

Platons *Parmenides*  
und Marsilio Ficinos *Parmenides*-Kommentar –  
ein kritischer Vergleich

Inauguraldissertation

zur

Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

in der

Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik

der

RUHR-UNIVERSITÄT BOCHUM

vorgelegt von:

Arne Malmsheimer

## VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 1999 von der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Mein herzlicher Dank gilt daher den Referenten, Herrn Prof. Dr. Burkhard Mojsich und Herrn Prof. Dr. Theo Kobusch.

Danken möchte ich ferner den Herren Dr. Christoph Asmuth (Berlin), Dr. Klaus Kahnert (Bochum), Dr. Uwe Lindemann (Bochum) und Dr. Franz-Bernhard Stammkötter (Bochum/Trier), die mir in Gesprächen immer wieder neue Perspektiven für die Weiterarbeit aufzeigten. Frau Jutta Hercher (Bochum) danke ich darüber hinaus für wertvolle Hinweise und Hilfen bei der Korrektur.

Mein Dank gebührt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die mir mit einem Stipendium im Rahmen des Graduiertenkollegs ›Der Kommentar in Antike und Mittelalter‹ die Möglichkeit bot, konzentriert und sorgenfrei an meinem Thema zu arbeiten. Dem Sprecher des Kollegs, Prof. Dr. Wilhelm Geerlings (Bochum), sei an dieser Stelle für seine freundliche und hilfsbereite Art der Betreuung gedankt.

Ferner gilt mein Dank den Herausgebern der ›Bochumer Studien zur Philosophie‹, den Herren Prof. Dr. Kurt Flasch, Prof. Dr. Rudi Imbach, Prof. Dr. Burkhard Mojsich und Dr. Olaf Pluta, die die Aufnahme meines Buches in diese Reihe ermöglichten. Dem Verlag John Benjamins sei an dieser Stelle für die unkomplizierte Zusammenarbeit bei der Drucklegung gedankt.

Zuletzt möchte Herrn Prof. Dr. Burkhard Mojsich meinen besonderen Dank aussprechen: Sein Verständnis der Platonischen Dialektik hat er mir in zahlreichen Gesprächen und Lehrveranstaltungen auf lebendige Weise vermitteln können und mich so auf maßgebliche Weise für

*Bochum, im April 2001*

*Arne Malmshheimer*



# INHALT

EINLEITUNG	1
DER DIALOG <i>PARMENIDES</i>	3
1 ZENONS LESUNG (127A7-128E6)	3
2 SOKRATES' IDEENLEHRE (128E6-130A2)	10
3 APORIEN DER IDEENLEHRE (130A3-135C7)	17
3.1 Geltungsbereich der Ideen (130a3-e4)	17
3.2 Teilhabeproblematik (130e4-131e7)	19
3.3 Regreßargumente (131e8-133a10)	23
3.3.1 Die Idee als Gedanke (131e8-132c11)	23
3.3.2 Ähnlichkeit von Idee und Ideaten (132c12-133a10)	27
3.4 Zwei-Welten-Lehre (133a11-134c3)	30
3.5 Chorismos (134c4-e8)	33
4 DIE DIALEKTISCHE ÜBUNG (134E9-166C5)	37
4.1 Form der Übung (134e9-137c3)	37
4.2 Durchführung (137c4-166c5)	48
4.2.1 Die positive Hypothese (137c4-160b4)	48
4.2.1.1 Erste Perspektive (137c4-142a8)	48
4.2.1.2 Zweite Perspektive (142b1-155e3)	65
4.2.1.3 Anhang zur zweiten Perspektive (155e4-157b5)	126
4.2.1.4 Dritte Perspektive (157b6-159b1)	136
4.2.1.5 Vierte Perspektive (159b2-160b4)	145
4.2.2 Die negative Hypothese (160b5-166c5)	151
4.2.2.1 Erste Perspektive (160b5-162b8)	151
4.2.2.2 Anhang zur ersten Perspektive (162b9-163b6)	161
4.2.2.3 Dritte Perspektive (164b5-165e1)	165

## INHALTSVERZEICHNIS

4.2.2.4 Zweite Perspektive (163b7-164b4)	174
4.2.2.5 Vierte Perspektive (165e2-166c5)	178
5 ANWENDUNG DER ÜBUNG AUF DIE APORIEN	185
5.1 Geltungsbereich der Ideen	185
5.2 Teilhabeproblematik	186
5.3 Regreßargumente	188
5.4 Zwei-Welten-Lehre	190
5.5 Chorismos	192
DER <i>PARMENIDES</i> -KOMMENTAR DES MARSILIO FICINO	195
1 INHALTLICHE ANALYSE	195
1.1 Argumentum und Prooemium	195
1.2 Eleatismus	201
1.3 Sokrates' Ideenlehre	204
1.3.1 Geltungsbereich der Ideen	204
1.3.2 Teilhabeproblematik	210
1.3.3 Regreßargumente	213
1.3.4 Zwei-Welten-Lehre und Chorismos	219
1.4 Die dialektische Übung	222
1.4.1 Bedeutung der Übung	222
1.4.2 Die Debatte mit Pico	227
1.4.3 Gliederung der Hypothesen	236
1.4.3.1 Die positiven Hypothesen	238
1.4.3.1.1 Die erste Hypothese	238
1.4.3.1.2 Die zweite Hypothese	252
1.4.3.1.3 Die dritte Hypothese	261
1.4.3.1.4 Die vierte Hypothese	266
1.4.3.1.5 Die fünfte Hypothese	269
1.4.3.2 Die negativen Hypothesen	270
1.4.3.2.1 Die sechste Hypothese	270
1.4.3.2.2 Die siebte Hypothese	274
1.4.3.2.3 Die achte Hypothese	275
1.4.3.2.4 Die neunte Hypothese	276
2 FORMALE ANALYSE	279
2.1 Textimmanente Perspektive	279
2.2 Gattungsgeschichtliche Perspektive	291

## INHALTSVERZEICHNIS

VERGLEICH VON BASISTEXT UND KOMMENTAR	303
SCHLUß	307
LITERATURVERZEICHNIS	309
NAMENREGISTER	317
SACHREGISTER	320









## EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit setzt es sich zum Ziel, den Platonischen Dialog *Parmenides* angemessen zu interpretieren, um auf der Basis einer solchen Interpretation die Kommentierung dieses Dialoges durch Marsilio Ficino beurteilen zu können. In einem ersten Teil soll daher der Dialogtext sukzessive erläutert werden, wobei vor allem die dem *Parmenides* vorausgehenden Dialoge, also der *Theaitetos*, der *Sophistes* und der *Politikos*, für seine Deutung wegweisend sein werden. Die Einheit des *Parmenides* wird vorausgesetzt, da erwiesen werden kann, daß die im ersten Teil aufgeworfenen Aporien vermittels der sog. dialektischen Übung, die den zweiten Dialogteil bildet, sämtlich gelöst werden können. Diese Aporien werden darum in der vorliegenden Interpretation grundsätzlich ernst genommen, so daß ihre Lösung wiederum einer Widerlegung der klassischen Ideenlehre des mittleren Platon gleichgesetzt wird. Auf die Diskussion der dialektischen Übung folgt also als Abschluß des ersten Teiles dieser Arbeit eine Anwendung der neu gewonnenen Platonischen Ideenlehre auf die Aporien, die sich aus der alten und widerlegten Ideenlehre ergaben.

Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich dann dem *Parmenides*-Kommentar des Marsilio Ficino. Dessen umfangreiche Exegese dieses Grundtextes der neuplatonischen Auslegungstradition soll zunächst inhaltlich analysiert werden, wobei dem Kommentartext wiederum sukzessive gefolgt werden wird. Anschließend erfolgt seine Untersuchung unter formaler Perspektive, indem einerseits die textimmanente Struktur des Kommentares aufgewiesen und andererseits sein gattungsgeschichtlicher Rahmen beschrieben werden wird. Mit ihren Bestimmungen zur Form des Ficinianischen Kommentares sowie zur Geschichte der Gattung ‹Kommentar› stellt sich die Arbeit in den Kontext des Bochumer Graduiertenkollegs ‹Der Kommentar in Antike und Mittelalter›, das wiederum von einer Untersuchung eines philosophischen Kommentares der italienischen Renaissance insofern profitieren

## EINLEITUNG

kann, als Ficino sich natürlicherweise der exegetischen Methoden sowohl der Antike als auch des Mittelalters bedient.

Da aber im Verlaufe der inhaltlichen Analyse des *Parmenides*-Kommentares die Differenzen, die zwischen der Intention des Platonischen Textes und seiner Kommentierung herrschen, bereits deutlich zutage treten werden, kann der Vergleich von Basistext und Kommentar, der den Abschluß dieser Arbeit bildet, relativ kurz ausfallen. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit der hier vorgestellten Interpretation des Platonischen *Parmenides* wird dabei hinsichtlich des *Parmenides*-Kommentares des Marsilio Ficino das Urteil zu fällen sein, daß die neuplatonische Sicht auf diesen Dialog zwar den Vorteil aufweist, daß sie den Text als ganzen ernst nimmt, doch wird ihr entgegenzuhalten sein, daß sie eine dem eigenen Philosophieren entstammende Hierarchisierung der Wirklichkeit in den Text hineinträgt, die dessen philosophischen Gehalten nicht entspricht. Platon stellt nämlich in seinem wohl letzten philosophisch bedeutsamen Dialog eine Theorie des Bewußtseins vor, die in der antiken Philosophie einzigartig sein dürfte und selbst von seinem Schüler Aristoteles, dem Gesprächspartner des Parmenides, nicht mehr rezipiert wurde. Die Gründe für dieses Abreißen einer Tradition, die noch nicht einmal über ihren Begründer hinaus fortgeführt wurde, können hier jedoch nicht mehr erforscht werden.

## DER DIALOG PARMENIDES

### 1 Zenons Lesung (127a7-128e6)

Zenon setzt in seiner Schrift, die der Doktrin des Parmenides zu Hilfe kommen möchte, voraus, daß die Seienden Viele seien, um mit dem Aufzeigen widersprüchlicher Folgerungen nachzuweisen, daß dieser Voraussetzung die Parmenideische vorzuziehen sei, da sie solcher Widersprüchlichkeit entgehe.<sup>1</sup> So lautet das erste Argument seiner Schrift, das auf Wunsch des Sokrates noch einmal vorgetragen wird, daß die vielen Seienden als ähnliche und unähnliche gelten müßten, was aber unmöglich sei.<sup>2</sup> Inwiefern aber die Seienden als ähnliche bzw. unähnliche verstanden werden, läßt sich dem *Parmenides* nicht entnehmen, so daß auf andere Fragmente der Zenonischen Schrift rekurriert werden muß, die eine Vorstellung davon vermitteln, wie Zenon die vielen Seienden konzipiert.<sup>3</sup>

Zunächst muß mit Zenon angenommen werden, daß die vielen Seienden Ausdehnung oder Größe aufweisen. Denn wenn ein Seiendes, das ohne Ausdehnung gedacht wird, zu einem anderen ausgedehnten Seienden hinzukäme, so würde es dieses um nichts größer machen.<sup>4</sup> Das nicht ausgedehnte Seiende nämlich, das also keine Größe darstellt, wird, wenn es einem ausgedehnten Seienden

---

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 128c6-d6.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 127d6-e8.

<sup>3</sup> Hierbei sollen nur diejenigen Fragmente berücksichtigt werden, die laut der sie überliefernden Quelle Zenonische Gedanken wortwörtlich wiedergeben – also die Fragmente 1, 2 und 3. Für alle anderen Fragmente gilt, daß sie auf einer zu unsicheren Basis der Überlieferung stehen, so daß auch die Zenonischen Paradoxien zur Bewegung, die Platon natürlich kannte (vgl. *Phaidr.* 261d6-8), hier nicht mit einbezogen werden.

<sup>4</sup> Siehe ZENON, *Fragm.* 2, in: H. DIELS und W. KRANZ (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bde. (Zürich – Hildesheim <sup>8</sup>1964; Nachdr. 1989), Bd. 1, S. 256, 10-11: εἰ γὰρ ἄλλω ὄντι, φησι, προσγένοιτο, οὐδὲν ἄν μείζον ποιήσειεν.

hinzugefügt wird, nicht in der Lage sein, etwas zu dessen Größe hinzuzufügen, so daß es dann als Nicht-Seiendes gelten müßte.<sup>1</sup> Auch wenn das nicht ausgedehnte Seiende einem ausgedehnten Seienden fortgenommen wird, ohne dieses zu vermindern, muß es als Nicht-Seiendes gelten.<sup>2</sup> Wenn also das Seiende keine Ausdehnung aufweist, dann dürfte es auch nicht sein.<sup>3</sup> Da Zenon aber voraussetzt, daß die vielen Seienden sind, müssen diese vielen Seienden auch eine Größe und Ausdehnung aufweisen, so daß ein Seiendes von einem anderen auch entfernt sein muß, indem das nächste Seiende dem vorhergehenden immer etwas an Größe voraushat.<sup>4</sup> Da ferner immer noch ein anderes Seiendes angenommen werden kann, das über das vorige an Größe und Ausdehnung hinausgeht, kann dieser Prozeß der Vervielfältigung der Seienden ins Unendliche fortgeführt werden: Kein Seiendes wird jemals das äußerste und letzte sein, und niemals wird ein Seiendes nicht auch in Beziehung zu einem anderen Seienden außerhalb seiner gesetzt werden können, wenn nämlich den vielen Seienden der Prozeß ins Unendliche zugehört.<sup>5</sup>

Wenn die Seienden also auf diese Weise Größe aufweisen, dann muß, um die Widersprüchlichkeit der Annahme, daß viele Seiende sind, aufzeigen zu können, ebenso dargelegt werden, daß den vielen Seienden auch keine Größe, also Kleinheit zugehört. Zenon tut dies sicherlich nicht so, wie es Simplikios – ohne ein wörtliches Zitat aus Zenons Schrift zu liefern – beschreibt, daß nämlich keines der vielen Seienden Größe aufweise, da ein jedes der Vielen dasselbe wie es selbst und Eines sei.<sup>6</sup> Die vielen Seienden sind nicht deshalb auch ohne Ausdehnung, weil

<sup>1</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 2*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 256, 11-13: μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι, καὶ οὕτω ἂν ἤδη τὸ προσγιγνόμενον οὐδὲν εἴη.

<sup>2</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 2*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 256, 13-16: εἰ δὲ ἀπογιγνόμενον τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὐτὸ προσγιγνόμενον αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγεγόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογεγόμενον.

<sup>3</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 1*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 255, 13-17: προδείξας γὰρ ὅτι εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη, ἐπάγει, εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου.

<sup>4</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 1*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 255, 17-18: καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι.

<sup>5</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 1*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 255, 18-21: ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. – Es wird deutlich, daß Zenon die vielen Seienden als mit ihren Teilen wachsende Kugel konzipiert, während das Eine Seiende des Parmenides als unbewegliche, teillose und allumfassende Kugel gedacht wird. Platon vereinigt im *Parmenides* dann beide Aspekte der Seienden zum Teile aufweisenden Ganzen.

<sup>6</sup> Siehe ZENON, *Fragm. 2*, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 257,

jedes der Vielen als ausdehnungsloses Eines gelten muß – die vielen Seienden weisen Größe auf und werden als solche auch weiterhin betrachtet –, sondern aufgrund der Tatsache, daß jedes Seiende auch unendlich oft geteilt werden kann und dann grenzenlos, also auch ausdehnungslos ist.<sup>1</sup> Dieser Nachweis der Kleinheit der Seienden läßt sich allerdings nur den Zenonischen Ausführungen zur Begrenztheit und Unbegrenztheit der Seienden entnehmen, die ebenfalls wörtlich überliefert sind und deshalb nun beschrieben werden sollen. Aus dieser Beschreibung kann wiederum die Kleinheit der Seienden erschlossen werden, die Zenon notwendig herleiten muß, um die vielen Seienden als große und kleine in widersprüchliche Aussagen verwickeln zu können – ob dieser Widerspruch nun tatsächlich oder nur scheinbar besteht, sei hier noch dahingestellt.

Inwiefern sind also die vielen Seienden, die Zenon voraussetzt, begrenzt und unbegrenzt? Begrenzt sind sie, wenn von ihrem möglichen Progreß ins Unendliche abgesehen wird, so daß eine bestimmte Anzahl von Seienden aufgrund dieser Bestimmtheit auch begrenzt genannt werden kann.<sup>2</sup> Zenon zeigt die vielen Seienden dann – ohne jemals zu betonen, daß jedem Argument eine andere Hinsicht zugrunde liegt – als unbegrenzte auf, da in jedem der ausgedehnten Seienden aufgrund dieser Ausdehnung auch ein Mittleres zwischen seinen Enden gefunden werden kann, so daß jedes Seiende insofern als unbegrenztes gelten müsse, als zwischen jedem der Enden und diesem Mittleren wiederum ein Mittleres gefunden werden könne usw.<sup>3</sup> Während also im Nachweis der Begrenztheit der Seienden diese als einzelne immer unversehrt bleiben – wie dies im unendlichen Progreß der Seienden ja auch der Fall ist –, wird ihre Unbegrenztheit hingegen vermittels unendlicher Teilung jedes einzelnen Seienden herbeigeführt. Mit dieser Unbegrenztheit der vielen Seienden ist dann laut Zenon auch ihre Kleinheit gegeben, da jede ihrer Ausdehnungen unendlich oft geteilt werden kann. Die vielen Seienden sind also nicht nur begrenzt und unbegrenzt, sondern auch groß

---

3-4: ὁ δείκνυσι προδείξας, ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἑκάστων τῶν πολλῶν ἐαυτῶ ταῦτόν εἶναι καὶ ἓν.

<sup>1</sup> Vgl. ZENON, *Fragm.* 3, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 257, 5-258, 6.

<sup>2</sup> Siehe ZENON, *Fragm.* 3, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 257, 7-258, 2: γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων· εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη.

<sup>3</sup> Siehe ZENON, *Fragm.* 3, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 258, 3-5: εἰ πολλὰ ἔστιν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ.

und klein.

Es kann nun wieder zum *Parmenides* selbst zurückgekehrt werden, wo Sokrates ein weiteres Argument der Zenonischen Schrift ansprach, ohne es noch einmal zu entfalten.<sup>1</sup> Zenon hatte behauptet, die vielen Seienden müßten als ähnliche und unähnliche gelten, woraus ein Widerspruch resultiere, der die Annahme vieler Seiender unmöglich mache.<sup>2</sup> Die großen und kleinen sowie begrenzten und unbegrenzten Seienden sind laut Zenon also auch ähnlich und unähnlich, und dies vermutlich auf folgende Weise: Ähnlichkeit kommt den Seienden zu, insofern sie alle groß, klein, begrenzt oder unbegrenzt sind; Unähnlichkeit läßt sich hingegen aus ihrer je verschiedenen Ausdehnung und damit auch aus ihrer je verschiedenen Begrenztheit herleiten. Da aber längst nicht alle Argumente der Zenonischen Schrift bekannt sind, können Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der vielen Seienden in ihr auch in zahlreichen anderen Varianten aufgezeigt worden sein.

Wie auch immer also Zenon argumentierte, immer verfolgte er dabei das Ziel, die eigene Voraussetzung der vielen Seienden *ad absurdum* zu führen,<sup>3</sup> um die des Parmenides zu stützen. Diese Methode der *reductio ad absurdum* einer Voraussetzung, um die gegenteilige Voraussetzung zu stützen, wird von Sokrates zunächst mißverstanden.<sup>4</sup> Er macht es Zenon zum Vorwurf, auf gewisse Weise dasselbe wie Parmenides – der das Seiende als Eines verstehe – geschrieben zu haben und mit der Annahme der gegenteiligen Voraussetzung bloß vorgetäuscht zu

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 127d6-e5: τὸν οὖν Σωκράτη ἀκούσαντα πάλιν τε κελεῦσαι τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου ἀναγνῶναι, καὶ ἀναγνωσθείσης, Πῶς, φάναι, ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις; — οὕτω, φάναι τὸν Ζήνωνα.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 127e6-8: οὐκοῦν εἰ ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι; εἰ γὰρ πολλὰ εἶη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 127e8-128a3: ἄρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστὶ; καὶ τούτου αὐτοῦ οἶε σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγῆ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι, ὅσουσπερ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; οὕτω λέγεις, ἢ ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς καταμανθάνω; — οὐκ, ἀλλά, φάναι τὸν Ζήνωνα, καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128a4-b6: μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ἠκρεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταῦτόν γὰρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειρᾶται ἕξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὐτὸ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἑκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρησθαι.

haben, etwas anderes vorzubringen. Der Polemik des Sokrates, dieses scheinbare Unterscheiden der Zenonischen Argumentation von der des Parmenides übersteige sein Einsichtsvermögen, begegnet Zenon mit freundlicher Bestimmtheit. Seine Schrift verfolge keinesfalls einen Zweck, der Sokrates und anderen verborgen bleiben müsse<sup>1</sup> – damit begegnet Zenon auf ironische Weise dem Angriff des Sokrates, der ja zuvor zu verstehen geben wollte, Zenons Schrift bringe überhaupt nichts Neues vor, indem Zenon nämlich die leicht boshafte Überhöhung seiner Schrift durch Sokrates schlicht beim Wort nimmt und dennoch widerlegt –, vielmehr wolle sie allein der Voraussetzung des Parmenides zu Hilfe kommen, sei darum dann auch kein Werk, das mit dem des Parmenides bloß zusammenfalle, ohne sich von ihm zu unterscheiden.<sup>2</sup> Zenon betont, ein Frühwerk vorgetragen zu haben, das ihm überdies vor dem Entschluß zur Veröffentlichung entwendet worden sei, so daß es dann auch nicht mehr freigestanden habe zu entscheiden, ob die Schrift herauszugeben sei oder nicht.<sup>3</sup> Sokrates akzeptiert die Verteidigung Zenons<sup>4</sup> und unternimmt anschließend den Versuch, seine eigene Ideenlehre zur Lösung der Zenonischen Aporien anzubieten.<sup>5</sup> Doch bevor diese Passage des *Par-*

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128b7-c5: ναί, φάναι τὸν Ζήνωνα, ὃ Σώκρατες. σὺ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ἤσθησαι. καίτοι ὥσπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες εὐ μεταθεῖς τε καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα· ἀλλὰ πρῶτον μὲν σε τοῦτο λανθάνει, ὅτι οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἅπερ σὺ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοὺς ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὡς τι μέγα διαπραττόμενον.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128c5-d6: ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῶδειν ὡς εἰ ἐν ἔστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιώτερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἔστιν, ἢ ἡ τοῦ ἐν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει. – Die Junktur τῶν συμβεβηκότων τι in *Parm.* 128c5-6, mit welcher Zenon den Vorwurf des Sokrates aufgreift, daß die Zenonische Schrift sich von der des Parmenides nicht unterscheide, ist sicherlich noch frei von solchen philosophischen Konnotationen, wie sie später bei Aristoteles begegnen.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128d6-e3: διὰ τοιαύτην δὴ φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη, καὶ τις αὐτὸ ἔκλεψε γραφέν, ὥστε οὐδὲ βουλευσασθαι ἐξεγένετο εἴτ' ἐξοιστέον αὐτὸ εἰς τὸ φῶς εἴτε μή. ταύτη οὖν σε λανθάνει, ὃ Σώκρατες, ὅτι οὐχ ὑπὸ νέου φιλονικίας οἶει αὐτὸ γεγράφθαι, ἀλλ' ὑπὸ πρεσβυτέρου φιλοτιμίας· ἐπεὶ, ὅπερ γ' εἶπον, οὐ κακῶς ἀπήκασας. – Über den Sinn dieser Episode kann nur spekuliert werden. Wenn sich Zenon auf diese Weise zu entschuldigen versucht, dann stellt sich die Frage, warum er überhaupt ein von ihm nicht autorisiertes Frühwerk zum Vortrag bringt. Denkbar wäre, daß Platon eine Bosheit gegenüber der Gelehrsamkeit in Athen anbringen wollte, der offenbar auch bereits veraltete Schriften Eleatischer Philosophen als Neuheit galten.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128e5-6: ἀλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 128e6-130a2.



*menides* betrachtet werden soll, muß noch nach dem Sinn der vorangegangenen gefragt werden, die mit der Schrift des Zenon jene Methode der *reductio ad absurdum* vorstellte.

Die Zenonische Methode wird gemeinhin als ein Schlüssel zur Interpretation bestimmter Passagen der dialektischen Übung angesehen. Diese Übung wird nämlich nicht nur voraussetzen, daß Eines ist, sondern auch die entgegengesetzte Voraussetzung machen, daß Eines nicht ist. Die negative Hypothese in ihren vier Perspektiven lasse sich also mit dem Verweis auf die Zenonische Methode als eine *reductio ad absurdum* ihrer eigenen Annahme begreifen, die demnach die Voraussetzung, daß Eines ist, mit ihren widersprüchlichen und abwegigen Argumenten indirekt stütze. Zenon beschreibe also implizit, wie die negative Hypothese der dialektischen Übung aufzufassen sei,<sup>1</sup> weshalb ihre Argumente auch allein im Dienste der positiven Hypothese stünden, um ihre Richtigkeit *ex negativo* zu bestätigen.

Diese willkommene Anleitung zum Verständnis der negativen Hypothese der dialektischen Übung, die dem Zenon als Dialogfigur damit zugesprochen wird, darf jedoch gerade nicht auf ebenjene Übung bezogen werden, wie es die Prüfung ihrer Argumente – insbesondere derjenigen ihrer negativen Hypothese – auch deutlich machen wird und wie es vor allem aus der Beschreibung der Methode dieser Übung klar hervorgeht.<sup>2</sup> Diese Methode setzt nämlich etwas voraus – genau wie Zenon dies tat –, geht dann aber insofern noch über Zenons Vorgehen hinaus, als sie das Vorausgesetzte auch noch als nicht-seiend voraussetzt. Wenn diese negative Hypothese der dialektischen Übung einer *reductio ad absurdum* im Sinne der Zenonischen Schrift entspräche, dann würde Parmenides nicht betonen, daß noch über Zenon hinausgegangen werden müsse, und zwar mit einer negativen Hypothese.<sup>3</sup> Was Zenons Methode – auch gegenüber der Dichtung des Parmenides – auszeichnet, ist ihr hypothetischer Charakter, weshalb Platon sie übernimmt, um mit ihrer Hilfe eine eigene Theorie des Bewußtseins zu entwickeln. Die Schwäche der Zenonischen Hypothesen liegt hingegen in ihrem bescheidenen Anspruch, bereits gesetzten Inhalten bloß zu Hilfe kommen zu wollen. Platon wird darum die hypothetische Methode zwar übernehmen, um allein mit ihr überhaupt erst Inhalte setzen zu können, doch wird er die zusätzliche

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 128d2-6.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 135d7-136c5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135e8-136a2: *χρή δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τοῦτω ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.*

## 1 ZENONS LESUNG (127A7-128E6)

Annahme einer negativen Hypothese als immer notwendig erachten, da nur so über einmal gesetzte Inhalte hinausgegangen werden kann. Die negative Hypothese der dialektischen Übung wird folglich ein noch nicht-seiendes Eines vorführen, das über das seiende Eine der positiven Hypothese hinausgegangen ist.

Insofern Zenons Hypothese über die – wohlgermerkt unhypothetischen – Setzungen des Parmenideischen Gedichts nicht hinausgeht, ist sie in ihrer Funktion als bloß helfende Dienerin dieser gesetzten Inhalte ohne Belang für die dialektische Übung des Dialoges *Parmenides*. Die Bedeutung der negativen Hypothese dieser Übung wird vielmehr von Platon im ersten Teil des *Parmenides* absichtlich verstellt, indem dort nicht der hypothetische, sondern der helfende Charakter der Zenonischen Methode betont wird. Ein solches Verstellen der wirklichen Gehalte des *Parmenides* begegnet innerhalb dieses Dialoges nicht selten, und mit solchen Irreführungen des Lesers macht Platon einmal mehr deutlich, daß seine Dialoge keine Lehrbücher darstellen sollen, sondern Rätsel aufgeben, die nur vermittels der in all diesen Dialogen vorgestellten dialektischen Methode gelöst werden können – also durch häufiges Suchen, Finden und Prüfen des Gefundenen, um gegebenenfalls weiter zu suchen. Mit dem Versuch, dem Dialog *Parmenides* explizite Hinweise zum Verständnis seiner Übung entnehmen zu wollen, wird darum das Platonische Anliegen völlig verkannt.

## 2 Sokrates' Ideenlehre (128e6-130a2)

Zenon hatte mit seiner Schrift nachzuweisen versucht, daß die im Bereich des Sichtbaren<sup>1</sup> begegnende Vielheit der Seienden zu Widersprüchen führe, die wiederum die Annahme des Parmenides nahelegten, daß das Seiende Eines sei. Die von Zenon aufgezeigten Aporien verstanden die Vielheit der Seienden dabei als die Vielheit zeitlicher Seiender, so daß jedes einzelne Seiende als zeitliches <Jetzt> galt, das sich unendlich oft vervielfältigte und damit die Seienden groß werden ließ, sich zugleich aber auch unendlich oft teilen ließ, ohne jemals faßbar zu sein, so daß die Seienden auch als klein gelten mußten.<sup>2</sup> Jedes zeitliche <Jetzt> als eines der vielen Seienden zeigte sich aber auch als unbegrenzt aufgrund ebenjener Teilung, während mehrere Seiende von bestimmter Anzahl als begrenzte galten.<sup>3</sup> Außerdem waren Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der vielen Seienden im *Parmenides* selbst zumindest angesprochen worden,<sup>4</sup> so daß Zenon mit Parmenides folgern konnte, die Seienden seien nicht Viele im Sinne der Vielheit eines zeitlich verstandenen <Jetzt>; Sein dürfe vielmehr nur einem Einen zukommen, das gegenüber der zeitlichen Vielheit erscheinender Seiender eine unzeitliche Einheit des Seins darstelle.<sup>5</sup>

Das Sein dieses Einen ist nach Parmenides ein Sein in un- oder überzeitlichem Sinne seiner Allgegenwart,<sup>6</sup> und es ist unmöglich, daß es so nicht ist, wie jedes zeitliche Sein immer aus Nicht-Sein entstand und zu Nicht-Sein vergehen wird.<sup>7</sup> Dieses Sein des unzeitlichen Einen ist gedachtes Sein,<sup>8</sup> so daß das Sein, das ge-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130a1; 135e1-2.

<sup>2</sup> Vgl. ZENON, *Fragm.* 1, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 255, 13-256, 2.

<sup>3</sup> Vgl. ZENON, *Fragm.* 3, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 257, 6-258, 6.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 127e1-8.

<sup>5</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 1, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 230, 12-14: ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

<sup>6</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 2, in: H. DIELS und W. KRANZ (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bde. (Zürich – Hildesheim <sup>8</sup>1964; Nachdr. 1989), S. 231, 9: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

<sup>7</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 8, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 236, 19-237, 1: πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἓν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

<sup>8</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 3, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 231, 22: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

dacht wird, in unzeitlichem Sinne seiend ist.<sup>1</sup> Wird das Sein hingegen als Vielheit zeitlicher Seiender in ihrem jeweiligen <Jetzt> verstanden, dann kann dasselbe <Jetzt> als Sein und Nicht-Sein angesehen werden, und ebenso kann das Sein eines <Jetzt> verschieden vom Nicht-Sein desselben <Jetzt> genannt werden.<sup>2</sup> Vom seienden Einen, das außerhalb der Zeit steht, darf jedoch nicht gelten, daß es nicht ist.<sup>3</sup> Vielmehr ist es ungeworden und unvergänglich,<sup>4</sup> so daß es als allgegenwärtiges, ewiges, ruhendes Sein zu verstehen ist.

Der zeitlichen Welt der vielen Seienden, die Zenon *ex negativo* beschreibt und die nach Parmenides einem erscheinenden Sein entspricht,<sup>5</sup> steht somit die unzeitliche Welt des wahrhaft seienden Einen gegenüber; beide Welten sind jeweils auf verschiedenen Wegen zu erreichen, nämlich zum einen, indem den Wahrnehmungen gefolgt wird,<sup>6</sup> zum anderen, indem das Denken den Suchenden leitet,<sup>7</sup> der in diesem Suchen aber nicht denken darf, daß das von ihm Gedachte auch nicht ist.<sup>8</sup> Beide Welten werden von den Eleaten als ausgedehnte gedacht, so daß gefragt werden muß, wie sie sich zueinander verhalten. Sind die vielen Seienden, die erscheinende Seiende genannt werden müssen, dem allumfassenden, Einen Seienden innerlich und suchen dieses zu erreichen? Dann würde der Weg zu diesem Einen über die vielen Seienden, also über die Sinne zum Wissen des Einen Seins hinführen, was jedoch von Parmenides explizit ausgeschlossen wird: Der Suchende solle ja sein Denken von den Sinnen abkehren und allein seinem Denken folgen. Der Eleatischen Philosophie des Parmenides und des Zenon gelten demnach die vielen erscheinenden Seienden sowie das Eine, wahrhafte Seien-

<sup>1</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 4, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 232, 7: λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως.

<sup>2</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 6, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 233, 6-7: ... οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ὀνόμισται κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

<sup>3</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 7, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 234, 31: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα.

