nach innen als auch nach außen (ἢ δὲ ἀόριστος καὶ ἐν ὑπεροχῇ καὶ ἐλλείψει. Simplikios zu *Physik* 453,36ff). Was der Ausdehnung zukommt, ist das *Schwanken* von dem mittleren Maß (dem Einen) zu den beiden Extremen. Diese Ausdehnungen, etwa mehr-weniger, wärmer-kälter oder größer-kleiner, können ins Unendliche erweitert werden. Deshalb können solche Gegensatzpaare gemäß dem Prinzip von ἄπειρον entstehen. Da diesem Modell gemäß unendlich Vieles zustande kommen kann, nennt Platon es ἀόριστος δυάς, wobei ἀόριστος (unbestimmt) den Sinn von unendlich Vielem hat. Sie ist das *vielende* Prinzip.

Markovic sieht die Funktion des Gegensatzpaares wärmer-kälter oder mehr-weniger im *Philebos* in der Darstellung der Unvollkommenheit bzw. der Unbestimmtheit:

„Im *Philebos* findet sich der Entwurf einer Gestalt dieser Theorie: Die unbestimmte Zweiheit tritt hier in Form von Gegensatzpaaren vom Typ des „mehr-weniger“ (μᾶλλον-ἥττον) auf, dem sich andere Paare dieser Art zugesellen, wie

etwa „zu viel-zu wenig“, „hoch-tief“ und „schnell-langsam“. Jedes dieser Gegensatzpaare unterliegt in seinem Wirkungsbereich Schwankungen ohne Grenze und ohne Ende und gehört so in die Gattung des Unbegrenzten oder Unbestimmten (*τὸ ἄπειρον*), da seine Bestandteile, weil „unvollendet“ (*ἀτελής*), „ganz und gar unbegrenzt“ bleiben.“ (*Phil.* 24b)<sup>111</sup>

Toeplitz hält die Darstellung der Gegensatzpaare im *Philebos* 25a für eine Wiederholung der Proportionenlehre des Liniengleichnisses in der *Politeia* 509d.<sup>112</sup> Proportionen sind genau diejenigen Teile, die gemäß des mittleren Maßes schwanken. Gemäß des Liniengleichnisses ist das mittlere Maß das Eine und Urbild; die Teile sind viele und Abbild. Im Liniengleichnis hat Platon schon die mathematischen Figuren gebraucht, um die erkennbaren Gegenstände auf sinnliche Weise darzustellen. Toeplitz vertritt auch den Standpunkt, dass diese Proportionenlehre hauptsächlich eine erkenntnistheoretische Auswertung des *λόγος* ist.<sup>113</sup> Zudem hält er die Proportionenlehre für eine Vorankündigung der *διαίρεσις*, die im *Sophistes* weitergeführt wird. Die *διαίρεσις* geht in erster Linie nicht um Unterteilung, sondern um Verhältnis der Teile.<sup>114</sup>

Krämer zeigt, dass der *Parmenides* auch diese Gegensätzlichkeit durch *κίνησις-στάσις*, *ταύτων-ἕτερον* im ersten Teil aufweist. Diese vier Relationsideen sind auch die 4 größten Gattungen der 5 *μέγιστα γένη* im *Sophistes*, wie schon im ersten Teil dieser Arbeit gezeigt wurde:

„Der „Parmenides“ zeigt außerdem, daß vier davon: *κίνησις-στάσις*, *ταύτων-ἕτερον*, ebenso wie *ὁμοιον-ἀνόμοιον*, *μέγεθος-σμικρότης* u.a. *εἶδη* sind (z.B. 149E9), die aus dem Zusammenwirken von *ἓν* und *πλήθος* hervorgehen und folglich Reduktion von

---

111. Markovic: Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik. In: *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik*. Hrsg: O. Becker. S. 308-318. Darmstadt 1965. S. 308.

112. Toeplitz: Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato. Quellen und Studien der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien. Bd.1. S.3-33. S.15. Auch in: *Zur Geschichte der Griechischen Mathematik*. Hrsg: O. Becker. S. 45-75. Darmstadt 1965. S. 57.

113. Toeplitz. S. 58.

114. Toeplitz. S. 59.

κίνησις-στάσις, ταύτων-ἕτερον, ὁμοιον-ἀνόμοιον, und ähnlichen Begriffen auf ἓν und πλῆθος, auf die Aristoteles in der „Metaphysik“ mehrfach zu sprechen kommt und die nach den Angaben Alexanders in der Nachschrift „Περὶ τὰ γαθῶν“ enthalten war, also auf den esoterischen Platon zurückgeht.“<sup>115</sup>

Krämer ist der Meinung, dass die unbegrenzte Vielheit, also dasjenige, was außer dem ἓν ist, als δυάς bezeichnet wird. Platon teilt demnach das Seiende in zwei Teile: Das Eine (das Gute und ἀρχή) sowie die Zweiheit (dasjenige, was außer dem ἓν ist, sowohl im sinnlichen als auch im idealen Bereich):

„Die Dyas vereinigt alle Merkmale der unbegrenzten Vielheit in sich: sie ist als ἀόριστον Materialprinzip und principium individuationis, Grund des Werdens und das μὴ ὄν schlechthin. Sie ist aber sehr viel mehr als die einfache Vielheit, denn sie ist die *Zweiheit* des Vielen und des Wenigen *zugleich*.“<sup>116</sup>

Um die Analogie von Sinnlichem und Idealem darzustellen, führt Platon neben der Arithmetik auch die Geometrie als Beispiel an, weil die Geometrie hauptsächlich um mathematische *Figuren* geht. In der Geometrie ist der Punkt die Ursache der Figuren, denn diese sind aus Punkten zusammengesetzt. Insofern entspricht der Punkt ἓν, während Linien, Flächen und Körper dem ἀόριστος δυάς entsprechen, was ja dasjenige ist, was ausgedehnt werden kann.

Der Punkt (σημεῖον) ist das Eine. Die zwischen zwei Punkten zu denkende „Länge ohne Breite“ (ἀπλατές μήκος) ist die Linie. Was gemäß der Dreiheit entsteht, ist die Fläche, da sie nicht nur als reine Länge betrachtet wird, sondern noch eine dritte Dimension (διάστασις) besitzt, nämlich die Breite. Der allseitig-ausgedehnten Figur wird die der Vierheit entsprechende Stelle zugeordnet. Diese vierte Dimension ist die Tiefe. Länge, Breite und Tiefe – diese drei Dimensionen strukturieren den Körper.

Um die verschiedenen Figuren zu unterscheiden, muss es das Maß geben. Das Eine ist das Maß der Zahlen. Für die Figuren ist der Mittelpunkt das Maß. Proklos bezeichnet in seinem Kommentar der *Elemente* des Euklid (ed. G. Friedlein)

---

115. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 432.

116. Krämer. S. 332.

beispielsweise den rechten Winkel als das Maß der anderen Winkel, weil er das Gleiche ist, während die anderen dem Ungleichen angehören (133,2-4; 167,17-18). Diese Theorie hat er dem *Philebos* entnommen und auf die Pythagoreer zurückgeführt. Weiterhin ist für ihn der Kreis *πέρας* und gehört zum Einen, während die Gerade zum *ἄπειρον* gehört, weil sie kein Ende hat und immer weiter verlängert werden kann (107,15-16). Dass der Kreis zum *πέρας* und zum Einen gehört, erinnert an das Kugelgleichnis des Parmenides. Der Kreis steht für Vollkommenheit und Vollendung, was dem Wesen der *ἀρχή* als Anfänglichem und zugleich Endlichem entspricht.

Für Platon stehen und vermitteln die mathematischen Figuren zwischen den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und der Ideenwelt. Dass der Kreis *πέρας* ist, liegt darin begründet, dass er eine Einheit ist und sein Umfang endlich. Die Gerade ist *ἄπειρον*, denn sie ist unendlich. *πέρας* und *ἄπειρον* konstituieren den Umfang, der das All in sich einschließt: *πέρας* ist das Eine und *ἄπειρον* ist die unbestimmte Zweiheit. Es ist deutlich zu sehen, dass das vollkommene Maß bei Platon *πέρας* und endlich ist. Was *πέρας* ist, ist auch vorstellbar und definierbar; was *ἄπειρον* ist, ist dagegen unvorstellbar und undefinierbar.

Die Einführung eines solchen Gegensatzpaares bei Platon kann als Echo auf den zweiten Teil des Lehrgedichts des Parmenides verstanden werden. Parmenides beschreibt an dieser Stelle das Gegensatzpaar des ätherischen Feuers (*αἰθέριον πῦρ* B8: 56) und der unbewussten Nacht (*νύκτ' ἀδαῆ* B8: 59) als Prinzip der Erscheinungswelt. Hier hat Platon etwas Ähnliches getan. Die Wichtigkeit des Prinzips der Gegensätzlichkeit ist eine Anspielung auf die Dialektik, deren Triebkraft in ebendieser Gegensätzlichkeit besteht. Gaiser bezeichnet dies als *Zusammenwirken* der beiden Prinzipien:

„In dem Grenzenprozess manifestiert sich für Platon das Zusammenwirken der beiden Prinzipien: Einheit und Vielheit, Peras und Apeiron.“<sup>117</sup>

Das Denkmodell der Gegensätzlichkeit kann argumentationsstrategisch verstanden werden: Es dient dazu, das Thema (den Gegenstand) von allen Seiten zu untersuchen,

---

117. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 107.

um durch die Dialektik letztlich zum anapothetischen Ende zu gelangen. Auch die von Hegel konzipierte spiralförmige Dialektik erscheint im Licht des Platonischen Modells des *μᾶλλον-ἥττον* (mehr-weniger) plausibel. Die Ungleichheit bzw. Asymmetrie hat die Funktion, auf der einen Seite das Viele zu bezeichnen, auf der anderen Seite die Orientierung hin zum Mittleren, zum Einen, zu schaffen. Das Gegensatzpaar *μᾶλλον-ἥττον* ist notwendig für die Entstehung des Vielen.

Gaiser betont, dass Platon die Seinsbereiche am Modell der mathematischen Figuren darstellt, um das Verhältnis zwischen Mathematik und Ontologie zu bezeichnen.<sup>118</sup> Platon entnimmt der Mathematik die Geometrie und Arithmetik. Der Geometrie entnimmt Platon die dimensionalen Figuren, wie Punkt, Linie, Fläche und Körper, der Arithmetik die Zahl. In der Geometrie ist der Punkt das Eine. Linien, Flächen und alles andere, was erweitert werden kann, entspricht dem Vielen. Bei den Körpern steht der Kreis für das Eine, das Quadrat für das Viele. In der Arithmetik ist die Zahl Eins das Eine, die übrigen Zahlen das Viele. Das Nichtseiende entspricht dem negativen Zahlenbereich, denn was mit ihm zusammengeführt wird, wird zu Null, und Platon lehrt im *Sophistes*, dass die Dinge vergehen und zu Null werden, wenn das Nichtseiende in ihnen vorkommt. In der griechischen Mathematik gibt es keine Null, denn sie scheint ohne Grund zu sein. Ihre Rolle wird vom Negativen übernommen. Das entspricht dem Grundsetzung Platons: *Nihil est sine ratione*.

Platons Grundgedanke geht davon aus, dass das, was ein Mittleres ist, auch gut ist. So ist das Gute die Mitte zwischen *ἔλλειψις* und *ὑπερβολή*, und das Eine ist die Mitte der Zahlen. Die übrigen Zahlen vertreten die Ideen bzw. das Seiende (*τα ὄντα*), womit auch die mannigfaltigen Dinge einbezogen sind. Die positiven Zahlen vertreten das Seiende, die negativen das Nichtseiende. Dadurch schließen die Zahlen alles in sich ein, das Seiende wie das Nichtseiende. Das in der Mitte stehende *ἓν* ist das Prinzip und *ἀρχή* dieses Alls, und der Punkt ist das Eine. Hier zeigt sich ein pythagoreischer Einfluss. Nach Sextus übernimmt Platon von den Pythagoreern den Gedanken, dass das Eine bzw. der Punkt als Einheit (*μονάς*) verstanden werden muss:

---

118. Gaiser. S. 66.



„Weil ferner auch die einfache Linie nicht ohne die Zahl gedacht werden kann, sondern – von einem Punkt zum anderen gezogen – mit der Zahl „Zwei“ zusammenhängt, die Zahlen alle selbst wieder unter das „Eins“ fallen – denn auch die Zweiheit ist „eine“ Zweiheit, und die Dreiheit ist eine, eben Dreiheit, und die Zehn eine einzige Zahlensumme –, gelangte Pythagoras von hier aus zu der Behauptung, daß das Prinzip des Seienden die „Einheit“ (*μονάς*) sei, da durch das Teilhaben an dieser jedes einzelne Seiende als „eines“ (*ἓν*) bezeichnet werde.“ (§260-261. *Adv. Mathem. X.*; *Test. Plat.* Nr.32)

Das Gute ist in der Mitte zwischen den anderen Tugenden. Im *Protagoras* sucht Platon eine Tugend, die alle übrigen Tugenden zur Einheit bringen kann, und findet sie in der Tugend der Weisheit: Die Weisheit liegt den anderen Tugenden zu Grunde. Der Platonische Sokrates liefert hierfür keine Begründung. Die Proportionenlehre aus der UGL kann eine solche Begründung angeben: Weil die anderen Tugenden mehr oder weniger von der einen Tugend, dem Maß der Tugenden, abweichen.

#### IV.8 Die ungeschriebene Lehre als die Platonische Genealogie

Die UGL kann eigentlich als die *Genealogie* des Platons gelten. Der Bericht des Sextus zeigt, dass die UGL auf der einen Seite als die *Phänomenologie des ἓν*, auf der anderen Seite als die Kosmogonie, die *Genealogie* überhaupt angesehen werden kann: „Und wie sie [die Prinzipien] den Bereich der Zahlen aus sich hervorgebracht haben, so brachten sie auch den Kosmos und alle Dinge im Kosmos zustande.“ (*Adv. Mathem. X.* §278; *Test. Plat.* Nr. 32)

Für sich betrachtet, ist das *ἓν* die *ἀρχή* des Alls; in Bezug auf das Andere (*πρὸς ἄλλα*) ist es zugleich das *μονάς*, das dem Anderen zukommt. Es funktioniert analog zum Atom im Atomismus, allerdings mit dem Unterschied, dass es noch Zahlen bzw. Figuren zwischen dem *μονάς* gibt, um die Mannigfaltigkeit der Dinge einzuholen, während der Atomismus solche Zwischenstufen nicht kennt, weil in ihm diese Mannigfaltigkeit nicht berücksichtigt wird. Dies entspricht der Absicht Platons, nicht

nur die einzige *ἀρχή*, sondern auch das Viele bzw. die Mannigfaltigkeit zu begründen. Seine **Grundsetzung** unterscheidet sich von der des Eleatismus und des Atomismus auf der einen Seite sowie der des Herakleitismus auf der anderen Seite darin, dass diese nur einseitig entweder das Eine oder das Viele gerechtfertigt haben, während Platon beide Seiten zugleich rechtfertigt. Er konzipiert sowohl das *ἓν* als den *einenden* Grund, als die *ἀρχή* des Alls, wie auch die *ἀόριστος δυνάς* als die *vielenden* Gründe für die jeweiligen Dinge. Die dialektischen Übungen im zweiten Teil können deshalb als eine Dialektik von Teilbarem und Unteilbarem beschrieben werden. Das Unteilbare ist das Eine (*μονάς*), das Teilbare ist die Einheit, die aus dem *μονάς* entsteht. Das *ἓν* in der 1. Position ist das unteilbare Eine in sich selbst betrachtet. Es ist nicht *μονάς* (*μονάς* ist die Funktion des *ἓν*), sondern *ἓν* selbst. Es ist aber selbst schwer erkennbar, weil es *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist. Das *ἓν* in der 2. Position ist das teilbare Eine, das zwar als *μονάς* den Anderen zukommen kann, selbst aber wegen der Teilbarkeit zum bloßen *μονάς* wird und somit nicht mehr *ἓν* ist. Seine Eigenschaft ist durch die Teilbarkeit verdeckt. Das *ἓν* in der 3. Position ist sowohl teilbar als auch unteilbar, weil das Andere mit einbezogen ist. Ein solches *ἓν* ist sowohl *ἓν* als auch *μονάς*, weil es das Eine und das Andere auf dialektische Weise wechselseitig – zu sich selbst (*αὐτά καθ' αὐτά*) und in Bezug auf das Andere (*πρὸς ἄλλα*) – vertritt. Es gehört zur *δύναμις* des *ἓν*, das Andere zu einer Einheit zu machen, was die Funktion der einenden Idee darstellt. Insofern bezeichnet Platons Ideenlehre eigentlich das ideale Eine.

*ἓν* und *ἀόριστος δυνάς* sind die Prinzipien der Genealogie. Die Methode der Ableitung zum Wesen des Dinges ist *διαίρεσις*, der Prozess der Entstehung und des Vergehens des Dinges ist *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*. Die *διαίρεσις* dient dazu, durch Zweiteilungen das unterste Eidos zu finden. Die *Dihairesis* spiegelt auf der einen Seite den Einfluss des Atomismus, auf der anderen Seite den Einfluss der Transzendentalität der Ideenlehre. Aus diesen beiden Einflüssen speist sich Platons Genealogie, die den Prozess der Entstehung des Dinges beschreibt. Dies entspricht dem choristisch begründeten Wesen der Ideenlehre. Jedes Ding hat sein eigenes Wesen, welches zwar nicht geändert werden kann, aber jenseits von ihm getrennt ist. Das ist das unterste Eidos (*ἀτόμον εἶδος*). Das Wesen allein kann allerdings nicht die Entstehung bewirken, denn

zur Entstehung eines Dinges wirken viele Elemente zusammen, steht es doch im Fluss der Veränderung. Jede Veränderung bedeutet, dass das Ding an der jeweiligen Idee, die diese Veränderung verursacht, teilhat. Eine Veränderung bedeutet, dass ein Ding an einer anderen Idee als zuvor teilhat, weswegen es sich in einem anderen Zustand befindet. Der Satz vom richtigen und falschen Logos: „Theaitetos sitzt“ und „Theaitetos fliegt“ im *Sophistes* ist ein gutes Beispiel für einen richtigen bzw. falschen Logos. Die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* dient dazu, das gesuchte unterste Eidos (Wesen) auf richtige Weise mit den anderen Ideen zu verbinden, damit die verschiedenen Dynameis richtig verbunden sind und dem Ding bzw. dem wahren Logos zukommen. Diese richtige Weise der Verbindung ist die Dialektik und der Entstehungsprozess ist die Platonische Genealogie. Insofern ist es wohl kein Zufall, dass Platon am Anfang des Argumentes Ganz und Teil als Gegensatzpaar anführt. Es ist Platons Überzeugung, dass der Zustand bzw. die Veränderung eines Dinges das Ergebnis des Zusammenkommens und der Trennung von verschiedenen Ideen ist, die für die jeweilige Eigenschaft der Veränderung zuständig sind. Die jeweiligen Ideen sind Teile, das Ding selbst ist ein Ganzes. Bei der Genealogie Platons muss es also Teile und ein Ganzes geben; das Ganze besteht aus den Teilen und enthält sie auf diesem Wege. Das Eine in sich betrachtet ist *ἀρχή*. Seiner Funktion nach ist es aber *μονάς*, was selbst als Teil zu verstehen ist und dem Ganzen zukommt. Die Dihairesis dient dazu, zum Atomon Eidos zu führen. Die *συμπλοκή* dient dazu, das Ganze zustande zu bringen. Beide gehören zu den wichtigsten Methoden der Platonischen Genealogie.

Eine wichtige Frage, die sich bei der Interpretation Platons stellt, ist die Frage nach dem Verhältnis von Idee und Zahl. Nimmt Platon eine Identität von Zahlen und Ideen an, wobei er die Zahlen also prioritär betrachtet? Nach Aristoteles hat Platon hierauf keine eindeutige Antwort gegeben (*Met.* 1084a14-25). Dies liegt daran, dass Platon sich eine solche Frage gar nicht erst gestellt hat, denn seine Absicht besteht nicht darin, die Ideenlehre komplizierter zu machen, sondern die Mannigfaltigkeit der (sowohl Sinnes- als auch Ideen-) Welt zu rechtfertigen. Selbst wenn den Zahlen eine Priorität zugesprochen werden würde, läge dies nur daran, dass die Beziehung der

Zahlen untereinander leichter veranschaulicht werden kann; dies zeigt sich auch im Liniengleichnis in der *Politeia*. Weshalb konzipiert Platon hier zwischen der Sinnes- und der Ideenwelt eine Zwischenstufe, nämlich die der Mathematik? Der Grund hierfür liegt in seiner erkenntnistheoretischen Grundsetzung der Metaphysik. Diese Tendenz ist schon seit dem *Menon* deutlich: Da Tugend Erkenntnis ist, ist sie lehrbar. Da Mathematik die sicherste Erkenntnis ist, ist es kein Wunder, dass Platon seine wichtigste Lehre auch auf der Mathematik fußen lässt. Gaiser betont diesen Punkt:

„Die Fülle der Beziehungen, Abstufungen und Spannungen, die unter den Ideenzahlen ebenso wie in der räumlichen Struktur der Dimensionalität gelten, macht es also grundsätzlich möglich, die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden aus dem Bereich der Zahlen, die auf die Dekas beschränkt sind, systematisch abzuleiten: wenigstens der Struktur nach kann der Aufbau der Gesamtheit in den Zahlenverhältnissen, die für den Zusammenhang der Dimensionen maßgebend sind, mathematisch erfaßt werden. Diese strukturellen Gesetzmäßigkeiten des Seinszusammenhangs, die mit Hilfe der Mathematik erfaßt werden können, bilden selbstverständlich nur einen Aspekt des Seins; aber es ist derjenige Aspekt, der die genaueste Beschreibung und sicherste Verständigung ermöglicht.“<sup>119</sup>

Aristoteles berichtet, dass Platon die Zahlen bis zu Zehn begrenzt hat (*Met.* 1084a12-b2; *Test. Plat.* Nr.61). Warum ist dies so? Die Dekas kann als „vollkommene Zahl“ verstanden werden, weil sie die Summe der ersten vier Zahlen ist ( $1+2+3+4=10$ ). Die Dekas fasst die gesamte Tetraktys zusammen, indem sie die Dimensionalität (Einheit-Länge-Breite-Tiefe) repräsentiert.<sup>120</sup> An dieser Dimensionalität liegt es, dass Platon nur die ersten 10 Zahlen diskutiert. Es geht ihm hauptsächlich um die *Dimensionalität* (Einheit-Länge-Breite-Tiefe), die sich von dem Einen (Punkt) über Länge und Breite bis zur Tiefe hin entwickelt, wobei die Länge, Breite und Tiefe die Dimensionalität des Dinges bezeichnen. Dieser Prozess entspricht demjenigen der Entwicklung von dem Prinzip Einen über die Zweiheit bis

---

119. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 124.

120. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 122.

hin zur sinnlichen Welt. Dies erklärt, warum Platon die Idee als Zahl darstellt. Aus diesem Grund hat er auch nicht diskutiert, ob die Idee identisch mit der Zahl ist oder ihr eher untergeordnet. Gaiser ist der Meinung, dass die Ideen sowohl mit den Zahlen gleichgesetzt als auch ihnen untergeordnet sind:

„Man kann daher vermuten, daß die dihairetische Ausgliederung der Ideen im Bereich der ersten Ideenzahlen, also innerhalb der Dekas ihren Anfang nimmt. Die einzelnen, stärker differenzierten Ideen wären dann nicht mehr als reine Zahlen zu verstehen, sondern als Logoi, die auf ganze Zahlen zurückgeführt werden können. Aber alle Ideen wären damit den Zahlen so zugeordnet, daß man sowohl von einer Gleichsetzung der Ideen mit Zahlen als auch von einer Unterordnung der gewöhnlichen, spezielleren Ideen unter die reinen Zahlen sprechen könnte.“<sup>121</sup>

Das ist das Modell der Platonischen Genealogie, die er auf der Zahl aufbaut.

## IV.9 Der dritte Weg

Iber hat einen dritten Weg als Alternative zu den beiden völlig entgegengesetzten Interpretationen vorgeschlagen. Dieser dritte Weg interpretiert das *ἐν* aufgrund seiner *Überseiendheit* unter dem Gesichtspunkt des Neuplatonismus als *nicht direkt erkennbar*. Die Kritik von der Seite des negativen Kritizismus soll dadurch in die Interpretation integriert werden:

„Was die Wahrheit der neuplatonischen Interpretation betrifft, an der festzuhalten ist, so liegt sie in der Wahrheit des seinsjenseitigen esoterischen Einheitsprinzips des HEN. Der nicht nur theologische, sondern rationale Sinn der Überseiendheit des Einen dürfte darin bestehen, daß das überseiende Eine den absolut unhintergehbaren Bezugspunkt alles Seienden und aller Erkenntnis bildet, der aber nicht direkt zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht werden kann, sondern nur im reflexiven, sich selbst denkenden Denken des NOUS erfaßt wird, ein Theorem, das Platon in der

---

121. Gaiser. S. 128.

*Politeia* (511aff.) entwickelt. Auf der anderen Seite spricht der Widerspruch der 1. Position, auf den die negativ-kritische Interpretation abhebt, nicht die absolute Unwahrheit über die Kategorie des Einen aus, auch nicht über die des überseienden Einen als solchen, sondern nur dies, daß beim abstrakten Einen nicht stehengeblieben werden darf.<sup>122</sup>

„Dass beim abstrakten Einen nicht stehengeblieben werden darf“ entspricht der Dialektik Platons, die Bewegung impliziert.

Wie ist eine solche Alternative möglich? Beide Interpretationen, die des Neuplatonismus und die des negativen Kritizismus, sind in Teilen schlüssig. Aus Platons Sicht entspräche möglicherweise die Interpretation des negativen Kritizismus eher der dem Text zu entnehmenden Absicht, die Unhaltbarkeit des beziehungslosen *ἕδν* von Parmenides und die Unmöglichkeit des Vielen von Zenon sowie des Nihilismus des Gorgias darzustellen; diese Positionen sehen sich dem Chorismos-Problem ausgesetzt. So verstanden ist die 1. Position ein Echo auf dieses im ersten Teil dargestellten Chorismos-Problem. Trifft diese Interpretation zu, dann erhält die 1. Position keine transzendente Deutung im Sinne von *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, wie es bei Neuplatonismus und der UGL der Fall ist, sondern stellt stattdessen die Unhaltbarkeit des Eleatismus bzw. des Nihilismus Gorgias dar. Sie wäre tatsächlich eine negativ konzipierte Hypothese im Sinne des negativen Kritizismus, nicht der negativen Theologie, welche eigentlich positiv ist. Dennoch betont der Neuplatonismus ebenfalls einen wichtigen Punkt, nämlich die Tatsache, dass die 1. Position ein beziehungsloses *ἕν* darstellt. Diese Beziehungslosigkeit besteht aufgrund der *Jenseitigkeit*.

Ziermann sieht Platons Darstellung auf extreme Weise als eine *Rettung der Teilhabetheorie* an:

„Um die Theorie der methexis zu retten, sah Platon sich gezwungen, die Idee nach den zwei Seiten ihres unvergänglichen, unteilbaren und transzendenten Seins

---

122. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 199.

einerseits und ihrer manifesten, ganzheitlichen und endlichen Erscheinung andererseits zu unterscheiden.“<sup>123</sup>

Diese Rettung der Teilhabe ist notwendig, weil diese Unterscheidung die Rettung der Ideenlehre darstellt. Der dritte Weg der Interpretation muss demnach sowohl die transzendenten Ideen jenseits als auch die Dinge im Kosmos diesseits (gemeint sind Entstehen und Vergehen) zugleich rechtfertigen können. Die Dichotomie von Ideen und Dingen stellt dabei kein Problem dar, denn eine Darstellung hiervon findet sich schon in den frühen und mittleren Dialogen Platons. Ein Problem entsteht erst durch die Einführung eines alles in sich umfassenden  $\epsilon\nu$  als der *einen* Idee. An dieser Stelle ist die Ideenlehre selbst auf den Prüfstein gestellt, weil die Ideen eigentlich viel sind. Ziermann sieht den *Parmenides* sogar als die Physik Platons an, weil er die *Genealogie* Platons darstellt:

„Das Entstehen und Vergehen, welches weiterhin durch den Wechsel der Zustände von Teilhabe und Nicht-Teilhabe erklärt wurde, betraf jetzt nicht mehr bloß die vielen *aistheta*, sondern, als Monade, ebenso die Idee selbst.“<sup>124</sup>

In diesem Sinne verfolgt die Metaphysik des späten Platons nicht nur den Zweck, das Dahinterstehende zu rechtfertigen, sondern vor allem den Grund der *γένεσις εἰς οὐσίαν* im Kosmos zu untersuchen:

„Als Theorie der *genesis eis ousian*, des Entstehenden Lebens, ist daher bereits die späte Platonische Metaphysik so wie die Aristotelische wesentlich Physik.“<sup>125</sup>

Unter dem Gesichtspunkt der *Grundsetzung* betrachtet ist das  $\epsilon\nu$  sogar notwendig *beziehungslos*, weil es von keinem Anderen abhängig sein darf. Nach der logischen Reihe muss es einen ersten und endlichen Grund geben, damit alles Andere von ihm ausgehend begründet werden kann. Alles Andere müssen an diesem ersten Grund teilhaben, um einen Grund zu bekommen. Der erste Grund selbst braucht aber nicht an irgendeinem Anderen teilzuhaben, weil er dadurch seinen Status als erste und

---

123. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004. S. 422.

124. Ziermann. S. 422.

125. Ziermann. S. 422.

einzig *ἀρχή* verliert. Diese Beziehungslosigkeit unterscheidet sich von der des Eleatismus darin, dass diese von der Jenseitigkeit der *ἀρχή* verursacht wird, während jene tatsächlich von dem Anderen getrennt ist. Bei dem Eleatismus ist die Beziehungslosigkeit nicht choristisch im Sinne von „in keinem Bezug zu den Anderen stehend“ zu verstehen, sondern darüber erhaben im Sinne von *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Wenn es überhaupt einen Anfang gibt, ist das Eine über alles Andere erhaben.

Da Platon und Parmenides ihr wahres Vorhaben in so dunkler und gar mythischer Sprache zum Ausdruck bringen, müssen alle Interpretationen zwischen den beiden Extremen schwanken. Einige Interpreten sehen hier Absolutes und Wahrhaftes, während andere an derselben Stelle Widersprüchliches und Unhaltbares finden. Diese interpretatorischen Schwierigkeiten gehören zur Sache selbst, denn eine mythische Ausdrucksweise ist die einzige, die dem eigentlich Unsagbaren adäquat ist. Angesichts der extremen Unterschiede in den Interpretationen ist die Suche nach einem dritten Weg der Interpretation angemessen. Die Erhabenheit und Überseiendheit des *ἓν* ist vielleicht die beste Antwort auf die scheinbaren Widersprüche.

#### **IV.10 Position II: Das *positiv* konzipierte Eine (142b1-155e3)**

Die 2. Position fängt genau da an, wo die 1. Position aufhört. Bei der 1. Position sind das Eine und das Sein getrennt. Dementsprechend ist das Eine nicht nur nicht viel, sondern kann nicht einmal Eines sein, weil es nicht *ist*. Nachdem Platon das beziehungslose und absolute Eine negativ darstellt, setzt er die dialektischen Übungen in Gang. Dabei stellt er zunächst die folgende Frage: Wenn das Eine *ist* (*ἓν εἶ ἔστιν* 142b3), was kann es sein? Die 2. Position beginnt als Antithese zur 1. Position, aber nicht im Sinne von „Das Eine ist nicht“, sondern von „Das Eine ist *viel*“. Sie beginnt also mit der *Entzweiung* vom Einen und Sein: Wenn das Eine ist, hat es Anteil am Sein. So ist es nicht mehr eines, sondern vieles. Dass Platon die Beziehung vom Einen und Sein als Bezugspunkt der 1. und 2. Position setzt, zeigt, dass dies das eigentliche



Problem ist, welches er überwinden möchte.

Hier ist der Akzent wieder wie üblich am Epsilon des Seinsverbs gesetzt. Es geht also um das Seinsverb. „Das Sein des εἷν“ ist das Thema der Untersuchung, als Verflechtung von εἷν und ὅν:

„Es gibt also auch ein Sein des Eins, das nicht einerlei ist mit dem Eins. Denn sonst wäre ja das Sein nicht das Sein des Eins und das Eins hätte nicht Anteil an dem Sein.“ (142b7-c1)

Zekl beschreibt den Unterschied zwischen den beiden Positionen wie folgt:

„Wie diese [die 1. Position] durch Akzentuierung des „Eins“ und Unterdrückung des „ist“ den Weg in die totale (und paradoxe) Negativität ihrer Resultate findet, so die zweite Reihe durch Akzentuierung des „ist“ und Unterdrückung des „Eins“ ihren Weg in die ebenso totale (und paradoxe) Positivität der Resultate.“<sup>126</sup>

Abgesehen von der totalen Negativität oder Positivität sind die Resultate der 1. und 2. Position demnach paradox, weil sie die beiden Extreme vertreten.

Platon beginnt die 2. Position absichtlich mit dem Widerspruch der 1. Position: Wenn das εἷν existiert, muss es wegen der Teilhabe am ὅν nicht mehr eines sein, sondern zwei, was seiner Eigenschaft widerspricht, *eines* zu sein. Dies ist ebenso eine *Selbstaufhebung* des εἷν wie die 1. Position. Das Paradoxon der 1. Position liegt in der Existenz des εἷν: Da es nicht am ὅν teilhat, kann es nicht einmal existieren. Das Paradoxon der 2. Position besteht ebenfalls in der Existenz des εἷν: Da es nun am ὅν teilhat, kann es zwar existieren, verliert aber mit der Teilhabe seinen Status, *eines zu sein*. Die Paradoxität des εἷν liegt darin, dass es seine Existenz selbst verneint, während sein Wesen als eines in der 1. Position es selbst am existieren hindert. Genau an dieser Stelle setzt die 2. Position an. Dies zeigt, dass ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den beiden Positionen in der Entzweiung vom Einen und Seienden besteht. Diese Entzweiung ist in gewissem Sinne eine notwendige Voraussetzung für die Dialektik, da die Dialektik einer Hypothese bedarf. Diese Veränderung des Themas zu

---

126. Zekl: *Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges*. Marburg/Lahn. 1971. S. 60.

verstehen, liefert den Schlüssel für das Verständnis dieser Position.

Nun ist zu überlegen, weshalb Platon eine solche Zweiteilung konzipiert. Die Einführung des  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  als einer zweiten Idee ( $\delta\upsilon$ ) ist im Grunde eine Anspielung auf das TMA in der 1. Position. Diese Einführung ist nicht nur eine bloße Feststellung dessen, dass das  $\epsilon\upsilon$  nun wegen der Teilhabe am  $\delta\upsilon$  *ist*, sondern eine Anspielung auf das TMA, weil das  $\epsilon\upsilon$  nun durch eine andere Idee zu Stande kommt. Platon setzt die Kategorie von Teil und Ganzem nicht ohne Grund an den Anfang der Argumentation, sondern wegen des Gedankens der Teilhabe.<sup>127</sup> Die Ursache der Verwirrung des TMA liegt eben in der Beziehung von Teil und Ganzem. Sofern es außer der teilzuhabenden Idee noch eine andere Idee gibt, ist diese Idee zusammen mit der vorigen zum Teil einer anderen Idee geworden. Die Einführung des  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  am  $\epsilon\upsilon$  als eine zweite Idee ( $\delta\upsilon$ ) in der 2. Position hat genau dieselbe Struktur wie das TMA. Die zerstörerische Kraft des TMA für die Ideenlehre, die darin besteht, dass das TMA die Unabhängigkeit der Idee gegenüber den Sinnesdingen auflöst, wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit dargestellt. Die Einführung eines neuen Elementes entzweit das  $\epsilon\upsilon$  in  $\epsilon\upsilon$  und  $\delta\upsilon$ , weil es selbst aufgrund der eigenen Existenz zum  $\epsilon\upsilon$ - $\delta\upsilon$  geworden ist.

Wenn das  $\epsilon\upsilon$  durch die Teilhabe am  $\delta\upsilon$  existiert, ist es ein Ganzes und hat Teile. Ist dies der Fall, müssen die jeweiligen Teile ebenfalls durch Teilhabe am  $\delta\upsilon$  existieren. Dann enthält jeder Teil in sich selbst weitere Teile,  $\epsilon\upsilon$  und  $\delta\upsilon$ , denn ohne Teilhabe am  $\delta\upsilon$  dürfte er selbst nicht existieren, wie Hägler interpretiert:

„Gilt generell, daß alles, was *ist* und *eins* ist, an den entsprechenden Ideen teilhat und diese Ideen als Teile in sich aufnimmt, dann müssen das Sein und das Eine sich selbst als Teile enthalten und wiederum in diesen Teilen erscheinen. Die Ideen von Sein und Einheit wären dann *durch sich* in sich selbst unendlich geteilt, und sie müßten *als Ganzes* in jedem dieser Teile erscheinen.“<sup>128</sup>

Dieses Modell, wonach außer der Idee noch eine andere Idee besteht, ist nichts

---

127. R. E. Allen weist darauf hin, dass die Teil-Ganz Relation der Schlüssel der 1. Position ist:

„The First Deduction has proved that if Unity is not a whole of parts, no characteristic belongs to it.“ *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. Oxford 1983. S. 215.

128. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 152.

anderes als das TMA, weil die Teilungsoperation an jedem Teil erneut anwendbar ist und ad infinitum geführt wird:

„Für jeden dieser Teile des Seienden Einen gilt nun, daß er Teil *ist* und *ein* Teil ist, so daß die am Seienden Einen durchgeführte Teilungsoperation auf die Teile selbst erneut anwendbar ist – und so fort ad infinitum. Deshalb wird gefolgert, daß das Seiende Eine eine unbegrenzte Menge von Teilen besitzt.“<sup>129</sup>

Die Thematik von Teil und Ganzem ist ferner eine Anspielung auf das Tagesgleichnis und das Segeltuchgleichnis (131b3-10). Wie schon erwähnt, setzt Platon die Kategorie von Teil und Ganzem bewusst an den Anfang der Argumentation, denn es geht um die Frage, ob das Ding am Ganzen oder nur an einem Teil der Idee teilhat, wie in den Fällen des Tagesgleichnis/Segeltuchgleichnis und dem TMA.

Platon vollzieht hier absichtlich eine Entzweiung des Einen vom Seienden. Diese *Entzweiung* dient als Einführung des Vielen, was dem Charakter der Sinnenwelt entspricht. Iber vertritt insofern die These, dass die 2. Position auf eine Kritik an den Prinzipien des naturphilosophischen Empirismus von Empedokles und Anaxagoras zielt:

„Das Eine als Vieles der Naturphilosophie ist gleichsam die Vergegenständlichung und Materialisierung des absoluten EON des Parmenides zu vielen EONTA. [...] Zugleich reformuliert Platon in der 2. Position die Aporien der zur Zersplitterung führenden Verdinglichung der Ideen in materialistischen-immanentistischen Ideenkonzeption auf ontologisch-logischer Ebene.“<sup>130</sup>

Hösle sieht die 2. Position auch als eine Darstellung des Prinzips des Vielen und deshalb der Zahlenlehre an, die als *ἀόριστος δυάς* in der UGL dient:

„Die zweite Hypothese des „Parmenides“ geht in der Tat vom Sein des Einen aus und gelangt von der *Zweierbestimmung* (*δύ' ἀεί γιγνόμενον*, 143a1) des seienden Einen über eine unendliche Iteration der Ergänzung der Teile Eins und Seiendes um ihr jeweils

---

129. Ibid. S. 151. Hägler erläutert: „Was am Sein teilhat, muß auch an der Einheit teilhaben. Wenn das Sein in alle möglichen Teile zerstückelt ist, so muß das Eine in ebensoviel Teile zerfallen.“ S. 154.

130. Iber. Ibid. S. 200.

anderes (insofern das Eins ein Teil (des seienden Eins) *ist* und das Seiende *ein* Teil ist, 142e) zu einem ἄπειρον...πλήθος (143a2) bzw., bei einem zweiten Ansatz, über die Trennung von Sein und Eins als *zwei* verschiedenen Bestimmungen (δύο, 143d2) und die Hinzufügung der Verschiedenheit als Kategorie durch ein Multiplikationsverfahren zu einem ἄπειρος ἀριθμὸς πλήθει (144a6) und schließlich ebenfalls zu einem ἄπειρα τὸ πλήθος (144e4; cfr. Auch 145a3); es handelt sich also offensichtlich um das zweite Prinzip, das als unbegrenzte Zweiheit zur Vielheit überleitet (cfr. Anm. 392) und für die Erzeugung der Zahlen mitverantwortlich ist (cfr. S.E., M. X 276f u. ö.) – und in der Tat wird auch im zweiten Ansatz auf die Konstitution der Zahlenreihe angespielt (143c-144a).“<sup>131</sup>

Auch nach Wyllers Auffassung deutet der Anfang der 2. Position ἀόριστος δυνάς an.<sup>132</sup> Vieles spricht dafür, dass Platon das Prinzip des Vielen, das zweite Prinzip in der UGL, in der 2. Position darstellen möchte. Die Unzulänglichkeit der 2. Position besteht jedoch darin, dass bei der unendlichen Iteration der Teilungsoperationen das εἶν ad infinitum zerstückelt wird und mithin verloren geht, was zur beschriebenen Verwirrung führt. Platon möchte die durch das Viele verursachte Relativität veranschaulichen; diese Relativität ist das Wesen der Sinnenwelt. Iber interpretiert dies als indirekte Kritik an der Naturphilosophie.

Aus Sicht der Phänomenologie des εἶν kann die 2. Position als zweite Stufe der Erscheinung des εἶν bezeichnet werden, wobei sich das εἶν in allen Aspekten auf die Anderen beziehen kann. Wyller bezeichnet dies als *Katabasis*, in welcher sich das Eine Schritt für Schritt zeigt:

„Aber gleichzeitig bezeichnet sie [2. Hypothese] auch einen ersten Anfang der gesamten der voraufgegangenen aufsteigenden Wanderung entsprechenden Katabasis.“<sup>133</sup>

Das εἶν ist nicht nur seiend, sondern auch viel, wenn es am ὄν teilhat. Es ist insofern

---

131. Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. S. 473-4.

132. Wyller: *Platons Parmenides*. S. 185.

133. Wyller. S. 105.

viel, als es an vielen Orten zugleich daseiend sein kann. Wenn die 1. Position das überseiende Wesen des Einen zeigt, ist die 2. Position eine Darstellung davon, wie es im Diesseits erscheint. Die Teilhaberrelation verleiht den Anderen Bezug auf das *ἐν*. Durch die Teilhaberrelation ist es nicht mehr beziehungslos, sondern hat Bezug auf jedes beliebige, vor allem auf das *ὄν*. Wyller schreibt hierzu:

„Das Eine, das *ist*, ist ein Phänomen, das seinen eigenen Gegensatz selbst in sich birgt, - die Vielheit, die sich aus der Widerrufung des Ein-Einen zum Sein unweigerlich ergibt. Die 2. Hypothese behandelt somit das Eine im Verhältnis zu ihm selbst *und auch* im Verhältnis zu den „Anderen“.“<sup>134</sup>

In diesem Sinn bezeichnet Wyller die 2. Position im Gegensatz zur Anabasis als *Katabasis*. Wenn die Anabasis bedeutet, nach dem *ἐν* jenseits der Dinge zu suchen, stellt die Katabasis den Prozess seiner Erscheinung in den Dingen dar. Gloy stimmt zu, dass die 2. Position eine Darstellung des Bezugs zu allem darstellt:

„Das Resultat der zweiten Position läßt sich demnach auf die Formel bringen, daß das Eins-Sein Alles-Sein ist (das seiende Eine = das seiende Alles).“<sup>135</sup>

Dies erinnert uns an die Szene im Prolog von Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*. Nachdem Zarathustra vor der Sonne gesprochen hat, steigt er von der Bergspitze hinab, um seine erleuchtenden Gedanken den gewöhnlichen Leuten zu verkünden. Dadurch erlangen seine erleuchtenden Gedanken Bezug zu den anderen Leuten. Gloy äußert sich auch zum Problem der Teilhabe: Nach ihr ist im ersten Teil die Teilhaberrelation ein Verhältnis zwischen Ideen und Sinnendingen, während sie hier als ein Verhältnis zwischen Ideen untereinander auftritt.<sup>136</sup>

Die Teilhaberrelation führt unausweichlich zur Selbstentzweiung des Einen. Von einer Teilhabe kann nur dort die Rede sein, wo es zwei *Teile* gibt. Diese Selbstentzweiung hat eine doppelte Funktion. Sie ist eine nötige Voraussetzung für die

---

134. Wyller. S. 106.

135. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des „und“ -- Systematische Untersuchungen zum Einheit- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*. Berlin 1981. S. 55.

136. Gloy. S. 55.

Teilbarkeit des Einen, weil auf der einen Seite das zersplitterte Eine zugleich in vielen anderen Seienden ist, auf der anderen Seite die anderen Seienden (*τα ὄντα*) am Einen teilhaben können. Deshalb ist diese Differenzierung nicht nur als Entzweiung zu verstehen, sondern kann als Rechtfertigung bezeichnet werden, wie das Viele aus dem Einen abzuleiten ist. Die Entzweiung enthält demnach nicht nur Zweiheit, indem sie nur aus zwei Teilen besteht, sondern vielmehr unbegrenzte Vielheit. Hösle teilt die Ansicht, dass die 2. Position das Prinzip von der *ἀόριστος δυνάς* vertritt:

„Sie ist wahre Darstellung der *ἀόριστος δυνάς* (besonders wohl: ihres Außenaspekts), ihre Paradoxalität entspringt nur der Paradoxalität des zweiten Prinzips.“<sup>137</sup>

Diese Paradoxalität ist entscheidend für das Verständnis der 2. Position. Wenn die Einheit ein Ganzes aus Teilen ist, kann es – wie im Fall der Atome – unendlich viele Teile geben. Die 2. Position ist eine Darstellung des *ἄπειρον*.

Iber weist in diesem Kontext auf Hegels „Antinomie der unendlichen Teilbarkeit der Materie“ hin – was *ἄπειρον* ist, sei auch nichts anderes als ein unaufgelöster Widerspruch:

„Die Quantität ist die Einheit der Kontinuität und der Diskretion; sie enthält im *selbständigen* Eins sein *Zusammengeflossenseins* mit anderen und in dieser sich ohne Unterbrechung *fortsetzenden Identität* mit sich ebenso die *Negation derselben*.“<sup>138</sup>

Graeser erhebt gegen diese These den Einwand, dass das seiende Eine in der 2. Position nicht *ἀόριστος δυνάς* sein dürfe:

„Im Blick auf die sog. Zahlenproduktion in der zweiten Deduktion als Tätigkeit des sog. Zweiten Prinzips sprechen und dieses mit dem seienden Einen identifizieren, heißt die Situation falsch beschreiben: Wir haben es hier im relevanten Text nicht mit einer Produktion von Zahlen zu tun, sondern mit einer Klassifikation von Zahlen.“<sup>139</sup>

Hier ist allerdings gegen Graeser einzuwenden, dass die Position besser als eine Darstellung der Mannigfaltigkeit verstanden werden sollte, zu der das Prinzip der

---

137. Hösle. S. 474.

138. Iber. S. 200. Siehe auch: Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main 1969. S. 171.

139. Graeser: *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern/Stuttgart/Wien 1999. S. 23.

*ἀόριστος δυνάς* dient:

„Platons Intention in dieser Deduktion ist es demnach zu demonstrieren, daß ein nicht mehr reines, sondern auf Mannigfaltigkeit in und außer ihm bezogenes Eines, eine sog. Einheit oder Verbindung aus Bestandteilen, aufgrund der dialektischen Konzeption ein niemals Eins-Seiendes, sondern immer Zwei-Werdendes ist und gleichwohl sich als Eines in allem Werden bewahrt. Methodisch wiederholt sich ins Unendliche die Struktur, daß von einer Sache zu zweien übergegangen und dann zu ihr zurückgekehrt wird.“<sup>140</sup>

Platon möchte die Mannigfaltigkeit und deren Prinzip zeigen. Dass die folgenden Kategorien durchweg positiv sind, ist durch die Voraussetzung: Das Eine *ist*, bedingt; da sie alle an der *οὐσία* teilhaben, *sind* sie.

Die Argumentationsweise in der 2. Position ist analog zu derjenigen in der 1. Position, weswegen sie an dieser Stelle nicht im Einzelnen dargestellt wird. Es gibt allerdings einige wichtige Stellen der Argumentation, die eine höhere Aufmerksamkeit verdienen. Bemerkenswert ist etwa die 2. Reihe (142d-145a), weil sie eine Darstellung der *Zahlentheorie* Platons und somit die *Vorankündigung der UGL* ist: Da das Eine Teile hat, hat jeder Teil wiederum zwei Unterteile. Diese Unterteile sind jeweils eines, und ihnen kommt Sein zu. Es gibt also doppelt so viele Unterteile, wie es Teile des Seins gibt, denen jeweils die Attribute „Eines“ und „Sein“ zukommen. Da das Eine unendlich viele Teile hat, sind Eines und Sein in grenzenloser Mehrheit (143a2). Dies lässt sich als Anspielung auf das **TMA** interpretieren. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass es im Falle des Großen immer noch ein Größeres gibt, während es hier ein Kleineres, Unterteiltes gibt. Das TMA ist die nach außen ad infinitum führende Vermehrung, während sich dieser Fall auf die nach innen ad infinitum führenden Teilungen bezieht. Da das Eine ein Zusammenhang von Einem und Sein ist, unterscheidet Platon die beiden durch den jeweiligen Anteil an der Verschiedenheit und der Andersheit. Dies zeigt er bereits im ersten Teil:

---

140. Gloy. S. 63.

„Wenn also das Sein und das Eins voneinander verschieden sind, so ist weder das Eins durch das Einssein vom Sein verschieden noch das Sein dadurch, daß es Sein ist, ein anderes als das Eins, sondern ihre Verschiedenheit gründet sich auf die Begriffe des Verschiedenen und Anderen.“ (143b3-6)

Platon verwendet an dieser Stelle die Verschieden ( $\tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ ) und Anderen ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ ) als Ideen, um zu betonen, dass das Eine und das Sein tatsächlich *verschieden* sind.

Um die Vielheit zu bezeichnen, führt Platon die Idealzahlenlehre ein. In ihr wird die Vielheit durch die Zahlen veranschaulicht. Eins und Sein oder Eines und Andersheit oder Sein und Andersheit sind jeweils zwei, wenn man sie für sich bestimmt. Als Gegensatzpaar zusammen genommen sind sie aber eins. Eins zusammen mit je einem Paar ergibt drei. Auf solche Weise kann die gesamte Zahlenreihe aufgebaut werden: Eins, zwei und drei liegen vor, und durch mathematische Operationen führen zu den anderen Zahlen (zwei mal zwei ist vier etc.) Eine solche Deduktion kann natürlich noch nicht alle Zahlen umfassen, die Null, die Primzahlen und die negativen Zahlen können auf diesem Weg nicht eingeholt werden. Dies gilt allerdings nur aus heutiger Perspektive: Wie bereits erwähnt, enthält die Mathematik der Griechen weder das Konzept der Null noch dasjenige der negativen Zahlen, sodass aus Platons Perspektive die beschriebene Deduktion alle Zahlen umfasst.<sup>141</sup> Platon gelangt durch diese Deduktion zu der Schlussfolgerung, dass es Zahlen und somit auch Vieles gibt, wenn die Eins existiert:

„Wenn also Eins ist, so muß auch die Zahl sein. – Notwendig. – Gibt es aber die Zahl, dann gibt es auch Vieles und eine unendliche Menge des Seienden.“(144a4-6)

Platon führt seine Zahlentheorie erstmals im Opus Platonicum ein, was auch als Vorankündigung der UGL gelten darf. Da die Zahlen unbegrenzt viele sind und zugleich auch am Sein Anteil haben, ist das Seiende unendlich wie die Zahlen. Nichts ist vom Sein unberührt. Das Sein hat den gleichen Umfang wie die unendlichen Zahlen, weil die Zahlen an jedem beliebigen Seienden teilhaben. Das Eine ist in

---

141. Bröcker: „Die Eins ist für die Griechen noch keine Zahl, von der Null ganz zu schweigen. Zur Zahl gehört die Mehrheit.“ *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main 1967. S. 228.



diesem Sinn auch ein Vieles und unendlich mannigfaltig, soweit es am Sein Anteil hat. Nicht nur das seiende Eine ist eine Vielheit, auch das Eine selbst ist eine solche Vielheit, insofern es durch das Seiende geteilt ist. Das Eine ist aber zugleich ein Ganzes, und jedes Ganze hat eine Grenze. Das seiende Eine ist also Eins und Vieles, Ganzes und Teile, eine begrenzte und eine unbegrenzte Menge.

Die Zahlen vertreten die unendlichen Teilungen des Einen und des Sein, weil sie selbst bereits ihrem Wesen nach unendlich sind. Dies hat schon Proklos bemerkt:

„If One exists, number will exist, from which it follows that (infinite) plurality exists.” (Procli *Commentarius*. 1261, 18-21)

Die Zahl ist ein gutes Beispiel für die Vertretung der vielen Dinge, denn beide sind ihrem Wesen nach unendlich. Wyller weist darauf hin, dass das Ganze durch die gegenseitige Wirkung des einheitlichen Seienden und der seienden Einheiten besteht:

„Das Ganze des Seins-Einen ist durch das Einsetzen der dianoetischen Fragestellung in ein unendliches All differenziert worden, das aus zwei Schichten besteht. Die eine Schicht besteht aus einheitlichen Seienden, die ihr Wesen vom Sein (*οὐσία*) erhalten. Die andere Schicht besteht aus seienden Einheiten, die ihr Wesen vom Selbst-Einen erhalten. Die beiden Welt-Schichten entsprechen einander dank der gemeinschaftlichen Zahl.“<sup>142</sup>

Das Zusammenwirken dieser zwei Schichten ist die Triebkraft des dialektischen Prozesses der *Katabasis*. Dieser Prozess ist der Prozess der Entstehung. Das jeweilige Seiende der einheitlichen Seienden erhält sein eigenes Wesen vom Sein (*οὐσία*). Hier lässt sich erneut eine Parallele zum Mondgleichnis ziehen, denn der jeweilige in hunderttausend Flüssen widergespiegelte Mond erhält sein Wesen von dem einen Mond im Himmel. Eine solche Differenzierung, wie das Mondgleichnis zeigt, ist notwendig, weil sie das unausweichliche Ergebnis der Entstehung ist. Diese Differenzierung wiederholt sich bis ins Unendliche, wie auch die übrigen Zahlen vom Einen differenziert sind. Die unendlichen Dinge entsprechen den unendlichen Zahlen. Platon hegt offenbar die Absicht, mit der *Unendlichkeit der Zahl* das Seiende (*τα ὄντα*)

-----

142. Wyller. S. 117.

durch Analogie zu erklären, indem das am Sein teilhabende Eine alles Seiende umfasst, so wie die Zahlen unendlich sind. Stenzel bezeichnet diese Stelle als die *ἀρχαί* der platonischen Ontologie:

„Wir stehen hier an den *ἀρχαί* der platonischen Ontologie: das Eins und eine Zweiheit sind die Prinzipien des Seins.“<sup>143</sup>

Platon unterscheidet drei Arten von Zahlen: Sinnliche Zahlen, mathematische Zahlen und Idealzahlen. Die sinnlichen Zahlen beziehen sich auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände (zwei Kugeln, drei Menschen etc.) und sind in diesem Sinne eindeutig. Die anderen Arten von Zahlen sind demgegenüber abstrakt. Dabei unterscheiden sich die mathematischen Zahlen von den Idealzahlen dadurch, dass es immer nur eine Idealzahl gibt, während mathematische Zahlen in vielen Kontexten auftauchen können. Im mathematischen Sinn kann es unzählige Male drei geben, aber die Idealzahl 3 gibt es nur einmal, weil sie die Idee der Drei ist. Platon sieht die Ideen als identisch mit den Idealzahlen an. Dies ist einerseits dem Einfluss der Pythagoreer zuzuschreiben, zeigt aber andererseits auch Platons Absicht, seine Theorie etwas *einfacher* aufzubauen. Platon schätzt die Mathematik sehr hoch; an dem Eingang der Akademie ist sogar ein Schild angebracht mit der Aufschrift: „Der Nichtkenner der Mathematik (Geometrie) darf nicht eintreten“. In der *Politeia* setzt er die mathematischen Figuren zwischen die Ideen und die empirischen Dinge. Offenbar hält er die mathematischen Figuren für Vermittler zwischen diesen beiden Bereichen. Dort hat er dies lediglich angedeutet, eine ausführlichere Darstellung behält er sich für den mündlichen Unterricht in der Akademie vor.

Nach Alexander von Aphrodisias gilt: Wenn die Zwei das Prinzip aller Zahlen ist, so ist das Eine das Prinzip der Zahl zwei. Mehr noch: Das Eine ist das Prinzip aller Dinge. Die Zahl selbst hat auch eine Idee, sie ist die Zweiheit. Aber die Zweiheit ist auch eine Einheit, indem sie die Idee ist, die alle Zweien in sich umfasst:

„Sofern sowohl jeder ihrer Teile Einheit ist als auch sie selbst (die zwei) ein Eidos, nämlich das Zweihafte ist, insofern hat sie an der Einheit teil.“ (454,33)

---

143. Stenzel: *Metaphysik des Altertums*. München/Berlin 1931. S. 133.

Zur Zweiheit gehören zwei *kleine* und eine *große* Einheit. Das sind nicht nur die Prinzipien für die Zwei, sondern diejenigen Prinzipien, mit denen alle Zahlen aufgebaut werden können:

„Daher nannte er sie (die Zweiheit des Grossen und Kleinen) auch die unbestimmte Zweiheit, weil keines von beiden, weder das Grosse noch das Kleine, als solches bestimmt, sondern unbestimmt und unbegrenzt ist.“ (A.1.56,18)

Das ist auch die Lösung für das Problem des TMA sowie überhaupt für das Problem von der *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Das Eine ist überall in den Dingen, die an ihm Anteil haben, während es selbst immer noch Eines ist. Das Eine, zusammen mit den grundlegendsten Relationen, dem Großen und dem Kleinen, kommt der Zweiheit bzw. der Zwei zu. Das Prinzip der unbestimmten Zweiheit kommt allen anderen Zahlen zu. Die Zweiheit ist die Idee der Zahlen. Das Eine ist die Idee der Zweiheit und des Alls überhaupt. In diesem Sinn bezeichnet W. Bröcker das Eine als **die Idee der Idee**:

„Platons These ist (um sie vorwegzunehmen), dass die Idee zwar Einheit sein muss, aber eine solche die Vielfalt nicht ausschließt, sondern einschließt. So bedeutet das Eine (wenn man so will) die Idee der Idee.“<sup>144</sup>

Dass Platon die Idealzahlen unter den Zahlen erfunden hat, geschieht, wie schon erwähnt, aus der Absicht heraus, die Ideenlehre zu *vereinfachen*. Die Zahlen sind mathematisch berechenbar, somit ist das Problem *ἓν ἐπὶ πολλῶν* einfacher darzustellen.