<sup>4</sup> Vgl. PARMENIDES, *Fragm.* 8, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 235, 6-237, 1.

<sup>5</sup> Vgl. PARMENIDES, *Fragm.* 1, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 230, 12-14.

<sup>6</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 7, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 234, 33-235, 1: μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν ...

<sup>7</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 7, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 235, 1: ... κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηρὴν ἔλεγχον.

<sup>8</sup> Siehe PARMENIDES, *Fragm.* 5, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 232, 21-22: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

de als zwei voneinander getrennte Welten, über deren notwendige Verbindung sie noch keine Rechenschaft ablegen. Die vielen, erscheinenden Seienden stellen dabei die Erscheinungsinhalte der Wahrnehmung dar, während die dem Denken eigentümlichen Inhalte als gedachte Einheiten thematisiert werden. Parmenides beschreibt in seinem Lehrgedicht das Denken ausführlich als ewig ruhendes Sein, und da dieses Denken immer in sich selbst verbleibt, ergibt sich für die Inhalte des zeitlichen Werdens und Seins, die sich in der Wahrnehmung als erscheinende Inhalte zeigen, keine Möglichkeit, mit dem in sich abgeschlossenen Denken in Verbindung zu treten. Erst wenn das Denken in ein bestimmtes Verhältnis zu den Inhalten der Wahrnehmung gesetzt wird, lassen sich die Zenonischen Aporien lösen. Platon unternimmt es daher mit dem Entwurf seiner sog. klassischen Ideenlehre, die für sich bestehenden, unzeitlichen Gegenstände des Denkens so anzunehmen, daß die Gegenstände der zeitlich bestimmten Welt an ihnen teilhaben, um in ihrem jeweiligen Sein, das auch für den mittleren Platon ein gegenüber dem wahrhaften Sein der Idee ein bloß erscheinendes Sein darstellt, dann angesprochen werden zu können.<sup>1</sup> Diese Ideenlehre nun stellt Sokrates im Dialog mit Zenon dessen Aporien entgegen,<sup>2</sup> um zugleich anzuzeigen, daß er sich der Möglichkeit einer Theoriebildung jenseits dieser Ideenlehre schon bewußt geworden ist.<sup>3</sup>

Sokrates formuliert zunächst den zentralen Gedanken der klassischen Ideenlehre, daß für zeitlich bestimmte Gegenstände, die in der oben beschriebenen Weise ähnlich und unähnlich genannt werden können, für sich bestehende, ein-

---

<sup>1</sup> P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig <sup>2</sup>1921; Nachdr. Hamburg 1994), S. 228, thematisiert die unmittelbare Abhängigkeit des mittleren Platon vom Eleatismus: «Die bloße Auszeichnung der Fundamentalbegriffe also, die Plato Ideen nennt, sieht er gar nicht als seine Entdeckung an, sondern als die der Eleaten, und dasselbe gilt von der negativen These: daß in der Welt der Erscheinungen allenthalben kontradiktorische Bestimmungen zusammentreffen und die Denkbare des Erscheinenden fraglich machen; was in der Tat z. B. im 18. Fragment des Melissus ganz allgemein und selbst an Platos Ausdrucksweise schon anklingend ausgesprochen ist. Wäre also darin die Ideenlehre erschöpft: einerseits die Begriffe in ihrer Reinheit festzuhalten, andererseits den Erscheinungen ihres Widerspruchs wegen das echte Sein abzustreiten, so wäre Plato über das, was seiner eigenen Auffassung nach die Eleaten schon geleistet hatten, keinen Schritt hinausgekommen.» Platons Hinausgehen über den «Vater» Parmenides, wie es in den Dialogen der mittleren Werkphase deutlich wird, besteht demnach vor allem in seinen Versuchen, die Teilhabe der Erscheinungen an den Ideen sowie die Ideenerkenntnis als solche zu bestimmen. Die Unsicherheit der Vorstellungen, die diese Konzeptionen bestimmen, dokumentiert dann – vor dem Hintergrund der Dialoge *Theaitetos*, *Sophistes* und *Politikos* – der *Parmenides*.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 128e6-129b6; 129c4-d6.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 129b6-c3; 129d6-130a2.

ander entgegengesetzte Ideen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit angenommen werden müßten, an denen die vielen Seienden teilhätten und damit in einem Sinne ähnlich, in einem anderen Sinne auch unähnlich genannt werden könnten.<sup>1</sup> Sokrates gibt Zenon zu, daß die unzeitliche Idee des Ähnlichen selbst nicht unähnlich werden könne und daß auch umgekehrt nicht gelten könne, daß das Unähnliche selbst ähnlich werde,<sup>2</sup> doch von den an diesen Gegenständen teilhabenden, vielen und zeitlichen Seienden könne durchaus gelten, daß sie in gewissem Sinne ähnlich, in anderem Sinne unähnlich seien.<sup>3</sup> Wenn in derselben Weise eine Idee der Einheit sowie eine Idee der Vielheit angenommen werde, dann könne, so meint Sokrates, ohne Schwierigkeiten gezeigt werden, daß er selbst, insofern er an beiden Ideen teilhabe, als Eines und Viele gelten müsse.<sup>4</sup> Gleiches

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 128e6-129b1: τόδε δέ μοι εἶπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σέ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμώτερα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; – G. FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie. Zum Sinn des *Parmenides*», in: *Antike und Abendland* 39 (1993), S. 29-47, legt die klassische Ideenlehre Platons in einem eigenen Sinne aus: «Was wir verstehen, wenn wir eine Idee verstehen, ist vielmehr eine Form, in der die Dinge sich uns zeigen und von uns verstanden werden können. Ideen, so läßt sich das auch ausdrücken, sind Erscheinungs- und Entdeckungsformen; sie fungieren wie ein Scheinwerfer, der etwas in einem bestimmten Licht erscheinen und verständlich sein läßt.» (33) Es dürfte zweifelhaft sein, ob mit diesem Bild der Platonische Gedanke adäquat getroffen wird; ferner ist fraglich, wie es die mit diesem Gedanken verbundenen Schwierigkeiten lösen könnte.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129b1-3: εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γινόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν. – B. LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus* (Frankfurt a. M. 1949), S. 171, mißdeutet diese Passage, wenn er behauptet: «Wenn dagegen jemand aufzeigen könnte, daß das Ähnliche selbst unähnlich und das Unähnliche ähnlich wird, τέρας ἂν οἶμαι ἦν (129b), so wäre das eine Ungeheuerlichkeit. Denn wer dazu imstande ist, der würde aufzeigen, daß das, was Eines ist, daß ebendieses auch Vieles ist und ebenso umgekehrt. Das wollte dann Sokrates in der Tat bewundern.» Jene Ungeheuerlichkeit würde Sokrates aber gerade nicht bewundern, sondern allein den Aufweis der Vielheitlichkeit des ideenhaften Eines. Liebrucks' Schluß aus seinem Verständnis dieser Passage verdient aber dennoch grundsätzliche Beachtung, wenn sie auch auf zum Teil falschen Voraussetzungen beruht: «Damit wäre die ontologische Widersprüchlichkeit der von Zenon aufgezeigten Aporien nicht nur im Bereich des Vielen, sondern im Zenonisch-Parmenideischen Bereich aufgezeigt. Damit würde auch der Grund, hier von zwei Welten zu sprechen, hinfällig.»

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129b3-6: εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμώτερα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτὸ μετέχειν.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129c4-d2: εἰ δ' ἐμὲ ἔν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιὰ μου ἔστιν,

gelte für alle anderen zeitlich bestimmten Seienden, die sich gemäß Zenonischer Argumentation sowohl als teilbare zeigen, insofern sich ein jedes unter unendlich vielen Hinsichten betrachten läßt und darum Viele genannt werden kann, als auch sich unendlich oft vervielfältigen lassen, um als jeweils einzelne dann auch an der Idee der Einheit teilzuhaben.<sup>1</sup>

Diese für den jungen Sokrates selbstverständlichen Einsichten werden im weiteren Verlauf des Dialoges widerlegt werden, und der *Parmenides* hätte als typisch aporetischer Dialog mit der Vollendung des elenktischen Gesprächs zwischen Parmenides und Sokrates schließen können, wenn Sokrates trotz seiner Gewißheit bezüglich der eigenen Ideenlehre nicht auch noch Neugierde an einer Problematik gezeigt hätte, die ihm – so stellt es der *Parmenides* zumindest dar – im Verlauf der Lesung der Zenonischen Schrift bewußt geworden sein dürfte.<sup>2</sup> Sokrates würde nämlich – unabhängig von seiner eigenen Ideenlehre – denjenigen bewundern, der aufzeigen könnte, daß das ideenhafte Eine selbst in gewissem Sinne ebenso Viele ist, wie umgekehrt die ideenhaften Vielen in gewissem Sinne ein ideenhaftes Eines sind.<sup>3</sup> Da aber jede Idee als ideenhaftes Eines zu gelten hat, würde Sokrates es bezüglich einer jeden solchen Idee bewundern, wenn jemand dieses ideenhafte Eine als ideenhaft Viele sowie die ideenhaft Vielen als ideenhaft Eines aufzeigen könnte, wenn er also die einander entgegengesetzten Bestimmungen der Einheit und Vielheit auf jedes ideenhafte Eine sowie auf die dieser Einheit entsprechende Vielheit zu applizieren vermöchte.<sup>4</sup>

Sokrates präzisiert seine Erwartung: Wenn jemand solche Bestimmungen, wie sie die Argumente der Zenonischen Schrift boten, zunächst jeweils als ein getrenntes, selbst für sich bestehendes Eines festsetzte – so etwa die Ähnlichkeit, die

ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπισθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως - πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω - ὅταν δὲ ἓν, ἐρεῖ ὡς ἐπὶ τὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἐνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφοτέρα.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129d2-6: ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῆ πολλὰ καὶ ἐν ταῦτόν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τὶ φήσομεν αὐτόν πολλὰ καὶ ἐν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἐν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν, οὐδέ τι θαυμαστόν λέγειν, ἀλλ' ἄπερ ἂν πάντες ὁμολογοῦμεν.

<sup>2</sup> Platon, der im *Parmenides* die Sokratische Ideenlehre endgültig destruieren wird, wählt somit einen sehr vornehmen Weg, um seinen Lehrer zu kritisieren: Sokrates wird als junger Mann um seine eigene Theorie gebracht, ahnt jedoch schon, daß über diese Theorie hinausgegangen werden könnte, und wird deshalb für diese Ahnung auch ausdrücklich gelobt (vgl. PLATON, *Parm.* 135d8-e4).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129b6-c1: ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129c1-3: καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως· εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν.

Unähnlichkeit, die Vielheit, das Eine, Ruhe und Bewegung – und dann anschließend für eine jede solche ideenhafte Bestimmung aufzeigte, daß sie sich sowohl in sich selbst zu einer Einheit zu verbinden als auch in sich selbst in eine Vielheit zu trennen vermag, dann würde Sokrates dem dieses Aufzeigenden seine Bewunderung zollen.<sup>1</sup> Einheit und Vielheit bezüglich einer jeden Bestimmung sollen demnach als ideenhafte Einheit und als ideenhafte Vielheit verstanden werden, so daß sich die von Sokrates erwünschte Erörterung allein im Bereich des Denkens abspielen soll.<sup>2</sup>

Der Wunsch des Sokrates wird mit der sog. dialektischen Übung erfüllt werden. Sie wird stellvertretend für jede überhaupt denkbare Idee – oder für eine jede Idee der Seele bzw. die Seele selbst als eine jede Idee – das Eine voraussetzen und dann zeigen, wie dieses ideenhafte Eine als ideenhaftes Eines und als ideenhafte Viele verstanden werden kann. Es wäre nun müßig, darüber zu spekulieren, welche Theorie dem jungen Sokrates vorschwebte, als er eine solche Erörterung forderte, doch dürfte es nicht so sehr Platons Absicht gewesen sein, den Leser mittels der Sokratischen Ahnungen auf dessen Wissensstand schließen zu lassen, als ihn vielmehr auf den zweiten Teil des gesamten Dialoges zu verweisen<sup>3</sup> und damit dessen Übung auch als einen neuen Entwurf der

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129d6-e4: ἐὰν δέ τις ὦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἐν καὶ στάσις καὶ κίνησις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνη, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. – Die Wendung ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι meint nicht die Verbindung und Trennung der in *Parm.* 129d8-e1 aufgezählten Ideen, sondern das Ganze bzw. die Teile einer jeden einzelnen dieser Bestimmungen, die sich somit – wie die dialektische Übung zeigen wird – jeweils aus der Vielheit ihrer Teile zum Ganzen zusammenfinden bzw. aus der Einheit des Ganzen in die Vielheit ihrer Teile trennen lassen. – FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 37, urteilt dagegen stellvertretend für zahlreiche Interpretationen: «Es würde ihn [scil. Sokrates], wie er sagt, «außerordentlich freuen», wenn jemand die Möglichkeit der Ideen aufzeigte, sich miteinander zu vermischen und zu trennen, und noch mehr Vergnügen würde es ihm machen, wenn einer Erörterungen von der Art, wie Zenon sie vorgetragen hatte, anders als im Hinblick auf das Sichtbare durchführen würde (129d7-130a2). Das ist pure Ironie, denn zuvor hatte Sokrates deutlich gemacht, wie entschieden er das für unmöglich hält.» Abgesehen davon, daß dieses Urteil nicht zutrifft, läßt sich im *Parmenides* nirgends ein schon mit jener späteren Ironie ausgestatteter Sokrates ausmachen. Platon stellt ihn schlicht als zu jung dar, um im Angesicht gestandener Philosophen deren Absichten schon durchschauen und ironisieren zu können.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 129e5-130a2: ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μεντὰν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην, εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν αὐτὴν ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὡσπερ ἐν τοῖς ὀρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξαι.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156b4-5, wo die von Sokrates geforderte Vereinigung und Teilung des Einen zur Sprache kommt.



Platonischen Ideenlehre zu empfehlen, da die Sokratische Ideenlehre ja im weiteren Verlauf des Dialoges den Widerlegungen des Parmenides zum Opfer fallen wird.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L. BRISSON, *Parménide* (Paris 1994), p. 72, deutet den *Parmenides* dagegen als eine Auseinandersetzung Platons mit dem historischen Eleatismus, dessen Aporien ihn zum Entwurf seiner klassischen Ideenlehre genötigt hätten, die allerdings von Sokrates zunächst nur ungenügend verteidigt werde: «Être et temps sont indissociables si, comme pour Parménide et Zénon, être et univers se trouvent identifiés, parce qu'il n'y a d'être que sensible. Considéré de ce point de vue, le *Parménide*, présente une véritable unité et constitue un témoignage de première importance sur la doctrine et la méthode du Parménide et du Zénon historiques, et sur leur réappropriation par Platon dans le cadre de sa doctrine des Formes. ... Ce sont d'ailleurs les contradictions dans lesquelles tombait cette représentation de l'univers qui, semble-t-il, amenèrent Platon à proposer la doctrine des Formes, défendue ici, de façon invraisemblable, par un Socrate encore jeune, qui n'arrive pas encore bien à cerner le domaine de ces Formes et surtout à défendre victorieusement l'hypothèse de la participation des choses sensibles à ces Formes.» – NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 233, geht ebenfalls davon aus, daß Platon von seiner klassischen Ideenlehre dann nicht abgerückt sein dürfte, «wenn sich erweist, daß die Einwände des Parmenides die Ideenlehre nicht in ihrer wahren, in den zentralen Schriften, *Phaedo*, *Gastmahl*, *Staat*, authentisch vorliegenden Gestalt, sondern nur in einer Verzerrung treffen wollen und wirklich treffen, der Plato ebendeshalb entgegentreten mußte, um den echten, wissenschaftlichen Sinn seiner Lehre Entstellungen gegenüber, die, wie es scheint, sogar in seiner eigenen Schule aufgekommen waren, zu behaupten und weiter zu vertiefen.» Mit diesem Urteil wird aber der von Natorp geprägte Begriff der Idee als Methode zu Unrecht schon der klassischen Ideenlehre zuerkannt, womit die im *Parmenides* geübte Kritik an ihr letztlich nicht ernst genommen wird.

### 3 Aporien der Ideenlehre (130a3-135c7)

#### 3.1 Geltungsbereich der Ideen (130a3-e4)

Parmenides stellt zunächst klar, daß die Sokratische Theorie der Ideen diese als getrennt von den an ihrer Einheit teilhabenden Vielen ansetze.<sup>1</sup> Dieses Getrenntsein von Idee und Ideaten wird allerdings noch nicht sofort thematisiert, da Parmenides erst der Frage nachgeht, von welchen Vielen Sokrates denn eine Idee annehme. Die Bestimmungen der Zenonischen Übung als allgemeinste Ideen läßt Sokrates ohne Zögern zu,<sup>2</sup> da er vermittels ihrer ja auch schon seine Ideenlehre expliziert hatte.<sup>3</sup> Natürlich werden auch die in den Platonischen Dialogen der mittleren Werkphase immer wieder problematisierten Tugendbegriffe von Sokrates als Ideen anerkannt.<sup>4</sup> Doch schon bei nicht mehr ethisch konnotierten Naturbegriffen kommen ihm Zweifel, ob auch hier Ideen anzunehmen seien,<sup>5</sup> so daß er sich bei scheinbar gänzlich wertlosen und verächtlichen Gegenständen genötigt sieht, sie allein in der sichtbaren Welt der Vielen anzunehmen, ohne ihnen auch die Einheit einer Idee zuzugestehen.<sup>6</sup> Der Inkonsequenz dieser Haltung ist sich Sokrates zwar durchaus schon bewußt, da er eingesteht, auch selbst schon angenommen zu haben, daß für eine jede Vielheit auch eine Einheit

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130a3-b6: λέγοντος δὴ, ἔφη ὁ Πυθόδωρος, τοῦ Σωκράτους ταῦτα αὐτὸς μὲν οἶεσθαι ἐφ' ἑκάστου ἄχθεσθαι τὸν τε Παρμενίδην καὶ τὸν Ζήνωνα, τοὺς δὲ πάνυ τε αὐτῷ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ θαμὰ εἰς ἀλλήλους βλέποντας μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη. ὅπερ οὖν καὶ παυσαμένου αὐτοῦ εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην· ὦ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιός εἰ ἄγασθαι τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοῖς λόγοις. καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐτὸ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῇ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες; — ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130b3-6.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 128e6-130a2.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130b7-10: ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐτῶν τοιοῦτων; — ναί, φάναι.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130c1-4: τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος; — ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρῆ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130c5-d5: ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριξὶ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμώτατόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἶτε χρῆ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτὸ ἢ ὧν ἡμεῖς μεταχειρίζομεθα, εἶτε καὶ μή; — οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὀρώμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δὲ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον.

als ein Selbes gegenüber den verschiedenen Vielen angenommen werden müsse.<sup>1</sup> Aus Scham schreckt er jedoch noch davor zurück, auch von den geringwertigsten Gegenständen Ideen anzunehmen, da ihm diese Annahme als ein Abgrund von Torheit erscheint.<sup>2</sup>

Der Erwiderung des Parmenides, daß Sokrates aufgrund seines Alters die Meinungen der Menschen noch zu sehr beachte, indem er nicht von allen Gegenständen Ideen annehme, und daß er auch von der Philosophie noch nicht völlig ergriffen sei,<sup>3</sup> läßt sich Folgendes für das Verständnis des Dialoges gewinnen: Der Philosophiebegriff des jungen Sokrates wird abgelehnt, womit seine Ideenlehre schon hier in gewisser Hinsicht als ungenügend verurteilt wird. Philosophie verachtet nach Ansicht des Parmenides keinen Gegenstand, so daß von allen Gegenständen auch Ideen angenommen werden müssen – in welcher Form, das wird die Übung des zweiten Teils zeigen.<sup>4</sup> Parmenides betont natürlich die Jugend des Sokrates, als er dessen mangelhaften Philosophiebegriff sowie dessen Abhängigkeit von der herrschenden Meinung kritisiert, womit diese Kritik in plausibler Weise abgeschwächt wird.<sup>5</sup> Trotzdem bietet Parmenides seinem Gegenüber keine Gelegenheit mehr, dieser Kritik noch zu begegnen, da er gleich auf die nächste Schwierigkeit der Sokratischen Ideenlehre zu sprechen kommt. Der unklare Begriff vom Geltungsbereich innerhalb dieser Ideenlehre ist damit als Problem aufgeworfen, das vorerst ebenso ungelöst bleibt wie alle anderen Aporien, in die So-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130d5-6: ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ἢ περὶ πάντων ταῦτόν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130d6-9: ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἷς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσὼν διαφθαρή· ἐκέϊσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130e1-4: νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὃ Σώκρατες, καὶ οὐπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

<sup>4</sup> Dieses Faktum erkennt auch H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, 3. Teil, 1. Hälfte, Die Spätdialoge: Theätet, Parmenides, Sophist und Politicus* (Bern 1960), S. 129: «Dass es Plato damit ernst gewesen ist, Ideen anzunehmen für alles, was überhaupt gedacht werden kann, weil wir schließlich nur in Ideen denken können, darüber sollte, wie wir überzeugt sind, im Grunde kein Zweifel mehr aufkommen. Die Warnung des alten Parmenides an den jungen Sokrates am Ende des Abschnittes [scil. *Parm.* 130b1-135c7] hätte sonst auch gar keinen Sinn.»

<sup>5</sup> Dies dürfte im Interesse Platons gewesen sein, da ihm eine allzu harsche Kritik an Sokratischen Theoremen wohl für unfein gegolten haben dürfte. Die Konstellation des Dialoges, die Sokrates am Anfang eines möglichen Denkweges zeigt, löst in eleganter Manier das für Platon sich wiederholt stellende Problem des schonenden «Vatermordes» (vgl. *Soph.* 241d1-8). Der anschließenden Übung folgt aus demselben Grund auch der junge Aristoteles, nicht aber Sokrates.

krates noch gestürzt werden wird. Keiner einzigen dieser Aporien kann mit dem Philosophiebegriff des mittleren Platon, den Sokrates hier vertritt, adäquat begegnet werden, da mit ihnen in der Tat keine bloßen Scheinprobleme vorliegen, die Sokrates etwa aufgrund seiner Jugend noch nicht als solche zu erkennen vermöge und damit seine eigene Theorie nur unzureichend vertrete. Seine Theorie ist in der bekannten Form nicht mehr haltbar – zu dieser Überzeugung dürfte Platon bereits früher gelangt sein, so daß er mit den sog. Eleatischen Dialogen eine neue Phase seines Denkens zu dokumentieren beginnt.

### 3.2 Teilhabeproblematik (130e4-131e7)

Parmenides wendet sich dem Problem der Teilhabe der Ideate an ihrer Idee zu.<sup>1</sup> Denn wenn schon von einer solchen Teilhabe gesprochen wird, dann muß auch präzise erklärt werden können, wie sie zu verstehen ist. Teilhabe findet nach Parmenides dann statt, wenn etwas Teil von etwas anderem ist oder wenn etwas an etwas anderem als Ganzem teilhat.<sup>2</sup> Indem laut Sokrates die Gegenstände der sichtbaren Welt an den Ideen teilhaben, tragen sie zwar deren Namen, gelten jedoch ihnen gegenüber als Andere.<sup>3</sup> Parmenides spielt nun gemäß dieser Theorie die Möglichkeiten der Teilhabe der Anderen an dem Einen der Idee durch, um aufzuzeigen, daß die Trennung der Anderen vom Einen, wie sie der Sokratischen Konzeption zugrunde liegt, in die Ausweglosigkeit führt. Wenn nämlich die Anderen allesamt an dem ganzen Einen teilhaben, dann muß dieses Ganze sich teilen, um allen Anderen gegenwärtig sein zu können, womit es aber aufhört, ein ganzes Eines zu sein, da es in den vielen voneinander getrennten Anderen nur als voneinander getrennte Teile seiner selbst sein wird.<sup>4</sup> Sokrates flüchtet sich dar-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 130e4-131a3: τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχει, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίγνεσθαι; — πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131a4-7: οὐκοῦν ἤτοι ὅλον τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; — καὶ πῶς ἄν; εἶπεν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130e5-131a3. – Hier fällt im *Parmenides* das erste Mal der Terminus τὰ ἄλλα, der in der gesamten dialektischen Übung präsent sein wird. Auch der junge Sokrates stellt also schon das Eine den Anderen entgegen, doch scheitert er mit ihrer Vermittlung, da er die Anderen noch nicht ideenhaft konzipiert – obwohl ihm diese Möglichkeit schon vorschwebt (vgl. *Parm.* 129b6-c3; 129d6-130a2).

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131a8-b2: πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς; — τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, ἐν εἶναι; —

aufhin in eine metaphorische Beschreibung der Teilhabe der Anderen am Einen, die daran scheitert, daß Parmenides das von Sokrates bemühte Bild des Tageslichts ohne Zögern dem eines Segeltuches gleichsetzt, das auch nicht als Ganzes über einem einzelnen von vielen Menschen aufgespannt sei.<sup>1</sup> Wenn also die Anderen jeweils an dem ganzen Einen, das von ihnen getrennt sein soll, teilhaben, dann muß dieses Ganze als geteiltes gelten, das nicht mehr jedem Anderen als Ganzes innewohnt, sondern als geteiltes Ganzes zu einem jeden Anderen gehören dürfte.<sup>2</sup>

Wenn demnach die Teilhabe der Anderen am ganzen Einen nicht möglich sein wird, sofern das Eine und die Anderen als voneinander getrennte Instanzen angenommen werden, dann kann Teilhabe nur noch in dem Sinne stattfinden, daß die Anderen jeweils aufgrund eines Teils des Ganzen dessen Bestimmung erhalten.<sup>3</sup> Die von Parmenides nun aufgezeigten Widersprüche werden korrekt hergeleitet und stürzen den jungen Sokrates erneut in die Aporie. Denn ein Teil des ganzen Großen, der kleiner als dieses ist, kann nicht dafür sorgen, daß ein Anderes durch ihn groß wird.<sup>4</sup> Auch ein Teil des gleich Großen, der kleiner als

---

ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131b3-c4: οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστὶν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη. — ἠδέως γε, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν; — ἴσως, φάναι. — ἢ οὖν ὅλον ἐφ' ἑκάστῳ τὸ ἰστίον εἴη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; — μέρος. – Parmenides argumentiert völlig korrekt, da ein alles überdeckendes Tuch in der Tat dem alles überscheinenden Sonnenlicht gleichgesetzt werden kann. Schließlich gelten ja auch für den von diesem Tuch gespendeten Schatten die von Parmenides aufgezeigten Schwierigkeiten. – LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung*, S. 175, moniert stellvertretend für viele Interpretationen die Verdinglichung der Idee, die es Parmenides erlaube, die gewünschte Aporie herbeizuführen. Die Ideenvorstellung des späten PLATON, so läßt sich entgegenen, ist aber in der Tat eine verdinglichte, insofern sie sich nämlich einer Kugel gleichsetzen läßt, deren einzelne Sphären die Teile ihrer Ganzheit bilden. Da mit diesem Modell aber die Teilhabeproblematik überzeugend gelöst werden kann, verhindert der Vorwurf, Platon verdingliche in der Maske des Parmenides die Idee, ein adäquates Verständnis der dialektischen Übung. Diesen Vorwurf erhebt neuerdings auch: A. GRAESER, «Wie über Ideen sprechen?: *Parmenides*», in: T. KOBUSCH und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 146-166.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131c5-11: μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἑκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν εἴη. — φαίνεται οὕτω γε. — ἢ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν εἶναι; — οὐδαμῶς, εἰπεῖν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 131c12-e2.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131c12-d3: ὄρα γάρ, φάναι· εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μερεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα

das Ganze ist, wird als ein solcher nicht in der Lage sein, sich gegenüber einem Anderen als gleich Großes darzustellen.<sup>1</sup> Wird schließlich das Kleine als Ganzes geteilt, damit die Anderen an solchen Teilen teilhaben können, dann wird das Kleine selbst als Ganzes gegenüber diesen Teilen größer sein; wenn nun noch der von dem Ganzen fortgenommene Teil, der dieses ganze Kleine in Vergleich zu diesem Teil größer werden ließ, irgendeinem Anderen hinzugefügt wird, dann wird dieses Andere trotz dieser Hinzufügung kleiner, aber nicht größer, als es vorher war.<sup>2</sup>

Die Teilhabe der vielen Anderen am ganzen Einen ist demnach unmöglich, wenn die Anderen an diesem Ganzen als an einem von ihnen getrennten teilhaben sollen, sei es im Sinne seiner Teile, sei es im Sinne des Ganzen.<sup>3</sup> Teilhabe der Anderen am Einen wird erst dann verstehbar, wenn die Anderen als Teile des ganzen Einen ausgewiesen werden, die dieses Ganze überhaupt erst bilden – so wird es die dialektische Übung vorführen.<sup>4</sup> Die Anderen sind dann auch nicht

---

οὐκ ἄλογον φαίνεται; — πάνυ γ', ἔφη.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131d4-6: τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἕξει ᾧ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται; — ἀδύνατον.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131d7-e2: ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἕξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται· ᾧ δ' ἂν προστεθῆ τὸ ἀφαιρεθὲν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μείζον ἢ πρὶν. — οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131e3-7: τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ᾧ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; — οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὐ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι.

<sup>4</sup> D. T. DEVEREUX, «Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms», in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994), p. 63-90, möchte vermittlel einer Unterscheidung zwischen Formen und «immanenten Charakteristiken» den soeben dargestellten Problemen beikommen: «The distinction between Forms and immanent characters provides an obvious way of saving the strict unity of Forms from Parmenides' objections. According to the distinctions as we find it in the *Phaedo*, neither Forms nor immanent characters are a «one in many»; Forms are not in anything, and immanent characters are in only one thing. Once the distinction is made, the Form becomes in effect a «one over many» (ἐν ἐπὶ πολλοῖς). It is not that Plato sees this distinction as the key to understanding the nature of participation; the problematic character of the relationship between separate Forms and their participants is admitted by Socrates, and scrutinized in detail in Parmenides' arguments against the Form as a «one over many» (132a-135a). But the distinction does meet the challenge posed by Parmenides' first arguments; in fact, the distinction seems to fit the arguments like a glove – it is as if Plato had these very difficulties in mind when he made the distinction. I would therefore suggest that the purpose of the first set of arguments in the *Parmenides* is not to attack the theory of separate Forms of the middle dialogues; if this were Parmenides' aim, he could fairly be charged with attacking a straw man. The purpose of these arguments is rather to indicate one important reason for the original separation of Forms from their participants. We might then see the sequence of Parmenides' arguments as roughly corresponding to the development of Plato's conception of Forms and their relationship to sensible particulars.» Auch diese Untersuchung berücksichtigt die Ergebnisse der dialek-

mehr getrennt vom ganzen Einen, wohl aber getrennt vom teillosen Einen, das beim späten Platon an die Stelle der abgetrennten Idee tritt. Die Anderen bilden dann das Ganze, das nämlich nur in den Anderen als seinen Teilen zu bestehen vermag, so daß dann auch von echter Teilhabe der Anderen am Einen gesprochen werden kann, die das Getrenntsein von Einem und den Anderen aufhebt und beide Instanzen als ideenhafte, geteilte Ganzheit bzw. als ideenhafte, ganzheitliche Vielheit versteht.<sup>1</sup>

---

tischen Übung so gut wie gar nicht, so daß sie für die Bewertung der Aporien, die erst vor dem Hintergrund der Übung als tatsächliche Aporien erkennbar werden, nicht von Belang sein kann.

<sup>1</sup> NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 235, deutet dagegen den Platonischen Teilhabebegriff in metaphorischem Sinne, so daß die vorgebrachten Argumente eine solche Konzeption nicht treffen könnten: «Die Teilhabe bedeutet die Prädikation, und zwar die durch das Verfahren der Deduktion, durch die Begründung der Folgesätze in den Voraussetzungen bis zu den wahren, letzten Voraussetzungen, den Grundsätzen oder Prinzipien zurück gesicherte Prädikation. Allerdings ist <Teilhabe> eine Metapher, wie überhaupt jeder sprachliche Ausdruck reiner Gedankenbeziehungen unvermeidlich metaphorisch ist. Buchstäblich genommen, würde sie eine Beziehung besagen, wie sie unter Dingen stattfindet, und so wird unentrinnbar der sie deuten, der sich unter den Ideen nur Dinge zu denken vermag. Genau diese Auffassung der Teilhabe aber als einer selbst dinghaften Beziehung unter zwei Arten von Dingen ist es, welche durch die Kritik des Parmenides völlig zermalmt wird. Und indem Sokrates gegen diese Kritik ganz wehrlos ist, beweist er, daß er sich unter der Teilhabe nichts als eine solche dinghafte Beziehung gedacht hat.» Kurioserweise führt aber gerade die Tatsache, daß Platon sich in der Spätphase seines Philosophierens anschickt, den Teilhabebegriff buchstäblich, also auch dinglich zu nehmen, zu einer neuen Ideenlehre, die den aufgezeigten Aporien der Teilhabe zu entgehen vermag. – Auch GRAESER, «Wie über Ideen sprechen?», S. 155, kritisiert die von Parmenides beschriebene Teilhabekonzeption, nach der Teilhabe entweder einen Teil oder das Ganze betreffe: «Auch hier hätte der junge Philosoph protestieren müssen. Denn Parmenides' Alternative steht und fällt mit der Annahme, daß die Idee ein Ding sei und die Teilhabe-Beziehung entsprechend in Begriffen des Habens der ganzen Torte oder eines Torten-Stückes zu sehen sei. Diese Art der Betrachtung paßt sehr wohl zu Parmenides' eigener Ontologie, in der die Wirklichkeit als kompaktes Ding erscheint (VS 28 B 8,22-25). Sie paßt aber nicht zu Gebilden anderer Ordnung, wie Eigenschaften oder Begriffe es sind. Hier würde die Teil/Ganzes-Beziehung anders funktionieren. Wenn ein Begriff Teile hat, so geht es um Merkmale, die den Begriff als das ausmachen, was er ist und was Gegenstände, die unter ihn fallen, als Eigenschaften aufweisen; und unter einen Begriff fallen oder ein Universales exemplifizieren bzw. instantiieren, heißt offensichtlich nicht, Begriffe oder Spezies zum Teil exemplifizieren.» Der Platonische Teilhabegedanke, wie ihn der *Parmenides* in seiner Übung entfalten wird, betrifft aber nicht Eigenschaften oder Begriffe, sondern Sätze, die an dem Ganzen ihres Dialoges teilhaben, und dieses Ganze darf eben nicht etwa wie eine Torte geteilt werden.

### 3.3 Regreßargumente (131e8-133a10)

#### 3.3.1 Die Idee als Gedanke (131e8-132c11)

Der Sokratischen Ideenlehre wohnt die Schwäche inne, daß sie das Getrenntsein von Idee und Ideaten behauptet, ohne sich dann auch noch über die Konsequenzen dieses Getrenntseins für die Teilhabe der Anderen am Einen Rechenschaft abzulegen. Ferner ist sie sich noch nicht darüber im klaren, wo überhaupt die von ihr behaupteten Ideen angesiedelt werden sollen. Auch wenn die Idee getrennt von ihren Ideaten sein soll, so ist damit noch nicht bestimmt, in welchem Verhältnis sie zur Seele steht.

Parmenides geht nun davon aus, daß die von Sokrates angenommenen Ideen der Seele als ihre Gedanken innewohnen, da sie dafür verantwortlich seien, die Einheit einer beliebig bestimmten Vielheit zu erkennen.<sup>1</sup> Mit der Annahme der Ideen in der Seele ist aber stillschweigend auch ihr Getrenntsein von den jeweiligen Anderen aufgehoben worden, da die Anderen allein in der Seele erscheinen können, nämlich als in der Wahrnehmung der Seele erscheinende Andere. Wenn also das Eine und die Anderen in die Seele verlegt werden – womit Teilhabe ja überhaupt erst möglich wird –, dann ergibt sich der von Parmenides aufgezeigte Progreß ins Unendliche.<sup>2</sup> Denn die Teilhabe der Anderen am Einen wird von

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 131e8-132a5: τί δὲ δὴ; πρὸς τόδε πῶς ἔχεις; — τὸ ποῖον; — οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστων εἶδος οἶσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τὸ μέγα ἡγή εἶναι. — ἀληθῆ λέγεις, φάναι. — Schon in der *Politeia* (vgl. *Pol.* 533e7-534b2) wird die Idee als eigener Gegenstand der νόησις zum Gedanken erklärt. Die gesamte Argumentation in *Parm.* 132a1-c11 kreist darum nicht etwa um ein neues Verständnis der Idee als Gedanke, sondern allein um den Ort dieses Gedankens. Parmenides stellt die der klassischen Ideenlehre notwendig zu stellende Frage, ob die als Gedanke verstandene Idee innerhalb oder außerhalb der Seele angenommen werden müsse.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132a6-b2: τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχ ἓν τι αὖ μέγα φανέται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; — ἔοικεν. — ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἕτερον, ᾧ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστων σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλήθος. — N. STROBACH, «Die logische und die dialogische Form des Argumentes vom <Dritten Menschen> in Platons *Parmenides*», in: *Prima Philosophia* 10 (1997), S. 165-182, begegnet dem von Parmenides hergeleiteten Regreß mit einem Verweis auf die im *Symposion* beschriebene Ideenschau: «Man mag soweit gehen zu sagen, daß ein aufmerksamer Leser des *Symposion* vielleicht die besten Chancen hat zu sehen, wo Platon Parmenides' Prämissen nicht teilt. Den entscheidenden Fingerzeig gibt wieder das unscheinbare Wörtchen αὖ (wiederum). Es hatte bei der Interpretation von *Parm.* 132 bereits dazu beigetragen zu vermuten, daß Platon Ideenprinzip und Nicht-elementprinzip nicht trennt. Es hatte gleichfalls aber auch schon den entscheidenden Ausweg aus der Bedrohung durch den <Dritten Menschen> gezeigt: Aus dem αὖ in Textschritt 2c [scil. *Parm.*



Parmenides noch immer nicht so gedacht, wie sie die Übung vorführen wird, sondern nach wie vor als ein Getrenntsein des Einen von den Anderen, wobei diese Instanzen aber nun wenigstens beide in der Seele angenommen werden. Teilhabe müßte auch so – wie die vorangegangenen Aporien zeigten – scheitern, doch Parmenides geht trotzdem von einer wie auch immer gearteten Teilhabe der vom Einen getrennten Anderen an diesem aus, wobei der Blick der Seele auf die vielen Anderen in ihr selbst zu einer von ihnen getrennten Idee in ihr selbst führt. Wenn diese Vorstellung der gegenüber der Seele gleichsam verdinglichten Instanzen des Einen und der Anderen zugrunde gelegt wird, dann sind diese nebeneinander bestehenden Instanzen in der Tat mit einem weiteren Blick der Seele auf ihre verschiedenen Inhalte zu umfassen, so daß immer wieder eine neue Idee proklamiert werden kann.

Sokrates muß nun, um die Einzigkeit der Idee retten zu können, darauf bestehen, daß er das ganze Eine nicht in der Seele als ihren Gedanken annehme, sondern das Getrenntsein von Idee und Ideaten so deute, daß die Idee als Gedanke außerhalb der Seele angenommen werden müsse. Sokrates stellt daher die beiden rhetorischen Fragen, ob denn eine jede Idee als ein die Anderen vereinheitlichender Gedanke der Seele gelten müsse und ob es diesem Gedanken etwa zukomme, nirgendwo anders als in der Seele zu entstehen. Auf die nicht ausgesprochenen, aber sicherlich als Verneinungen zu denkenden Antworten auf diese Fragen folgt dann noch die Einschätzung des Sokrates, daß unter Voraussetzung der Verortung der Idee außerhalb der Seele sich jener Regreß nicht einstellen

---

132a7] sollte kein ἄλλο in Textschritt 3 [scil. *Parm.* 132a10-11] werden dürfen. Das weitere Erblicken derselben Idee ist harmlos. Erst das Erblicken einer weiteren Idee ist schlimm.» (180) Eine ausführliche Diskussion von *Symp.* 210c3 und c7 in Hinsicht auf jenes αὖ läßt Strobach dann folgende Lösung finden: «Alle diese Gründe sprechen dafür, daß man die Ideenschau im *Symposion* wohl am besten als wiederholte Schau derselben Idee versteht und nicht als Schau mehrerer Ideen ... Dies ist der beste Weg, unwillkommene *Proto*-Ideen zu verhindern. Tut man dies, so unterläßt man es, hier αὖ unnatürlicherweise als exklusives «auch noch» zu lesen. Man kann es auch so ausdrücken: Man unterläßt den Schritt vom αὖ zum ἄλλο. Es ist einfach wieder dasselbe Schöne, das in den verschiedenen «Schauen» begegnet. Nun hat sich schon gezeigt, daß der «Dritte Mensch» gebannt wird, wenn man die Fortsetzung der Ideenschau im *Parmenides* ebenfalls nur als wiederholte Schau derselben Idee zuläßt und nicht als Schau mehrerer Ideen: Auch hier ist der Schritt vom αὖ zum ἄλλο zu verweigern (und zwar per Unvollkommenheitsklausel). Es ist dann immer wieder dasselbe Große, das in verschiedenen Schauen begegnet. Dies ist der einzige Weg, unwillkommene *Meta*-Ideen zu verhindern. Zwei der zentralen Stellen im Zusammenhang mit der Platonischen Ideenlehre weisen so eine überraschend tiefgehende Strukturanalogie auf, durch die sie sich gegenseitig erläutern.» (182) Man kann sich aber dem Schritt zum ἄλλο insofern nicht einfach verweigern, als nach Platon ein weiterer Blick der Seele auf die ihr immanente Idee und die an ihr teilhabenden Ideate möglich ist, so daß dieser Blick dann auch zu einer neuen Idee führen muß.

werde, womit die Einzigkeit der Idee gewahrt bleibe.<sup>1</sup>

Wenn Sokrates aber ein solches Getrenntsein von Idee und Ideaten behauptet, dann kann von einer Teilhabe der Anderen an ihrem Einen wiederum keine Rede sein. Denn die Idee als ein Gedanke, der nicht in der Seele Gedanke ist, muß ein Gedanke von nichts sein, also ein leerer Gedanke,<sup>2</sup> insofern sich die Idee als inhaltlicher Gedanke ja erst aus einer Zusammenschau der vielen Anderen ergeben sollte.<sup>3</sup> Ein solcher Gedanke ist also kein leerer Gedanke, sondern ein Gedanke von etwas, von einem Seienden nämlich, das Parmenides als ein Eines bestimmt, das jener Gedanke als in allen Anderen anwesendes denkt.<sup>4</sup> Dieses Eine, das der Gedanke in seinen Anderen denkt und das der Gedanke selbst ist, darf als eine gewisse Eine Idee gelten, die allen Anderen gegenwärtig ist und darum auch nicht getrennt von ihnen außerhalb der Seele Bestand hat.<sup>5</sup> Dieses gedachte Eine wird darum die von Sokrates angenommene Idee sein müssen, die in allen Ande-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132b3-6: ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον τούτων ἢ νόημα; καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκει ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς; οὕτω γὰρ ἂν ἓν γε ἕκαστον εἶη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. – Zum hier präsentierten Verständnis der Passage *Parm.* 132b3-6, die also aus zwei rhetorischen Fragen und einer Folgerung aus der erwarteten Antwort besteht, vgl.: E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, 2 Bde. (München 1959), Bd. 2, S. 317; F. SLOTTY, *Der Gebrauch des Konjunktivs und Optativs in den griechischen Dialekten. 1. Teil: Der Hauptsatz* (Göttingen 1915), S. 40-41; J. M. STAHL, *Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit* (Heidelberg 1907; Nachdr. Hildesheim 1965), S. 366-367. Die mit μή und Konjunktiv eingeleitete Frage in *Parm.* 132b3-4 findet in *Parm.* 163d1-3 zudem eine deutliche Parallele, die allerdings in allen Ausgaben von einer Konjekture Heindorfs – ἦν anstelle von ἦ gegen die Haupthandschriften B und T – mit oder ohne guten Grund verstellt wird: τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μὴ τι ἄλλο ἢ ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ' ἀπολλύναι οὐσίαν; — οὐδὲν ἄλλο. Siehe auch *Phaid.* 64c4-9: ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; ... ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; — οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο, ἔφη. – Vgl. ferner *Pol.* 603c8-10; *Krat.* 429c7-8. – Überdies kann die zweite Frage in *Parm.* 132b4-5 aufgrund ihres Fragepronomens οὐδαμοῦ keinesfalls den Konjunktiv προσήκει aufweisen, wie mit Proklos die meisten Herausgeber glauben, so daß sie unabhängig von der Konstruktion der konjunktivischen ersten Frage betrachtet werden muß, trotzdem aber auch rhetorisch zu verstehen ist. – In seiner ausführlichen Diskussion des ersten Regreßargumentes berücksichtigt R.-P. HÄGLER, *Platons Parmenides: Probleme der Interpretation* (Berlin – New York 1983), S. 9-60, leider nicht diese für das Verständnis des Argumentes entscheidenden Fragen des Sokrates, so daß seine Ausführungen genauso am Text vorbeigehen wie diejenigen seiner Vorgänger, auf die er vor allem Bezug nimmt (VLASTOS, GEACH, SELLARS, STRANG, TELOH/LOUZECKY, COHEN).

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132b8-10: τί οὖν; φάναι, ἐν ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; — ἀλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132a1-5.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132b11-c3: ἀλλὰ τινός; — ναί. — ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; — ὄντος. — οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα εἶπον νοεῖν ...

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132c4-5: ... μίαν τινὰ οὖσαν ιδέαν; — ναί.

ren jedesmal ein Selbes darstellt.<sup>1</sup> Wenn aber die Anderen, wie Sokrates ja immer noch behauptet, an ihrer jeweiligen Idee teilhaben, diese Idee aber als Gedanke gelten muß, den die Seele in allen Anderen denkt, dann sind auch die Anderen in gewissem Sinne als Gedanken zu verstehen, oder es wird statt dessen der absurde Schluß gezogen, daß die an ihrem einheitlichen Gedanken teilhabenden Anderen dennoch nicht gedanklich bestimmt sind.<sup>2</sup> Die dialektische Übung des *Parmenides* wird hingegen ebenjene These bestätigen, daß die Anderen aufgrund ihrer Teilhabe am Einen auch als gedanklich bestimmte Andere aufgefaßt werden müssen, wenn sie nämlich an ihrem Einen so teilhaben, daß es ihnen allen innewohnt.<sup>3</sup> Sokrates kann dieser Theorie noch nichts abgewinnen, so daß er zu einem anderen Modell der Teilhabe Zuflucht nehmen muß.

Das von Parmenides hier angedeutete Modell der Teilhabe der Anderen an ihrem Einen muß – dies wird die dialektische Übung zeigen – also durchaus ernst genommen werden. Es wird auch nicht zufällig im Kontext der Problematik eines Progresses ins Unendliche präsentiert, da ebenjenes Modell in vielfacher Hinsicht Unendlichkeit mit einschließen wird. Denn das Eine, das in allen Anderen anwesend ist, insofern sie an ihm teilhaben, ist niemals das letzte Eine, das bestimmt werden kann, da es immer überstiegen und verlassen werden kann, um in der Suche nach einem neuen Einen fortbestimmt zu werden. Der unendliche Progreß des Einen wird sich als ein grundlegender Bestandteil der spätplatonischen Seelentheorie offenbaren.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132c6-8: εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; — ἀνάγκη αὖ φαίνεται.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132c9-11: τί δὲ δῆ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; — ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, φάναί, ἔχει λόγον.

<sup>3</sup> NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 238, formuliert seine Bedenken gegen die Konzeption der Idee als Gedanke: «Auf jene Weise wird alles zu Gedanken, ja zu Denken (das Gedachte existiert nur im Denken); es droht ein psychologischer Idealismus, etwa wie der Berkeleys, den transzendentalen, d. i. methodischen, der allein der Platos ist, zu verdrängen. Das Gedachte existiert doch, es existiert aber nur in Gedanken, als Gedanke, als Denken, also existiert nur Denken.» Damit wird aber der Platonische Gedanke, den die dialektische Übung entfalten wird, verfehlt: Nur insofern die Anderen an ihrem Ganzen teilhaben, sind sie gedanklich bestimmte Andere. Vor dieser Teilhabe sind sie Andere, die als erscheinende Andere allein aufeinander bezogen und damit auch noch nicht gedanklich bestimmt sind.

<sup>4</sup> T. SCALTSAS, «A Necessary Falsehood in the Third Man Argument», in: *Phronesis* 37 (1992), p. 216-232, gewinnt dem Argument vom Dritten Menschen interessante Perspektiven ab: «Let us consider the Associate type of multiplicity of Forms, which satisfies the condition for qualitative identity. (I. e. let us assume that Plato allows for the many Forms F of the TMA regress.) The difficulty here is *not* that there are *f* things that do not share a common source of their *f*-ness. Rather, it is that, given an *f* thing, the source of its *f*-ness is different from the source

### 3.3.2 Ähnlichkeit von Idee und Ideaten (132c12-133a10)

Sokrates versucht nun, das Verhältnis zwischen dem Einen und den Anderen als eine Beziehung zwischen dem Urbild und seinen Abbildern, die diesem ähnlich sind, zu beschreiben. Die Ideen beständen als Urbilder in der Natur, während die Anderen diesen glichen und Angleichungen darstellten, so daß die Teilhabe der Abbilder am Urbild in einem Angleichen bestehe.<sup>1</sup> Welche Natur ist aber gemeint, in der die Urbilder Bestand haben sollen? Parmenides verzichtet darauf, nochmals zu zeigen, daß unter der von Sokrates zugrundegelegten Voraussetzung des Getrenntseins von Urbild und Abbildern überhaupt keine Teilhabe stattfinden könne, sondern übergeht diese Inkonsequenz der Sokratischen Hal-

---

of its *f*-identity to other *f* things.  $F_2$  does for *a* just what  $F_1$  does for *a*, namely make it *f*. And yet, in doing so,  $F_2$  does for *a* what  $F_1$  fails to do for *a*, namely make *a* *f*-identical to  $F_1$ . The **absurdity** is that the contribution that  $F_2$  makes to *a* must be **both** identical to the contribution that  $F_1$  makes to *a* and different from the contribution that  $F_1$  makes to *a*. This discrepancy must be what is **preventing** Plato from allowing for more than one Form *F* per character. ... In conclusion, then, Plato assumed a **unique** Form *F* per character, and was forced by the TMA to conclude that there are **many** Forms *F* per character. He could have avoided the contradiction by allowing an (associative) multiplicity of Forms *F* per character, while hailing the TMA as their discovery! That he did not do so indicates that he had an immediate apprehension of the threat that such a multiplicity of sources of *f*-ness posed for the Theory of Forms.» (229-230) Interessant ist zum einen die Tatsache, daß Scaltsas das Argument vom «Dritten Menschen» ernst nimmt und für gültig hält, zum andern und vor allem der Gedanke, daß gerade dieses Argument – in positiver Wendung – eine mögliche Vielheit der Formen anspreche. Scaltsas nimmt aber trotz seiner Vermutungen leider nicht Bezug auf die dialektische Übung, die diese Vielheit – als unendliche Abfolge möglicher Dialoge – doch präzise beschreiben wird (vgl. *Parm.* 143a4-144e7), so daß unklar bleibt, welche Konzeption der Idee von ihm zugrunde gelegt wird, wenn er die Entdeckung der Vielheit der Formen im Argument vom «Dritten Menschen» ausdrücklich begrüßt.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132d1-4: ἀλλ', ὃ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. – M. SCHOFIELD, «Likeness and Likenesses in the *Parmenides*», in: C. GILL and M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 49-77, geht dieser Konzeption der klassischen Ideenlehre nach: «The section of the dialogue from 130 to 134 is commonly represented simply as a sequence of devastating or apparently devastating critical arguments against the theory of Forms. Proclus sees it as a carefully organized piece of philosophical midwifery in which Parmenides gradually coaxes Socrates into progressively less deficient apprehension of the nature of Forms and of their relations to particulars. I shall follow him at least to the extent of taking Socrates' proposal of the original-copy model of participation to be intended as a significant achievement prompted by reflection on the inadequacies of the previous attempts in the dialogue to formulate the theory.» (52) Schofield ist insofern zu widersprechen, als die im ersten Teil des *Parmenides* präsentierten Aporien weder eine bloße Folge von Argumenten noch eine stete Verbesserung der Sokratischen Auffassung von der Idee, sondern Einwände von ständig wachsender Bedeutung gegen diese Ideenlehre darstellen.

tung – nämlich einerseits immer wieder von Teilhabe der Anderen am Einen zu sprechen, andererseits aber ihr Getrenntsein zu behaupten –, um statt dessen allein deutlich werden zu lassen, daß auch die jetzt in Rede stehende Weise der Teilhabe zu einer unendlichen Vervielfältigung der Idee führt, welche Sokrates natürlich nicht akzeptieren kann.<sup>1</sup> Der Bestand der Urbilder in einer wie auch immer gearteten Natur wird also nicht problematisiert, vielmehr wird eine Teilhabe der Abbilder am Urbild im Sinne der Ähnlichkeit betrachtet, womit aber stillschweigend auch ihr Getrenntsein aufgehoben wird, so daß anschließend der Regreß immer neuer Urbilder hergeleitet werden kann. Denn wenn die Anderen dem Einen ähnlich sind, dann muß auch das Eine den Anderen ähnlich sein, sofern Ähnlichkeit nämlich als wechselseitige Beziehung verstanden wird.<sup>2</sup> Wenn aber sowohl die Anderen als auch das Eine ähnlich sind, dann haben sie an ein und derselben Idee der Ähnlichkeit teil, so daß diese Idee als eine dritte Instanz gelten muß, die neben den ähnlichen Anderen und dem ähnlichen Einen besteht.<sup>3</sup> Wenn also eine Ähnlichkeit zwischen den Anderen und dem Einen be-

<sup>1</sup> Daß die Unendlichkeit möglicher Ideen für Parmenides keinen Schrecken darstellt, zeigte bereits die Diskussion des ersten Regreßargumentes. Seine Ideenlehre wird die Idee tatsächlich vervielfachen, ohne daß damit die Gültigkeit des absoluten Einen aufgehoben würde. Parmenides argumentiert gegen die Unendlichkeit der Idee, wie sie der Sokratische Ansatz mit sich bringt, um diesen Ansatz zu widerlegen, aber nicht deshalb, weil Unendlichkeit für ihn ein unannehmbares Charakteristikum des Denkens wäre.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132d5-8: εἰ οὖν τι, ἕφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; — οὐκ ἔστι. — Daß Platon, indem er eine Wechselseitigkeit der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Idee und Ideaten zugrunde lege, den Regreß korrekt herbeiführe, bestätigt M. MIGNUCCI, «Plato's <Third Man> Arguments in the *Parmenides*», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), p. 143-181: «The traditional defence of Plato's position against *RA* [scil. <Resemblance Argument>] envisaged by the Neoplatonists and endorsed even by some modern commentators does not seem to be convincing. Proclus in his commentary on the *Parmenides* denies that the relation of participation could be taken as symmetrical, even if it is equated with the relation of resemblance. Things resemble forms because they are defective copies of them. But <to be a copy of> is not a symmetrical relation and therefore neither is participation. It must obviously be admitted that the relation of being a copy is not symmetrical. And if the relation of participation has to be identified with this relation, one must conclude that participation is not symmetrical. But the point remains. Why should we rule out that participation's being equated with the relation of <being a copy> implies that a symmetrical relation of resemblance obtains between the participant and the participated? If *x*'s participating in *F* means that *x* is a copy of *F*, then it appears reasonable to infer that *x* resembles *F*, since being a copy implies resemblance. But if *x* resembles *F*, *F* resembles *x*, since resemblance is a symmetrical relation. Therefore, participation implies a symmetrical relation between its relata and, as we have seen, this is sufficient to yield Parmenides' difficulty.» (177-178)

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132d9-5: τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ εἶδους μετέχειν; — ἀνάγκη. — οὐ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾗ, οὐκ ἐκεῖνο

hauptet wird, dann kommt der für Sokrates unannehmbare unendliche Progreß möglicher neuer Ideen in Gang, weshalb auch diese Weise der Teilhabe nicht länger Gültigkeit beanspruchen darf, sondern statt ihrer eine andere aufgesucht werden muß.<sup>1</sup>

Mit den beiden Regreßargumenten sind schon einige der Schwierigkeiten, die die Annahme abgetrennter Ideen mit sich bringt, aufgezeigt worden, und indem Parmenides dieses Fazit zieht,<sup>2</sup> weist er noch nicht einmal darauf hin, daß dieses Getrenntsein der Ideen im Rahmen der Sokratischen Theorie ja niemals konsequent gedacht worden ist, da sie trotz dieses Getrenntseins immer auch von der Teilhabe der Anderen am Einen spricht. Das Modell, welches das Eine als Urbild für die abbildhaften Anderen konzipiert, scheint es zu erlauben, ein Getrenntsein des Urbildes mit einem Angleichen der Abbilder an es vereinbaren zu können. Dieser Schein trügt jedoch insofern, als die Anderen im Angleichen an das Eine schon in einer Beziehung zu diesem gedacht werden, womit dessen Getrenntsein von den Anderen nicht mehr gilt, zumal Platon das Konzept der Ähnlichkeit als ein wechselseitiges auffaßt, das ohne Ähnlichkeit auch auf seiten des Urbildes

---

ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος; — παντάπασιν μὲν οὖν.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 132e6-133a7: οὐκ ἄρα οἷόν τε τι τῷ εἶδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾦ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγηται. — ἀληθέστατα λέγεις. — οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τὰλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει. — ἔοικεν. — SCHOFIELD, «Likeness and Likenesses in the *Parmenides*», p. 72, versucht, dem Regreß mit folgendem Argument zu entgehen: «It is time to return to the second regress argument at 132d-133a. Recall premiss (I): (I) «Like things are like in virtue of being modelled on an original, Likeness.» I submit that the reader of part II of the dialogue will see reason to reject this premiss. He has come to appreciate that to understand talk about items being like each other is merely to grasp that they are qualified in the same way, i. e. have the same predicate true of them. To put it differently, what the reader has effectively recognized is that like is a second-order predicate: «is like» means «shares the same first-order predicate», not «participates in the Form Likeness». Thus part II of the *Parmenides* supplies materials for resisting the regress.» Die Prämisse I findet sich aber in dieser Form nicht im Text. Dort heißt es nur, daß die Vielen am Einen insofern teilhaben, als sie ihm ähnlich sind. Dieses Eine ist also nicht die Ähnlichkeit als solche, sondern eine beliebige Idee, an die die Vielen sich angleichen. Folglich ist das Eine neben seiner eigentlichen Bestimmung gegenüber den Vielen auch ähnlich, damit die Vielen ihm wiederum ähnlich sein können. Die Einsichten, die Schofield aus dem zweiten Teil gewinnt, sind also schon im ersten Teil vorauszusetzen, daß nämlich das Eine und die Vielen dasselbe Prädikat erster Ordnung teilen. Wenn sie daneben auch – was aus jener Gemeinsamkeit ja gerade abgeleitet werden kann – als wechselseitig ähnliche Instanzen verstanden werden, dann läßt sich auch der Regreß herleiten.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133a8-10: ὁρῶς οὖν, φάναι, ᾧ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζεται; — καὶ μάλα.

nicht bestehen kann.<sup>1</sup> Mit der Widerlegung dieses Modells fällt aber auch ein wichtiges Moment einer solchen Theorie des Bildes bzw. Abbildes der Unmöglichkeit anheim, das nämlich darin bestand, die Anderen in ihrem Angleichen an das Eine miteinander zu vergleichen und gemäß dem Grade der Angleichung als gelungene oder weniger gelungene Abbilder zu betrachten.<sup>2</sup> Die Anderen, insofern sie der von Parmenides entfalteten Theorie innerhalb der dialektischen Übung zugehören, gleichen sich dem Einen nicht an, ohne es jemals erreichen zu können; sie bilden vielmehr dieses Eine selbst, wobei sie ihm in gewissem Sinne auch ähnlich sind, nämlich im Sinne wechselseitiger Verschiedenheit des Einen und der Anderen, wie es in der dialektischen Übung noch gezeigt werden wird.<sup>3</sup>

### 3.4 Zwei-Welten-Lehre (133a11-134c3)

Parmenides spricht nun endlich aus, was in den zuvor entwickelten Schwierigkeiten der Sokratischen Ideenlehre für diese Schwierigkeiten zwar immer mitbestimmend, aber bisher niemals als zentrale Schwäche dieser Theorie ausgewiesen worden war.<sup>4</sup> Wenn nämlich Sokrates eine jede Idee der jeweiligen vielen Seienden in der Weise setzt, daß er sie von den vielen Seienden abtrennt, dann kann natürlich behauptet werden, daß dieses Getrenntsein der Ideen zu ihrer Unerkennbarkeit führe.<sup>5</sup> Wer solches behauptet, dürfte schwer widerlegt werden können – zumindest von jemandem, der seine Widerlegung auf der Grundlage der Sokratischen Ideenlehre führen wollte.<sup>6</sup> Insofern die Ideen aber anders verstanden werden, nämlich im Sinne der in der dialektischen Übung entfalteten Ideen-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132d5-7. – Der Versuch, das Urbild von der Bestimmung der Ähnlichkeit auszunehmen, um den Regreß zu verhindern, scheitert daran, daß sich dann auch kein Anderes ihm angleichen könnte, da es für dieses Andere gar nicht bestehen würde.

<sup>2</sup> Dieses Theorem wird in den Dialogen der mittleren Werkphase Platons (vgl. *Phaid.* 74a9-84b8; *Pol.* 506d8-511e5) entfaltet.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 147c1-148a6.

<sup>4</sup> C. C. MEINWALD, *Plato's 'Parmenides'* (New York – Oxford 1991), p. 9, vermutet zwar, daß ein allgemeines Element entweder allen oder einigen Aporien des ersten Teiles innewohne, doch benennt sie dieses nicht: «The arguments are not presented so that they highlight any common element; still, because of the extreme underspecification of the arguments, we cannot exclude the possibility that something unexpressed is common to all or some of them.»

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133a11-b4: εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἅπτη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεὶ τι ἀφοριζόμενος θήσεις. — πῶς δῆ; εἰπεῖν. — πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φάναι, μέγιστον δὲ τόδε.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133b6-7: εἴ τις φαίη μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἶδη, τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται ...

lehre, dürfte es möglich sein, die Erkennbarkeit solcher Ideen aufzuzeigen. Um aber die Ideen als erkennbare aufzuzeigen, müßte derjenige, der mit jenem Zweifler stritte, in vielem erfahren und von guter Begabung sein,<sup>1</sup> während der an der Erkennbarkeit der Ideen Zweifelnde bereit sein müßte, vielen und weit-schweifigen Erörterungen des anderen zu folgen, er also nicht von Anfang an darauf bestehen würde, daß die Ideen unerkennbar seien, sondern sich auch vom Gegenteil überzeugen lassen wollte.<sup>2</sup>

Wie könnte man aber darauf bestehen, daß die Ideen, so wie sie die Sokratische Ideenlehre konzipiert, unerkennbar sein müssen? Es ließe sich schlicht darauf hinweisen, daß die Behauptung, die Ideen beständen für sich selbst, die Notwendigkeit nach sich zöge, daß keine von ihnen dem Menschen innewohnen könne.<sup>3</sup> Sokrates gibt dies ohne Zögern zu, da für ihn das Getrenntsein der Ideen bzw. ihr Für-sich-selbst-Bestehen eine vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Seinsweise dieser Ideen darzustellen scheint.<sup>4</sup> Damit würden dann aber auch alle

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133b7-8: ... εἰ μὴ πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὢν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφνῆς ...