Die 10. Reihe (151e-155c) verdient besondere Aufmerksamkeit, weil sie eine Anspielung auf die Paradoxie des Zenons ist, deren Thema das der Zeit ist: Da das Eine ist, hat es Anteil am Sein, wobei es auch Anteil an der Zeit hat (152a3). Was an der Zeit Anteil hat, ist älter als es selbst, da es stets in der Zeit steht. Wenn die Zeit verläuft, wird es älter. Doch wenn es älter wird, ist es zugleich jünger als es selbst, da die Zeit verflossen ist. So ist das Eine sowohl älter als auch jünger als es selbst (152b2). Nach demselben Modell ist das Eine weder jünger noch älter als es selbst, und sowohl älter als auch jünger sowie weder jünger noch älter als das Andere

---

144. Bröcker: Plato über das Gute. In: J. Wippert (Hrsg.): *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. S. 219-239. Darmstadt 1972. S. 226.

(152e1-155c8). Der Grund für diese scheinbare Paradoxität liegt in der Tatsache, dass die Zeit immer weiterläuft. Die Paradoxie wird durch die ins Unendliche geteilten Einen verursacht, welche in den jeweiligen Zeitpunkten stehen. Dies ist eigentlich eine Anwendung der Paradoxie des Zenons: In der zenonischen Paradoxie wird der zeitliche Fortgang ins Unendliche geteilt, weswegen Achilleus eine Schildkröte nicht einholen kann, weil die ins Unendliche führenden Teilungen der Zeit dies verhindern (*Phys.* 239b14-18). Solange die Zeit fort verläuft, wird der Abstand aufgrund der unendlichen Teilungen immer länger. Platon greift für sein Argument auf dasselbe Modell zurück: Das Eine ist als erstes älter als alles Andere. Es sind nämlich unendlich  $\xi\nu$ - $\zeta\nu$ , die in dem jeweiligen Zeitpunkt stehen. Jedes ist zugleich älter, jünger und von gleichem Alter wie ein Anderes. Ein Anderes ist nach demselben Modell zugleich älter, jünger und von gleichem Alter wie das  $\xi\nu$ . Hiermit kündigt Platon seinen eigentlichen Grund an, weshalb er das Viele einführt:

„Es kann also eine Erkenntnis desselben geben und eine Meinung und Wahrnehmung von ihm, wenn anders auch wir jetzt all diese Erkenntnistätigkeit ihm gegenüber ausüben.“ (155d6-7)

Wenn dem  $\xi\nu$  etwas zukommen darf, ist es erst dadurch erkennbar und wahrnehmbar. Das Zukommen setzt das Viele bereits voraus. Dies ist das Motiv Platons, das Viele einzuführen.

Platon macht damit die 2. Position zu einem vollkommenen Gegensatz zur 1. Position. Die Positivität der 2. Position wird noch dadurch verstärkt, dass das Gesamtergebnis der 2. Position nicht nur nicht abgelehnt, sondern ausdrücklich bekräftigt wird.<sup>145</sup> Die dialektischen Übungen sollen eigentlich die Funktion der Dialektik aufzeigen und der Auflösung der Aporie dienen. Insofern ist es merkwürdig, dass Platon so viele dunkle Argumente anführt, um schließlich zwei völlig konträre Ergebnisse aufzustellen, und es ist unklar, welche der Positionen richtig ist. Dem Einen in der 1. Position werden alle Attribute abgesprochen und es erscheint am Ende als ein Nichts, während ihm in der 2. Position alle Attribute zugesprochen werden und

---

145. Hägler. S. 171.

es am Ende sowohl Bezug als auch keinen Bezug auf sich und auf das Andere haben kann.

Aus Sicht der Phänomenologie des  $\epsilon\nu$  ist die 2. Position eine Darstellung dessen, wie das absolute Eine zum seienden Einen wird, indem es von der Einheit in die Mannigfaltigkeit zersplittert wird. Dabei handelt es sich um einen notwendigen Vorgang, durch den das absolute Eine von seiner Absolutheit befreit wird und in die vielen Einzeldinge eindringt, damit seine Absolutheit den einzelnen seienden Dingen Sicherheit verleiht. Doch ein solches seiendes Eines ist noch nicht das jeweilige Seiende, weil es zwar eine Dynamis, aber noch nicht das Wesen des jeweiligen einzelnen Seienden ist. Es kann zwar das Dasein des jeweiligen einzelnen Seienden sichern, aber es kann nicht das *Wesen* des jeweiligen einzelnen Seienden darstellen, da jedes beliebige Seiende sein *eigenes* Wesen hat, welches vom Wesen jedes anderen Seienden verschieden ist. Dass das seiende Eine „war, ist und sein wird“, bezeugt sein durchdringendes Dasein im jeweiligen einzelnen Seienden. Das seiende Eine kann zwar die Dynamis des durchdringenden Daseins haben, doch ist ein solches *seinsverleihendes* seiendes  $\epsilon\nu$  noch nicht das, was dem jeweiligen einzelnen Seienden das Wesen verleihen kann. Es kann zwar dem mannigfaltigen Seienden das Dasein ( $\tau\alpha\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ) verleihen, die *Mannigfaltigkeit* der Dinge kann es aber gerade nicht vertreten, weil jedes beliebige Seiende sein *eigenes* Wesen hat, das der Mannigfaltigkeit zugrunde liegt. Ohne Teilhabe eines anderen beliebigen Seienden kann ein solches seiendes Eins nur ad absurdum führen, weil das Wesen des jeweiligen einzelnen Seienden in ihm nicht enthalten ist. D.h.: Ein solches seiendes Eins ist wie ein unbekanntes X. Es kann jedes beliebige Seiendes vertreten. Aber genau in diesem Aspekt ist es nicht zu bestimmen. Da ein solches seiendes Eins alle Entität sein kann, ist eines mit dem anderen nicht zu unterscheiden.

Die Unzulänglichkeit der 2. Position besteht darin, dass in ihr das Seiende im Sinne der Existenz zwar einbezogen und deshalb das  $\epsilon\nu$  zum  $\epsilon\nu\text{-}\acute{\omicron}\nu$  macht, dies aber auf *ununterschiedliche* Weise. Deshalb ist das seiende Eine der 2. Position ein Übergang zum *jeweiligen einzelnen Seienden* in der Phänomenologie des  $\epsilon\nu$ . Die 3. Position hat die Aufgabe, ein solches einzelnes seiendes Eins zu veranschaulichen; dies ist die

zentrale Schlüsselposition der dialektischen Übungen, in denen das Andere einbezogen ist.

Die 2. Position ist eine Anspielung auf das TMA, während die 1. Position eine Anspielung auf das Chorismos-Problem ist, das Platon im ersten Teil ausdrücklich kritisiert. Aus Sicht des negativen Kritizismus drückt die 1. Position aus, dass das Eine weder seiend noch erkennbar sein kann, wenn es keinen Bezug auf das Andere hat. Die 2. Position zeigt: Wenn das Eine Bezug auf das Andere hat, hat es diesen Bezug auf *ununterschiedliche* Weise. Dadurch ist ein solches Eines aufgrund der *Ununterschiedlichkeit* ad infinitum *zersplittert* und somit auch das Wesen des jeweiligen zersplitterten Einen *unerkennbar*.

Es gilt zu beachten, dass die Methode Platons in den dialektischen Übungen die Logik ist. Dabei ist fraglich, ob die Logik zur Erleuchtung beitragen kann. Die Logik kann durch den Satz von Widerspruch Fehler aufdecken bzw. die Wahrheit bestätigen. Erleuchtung hingegen kann tatsächlich nur durch den *Aufstieg* erlangt werden, da sich die Erleuchtung plötzlich einstellt. Die Logik kann diesen Aufstieg nicht akzeptieren, weil der Aufstieg über strenges logisches Schließen hinaus in das Jenseits und somit in den Bereich der Metaphysik *überspringt*; die Metaphysik kann durch logische Deduktionen allerdings nicht erreicht werden. Aus der Perspektive der Logik ist die Metaphysik töricht. Der Pragmatismus und der logische Empirismus sind hierfür gute Zeugen. Dies zeigt etwa Carnaps Kritik an der Metaphysik als unsinnige Sätze:

„Durch die Entwicklung der *modernen Logik* ist es möglich geworden, auf die Frage nach Gültigkeit und Berechtigung der Metaphysik eine neue und schärfere Antwort zu geben. [...] Auf dem Gebiet der *Metaphysik* (einschließlich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß *die vorgeblichen Sätze dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind*.“<sup>146</sup>

Carnap setzt seine Kritik genau am Kern der Metaphysik an, nämlich dem Prinzip:

„Verschiedene Metaphysiker geben Antwort auf die Frage, was das (oberste) „Prinzip

---

146. Carnap: Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* 2. 1932. S. 177-188. Hier: *Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein*. S. 181-204. Hrsg.: K. R. Fischer. Wien 1999. S. 181-2.

der Welt“ (oder „der Dinge“, „des Seins“, „des Seienden“ ) sei, z.B.: das Wasser, die Zahl, die Form, die Bewegung, das Leben, der Geist, die Idee, das Unbewußte, die Tat, das Gute und dergl. mehr“.<sup>147</sup>

Carnap verurteilt somit sämtliche metaphysischen Sätze zu Scheinsätzen.<sup>148</sup>

Aus Sicht der Phänomenologie des  $\epsilon\upsilon$  beginnt das Sich-Zeigen des  $\epsilon\upsilon$  in der 2. Position *diesseits*. Dass das seiende Eine sowohl Teile hat als auch ein Ganzes ist, bedeutet, dass es zugleich als *vielendes* Prinzip dienen kann, weil es Teile hat, während es selbst noch eines bleibt, weil es ein Ganzes ist. Das ist der zweite Schritt der Phänomenologie des  $\epsilon\upsilon$ , wobei das  $\epsilon\upsilon$  als das seiende Eine nicht mehr nur um sich selbst geht, sondern es vor allem als das Prinzip des Anderen dient. Platon stellt nicht ohne Grund seine Zahlentheorie vor. Die Einführung der Zahlentheorie dient als *Grundsetzung des Vielen*, des  $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$  in der UGL. Der Fehler der 2. Position liegt jedoch darin, dass das seiende  $\epsilon\upsilon$ , obwohl es durch Teilhabe am  $\omicron\upsilon$  das Problem von seiner Existenz gelöst hat, es selbst zugleich in *unendlich* viele Teile zersplittert ist. Dies kann nur ad absurdum führen, weil sein Wesen durch diese unendliche Zersplitterung aufgrund der *Ununterschiedlichkeit* verloren gegangen ist. Insofern ist das in der 2. Position dargestellte  $\epsilon\upsilon$  ebenso unhaltbar wie dasjenige der 1. Position.

#### IV.11 Anhang der Position II: $\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\omicron\varphi\upsilon\eta\varsigma$ als Übergang (155e4-157b5)

Die Beziehung vom Einem und Seienden spielt eine zentrale Rolle im *Parmenides*, insbesondere bei den dialektischen Übungen. Platon wie Parmenides verstehen unter Existenz in erster Linie Existenz in der *Zeit*. Hier stellt sich die Frage, wie das Eine überhaupt von der Absolutheit zum Sein kommen kann. Platons Lösung ist die Hervorhebung einer besonderen Zwischenstufe, und zwar  $\acute{\epsilon}\xi\alpha\iota\omicron\varphi\upsilon\eta\varsigma$  (Plötzlich). Das Plötzlich steht nicht in der Zeit, sondern zwischen zwei Zeitpunkten, wodurch alles entsteht und vergeht, sich bewegt und ruht. Dass der Anhang der 2. Position sehr kurz,

-----  
147. Ibid. S. 186.

148. Ibid. S. 190.

zielgerichtet, und auch plötzlich erscheint, um das Plötzliche zu diskutieren, ist kein Zufall, sondern ein Brückenschlag zwischen der 1. und der 2. Position. Dies bezeugt, dass die Relation vom Einen und Seienden der Schlüssel für den *Parmenides* ist – und der Schlüssel für die gesamte Spätphilosophie Platons.

In 155e5-7 sagt der platonische Parmenides explizit, dass das εἷς sowohl Eins, als auch Vieles und weder Eins, noch Vieles ist und an der Zeit teilhat. Er nennt diesen Übergang *Augenblick* (ἐξαιίφνης). Der Augenblick ist ein Ort, an dem das Eine sowohl Eins, als auch Vieles und weder Eins, noch Vieles sein kann, weil es einerseits an der Zeit teilhat und damit im Diesseits steht, andererseits aber dennoch jenseits ist. Dies ist mit einer *Zeitlupendarstellung* vergleichbar: Ein Ding in Zeitlupe wird so gezeigt, als würde es zeitweise ruhen und sich zeitweise bewegen. Das Eine hat *im Augenblick* genau diese Erscheinungsweise: Wenn es vom Jenseits ins Diesseits übertritt, bewegt es sich. Wenn es Jenseits bzw. Diesseits ist, ruht es bzw. bewegt sich. Die Erscheinungsweise in Zeitlupe ermöglicht diesen Übergang, womit der Chorismos zwischen Jenseits und Diesseits überwunden wird. Dadurch werden sämtliche Widersprüche und Unmöglichkeiten außer Kraft gesetzt, es werden etwa „Ruhe in der Bewegung“ oder „Bewegung in der Ruhe“ möglich. Im *Augenblick* sind für das Eine beide Situationen möglich, sie erscheinen *gleichzeitig*.

Die Theorie vom Augenblick spielt eine zentrale Rolle in diesem Übergang vom absoluten Einen zum erscheinenden (seienden) Einen, wobei der Augenblick der Ort ist, an dem das Eine *ist*, aber ohne selbst an der Zeit teilzuhaben. In diesem Augenblick ist der scheinbare Widerspruch, nach dem das absolute Eine nicht am Seienden teilhaben darf, ungültig. Dadurch kann das weder sich bewegende noch ruhende εἷς sich sowohl bewegen als auch ruhend sein, wie Volkmann-Schluck interpretiert:

„Dieser Augenblick ist von einer eigentümlichen Art des „Zwischen“ Ruhe und Bewegung, das selbst keine Zeit ist. Alle Übergänge vollziehen sich in diesem zeitlosen „Zwischen“, in dem etwas im Verlassenhaben seines Zustandes den entgegengesetzten noch nicht erreicht hat.“<sup>149</sup>

Der Augenblick schafft den *Schauplatz* für das absolute Eine, das dadurch auf



augenblickliche Weise in der diesseitigen Welt erscheint. In dieser Hinsicht ist der Augenblick ein indirekter Beweis dafür, dass die 1. Position doch richtig sein kann. Das „weder-noch“-Modell der 1. Position verneint die Möglichkeit, dass das  $\epsilon\nu$  entweder in Bewegung oder in Ruhe sein kann. Der Gedanke des Augenblicks zeigt, dass das  $\epsilon\nu$  dennoch möglich ist, denn selbst wenn es weder in Bewegung, noch in Ruhe ist, *ist* es trotzdem: Es *ist* im Augenblick.

Iber hat scharfsinnig den Grund dafür erkannt, wie die  $\epsilon\xi\alpha\iota\phi\nu\nu\eta\varsigma$  als Bedingung für die Ermöglichung eines negativen  $\epsilon\nu$  hin zum positiven dienen kann, indem er den Augenblick als Prinzip einer *dialektischen Logik* gegenüber der normalen Verstandeslogik darstellt:

„Mit der Theorie des augenblicklichen Umschlags wird somit die Gültigkeit des Satzes der Identität, des Satzes vom Widerspruch und des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, also der Grundprinzipien der Verstandeslogik, die alle der Ontologie des Parmenides entstammen, relativiert. Während die Zeit Vermittlungsprinzip der Verstandeslogik ist, zeigt sich der Augenblick als Prinzip einer dialektischen Logik. Diese Einschränkung der Verstandeslogik ist Bedingung der Möglichkeit für die Synthesis in der 3. Position.“<sup>150</sup>

Der Grund für die Bedingung der Möglichkeit der antinomischen Aussage liegt darin, die formale Verstandeslogik gegen eine dialektischen Logik auszutauschen. Die formale Verstandeslogik kann keinen *Aufstieg* anerkennen und akzeptieren, die dialektische Logik dagegen schon. Ohne Anerkennung des Aufstieges ist die Konzeption des Augenblicks nicht denkbar, weil man auf dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten bzw. dem Satz vom Widerspruch verharrt. Dies zeigt sich etwa bei Graeser. Graeser führt aus, dass das Eine kraft seiner Nicht-Teilhabe an der Zeit *nicht ist*, nicht aber weder ist noch nicht ist, weil dies das Gesetz vom

---

149. Volkmann-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Frankfurt am Main 1957. S. 141.

150. Iber. Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 204-205.

ausgeschlossenen Dritten verletzen würde:

„Denn in 157a3 haben wir die These „weder ist es dann, noch ist es nicht“. Hier wird das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten verletzt, das vorher, nämlich 156c6-7, den Schluß stützte, daß es keine Zeit geben könne, zu der sich ein Gegenstand nicht entweder im Zustand der Ruhe oder aber im Zustand der Bewegung befinde.“<sup>151</sup>

Graeser verbleibt hier ganz im Bereich der Verstandeslogik, was Iber kritisiert. Es wird deutlich, dass der Begriff eines *Aufstieges* akzeptiert werden muss, um ein negatives ἔν doch positiv einzuschätzen, wie es bei der UGL und dem Neuplatonismus der Fall ist. Nach Iber ist dies eine Vorbereitung für das zeitliche absolut Eine der 1. Position in das zeitliche Seiende vorzudringen, um dieses als Idee (*mia tis idea* 157e1) in der 3. Position als eine *erscheinende ἀρχή* auftreten zu lassen:

„Im Parmenides-Dialog sucht Platon den Dualismus von Ruhe und Bewegung mit der Theorie des Plötzlichen (*exaiphnes*) zu beheben, die das Korollar zur zweiten Position darstellt. Ihr zufolge ist der Augenblick das nicht lokalisierbare Wesen (*physis atopos* 156d7) außer aller Zeit, aus dem heraus sich der Umschlag zwischen Bewegung und Ruhe vollzieht (vgl. 156d7-e3). In ihm ereignet sich ein Vorfall des zeitlichen absolut Einen der ersten Position in das zeitlich Seiende, um dieses als Idee (*mia tis idea* 157e1) in der dritten Position normativ auf ein vollkommenes Ganzes (*holon teleion* 157e5) hin auszurichten.“<sup>152</sup>

Platon hat im *Timaios* seinen Zeitbegriff vom göttlichen αἰῶν noch sorgfältiger erklärt. Er betrachtet Zeit als etwas im Einen bleibendes:

„Eine Art veränderliches Bild der Ewigkeit dachte er zu machen; und zugleich mit der Durchordnung des Himmels machte er von der ineinsbleibenden Ewigkeit (μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνί) ein nach Zahl vorrückendes unvergängliches Bild, das was wir denn *Zeit* genannt haben.“ (37d5-7)

Er betrachtet die Ewigkeit nur im Zeitmodi von „ist“; für das Werden verwendet er

---

151. Graeser: *Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides*. Bern/Stuttgart/Wien 1999. S. 28.

152. Iber: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main 2007. S. 304. Anm. 69.

„war“ und „wird sein“ (37e6-38a2). Plotinos hebt den Begriff eines im Einen bleibenden *αἰῶν* hervor, um dies zu erklären:

„εἴτα τοῦ μὲν αἰῶνος κατηγοροῦμεν τὸ μένειν ἐν ἐνί μετέχοι ἅν οὖν στάσεως, ἀλλ’ οὐκ αὐτοστάσις εἴη.“ (III 7,2-3. *Περὶ τῶν αἰῶνος καὶ χρόνου*)

Ferner sagen wir von der Ewigkeit aus, daß sie im Einen verharre; danach hätte sie an der Ständigkeit Anteil, ist aber nicht Ständigkeit an sich.

Es stellt sich die Frage, weshalb Platon plötzlich eine Theorie des Augenblicks vorstellt. Vom Standpunkt des Neuplatonismus aus kann die Theorie des Augenblicks als Kernpunkt der Phänomenologie des *ἔν* angenommen werden, denn diese Theorie zeigt, wie das als unerkennbar und nicht seiend angenommene *ἔν* (in der 1. Position) erscheinen kann. Das weder seiende noch eine *ἔν* ist doch, und zwar im Augenblick, wie Iber meint:

„Der zeitlose Augenblick ist der Ort, wo das absolute Eine der 1. Position, das ja jenseits aller Zeit ist, in der Zeit als deren Wesen proleptisch vorfällt.“<sup>153</sup>

Vom Standpunkt der Phänomenologie des *ἔν* ist der Anhang der 2. Position eine Darstellung dessen, wie das *ἔν* von seiner jenseitigen Absolutheit zu seiner diesseitigen Erscheinung übergeht.

#### **IV.12 Position III: Die systematische zentrale Schlüsselposition:**

##### ***γένεσις εἰς οὐσίαν* als die Genealogie Platons (157b6-159b1)**

Von der 3. Position an rückt das Andere in den Fokus. Das Thema ist nun nicht mehr das Eine allein, sondern es wird vor allem das Andere mit einbezogen:

„ἔν εἰ ἔσται, τὰλλα τοῦ ἐνὸς τί χρὴ πεπονθέναι;“ (157b5-6)

Wenn Eins ist, wie muss das Andere insgesamt außer dem Eins beschaffen sein?

---

153. Iber. Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992. S. 204.

Diese Einbeziehung des Anderen ist notwendig, weil es für die Überwindung des Chorismos-Problems und für das Zustandekommen der *γένεσις εἰς οὐσίαν* unentbehrlich ist. Platons Absicht ist deutlich: Nachdem das Eine diskutiert wurde, ist jetzt das Andere in die Betrachtung mit einzubeziehen, und zwar im Hinblick auf die Relation mit dem Einen. Für Iber ist die 3. Position die systematische zentrale Schlüsselposition:

„Platons Grundgedanke ist, daß sich die Aporien vermeiden lassen, wenn man die dargestellten Extreme der völligen Immanenz und der gänzlichen Transzendenz vermeidet. Das Problem der Teilhabe der Sinnesdinge an der Idee wird im *Parmenides*-Dialog ansatzweise in der dritten Position gelöst, und zwar durch den Gedanken der *Hen-polla*-Struktur, einer strukturierenden Einheit in der Vielheit, also mit dem Gedanken der Einheit von Einheit und Vielheit.“<sup>154</sup>

Diese These verdient eine genauere Untersuchung. Zunächst ist zu überdenken, was es mit dem Anderen (*τᾶλλα*) auf sich hat und wie dieses zu verstehen ist.

Das Andere sind die Anderen, sowohl die Ideen als auch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, welche außer dem Einen sind. Das Andere ist also alles das, was nicht Eins ist. Gloy schreibt hierzu:

„Das Andere, verstanden als die übrigen generischen Ideen außer der Idee des Einen, wird durch dieselben Eigenschaften der kontinuierlichen Menge, der Unbegrenztheit und Homogenität charakterisiert wie die form- und gestaltlose, indifferente, unbegrenzte sinnlich wahrnehmbare Materie. [...] Wird das Andere wie in den ersten vier Positionen des dialektischen Teils des *Parmenides* – ob unthematisch (wie in der ersten und zweiten Position) oder thematisch (wie in der dritten und vierten), so tritt es [das Andere] formal wie material als Derivat des Einen auf.“<sup>155</sup>

Das Andere ist ein unentbehrlicher Bestandteil der Henologie, weil es als *Differenzierung* dient:

---

154. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 315.

155. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit*. Berlin 1981. S. 66-67.

„Das Andere ist als grenzenloses Auseinander (Menge) durchgehend gleichförmig, wiewohl einer Begrenzung und Bestimmung und damit einer Differenzierung fähig.“<sup>156</sup>

Diese Differenzierung ist wichtig. Ohne sie keine Entstehung möglich ist, da die entstandenen Dinge viele sind. Die Einbeziehung des Anderen bedeutet zugleich auch die Einbeziehung der Materie:

„Das hyletische Substrat begegnet in den Ideen selbst, es gehört zu deren Natur.“<sup>157</sup>

Gloy stellt daher die Frage, ob Platon den Unterschied zwischen Ideen- und Sinneswelt nivelliert.<sup>158</sup> Dies ist allerdings nicht der Fall: Das Vorrücken der Materie in die Ideenwelt bedeutet nicht, dass der Unterschied zwischen Ideen- und Sinneswelt nivelliert wird, sondern ist ein unentbehrlicher Prozess der *γένεσις εἰς οὐσίαν*. Das Vorrücken der Materie in die Ideenwelt entspricht Platons Vorhaben, den Chorismos zwischen den beiden Welten zu überwinden. Sein Vorhaben zeigt sich schon insofern deutlich daran, dass die Kategorien sowohl die Räumlichkeit (Grenze/Grenzenlos) als auch die Zeitlichkeit (jünger/älter) und so auch Bewegung enthalten. Das bestätigt auch Finks Argument, nach dem die Raum-Zeit-Bewegung für die Ontologie unentbehrlich ist. Der Ausschluss dieser Kategorien bedeutet zugleich die *Weltvergessenheit*. Die Einbeziehung solcher Kategorien dient dazu, anhand aller möglichen Bedingungen und ohne jegliche Vorentscheidung zu untersuchen, was das *ἔν* eigentlich sein sollte:

„Trotz und gerade wegen des Andersseins sind Eines und Anderes nicht unabhängig voneinander denkbar: das Eine sowenig ohne das Andere wie dieses ohne jenes. Mit dieser wesensimmanenten Relationalität tritt die Teilhabebeziehung wieder in den Mittelpunkt der Betrachtung, nur daß sie diesmal nicht von Seiten des Einen, sondern von Seiten seines Korrelats beleuchtet wird.“<sup>159</sup>

---

156. Gloy. S. 66.

157. Gloy. S. 66.

158. Gloy. S. 66.

159. Gloy. S. 71.

Halfwassen betrachtet die 3. Position als die *Entfaltungsbasis* des Einen durch das vielheitliche Substrat:

„[...] die dritte [2. Position] betrachtet das konstituierte Seinsganze der Ideenwelt gleichsam von unten, von ihrem vielheitlichen Substrat her in ihrer Bedingtheit durch die Teilhabe an dem überseienden Einen, während die vierte [3. Position] dieses vielheitliche Substrat, die Entfaltungsbasis des Einen, an ihm selbst betrachtet und als privativ nichtseiend enthüllt.“ (vgl. 157B6-159B1, 159B2-160B4)<sup>160</sup>

Die Entfaltungsbasis bewirkt, dass sich das ἕν durch Teilhabe am Vielen zeigt. Ohne diese Entfaltungsbasis ist kein Sich-zeigen, keine Phänomenologie des ἕν, möglich. Das Eine und das Andere sind somit voneinander abhängig: Ohne das Eine kann das Andere nicht seiend sein, und ohne das Andere hat das Eine keine *Entfaltungsbasis*.

Wyller bezeichnet die Positionen 3-4 (bei ihm 4-5) als *Anfang der Katabasis*. Katabasis ist der Prozess des Erscheinens des überseienden Einen in der Welt. Die Bedingung für die Katabasis liegt in der Teilhabe des Anderen am Einen:

„Sie [die Katabasis] untersucht zuerst die Methexis der Anderen (d.h. der sinnlichen Welt der Dinge) am Einen (4. Hyp.) [3. Position] und sodann die Anderen an und für sich (5. Hyp.) [4. Position].“<sup>161</sup>

Die 3. Position ähnelt einer Achse für die Lösung der Aporien von ἕν ἐπὶ πολλῶν, wobei das Eine durch die Teilhabe das Andere begründet. Diese Relation ist analog zur Relation von Ideen und Dingen. Das Andere ist kein symmetrischer Gegensatz zum Einen, sondern dem Einen asymmetrisch untergeordnet, denn das Eine besteht durch sich selbst, während das Andere erst durch Teilhabe am Einen zustande kommt. Dieses Verhältnis entspricht der Ideenlehre Platons.

Hösle betrachtet die 3. Position auch als *Synthese* der 1. und der 2. Position.<sup>162</sup> Die Synthese hat die Funktion, die Iteration in der 2. Position durch das Eine zu begrenzen, sodass τα ὄντα nicht mehr im ἄπειρον zersplittert ad absurdum geführt, sondern vom

---

160. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992. S. 296.

161. Wyller: *Platons Parmenides*. Oslo 1960. S. 152.

162. Hösle: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. S. 477.

Einen *definiert* wird (ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν αὐτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα 158d5). Die unendliche Vielheit im Einen zu *begrenzen* bedeutet, dass die Vielheit durch die Teilhabe am Einen die ad absurdum führende unendliche Zersplitterung *begrenzt* und zu dem jeweiligen Seienden selbst zurückgezogen ist, mithin auch ihr Wesen durch die Begrenzung definierend auf das jeweilige Seiende *festgelegt* ist. Nach Platons Ideenlehre ist das Wesen des Dinges nicht immanent im Ding selbst zu suchen, sondern transzendent in der Ideenwelt *außerhalb* des Dinges. Erst durch Teilhabe kann ein Ding somit sein eigenes Wesen erhalten. Jedes beliebige Ding hat sein eigenes Wesen, und dieses Wesen ist verschieden von dem Wesen der anderen Dinge. Das Wesen ist eine Zusammenwirkung von der Idee des Dinges und dem Einen. Das seiende Eine kann dem Ding das Seiende (Existenz), nicht aber das Eine verleihen. Deshalb sind die Zersplitterung und die unendliche Vermehrung unausweichlich und somit auch das Wesen des Dinges nicht *festzulegen*. Erst durch Teilhabe am Einen ist das Andere von den anderen ὄντα abgegrenzt, da nun sein eigenes Wesen definierbar ist.

Dies erinnert an das Segeltuchgleichnis und das Tagesgleichnis. Im Segeltuchgleichnis wird dem Segeltuch der gleiche ontologische Status wie den von ihm bedeckten Männern zugesprochen. Wenn sich das Eine in der 2. Position mit dem Seienden verflechtet, ist es zum seienden Einen geworden, mithin auch zu den vielen ὄντα, den Dingen und Ideen. Somit kommt dem seienden Einen analog zum Segeltuch der gleiche ontologische Status wie die seienden Dinge zu. Im Tagesgleichnis dagegen wird das Licht nicht als mit demselben ontologischen Status wie die von ihm beschienenen Männer beschrieben. Zu beachten ist dabei die Funktion des Lichts. Jedes beliebige Seiende, sei es Ding oder Idee, hat sein eigenes Wesen. Wodurch können sich diese jeweiligen seienden Entitäten (τα ὄντα) voneinander unterscheiden? Nach dem Tagesgleichnis erscheint das eigene Wesen dieser jeweiligen Entitäten durch Teilhabe am Licht, wodurch sie unterscheidbar werden. Hier zeigt sich eine Parallele zum Sonnengleichnis in der *Politeia* (506d8-509c5). Das Sonnengleichnis verdeutlicht, dass es neben dem Auge und dem sichtbarem Ding eines τρίτον γένος (507e1) bedarf, damit das Ding gesehen wird. Dieses τρίτον γένος ist das Licht. Das

Tageslicht braucht wiederum eine Quelle – die Sonne. Die Sonne ist somit gewissermaßen das Prinzip des Tageslichts. Dieses Prinzip entspricht dem *ἀγαθόν* in der *Politeia* und dem *ἔν* in der *Περὶ τὰ γαθῶν*, was die UGL *Prinzipienlehre* nennt. Das auf das jeweilige Ding scheinende Tageslicht hat die Dynamis, das Wesen des Dinges zu offenbaren. Das Ding erhält sein Wesen nämlich durch Teilhabe an der Idee sowie dem Tageslicht. Das Tageslicht wiederum entstammt der Sonne, der einzigartigen Quelle des Alls und *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, wie Wyller darstellt:

„Die Sonne ist mithin innerhalb dieser Bild-Sprache des Sonnengleichnisses nicht dem Lichte gleichzustellen; sie ist ihm überzuordnen. Das Licht ist zwar die Möglichkeitsbedingung des Gesichts, die Sonne aber ist sein *Grund*.“<sup>163</sup>

In diesem Sinne ist die Sonne die *Einheit* des Einen (Idee) und Vielen (Dingen), weil sie das Tageslicht erzeugt, das wiederum Auswirkung auf die Dinge hat.

Angehrn sieht die 3. Position als eine *Stabilisierung* der Beziehung zwischen Einheit und Vielheit an:

„Stabilisierungsfähig ist allein die dritte Hypothese, welche Einheit und Vielheit zusammenzudenken sucht, und zwar so, daß das Viele als das Andere gegenüber dem Einen an diesem teilhat, doch ohne ihm materialiter innezuwohnen oder in ihm begrifflich aufzugehen (157e-158a).“<sup>164</sup>

Dies entspricht exakt dem Einen in der 3. Position, welches durch das Einbeziehen des Anderen zum *Angelpunkt* des Vielen geworden ist. Das Eine und das Andere dienen als beiderseitige Begründung für die an ihnen teilhabenden Dinge. Das Eine dient als die *einende* Idee, wie Iber betont:

„Mit dieser Synthesis-Struktur ist der Grundbegriff der platonischen Philosophie erreicht, die Einheit von Einheit und Vielheit, von HEN und AORISTOS DYAS – ein Gedanke, mit dem Platon zweierlei leistet: Zum einen ist dieser Gedanke Platons Antwort auf die undialektischen Verabsolutierungen einseitiger Positionen der Einheit wie bei Parmenides und der Vielheit wie bei den Naturphilosophen, zum anderen ist

---

163. Wyller: *Der späte Platon*. Hamburg 1970. S. 13.

164. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 320.



mit diesem Gedanken der Einheit in der Vielheit auf ontologisch letztbegründete Weise auch das epistemologische Problem des Verhältnisses von Ideen und Sinnenwelt gelöst.“<sup>165</sup>

Dies ist eine ergänzende Antwort auf den Atomismus, bei welchem das Zusammenkommen und die Trennung der Atome als Grund für die Entstehung und das Vergehen der Dinge gelten. Doch wie und auf welche Weise die Atome sich verbinden sollen, um das Wesen der jeweiligen Dinge entstehen zu lassen, wird vom Atomismus nicht erklärt. Platons Einbeziehen des Anderen in die Genealogie bzw. Ideenlehre kann als Antwort auf diese Unzulänglichkeit des Atomismus interpretiert werden. Mit der Einbeziehung des Anderen ist das Eine zur jeweiligen Idee geworden, weil das Eine nun *die Einheit von Einheit und Vielheit* ist. Das Eine als Prinzip dient als allgemeinste einende Idee, während die jeweilige Idee dem Wesen des Dinges zukommt. Die Verflechtung des Einen mit den anderen Ideen ermöglicht die Entstehung des Dinges. Das ist die Genealogie Platons.

Ziermann versteht die Spätphilosophie Platons in diesem Sinne einer Genealogie, indem er die 3. Position unter dem Gesichtspunkt der *γένεσις εἰς οὐσίαν* interpretiert. Das Eine ebenso wie das Andere haben unterschiedliche Bedeutungen in der jeweiligen Position, weil der Prozess der *γένεσις εἰς οὐσίαν* eine *Selbstvermittlung des ἓν* ist:

„Denn das Eine und die Anderen spielen, im Gegensatz zu der Gleichwertigkeit ihrer logischen Entgegensetzung im Schema des Hypothesisverfahrens, in dem Gesamtprozeß eine unterschiedliche Rolle: Zwar kann sich das Eine nur auf dem Grunde der Anderen als ein konkretes, sinnlich wahrnehmbares Seiendes realisieren wie die Anderen auf dem Grunde des Einen, aber es ist dennoch das dreifache „Subjekt“ des Gesamtprozesses (und nicht die Anderen); die *genesis eis ousian* ist *primär* ein Prozeß der Selbstvermittlung des Einen mit sich, welches, indem es aus dem Zustand des Streitens und der Differenz zu sich in der Identität mit sich zurückgeht, auch die Anderen in diese Identität bringt. Gemessen an dieser den

---

165. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 205.

Gesamtprozeß überspannenden spekulativen Einheit des dreigliedrigen Einen als *hen ameres*, als *hen holon* und als *mia tis idea*, bilden die Anderen eben doch nur so etwas wie ein „Substrat“ des Werdensprozesses des Einen.“<sup>166</sup>

Ziermann betont auch, dass das Eine und die Anderen asymmetrisch zu einander stehen. Das Eine übergreift die Anderen und ist ihnen vorausgesetzt:

„Das *hen* ist einerseits die eine Seite des Gegensatzes von *hen* und *talla*, zum anderen aber zugleich als Ganzheit die Form ihrer Beziehung. So übergreift das Eine zugleich als Ganzes die Anderen und ist in formaler Hinsicht – als Struktur des Zusammenhanges des Einen und der Anderen – seine eigene Andersheit.“<sup>167</sup>

Die Relation des Einen und des Anderen ist nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch: Das Eine ist das Prinzip des Alls, also des Anderen. Durch das Eine allein kann die *γένεσις εἰς οὐσίαν* nicht entstehen, weil ansonsten die jeweiligen Dinge ununterschiedliche Wesen hätten. Die verschiedenartigen Wesen können nur durch das Andere zustande kommen. Was das Eine dem Anderen verleiht, ist ein gemeinsames Wesen: Das jeweilige Andere ist auch ein Eines. Jedes beliebige Ding hat sein eigenes Wesen, welches von dem Wesen der anderen Dinge verschieden ist. *γένεσις εἰς οὐσίαν* als Leitfaden entspricht der in der UGL dargestellten Genealogie.

Nach Ziermann ist die 3. Position deshalb wichtig, weil in ihr der *Werdensprozess* des Einen verdeutlicht wird. Somit sieht er die 3. Position (bzw. die 4. Position in seiner Zählung) als Darstellung der Ideenlehre Platons an, weil sie das Ziel der *γένεσις εἰς οὐσίαν* erreicht:

„Mit der 4. Position [hier die 3. Position] ist das Ziel der *genesis eis ousian*, die affirmative Einheit des Einen mit sich im *holon teleion* und die darin realisierte Teilhabe der Anderen an dem Einen, erreicht.“<sup>168</sup>

Ziermann bedauert, dass die positive Funktion der 3. Position, obwohl längst bekannt, trotzdem verstellt wurde.<sup>169</sup>

---

166. Ziermann: *Platons negative Dialektik*. Königshausen & Neumann 2004. S. 385.

167. Ziermann. S. 211.

168. Ziermann. S. 384.

169. Ziermann. S. 384.

Der Grund für die Verstellung liegt in der Vernachlässigung der Tatsache, dass es das Ziel der 3. Position ist, den platonischen *Entstehungsprozess* darzustellen. Ziermann selbst verwendet ein Modell der *γένεσις εἰς οὐσίαν*, um die 3. Position zu interpretieren. Gemäß *γένεσις εἰς οὐσίαν* soll die Grundsetzung nicht nur den Grund, sondern auch den Entstehungsprozess der Welt aufzeigen, also darstellen, wie die Welt aus der *ἀρχή* entsteht. Dies ist auch der Grund für Platons Differenzierung von *ἔν* und *οὐσία*.

Diese Differenzierung ist insofern überaus wichtig, als auf ihr die platonische **Grundsetzung** basiert. Ein Hauptunterschied zwischen der Grundsetzung Platons und der des Parmenides besteht darin, dass die Grundsetzung Platons im *ἔν*, die des Parmenides hingegen im *ἐόν* besteht. Dieser Unterschied zeigt sich daran, dass Platon das *όν* (*οὐσία*) etwas anders als das *ἐόν* bei Parmenides auffasst. Anders als Parmenides setzt Platon nicht *οὐσία*, sondern das *ἔν* als den einzigen **Grund** an, während die *οὐσία* hauptsächlich die *Funktion* hat, die Entstehung der Dinge zu ermöglichen. Der Entstehungsprozess beginnt genau da, wo eine Idee bzw. ein Ding an der *οὐσία* teilhat, weil die *οὐσία* bei Platon hauptsächlich die *Funktion der Existenz* hat. Die Teilhabe an ihr bedeutet, in den Strom der Zeit zu springen, in die Existenz vorzurücken. Es ist eine zentrale Frage für das Verständnis des späten Platons, weshalb er das Seiende nicht in dem Sein selbst, sondern im *ἔν* gründen lässt.

Platons Gebrauch der *οὐσία* liefert diesbezüglich Aufschluss. Dass das *ἔν* am Ende der 1. Position nicht einmal seiend sein kann, liegt an seiner Nicht-Teilhabe an der *οὐσία*. Seine Existenz in der 2. Position wiederum ist durch seine Teilhabe an der *οὐσία* gewährleistet. Von den drei Bedeutungen der *οὐσία* als Kopula, Prädikat und Existenz, hebt Platon deutlich die *Existenz*bedeutung hervor: Mit *οὐσία* ist bei ihm hauptsächlich Existenz gemeint, weil es die *Funktion* der *οὐσία* ist, alles Andere, sowohl die Ideen als auch die Dinge, zum existieren zu bewegen.

Deshalb versteht Ziermann die Bedeutung von *οὐσία* im Sinne von *γένεσις*, der Entstehung. Die *οὐσία/όν* bei Platon ist nicht identisch mit dem *ἐόν* bei Parmenides. Das *ἐόν* bei Parmenides bezeichnet den **Grund**. Dieser ist bei Platon nicht mehr *οὐσία*, sondern wird durch das *ἔν* ersetzt. Parmenides sieht den einzigen Grund (*ἀρχή*) im *ἐόν*, Platon hingegen im *ἔν*. Mit Blick auf dieses Modell der *γένεσις εἰς οὐσίαν* bezeichnet

Ziermann den *Parmenides* als *Grundlage* der Spätphilosophie Platons. Das Modell bildet somit die Grundlage für die Entwicklung der Werke Platons nach dem *Parmenides* – der Demiurgos im *Timaios* ist das personifizierte  $\epsilon\acute{\nu}$ , Gott. Deshalb konzentriert Ziermann sich nur auf die ersten vier Positionen (1., 2., Anhang der 2. und 3.), weil das Eine sein muss, da es sonst keine  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  geben dürfte.

Der Grund für die Ermöglichung des  $\epsilon\acute{\nu}$  als Grund der  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$  ist in  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\alpha$  zu sehen. Das Eine ist eine Idee. Das  $\epsilon\acute{\nu}$  ist tatsächlich eine Idee, allerdings ist es keine normale Idee, sondern, wie das  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ , eine erste Idee. Die erste Idee dient als *Prinzip*, während die übrigen Ideen die Prinzipaten sind, welche dem Prinzip gemäß entstanden sind. Das Tagesgleichnisses verdeutlicht, dass die jeweilige Idee analog zum Licht funktioniert: Sie kommt jedem beliebigen Ding zu und gewährleistet Existenz und Wahrhaftigkeit des jeweiligen Dinges. Kein Ding, auch nicht einmal der Kot, dürfte ohne seine eigene Idee auskommen, zu der es gehört. Die Quelle des Lichts – die Sonne – ist die *einzig*e Quelle, so wie das  $\epsilon\acute{\nu}$  die einzige Quelle der Ideen ist.

Die Teilhabe an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  ist der Anfang der  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . Das  $\epsilon\acute{\nu}$  ist eine Idee, sofern es an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  teilhat. Doch es selbst braucht nicht an ihr teilzuhaben, um *existieren* zu können. Es *ist* bzw. existiert bereits, bevor es an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  teilhat. Das Dasein des  $\epsilon\acute{\nu}$  muss vorausgesetzt werden. Am Ende der 1. Position ergibt sich die Aporie daraus, dass die Nichtteilhabe an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  zur Nichtexistenz des  $\epsilon\acute{\nu}$  führt. Dieser Aporie liegt allerdings ein Missverständnis zu Grunde, denn das Dasein des  $\epsilon\acute{\nu}$  muss anypothetisch verstanden werden. Die 1. Position ist hauptsächlich eine Bestätigung des Fehlers des Chorismos, der Schwerpunkt der Darstellung im ersten Teil. Es ist nämlich eine Bestätigung dafür, dass, wenn eine Idee keinen Bezug auf die anderen Ideen – gemeint ist hauptsächlich die  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  – hat, dies nicht nur falsch ist, sondern die Idee selbst nicht einmal *ist*. Die Konklusion, dass die Nichtteilhabe an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  zum Nichtsein des  $\epsilon\acute{\nu}$  führt, ist allerdings irreführend. Aus der Nichtteilhabe folgt nicht das Nichtsein, sondern vielmehr die Nichtexistenz des  $\epsilon\acute{\nu}$ . Die Teilhabe (eigentlich ist hier Verflechtung gemeint, weil es hier um zwei Ideen geht) an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  dient nur dazu, das  $\epsilon\acute{\nu}$  selbst in der Welt erscheinen zu lassen. Mit der Teilhabe an der  $\omicron\nu\sigma\acute{\iota}\alpha$  beginnt

die *Phänomenologie des εἶν*. Es selbst aber *ist* noch vor seiner eigenen Erscheinung. Sobald es erscheint, ist das εἶν auch eine Idee, und zwar eine *einende* Idee, die die Funktion hat, die Anderen – sowohl die Ideen als auch die Dinge – zu einem Gegenstand zu *vereinigen*. Der späte Platon ist der Ansicht, dass ein Ding nur durch Zusammenwirkung mehrerer Ideen entstehen kann (vgl. die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* Lehre im *Sophistes*). Daher benötigt jedes Ding auch eine *einende* Idee, um selbst als *ein* Ding erscheinen zu können.

Ziermann unterscheidet drei Bedeutungen des εἶν: 1. *ἐν ἀμερῆς*; 2. *ἐν τέλειον*; 3. *μία τις ἰδέα*. Die 1. Bedeutung entspricht der 1. Position; die 2. Bedeutung der 2. Position und die 3. Bedeutung der 3. Position:

„Tatsächlich werden wir dem *auto to eidos* unter dem Titel des *hen ameres* in der ersten Position, dem Segeltuchganzen unter dem des *hen holon* in der zweiten Position und der *mia tis idea* in der 4. Position wiederbegegnen.“<sup>170</sup>

Ziermann interpretiert das Eine in der 1. Position als ein Unteilbares; (*ἐν ἀμερῆς*), in der 2. Position als ein Ganzes (*ἐν τέλειον*) und in der 3. Position als eine Idee (*μία τις ἰδέα*). Diese Interpretation erklärt, weshalb Platon bei seiner **Grundsetzung** von der Kritik an der Ontologie des Parmenides ausgeht und diese zu seiner eigenen Henologie umdeutet. Das Ziel bei der Hervorhebung der *γένεσις εἰς οὐσίαν* ist, wie bereits erwähnt, die Überwindung des Chorismos. Der Schwerpunkt liegt jedoch in der *γένεσις*. Platons Vorhaben ist ein doppeltes: Er möchte sowohl den einzigen Grund als auch die vielen Dinge rechtfertigen. *οὐσία* ist in seinen Augen mit der *γένεσις* verbunden. Der Grund selbst ist aber sowohl außer ihr als auch in ihr. Der Grund selbst ist für sich selbst betrachtet *ἐν ἀμερῆς*, in Bezug auf das Andere *ἐν τέλειον*; sowohl für sich selbst als auch in Bezug auf das Andere betrachtet ist er *μία τις ἰδέα*.

Das εἶν in der 1. Position ist *ἐν χωρῆς*, weil es *ἐν ἀμερῆς* ist. Das εἶν in der 2. Position ist *ἐν τέλειον*. Ziermann beschreibt dies als einen Doppelanfang:

„In diesem Doppelzustand ist daher „dasselbe“ *hen* zweierlei: nämlich weder Eines

---

170. Ziermann. S. 62.

noch Vieles und sowohl Eines als auch Vieles.“<sup>171</sup>

Er ist der Meinung, dass Platon mit dieser Konzeption des Doppelanfangs sowohl die 1. als auch die 2. Position als ungenügend zeigen möchte, weil sie die zwei Extreme vertreten. Der Fehler der 1. Position liegt darin, dass das Eine unteilbar gesetzt wird, weswegen es dem Wesen eines anderen Dinges oder einer anderen Idee nicht zu verleihen ist, während der Fehler der 2. Position darin besteht, dass das Wesen eines Dinges oder einer Idee nicht von den anderen Dingen bzw. Ideen zu unterscheiden ist. Darin liegt die Unvereinbarkeit dieser beiden Positionen:

„Das Eine als *hen ameres* ist nicht Eines im Sinne der *mia tis idea*, wenn es sich im Zustand der Gattungseinheit befindet und darin wesentlich Vieles (eine mit der Einheit nicht vermittelte Vielheit) ist; aber es ist das Nicht-Eines-Sein des transzendenten Einen mit dem Vieles-Sein als Negation des Eines-Seins der Gattungseinheit nicht einfach identisch, sondern dieses ist die Manifestation von jenem: Weil das Eine nicht Eines als *mia tis idea* ist, ist es in eine negative Transzendenz zurückgedrängt, in der es nicht einmal widerspruchsfrei das Eine sein kann, das es seinem eigenen Begriff nach an ihm selbst ist, und manifestiert sich notwendig in einer gattungsmäßigen Vielheit, die mit dem Einheitscharakter dieser Gattung nicht vermittelt ist.“<sup>172</sup>

Ziermann bezeichnet die 3. Position als eine *immanente Transzendenz*, die den widersprüchlichen Gegensatz der 1. und der 2. Position auflösen kann. Die 1. Position ist die *negative Transzendenz*, weil das Eine in ihr ein *ἔν χωρίς* ist, während die 2. Position die *negative Immanenz* ist, weil das Eine in ihr ein *ἔν τέλειον* ist.<sup>173</sup> Die 3. Position hingegen ist eine vollendete Ganzheit, eine Einheit im Sinne der *μία τις ἰδέα*. Das Eine als Idee ist sowohl transzendental und jenseits, weil es als Grund des Dinges dient, es ist aber auch immanent und diesseits im Ding. Das Eine als Idee zu verstehen, ist Platons Lösung für das Problem von Teilhabe und Chorismos. Doch dieses als Idee

---

171. Ziermann. *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004. S. 354.

172. Ziermann. S. 356.

173. Ziermann: S. 354.

dienende Eine ist keine normale Idee, sondern die Idee aller Ideen, wie die UGL und der Neuplatonismus postulieren.

Nach Ziermann liegt Platons **Grundsetzung** nicht in der Ontologie wie bei Parmenides, sondern in seiner eigenen *Henologie*:

„Die bestimmte Natur des Seinszusammenhanges, d.h. die jeweilige ontologische Verfassung des Seienden im ganzen, gründet bei Platon daher nicht in dem Sein selbst, sondern in dem *hen*.“<sup>174</sup>

Dies ist ein zentraler Unterschied zwischen Platon und Parmenides. Der Grund für diesen Unterschied liegt, wie schon erwähnt, in den verschiedenartigen Auffassungen der *οὐσία*. Die *οὐσία* ist für das *ἔν* schon ein Anderes. Die Teilhabe an der *οὐσία* ist eigentlich schon die Einbeziehung des Anderen. Diese Einbeziehung eines Anderen – der *οὐσία* – als Voraussetzung der Existenz deutet bereits an, dass das Andere ebenso wie das Eine unentbehrlich für den Entstehungsprozess. Deshalb sieht Ziermann das Andere als ein Substrat des Werdensprozesses des Einen an.<sup>175</sup>

Das Tagesgleichnis und das Segeltuchgleichnis verdeutlichen Platons Absicht. Der Unterschied zwischen beiden Gleichnissen liegt darin, dass im Tagesgleichnis das Licht das Wesen des jeweiligen Dinges offenbart – dies entspricht hier *μία τις ἰδέα*. Das Segeltuch verdeckt hingegen das Wesen des jeweiligen Dinges, wodurch die Dinge *ununterscheidbar* werden. Dies entspricht der *οὐσία* bei Platon: Sie lässt zwar die Dinge erscheinen bzw. existieren, doch verleiht ihnen nicht ihr Wesen. Hierin liegt die Unzulänglichkeit der 2. Position. Durch Teilhabe an der *οὐσία* kann ein Ding zwar existieren, doch kann sein eigenes Wesen nicht von dem eines anderen Dinges unterschieden werden. Was einem Ding sein Wesen verleihen kann, ist das *ἔν*. Das *ἔν* funktioniert entsprechend dem *ἔόν* bei Parmenides, das als zusammenhängend (*συνεχές*) beschrieben wird. Das Wesen eines Dinges ist eigentlich aus vielen Elementen zusammengesetzt. Das *ἔν* als Idee hält das Ding von innen zusammen. Seine Teilhabe an der *οὐσία* widerspricht der Eigenschaft nicht, eines zu sein, solange das *ἔν* eine Idee

---

174. Ziermann. S. 228.

175. Ziermann. S. 385.

ist. Ziermann bezeichnet Platons Metaphysik dementsprechend nicht als Ontologie, weil  $\epsilon\upsilon$  bei Platon nicht allem zu Grunde liegt, im Gegensatz zu  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  bei Parmenides:

„Ebensowenig steht das parmenideische *eon* bei Platon, wie es in der Anfangsphase der deutschen Idealisten der Fall war, für die Utopie einer aller Differenz und Individualisierung zugrunde liegenden unmittelbaren Einheit von allem. Platon überantwortet dem *on* zwar die Aufgabe der Verbindung von allem als einem Seienden; aber die Frage nach dem Übergang aus der gegenwärtigen negativen Einheit in die vergangene und zukünftige affirmative Einheit sowie die Frage nach der Natur der letzteren beantwortet er nicht durch eine Theorie von *on*, sondern durch eine von *hen*. Platons Metaphysik ist somit – zumindest im eigentlichen Sinne – keine Ontologie.“<sup>176</sup>

Ziermann versteht die 3. (bzw. in seiner Zählung die 4.) Position als *Gottesbeweis* Platons.<sup>177</sup> Weiter sieht er die Spätphilosophie des Platons als *Kosmogonie* an. Er interpretiert das  $\epsilon\upsilon$  als Gott, den Demiurgos im *Timaios*. Der Gottesbeweis besteht darin, das  $\epsilon\upsilon$  als Gott auszuweisen:

„Im Zustand der Teilhabe „ist“ das Eine in der Dreiheit von *pantelos hen, hen holon teleion* und *hen morion*; das *eidos*, als teilloser Grund der Begrenzung und des Maßes, „ist“ als *mia tis idea* die ideelle Einheit (Licht) und als Dodekaeder die bestimmte Gestalt, welche die Begrenzungsfunktion des *eidos* allererst zu realisieren vermag. Insofern der Zusammenhang von *hen* und *talla* einer der Teilhabe der Anderen am Einen (*eidos*) ist, haben wir es mit einem „Übergreifen“ des „Begriffs“ auf die Anderen zu tun, welches Platon offenbar religiös als Insein des Einen in den Anderen, als Präsenz des Gottes in der Gemeinde und *polis* deutet.“<sup>178</sup>

Ziermanns These scheint etwas überzogen zu sein. Für Platon wie auch für Parmenides ist die Grundsetzung wichtiger als ein Gottesbeweis. Der Text der 3. Position gibt keinen Hinweis darauf, dass ein Gottesbeweis Platons Intention ist. Das

---

176. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004.S. 455-456.

177. Ziermann. S. 77. Anm. 124.

178. Ziermann. S. 409.



ἔν ist der Grund. Ob es als Gott zu verstehen ist oder nicht, ist für Platons Absicht irrelevant.

Ziermanns Interpretationsmodell von *γένεσις εἰς οὐσίαν* entspricht demnach der UGL, weil beide die Auswirkung der Ideen auf den Entstehungsprozess in den Mittelpunkt der Interpretation rücken. Der Grund dafür, die 3. Position als systematische zentrale Schlüsselposition zu betrachten, liegt in ὅλον von ἔν und πολλά, um das Eine und das Andere durch den Gedanken der Teilhabe zu einem Ganzen zu machen. Dies ist der Grund für die *γένεσις εἰς οὐσίαν*, worauf auch Krämer hinweist:

„In der dritten Hypothese des „Parmenides“ treten ἔν und πολλά zu einem ὅλον, einem ἔν τέλειον ἐκ πολλῶν zusammen, das wie seine Teile (μέρια) am Eins teilhat.“ (157B-159A)<sup>179</sup>

Das vollkommene Eine besteht durch die Teilhabe am Vielen. Dies ist der Schlüssel für das Verstehen der platonischen Henologie.

Unter dem Gesichtspunkt der Phänomenologie des ἔν verdeutlicht die 3. Position, dass das Eine durch das Einbeziehen des Anderen als die jeweilige Idee dient, wobei die Dinge durch Teilhabe an der Idee ihr eigenes Wesen bekommen. Dadurch ist das Eine *erschienen*.