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133b8-c1: ... ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν πραγματευομένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἐπεσθαι, ἀλλ' ἀπίθανος εἴη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι. – In der dialektischen Übung wird genau diese Konstellation gegeben sein, da Aristoteles als der Zweifler sich von Parmenides überzeugen lassen wird, daß die Ideen in bestimmtem Sinne erkennbar sind. Der Dialog *Parmenides* stellt also nicht nur die neue Ideenlehre Platons vor, sondern antwortet damit auch auf die von Aristoteles wiederholt erhobenen Zweifel an einer Ideenlehre, die Platon auch aufgrund dieser Zweifel fortentwickelt haben dürfte.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133c2-5: πῆ δὴ, ὦ Παρμενίδη; φάναι τὸν Σωκράτη. — ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. — καλῶς λέγεις, εἰπεῖν.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133c6-7: πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἔτι εἴη; – Parmenides hat diese theoretische Grundlage der Sokratischen Ideenlehre absichtlich erst hier zur Sprache gebracht, da sonst alle vorangegangenen Aporien erst gar nicht hätten entfaltet werden können. Daß mit der Unmöglichkeit des Innewohnens der Ideen im menschlichen Geist das Hauptargument gegen diese Ideenlehre ausgesprochen wurde, läßt sich mit *Parm.* 133b4 (μέγιστον δὲ τόδε) nachweisen. NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 241, bestätigt dieses Urteil: «Die radikalere Frage aber ist die andere: Gesetzt wir hätten das «a priori», wie könnten wir mit ihm je den Gegenstand der Erfahrung erreichen, der doch – das war noch niemals bisher in dieser Deutlichkeit gesagt – u n s e r wahres Problem, das x der Gleichung unserer Erkenntnis ist? Schon in dem bloßen Aufwerfen dieser Frage, in dem Nachdruck, mit dem sie gestellt und als die Hauptlast, die der Ideenlehre noch aufliegt, zum Bewußtsein gebracht wird, erkennen wir einen sehr gewichtigen Fortschritt des *Parmenides* über alle bisherigen Schriften hinaus. Es ist damit ein ganz neuer Weg beschritten. Erfahrung ist hier zum ersten Mal bei Plato ausdrücklich aufgestellt als eine besonders charakterisierte, und zwar die eigentlichst uns angehende E r k e n n t n i s a r t . Die Idee selbst wird sich fortan nur behaupten können, wofern sie sich auszuweisen vermag als Grundlage zur «Möglichkeit», d. i. m e t h o d i s c h e n B e g r ü n d u n g von Erfahrung. Damit erst wird die falsche Absonderung der Idee gründlich und endgültig überwunden sein: die von der Erfahrung, nämlich



aufeinander bezogenen Bestimmungen sowohl für den Menschen als auch unabhängig von ihm Bestand haben,<sup>1</sup> nämlich einerseits als an den Ideen teilhabende Bestimmungen, andererseits als diese Ideen selbst. Folglich müßte eine wie auch immer geartete Teilhabe der jeweils aufeinander bezogenen Vielen an zwei aufeinander bezogenen, für sich selbst bestehenden Einen als bloße Namensgleichheit gedeutet werden.<sup>2</sup> Demnach gebe es auch ein menschliches Wissen, das sich auf die menschliche Wahrheit richte, sowie menschliche Wissenschaften, die auf ihre jeweilige menschliche Idee bezogen seien, und davon unabhängig das Wissen selbst, das auf die Wahrheit selbst bezogen sei, sowie die einzelnen Wissenschaften selbst, die auf die Ideen selbst gingen.<sup>3</sup> Die vom Menschen unabhängige Welt des Wissens und der Wahrheit selbst bzw. der einzelnen Wissenschaften und ihrer Ideen selbst sei dem Menschen aber unerkennbar, so daß eine jede Idee, insofern sie für sich selbst bestehe, menschlichem Wissen nicht zugänglich sei.<sup>4</sup>

---

von der Aufgabe ihrer Ermöglichung abgesonderte Idee verlöre eben durch diese Absonderung jede Bedeutung für unsere Erkenntnis, auf die es doch uns zuletzt nur ankommen kann.» Ein eher passiver Erfahrungsbegriff, wie Natorp ihn hier geltend zu machen scheint, begegnet beim späten Platon allerdings nicht, vielmehr nimmt dort die Seele vermittelt ihrer Sinne aktiv wahr, indem sie Erscheinungssätze bildet, die zu vorläufigen und zu prüfenden Urteilen führen (vgl. *Theait.* 189e4-190a7). Ein Reflektieren auf diese Erscheinungssätze, das ihr Zusammenstimmen nachträglich prüft und bestätigt, schafft dann Erkenntnis.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133c8-d2: οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 133d2-134a2: τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἐαυτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζονται οὕτως. — πῶς λέγεις; φάναι τὸν Σωκράτη. — οἶον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἐστὶ δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἐστὶ δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὧν ἀνθρώπου ἀμφοτέρα ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῆ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτὰ. ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω; — πάνυ γ', εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, μανθάνω.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134a3-b2: οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ἐστὶ ἐπιστήμη τῆς ὃ ἐστὶν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη; — πάνυ γε. — ἐκάστη δὲ αὖ τῶν ἐπιστημῶν, ἢ ἐστὶν, ἐκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἐστὶν, εἴη ἂν ἐπιστήμη· ἢ οὐ; — ναί. — ἢ δὲ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ' ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη, καὶ αὖ ἐκάστη ἢ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων ἐκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι; — ἀνάγκη.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134b3-c3: ἀλλὰ μὴν αὐτὰ γε τὰ εἶδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ' ἡμῖν οἶόν τε εἶναι. — οὐ γὰρ οὖν. — γινώσκειται δὲ γέ που ὑπ' αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἐστὶν ἕκαστα; — ναί. — ὃ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν. — οὐ γάρ. — οὐκ ἄρα ὑπὸ γε ἡμῶν γινώσκειται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. — οὐκ ἔοικεν. — ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἐστὶ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν. — κινδυνεύει.

Welches Theorem wird nun die dialektische Übung diesen Zweifeln entgegenhalten können? Wie wird sie dem Entwurf zweier Welten, der aus der Annahme für sich selbst bestehender Ideen folgt, begegnen? Parmenides wird zunächst deutlich machen, daß sowohl das Eine im Sinne des Ganzen als auch die Anderen im Sinne der vielen Teile dieses ganzen Einen als ideenhafte Bestimmungen gelten müssen, die aufeinander bezogen sind. Er wird aber auch ein Eines thematisieren, das nicht als Ganzes gelten darf, sowie Andere ansprechen, die nicht die Teile eines Ganzen darstellen. Die aufeinander bezogenen, ideenhaften Bestimmungen des ganzen Einen und seiner Teile werden menschliches Erkennen ausmachen, das somit als wesentlich ideenhaftes Erkennen ausgewiesen werden wird. Aber auch die von jedem menschlichen Erkennen unabhängige Welt des absoluten Einen und der absoluten Anderen wird *ex negativo* geschildert werden, so daß die Übung die soeben geschilderte Problematik zweier Welten in anderem Sinne wieder aufwerfen wird. Parmenides wird aber in der Lage sein, beide Welten miteinander zu vermitteln, so daß eingesehen werden kann, daß die abgetrennten Bestimmungen des Einen und der Anderen dem menschlichen Erkennen fortwährend innewohnen, ohne jemals eines derjenigen Momente darzustellen, die dieses Erkennen ausmachen. Die beiden absoluten Prinzipien der transzendenten Welt hingegen, die vom späten Platon nicht mehr Ideen genannt werden, wohnen dem menschlichen Erkennen fortwährend inne, ohne daß diese Bestimmungen des absoluten Einen und der absoluten Vielen, die das absolute Erkennen ausmachen, jemals von jenem Erkennen erfaßt werden könnten. Platon hält somit zwar am Modell zweier Welten fest, doch beschreibt er deren Verhältnis zueinander auf neue Weise.

### 3.5 Chorismos (134c4-e8)

Die von Sokrates angenommene, menschliches Erkennen transzendierende Welt der Ideen, die von Parmenides im Rahmen der dialektischen Übung eben nicht mehr als ideenhaft bestimmte Welt beschrieben werden wird, liegt trotzdem noch dem letzten Argument gegen die Ideenlehre, das der *Parmenides* vorführt, zugrunde. Parmenides deutet diese Welt ebenso als die des göttlichen Erkennens, wie auch Sokrates zugibt, Ideenerkenntnis für die Erkenntnis eines Gottes zu halten.<sup>1</sup> Unter der Voraussetzung des Getrenntseins von Idee und Ideaten muß

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134c6-12: ὄρα δὴ ἔτι τούτου δεινότερον τόδε. — τὸ ποῖον; — φαίης ἂν πού, εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν

jedoch dann angenommen werden, daß weder das göttliche Erkennen irgendwelche Gegenstände des menschlichen Erkennens erreiche noch daß umgekehrt menschliches Erkennen jemals göttlich genannt werden könne.<sup>1</sup> Sokrates entrüstet sich zwar vor allem darüber, daß das unumschränkte Erkennen der Götter geschmälert werde, wenn sie menschliche Wissensgegenstände nicht erfassen könnten,<sup>2</sup> doch dürfte es eher die Absicht Platons gewesen sein, mit seinem Argument deutlich zu machen, daß ein Getrenntsein der Idee von ihren Ideaten, wie es Sokrates behauptet, notwendig zum Verlust göttlicher Bestimmtheit des menschlichen Erkennens führt.

Daß diese Konsequenz für Platon unannehmbar ist, zeigt wiederum die dialektische Übung, welche nicht nur beschreibt, wie die ideenhafte Welt menschlichen Erkennens sowie die gänzlich unbestimmbare, also auch nicht ideenhaft konzipierte Welt göttlichen Erkennens je für sich zu denken sind, sondern auch genau vorführt, wie göttliches Erkennen dem menschlichen fortwährend inneohnt, ohne jemals von ihm eingeholt werden zu können. Das göttliche Erkennen ist nach Platon in bestimmter Weise auf die ideenhafte Erkenntnis des Menschen bezogen, und zwar so, wie das zeitlose <Plötzlich> auf alle zeitlich bestimmten Momente des Seins und Werdens bezogen ist. Die dialektische Übung wird darum Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit des Erkennens zum Thema haben, und sie wird die ganze Idee sowie deren ideenhafte Teile als rein zeitliche Konstituenten menschlichen Erkennens aufweisen, wird dagegen aber auch die Prinzipien des göttlichen Erkennens, also das des absoluten Einen und der absoluten Anderen,

---

παρ' ἡμῖν ἐπιστήμην, καὶ κάλλος καὶ τάλλα πάντα οὕτω. — ναί. — οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; — ἀνάγκη. — Göttliches Erkennen, so wie Parmenides es versteht, meint Erkenntnis im Sinne der absoluten Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit als der Anderen, wohingegen menschliches Erkennen durch die Ideen des ganzen Einen und seiner Teile gekennzeichnet ist. Sowohl die alte als auch die neue Ideenlehre Platons thematisieren also göttliches und menschliches Erkennen, aber erst der späte Platon vermag die Vermittlung beider Erkenntnisweisen adäquat zu beschreiben.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134d1-e6: ἄρ' οὖν οἶός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; — τί γὰρ οὐ; — ὅτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, ὠμολόγηται ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, μήτε ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢ ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα. — ὠμολόγηται γάρ. — οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὐτὴ ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θεοῦ οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὐτε δεσπότηαι ἡμῶν εἰσὶν οὐτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134e7-8: ἀλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, θαυμαστός ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι.

in ihrer Zeitlosigkeit ansprechen.

Mit den entwickelten Argumenten gegen die Sokratische Ideenlehre muß diese Ideenlehre als widerlegt angesehen werden.<sup>1</sup> Doch diene die Widerlegung des Parmenides nicht bloß dem Zweck, die Defizite dieser Theorie offenzulegen.<sup>2</sup> Es zeigte sich vielmehr bei der Explikation eines jeden einzelnen Argumentes, daß immer schon wesentliche Inhalte der neuen Ideenlehre in die Argumentation eingeflochten wurden, die auf den zweiten Teil des *Parmenides* verwiesen. Die Diskussion des Geltungsbereiches der Ideen legte es nämlich nahe, von allen denkbaren Gegenständen Ideen anzunehmen, während die Ausführungen zur Teilhabeproblematik schon mit den später entscheidenden Bestimmungen des Ganzen und seiner Teile operierten. Ferner offenbarten die Regreßargumente keine Scheu des Platonischen Parmenides vor der Unendlichkeit der Idee, sondern sprachen diese schon deutlich an. Die Problematisierung des Getrenntseins von Idee und Ideaten schließlich zielte weniger darauf ab, die Konzeption zweier Welten in Frage zu stellen, als vielmehr nach dem Verhältnis dieser beiden Welten zueinander zu fragen. Die dialektische Übung wird nun auf alle im ersten Teil des *Parmenides* aufgeworfenen Fragen Antwort zu geben wissen, und sie wird die eben genannten Andeutungen eines neuen Verständnisses der Idee auch bestätigen bzw. zur Ausführung bringen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> F. von KUTSCHERA, *Platons <Parmenides>* (Berlin – New York 1995), S. 48, äußert die gegenteilige Ansicht: «Platon selbst hat die Einwände gegen seine eigenen Vorstellungen wohl kaum als stichhaltig angesehen – mit Ausnahme der Kritik an der Definition der Methexis durch Ähnlichkeit und damit an der Konzeption der Ideen als Paradigmen, wenn er sie so verstanden hat. Das zentrale Problem, wie Methexis genauer zu verstehen ist, bleibt jedoch offen.» Kutschera dürfte in seiner Einschätzung, daß Platon die an ihm geübte Kritik nicht ernst nahm, dann unrecht haben, wenn die dialektische Übung das Problem der Methexis in einer Weise zu lösen vermag, die mit einer neuen Ideenkonzeption einhergeht. Übrigens bemerkt Platon selbst, früher anders über das Sein gedacht zu haben, als er es nun – in der Spätphase seines Denkens – tue (vgl. *Soph.* 243b7-c6).

<sup>2</sup> FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 37, beschreibt die Absicht des Parmenides dagegen wie folgt: «Die Intention des Parmenides ist es, die Unmöglichkeit der Sokratischen, der doppelten Ontologie zu demonstrieren, um seine eigene, die monistische Ontologie als die einzig mögliche zu erweisen.» Welches Interesse sollte Platon allerdings daran haben, den Eleatischen Monismus, den er bereits im *Sophistes* widerlegt hat (vgl. *Soph.* 244b6-245e5), gegen seine eigene Ideenlehre auszuspielen?

<sup>3</sup> HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 5, kommt dagegen zu dem Schluß, «daß sich die <Dialektische Übung> insgesamt als eine *reductio ad absurdum* jener Voraussetzungen begreifen läßt. Damit wäre auch der engste sachliche Zusammenhang zwischen den beiden Teilen des *Parmenides* nachweisbar, denn den Aporien, in die sich Sokrates' Ideenhypothese verstrickt, liegen ebendie Annahmen über Selbstprädikation, Teilhabe und Ähnlichkeit zugrunde, die der zweite Dialogteil ad absurdum führt.» – R. E. ALLEN, *Plato's <Parmenides>* (New Haven – London 1997), p. 111, hält auch die Übung für aporetisch, womit der Dialog *Parmenides* seine Ein-

---

heit gewinne: «Given that the criticisms in the *Parmenides* are aporetic, it is reasonable to suppose that the hypothetical exercise with which the dialogue concludes may also be aporetic, meant to exhibit in greater detail the consequences of wrong admissions, and perhaps further to direct attention to which admissions are wrong. If that were so, the aporetic character of the *Parmenides* would be the key to its structural unity.»

## 4 Die dialektische Übung (134e9-166c5)

### 4.1 Form der Übung (134e9-137c3)

Obwohl all die vorgebrachten Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme für sich selbst bestehender Ideen ergaben, noch durch andere Probleme ergänzt werden könnten, die Parmenides jedoch nicht mehr anzusprechen gedenkt,<sup>1</sup> deutet dieser nochmals an, daß es dennoch möglich sein dürfte, jemanden, der sich von den Aporien genötigt sieht, keine Ideen anzunehmen, davon zu überzeugen, daß Ideen vorauszusetzen und für die menschliche Natur auch erkennbar seien.<sup>2</sup> Parmenides wiederholt, daß es einer großen Begabung bedürfe zu erkennen, auf welche Weise zu einem jeden Gegenstand eine Idee als ein für sich selbst bestehendes Sein gehöre, daß es aber noch bewundernswerter sei, wenn derjenige, der solches erkannt habe, auch in der Lage sei, einen anderen Menschen darin zu un-

---

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 134e9-135a3: ταῦτα μέντοι, ὃ Σώκρατες, ἔφη ὁ Παρμενίδης, καὶ ἔτι ἄλλα πρὸς τούτοις πάνυ πολλὰ ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἶδη, εἰ εἰσὶν αὐταὶ αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων καὶ ὀριεῖται τις αὐτό τι ἕκαστον εἶδος. – Weitere Argumente lassen sich aus den Fragmenten der Aristotelischen Schrift *Περὶ ἰδεῶν* gewinnen, die ja auch alle bisher vorgebrachten Einwände bietet (eine neue deutschsprachige Übersetzung von *Περὶ ἰδεῶν* liegt jetzt vor von: A. GRAESER, «Über Ideen – Beweise der Akademiker», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 [1998], S. 121-143). Platon setzt sich im *Parmenides* also ohne Zweifel mit der Aristotelischen Kritik an seiner Ideenlehre auseinander und gibt diese Kritik – nicht ohne Bosheit – zurück, indem er den jungen Aristoteles zum Schüler macht, der einem neuen Ideenentwurf folgen darf. Aristoteles läßt möglicherweise deshalb nirgends in seinen Schriften erkennen, daß er den *Parmenides* zur Kenntnis genommen hat. Siehe dazu jetzt: B. MOJSISCH, «Aristoteles' Kritik an Platons Theorie der Ideen und die Dietrich von Freiberg berücksichtigende Kritik dieser Kritik seitens Bertholds von Moosburg», in: K.-H. KANDLER, B. MOJSISCH und F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg: neue Perspektiven seiner Philosophie* (Amsterdam – Philadelphia 1999), S. 267-281: «Aristoteles würdigt und kritisiert Platons Philosophie nur partiell; Spätdialoge wie *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophistes* oder *Philebus* bleiben unberücksichtigt – zitiert wird hingegen explizit der mittelplatonische Dialog *Phaedo* –; für dieses Phänomen gibt es nur eine plausible Erklärung: Platon hat auf die innerakademische Kritik an seiner Ideenlehre reagiert und seine Theorie der Idee neu konzipiert, worauf sein Selbstkorrekturbekanntnis im *Sophistes* [scil. *Soph.* 243b7-c5] verweist; diese Selbstkorrektur des späten Platon hat Aristoteles aber nicht mehr zur Kenntnis genommen, hat jedenfalls keine kritische Würdigung dieser Selbstkorrektur vorgenommen; vielmehr arbeitete er am Ausbau seines eigenen Systems, in dem für Ideen Platonischer Provenienz kein Platz mehr war, mochten auch Momente der Platonischen Idee im Form-Begriff des Aristoteles weiterwirken.» (268)

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135a3-7: ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἶη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα, καὶ ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τι λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. – Hiermit ist auf *Parm.* 133b4-c1 verwiesen.

terrichten.<sup>1</sup>

Sokrates versteht den in dieser Aussage verborgenen Hinweis darauf, daß Parmenides solches lehren könne, und signalisiert seine Bereitschaft, an einer solchen Belehrung auch teilzuhaben.<sup>2</sup> Parmenides zeigt anschließend auch noch Verständnis für den Wunsch des Sokrates, Ideen anzunehmen, da sonst weder gewußt werde, wohin der Mensch sein Denken richten solle, noch überhaupt philosophiert werden könne. Wenn nämlich jemand all die aufgezeigten Aporien berücksichtige und daraus den Schluß ziehe, es dürften keine Ideen angenommen werden, dann bringe er sich um die Möglichkeit des Sich-Unterredens.<sup>3</sup> Philosophie wird hier also als ein Sich-Unterreden ausgewiesen, das ohne Ideen nicht vollzogen werden kann, so daß gezeigt werden muß, in welcher Weise Ideen angenommen werden müssen, um das philosophische Sich-Unterreden zu ermöglichen.<sup>4</sup> Parmenides nimmt also Abstand von der Sokratischen Konzeption der

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135a7-b2: καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. – Der belehrte Mensch wird als jemand beschrieben, der all das, worin er belehrt wird, gehörig prüft. Damit ist ein Gesprächspartner gemeint, der sich nicht bloß passiv belehren läßt, sondern mit seiner Zustimmung oder Ablehnung zu den einzelnen Argumenten dafür sorgt, daß sein Dialog mit dem Belehrenden entweder fortschreitet oder innehält. Der im Dialog Belehrte lernt aktiv, da er das zu Lernende immer mitdenkt.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135b3-4: συγχωρῶ σοι, ἔφη, ὦ Παρμενίδη, ὁ Σωκράτης· πάνυ γάρ μοι κατὰ νοῦν λέγεις. – FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 39, geht davon aus, daß die Belehrung des Sokrates durch Parmenides dazu dienen werde, ihn vom Monismus zu überzeugen: «Wenn Parmenides für die Übung, die er Sokrates empfiehlt, als Beispiel auf die Erörterung Zenons verweist, so kann das als Hinweis darauf gelten, zu welchem Ziel die Übung führen soll: zum eleatischen Monismus. Dann aber ist von der Übung nicht zu erwarten, daß sie in überzeugender Weise ideendialektisch ist und das Zusammenspiel der Ideen als Alternative zur «doppelten Ontologie» vorführt; vielmehr soll sie den Verdacht des Sokrates, daß die Ideen sich nicht miteinander vermischen und voneinander trennen können, gerade dadurch bestätigen, daß die desaströsen Konsequenzen einer solchen Vermischung und Trennung vorgeführt werden.» Worin aber die desaströsen Konsequenzen der dialektischen Übung genau bestehen und wo die «zahlreichen Fehlschlüsse, Perspektivenwechsel und Suggestionen» (39) vorliegen, vermag Figal nicht deutlich zu machen.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135b5-c7: ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἑῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἠσθῆσθαι. — ἀληθῆ λέγεις, φάναί. — τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῆ τρέψη ἀγνοουμένων τούτων; — οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν ἓν γε τῶ παρόντι.

<sup>4</sup> Die Tatsache, daß Parmenides also doch eine Idee für einen jeden Gegenstand annehmen möchte, wird immer wieder als ein Beweis dafür angesehen, daß Sokrates seine Ideenlehre nur schlecht vertreten habe, daß also ein besserer Verfechter der klassischen Ideenlehre den von Par-

Idee – schließlich führt er sie ja selbst *ad absurdum* –, doch deutet er an, daß die Annahme einer Idee für einen jeden Gegenstand, die jedesmal dieselbe ist, unabdingbar sei für ein Philosophieren, das wesentlich dialogisch fortschreitet und mit der Einheit des dialoghaften Ganzen sowie der Vielheit der diesen Dialog bildenden Sätze jedem Gegenstand überhaupt erst eine Bestimmung verleiht. Sowohl die Einheit des Dialoges als auch die Vielheit seiner Sätze als ideenhafte Bestimmungen nämlich lassen den Gegenstand überhaupt erst zu einem ideenhaft bestimmten werden.

Dieses Konzept von Philosophie, das einen jeden Gegenstand nie endgültig bestimmt zu haben meint, kann nun insofern als eine Übung verstanden werden, als die Seele, die sich in ihren Bestimmungen entfaltet, sich mit ihren immer neuen Bestimmungen übt, dabei fortwährend wächst und in diesem Sinne auch kräftiger wird. Philosophie als unablässiges Sich-Unterreden, das zu immer neuen Bestimmungen von Gegenständen führt, übt und kräftigt die Seele, wohingegen das Beharren auf einmal gefundenen Bestimmungen einer Ruhe der Seele gleichkommt, die eine Schwächung ihrer Kräfte bewirkt. Wenn Parmenides also von Sokrates fordert, er solle sich üben, bevor er endgültige Bestimmungen vornehme,<sup>1</sup> so meint dies zwar vordergründig, daß er der sich bald anschließenden dialektischen Übung folgen solle, doch verbirgt sich hinter dieser Aufforderung ein noch tieferer Sinn: Die dialektische Übung wird nämlich präzise beschreiben, wie Philosophie als ein Sich-Unterreden methodisch vollzogen werden soll. Sokrates wird daher aufgefordert, der Explikation dieser Methode zu folgen, um sie anschließend auf jeden Gegenstand anzuwenden, um sich also fortwährend in der niemals endgültigen Bestimmung eines jeden Gegenstandes zu üben. Dieses stetige Ausgehen auf neue Bestimmungen von Gegenständen im Dialog entspricht jenem Antrieb, den Parmenides an Sokrates ausdrücklich lobt, ohne daß dieser schon genau wüßte, welche Kräfte in ihm selbst wirken.<sup>2</sup> Parmenides kriti-

---

menides entwickelten Aporien hätte Widerstand leisten können. Diese Argumentation, die auch HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 3, vertritt, zielt letztlich darauf ab, die sog. klassische Ideenlehre Platons nicht aufgeben zu müssen, obwohl die Versuche, jenen Aporien zu begegnen, kaum überzeugen können. Ferner wird die dialektische Übung so niemals ernst genommen und als Ganzes adäquat in den Blick genommen. Eine solchermaßen restaurative Auslegung des *Parmenides* entbehrt aber jeder Grundlage im Text, wie die weiteren Ausführungen noch zeigen werden.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135c8-d2: πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὃ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἕκαστον τῶν εἰδῶν. ἐνενόησα γὰρ καὶ πρῶτην σου ἀκούων διαλεγόμενον ἐνθάδε Ἄριστοτέλει τῷδε.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135d2-3: καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἢ ὁρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους.



siert jedoch das vorschnelle Bestimmen wesentlicher Gehalte, das der klassischen Ideenlehre insofern zugehört, als sie die Idee immer als festen Bezugspunkt für das Erkennen annimmt. Die Einsicht des Parmenides in den dialogischen Charakter von Erkenntnis, mit der erkannt wird, daß die Seele als Idee erkennt und ihre Gegenstände darum ideenhaft entwirft, geht dem jungen Sokrates noch ab, weshalb er dazu angehalten wird, einer Übung zu folgen, die die dialektische Methode des Sich-Unterredens als eines Sich-Übens vorstellt.<sup>1</sup> Das Sich-Üben als Sich-Unterreden beginnt daher zwar strenggenommen erst nach jener Übung, die der *Parmenides* vorführt, da diese Übung beschreibt, wie sich die Seele an jedem Gegenstand üben kann, indem sie ihn im Dialog schafft; andererseits stellt aber auch die dort präsentierte Beschreibung dieser Methode schon insofern ein Sich-Üben dar, als sie im Sich-Unterreden von Parmenides und Aristoteles entwickelt wird.<sup>2</sup>

Diese Methode des Sich-Übens, die die dialektische Übung vorführen wird, erfährt auf die Bitte des Sokrates nun noch eine vorläufige, genauere Beschreibung.<sup>3</sup> Sie soll – ebenso wie Zenon dies in seiner Schrift tat – von einer Voraussetzung ausgehen und die aus dieser Voraussetzung folgenden Sätze betrachten, soll dabei aber – wie Sokrates es zuvor gefordert hatte –<sup>4</sup> im Bereich der Ideen verbleiben.<sup>5</sup> Die Tatsache, daß Parmenides nun dieser Forderung nachkommt, erklärt

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135d3-6: ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. – Zum Zusammenhang der Termini des διαλέγεσθαι, des γυμνάζεσθαι und der ἀδολεσχία vgl.: *Theait.* 169a6-c1; 195b9-c4.

<sup>2</sup> MEINWALD, *Plato's <Parmenides>*, p. 6, begreift die dialektische Übung zu Recht als ein Hinausgehen Platons über frühere Konzeptionen, wie sie der erste Teil problematisierte: «In terms of Plato's development, the connection between the two parts of the dialogue means that we should not derive our account of Plato's development from analysis of the first part's problems only; because the dialectical exercise, according to Plato, is relevant to handling those problems, it is only fair to try to understand that exercise.» Der Art und Weise aber, wie Meinwald den Fortschritt in Platons Denken versteht, läßt sich kaum beipflichten (vgl. unten, S. 188, Anm. 1).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135d7: τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας;

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 129e5-130a2.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135d8-e4: οὗτος, εἶπεν, ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος. πλὴν τοῦτό γε σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσαιτο εἶναι. – Menschliches Erkennen, das nach Platon niemals zu letzter Gewißheit gelangen kann, gleicht darum auch einem Umherirren, das aber dennoch gewissen Gesetzen gehorcht, die Platon in der dialektischen Übung festsetzt. Aber auch diese Setzung ist dem Schicksal menschlicher πλάνη unterworfen, so daß auch das hypothetische Verfahren sich selbst zum Gegenstand machen kann, um sich damit gegebenenfalls aufzuheben und fortzubestimmen. – NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 243, nimmt statt dessen «ein geschlossenes System der reinen Begriffe» an.

sich daraus, daß er menschliche Erkenntnis als grundsätzlich ideenhaft bestimmte verstehen, in der dialektischen Übung also sowohl die einzelnen Sätze eines Dialoges als auch das Ganze dieses Dialoges für ideenhafte Bestimmungen nehmen wird. Sokrates hatte aber sicherlich ohne Wissen um diese neue Konzeption der Idee eine solche Unterscheidung gefordert, und daß er auch jetzt noch nicht zu erfassen vermag, welche Theorie Parmenides entfalten wird, zeigt sich daran, daß er einen solchen Entwurf deshalb erwartet, weil er es nach wie vor nicht für schwierig hält, die Teilhabe der Ideate, die er im Bereich des Sichtbaren annahm, an ihrer allein denkbaren Idee aufzuzeigen.<sup>1</sup> Parmenides übergeht jedoch dieses ungewollte Eingeständnis des Sokrates, aus den vorangegangenen Widerlegungen noch nicht allzuviel gelernt zu haben,<sup>2</sup> um die dialektische Methode noch genauer zu beschreiben.

Sie soll das von ihr im Rahmen einer positiven Hypothese als seiend Vorausgesetzte in einer negativen Hypothese dann auch als nicht-seiend voraussetzen, um die Folgerungen aus beiden Voraussetzungen zu prüfen.<sup>3</sup> Die dialektische Übung wird dieser Vorgabe folgen, wobei die gesamte negative Hypothese, wie oben bereits ausgeführt wurde,<sup>4</sup> nicht als *reductio ad absurdum* des als nicht-seiend Vorausgesetzten zu verstehen ist, sondern in einem produktiven Sinn auszulegen sein wird. Parmenides erläutert: Wenn Viele vorausgesetzt werden, dann muß mit einer negativen Hypothese auch vorausgesetzt werden, daß Viele nicht sind; in beiden Voraussetzungen sind die Vielen sowohl in bezug auf sie selbst als auch in bezug auf das ihnen entsprechende Eine zu betrachten.<sup>5</sup> Wenn hingegen Ähnlichkeit als Eines vorausgesetzt wird, muß dieses Vorausgesetzte in beiden Hypo-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135e5-7: δοκεῖ γάρ μοι, ἔφη, ταύτη γε οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135e8: καὶ καλῶς γ', ἔφη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 135e8-136a2: χρῆ δὲ καὶ τότε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι. — πῶς λέγεις;

<sup>4</sup> Vgl. oben, S. 6-9.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136a3-b1: οἶον, ἔφη, εἰ βούλει, περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἢν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλά ἐστι, τί χρῆ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἓνι πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μὴ ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἓνι καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. – Die Voraussetzung der Vielen ist als Voraussetzung der Anderen zu verstehen. Daher müssen die Vielen als Andere auf das Eine bezogen werden, das ja umgekehrt, wenn es vorausgesetzt wird, immer auch auf die Anderen bezogen werden muß. Der Voraussetzung, daß Viele sind, entspricht im Rahmen der dialektischen Übung die dritte Perspektive der positiven Hypothese, die das Eine als Andere betrachtet und darum voraussetzt, daß das Eine als die Anderen ist, daß also die Anderen oder Vielen sind.

thesen auf sich selbst und auf die entsprechenden Anderen bezogen werden.<sup>1</sup> Auch für alle anderen Bestimmungen, die aus der Zenonischen Schrift bekannt sind, ja überhaupt für alle möglichen Gegenstände gilt, daß sie als seiend und als nicht-seiend vorausgesetzt und dabei sowohl jeweils auf sich selbst als auch auf die jeweiligen Anderen bezogen werden müssen.<sup>2</sup>

Die Methode verlangt also, daß ein Gegenstand, der bestimmt werden soll, als seiend vorausgesetzt wird, um mit den Sätzen eines Dialoges als den Anderen gegenüber dem Einen dieses Dialoges bestimmt zu werden. Die negative Hypothese setzt dann voraus, daß das ganze Eine des aus den Anderen entstandenen Dialoges für nicht-seiend erklärt wird, so daß über seine Bestimmung hinausgegangen werden kann. Wenn dieses Ganze verlassen wurde, vollzieht sich die Bestimmung des Gegenstandes zunächst nur in den Anderen, die noch kein ganzes Eines geworden sind, doch gerade diese noch nicht abgeschlossene, neue Bestimmung erweist sich insofern auch als notwendig, als sie nicht nur der abgeschlossenen Bestimmung nachfolgt, sondern dieser auch schon vorausging, um überhaupt eine abgeschlossene Bestimmung zu ermöglichen.<sup>3</sup>

Parmenides faßt zusammen: Was auch immer als seiend oder nicht-seiend vorausgesetzt wird, wobei das vorausgesetzte Nicht-Seiende als eines verstanden wird, das sich anders als zuvor verhält,<sup>4</sup> dieses Vorausgesetzte muß in beiden Hypothe-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136b1-4: καὶ ἀνθις ἀν εἰ ἐὰν ὑποθῆ εἰ ἔστιν ὁμοιότης ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθείσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136b4-6: καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κινήσεως καὶ περὶ στάσεως καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. – Jeder Gegenstand kann also einem Dialog zugrunde gelegt werden, der dann mit seinen Sätzen als den Anderen gegenüber seiner Einheit dieses Vorausgesetzte zu bestimmen versucht. Selbst die sog. wichtigsten Gattungen können also immer fortbestimmt werden, so daß sogar auch die Gattung des Dialoges selbst und damit seine im Dialog *Parmenides* vorgenommene Bestimmung niemals letzte Gültigkeit beanspruchen dürfen. Diese Erkenntnis Platons ahnt auch NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 241: «Mit dem Wachstum der Wissenschaften mag auch die Einsicht in die Grundbegriffe wachsen, und gerade je intimer sie auf die Erfahrung bezogen und in sie eingeführt werden, um so mehr ist ihre Erkenntnis angewiesen auf die Entfaltung der empirischen Wissenschaft. Es wäre insofern nicht widersinnig, von einer empirischen Erkenntnis des a priori zu sprechen.»

<sup>3</sup> Diese vorläufigen Aussagen können erst mit der Explikation der dialektischen Übung durchsichtiger werden, müssen aber hier schon getroffen werden, um das Antworten der Übung auf die Herausforderungen des ersten Teiles des *Parmenides* zumindest ansatzweise deutlich werden zu lassen.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136b7-8: καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ οὗτου ἂν ἀεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλο πάθος πάσχοντος ... – Die oft mißverständene Wendung καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλο πάθος πάσχοντος stellt keine dritte Möglichkeit neben dem Sein und dem Nicht-Sein des Vorausgesetzten dar, sondern erläutert das ὡς οὐκ ὄντος – zumal die beiden

sen auf seine Konsequenzen hin untersucht werden, und zwar sowohl in bezug auf es selbst als auch in bezug auf die jeweiligen Anderen.<sup>1</sup> Dieses Verfahren gilt für alle möglichen Gegenstände. Indem aber die dialektische Methode das ganze Eine auch als die Anderen oder Teile des Ganzen versteht, müssen auch die Anderen in beiden Hypothesen in bezug auf sie selbst und in bezug auf das jeweilige Eine, das ihnen gegenüber ein Anderes darstellt, betrachtet werden.<sup>2</sup>

Damit sind alle Hypothesen bzw. Perspektiven der folgenden dialektischen Übung genannt. Die erste Perspektive der positiven Hypothese, die zunächst ein seiendes Eines voraussetzt, um dieses dann als nicht-seiendes zu erkennen, betrachtet dieses Eine demnach für sich selbst, während die zweite Perspektive das seiende Eine in Beziehung zu seinen Anderen setzt. Diese Beziehung wird in der dritten Perspektive dann aus der Sicht der Anderen geschildert, womit statt des Einen die Anderen vorausgesetzt sind – diese natürlich als die Anderen des seienden Einen. Die vierte Perspektive schließlich beschreibt die Anderen wiederum für sich, also ohne Bezug zu einem seienden Einen. Gleiches leistet die negative Hypothese: Ihre erste Perspektive sieht das nicht-seiende, da vergangene Eine in einem gewissen Verhältnis zu den Anderen, während die zweite Perspektive das Eine als absolut nicht-seiendes thematisiert. Die dritte Perspektive versucht, die neu werdenden Anderen mit dem nicht-seienden, da noch nicht gewordenen Einen in Beziehung zu setzen, so daß es der vierten Perspektive übrigbleibt, die absoluten Anderen als zweites Prinzip neben dem absolut nicht-seienden Einen für

---

Alternativen des Seins und Nicht-Seins jeweils durch ein ὡς gegliedert werden, was jener Wendung nicht mehr vorausgeht. Diese Weise der Offenheit des Systems, das die Übung entwirft, verkennt daher K. GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des <und>; systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei PLATON, Fichte, Hegel sowie in der Moderne* (Berlin – New York 1981), S. 35, wenn sie behauptet, daß «laut Programm (136bc) nicht nur vom Sein und Nichtsein der jeweils zugrunde gelegten Idee auszugehen ist, sondern gleicherweise von ihrer Beziehung zu allen anderen πάθη.» Diese Beziehungen bedienen sich nämlich alle der Setzung des Seins bzw. Nicht-Seins.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136b8-c2: ... δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἕνα ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως. – Für jedes vorausgesetzte Eine müssen andere Andere geltend gemacht werden. Das Griechische vermag die Geltung gewisser Anderer für ein gewisses Eines nur unzureichend mit der Wendung ἕνα ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλη auszudrücken, da sie suggeriert, daß jedes einzelne Andere zum vorausgesetzten Einen in Beziehung gesetzt werden müsse. Das gilt zwar auch, ist aber an dieser Stelle nicht gemeint, da dort verschiedene Andere je verschiedener Vorausgesetzter angesprochen werden.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136c2-5: καὶ τὰλλα αἶ πρὸς αὐτὰ τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρῆ ἄει, ἕαντε ὡς ὄν ὑποθῆ ὃ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές.

sich zu betrachten.<sup>1</sup> Diese Form der Übung ermöglicht es laut Parmenides, das Wahre in angemessener Weise zu durchschauen.<sup>2</sup>

Diese Aussicht verleitet Sokrates dazu, um die Durchführung eines solchen Verfahrens zu bitten, doch Parmenides weicht diesem Ersuchen mit dem Hinweis auf den Umfang eines solchen Unternehmens sowie auf sein eigenes Alter zunächst aus.<sup>3</sup> Erst als auch Zenon sich weigert, der Bitte des Sokrates nachzukommen, und das Argument vorbringt, daß eine solche Übung dem kleinen Kreis der Zuhörer durchaus angemessen sei, läßt sich Parmenides überzeugen.<sup>4</sup> Er begibt

<sup>1</sup> HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 5, kommt dagegen schon in der Einleitung zu seiner Studie zu folgendem Urteil: «Somit hat jede Argumentfolge im Grunde das gleiche Resultat, denn ob sich nun alles oder nichts vom Gegenstand der Untersuchungen aussagen läßt, macht keinen Unterschied: In beiden Fällen wird das Eine als Gegenstand vernünftiger Rede und Erkenntnis aufgehoben. Daher wird man Platon, sofern er mit dem zweiten Teil des *Parmenides* überhaupt einen bestimmten Zweck verfolgt haben soll, nur eine kritische Absicht unterstellen dürfen.» – Noch abwegiger urteilt H. PASQUA, «L'Être comme πολλά chez Platon. Les enseignements du *Parménide* et du *Sophiste*», in: *Revue philosophique de Louvain* 94 (1994), p. 7-18: «Tout l'effort du *Parménide* consiste, en effet, à justifier l'existence du Multiple. Contre Zénon qui le nie, Socrate veut prouver que le plusieurs est en s'élevant du plan matériel, où se situe le disciple de Parménide, au plan immatériel des Idées. Tel est le sens général du dialogue dont la première partie est consacrée à prouver que le Multiple est, et la deuxième que l'Un n'est pas.» (7)

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 136c4-5. – Die nun zu beschreibende Methode des dialogischen Bestimmens von Gegenständen erlaubt es, jeweils neu gesetzte Wahrheiten für einen Gegenstand zu finden, wobei diese Methode selbst von Platon als wahre Methode gesetzt wird. Wenn diese Methode aber den Dialog selbst zu ihrem Gegenstand macht, kann es geschehen, daß sie sich selbst aufhebt – dies allerdings, um sich fortzubestimmen, nicht aber, um sich aufzuheben. – Zum äußeren Dialog als einem Desiderat von Philosophie vgl.: B. MOJSISCH, «Platon und seine Philosophie der Mittelposition des Menschen», in: C. BRINKER-VON DER HEYDE und N. LARGIER (Hrsg.), *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit* (Bern – Berlin – Frankfurt a. M. – New York – Paris – Wien 1999), S. 575-584: «Der äußere Dialog ist es, der es erlaubt, Argumente vorzubringen, sie im Wechselgespräch zu prüfen und zu verwerfen oder gutzuheißen, schwächere Argumente durch stärkere zu ersetzen, schließlich – falls erforderlich – sogar zu zweifeln, ob einem Problem überhaupt mit einer adäquaten Lösung begegnet werden kann. Der äußere Dialog verkraftet jedenfalls auch eine bezweifelbare oder vorläufig in der Aporie endende Argumentation, freilich nur dann, wenn an ihm als *movens* des Philosophierens selbst nicht gezweifelt wird; er darf niemals aufgegeben werden, gerade dann nicht, wenn Zweifel Scheingewißheiten als solche entlarven.» (575-576)

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136c6-d1: ἀμήχανόν γ' ἔφη, λέγεις, ὦ Παρμενίδη, πραγματείαν, καὶ οὐ σφόδρα μανθάνω. ἀλλὰ μοι τί οὐ διήλθες αὐτὸς ὑποθέμενός τι, ἵνα μᾶλλον καταμάθω; — πολὺ ἔργον, φάναι, ὦ Σώκρατες, προστάττεις ὡς τηλικῶδε.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136d4-e3: ἀλλὰ σύ, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, Ζήνων, τί οὐ διήλθες ἡμῖν; — καὶ τὸν Ζήνονα ἔφη γελάσαντα φάναι· αὐτοῦ, ὦ Σώκρατες, δεώμεθα Παρμενίδου· μὴ γὰρ οὐ φαῦλον ἢ ὃ λέγει. ἢ οὐχ ὁρᾶς ὅσον ἔργον προστάττεις; εἰ μὲν οὖν πλείους ἦμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δεῖσθαι· ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτω· ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. – Das hier angesprochene Untersuchen und

sich nun insofern noch einmal in eine Art Liebeskampf,<sup>1</sup> als seine Übung hauptsächlich um das Ganze kreisen wird, das Erstreben des Ganzen aber nach Platonischem Verständnis eine vom Eros bestimmte Haltung darstellt.<sup>2</sup> Sein Unterfangen gilt Parmenides ferner als ein ernsthaftes Spiel, womit der zweideutige Charakter der dialektischen Übung treffend beschrieben ist.<sup>3</sup> Sie bestimmt nämlich

---

Durchschweifen aller Hinsichten des Vorausgesetzten, wie es die dialektische Methode vorschreibt, ist laut Zenon für einen Vortrag vor großem Publikum nicht geeignet. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß diese Methode eine dialektische Technik darstellt, die sich per se immer zwischen zwei Gesprächspartnern sowie in der Seele eines jeden einzelnen Menschen entwickelt. Eine kleiner Kreis von Zuhörern kann einem Gespräch, das diese Methode vorführen soll, noch gut folgen, doch wäre es undenkbar, ein solches Gespräch gleichsam auf eine Bühne zu bringen, um eine Masse von Zuhörern darin zu unterrichten. Es könnte dann kaum noch eine Unterhaltung im natürlichen Gesprächston geführt werden, vielmehr müßte deklamiert werden, um alle Zuhörer zu erreichen. Die Exklusivität des Gesprächs, das Parmenides und Aristoteles führen werden, liegt also in der in gewissen Sinne intimen Natur eines jeden Gesprächs begründet, nicht aber in der geläufigen Absetzung einiger weniger Auserwählter von der ungelehrigen Menge. Die dialektische Methode steht grundsätzlich jedem offen, da sich jeder ihrer bewußt werden kann, doch kann eben nicht jeder an jenem Gespräch, das sie erläutert, teilhaben. Mit der Veröffentlichung dieses Gespräches in Buchform stellt Platon seine Gedanken deshalb auch der Allgemeinheit zur Verfügung.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 136e5-137a7: ταῦτα δὲ εἰπόντος τοῦ Ζήνωνος, ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον, αὐτόν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνδείξασθαι ὃ λέγοι καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖν. τὸν οὖν Παρμενίδην· ἀνάγκη, φάναι, πείθεσθαι. καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἴβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ᾧ ἐκεῖνος ἀθλητῆ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ' ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι' ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι· καὶ γὰρ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρή τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πλῆθος λόγων· ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὃ Ζήνων λέγει, αὐτοῖ ἐσμεν. – In *Parm.* 137a6 sollte gegen Stephanus, Ficino und Proklos an dem von den Handschriften überlieferten πλῆθος anstelle von πέλαγος festgehalten werden, da gerade der Terminus πλῆθος große Bedeutung für die folgende dialektische Übung besitzt: Parmenides wird sich nämlich durch die Menge der Sätze dieser Übung kämpfen, um gemeinsam mit Aristoteles aus der Vielheit dieser Sätze die Ganzheit eines Dialoges über das Eine zu entwickeln.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Symp.* 192e10-193a1: τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρος ὄνομα.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137b1-2: ... ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν ... – P. STEMMER, *Platons Dialektik. Die frühen und die mittleren Dialoge* (Berlin – New York 1992), S. 96-97, versteht den Elenchos als Spiel: «Zu sehen, daß es solche Spielregeln für den Elenchos gibt, welche es sind und wie genau die sokratischen Gespräche ihnen entsprechen, ist für das Verständnis der Platonischen Dialektik von elementarer Bedeutung. Nur das Herausarbeiten dieser Regeln, denen Platon zwar folgt, die er aber nirgendwo zusammenhängend formuliert, kann Klarheit darüber verschaffen, wie er sich die Ausweisung von Antworten auf die <Was-ist>-Fragen dachte.» Der *Parmenides* beschreibt aber diese Spielregeln, und es wird dort im übrigen nicht zwischen drei Begriffen des Elenchos, nämlich des purgativen, des defensiven und des prüfenden unterschieden, wie Stemmer dies tut (S. 96, Anm. 1): Der purgative Elenchos läßt sich nämlich mit dem prüfenden vereinen, während unklar bleibt, wie der defensive Elenchos als eigener Typus, «der eine Aussage verteidigt, indem er zeigt, daß ihre Bestreitung auf Inkonsistenzen hinausläuft», zu denken ist.

ihre Gegenstände immer mit dem Anspruch der Wahrheit, worin ihr Ernst besteht, und doch bringt sie auch immer soviel an spielerischem Bewußtsein auf, daß sie ihre Bestimmungen niemals für letztgültig hält.<sup>1</sup> Parmenides führt also das Platonische Verfahren der hypothetischen Bestimmung von Gegenständen, das selbst das Ergebnis einer eigenen Hypothese ist, am Beispiel des Einen durch, das er sein Eines nennt,<sup>2</sup> das aber eher ein solches Eines ist, das für jeden beliebigen Gegenstand eines Dialoges steht, mit dem die Seele dann wiederum dieses Eine und zugleich sich selbst bestimmt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> KUTSCHERA, *Platons «Parmenides»*, S. 144, charakterisiert die dialektische Übung hinsichtlich des Gegensatzpaares «Ernst-Spiel» folgendermaßen: «An der Oberfläche wird ein dichtes Netz von Paradoxien geknüpft, in der Tiefenschicht begegnen uns hingegen ganz neue Gedanken und Einsichten Platons. Sie sind unter der Oberfläche so gut verborgen, daß sie in der langen Interpretationsgeschichte bisher kaum zum Vorschein gekommen sind. Oberflächlich ununterschieden mischen sich kritische mit konstruktiven Darlegungen, Ernst mit Spaß, tiefe Argumente mit schlichten Sophismen.» Das Verhältnis von Ernst und Spiel wird hier aber insofern falsch bestimmt, als die Übung keine Sophismen präsentieren wird und darum als ganze ernst genommen werden muß. Zugleich stellt sie als ganze in gewissem Sinne ein Spiel dar, da auch sie keine letztgültigen Ergebnisse vorzuweisen beansprucht. – FIGAL, «Platons Dekonstruktion der Ontologie», S. 40, kommt bezüglich dieser Thematik zu folgendem Urteil: «Aber Platon mutet dem Inaugurator der monistischen Ontologie nicht zu, im Ernst seinen Grundgedanken ideendialektisch zu entfalten und daran zu scheitern; Parmenides darf das alles bloß in der Form einer Übung tun, er darf sich selbst im Ernst treu bleiben und Sokrates vorführen, wie unvereinbar die Annahme vieler Ideen und ihrer Teilhabe aneinander mit der monistischen Ontologie – mit der eleatischen Wahrheit ist. Doch bei allem Respekt vor dem Seinsdenker, das Ergebnis läßt sich umkehren: Die monistische Ontologie ist dann unvereinbar mit der pluralistischen Ideenannahme; und wenn Parmenides gar nicht anders kann, als sich bei der Entfaltung seines Grundgedankens in einem Feld von Ideen zu bewegen, wenn es also keine Wahrheit des Denkens außer im Feld der Ideen gibt, dann geht die Übung zu Ungunsten der monistischen Ontologie aus. So wird aus dem Spiel Ernst.» Figal irrt insofern, als er in der Übung die Entfaltung einer monistischen Ontologie entdeckt. Dies ist vor allem deshalb ausgeschlossen, weil ihr Eines immer auch in einem Anderen angenommen wird und somit immer auch in Bewegung ist (vgl. *Parm.* 145c7-e3; 146a3-6). Diese Charakteristika gelten für das Parmenideische Eine nicht.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137b1-5: πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, ἐπειδὴ περ δοκεῖ πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἑμαυτοῦ ἀρξώμεθα καὶ τῆς ἑμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνός αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἓν ἐστὶν εἴτε μὴ ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν; — πάνυ μὲν οὖν, φάναι τὸν Ζήνωνα. – Die Betonung dessen, daß das Eine des Parmenides vorausgesetzt werden soll, kann auch so gedeutet werden, daß das Eine, insofern es als die Seele des Parmenides verstanden wird, zur Sprache gebracht werden soll. Dieses Eine ist natürlich auch dem jungen Sokrates sowie allen anderen Gesprächsteilnehmern zu eigen, so daß sie, wenn sie anschließend der dialektischen Übung folgen bzw. sich ihrer Gehalte bewußt werden, immer auch ihr eigenes Eines voraussetzen.

<sup>3</sup> M. M. McCABE, «Unity in the *Parmenides*: The Unity of the *Parmenides*», in: C. GILL and M. M. McCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 5-47, deutet die Aufgabe der Übung in ungewöhnlicher Weise: «The dispute between Socrates and the Eleatics was about ontology. How many entities are there? What is the nature of the entities there are? How are they related? But these questions were framed in a particular way. For it was assumed,

Zum Gesprächspartner für die dialektische Übung wird der junge Aristoteles auserwählt.<sup>1</sup> Damit dürfte Platon angezeigt haben, daß die fiktive Entfaltung einer neuen Ideenlehre der Kritik des historischen Aristoteles<sup>2</sup> an der Sokratischen Ideenlehre zu begegnen beabsichtigt.<sup>3</sup> Zumindest im Dialog *Parmenides* willigt Aristoteles ohne Zögern ein, sich an einem Gespräch über ein neues Verständnis der Idee zu beteiligen.<sup>4</sup>

---

by Eleatics and Socrates alike, that any entity can be counted (each entity counts as one) and that any entity thus has some kind of unity (each entity is somehow one). The dispute was about individuals. The Eleatics supposed there to be only one – the austere One. Socrates allowed many individuals, of two types – austere individuals, Forms, and generous individuals, particulars. ... Now what is needed is an account of ‘what is an individual?’ as a general question, leaving open the issue of which entities qualify. That general investigation, I argue, is on hand in the second part of the *Parmenides*, and it continues in the *Theaitetos* and the *Timaeus* and is brought to a satisfactory conclusion in the *Sophist*. The agenda from here onwards, that is, is not the viability of the theory of Forms, but the nature of individuation. ‘What is one?’ is the question that demands an answer first.» (20-21) Es bleibt abzuwarten, ob diese Deutung irgendeine Gültigkeit beanspruchen kann.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137b6-c3: τίς οὖν, εἰπεῖν, μοι ἀποκρινεῖται; ἢ ὁ νεώτατος; ἢ κίστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ, καὶ ἃ οἶεται μάλιστα ἂν ἀποκρίνοιτο· καὶ ἅμα ἐμοὶ ἀνάπαυλα ἂν εἴη ἢ ἐκείνου ἀπόκρισις. — ἔτοιμός σοι, ὦ Παρμενίδη, φάναι, τοῦτο, τὸν Ἀριστοτέλη· ἐμὲ γὰρ λέγεις τὸν νεώτατον λέγων. ἀλλὰ ἐρώτα ὡς ἀποκρινουμένου.

<sup>2</sup> Insbesondere das Studium der Aristotelischen Schrift *Περὶ ἰδεῶν* (vgl. oben, S. 37, Anm. 1) zeigt, daß der Platonische *Parmenides* exakt einige der von Aristoteles in *Περὶ ἰδεῶν* vorgebrachten Argumente diskutiert. Angesichts dieser Tatsache fällt es schwer, den Aristoteles des *Parmenides* nicht mit dem historischen gleichzusetzen.

<sup>3</sup> M. H. MILLER, *Plato's 'Parmenides'. The Conversion of the Soul* (Princeton, N. J. 1986), p. 9-10, deutet die dialektische Übung hingegen folgendermaßen: «In a twofold sense, just the features of the hypotheses that have most perplexed interpreters of the *Parmenides* now seem to have their proper place and function. On the one hand, both the form and the logical deficiencies of the hypotheses suggest a lapse back to the sort of Zenonian discourse with which the conversation began; in their contradictory consequences, in the ambiguity in the sense of the One, in the fallacy that, as we shall see, laces their argumentation, the hypotheses return us to the level of Zeno's treatise. On the other hand, these features also serve to provoke the hearer; just as Socrates did on his first hearing of Zeno (127d ff.), so the hearer will want to go back to the beginning for a critical rethinking of the puzzles Parmenides has put before him. This desire is only heightened, moreover, by the curiously passive acceptance of the hypotheses by young Aristotle, companion of Socrates and also a mimetic re-presentation of the would-be philosophers in the Academy. Here we can already recognize in the *Parmenides* precisely the co-functioning of mimetic irony and dialogue structure: by having the *persona* Aristotle fail to penetrate the contradictions, Plato tests his hearers, the Academicians, and in good Socratic fashion invites and provokes them to make this penetration for themselves.» Die Schwäche dieser Interpretation liegt darin, daß sie die vermeintlichen Widersprüche der Übung nicht aufzulösen vermag und darum auch die Leistung des jungen Aristoteles, der die Argumente dieser Übung immerhin mitdenkt, nicht angemessen bewertet.

<sup>4</sup> Ob und wie Aristoteles auf den *Parmenides* reagierte, läßt sich seinen Schriften kaum entnehmen. KUTSCHERA, *Platons 'Parmenides'*, S. 131, stellt daher auf der Grundlage seiner – im übrigen nicht zutreffenden – Interpretation der dialektischen Übung, die in ihr eine Art logischer



## 4.2 Durchführung (137c4-166c5)

### 4.2.1 Die positive Hypothese (137c4-160b4)

#### 4.2.1.1 Erste Perspektive (137c4-142a8)

Die erste Perspektive der positiven Hypothese – wenn das Eine Eines ist – versucht, das Eine als Eines zu bestimmen. Ohne schon auf den Gehalt des Seins zu reflektieren,<sup>1</sup> lautet ihre Voraussetzung bezüglich des Einen, daß das Eine Eines ist, wobei dem Einen als Subjekt der Hypothese das Prädikatsnomen ‹Eines› noch hinzugefügt wird, um es als solches erfassen zu können.<sup>2</sup> Würde hier schon erkannt, daß mit der Voraussetzung, daß das Eine Eines ist, das Eine schon nicht mehr in seiner Absolutheit angesprochen wird, da dieses Ansprechen sich schon des Seins bedienen muß, um dann mit dem Prädikatsnomen ‹Eines› scheinbar das Eine selbst zu treffen, so erübrigten sich die Ausführungen der ersten Perspektive, da ihnen nämlich generell das Sein zukommt, so daß sie das Eine ohnehin immer verfehlen. Die erste Perspektive der positiven Hypothese ignoriert jedoch zunächst absichtlich den bereits synthetischen Charakter des Satzes, daß das Eine Eines ist, um einerseits die Unmöglichkeit des Aussagens des Einen zu demonstrieren, um andererseits die alle weiteren Perspektiven bestimmenden Grundbegriffe schon in solchem Maße einzuführen, daß die ohnehin schon sehr komplexe und maßgebliche zweite Perspektive dieser Aufgabe weitgehend entledigt wird.

---

Mereologie erblickt, zu Recht die Frage nach der Reaktion des Aristoteles auf den *Parmenides*: «Warum hat diese logische Mereologie in der weiteren Entwicklung der Logik, insbesondere bei Aristoteles, keine Spuren hinterlassen?» NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 224, beantwortet sie auf recht harsche Weise: «Daß ein Aristoteles im Verfolg seiner eigenen, gewaltigen Lebensarbeit sich nicht die Zeit genommen hat, aus den verschlungenen Irrgängen dieses Labyrinths den Ausweg zu suchen, daß er vorzog, sich lieber gar nicht erst hineinzubegeben, nämlich das so ihm wie aller Welt mit sieben Siegeln verschlossene Buch in der Hauptsache zu ignorieren, ist nach seiner ganzen Stellung zu Plato leider begreiflich. Läßt er doch auch sonst sehr vieles in Plato, was ihn wohl hätte interessieren dürfen, in einer uns befremdenden Weise außer acht. Er war eben kein Philologe des neunzehnten Jahrhunderts. Auch hätte seine Mühe am *Parmenides* vergeblich bleiben müssen, denn der Faden des Labyrinths, die Methodenbedeutung der reinen Begriffe, ist genau das, wofür ihm das Organ abgeht.»

<sup>1</sup> Siehe GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 43: «Während die folgenden Positionen aufgrund des Scheiterns der vorangehenden genötigt sind, genauer auf den Inhalt der Hypothese εἷ ἐν ἑστίν zu reflektieren, vermag die erste in naiver Unreflektiertheit von der Vermeinung auszugehen, als lasse sich das Eine rein für sich fassen, als etwas, das alle Mannigfaltigkeit in und außer sich eliminiert.»

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137c4-5: εἷεν δῆ, φάναι· εἷ ἐν ἑστίν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἷη πολλὰ τὸ ἑν; — πῶς γὰρ ἄν;

**Einheit, Vielheit; Ganzes, Teile**

Die erste Perspektive beschränkt sich also zunächst darauf, das Eine als Eines anzusprechen zu wollen, ohne sich der Struktur dieses Ansprechens schon bewußt zu werden. Der unreflektierte Gebrauch von ‹Sein› erlaubt es also zu behaupten, daß das Eine als Eines nicht Viele sei, daß es folglich auch keinen Teil von ihm gebe noch daß es selbst ein Ganzes sei.<sup>1</sup> Die Vielen werden hier bereits als Teile des Ganzen verstanden, welches wiederum als ein Gebilde definiert wird, dem kein Teil fehlen darf.<sup>2</sup> Das Eine als Eines darf jedoch keine Teile aufweisen, da es als Eines selbst nur Eines und nicht Viele ist.<sup>3</sup>

Indem das Eine hier als ‹Eines selbst› bezeichnet wird, zeigt sich auch der Gehalt des Selben als noch ebensowenig durchdacht wie der des Seins. Denn erst der Aufweis der immanenten Verschiedenheit des Einen von sich selbst wird auch die Rede vom ‹Einen selbst› sinnvoll machen, da sie die Selbigkeit dieser Verschiedenheit zum Ausdruck bringen wird.<sup>4</sup> Platon problematisiert hier noch nicht die Tatsache, daß auch die Bestimmung ‹selbst› schon einen Zusatz zum Einen darstellt und darum dieses als Eines wiederum verfehlt wird. Das Selbigkeitskonzept Platons, das wesentlich auf Bezogenheit beruht, wird nicht ohne Selbstverschiedenheit – die dem Einen als Einem abgehen muß – zu denken sein.

**Grenze, Gestalt, Ort**

Als Teile des Einen werden nun erstmals Anfang und Ende bestimmt, womit zugleich der Begriff der Grenze ins Spiel kommt. Das Eine als Eines ist insofern unbegrenzt, als ihm ein erster und letzter Teil fehlen. Erster und letzter Teil als äußerste Enden wären zusammen mit einem Mittleren ebenso für eine gerade Gestalt wie für eine runde Gestalt des Einen verantwortlich,<sup>5</sup> deren Anfang hier

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137c5-6: οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. — τί δῆ;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137c6-d1: τὸ μέρος που ὅλου μέρος ἐστίν. — ναί. — τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὐ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῆ ὅλον ἂν εἶη; — πάνυ γε. — ἀμφοτέρως ἄρα τὸ ἐν ἐκ μερῶν ἂν εἶη, ὅλον τε ὄν καὶ μέρη ἔχον. — ἀνάγκη. — ἀμφοτέρως ἂν ἄρα οὕτως τὸ ἐν πολλὰ εἶη ἀλλ' οὐχ ἓν. — ἀληθῆ.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137d1-3: δεῖ δὲ γε μὴ πολλὰ ἀλλ' ἐν αὐτὸ εἶναι. — δεῖ. — οὔτ' ἄρα ὅλον ἐστὶ οὔτε μέρη ἔξει, εἰ ἐν ἐστὶ τὸ ἐν. — οὐ γάρ.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146b2-c4.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 137d4-138a1: οὐκοῦν εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὔτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι· μέρη γὰρ ἂν ἤδη αὐτοῦ τὰ τοιαῦτα εἶη. — ὀρθῶς. — καὶ μὴν τελευτὴ γε καὶ ἀρχὴ πέρας ἐκάστου. — πῶς δ' οὐ; — ἄπειρον ἄρα τὸ ἐν, εἰ μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει. — ἄπειρον. — καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα· οὔτε γὰρ στρογγύλου οὔτε εὐθέος μετέχει. — πῶς; — στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο οὐ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῆ ἀπὸ τοῦ μέσου

mißverständlicher Weise als Mittleres gegenüber seinen äußersten Enden bezeichnet wird.<sup>1</sup> Das teillose Eine kann jedenfalls keine Gestalt aufweisen.

Die Ausführungen bezüglich des Ortes des Einen als Einen erbringen wichtige Ergebnisse im Hinblick auf das Eine der zweiten Perspektive. Schon hier ist von einem Anderen die Rede,<sup>2</sup> das als außerhalb des ganzen Einen befindlich gedacht wird und darum keinesfalls mit den Anderen innerhalb des Ganzen verwechselt werden darf. Zwischen diesem Anderen und dem von ihm umgebenen Ganzen, welches freilich in der ersten Perspektive noch gar nicht zur Debatte steht, findet Berührung statt, die wechselseitig besteht.<sup>3</sup> Solches kann für das teillose Eine ebensowenig gelten,<sup>4</sup> wie sein Enthaltensein in sich selbst ausgeschlossen ist. Dessen Schilderung ist wiederum im Hinblick auf das Ganze der zweiten Perspektive von großem Interesse: Das Eine muß nämlich, wenn es in sich selbst enthalten sein soll, sowohl als Umgebendes als auch als Umgebenes gelten. Wenn das Eine als dasselbe aber beides tun bzw. erleiden soll, also als Umgebendes sich enthalten bzw. als Umgebenes in sich enthalten sein soll, so wird es dies gewiß nicht als Ganzes tun, da das Eine der ersten Perspektive eben nicht als Ganzes definiert wurde, so daß nur übrig bleibt, dieses Eine Zwei werden zu lassen, damit es sich selbst berühren kann. Dies ist für das absolute Eine aber ausgeschlossen.<sup>5</sup>

Was für das absolute, da teillose Eine der ersten Perspektive abgelehnt werden muß, das gilt hingegen für das ganze Eine der zweiten Perspektive: Das Eine zeigt sich hier als ein Ganzes, dem Teile zugehören, und damit ist es wiederum

---

ἴσον ἀπέχη. — ναί. — καὶ μὴν εὐθύ γε, οὗ ἂν τὸ μέσον ἀμφοῖν τοῖν ἐσχάτοις ἐπίπροσθεν ᾗ. — οὕτως. — οὐκοῦν μέρη ἂν ἔχοι τὸ ἓν καὶ πολλὰ ἂν εἴη, εἴτε εὐθέος σχήματος εἴτε περιφεροῦς μετέχοι. — πάνυ μὲν οὖν. — οὔτε ἄρα εὐθὺ οὔτε περιφερές ἐστίν, ἐπεὶ οὐδὲ μέρη ἔχει. — ὀρθῶς. — Welche Gestalten hier gemeint sind, wird erst in den Ausführungen der zweiten Perspektive (vgl. *Parm.* 145b1-5) deutlich werden, da dem dort thematisierten ganzen Einen sowohl eine gerade als auch eine runde Gestalt zugesprochen werden können.