#### **IV.13 Position IV (159b2-160b4)**

Die 4. Position behandelt das Andere selbst, also getrennt (*χωρὶς* 159b7) vom Einen. Wenn das Eine ist, was muß dann dem Anderen außer dem Einen widerfahren? Die 4. Position ist auch ein Echo auf die größte Aporie im ersten Teil und zugleich ein Gegensatz zur 1. Position, wobei das Subjekt nun das Andere ist. Am Ende der Deduktion ist das Andere weder Eines, noch Vieles, noch es selbst. Es ist so wie das Eine in der 1. Position zum Nichts geworden. Dies ist eine Wiederholung und zugleich Bestätigung der Unzulänglichkeit des Chorismos, der bereits im ersten Teil

---

179. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. S. 430.

erwähnt wird. Der am Anderen angewandte Chorismos führt ebenso wie der am Einen angewandte zur Unerkennbarkeit des Vielen:

„Die darauf folgende vierte Hypothese steht unter der Annahme des strikten Chorismos zwischen Einem und Vielem, welche die Unsagbarkeit und Unerkennbarkeit des Vielen zur Folge hat.“<sup>180</sup>

Die getrennte Behandlung des Anderen soll zeigen, dass es keine Teilhaberrelation mit dem Einen hat. Dadurch muss es seine Bestimmung und mithin sein Wesen verlieren, da ihm der Angelpunkt fehlt. Dies ist weiter ein indirekter Beweis für die Wahrheit der 3. Position, weil ein beziehungsloses Anderes ebenso unwahrhaftig ist, wie das Eine in der 1. Position.<sup>181</sup> Nach Hägler ist dies eine Bestätigung der *Koextensivität* von „ $\delta\nu$ “ und „ $\epsilon\nu$ “:

„Platon hätte seine ohnehin recht summarischen Ausführungen noch knapper halten können, wenn er einfach auf die Koextensivität von „ $\delta\nu$ “ und „ $\epsilon\nu$ “ zurückgegriffen hätte: was auf keine Weise eins ist, *ist* auf keine Weise.“<sup>182</sup>

Die Bezogenheit des  $\epsilon\nu$  und  $\delta\nu$  ist der Beginn der Genealogie. Wenn das Andere keine Beziehung zum dem Einen hat, *ist* es auch nicht. Diese Position dient als Gegensatz zur 1. Position, die zur Unerkennbarkeit des Einen führt. Es soll gezeigt werden, dass der Chorismos beim Vielen ebenso wie beim Einen zur Unerkennbarkeit führt.

Vom Standpunkt der Phänomenologie des  $\epsilon\nu$  zeigt die 4. Position, dass das Eine wegen seiner Trennung vom Anderen die Dinge verlässt, und so die Dinge ihr Wesen verlieren, weil sie von dem Einen, das das jeweilige Wesen verleiht, *getrennt* sind.

---

180. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 320.

181. Iber: „Die 4. Position stellt gewissermaßen einen indirekten Beweis für die Wahrheit der 3. Position dar.“ Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 207.

182. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 193.

#### IV.14 Position V (160b5-163b6): Auftritt des μὴ ἓν

Die vier letzten Positionen gehen von der negativen Hypothese aus, dass das Eine nicht ist:

„εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν.“ (160b5)

Wenn aber nun das Eins nicht ist, was dann erfolge?

Es werden die jeweiligen Folgen für das Eine und das Andere untersucht, die sich aus dieser Hypothese ergeben. Platon möchte zeigen, dass das Andere nicht bestehen kann, wenn das Eine nicht ist, da der Angelpunkt fehlt. Die vier letzten Positionen unterscheiden sich darin, dass sie sich auf das Eine oder auf das Andere richten.

In der 5. Position wird vor allem „das Nichtsein des Einen“ diskutiert. Diese Diskussion ist eine Vorankündigung des μὴ ἓν im *Sophistes*, weil es auch ein Gegenstand der Erkenntnis ist. Es ist zu beachten, dass das Nichtseiende hier bereits als etwas Verschiedenes (ἕτερόν) bezeichnet wird (160c4). Platon hebt die Wichtigkeit der Teilhabe ein weiteres Mal hervor, um zu zeigen, dass es für die Teilhabe immer schon einen Grund geben muss. Dass das Eine nicht ist, kommt erst durch Teilhabe am Nichtseienden zustande; das Nichtseiende hat eigentlich nicht den Sinn von Nichtexistenz, sondern von *Verschieden*. Es muss stets einen teilzuhabenden Grund geben, um einem Anderen seinen Grund zu geben. Das eigentliche Problem besteht also in der Frage, was als letzter Grund aufzufassen ist. Der Grund für das Nichtsein des Einen liegt in seiner Teilhabe am Nichtseienden (als einer Idee). Hägler hält dementsprechend das Seinsverb in dieser Position für die „Existenz-Version“.<sup>183</sup>

Dies stützt die These dieser Arbeit, dass das ἓν bei Platon hauptsächlich „Existenz“ bedeutet, weil Platon den Schwerpunkt auf die *Funktion* des ἓν legt, alles Andere zur Existenz zu bringen.

Hägler stellt die interessante Frage, ob es negative Ideen überhaupt geben kann: „Somit stünde „μὴ ἓν“ für die Idee der Nicht-Einheit. Ob es solche negativen Ideen überhaupt geben kann, ist nach wie vor ungeklärtes Problem der Platonforschung,

---

183. Hägler. S. 120.

denn während der „Politikos“ sie ablehnt, scheint der „Sophistes“ sie zu fordern.“<sup>184</sup>

Der Logik gemäß sollte es solche negativen Ideen geben, wie es für den Kot der Fall ist. Dass Platon keine eindeutige Antwort darauf gegeben hat, liegt wiederum schlicht daran, dass er sich diese Frage gar nicht erst gestellt hat. Was ihm wichtig ist, ist Grundsetzung. Ob es negative Ideen gibt oder nicht, ist für ihn bedeutungslos.

Hägler stellt zwei heimliche Voraussetzungen der parmenideischen Ontologie im Lehrgedicht heraus, die sich von Platons ontologischer Konzeption stark unterscheiden:

„Parmenides Lehre vom Sein enthält zwei Voraussetzungen, die im Lehrgedicht nicht ganz deutlich zutage treten: die eine ist die Gleichsetzung von „Ist Nicht“ mit „Nichts“, die andere die Annahme, daß „denken“ und „sagen“ immer bedeutet: „etwas denken“, „etwas sagen“.“<sup>185</sup>

Auf Platons Konzeption treffen diese versteckten Voraussetzungen nicht zu, da Platon das  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  als ein Reales annimmt. Dieses Etwas, abgesehen davon, ob es ist (existierend) oder nicht, *ist* selbst schon ein Gegenstand. Mithin kann man nicht sagen, dass es „nicht ist“, es *ist* doch:

„Man hätte also bereits in diesem Abschnitt (141e und 161c) die Konsequenz ziehen müssen, daß das nichtseiende Eine gleichwohl *ist* bzw. am Sein teilhat.“<sup>186</sup>

Quine nennt dies „the old Platonic riddle“:

“This is the old Platonic riddle of nonbeing. Nonbeing must in some sense be, otherwise what is it there is not?”<sup>187</sup>

Sowohl das Nichtseiende als auch das Nichteine müssen als Seiende aufgefasst werden, weil beide, das Teilhabende und das Teilzuhabende, *Gegenstände* – Ideen – sind. Ansonsten gäbe es keinen solchen Vorgang wie Teilhabe. Es zeigt sich, dass der Gedanke der Teilhabe der Schlüssel für das Verständnis der Philosophie Platons ist.

---

184. Hägler: *Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation*. Berlin 1983. S. 195.

185. Hägler. S. 200.

186. Hägler. S. 204. Er führt aus: „Denn dabei wird das, was nicht sein soll, als etwas und als eines vorausgesetzt, und somit als Seiendes.“ S. 202.

187. Quine: *On What There Is*. In: *From a Logical Point of View*. New York 1963. S. 1.

Die Teilhabe ist deshalb unentbehrlich für Platon, weil das Wesen eines Dinges transzendental, also *außerhalb* des Dinges liegt. Insofern hat jede beliebige Entität ihren eigenen Grund, der transzendental und *außerhalb* der Entität zu verorten ist. Der Entstehungsprozess kommt wegen der *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* zustande (vgl. *Sophistes*). Den Gedanken Verflechtung übernimmt Platon von den Atomisten. Die anhypothetische Grundsetzung ist dagegen seine Innovation und auch sein Hauptbeitrag zur abendländischen Metaphysik. Das Zusammenkommen des Seienden mit dem Sein und des Nichtseienden mit dem Nichtsein bezeichnet Platon als Band (*δεσμὸν* 162a4). Platon spricht von einem Band, weil das Zustandekommen eines Seienden bzw. Nichtseienden seinen Grund in der entsprechenden Idee hat; auch das Nichtsein des Einen kann nur dann bestehen, wenn es mit dem Nichtsein als Idee verflochten ist. Die Vorstellung eines Vorgangs der Verflechtung zeigt, dass das Eine sein *muss*, weil der Gedanke der Verflechtung nur auf *Gegenstände* anwendbar ist.

Jede beliebige Entität benötigt ihren eigenen Grund. Auch eine nichtseiende Entität bildet keine Ausnahme: Sie braucht das Nichtsein als Grund, um als *ein* Nichtseiendes zu *sein*. Für das Nichtsein des Einen gilt dasselbe. Platon kann die strenge Unterscheidung vom *εἶναι* und *μὴ εἶναι* bei Parmenides nicht akzeptieren, weil sich bei ihm beide gegenseitig bedingen. Die negative Hypothese „Wenn das Eine nicht ist“ kann aus dieser Perspektive nicht bestehen, denn die Tatsache, dass das Eine nicht *ist*, setzt bereits sein Sein voraus.

Platon vertritt also gewissermaßen ein System des „Es gibt“. Ein solches System muss entsprechend Platons Vorhaben zum ersten und einzigen Grund führen: Das Eine darf nicht nichtseiend sein, oder anders formuliert, es muss das Nichtseiende geben, um die Hypothese, dass das Eine nicht ist, zu begründen. Hieraus lassen sich zwei mögliche Schlussfolgerungen ziehen: Entweder wird gefolgert, dass es unendlich viele Gründe gibt, was zu einem regressus ad absurdum wie beim TMA führt, oder es gibt nur einen einzigen Grund, der alle anderen Gründe begründet. In diesem Fall muss es das Eine geben, gleichzeitig darf es das Eine aber nicht nicht geben.

Diese negative Formulierung dient im Grunde als Bestätigung für das Sein des

Einen. Höhle bezeichnet die 5. Position dementsprechend als eine *negatio negationis* an:

„Obwohl der Kontext der Stelle hier vernachlässigt werden muß, ist sie doch ein Beleg dafür, daß für Platon das Positive durch eine Negation der Negation ein höherwertiges Sein erlangt als durch bloße Position (*εἰ μέλλει τελέως εἶναι*), daß für ihn also die Negation – die selbst schon positiv ist (insofern sie nicht-seiend *ist*; cfr. Prm. 162b2. in offensichtlicher Anlehnung an Gorgias) – dank Selbstbezug zu der Positivität zurückkehrt, die damit erst wahrhaft sie selbst wird.“<sup>188</sup>

Aus Sicht der Phänomenologie des *εἶναι* zeigt die 5. Position, dass das Andere ohne das Eine nicht sein kann. Umgekehrt gilt: Da das Andere ist, muss auch das Eine sein. Platons Vorhaben bedingt bereits die Falschheit der Hypothese, weil sein Ausgangspunkt dies ist: Es *muss* einen Grund geben, um den Grund für das Nichtsein eines Anderen zu liefern, weil das Nichtsein eines Anderen nicht ohne Grund zu bestehen ist. Die Hypothese ist unhaltbar, und somit auch die folgenden Positionen, die sich auf die Hypothese stützen.

#### **IV.15 Position VI (163b7-164b4)**

In dieser Position wird das Andere für sich betrachtet. Auch in dieser Position wird das Seinsverb in seiner „Existenz-Version“ verwendet.<sup>189</sup> Platon betont erneut, dass Entstehen und Vergehen durch Teilhabe am Sein bzw. durch Verlust des Seins zustande kommen (163d1). Wenn das Andere nur im Hinblick auf sich selbst betrachtet wird und keine Beziehung zu etwas anderem vorweist, verliert es alle Bestimmungen. Insofern stellt diese Position den Gegensatz zur 1. Position dar. Liebrucks betont den Aspekt, dass das absolute Eine in der 1. Position und das nichtseiende Eine in dieser Position identisch sind, weil beide unbezüglich sind. Nach Liebrucks ist dies ein ungeheures Resultat des Beitrags Platons, der Ontologie

---

188. Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. S. 479.

189. Hägler. S. 120.

entgegenzutreten, solange die Ontologie das Sein als „Fundamentalkategorie“ ansieht.<sup>190</sup> Platon möchte dabei zeigen, dass das Sein nicht als Fundamentalkategorie, als der letzte **Grund**, dienen kann. Hier zeigt sich erneut Platons Seinsauffassung: Platon betrachtet das Sein stets in seiner *Funktion*, nämlich der Existenz. Das Eine ist stattdessen der Grund, das Sein ist eine Idee, die aus dem Einen entstanden ist. Mit dem Zustandekommen des Seins beginnt die *ἀόριστος δυάς*, mithin auch der Prozess der *γένεσις εἰς οὐσίαν*.

Gemäß der Phänomenologie des *ἔν* zeigt die 6. Position, dass das Andere nicht *ist*, sofern es für sich selbst betrachtet wird und keine Beziehung zu irgendetwas Anderem hat, analog zum Einen in der 1. Position. Iber stellt den Grund für diese Übereinstimmung beider Positionen heraus:

„Wenn die 1. Position gegen die Ontologie Parmenides gerichtet ist, ist diese Position gegen den Nihilismus der Sophistik eines Gorgias gerichtet, weil beide den gemeinsamen Fehler eines Chorismos aufweisen: Beiden gemeinsam ist die abstrakte Verstandestrennung von absolutem Sein und absolutem Nichtsein.“<sup>191</sup>

Erneut zeigt sich die Unzulänglichkeit des Chorismos.

#### **IV.16 Position VII (164b5-165e1)**

In der 7. Position wird das Andere in seiner Bezogenheit auf das Eine betrachtet. Diese Position bildet den Gegensatz zur 5. Position, wobei das Andere im Modell des „sowohl - als auch“ dargestellt wird, wie es in der 2. Position mit dem Einem der Fall ist. Der Grund für das Modell des „sowohl - als auch“ liegt in den verschiedenen Betrachtungsweisen des Anderen. Das Andere einzeln betrachtet ist viel; als ein Ganzes betrachtet ist es jedoch Eines. Nach der Hypothese gibt es kein Eines; demnach könnte es auch kein Anderes als *ein* Ganzes geben. Wenn es kein Eines gibt, ist auch das Andere nicht zu bestimmen, solange es immer noch ein weiteres Anderes

---

190. Liebrucks: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. Frankfurt am Main 1949. S. 251.

191. Iber: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. Ibid. S. 210.

gibt, das neben dem Anderen steht. Wenn es kein Eines gibt, kann das Andere nur aus der Vielheit entstehen. Die Masse erscheint demnach als Eines, ohne aber ein solches sein zu können, weil es gemäß der Hypothese ein solches Eines nicht gibt.

Zudem setzt Platon das Andere (τὸ ἄλλο) mit dem Verschieden (τὸ ἕτερον 164b9) gleich, was eine Vorankündigung des Verschieden als eine der 5 μέγιστα γένη im *Sophistes* ist:

„Das Verschiedene aber – so behaupten wir doch – ist doch verschieden von etwas und das Andere anders als etwas?“ (164c1-3)

Das Andere kann nicht anders als das Eine sein, weil es nicht ist (164c4-5). Hier ergibt sich ein Problem: Eine Entität ist anders als das Andere und insofern stets ein *beliebiges Eines*. Ein solches Eines darf es nicht geben; daher kann es auch die jeweilige Entität nicht geben. Diese ist ja selbst ein Eines, das von einem Anderen verschieden ist. Solange angenommen wird, dass es das Eine nicht gibt, ergibt sich die Schlussfolgerung einer unbegrenzten Menge, denn jede Entität fordert neben sich stets ein Anderes. Insofern wird alles Seiende – das Andere ohne Eins – in eine unendliche Mannigfaltigkeit zersplittert, wenn es das Eine nicht gibt; dem Anderen fehlt der Angelpunkt εἷν. Dies stellt Iber scharfsinnig heraus:

„Mit der (relativen) Negation des Einen verlieren die Anderen aber jeden festen Bezugspunkt ihres Anderesseins. Die Anderen, die nicht in einer Teilhabebeziehung zu einem begrenzenden Einen stehen, (vgl. 3. Position), treten auseinander in durch begriffliches Denken nicht erkennbare amorphe Masse (ONKOS 164d).“<sup>192</sup>

Die unendliche Zerstückelung des Seienden (κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν 165b5) vollzieht sich ad infinitum und stellt daher eine ad absurdum führende Variante des TMA dar. Liebruck schreibt hierzu:

„Das Anderssein der Anderen ohne Bezüglichkeit zum seienden Einen macht sie zu Gebilden, die als nicht begrenzbare Volumina gegeneinanderstehen. Das hat zur weiteren Folge, daß alle näheren Bestimmungen solcher Volumina nur scheinbare

---

192. Iber. S. 210.



sind.“<sup>193</sup>

Das ist auch eine indirekte Kritik am Sensualismus des Protagoras, welcher sich beständig im Widerspruch zu sich selbst befindet.<sup>194</sup>

Nach der Phänomenologie des εἶν zeigt die 7. Position, dass, wenn das Eine nicht ist, auch das Andere nicht zu bestimmen ist. Dies ist vor allem ein logisches Ergebnis, das sich aus dem Fehlen des Angelpunkts ergibt.

#### **IV.17 Position VIII (165e2-166c2)**

Das Andere in seiner Selbstbezüglichkeit ist das Thema der letzten Position. Dies ist auch eine Selbstaufhebung der Negativität und zugleich ein Echo auf die 1. Position. Die 8. Position kann als erneute Bestätigung der Unzulänglichkeit des Chorismos interpretiert werden, die aus Sicht des Anderen geschieht. Der Chorismos muss sowohl mit Blick auf das Eine als auch mit Blick auf das Andere aufgrund der Beziehungslosigkeit ad absurdum führen:

„Die totale Negation des Einen hat die totale Negation des Anderen zur Folge.“<sup>195</sup>

Wenn das Eine nicht ist, ist auch das Andere nicht. Dies zu zeigen, ist Platons Intention in den Positionen 5. bis 8. Das entspricht der These, dass das Eine selbstständig ist, während das Andere vom Einen abhängig ist. In der UGL ist die unbestimmte Zweiheit vom Einen abhängig, da ohne Eines auch kein Zwei bestehen kann. Das Eine als Zahl ist der Beginn der Zahlen in der Idealzahlenlehre. Das Eine selbst ist der Anfang des Alls. Es ist der Grund.

Unter dem Gesichtspunkt der Phänomenologie des εἶν zeigt die 8. Position, dass das Andere genauso wie das negativ konzipierte Eine in der 1. Position zu Nichts wird, wenn das Eine nicht ist.

---

193. Liebrucks: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. Frankfurt am Main. S. 253.

194. Iber. S. 211. Liebrucks. S. 252.

195. Iber. S. 211.

Gloy bezeichnet die Einbeziehung des Anderen in der 7. und 8. Position als die alleinige und einzigartige Leistung Platons:

„Es muß als Platons eigenste und großartige Leistung angesehen werden, mit den beiden letzten Positionen des Parmenides und den ihnen thematischen Begriffen des Anderen, des unbezüglichen und des bezüglichen, die möglichen Kontinuumsformen, das äußerlich wie innerlich unbegrenzte und das begrenzte Kontinuum, als eigene begriffliche Instanzen neben den Einheitsformen etabliert und zugleich die spezifischen Schwierigkeiten dieser Konzepte aufgezeigt zu haben.“<sup>196</sup>

Iber betrachtet die Positionen 4 bis 8 als gegen Gorgias gerichtet.<sup>197</sup> Liebrucks ist außerdem der Meinung, dass Platon damit die ersten Schritte zur Erneuerung der Ontologie getan hat, die „jenseits von Eleatismus und Sophistik“ ist.<sup>198</sup>

Platon führt an dieser Stelle erstmals die Dialektik der Gegensatzpaare ein. Zwar hat Platon die Dialektik noch nicht zur Metaphysik geführt, wie Hegel in *Wissenschaft der Logik*. Dennoch dient Platons Dialektik sicherlich als Vorbild für Hegels Dialektik. Hegels Geschichtsphilosophie ist nach dem Modell einer spiralen dialektischen Bewegung aufgebaut. Hegel hat die platonischen Übungen in die menschliche Geschichte bzw. die Metaphysik eingeübt. In diesem Sinne ist Hegel ein echter Schüler von Platon, vielleicht sogar mehr als Aristoteles.

Das Eine verharrt trotz seiner Absolutheit nicht ausschließlich im Jenseits, sondern hat stets Bezug auf das Andere und somit zum Diesseits, wie Platon im *Sophistes* deutlich macht. Den Chorismos zu überwinden, gehört zur Hauptaufgabe des *Parmenides* und des *Sophistes*. Im *Parmenides* versucht Platon, den Chorismos mit Hilfe des ab- und zugesprochenen Einen zu überwinden, während er im *Sophistes* eine bewegte *ὄσσία* als Lösung konzipiert. Die Absolutheit bedeutet, dass das Eine ein Anypotheton ist: Das absolute Eine ist das Ziel. Das dialektische Eine ist der Weg, ein dialektischer Weg zum Einen. Insofern erscheint das Urteil Robinsons als falsch,

---

196. Gloy: *Einheit und Mannigfaltigkeit*. Berlin 1981. S. 74.

197. Iber. S. 211.

198. Liebrucks. S. 255.

wenn er sagt:

„The dialogue provides mental exercise. [...] It does not in itself attain truth of any kind; but it sets the muscles of the mind in a better state to obtain truth hereafter.“<sup>199</sup>

Robinson versteht den *Parmenides* lediglich als geistige Herausforderung und als bloße dialektische Übung. Dies ist allerdings unplausibel. Platons Werke sind schwierig genug, dies dürfte ihm selbst bewusst gewesen sein. Weshalb sollte er dann einen gesamten Dialog als reine geistige Übungen entwerfen? Hägler kritisiert dementsprechend ebenfalls Robinsons Meinung und bezeichnet es leicht ironisch als „wenig sinnvoll, den Dialog als eine gehobene Denksportaufgabe einzustufen.“<sup>200</sup> So dunkel der *Parmenides* auch sein mag, er ist keinesfalls Denksport. Obwohl Hägler den *Parmenides* für „mehr als eine Kollektion von Antinomien oder eine logische Übung“ hält, meint er trotzdem:

„[...] aber er [der *Parmenides*] entwickelt weder eine neue philosophische Doktrin noch enthält er eine radikale Selbstkritik Platons.“<sup>201</sup>

Dagegen behaupten wir, dass Platon sehr wohl eine neue philosophische Doktrin, nämlich UGL und *γένεσις εἰς οὐσίαν*, sowie eine ernsthafte Selbstkritik in diesem Dialog vorstellt. Die Ontologie ist nichts Neues für Platon; neu ist allerdings die Variante, wie sie im *Parmenides* sowie im *Sophistes* dargestellt wird. Platons Kritik an der Ideenlehre richtet sich in erster Linie gegen seine eigene frühere Doktrin, wenn er auch gelegentlich die ontologischen Konzeptionen anderer Denker kritisiert.

---

199. R. Robinson: *Plato's earlier Dialectic*. Oxford University Press 1953. S. 264.

200. Hägler. S. 212.

201. Hägler. S. 213-214.



## V. Platons Ontologie: *Sophistes*

Der *Sophistes* bereitet den Interpreten Platons wie der *Parmenides* nicht wenig Kopfzerbrechen.<sup>1</sup> Er ist der erste Dialog der Trilogie *Sophistes-Politikos-Philosophos*. Er schließt mit seiner Anfangsszene direkt an den *Theaitetos* an. Der Inhalt wiederum ist sehr eng mit dem *Parmenides* verbunden: Der *Parmenides* behandelt das Eine, während der *Sophistes* das Thema Seiendes/Nichtseiendes zum Inhalt hat. Die im *Parmenides* begonnene Reflexion Platons auf seine frühere Ideenlehre ist so umfangreich, dass er seine neuen Gedanken nicht in einem einzigen Dialog entwickeln kann.<sup>2</sup> Obwohl der Anfang des *Sophistes* ausdrücklich an das Ende des *Theaitetos* anschließt, scheint es angemessener, die Reihenfolge *Theaitetos-Parmenides-Sophistes* anzunehmen, da der *Theaitetos*, wie die früheren Dialoge, in der Aporie endet, während der *Parmenides* und der *Sophistes* nicht mehr in Aporien enden, sondern Lösungsversuche anbieten. Auch H. Raeder ordnet den *Theaitetos* vor dem *Parmenides* ein. Er zeigt, dass Platon im *Theaitetos* nur eine indirekte Kritik an der Ideenlehre ausübt, weswegen dieser Dialog auch in einer Aporie endet, während im *Parmenides* eine direkte Kritik an der Ideenlehre zu finden ist.<sup>3</sup> Obwohl in *Theaitetos* 183e eine Anspielung auf den *Parmenides* vorzuliegen scheint, meint Raeder, dies sei keine Anspielung direkt auf den *Parmenides*, sondern eine allgemein zu verstehen. Er hält den *Theaitetos* vielmehr für eine Vorbereitung auf die Veränderungen in Platons Spätphilosophie:

---

1. Apelt: *Platons Sophistes*. Hamburg 1993. S. 1.

2. Natorp: „Der Parmenides war zu reich an neuen Gedankenkeimen, um sie alle auch schon zur vollen Entfaltung zu bringen.“ *Platons Ideenlehre*. Leipzig 1903. ND. Hamburg 1994. S. 278.

3. Raeder: *Platons Philosophische Entwicklung*. Leipzig 1905. S. 299.

„Nur in einem Sinne kann der *Theaitetos* als vorbereitend gelten, nämlich den Dialogen gegenüber, in denen Platon später seine umgebildete Philosophie darstellte.“<sup>4</sup>

Diese These ist schlüssig. Im *Theaitetos* wird die Frage behandelt, was Erkenntnis sei. Dies ist bemerkenswert, denn Platon greift damit ein bereits abgeschlossenes Thema wieder auf. In seinen früheren Dialogen argumentiert er, dass die Gewissheit der Erkenntnis hauptsächlich von den Ideen abhängig ist. Da Platon in der *Politeia* seine Ideenlehre schon vollständig darstellt, sollte das Erkenntnisproblem als abgehandelt gelten. Warum nimmt er ein schon abgeschlossenes Thema wieder auf? Die einzige Möglichkeit dafür ist, dass Platon mit seiner alten Erkenntnistheorie und Ideenlehre nicht mehr zufrieden ist. Hierauf gibt es einige weitere Hinweise: Da die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis im *Theaitetos* in einer Aporie endet und der *Sophistes* offensichtlich an den *Theaitetos* anknüpft, erwartet man, im *Sophistes* die Lösung zu finden. Aber weder im *Sophistes* noch im *Parmenides* findet sich eine direkte Antwort auf die Frage, was Erkenntnis sei. In den späteren Dialogen erscheint überhaupt keine Antwort auf das Erkenntnisproblem. Der *Parmenides* und der *Sophistes* behandeln das Problem vom Einen und Seienden, also eigentlich das Ideenproblem. Hieraus lässt sich schließen, dass das Erkenntnisproblem für Platon eigentlich das Ideenproblem ist. Das Ideenproblem ist sowohl das Problem des Einen (Eines über Viele), als auch das Seinsproblem.

Der *Sophistes* ist eine Vorübung zur eigentlichen Philosophie Platons, wie es auch beim *Parmenides* der Fall ist. Wenn das eigentliche Thema im *Parmenides* die Henologie ist, ist es im *Sophistes* die Ontologie. Der *Sophistes* ist der einzige Dialog, in dem Platon die Frage „Was ist das Seiende (ὄν)?“ systematisch diskutiert,

---

4. Ibid. S. 280.

weswegen er als ein zentraler Dialog anzusehen ist.<sup>5</sup> Der Unterschied zwischen dem *Sophistes* und dem *Parmenides* besteht darin, dass im *Sophistes* eine ausgewählte Gruppe von *Metaideen* behandelt wird, während im *Parmenides* die höchsten Prinzipien diskutiert werden, auch wenn hier noch keine eindeutige Lösung präsentiert wird.<sup>6</sup> Mit den höchsten Prinzipien sind das Eine und die unbestimmte Zweierheit gemeint. Eine Lösung wird nicht präsentiert, weil diese nicht in den geschriebenen Dialogen gezeigt wird, sondern der ungeschriebenen Lehre vorbehalten ist.

Das zweite Thema des *Sophistes* ist die Dialektik und der *λόγος*. Die Dialektik ist die Kunst, die den Logos und die Ideen richtig verbindet und trennt. Der wahre *λόγος* besteht darin, das Seiende als das, was es ist, auszusagen: *λόγος περὶ τοῦ ὄντος*. Heidegger hebt den *λόγος* als Leitfaden des *Sophistes* hervor. Der *λόγος* hat eine doppelte Funktion: die Sophisten zu jagen und die Philosophen zu finden. Heidegger bezeichnet den *λόγος* als den Zugang zum Sein des Seienden:

„Der *λόγος* ist nämlich die Zugangsart der griechischen ontologischen Forschung zum Sein des Seienden.“<sup>7</sup>

Schleiermacher unterscheidet innerhalb des *Sophistes* zwei wesentlich verschiedene Teile, einen äußeren und einen inneren.<sup>8</sup> Die späteren Interpreten folgen

---

5. Brach: „Der „Sophistes“ ist gerade deswegen so zentral, weil er das Sprechen über das Sein selbst zum Thema hat.“ *Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“*. Königshausen/Neumann 1996. S. 270.

6. Reale: „Der *Sophistes* unterscheidet sich vom *Parmenides* dadurch, daß er nicht die höchsten Prinzipien, sondern eine ausgewählte Gruppe von *Metaideen* behandelt.“ *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993. S. 316.

7. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. Hrsg. von I. Schüssler. GA. 19. Frankfurt am Main 1992. S. 438.

8. Schleiermacher: *Platon*. Bd. II, 2. S. 131

dieser Grundauffassung, indem der äußere Teil als die Schale und der innere Teil als den Kern des Ganzen bezeichnet wird. Doch Schleiermacher meint nicht, dass in diesem Dialog etwas als bloße Schale wegzuwerfen wäre. Der äußere Teil hat den Zweck, eine Definition des Begriffs „Sophist“ aufzustellen. Zunächst werden sechs verschiedene Definitionen des Begriffs gegeben. Die eher trocken erscheinende Jagd nach den Sophisten ist eigentlich eine Darstellung der Dihairesis. Hier lässt sich nach Stenzel erkennen, „dass Platon den Unterschied als das Wesentliche empfand“.<sup>9</sup> Stenzel bezeichnet diese Argumentationsstrategie – Dihairesis – als die neue Methode.<sup>10</sup> Der innere Teil behandelt die eigentlichen Themen des *Sophistes*, nämlich, das Problem vom Seienden und Nichtseienden und die 5 μέγιστα γένη.

Der Inhalt des inneren Teils kann in 5 Teile untergliedert werden:

1. Problemstellung: Die vom Nichtseienden verursachten Irrtümer und Schwierigkeiten (236d-242b).
2. Die Schwierigkeiten mit dem Seienden (242c-250e).
3. Die Aufgabe der Dialektik (251a-254b).
4. Die 5 μέγιστα γένη (254c-259d).
5. Die Möglichkeit des Falschen (260a-264b).

Der Gesprächsführer ist dabei nicht wie gewöhnlich Sokrates, sondern ein Fremder aus Elea, der mit den Schülern des Parmenides und Zenon befreundet und selbst ein hervorragender Philosoph ist. Dies zeigt schon, dass dieser Dialog eine Auseinandersetzung mit dem Eleatismus darstellt. Reale meint, der eleatische Fremde sei Platon selbst.<sup>11</sup>

---

9. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917. S. 47.

10. Ibid. S. 45-54.

11. Reale. Ibid. S. 338.



Schon am Anfang macht Platon sein Vorhaben deutlich, nämlich eine Trilogie von *Sophistes-Politikos-Philosophos* zu schreiben (217a2). Der Höhepunkt der Trilogie soll der *Philosophos* sein, weil Philosophie das lebenslange Streben Platons ist. Umso überraschender ist es, dass der *Philosophos* nicht geschrieben wurde, was innerhalb der Literatur verschiedentlich erklärt wird. E. Wyller ist der Ansicht, dass der *Parmenides* eigentlich der *Philosophos* ist:

„If the „Parmenides“ is not the „Philosophos“, no platonic dialogue is.“<sup>12</sup>

Er meint, der *Parmenides* sei keine Beschreibung, sondern „a demonstration“ des Philosophen. Da der *Parmenides* das absolute Eine behandelt, könnte er als der *Philosophos* gesehen werden. Reale dagegen meint, der *Philosophos* sei ein dem Logos und der Mündlichkeit vorbehaltener Dialog und ungeschrieben geblieben:

„Der *Sophistes* und der *Politikos* sind zwei geschriebene *Logoi*; der *Philosophos* hingegen bleibt ein der dialektischen Mündlichkeit vorbehaltener *Logos*.“<sup>13</sup>

Platon sagt ausdrücklich, dass ein Philosoph sich mit der Idee des Seienden beschäftigt (254a8-b1). Dies zeigt, dass der *Sophistes* als sehr wichtiger Dialog zu begreifen ist, weil er das Thema des Seins behandelt.

Schleiermacher sieht den *Phaidon* als den *Philosophos* an. Tatsächlich stellt Platon im *Phaidon* seine Metaphysik zum ersten Mal systematisch dar. Dennoch ist es nicht schlüssig, den *Phaidon* als *Philosophos* gelten zu lassen: Die im *Phaidon* dargestellte Ideenlehre wird im *Parmenides* in Frage gestellt. Apelt und Stenzel vertreten die Ansicht, der *Philosophos* gehe in *Sophistes* und *Politikos* auf.<sup>14</sup> F. Sontag meint, der

---

12. Wyller: The „Parmenides“ is the „Philosopher“. In: *Classica et Mediaevalia* 29. S. 17-39. 1968. S. 31.

13. Reale. Ibid. S. 351.

14. Apelt. Ibid. S. 132. Stenzel. Ibid.

*Sophistes* sei der *Philosophos*.<sup>15</sup> Tatsächlich hat der *Sophistes* eher wenig mit den Sophisten zu tun. Die Jagd nach den Sophisten dient eigentlich als Motiv dafür, die neue Methode der Dihairesis auszuführen. Das eigentliche Thema des Dialoges ist das Seiende bzw. das Nichtseiende, was wohl auch das Thema des *Philosophos* sein sollte. Cornford und M. Kranz sind der Meinung, der *Philosophos* sei die Altersvorlesung: *Über das Gute* (περί τ'ἀγαθοῦ).<sup>16</sup> Wir wissen vom *Phaidros* (275d) und dem siebten Brief (341c), wo Platon meint, dass das Schreiben bloß eine Erinnerung des Wissenden ist, weswegen Schrift nicht passend ist, dasjenige, was Platon für unsagbar hält, darzustellen. Diese Darstellung des Unsagbaren bleibt der mündlichen Diskussion in der Akademie vorbehalten. In der aristotelischen Nachschrift *Über das Gute* sollte die Platonische Aitiologie dargestellt werden, wo Platon die Prinzipien des „Einen“ (ἓν) und der „unbestimmten Zweiheit“ (ἀόριστος δυάς) darstellt, welche zugleich die höchsten Seins- und Erkenntnisprinzipien sind.<sup>17</sup> So gesehen ist es wahrscheinlich, dass der *Philosophos* ungeschrieben geblieben ist. Wenn er doch geschrieben worden ist, handelt es sich wohl um die Altersvorlesung περί τ' ἀγαθοῦ, die das Gute, die höchste Idee in dem Problem von ἓν ἐπὶ πολλῶν darstellt.

Platons Philosophie ist inhaltlich zu reichhaltig, um sie in einem einzigen Dialog darzustellen. Es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass Platon den *Philosophos* für unsagbar gehalten und ihn in seiner Altersvorlesung den Schülern in der Akademie vorbehalten hat. Nach der *Politeia* verschwindet die Idee des Guten aus Platons Ideenlehre. Im letzten Ethikdialog *Philebos* wird dieser Zentralbegriff zwar erwähnt,

---

15. Sontag: „Plato could just as well have titled the „Sophist“ the „Philosopher“, since the content of the dialogue would remain the same in either case.“ Plato's Unwritten Dialogue: „The Philosopher“. In: *Atti del XII Congresso International di Filosofia II*. S. 159-167. 1960. S. 167.

16. Cornford. S. 169. M. Kranz: *Das Wissen des Philosophen: Platons Trilogie Theaetetus, Sophistes und Politikos*. Tübingen 1986. S. 90.

17. M. Kranz. S. 90.

aber nicht in der Form, wie es bei der *Politeia* der Fall ist. Das ist ungewöhnlich und unverständlich. Der Titel *Über das Gute* soll dieses Fehlen wiedergutmachen. Dieses „Gute“ ist aber sehr verschieden von dem Guten, das in der *Politeia* behandelt wird. Obwohl das Eine und die unbestimmte Zweiheit ein deutliches Zeichen des Einflusses der Pythagoreer ist, ist die Idealzahlenlehre nichts anderes als das Problem des Einen über Viele, was das Thema des *Parmenides* bzw. *Sophistes* ist.

### V.1 Dihairesis (219c-236a)

Der eleatische Fremde beginnt die Untersuchung mit einer Reflexion über die verschiedenen Arten von Künsten. Er teilt alle Künste in zwei Arten auf: Hervorbringende (*ποιετική τέχνη*) und erwerbende Künste (*τέχνη τις κτητική*) (219c7). Die hervorbringende Kunst dient dazu, etwas, was vorher nicht da war, durch irgendwen zum Dasein zu bringen. Die erwerbende Kunst dagegen bringt nichts hervor, sondern bedient sich dessen, was bereits da und geworden ist. Hierzu zählen Tätigkeiten wie Erwerb, Wettkampf und Jagd; auch die Angelfischerei gehört offensichtlich zu dieser Art von Kunst (219d1-2). Die Erwerbskunst kann ihrerseits erneut in zwei Arten aufgeteilt werden: Die eine hat es mit dem freiwilligen Tauschverkehr durch Geschenk oder Kauf zu tun, die andere ist diejenige, die sich durch Taten oder Worte alles gewaltsam aneignet (219d5-8). Diese letztgenannte gewaltsame Erwerbskunst kann erneut in zwei Arten untergliedert werden. Die Eine ist eine offene Tätigkeit und heißt kampfmäßige, die andere ist heimlich und heißt jagdmäßige Tat (219d12-e1). Auch von der jagdmäßigen Tat gibt es zwei Unterarten. Die erste bezieht sich auf leblose Dinge, die zweite auf lebende Wesen (219e5). Die Jagd auf lebende Wesen heißt Tierjagd. Auch sie kann auf doppelte Weise differenziert werden, in Landtierjagd und in Wassertierjagd (220a7-10). Neben den

schwimmenden Tieren gibt es unter den Wassertieren auch Vögel. Die nach den Vögeln jagende Art heißt Vogeljagd. Die Jagd auf Wassertiere (Fische) heißt im allgemeinen Fischfang (*ἀλιευτική* 220b7), von der es wiederum zwei Versionen gibt. Die eine Version hat bloß mit nicht verletzenden Fangmitteln zu tun, während es bei der zweiten Version darum geht, mit Hilfe von Verwundungen zu fangen (220b13). Bei der Verwundungsjagd werden wiederum zwei Arten voneinander abgegrenzt: Der nächtliche Teil heißt Feuerjagd, da die Jagd sich beim Schein eines Feuers vollzieht, während der andere Teil, die Jagd bei Tage, als Hakenfischerei bezeichnet wird. Die Hakenfischerei kann wieder in zwei Arten aufgeteilt werden, in Harpunenjagd (es wird versucht, den Körper der Fische zu treffen) und in Jagd mit Angelhaken (es wird an Kopf und Mund der Fische angesetzt, der Fischer zieht diese mit Ruten und Rohrstäben von unten nach oben) (220e8-221a5). Die *Dihairesis* ist die Methode der Zweiteilungskunst; wenn sie wie beschrieben auf die Angelfischerei angewendet wird, werden acht Fächer unterschieden: Erwerbskunst, Gewalttat, Jagd, Tierjagd, Wassertierjagd, Verwundungsjagd, Hakenfischerei und Angelfischerei (221a8-c3). Mit Hilfe dieser Methode wird auch der Sophist untersucht.

Der Sophist besitzt einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit dem Angelfischer, da beide der Erwerbskunst angehören (222a2). Von der Tierjagd an enden die Gemeinsamkeiten: der Angelfischer jagt auf dem Wasser, der Sophist auf dem Land, wo er, wie Platon ironisch anmerkt, nach dem Reichtum strebt; gemeint ist die Verfahrensweise der Sophisten, sich von der Jugend für die Wissensvermittlung bezahlen zu lassen. Platons Verachtung der Sophisten ist deutlich zu sehen, indem er sie als Jäger bezeichnet. Die Jagd auf Landgeschöpfe zerfällt in zwei Arten: Jagd auf zahme Tiere und Jagd auf wilde. Der Mensch gehört zu den zahmen Geschöpfen. Die Jagd auf zahme Geschöpfe ist erneut in zwei Arten unterteilt, in gewalttätige Jagd, etwa bei Räuberei oder Krieg, und in Überredungskunst, wie bei einem Vortrag im

Gerichtshof oder der Volksversammlung. Auch von der Überredungskunst gibt es zwei Arten, private und öffentliche. Das private Jagdgeschäft ist erneut auf doppelte Weise differenzierbar: Entweder geht es um Lohn oder um die Darbietung von Geschenken. Die durch Geschenke jagende Kunst ist die Liebeskunst, die dem Lohn dienende Kunst ist diejenige, die durch die Erweckung von Wohlgefallen die Menschen an sich zieht. Diejenigen, die durch den Erwerb der Tugenden die Menschen zu sich ziehen und dadurch Geldeslohn verdienen, verdienen den Namen Sophisten (223a9-11). Die Begriffsbestimmung der Sophisten wird durch neun Fächer der Verwendung der Dihairesis erreicht: Erwerbskunst – Gewalttat – Jagd – Tierjagd – Landtierjagd – Menschenjagd – Überredung – lohndienende Arbeit – Sophist. Der eleatische Fremde gibt eine endgültige Definition für den Sophisten:

„[...] der erwerbenden Kunst ist untergeordnet die gewalttätige, dieser die Jagd, [...] dieser endlich die Kunst, die durch Scheinweisheit (*δοξοπαιδευτικῆς*) zu erziehen sucht. Sie ist nämlich, wie unsere Erörterung ergeben hat, die Jagd auf reiche und vornehme Jünglinge.“ (223b3-5)

Sophisten als Jäger nach den reichen Jünglingen: Dies ist die erste Definition der Sophisten.

Der Fremde teilt den Handel wieder in zwei Arten: Großhandel und Kleinhandel. Was den Großhandel betrifft, gibt es hier zwei Unterkategorien, Körper und Seele. Da die Sophisten behaupten, Tugendlehrer zu sein, sind sie Seelenwarengroßhändler. Das ist die zweite Definition der Sophisten (224d2). Der Kleinhandel gehört auch zur Sophistik, sofern er mit dem Wissen und mit Tugenden handelt – dies ist die dritte Definition (224d4-8). Beim Selbstverkauf geht es auch um solchen Handel, weswegen dies die vierte Definition für die Sophistik darstellt (224d10-e3). Die fünfte Definition der Sophistik bezieht sich auf die Streitkunst. Platon hält diese für eine Hauptbezeichnung der Sophistik, weswegen er diesen Punkt genauer ausführt: Der

Streit gehört zur erwerbenden Kunst. Es gibt zwei Arten von Streit, und zwar Wettstreit und Kampf. Der Kampf teilt sich wieder in zwei Arten. Es gibt den Kampf Körper gegen Körper und den Kampf Reden gegen Reden, was als Wortstreit bezeichnet werden kann. Der Wortstreit lässt sich in den Rechtsstreit in der Öffentlichkeit und die Widerspruchskunst im Einzelverkehr unterscheiden. Die Widerspruchskunst kann wieder in zwei Arten aufgeteilt werden, in die zweckmäßige Widerspruchskunst und die Eristik. Die Eristik kann ihrerseits eine von zwei Formen annehmen: Sie kann als Schwätzerie oder als gewinnsuchende Eristik auftreten. Die gewinnsuchende Streitkunst (Eristik) ist die fünfte Definition der Sophistik. Die Dihairesis lautet: Erwerbskunst – Streitkunst – Kampfkunst – Wortstreitkunst – Widerspruchskunst – Eristik – gewinnsuchende Eristik (226a). Die sechste Definition für die Sophistik bezieht sich auf die Seelenreinigung (*τῆς ψυχῆς καθάρσεως* 227c2). Das Mittel für die Seelenreinigung ist die richtige Erkenntnis. Der Grund für die Irreführung der Sophisten liegt in der Verwirrung des Wissens, worin die Quelle allen Irrtums besteht:

„Dass man ohne eigentliches Wissen glaubt im Besitze des Wissens zu sein. Das scheint für uns die Quelle alles Irrtums beim Nachdenken zu sein.“ (229c5-6)

Die Sophisten scheinen Seelenreiniger zu sein, sind es aber de facto nicht. Der eleatische Fremde definiert den Sophisten hauptsächlich als einen Meister der Widerspruchskunst und zugleich auch als einen Lehrer dieser Kunst. (232b6-8)

Platon kritisiert dann den bekanntesten Sophisten Protagoras. Dieser scheint seinen Schülern allwissend (*πάντα ἐπίστασθαι* 233a3,c6). Allerdings ist es unmöglich, allwissend zu sein. Die Sophisten besitzen nur Scheinwissen (*δοξαστικὴν ἐπιστήμην* 233c10), das als Nachahmungskunst (*μιμητικόν* 234b2) beschrieben werden kann: Sie täuschen die Jungen, denen die Wirklichkeit der Dinge noch völlig unbekannt ist, durch Reden, indem sie ihnen die durch Worte veränderten Bilder zeigen, als wenn

diese die Wahrheit wären und sie selbst allwissend (234c). Der eleatische Fremde unterscheidet noch zwei Arten von Nachahmungskunst: Die abbildende Kunst (τῆς εἰκαστικῆν 235d7) und die Scheinbildkunst. (φανταστικῆν 236c7). Die abbildende Kunst besteht darin, bei der Herstellung der Nachahmung die Massenverhältnisse des Originals beizubehalten. Aber wegen des Abstands kann die richtige Proportion des Kunstwerkes nicht erkannt werden. Die oberen Partien werden zu klein und die unteren zu groß erscheinen, weil wir die ersteren aus der Ferne, die letzteren hingegen aus der Nähe sehen (235e3-236a1). Die scheinbildende Kunst besteht dagegen in einem von unrechtem Maß hergestellten Bild, das zwar dem Original ähnlich scheint. Durch das Anlegen eines rechten Maßes kann man dieses irreführende Bild aber als ein solches aufklären. Ein derartig echt scheinendes Bild heißt Scheinbild (236b6). Platon lässt die Frage offen, zu welcher der beiden Arten der Sophist gehört. Denn er muss zuerst eine sehr schwierige Aporie lösen, bevor er die Art des Sophisten bestimmen kann, nämlich die Frage des Nichtseienden (237a3): τὸ μὴ ὄν εἶναι (das Nichtseiende ist). Wenn das Nichtseiende ist, können die Sophisten unwahre Aussagen und Vorstellungen behaupten, ohne sich durch das bloße Aussprechen dieses Satzes selbst in Widersprüche zu verwickeln. Diese Überlegung markiert den Wendepunkt des Dialoges, und es beginnt das eigentliche Thema, die Behandlung des Seienden und des Nichtseienden.

Die Funktionen der Dihairesis im *Sophistes* sind zweifacher Natur. Sie dient als die Einführung des Problems vom Seienden und Nichtseienden, aber auch als die Einführung der Notwendigkeit, die Eigenschaften im Ding zu trennen, die selbst als eine Andeutung der Verbindbarkeit der Ideen und Logoi dienen. Beide Funktionen bilden zusammen die Form der Dialektik. Die Dihairesis selbst aber ist keine echte Rechtfertigung der wahrhaften Erkenntnis. Sie kann zwar die bereits erkannten Phänomene durch Trennungen zeigen, das Wesen der Dinge, das nur durch Einsicht

zu gelangen ist, kann durch sie allerdings nicht erkannt werden, wie Iber interpretiert:  
„Die Dihairesis ist keine Methode zur Gewinnung sachhaltiger Erkenntnis. Sie bringt allein bereits inhaltlich erkannte Phänomene in ihren Momenten in eine systematische Übersicht. Sie ist eine *ars demonstrandi*, aber keine *ars cognoscendi*.“<sup>18</sup>

Auch Kolb ist der Ansicht, dass die Dihairesis keine anspruchsvolle Rechtfertigung der Erkenntnis schaffen kann:

„Die Dihairetik ist deshalb eine Methode zur Aufdeckung begrifflicher Homonymien. [...] Sie kann aber keine Erkenntnis des Begriffs im anspruchsvollen Sinne herbeiführen.“<sup>19</sup>

Dass Platon die neue Methode der Dihairesis hier im *Sophistes* einführt, liegt daran, dass sie eine Andeutung der ungeschriebenen Lehre (UGL) ist. Dies begründet sich zweifach: Einerseits ist die Dihairesis eine Darstellung dessen, wie die Idealzahlen daraus abzuleiten sind, wie Stenzel scharfsinnig ausführt:

„Für die Ableitung der Ideen aus einem obersten Prinzip hatte sich das diairetische Schema als fruchtbar erwiesen; eine Parallelisierung von Zahlen und Ideen aber sehen wir ausdrücklich von Platon angestrebt; es hat sich außerdem im griechischen Zahlenbegriff eine Hinneigung zur gestaltmäßigen Auffassung der Zahleneinheiten aufweisen lassen.“<sup>20</sup>

Platon ist der Meinung, dass durch die konsequente Zweiteilung schließlich das Unteilbare gefunden werden kann. Hier zeigt sich sowohl der Einfluß des Atomismus, als auch die UGL, nach der die Zahl aus einer anderen Zahl ableitbar ist. Das Unteilbare ist eine Idee, eine Zahl, die das Wesen des Dinges beinhaltet. Zweitens ist

---

18. Iber: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main 2007. S. 228.

19. Kolb: *Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg 1997. S. 46.

20. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig/Berlin 1933. S. 31.



dies eine Darstellung der hierarchischen Struktur der Ideenwelt, die durch das dihairetische Schema deduziert ist:

„Die hierarchische Struktur der Ideenwelt, die dadurch zum Ideenkosmos wird, liegt demnach auch den Diairesen des „Sophistes“ und „Politikos“ zugrunde, mögen sie auch selbst nur propädeutische Geltung haben. Sie weisen übrigens mehrfach auf den ungeschriebenen „Philosophos“ voraus, enthalten also nicht das letzte Wort zur ontischen Begründung der Diairesis.“<sup>21</sup>

Die UGL lehrt, dass der Ideenkosmos eine hierarchische Struktur hat. An der Spitze steht die *οὐσία* – das Seiende an sich. Das *ἓν* ist das *einende* Prinzip der *οὐσία*, was den das Seiende (*τα ὄντα*) in sich einschließenden Ideenkosmos zu Einem macht und selbst „*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*“ ist. Die anderen Zahlen sind gemäß des *vielenden* Prinzips von *ἀόριστος δυνάς* davon abgeleitet. Die Dihairesis ist eine Vorankündigung der Funktionsweise der UGL und der Möglichkeit der Idealzahlenlehre. Sie deutet außerdem an, dass das durch die mehrfache Teilungen erlangte Endliche das Wesen des Dinges ist, weil es eines ist. Hier zeigt sich Platons Grundannahme, dass es Eines als Wesen des Dinges geben muss, weil dieses Eine das Letzte ist, was nach den Teilungen übrig ist. Wenn nicht dies das Wesen des Dinges wäre, gäbe es keinerlei Wesen mehr. Leisegang interpretiert die Dihairesis als einen Abstieg, im Gegensatz zum Aufstieg in der *Politeia* an:

„Die Diairesis wird nicht um des oberen, sondern um des untersten Gliedes willen unternommen, das es zu bestimmen, zu definieren gilt.“<sup>22</sup>

Stenzel ist auch der Meinung, dass die Dihairesis „wegen des untersten Gliedes

---

21. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959. S. 432.

22. Leisegang: *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe 1929. S. 142.

unternommen wird.“<sup>23</sup> Der Abstieg hat demnach die Funktion, durch Zweiteilung das unterste Glied zu bestimmen. Allerdings ist noch eine weitere Interpretation möglich: Das durch die Dihairesis bestimmte Glied ist nicht das unterste, sondern gewissermaßen das innerste. Platons Absicht besteht nicht darin, das unterste Glied anzuzeigen, sondern das *innerste* Wesen.

Die Dihairesis ist für die Aufdeckung des transzendentalen Wesens eines Dinges allerdings ungenügend, weil die Trennung nur die oberflächlichen Formen behandelt und nicht zum Wesen des Dinges durchdringt. Mit ihr lässt sich nichts über die Ursache (*λογισμὸς τῆς αἰτίας*) aussagen:

„Die Dihairetik enthält also kein Rationalitätspotential, das die Chance böte, eine Gattung, die als fundamental für einen Begriff angesetzt wird, als dessen fundamentalen Grund, oder um mit Platon zu reden: eine als grundlegend vorgeschlagene *ὑπόθεσις* als wahrhaften *λογισμὸς τῆς αἰτίας* auszuweisen.“<sup>24</sup>

Auch Hartmann ist der Meinung, dass die Dihairesis sich nicht mit der nackten *διαίρεσις* begnügt, sondern als Methode zur Suche nach den *τῆς διαιρέσεως αἰτία* aufzufassen ist.<sup>25</sup> Sie kann etwa das Wesen der Sophisten bestimmen, aber nicht das Wesen des Nichtseienden und des Seienden. Parmenides *ἔόν* bzw. Platons Ideen und *ἔν* sind durch sie nicht zu erlangen, weil sie jenseits und transzendental sind. Die Dihairesis kann Unzulänglichkeiten und Widersprüche aufzeigen, das Wesen kann aber nur durch *λόγος περὶ τοῦ ὄντος* erkannt werden. Deshalb hat die Dihairesis nur einen „vorläufigen und begrenzten Wert.“<sup>26</sup> Iber meint auch, die Dihairesis ist eine

---

23. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917. S. 72.

24. Krämer. Ibid. S. 47.

25. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 124.

26. Kolb. S. 49.

methodische Seite der Philosophie:

„Sie ist die Methode, die die Erkenntnis einer Sache von Unzulänglichkeiten und Ungenauigkeiten befreien möchte. Die dihairetische Methode ist die Erkenntnis der Philosophie von ihrer methodischen Seite her.“<sup>27</sup>

Die Aufgabe, das transzendente Wesen aufzudecken, muss der Dialektik überlassen werden. Die Dihairesis hat jedoch eine andere Funktion: Sie dient als die Vorankündigung der *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*. Im Prozess der Dihairesis bestehen viele unterere Glieder bis zum untersten, *ἄτομον εἶδος*. Das zeigt auch, dass ein Ding von diesen vielen untereren Gliedern zusammengesetzt ist. Insofern ist die Verflechtung der Ideen notwendig, da durch sie die Entstehung des Dinges ermöglicht wird.

## V.2 Der Einfluss der Atomisten

Bevor wir zum Kernstück vorrücken, wollen wir noch über die Bedeutung des Schalenteils nachdenken. Wie schon erwähnt, hat der Schalenteil zwei Funktionen: Die Darstellung der neuen Methode der Dihairesis und die Hervorhebung des eigentlichen Themas, dem Seienden und dem Nichtseienden. In der Dihairesis als Teilungskunst zeigt sich der Einfluss der Atomisten Leukippos und Demokritos. Die Atomlehre übernimmt das seiende Eine des Eleatismus, wobei das Eine als die kleinsten unteilbaren Einheiten (*ἄτομα*) gesehen wird. Stenzel bezeichnet dies als eine Umwandlung vom Eleatismus:

„Die genannte Abstraktion ist am weitesten in der letzten Ausstrahlung der eleatischen Schule, in der Atomistik, durch Leukippos und Demokritos vollzogen worden. Hier vollendet sich die im Eleatismus angelegte Umwandlung des Problems in ein Postulat:

---

27. Iber. Ibid. S. 224.

die Charakteristika des Einen und Ganzen werden auf die unzähligen Atome, d.h. nicht weiter auflösbaren Einheiten des Vielen, der *πολλά*, restlos übertragen.“<sup>28</sup>

Die Atomisten haben das Eine des Eleatismus wohl deswegen angenommen, weil sie nach einem ursprünglichen Grund, einer Ursache, also einer *αἰτία*, suchen, wie Leukippos ausdrücklich sagt:

„οὐδὲν χωρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.“

Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern alles aus bestimmtem Grunde und unter dem Drucke der Notwendigkeit. (B2. Diels. Bd. II. S. 81.)

Die Atomisten übernehmen die eleatische *αἰτία*, das *ἔόν*, als den ursprünglichsten Grund, wandeln es jedoch in die unzähligen Atome um. Sie unterscheiden sich vom Eleatismus dahingehend, dass Parmenides ein einziges Eines konzipiert, während die Atomisten dieses Eine in die unzähligen, unteilbaren Atome zerlegt und diese als „Element“ angenommen haben. Das jeweilige Atom ist eines. Als Element bilden die Atome zusammen eine Einheit. Aristoteles Bericht bestätigt die Beziehung von Eleatismus und Atomismus. Über die Eleatisten hat er so berichtet:

„For some of the older philosophers thought that „what is“ must of necessity be „one“ and immovable. The void, they argue, „is not“: but unless there is a void with a separate being of its own, „what is“ cannot be moved – nor again can it be „many“, since there is nothing to keep things apart.“ (*De Generatione et corruptione*. 325a2-6. auch in: A7. Diels. Bd. II. S. 72.)