<sup>1</sup> Der Kreis oder die Kugel weisen einen Anfang auf, der zugleich als Mittleres gelten darf. Zwischen diesem Anfang und dem äußersten Teil als Ende befinden sich jedoch mittlere Teile in dem Sinne, der sie auch bezüglich der geraden Gestalt bestimmt.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138a2-3: καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὄν οὐδαμοῦ ἂν εἴη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη. — πῶς δὴ;

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138a3-5: ἐν ἄλλῳ μὲν ὄν κύκλῳ που ἂν περιέχοιτο ὑπ' ἐκείνου ἐν ᾧ ἐνεΐη, καὶ πολλαχοῦ ἂν αὐτοῦ ἄπτοιτο πολλοῖς.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138a5-7: τοῦ δὲ ἐνός τε καὶ ἀμεροῦς καὶ κύκλου μὴ μετέχοντος ἀδύνατον πολλαχῆ κύκλῳ ἄπτεσθαι. — ἀδύνατον.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138a7-b6: ἀλλὰ μὴν αὐτό γε ἐν ἑαυτῷ ὄν κἂν ἑαυτῷ εἴη περιέχον οὐκ ἄλλο ἢ αὐτό, εἴπερ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἴη· ἐν τῷ γάρ τι εἶναι μὴ περιέχοντι ἀδύνατον. — ἀδύνατον γάρ. — οὐκοῦν ἕτερον μὲν ἂν τι εἴη αὐτὸ τὸ περιέχον, ἕτερον δὲ τὸ περιεχόμενον· οὐ γὰρ ὅλον γε ἄμφω ταῦτόν ἅμα πείσεται καὶ ποιήσει· καὶ οὕτω τὸ ἐν οὐκ ἂν εἴη ἔτι ἐν ἄλλὰ δύο. — οὐ γὰρ οὖν.

erlaubt, das Enthaltensein des Einen in sich selbst zu denken, wenn nämlich das Eine als Ganzes nicht bloß als teillos, also im Blick auf das Andere außerhalb seiner selbst, sondern auch als geteilt aufgefaßt wird.<sup>1</sup> Das teillose Eine der ersten Perspektive ist dagegen sicherlich nicht als das von seinen Teilen absehende Ganze zu verstehen, sondern als dasjenige Eine, das dem Ganzen aufgrund seiner absoluten, nicht nur relativen Teillosigkeit entgegensteht. Einem solchen Einen kommt demnach auch kein Ort zu.<sup>2</sup>

### *Bewegung, Ruhe*

Auch die Ausführungen zu Bewegung und Ruhe des Einen dienen nicht so sehr der Erhellung dieses Einen, das ohnehin satzhaft niemals faßbar sein wird, als vielmehr der vorausweisenden Explikation der von Platon als wesentlich erachteten Bewegungsarten<sup>3</sup> bzw. deren Negationen als Zuständen der Ruhe. Da Veränderung von etwas grundsätzlich als Veränderung seiner selbst verstanden wird, eine solche Reflexivität aber allein dem als Ganzes verstandenen Einen bzw. dessen Selbigkeit zukommen kann, so wird das absolut teillose Eine in Ermangelung einer Selbigkeit auch keine Reflexivität aufweisen und folglich keiner Veränderung unterliegen. Das vorliegende Argument unterstellt eine solche Selbigkeit, womit es sich auf das Eine der ersten Perspektive in Wahrheit gar nicht anwenden läßt.<sup>4</sup>

Die Bewegungsarten des Sich-Rührens, die nun vorgestellt werden, sind immer als solche zu denken, die entweder um das absolut teillose Eine als Zentrum herum ein Kreisen bzw. von diesem Zentrum fort ein Wachsen im Sinne einer Ortsveränderung vollziehen.<sup>5</sup> Die Kreisbewegung läßt sich aber nur im Rahmen

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b6-c7.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138b5-6: οὐκ ἄρα ἐστὶν που τὸ ἓν, μήτε ἐν αὐτῷ μήτε ἐν ἄλλῳ ἐνόν. — οὐκ ἔστιν. — Inwiefern das absolut teillose Eine bzw. die unendlich teilbaren Anderen sich mit dem relativ teillosen Ganzen, dem unter einer bestimmten Perspektive wiederum auch Teilbarkeit in seinen Anderen zukommt, vermitteln lassen, zeigt exemplarisch der Anhang zur zweiten Perspektive (vgl. *Parm.* 155e4-157b5).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138 b8-c1: ὅρα δὴ, οὕτως ἔχον εἰ οἷόν τέ ἐστιν ἐστάναι ἢ κινεῖσθαι. — τί δὲ γὰρ οὐ; — ὅτι κινούμενον γε ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν· αὐταὶ γὰρ μόναι κινήσεις. — Zu diesen wichtigsten Bewegungsarten vgl. auch: *Theait.* 181b8-d7.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138c1-4: ἀλλοιούμενον δὲ τὸ ἐν ἑαυτοῦ ἀδύνατόν που ἐν ἔτι εἶναι. — ἀδύνατον. — οὐκ ἄρα κατ' ἀλλοιώσιν γε κινεῖται. — οὐ φαίνεται.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138c4-6: ἀλλ' ἄρα τῷ φέρεσθαι; — ἴσως. — καὶ μὴν εἰ φέροιτο τὸ ἓν, ἥτοι ἐν τῷ αὐτῷ ἄν περιφέροιτο κύκλῳ ἢ μεταλλάτοι χώραν ἑτέραν ἐξ ἑτέρας. — ἀνάγκη. — In diesem Modell spiegelt sich bereits die Satz- bzw. Dialogstruktur des Denkens wieder, das sich um den Namen des an sich unnennbaren Einen (vgl. *Parm.* 142a3-6) herum ent-

des Einen als Ganzen denken, und wenn sie, nachdem sie beschrieben worden ist, dem absolut teillosen Einen abgesprochen werden muß,<sup>1</sup> so kommt sie dem Einen als teilbarem Ganzen bereits implizit zu und wird deshalb im Rahmen der zweiten Perspektive auch nicht mehr eigens behandelt werden. Bei dieser Bewegung kreisen die einzelnen Sphären des Ganzen als seine satzhaften Teile um das benannte Eine als sein Zentrum, vollziehen aber mit dieser kreisenden Bewegung auf derselben Stelle jeweils noch keine Ortsveränderung.

Das werdende Ganze als gleichsam mit seinen einzelnen Teilen wachsende Kugel weist aber sehr wohl Ortsbewegung auf, die zunächst auch wieder beschrieben wird,<sup>2</sup> um dann auf das absolut teillose Eine – vergeblich – appliziert zu werden.<sup>3</sup> Diese Ortsbewegung stellt sich dar als ein Ortswechsel, bei dem das Eine zu jeder Zeit anderswohin gelangt. Ausgehend von einem In-etwas-Sein, das sich für das absolut teillose Eine schon als unmöglich erwies, wird nun das In-etwas-Gelangen erörtert, und dabei liegt es nahe, dieses «etwas» wiederum als ein anderes Ganzes außerhalb des werdenden Ganzen zu verstehen, das immer als außerhalb des zuletzt gewordenen Teiles des werdenden Ganzen liegend angenommen werden muß. Das Hineingelangen des werdenden Ganzen in das außerhalb seiner selbst befindliche, es selbst umfassende andere Ganze kommt diesem werdenden Ganzen insofern zu, als es als werdendes Ganzes nicht schon ganz in das neue Ganze gelangt ist, da es ja noch hineingelangt, aber auch nicht mehr noch ganz außerhalb von diesem steht, da es ja schon hineingelangt.<sup>4</sup>

---

faltet. Der Punkt als zugleich ausdehnungsloses und ausgedehntes Zentrum aller Kreis- und Ortsbewegungen des Denkens entspricht genau den Charakteristiken des Namens – auch der Name stellt eine ausgedehnte Zusammensetzung aus Buchstaben oder Silben dar, doch bleibt er ohne Satz bzw. Dialog, die ihn in die Zeit einbinden und auf diese Weise bestimmen, auch ohne Bestimmtheit, also ohne satz- bzw. dialoghafte Ausdehnung.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138c6-d2: οὐκοῦν κύκλω μὲν περιφερόμενον ἐπὶ μέσου βεβηκέναι ἀνάγκη, καὶ τὰ περὶ τὸ μέσον φερόμενα ἄλλα μέρη ἔχειν ἑαυτοῦ· ᾧ δὲ μήτε μέσου μήτε μερῶν προσήκει, τίς μηχανὴ τοῦτο κύκλω ποτ' ἐπὶ τοῦ μέσου ἐνεχθῆναι; — οὐδεμία.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138d2-8: ἀλλὰ δὴ χώραν ἀμείβον ἄλλοτ' ἄλλοθι γίνεσθαι καὶ οὕτω κινεῖται; — εἴπερ γε δῆ. — οὐκοῦν εἶναι μὲν που ἐν τινι αὐτῷ ἀδύνατον ἐφάνη; — ναί. — ἄρ' οὖν γίνεσθαι ἔτι ἀδυνατώτερον; — οὐκ ἐννοῶ ὅπη. — εἰ ἐν τῷ τι γίνεσθαι, οὐκ ἀνάγκη μήτε πῶ ἐν ἐκείνῳ εἶναι ἔτι ἐγγιγνόμενον, μήτ' ἔτι ἔξω ἐκείνου παντάπασιν, εἴπερ ἦδη ἐγγίγνεται; — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138d8-e7: εἰ ἄρα τι ἄλλο πείσεται τοῦτο, ἐκεῖνο ἂν μόνον πάσχοι οὐ μέρη εἶη· τὸ μὲν γὰρ ἂν τι αὐτοῦ ἦδη ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἔξω εἶη ἅμα; τὸ δὲ μὴ ἔχον μέρη οὐχ οἶόν τέ που ἔσται τρόπῳ οὐδενὶ ὅλον ἅμα μήτε ἐντὸς εἶναι τινος μήτε ἔξω. — ἀληθῆ. — οὐδὲ μήτε μέρη εἰσὶ μήτε ὅλον τυγχάνει ὄν, οὐ πολὺ ἔτι ἀδυνατώτερον ἐγγίγεσθαι που, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλον ἐγγιγνόμενον; — φαίνεται.

<sup>4</sup> Das werdende Ganze, das in ein anderes Ganzes außerhalb seiner gelangt, muß – wie der weitere Verlauf der Übung zeigen wird – verstanden werden als ein suchender und dann zu einer

Dieses Eine zeigt sich demnach in seinem Werden als teilbares Ganzes – eine Qualität, die dem absolut teillosen Einen notwendig abgehen muß, da diesem ja auch die Bewegungen des Sich-Drehens sowie der Veränderung fehlten, die ja der Teilbarkeit des Einen entstammen. Denn ein jeder Teil des werdenden Ganzen entsteht jeweils auf einer selben Stelle, und dieses Entstehen entspricht seinem Kreisen, das zur Ruhe kommt, wenn der Teil entstanden ist. Das Entstandensein bedeutet für einen jeden Teil aber auch, daß sein Alterungsprozeß beginnt, so daß die entstehenden Teile nun auch gemäß der Bewegung der Veränderung – hier im Sinne des Alterns – in einer gewissen Bewegung begriffen sind. Dem absolut teillosen Einen aber können all diese Bewegungen, die nur dem teilbaren Ganzen zugehören, nicht zugesprochen werden.<sup>1</sup>

Aufgrund der Tatsache, daß das absolut teillose Eine sich als weder in sich selbst noch als in einem Anderen befindlich gezeigt hat, läßt sich aber auch behaupten, daß es sich niemals an derselben Stelle, also weder jemals in sich selbst noch jemals in einem Anderen als an demselben Ort befindet.<sup>2</sup> Da aber nicht nur derjenige Ruhezustand, der der Ortsbewegung entgegengesetzt ist, an einer selben Stelle stattfindet, sondern auch fehlende Kreisbewegung und Veränderung sich auf einen identischen Standort beziehen, sind für das in der ersten Perspektive thematisierte Eine neben allen Bewegungen auch sämtliche Zustände der Ruhe ausge-

---

Vorstellung gelangter Dialog, der allerdings solange noch kein Sein beanspruchen darf, wie er noch nicht in einem anderen Dialog geprüft wurde. Die Prüfung der Vorstellung eines suchenden Dialoges durch einen elenktischen Dialog außerhalb seiner selbst läßt das Erscheinen des suchenden Dialoges nach und nach zu einem gewordenen Sein werden, so daß also behauptet werden kann, daß das scheinhafte Ganze des suchenden Dialoges in seiner Prüfung nach und nach ein Sein erhält, also in der Sukzession der Sätze seines Geprüft-Werdens immer auch den Ort wechselt. Solange es nämlich geprüft wird, aber noch nicht vollständig geprüft worden ist, gelangt es gleichsam noch in den prüfenden Dialog außerhalb seiner, befindet sich also sowohl noch nicht ganz in ihm als auch nicht mehr ganz außerhalb von ihm.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 138e7-139a3: οὐτ' ἄρα ποιῶν καὶ ἐν τῷ γιγνόμενον χώραν ἀλλάττει, οὐτ' ἐν τῷ αὐτῷ περιφερόμενον οὔτε ἀλλοιούμενον. — οὐκ ἔοικε. — κατὰ πᾶσαν ἄρα κίνησιν τὸ ἐν ἀκίνητον. — ἀκίνητον.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139a3-8: ἀλλὰ μὴν καὶ εἶναί γε φαμεν ἐν τινι αὐτὸ ἀδύνατον. — φάμεν γάρ. — οὐδ' ἄρα ποτὲ ἐν τῷ αὐτῷ ἐστίν. — τί δή; — ὅτι ἤδη ἂν ἐν ἐκείνῳ εἴη ἐν ᾧ τῷ αὐτῷ ἐστίν. — πάνυ μὲν οὖν. — ἀλλ' οὔτε ἐν αὐτῷ οὔτε ἐν ἄλλῳ οἷόν τε ἦν αὐτῷ ἐνεῖναι. — οὐ γὰρ οὖν. — οὐδέποτε ἄρα ἐστὶ τὸ ἐν ἐν τῷ αὐτῷ. — οὐκ ἔοικεν. — An dieser Stelle wird behauptet, daß auch das In-einem-Anderen-Sein einem An-derselben-Stelle-Sein entspricht, während in *Parm.* 143a3-6 dann gerade das In-einem-Anderen-Sein für die Ortsbewegung des Ganzen verantwortlich gemacht werden wird. Dort liegt der Akzent aber auf dem <immer>, welches anzeigt, daß das Ganze in seiner geschichtlichen Abfolge immer in einem Anderen liegt und darum niemals (vgl. μηδέποτε in *Parm.* 146a5 als Gegenbegriff zu ἀεί in 146a4) – unter der Perspektive des Werdens vieler aufeinander folgender Ganzer – auf derselben Stelle verharret.

geschlossen.<sup>1</sup>

***Selbigkeit, Verschiedenheit; Ähnlichkeit, Unähnlichkeit***

Auch die Ausführungen bezüglich der Bestimmungen der Selbigkeit und Verschiedenheit des Einen, das im Rahmen der ersten Perspektive fälschlicherweise unter der Prämisse, daß es Eines sei, diskutiert wird, klären nicht so sehr über dieses Eine auf, als daß sie Platons Verständnis des Selben bzw. Verschiedenen verdeutlichen. Dadurch lassen auch sie sich für das bessere Verstehen der zweiten Perspektive fruchtbar machen, da nämlich dort die Bestimmungen der Selbigkeit und der Verschiedenheit allein auf das Ganze und seine Teile als die vielen Anderen bezogen werden,<sup>2</sup> hier aber nur von einem einzigen Verschiedenen oder Anderen gesprochen wird,<sup>3</sup> das für das absolut teillose Eine ohne Bedeutung bleiben muß, für das Ganze der zweiten Perspektive hingegen jenes andere Ganze außerhalb seiner selbst darstellt, in dem es selbst ruht.

Daß nun das Eine nicht verschieden von sich selbst sein könne, war schon hinsichtlich einer Veränderung des Einen als einer seiner möglichen Bewegungen diskutiert und abgewiesen worden.<sup>4</sup> Es zeigte sich nämlich, daß Veränderung die Bestimmung der Selbigkeit voraussetzt, welche dem Einen der ersten Perspektive gerade noch nicht zukommt.<sup>5</sup> Folglich ist auch das Argument, das Eine sei nicht mehr Eines, wenn es verschieden von sich selbst sei,<sup>6</sup> auf das absolut teillose Eine gar nicht anwendbar – letztlich immer aus dem Grund, daß die Hypothese, daß das Eine Eines ist, immer schon den ersten satzhaften Teil eines dialoghaften, das Eine bestimmenden Ganzen darstellt, hinter den niemals zurückgegangen werden kann, um etwa das Eine allein auszusagen. Das ganze Eine der zweiten Perspektive wird sich dagegen durchaus als verschieden von sich selbst zeigen, indem es sich nämlich zugleich in sich selbst und in einem Anderen außerhalb seiner

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139b1-3: ἀλλὰ μὴν τό γε μηδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ὄν οὔτε ἡσυχίαν ἄγει οὔθ' ἔστηκεν. — οὐ γὰρ οἶόν τε. — τὸ ἐν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται. — οὔκουν δὴ φαίνεταιαί γε.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146a9-b2: καὶ μὴν ταυτόν δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταυτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι, εἴπερ καὶ τὰ πρόσθεν πέπονθεν.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139b4-5: οὐδὲ μὴν ταυτόν γε οὔτε ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται, οὐδ' αὖ ἕτερον οὔτε αὐτοῦ οὔτε ἑτέρου ἂν εἴη. — πῆ δὴ;

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138c1-3.

<sup>5</sup> Vgl. oben, S. 51.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139b5-7: ἕτερον μὲν που ἑαυτοῦ ὄν ἐνός ἕτερον ἂν εἴη καὶ οὐκ ἂν εἴη ἐν. — ἀληθῆ.

selbst befindet.<sup>1</sup> Auch der Beweis, daß das Eine nicht dasselbe wie ein Anderes ist,<sup>2</sup> gilt allein für das ganze Eine der zweiten Perspektive, nicht aber für das Eine der ersten Perspektive. Das ganze Eine der zweiten Perspektive ist nämlich in einer noch näher zu bestimmenden Hinsicht zwar auch dasselbe wie die Anderen als seine Teile,<sup>3</sup> niemals aber dasselbe wie das Andere bzw. andere Ganze außerhalb seiner selbst, so daß es wiederum verschieden von diesem ist. Für das absolute Eine gelten all diese Verhältnisse jedoch nicht.<sup>4</sup>

Während demnach die ersten beiden Beweise bezüglich der Bestimmungen der Selbigkeit und Verschiedenheit des Einen – das Eine ist nicht verschieden von sich selbst und nicht dasselbe wie ein Anderes – eine Selbigkeit des Einen suggerieren, die diesem als dem Einen der ersten Perspektive gar nicht zukommen kann, operieren die beiden letzten Beweise mit der Explikation der Naturen des Selben und des Verschiedenen, die wiederum auch nur im Kontext des ganzen Einen Geltung beanspruchen dürfen. Nur als Ganzes nämlich, das in einer Identitätsbeziehung zu sich selbst als seinen Teilen steht, kann das Eine auch ein Anderes gegenüber dem Anderen außerhalb seiner selbst werden, so daß dem absolut teillosen Einen wiederum die Bestimmung des Verschiedenen, die das Ganze selbst im Blick auf das andere Ganze außerhalb seiner annimmt, nicht zukommen kann.<sup>5</sup> Aber auch die Selbigkeit des ganzen Einen mit sich selbst, die es als Ganzes dasselbe wie es selbst als seine Teile werden läßt,<sup>6</sup> kann dem absolut teillosen Einen nicht zuerkannt werden. Das Selbe drückt ja hier die in seine Teile und das Ganze differenzierte Einheit des Einen als Ganzen aus, so daß das Eine als

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146c4-d1.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139b7-c2: καὶ μὴν ταύτόν γε ἑτέρῳ ὄν ἐκεῖνο ἂν εἴη, αὐτὸ δ' οὐκ ἂν εἴη· ὡστ' οὐδ' ἂν οὕτως εἴη ὅπερ ἔστιν, ἓν, ἀλλ' ἕτερον ἑνός. — οὐ γὰρ οὖν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139c2-3: ταύτὸν μὲν ἄρα ἑτέρῳ ἢ ἕτερον ἑαυτοῦ οὐκ ἔσται. — οὐ γάρ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139c3-d1: ἕτερον δέ γε ἑτέρου οὐκ ἔσται, ἕως ἂν ἢ ἓν· οὐ γὰρ ἐνὶ προσήκει ἑτέρῳ τινὸς εἶναι, ἀλλὰ μόνῳ ἑτέρῳ, ἀλλῶ δὲ οὐδενί. — ὀρθῶς — τῷ μὲν ἄρα ἐν εἶναι οὐκ ἔσται ἕτερον· ἢ οἶε; — οὐ δῆτα. — ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ τούτῳ, οὐχ ἑαυτῷ ἔσται, εἰ δὲ μὴ αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό· αὐτὸ δὲ μηδαμῆ ὄν ἕτερον οὐδενὸς ἔσται ἕτερον. — ὀρθῶς. — Wie der *Sophistes* bereits gezeigt hat (vgl. *Soph.* 257b1-258c5), ist das Verschiedene eines Verschiedenen immer ein Seiendes gegenüber einem anderen Seienden. Die Natur des Verschiedenen macht es also aus, ein von einem anderen Sein verschiedenes Sein zu sein. Genau diese Verschiedenheit kommt einem Ganzen in bezug auf ein anderes Ganzes außerhalb seiner zu. Das absolute Eine, das ja ohne Ort ist, kann demnach nicht als ein verschiedenes Sein verstanden werden, sondern allein als das Verschiedene als solches. Als Verschiedenes schlechthin ist das Eine aber ein ἄλογον.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146b2-c4.



dieses Selbe immer schon ein in sich selbst verschiedenes Ganzes darstellt. Dies ist für das Eine als Eines unmöglich.<sup>1</sup>

Die Ausführungen zur Ähnlichkeit und Unähnlichkeit führen diese Bestimmungen als Aspekte von Selbigkeit und Verschiedenheit ein, geben darüber hinaus Aufschluß über das Verhältnis von absolut teillosem Einem und teilbarem Ganzen und liefern schließlich ein grundsätzliches – wenn auch ungenau formuliertes – Argument gegen die Aussagbarkeit des Einigen.<sup>2</sup> Ein Seiendes, das in irgendeiner Hinsicht durch das Selbe bestimmt ist, wird von Platon als ähnliches verstanden, und da die Natur des Selben allein im ganzen Einigen denkbar ist, das Ganze mit seinen Teilen als dieses Selbe aber von dem sein Zentrum bildenden, absolut teillosen Einigen getrennt ist,<sup>3</sup> kann diesem uneinholbaren Zentrum auch keine Ähnlichkeit zukommen.<sup>4</sup> Da dem Einigen als Einem aber auch keine Verschiedenheit zukommen kann, muß es auch frei von Unähnlichkeit sein.<sup>5</sup>

Überhaupt – und dies gilt grundsätzlich für alle Bestimmungen der ersten

---

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139d1-e3: οὐδὲ μὴν ταὐτόν γε ἑαυτῷ ἔσται. — πῶς δ' οὐ; — οὐχ ἥπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταύτου. — τί δὴ; — ὅτι οὐκ, ἐπειδὴν ταὐτὸν γένηται τῷ τι, ἐν γίγνεται. — ἀλλὰ τί μὴν; — τοῖς πολλοῖς ταὐτὸν γενόμενον πολλὰ ἀνάγκη γίγνεσθαι ἀλλ' οὐχ ἓν. — ἀληθῆ. — ἀλλ' εἰ τὸ ἐν καὶ τὸ ταὐτὸν μηδαμῆ διαφέρει, ὅποτε τι ταὐτὸν ἐγίγνετο, αἰεὶ ἂν ἐν ἐγίγνετο, καὶ ὅποτε ἓν, ταὐτόν. — πάνυ γε. — εἰ ἄρα τὸ ἐν ἑαυτῷ ταὐτόν ἔσται, οὐχ ἐν ἑαυτῷ ἔσται· καὶ οὕτω ἐν ὄν οὐχ ἐν ἔσται. ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον. — Das Argument lautet: Wenn das Eine dasselbe wie es selbst sein soll, dann muß es als Ganzes dasselbe wie seine Teile, also dasselbe wie die Vielen sein. Dieses Verhältnis gilt für das ganze Eine unter einer bestimmten Hinsicht, die die zweite Perspektive entwickeln wird (vgl. *Parm.* 146d5-147b6), so daß dort dann behauptet werden kann, daß das Eine als dasselbe wie die Vielen auch Viele ist. Wenn dies für das absolute Eine gelten soll, dann muß dieses Eine auch als Viele gelten können, was aber im Rahmen der ersten Perspektive ausgeschlossen ist. Es zeigt sich wieder, daß die Ausführungen der ersten Perspektive ohne die der zweiten oft nicht zu verstehen sind.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 139e7-140b5.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138a3-7, wo die Berührung des absolut teillosen Einigen mit einem Anderen, das als Ganzes verstanden werden muß, als unmöglich erwiesen wird, so daß sie als getrennt voneinander gelten müssen.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 139e7-140a6: οὐδὲ μὴν ὅμοιον τινι ἔσται οὐδ' ἀνόμοιον οὔτε αὐτῷ οὔτε ἐτέρῳ. — τί δὴ; — ὅτι τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον. — ναί. — τοῦ δέ γε ἐνὸς χωρὶς ἐφάνη τὴν φύσιν τὸ ταὐτόν. — ἐφάνη γάρ. — ἀλλὰ μὴν εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἐν εἶναι τὸ ἐν, πλείω ἂν εἶναι πέπονθε ἢ ἓν, τοῦτο δὲ ἀδύνατον. — ναί. — οὐδαμῶς ἔστιν ἄρα ταὐτὸν πεπονθὸς εἶναι τὸ ἐν οὔτε ἄλλῳ οὔτε ἑαυτῷ. — οὐ φαίνεται. — οὐδὲ ὅμοιον ἄρα δυνατὸν αὐτὸ εἶναι οὔτε ἄλλῳ οὔτε ἑαυτῷ. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140a6-b5: οὐδὲ μὴν ἕτερόν γε πέπονθεν εἶναι τὸ ἐν· καὶ γὰρ οὕτω πλείω ἂν πεπόνθοι εἶναι ἢ ἓν. — πλείω γάρ. — τό γε μὴν ἕτερον πεπονθὸς ἢ ἑαυτοῦ ἢ ἄλλου ἀνόμοιον ἂν εἶη ἢ ἑαυτῷ ἢ ἄλλῳ, εἴπερ τὸ ταὐτόν πεπονθὸς ὅμοιον. — ὀρθῶς. — τὸ δέ γε ἓν, ὡς ἔοικεν, οὐδαμῶς ἕτερον πεπονθὸς οὐδαμῶς ἀνόμοιον ἔστιν οὔτε αὐτῷ οὔτε ἐτέρῳ. — οὐ γὰρ οὐν. — οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἶη τὸ ἐν. — οὐ φαίνεται.

Perspektive – darf dem Einen außer seinem Einessein, das hier dann freilich noch unreflektiert als unzusammengesetzte Natur ohne hinzugefügtes Sein verstanden wird, keinerlei fremde Natur zuerkannt werden, so daß Platon mit diesem Argument bereits alle Durchführungen der ersten Perspektive in Frage gestellt hat, ohne jedoch schon die Konsequenz zu ziehen, vom Einen weder auszusagen, daß es Eines ist, noch daß es überhaupt ist, indem es an Sein teilhätte.<sup>1</sup> Eine solche Konsequenz hätte nämlich die Präsentation jener wichtigsten Gattungen, die jedes Eine in seiner dialogisch vollzogenen Entfaltung begleiten, auf die ohnehin schon überaus komplexe Beschreibung dieses Ganzen in der zweiten Perspektive verschoben. Außerdem wäre die Gelegenheit, die Undenkbarkeit und Unaussagbarkeit des absoluten Einen zu demonstrieren, zugunsten eines korrekten, aber unfruchtbaren Schweigens ausgelassen worden. Dem Einen nämlich von vornherein das für alle Sätze konstitutive Sein abzusprechen, hätte die Notwendigkeit dieses letztendlich vollzogenen Absprechens nicht verdeutlichen können. Mit den absichtlich zuletzt erörterten Gegebenheiten der Zeit wird darum auch die in der gesamten Hypothese verwandte Bestimmung des Seins selbst problematisiert werden, womit zugleich alle Bestimmungen, die bisher vorgeführt wurden, nachträglich als dem absoluten Einen inadäquate erwiesen werden. Zuvor führt die erste Perspektive jedoch noch die Grundbegriffe der Ungleichheit bzw. Gleichheit ein, da sich aus diesen dann wiederum zeitliche Größenverhältnisse herleiten lassen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141e12.

<sup>2</sup> Hier könnte der Gedanke aufkommen, daß Platon den Versuch unternimmt, die vorgeführten wichtigsten Gattungen sich auseinander entwickeln zu lassen. Dies gilt jedoch insofern nicht, als zugleich mit dem Entstehen des Ganzen alle Grundbestimmungen vorhanden sind, aber natürlich nur nacheinander erörtert werden können. Zum in dieser Hinsicht transtemporalen Charakter der μέγιστα γένη vgl.: B. MOJSISCH, «Der Dialog als sechste wichtigste Gattung in Platons *Sophistes*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), S. 45: «Einem Mißverständnis im Zusammenhang mit der spätplatonischen Dialektik als dem sich-unterredenden Denken oder dem denkenden Sich-Unterreden ist freilich zu begegnen: Wie ist es möglich, daß der Dialog durch das Verschiedene sich von sich unterscheidet, sich auf das Identische bezieht und dadurch überhaupt erst seine Selbstidentität gewinnt? Unterschiede sich dann nicht ein Nicht-mit-sich-selbst-Identisches, der Dialog, durch ein ebenfalls Nicht-mit-sich-selbst-Identisches, das Verschiedene, von sich selbst, um durch den Bezug zum Identischen seine Selbstidentität zu gewinnen, wobei das Verschiedene durch seinen Bezug zum Identischen auch erst seine Selbstidentität gewönne? Dieses Problem ist ein Pseudo-Problem, weil die Platonische Theorie der Verknüpfung wichtigster Gattungen zwar in der Zeit unterliegenden Schritten entfaltet wird, selbst aber ein transtemporales Relationsgeflecht darstellt, eine transtemporale Totalität: Jedes Moment ist zugleich vor und nach jedem anderen Moment; die Gattungen als diese Momente kennen kein Vorher oder Nachher, kein Hier oder Da, kein Oben oder Unten.»

*Größe, Kleinheit, Gleichheit*

Allein vor dem Hintergrund des schon Teile aufweisenden Ganzen der zweiten Perspektive lassen sich die Ausführungen der ersten Perspektive zu Größe, Kleinheit und Gleichheit verstehen.<sup>1</sup> Denn das Ganze ist dann gleich groß wie es selbst oder wie ein anderes Ganzes, wenn die Summe seiner Teile seinem Maß als Ganzem gleichkommt – was bei jedem gewordenen Ganzen der Fall ist – oder wenn es gegenüber einem anderen Ganzen dieselbe Zahl an Maßen bzw. Teilen aufweist.<sup>2</sup> Größer oder kleiner ist es auf zweierlei Weise: Wird es mit einem geringeren oder größeren Ganzen verglichen, mit dem es die Maßeinheit, nämlich die der ganzen Zahlen teilt, so wird es gemäß seiner eigenen Zahl größer oder kleiner als jenes sein.<sup>3</sup> Wird es mit seinen Teilen verglichen, mit denen es als ganze Zahl die Maßeinheit der gebrochenen Zahlen nicht teilt, so sind diese Teile aufgrund ihrer kleineren Maßeinheit immer kleiner als das ganze Eine, dieses wiederum ist immer größer als seine Teile.<sup>4</sup> Das Eine schließlich wird als Ganzes, das als ganze Zahl jeweils nur einfachen Maßes ist, immer gleich groß wie sein eigenes Maß sein.<sup>5</sup> All diese Bestimmungen können aber dem absolut teillosen Einen nicht zuerkannt werden. Größengleichheit läßt sich ihm aufgrund fehlender Teilhabe am Selben absprechen,<sup>6</sup> Größe oder Kleinheit hinsichtlich einer Vielzahl von Teilen aufgrund seiner Teillosigkeit, hinsichtlich seiner selbst oder eines anderen Ganzen aber aufgrund mangelnder Ausdehnung.<sup>7</sup> Das absolute Eine kann also weder an einer Vielzahl noch an der Einzahl des Maßes teilhaben,

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 140b6-d8.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140b6-8: καὶ μὴν τοιοῦτόν γε ὄν οὔτε ἴσον οὔτε ἄνισον ἔσται οὔτε ἑαυτῷ οὔτε ἄλλω. — πῆ; — ἴσον μὲν ὄν τῶν αὐτῶν μέτρων ἔσται ἐκεῖνῳ ᾧ ἂν ἴσον ᾖ. — ναί.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140b8-c2: μείζον δέ που ἢ ἔλαττον ὄν, οἷς μὲν ἂν σύμμετρον ᾖ, τῶν μὲν ἐλαττόνων πλείω μέτρα ἔξει, τῶν δὲ μειζόνων ἐλάττω. — ναί.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140c2-4: οἷς δ' ἂν μὴ σύμμετρον, τῶν μὲν μικροτέρων, τῶν δὲ μειζόνων μέτρων ἔσται. — πῶς γὰρ οὔ;

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140d2-4: εἰ δέ γε ἐνὸς μέτρου εἶη, ἴσον ἂν γίνοιτο τῷ μέτρῳ.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140c4-8: οὐκοῦν ἀδύνατον τὸ μὴ μετέχον τοῦ αὐτοῦ ἢ μέτρων τῶν αὐτῶν εἶναι ἢ ἄλλων ὄντων τῶν αὐτῶν; — ἀδύνατον. — ἴσον μὲν ἄρα οὔτ' ἂν ἑαυτῷ οὔτε ἄλλω εἶη μὴ τῶν αὐτῶν μέτρων ὄν. — οὐκοῦν φαίνεται γέ. — Siehe auch: *Parm.* 140d3-6: τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἐφάνη, ἴσον τῷ αὐτῷ εἶναι. — ἐφάνη γάρ. — οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἑαυτῷ ποτε, ὡς εἴκειν, ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλω.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140c8-d2: ἀλλὰ μὴν πλειόνων γε μέτρων ὄν ἢ ἐλαττόνων, ὅσων περ μέτρων, τοσοῦτων καὶ μερῶν ἂν εἶη· καὶ οὕτω αὖ οὐκέτι ἐν ἔσται ἀλλὰ τοσαῦτα ὅσα περ καὶ τὰ μέτρα. — ὀρθῶς. — Siehe auch *Parm.* 140d6-8: οὔτε αὖ μείζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου. — παντάπασι μὲν οὖν οὕτω.

so daß die geschilderten Verhältnisse der Größe, Kleinheit und Gleichheit nur das ganze Eine betreffen und in dessen Diskussion im Rahmen der zweiten Perspektive darum auch wieder aufgenommen werden.<sup>1</sup>

### *Zeit*

Die Betrachtungen zum Verhalten des Einen in Hinsicht auf die Zeit differenzieren zwischen den jeweils einem gewordenen Sein entsprechenden Zuständen der Ruhe des Einen in seinem Älter-, Jünger- oder Gleichaltrigsein<sup>2</sup> sowie einem In-der-Zeit-Sein des Einen, das als sein Werden verstanden werden soll.<sup>3</sup> Einige der nun geschilderten Verhältnisse bezüglich des Älter- und Jünger-Werdens des Einen werden in der zweiten Perspektive explizit wieder aufgegriffen werden, womit einmal mehr das von Platon im *Parmenides* verfolgte Prinzip offenbar wird, viele Bestimmungen der ersten Perspektive – unabhängig von ihrem ursprünglich aporetischen Kontext, der von der Unsagbarkeit des absolut teillosen Einen herrührt – in die Ausführungen der zweiten Perspektive und damit auch in alle anderen Perspektiven der beiden Hypothesen, insofern sie nicht bloß zu

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 149d8-151b7; 151b7-e2.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 140e1-141a4: τί δέ; πρεσβύτερον ἢ νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχειν τὸ ἐν δοκεῖ τῷ δυνατὸν εἶναι; — τί δὴ γὰρ οὐ; — ὅτι που ἡλικίαν μὲν τὴν αὐτὴν ἔχον ἢ αὐτῷ ἢ ἄλλῳ ἰσότητος χρόνου καὶ ὁμοιότητος μεθέξει, ὧν ἐλέγομεν οὐ μετεῖναι τῷ ἐνί, οὔτε ὁμοιότητος οὔτε ἰσότητος. — ἐλέγομεν γὰρ οὖν. — καὶ μὴν καὶ ὅτι ἀνομοιοτήτός τε καὶ ἀνισότητος οὐ μετέχει, καὶ τοῦτο ἐλέγομεν. — πάννυ μὲν οὖν. — πῶς οὖν οἷόν τε ἔσται τινὸς ἢ πρεσβύτερον ἢ νεώτερον εἶναι ἢ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχειν τῷ τοιοῦτον ὄν; — οὐδαμῶς. — οὐκ ἄρα ἂν εἶη νεώτερόν γε οὐδὲ πρεσβύτερον οὐδὲ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχον τὸ ἐν οὔτε αὐτῷ οὔτε ἄλλῳ. — οὐ φαίνεται.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 141a5-d6: ἄρ' οὖν οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναται ἂν εἶναι τὸ ἐν, εἰ τοιοῦτον εἶη; ἢ οὐκ ἀνάγκη, εἴαν τι ἦ ἐν χρόνῳ, αἰεὶ αὐτὸ αὐτοῦ πρεσβύτερον γίνεσθαι; — ἀνάγκη. — οὐκοῦν τό γε πρεσβύτερον αἰεὶ νεωτέρου πρεσβύτερον; — τί μὴν; — τὸ πρεσβύτερον ἄρα ἑαυτοῦ γινόμενον καὶ νεώτερον ἑαυτοῦ ἅμα γίνεται, εἴπερ μέλλει ἔχειν ὅτου πρεσβύτερον γίγνηται. — πῶς λέγεις; — ὦδε· διάφορον ἕτερον ἑτέρου οὐδὲν δεῖ γίνεσθαι ἤδη ὄντος διαφόρου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ἤδη ὄντος ἤδη εἶναι, τοῦ δὲ γεγονότος γεγονέναι, τοῦ δὲ μέλλοντος μέλλειν, τοῦ δὲ γινομένου οὔτε γεγονέναι οὔτε μέλλειν οὔτε εἶναι πῶς διάφορον, ἀλλὰ γίνεσθαι καὶ ἄλλως οὐκ εἶναι. — ἀνάγκη γὰρ δὴ. — ἀλλὰ μὴν τό γε πρεσβύτερον διαφορότης νεωτέρου ἐστὶν καὶ οὐδενὸς ἄλλου. — ἔστι γάρ. — τὸ ἄρα πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γινόμενον ἀνάγκη καὶ νεώτερον ἅμα ἑαυτοῦ γίνεσθαι. — ἔοικεν. — ἀλλὰ μὴν καὶ μῆτε πλείω ἑαυτοῦ γίνεσθαι χρόνον μῆτε ἐλάττω, ἀλλὰ τὸν ἴσον χρόνον καὶ γίνεσθαι ἑαυτῷ καὶ εἶναι καὶ γεγονέναι καὶ μέλλειν ἔσεσθαι — ἀνάγκη γὰρ οὖν καὶ ταῦτα. — ἀνάγκη ἄρα ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὅσα γε ἐν χρόνῳ ἐστὶν καὶ μετέχει τοῦ τοιούτου, ἕκαστον αὐτῶν τὴν αὐτὴν τε αὐτὸ αὐτῷ ἡλικίαν ἔχειν καὶ πρεσβύτερόν τε αὐτοῦ ἅμα καὶ νεώτερον γίνεσθαι. — κινδυνεύει. — ἀλλὰ μὴν τῷ γε ἐνὶ τῶν τοιούτων παθημάτων οὐδὲν μετῆν. — οὐ γὰρ μετῆν. — οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν, οὐδ' ἔστιν ἐν τινι χρόνῳ. — οὐκοῦν δὴ, ὡς γε ὁ λόγος αἰρεῖ.

negativen Ergebnissen gelangen, mit einzubeziehen.

Überdies zeigt sich in der sorgfältigen Betrachtung von Sein, Gewordensein, Zukünftigsein und Werden,<sup>1</sup> wie sie die folgenden Zeitpassagen leisten, bereits die für beide Hypothesen grundlegende Einbindung der Bestimmung des Seins in rein zeitliche Zusammenhänge. Das rein zeitliche Verständnis des Seins betrachtet dieses allein im Sinne eines Ruhezustandes im Werden. Zeitliche Gegebenheiten bleiben nicht mehr – wie dies für die Ideenlehre des mittleren Platon so kennzeichnend war – auf das Werden beschränkt, womit ja das wesentlich zeitlos und wesenhaft verstandene Sein als ewige Allgegenwart dem zeitlichen Geschehen entrückt worden war. Sein wird vielmehr beim späten Platon in den Kontext des Werdens eingebunden bzw. als *constituens* des Werdens begriffen.<sup>2</sup> Die zweite Perspektive wird dann die Andeutungen der ersten Perspektive bezüglich solcher Zusammenhänge von Sein und Werden noch konkretisieren.<sup>3</sup>

Aus der Nicht-Teilhabe des absoluten Einen an der Zeit bzw. ihrer Modi folgt nun, daß dieses Eine weder vormals geworden ist noch wurde, noch war; daß es weder jetzt geworden ist noch wird, noch ist; daß es schließlich weder dereinst geworden sein wird noch werden wird, noch sein wird.<sup>4</sup> All diese Weisen der Teilhabe an der Zeit bedeuten Teilhabe am Sein, insofern dasjenige Eine, das vormals geworden ist oder war, an einem mittlerweile vergangenen Sein teilhatte, dasjenige Eine hingegen, das jetzt geworden ist und ist, an einem gegenwärtigen Sein teilhat, das Eine schließlich, das dereinst geworden sein wird oder sein wird, an einem zukünftigen Sein teilhaben wird.<sup>5</sup> Aber auch jene Aussagen, daß das Eine wird, wurde und werden wird, können dem absolut teillosen Einen nicht zugehören, da auch sie insofern eine Teilhabe an Sein einschließen, als das Werden des

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141b1-c4.

<sup>2</sup> An die Stelle der als wesentliches Sein verstandenen Idee des mittleren Platon tritt darum beim späten Platon das absolute, unaussagbare Eine, dessen ihm beigelegter Name dann ins Zentrum aller Denkbewegungen der Seele – also sowohl ihrer Satzbildungen als auch ihrer aus diesen Sätzen gebildeten Dialoge – rückt.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 152b2-e3.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 141d7-e7: τί οὖν; τὸ ἦν καὶ τὸ γέγονε καὶ τὸ ἐγίγνετο οὐ χρόνου μέθεξις δοκεῖ σημαίνειν τοῦ ποτὲ γεγονότος; — καὶ μάλα. — τί δέ; τὸ ἔσται καὶ τὸ γενήσεται καὶ τὸ γενηθήσεται οὐ τοῦ ἔπειτα τοῦ μέλλοντος; — ναί. — τὸ δὲ δὴ ἔστι καὶ τὸ γίγνεται οὐ τοῦ νῦν παρόντος; — πάνυ μὲν οὖν. — εἰ ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται. — ἀληθέστατα.

<sup>5</sup> Die Differenz obiger Bestimmungen liegt darin, daß für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft neben dem Werden zwischen einem resultativen Sein, das aus einem Werden sich ergeben hat, und einem von seinem Gewordensein absehenden Sein, das dennoch kein zeitloses Sein meint, unterschieden wird.

ganzen Einen – wie die zweite Perspektive es beschreiben wird – darin besteht, mit einem neuen Teil von dem Sein eines alten Teiles abzulassen und zugleich ein neues Sein zu ergreifen.<sup>1</sup> Somit vollzieht das werdende Ganze in seinem Werden genau jenen Ortswechsel, der sich für das Eine bereits als unmöglich erwiesen hatte,<sup>2</sup> und hat in diesem Werden immer auch am Sein seiner Anderen teil. Dem teillosen Einen gehören aber keine Anderen als Teile zu, so daß es auch nicht in diesen Teilen einst wurde, jetzt wird oder dereinst werden wird.

Wenn das absolute Eine also in keiner Weise an irgendeinem zeithaften Sein teilhaben kann, da ein solches am Sein teilhabendes Eines bereits als erster Teil eines werdenden Ganzen gelten müßte, dann kann nicht einmal mehr – entgegen der das Eine scheinbar einholenden Voraussetzung der ersten Perspektive – behauptet werden, daß das Eine Eines ist.<sup>3</sup> Vielmehr gilt das Urteil, daß das Eine in keiner Weise ist, womit das Absprechen sämtlicher Bestimmungen, die die erste Perspektive vorführte, bestätigt wird. Strenggenommen hätte die erste Perspektive damit auf jede Aussage bezüglich des absolut teillosen Einen verzichten müssen, um nicht den Fehler zu begehen, diesem Einen mit einer jeden Aussage auch schon Sein zuzuerkennen. Um aber die Unaussagbarkeit des Einen zu demonstrieren, verknüpfte sie es in ihren Aussagen ständig mit dem Sein dieser Aussagen, das alle Bestimmungen der Perspektive immer begleitete, um dem Einen schließlich zugleich mit dem Sein all diese Bestimmungen abzuerkennen.

Folglich kann auch die scheinbar das absolute Eine treffende Voraussetzung der ersten Perspektive, daß nämlich das Eine Eines ist,<sup>4</sup> für das Eine schlechthin nicht gelten, da bereits die Kopula, welche das Subjekt mit seinem Prädikatsnamen verbindet, diesem Einen nicht zukommen kann. Eine solche die Identität des Einen suggerierende Voraussetzung faßt das absolute Eine bereits als Seiendes auf, was ebensowenig statthaft ist wie die Prädikation dieses Einen als Einen, welche ein präzises Erfassen dieses Einen nicht zu leisten vermag, da auch sie schon in

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156a1-6. – Es ist hier ausdrücklich nicht vom Werden der Anderen die Rede, sondern vom Werden des Einen, das mit den Anderen wird und darum auch am Gewordensein eines jeden Anderen teilhat. In diesem Sinne hat das absolute Eine der ersten Perspektive also nicht an einem Werden teil, einem Werden nämlich, das sich in der Sukzession gewordener und darum seiender Anderer entwickelt.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138d2-139a2.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 141e7-10: ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἂν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι; — οὐκ ἔστιν. — οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. — οὐ φαίνεται. — οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἤδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. — κινδυνεύει.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 137c4-5; d3.

der Zeit geschieht.

**Name, Satz, Dialog; Erkenntnis, Wahrnehmung, Vorstellung**

Dem schlechthin Einen gehört also weder etwas zu, noch ist ihm etwas eigentümlich, da auch solche Verhältnisse nur in der Zeit bestehen können.<sup>1</sup> Selbst der Name «Eines», der dem Einen verliehen wird, um es zu benennen, stellt bereits eine Differenz zu dem von ihm Benannten dar,<sup>2</sup> so daß das Eine, das auch in dieser Aussage schon wieder als Eines benannt wurde, nicht einmal «Eines» genannt werden kann. Der Name ist von seinem Gehalt,<sup>3</sup> für den er steht, zu unterscheiden,<sup>4</sup> da dieser Gehalt nicht einmal denjenigen Veränderungen unterliegt, denen der Name als austauschbares, wandelbares und zusammengesetztes Werkzeug notwendig ausgesetzt ist. Der Name ist schon deshalb austauschbar, da er in den verschiedenen Sprachen variiert und auf Setzung beruht;<sup>5</sup> er ist wandelbar, da

<sup>1</sup> Sieh PLATON, *Parm.* 142a1-2: ὁ δὲ μὴ ἔστι, τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἄν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; — καὶ πῶς; — Die erste Perspektive differenziert zwar zunächst zwischen den Konstruktionen des εἶναι mit Dativ oder mit Genitiv, beschränkt sich dann aber auf erstere Ausdrucksweise. Der Grund dafür ist in der Tatsache zu sehen, daß dem Einen schlechthin auch keine eigentümlichen Vollzüge zugesprochen werden können, wie dies für das ganze Eine möglich sein wird — vgl. *Parm.* 155d6-7, wo αἰσθησις, δόξα und ἐπιστήμη dem Einen nicht zukommen, sondern dessen eigentümliche Vollzüge darstellen —, da diese Vollzüge gerade in den synthetischen Akten des Satzes bzw. Dialoges bestehen, dem absoluten Einen darum aber fremd sein müssen.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 388a6-b9: τί δὲ ᾧ ὀνομάζειν; — ὄνομα. — εὖ λέγεις. ὄργανον ἄρα τί ἐστὶ καὶ τὸ ὄνομα. — πάνυ γε. — Während hier der Werkzeugcharakter des Namens betont wird, steht im *Sophistes* (244c11-d13) das Verweisen des Namens auf etwas anderes in Rede: καὶ τὸ παράπαν γε ἀποδέχεσθαι τοῦ λέγοντος ὡς ἔστιν ὄνομα τι λόγον οὐκ ἂν ἔχοι. — πῆ; — τιθεῖς τε τοῦνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινα. — ναί. — καὶ μὴν ἂν ταῦτόν γε αὐτῷ τιθῆ τοῦνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τις αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. — οὕτως.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Krat.* 393c8-394b6; siehe dort 394b2-6: οὕτω δὲ ἴσως καὶ ὁ ἐπιστάμενος περὶ ὀνομάτων τὴν δύναμιν αὐτῶν σκοπεῖ, καὶ οὐκ ἐκπλήττεται εἴ τι πρόσκειται γράμμα ἢ μετάκειται ἢ ἀφήρηται, ἢ καὶ ἐν ἄλλοις παντάπασιν γράμμασιν ἐστὶν ἢ τοῦ ὀνόματος δύναμις. — Von der hier implizierten, mythologisierenden Theorie eines wissenden Wortbildners muß natürlich abgesehen werden, da sie nicht Platonisch sein dürfte.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 430a6-9: ἂρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο οὗ τὸ ὄνομα ἐστίν; — ἔγωγε.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 383a4-b2: Κρατύλος φησὶν ὅδε, ᾧ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες συνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν. — Platon lehnt sich also insofern an seinen früheren Lehrer Kratylos an, als auch dieser jenseits der individuellen Namen noch ein Allgemeines annimmt, das die Richtigkeit aller voneinander abweichenden und gesetzten Namen darstelle und verbürge und darum der wirkliche Name sei. Kratylos läßt diese Differenz dann aber im Dialog mit Sokrates (vgl. *Krat.* 427d3-440e7) außer acht, um zugleich die

seine Bildung in der Zeit stattfindet und darum auch zeitlicher Veränderung unterworfen ist;<sup>1</sup> er ist schließlich insofern zusammengesetzt, als er aus Buchstaben und Silben als deren Zusammenfassungen besteht.<sup>2</sup>

Platon unterscheidet also zwischen göttlichen und menschlichen Namen,<sup>3</sup> wobei der göttliche Name als der präzise Gehalt des menschlichen Namens, der diesen Gehalt immer nur abbildet, verstanden werden muß. Der Name ‹Eines› als menschlicher Name für den Gehalt des göttlichen Einen kann daher diesem göttlichen Einen auch nur beigelegt werden, ohne mit ihm identisch zu sein. Der göttliche Name als Gehalt des menschlichen Namens steht hingegen jenseits von Austauschbarkeit, Wandelbarkeit und Zusammengesetztheit. Da nun die erste Perspektive der positiven Hypothese des *Parmenides* versucht, diesen göttlichen Namen auszusprechen, indem sie sich immer eines menschlichen Namens bedient, muß sie sich letztlich, wenn sie sich nämlich ihres Tuns bewußt wird, auch dieses Ausdrucksmittel noch versagen.

Wenn einem solchen göttlichen Einen aber schon der – im Vergleich zur Zusammensetzung der satz- und dialoghaft bestimmten Weisen aller seelischen Vollzüge – einfache Name nicht zukommen kann, dann gilt dies umso mehr für die synthetischen Ausdrucksformen des Satzes und des Dialoges, die den einfachen Namen bereits immer auch in einen zeitlichen Kontext einbinden. Der Logos im Sinne eines gesprochenen Satzes, der innerlich gesprochene Wahrneh-

---

Richtigkeit aller Wörter zu seinem Wahrheitsbegriff zu erklären (vgl. *Krat.* 429c6-430a5). Dies kann Platon jedoch nicht mehr akzeptieren, weshalb er in seinen späteren Dialogen Wahrheit als ein Spezifikum von Sätzen und deren Verknüpfung im Dialog zur Geltung bringen wird.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 432d11-e7: θαρρῶν τοίνυν, ὦ γενναίε, ἕα καὶ ὄνομα τὸ μὲν εὖ κείσθαι, τὸ δὲ μὴ, καὶ μὴ ἀνάγκασζε πάντ' ἔχειν τὰ γράμματα, ἵνα κομιδῆ ἢ τοιοῦτον οἰόν- περ οὗ ὄνομά ἐστιν, ἀλλ' ἕα καὶ τὸ μὴ προσήκον γράμμα ἐπιφέρειν. εἰ δὲ γράμμα, καὶ ὄνομα ἐν λόγῳ· εἰ δὲ ὄνομα, καὶ λόγον ἐν λόγῳ μὴ προσήκοντα τοῖς πράγμασιν ἐπιφέρεισθαι, καὶ μηδὲν ἦττον ὀνομάζεσθαι τὸ πρᾶγμα καὶ λέγεσθαι, ἕως ἂν ὁ τύπος ἐνῆ τοῦ πράγματος περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 431d2-9: εἰ δὲ ὁ διὰ τῶν συλλαβῶν τε καὶ γραμμάτων τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος; ἄρα οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ἂν μὲν πάντα ἀποδῶ τὰ προσήκοντα, καλὴ ἢ εἰκὼν ἔσται - τοῦτο δ' ἔστιν ὄνομα - ἐὰν δὲ σμικρὰ ἐλλείπη ἢ προσ- τιθῆ ἐνίοτε, εἰκὼν μὲν γενήσεται, καλὴ δὲ οὐ; ὥστε τὰ μὲν καλῶς εἰργασμένα ἔσται τῶν ὀνομάτων, τὰ δὲ κακῶς; — ἴσως.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 391c8-e3: ἀλλ' εἰ μὴ αὖ σε ταῦτα ἀρέσκει, παρ' Ὀμήρου χρὴ μανθάνειν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ποιητῶν. — καὶ τί λέγει, ὦ Σώκρατες, Ὅμηρος περὶ ὀνομάτων, καὶ ποῦ; — πολλαχοῦ· μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί. ἢ οὐκ οἶε αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τούτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος; δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα· ἢ σὺ οὐκ οἶε; — εὖ οἶδα μὲν οὖν ἔγωγε, εἴπερ καλοῦσιν, ὅτι ὀρθῶς καλοῦσιν.



mungs- oder Vorstellungssätze hörbar macht, betrifft daher das göttliche Eine ebensowenig wie derjenige Logos, der das denkende innere Gespräch der Seele mit sich selbst nach außen trägt und damit den Dialog mit einem anderen Menschen ermöglicht.<sup>1</sup> Weder der in dieser zweifachen Weise verstandene Logos noch Wissen, Wahrnehmung oder Vorstellung vermögen demnach das göttliche Eine zu erfassen, so daß es – abgesehen davon, daß es noch nicht einmal benannt werden kann – weder ausgesagt noch vorgestellt, noch erkannt, noch wahrgenommen wird.<sup>2</sup>

### **Abschluß**

Die Frage des Parmenides, ob sich dies so mit dem Einen verhalten könne, wird vom jungen Aristoteles verneint.<sup>3</sup> Dieses Urteil könnte Anlaß dazu bieten, die Ergebnisse der ersten Perspektive anzuzweifeln, zumal all ihre Herleitungen sich ja tatsächlich in nicht statthafter Weise ständig der Bestimmung des Seins bedienen, um mit ihren Sätzen zu ihren negativen Schlüssen zu gelangen. Die erste Perspektive zieht es jedoch in pädagogischer Absicht vor, das absolute Eine *ex negativo* zu beschreiben, anstatt über unfruchtbares Schweigen nicht hinauszukommen.<sup>4</sup> Wie sie zu ihren Ergebnissen gelangt, darf kritisiert werden, wenn sie sich nämlich zu guter Letzt auch noch der Sprache beraubt, die sie doch bis dahin fortwährend in Anspruch genommen hat. Daß aber das absolute Eine von Platon jenseits aller Bestimmungen, die in der ersten Perspektive präsentiert wurden, gedacht wird, kann keinem Zweifel unterliegen, da nämlich dieses Eine im weiteren Verlauf der Übung durchaus präsent bleiben wird<sup>5</sup> und mit dieser Präsenz

<sup>1</sup> Zu den Bestimmungen λόγος, ἐπιστήμη, αἴσθησις und δόξα vgl. unten, S. 110-126, die genaueren Ausführungen im Rahmen der Diskussion der zweiten Perspektive der positiven Hypothese.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142a3-6: οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα. — οὐ φαίνεται. — οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δόξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142a6-8: ἢ δυνατόν οὖν περὶ τὸ ἐν ταῦτα οὕτως ἔχειν; — οὐκ οὐκ οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

<sup>4</sup> HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 137, erblickt in einer verkürzten Argumentation gleichfalls «zwei gravierende Nachteile: zum einen wäre sie bar jedes therapeutischen Effekts, der hier dadurch erreicht wird, daß man dem Leser zunächst noch die Illusion läßt, ein reines, absolutes Eines könne gleichwohl Gegenstand vernünftiger Rede sein. Zweitens: es genügt nicht zu zeigen, daß der Untersuchungsgegenstand keine weiteren «äußerlichen» Beschaffenheiten außer der besitzen kann, eins zu sein. Man muß gleichzeitig nachweisen, daß das Eine nicht, *insofern es eins* ist – oder *durch sein Einssein* – «verschieden von ...» oder «identisch mit ...» genannt werden kann.»

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 155e4-157b5; 163b7-164b4.

auch das vorschnelle Urteil des noch jungen und ungeübten Aristoteles widerlegen wird.<sup>1</sup>

#### 4.2.1.2 Zweite Perspektive (142b1-155e3)

Die Gesprächspartner kehren zu der Hypothese, daß Eines ist, zurück, um zu erkunden, ob sich etwas anderes aus ihr ergebe.<sup>2</sup> Sie verzichten nun darauf, über das Eine als Eines Aussagen machen zu wollen, wie dies die erste Perspektive versucht hatte, indem sie voraussetzte, daß das Eine Eines ist.<sup>3</sup> Diese Perspektive verstand ja die Voraussetzung, daß das Eine ist, in dem Sinne, daß das Eine Eines ist, um auf diese Weise das Eine als Eines einholen zu können. Sie scheiterte in diesem Vorhaben, da sie sich der Satzstruktur ihrer eigenen Hypothese zunächst nicht bewußt wurde, zumal sie die Voraussetzung, daß Eines ist, um das Prädikatsnomen <Eines> erweiterte, um zu suggerieren, das Eine auf diese Weise präzise erfassen zu können. Die zweite Perspektive beschränkt sich daher wieder auf die Voraussetzung, daß das Eine ist, ohne zu glauben, ihr mit Zusätzen noch zu Hilfe kommen zu müssen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Die erste Perspektive der positiven Hypothese stellt sicherlich keine Widerlegung der Parmenideischen Doktrin vom Einen dar, wie z. B. LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung*, S. 190, es behauptet, da dessen Eines ja auch schon als ausgedehntes, aber bewegungsloses Ganzes gelten darf (vgl. PARMENIDES, *Fragm.* 8, in: DIELS und KRANZ (Hrsg.), *Fragmente der Vorsokratiker* 1, S. 235, 4-6) und darum mit dem absoluten Einen der ersten Perspektive, das ohne jede Ausdehnung sein muß, nichts gemein hat. – GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 48-49, kommt bezüglich der ersten Perspektive zu folgendem Urteil: «Die Herausnahme eines Moments aus dem Gesamtzusammenhang und dessen Verabsolutierung zieht unumgänglich den Widerspruch der übrigen nach sich. Im Kontext des Dialogs wiederholt diese Position auf ideeller Ebene zwischen den Gattungsideen die aus der Einleitung bekannte Chorismos-Problematik, die dort zwischen Ideen- und Sinnenwelt auftrat. Wie dort die Abtrennung und totale Isolation der Ideen seitens des empirischen Subjekts zur Unerkennbarkeit, von seiten der Ideen zur Nichtbeherrschung der empirischen Welt führte, so führt auch hier die Herausnahme einer Idee, der Einheit, aus dem Kontext mit den anderen nicht allein zu deren Unerkennbarkeit, sondern auch zu deren Nichtherrschaft über die anderen Ideen im Sinne ihrer Nichtbestimmung.» Damit wird die Darstellung des absoluten Einen als eines der beiden Platonischen Prinzipien, wie sie die erste Perspektive *ex negativo* leistet, in eine bloße *reductio ad absurdum* verkehrt, so daß implizit auch alle anderen negativen Perspektiven ihre Bedeutung verlieren dürften. Die weitere Analyse der Übung wird jedoch deutlich machen, daß es Aufgabe der negativen Perspektiven ist, die beiden Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit zu thematisieren.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142b1-3: βούλει οὖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπανέλθωμεν, ἕαν τι ἡμῖν ἐπανιούσιν ἀλλοίον φανῆ; — πάνυ μὲν οὖν βούλομαι.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 137c4-5; 137d2-3; 141e10-11.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142b3-5: οὐκοῦν ἐν εἰ ἔστιν, φαμέν, τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτοῦ, ποῖά ποτε τυγχάνει ὄντα, διομολογητέα ταῦτα· οὐχ οὕτω; — ναί.

Da nun erstmals auf den synthetischen Charakter des Satzes, der die positive Hypothese bildet, aufmerksam gemacht wird,<sup>1</sup> rückt das Sein, an dem das Eine teilhat, so daß es ist, ins Blickfeld der Untersuchung.<sup>2</sup> Das bezüglich des Einen gesetzte Sein als Ort eines bestimmten Ausgesagten ist mit dem Einen, auf das es sich bezieht,<sup>3</sup> nicht identisch. Dies zeigte auch die erste Perspektive, die das Eine allein zur Sprache zu bringen versuchte und sich doch immer des Seins als des Ortes eines bezüglich dieses Einen Ausgesagten bedienen mußte. Das Eine offenbarte sich dort zuletzt als Nicht-Seiendes bezüglich eines jeden Seins, also als Entgegengesetztes zum Sein eines jeden Ausgesagten.

### *Unendlichkeit der Teile*

Diese Differenz von Einem und Sein ist zu Beginn der zweiten Perspektive ins Bewußtsein der Dialogpartner gerückt, so daß auch das Verhältnis von Einem und Sein näher bestimmt werden kann. Während das Sein dem Einen zugehört, hat das Eine am Sein teil.<sup>4</sup> Das Sein kann am Einen nicht teilhaben, da dieses für

<sup>1</sup> Abgesehen vom hypothetischen Charakter des Satzes, der voraussetzt, daß Eines ist, also auch als thetische Aussage formuliert werden kann – jede Thesis ist nämlich nach Platon als Hypothese zu verstehen –, stellen sein ὄνομα «Eines» und sein jedes ῥῆμα konstituierendes «Ist» die im *Sophistes* thematisierte erste συμπλοκή des Satzes dar (vgl. *Soph.* 262c2-7). Dem ῥῆμα im *Parmenides* entspricht somit die zu einem bestimmten Zeitpunkt, also in einem bestimmten Sein stattfindende Setzung eines Inhaltes bezüglich eines beliebigen Einen. Eines als ὄνομα und Sein als Ort für das jeweilige ῥῆμα bilden die Grundform der satzhaften Synthesis.

<sup>2</sup> H. D. PEMBERTON, *Plato's «Parmenides»: The critical moment for Socrates* (Darby, Penns. 1984), p. 59, spricht die Vermutung aus, «that existence is not merely a concept but involves the immediate activity of those in the dialogue.» Diese Vermutung trifft zwar nicht zu, da dasjenige Sein des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles miteinander führen, erst im Rahmen der negativen Hypothese (vgl. *Parm.* 161e3-b8) erörtert werden wird, so daß das Sein des seienden Einen, das nun in Rede steht, eben nicht den tatsächlichen Dialog, der die Übung bildet, meinen kann. Dennoch ist Pembertons Ansatz insofern bemerkenswert, als er Sein zu ausgesagtem Sein erklärt. Die Anderen, die als Teile des ganzen Einen oder Sätze eines Dialoges gelten müssen, wird Pemberton leider anders interpretieren (vgl. unten, S. 137, Anm. 1).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 262e3-7: ἔτι δὲ μικρὸν τόδε. — τὸ ποῖον; — λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περὶ ἧ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. — οὕτως. — Hier wird die περί τί/τινός-Struktur eines jeden Satzes im Sinne der Bestimmung eines Gegenstandes herausgestellt.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142b5-c7: ὄρα δὲ ἐξ ἀρχῆς. ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἶόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; — οὐχ οἶόν τε. — οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἐνὸς εἶη ἂν οὐ ταῦτόν οὐσα τῷ ἐνί· οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκείνο, τὸ ἐν, ἐκείνης μετέειχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἐν τε εἶναι καὶ ἐν ἐν. νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἐν ἐν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἐν ἔστιν· οὐχ οὕτω; — πάνυ μὲν οὖν. — οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἐν; — ἀνάγκη. — ἄρα οὖν ἄλλο ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν, τοῦτ' ἂν εἶη τὸ λεγόμενον, ἐπειδάν τις συλλήβδην εἶπη ὅτι ἐν ἔστιν; — πάνυ γε.

sich genommen einen teillosen Namen darstellt,<sup>1</sup> und dennoch bezieht es sich im Sinne der seinen Gegenstand bestimmenden Struktur eines Satzes auf dieses Eine. Da das Sein wiederum, indem es den ersten Satz bezüglich des Einen ermöglicht, den ersten Teil des gewordenen Ganzen bzw. als dieser erste Teil das Ganze selbst in seinem ersten Stadium darstellt, kann das Eine am Sein auch teilhaben. Das Eine, das an dem mit der Zeit ins Unendliche fortschreitenden Sein teilhat, stellt sich somit als ein in der Zeit entstehendes Ganzes dar, das mit einer wachsenden Kugel verglichen werden kann.

Es gilt nun, die Struktur dieses seienden Einen zu beschreiben. Seine Teile ‹Eines› und ‹Sein› dürfen, wie bereits gezeigt, nicht als dasselbe gelten, vielmehr gehören sie zu jenem Selben, welches vorausgesetzt wurde, also zum seienden Einen.<sup>2</sup> Jedes Eine also, das an einem Sein teilhat, darf bereits als Ganzes gelten, auch wenn es erst mit einem einzigen und ersten Teil des Ganzen geworden ist. Deshalb heißen auch nicht nur die Teile ‹Eines› und ‹Sein›, die diesen ersten Teil des Ganzen bilden, Teile. Sie bilden vielmehr zusammen den ersten Teil des Ganzen und sind in diesem Sinne zusammen ein einziger Teil, nämlich der erste Teil des Ganzen.<sup>3</sup> Dieses gewordene Ganze, das in der zweiten Perspektive der positiven Hypothese im Rückblick, also nach seinem Gewordensein, betrachtet

<sup>1</sup> Die zweite Perspektive behandelt das Eine als menschlichen, nicht als göttlichen Namen, der unter einer bestimmten Perspektive auch als teilbar gelten muß (vgl. oben, S. 62-64). In jedem Satz aber, der über das Eine eine Aussage trifft, wird von dieser Teilbarkeit des Namens ‹Eines› abgesehen, um der Einheit dieses Namens seine *ρήματα* zuzusprechen.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142c7-d5: *πάλιν δὴ λέγωμεν, ἔν εἰ ἔστιν, τί συμβήσεται. σκόπει οὖν εἰ οὐκ ἀνάγκη ταύτην τὴν ὑπόθεσιν τοιοῦτον ὄν τὸ ἐν σημαίνειν, οἷον μέρη ἔχειν; — πῶς; — ὧδε· εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἐνὸς ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἐν τοῦ ὄντος ἐνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἐν, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπεθέμεθα, τοῦ ἐνός ὄντος, ἄρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίνεσθαι μέρια τό τε ἐν καὶ τὸ εἶναι; — ἀνάγκη. — Wenn gesagt wird, daß Eines und Sein nicht als dasselbe gelten dürfen, so ist damit nicht einfach ihre Verschiedenheit gemeint, sondern die Tatsache, daß erst das seiende Eine als Selbes oder das Selbe gelten darf. Die Idee des Selben stellt somit eine Charakteristik eines jeden Ganzen dar, da das Ganze als es selbst dasselbe wie seine Teile ist. Die Teile für sich genommen dürfen nicht als Selbe angesprochen werden, da Selbigkeit nur in einem Ganzen nachweisbar ist.*

<sup>3</sup> Sieh PLATON, *Parm.* 142d6-9: *πότερον οὖν ἐκάτερον τῶν μορίων τούτων μόνιον μόνιον προσερούμεν, ἢ τοῦ ὅλου μόνιον τό γε μόνιον προσρητέον; — τοῦ ὅλου. — καὶ ὅλον ἄρα ἐστὶ, ὃ ἂν ἐν ἦ, καὶ μόνιον ἔχει. — πάνυ γε. — In *Parm.* 142d9 wird mit Heindorf in der Regel *μόρια* anstelle des überlieferten *μόριον* gelesen, obwohl doch unterschieden werden muß zwischen den Teilen ‹Eines› und ‹Sein›, die jedem Teil des Ganzen zugehören (vgl. *Parm.* 142d1-5), und dem ersten Teil des Ganzen bzw. allen seinen anderen Teilen, die vom Einen und einem Sein jedesmal gemeinsam gebildet werden (vgl. *Parm.* 142d6-9). Wenn das Ganze aber erst mit einem Teil, nämlich dem ersten geworden ist, dann ist es zugleich Ganzes und nur ein Teil. Mit seinem zweiten Teil, der natürlich auch immer die Teile ‹Eines› und ‹Sein› aufweist, ist das Ganze dann erstmals Ganzes und mehrere Teile.*

wird, ist zunächst mit seinem ersten Teil und dann mit allen anderen Teilen geworden. Dieses Ganze wiederum, das zunächst nur mit seinem ersten Teil geworden ist, hat dann auch zunächst nur an einem ersten Sein teil und weist darum auch erst einen Teil auf.