Über die Atomisten berichtet er:

„Leukippos war überzeugt, Argumente zu haben, deren Inhalt mit der Sinneswahrnehmung übereinstimmt und die weder Entstehen noch Vergehen noch Bewegung noch auch die Vielzahl der seienden Dinge aufhoben. In diesen Punkten

---

28. Stenzel: *Metaphysik des Altertums*. München/Berlin 1931. S. 77.

bejahte er also das Erscheinende mit denjenigen [Philosophen], die eine Einheitslehre vertreten, [stimmt er so weit überein], dass er annahm, es sei keine Bewegung möglich ohne das Leere. Aber er behauptet, das Leere sei das Nichtseiende; vom Seienden hingegen gebe es nichts, das nichtseiend wäre. Denn das im echten Sinn des Wortes „Seiende“ sei das ganze Volle. Dieses Volle sei nicht Eines, sondern der Zahl nach unendlich Vieles, und die Massen seien unsichtbar wegen ihrer Kleinheit. Die Massen bewegten sich [sehr schnell] im Leeren – denn es gebe das Leere – und wenn sie zusammenträten, bewirkten sie Entstehen; wenn sie sich aber trennten, Vergehen. Sie bewirkten und würden affiziert je nach der Art, wie sie sich nun einmal berührten (sie sind ja nicht Eines, sondern berühren sich bloß), und indem sie sich zusammensetzten und miteinander verflöchten, seien sie produktiv. Aus dem wirklich Einen könne aber niemals eine Vielzahl entstehen, genauso wenig wie aus dem wirklich Vielen Eines; das sei ausgeschlossen.“ (*De Generatione et corruptione*. 325a23. auch in: A7. Diels. Bd. II. S. 73)

Der Unterschied zwischen Eleatismus und Atomismus ist deutlich: Die Atomisten nehmen das eleatische Eine als *αἰτία* an, indem sie das Eine nicht mehr für ein Ganzes halten, sondern für ein unteilbares kleinstes Atom. Bei Parmenides gibt es weder Entstehung noch Vergehen; das Eine bewegt sich nicht, sondern verbleibt ruhend. Bei den Atomisten gibt es Entstehung und Vergehen: Entstehung entspricht dem Zusammenkommen der Atome, Vergehen der Trennung. Zusammengehen und Trennung stellen zugleich Bewegungen dar. Die bei der Bewegung versammelten Atome bilden eine Einheit, ein Volles, ein Seiendes. Bei der Bewegung voneinander getrennter Atome besteht das Leere, das Nichtseiende. Bei Parmenides ist das Nichtseiende unsagbar bzw. undenkbar: Es kann kein Nichtseiendes geben, denn es ist eben nicht, und außer dem Seienden gibt es nichts. Bei Parmenides braucht das Seiende sich nicht zu bewegen, um Entstehung hervorzubringen, es ist stets da. Dabei

ist es zugleich eine Einheit und ein Ganzes. Das Eine ist sowohl in den unzähligen Atomen, als auch im Kosmos. Die Atomisten dagegen betrachten die Atome als Ursache der Entstehung und des Vergehens, wobei die Atome selbst weder entstehen noch vergehen. Sie sind die Elemente, die *αἰτία*, bringen aber das Seiende bzw. das Nichtseiende zustande. Bewegung und Leere sind notwendige Konzepte innerhalb der Lehre Demokrits: Die Atome bewegen sich, um ein Seiendes hervorzubringen. Dort, wo die Atome sich bewegen, ist ein Volles. Bewegen sich die Atome voneinander weg, entsteht Leere. Da sich die Atome bewegen, gibt es an einem Ort ein Volles, an einem anderen ein Leeres. Volles und Leeres bilden ein paralleles Gegensatzpaar, analog zum Seienden und Nichtseienden:

„Volles und Leeres, Seiendes und Nichtseiendes sind bei Demokrit denkbare Gegensatzpaare.“ (Philoponos: *In De gen. et corr.* Fragment 156.)

Dementsprechend erklärt S.-M. Nikolaou die Notwendigkeit des Leeren und des eleatischen Nichtseienden:

„An die Stelle des eleatischen Nichtseienden tritt bei Demokrit *das Leere*. Das Leere musste gerettet werden, damit die Bewegung, die Vielheit, und die Teilbarkeit erklärt werden können. Demokrits Absicht ist, die wirkliche Welt zu erklären und zu begründen. Deswegen spielen die drei Phänomene *Bewegung, Vielheit* und *Teilbarkeit* eine sehr große Rolle.“<sup>29</sup>

Demokritos hat in doppelter Hinsicht Einfluss auf Platon ausgeübt, durch die Annahme des Nichtseienden und durch das als Element dienende Atom. Das Seiende und die Ausschließung des Nichtseienden aus dem Seienden ist eine eleatische Konzeption. Das Seiende muss sein, das Nichtseiende darf nicht einmal sein – dies ist

---

29. S.-M. Nikolaou: *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*. Stuttgart und Leipzig 1998. S. 63.

für den Eleatismus keine Tautologie, sondern das Axiom seiner Philosophie. Demokritos hat als Erster das Sein des Nichtseienden anerkannt und ihm in seiner Philosophie eine Gleichstellung eingeräumt. Stenzel verdeutlicht diesen Einfluss auf Platon:

„Von den vier Begriffen des Atomismus – Teilen, Unteilbares (Atomon), Trennendes, (Nichtseiendes) und Verbinden – ist merkwürdigerweise einer, aber ohne jeden Zusammenhang mit den andern, in deutlicher Beziehung zu Platons Lehre gesetzt worden: das Nichtseiende.“<sup>30</sup>

Stenzel weist außerdem darauf hin, dass Platon in der *Politeia* (478b) ausdrücklich behauptet, dass das Nichtseiende unerkennbar und auch kein Gegenstand der Vorstellung (*δόξα*) ist. Hier zeigt sich der eleatische Einfluss. Im *Sophistes* sieht Platon jedoch Sein und Nichtsein als zugleich notwendig für das Denken an:

„Nichtsein und Sein zunächst als gleich problematisch hingestellt, dann aber, ganz wie bei Demokritos beides als denknotwendig erwiesen.“<sup>31</sup>

Demokritos hat eine Kosmologie der Bewegung entworfen. In einem bewegenden Kosmos muss es Gegensatzpaare wie Bewegung (Veränderung) und Ruhe, Volles und Leeres, Entstehung und Vergehen, Seiendes und Nichtseiendes, Warm und Kalt etc. geben. Seine Kosmologie kann also nicht vom Einen, sondern muss vom Vielen ausgehen. Problematisch ist, dass Demokritos nicht über den Grund der Bewegung gesprochen hat. Schon Aristoteles kritisiert ihn deshalb:

„Die Frage aber nach der Bewegung, woher denn oder wie sie beim Seienden stattfindet, haben auch diese mit ähnlichem Leichtsinn wie die übrigen beiseite gesetzt.“ (*Met.* 985b19-20)

---

30. Stenzel: Platon und Demokritos. In: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt 1957. S. 62.

31. Ibid. S. 62.

Nach Aristoteles hat Demokritos den Grund der Bewegung sogar nicht nur nicht begründet, sondern die These vertreten, dass die Bewegung gar keiner Begründung bedarf:

„But they do not say well nor do they assign a necessary cause who say simply that „it always happens so“, and imagine that this is a first principle in these causes. Thus Democritus of Abdera says that „there is no beginning of the infinite; now the cause is a beginning, and the eternal is infinite; in consequence, to ask the cause of anything of this kind is to seek for a beginning of the infinite.“ Yet according to this argument, which forbids us to seek the cause, there will be no proof of any eternal truth whatever.“ (*De Generatione Animalium*. 742b17)

In der *Physik* findet sich ein ähnlicher Kommentar über Demokritos:

„Von dem „immer“ hält er [gemeint ist Demokritos] es nicht für richtig, einen Anfang zu suchen, wo er bei bestimmten [Gegenständen] ja recht hat; daß das aber über alle gelten soll, ist nicht richtig behauptet: das Dreieck hat *immer* seine Winkel gleich zwei Rechten, und trotzdem gibt es zu dieser unvergänglichen Tatsache eine bestimmte, von ihr verschiedene Ursache. Von den Uranfängen freilich, die ewig bestehen, gibt es keinen von ihnen verschiedenen Grund mehr.“ (*Physik*. 252a34-b6)

Demokritos meint, die Bewegung bedürfe keiner Begründung, weil sie für „immer“ ist. Die Bewegung spielt eine ähnliche Rolle in dem System von Demokritos wie das Seiende in dem des Parmenides: Beide sind schon *da*, weil sie vorausgesetzt werden. Parmenides gibt dementsprechend auch keinen Grund für das Seiende, sondern beschreibt es nur. Was die Funktion von etwas Anfänglichem hat, kann nicht begründet, sondern nur beschrieben werden, weil es einfach *da* ist, und was einfach *da* ist, braucht keinen Grund. Da die Bewegung bei Demokritos das Anfängliche ist, liegt die Vermutung nahe, dass Dynamis und Bewegung ein Gegensatzpaar bilden. Die Kugel bei Parmenides ist ein Volles, kein Leeres darf in ihr sein. Demokritos



betrachtet dagegen den Kosmos nicht als voll: Völle liegt da vor, wo die Atome sich befinden; wo keine Atome sind, herrscht Leere. Das Seiende und das Nichtseiende bilden einen Gegensatz in seiner Kosmologie, ihnen kommt die gleiche ontologische Stellung zu. Das Nichtseiende ist ebenso wahrhaft wie das Seiende, und zwischen diesen beiden Polen gibt es ewige Bewegung.

Es ist durchaus möglich, dass ein solcher Gedanke Einfluss auf Platon ausgeübt hat. Die Annahme des Nichtseienden von Demokritos dürfte Platon in diesem Aspekt auf jeden Fall beeinflusst haben. In dieser Hinsicht ist die Philosophie Demokritos auch eine Ontologie.<sup>32</sup> Eine andere Auswirkung auf Platon stellt die Lehre von εἶδη dar.<sup>33</sup> Die Dihairesis ist als Zweiteilungskunst diejenige Kunst, einen Gegenstand durch mehrfache Teilungen in das kleinste, grundlegendste Element zu teilen, um den Kern aufzuzeigen. Schon im *Phaidros* erwähnt Platon die Dihairesis: Wenn man ein Ding erkennen möchte, ist es bis zum „Unteilbaren zu teilen“ (κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν 277b7). Teilbar sind Attribute, sie sind für das Ding nicht notwendig. Was am Ende nicht mehr geteilt werden kann, ist die Essenz des Dinges. Man erkennt diese Essenz durch die Teilung und dadurch auch das Wesen des Dinges:

„Diese Bestimmungen charakterisieren das letzte, selbst unteilbare Ergebnis der Teilung als ein εἶδος, eine Idee. Also bis in den Kern der platonischen Lehre dringt der Atombegriff; ein neues Teilungsverfahren, ein neues Atom, aber auch ein neuer Ideenbegriff ist das Ergebnis.“<sup>34</sup>

---

32. R. Löbl: *Demokrits Atomphysik*. S. 170. Stenzel: „[...] auch des Demokritos Atomismus ist Metaphysik.“ Platon und Demokritos. S. 71. In: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. S. 60-71.

33. Stenzel: „An diese unmittelbar hat aber Platon die großen Errungenschaften der Atomistik herangebracht; er hat seinen Ideenbegriff nach ihrer Methode umgebildet.“ Ibid. S. 60-61.

34. Ibid. S. 65.

Natürlich versteht Platon die Idee ganz anders als Demokritos, und zwar als vollkommenes Paradigma des jeweiligen Dinges, während das Atom der grundlegendste Bestandteil eines Dinges ist. Ein Ding hat insofern Anteil an der Idee, als es seine Eigenschaft von der Idee hat. Die Ideen sind voneinander verschieden, ihrer jeweiligen Eigenschaft entsprechend. Die Atome sind dagegen quantitativ unzählig und qualitativ nicht unterscheidbar. Ihr Zusammengehen bringt die Dinge hervor, ihre Trennung lässt die Dinge vergehen. In dieser Hinsicht ist Platons Ideenlehre verschieden von der Atomlehre des Demokritos. In anderer Hinsicht ähneln diese Lehren einander jedoch, und zwar im Aspekt der *συμπλοκή* (Verflechtung). Stenzel und Moravcsik sind der Ansicht, dass der Gedanke der Verflechtung der Ideen an die Atomisten gerichtet ist.<sup>35</sup> Der Gedanke der Verflechtung entspricht dem Gedanken des Zusammengehens der Atome. Bei Demokritos ist dieser Gedanke grundlegend, während er bei Platon eine Neuerung darstellt. In den frühen und mittleren Dialogen ist von einer Verflechtung der Ideen keine Rede. Erst im *Parmenides* erwähnt Platon in der Selbstkritik die Verflechtung der Ideen, argumentiert aber noch nicht ausführlich in diese Richtung. Das findet erst im *Sophistes* statt. Demokritos hat möglicherweise das Atom auch als Idee bezeichnet; er hat ein Werk mit dem Titel *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΙΑΦΕΡΟΝΤΩΝ ΠΥΣΜΩΝ* (ἢ ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ) geschrieben.<sup>36</sup> *ῥυσμός* hat dabei die Bedeutung der Form und Gestalt, entspricht also der *ἰδέα*. Möglicherweise hält Demokritos die *ἰδέα* für das Atom, wobei durch die Zusammensetzung der Atome die Entstehung der Dinge ermöglicht wird.

---

34. Ibid. S. 65.

35. Stenzel: „Auch dieser Begriff der Verflechtung (*συμπλοκή* Soph.240C) ist der Reflex eines atomischen Terminus.“ Ibid. S. 67. Moravcsik: Being and Meaning in the *Sophistes*. In: *Acta Philosophica Fennica* XIV, S. 23-78. 1962. S. 59.

36. Diels-Kranz. 68B5. Bd. II. S. 138.

Die Atome sind nicht nur materielle Grundsubstanzen, sondern auch εἶδη (Eide sind nach Platonischer Auffassung *das, was sie sind*), die den Eigenschaften des Seienden, wie sie dem Denken zugänglich sind, entsprechen.<sup>37</sup>

Es ist sehr bemerkenswert, dass sowohl für den Materialisten Demokritos als auch für den Idealisten Platon die *ἰδέα* die Grundlegung der Theorie bildet. Sie unterscheiden sich allerdings in der Verbindungsweise. Nach Aristoteles sind zwei Arten von Ursachen zu unterscheiden, Schicksalsfügung und Zufall (*αἰτόματον*). Er interpretiert die Ursache der Atomkombination bei Demokritos als Zufall:

„Es gibt auch Leute [gemeint sind die Atomisten] die für diesen (unseren) Himmel und für alle Welten als Ursache den Zufall ansetzen. Infolge von Zufall sei nämlich der Wirbel entstanden und die Bewegung, die (die Stoffe) entmischt, und das Weltganze in diese Anordnung gebracht hat.“ (*Physik*. 196a25-28)

Nach Zeller hat Aristoteles die Atomisten allerdings missverstanden, weil diese die Ursache eher als Notwendigkeit angesehen haben:

„Zufällig kann diese Bewegung nur dann genannt werden, wenn man unter dem Zufälligen alles das versteht, was nicht aus einer Zwecktätigkeit hervorgeht; soll dagegen dieser Ausdruck ein Geschehen ohne natürliche Ursachen bezeichnen, so sind die Atomisten so weit entfernt von einer Behauptung, dass sie vielmehr umgekehrt ausdrücklich erklären, nichts in der Welt geschehe zufällig, sondern alles erfolge mit Notwendigkeit aus bestimmten Gründen.“<sup>38</sup>

Da Demokritos selbst die Kombinationsweise nicht erwähnt hat, kommt diese für ihn vielleicht nicht in Frage. Die Welt, in der wir leben, *ist*, abgesehen vom Zufall oder der Zweckmäßigkeit. Was ihm wichtig ist, ist die Kombination der Atome,

---

37. Nikolaou. S. 61.

38. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1920. ND. Darmstadt 2006. Bd. I. S. 1079.

woraus die Welt entstanden ist. Für Platon ist eher die Kombinationsweise der Ideen wichtig. Er hebt die Idee der Bewegung als den Grund des Zusammenkommens und des Trennens hervor. Der *Parmenides* ist in gewissem Sinn eine Weiterentwicklung des *Phaidon*, wo die Relationen erstmalig als eigenständige Ideen in die Ideenlehre eingeführt werden. Dass die verschiedenen Ideen miteinander verbunden werden können, ist eine Neuheit innerhalb der Ideenlehre, die mit dem *Parmenides* aufkommt. Eine ausführliche Erklärung dessen findet sich im *Sophistes* mit den so genannten 5 μέγιστα γένη, wodurch die Ideen miteinander kombiniert werden. Die Methode, nach der die Ideen richtig miteinander verbunden werden können, ist die Dialektik. Zu diesem Thema werden wir gleich kommen.

### **V.3 Das Problem des Nichtseienden (237a-241a)**

Nachdem die neue Methode, die Dihairesis, dargestellt ist, beginnt Platon mit der Diskussion des Kernproblems vom Seienden und Nichtseienden. Wenn die Wahrheit zu sagen das Seiende auszusprechen bedeutet, dann besteht eine unwahre Aussage im Aussprechen des Nichtseienden. Das deutet an, dass das Nichtseiende *ist*, was einen Widerspruch zu Parmenides darstellt, der das Sein des Nichtseienden ja völlig verneint (237a). Nach Parmenides darf das Nichtseiende nicht auf etwas Seiendes bezogen werden. Dasjenige, worüber man redet, bezieht sich auf ein Etwas (*ἐπὶ τὸ τι* 237c10). Wer versucht, Nichtseiendes zu sagen, sagt überhaupt nichts. Hier liegt allerdings noch nicht die größte Schwierigkeit. Diese besteht darin, dass auch derjenige, der die falschen Theorien über das Nichtseiende widerlegt, dabei in einen Widerspruch gerät (238d5). Redet man über „nichtseiende Dinge“, dann spricht man von einer Mehrzahl (an Dingen). Benutzt man den Ausdruck des Nichtseienden, dann spricht man von einer Einheit. Das Nichtseiende kann allerdings weder an der Einheit

noch an der Vielheit teilhaben, denn sowohl Einheit als auch Vielheit gehören dem Seienden an, und das Seiende ist nicht mit dem Nichtseienden zu verbinden. Der eleatische Fremde spricht trotzdem über das Nichtseiende, als ob es eine Einheit wäre (238e). Es gerät darüber hinaus schon dann in einen Widerspruch, wenn er das Nichtseiende als unsagbar und widersinnig bezeichnet, denn er verbindet ein „ist“ mit dem Nichtseienden, was auf einen Singular hinweist. Lediglich bei der Erwähnung des Nichtseienden bezieht er das Nichtseiende auf die Einheit:

„Und wenn ich es widersinnig nannte und unsagbar und unaussprechbar, so redete ich doch von ihm als ob es Eines wäre?“ (239a5-6)

Die größte Schwierigkeit bei der Frage nach dem Nichtseienden besteht darin, dass man es eigentlich nicht erwähnen darf. Schon durch die bloße Erwähnung des Nichtseienden verwickelt man sich in einen Widerspruch, weil das Sein (im Sinne von Existenz) des Nichtseienden schon bei der bloßen Erwähnung vorausgesetzt wird. An dieser Stelle setzt auch die Sophistik der Sophisten ein. Der Sophist argumentiert folgendermaßen: Das Wirkliche ist ein wahrhaftes Seiendes (240b3). Das Nichtwirkliche ist das Gegenteil des Wirklichen, das Nichtseiende. Es ist das Ähnliche (*τό ἔοικός*) zum wahrhaften Seienden (240b7). Es ist nicht das wahrhafte Seiende selbst, aber doch ein Bild (*εἰκόν*) davon (240b11). Ein Bild *ist* doch Etwas. In dieser Hinsicht zwingt der Sophist, das Sein des Nichtseienden einzuräumen; wird es nicht eingeräumt, entsteht ein Widerspruch. Wenn es kein Nichtseiendes gibt, ist auch Irrtum unmöglich:

„Ein gewisses Sein muss doch das Nichtseiende haben; sonst könnte sich ja niemand auch nur im Mindesten irren.“ (240e3-4)

Eine falsche Behauptung besteht darin, das Seiende als nichtseiend und das Nichtseiende als seiend auszusagen (241a1). Da der Irrtum nichts anderes als das Nichtseiende aussagt, muss das Nichtseiende in gewisser Hinsicht doch *seiend* sein,

sonst könnte es nicht ausgesagt werden und daher kein Irrtum bestehen. Dies widerspricht allerdings der vorherigen Schlussfolgerung, nach der das Seiende mit dem Nichtseienden nicht zu verflechten sei (241a).

Die Strategie des Sophisten ist deutlich: Er macht sich die Mehrdeutigkeit des Seinsverbs zu Nutze, indem er die Bedeutungen des Seienden als etwas Wahrem und als Existenz miteinander vermengt. Wenn Parmenides sagt, das Nichtseiende ( $\tauὸ μὴ ἔσθ$ ) sei undenkbar und unsagbar, meint er das Nichtseiende als etwas Nichtexistierendes, worüber man tatsächlich nichts sagen oder denken kann. Über das Nicht-Wahre hingegen kann man natürlich etwas sagen oder denken. Der Sophist deutet das Nichtseiende dadurch um, dass er das Nicht-Wahre mit der Nicht-Existenz absichtlich gleichsetzt. Die Nicht-Existenz existiert nicht, das Nicht-Wahre allerdings sehr wohl. Es gehört zur menschlichen Natur, Fehler zu begehen, das Nicht-Wahre für wahr zu halten. Das Nicht-Wahre existiert, und so existiert auch das Falsche. Die Widerlegungskunst des Sophisten läuft ins Leere, wenn man den Grund der Verwirrung erkannt hat, nämlich die Mehrdeutigkeit des Seinsverbs.

Parmenides versteht  $\varepsilonῖν$  als etwas Anfängliches und sieht es als eine Realität an.. Der Sophist hält es dagegen für etwas Wahres. Bei ihm bezieht „Wahrheit“ sich auf eine Beurteilung oder einen Zustand, keine Realität. Die argumentative Strategie der Sophisten besteht also darin, eine Realität mit einem Zustand zu verwechseln.

Es stellt sich nun die Frage, weshalb Platon ein solches Problem wie das des Nichtseienden vorstellt. Das Nichtseiende ist ein notwendiger Aspekt der Platonischen Ideenlehre. Es ist durch ihre Eigenschaft bedingt. Demgemäß ist das Wesen eines Dinges nicht dem jeweiligen Ding *immanent*, sondern erst durch die Teilhabe an der entsprechenden Idee entstanden, welche außerhalb des Dinges ist. Dies ist der Hauptkritikpunkt von Aristoteles an Platon, weil Aristoteles das Wesen als immanent und gerade nicht als außerhalb des Dinges annimmt. Deshalb akzeptiert er die

wichtigen Begriffe der Platonischen Ideenlehre (etwa Teilhabe oder Relationsideen) nicht und hält sie für trivial.

In den späten Dialogen Platon findet sich der neue Gedanke der Teilhabe bzw. Verflechtung der Ideen. Es ist kein Zufall, dass Platon das Seiende als Dynamis definiert. Platon behandelt erneut die Mannigfaltigkeit der Dinge: Die jeweilige Idee hat nur eine einzige Dynamis, weswegen das Zustandekommen der Mannigfaltigkeit der Dinge mit dem Aspekt der Dynamis nicht erklärt werden kann. Platon wendet daher den atomistischen Gedanken der Atomverflechtung auf seine Ideenlehre an. Nicht die eine Idee bringt die Mannigfaltigkeit der Dinge zustande, sondern die Verflechtung der vielen Ideen. Platons Ideen sind außerdem paarweise konzipiert., d.h. es gibt Gegensatzpaare wie Ruhe/Bewegung, Identität/Verschiedenheit, groß/klein, gerecht/ungerecht etc. Für das Seiende muss es dementsprechend ebenfalls eine entgegengesetzte Idee geben – das Nichtseiende.

Das Argument bezüglich des Nichtseienden ist auch eine Anspielung auf Gorgias. Gorgias behauptet, *Nichts* existiere.<sup>39</sup> Bei Platon ist jedoch nichts ohne Grund, nicht einmal das Nichtseiende. Das Nichtexistieren des Seienden ist nicht selbstverständlich, die Idee des Nichtseienden muss den Grund hierfür darstellen. Wenn das Seiende der Grund für das Entstehen ist, so ist die Idee des Nichtseienden notwendig, um das Vergehen zu erklären.

Heidegger interpretiert den Grund, weshalb Platon hier das Problem des Nichtseienden diskutiert:

„Denn die ganze Betrachtung hat nur einen positiven, eigenständigen Sinn, wenn die Möglichkeit besteht, das  $\mu\eta\ \delta\upsilon$  als seiend verständlich zu machen. Eben dann hat diese

---

39. Gorgias: Über das Nichtseiende. (MXG) Fragmente.3, 6. 979b35-980. Diels. Bd. II. B.3. S. 279-283.

Betrachtung des Sophisten die positive Bedeutung, allererst die Phänomene sichtbar zu machen, an denen die weitere Untersuchung einsetzen kann.“<sup>40</sup>

Dass Platon überhaupt eine Gegenüberstellung des Seienden und des Nichtseienden vornimmt, erklärt sich nach Höhle aus seiner Absicht, einen Vergleich zwischen Parmenides und Gorgias zu schaffen:

„In der platonischen Ontologie stehen historisch Sein und Nichtsein erstmals nebeneinander; durch deren *κοινωνία* im „Sophistes“ gelangen Parmenides und Gorgias zu einer späten Kommunikation. Es scheint übrigens so, daß – wie im „Parmenides“ – Platon auch im „Sophistes“ andeuten wollte, daß die ontologische Synthese zugleich eine historische sei.“<sup>41</sup>

Dieser Vergleich ist notwendig, da Platon die Unzulänglichkeit sowohl von dem Nihilismus des Gorgias als auch von der Ontologie des Parmenides auf einmal darstellt.

#### **V.4 Die Verlegenheit vom Seienden (241d-246a)**

Um diese Schwierigkeit aufzulösen, muss der eleatische Fremde das Problem des Nichtseienden bzw. des Seienden lösen. Hierzu muss er beweisen, dass „das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist und umgekehrt das Seiende in gewisser Beziehung nicht ist.“ (241d7)

Das Problem des Seienden gehört zu den schwierigsten Problemen innerhalb der Platonischen Philosophie. Martin bezeichnet in diesem Sinne die Philosophie selbst

---

40. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. Hrsg. von I. Schüssler. GA. 19. Frankfurt am Main 1992. S. 412.

41. Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984. S. 525.



als einen „Aufstieg zum Sein“.<sup>42</sup>

Platon behandelt das Problem nicht unmittelbar, sondern gibt zuerst einen philosophiegeschichtlichen Überblick der Debatten über das Sein in der vorsokratischen Philosophie, indem er die alte Ontologie charakterisiert und kritisiert. Platon unterscheidet dabei drei Arten der Ontologie. Nach der ersten gibt es drei Formen des Seienden, von denen einige manchmal gegeneinander kämpfen, sich dann aber auch wieder versöhnen (242c9-d2). Das bezieht sich wahrscheinlich auf einen Wundermann Pherekydes (Reifezeit ca. 540 v. Chr.), der die alten Theogonien umgebildet hat, indem er die Welt unter drei Göttern aufteilt: Der Chthon beherrscht die Erde, der Chronos herrscht über den Himmel und der Zeus lenkt als der höchste Gott die ganze Welt.<sup>43</sup> Nach der zweiten Variante der Ontologie gibt es nur zwei Formen des Seienden: Nasses und Trockenes bzw. Warmes und Kaltes. Gemeint ist hiermit wahrscheinlich der Naturphilosophen Archelaos (ca. 450 v. Chr.). Nach dem Bericht des Laertios hat er zwei Gründe für die Entstehung angeführt, und zwar das Warme und das Kalte. Das Wasser wird vom Feuer verdampft, und erzeugt einerseits die Erde, wenn es absinkt, sowie andererseits die Luft, sobald es sich oben zerstreut.<sup>44</sup> Die dritte Variante der Ontologie ist die eleatische Schule. Sie vertritt seit Xenophanes die These, dass dasjenige, was man das All der Dinge nennt, nur Eines sei (242d5-7). Es gibt sogar eine Art des Eklektizismus, etwa die ionischen oder sikelischen Musen, nach der beide Aspekte verbunden werden sollten: Das Seiende ist demnach sowohl Vieles wie auch Eines und wird durch Feindschaft und Liebe zusammengehalten (242d7-c2). Der eleatische Fremde ist ob dieser Meinungsverschiedenheiten ratlos

---

42. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin 1973. S. 213.

43. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Bd. I. Erster Teil I. Leipzig 1920. ND. Darmstadt 2006. S. 81.

44. Laertios: *Lives of Eminent Philosophers*. II. 16-17. Harvard University Press 1925.

(243b7-10) und vergleicht die verschiedenen Ansätze ironisch damit, „uns wie Kindern Märchen über das Sein zu erzählen“ (242c8). Die Ursache für die Verwirrung des Fremden entsteht dadurch, dass die alten Naturphilosophen einfach *zu viele αἰτίαι* als die grundlegenden Elemente angenommen haben, ohne zu versuchen, sie in einem einheitlichen System zu verbinden, wie Kolb erklärt:

„Dies hängt offenbar damit zusammen, daß ihre Forschungen von einer nicht reflektierten *generellen Voraussetzung* geleitet sind, von einem methodischen Vorgehen, das sich so beschreiben läßt, daß die ὄντα (Plural!) *nach ihrer Art und Beschaffenheit* bestimmt werden.“<sup>45</sup>

Offenbar hat Platon die Reihenfolge von drei, zwei und eine *αἰτίαι* absichtlich eingehalten, um anzudeuten, dass die neue Methode der Dihairesis darauf angewendet wird. Die Verwirrung erzeugende Vielheit von drei und zwei soll durch die Reflexion auf die *αἰτία* ins Eine geführt werden, indem die fehlerhaften Scheinbilder als solche aufgedeckt werden, damit schließlich das wahrhafte Seiende aufgedeckt werden kann.

Da das Problem des Seienden der Aporie des Nichtseienden zugrunde liegt, muss Platon dieses Problem behandeln; dies geschieht, indem er das Seiende selbst in Frage stellt. Der eleatische Fremde stellt folgende Frage: Wenn das All das Gegensatzpaar vom Warmen und Kalten sei:

„Was sollen wir uns unter diesem eurem Sein (τί τὸ εἶναι) denken? Etwa ein Drittes neben jenen zweien, so daß wir also das All nach euch als Dreiheit und nicht mehr als Zweiheit setzen müssten? Denn wenn ihr von den Zweien das Eine als seiend setzt, so soll doch wohl das Sein nicht gleicher Weise von beiden gelten?“ (243e2-5)

Wollten die Naturphilosophen beide als Seiend bezeichnen, so würde bloß durch die Rede die Zweiheit zur Einheit werden (243e8-244a2). Da beiden Sein zukommt, ist

---

45. Kolb: *Platons Sophistes. Theorie des Logos und Dialektik*. Würzburg 1997. S. 97.

das Seiende Eines (Singular), und die Zweiheit ist dadurch zur Einheit geworden. Das ist natürlich verwirrend. Der eleatische Fremde drängt daher auf eine Antwort der vorgestellten Naturphilosophen auf diese Frage nach dem Seienden, denn das früher so selbstverständlich scheinende Seiende ist nun zum Ursprung der Verwirrung geworden. Dieser Paragraph ist auch die berühmte Stelle, die Heidegger als Fragestellung seinem Meisterwerk *Sein und Zeit* vorangestellt und als Ausgangspunkt der Untersuchung der Frage nach dem Sinn von Sein angeführt hat:

„Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck „*Seiend*“ (ᾧν) gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.“ (244a6-7)

Es stellt sich die Frage, worauf sich diese angesprochene Verlegenheit bezieht. G. Martin ist der Meinung, dass es sich hierbei um eine Selbstkritik Platons handelt, und zwar ausdrücklich am *Phaidon*:

„Im *Phaidon* gilt in der Tat das Sein der Idee als etwas Bekanntes und als etwas Selbstverständliches. Jetzt hat Platon erkannt, wie problematisch diese Selbstverständlichkeit ist. Dieses Ratlos-Sein, dieses In-der-Aporie-Stehen kennzeichnet nicht nur die Situation Platons, es kennzeichnet die Situation der Metaphysik überhaupt.“<sup>46</sup>

Im *Phaidon* unterscheidet Platon die Idee streng von den Sinnesdingen. Diese Dichotomie führt letztlich zur Aporie für Platon und für die Metaphysik überhaupt. Das eindeutige Ziel des späten Platons ist es, diese Dichotomie zu überwinden. Die Aporie im *Parmenides* zeigt deutlich, welche immensen Schwierigkeiten sich ergeben, wenn die Idee keine Beziehung zu den Dingen hat (133b4-134e8). Hier im *Sophistes*

---

46. G. Martin: Das Metaphysische Problem der Ideenlehre Platons. *Kant-Studien* 57. S. 411-440. 1966. S. 435.

besteht die Aporie in dem Problem des Einen über Viele. In den mittleren Dialogen benutzt Platon ein ähnliches Denkmodell wie Parmenides, indem er wie dieser eine strenge Disjunktion aufstellt, allerdings anstelle des Seienden den Begriff der Idee benutzt, wie G. Martin ausführt:

„Die Ideenlehre im *Phaidon* enthält eine ontologische These im Sinne eines strikten Eleatismus. Die Idee ist, das Sinnending ist nicht, diese Unterscheidung ist auf eleatischen These aufgebaut: das Sein ist, das Nicht-Sein ist nicht, zwischen beiden gibt es nichts Mittleres. Diese eleatische Disjunktion bestimmt im *Phaidon* das Verhältnis der Idee zu den Sinnendingen.“<sup>47</sup>

W. Kamlah meint, der eleatische Fremde erinnere sich bei seiner Rede von der Verwirrung an die Zeit, „in der er noch ein gläubiger Schüler des Parmenides war“.<sup>48</sup> Reale hält dagegen den eleatischen Fremden für Platon selbst.<sup>49</sup>

Platon ist kein Schüler von Parmenides. Es ist auch unklar, ob er während seiner mittleren Phase das Werk des Parmenides gelesen hat oder nicht. Platon ist allerdings wie Parmenides ein Monist, nur ist er dialektischer als Parmenides. Während Parmenides die Seinswelt als ruhend konzipiert, ist die Seins- und Ideenwelt in Platons Theorie eine bewegende. Der Trieb (*δύναμις*) ist eben das Seiende. Da die Bewegung gleichsam Veränderung bedeutet (vgl. *Theaitetos* 181e), scheint es eindeutig, dass Platon nun die Veränderung in der Ideenwelt anerkennt. Dass Platon das Gegensatzpaar Bewegung/Ruhe in die 5 *μέγιστα γένη* mit aufgenommen hat, ist kein Zufall, sondern die Folge einer tiefen Überlegung, wie wir im Folgenden sehen werden.

---

47. Ibid. S. 414.

48. W. Kamlah: *Platons Selbstkritik im Sophistes*. München 1963. S. 33.

49. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“*. Paderborn 1993. S. 338.

Heidegger versteht das Sein etwas anders als Platon und Parmenides. Parmenides hat nicht das Seiende von Sein unterschieden. Er hat sowohl Infinitiv εἶναι (Fr.3) als auch ὄν verwendet, wie es üblich ist. Platon, wahrscheinlich unter dem Einfluss des Parmenides, hat diese Unterscheidung auch nicht durchgeführt, worauf G. Martin hinweist:

„Dabei zeigt sich zunächst, dass Platon den Infinitiv und das Partizip ohne Unterschied verwendet. Er fragt: Was ist das Sein selbst? (τὸ ὄν ταῦτόν 243c). Er fragt aber ebenso: Was ist das Seiende?“ (τὸ εἶν 244b).<sup>50</sup>

W. Kamlah hat auch diese Nichtunterschiedenheit im Seienden behauptet:

„Auch eine „ontologische Differenz“ von „Seienden“ und „Sein“ ist Platon unbekannt. In diesem Abschnitt des *Sophistes* stellt er die Frage nach dem Sein, indem er den Infinitiv εἶναι (243e2) mit dem Partizip ὄν (244a6) beliebig wechseln lässt. Wiederum ohne etwas anders zu meinen, kann er auch οὐσία sagen. Und dieselbe Synonymität von „Sein“ und „Seiendem“ kennzeichnet auch das Lehrgedicht des Parmenides.“ (B6:1)<sup>51</sup>

Heidegger dagegen unterscheidet das Sein streng vom Seienden, indem er eine *ontologische Differenz* zwischen ihnen behauptet, die eine fundamentale Bedeutung hat:

„Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden >> ist<< nicht selbst ein Seiendes.“<sup>52</sup>

Heidegger führt wohl die ontologische Differenz zwischen dem Sein und dem

---

50. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. S. 202.

51. Kamlah. S. 33.

52. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1977. S. 6.

Seienden ein, um das Sein als noch fundamentaler als das Seiende auszuweisen. In Platons Terminus heißt es statt „fundamentaler“ „seiender“ (*μᾶλλον ὄν*). Schon in der *Politeia* entwirft Platon eine ontologische Differenz zwischen den Schatten und der Ideenwelt. Der aus den Höhlen befreite Gefangene findet, nachdem er die Schattenwelt verlassen hat, nach oben aufgestiegen ist und in die Sonne selbst geblickt hat, dass jenes, was er nun sieht, *seiender* ist (*μᾶλλον ὄντα*) als das, was er vorher in den Höhlen gesehen hat, da er sich jetzt dem Seienden nähert (515d). W. Bröcker bezeichnet dies als Platons *ontologischen Komparativ*.<sup>53</sup> Er weist noch daraufhin, dass der Gedanke des ontologischen Komparativs Nachwirkung auf den Neuplatonismus bis hin zur Gegenwart habe. Der erste Philosoph, der diesen ontologischen Komparativ und die ontologische Differenz gemacht hat, ist eben Heidegger. Er tut dies zuerst in dem in 1927 erschienenen Buch *Sein und Zeit*. Im 1929 erschienenen Buch *Vom Wesen des Grundes* schreibt er zudem explizit: „Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende „seiender“ wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem.“<sup>54</sup> Heidegger kommt zu diesem Ergebnis, weil er der Ansicht ist, dass die Griechen keinen Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein herstellen, weil sie den Sinn von Sein für *selbstverständlich* halten. Eigentlich äußert Heidegger schon vor

---

53. W. Bröcker: Platons Ontologischer Komparativ. In: *Hermes* 87. S. 415-425. 1959. S. 416. Graeser dagegen erhebt seinen Einwand, dass dieser Ontologischer Komparativ nicht *esse existentiae*, sondern eher *Artefakte* betrifft: „denn es wäre nicht einzusehen, weshalb eine Pferde-Statute weniger existieren sollte als ein Pferde. Die Art der Stufung, die Platon hier vor Augen hat, betrifft den Bereich von primären und sekundären Extensionen (Pferde, Pferde-Statute, Pferde-Statute-Schatten); und der springende Punkt der Darlegung scheint der zu sein, dass das, was es heißt, Pferd zu sein, am Beispiel des Pferdes besser erfasst werden könne als am Beispiel des Schattens einer Pferde-Statute.“ A. Graeser: Über den Sinn von Sein bei Platon. *Museum Helveticum* 39. 1982. S. 40.

54. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. Tübingen 1929/1973. S. 28.

den beiden erwähnten Büchern diesen Gedanken. In der 1924 in Marburg gehaltenen Vorlesung über Platons *Sophistes* erklärt er:

„Die Frage nach dem Sinn der *οὐσία* selbst ist für die Griechen ontologisch-thematisch nicht lebendig, sondern sie fragen immer nur: Welches Seiende genügt eigentlich dem Sinn von Sein und welche Charaktere des Seins ergeben sich von da aus? Der Sinn des Seins selbst bleibt ungefragt. [...] Gerade die Tatsache, daß die Griechen nicht nach dem Sinn von Sein fragten, dokumentiert, daß dieser Sinn von Sein für sie *selbstverständlich* war, eine weiter nicht befragte Selbstverständlichkeit.“<sup>55</sup>

Heidegger nennt die Annahme eines solchen selbstverständlich scheinenden Seienden **Seinsvergessenheit**.

Aber haben Parmenides und Platon wirklich das Sein vergessen? Was in der Seinsvergessenheit vergessen wird, ist das, was dem Seienden zukommt, also das hinter dem Seienden stehende und ontologisch *seiendere* Sein, das über alles Seiende erhabene, seiendeste Sein. Parmenides nimmt das *εἶναι* in der Tat als selbstverständlich an. Er ist der erste, der das Sein in die Philosophie einführt und dadurch *εἶναι* und *ὄν* zu philosophischen Termini macht. Schon die Wahl, den Singular *ὄν* anstelle des Plurals *ὄντα* zu gebrauchen, lässt die philosophische Bedeutung sichtbar werden. Der Gebrauch des Partizips ist schon üblich in der griechischen Literatur, wobei der Plural *τά ὄντα* häufiger gebraucht wird als der Singular *τό ὄν*.<sup>56</sup> *Τά ὄντα* besagt die Dinge so, wie sie wirklich sind, sagt also die Wahrheit.<sup>57</sup> Herakleitos z.B. sagt:

„ποταμοῖς τοῖς αἰτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν“

In dieselben Flüsse steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und wir sind nicht. (B.49a. Diels. Bd. I. S. 161.)

---

55. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung*. 1924/25. S. 466.

56. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. S. 202.

57. Ibid. S. 206.

Herakleitos liefert eine dialektische Gegenüberstellung von Sein und Nichtsein. Er benutzt die fundamentalste Bedeutung des Seins: Ist, in der Bedeutung von: Wir sind, so wie wir sind bzw. wir sind nicht, so wie wir nicht sind. Herakleitos geht davon aus, dass alles in ständiger Veränderung und Bewegung ist. In denselben Fluss kann man nicht zweimal steigen, da der Fluss sich ständig verändert und nicht an zwei Zeitpunkten derselbe ist. Auch wir sind nicht dieselben wie in der letzten Sekunde, weil das in der letzten Sekunde dagewesene Wir schon vergangen ist. In diesem Sinne nimmt Herakleitos das Sein als selbstverständlich an, genauso wie das Nichtsein. Es ist allerdings zweifelhaft, dass Herakleitos keine Erklärung dessen gegeben hat. Eigentlich ist die Erklärung (λόγος) der Ausgangspunkt seines Philosophierens, so wie es die Ideenlehre bei Platon ist. Die Grundauffassung der Philosophie von Herakleitos lautet: Alles fließt (πάντα ῥεῖ). Es ist sehr bemerkenswert, dass er dennoch nach dem Einen strebt:

„Haben Sie nicht mich, sondern den Sinn (τοῦ λόγου) vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins: ἔστιν ἓν πάντα εἶναι.“ (B50. Diels. Bd. I. S. 161.)

Es scheint widersprüchlich zu behaupten, dass das Eine aus der Veränderung entstehen kann. Die modernen Interpreten neigen deshalb dazu, die Fragmente der Flusslehre als unecht einzustufen, da die beiden – Flusslehre und ἓν – unverträglich sind.<sup>58</sup> Aber der Herakliteer Kratylos hat ebenfalls auf die Flusslehre hingedeutet, wie Aristoteles berichtet (*Met.* 1010a10f). Herakleitos sagt ausdrücklich:

„Die Natur (das Wesen/φύσις) liebt es sich zu verbergen.“ (B.123. Diels. Bd. I. S. 178.)

Herakleitos hält den Logos für den zentralen Begriff seiner Philosophie; dieser hat die Aufgabe, das Verborgene erscheinen zu lassen. Der Logos bedeutet so viel wie zu reden, was als Wahrhaftes zu reden ist. Die Kosmologie des Herakleitos basiert eher

---

58. Ch. Rapp: *Vorsokratiker*. München 1997. S. 73.



auf Bewegung. Das Eine stellt demnach eine Einheit von Gegensätzen dar, Gegensätze wie Entstehen und Vergehen, Bewegung und Ruhe, Kälte und Wärme, Feuchtigkeit und Trockenheit. Wenn Herakleitos den Logos als Erklärung annimmt, scheint er das Feuer für den Grund (Trieb) der Natur zu halten. Das Feuer ist die Dynamis der Bewegung der Natur. Die Veränderung (*κίνησις*) entsteht dadurch, dass die Natur durch die Gegensatzpaare konstituiert wird. Der Logos bietet die Erklärung über die *αἰτία* dieser Kosmologie der Bewegung. Dass der Fluss fließt, ist ein oberflächliches Phänomen. Was sich im Fluss verbirgt, ist stets die Veränderung, das immer weiter fließende Wasser. Der Fluss als ein Ganzes ist eine Einheit. Der Kosmos selbst ist als ein Ganzes auch eine solche Einheit. Derselbe Logos lässt sich auch auf das Sein des Menschen beziehen. Das Dasein eines Menschen in einem Moment ist nicht mehr dasselbe wie im Moment davor. Menschliches Dasein ist stets in Veränderung.

Platon geht es im *Parmenides* allerdings in erster Linie nicht um eine Kritik an Herakleitos, sondern an Parmenides. Wenn der Kosmos des Herakleitos ein bewegender ist, so ist er in der Konzeption von Parmenides ein ruhiger, wie er ausdrücklich sagt, und zwar ein umspannender: Er spannt sich soweit, wie er *ist*. Er selbst ist ruhend, in ihm ist es aber bewegend. Im zweiten Teil seines Lehrgedichts beschreibt Parmenides auch seine Auffassung des Kosmos, wobei Tag und Nacht, sowie Erde, Sonne und Mond eingereiht sind. Das Ganze ist voll von Licht und unsichtbarer Nacht, und zwar keine von beiden sei ein Nichts (Fr.9: 1-5).

Die Flusslehre aus dem chinesischen Zen-Buddhismus kann als eine Parallele zur Seinslehre des Parmenides und als Gegenbeispiel zur Flusslehre des Herakleitos aufgefasst werden:

„人從橋上過，橋流水不流。“

Man überquert den Fluss über eine Brücke, wobei die Brücke fließt, während der

Fluss aber nicht fließt. (Die Übersetzung ist vom Verfasser)

Der hier gemeinte Fluss ist nicht wie der Fluss bei Herakleitos zu verstehen: Der Fluss bei Herakleitos ist als ein Naturding gemeint. Er fließt im Kosmos, insofern als der Kosmos ihm Raum bietet, um sich zu bewegen, er ist für den Fluss der Schauplatz, um sich zu zeigen. Mit dem Fluss in diesem bekannten chinesischen Zen-Spruch ist der Kosmos selbst gemeint. Der Fluss bietet der Bewegung den Schauplatz an, sich zu zeigen, während er selbst ruhend ist. Er ist seiend, und das ist sein **Sein**. Mit der fließenden Brücke ist wahrscheinlich der Mensch (Naturdinge) gemeint. Der Zen-Spruch drückt aus, dass der Mensch im Kosmos nicht mehr als Subjekt, sondern umgekehrt als Objekt angesehen werden sollte.

Bei Herakleitos folgt das Nichtseiende dem Seienden unmittelbar, wie auch das Seiende dem Nichtseienden unmittelbar folgt. Beide Pole dieses Gegensatzpaares sind insofern unentbehrlich, weil das Nichtseiende denselben ontologischen Status wie das Seiende hat. Beide kommen dem Sein zu. Bei Parmenides ist das Nichtseiende dagegen gänzlich aus dem Sein ausgeschlossen. Durch die strenge Disjunktion von Seiendem und Nichtseiendem gelingt es Parmenides, die Kosmologie der Bewegung zu überwinden, indem er ein logisch bevorzugtes Anfängliches und Selbstverständliches postuliert. Es **ist**. Alles, was von dieser Art ist, **ist**.

Diese anschauliche Verwendungsweise vom Sein hat sogar der Sophist Protagoras verwendet, und zwar gerade in seinem berühmten Homo-mensura-Satz:

*„πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.“* (B1. Diels. Bd. II. S. 263)

Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind.

Dass ein Sensualist wie Protagoras auch über das Seiende redet, ist eher erstaunlich.

Hartmann meint sogar, dass Protagoras dem Idealismus gar nicht so fern sein könnte:

„Denn auch Protagoras hatte von Sein und Nichtsein gesprochen und nicht vom Sein allein. Vielleicht war er überhaupt dem Idealismus nicht so fern, und nur der Subjektivismus hinderte ihn, das wesentliche desselben zu erkennen.“<sup>59</sup>

Platon hat diesen Satz auch im *Theaitetos* zitiert, um die Frage zu diskutieren, was die Erkenntnis sei. Sokrates erklärt Protagoras Meinung als:

„[...] daß für mich alles so ist, wie es mir erscheint, und für dich hin wiederum so, wie es dir erscheint? Mensch aber bin ich ebenso wie du?“ (152a8-9)

Sehr bemerkenswert ist, dass sowohl Parmenides in seiner ontologischen Philosophie, als auch Herakleitos in der Veränderungserkenntnislehre und der Sophist Protagoras in der erscheinenden Wahrnehmungserkenntnislehre – so viele verschiedene Ergebnisse es auch sein mögen – sich auf die gleiche anschauliche Weise des Seins berufen. Das Sein ist, so wie es ist, wie es dem Anschauenden scheint, indem es seiend ist. Nichts anderes ist der Fall bei Platons Idee.

*Eἶδος* bedeutet etwas Äußeres, das Aussehen. Es stammt aus dem Verb *εἰδέναι*, was „sehen“ bedeutet. Das Perfekt *οἶδα* bedeutet Wissen, in der Andeutung „Ich weiß, indem ich sehe“. Ich sehe das, was vor mir ist, was mir erscheint, so wie es ist. Wenn man bloß mit den Augen sieht, handelt es sich um eine Wahrnehmung. Wenn man mit den Augen der Seele einsieht, handelt es sich um eine Idee. Diese Einsicht ist *διανοία*. Die Dialektik ist ein Weg, durch den die *νοῦς* (Vernunft) die Idee durch die *διανοία* zu erkennen vermag. Die Dialektik ist insofern nicht einfach ein Gespräch zwischen mehreren Menschen, sondern zwischen der Vernunft und dem Sein bzw. der Idee, wobei bei jeder *διανοία* das Erkennen vertieft wird, bis schließlich zum Anypotheton vorgedrungen wird. Dass das Sein **ist**, ist eine Tatsache. Dabei handelt es sich aber nicht bloß um eine leere Tautologie. Das Sein zu erkennen ist keinesfalls eine

---

59. Hartmann: *Platos Logik des Seins*. Berlin 1909. S. 114.

einfache Aufgabe, sondern das Philosophieren selbst. Wenn man das Sein so einfach wahrzunehmen glaubt wie die Sophisten, ist man auf den Weg zur Sophistik gelangt. Wenn man das Sein stets mit den Augen der Seele anschaut und darüber nachdenkt, philosophiert man. Hier ist der Scheidepunkt von Philosophie und Sophistik zu sehen.

Es ist umstritten, wie man Platons Verwendungsweise von ἔστιν im *Sophistes* verstehen sollte. Es ist allgemein anerkannt, dass Platon ἔστιν in drei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht hat, nämlich im Sinne von Existenz, Identität und Kopula, wobei die existenzielle Bedeutungsvariante bevorzugt verwendet wird.<sup>60</sup> Das ist das eigentliche Thema des Dialoges, und wir werden uns dem gleich zuwenden.

Nachdem der eleatische Fremde die Aporie des Seienden dargestellt hat, wendet er sich der Kritik an Parmenides und dem Eleatismus zu. Die Kritik am Eleatismus lautet, dass dieser das Eine mit zwei Namen belegt, wenn das All als Eines dargestellt wird und ὅν dennoch vorgestellt wird. Es ist allerdings lächerlich, ὅν zwei Namen zu geben, wenn man überhaupt nur Eines annimmt (244c). Das Eine als Name des Einen kann sich nur auf ein Einziges Etwas (τι 244b12) beziehen, nicht auf zwei Gegenstände. Das ist eine eindeutige Anspielung auf die Aporien in der ersten und zweiten Position in den dialektischen Übungen im *Parmenides*; in diesen wird ja die Beziehung des Einen mit dem Seienden problematisiert, da das Eine alles andere, auch das Seiende, ausschließt. Hier zeigt sich ein enger Zusammenhang des *Parmenides* und des *Sophistes*.

Es ist kein Zufall, dass Platon die gegenseitige Ausschließbarkeit des Einen und des Seienden wiederholt als Widerlegung der Parmenideischen Ontologie darstellt und so

---

60. J. L. Ackrill: Plato and the Copula. *Sophist* 251-259. In: G. Vlastos (Hrsg.): *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. P. 210-222. N.Y. 1971.

deren Unhaltbarkeit beweist. Platons Auffassung der Ontologie unterscheidet sich von der Auffassung des Parmenides. Bei Parmenides ist das *ἐὸν* ein einziges. Wenn er *ἐὸν* mit *ἓν* beschreibt, ist dies *ἓν* prädikativ zum *ἐὸν*. Es besagt, dass *ἐὸν* eines ist. Platon interpretiert das *ὄν* anders. Er hält das Parmenideische *ἐὸν* für unhaltbar, weil es allein völlig beziehungslos zu den anderen Entitäten ist, wie die Kritik an den Ideenfreunden bezeugt. Platon sieht das Seiende als ein jeweils Einzelnes, wie Iber scharfsinnig interpretiert:

„Das Seiende ist bei Platon nicht das einzige Eine des Parmenides, das zugleich das Ganze ist. Indem Platon die Differenz zwischen dem Seienden, dem Einen und dem Ganzen aufreißt, das zugleich ein Mannigfaltiges ist, positioniert er das Seiende als jeweils Einzelnes mit mannigfaltigen Bestimmungen, das sich als Verschiedenes von unendlich vielem Anderen abgrenzt.“<sup>61</sup>

Auch Kolb vertritt die These, dass diese Einheit als Einheit von Mannigfaltigem aufzufassen ist:

„Diese Einheit des *ἓν* ist allerdings – das ist Platons Korrektur am parmenideischen Begriff vom *Eins* – eine *Einheit von Mannigfaltigem* (*Τὸ δὲ γε τοιοῦτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν οὐ συμφωνήσει τῷ ὅλῳ λόγῳ* 245b1 f), ein mannigfaltig in sich Unterschiedenes.“<sup>62</sup>

Kolb ist außerdem der Meinung, dass das *ἓν* dem *ὄν* prädikativ zukommt:

„Wenn dem *ὄν* die Bestimmung des *ἓν* zukommt (*πεπονηθός*), so ist es mit dem *ἓν* nicht identisch, so daß alles insgesamt (*τά πάντα*) mehr als nur ein *ἓν* sein wird. Diese Schlußfolgerung besagt, daß *ὄν* und *ἓν* aus keinem andern Grund als nicht-identisch (*οὐ ταύτόν*), als logisch different gesetzt werden müssen, als weil dem *ὄν* die Bestimmung des *ἓν* prädikativ zukommt, weil es *als ἓν* bestimmt ist.“<sup>63</sup>

---

61. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 310.

62. Kolb: *Platons Sophistes*. S. 103.

63. *Ibid.* S. 103.

Das ὄν ist bei Platon in erster Linie in der Bedeutung der Existenz zu verstehen, weil dies seine Hauptfunktion bzw. Dynamis ist. Die anderen Ideen und Dinge müssen zuerst am ὄν teilhaben, um selbst zu existieren. Jedes beliebige Ding kann durch Teilhabe am Seienden selbst ein Seiendes sein, sogar der Kot. Deshalb muss das ὄν die mannigfaltigen Bestimmungen haben. Platons Ziel ist ein doppeltes: Er erkennt das ὄν als den Angelpunkt im Parmenideischen Sinn an, möchte aber das Sein der Dinge nicht wie Parmenides verneinen. Wie im Parmenides-Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde, hat Parmenides das Sein der Dinge zwar eigentlich nicht verneint, aber das allgemeine Parmenidesbild in der Geschichte der Philosophie erweckt diesen Eindruck.

Was Platon parallel zu dem Parmenideischen ἐὸν stellt, ist ἔν. Platon nimmt es nicht wie Parmenides als etwas Prädikatives zum ὄν an, sondern als etwas Reales, als das Prinzip des Seienden. Bei Platon übernimmt das ἔν die Rolle, die das ἐὸν bei Parmenides hat. Das ist der eigentliche Grund dafür, dass Platon beide immer wieder parallel stellt und ihre Beziehung problematisiert. Insofern ist die Nichtidentität des Einen und des Seienden ein deutlicher Beweis für die Unhaltbarkeit der Parmenideischen Ontologie.

Der eleatische Fremde führt das Kugelformgleichnis im Lehrgedicht als Beispiel an und stellt die Frage, ob das Ganze mit dem Seienden verschieden oder identisch ist. Wenn das Seiende ein Ganzes ist, hat es Teile. In diesem Sinne ist das Seiende eine Einheit aus Teilen und ist auch Eins, Ganzes und All. Aber das Eine selbst (τό ἕν αὐτό, Apelt übersetzt es als: Das absolute Eins selbst. 245a6) ist streng genommen unteilbar. Dieses unteilbare absolute Eine ist also unverträglich mit der Einheit. Aber wenn das Seiende nicht das Eine wäre, wäre es kein Ganzes mehr, weil es dann etwas anderes außerhalb von ihm geben muss, nämlich ein Ganzes, das neben dem Seienden und Einen als ein Drittes steht:

„Die Teilnahme an dem Einen hätte für das Seiende nicht die Folge ein Ganzes zu sein, es existierte aber ein Ganzes für sich, so bleibt das Seiende hinter den Ansprüchen an sich selbst zurück (denn es existiert dann noch anderes als das Seiende).“ (245c1-4)

Das erinnert uns an das TMA im *Parmenides*. Die Unhaltbarkeit des TMA liegt darin, dass es zu unendlich vielen Ideen führt, was verwirrend ist.

Die Methode, nach der Platon hier das Seiende problematisiert, ist in gewissem Sinn dem TMA ähnlich. Platon wiederholt die Unverträglichkeit des Einen mit dem Seienden, um die Unhaltbarkeit des Seienden als Einem zu beweisen. Das absolute Eine kann nicht mit dem Seienden identisch sein, weil es unteilbar ist. Da das Seiende nicht eines ist, ist es auch nicht ein Ganzes. Es muss außer dem Seienden und Einen noch ein Ganzes als ein Drittes geben. Das Ganze existiert und hat trotzdem keinen Anteil am Seienden, weil es eines ist und daher nicht an einem anderen teilhaben kann. Somit ist das Seiende verloren gegangen (245c). Wenn das Seiende verloren ist, bedeutet dies, dass das Nichtseiende sich auf das Sein überträgt. Sollte es so sein, kann das Seiende weder sein, noch geworden sein. Es dürfte gar nicht sein (245d). Platon hat mit diesem Gedankengang gezeigt,

„[...] daß das Seiende seinem Wesen nach um nichts leichter zu bestimmen ist als das Nichtseiende.“ (246a1-2).

Dieses Argument erinnert an die erste Position im *Parmenides*, weil es dieselbe Schwierigkeit ausdrückt. In beiden Fällen gipfelt die Schwierigkeit darin, dass die gegenseitige Ausschließbarkeit des Einen und des Seienden in das Problem des Seienden eindringt. Dadurch entsteht die Unbestimmtheit des Seienden, weil es weder Eines noch Seiendes ist. Wenn das Seiende nicht Eines ist, muss das Nichtseiende noch hinzutreten, was das Seiende nicht mehr sein lässt. Es ist also nicht nur das Nichtseiende in eine Aporie geraten, sondern auch das Seiende selbst, obschon das

Seiende früher als selbstverständlich angenommen wurde. Dem Einen wird in der 1. Position alles abgesprochen, sogar das Seiende – es kann keinen Anteil am Seienden haben (141e11). Das Eine in der 2. Position macht dagegen alles möglich durch die Voraussetzung, dass das Eine nicht das Seiende sei (142b7-c1). Dass Platon hier die Aporien des *Parmenides* noch einmal wiederholt, bezeugt die Wichtigkeit und die Schwierigkeit der Aporien. Diesen Bezug der beiden Dialoge aufeinander betont auch Krämer, der den *Parmenides* als Voraussetzung für die Erörterung des *Sophistes* 244B- 245D sieht. Er ist der Meinung, dass die Lösung in der ungeschriebenen Lehre zu finden ist, die das ἓν über dem ὄν erhaben als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας lehrt:

„Allerdings bleibt der spezifische platonische Begriff des ὄν – im Gegensatz zu Parmenides – nach dem Ausweis des Dialoges „Parmenides“ und des „Sophistes“ auf die aus den beiden Prinzipien konstituierte Wirklichkeit beschränkt, während diese selber, in ihrem Ansichten betrachtet („Parmenides“, erste Hypothese), nicht eigentlich Seiendes, sondern Seinsprinzipien (ἀρχαὶ τῶν ὄντων) sind. In den Berichten über die λόγοι περὶ τὰ γατοῦ erscheint darum der Seinsbegriff demjenigen der ἀρχή untergeordnet: die Analyse des Seienden (ὄντα) führt auf die ἀρχαὶ τῶν ὄντων hin, die selbst nicht mehr ὄντα sind.“<sup>64</sup>

Das Problem der Beziehung vom Einen und Seienden sowie die Frage, ob das Seiende als ein unteilbares Eines oder eher als eine Einheit der Mannigfaltigkeit zu verstehen ist, sind die zentralen Schwierigkeiten in der Spätphilosophie Platons. Um dieses Problem des Seienden zu lösen, muss Platon eine neue Auffassung der Seinslehre einführen. Um dies zu leisten, gibt Platon zunächst einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion des Seinsproblems, bevor er in seinen eigenen Ausführungen fortfährt. Die zeitgenössische Diskussion ist so heftig und von so

---

64. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg 1959. S. 428.



unvereinbaren Positionen gekennzeichnet, dass Platon sie mit einer Gigantomachie vergleicht.

## V.5 Gigantomachie (246b-247d)

Die Gigantomachie ist der Streit zwischen Materialismus und Idealismus über das Seinsproblem. Der Materialismus hält die stofflichen Dinge für das Seiende: Körper (*σῶμα*) und Sein (*οὐσίαν*) sind ihrer Begriffsbestimmung nach ein und dasselbe (246b1). Nach Apelt geht diese Position auf die Atomisten zurück:

„Diese materialische Seinslehre sollte von den Atomisten Leukippos und Demokritos stammen.“<sup>65</sup>

Die „Ideenfreunde“ dagegen sehen nur denkbare (*νοητὰ*) und unkörperliche Formen (*ἀσώματα εἶδη*) als Inhaber des wahren Seins an (*τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν* 246b7-8). Um wen es sich dabei genau handelt, ist unklar. Schleiermacher, Bonitz, Zeller und Apelt sehen in ihnen die Megariker.<sup>66</sup> Natorp und N. Hartmann halten sie für Platonschüler.<sup>67</sup> Ross, Cornford, Kamlah und G. Martin sind der Ansicht, dass es sich um Platon selbst, seine Freunde und seine Schüler handelt.<sup>68</sup> Diese letzte Position von Ross, Cornford, Kamlah und G. Martin ist am überzeugendsten: Die Ideenlehre der Ideenfreunde entspricht der Ideenlehre, wie sie sich in den mittleren Dialogen Platons findet. Die Ontologie und Ideenlehre im *Sophistes* stellen eine Selbstkritik Platons

---

65. Apelt: *Platons Sophistes*. S. 142. Siehe auch Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*. S. 231.

66. Schleiermacher: *Sophistes* (Die Einleitung). ND.: *Über die Philosophie Platons: Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)*. Hamburg 1996. Bonitz. S. 192. Zeller. II. 1. S. 215ff. Apelt. S. 142.

67. Natorp. S. 289. Hartmann. S. 108.

68. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. S. 100. Cornford. S. 242-4. Kamlah: *Platons Selbstkritik im Sophistes*. Martin: *Platons Ideenlehre*. S. 153.

dar. Insofern kann man diesen Teil als eine Ansprache an die Schüler in der Akademie interpretieren, die an der alten Lehre festhalten.

Platon bezeichnet die Gigantomachie als einen endlosen Kampf (*ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις* 246c3). Ein endloser Kampf ist es insofern, als es keine Verbindung zwischen den beiden Sichtweisen gibt. Nach Krämer ist dieser Kampf so wichtig, weil es hierbei um den *Seinsgrund selbst* geht:

„Die „Gigantenschlacht um das Sein“ („Sophistes“ 246A) geht in Wahrheit um mehr als um Diesseits und Transzendenz: sie ist der Kampf um den *Seinsgrund selbst* in seiner Geltung als das „Maß“ alles Seienden überhaupt.“<sup>69</sup>

Platon versucht, mit der neu formulierten Ideenlehre der Aporie zu entgehen. Dabei übt er zuerst eine Kritik an den beiden dargestellten Schulen, um deren Unzulänglichkeit zu zeigen. Der Fehler der Materialisten liegt nach Platon darin, dass sie außer den Körpern noch die Seele anerkennen müssen. Eine Seele wiederum kann gerecht oder ungerecht sein; diese Eigenschaften sind Tatsachen. Die Materialisten meinen, die Seele sei etwas Körperliches, weil sie von der Natur aus geboren ist (die Seele ist nach konventioneller Sicht unkörperlich). (247b8). Die Tugenden und die Schlechtigkeiten der Seele müssen sie als etwas Seiendes anerkennen, scheuen sich aber, sie als etwas Körperliches zu behaupten (247b9-11), denn die Tugenden und die Schlechtigkeiten scheinen ihnen wie abstrakte Eigenschaften, die nicht den Körpern zukommen. Wenn sie dagegen unkörperliches Sein anerkennen möchte, was sollen sie tun? Hier stellt Platon seine neue Ontologie vor, indem er behauptet, dass das Seiende *δύναμις* sei:

„Denn meine Erklärung des Seienden ist die, dass es Vermögen (*δύναμις*) sei.“ (247e4)

---

69. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles*. S. 511.

## V.6 Die Dynamisttheorie des Seienden (247e-253a)

Es stellt sich die Frage, warum Platon im *Sophistes* eine neuartige Ontologie einführt. Hat er dies ernst gemeint? Oder tut er es nur, um beiden Parteien einen gemeinsamen Bezugspunkt zu verleihen, weil er sie eklektizieren möchte? Durch die Definition des Seienden ist sogar die Debatte über die Echtheit des *Sophistes* entstanden, über die Frage, ob Platon den Ideen eine schöpferische Macht verliehen hat, oder ob ein so materialistisch orientierter Standpunkt eben die Unechtheit des Dialoges bezeugt. Apelt ist der Meinung, dass Platon diese neue Definition nicht ernst gemeint hat. Er bezeichnet sie leicht ironisch sogar als „diplomatisch vorsichtig gefasst“, um Materialismus und Idealismus zu versöhnen:

„[Platons] Definition ist diplomatisch derart vorsichtig gefasst, daß beide sich darauf einlassen müssen und genötigt werden, einerseits dem Stofflichen eine Dosis von Geistigem, andererseits dem rein Geistigen eine Dosis von Beweglichkeit zukommen zu lassen.“<sup>70</sup>

Apelt weist außerdem darauf hin, dass der folgende Paragraph „Denn vielleicht dürfen wir sowohl wie diese später darüber zu anderer Ansicht gelangen“ (247e7-248a1) ein eindeutiges Zeichen für die provisorische Funktion der modifizierten Ideenlehre ist. Nach Apelt ist die so genannte *δύναμις* bloß ein Maß des Tuns (*ποιεῖν*) und Leidens (*πάσχειν* = *γίγνώσκεισθαι*), aber keine schöpferische Kraft.<sup>71</sup> Proklos hat in seinem Kommentar zur *Politeia* (477c) auf diese Stelle Bezug genommen, und diese Definition des Seienden für *nicht-platonisch* gehalten:

„Man kann hierdurch die im *Sophistes* gegebene Definition des Seienden, der gemäß

---

70. Apelt: *Platons Sophistes*. S. 10.

71. Ibid. S. 11.

das Seiende das Vermögen sein soll, als nicht-platonisch erweisen, wie auch dort der eleatische Fremdling im weiteren Verlauf mit der Definition seinen Scherz trieb.“ (I. Kroll. S. 266.)

Apelt weist darauf hin, dass Platon am Ende der *Politeia* die schöpferische Macht nicht den Ideen, sondern Gott zuschreibt. Er sagt ausdrücklich:

„Die Ideen sind nur Musterbilder (*παράδειγματα*, Zweckursachen), nicht schöpferische Mächte.“<sup>72</sup>

Zeller dagegen unterscheidet drei verschiedene Auffassungen der Ideen: Die Ideen als Zahl, als Ursache und als Kräfte.<sup>73</sup> Obwohl er die Dynamisauffassung des Seienden für echtplatonisch hält, bevorzugt er die ontologische Auffassung (Ideen als Ursache), da diese das ursprüngliche Motiv der Ideenlehre sei:

„Kam aber die ontologische Auffassung mit der dynamischen einmal in Streit, so musste sie diese notwendig zurückdrängen, da die ursprünglichen Motive der Ideenlehre nur in ihr lagen und sie allein den Grundbegriff der Ideen, wonach sie die Gattungen der Dinge sind, entsprach.“<sup>74</sup>

Platon sagt in seiner Kritik an den Ideenfreunden explizit, dass das absolute Seiende Bewegung, Leben, Seele und Vernunft hat und nicht regungslos in Ruhe verharrt (248e). Zeller hat richtig gesehen, dass Platon dem Seienden neben der ontologischen, unveränderten Eigenschaft noch eine dynamische, bewegende Eigenschaft zuschreibt, dabei aber nicht erklärt, wie diese beiden Eigenschaften sich zueinander verhalten:

„Wie sich aber dieses beides vereinigen lässt, wie es möglich sein soll, das Unveränderliche sich zugleich als bewegt, die Gattung der Dinge als lebendige und

---

72. Ibid. S. 11-12.

73. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Teil II. Abteilung I. S. 679-698.

74. Ibid. S. 696.

vernünftige Wesen zu denken, lässt sich nicht absehen, und hat auch Platon nicht gezeigt.“<sup>75</sup>

Aus diesem Grund hält Zeller den *Sophistes* für ein Werk des mittleren Platons und ordnet ihn sogar noch zeitlich vor dem *Phaidon* und der *Politeia* ein, da er von der durch Aristoteles bezeugten letzten Form der Ideenlehre weit entfernt sei.<sup>76</sup>

Nun ist es allgemein anerkannt, dass der *Sophistes* später als die *Politeia* verfasst wurde und zu den späten Werken Platons gehört. Entscheidend ist allerdings nicht die chronologische Reihenfolge, sondern die Entwicklung des Gedankengangs. Vieles spricht jedoch dafür, dass Platon die neue Dynamisttheorie des Seienden ernst meint und dadurch den Ideen eine *schöpferische Macht* zuspricht. Die Ideen sind Musterbilder, wodurch Vollkommenheit und Wahrhaftigkeit der Idee gegenüber den Sinnendingen bewahrt bleiben. Hier sagt Platon ausdrücklich, dass das *παντελῶς ὄν* nicht in ehrfurchtgebietender Heiligkeit und regungsloser Ruhe verharret, sondern Bewegung, Seele und Vernunft hat. Das ist ein Echo auf die im ersten Teil des *Parmenides* dargestellten Aporien. Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass der Grund und der Ursprung der Aporien im *Parmenides*, wie TMA, SP und die größte Aporie, im Chorismos zu suchen ist, in der Trennung der Ideen von den daran teilhabenden Dingen. Im *Parmenides* zeigt Platon, dass Aporien entstehen und somit Unsinn hervorgebracht wird, wenn die Ideen bloß transzendent, ohne Beziehung zu den Dingen, verortet werden. Die Dynamisttheorie kann als der Versuch Platons interpretiert werden, diese Lücken des Chorismos zu überwinden.

Der Grundgedanke der Dynamislehre besteht darin, dass die Ideen (Seienden), die *δύναμις* (Trieb) haben, sich bewegen. Durch diese theoretische Modifizierung der

---

75. Ibid. S. 696.

76. Ibid. S. 544-558; S. 697-698.

Ideenlehre gelingt es Platon, die Ideen in Bezug zu den Dingen zu bringen, sodass ein neues bewegendes und dialektisches Verhältnis zwischen Ding und Idee entsteht, anstelle des alten, ruhenden und Ding und Idee trennenden Verhältnisses. Das Ideenproblem bleibt stets ein und dasselbe, nämlich *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Das *ὄν* ist nicht mehr heilig und liegt nicht mehr transzendental im Himmel und jenseits, wie es durch das Seelenwagengleichnis im *Phaidros* und das Sonnengleichnis in der *Politeia* veranschaulicht wird, also nicht *über* den Dingen, sondern eher *in* den Dingen, und zwar gerade durch Bewegung, weil das Sein nun eine *δύναμις*, also ein Trieb ist. Zeller weist zutreffend darauf hin, dass die *δύναμις* nicht als Möglichkeit übersetzt und verstanden werden sollte. Er ist der Meinung, und zwar namentlich gegen Deuschle, dass Platon das *ὄντως ὄν* nicht durch den Begriff der Möglichkeit definiert, und die *δύναμις* bei ihm niemals die bloße Möglichkeit bezeichnet, sondern stets Kraft oder Vermögen bedeutet.<sup>77</sup> Ihm ist in diesem Punkt zuzustimmen: Platon verwendet die *δύναμις* hier nicht stillstehend, im Sinne einer Möglichkeit, sondern als bewegende Kraft bzw. Trieb, um den Chorismos zu überbrücken.

In der Kritik an den Ideenfreunden erklärt Platon die Dynamisttheorie noch ausführlicher. Die Ideenfreunde unterscheiden streng zwischen Werden und Sein: Durch den Leib steht man mittels der Wahrnehmung mit dem Werden in Verbindung, durch die Seele aber mittels des Denkens mit dem wahrhaften Seienden. Das Seiende verhält sich immer auf die gleiche Weise, während das Werden in beständigem Wechsel ist (248a). Mit dem Werden (*γενέσθαι*) ist ein Vermögen des Tun und Leidens verbunden; das Sein (*οὐσία*) hat aber nichts mit den beiden zu tun. Die Idealisten behaupten, dass die Seele erkenne und das Sein (*οὐσίαν*) erkannt wird. Daraus ergibt

---

77. Ibid. S. 690. Vgl. J. Deuschle: *Abhandlungen über die Platonische Sprachphilosophie*. Marburg 1852. S. 35.

sich ein Widerspruch, nämlich, dass das unbewegte Sein wegen des Leidens (in Form des Erkanntwerdens) bewegt wird und somit nicht mehr ruhend ist:

„Wenn das Erkennen ein Tun (Wirken) ist, dann muß notwendig das Erkannte leiden. Diesem Satze zufolge nun müßte das Sein, wenn es von der Erkenntnis erkannt wird, genau in demselben Maße als es erkannt wird, auch leiden und folglich bewegt wird (*κινεῖσθαι*), was wir von den Ruhenden nimmermehr zugeben können.“ (248d10-e5)

Platon kommt zu der Schlussfolgerung, dass das absolute Seiende nicht in regungsloser Ruhe verharrt, sondern Bewegung, Leben, Seele und Vernunft hat (248e). Wenn alles unbewegt ist, kann es gar keine vernünftige Erkenntnis geben, weil das Seiende und die Seele bewegend sind. Wenn aber alles in Bewegung ist, kann es ebenfalls keine vernünftige Erkenntnis geben, weil dass sich auf gleiche Weise verhaltende Seiende ohne Ruhe eben nicht möglich ist. Daraus ergibt sich die eklektische Lösung, dass weder das All (*τὸ πᾶν*) ruhend ist, noch das Seiende (*τὸ ὄν*) bewegend, sondern, dass das Seiende eine Gemeinschaft des Unbewegten und des Bewegten, des Seienden (Ideenwelt) und des Alls (Kosmos) darstellt (249d).

Dass die Argumentationen beider Seiten sich gleichfalls auf die Seele beziehen, deutet darauf hin, dass Platon die Seele für den Bezugspunkt der Gigantomachie hält. Die Seele gehört zum Bereich des Seienden (*τῶν ὄντων* 246e9). Dem wird von beiden Seiten zugestimmt, allerdings halten die Materialisten die Seele für stofflich, während die Idealisten sie für unstofflich halten. Die Seele ist beweglich und hat Tugenden, sonst hätten die Menschen auch keine Tugenden mehr. Da die Materialisten eine tugendhafte Seele anerkennen müssen, geraten sie sofort in einen Widerspruch, denn eine stoffliche Seele kann gar keine Tugenden haben. Wenn die Seele unstofflich ist und ihr Tugenden zukommen, muss sie unbewegt, ruhend sein. Die Idealisten geraten an diesem Punkt in einen Widerspruch, weil die Seele Bewegung hat. Dass Platon die Seele für bewegend hält, ist unbestritten: Der Seelenwagen im *Phaidros* kann fliegen.

Der Unsterblichkeitsbeweis der Seele im *Phaidon* zeigt, dass die Seele sich nach dem Tod vom Körper trennt und auf das nächste Zusammentreffen wartet. Also ist die Seele ein idealistisches Seiendes, dem allerdings Bewegung zukommt. Materialisten wie Idealisten geraten bei der Betrachtung der Seele in unlösbare Schwierigkeiten. Die Seele als ein Seiendes hat Eigenschaften, die beiden Schulen insofern widersprechen, als es sich dabei sowohl um die Vernunft als auch um die Bewegung handelt. Diese Eigenschaften spielen eine entscheidende Rolle im Argument über das Seiende, wie Gaiser interpretiert:

„Die wirkliche Mitte zwischen der Unbewegtheit und Bewegtheit schlechthin wären die gleichmäßige Bewegung und die Selbstbewegung; diese finden sich in der Seele, nicht aber bei den einzelnen μαθηματικά, die an sich unbewegt sind.“<sup>78</sup>

Platon sagt im *Timaios* ausdrücklich, dass die Seele zwischen den Ideen und den Erscheinungen vermittelt (34b). Der Grund für diese Vermittlung liegt in der Dynamis der Bewegung, was ein neues und zugleich zentrales Element in der späten Ideenlehre Platons ist.

Die Seele erkennt, indem sie ein bewegendes Seiendes ist; das Sein (οὐσίαν) wird aber erkannt, indem es ein bewegtes Seiendes ist. Das Seiende (ὄν) ist sowohl in Bewegung (bewegend und bewegt) als auch in Ruhe (als in sich selbst). In diesem Sinne können wir versuchen, die neue Seinslehre Platons: *Das Seiende ist nichts anders als Dynamis* (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις 247e4), zu deuten. Dieses „ist“ darf aber nicht im Sinne von Identität verstanden werden, sondern als Kopula, d.h. die Dynamis ist nur eine, aber nicht die einzige Definition des Seienden. Cornford bezeichnet sie als ein „mark“, ein Kennzeichen der Natur eines Dinges.<sup>79</sup>

---

78. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. S. 96.

79. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*. London 1934. ND. N.Y. 2003. S. 234-239.



H.-E. Pester sieht Dynamis als ein Kriterium. Ein Kriterium ist ein Kennzeichen, ein Maßstab, wonach etwas beurteilt wird:

„Dynamis ist Maßstab, Kennzeichen dafür, dass Seiendes (Materielles und Immaterielles) als seiend überhaupt bezeichnet werden darf.“<sup>80</sup>

Der Begriff der Dynamis ist kein neuer Begriff bei Platon. Schon im *Ion* nennt Platon die Kraft des Magnetsteins, die den Ring zu sich zieht, Dynamis (533d3-535e9). Parallel haben auch die Musen und Götter eine Dynamis, die den Dichter zum Dichten bewegt (*κινεῖ*). Es ist zu bemerken, dass, wenn Gott im Dichtwerk spricht, dies nicht bedeutet, dass Gott selbst die Seele des Dichters überkommt, wie G. Prauss richtig zeigt, sondern vielmehr jene göttliche Dynamis, die dem Dichter als *θεία μοῖρα* scheint und zum Dichten bewegt.<sup>81</sup> Ebenso bewegt nicht der Magnetstein den Ring, sondern die Dynamis. Offenbar hält Platon die Dynamis für etwas Selbständiges. In der Aussage „Der Magnetstein hat anziehende Kraft.“ ist das Adjektiv „anziehende“ nicht als ein Attribut, als etwas Äußerliches zu verstehen, sondern ist als Substanz, als etwas Selbständiges zu begreifen. Die dem Magnetstein inhärente Dynamis, die anziehende Kraft, ist eine selbständige Eigenschaft, die den Magnetstein erst zu einem Magnetstein macht. Platon macht nicht ausdrücklich klar, dass er hier die Dynamis offenbar als eine *Idee* ansieht; dass er dies tut, wurde durch die Diskussion über die paulinische Prädikation im ersten Teil des *Parmenides* gezeigt. Ein Magnetstein hat die Eigenschaft der anziehenden Kraft nicht von Natur aus, sondern erst dadurch, dass ihm die Idee der Dynamis zukommt und *in* ihn eindringt: Erst dann kommt dem Magnetstein die anziehende Kraft zu, d.h. nur in Verbindung oder Gemeinschaft mit der Dynamis ist der Magnetstein ein *Magnet-*

---

80. H.-E. Pester: *Platons bewegte Usia*. Wiesbaden 1971. S. 3.

81. G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966. S. 73.

-Stein, ohne diese Verbindung ist er ein normaler Stein. Obwohl in den früheren Dialogen von *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* noch keine Rede ist, ist dies wahrscheinlich schon eine gedankliche Vorbereitung. Das erinnert auch an den *Phaidon*, an die Suche von Sokrates nach der *αἰτία* des Großen vom Simmias. Nicht der Kopf macht Simmias größer als Sokrates, sondern die Idee der Größe (102ff), wie im vorherigen Kapitel dieser Arbeit (S. 117) dargestellt wurde. Auch im *Protagoras* dienen die Tugenden wie Frömmigkeit oder Gerechtigkeit nicht als bloße Adjektive in dem Sinne, dass etwas fromm oder gerecht ist. Sie haben außerdem die Kraft, Menschen zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu bewegen. G. Prauss bezeichnet dies mit der treffenden Formel: Eine Dynamis hat eine „Dynamis“:

„Das *εἶναι* in *δίκαιον εἶναι* oder *ὅσιον εἶναι* darf nicht im abstrakt-prädikativen Sinne der logischen Kopula, sondern muss im Sinne des Verbs *σωφρονεῖν* dynamisch verstanden werden. Die „Dynamis“ einer Arete ist nicht als ein Attribut gedacht, das ihr zukommt wie die Farbe einem Ding. In dieser „Dynamis“ besteht vielmehr ihr Wesen. Sie hat eine „Dynamis“, weil sie im Grunde Dynamis ist.“<sup>82</sup>

Auch H.-E. Pester zeigt den Fehler einer adjektivischen Auffassung der Dynamis:

„Ausscheiden muß von vornherein eine jede Bedeutung, die Dynamis adjektivisch mit den Ideen verbindet und damit in die „dynamischen Ideen“, „wirkende Ursächlichkeiten“ und „schöpferische Kraft“ hineinlegt.“<sup>83</sup>

Die Dynamis hat sowohl die Eigenschaft vom Tun als auch vom Leiden.<sup>84</sup> Die These Platons lautet: „Die Seele erkenne, das Sein aber werde erkannt (248d2)“. In diesem Sinne ist die Erkennbarkeit des Seins zu seiner Eigenschaft, seiner

---

82. Prauss. S. 77.

83. Pester. S. 168.

84. Cornford. S. 234.

Bezeichnung geworden. Das Sein hat die Dynamis, erkannt zu werden, und zwar durch die Bewegung. Was das Sein bewegt, ist die Seele, die die Dynamis zu bewegen hat. Liebrucks weist darauf hin, dass die Entscheidung gegen den Eleatismus aufgrund der Bewegbarkeit des Seins gefallen ist.<sup>85</sup> Durch die Bewegung verleiht Platon dem Sein Leben, Seele und Einsicht. Die Seele ist wie ein Magnetstein, der durch die Dynamis (d.h.: in Verbindung mit ihr) und Bewegung das Sein zu sich hinzieht. Dass die Seele ein Seiendes ist, ist eindeutig, neuartig ist die Vorstellung, dass das Sein Seele, Leben und Einsicht hat. Über das eleatische Sein der Ideenfreunde, dem weder Leben noch Denken zukommt und das heilig und erhaben ohne νοῦς unbewegt existiert, sagt der junge Theaitetos, dass dies ein furchtbarer Logos (δεινὸν λόγον 249a3) sei.

Liebrucks stellt die Bedeutung dieser Änderung scharfsinnig dar. Ein derart bewegtes Sein ist nicht mehr so unmenschlich wie das vorherige, unbewegte, denn das Sein muss nicht mehr da beginnen, wo der Mensch aufhört:

„Die ontologische Begründung der Möglichkeit der Erkenntnis liegt in der Hypothese eines Seins, dem Kategorien zukommen, die es mit dem Menschen gemeinsam hat. Die Abwehr gegen den Eleatismus hat dazu geführt, das Sein nicht mehr als gänzlich unmenschlich zu setzen.“<sup>86</sup>

Das Sein als menschlich zu bezeichnen hat den Sinn, dass die (menschliche) Seele durch die Bewegung und Bewegbarkeit des Seins mit der Nous das Sein erkennen kann. Die Dynamistheorie der Ontologie sorgt dafür, dass das Erkennen nicht nur von Seiten der Seele her, sondern auch von den Seiten des Seins her kommt. Das Sein hat die Dynamis, erkannt zu werden, und zwar von der menschlichen Seele, indem das

---

85. Liebrucks: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. Frankfurt am Main 1949. S. 143.

86. Ibid. S. 143.

Sein ist. Dies ist eine Gewährleistung dafür, dass das Sein erkannt werden kann. Diese Dynamiskonzeption ist eine Reaktion auf die größte Aporie im *Parmenides* (133b8-134e8). Die größte Aporie besteht darin, dass die Ideen beziehungslos an einem Ort stehen, an dem die Menschen sie gar nicht erkennen können, weil Menschen und Ideen verschiedenen Kategorien und Seinsstufen angehören. Platon treibt die Aporie absichtlich zum Extremen, wenn er sagt, dass selbst Gott uns nicht einmal erkennen könnte, weil Gott und die Menschen ebenfalls in verschiedenen Seinsstufen stehen und keine Beziehung zu einander haben. Platon tut dies absichtlich, um zu zeigen, welche große Aporie entsteht, wenn der Chorismos ins Extreme betrieben wird. Platon ist sich dieser Aporie voll bewusst; er stellt sie erst im *Parmenides* vor und bietet im *Sophistes* eine Lösung an. Das stützt auch die Interpretation, nach der es sich bei den Ideenfreunden um Platon in seiner mittleren Phase und seine Schüler handelt.

Die Ideen bzw. das Sein sind immer noch Urbilder – Platon hat die Urbildtheorie nie aufgegeben. Sie stehen aber nicht mehr beziehungslos im Jenseits, durch die Bewegung sind sie auf dialektische Weise mit den an ihnen teilhabenden Dingen verbunden. Um die größte Aporie zu lösen, muss zuerst die Frage beantwortet werden, wie die Teilhabe der Ideen an den Dingen möglich ist. Die größte Aporie entsteht, weil Platon die Teilhabe als selbstverständlich annimmt und gar nicht begründet. Die Dynamisttheorie stellt nun eine Antwort auf die Teilhabefrage dar. Die Teilhabe wird nicht mehr als selbstverständlich gesehen, sondern als durch die Dynamis ermöglicht, und zwar in der Form von Bewegung, die nicht mehr nur auf die Dinge bezogen wird, sondern dialektisch auf beiden Seiten, Dinge und Ideen. Die Ideen als Urbilder sind im eigentlichen Sinne *αἰτία*. Zeller stellt zwei Betrachtungsweisen der Ideen vor: Erstens können die Ideen als formale Ursachen angesehen werden, die insofern unbewegt sind. Die Ideen dienen gewissermaßen als das Beharrliche im Flusse der

Erscheinung. Als Gegenstand des Erkennens müssen sie unberührt von Veränderung sein. Zeller nennt dies die ontologische Betrachtung der Ideen. Zweitens können die Ideen als schöpferische Kraft interpretiert werden. Diese Interpretation liegt im Fall der hier im *Sophistes* eingeführten Dynamistheorie vor. Zeller bezeichnet diese Betrachtungsweise der Ideen als aitiologisch – die dynamische Betrachtung.<sup>87</sup> Das Sein ist immer noch *αἰτία*, wenn es auch nicht mehr fest steht, sondern sich bewegt.

Heidegger hält den platonischen Seinsbegriff für *δύναμις κοινωνίας*:

„*δύναμις*, als *Möglichkeit zur Mit-Anwesenheit bei etwas*, kurz gesagt, *δύναμις κοινωνίας*, oder in der volleren Bestimmung: *παρουσία δυνάμεως κοινωνίας*, *Vorhandensein der Möglichkeit zum Miteinandersein*.“<sup>88</sup>

Diese *κοινωνία* ist notwendig, weil ohne sie keine *δύναμις* der Ideen, kein Entstehen der Dinge, mithin auch keine Erkenntnis möglich wäre:

„Wenn es *γινώσκειν* gibt, wenn es selbst ein *ὄν* ist, dann besteht die *κοινωνία* zwischen *γένεσις* und *ἀεὶ ὄν*, zwischen *κίνησις* und *στάσις*.“<sup>89</sup>

Die Einführung der Bewegung ist eine theoretische Innovation Platons. Der Bewegungsgedanke ist unerlässlich für das Verständnis der Platonischen Ideenlehre, weil er der Überwindung des Chorisimos dient. Dass Platon das Seiende als Dynamis definiert, ist eine beabsichtigte Vorankündigung der Einführung dieses Gedankens, wie Iber interpretiert:

„Mit der Definition des Seins als Bewegungsvermögen hat das Sein eine logosfähige Struktur erreicht, die für die folgende Untersuchung entscheidend wird.“<sup>90</sup>

Die Einführung der Bewegung dient als Überwindung der statischen Ontologie des

---

87. Zeller. S. 695-697.

88. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. S. 486.

89. Ibid. S. 487.

90. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 268.

Parmenides:

„Ziel der Kritik der Ideenfreunde ist, Bewegung im wahrhaften Sein nachzuweisen. Dabei zeigt sich, daß die Überwindung der statischen Interpretation der Ideen Voraussetzung für die Ontologisierung des Nichtseienden ist. Indem Bewegung in den Bereich des wahrhaften Seins kommt, gelangt in ihn auch das Nichtseiende, das sich somit als konstitutiv für das Seiende erweist.“<sup>91</sup>

## V.7 Die bewegte *οὐσία*

Platons neue Ontologie lässt sich folgendermaßen paraphrasieren: In der Bewegung ist das Sein erkennbar; in der Bewegtheit ist das Sein erkannt worden; in der Bewegung erscheint das Sein; in der Bewegtheit ist das Sein überhaupt erst als seiend möglich – das Wesen des Seienden, das seiende Sein, liegt in der Dynamis, in der *Bewegbarkeit*. In Reales Worten:

„Die Bewegung (wenigstens eine Art von Bewegung) muß angenommen werden, um die erkennende Vernunft und damit das Leben und die Seele erklären zu können; die Unbeweglichkeit ist hingegen als objektive Bedingung des Erkennens anzunehmen: Würde man die Unbeweglichkeit aufheben, höben sich zum Beispiel auch die Ideen der Identität, der Ähnlichkeit, der Beziehung und andere solche Ideen auf, die offenbar keine Bewegung, kein Leben und keine Beseelung einschließen.“<sup>92</sup>

Pester nennt ein solches Sein „*bewegte Usia*“.<sup>93</sup>

Es ist ein wenig unverständlich, dass Zeller den *Sophistes* für ein früheres Werk hält und der Meinung ist, dass Platon die Dynamistheorie ernst meint. Zeller ist der

---

91. Ibid. S. 269.

92. Reale: *Zu einer neuen Interpretation Platons*. S. 331.

93. Pester: *Platons bewegte Usia*.

Ansicht, dass eine so revolutionäre Neuerung wie eine bewegte Ideenlehre nicht erst in Platons Spätphilosophie eingeführt worden sein kann und führt sogar Aristoteles als Zeugnis an.<sup>94</sup> Dagegen ist zu sagen, dass eine solche revolutionäre Neuerung tatsächlich erst in Platons späten Phase möglich und notwendig gewesen ist. Der ganze erste Teil des *Parmenides* bildet eine unversöhnliche Aporie, die sich aus der Theorie der frühen und mittleren Dialogen ergibt. Dass die Diskussion über Erkenntnis im *Theaitetos* in der Aporie enden muss, macht deutlich, dass sich Platon der Aporie voll bewusst ist und weiß, dass sie gelöst werden muss, um die Ideenlehre zu retten. Der *Parmenides* und der *Sophistes* sind Platons Versuch einer Lösung und die Antwort auf das Problem der Aporie. Platon meint somit die neue Dynamisttheorie in der Ideenlehre ernst, auch wenn er *Theaitetos* einen lockeren und freimütigen Ton in den Mund legt, als ob die Dynamisttheorie vorläufig wäre.

Das gehört zur Dramatik Platons. Es gilt daran zu erinnern, dass *Theaitetos* einerseits als Sprecher der Ideenfreude auftritt, die immer noch fest die alte Ideenlehre vertreten und deshalb diese Neuerung nicht spüren können; andererseits stellt sich bei der Lektüre Platons stets das Gefühl ein, dass er sein echtes Vorhaben und seine wahren Gedanken niemals direkt sagt, sondern stets mit dunkler Rede die Dialoge in Aporien enden lässt. Dieses Gefühl und die Verwirrung werden von K. Oehler treffend beschrieben:

„Es ist das Gefühl des Genarrten, das Gefühl, daß man von jemand, der das Ganze weiß, mit Absicht in dem Zustand dessen gehalten wird, der nur ein bißchen mehr als gar nichts weiß, daß man es gewissermaßen mit einem Eisberg zu tun hat, dessen sehr viel größerer Teil unsichtbar ist.“<sup>95</sup>

---

94. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Teil II. Abteilung I. S. 679-698.

95. K. Oehler: Der entmythologisierte Platon. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 19. S. 393-420. 1965. S. 415.

Platon tut dies natürlich bewusst. Diese Vorgehensweise entspricht seiner Ansicht, dass es in der Philosophie weder einfache Probleme noch direkte Antworten gibt. Die Wahrheit kann nur auf dialektische Weise erlangt werden. Dialektik ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass zwei oder mehrere Personen sich über ein Thema unterhalten, sondern so, dass man sich durch die Gegenüberstellung von These und Antithese aufklären lässt, bis man eines Tages mit der erleuchteten Seele endlich die Wahrheit schauen kann.

Obwohl die Dialektik als eine philosophische Methode erst in der *Politeia* vorgestellt und dann im *Parmenides* und *Sophistes* ausführlich erörtert und geübt wird, wird sie von Platon von Beginn an angewendet. In den früheren Dialogen erklärt Platon nicht, was Tugend ist, sondern nur, was Tugend nicht ist. Im *Protagoras* zeigt er, dass Tugend nicht in Lust besteht; im *Laches* sagt er, Tapferkeit bedeutet nicht im Krieg die Feinde anzugreifen. Im ersten Kapitel der *Politeia* konstatiert er, dass die Gerechtigkeit nicht der Vorteil der Stärkeren ist. Dieses Aufführen der negativen Seite stellt schon eine Art der Dialektik dar. Solange Platon die Ideenlehre nicht begründet hat, kann er gar keine sichere Antwort auf die Frage nach den Tugenden geben. Aber darf man, nachdem diese Begründung stattgefunden hat, endlich auf eine feste und sichere Antwort hoffen? Kaum, denn Platon hat einerseits die Ideenlehre stets revidiert und ihr keine endgültige Auffassung gegeben. Andererseits gehört es außerdem zum Wesen der Tugenden, unsagbar zu sein. Selbst die als Methode dienende Dialektik ist keine feste Methode. Das Präfix „dia“ macht klar, dass es sich hier vielmehr um einen bewegenden Prozess handelt. Nur in der auf dialektische Weise bewegenden Bewegung kann man das Sein erkennen bzw. kann das Sein erkannt werden.

Es ist wohl kein Zufall, dass Platon im *Sophistes* plötzlich zur Diskussion über die Dynamis und Bewegung übergeht. Wer den *Sophistes* zum ersten Mal liest, ist



normalerweise darüber überrascht, dass der Text sich plötzlich von der Gigantomachie ab- und dem Thema der Bewegung zuwendet. Diese Architektur des Texts ist von Platons Vorhaben abhängig. Platon meint mit Dialektik Bewegung: Der dialektische Prozess selbst ist eine *Bewegung*. Das ineinander Eindringen zweier Seiten (Tun und Erleiden) ist Bewegung. Hier im *Sophistes* bezeichnet er die Dialektik als die Wissenschaft von der richtigen Verbindung und Trennung der Gattungen, wie wir gleich sehen werden (253b). Das ist nur die Dialektik als „*Methode*“. Was Platon wirklich mit Dialektik meint, ist *Bewegung*: Verbindung und Trennung bedeuten ja ebenfalls Bewegung. Bewegung als eine Kategorie ist keine theoretische Innovation Platons, sondern hat eine lange Vorgeschichte bei den Vorsokratikern, wie E. Fink in seinem Werk: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, gut darstellt, worauf unsere Untersuchung im zweiten Kapitel basiert. Der Beitrag des späten Platons liegt darin, dass er die die Veränderung beinhaltende Bewegung wieder in die Ontologie einführt. Er konzipiert durch die Dialektik eine Ontologie und Ideenlehre der Bewegung, die endlich zur Erleuchtung hinführen soll.

Es ist fraglich, ob Parmenides überhaupt ein nur ruhendes Sein angenommen hat, wie es dem allgemeinen Parmenides-Bild entspricht. Parmenides sagt zwar ausdrücklich, dass das Sein wie eine Kugel ist und ruht. Aber im Fall Platons lässt sich erkennen, wie viel Unsagbares hinter dem Gesagten noch versteckt ist. Im zweiten Kapitel dieser Arbeit wird behauptet, dass *ἐόν* da ist, wo es ist. Die Kugelform bedeutet zugleich eine Umspannung. Es spannt sich dorthin, so weit es *ist*, und kann sich dabei sowohl nach außen zum Apeiron spannen, als auch nach Innen und so klein wie ein Sandkorn werden. Natürlich werden Außen und Innen hier zugunsten der dialektischen Diskussion vorgestellt – *ἐόν* hat weder Außen noch Innen, geschweige denn eine Kugelform. Die Kugelform ist nur eine Beschreibung des Seins, nicht das Sein selbst; dieses ist formlos. Fink ist darin zuzustimmen, dass Parmenides das Sein

nicht ein nur als ruhend konzipiert, wie es scheint und allgemein angenommen wird, sondern neben dem ruhenden auch ein sich stets bewegendes Sein zumindest andeutet, da die Umspannung selbst eine Art der Bewegung ist.

Parmenides möchte ein absolutes Sein (bzw. Seiendes) konzipieren. „Absolut“ soll das Sein in dem Sinne sein, dass ihm sowohl alles abgesprochen als auch zugesprochen werden kann. Aber das Parmenideische  $\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist kein solches allem abgesprochenes und zugleich zugesprochenes Seiendes, sondern bloß ein zugesprochenes. Es ist ein positiv konzipiertes Seiendes. Parmenides hat noch keine Konzeption einer negativen Beweisführung für die  $\acute{\alpha}\epsilon\chi\eta$ . Es liegt an der Frage, ob das All aus dem Seienden oder dem Nichts entstanden ist? Das Nichts hat nicht den Sinn eines bloßen Nichts oder Leeren, wie im Nihilismus, sondern, wie in der indischen Philosophie, die  $\acute{\alpha}\epsilon\chi\eta$  des Seienden. Die negative Beweisführung betont die Absolutheit des Gesuchten durch die negative Darstellung, um die Unerreichbarkeit und Unvergleichbarkeit zu zeigen.

Der erste griechische Philosoph, der die negative Darstellung des Ursprünglichen versucht hat, ist Platon. In der ersten Position der dialektischen Übung im *Parmenides* wird dieser Ansatz deutlich. Der Fehler der Ideenfreunde und des mittleren Platons liegt nicht so sehr darin, dass sie das Sein für ruhend halten, sondern vielmehr darin, dass sie angenommen haben, dass das Sein sich keineswegs bewegen darf. Das absolute Eine bzw. das Parmenideische  $\epsilon\acute{\iota}\nu$  ist einerseits weder ruhend noch bewegend, wie die erste Position zeigt (138b-139b); andererseits aber auch sowohl bewegend als auch ruhend, wie die zweite Position zeigt (145e-146a). Der Sinn der ersten Position liegt in dem Absprechen des Einen, während der Sinn der zweiten Position gerade im Zusprechen des Einen liegt. Das allem abgesprochene Eins/Sein ist das absolute Eins/Sein, dasjenige, wonach Parmenides, Platon und die Ontologie überhaupt streben. Das allem zugesprochene Sein ist das in der mannigfaltigen Welt stehende Seiende,

was auch Seiendes (im Plural: *τα ὄντα*) ist. Die Metaphysik sollte nicht nur das Transzendente, sondern auch das Vorhandene rechtfertigen, sonst droht die Weltvergessenheit. Die Dialektik zwischen den beiden Polen soll zur endlichen Erleuchtung führen, mit deren Licht das absolute Eins/Sein geschaut werden kann.

## V.8 Dialektik als der Weg zur Erleuchtung (253b-254c)

Obwohl Platon fast nie eine klare Antwort gibt, ist er kein Skeptiker. Er glaubt fest an die Dialektik und die Möglichkeit einer Erleuchtung, wie er selbst in der *Politeia* und zuletzt im *siebten Brief* eindeutig erklärt:

„Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird auch keine geben. Denn es steht damit nicht so wie mit anderen Lehrgegenständen: es lässt sich nicht in Worte fassen, sondern aus lange Zeit vorgesetztem, dem Gegenstande gewidmeten wissenschaftlichen Verkehr und aus entsprechender Lebensgemeinschaft tritt es plötzlich (*ἐξαίφνης*) in der Seele hervor wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht (*φῶς*) und nährt sich dann durch sich selbst.“ (341c4-d2)

Die abspringenden Funken der Erleuchtung entstehen nicht von selbst, sondern erst durch die mühsamen dialektischen Übungen, die stets nach den Gründen suchen und endlich zum Anypotheton führen sollen:

„Das überall waltende Trachten nach Gründen verlangt, das Begegnende zu ergründen. In allem Er-gründen und Be-gründen finden wir uns auf einem Weg zum Grund.“<sup>96</sup>

Dieser Weg ist Dialektik, weil sie sich stets hin zur *ἀρχή* orientiert:

„Obwohl die Dialektik niemals Selbstzweck wird und bis zuletzt auf die *ἀρχή* hin

---

96. Heidegger: *Der Satz vom Grund*. S. 13.

orientiert bleibt, wird sie doch durch den Ideenkosmos mit neuem Gehalt erfüllt.“<sup>97</sup>

Dialektik ist der Weg zur Erleuchtung, weil sie zum Seinsgrund führt. Das ist *ἀνάβασις* zur *ἀρχή*, zum Anypotheton, was Eines (*ἓν*) ist:

„Die doppelte Bewegung der Dialektik am Ende des 6. Buchs der „*Politeia*“: die *ἀνάβασις* zur *ἀρχή* und die folgende *κάθοδος* bis zum letzten *εἶδος* (511B ff.) zeigt, wie die ontisch erfüllte dialektisch-diskursive Denkform die Mannigfaltigkeit des Seienden in ihrer strengen, hierarchischen Gliederung mit der „letzten Begründung“, dem Seinsgrund, in Beziehung setzt.“<sup>98</sup>

Düsing unterscheidet die Dialektik im *Sophistes* von der im *Parmenides*, indem er die positive Seite der Dialektik im *Sophistes* gegenüber der negativen im *Parmenides* betont:

„Im Dialog *Sophistes* liefert Plato Grundzüge seiner eigene Ideendialektik, die von der Methode im zweiten Teil des *Parmenides* durchaus abweicht, und skizziert seine eigene, im *Parmenides* nur negativ vorbereitete Ontologie mit dem Anspruch, die erste reine Ontologie aufzustellen.“<sup>99</sup>

Düsing bezeichnet die Dialektik Platons als „Logos des Seienden“, die die Idee des Seienden entfaltet.<sup>100</sup>

Die Dialektik ist nicht nur die richtige Verbindungsweise des Logos, wie Platon ausdrücklich sagt. Sie ist vielmehr eine Rechtfertigung der Wahrheit durch die Ontologie:

„Erst eine theoretische Reflexion auf diese verschiedenen Verbindungsarten selbst,

---

97. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*. S. 527.

98. Krämer. *Ibid.* S. 528.

99. Düsing: Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. In: *Hegel-Studien* 15. S. 95-150. 1980. S. 110.

100. Düsing. *Ibid.* S. 121.

ihre jeweils eigenen Bedeutungen, ihre Unterschiede und ihr Verhältnis zueinander würde deren Möglichkeit auch innerhalb der von Plato konzipierten Ontologie absichern; dies würde zum Problem des Unterschieds ontologischer von rein logischen Verknüpfungen führen, die nicht durch sich selbst, sondern nur durch den ontologischen Kontext auch ontologische Bedeutung erhielten.“<sup>101</sup>

Dialektik ist der Weg zur Erleuchtung, und zwar in der Form der Bewegung. Wir nehmen die Dialektik als den Weg zur Erleuchtung an, weil sie stets auf den *Seinsgrund selbst* abzielt und nicht einfach nur eine Methode ist:

„Die Dialektik ist darum bei Platon in letzter Absicht nicht mehr auf die Arete des Menschen, sondern stets auf den Seinsgrund selbst gerichtet. Damit ist aber, über die formale dialektische Struktur hinaus, eine *ontologische* Basis erreicht, von der aus sich der gesamte weitere Ansatz Platons versteht.“<sup>102</sup>

Die Dialektik ist nicht einfach nur eine Methode, sondern vielmehr ein Weg, der zum letzten Ende, zum Anypotheton und der Erleuchtung, führt. Die Dialektik hat bei Platon in erster Linie einen metaphysischen Sinn. Dass Hegel die Dialektik zur Metaphysik macht, ist eher eine sachgetreue Weiterentwicklung Platons:

„Platons Dialektik ist darin der Hegelschen verwandt, die das Wahre nicht im Ergebnis einer spekulativen Darstellung aufgehoben wissen will, sondern es ganz in den Prozeß des Denkens, des Aufhebens der endlichen Verstandsbestimmungen verlagert: Gegen die ontologische Festlegung auf letzte Formen insistiert Dialektik auf der Falschheit der einseitigen Vergegenständlichung, meint sie die Arbeit des Begriffs als Durchgang durch die Vermittlung.“<sup>103</sup>

Hösle weist ebenfalls auf den Bezug der Platonischen Dialektik zur Hegelschen hin:

---

101. Düsing. Ibid. S. 122.

102. Krämer. Ibid. S. 522-523.

103. Angehrn: *Der Weg zur Metaphysik*. Weilerswist 2000. S. 314.

„[...] die platonische Dialektik scheint sich immanent zur Hegelschen Fassung hin zu bewegen und in ihre Wahrheit und ihre eigentliche *φύσις* zu finden.“<sup>104</sup>

Hegels Dialektik hat den Sinn, dass die Dialektik nicht nur eine Methode darstellt, sondern in gewissem Sinn eine Metaphysik ist. Die bekannte spirale Bewegung der Hegelschen Dialektik, These-Antithese-Synthese, ist nicht mehr bloß eine Methode, sondern selbst zur Metaphysik geworden. Dieser metaphysische Sinn der Dialektik entwickelt sich weiter im historischen Materialismus von Marx und gipfelt im dialektischen Materialismus Lenins: Die materialistische Dialektik bei Lenin ist Metaphysik.<sup>105</sup> Dass Hegel die Dialektik zur Metaphysik macht, ist nicht seine Erfindung, sondern eher eine Weiterentwicklung Platons. Platon hat die entsprechenden Schritte der Entwicklung der Dialektik hin zur Metaphysik schon begonnen, obgleich nicht voll entwickelt.

Halfwassen unterscheidet die Dialektik des *Sophistes* von der des *Parmenides*, indem er erstere als Ideendialektik und letztere als Prinzipindialektik auffasst:

„Daß die Dialektik des Einen und Vielen im „Parmenides“ sich von der Dialektik der Ideen und obersten Gattungen im „Sophistes“, wo das Widerspruchsverbot beachtet

---

104. Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. S. 530.

105. Eigentlich hat diese Tendenz seit Engels schon begonnen. In *Anti-Dühring* (1878) hebt er seinen *wissenschaftlich* konzipierten Materialismus vor. Obwohl er unter den Titel *wissenschaftlich* konzipiert ist, ist er schon der Metaphysik genährt, weil er ein **Ziel** für die menschliche Geschichte voraussetzt, zu der nur der *wissenschaftliche* dialektische Materialismus führen kann. In *Dialektik der Natur* (1883) stellt er den dialektischen Materialismus noch systematischer dar, der eigentlich eine Metaphysik bzw. Geschichtsphilosophie ist. Ein solcher *dialektischer* Materialismus unterscheidet sich vom *historischen* Materialismus des Marx dadurch, dass er eine *historische Unentbehrlichkeit* beinhaltet. Eine solche Unentbehrlichkeit ist von der Naturwissenschaft gerechtfertigt, indem seine Richtigkeit von der *Unfehlbarkeit der Naturwissenschaft* versichert, wie I. Berlin scharfsinnig zeigt. Vgl: Historical Inevitability. In: *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press 1990.

wird, deutlich unterscheidet, widerspricht einer einheitsmetaphysischen Deutung keineswegs: Es handelt sich dabei um die Differenz von Ideen- und Prinzipindialektik.“<sup>106</sup>

Im Grunde führt schon Proklos einen solchen Unterschied an. Er unterscheidet in seinem Kommentar zum *Parmenides* zwei Arten der Dialektik (In Parm. 648, 1- 658, 31): eine Wahrheit erlangende (expounding truth) und eine Fehler zeigende (exposing error) Dialektik.<sup>107</sup> Seine Aussage, dass die Dialektik, die im *Parmenides* als Übung vollzogen wird, „babbling“ (quatschen) ist, muss ironisch verstanden werden. Der *Parmenides* ist der einzige geschriebene Dialog Platons, in dem die Prinzipienlehre behandelt wird. Es ist die Funktion der Dialektik, Fehler aufzuzeigen. Das eigentliche Ziel der Dialektik besteht darin, den einzigen Seinsgrund, also das Anypotheton, zu erlangen, wie Platon in der *Politeia* ausdrücklich sagt. Die Dialektik im *Sophistes* ist eine Methode der *διαίρεσις* und *συμπλοκή*, die mehr methodisch (im Sinne des Aufzeigens von Fehlern) als metaphysisch aufzufassen ist, während die Dialektik im *Parmenides* zum unbedingten Ursprung aufsteigt. Diese Tendenz zeigt sich schon in der *Politeia*. Dort ist die Dialektik eine zum Anypotheton führende *Methode*, die im Grunde mehr als nur eine Methode ist:

„Platon unterscheidet dort (*Politeia*) einen zum unbedingten Ursprung aufsteigenden und einen von ihm absteigenden und die Ideen in hierarchischer Ordnung aus ihm ableitenden Teil der Dialektik (511B-C).“<sup>108</sup>

Stenzel unterscheidet zwei Arten von Erleuchtung, eine logische und eine mystische. Er weist darauf hin, dass hinter der göttlichen Erleuchtung (oder

---

106. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*. S. 289.

107. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides* (654, 14). Princeton University Press 1987. S. 44.

108. Halfwassen. *Ibid.* S. 292.

Begeisterung), wie sie etwa im *Ion* und *Symposion* dargestellt ist, und der *unio mystica*, die ein höheres Zusammenfallen von Subjekt und Objekt meint, ein dunklerer Abgrund gähnt, der alles ins Nichts zieht, weil den Dingen der Logos fehlt. Nach Stenzel hat Platon den Abgrund der Selbstvernichtung des Einen *bewusst* in der ersten Position im *Parmenides* bewiesen, um zu zeigen, welche Dunkelheit es verursacht, wenn das Eine im Nichtseienden vergeht:

„Soviel ich weiß, hat Platon so bewusst wie kein anderer versucht, die Selbstvernichtung der Schau des Einen „diskursiv“ zu beweisen, sie ruhig und unekstatisch zu schildern, und zwar in dem Dialoge Parmenides. Die Hälfte aller Thesen dieses schwierigen Dialoges läuft darauf hinaus zu zeigen, wie beim Denken des Einen nichts mehr übrig bleibt als dieses Einen selbst, bis es schließlich im Nichtseienden vergeht.“<sup>109</sup>

Wenn die erste Position der Abgrund des Nichtseienden ist, so scheint Stenzel die zweite Position eine auf den Logos aufbauende Seinslehre zu sein:

„Aber diesen Thesen steht die andere Reihe von Beweisen gegenüber, in denen aus der Annahme des Einen Seienden plötzlich die volle Wirklichkeit – nicht magisch, sondern durch eine Reihe logisch zwingender Folgerungen – hervorwächst, kraft der diskursiven Natur des menschlichen Denkens.“<sup>110</sup>

Stenzel lässt allerdings offen, wie die beiden Positionen sich zueinander verhalten:

„Aber es wäre noch zu untersuchen, ob Platon tatsächlich, wie wohl allgemein angenommen wird, jene erste Thesenreihe, die zum Nichts führt, als die historische eleatische auffasst und durch jene zweite, positive überwindet.“<sup>111</sup>

---

109. Stenzel: Der Begriff der Erleuchtung bei Platon. In: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. S. 151-170. Darmstadt 1957. S. 157.

110. Ibid. S. 157.

111. Ibid. S. 157.



Trotzdem scheint es zunächst klar, dass die zweite Position eine Überwindung der ersten darstellt, denn die zweite lässt sich mit dem Logos rechtfertigen, während die erste zu einem Abgrund des Nichtseienden führt. Bei genauerem Hinsehen scheint diese Sachlage allerdings keineswegs mehr so klar, wie es zunächst den Anschein hat. Im dritten Kapitel dieser Arbeit wird die These vertreten, dass die erste Position in gewissem Sinn die echte Platonische Henologie darstellt und der Lehre des Parmenides entspricht, wenn die ungeschriebene Lehre angenommen und einbezogen werden darf. Dementsprechend ist das zum Nichtseienden gedeutete Eine nicht in den Abgrund geraten, sondern ist vielmehr das absolute Eine selbst.

Das Sein als der Grund der Dinge muss selbständig sein. Hiermit betont Platon, dass das Sein die Dynamis hat, erkannt zu werden. Dass Platon das Nichtseiende nicht in die fünf *μέγιστα γένη* aufgenommen hat, zeigt, dass Platon das Nichtseiende nicht auf dieselbe Stufe wie das Sein stellt. Obwohl das Nichtseiende ontologisch auf der gleichen Ebene wie das Seiende steht, ist es hierarchisch dem Seienden untergeordnet. Insofern ist das Nichtseiende nicht das Gegenteil vom Seienden, sondern davon verschieden und ihm untergeordnet.

Das Sein kann als normale Kopula (d.h. Seinsverb) außer der Verbindung von Subjekt und Prädikat noch eine Zeitstufe beinhalten; das entspricht dem normalen grammatischen Gebrauch. Parmenides und Platon gebrauchen *ᾔν* allerdings gerade nicht gemäß der Grammatik, sondern im ontologischen Sinne. Parmenides unterscheidet *ἔόν* nicht von *εἶναι* und *οὐσία*, die letztere Variante gebraucht er generell nicht. Das ist allerdings noch keine Seinsvergessenheit im Sinne von Heidegger, das Partizip Präsens genügt Parmenides bereits. Parmenides möchte die Seinerscheinung ausdrücken, also das *Dasein* des Seins, damit es als eine *αἰτία* im logischen Sinne dienen kann. *ᾔν* ist nicht im Sinne von Präsenz, sondern von Ontologie zu verstehen. Ein solches *ἔν* - *ᾔν* ist nicht der Abgrund des Nichtseienden. Das Nichtseiende ist

überhaupt keine Verneinung des Seienden, sondern vom Seienden verschieden. Es ist das *über* die vielen Dinge erhobene Eine, ein zur Einheit gelangendes einendes Eines. Es ist *über* den vielen Dingen, nicht *in* ihnen. Wenn diese Interpretation zutrifft, dürfte auch Platon das Eine so verstanden und gebraucht haben.

Platon hat die Lehre von Parmenides ergänzt, nicht widerlegt. Die Ergänzung besteht in der Einführung der Bewegung und des Verschiedenen in das System von Parmenides, weil dieser das *εἶναι* als ruhend und gleichbleibend beschreibt. Platon versucht im *Sophistes* zu zeigen, dass für eine angemessene Ontologie das Nichtseiende (das Verschiedene) und die Bewegung ebenso wichtig sind wie das Sein und die Ruhe. Er hat scharfsinnig gesehen, was Parmenides fehlt, nämlich dem Sein *Spielraum* zu gewähren. Das ist zugleich eine Selbstkritik, wie E. Fink herausstellt:

„Wenn Parmenides die Ausbildung des reinen Seinsgedanken unter Absehen vom Spielraum des Seins war, dann bedeutet Zenon den gewaltsamen und entschiedenen Versuch, den Weltspielraum, also das Feld und die Gegend des Seins, unter die Herrschaft des Seins zu bringen.“<sup>112</sup>

Fink bezeichnet Zenon als den *Vorläufer* der Metaphysik. Platon lässt Zenon auch im *Parmenides* auftreten, und zwar als Thesensteller. Dies deutet darauf hin, dass er auf Platon Einfluss ausgeübt hat.

Die Einführung der Bewegung ist also nicht eine plötzliche Wendung in Platons Philosophie, sondern eher eine notwendige Ergänzung der Ideenlehre. Die Spätphilosophie Platons ist vom dynamischen Charakter geprägt. Platon argumentiert, dass die Verbindung und Trennung der verschiedenen Ideen die Erkenntnis erst ermöglichen, weil die Welt mannigfaltig ist. Die Verbindung und Trennung der Ideen ist ohne die Bewegung der Ideen nicht möglich. Die Bedeutung und Wichtigkeit der

---

112. Fink: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag 1957. S. 158.

Bewegung für die Ideenlehre ist in erster Linie *erkenntnistheoretischer* Natur, worauf Gadamer hinweist:

„Weil das Sein (scil. der Ideen) in sich selbst unterscheidet und damit in die Offenbarkeit seines Das-und-nicht-anders-Seins tritt, hat es Bewegung, hat es Leben und ist Denken.“<sup>113</sup>

Die Annahme einer Verbindung und Trennung der Ideen ist auch ein Echo auf die Dihairesis und die Dialektik. Die aus dem Atomismus übernommene Vorstellung der Verbindung und Trennung von Ideen bildet den Grundgedanken der Dihairesis und insbesondere der Dialektik, weil Dialektik eben die richtige Zusammensetzung des Logos beinhalten und ein solcher Prozess der Verbindung und Trennung ohne Bewegung nicht möglich ist. Der Begriff der Bewegung ist sehr wichtig für das Verständnis des *Sophistes*. Die Philosophie des späten Platons ist vom Begriff der Bewegung geprägt: Ohne Bewegung ist weder Dialektik noch Teilhabe möglich und weder der Chorismos, noch das TMA, noch die im *Parmenides* aufgeführten Aporien können überwunden werden. Die Relationen wie Identität und Verschieden oder Ruhe und Bewegung sind Ideen. Durch die Verflechtung dieser *Relationsideen* sind alle anderen Ideen entstanden. Die Dynamis der Verflechtung, welche durch die Dialektik ermöglicht wird, ist eben Bewegung, wie Moravcsik meint:

„Die Verflechtung der 3Ideen ist auch ohne Bewegung nicht möglich. Sie richtet eigentlich auch am Atomismus.“<sup>114</sup>

Die Bewegung ist, genauso wie die Relationsideen, etwas Reales. Sie selbst ist eine Idee:

---

113. H.-G. Gadamer: Zur Vorgeschichte der Metaphysik. In: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt 1968. S. 387.

114. Moravcsik: Being and Meaning in the *Sophist*. In: *Acta Philosophica Fennica* XIV, S. 23-78. 1962. S. 59.

„Dabei wird die hier in ihrem Bedeutungsgehalt zu untersuchende Aussage, daß Bewegung *ist*, wohl daraus abgeleitet, daß im Ganzen des Seienden Bewegung stattfindet und folglich Bewegung selbst etwas Reales sein muß, so daß es hier also bei der Zuschreibung von Sein darum geht, daß Bewegung etwas Reales ist, weil Seiendes bzw. reale Gegenstände durch Bewegung affiziert sind.“<sup>115</sup>

Der von Zenon und den Atomisten übernommene Begriff der Bewegung ist der Schlüssel für das Verständnis der Spätphilosophie Platons. Sogar die *Dynamis* ist eine Art der Bewegung:

„Das Eidos ist wohl >bewegendes Prinzip< (*ἀρχή κινήσεως*), und in dieser seiner dynamischen Bedeutung kommt es dem eigentlichen Sinn eines Prinzips immerhin nah.“<sup>116</sup>

Die Bewegung ist die Voraussetzung der *κοινωνία*, die wiederum die Voraussetzung der Dialektik ist, wie Heidegger meint:

„Für das Verständnis der Dialektik ist zu beachten, daß die *κοινωνία* die *Voraussetzung der Möglichkeit der Dialektik* ist, daß also *nicht* die *κοινωνία* gewissermaßen erst in der Dialektik bewiesen wird. Dialektik gibt es überhaupt nur, wenn die Möglichkeit des *κοινωνεῖν* zu Recht besteht. Deshalb wird, wie sich zeigen wird, der Begriff der *δύναμις ἐπικοινωνίας* (vgl. 252d2 sq) fundamental. [...] Weil die *κοινωνία* die Dialektik selbst trägt, muß er die Möglichkeiten, die mit der Idee der *κοινωνία* gegeben sind, erschöpfend durchsprechen.“<sup>117</sup>

Auch Volkmann-Schluck hält die Bewegtheit für den Fundamentalcharakter des Seienden:

---

115. Szaif: *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München 1996. S. 353.

116. Hartmann: *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Berlin 1941. S. 4.

117. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. S. 513.

„Um so nachdrücklicher hebt Plato gegenüber der Mathematisierung der Welt durch den Ansatz idealer unbeweglicher Formen den Grundcharakter der Bewegtheit des Seienden, seine Denkhafteigkeit, hervor. Das Zusammensein von Idee und Seele stellt gleichsam die Spitze der platonischen Ontologie dar. Im „Sophistes“ schreibt Platon dem „vollkommen Seienden“ „Geist“, „Einsicht“, „Seele“ und „Leben“ zu und handelt die Bewegung der Idee als Fundamentalcharakter zusammen mit den übrigen ontologischen Grundbegriffen ab. Diese zentrieren in dem ἕτερον, dem Anderssein, das erst ein Sichzeigen des Seienden möglich macht.“<sup>118</sup>

Volkman-Schluck meint außerdem, dass Stillstand und Bewegung am Seienden teilhaben müssen, um seiend zu sein:

„Stillstand und Bewegung sind nur Gattungen des Seienden, ohne das sie überhaupt nicht sind. Nur am Seienden sind sie da.“<sup>119</sup>

Deshalb ist die Idee des Seienden (das Seiende an sich) die höchste Idee, die größte unter den μέγιστα γένη.

Nachdem die Dynamislehre eingeführt ist, kann Platon seine Lösung für die Gigantomachie und das Seinsproblem überhaupt vorstellen. Diese besteht in der μέγιστα γένη Lehre, die den Höhepunkt des *Sophistes* markiert.

## V.9 Die μέγιστα γένη Lehre (254d4-259e7)

Dass das Seiende eine Dynamis ist, dient als Verknüpfungspunkt der Argumentationen im *Sophistes*. Das Seiende wird nicht nur mit der Bewegung

---

118. Volkman-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Frankfurt am Main 1957. S. 34-35.

119. Ibid. S. 30.

verknüpft, sondern auch mit den fünf μέγιστα γένη. Die Verbindbarkeit der Ideen ist für Platons Philosophie neu, genauso wie die Dihairesis. Die Dihairesis trägt dazu bei, den Kern eines Dinges aufzudecken; die Funktion der Verbindbarkeit der Ideen besteht dagegen darin, die Mannigfaltigkeit der Dinge zu erklären. Beide Punkte sind notwendig für die Dialektik, weil sie die richtige Verbindung und Trennung der Logoi behandelt. Am Anfang wird die Kunst der Trennung, die Dihairesis, durchgeführt, nun tritt die Kunst der Verbindung, συμπλοκή τῶν εἰδῶν, auf.

Die Prinzipien, denen gemäß die Ideen miteinander verflochten bzw. nicht verflochten werden können, sind die μέγιστα γένη. Nach Iber hat der *Sophistes* zwei Dimensionen, eine dialektisch-ontologische und eine erkenntnistheoretische bzw. sprachphilosophische, den Logos betreffende Dimension. Es ist elementar für das Verständnis des *Sophistes*, dass das Verhältnis von dialektischer Ontologie und Logostheorie erklärt wird.<sup>120</sup> Gerade in diesem Punkt liegt die Wichtigkeit der μέγιστα γένη. Sie sind die fünf wichtigsten Gattungen, nach denen sich die anderen Ideen und Logoi miteinander verbinden bzw. voneinander trennen können.

Die Suche nach dem einen Grund, der zugleich Anfängliches und Endliches ist, zieht sich durch die gesamte Philosophie Platons. In der *Politeia* stellt er einen Kandidaten für einen solchen Seinsgrund vor, das Gute. Platons Problem besteht nun vielmehr darin, zu erklären, wie der eine Seinsgrund sowohl die Mannigfaltigkeit der Sinneswelt begründen als auch selbst zugleich Eines sein kann. Die ausführliche Erörterung dieser Frage behält er der ungeschriebenen Lehre vor. Im *Sophistes* stellt Platon zunächst seine Lösung für die Rechtfertigung der Mannigfaltigkeit vor. Dabei handelt es sich um die μέγιστα γένη-Lehre.

Platon muss das Problem der Beziehung der Ideen miteinander und der Ideen mit

---

120. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 195.

den Dingen untereinander lösen. Dazu führt er den Begriff von Dynamis und Bewegung ein. Die Bewegung ermöglicht die Verbindung bzw. Trennung der Ideen bzw. der Ideen und den Dingen. Hier zeigt sich vermutlich der Einfluss der Atomisten. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass die Atome einander gleich sind, während die Ideen von einander verschieden sind. Das Seiende ermöglicht die Bewegung und die Ruhe. Das deutet schon an, dass das Seiende die höchste Idee ist, wie später gezeigt wird. Platon hält das Seiende für ein Drittes neben den beiden (250b8). In diesem Sinn ist das Seiende nicht eine Subsumierung von den beiden, sondern etwas von diesen verschiedenes. Der eleatische Fremde liefert eine sehr wichtige Seinsbestimmung:

„κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τό ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται.“

Seiner eigenen Natur nach steht das Seiende weder still noch bewegt es sich (250c6). Iber arbeitet den Grund für diesen Widerspruch heraus: Platon verwechselt das Seiende an sich (Seinsidee/τό ὄν αὐτὸ), das die Dynamis hat, allem anderen zum Seienden zu bewegen, mit dem Seienden als Identität. Dies liegt an der *Verwechslung der Mehrdeutigkeit des Seienden*:

„Die Aporie des Seienden beruht auf der Unkenntnis über die Wechselimplikation des zwei- und einstelligen Gebrauchs des >ist< (*esti*), den die Gesprächspartner bei der Rede über Seiendes, Ruhe und Bewegung gleichwohl in Anspruch nehmen. Der unvermittelte Übergang des Seins (*einai*) zum Seienden (*on*), ohne jenes in seiner Verbindungsfunktion festzuhalten, ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß das Sein (*einai*) auf die Bedeutung der Identität reduziert wird.“<sup>121</sup>

Der eigentliche Grund für diese Verwirrung liegt in der Mehrdeutigkeit des Seinsverbs. Eine solche Verwirrung ist unausweichlich, weil sie gerade der Grund ist,

---

121. Iber. Ibid. S. 277.

weshalb Parmenides und Platon ὄν als Leitfaden ihrer Philosophie auswählen, wobei es allgemeinsten Anwendungsbereich hat.

Das erinnert an die erste Position im *Parmenides*. Dort wird auch gesagt, dass das Eine weder still noch bewegend ist (139b3). In der zweiten Position wird dagegen die Meinung zum Ausdruck gebracht, dass das Eine sich sowohl bewegt als auch still steht (146a9). Was soll dieser Unterschied bedeuten? Es ist schwer begreiflich, weshalb das Seiende weder still ist noch sich bewegt. Platon scheint dies als selbstverständlich anzunehmen. Das Seiende ist seiner Natur nach weder bewegend noch ruhend, weil es ein Drittes neben der Ruhe und der Bewegung ist. Es hat die Dynamis zur Bewegung, weil es die Funktion hat, alles andere zur Erscheinung zu bewegen, während das Nichtseiende alles andere zum Verschwinden bewegt. Dies erinnert an den Anhang der zweiten Position im *Parmenides*, wo der Begriff von ἐξαίφνης in der Diskussion über Bewegung und Ruhe eingeführt wird (156c-e). Bewegung und Ruhe stehen in einem disjunktiven Verhältnis, d.h. ein Ding muss entweder in Bewegung oder in Ruhe sein. Wenn das sich Bewegende nicht ruhend sein darf und umgekehrt, ergibt sich das Problem, wie sich das Bewegende hin zur Ruhe und das Ruhende hin zur Bewegung verändern kann (156c). Um solche Veränderungen zu ermöglichen, führt Platon einen Übergang zwischen Bewegung und Ruhe ein, den er als **Plötzlich** bezeichnet (ἐξαίφνης 156d6-e5). Das Plötzliche funktioniert als Übergang von der Bewegung zur Ruhe und umgekehrt. Es selbst steht aber nicht in der Zeit und ist deshalb weder bewegend noch ruhend (156d,e). Platon beschreibt es als ein „unbegreifliches Etwas“ (ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἀτοπός τις 156d6-7). Es dient als Schauplatz, als Bühne für den Übergang der Bewegung zur Ruhe, damit Bewegung und Ruhe erst erscheinen können. Das Plötzliche selbst steht jedoch nicht in der Zeit, denn dasjenige, was in der Zeit steht, muss entweder in Bewegung oder in Ruhe sein. Das Plötzliche kann also weder bewegend noch ruhend



sein. Dieses Plötzliche ist auch der Ort, an dem sich das Seiende befindet, wenn es weder in der Bewegung noch in der Ruhe ist.

Bonitz konstituiert ein „weder-noch“ bzw. „sowohl-als-auch“-Modell für die Erklärung des Seienden:

„Andererseits das Seiende, obgleich an sich weder in Ruhe noch in Bewegung, weder schön noch hässlich, doch eben so sehr in Ruhe als in Bewegung, schön als hässlich sein kann.“<sup>122</sup>

Der Grund für diesen scheinbaren Widerspruch liegt darin, dass das Seiende an sich einerseits ein Drittes neben Ruhe und Bewegung bildet, andererseits aber Ruhe und Bewegung an ihm teilhaben müssen, so dass es sich auch in den beiden befindet. Das ist eine wichtige Rechtfertigung für die Zusammenwirkung der Ideen. Platon ist nämlich der Meinung, dass die Dinge nur durch den Rekurs auf eine Vielzahl von Ideen begründet werden können, da sie selbst mannigfaltig sind. Diese Mannigfaltigkeit kann nicht von einer einzigen Idee bzw. Dynamis zustande gebracht werden, sondern nur durch eine Zusammenwirkung vieler Ideen, wozu die Verflechtung der Ideen nötig ist. Das ist Platons Rechtfertigung der Mannigfaltigkeit. Diese Rechtfertigung ist notwendig, weil die Welt sich in der Weise der Mannigfaltigkeit offenbart. Die μέγιστα γένη-Lehre dient dieser Rechtfertigung. Dies ist die Neuerung in Platons Spätphilosophie. Deshalb hält Bonitz *κοινωνία τῶν γενῶν* für den wichtigsten positiven Ertrag des *Sophistes*.<sup>123</sup>

Im *Sophistes* erwähnt Platon diese Anspielung auf den *Parmenides* nicht. Er belässt das Seiende absichtlich in der Aporie, weil sein Vorhaben in der Demonstration besteht, dass das Seiende nicht weniger in die Aporie als das

---

122. Bonitz: *Platonische Studien*. Berlin 1886. ND. Hildesheim 1968. S. 203.

123. Ibid. S. 206.

Nichtseiende geraten kann (250d,e). Nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist es unmöglich für das Seiende an sich, als ein Drittes neben der Bewegung und der Ruhe in der logischen Beziehung zu stehen. Um der Aporie zu entgehen, wendet Platon sich an die Lehre der *μέγιστα γένη*.

Er begegnet wieder dem alten Problem, wie das Viele zugleich Eines und das Eine Vieles sein könnte. Platon führt die zeitgenössische Debatte über dieses Problem als Beispiel an:

„Wodurch wir nun Jünglingen und schwerköpfigen Alten, denke ich, ein Mahl bereitet haben. Denn das hat ja jeder leicht bei der Hand aufzugreifen, daß es unmöglich ist, daß Vieles Eins und Eins Vieles sei, und sie haben zumal ihre Freude daran, nicht zu leiden, daß man einen Menschen gut nenne, sondern das Gute gut und den Menschen Mensch.“ (251b6-c2)

Er bezeichnet solche Leute als Spätlerner (*ὀψιμαδέσι*) (251b7). Zeller und K. Oehler meinen, dass der schwerköpfige Spätlerner eine Anspielung auf Antisthenes sei.<sup>124</sup>

Die strenge Trennung der Kategorien erinnert an die größte Aporie im *Parmenides*. Dort wird gezeigt, dass es weder Aussage noch Logos geben kann, wenn es keinen Bezug zwischen den verschiedenen Kategorien/Ideen gibt. Die Wiederholung der Aporie soll wahrscheinlich an die Notwendigkeit der Verbindung der Ideen erinnern. „Mensch“ und „gut“ gehören zu verschiedenen Kategorien, das ist eine Tatsache. Ein strenges Verbot der Verbindbarkeit der verschiedenen Kategorien und Ideen hat nicht nur keine logische Notwendigkeit, sondern hätte auch den Sinn der Tatsache verfehlt. Wenn es keine Verbindung von Ideen geben dürfte, könnte das Gute nicht einmal gut sein, weil es keinen Anteil am Sein haben dürfte. Das Gute dürfte sogar nicht einmal

---

124. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Teil II. Abteilung I. S. 295. K. Oehler: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. München 1962. S. 33.

*sein*, geschweige denn gut sein. Dies zeigt, wie alles in den dunklen Abgrund des Nichtseienden herabsinken würde, wenn eine solche Verbindung der Ideen ausgeschlossen wäre. Es ergäbe sich sogar die Konsequenz, dass nicht einmal das Nichtseiende sein dürfte, weil es, wie das Gute, keinen Anteil am Sein hätte. Das Seiende könnte auch nicht in Ruhe verharren, wie die Kritik an den Ideenfreunden zeigt, weil es keinen Anteil an der Ruhe haben dürfte. Der Logos des Spätlers (Antisthenes) ist deshalb unhaltbar, er bringt nur Aporien hervor. K. Oehler kritisiert seinen Fehler trefflich:

„Denn wenn dem einfachen Subjekt kein anderes Prädikat beigelegt werden kann als wieder nur das Subjekt selbst, dann entfällt die Möglichkeit der Subsumtion der Individuen unter Klassenbegriffe. Damit wäre die platonische Dialektik ihrer wesentlichen Voraussetzung beraubt gewesen.“<sup>125</sup>

Kolb meint, die Lehre der *μέγιστα γένη* sei gegen Parmenides gerichtet.<sup>126</sup> Zutreffender ist wohl die These, dass die Lehre der *μέγιστα γένη* gegen die Lehre gerichtet ist, nach der das Seiende als abgesondert (*χωρίς*) zu betrachten ist und es keine Verflechtung geben darf, und Platon betrachtet die Ontologie von Parmenides als eine solche Lehre. Das eigentliche Ziel der *μέγιστα γένη*-Lehre besteht in der *Überwindung des Chorismos*, wie Iber interpretiert:

„Das entscheidende Problem der Kategorienlehre des *Sophistes* besteht darin, daß sie einerseits die klassische Ideenlehre zu revidieren beabsichtigt, insbesondere den Chorismos zwischen transzendenter Ideenwelt und Sinnenwelt und die irreduzible Vielheit der Ideen in ihrer Letztgegebenheit.“<sup>127</sup>

---

125. K. Oehler. Ibid. S. 34.

126. Kolb. S. 154.

127. Iber. S. 313.

Es stellt sich die Frage, weshalb Platon genau diese fünf und keine anderen als die größten Gattungen wählt. In welchem Sinne sind sie als die größten zu bezeichnen? Die Funktion von Bewegung und Ruhe ist eindeutig, sie liegt in der Verknüpfung der Ideen und der Dinge. Worin besteht die Funktion von Identität und Verschiedenheit? Der eleatische Fremde sagt: Jedes vom Sein, Bewegung, Ruhe, ist sich selbst einerlei und verschieden von den anderen zwei. So sind sie fünf *γέννη* (254e). Was Bewegung und Ruhe gemeinsam haben, kann unmöglich Identität und Verschiedenes sein, denn Bewegung und Ruhe sind gegensätzliche Ideen. Wenn sie an der Identität und Verschiedenheit Anteil haben, haben sie an dem Gegenteil ihrer jeweiligen Natur teilgehabt, was unmöglich ist (255a). Das Seiende ist auch nicht dasselbe wie die Identität, denn wenn es so wäre, wären Bewegung und Ruhe auch dieselben, weil beide gleichermaßen am Sein Anteil haben, was unmöglich ist (255b). Das Seiende ist auch nicht identisch mit dem Verschiedenen:

„[...] daß das Seiende (*τῶν ὄντων*) immer teils als für sich bestehend, teils im Verhältnis des einen zum anderen beurteilt wird.“ (255c12-13)

Ein Verschiedenes bezieht sich immer auf ein Anderes. Wäre das Seiende mit dem Verschiedenen eins, hätte dieses Andere dasselbe, nämlich das Seiende mit dem Anderen, was widersprüchlich zu seinem Wesen als einem Anderen ist. Das Verschiedene ist daher ein fünftes Glied in der Reihe der Gattungen (255e1). Das Verschiedene dringt durch alles hindurch. Jedes einzelne Ding ist nicht durch seine eigene Natur von den anderen Dingen verschieden, sondern durch seinen Anteil an der Idee des Verschieden. (*ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς Διατέρου* 255e5)

Das „größte“ in den „größten Gattungen“ hat nicht den Sinn, dass diese Gattungen die Relationen der jeweiligen Ideen bzw. der Dinge sind, sondern bezeichnet ihre Eigenschaft, sie die *grundlegenden Relationen* der Ideen bzw. der Dinge zu sein, worauf Volkmann-Schluck hinweist. Diese *grundlegenden Relationen* sind *αὐτά καθ'*

*αὐτά* und *πρὸς ἄλλα*, nämlich, zu sich selbst und zu den anderen. Ohne sie ist kein Entstehen des jeweiligen einzelnen Seienden möglich:

„Die „höchsten Gattungen“ sind also selbst keine generellen sachhaltigen Begriffe, die durchgegliedert werden müssen, damit eine Sache in dem, was sie zum Unterschied von allem anderen ist, bestimmt wird, sondern sie sind diejenigen „Gattungen“, die das ontologische Strukturganze eines jeden Seienden und des Alls des Seienden als solchen bilden und daher die ermöglichenden Bedingungen der Bestimmung einer Sache in ihrem Wasgehalt durch die diätetische Methode der Teilung einer Gattung in Arten sind. Die Dialektik begreift sich in ihrer Möglichkeit aus der Gliederung des Seins selbst.“<sup>128</sup>

## V.10 Das Problem des ὄν, εἶναι und οὐσία

Nachdem er die größte Aporie wiederholt hat, beginnt Platon zu zeigen, weshalb er zu diesen fünf *μέγιστα γένη* kommt und weshalb sie die höchsten Ideen bilden. Das Seiende ist die höchste Idee in dem Sinne, dass alle anderen Ideen daran teilhaben (verflechten) müssen, damit sie überhaupt erst sein (existieren) dürfen. Wenn Bewegung und Ruhe keine Verflechtung mit dem Seienden aufweisen, können sie nicht sein (251e8-10). An dieser Stelle ist ein sehr wichtiger Wortgebrauch zu beachten: Platon gebraucht hier *οὐσία* statt ὄν (251e10). Handelt es sich hierbei um Synonyme, oder deutet diese Ersetzung etwas an?

Es ist allgemein anerkannt, dass Parmenides keinen Unterschied zwischen ὄν, εἶναι und οὐσία macht. Er verwendet normalerweise ἐόν, gelegentlich εἶνα, οὐσία aber niemals. Ist dies bei Platon auch so? N. Hartmann meint, dass Platon εἶναι, οὐσία und ὄν

---

128. Volkmann-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Frankfurt am Main 1957. S.30.

synonym verwendet.<sup>129</sup> Er gebraucht normalerweise ὄν, um zu bezeichnen, dass etwas *ist*, im Sinne von Existenz und verwendet ὅν somit eigentlich als eine Idee, eine Seinsidee. Dass Platon hier statt des ὄν plötzlich οὐσία schreibt, deutet darauf hin, dass er zwischen dem ὄν und der οὐσία sehr wohl unterscheidet. Es ist zu überlegen, ob Platon tatsächlich einen solchen Unterschied vollzieht, und ob es sich, wenn er dies tut, um eine ontologische Differenz im Sinne Heideggers handelt. Da Platon im *Parmenides* und im *Sophistes* in erster Linie eine Parmenideische Frage (nämlich eine Seinsfrage) behandelt, gilt es zunächst zu untersuchen, ob eine solche ontologische Differenz in seinen Schriften schon angelegt ist.

Nach der gängigen Interpretation hat das Seinsverb vier Hauptbedeutungen: Kopula, Existenz, Identität und Wahrsein, wobei Platon es hauptsächlich im Sinne von Existenz und Wahrsein benutzt, wie Iber meint:

„Der Begriff des Seienden umfasst also sowohl die Bedeutung von Existenz und Wirklichkeit als auch die der Verbindung und fundiert damit die existentielle und kopulative Verwendung von >ist<.“<sup>130</sup>

Die ersten drei Bedeutungsvarianten des Seinsverbs werden hauptsächlich von Vertretern der sprachanalytischen Philosophie angenommen. Eine sprachliche bzw. grammatikalische Analyse kann zwar an dem Seinsverb angewandt werden, hilft aber nicht viel, Platons Ontologie zu verstehen, da das ὄν für ihn in erster Linie eine Substanz, eine Realität ist, kein Seinsverb.

ὄν ist zwar eine Kopula, aber nur von seiner grammatikalischen Funktion her zu sehen. Im strengen Sinne muss es nicht mit etwas verbinden, weil es im Platonischen

---

129. N. Hartmann: „Die Bedeutung von εἶναι, οὐσία, ὄν steht bei Plato keineswegs fest.“ *Platos Logik des Seins*. S. 113.

130. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 292.

Gebrauch eigentlich keine Kopula ist, sondern eine Realität. Als eine Kopula hat das Seinsverb eine Form wie „A ist B“. Aber  $\epsilon\upsilon$  ist es selbst und braucht daher weder Prädikat noch Subjekt: Es ist selbst Subjekt. Das Platonischen  $\epsilon\upsilon$  hat insofern nicht viel mit einer Kopula im Sinne einer Verbindung von mehreren Gegenständen zu tun. Das  $\epsilon\upsilon$  hat bei Platon als Idee in erster Linie die Funktion der Existenz. Eine Idee kann nur dann als Idee funktionieren, wenn sie existiert. Deshalb muss jede Idee zuerst durch Verflechtung am  $\epsilon\upsilon$  verflechten (teilhaben). Dies ist auch der Grund, weshalb  $\epsilon\upsilon$  zu den fünf *μέγιστα γένη* zählt, und zwar als das erste. Aber  $\epsilon\upsilon$  selbst ist nicht nur Existenz, weil es selbst *ist* und nicht in der Zeit steht. Dieses „Ist“ ist kein Zeitbegriff. Es existiert nicht im jetzigen Zeitpunkt, sondern es *ist* stets und einfach. Existenz gehört ebenso wie Kopula zu seinen Funktionen.  $\epsilon\upsilon$  ist auch nicht mit irgendeinem anderen identisch, sondern stets es selbst, wie Platon ausdrücklich gesagt hat: Das Seiende ist als ein Drittes neben Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit aufzufassen (250b8). Identität ist nur eine seiner vielfältigen Funktionen. Diese sind die vielfältigen Funktionen vom  $\epsilon\upsilon$ , nicht es selbst, wie Stenzel interpretiert:

„Das Sein als Oberbegriff aller Spezialisierungen ist demnach weder das Sein der Prädikation, denn es verbindet nicht die einzelnen Unterarten mit Subjekten, etwa als Kopula: es ist ja in diesen einzelnen Determinationen unmittelbar enthalten wie die Kunst in der Kunst des Angelfischers; es ist auch nicht gleich bloßen Existieren, sondern es ist der Oberbegriff zu Begriffen, die sich unmittelbar in bestimmte Existentialurteile umsetzen kraft der Anschaulichkeit, die hier allen Denkopoperationen beiwohnt.“<sup>131</sup>

$\epsilon\upsilon$  ist hier nicht im grammatikalischen Sinn zu verstehen, sondern ist es selbst. Das

---

131. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917. S. 95.

ist keine leere Tautologie, sondern hat tiefen philosophischen Sinn. Wenn man sich aus dem Fluss retten lassen möchte (vgl. Flusslehre), benötigt man zuerst einen Angelpunkt, an dem man sich festhalten kann, ansonsten ist keine Rettung möglich. ὄν ist dieser Angelpunkt, und zwar im logischen Sinne. Es verleiht allem Anderen Festigkeit, indem es selbst auch ein Zusammenhängendes ist, wie Riezler treffend interpretiert:

„Hier scheiden sich die Wege: das ὄν des Parmenides ist kein Jenseits eines Gottes zu dem Diesseits aller Kreatur. Es ist Halt und Grund der Diesseitigkeit alles Diesseitigen; seine Substantialität, die „Konkretion“ des Konkreten, das Sein alles Seiende als Einheit des Gefüges, das Eine, das diese Welt des Werdens und Vergehens, Mischens und Entmischens, des Kalten und Warmen, Hellen und Dunkeln, Zusammenhaltenden, Durchwartende, im Durchhalten Beharrende: Δίχρη“<sup>132</sup>

Der Beitrag von Parmenides zur Philosophie besteht darin, das Sein als den Angelpunkt für die Philosophie entdeckt zu haben. ὄν ist tatsächlich nicht jenseits eines Gottes. Es ist im Diesseits und zugleich im Jenseits. Parmenides will kein Jenseits und Diesseits von ihm unterscheiden. Wenn es nur Diesseits wäre, wie könnte es weder entstehen noch vergehen? Wenn es nur Jenseits wäre, wie könnte es alles in sich zusammenhalten? Es ist es selbst und macht durch sein wahrhaftes Sein alles Seiende zum Seienden. Da ὄν in erster Linie eine selbständige absolute Substanz und kein Seinsverb ist, ist es sehr zweifelhaft, dass eine grammatikalische Analyse des Seinsverbes zur Aufklärung des ὄν beiträgt.

C. Kahn hat in seiner umfangreichen Untersuchung des Seinsverbes: *The Verb „Be“ in ancient Greek*, eine ausführliche grammatikalische Analyse hierüber durchgeführt. Er stellt drei verschiedene Bedeutungen für das Seinsverb vor:

-----

132. Riezler: *Parmenides*. Frankfurt am Main 1934. S. 55.



*copulative, existential* und *veridical*. Er hält die *veridical*-Bedeutung für das, was ὄν in der Philosophie bedeutet, indem diese etwas Wahres, eine Realität beinhaltet:

„where be express neither predication nor existence but the truth of a statement or a belief.“<sup>133</sup>

Dieses „truth“ führt direkt „to the concept of Being as reality“. Auch Hartmann nimmt die Wahrheit als die Bedeutung des ὄν an:

„Mit der Entdeckung der Idee wird dann das εἶναι für das Ideensein prägnant gemacht – im ὄντως ὄν. Hier stellt sich das echte „seiende“ Sein, dem gleichsam unechten, dem Werden entgegen. Das Wahrhafte dieses Ideenseins läßt das Sein der Bedeutung „Wahrheit“ überhaupt sich nähern, ja schließlich mit ihr nahezu zusammenfallen.“<sup>134</sup>

Auch Iber ist der Ansicht, dass das Seiende hauptsächlich eine Theorie der Wirklichkeit und der Wahrheit ist:

„Platons Theorie des Seienden ist keine sprachtheoretische Unterscheidung der vier verschiedenen Bedeutungen von >ist< (Existenz, Kopula, Identität und Wahrsein), sondern eine Theorie der Wirklichkeit der Ideenverflechtung. Das >ist< hat bei ihm die Bedeutung der Teilhabe am Seienden, hat also, modern gesprochen, einen existenziellen und einen Verbindungssinn, der jedoch unaufgeklärt bleibt.“<sup>135</sup>

Die These, dass die Wahrheit die eigentliche Bedeutung des ὄν ist, ist sehr überzeugend, denn es drückt aus, was Platon stets sucht, nämlich das Wahrsein der Erkenntnis. Es selbst ist die Wahrheit. Der bekannte Spruch von Aristoteles über das Seiende, τὸ ὄν ἧ ὄν, bedeutet so viel wie: Das Seiende ist dieses, wie es ist – wie es so und nicht anders sein *muss*.

---

133. Ch. Kahn: Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology. In: *Neue Hefte für Philosophie*. 15/16 S.20-33. 1979. S. 24-25.

134. N. Hartmann. Ibid. S. 113.

135. Iber. S. 307.

Die Unzulänglichkeit der sprachanalytischen Interpretation des Seienden liegt darin, dass das Seiende sowohl bei Parmenides als auch bei Platon in erster Linie eine Realität, eine Substanz und eine Subjektivität ist, die als die logische Voraussetzung und Angelpunkt der Dinge dient, nicht als Identität, Kopula oder Existenz. Es kann diese Bedeutungen zwar annehmen, aber es handelt sich dabei stets nur um bestimmte Funktionen von ihm. Auch Kahn ist der Meinung, dass Parmenides hauptsächlich ὄν in der Bedeutung als Wahrheit verwendet und Platon seine Ideenlehre auf den Eleatismus aufbaut.<sup>136</sup> Er behauptet des Weiteren, dass die sehr komplizierte Verwendungsweise des Seinsverbes ein Sonderfall des Indoeuropäischen und speziell des Griechischen sei, wobei dies auch ein glücklicher Zufall für die Philosophie sei.<sup>137</sup> Der glückliche Zufall besteht darin, dass der Umfangsreichtum der Bedeutungen des Seinsverbes die Philosophie und Ontologie besonders bestimmt hat.

Heidegger hat Recht, wenn er sagt, dass die Vorsokratiker und Platon keinen Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein gemacht und das Seiende als selbstverständlich angenommen haben. Diese Selbstverständlichkeit ist aber nicht so selbstverständlich, wie sie zunächst scheint, dahinter steht das ganze Philosophieren. Heidegger selbst mag mit der Seinslehre von Parmenides und Platon nicht zufrieden sein, aber sein Vorwurf der Seinsvergessenheit trifft wohl nicht zu. Für Platon und Parmenides ist das Seiende das Sein, weil es schon **ist**.

E. Tugendhat dagegen hält diesen Sonderfall des Seinsverbes für „reine Spekulation“:

„Dass die griechische Philosophie irgendwelche positiven Erkenntnisse oder gar ihr Entstehen der besonderen Bedeutungskonstellation des Wortes εἶμι in der griechischen

---

136. Kahn. Ibid. S. 26-27.

137. Kahn: *The Verb „Be“ in Ancient Greek*. Dordrecht 1973. S. 402-403.

Sprache verdankt, halte ich für reine Spekulation.“<sup>138</sup>

Er wirft Heideggers Diktum „*die Sprache denkt*“ sogar als „die Bankrotterklärung aller Philosophie“ vor:

„Heideggers Diktum, dass die Sprache denkt, gehört zum Finstersten, was in der Philosophie je gesagt worden ist, weil es die Bankrotterklärung aller Philosophie ist und der tiefste Ausdruck der Gegenaufklärung.“<sup>139</sup>

Natürlich fasst Heidegger die Sprache und das Denken anders als Tugendhat auf. Wonach Heidegger sucht, ist Aufklärung: Entbergung der Verborgenheit (A-letheia). Wie schon erwähnt, widmet Heidegger dem *λόγος* besondere Aufmerksamkeit. Wenn er behauptet, dass die Sprache (*λόγος*) denken kann, liegt dies daran, dass er den *λόγος* anders als die anderen Philosophen auffasst. Für ihn besteht der Grund dafür, dass die Sprache (*λόγος*) denken kann, darin, dass sie dasselbe wie das Denken ist. Wahrscheinlich hat er den Spruch Parmenides völlig akzeptiert. Wir dürfen vielleicht den Spruch um ein Wort ändern, um Heideggers Absicht auszudrücken:

„τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ λόγος.“

Der *λόγος* kann denken, weil er das Denken ist. Der *λόγος* ist bei Heidegger genauso wie *εἶν* bei Parmenides und Platon, eine Realität. Er ist nicht einfach das Sprechen über etwas, sondern das Sprechen selbst, das Sprechen über *ᾧν*. In diesem Sinne ist er das Denken. *ᾧν* wird von Parmenides als der zusammenhaltende Angelpunkt ausgezeichnet. Selbst wenn es kein solch vieldeutiges Seinsverb im Griechischen gibt, wird es ein anderes Wort (*λόγος*) geben, um die Funktion des *ᾧν* zu übernehmen.

---

138. E. Tugendhat: Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage. (Eine Rezension von Kahns Buch). In: *Philosophische Rundschau* 24. S. 161-176. 1977. S. 174.

139. Ibid. S.176.

Im Terminus der sprachanalytischen Philosophie können wir vielleicht sagen, dass ὄν die Form einer **eigenständigen Kopula** hat, wenn es überhaupt eine Kopula ist. Allerdings hat die Kopula nicht viel mit dem Seienden als einer Idee zu tun. Die Kopula ist seine Verwendungsweise. Parmenides wählt das Seinsverb gerade wegen seines *allgemeinsten Verwendungsbereiches* als ursprüngliche Realität aus. τὸ ὄν ἢ ὄν deutet an, dass das Sein so ist, wie es ist – wie es stets sein wird und nicht anders sein darf. *Diese Entschiedenheit gewährleistet die Wahrheit, und deshalb ist es die Aufgabe der Philosophie, das ὄν zu erkennen.* Platon überträgt diese *Entschiedenheit zur Wahrheit.* Aber er versteht das ὄν etwas anders als Parmenides, denn in seiner Konzeption kann das ὄν sowohl eines (als Seinsidee/das Seiende an sich (τό ὄν αὐτό)) als auch vieles (τα ὄντα) sein. Deshalb gebraucht er einen anderen Terminus, um das Parmenideische ἐὶν wiederzugeben, nämlich εἶναι. Wie die beiden sich verhalten, gehört zu den schwierigsten Problemen der Platonischen Philosophie. Diese Frage wurde bereits im vorigen Kapitel dieser Arbeit diskutiert, und gleich wird sich die Diskussion wieder dieser Frage zuwenden. Eines, soviel lässt sich schon einmal konstatieren, ist beiden gleich, nämlich eine Realität zu sein und keine Kopula.

## V.11 Platons Gebrauch von ὄν, τό ὄν αὐτό, εἶναι und οὐσία

Es stellt sich die Frage, ob Platon eine solche Unterscheidung im ὄν durchgeführt hat oder nicht. Platon verwendet normalerweise ὄν, gelegentlich auch οὐσία. Er verwendet οὐσία schon früh. Im *Euthyphron* benutzt er οὐσία als das Wesen der Frömmigkeit, um die „Was-ist-X“-Frage zu beantworten (11a7). Im *Phaidon* gebraucht er οὐσία als Realität: τῆν οὐσία, ἣν σὺ νῦν λέγεις (77a2) und ὄν als an sich Seiendes: αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τό ὄν (78d4). Ὁ ἔστιν, das was ist, ist ὄν. C. Kahn ist in der These zuzustimmen, dass Platon zu dieser Zeit noch keinen Unterschied zwischen

ὄν und οὐσία gemacht hat:

„For Plato, of course, τὰ (ὄντως) ὄντα „the things that (truly) are“ are just the Forms. And between the Forms and their essence or *what they are*, no distinction can be drawn. Hence in such Platonic context ἡ οὐσία, (taken distributively for all the Forms) and τὰ ὄντα are strictly equivalent in meaning.“<sup>140</sup>

Platon fragt in diesen Dialogen allerdings noch nicht nach dem Sein selbst, sondern nach dem Sein der jeweiligen Tugenden. Τὰ ὄντα sind Formen, was schon deutlich zeigt, dass es viele Ideen gibt, nicht nur eine. Platons Formen (Ideen) stehen im Plural, da jede Klasse von Dingen eine eigene Idee hat, auch ein Kunstwerk, etwa das Bett in der *Politeia*. In seinen Spätdialogen sucht Platon nach dem Einen, nicht den vielen Ideen. Er fragt nach dem Sein selbst, nicht dem Sein der jeweiligen Dinge. Diese Frage erscheint als εἶν ἐπὶ πολλῶν im *Parmenides* bzw. als die Aporie vom Nichtseienden und Seienden im *Sophistes*. Sieht Platon in seiner späten Zeit, also im *Sophistes*, ὄν und οὐσία wie in seinen früheren Dialogen als gleichbedeutend an?

Im *Sophistes* benutzt Platon in erster Linie ὄν. Erst später, in 245d4 verwendet er zum ersten Mal οὐσία:

„ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσις ὡς οὔσαν δεῖ προσαγορεύειν.“

Weder ein Sein noch ein Werden als seiend anzunehmen ist.

Warum gebraucht Platon hier οὐσία an Stelle von ὄν gebraucht? Es ist bemerkenswert, dass Platon im Seinsstreit in der Gigantomachie οὐσία verwendet, nicht ὄν: περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους (246a5). Wenn er das Seinsverb hier durch περὶ τοῦ ὄντος ersetzt, haben beide die gleiche Bedeutung? Hier ist ein Beispiel vom ὄν:

„τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις“ (247e4).

Das Seiende ist nichts anderes als Dynamis.

---

140. Kahn: *The Verb „Be“ in Ancient Greek*. S. 460.

Merkwürdigerweise benutzt Platon ὄν, und zwar im Plural: τὰ ὄντα. Dieser Unterschied steht nicht in der Übersetzung. Schleiermacher und Apelt übersetzen es im Singular, als das Seiende. Cornford übersetzt es als „real things“. Der Plural ὄντα besagt deutlich, dass es hier um alle Ideen geht, die die Dynamis haben. ὄντα bezeichnet in diesem Fall die gesamten Ideen.

Das Sein als ein Drittes neben der Bewegung und Ruhe beschreibt Platon als ὄν (250b8). Aber zu dem Fall, dass Bewegung und Ruhe am Sein Anteil haben, um sich seiend/existierend zu ermöglichen, schreibt er μεθέξετον οὐσίας (251e10). In μέγιστα γένη gebraucht er wieder ὄν, aber merkwürdigerweise nicht nur ὄν, sondern τό τε ὄν αὐτό (254d4). Τό ὄν αὐτό hat Platon niemals zuvor gebraucht; im *Sophistes* erst später in der Diskussion über die fünf größten Gattungen (αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν 258b2). Berger stellt drei Bedeutungen von οὐσία heraus: Das Sein der Ideen, das Sein der Ideen sowie der Dinge und das Sein der Dinge.<sup>141</sup> G. Martin differenziert fünf Bedeutungen von οὐσία: Vermögen, Begriff, das Sein der Ideen, das Sein der Dinge sowie οὐσία als Sein überhaupt, sei es das Sein der Ideen oder der Dinge.<sup>142</sup> Iber hat einen sehr hilfreichen Bedeutungsumfang des Seienden hergestellt:

1. Das Sein (*ousia*): Der Inbegriff des Seienden oder Wirklichen.
2. Das wahre Sein (*alethina ousia*): Der Inbegriff des Seienden mit normativen Akzent.
3. Die Idee des Seienden (*idea tou ontos*): Die Idee des Wirklichen.
4. Das Seiende (*to on*) im Sinne des Alls (*to pan, ta onta*): Alles Seiende, die Totalität des Seienden.

---

141. H. H. Berger: *Ousia in de Dialogen van Plato*. Leiden 1961. S. 326.

142. G. Martin: *Platons Ideenlehre*. S. 191.

5. Das vollkommene Seiende (*pantelos on*): Die Totalität des Seienden mit normativen Akzent, die dem vollendeten Ganzen (*holon teleion*) im Dialog *Parmenides* entspricht.<sup>143</sup>

Iber meint, dass „das Seiende selbst“ ein neuer Aspekt des Begriffs des Seienden und das jeweils einzelne Seiende ist:

„Mit dem Seienden selbst (*to on auto*) kommt ein neuer Aspekt des Begriffs des Seienden herein: Es bezeichnet das Seiende als eigene Entität, das jeweils einzelne Seiende bzw. die jeweils einzelne Sache. Mit diesem neuen Akzent wird der Begriff des Seienden in seiner Eigenständigkeit herausgestellt.“<sup>144</sup>

Das Seiende selbst ist nämlich der jeweilige Gegenstand, der als ein Seiendes erscheint, sei es ein Ding oder Idee.

Diese Beispiele zeigen, dass Platon doch einen Unterschied zwischen *ὄν* und *οὐσία* macht. Er sagt, dass die Seele zu den Seienden (*τῶν ὄντων* 246e9) gehört. Die Seienden (*τὰ ὄντα*) sind viel. Der Plural *ὄντα* besagt deutlich, dass es sich um viele handelt, weil die existierenden Dinge viele sind. Hier vertreten *ὄντα* alles, Dinge wie Ideen. Alle haben Anteil an diesem wahrhaften Sein (*πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι* 247e3), denn als Seiende existieren sie. Platon sieht *οὐσία* und *εἶναι* als Synonyme, beide Ausdrücke haben die Bedeutung des Wesenhaften. „Die Seienden“ (*τὰ ὄντα*) haben Anteil an ihr (*οὐσία*), um überhaupt erst existieren zu können.

Am Ende der ersten Position im *Parmenides* sagt Platon, dass das *εἶν* keinen Anteil am Sein (*οὐσία*) hat. Platon vermischt hier absichtlich das Sein mit der Zeit. Das Eine existiert nicht, weil es nicht in der Zeit steht, weder in der Vergangenheit, noch im Jetzt, noch in der Zukunft. Aber wie Parmenides ausdrücklich sagt: *τό ἐόν ist*, eben

---

143. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 291-292.

144. *Ibid.* S. 292.

weil es nicht in der Zeit existiert. Existenz bedeutet in erster Linie, in der Zeit zu stehen. Was in der Zeit existiert, entsteht und vergeht, was für ein absolutes *εἶν* nicht möglich ist. *εἶν* hat keinen Anteil an der *οὐσία*. Dennoch darf man nicht den Schluss ziehen, dass es deswegen nicht existiert, denn es *ist* trotzdem stets wie es *ist*. Platon spricht dem Einen alle Eigenschaften ab, um zu demonstrieren, dass ein absolutes *εἶν* keinerlei Attribute und Eigenschaften braucht. Dass das Eine keinen Anteil am Sein hat, hat eigentlich nichts zu tun mit seiner Seiendheit, weil es keinen Anteil an irgendetwas braucht: Das Eine *ist*. Dieses „*Ist*“ ist nicht im Sinne von Existenz zu verstehen, sondern im Sinne von Wahrsein; ausgedrückt wird, dass das Eine wahrhaft *ist*. In der zweiten Position sagt Platon, dass das Eine erst durch den Anteil am Sein *ist* (im Sinne von: existiert). Dieses „*Ist*“ (*τὸ ἔστιν* 142c5) bedeutet etwas anderes als das Eine, wie *ᾧν* ein Drittes neben der Bewegung und der Ruhe ist. Das Eine ist durch Teilhabe am Sein (*οὐσία* 142c5) erschienen, weil es die Dynamis hat, das Eine zum Existieren zu bewegen. Dieses Seiende ist eine Idee, wie Bewegung und Ruhe. Auch *οὐσία* ist eine Idee – wenn es sogar eine Idee für Kot gibt, ist *οὐσία* ebenfalls eine Idee, und zwar eine höchste.

G. Martin erkennt, dass die Schwierigkeiten der *οὐσία* darin liegen, dass sie in den späten Dialogen auch das Sein der entstehenden und vergehenden Dinge annimmt.<sup>145</sup> Das ist das Problem von *εἶν ἐπὶ πολλῶν*. Diese Schwierigkeiten sind gewissermaßen ein Echo des Lachens der Thrakerin (*Theaitetos* 174a-b). Das Lachen der thrakerischen Magd ist berechtigt. Wenn ein Mann wegen des Blickes nach Oben in einen Brunnen fällt, ist dies eine lächerliche Szene. Sokrates verlagert die Denkrichtung der vorsokratischen Philosophen von der Natur in die Ethik. Platon sagt über die Ideen, dass sie stets im Himmel (*Phaidros*) und jenseits (*Phaidon*, *Politeia*) sind. In seiner

---

145. G. Martin. Ibid. S. 193.



Spätphilosophie stellt sich Platon die Aufgabe, die Ideen mit den Dingen kommunizieren zu lassen. In gewissem Sinn ist das eine Antwort auf das Lachen der Thrakerin. Die Antwort ist die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* durch die fünf *μέγιστα γένη*: τὸ ὄν *αὐτὸ* (Sein), *κινήσις* (Bewegung), *στάσις* (Ruhe), *ταύτὸν* (Identität), *θάτερον* (Verschiedenheit) (254d-e).

## V.12 Die Relationen des Seienden: *αὐτά καθ' αὐτά* und *πρὸς ἄλλα*

Die Reihenfolge der fünf *μέγιστα γένη* ist aufmerksam geordnet. Es gibt nur zwei Arten von Relationen unter den Seienden, und zwar zu sich selbst (*αὐτά καθ' αὐτά*) und zu den anderen (*πρὸς ἄλλα*). Dass Platon diese fünf *μέγιστα γένη* und keine anderen auswählt, ist das Ergebnis einer aufmerksamen Überlegung. Bewegung und Ruhe sowie Identität und Verschiedenheit sind Gegensätze zueinander. Ruhe und Identität beziehen sich auf sich selbst (*πρὸς τ'αὐτὸν*), während Bewegung und Verschiedenen sich auf die anderen beziehen (*πρὸς ἄλληλων*). Die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*-Lehre ist eine Neuerung in Platons Spätphilosophie, die sich in den frühen und mittleren Dialogen nicht findet. In seinen früheren Texten sucht Platon nach einer einheitlichen Tugend. Die Idee des Guten hat diese Funktion. Sie enthält alle Tugenden in sich, aber nicht auf verflochtene Weise. Der Grund dafür, dass Platon überhaupt zu einem solchen Gedanken wie der Verflechtung der Ideen kommt, liegt darin, dass er den Chorismos überwinden möchte. Der Chorismos, den Platon als erstes im *Parmenides* systematisch dargestellt und ernsthaft zu lösen versucht, ist für den späten Platon die größte Aporie. Nur wenn sich das Seiende bewegen kann, kann es mit den anderen Ideen in Verbindung stehen. Wenn sich das Seiende bewegt, bewegt es sich zu den anderen, zu den Verschiedenen. In der Bewegung/Ruhe und Verschiedenheit/Identität sind die eigentlichen Relationen des Seienden erhalten,

nämlich die Relationen zu sich selbst und zu den anderen. Die Ruhe und die Identität gehören zur Relation von „zu sich selbst“; eine Relation zu sich selbst wirft keine größeren Probleme auf. Für die Verflechtung sind die Verschiedenheit und die Bewegung wichtig. Die Ähnlichkeit handelt im *Parmenides* hauptsächlich von Dingen und Ideen (als Urbilder); das Verschiedene dient der Verflechtung mit den verschiedenen Ideen. Die Bewegung ist eine unentbehrliche Voraussetzung der Verflechtung, denn ohne sie können sich die anderen nicht bewegen, geschweige denn zur Verflechtung bewegen. Verschiedenheit und Bewegung hängen eng zusammen, weil beide die Relation eines Dings oder eine Idee zu den anderen Dingen bzw. Ideen ausdrücken. Diese Relation bildet die Voraussetzung für die Lösung des Chorismos, weil sie sich eben auf die anderen bezieht.

Kamlah behauptet, Bewegung und Ruhe seien sachhaltige Begriffe mit der Funktion, die Relation der Unverträglichkeit zu zeigen:

„[...] hier nur als Beispiel für die Relation der Unverträglichkeit (Unvermischbarkeit 254d) im speziellen Sinne des kontradiktorischen Gegensatzes.“<sup>146</sup>

Der Fall ist allerdings nicht so einfach gelagert. Dass Kamlah die Relation zwischen Bewegung und Ruhe nur für eine Darstellung der Unverträglichkeit des kontradiktorischen Gegensatzes hält, liegt daran, dass er die fünf *μέγιστα γένη* nicht als Darstellung der Dialektik betrachtet.<sup>147</sup> Platon betont hier die Unverträglichkeit, das ist richtig. Aber die Einführung der fünf *μέγιστα γένη* dient als Darstellung der Dialektik. Die Dialektik behandelt die richtige Verbindung und Trennung der Logoi/Ideen. Die Logoi bzw. Ideen können miteinander in Relation treten, weil sie verschieden sind und sich bewegen können. Diese Dynamis besitzen sie jedoch nicht

---

146. Kamlah: *Platons Selbstkritik im Sophistes*. München 1963. S. 40.

147. Kamlah meint, die 5 *μέγιστα γένη* sind nicht um zu zeigen, was Dialektik ist. Ibid. S. 38.

von Natur aus, sondern durch Teilhabe am Verschieden und Bewegung als Ideen.

Die Bewegung hat noch eine weitere wichtige Funktion, nämlich die Überwindung des Chorismos, der starren Ontologie der Ideenfreunde. Die Unverträglichkeit dient noch dazu, die Identität und das Verschiedene einzuführen. Die Bewegung spielt neben dem Sein die zweitwichtigste Rolle im *Sophistes*, sie liegt Platons Selbstkritik und der Widerlegung der Ideenfreunde zugrunde. Der Hauptunterschied des Verständnisses vom Sein im *Sophistes* zu jenem in den früheren Dialogen liegt auch in der Bewegung, die also eine **bewegte** *ὄσσία* ist, wie die Untersuchung von Pester zeigt.

Platon betont hier eindeutig, dass die Verschiedenheit eine Idee ist, was an die Ähnlichkeit im *Parmenides* erinnert: Auch sie wird als Idee aufgefasst. Die Relationen wie Größe, Ähnlichkeit, Verschieden etc. zu Ideen zu machen, ist eine theoretische Innovation Platons. Ursprünglich sind die Relationen keine Substanz, sondern werden erst von Platon als solche konzipiert.

Die substantiierten Relationen ermöglichen das Zustandekommen der Ideenlehre. Ohne Relationsideen kann die Ideenlehre nicht funktionieren, weil ihr die Verflechtung fehlt. Nur durch die Teilhabe an der Idee der Verschiedenheit werden zwei Dinge unterschiedlich. Dies ist der Schlüssel zum Verständnis des *Sophistes* – ja, sogar der Spätphilosophie Platons überhaupt. Das ist auch der Grund dafür, weshalb die Verschiedenheit zu den fünf größten Gattungen hinzugezählt wird. Der eigentliche Grund für die Auswahl dieser fünf Ideen als die *μέγιστα γένη* ist, dass sie Relationen sind. Auch das Sein ist als Kopula eine Relationsidee, wenn dies auch nicht die Hauptbedeutung von „Sein“ ist. Es hat Relation teils zu sich selbst und teils zu den anderen Ideen, was das Zitat 255c12-13 bezeugt. Bei diesen Gattungen handelt es sich um die *größten* Gattungen deswegen, weil sie allgemein sind. Bewegung und Verschiedenheit sind die größten Gattungen, weil sie Relationen zu anderen Ideen

darstellen, während Ruhe und Identität die größten Gattungen sind, weil sie Relationen einer Idee zu sich selbst ausdrücken. Wenn die Idee in Relation zu sich selbst steht, ist sie Eines. Wenn die Idee in Relation zu den anderen steht, sind sie Viele. Platons μέγιστα γένη-Lehre hat das Ziel, das Problem von ἓν ἐπὶ πολλῶν sowie den Chorismos zu lösen. Das Sein hat sowohl die Relation zu sich selbst als auch zu den anderen; dies zeigt, dass es die größte der größten Gattungen ist.

Warum bezeichnet Platon diese fünf größten Gattungen nicht gerade als Ideen, sondern Gattungen? Der Grund hierfür liegt gerade in dem Begriff *größte*. P. Seligman bezeichnet sie als **meta-forms**:

„They are forms of the (Platonic) forms, or meta-forms for short, and the study of their interrelations is meta-dialectic. It will be as a result of our meta-dialectical arguments, that we shall eventually be able to establish the symploke of being and not-being which is our goal.“<sup>148</sup>

**Meta** deutet an, dass sie hinter den Formen stehen. Sie tun dies, weil sie den höchsten Allgemeinheitsgrad haben. Seligman betont mit Recht, dass die Relation zwischen den μέγιστα γένη und den Ideen nicht wie die Genus-Spezies-Relation im aristotelischen Sinne aufzufassen ist.<sup>149</sup> Die Spezies gehört zur Gattung. Die anderen Ideen gehören aber nicht zu den μέγιστα γένη, sondern haben durch sie erst die Möglichkeit, als Ideen zu funktionieren. In diesem Sinne handelt es sich um die größten Gattungen, die statt „Ideen“ einen besonderen Titel verdienen: Gattung (γένος).

---

148. P. Seligman: *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague 1974. S. 56.

149. Ibid. S. 56. Auch Kamlah meint, sie sind nicht Kategorie im aristotelischen Sinne. Ibid. S. 30.

### V.13 οὐσία als die größte Gattung der μέγιστα γένη

Die Seinsidee (οὐσία) stellt die größte (bzw. höchste) Gattung der μέγιστα γένη dar. Sie ist die größte, weil dem Sein sowohl die Relation πρὸς τ'αὐτὸ, als auch die Relation πρὸς ἄλλο zukommt, während die anderen vier Gattungen nur einer der beiden Relationen zuzuordnen sind, entweder der Relation πρὸς τ'αὐτὸ (Ruhe/Identität) oder der Relation πρὸς ἄλλο (Bewegung/Verschieden). Das bedeutet, dass das Sein den ganzen Seinsbereich durchdringt, weil es die Dynamis hat, alle anderen erst zum Seienden, zur Existenz zu bringen. Wie ein solches Sein zu verstehen ist, gehört zum schwierigsten Problem der Platonischen Philosophie und sogar der Philosophie überhaupt und hat lang andauernde Streitigkeiten hervorgerufen.

Frede unterscheidet die zwei verschiedene Verwendungsweisen des Seienden bei Platon, nämlich das Seiende an sich (τό ὄν αὐτὸ) und das Seiende im gewöhnlichen Sinn:

„Ich will also im folgenden an der Annahme festhalten, daß Platon im *Sophistes* das Seiende an sich nicht selbst als etwas Seiendes in dem Sinne betrachtet, in dem wir gewöhnlich vom Seienden sprechen.“<sup>150</sup>

Frede unterscheidet zwei verschiedene Relationen der Dinge und des Seienden: Die Dinge haben an der Form des Seienden an sich teil oder an einer bestimmten Form, die selbst ein bestimmtes Seiendes ist.<sup>151</sup> Die Gerechtigkeit ist beispielsweise eine bestimmte Tugend (ein bestimmtes Seiendes). Das Gute ist die eine Tugend (im Sinne von das Seiende an sich/ein einendes Seiendes), die alle Tugenden, inklusive die

---

150. Frede: Die Frage nach dem Seienden: *Sophistes*. In: T. Kobusch und B. Mojsisch (Hrsg.): *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*. Darmstadt 1996. S. 181-199. S. 195.

151. Ibid. S. 196.

Gerechtigkeit, in sich vereint.

Die Ursache für die Verwirrung um den Begriff des Seienden ist Platons nicht unterschiedener Gebrauch des Seienden. Düsing meint, dass Platon den absoluten und den prädikativen Gebrauchs des ἔστιν verwechselt:

„Vor allem nutzt Plato die Mehrdeutigkeit von ἔστιν aus. Er gebraucht es sowohl *absolut* als auch *prädikativ*.“<sup>152</sup>

Der „absolute“ Gebrauch des ἔστιν richtet sich auf Realität, der „prädikative“ auf Kopula. Da jedes beliebige Ding, sofern es existiert, ein Seiendes ist, ist ein solches Seiendes leicht mit der Idee des Seienden zu verwechseln. Frede stellt die Relation des Seienden im gewöhnlichen Sinn (Einzeldinge) und des Seienden an sich trefflich dar:

„Und das legt den Gedanken nahe, daß Einzeldinge nur mittelbar am Seienden an sich teilhaben, indem sie an einem bestimmten Seienden, nämlich an einer bestimmten Form teilhaben, die ihrerseits unmittelbar am Seienden an sich teilhat. Demnach wäre das Sein den Einzeldingen durch die Form vermittelt.“<sup>153</sup>

Frede interpretiert das Seiende an sich somit anders als Iber. Er begreift es als Seinsidee an, während Iber es für das jeweils einzelne Seiende bzw. die jeweils einzelne Sache hält.<sup>154</sup> Die Idee ist das „vollkommene Seiende“ (*Pol.* 477a), oder das „seiend Seiende“ (ὄντως ὄν *Tim.* 28a; *Phdr.* 247c,e). Platon, soviel ist klar, differenziert den Terminus „das Seiende“ nicht ernsthaft. Jedes beliebige Etwas ist ein Seiendes, solange es existiert. Die Idee existiert und ist deshalb ein Seiendes. Es gibt eine Idee des Seienden, die als οὐσία bzw. „das Seiende an sich“ bezeichnet werden

---

152. Düsing: *Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. Hegel-Studien* 15. S. 95-150. 1980. S. 102.

153. Frede. *Ibid.* S. 197.

kann. Ein solcher Unterschied zwischen Seinsidee und dem jeweils einzelnen Seienden ist in Platons Gebrauch vom Seienden tatsächlich angelegt. Es muss ein solches „Seiendes an sich“ bzw. eine solche Seinsidee geben, die sich vom jeweiligen einzelnen Seienden unterscheidet, sei es *οὐσία* oder *τό ὄν αὐτό*.

Die *οὐσία* hat ein so breites Verwendungsgebiet, weil sie die Dynamis hat, dem Einzelding seine Existenz zu verleihen. Die Dinge müssen zuerst seiend (also existent) sein, dann sind sie tatsächlich Dinge, indem sie auch Seiendes sind. Jedes beliebige Ding, von den konkreten Dingen wie Mensch, Haus, Kot etc. zu den abstrakten Entitäten wie Seele, Idee, Tugenden etc. ist, soweit es seiend ist, ein Seiendes. Deshalb gebraucht Platon das Wort Seiendes auch nicht sehr streng. Er selbst unterscheidet das Seiende als Idee (Seinsidee) und das jeweilige Seiende nicht. Die Idee hat Anteil (Verflechtung) an der *οὐσία* (als Seinsidee), indem sie als eine Idee seiend auftritt. Die Einzeldinge haben mittelbar an der *οὐσία* teil, indem sie durch die direkt an der *οὐσία* teilhabenden (verflechtende) jeweiligen Idee ihre Eigenschaft bekommen. Platons Ideenkosmos ist eine hierarchische Struktur, wie eine Pyramide, an dessen Spitze das Seiende steht:

„Wir erhielten also eine hierarchisierte Ontologie, an deren Spitze die Form des Seienden an sich oder das Sein selbst steht. Ihr folgen auf seiner zweiten Ebene die Platonischen Formen oder Ideen, die seiend sind, insofern sie an der Form des Seienden teilhaben.“<sup>155</sup>

Die Existenz spielt eine wichtige, wenn nicht die zentrale Rolle in der Bedeutung des Seinsverbs. Die Funktion des Seinsverbs als Existenz liegt in der Funktion, durch die Dynamis alles andere zur Existenz zu bringen. Nach Cornford ist die Bedeutung

---

154. Frede. S. 195. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 292.

155. Frede. S. 197.

des Seins eindeutig Existenz. Er übersetzt es sogar geradeweg als „Existence“.<sup>156</sup> Bemerkenswert ist, dass er im vorherigen Teil des Dialoges, unter anderem beim Streit über das Sein (*οὐσία*) in der Gigantomachie, das Sein als „reality“ übersetzt. Er nimmt das neben der Bewegung und Ruhe als Drittes stehende ὄν als Realität an. Aber das in den fünf μέγιστα γένη stehende ὄν interpretiert er im Sinne von Existenz, ohne diesen Unterschied zu erörtern. Auch Heinaman meint, dass Existenz eine Hauptbedeutung des Seienden ist. Er interpretiert die Bedeutung des Seienden an den Stellen 219b4, 237a4, 240d-241b, 245c11 247b1, 249b3, 258a8 und 260c6 als Existenz:

„If that is so, then the conclusion that the concept of existence plays a crucial role in the *Sophist* is unavoidable.“<sup>157</sup>

J. Malcon übersetzt „Sein“ an dieser Stelle dagegen als „being“:

„τό ὄν it ought to be translated as „being“ rather than as „existence“.“<sup>158</sup>

Auch Frede und Graeser sind der Ansicht, dass ὄν nicht Existenz bedeutet.<sup>159</sup>

Wir sind der Meinung, dass *Realität* eine bessere Übersetzung als Existenz, weil Realität eine Substanz ist, während Existenz bloß einen Zustand und die *Funktion* des Seins bezeichnet. Existenz, so die Annahme in dieser Arbeit, bedeutet bei Platon wie bei Parmenides in der Zeit zu stehen. Das Sein steht aber gerade nicht in der Zeit,

---

156. Cornford: *Plato's Theory of Knowledge*. London 1934. ND. P. 257-273. New York. 2003.

157. Heinaman: Being in the *Sophist*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65. S. 6. 1983.

158. J. Malcon: Plato's Analysis of τό ὄν and τό μή ὄν in the *Sophist*. In: *Phronesis* 12. P. 130-146. 1967. S. 131.

159. Frede: *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von „...ist...“ und „...ist nicht...“ im Sophistes*. Göttingen 1967. S. 30. A. Graeser: „Dass ein absolut konstruiertes >ist< im Griechischen anders als in unserer Sprache keineswegs auf die Bedeutung von >existieren< festgelegt werden muss, ist im Prinzip längst bekannt.“ Über den Sinn von Sein bei Platon. *Museum Helveticum* 39. S.27-42. 1982. S. 34.



sondern ist als *οὐσία* (Seinsidee) transzendental und jenseits. Existenz ist eine Funktion oder Dynamis des Seins. Das Sein selbst ist eine Realität und als solche nicht von der Existenz abhängig. Zwar erwähnt Cornford nicht, ob Platon einen Unterschied zwischen *ὄν* und *οὐσία* macht oder ob es sich um Synonyme handelt. A. L. Peck meint sogar, dass „x ist“ unvollständig sei und einer Ergänzung bedürfe. Er sieht *τό ὄν* sogar als ein ungültiges *γένος* an:

„Thus, even with *τό ὄν* there is no common attribution, for *τό ὄν*, just like *θάτερον*, has a different content and value in each case, like *θάτερον* and *ταύτων*, *τό ὄν* also is an invalid *γένος*.“<sup>160</sup>

Diese These ist allerdings unplausibel. „X ist“ als unvollständig zu bezeichnen, ist eine grammatikalische Analyse und hat wenig philosophischen Sinn. Dass *τό ὄν*, „no common attribution“ hat, mag stimmen. Dies liegt aber nicht daran, dass *τό ὄν* ein „invalid *γένος*“ ist, sondern daran, dass *τό ὄν* eine *selbständige Realität* ist und keines Attributes bedarf.

Cornford bestimmt den Sinn des Seienden als Existenz und Identität. Er behauptet, dass Platon nur zwei Bedeutungen vom Sein kennt, und zwar „existiert“ und „ist dasselbe wie“.<sup>161</sup> Ackrill übt an dieser These scharfe Kritik, mit der Stoßrichtung, dass eine solche symmetrische Identität (dasselbe) ad absurdum führe. Cornfords „Bewegung existiert“ bedeutet, dass die Idee der Bewegung mit der Idee des Seienden vermischt ist. Ackrill kritisiert diese Symmetrie:

„For if „Motion blends with Existence“ means „Motion exist“, then „Existence

---

160. A. L. Peck: Plato and the *ΣΥΜΒΛΑΘΗ ΕΙΔΩΝ* of the Sophist: A Reinterpretation. In: *Classical Quarterly*. NS. 2. P. 32-56. 1956. P. 51.

161. Cornford. P. 281-296.

blends with Motion“ must mean „Existence moves“.<sup>162</sup>

Existenz ist ein Zustand. Daher ist die Aussage „Existence moves“ absurd. Ackrill meint, dass Platon nicht ein symmetrisches Verhältnis für ὄν hält, sondern vielmehr ein asymmetrisches. ὄν bedeutet nicht „dasselbe wie“, sondern „teilhaben“, im Sinne einer nicht-symmetrischen Teilhabe. Frede behauptet, dass Platon in 255c12-d7 keine Unterscheidung zwischen einem absoluten, einem existenziellen und einem kopulativen Gebrauch des Seinsverb zieht.<sup>163</sup> Im Paragraphen 255c12-d7 werden die Relationen von πρὸς τ'αὐτὸν und πρὸς ἄλλο hervorgehoben, wie eben dargestellt wurde. Der Unterschied zwischen ὄν und δάτερον liegt darin, dass ὄν durch alle Seinsbereiche hindurch dringt, durch die Relation sowohl zu sich selbst, als auch zu den anderen, während δάτερον nur durch die Relation zu anderen dringen kann. Frede ist darin zuzustimmen, dass Platon hier tatsächlich keinen Unterschied zwischen dem existenziellen und dem kopulativen Gebrauch macht. ὄν ist an dieser Stelle in erster Linie als Existenz zu verstehen. Die Kopula hat die Funktion, zwei Substanzen zu verbinden. ὄν kann sowohl als Existenz, als auch als Kopula beide Relationen haben.

Nachdem die verschiedenen Interpretationen von ὄν betrachtet wurden, lässt sich die Frage entscheiden, welche der vier Bedeutungen von Sein am passendsten erscheint. Sein als Kopula hat in erster Linie einen grammatikalischen Sinn, und in diesem gebraucht Platon Sein auch, wenn er es als Kopula gebraucht. „Die Seele ist seiend.“ – hier stellt das „ist“ eine Kopula dar. Das „seiend“ hat in diesem Satz den Sinn von Existenz. Identität ist ein etwas komplizierter Begriff, denn Identität ist ein Sonderfall der Kopula. Im Satz „Die Seele ist seiend.“ drückt das „ist“ eine Relation zu einem anderen aus. Man kann den Satz als „die Seele hat Anteil am

---

162. Ackrill: Plato and the Copula. Sophist 251-259. In: G. Vlastos (Hrsg.): *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. P. 210-222. New York 1971. P. 217.

Seienden“ (deshalb ist sie seiend/existierend) verstehen. Dieses „ist“ verbindet die Seele also mit einem anderen Seienden. Im Satz „Die Seele ist eine Seele.“ hat das „ist“ die Bedeutung von Identität. Identität ist ein schwer greifbarer Begriff. Der Satz „Die Seele ist eine Seele.“ ist eine leere Tautologie und sagt nichts aus, außer der Seele selbst. Dies ist allerdings der echte Sinn von Identität: Wie können zwei oder mehrere Substanzen oder Gegenstände miteinander identisch bzw. eines sein? Umgangssprachlich lässt sich eine solche Relation ausdrücken. Aber im streng logischen Sinn ist eine solche Relation unmöglich, wie die dialektischen Übungen im *Parmenides* zeigen. Das Eine ist eins und darf nicht mit irgendeinem anderen identisch sein, weil im Gang der Identität schon ein zweites entstanden ist, weswegen das Eine nicht mehr eines wäre, wäre es mit diesem identisch. Im streng logischen Sinn kann eine Substanz oder ein Gegenstand nur mit sich selbst identisch sein. Identität ist eine strenge *πρὸς τ'αὐτόν*-Relation. Nach Aristoteles sind die Dinge dann identisch (*ταύτα*), wenn „was immer von einem prädiziert wird, auch vom anderen prädiziert werden sollte“ (*Topik*. Buch7, Kap. I. 15.). In der Tat ist dies eine allgemein angenommene Definition für die Identität. Diese Definition bezeichnet aber eher Synonymie, nicht Identität. E. Tugendhat charakterisiert die Unterscheidung wie folgt:

„Und natürlich gibt es ein Kriterium der Unterscheidung des „ist“ der Identität von der Kopula: Bei einem Ausdruck der Form „A ist B“ fungiert das Wort „ist“ als Kopula, wenn entweder „A“ oder „B“ ein genereller Terminus ist, hingegen als Identitätszeichen, wenn sowohl „A“ wie „B“ singuläre Termini sind.“<sup>164</sup>

---

163. M. Frede: *Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von „...ist...“ und „...ist nicht...“ im Sophistes*. Göttingen 1967. S. 37.

164. Tugendhat: Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage. *Philosophische Rundschau* 24. S. 161-176. 1977. S. 164.

Frege hält die Gleichheit (Identität/ $a=b$ ) für eine Beziehung, und zwar „zwischen Namen oder Zeichen für Gegenstände“.<sup>165</sup> Wittgenstein erhebt einen interessanten Einwand gegen den Identitätsbegriff:

„Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.“<sup>166</sup>

Quine kritisiert wiederum Wittgenstein:

„Tatsächlich bestehen die Identitätsaussagen, die wahr und nicht müßig sind, natürlich aus ungleichen singulären Termini, die sich auf dasselbe Ding beziehen.“<sup>167</sup>

Es handelt sich aber bei diesen Fällen um Identitätsaussagen, also Synonyme, nicht um Identität. Viele Termini mögen sich auf einen und denselben Gegenstand beziehen und sich als Identität behaupten, bilden aber eigentlich nur Synonyme. Im streng logischen Sinn kann eine Substanz oder ein Gegenstand nur mit sich selbst identisch sein, was nach Wittgenstein „gar nichts“ sagt. Hume wählt einen eklektischen Begriff für Identität:

„We cannot, in any property of speech, say, that an object is the same with itself, unless we mean that the subject existent at one time is the same with itself existent at another. By this means we make a difference, betwixt the idea meant by the word, *object*, and that meant by *itself*, without going the length of number, and at the same without restraining ourselves to a strict and absolute unity.“<sup>168</sup>

---

165. G. Frege: Über Sinn und Bedeutung. In: G. Patzig (Hrsg.): *Funktion-Begriff-Bedeutung*. Göttingen 1962. S. 40.

166. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. 5,5303. Kritische Edition. (Hrsg.): B. McGuinness und J. Schulte. Frankfurt am Main 1998.

167. W. V. Quine: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart 1980. S. 210.

168. D. Hume: *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press 1978. P. 201.

Iber erkennt diesen Widerspruch: Identität ist nicht in Bezug auf etwas anderes gemeint, sondern in Bezug auf sich selbst:

„Entscheidend ist, daß der Begriff des Selben (*tauton*) Selbstidentität bedeutet und nicht: Identität mit anderen.“<sup>169</sup>

Das Problem bei Platon besteht allerdings in der Frage, was mit dem Sein identisch sein kann. Wozu sollte das Sein als Identität dienen? Wir sind der Meinung, dass das Sein sowohl als Kopula als auch als Identität bloß als Aussage aufzufassen ist und daher wenig philosophischen Sinn hat. Was Platon ernst meint, ist Existenz. Aber Existenz ist noch nicht die hauptsächliche Bestimmung des Seins bei Platon. Da Existenz für Platon bedeutet, in der Zeit zu stehen, kann sie nicht als etwas **Wesentliches** aufgefasst werden. Es zeigt sich einmal mehr, dass Platon das Sein in erster Linie als Wesen begreift, wodurch allen Dingen Seiendes zukommt.

Nach Kahn macht Platon keinen Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὄν*:

„And between the Forms and their essence or *what they are*, no distinction can be drawn. Hence in such Platonic contexts *ἡ οὐσία* (taken distributively for all the Forms) and *τὰ ὄντα* are strictly equivalent in meaning. In the *Sophist* Plato again uses *οὐσία* and *τό ὄν* as equivalent expressions for the kind Being.“<sup>170</sup>

Dem ist zu widersprechen: Platon hat doch eine Unterscheidung vorgenommen. *ὄν* betont das Seiende als Dynamis, um alles zum Seienden, zum Existieren zu bewegen. In diesem Sinne bedeutet *ὄν* Existenz. Die Form des *Partizip Präsens* deutet diese Funktion an. *Οὐσία* ist das **Seinswesen**, was sich als *Nomen* ausdrückt, wodurch eine Realität angedeutet wird. *Οὐσία* ist das absolute Sein, das Sein an sich. Beim *ὄν* betont Platon das in den *τὰ ὄντα* stehende Seiende, ein seiendes Sein. Bei der *οὐσία* betont

---

169. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 293.

170. Kahn. P. 460.

Platon das Sein selbst, ein absolutes Sein.

Dieses Sein entspricht dem  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  von Parmenides. Ein noch wichtigeres Problem ist, ob Platon wie Heidegger eine ontologische Differenz konzipiert. Platon unterscheidet zwar zwei Arten von Seinswesen, aber eine ontologische Differenz lässt sich hieraus nicht ableiten, zumindest nicht im Sinn Heideggers. Für Parmenides ist das Sein stets Eines. Das Sein *ist*, indem es ein Eines ist. Platon akzeptiert den Seinsgedanken von Parmenides und integriert ihn in seine Ideenlehre. Die Seinslehre Parmenides scheint ihm allerdings ein zu ruhiges und stillstehendes System zu sein. Parmenides schafft eine Grundlage für die Offenbarung der Welt – das Sein. Er erklärt aber nicht hinreichend, *wie* die Welt dadurch aufzuklären ist. Diese „*Ruhe*“ ist auch Platons eigener Fehler in seinen frühen und mittleren Dialogen, weil sie zum Chorismos führt. Platon akzeptiert das Sein im Sinne von Parmenides als ein höchstes, allumfassendes, einendes Sein. Er modifiziert es aber, indem er es zum  $\acute{\epsilon}\nu$  umdeutet, so wie er es in der *Politeia* mit der Idee des Guten macht. Die Idee des Guten ist in erster Linie noch eine Tugendidee; durch seine Umdeutung des Seins zum  $\acute{\epsilon}\nu$  hat er eine noch allgemeinere Idee. Um den Chorismos zu überwinden, der im *Parmenides* vorgestellt wird, führt Platon die Bewegung und die Verschiedenheit in die Ideenlehre ein und ermöglicht so den Gedanken einer Verknüpfung der Ideen miteinander bzw. der Ideen mit den Dingen. Platon akzeptiert die Seinslehre von Parmenides also größtenteils, ergänzt sie aber um die bewegte *οὐσία*, die fünf *μέγιστα γένη*, um den Chorismos zu überwinden.

Wenn diese Interpretation zutrifft, spielen die *μέγιστα γένη* eine zentrale Rolle in der Spätphilosophie Platons. Durch das Zusammengehen und die Trennung der Ideen kann Platon die Relation der Ideen und der Dinge aufbauen. Nun muss das Sein nicht mehr heilig, aber abgelegen und beziehungslos dastehen, sondern ist lebendig und mit der Welt verbunden. Das ist die Funktion der *μέγιστα γένη* in der Platonischen Philosophie.

## V.14 Weshalb ist τὸ μὴ ὄν nicht Teil der fünf μέγιστα γένη? (257b-260d)

Wenn das Nichtseiende von Verschieden subsumiert und dadurch ersetzt ist, weshalb kann dann das Seiende nicht auch von der Identität subsumiert und ersetzt werden? Hieran lässt sich schon erkennen, dass das Sein hierarchisch höher als das Nichtseiende steht. Der Platonische Ideenkosmos hat eine hierarchische Struktur, wobei das Seiende an sich an der Spitze steht und in einer asymmetrischen Relation zu den anderen steht, wie Höhle interpretiert:

„Aber die Teilhaberrelationen zwischen Sein und Nichtseiendem sind nicht symmetrisch; das Sein besteht auch in sich, während das Nichtseiende nur durch das Sein ist. Das Sein umfaßt sich und sein Anders, eben das Nichtseiende.“<sup>171</sup>

Das Nichtseiende ist nicht das Gegenteil des Seienden, sondern von ihm verschieden. Eigentlich liegt die Vermutung nahe: Wenn es keine Identität zwischen zwei Gegenständen gibt, gibt es auch kein Gegenteil, sondern nur die Verschiedenheit. Da das Nichtseiende kein Gegenteil vom Seienden ist (258e6), sondern nur von ihm verschieden, ist es nicht aus dem Bereich des Seins vertrieben und hat das Seiende in sich. Deshalb gibt es das Nichtseiende, und zwar als Gattung (ἐν γένος 260b7). Mit der Ideenlehre löst Platon das Problem vom Nichtseienden, indem er das Nichtseiende nicht als nicht-seiend im Sinn von nichtexistent begreift, sondern als eine Idee des Nichtseienden, im Sinn von Verschieden. Das Nichtseiende existiert, es ist! Auf diese Weise überwindet Platon die Parmenideische Disjunktion: Er führt einen anderen Begriff für das Nichtseiende ein als den, den Parmenides verwendet.

Platon begreift τὸ μὴ ὄν, genauso wie ὄν, etwas anders als Parmenides. Das Nichtseiende im Parmenideischen Sinn *ist* tatsächlich nicht, und es ist undenkbar, wie

---

171. Höhle: *Wahrheit und Geschichte*. S. 525.

Parmenides klarstellt. Bei Platon ist das Nichtseiende anders aufzufassen. Der Platonische Schlüssel für die Auflösung der Parmenideischen Disjunktion besteht darin, das Nichtseiende zu einer Idee zu machen, wobei Platon das Nichtseiende unter der Hand zu einem Seienden umdeutet, da die Idee ein Seiendes ist. Die Bewegung ist nicht wegen ihres Wesens in der Ruhe nichtseiend, sondern wegen ihrer Teilhabe am Nichtseienden. Dass Platon das Nichtseiende und das Seiende überhaupt zu Ideen macht und dadurch in die Dialektik integriert, ist seine eigene Innovation. Die Idee des Einzeldinges hat die Funktion, die Wahrheit bzw. die Echtheit des jeweiligen Dinges zu gewährleisten, während die fünf μέγιστα γένη die Funktion haben, als Relationen zwischen den Ideen zu dienen. Ohne sie ist weder Verbindung noch Trennung der Ideen möglich, und Platon kann weder das Problem vom Nichtseienden lösen, noch die Ideenwelt und die Sinneswelt überhaupt konstituieren. Stenzel bezeichnet daher das Nichtseiende als das Prinzip der Sonderung:

„Denn in ihrem Anderssein, als ἕτερον, ist jegliche Einheit nur zu erkennen, wenn man das Prinzip der Sonderung, das μὴ ὄν, als ἰδέα erkannt hat, also als „seiend“ nicht minder als das Sein, das ὄν.“<sup>172</sup>

Schon der Begriff Nicht-*seiendes* gibt Aufschluss über das Wesen des Nichtseienden: Das Nichtseiende hat Anteil am Seienden, um als Nichtseiendes zu *sein*. Wenn eine Idee nicht mit den anderen Ideen verflochten werden kann, liegt dies daran, dass sie an der Idee des Nichtseienden Anteil hat:

„Das Nichtseiende erwiese sich uns doch neben anderem als eine der bestehenden Gattungen, und zwar als über alles Seiende verbreitet.“ (260b6-7)

Nach Leisegang ist der Grund für die Nichteinbeziehung des Nichtseienden in den

---

172. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917. S. 69



fünf μέγιστα γένη darin zu suchen, dass sich das Seiende und das Nichtseiende in einem Höheren vereinigen:

„Innerhalb der Begriffspyramide vereinigen sich Sein und Nichtsein in einem Höheren. Man lese daraufhin die entscheidende Stelle im *Sophistes* mit ständigem Blick auf das gezeichnete Schema: „Jeden Begriff also begleitet einerseits in großer Fülle das Seiende, andererseits in zahlloser Menge das Nichtseiende.“<sup>173</sup>

Dieses Höhere ist eben das ζῶον. Es ist ein Seiendes. Das Seiende kann erscheinen, das Nichtseiende kann dies nicht. Damit ist jedoch nicht impliziert, dass das Nichtseiende keinen Einfluss auf die Dinge ausüben kann. Es ist ebenso eine Idee wie die anderen. Der Unterschied ist der: Dieser heimliche Grund ist nur schwer zu bemerken. Das Nichtseiende ist heimlich vom Verschieden subsumiert und steht deshalb nicht in den fünf μέγιστα γένη. Leisegang weist außerdem darauf hin, dass das Seiende und das Nichtseiende bei Platon nicht nur ontologische, sondern vor allem logische Begriffe sind.<sup>174</sup> Logische Begriffe sind sie insofern, als das Seiende als Kopula dient: „fällt unter dieses Eidos“ bzw. „hat an ihm teil“. Das Nichtseiende hingegen bedeutet: „fällt nicht unter dieses Eidos“ bzw. „hat nicht an ihm teil“. In diesem Sinne ergänzen sich Seiendes und Nichtseiendes. Platon löst so das Paradoxon des Nichtseienden der Sophisten auf, indem er beweist, dass das Nichtseiende nicht weniger Anteil am Seienden hat (260d).

Dass Platon überhaupt eine Gegenüberstellung des Seienden und des Nichtseienden anstellt, begründet sich durch seine Absicht, einen Vergleich zwischen Parmenides und Gorgias herzustellen, wie Höhle meint:

„In der platonischen Ontologie stehen historisch Sein und Nichtsein erstmals

---

173. Leisegang: *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe 1929. S. 100.

174. *Ibid.* S. 101.

nebeneinander; durch deren *κοινωνία* im „Sophistes“ gelangen Parmenides und Gorgias zu einer späten Kommunikation. Es scheint übrigens so, daß - wie im „Parmenides“ - Platon auch im „Sophistes“ andeuten wollte, daß die ontologische Synthese zugleich eine historische sei.“<sup>175</sup>

Parmenides und Gorgias sind Gegenpole: Parmenides rechtfertigt die Metaphysik, während Gorgias sie total verneint.<sup>176</sup> Eine solche Gegenüberstellung dient dazu, die Unzulänglichkeit von beiden Positionen aufzuzeigen: Weder das *ἔόν* des Parmenides noch das *μὴ ὄν* des Gorgias sind haltbar, weil weder *μὴ ὄν* nicht ist, noch *ἔόν* völlig ist. Platon eklektiziert diesen Gegenpol durch die grundlegende Ideenlehre. In Platons Augen können weder die Ontologie des Parmenides noch der Nihilismus des Gorgias den Grund der Welt hinreichend erklären. Ein starres *ἔόν* kann die Mannigfaltigkeit der Welt nicht begründen, und ohne *μὴ ὄν* gibt es keinen Grund für das Vergehen. *Nihil est sine ratione*. Diesen Spruch gilt es im Auge zu behalten. Nichts ist ohne Grund, nicht einmal das Nichtseiende.

## V.15 *ἔν* und *ὄν*

Nun ist zu überlegen, in welcher Beziehung das *ἔν* zu dem *ὄν* steht. Werden im *Sophistes* die Aporien aus dem *Parmenides* gelöst? Platon scheint die Aporien des *Parmenides* vergessen zu haben. In seinen späten Dialogen hat er das Eine nicht mehr diskutiert, mit Ausnahme eines kurzen Paragraphen im *Philebos*. Dass Platon *ἔν*

---

175. Höhle. Ibid. S. 525.

176. Palmer bezeichnet Gorgias als reinen Empiristen: „Gorgias attempts a thoroughgoing critique of all efforts to establish something ontologically and epistemologically prior to the objects of ordinary experience.“ *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford University Press 1999. S. 134.

anstatt ᾗ als Leitfaden der Ontologie Parmenides benutzt, zeigt, dass er das ᾗ anders als Parmenides denkt und formuliert, was im Wesen seiner Ideenlehre begründet ist. Das Seiende ist nicht das allumfassende Eine, es ist sowohl eines wie auch vieles, wie Iber interpretiert:

„Das Seiende ist nicht das allumfassende Eine, sondern das je Einzelne, dessen konstitutiver Bestandteil das Nichtsein ist, das es von allen übrigen Bestimmungen unterscheidet.“<sup>177</sup>

Dies ist durch die Platonische Ideenlehre bedingt. Platon ist fest davon überzeugt, dass nichts ohne Grund ist. Für jede Art von Dingen gibt es nur eine einzige Idee, aber nicht deswegen, weil sie der Zahl nach nur eine ist, sondern, weil diese Idee an der Idee des Einen teilhat. Ähnlich verhält es sich auch bei den Dingen: Die Dinge sind viele, aber nicht deswegen, weil sie der Zahl nach viele sind, sondern weil sie an der Idee des Vielen teilhaben. Nicht die Anzahl entscheidet über Einheit bzw. Vielheit, sondern die Teilhabe an der Idee ᾗ bzw. πολλά ist der eigentliche Grund dafür, dass etwas eines ist (wie im Fall der Idee) bzw. vieles (wie im Fall der Dinge), wie Iber erklärt:

„Das jeweils Seiende hat sein immanentes Ziel durchaus darin, ein vollendetes Ganzes (*holon teleion* Parm. 157e5) zu sein, doch kann es sich nicht von sich aus in dieses Ziel bringen. Im Dialog *Parmenides* entwickelt Platon eine henologische begründete genetische Ontologie des Werdens zum Sein (*genesis eis ousian* Phil. 26d8). Allein durch das wahre Eine wird dem All des Seienden die Einheit eines vollendeten Ganzen gegeben, wie die dritte Position des *Parmenides* lehrt (vgl. Parm. 157b5 ff.).“<sup>178</sup>

---

177. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 263.

178. Iber. S. 263.

Das Seiende ist nicht deswegen ein Ganzes, weil dies seinem Wesen entspricht, sondern weil, es am Einen (ἓν) als einer *einenden* Idee teilhat. Es kann sich gleichzeitig in vielen Dingen befinden, weil es sowohl mit der Idee der Bewegung verflochten ist, und so durch Bewegung in die Dinge eindringen kann, als auch mit der Idee des Vielen (πολλά) verflochten ist und so am Vielen als einer *vielenden* Idee teilhat. Platon muss also außer dem ὄν noch eine Idee ἓν bzw. πολλά konzipieren. Diese beiden bilden die Prinzipienlehre des Alls, wie Stenzel interpretiert:

„Das Unteilbare, das ἄτομον εἶδος, ist Träger sovieler Prädikate wie in ihm zusammengeknüpft sind; es sei wieder an das Problem des „Parmenides“ erinnert: was an dem Konkretum der Wirklichkeit ohne Schwierigkeit gezeigt werden konnte, daß ein Subjekt in sich verschiedene Bestimmungen widerspruchlos vereinigen kann, das ist nun auch am εἶδος Wirklichkeit geworden. [...] Es ist Eines, ein unteilbares Ergebnis einer Teilung, und zugleich nun auch in dem Sinne Vieles, daß es in seinem Wesensbegriff, seinem λόγος, alle die Oberbegriffe verknüpft.“<sup>179</sup>

Platon versteht das ὄν anders als Parmenides, weswegen er außer dem ὄν noch eine Idee ἓν setzen muss. Er möchte den Ideenkosmos durch ein Modell von Mathematik bzw. durch Zahlen repräsentiert sehen, weswegen er in seiner Spätphilosophie die Idealzahlen in seine Ideenlehre einfügt. Umso bedauerlicher ist es, dass er diese neue Lehre in der Mündlichkeit als ungeschriebene Lehre behält und so große Verständnisschwierigkeiten hervorruft. Ohne ἓν gibt es keine Einheit; ohne πολλά gibt es auch keine Mannigfaltigkeit. Beide gehören zum Wesen der Ideen- bzw. der Sinneswelt. Wie schon erwähnt, hat der Platonische Ideenkosmos eine hierarchische Struktur, der Sinneswelt entsprechend: Es gibt so viele Ideen, wie es Arten von

---

179. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Leipzig 1917. S. 61.

Dingen gibt, sogar für Kot und Schmutz (*Parm.*131a-b). Die jeweilige Idee hat nur eine Dynamis, was ihrem Namen entspricht. Damit eine Idee entsteht, muss sie allerdings mit den anderen Ideen in eine Relation treten, um als eine Idee erscheinen und funktionieren zu können. Das Funktionieren einer Idee ist nicht so selbstverständlich, wie es zunächst erscheinen mag. Erst durch die Verflechtung mit vielen anderen Ideen kann eine jeweilige Idee funktionieren, wie die *μέγιστα γέννη*-Lehre verdeutlicht. Wie aber können so viele Dynameis zusammen eine Einheit in einer Idee bilden? Dies geht erst durch Verflechtung mit der *einenden* Idee, *ἕν*. Hier liegt der Grund dafür, dass Platon außer dem *ὄν* noch eine einende Idee *ἕν* vorausgesetzt hat, was er als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* beschreibt (*Pol.* 509b9). Krämer schreibt hierzu:

„Bei Zenon war das Seiende Eines, die vielen Dinge dagegen nichtseiend. Bei Platon *sind* das Seiende umgekehrt die vielen Dinge, und das Seiende ist nicht mehr Eines, sondern vieles. Während also bei Zenon das *ὄν* an die Seite des *ἕν* zu stehen kam, rückt es bei Platon umgekehrt auf die Seite der *πολλά*, die dadurch zu *ὄντα* werden.“<sup>180</sup>

Das *ἕν* des Parmenides ist ein Einziges. Das *ὄν* Platons ist dagegen sowohl eines als auch vieles: Als eine Idee ist es eines, als seiende Dinge bzw. die mit dem *ὄν* verflochtenen Ideen ist es ein Vieles. Platon vertauscht demnach den Singular *ὄν* mit dem Plural *ὄντα*. Dies ist durch sein Motiv bedingt: Platon muss nach seiner Parmenides-Kritik eine neue Ontologie entwerfen, durch die das Sein der Dinge bzw. der Ideen, also das Mannigfaltige, erklärt werden kann. Deshalb ist sein *ὄν* sowohl eines als auch vieles, wie Bonitz interpretiert:

„Das eine Seiende des Parmenides führt durch die Unterscheidung der Begriffe Eins

---

180. Krämer: *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*: Zu Platon, Politeia 509B. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51. S. 1-30. 1969. S. 10.

und Sein, und vollends durch die von Parmenides ausgesprochene, von Platon als notwendig anerkannte Behauptung der Ganzheit des Seienden zu der Voraussetzung einer Mehrheit von Seienden.“<sup>181</sup>

Platon ist allerdings genauso ein Monist wie Parmenides. Die eine Tugend ἀγαθόν und die Ideenlehre machen dies deutlich.

Die Idee ist eine *Einheit* gegenüber der *Vielheit* der an ihr teilhabenden Dingen. Platon muss auf jeden Fall die *eine ἀρχή/ration* für das All schaffen, weswegen er anstelle des ὄν das εἶν wählt. Für diese Auswahl gibt es zwei Gründe. Das Eine hat die Dynamis, das Viele zum Einen zu machen. In der Auswahl zeigt sich aber auch Platons Neigung zur Mathematik. Unter dem Einfluss der Pythagoreer entwickelt er in seiner Spätphilosophie die Idealzahlenlehre, nach der das All durch Zahlen repräsentiert wird. Das εἶν vertritt den einzigen Ursprung ἀρχή; die übrigen Zahlen vertreten das Viele.

Um den eleatischen Chorismos zu überwinden, muss Platon gleichzeitig für das Eine und für das Viele mit seiner Ideenlehre rechtfertigen. Hierzu lässt er das Eine durch das Sein sich mit dem Vielen (ὄντα) verbinden, wie Iber interpretiert:

„Die zu lösende Aufgabe besteht darin, aufzuzeigen, wie das Eine durch das Sein (*einai*) mit dem Vielen verbunden werden kann, ohne daß beides zusammenfällt oder schlechthin voneinander getrennt wird. In der durch den eleatischen Begriff des Seins hervorgerufenen Alternative völliger Identität oder Differenz läßt sich der Zusammenhang zwischen der Aporie des Einen und Vielen und der Aporie des Seienden erkennen.“<sup>182</sup>

Auch Volkmann-Schluck ist der Ansicht, dass die Lösung für das Problem von εἶν ἐπὶ

---

181. Bonitz: *Platonische Studien*. Berlin 1886. ND. Hildesheim 1968. S. 191.

182. Iber. S. 278-279.

πολλῶν nicht in der jeweiligen Idee liegt, sondern im Struktur Ganzen der Ideenlehre:  
„Daß Eines Vieles ist und doch Eines bleibt, das ist nicht aus der Vielzahl vorhandener Ideen zu erklären, sondern bedarf zum Verständnis einer Ontologie der Idee, der Strukturanalyse eines vorgängigen Struktur Ganzen, in dem die Verbindbarkeit der Eide im Logos, d.h. aber auch die Möglichkeit des Wissens gründet.“<sup>183</sup>

Dies ist eine Antwort auf die Aporien im *Parmenides*.

Wenn Platon das Gute als ἐπέκεινα τῆς οὐσίας bezeichnet, verfolgt er damit nicht die Absicht, außer der οὐσία ein noch transzendenteres ἀγαθόν zu schaffen. Die Ideen sind ja bereits transzendental und jenseits verortet, weswegen es nicht nötig ist, ein noch transzendenteres ἀγαθόν/ἔν zu entwerfen. Nach Ansicht der Neuplatoniker ist ἔν Gott. Gott hat aber den gleichen ontologischen Status wie die Ideen und liegt somit nicht außerhalb von ihnen. ἐπέκεινα ist hierarchisch, nicht ontologisch gemeint. Dass er „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ ausspricht, liegt daran, dass die οὐσία (ὄν) sowohl eines als auch vieles ist. Als Wesen der Dinge ist sie eines, als die seienden Dinge ist sie viel. Platon könnte statt des ὄν die οὐσία die ἀρχή vertreten lassen, was er wegen seiner Nichtunterscheidung des Seinsverbs ὄν/εἶναι/οὐσία, jedoch nicht vornimmt. Statt dessen ersetzt er das Seinsverb durch einen neuen Terminus, ἀγαθόν, und in seiner späten Philosophie durch ἔν. Hätte Platon die Unterscheidung des Seinsverbs vollzogen, hätte er wohl die οὐσία gebrauchen können, um die anfängliche Wesenheit auszudrücken.

Hier liegt der eigentliche Grund dafür, dass Platon das Parmenideische ἐὸν durch das ἔν ersetzt. Das ἐὸν ist das Anfängliche bei Parmenides, und es ist auch Eines. Platon hingegen setzt in seiner frühen und mittleren Periode die Ideen als das Anfängliche; die Ideen bilden jedoch keine Einheit, sondern sind viele. Aus diesem

---

183. Volkmann-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*. Frankfurt am Main 1957. S.34.

Grund muss Platon in seiner Spätphilosophie außer dem ὄν/ὄντα, was die vielen Ideen vertritt, noch ein ἓν setzen, um als Prinzip des ὄν/ὄντα, der Ideen, zu dienen. Das Prinzip ist dasjenige, was als eines gegenüber vielen (Prinzipiate) (ἓν ἐπὶ πολλῶν) bezeichnet werden kann. Platons Ideenkosmos hat eine hierarchische Struktur. Die οὐσία – das Seiende an sich – bildet die Spitze des hierarchischen Ideenkosmos. Das ἓν ist das Prinzip der οὐσία, welches den Ideenkosmos zu Einem macht und selbst „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ ist. Die in Vielheit zerstreuten ὄντα brauchen ein ἓν, um sich wieder im ὄν vereinigen zu können. Das ist der Grund dafür, weshalb Platon außer dem ὄν noch ein ἓν setzen muss.

## V.16 Prolegomena zur Platonischen Logik (251d-263d)

Da die Wahrheit und Falschheit einer Aussage hauptsächlich von der Verflechtung der Ideen abhängt, darf die Verflechtung nicht beliebig geschehen, sondern muss dem Logos gemäß stattfinden. Platon erläutert dies mit einem Beispiel mit Substantiva und Verben. Die Verben verknüpfen sich mit den Substantiven und schaffen so eine Aussage. Diese Aussage kann richtig oder falsch sein. Das Kriterium zur Beurteilung einer Aussage als wahr oder falsch ist der Logos. Λόγος ist immer von etwas, aber unmöglich nicht von etwas (262e5). Jeder λόγος ist demnach immer an ein bestimmtes Thema gebunden. Kolb nennt diese Gebundenheit „*Intentionalität*“:

„Diese *Intentionalität* der Aussage, die bereits in der Kritik an Parmenides die Aufmerksamkeit auf sich zog, ist eine unerlässliche Grundlage für die Wahrheitsfähigkeit und den Geltungsanspruch des Erkennens.“<sup>184</sup>

---

184. Kolb. S. 187.



In der *Sophistes*-Vorlesung schenkt Heidegger dem *λόγος* besondere Aufmerksamkeit, weil der wahre *λόγος* das Seiende aussagt: *λόγος περὶ τοῦ ὄντος*:

„Das *διαλέγεσθαι* ist eine Art, über das Seiende hinsichtlich seines Seins zu fragen, in der der *λόγος* Leitfaden ist und bleibt.“<sup>185</sup>

Heidegger versteht den Logos anders als die moderne Logik. Der Logos bedeutet, über etwas zu sagen, was es ist, wie es ist. Der Logos kann das Was einer Sache aussagen, weil er sich auf das Wesen der Sache beziehen kann. Wenn Heidegger sagt, dass die Sprache (Logos) denkt, meint er damit, dass die Sprache etwas *Selbständiges* ist. Sie denkt, was zu denken ist. Der Logos ist keine normale Sprache, sondern nichts anderes, als gerade über das Sein zu sprechen, indem er das Sein lichtet:

„Der *λόγος* ist die Aneignungssituation im Sein, in der sich das ὄν zur Anwesenheit lichtet.“<sup>186</sup>

Die Aufgabe des *λόγος* ist, das ὄν zu lichten: Er kann als das Licht über dem Wesen des Seienden aufgefasst werden. Seiner Natur nach ist er ontologisch, nicht logisch, eine Interpretation, die von Iber gestützt wird:

„Obgleich am Logos orientiert, ist Platons methodischer Leitfaden ontologisch-semantischer Natur.“<sup>187</sup>

Heidegger bezieht sich auf den Logosbegriff des Aristoteles, den er in der *Metaphysik* zeigt: *λόγος καθ' αὐτό*. Dies ist die bekannte Stelle in Aristoteles *Metaphysik* Buch IV, Kap.1:

„Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἧ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.“

Es gibt eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht und das

---

185. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. S. 206.

186. Ibid. S. 267.

187. Iber: *Platon: Sophistes*. S. 290.

demselben an sich Zukommende. (1003a21)

Der *λόγος* besteht darin, etwas zu sagen, wie es ist:

„Sie [die Erste Philosophie] geht also nicht, wie wir sagen würden, auf das Ontische, auf das Seiende selbst, derart, daß ich im Seienden aufgehe, sondern sie geht so auf das Seiende, *daß ich das ὄν anspreche als ὄν* – das ὄν λεγόμενον ἢ ὄν – dass ich das Seiende also so anspreche, daß es lediglich hinsichtlich seines Seins angesprochen wird und nicht in einer anderen Hinsicht. *Diese Idee der >Onto-logie<, des λέγειν, des Ansprechens des Seienden hinsichtlich seines Seins hat Aristoteles zum ersten Mal in aller Schärfe exponiert.*“<sup>188</sup>

Ziermann weist darauf hin, dass Heidegger sich auf die Aristotelische *οὐσία* im Sinn von τὸ ὄν ἢ ὄν bezieht, nicht auf das Platonische ὄν als das gesuchte Sein:

„Er glaubte vielmehr, den Streit zwischen der Metaphysik und der Ontologie auf dem Boden der letzteren führen und durch einen modifizierten Seinsbegriff entscheiden zu können. Deshalb bildet auch die Aristotelische, und nicht die Platonische Ontologie den Anknüpfungspunkt seiner Bestrebungen.“<sup>189</sup>

Heidegger hält das Platonische Seiende auch für ein jeweiliges Seiendes unter den vielen, nicht für das Seiende an sich im Sinne von τὸ ὄν ἢ ὄν. Deshalb verwendet er die Aristotelische *οὐσία* anstelle des Platonischen ὄν als Leitfaden seiner Gedanken.

Platon führt zwei Aussagesätze als Beispiel an, um zu zeigen, worin der falsche Logos besteht: „Theaitetos sitzt.“ und „Theaitetos fliegt.“ (263a). Jede Aussage hat eine bestimmte Beschaffenheit, und der richtige *λόγος* besteht darin, auszusagen, wie etwas ist. Der falsche *λόγος* besteht dementsprechend darin, das Nichtsein dessen auszusagen, welches verschieden vom Seienden ist (263b). Im Satz „Theaitetos sitzt.“

---

188. Heidegger: *Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25*. S. 207.

189. Chr. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004. S. 15.

sind zwei Ideen verbunden: Theaitetos (als Mensch) mit der Idee des Sitzens. Theaitetos selbst ist keine Idee, sondern ein Eigename, der einen Menschen bezeichnet und somit in den Bereich der Idee des Menschen fällt. Wenn Platon im *Theaitetos* den Logos noch als Verknüpfung von Wörtern (*ὀνομάτων συμπλοκή*) bezeichnet, hält er den Logos im *Sophistes* für *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*:

„διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.“ (259e5-6)

Denn der *λόγος* entsteht uns durch Verflechtung der Ideen miteinander.

K. Lorenz und J. Mittelstrass bezeichnen den Paragraphen 251d-263d als „ein[en] unerlässliche[n] Bestandteil der Prolegomena zur Logik“. <sup>190</sup> Platon hat demnach an noch Grundlegenderes gedacht:

„Der Logos ist nach der im *Theaitet* referierten Theorie eine Verknüpfung von Wörtern (*ὀνομάτων συμπλοκή*), nach dem *Sophistes* eine Verknüpfung seiender Arten (*συμπλοκή τῶν εἰδῶν*).“ <sup>191</sup>

Der Sinn dieser grundlegenden Umdeutung des Logos liegt darin, dass die Ideen besser als die Worte die Wahrheit gewährleisten können.

## V.17 διαίρησις-συμπλοκή-κοινωνία

Es ist ein wenig erstaunlich, dass die im Schalestück des Dialoges zunächst so wichtige Methode der *διαίρησις* im Kernstück des Dialogs, insbesondere in der Diskussion über die Seinsfrage und die *μέγιστα γένη*, nicht mehr auftaucht, worauf S.

---

190. K. Lorenz / J. Mittelstrass: Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Sophistes 251d-263d). In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48. 1966. S.113.

191. Marten: *Der Logos der Dialektik: Eine Theorie zu Platons Sophistes*. Berlin. 1965. S.226.

Rosen hingewiesen hat.<sup>192</sup> Die Vermutung liegt nahe, dass *συμπλοκή* ein Echo auf *διαίρησις* ist. Die *διαίρησις* betont die Methode der Trennung, während die *συμπλοκή* den Schwerpunkt auf die Verbindung legt. Auch Stenzel ist der Meinung, dass die Trennung der Ideen von der Verbindung die Anwendung der *διαίρησις* darstellt:

„Theaitetos fliegt ist falsch, weil es dem *λόγος οὐσίας* des Menschen nicht entspricht, als ein *μὴ ὄν* – von der falschen Seite der *διαίρησις* – mit ihm verknüpft.“<sup>193</sup>

Die Wahrheit des Logos muss gleichermaßen von der Dihairesis wie von dem Verknüpfungsverfahren abhängen, beide Verfahren sind gleich wichtig für den Logos. Die Wahrheit des Logos ist ein dialektisches Verfahren, in dem die verschiedenen Ideen auf richtige Weise miteinander in Verbindung treten und die unpassenden Ideen voneinander trennen. Der Logos ist eine Einheit im eigentlichen Sinne und zugleich eine Vielheit der Ideen:

„Der Logos ist als fertiges Gebilde zugleich Einheit und Vielheit. Der Logos ist als Verfahren zugleich Identifizieren und Differenzieren, d.h. Einen und Trennen.“<sup>194</sup>

Die nach dem *διαίρησις*- und Verknüpfungsverfahren entstandenen *κοινωνία* gewährleistet die Wahrheit des Logos. Ross stellt heraus, dass es zwei verschiedene Bedeutungen von *κοινωνία* gibt, die durch verschiedene grammatikalische Konstruktionen dargestellt werden. Erstens gibt es die Genitivkonstruktion (250b9, 260e2), die „Anteilhabe“ (share in) ausdrückt, und zweitens die Dativkonstruktion (251d9/e8, 260e5), die „Verträglichkeit“ (combine with) bedeutet.<sup>195</sup> Im Satz „Theaitetos sitzt“ ist die Idee des Menschen (repräsentiert durch den Eigennamen

---

192. Rosen: *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. Yale University Press 1983. P. 93.

193. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. S. 89.

194. Marten. S. 227.

195. W. D. Ross: *Plato's theory of Ideas*. Oxford University Press 1951. P. 111 (Anm. 6).

Theaitetos) mit der Idee des Sitzens verflochten. Die Idee des Menschen hat Anteil an der Idee des Sitzens, was zeigt, dass diese beiden Ideen miteinander verträglich sind. Die Verträglichkeit der Ideen des Menschen und des Sitzens ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Wahrheit des Satzes „Theaitetos sitzt“, da Theaitetos als ein Mensch unter die Idee des Menschen fällt. Theaitetos selbst ist noch keine Idee, sondern ein Einzelding mit Eigennamen, das unter die Idee des Menschen fällt. Platon unterscheidet nicht streng zwischen Eigennamen und Prädikation, weswegen man an dieser Stelle den Eigennamen „Theaitetos“ ergänzen muss, damit der Logos „Theaitetos sitzt“ bestehen kann, wie K. Lorenz und J. Mittelstrass herausstellen.<sup>196</sup>

Der Satz „Theaitetos ist ein Mensch.“ ist eine ungeschriebene, hinreichende Bedingung für die Wahrheit von „Theaitetos sitzt.“: Theaitetos ist ein Mensch und sitzt. Gleiches gilt auch beim Satz „Theaitetos fliegt.“. Sitzen ist eine zu der Idee des Fliegens konträre Idee. Die Verträglichkeit der Ideen Mensch und Sitzen ist nur eine notwendige Bedingung für die Falschheit des Satzes „Theaitetos fliegt“. Erst die Ergänzung der Unverträglichkeit von „Sitzen“ und „Fliegen“, zusammen mit der oben erwähnten Verträglichkeit, ist mit Recht „Grund“ für die Falschheit des Satzes „Theaitetos fliegt“.

Die Idee des Sitzens selbst und die Idee des Fliegens selbst haben nichts mit der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit zu tun. Sie sind bloß *ῥήματα*, die die *πρᾶξις* (Handlung) bezeichnen. Sobald sie an der Idee des Menschen teilhaben, sind sie unverträglich, weil ein Mensch keine Flügel hat und nicht fliegen kann. Platons erste Definition des falschen Logos lautet demnach: Wenn sich das Nichtseiende mit dem

---

196. K. Lorenz / J. Mittelstrass: Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Sophistes 251d-263d). In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48. 1966. S. 141.

Logos verbindet, entsteht der falsche Logos (260c1).

Platon stellt anschließend eine zweite Definition des falschen Logos vor, indem er ihn als „Seiendes aussagen, wie es nicht ist“ definiert. Lorenz und Mittelstrass bezeichnen die erste Definition als eine *metasprachliche* Fassung der zweiten:

„Die erste redet *über* falsche Rede, indem sie diese als Verflechtung von „Rede“ und „Nichtsein“ darstellt, während die zweite *von* falscher Rede sagt, daß sie darin bestehe, Seiendes auszusagen wie es nicht ist. Also ist die erste Definition eine metasprachliche Fassung der zweiten.“<sup>197</sup>

Die zweite Definition ist bloß eine *Beschreibung*; die erste dagegen versucht den *Grund* für die Falschheit zu geben. Dass der Satz „Theaitetos fliegt.“ falsch ist, ist eine Tatsache. Der Grund für diese Tatsache besteht darin, dass in diesem Fall Theaitetos an einer mit der Idee des Menschen unverträglichen Idee teilhat. Der Logos ist mit der Idee des Nichtseienden verflochten, wobei die Idee des Fliegens für den Menschen Theaitetos eigentlich nichtseiend sein sollte.

Taylor stellt heraus, dass Logik hier zum ersten Mal als eine selbständige Wissenschaft auftritt:

„Logic is here, for the first time in literature, contemplated as an autonomous science with the taste of ascertaining the supreme principles of affirmative and negative propositions.“<sup>198</sup>

Die Ideen gewährleisten die Richtigkeit des Einzeldinges. Die Verbindung und Trennung der Ideen ermöglichen die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussage des Logos. In diesem Sinne hat Platon die Logik zu einer selbständigen Wissenschaft gemacht, auch wenn er sich selbst nicht dessen bewusst ist, da er weder Symbole noch

---

197. Lorenz / Mittelstrass. Ibid. S. 147.

198. A. E. Taylor: *Platon: The Man and his Work*. London 1949. S. 387.

Syllogismen verwendet. Dass Platon dies nicht bewusst tut, gründet in seiner Absicht. Platon benötigt im Grunde nur der Satz vom Widerspruch, um mit dem ausgeschlossenen Dritten den Widerspruch auszudrücken. Deshalb führt er ein *empirisches* Beispiel an, weil ein solches leichter verständlich ist. Marten sieht den Grund hierfür darin, dass das Vermögen der Dialektik in der Diskussion der seienden Arten noch nicht auf den *Grund* des Logos gekommen ist, da es ein empirischer Sachverhalt ist:

„Zwar geht es im *Sophistes* nicht um die bloße Verknüpfung (Prädikation) von seienden Arten, sondern um die wahre als eine solche (Theätet sitzt jetzt in Wahrheit); aber der beispielhafte Sachverhalt (Theätet sitzt) ist ein empirischer, der auch nicht entfernt das Vermögen des Dialektikers deutet, das darin bestehen soll, alle wahren Verbindungen (Aussagen) zu kennen.“<sup>199</sup>

Worum es Platon hier geht, ist die Wahrheit des Seienden, des Logos, nicht die Logik. Wichtig ist Platon der Logos, der über das Seiende redet. Es ist das Verdienst des Aristoteles, die Verbindungsweisen und Gesetze des logischen Schließens aufgestellt zu haben. Das Denkmodell Platons ist gewissermaßen „*sprunghafter*“ als das des Aristoteles. Halfwassen bezeichnet dies als „*Aufstieg zum Einen*“<sup>200</sup>: Der Aufstieg kann nicht durch streng logische Schlüsse erreicht werden, sondern nur durch eine Erleuchtung, die nach langer Bemühung eines Tages plötzlich eintritt.

Waletzki arbeitet den Grund dafür heraus, dass eine solche Beweisführung (Logik) für Platon notwendig, für Parmenides aber unnötig ist. Parmenides sieht das Seiende ununterschiedlich als Eines und Ganzes, während Platon das Seiende für jeweiliges im Ideenkosmos hält:

---

199. Marten. S. 228.

200. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Stuttgart 1992.

„Parmenides sah das Seiende in der Form des *συνεχές*, continuum, „Seiendes *liegt dicht* an Seiendem“ (B8, 25), bildlich wie die Quadern einer fugenlosen Mauer, oder wie ein Pakett; diese Struktur hat zwei Eigenschaften: die Bedeckung ist lückenlos, und es gibt keine Überlappungen.“<sup>201</sup>

„Keine Überlappungen“ bedeutet die Nichtunterschiedenheit des Seienden. Parmenides sieht das Seiende als die einzige Realität. Es ist die einzige Rechtfertigung des Alls, während Platon die jeweiligen einzelnen Arten von Dingen durch die Ideen jeweils einzeln erklärt. Die Wahrheit einer Aussage bezieht sich für Platon nicht auf ein einziges Seiendes wie bei Parmenides, sondern auf einen *Zusammenhang* der Wahrheit der jeweiligen Ideen. Deshalb führt er die *συμπλοκή* als Leitfaden an, um diese *Zusammenwirkung der vielen Ideen* auszudrücken:

„Platon zeigt dagegen im Soph., daß im logischen Raum eine andere Struktur herrscht, die er *συμπλοκή* nennt (261e-262c); erst diese Struktur der Verflechtung ermöglicht Urteil, Wahrheit, Falschheit, Nichtsein, Verschiedenheit und Irrtum. Ein Beispiel einer solchen *συμπλοκή* ist auch die Dialektik des einen und vielen an unserer Stelle. Platon hat somit als erster die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der logischen Sphäre erkannt.“<sup>202</sup>

Der Logos redet über die jeweiligen Dinge, indem die Wahrheit der Dinge durch ihre Idee gewährleistet ist. Die richtige Verbindungsweise von solchen Logoi ist die Logik. Die Wahrheit einer Aussage bzw. der Logik basiert auf der Wahrheit des einzelnen Logos und der richtigen Verbindungsweise der Logoi zugleich. Die Wahrheit wird auf diese Weise nicht auf einmal gewährleistet, sondern Schritt für Schritt. Platon möchte zudem außer der Einheit auch die Mannigfaltigkeit zu erklären – sein Vorhaben

---

201. Waletzki: Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d. In: *Phronesis* 24. 1979 S. 241-252. S. 252.

202. Ibid. S. 252.



besteht ja darin, sowohl das Eine wie auch das Viele zu bejahen. Das so vorgestellte theoretische Programm entspricht der Dialektik, die eine Methode darstellt, Schritt für Schritt die Wahrheit zu erlangen.

Da das Platonische Urteil in der Logik in erster Linie ein *empirisches* ist, hat Platon seine Argumentationsweise weder ausformuliert noch in Symbolform gebracht. Dass die Aussage „Theaitetos fliegt.“ falsch ist, kann mit Hilfe eines Syllogismus dargestellt werden:

Theaitetos ist ein Mensch.

Ein Mensch kann nicht fliegen (weil er keine Flügel hat).

Theaitetos kann nicht fliegen.

Platons Behandlung des Nichtseienden kann ebenso dargestellt werden:

Das Nichtseiende ist eine Idee.

Die Idee ist ein Seiendes.

Das Nichtseiende ist ein Seiendes.

Die Sophisten haben über das Nichtseiende gesprochen und es auch verwendet. Dies zeigt, dass das Nichtseiende denkbar und sagbar ist, indem es von dem zugesprochenen Prädikat *verschieden* ist. Das Nichtseiende *existiert*, wobei es selbst in die Idee der Verschiedenheit einzuordnen ist. Mit der Ideenlehre überwindet Platon die Parmenideische Disjunktion, auch wenn er noch keine strenge Formulierung der Logik entwickelt. Platon hat der Logik keine strenge Wissenschaft, sondern eine *Prolegomena* beigetragen, wie Lorenz und Mittelstrass erklären:

„Von logischem Schließen oder auch nur den logischen Partikeln, wofür sich ausdrücklich dann Aristoteles und die Stoa interessieren, ist hier auch nicht die Rede. Was Platon wirklich leistet, gehört zu den Prolegomena der Logik.“<sup>203</sup>

---

203. Lorenz / Mittelstrass. S. 151.



## VI. Schlusswort

Der *Parmenides* stellt eine Selbstkritik Platons an seiner früheren und mittleren Ideenlehre dar. Eine solche Selbstkritik ist notwendig, weil sie eine unentbehrliche Anfangsbedingung für die Erneuerung der Ideenlehre ist.

Die Wichtigkeit des *Parmenides* und des *Sophistes* liegt in dem Versuch der **Grundsetzung**. Der von Platon vorgestellte **Grund** ist das  $\epsilon\acute{\nu}$ , nicht das  $\epsilon\acute{\omicron}\nu$  wie bei Parmenides, eine Reaktion auf den Chorismos, der sich bei Parmenides ergibt. Den Ausgangspunkt von Platons Selbstkritik bildet der Versuch, diesen Chorismos zwischen Grund und Begründetem zu überwinden. Platon möchte sowohl den **Grund** ( $\epsilon\acute{\nu}$ ), als auch das Begründete ( $\text{πολλῶν}$ ) rechtfertigen, was sich als das Problem von  $\epsilon\acute{\nu}$   $\epsilon\pi\iota$   $\text{πολλῶν}$  darstellt. Er interpretiert das  $\acute{\omicron}\nu$  anders als Parmenides. Der Unterschied zwischen Platon und Parmenides liegt dabei in erster Linie in ihrem verschiedenartigen Verständnis des Seins: Bei Parmenides ist es die einzige  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , während es bei Platon hauptsächlich die jeweilige Idee bzw. das jeweilige Ding bezeichnet.  $\acute{\omicron}\nu$  bedeutet wörtlich übersetzt „das Seiende“. Was immer es auch ist, sofern es *ist* (*existiert*), ist es ein Seiendes. Das  $\acute{\omicron}\nu$  gleicht dem unbekanntem X in der Mathematik: Es kann alles Mögliche vertreten, sofern es *ist*, sei es eine Idee oder ein Ding.

Platon gebraucht das Seinsverb hauptsächlich in der *existenziellen* Bedeutungsvariante, weil dies die *Dynamis* des Seins betont, allem Anderen Existenz zu verleihen. Die Dynamistheorie im *Sophistes* bezeugt das. Diese Existenzfunktion zeigt sich deutlich in der ersten und zweiten Position der dialektischen Übungen. Weil das unteilbare Eine nicht am Seinsverb teilhaben darf, *ist* es am Ende der ersten Position nicht einmal. Hätte es am Seinsverb teil, würde es zwar existieren, aber eben nicht mehr als eines, sondern als zwei, was mit seinem Wesen als unteilbares Eines unvereinbar wäre. Platon hebt die Existenzfunktion der *οὐσία* hervor, weil er den Entstehungsprozess –  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$   $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$   $\text{οὐσία}\nu$  – darstellen möchte. Die dialektischen Übungen können als eine *Phänomenologie des  $\epsilon\acute{\nu}$*  bezeichnet werden, wie es in dieser

Arbeit geschehen ist, weil sie eine Darstellung des Entstehungsprozesses – *γένεσις εἰς οὐσίαν* – sind.

Platon sucht nach einem Anfänglichen und zugleich Endlichen, das allem zukommt. Es ist ein einziges und insofern das Eine. Die Beschreibung des Seins durch Parmenides als wohlgerundeten Ball ist trefflich, da ein Ball in seiner Kugelform weder Anfang noch Ende hat: Jeder beliebige Punkt auf einer Kugeloberfläche kann die Rolle des Anfänglichen oder Endlichen spielen. Der Unterschied zwischen Platon und Parmenides besteht darin, dass Parmenides *εἶναι* als den **Grund** angesehen hat, Platon hingegen *εἶναι*.

Wie schon erwähnt, ist das Problem vom Sein kein grammatikalisches, sondern ein philosophisches Problem. Welche der vier Hauptbedeutungen des Seins: Existenz, Identität, Kopula, Wahrheit, vertritt bei Platon und Parmenides den Sinn von Sein? Bei Parmenides wird das *εἶναι* hauptsächlich im Sinn von Wahrheit verwendet – die Hervorhebung des *εἶναι* ist die Gewährleistung der Wahrheit. Die existenzielle Bedeutungsvariante spielt bei Parmenides keine große Rolle – Existenz bedeutet, in der Zeit zu existieren, und die steht in Widerspruch zu der Lehre des Parmenides, denn was in der Zeit ist, ist auch Entstehung und Vergehen unterworfen. Bei Platon wird die Existenzbedeutung dagegen dominant, weil er den Schwerpunkt auf die *Funktion* der *οὐσία* legt, um so auch die diesseitigen Dinge zu rechtfertigen. Platon möchte den Entstehungsprozess – *γένεσις εἰς οὐσίαν* – erklären, auch hierfür ist die existenzielle Bedeutungsvariante wichtig.

Identität im strengen Sinne kann nur mit sich selbst identisch sein, wie Wittgenstein erklärt. Selbst wenn man den Identitätsbegriff nicht im streng logischen Sinne gebraucht, mangelt es an philosophischer Bedeutung: Das Sein kann mit irgendetwas identisch sein, muss es aber nicht. Das Sein als Kopula zu interpretieren, ist philosophisch gesehen ebenfalls unspektakulär: Das Sein kann mit irgendetwas in Verbindung stehen, muss es aber nicht. Es ist ein Selbständiges. Im *grammatikalischem* Terminus kann das Sein als eine *selbständige Kopula* bezeichnet werden, ohne Prädikat: Es *ist*.

Im *Sophistes*-Kapitel dieser Arbeit wurde ausgeführt, dass Parmenides das Sein zur

*αἰτία*, also zum Anfänglichen, erhebt und auf anschauliche Weise darüber nachdenkt, was wohl kein Zufall ist. Es könnte sich um ein allgemeines Denkmodell der indogermanischen Völker handeln. Die Andeutung des **tathagata** ist deutlich: Dass es ist, wie es *ist*, deutet auf eine *Wahrheit* an – es muss *so* sein. Der denkbare Grund für die Erhebung des *ἐὸν* zur *αἰτία* liegt darin, dass *ἐὸν* *so* und nicht anders sein *muss*. Die Andeutung des *ἐὸν* liegt in dieser *Notwendigkeit*, dass es wahr ist und sein *muss*. Diese *Notwendigkeit* ist eine feste *Grundsetzung* dafür, dass die Wahrheit durch das *Erkennen des Seins* gewährleistet ist.

Es ist wohl auch kein Zufall, dass Platon die Ideen als Zahlen interpretiert, weil er die Ideen viele Parallelen zur **Algebra** aufweisen.<sup>1</sup> Dies ist Ausdruck seiner starken Zuneigung zur Mathematik. Das Sein ist das Unbekannte (X). Es kann jedes beliebige Etwas vertreten und ist unentbehrlich für das Rechnen. Das Nichtseiende entspricht dem Negativen: Wenn irgendeine Zahl mit dem Negativen zusammentrifft, ergibt sich eine andere Zahl (die *verschieden* von der ursprünglichen Zahl ist). Die Verflechtung der Ideen hat die Funktion des Plus-Zeichens (Addition), die Verflechtung der Ideen mit dem Nichtseienden die Funktion des Minus-Zeichens (Subtraktion). So erscheint es auch schlüssig, dass Lorenz und Mittelstrass den letzten Teil des *Sophistes* als eine *Prolegomena zur Platonischen Logik* bezeichnen, denn die in den logischen Schlussfolgerungen stehenden Ideen entsprechen den Zahlen in der Algebra. So lässt sich auch erklären, weshalb Platon die Zahl als Idee wählt – beide sind ebenso wie die Mathematik berechenbar.

Es gibt keine Null in der griechischen Mathematik. Es stellt sich die Frage, wie Parmenides und Platon mit der Null umgegangen wären, hätten sie das Konzept der Null gekannt. Parmenides hätte die Null wohl vernachlässigt, da er weder das Nichtseiende (Negative) anerkennt, noch die Zahl als Idee einbeziehen will. Hätte

---

1. Rosen interpretiert ähnlich. Er hält die Negation für „permuting function“: „The Stranger’s account of non-being as negation, or as „power“ of *otherness*, could almost be described as algebraic. „Not“ seems to be a kind of permuting function. But permutations are possible only with distinct elements.“ *Plato’s Sophist: The Drama of Original and Image*. Yale University Press. 1983. P. 293.

Platon die Null akzeptiert? Repräsentiert die Null das Nichts?

Das philosophische System Platons kann als ein System des „Es gibt“ bezeichnet werden. Das ist von seiner Ausgangsposition bedingt. Für ihn ist undenkbar, dass es nichts gibt, denn „*Nihil est sine ratione*“, wie der Satz vom Grund lautet: Nichts ist ohne Grund – nicht einmal die Null. Selbst wenn es nichts geben sollte, müsste es immer noch den Grund des Nichts geben. Es darf nicht einfach grundlos nichts geben, auch für das „Es gibt nichts“ muss ein Grund gegeben werden.

Platons Ideenlehre konzipiert tatsächlich eine *Ideenwelt*. Nichts kann oder darf ohne Idee sein, nicht einmal der Kot oder das Nichtseiende – auch das Nichtseiende ist eine Idee. Sollte diese Interpretation zutreffen, zeigt dies, welchen starken Einfluss die Mathematik auf Platons Denken ausgeübt hat. In Anlehnung an Parmenides kann Platons Grundgedanke folgendermaßen ausgedrückt werden: Die Idee *ist* und kann nicht nichtseiend sein. Dass es keine Idee gäbe, ist weder sagbar noch denkbar. Platon konzipiert das Nichtseiende komplett anders als Parmenides. Parmenides sieht das Nichtseiende als nicht existent an. Die Disjunktion des Parmenides ist berechtigt: Wie kann man an etwas Nichtseiendes denken? Platons Lösung ist einfach, er betrachtet auch das Nichtseiende als Idee. Das Nichtseiende in Platons Sinne darf nicht einmal als nicht existent gedacht werden, da alles eine Idee haben muss. Das Nichtseiende stellt hierbei keine Ausnahme dar. Dass das Nichtseiende eine Idee *ist*, bezeugt, dass es *ist*, und nicht *nicht ist*. Das Paradoxon der Sophisten ist damit widerlegt: Das Nichtseiende *ist* doch, und dies ermöglicht eine Falschaussage.

Heidegger stellt am Ende seiner Vorlesung: „*Was ist Metaphysik?*“ eine viel beachtete Frage:

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“<sup>2</sup>

Für Platon ist die Antwort auf diese Frage eindeutig, wie erwähnt: Auch wenn überhaupt Nichts *ist*, braucht es einen Grund, dass es zum Nichts geworden *ist*. Dieser Grund jedoch ist selbst schon ein Seiendes. In diesem Sinn stimmt Platon mit Parmenides überein, denn letzterer sagt ausdrücklich: Nur *ἔόν* ist, *τὸ μὴ ἔόν* dagegen ist

-----

2. Heidegger: Was ist Metaphysik? In: *Wegmarken*. S.1-19. Frankfurt am Main 1957. S. 19.

nicht. Es geht hier nicht darum, ob es τὸ μὴ εἶναι gibt oder nicht, sondern um die αἰτία, und eine solche muss es geben. Parmenides möchte mit solcher Entschiedenheit zeigen, dass die Wahrheit sicherlich *ist*, solange εἶναι ist, und zwar εἶναι tatsächlich *ist*. Der Ausschluß des τὸ μὴ εἶναι aus dem εἶναι bedeutet nicht, dass es nichts Falsches gibt, wie die Sophisten behaupten; vielmehr wird so die Wahrheit gewährleistet.

Die Absicht von Parmenides besteht nicht darin, ein beziehungsloses εἶναι vorzustellen, auch wenn dies eine Unzulänglichkeit ist, die sich aus seiner Ontologie ergibt. Ein beziehungsloses εἶναι ist für ihn keine bewusste oder eingeplante Option, sondern eine unbeabsichtigte Folge seiner Theorie – man könnte es fast als ein Missverständnis bezeichnen. Platons Beharren auf dem μὴ ὄν in seiner Ontologie bezeugt seine Ernsthaftigkeit in der **Grundsetzung**. Er belässt absolut nichts ohne Grund. Platon und Parmenides stellen sich beide die Aufgabe, einen Angelpunkt festzulegen, mit dessen Hilfe oder von dem aus der Grund alles Seins gesetzt werden kann, weil es Aufgabe des Philosophen ist, einen Angelpunkt festzulegen, den Grund zu setzen, nicht dagegen Angelpunkt und Grund zu zerstören. Die Welt muss von innen fest zusammengehalten werden wie der Parmenideische Ball, damit sie nicht zerfällt. Dieses *Innere* ist bei Parmenides εἶναι und bei Platon εἶναι.

Es ist auffällig, dass die Interpreten Platons, die der Schule der Metaphysik zuzurechnen sind, den *Parmenides* positiv einschätzen, die Vertreter der logischen Schule dagegen negativ. So sieht Hägler in diesem Dialog keinen neuen philosophischen Ansatz, sondern begreift ihn lediglich als Vorbereitung des *Sophistes*: „Der „Parmenides“ ist demnach mehr als eine Kollektion von Antinomien oder eine logische Übung, aber er entwickelt weder eine neue philosophische Doktrin, noch enthält er eine radikale Selbstkritik Platons. Mit dem Dialog wird das viel bescheidenere Ziel einer kritischen Klärung der Grundlagen der Ideenlehre verfolgt. Der „Parmenides“ bereitet den Boden für die verfeinerte Theorie des „Sophistes“.“<sup>3</sup> Der *Parmenides* ist allerdings alles andere als ein bescheidener Dialog. In ihm ist Platons Entwurf einer festen **Grundsetzung** der Metaphysik dargestellt. Der Dialog

---

3. Hägler: *Platon „Parmenides“*. Berlin 1983. S. 214.

ist deshalb so schwer und dunkel, weil derart viele Gedanken nicht in einem einzigen Werk behandelbar sind, wie Natorp anführt.

Platon hat die Erleuchtung, die durch das Erkennen des Seins zu erlangen ist, kaum diskutiert. Es besteht der Verdacht, ob durch die bloßen dialektischen Übungen die endliche Erleuchtung erreicht werden könnte. Das Nachdenken über das Sein kann zur Erleuchtung führen, daran besteht kein Zweifel. Im Buddhismus stellt die Meditation die Methode dar, um die Erleuchtung zu erlangen; Platon sieht die Mathematik bzw. Dialektik als den Weg zur Erleuchtung an. Ein auf Mathematik basierendes Modell der Erleuchtung erscheint allerdings unplausibel: Mit Hilfe eines solchen Modells lässt sich vielleicht die Funktionsweise der Ideen auf einer *erkenntnistheoretischen* Ebene zeigen, aber mathematisches Rechnen scheint nicht viel dabei zu helfen, das Wesen der Tugend zu erkennen. Natürlich ist unter dem Gesichtspunkt des Einen das  $\epsilon\nu$  überall gleich, aber mathematisches Rechnen hat eher mit Intelligenz zu tun, Tugend dagegen hauptsächlich mit der Mentalität und dem Gewissen einer Person. Es ist sicherlich plausibel, dass die mathematischen Figuren die Sinneswelt repräsentieren können. Sie sind allerdings nur eine Repräsentation und nicht das Wesen, geschweige denn das Wesen der Tugend. Das Lachen der Schüler in der Akademie ist insofern zum Teil berechtigt. Mathematische Figuren die Sinneswelt repräsentieren zu lassen, ist ein Denkmodell der Analogie und eine *erkenntnistheoretische* Rechtfertigung der Prinzipienlehre. Ob es der Erleuchtung dienen kann, ist zweifelhaft.

Für die endliche Erleuchtung ist sowohl die Meditation als auch die Praxis des tugendhaften Handelns unentbehrlich. Ohne Meditation kann das  $\theta\nu$  bzw. das  $\epsilon\nu$  nicht erkannt werden, weil es noch hinter der Metaphysik steht; ohne eine tugendhafte Praxis ist die Meditation so vergeblich wie der Versuch des Meisters, zwei Ziegelsteine zum Spiegel zu schleifen. Ohne moralisches Handeln kann es keine Erleuchtung geben.

M. Polanyis „tacit knowing“ kann auf der erkenntnistheoretischen Ebene etwas zum Verständnis von Platons Konzeption der Erleuchtung beitragen. Polanyi unterscheidet zwei Arten der Erkenntnis: „focal awareness“ und „subsidiary



awareness“. „Focal awareness“ kann nur durch harte Bemühung erlangt werden, es handelt sich hierbei um eine Facherkennntnis. „Subsidiary awareness“ dagegen ähnelt der Erleuchtung, weil beide harte und eifrige Bemühung voraussetzen. „Tacit knowing“ bedeutet, dass „subsidiary awareness“ uns das Licht verleiht, das zur plötzlichen Erkenntnis nötig ist. „Subsidiary awareness“ ist nach Polanyi eher durch Dialoge in einer offenen Gesellschaft zu erlangen ist. Er nennt es „Personal Knowledge“:

„To hold such knowledge is an act deeply committed to the conviction that there is something there to be discovered. It is personal, in the sense of involving the personality of him who holds it, and also in the sense of being, as a rule, solitary; but there is no trace in it of self-indulgence. The discoverer is filled with a compelling sense of responsibility for the pursuit of a hidden truth, which demands his services for revealing it. His act of knowing exercises a personal judgement in relating evidence to an external reality, an aspect of which he is seeking to apprehend.“<sup>4</sup>

„Subsidiary awareness“ entspricht also in gewissem Sinn der Erleuchtung.

## **VI.1 Henologie als Antwort auf Seinsvergessenheit**

Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit scheint auf Platons nicht anwendbar zu sein, denn Platons Henologie sowie die ungeschriebene Lehre können ihn entkräften. Sein Vorwurf, dass die griechischen Philosophen in die Seinsvergessenheit geraten sind, kann nicht bestehen, wenn die Prinzipienlehre von der UGL und das negativ konzipierte  $\xi\nu$  im Sinne des Neuplatonismus mit einbezogen werden. Seinsvergessenheit bedeutet, dass dasjenige, was dem Seienden zukommt, vergessen wird, weil das Seiende noch nicht das Sein selber ist. Platons Antwort auf diesen Vorwurf im Licht der UGL lautet: Das Eine. Es ist das  $\xi\nu$ , welches als *einendes* Prinzip dem  $\beta\nu$  zukommt. Es ist unklar, ob Heidegger die Henologie Platons mit Blick

---

4. Polanyi: *The Tacit Dimension*. New York 1967. S. 24-5.

auf die UGL akzeptieren würde, weil sie in seiner Interpretation der Philosophie Platons nicht zu finden ist. Eine solche Henologie entspricht allerdings Heideggers Wunsch, dasjenige aufzuspüren, was hinter dem Seienden steht. Sobald die UGL einbezogen ist, dann lässt sich konstatieren, dass Platon das Sein nicht vergessen hat. Seine Henologie im Sinne des Neuplatonismus und der Prinzipienlehre ist eine gute antizipierende Antwort auf diesen Vorwurf.

Wenn der zweite Teil des *Parmenides* als eine *Phänomenologie des ἔν* interpretiert werden darf, ist der *Parmenides* einer der wichtigsten Dialoge Platons, weil das wichtigste Element der Platonischen Philosophie – die Prinzipienlehre – in ihm absichtlich auf eine sehr dunkle Weise dargestellt ist. Die UGL hat viele Schwierigkeiten ausgelöst und bisweilen großes Unverständnis verursacht. Interpretiert man den *Parmenides* allerdings mit Blick auf die UGL, dann ist dieser Dialog nicht mehr so unverständlich, wie es zunächst scheint. Der Chorismos und die logischen Widersprüche der ersten Position können mit Hilfe des Gedankens eines „Aufstiegs zum Einen“ gelöst werden. Der ins Unendliche führende Pluralismus in der zweiten Position kann ebenfalls mit Hilfe des Prinzips der *ἀόριστος δῦάς* aufgelöst werden. Der *Sophistes* stellt dar, wie die Ideen bzw. Prinzipien funktionieren. Sie funktionieren durch *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*, in Analogie zum Atomismus, und verursachen so die Entstehung der Welt. Durch die *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* können die Ideen die Mannigfaltigkeit der Dinge ermöglichen, weil es viele Ideen gibt.

Der *Parmenides* und der *Sophistes* deuten die Erneuerung der Ideenlehre in der Spätphilosophie Platons an. Der *Parmenides* ist eines der sehr eng und fein konzipierten Meisterstücke, in dem sich das Thema *ἔν ἐπὶ πολλῶν* als Leitfaden durch das gesamte Werk zieht. Der *Sophistes* ist eine unentbehrliche Ergänzung für die in der UGL dargestellten Prinzipienlehre. Die UGL behandelt die Prinzipienlehre, der *Sophistes* zeigt dagegen, wie die Prinzipien in der Ideenwelt funktionieren. Das Funktionsmodell der Ideen besteht im *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*, wo das Nichtseiende genauso unentbehrlich wie das Seiende *ist*, wie Iber interpretiert:

„Das entscheidende Problem der Kategorienlehre des *Sophistes* besteht darin, daß sie einerseits die klassische Ideenlehre zu revidieren beabsichtigt, insbesondere den

Chorismos zwischen transzendenter Ideenwelt und Sinnenwelt und die irreduzible Vielheit der Ideen in ihrer Letztgegebenheit.“<sup>5</sup>

Die Prinzipien funktionieren in der Ideenwelt analog zu den Ideen in der Sinneswelt. Wenn der *Parmenides* eine Vorankündigung dessen ist, dass die alte Konzeption der Ideenlehre ungenügend ist und durch die UGL erneuert werden muss, ist der *Sophistes* eine unentbehrliche Ergänzung, der die *Funktionsweise* der Ideen bzw. der Prinzipien in der Sinneswelt darstellt. Platon hat die Ideenlehre nie aufgegeben, er hat sie aber unter Einfluss des Eleatismus und Pythagoreismus revidiert. Diese Revision ist notwendig, um den Chorismos zu überwinden.

Dass Platon die Idealzahlenlehre vorgestellt hat, gründet neben seinem Interesse für die Mathematik auch in seiner Überzeugung, dass die Tugend lehrbar sei. Die Frage, die der Platonische Sokrates am Anfang des *Menon* stellt, ist eben die Frage, ob die Tugend lehrbar ist. Platon sieht Tugend als lehr- und lernbar an, weil er die Tugend als Erkenntnis begreift. Da die Erkenntnis lehrbar ist, ist es die Tugend. Für Platon ist die mathematische Erkenntnis die sicherste Form der Erkenntnis. Dementsprechend ist auch die Zahl die sicherste Grundlage der Ideenlehre. Platons Rechtfertigung der Ideenlehre bzw. der Tugend in seiner Spätphilosophie entspricht dem Ausgangspunkt seines Philosophierens in seiner frühen Phase. Die Lehrbarkeit der Tugend darf allerdings nicht mit der Praxis der Tugend gleichgesetzt werden. Die Tugend zu erkennen ist etwas anderes, als sie zu praktizieren. Die Erleuchtung über das Wesen der Tugend ist nicht ohne Praxis und Meditation möglich. Dass Platon seine Altersvorlesung mit *Über das Gute* betitelt, bezeugt sein unvergessliches Interesse an diesem Themengebiet und seine feste Überzeugung, dass die Tugend erlangt werden muss.

Platons Begründung des εἶναι ist eine großartige Leistung in der Philosophiegeschichte. Sein Vorhaben besteht nicht nur darin, diese einzige ἀρχή vorzustellen, sondern vor allem darin, den Unterschied zwischen den jeweiligen Dingen bzw. den Ideen zu eliminieren, wie die „die Dinge gleichmachende“ Lehre von Zhuangzi. Diese ἀρχή kann als der Grund gelten, der allem zu Grunde liegt. Sie ist nicht nur der einzige Grund von allem, sondern kann den Unterschied zwischen

den Dingen überwinden.

Die ungeschriebene Lehre ist gerechtfertigt, weil das *ἔν* tatsächlich *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* ist. Was alles transzendiert, ist auch unbegreiflich, wie die totale Negativität in der ersten Position zeigt. Der Neuplatonismus und die ungeschriebene Lehre interpretieren das *ἔν* in der ersten Position als ein über alles Erhabenes, während Vertreter der logischen Interpretation in ihm einen bloßen Widerspruch sehen. An dieser Stelle beginnen die Interpretationen des *Parmenides* und der Spätphilosophie Platons dieser beiden Denkrichtungen zu differieren. Der Neuplatonismus und die ungeschriebene Lehre interpretieren diese Texte mit Blick auf die Metaphysik, während die Logiker den *Parmenides* für Unsinn halten und sich stattdessen auf die Mathematik konzentrieren.

## **VI.2 Platons Genealogie als Wiederaufnahme von Raum-Zeit-Bewegung**

Platons Spätphilosophie ist in gewisser Weise eine Wiederaufnahme der Kategorien von Raum, Zeit und Bewegung der vorsokratischen Philosophie. Dies ist eine logische Entwicklung der *Einbeziehung des Vielen*, der Genealogie. Was das Viele andeutet, ist Entstehen und Vergehen, weil es eher aus dem Einen entstanden bzw. vergangen ist. Entstehen und Vergehen sind notwendig für die Genealogie. Die Bewegung ist ebenfalls notwendig für die Genealogie, denn von den jenseitigen Ideen zu den diesseitigen, an den Ideen teilhabenden Dingen zu gelangen, ist ohne Bewegung nicht möglich. Der Gedanke der Teilhabe ist ein unentbehrlicher Bestandteil der Ideenlehre Platons, der die Bewegung voraussetzt. Bewegung setzt wiederum Raum und Zeit voraus, weil sich eine Bewegung immer im Rahmen von Raum und Zeit vollzieht. In der Spätphilosophie Platons sind nicht nur Raum, Zeit und Bewegung, sondern auch das Leben und Vernunft einbezogen. Platon beabsichtigt in seiner späten Phase, *δύναμις* in seine Philosophie einzuführen, weil dies die Voraussetzung der *γένεσις εἰς οὐσίαν*, der Genealogie ist. In diesem Sinn hat Platon

Raum, Zeit und Bewegung, die Hauptkategorien der vorsokratischen Philosophie, wieder aufgenommen.

Es ist kein Zufall, dass Platon die 5 Kategorien Ruhe, Bewegung, Verschiedenheit, Identität und Sein als die *μέγιστα γένη* auszeichnet, denn diese verweisen auf Raum, Zeit und Bewegung. Der Ausgangspunkt der Genealogie ist das Sein, das als Seiendes auftritt. Woraus das Sein entsteht, die einzige *ἀρχή*, ist das *ἔν*. Die Phänomenologie des *ἔν* geht von seiner Verflechtung mit dem *ὄν* aus, weil das *ὄν* die *δύναμις* hat, ein Anderes zur Existenz zu *bewegen*. Das ist seine erste Erscheinung in der Welt. Diese Verflechtung setzt die Bewegung voraus, weil ohne Bewegung keine Verflechtung, mithin auch keine Erscheinung oder Entstehung möglich ist. Bewegung setzt die Existenz der übrigen Kategorien voraus, da sich Raum/Zeit, Bewegung/Ruhe und Verschiedenheit/Identität notwendig ergeben, wenn die Bewegung ist. Die Bewegung vollzieht sich auf ihrer Bühne: Raum und Zeit. Ist die Bewegung beendet, ist auch die Zeit vergangen, der Raum durchquert. Durch die Bewegung ergibt sich somit gewissermaßen die Ruhe (weil die Bewegung schon vergangen ist), die Verschiedenheit (was sich bewegt hat, ist nicht mehr dasselbe wie früher) und Identität (die Bewegung ist stets mit sich selbst identisch). Soweit entspricht die Dynamistheorie der Flusslehre von Herakleitos.

Platon hat die Unzulänglichkeit der Parmenideischen Ontologie und des Herakleitischen Relativismus scharfsinnig erkannt. Er charakterisiert die Unzulänglichkeit der Parmenideischen Ontologie als Chorismos, weil die *ἀρχή* keinen Bezug zu dem Anderen hat, während die Unzulänglichkeit des Herakleitischen Relativismus im TMA dargestellt ist: In dieser Konzeption fehlt ein zusammenhängender (*συνεχής* Fr.8: 6) Angelpunkt, was eine unendliche Zerteilung zur Folge hat. Der Chorismos und das TMA sind die Hauptthemen des ersten Teils des *Parmenides*. Insofern kann dieser Dialog als eine kurze Geschichte der vorsokratischen Philosophie gelesen werden.

Während der *Parmenides* das Eine unter Einbeziehung des Anderen rechtfertigt, ist der *Sophistes* eine Rechtfertigung des Vielen unter Einbeziehung des *ὄν*. Platons Vorhaben ist ein Doppeltes: Er möchte sowohl das Eine wie auch das Viele

rechtfertigen und in seine Theorie integrieren. Seine Bemühung, die Extreme des eleatischen Monismus und der ionischen Naturphilosophie zu eklektizieren, kann als gelungen bezeichnet werden. Die Ergebnisse dieser Bemühung sind die beiden dunklen und schwierigen Dialoge: *Parmenides* und *Sophistes*.

Platon hat Parmenides nicht widerlegt, sondern die Parmenideische Ontologie mit Hilfe der Dialektik und der Ideenlehre ergänzt. Dies stellt keinen Vatemord dar, wie der eleatische Fremde ironisch behauptet (*Soph.*241d); Platon wurde von Parmenides aufgeklärt und hat unter dessen Einfluss seine eigene Ideenlehre und Ontologie in entscheidender Weise neu formuliert, wie Palmer meint:

„I take it that the Eleatic Visitor's expression of concern at 241d that he may seem a parricide by contradicting the *logos* of father Parmenides in his efforts to capture the sophist is not the unambiguous signal of Plato's departure from Parmenides most commentators have presumed it to be.“<sup>6</sup>

Ziermann ist ebenso der Meinung, dass Platon keine Widerlegung von Parmenides anstellt:

„Zwar übt Platon sowohl im „Sophistes“ als auch im „Parmenides“ seine grundlegende Kritik an der Seinslehre des „Vaters“ Parmenides nur, um sie aus ihrer welt- und selbstzerstörerischen Gestalt zu befreien, welche sie in dessen Lehrgedicht erhalten hatte.“<sup>7</sup>

Parmenides und Platon haben keine ontologische Differenz konzipiert, auch wenn Heidegger dies behauptet. Sie suchen stets nach dem Anfänglichen und dem Endlichen. Der Vorwurf der Seinsvergessenheit lässt sich auf sie nicht anwenden: Die Philosophie von Parmenides und die von Platon ist eher durch eine tiefe *Seinsverbundenheit* gekennzeichnet.

Der *Parmenides* und der *Sophistes* können als Höhepunkt der Platonischen Philosophie und sogar der Philosophie überhaupt bezeichnet werden. Seitdem ist das Sein in der Geschichte der Philosophie bzw. der Philosophie selbst zutiefst geprägt. Das Sein kann nicht mehr vergessen werden, auch wenn es nicht so einfach erkannt

---

6. Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford University Press 1999. P. 145.

werden kann. Aber erkannt werden muss es – ansonsten wäre keine Erkenntnis möglich. Das Sein ist nicht nur die ontologische Voraussetzung des Seienden, sondern auch die *logische* Bedingung der Erkenntnis. Das Sein ermöglicht die Erkenntnis, indem es ihr eine im logischen Sinne feste Grundlage liefert, wodurch die Erkenntnis nicht dem Fluss der Veränderung ausgeliefert ist. Das Sein zu erkennen ist keine einfache Aufgabe; hierzu sind Vernunft und Erleuchtung notwendig. Die Dialektik ist dabei der Weg, der für die menschliche Vernunft zur Erleuchtung führt. Sie ist das Gespräch zwischen der Vernunft und dem Sein, durch welches die Erkenntnis erlangt werden kann.

Der *Parmenides* endet nicht in einer Aporie, er ist wegweisend. Der *Sophistes* beantwortet trotz seines Titels nicht in erster Linie die Frage, was ein Sophist ist, es geht vielmehr darum, was ein Philosoph ist. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, *das Sein zu erkennen*, wie es Parmenides und auch Platon behauptet haben und auch der Titel dieser Dissertation andeutet.

Parmenides Entschlossenheit, dass das *ἔόν* *ist*, erinnert an Heideggers Spruch: *Wir müssen kennen; Wir werden kennen*. Nur mit solcher Entschlossenheit kann das *ᾔον* (bei Parmenides und Heidegger) bzw. das *ἔν* (bei Platon) erkannt werden. Parmenides offenbart das Sein auf anschauliche Weise; Platon verweist auf das *ἔν* auf dialektische und zugleich einheitliche Weise. Das Erkennen ist möglich, soweit das Sein *ist*, und es *ist* tatsächlich, weil das *ἔν* stets *ist*.

---

7. Ziermann: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“*. Königshausen & Neumann 2004. S. 455. Horn ist ebenso der Meinung: „Der Fremde will ja gerade *keinen* Vätermord begehen; vielmehr betont er, er relativiere die Parmenideische These um des Theaetetos willen.“ Der Platonische *Parmenides* und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation. *Antike und Abendland* 41. S. 95-114. 1995. S. 106.





# Literatur

## I. Text

### Parmenides

Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg.: H. Diels und W. Kranz. Berlin 1903/1951.

Vom Wesen des Seienden. Übersetzt von U. Hölscher. Frankfurt am Main 1969.

Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays. Übersetzt von L. Tarán. Princeton University Press 1965.

### Platon

Platon: Werke in acht Bänden. Der griechische Text: Platon: Oeuvres completes. Societe d'Edition Les Belles Lettres = Collection Bude. Paris. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher. Darmstadt 1981.

Platon: Sämtliche Dialoge. Übersetzt von O. Apelt. 7 Bände. Hamburg 1993.

Platonis Parmenides. Hrsg.: G. Stallbaum. Leipzig 1839. ND. Frankfurt am Main 1976.

Plato and Parmenides. Übersetzt von F. M. Cornford. London 1939.

Plato's Theory of Knowledge: The *Theaetetus* and the *Sophist*. Übersetzt von F. M. Cornford. London 1934. ND. New York 2003.

Platon: Parmenides. Übersetzt und herausgegeben von H. G. Zekl. Hamburg 1972.

Plato's *Parmenides*: Translation and Analysis. Übersetzt von R. E. Allen. Oxford University Press 1983.

Plato's *Parmenides*: Translated with Introduction and Commentary. Übersetzt von S. Scolnicov. Berkeley: University of California Press 2003.

Platon: Sophistes. Kommentar von Chr. Iber. Frankfurt am Main 2007.

Phaidon. Übersetzt von F. Dirlmeier. München 1949.

Timaios. Übersetzt und herausgegeben von H. G. Zekl. Hamburg 1992.

### **Proklos**

Procli Commentarius in Platonis Parmenidem. In: Procli Philosophi Platonici Opera Inedita, pars tertia. Hrsg.: V. Cousin. Paris 1864. ND. Hildesheim 1961.

Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Übersetzt von M. R. Glenn und J. M. Dillon. Princeton University Press 1987.

Procli in Platonis Rem publicam commentarii. Hrsg.: W. Kroll. Leipzig 1899.

Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii. Hrsg.: G. Friedlein. Leipzig 1873.

### **Aristoteles**

Die Nikomachische Ethik. Übersetzt von E. Rolfes. Philosophische Schriften. Bd. 3. Hamburg 1995.

Metaphysik. Übersetzt von H. Bonitz. Philosophische Schriften. Bd. 5. Hamburg 1995.

Physik. Übersetzt von H. G. Zekl. Philosophische Schriften. Bd. 6. Hamburg 1995.

De generatione et corruptione. The Works of Aristotle. Vol. II. Übersetzt von H. H. Joachim. Oxford University Press 1930.

De Generatione Animalium. The Works of Aristotle. Vol. V. Übersetzt von J. A. Platt. Oxford University Press 1912.

### **Plotinos**

Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Hamburg 1967.

### **Alexander von Aphrodisias**

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysika Commentaria. Hrsg.: M. Hayduck. In: Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. I. Berlin 1891.

### **Aristoxenos**

Harmonica: Aristoxenu Harmonikōn ta sōzomena. Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus. Griechisch und Deutsch mit kritischem und exegetischem

Commentar und einem Anhang, die rhythmischen Fragmente des Aristoxenes enthaltend. Hrsg. von Paul Marquard. Berlin 1868.

### **Porphyrios**

Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta iterum. Hrsg.: A. Nauck. Leipzig 1886.  
ND. 1963.

### **Simplikios**

Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria consilio et auctor. Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Hrsg.: H. Diels. Berlin 1895.

### **Johannes Philoponos**

Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria. Hrsg.: H. Vitelli. In: Commentaria in Aristotelem Graeca Bd. 14, 2. Berlin 1897.

### **Gorgias**

Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente, Testimonien. Hrsg: Thomas Buchheim. Hamburg 1989.

### **Laertios**

Lives of Eminent Philosophers. Loeb Classical Library. Harvard University Press 1925.

### **Ficinus**

In Platonis Sophistam. In: Opera omnia II. Basel 1576. ND. Turin 1962.

### **老子 Laotse**

道德經 Tao Te King. Übersetzt von H.-G. Möller. Frankfurt am Main 1995.

## II. Sekundärliteratur

- Ackrill, J. L.: Plato and the Copula. Sophist 251-259. In: G. Vlastos Hrsg.: Plato I: Metaphysics and Epistemology. P. 210-222. New York 1971.
- Angehrn, E.: Der Weg zur Metaphysik. Weilerswist 2000.
- Baeumker, C.: Über den Sophisten Polyxenos. *Rheinisches Museum* 34. S. 64-83. 1879.
- Berger, H. H.: Ousia in de Dialogen van Plato. Leiden 1961.
- Berlin, I.: Historical Inevitability. In: Four Essays on Liberty. Oxford University Press 1990.
- Boethius: Die Theologischen Traktate. Übersetzt von M. Elsässer. Hamburg 1988.
- Bonitz, H.: Platonische Studien. Berlin 1886. ND. Hildesheim 1968.
- Brach, M.: Heidegger – Platon. Vom Neukantianismus zur existentiellen Interpretation des „Sophistes“. Königshausen/Neumann 1996.
- Bröcker, W.: Platos Gespräche. Frankfurt am Main 1967.
- Platons Ontologischer Komparativ. *Hermes* 87. S. 415-425. 1959.
- Plato über das Gute. In: J. Wipperfurth Hrsg.: Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. S. 219-239. Darmstadt 1972.
- Burnet, J.: Early Greek Philosophy. London 1892, 1930. Deutsche Übersetzung (von E. Schenkel): Die Anfänge der griechischen Philosophie. Leipzig/Berlin 1913.
- Calogero, G.: Studien über den Eleatismus. Hildesheim 1970.
- Capell, W.: Die Vorsokratiker. Berlin 1961.
- Carnap, R.: Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* 2. S. 177-188. 1932. Auch in: Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein. Hrsg. von K. R. Fischer. S. 181-204. Wien 1999.
- Chen, C.-H.: Das Chorismosproblem bei Aristoteles. Berlin 1940.
- The Commentary on Plato's *Parmenides*. Chung Ching 1944. ND. Beijing 1981. (auf Chinesisch verfasst).

- Curd, P.: The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Princeton University Press 1998.
- Diels, H.: Parmenides Lehrgedicht. Berlin 1897.
- Düsing, K.: Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. *Hegel-Studien* 15. S. 95-150. 1980.
- Ferber, R.: Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben? Sankt Augustin 1991. ND. München 2007.
- Figal, G.: Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des Parmenides. *Antike und Abendland* 39. S. 29-47. 1993.
- Fink, E.: Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung. Den Haag 1957.
- Fränkel, H.: Parmenidesstudien. In: Wege und Formen Frühgriechischen Denkens. S.157-197. München 1960.
- Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums. München 1962.
- Frede, M.: Prädikation und Existenzaussage: Platons Gebrauch von „...ist...“ und „...ist nicht...“ im Sophistes. Göttingen 1967.
- Die Frage nach dem Seienden: *Sophistes*. In: T. Kobusch und B. Mojsisch Hrsg.: Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. S. 181-199. Darmstadt 1996.
- Frege, G.: Über Sinn und Bedeutung. In: G. Patzig (Hrsg.): Funktion-Begriff-Bedeutung. Göttingen 1962.
- Fritz, K. von.: Die Rolle des NOUS. NOUS und NOEIN in den homerischen Gedichten. *Classical Quarterly* 38-41. 1943-46. Deutsche Übersetzung von P. Wilpert. In: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Wege der Forschung IX. S. 246-363. Darmstadt 1968.
- Die Ideenlehre des Eudoxus von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre. In: Schriften zur griechischen Logik. Bd. I. Logik und Erkenntnistheorie. S. 147-169. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- Gadamer, H.-G.: Zur Vorgeschichte der Metaphysik. In: Um die Begriffswelt der

- Vorsokratiker. Wege der Forschung IX. S. 364-390. Darmstadt 1968.
- Platons ungeschriebene Dialektik. In: Kleine Schriften. Bd. 3. Idee und Sprache. S.27-49. Tübingen 1972.
- Schleiermacher als Platoniker. In: Kleine Schriften. Bd. 3. Idee und Sprache. S. 141-149. Tübingen 1972.
- Gaiser, K.: Platons Ungeschriebene Lehre. Stuttgart 1963. Am Anhang seines Buches stellt er eine sehr nutzvolle Sammlung der Zeugnisse der Berichte über die ungeschriebene Lehre Platons aus der Antike, was auch als *Testimonia Platonica* benannt ist (S. 441-558).
- Gardeya, P.: Platons Parmenides. Interpretation und Bibliographie. Königshausen/Neumann 1991.
- Gloy, K.: Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des „und“ – Systematische Untersuchungen zum Einheit- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne. Berlin 1981.
- Gomperz, H.: Platons philosophisches System. In: Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy. ND. In: J. Wippern Hrsg.: Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. S. 159-165. Darmstadt 1972.
- Graeser, A.: Über den Sinn von Sein bei Platon. *Museum Helveticum* 39. S.27-42. 1982.
- Prolegomena zu einer Interpretation des zweiten Teils des Platonischen Parmenides. Bern/Stuttgart/Wien 1999.
- Platons *Parmenides*. Stuttgart 2003.
- Hägler, R-P.: Platon „Parmenides“: Probleme der Interpretation. Berlin 1983.
- Halfwassen, J.: Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttgart 1992.
- Hartmann, N.: Platos Logik des Seins. Berlin 1909.
- Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Berlin 1941.
- Hegel, G. W. F.: Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie. Jenaer kritische

- Schriften. S.208. In: Gesammelt Werke. Bd. 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggler. Hamburg 1968.
- Wissenschaft der Logik II. Hegels Werke. Bd. 6. Frankfurt am Main 1969.
- Heitsch, E.: Gegenwart und Evidenz bei Parmenides: Aus der Problemgeschichte der Aequivokation. Mainz 1970.
- Heidegger, M.: Holzwege. Frankfurt am Main 1950.
- Vom Wesen des Grundes. Tübingen 1929/1973.
- Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
- Was heißt Denken? Tübingen 1954.
- Der Satz vom Grund. Pfullingen 1957.
- Was ist Metaphysik? In: Wegmarken. Frankfurt am Main 1957. S. 1-19.
- Sein und Zeit. 4 Aufl. Tübingen 1977.
- Parmenides. Tübinger Vorlesung. WS. 1942/43. Hrsg. von M. S. Frings. GA. 54. Frankfurt am Main 1982.
- Sophistes. Marburger Vorlesung 1924/25. Hrsg. von I. Schüssler. GA. 19. Frankfurt am Main 1992.
- Heinaman, R.: Being in the *Sophist*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65. S. 1-17. 1983.
- Höffe, O. Hrsg.: Platon *Politeia*. Berlin 1997.
- Horn, Chr.: Der Platonische *Parmenides* und die Möglichkeit seiner prinzipientheoretischen Interpretation. *Antike und Abendland* 41. S. 95-114. 1995.
- Hösle, V.: Wahrheit und Geschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
- Hume, D.: A Treatise of Human Nature. Hrsg.: P. H. Nidditch. Oxford University Press 1978.
- Iber, Chr.: Platons eigentliche Leistung im Dialog *Parmenides*. In: E. Angehrn Hrsg.: Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag. S. 185-212. Frankfurt am Main 1992.
- Jüngel, E.: Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit. Berlin 1964.
- Kahn, Ch.: The Verb „Be“ in Ancient Greek. Dordrecht 1973.

- Linguistic Relativism and the Greek Project of Ontology. *Neue Hefte für Philosophie* 15/16. S. 20-33. 1979.
- Kamlah, W.: Platons Selbstkritik im Sophistes. München 1963.
- Kobusch, T. und Mojsisch, B.: Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen. Darmstadt 1996.
- Kolb, P.: Platons *Sophistes*. Theorie des Logos und Dialektik. Würzburg 1997.
- Krämer, H.: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg 1959.
- ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, Politeia 509B. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51. S. 1-30. 1969.
- Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis. (Buch VI 504a-511e). In: O. Höffe (Hrsg.): Platon *Politeia*. S. 179-204. Berlin 1997.
- Kranz, M.: Das Wissen des Philosophen: Platons Trilogie *Theaetetus*, *Sophistes* und *Politikos*. Tübingen 1986.
- Krohs, U.: Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 52. S. 237-256. 1998.
- Leisegang, H.: Die Platondeutung der Gegenwart. Karlsruhe 1929.
- Liebrucks, B.: Platons Entwicklung zur Dialektik. Frankfurt am Main 1949.
- Löbl, R.: Demokrits Atomphysik. Darmstadt 1987.
- Lorenz, K. / Mittelstrass, J.: Theaitetos fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon (Sophistes 251d-263d). *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48. S. 113-152. 1966.
- Malcon, J.: Plato's Analysis of  $\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$  and  $\tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$  in the Sophist. *Phronesis* 12. P. 130-146. 1967.
- Mann, W.E.: The Third Man = The man who never was. *American Philosophical Quarterly* 16. P. 167-176. 1979.
- Mansfeld, J.: Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen 1964.
- Markovic, Z.: Platons Theorie über das Eine und die unbestimmte Zweiheit und ihre Spuren in der griechischen Mathematik. In: Zur Geschichte der Griechischen



- Mathematik. Hrsg.: O. Becker. S. 308-318. Darmstadt 1965.
- Marten, R.: *ΟΥΣΙΑ* im Denken Platons. Meisenheim am Glan. 1962.
- Der Logos der Dialektik: Eine Theorie zu Platons Sophistes. Berlin. 1965.
- Martin, G.: Platons Ideenlehre. Berlin 1973.
- Das Metaphysische Problem der Ideenlehre Platons. *Kant-Studien* 57. S. 411-440. 1966.
- Meinwald, C.: Good-bye to the Third Man. in: R. Kraut (Hrsg.): The Cambridge Companion to Plato. P. 365-396. Cambridge University Press 1992.
- Plato's *Parmenides*. Oxford University Press 1991.
- Mojsisch, B.: Platon, Plotin, Ficino. <Wichtigste Gattungen>- eine Theorie aus <Platons Sophistes>. In: O. Pluta (Hrsg.): Die Philosophie im 14 und 15 Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1869-1947). Amsterdam 1988. S. 19-38.
- Platons Sprachphilosophie im „Sophistes“. In: B. Mojsisch (Hrsg.): Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. S. 35-63. Amsterdam 1986.
- Moreau, J.: Sein und Wesen in der Philosophie des Aristoteles. In: F.-P. Hager (Hrsg.): Metaphysik und Theologie des Aristoteles. S. 222-250. Darmstadt 1969.
- Moravcsik, J.: Being and Meaning in the *Sophist*. In: *Acta Philosophica Fennica* XIV, S. 23-78. 1962.
- Natorp, P.: Platons Ideenlehre. Leipzig 1903. ND. Hamburg 1994.
- Nietzsche, F.: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 1. S. 799-872. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin 1980.
- Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen. In: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 11. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin 1980.
- Nikolaou, S.-M.: Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Stuttgart und Leipzig 1998.
- Nink, C.: Zur Grundlegung der Metaphysik: Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. Freiburg 1957.

- Oehler, K.: Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. München 1962.
- Der entmythologisierte Platon. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 19. S. 393-420. 1965.
- Owen, G. E. L.: Eleatic Questions. *Classical Quarterly* 10. P. 84-102. 1960. Auch in: D. J. Furley/R. E. Allen: Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 2: Eleatics and Pluralists. P. 48-81. London 1975.
- Palmer, J.: Plato's Reception of Parmenides. Oxford University Press 1999.
- Peck, A. L.: Plato's Parmenides. Some Suggestions for its Interpretation. *Classical Quarterly* 47. P. 126-150. 1953.
- Plato and the ΣΤΗΛΑΟΚΗ ΕΙΔΩΝ of the Sophist: A Reinterpretation. *Classical Quarterly*. NS. 2. P. 32-56. 1956.
- Pester, H.-E.: Platons bewegte Usia. Wiesbaden 1971.
- Polanyi, M.: The Tacit Dimension. New York 1967.
- Prauss, G.: Platon und der logische Eleatismus. Berlin 1966.
- Quine, W. V.: Wort und Gegenstand. Übersetzt v. J. Schulte. Stuttgart 1980. Original: Word and Object. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology 1960.
- On What There Is. In: From a Logical Point of View. New York 1963.
- Reale, G.: Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der „ungeschriebenen Lehren“. Paderborn 1993.
- Raeder, H.: Platons Philosophische Entwicklung. Leipzig 1905.
- Rapp, Ch.: Vorsokratiker. München 1997.
- Regen, F.: Plotins Philosophie als Versuche, die Regreßprobleme des Platonischen Parmenides zu lösen. Göttingen 1988.
- Reinhardt, K.: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Frankfurt am Main 1959.
- Riezler, K.: Parmenides. Frankfurt am Main 1934.
- de Rijk, L.M.: Plato's Sophist. A Philosophical Commentary. Amsterdam 1986.
- Ritter, C.: Neue Untersuchungen über Platon. München 1910.

- Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie. München 1931.
- Robinson, R.: Plato's earlier Dialectic. Oxford University Press 1953.
- Rosen, S.: Plato's *Sophist*: The Drama of Original and Image. Yale University Press 1983.
- Ross, W. D.: Plato's Theory of Ideas. Oxford University Press 1951.
- Runciman, W. G.: Plato's Parmenides. In: R. E. Allen Hrsg.: Studies in Plato's Metaphysics. S. 149-184. London 1965.
- Schadewaldt, W.: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Frankfurt am Main 1978.
- Schäfer, Chr.: Xenophanes von Kolophon. Stuttgart und Leipzig 1996.
- Schleiermacher, F.: Über die Philosophie Platons: Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828). Hamburg 1996.
- Schwabl, H.: Sein und Doxa bei Parmenides. *Wiener Studien* 66. S. 50-75. 1953.
- Seidl, H.: Zum Metaphysischen Gesichtspunkt im 2. Teil von Platons Parmenides. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27: 1. S. 24-37. 1973.
- Seligman, P.: Being and Not-Being: An Introduction to Plato's *Sophist*. The Hague 1974.
- Sontag, F.: Plato's Unwritten Dialogue: „The Philosopher“. In: Atti del XII Congresso International di Filosofia II. S. 159-167. 1960.
- Speiser, A.: Ein Parmenides Kommentar. Stuttgart 1959.
- Stenzel, J.: Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Leipzig 1917.
- Platons Begriff der Erleuchtung. In: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. S. 151-170. Darmstadt 1957.
- Metaphysik des Altertums. München/Berlin 1931.
- Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Leipzig/Berlin 1933.
- Platon und Demokritos. In: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. S. 60-71. Darmstadt 1957.
- Stokes, M.: One and Many in Presocratic Philosophy. Washington D. C. 1971.
- Szaif, J.: Platons Begriff der Wahrheit. Freiburg/München 1996.

- Taylor, A. E.: Parmenides, Zeno and Sokrates. Proceedings of the Aristotlian Society  
16. P. 235-289. 1916. ND.: Philosophical Studies 1934.  
-Platon: The Man and his Work. London 1949.
- Teichmüller, G.: Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874. ND. Hildesheim  
1966.
- Theiler, W.: Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin. In: Isonomia.  
Hrsg.: J. Mau und E. G. Schmidt. Berlin 1964. S. 89-109. Auch in:  
Untersuchungen zur antiken Literatur. Berlin 1970. S. 460-483.
- Theunissen, M.: Die Zeitvergessenheit der Metaphysik: Zum Streit um Parmenides Fr.  
8, 5-6a. Zuerst erschienen in: A. Honneth Hrsg.: Zwischenbetrachtungen: J.  
Habermas zum 60. Geburtstag. S. 262-304. Frankfurt am Main 1989. Auch in:  
Negative Theologie der Zeit. S. 89-130. Frankfurt am Main 1991.
- Toeplitz, O.: Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato. Quellen und  
Studien der Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien. Band  
1. S. 3-33. Auch in: Zur Geschichte der Griechischen Mathematik. Hrsg: O.  
Becker. S. 45-75. Darmstadt 1965.
- Tugendhat, E.: Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage. (Ein Book Review von  
Kahns Buch). *Philosophische Rundschau* 24. S. 161-176. 1977.
- Vlastos, G.: The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63. S.  
319-349. 1954.  
-Hrsg.: Plato I: Metaphysics and Epistemology. New York 1971.  
-The Unity of the Virtues in the Protagoras. In: *Review of Metaphysics* 25. S.  
415-458. 1972. Wieder abgedruckt in: The Platonic Studies. S. 221-269.  
Princeton University Press 1973.  
-A Note on *Pauline Predications* in Plato. *Phronesis* 10. 1974.  
-The Platonic Studies. Princeton University Press 1973.
- Volkman-Schluck, K.-H.: Das Wesen der Idee in Platos Parmenides.  
*Philosophisches Jahrbuch* 69. S. 34-45. 1961.  
-Plotin als Interpret der Ontologie Platos. Frankfurt am Main 1957.
- Von Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon: Sein Leben und seine Werke. Bd. I. Berlin

1920.

Wagner, H.: Die Eigenart der Ideenlehre in Platons *Phaedo*. In: Einheit und Sein. *Kant-Studien* 57. S. 5-16. 1966.

Waletzki, W.: Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d. *Phronesis* 24. S. 241-252. 1979.

Wilpert, P.: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre. Regensburg 1949.

Wippert, J. Hrsg.: Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Darmstadt 1972.

Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition. Hrsg.: B. McGuinness und J. Schulte. Frankfurt am Main 1998.

Wundt, M.: Platon Parmenides. Stuttgart 1935.

Wyller, E.: Der späte Platon. Hamburg. 1970.

-Platons Parmenides: In seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretation zur platonischen Henologie. Oslo 1960.

-The „Parmenides“ is the „Philosopher“. *Classica et Mediaevalia* 29. S. 17-39. 1968.

Zekl, H. G.: Der Parmenides: Untersuchungen über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialoges. Marburg/Lahn. 1971.

Zeller, E.: Über die Composition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der platonischen Dialoge. In: Platonische Studien. Tübingen 1839.

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1920. ND. Darmstadt 2006.

Ziermann, Chr.: Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge „Sophistes“ und „Parmenides“. Königshausen & Neumann 2004.



## **Eide**

"Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die eingereichte Dissertation (**Sein und Erkennen: Platons Ideenlehre im *Parmenides* und *Sophistes***) selbständig und ohne unerlaubte Hilfe verfasst habe. Anderer als der von mir angegebenen Hilfsmittel und Schriften habe ich mich nicht bedient. Alle wörtlich oder sinngemäß den Schriften anderer Autorinnen oder Autoren entnommenen Stellen habe ich kenntlich gemacht. Die Abhandlung ist noch nicht veröffentlicht worden und noch nicht Gegenstand eines Promotionsverfahrens gewesen."

Kang LIU Tainan, den 3. Jan. 2011