Daß es nicht im Sinne der Platonischen Konzeption der Idee geschehen dürfte, dieses Ganze, das erst als sein erster Teil Bestand hat, zu spalten, um dann jedem Teil des gespaltenen seienden Einen – dem Einen und dem Sein – das jeweils fehlende Gegenstück wieder zuzusprechen, beweist die sich unmittelbar anschließende rhetorische Frage, die besagt, daß keiner der beiden Teile des ersten Teiles, der ja in diesem ersten Stadium des Ganzen dieses Ganze ausmacht, sich jemals vom anderen trennt, daß also der erste und jeder andere Teil des gewordenen Ganzen immer die Teile ‹Eines› und ‹Sein› aufweist.<sup>1</sup> Jeder der beiden Teile eines solchen Teiles, der ja selbst dann auch wieder als Teil des Ganzen betrachtet werden muß, bringt jeweils den anderen Teil mit sich, so daß jeder Teil des Ganzen immer wenigstens aus den beiden untrennbaren Teilen ‹Eines› und ‹Sein› besteht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142d9-e3: τί οὖν; τῶν μορίων ἐκάτερον τούτων τοῦ ἐνὸς ὄντος, τό τε ἐν καὶ τὸ ὄν, ἄρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἐν τοῦ εἶναι μορίου ἢ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς μορίου; — οὐκ ἂν εἴη.

<sup>2</sup> Sieh PLATON, *Parm.* 142e3-7: πάλιν ἄρα καὶ τῶν μορίων ἐκάτερον τό τε ἐν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὐτῶν μορίων τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως αἰεὶ, ὅτιπερ ἂν μόριον γένηται, τούτω τῶ μορίῳ αἰεὶ ἴσχει· τό τε γὰρ ἐν τὸ ὄν αἰεὶ ἴσχει καὶ τὸ ὄν τὸ ἐν. – Immer von neuem also (vgl. πάλιν in *Parm.* 142e3) setzt sich ein jeder Teil des gewordenen Ganzen aus den beiden Teilen ‹Eines› und ‹Sein› zusammen, so daß ein solcher Teil immer wenigstens aus zwei Teilen besteht. Ein Schematismus hingegen, der ein ungewordenes und darum grundlos gesetztes seiendes Eines als Ganzes in der Mitte teilt und dann sowohl das abgeteilte Eine als auch das abgeteilte Sein wiederum mit dem komplementären Teil versieht, hat das Ganze mit der ersten Teilung ja bereits zerstört. Allein ein mit seinen Teilen sich sphärenhaft aufbauendes und durch die Generation seiner Teile wachsendes Ganzes bewahrt den von Platon geforderten Zusammenhang von Einem und Sein innerhalb eines jeden Teiles. – Stellvertretend für eine Vielzahl von Interpretationen formuliert J. A. PALMER, *Platos's reception of Parmenides* (Oxford 1999), S. 221-222, jene falsche Vorstellung des seienden Einen, die ein Verstehen der gesamten zweiten Perspektive unmöglich macht: «Describing the One as a whole having different parts is a way of speaking of its capacity to have more than one property predicated of it. This basically spatial model of predication may well seem unfortunate, and its infelicity might be thought responsible for some of the tortured ambiguities of the Second Deduction. [...] If 'one being' is a whole, then it can be divided. If it is divided into what have been identified as its predicate parts, namely 'one' and 'being' then each of these parts both is and is one. The part 'one' is, and the part 'being' is one. Each of the parts of 'one being', that is, is one being. The same division can be performed on each of these parts 'one being' with the same result. Each of the parts of the parts 'one being' is one being, and so on. This is obviously a special kind of division.» Diesen Erklärungen liegt der Gedanke zugrunde, daß Teilung sich im Kleinsten verlieren muß, obwohl Teilung doch auch so begegnen kann, daß das sich Teilende mit sei-

Die Differenz von Einem und Sein aber, die in jedem Teil des Ganzen auftritt und aus der Uneinholbarkeit des Namens ‹Eines› durch ein jedes im Satz von ihm Ausgesagte resultiert, führt notwendig die zahlenmäßige Unendlichkeit der Sätze herbei. Da nämlich das Eine als Eines ergründet werden will, dieses Ergründen jedoch immer im synthetischen Akt des Setzens eines Satzes sich vollziehen muß, wird das Eine als Name und Zentrum aller Sätze, die zu diesem Einen gehören, niemals als Eines ausgesagt.<sup>1</sup> Aus der Tatsache, daß ein jeder Satz immer aus den Teilen ‹Eines› und ‹Sein› besteht, immer also dem Einen ein Sein hinzufügt und so zu einer Zweiheit wird, folgt die Unendlichkeit der Sätze, die über das jeweilige Eine ausgesagt werden können. Das seiende Eine als ein erster Teil eines dann später gewordenen Ganzen zeigt sich auf diese Weise als der Zahl nach unendliches.<sup>2</sup>

### *Unendlichkeit der Ganzen*

Der Unendlichkeit möglicher Sätze, die das Eine betreffen, muß aber auch eine Unendlichkeit der Dialoge entsprechen, so daß diese Unendlichkeit im folgenden auch zur Sprache kommt.<sup>3</sup> Um die diese Unendlichkeit thematisierende Passage verstehen zu können, müssen aber gewisse Hinweise zum Ganzen als dem seienden Einen, die Platon im *Sophistes* bereits entfaltet hat, in die Diskussion mit einbezogen werden. In jener Partie des *Sophistes* nämlich, wo der Eleate sich mit dem Seinskonzept der Monisten auseinandersetzt und explizit das Eine als Ganzes diskutiert,<sup>4</sup> wird dieses Ganze auch als das Seiende angesprochen. Das Seiende als Ganzes *ist* nicht einfach, vielmehr ist es geworden, um zu sein.<sup>5</sup> Das Seiende, das geworden ist, ist immer zu einem Ganzen geworden, so daß das Seiende in seinem Sein, das einem Werden, insofern es zur Ruhe gekommen ist, entspricht, niemals ausgesagt werden kann, wenn das Eine als Ganzes nicht als eben-

---

nen Teilen wächst. Ein Ganzes, das sich nach außen hin um einen Teil erweitert hat, hat sich geteilt und ist in dieser Teilung zugleich gewachsen. Dem seienden Einen der zweiten Perspektive legt Platon also eine Art Sphärenmodell zugrunde, das ihre Ableitungen plausibel werden läßt, wie im Folgenden noch deutlich werden wird.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 142e7-143a1: ὥστε ἀνάγκη δὲ ἀεὶ γιγνόμενον μηδέποτε ἐν εἶναι. — παντάπασιν μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143a2-3: οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἐν ὄν εἶη; — ἔοικεν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143a4-144e7.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 244b6-245d11.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 245c11-d3: μὴ ὄντος δέ γε τὸ παράπαν τοῦ ὅλου, ταῦτά τε ταῦτα ὑπάρχει τῷ ὄντι, καὶ πρὸς τῷ μὴ εἶναι μηδ' ἂν γενέσθαι ποτὲ ὄν. — τί δῆ;

dieses gewordene und vorläufig festgesetzte Sein des Seienden verstanden wird.<sup>1</sup> Das Gewordensein dieses Ganzen – dies läßt sich nun mit Blick auf den *Parmenides* behaupten – hat sich in der Abfolge seiner Sätze vollzogen, die als gebrochene Einheiten des ganzzahligen Ganzen auch gezählt werden können. Darum muß jedes Seiende als Ganzes, das aus der Vielzahl seiner Sätze besteht, auch als ein quantitativ Meßbares, als ein bestimmtes ‹Soviel› gelten.<sup>2</sup> Wenn sich aber ein solches gewordenes Seiendes als ein zählbares Ganzes zeigt, das als ‹Soviel› seine Sätze zum Dialog zusammengefaßt hat, dann leuchtet auch jene zunächst rätselhafte Charakterisierung des Seienden an einer anderen Stelle des *Sophistes* ein, nach der das Seiende einerseits für sich genommen, andererseits in bezug auf die Anderen ausgesagt werden kann.<sup>3</sup> Das Seiende wird also grundsätzlich ausgesagt, und zwar entweder im Blick auf das Ganze selbst als das Eine, das von seinen Teilen absieht, oder im Blick auf ebendiese Teile als die Anderen des Einen.

Der *Parmenides* hatte zuletzt die zahlenmäßige Unendlichkeit der Anderen als Teile des Ganzen aufgezeigt,<sup>4</sup> so daß nun folgerichtig auch die zahlenmäßige Unendlichkeit des Ganzen selbst bzw. vieler Ganzer erwiesen werden muß. Diese Unendlichkeit der Ganzen, die der Unendlichkeit der ganzen Zahlen entspricht, resultiert aus der Unendlichkeit möglichen neuen Werdens, in das sich jedes Seiende als Ganzes immer neu setzen kann, um sich aus dieser unendlichen Möglichkeit des Werdens in einem bestimmten Sein zu einem immer vorläufigen Ganzen, zu einem immer vorläufigen Seienden zu bestimmen.<sup>5</sup> Nachdem die zweite Perspektive der positiven Hypothese also die zahlenmäßige Unendlichkeit der Teile des Ganzen aufgezeigt hat,<sup>6</sup> wird nun das Ganze für sich, also in Absehung von seinen Teilen, in den Blick genommen. Jeder satzhafte Teil des ganzen

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 245d4-7: τὸ γινόμενον ἀεὶ γέγονεν ὅλον· ὥστε οὔτε οὐσίαν οὔτε γένεσιν ὡς οὐσαν δεῖ προσαγορεύειν τὸ ἐν ἧ τὸ ὅλον ἐν τοῖς οὐσι μὴ τιθέντα. — παντάπασιν ἔοικε ταῦθ' οὕτως ἔχειν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 245d8-11: καὶ μὴν οὐδ' ὅποσονοῦν τι δεῖ τὸ μὴ ὅλον εἶναι· ποσόν τι γὰρ ὄν, ὅποσον ἂν ἧ, τοσοῦτον ὅλον ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι. — κομιδῆ γε.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 255c12-13: ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι. — τί δ' οὔ;

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143a4-6: ἴθι δὴ καὶ τῆδε ἔτι. — πῆ; — οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἐν, διὸ ἔστιν; — ναί. — καὶ διὰ ταῦτα δὴ τὸ ἐν ὄν πολλὰ ἐφάνη. — οὕτω.

<sup>5</sup> Zu der Verknüpfung mehrerer Dialoge, die eine Abfolge von dialoghaften Ganzen darstellen, siehe: *Theait.* 172b8-c3: λόγος δὲ ἡμας, ὃ Θεόδωρε, ἐκ λόγου μείζων ἐξ ἐλάττονος καταλαμβάνει. — οὐκοῦν σχολὴν ἄγομεν, ὃ Σώκρατες; — φαινόμεθα. – Hier klingt auch das Motiv der Länge und Kürze von Gesprächen an, welches dann im *Politikos* konkretisiert werden wird (vgl. *Polit.* 283c3-285c3).

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142c7-143a3.

Einen hatte an einem gesetzten Sein teil und zeigte sich aufgrund der seiner Satzhaftigkeit stets immanenten Zweiheit als zahlenmäßig unendlich, da er das Eine als Eines, das als Name sein Zentrum bildet, niemals präzise treffen konnte.<sup>1</sup> Es rückt nun dagegen das Eine als gewordenes Ganzes in den Blick, das von seinen gewordenen Teilen, die aufgrund der potentiellen Unendlichkeit der Zahlen zahlenmäßig unendlich sind, absieht.

Dieses Eine selbst hat auch an einem Sein teil,<sup>2</sup> und da es als Ganzes an diesem Sein teilhat, kann diese Teilhabe nicht dasjenige Sein betreffen, das dem Einen gleichsam immanent ist und seine Ganzheit bildet, indem seine Teile jeweils an ihrem eigenen Sein teilhaben. Dieses Sein muß vielmehr außerhalb des ganzen Einen liegen, denn Teilhabe kann nur von einem Kleineren aus in bezug auf ein Größeres stattfinden, welches aber nicht Teil des ersten Ganzen sein kann, sondern eben größer als dieses sein muß, um jenem Ganzen die Teilhabe an sich zu ermöglichen. Wenn das Eine selbst also in Hinsicht auf ein außerhalb seiner selbst liegendes Sein, das natürlich auch als Eines und damit auch als seiendes Eines gelten muß, betrachtet wird, so muß zwangsläufig von jenem Teil, der an diesem ersten ganzen Einen selbst als sein erster Teil teilhat,<sup>3</sup> sowie von allen anderen möglichen Teilen dieses Ganzen abgesehen werden. Dieser sein erster Teil wird nun stellvertretend für alle möglichen Teile des Ganzen als das, was teilhat, verstanden,<sup>4</sup> und von diesem Teil als dem Repräsentanten aller Teile des Ganzen, der an seinem Ganzen teilhat, wird nun abgesehen, so daß ein anderes Ganzes als Verschiedenes, das im weiteren Verlauf der zweiten Perspektive noch ausführlich

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142d9-143a3.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143a6-7: τί δέ; αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν ...

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142d6-9. – Hier wurde gezeigt, daß die beiden Teile ‚Eines‘ und ‚Sein‘ den ersten und dann auch alle weiteren Teile des Ganzen immer zusammen bilden. Von diesem ersten, aus Einem und Sein gebildeten Teil des Ganzen, der als erster Teil zunächst dieses Ganze selbst ist und stellvertretend für alle weiteren Teile steht, wird in *Parm.* 143a6-144e7 abgesehen, um das Eine selbst als Ganzes zu betrachten.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143a6-8: τί δέ; αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ’ αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν, ἀρά γε ἐν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο — ἓν, οἶμαι ἔγωγε. – Die Konstruktion der Junktur ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν legt es zunächst nahe, οὗ als *genitivus partitivus* zu μετέχειν aufzufassen, doch der Blick auf *Parm.* 142d3 (dort mußte die Wendung τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὗ ὑπεθέμεθα auch im Sinne einer Kasusattraktion als ὃ ὑπεθέμεθα gelesen werden) lehrt, daß auch hier ein ὃ anstelle des οὗ zugrunde gelegt werden kann, welches nicht nur den Widerspruch zwischen der in *Parm.* 143a6-7 behaupteten und in 143a8 wieder zurückgenommenen Teilhabe des Einen an Sein gar nicht erst aufkommen läßt, sondern auch die einzig mögliche Erklärung der folgenden Passagen ergibt.



zur Sprache kommen wird,<sup>1</sup> dem Einen selbst als Ganzem gegenübersteht.

Eines und Sein, womit das Eine selbst und ein anderes Eines außerhalb seiner angesprochen werden, dürfen in bezug aufeinander als Verschiedene oder Andere gelten.<sup>2</sup> Daraus ergibt sich der Schluß, daß das jeweilige Andere entweder nicht dasselbe wie das Eine oder nicht dasselbe wie das Sein ist.<sup>3</sup> Ob nun Sein und Verschiedenes, Sein und Eines oder Eines und Verschiedenes ausgesagt werden – immer werden das Eine selbst und das andere seiende Eine außerhalb seiner im Sinne zweier aufeinander folgender, aneinander grenzender Ganzer angesprochen.<sup>4</sup> Im Falle des Aussagens von Sein und Verschiedenem meint das Verschiedene nämlich das Eine selbst gegenüber dem Sein des anderen Einen außerhalb seiner, im Falle des Aussagens von Einem und Verschiedenem ist mit dem Verschiedenen wiederum das Sein bezeichnet, an dem das Eine selbst teilhat. Immer ist von beiden Ganzen die Rede, wobei jedes Ganze wiederum für sich genommen jeweils als Eines gelten muß.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145c8-e6.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143b1-6: ἴδωμεν δὴ· ἄλλο τι ἕτερον μὲν ἀνάγκη τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ αὐτό, εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἐν, ἀλλ' ὡς ἐν οὐσίας μετέσχευ. — ἀνάγκη. — οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἢ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἐν, οὔτε τῷ ἐν τὸ ἐν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἢ οὐσία τοῦ ἐνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἐτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων. — πάνυ μὲν οὖν. — Das Ganze als Eines selbst sowie das andere Ganze als das Sein, an dem das Eine selbst teilhat, sind also nicht durch das Verschiedene als solches verschieden voneinander, sondern durch ihr Verschiedensein. In *Parm.* 143b6 muß also entsprechend der Wendung τῷ οὐσία εἶναι in 143b5 zu τῷ ἐτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ein εἶναι ergänzt werden.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143b6-7: ὥστε οὐ ταῦτόν ἐστιν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῇ οὐσία τὸ ἕτερον. — πῶς γάρ; — Das Verschiedene wird hier also nicht als eine dritte Idee neben dem Einen und dem Sein angenommen, da das Verschiedene als solches gar nicht als Idee gelten darf. Das Verschiedene als solches ist nämlich das absolute Eine der ersten Perspektive, das an keinem Sein teilhat und darum auch keine Idee darstellt. Das Verschiedene ist in *Parm.* 143b3-8 also immer als verschiedenes Sein oder Eines angesprochen, so daß sowohl das Eine selbst als Seiendes als auch das Sein als anderes Eines, an dem das Eine selbst teilhat, als verschiedene Seiende oder verschiedene Eine gelten müssen. Ihre wechselseitige Verschiedenheit beruht auf dem Sein ihrer jeweiligen Ganzheit.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143c1-9: τί οὖν; ἐὰν προελώμεθα αὐτῶν εἴτε βούλει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ἕτερον εἴτε τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ἐν εἴτε τὸ ἐν καὶ τὸ ἕτερον, ἄρ' οὐκ ἐν ἐκάστη τῇ προαιρέσει προαιρούμεθά τινα ὡς ὀρθῶς ἔχει καλεῖσθαι ἀμφοτέρω; — πῶς; — ὧδε· ἔστιν οὐσίαν εἰπεῖν; — ἔστιν. — καὶ αὐθις εἰπεῖν ἐν; — καὶ τοῦτο. — ἄρ' οὖν οὐχ ἐκάτερον αὐτοῖν εἴρηται; — ναί. — τί δ' ὅταν εἴπω οὐσία τε καὶ ἐν, ἄρα οὐκ ἀμφοτέρω; — πάνυ γε. — οὐκοῦν καὶ ἐὰν οὐσία τε καὶ ἕτερον ἢ ἕτερον τε καὶ ἐν, καὶ οὕτω πανταχῶς ἐφ' ἐκάστου ἀμφοῦ λέγω; — ναί.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143d1-5: ὡ δ' ἂν ἀμφοῦ ὀρθῶς προσαγορεύσθον, ἄρα οἶόν τε ἀμφοῦ μὲν αὐτῶ εἶναι, δύο δὲ μή; — οὐχ οἶόν τε. — ὡ δ' ἂν δύο ἦτον, ἔστι τις μηχανὴ μὴ οὐχ ἐκάτερον αὐτοῖν ἐν εἶναι; — οὐδεμία. — τούτων ἄρα ἐπεὶ πρὸς σύνδυο ἕκαστα συμβαίνει εἶναι, καὶ ἐν ἂν εἶη ἕκαστον. — φαίνεται.

Eines und Sein als Seiendes und von diesem Seienden verschiedenes Seiendes bilden somit eine Zweiheit, die der ersten Zweiheit der ganzen Zahlen entspricht. Wenn nun ein jedes Ganze dieser wie auch immer zu beschreibenden Zweiheit für sich genommen Eines ist, dann wird, wenn ein beliebiges neues Eines aus dieser Zweiheit als einem beliebig beschriebenen Paar zusammengesetzt wird, die Gesamtzahl der Ganzen drei betragen.<sup>1</sup> Ob also Eines und Sein, Eines und Verschiedenes oder Sein und Verschiedenes als Paar zweier Ganzer verstanden wird, immer ergibt sich aus ihrer Synthese ein neues Eines, das ihren beiden Einheiten als dritte und auf sie folgende ganzheitliche Einheit hinzugefügt werden kann.<sup>2</sup>

Mit dieser Dreiheit der Ganzen sind der Möglichkeit nach bereits alle ganzen Zahlen gegeben.<sup>3</sup> Alle Seienden als zahlhafte Ganze sind darum in ihrer Unendlichkeit möglich, so daß auch von unendlich vielen Seienden, die wohlgermerkt als ganze Seiende zu verstehen sind, gesprochen werden kann.<sup>4</sup> Eine immer als vorläufig zu betrachtende Zusammenfassung dieser ganzen Zahlen, die dann gleichsam den ideengeschichtlichen Kontext der ganzzahligen Dialoge bezüglich eines beliebigen Einen bildet, hat als eine aus diesen mehreren Ganzen gebildete

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143d5-7: εἰ δὲ ἐν ἑκάστων αὐτῶν ἐστὶ, συντεθέντος ἑνὸς ὁποιοῦν ἡτινιοῦν συζυγία οὐ τρία γίνεταί τὰ πάντα; — ναί.

<sup>2</sup> In *Parm.* 143d6 ist also mit der Wendung συντεθέντος ἑνὸς ὁποιοῦν ἡτινιοῦν συζυγία nicht ausgesagt, daß ein neues ganzes Eines bloß einem Paar von Ganzen hinzugefügt wird, so daß die Summe der Ganzen drei beträgt, sondern daß dieses dritte Eine aus der Synthese der beiden ersten Einen entsteht. Der Dativ ἡτινιοῦν συζυγία ist daher als instrumentale Bestimmung zu συντεθέντος ἑνὸς aufzufassen, wie dies auch in *Soph.* 262e12-13 (λέξω τοίνυν σοὶ λόγον συνθεῖς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος) für den Dativ πράξει gilt: Durch die Tätigkeit der Synthese von ὄνομα und ῥήμα wird im Satz das πρᾶγμα erzeugt; siehe auch *Soph.* 262d8-9: οὕτω δὲ καθάπερ τὰ πρᾶγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἤρμοττον, τὰ δ' οὐ, καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὐτῶν σημεῖα τὰ μὲν οὐχ ἄρμόττει, τὰ δὲ ἄρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπηργάσατο. Hier wird auf das Zusammenstimmen der πρᾶγματα verwiesen, das nur die Harmonie der satzhafte Ideen im Dialog, wie sie in *Soph.* 253b8-260a7 aufgezeigt wurde, meinen kann. Unter den πρᾶγματα werden also Sätze verstanden, die dann entstehen, wenn die Seele in einer πρᾶξις die Bestandteile des ὄνομα und des ῥήμα zu einer satzhafte Einheit verbindet.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 143d7-144a2: τρία δὲ οὐ περιττὰ καὶ δύο ἄρτια; — πῶς δ' οὐ; — τί δέ; δυοῖν ὄντων οὐκ ἀνάγκη εἶναι καὶ δῖς, καὶ τριῶν ὄντων τρίς, εἴπερ ὑπάρχει τῷ τε δύο τὸ δῖς ἐν καὶ τῷ τρία τὸ τρίς ἕν; — ἀνάγκη. — δυοῖν δὲ ὄντων καὶ δῖς οὐκ ἀνάγκη δύο δῖς εἶναι; καὶ τριῶν καὶ τρίς οὐκ ἀνάγκη αὐτῶν τρία τρίς εἶναι; — πῶς δ' οὐ; — τί δέ; τριῶν ὄντων καὶ δῖς ὄντων καὶ δυοῖν ὄντων καὶ τρίς ὄντων οὐκ ἀνάγκη τε τρία δῖς εἶναι καὶ δύο τρίς; — πολλή γε. — ἄρτιά τε ἄρα ἀρτιάκις ἂν εἴη καὶ περιττὰ περιττάκις καὶ ἄρτια περιττάκις καὶ περιττὰ ἀρτιάκις. — ἔστιν οὕτω.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144a2-7: εἰ οὖν ταῦτα οὕτως ἔχει, οἷε τινὰ ἀριθμὸν ὑπολείπεσθαι ὃν οὐκ ἀνάγκη εἶναι; — οὐδαμῶς γε. — εἰ ἄρα ἔστιν ἕν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι. — ἀνάγκη. — ἀλλὰ μὴν ἀριθμοῦ γε ὄντος πολλὰ ἂν εἴη καὶ πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων· ἢ οὐκ ἄπειρος ἀριθμὸς πλήθει καὶ μετέχων οὐσίας γίνεταί; — καὶ πάνυ γε.

ganze Zahl genauso an einem Sein teil, wie alle einzelnen ganzen Zahlen auch.<sup>1</sup> Auf all diese einzelnen ganzen Zahlen ist das Sein verteilt, da jede einzelne Zahl nicht ohne Sein sein kann, so daß sich das Sein auf alle wann auch immer entstehenden ganzen Zahlen verteilt.<sup>2</sup> Da es aber immer eine nächste ganze Zahl geben kann, gibt es auch unendlich viele Teile des Seins, das diesen ganzen Zahlen immer zugehören muß.<sup>3</sup> Daher müssen die ganzzahligen Teile einer summenhaften Zahl wiederum immer jeweils als ein Eines gelten, so daß jedem Teil des Seins, der immer als ganzer verstanden wird, das Eine zukommt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144a7-9: οὐκοῦν εἰ πᾶς ἀριθμὸς οὐσίας μετέχει, καὶ τὸ μῦριον ἕκαστον τοῦ ἀριθμοῦ μετέχει ἂν αὐτῆς; — ναί. — Der Ausdruck πᾶς ἀριθμὸς kann nicht nur mit ‚jede Zahl‘, sondern auch mit ‚eine ganze Zahl‘ (vgl. R. KÜHNER und B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 Bde. (Darmstadt 1966), Bd. II 1, S. 631-632 [§ 465, 6 a]) übersetzt werden. Diese ganze Zahl ist im vorliegenden Kontext als eine solche zu verstehen, die sich aus vielen einzelnen, ganzen Zahlen zusammensetzt. Auch diese einzelnen ganzen Zahlen können also als Teile ihrer Summe aufgefaßt werden. Von Teilen wird daher im *Parmenides* in mehrfachem Sinne gesprochen: Die Teile des Namens (ὄνομα) und des von ihm Ausgesagten (ῥῆμα) bilden den Satz (λόγος), der wiederum Teil eines Dialoges (λόγος) genannt werden muß. Die Abfolge mehrerer Dialoge, die einen ideengeschichtlichen Zusammenhang schaffen, läßt wiederum einen jeden einzelnen Dialog zu einem Teil dieser geschichtlichen Bewegung werden.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144b1-4: ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἢ οὐσία νενέμηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὔτε τοῦ μικροτάτου οὔτε τοῦ μεγίστου; ἢ τοῦτο μὲν καὶ ἄλογον ἐρέσθαι; πῶς γὰρ ἂν δὴ οὐσία γε τῶν ὄντων του ἀποστατοῖ; — οὐδαμῶς.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144b4-c2: κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἶόν τε μικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας. — ἔχει οὕτω. — πλείστα ἄρα ἐστὶ τὰ μέρη αὐτῆς. — πλείστα μέντοι. — Das mit seinen Teilen wachsende Ganze hatte sich als eines gezeigt, das mit seiner Teilung wächst. Gleiches gilt für die mit den Dialogen wachsende Ideengeschichte: Sie wächst mit ihren Teilen, teilt sich also als ganze, um mit der Vielheit ihrer Teile zu wachsen. — KUTSCHERA, *Platons <Parmenides>*, S. 129, lehnt dagegen eine solche, in gewissem Sinne gleichsam verdinglichende Auffassung der Idee ab: «Zur Frage, wieso Parmenides, der im 1. Teil gegen eine mereologische Auffassung der Methexis argumentiert hatte, diese im 2. Teil als korrekt voraussetzen kann, wurde schon ... darauf hingewiesen, daß die Argumente eine körperliche Konzeption von Ideen und ihren Teilen voraussetzen, bei einer rein logischen Konzeption hingegen unhaltbar sind. Platon kann also Parmenides nur so rasonieren lassen, wie dieser das im 2. Teil tut, wenn er eine raum-zeitliche Deutung der mereologischen Konzepte ablehnt.»

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144c2-8: τί οὖν; ἔστι τι αὐτῶν ὃ ἔστι μὲν μέρος τῆς οὐσίας, οὐδὲν μέντοι μέρος; — καὶ πῶς ἂν τοι τοῦτο γένοιτο; — ἀλλ' εἴπερ γε οἶμαι ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ, ἕωςπερ ἂν ἦ, ἔν γέ τι εἶναι, μηδὲν δὲ ἀδύνατον. — ἀνάγκη. — πρὸς ἅπαντι ἄρα ἕκαστῳ τῷ τῆς οὐσίας μέρει προσέστιν τὸ ἓν, οὐκ ἀπολειπόμενον οὔτε μικροτέρου οὔτε μείζονος μέρους οὔτε ἄλλου οὐδενός. — οὕτω. — Jedem Teil des Seins kommt demnach als ganzem (ἅπαντι in *Parm.* 144c6) das Eine zu. Hier kann im Griechischen nicht mit dem Begriff des ὅλον operiert werden, da der Begriff des Ganzen als einer ganzen Zahl im vorliegenden Kontext auf die Zusammenfassung mehrerer Dialoge zu einer ganzen Zahl beschränkt bleiben soll. Sobald nur noch eine ganze Zahl ohne ihre Einbindung in eine Zahlenfolge betrachtet wird, kann diese ohne weiteres ‚Ganzes‘ genannt werden.

Das Eine als ein mehrere Ganze zusammenfassendes, ganzzahliges Eines ist auf diese Weise, wenn es in Hinsicht auf seine vielen ganzzahligen Teile betrachtet wird, an vielen Orten und damit ein geteiltes Ganzes, insofern es nämlich als Zusammenfassung oder Abfolge vieler Dialoge im Rahmen eines geschichtlichen Kontextes auf viele Orte in der Zeit verteilt ist.<sup>1</sup> Denn jeder Dialog nimmt im Kontext einer Ideengeschichte seinen bestimmten Platz ein und stellt sich als Teil des geschichtlich gewordenen Ganzen dar.<sup>2</sup> Dieses ist wiederum durch seine Teile – die ganzzahligen Seienden der einzelnen Dialoge – als Ganzes geteilt, und diese Teile sind aufgrund des ihnen immer zugehörenden Seins, das stets einer ganzen Zahl entspricht, der Zahl nach unendlich.<sup>3</sup> Nicht allein die Sätze des Denkens sind darum der Zahl nach unendlich viele, sondern auch die aus diesen Sätzen jeweils gebildeten Dialoge.<sup>4</sup>

Das ganzzahlige Eine, das sich somit in einem die unendlich vielen Dialoge zusammenfassenden Kontext immer auch als ein Teil einer diese Dialoge summierenden, ganzen Zahl gezeigt hat,<sup>5</sup> ist als einzelnes Ganzes wiederum ein

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144c8-d4: ἄρα οὖν ἐν ὄν πολλαχοῦ ἅμα ὅλον ἐστὶ; τοῦτο ἄθρει. — ἀλλ' ἄθρῳ καὶ ὀρῳ ὅτι ἀδύνατον. — μεμερισμένον ἄρα, εἴπερ μὴ ὅλον· ἄλλως γὰρ που οὐδαμῶς ἅμα ἅπασι τοῖς τῆς οὐσίας μέρεσιν παρέσται ἢ μεμερισμένον. — ναί.

<sup>2</sup> C. GILL, «Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato», in: C. GILL and M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 293-317, erkennt ein ideengeschichtliches Bewußtsein beim späten PLATON, ohne freilich im *Parmenides* eine Thematisierung desselben zu entdecken: «There are other ways in which, in the late works, Plato signals a greater readiness to engage in philosophical dialogue with other positions (or to engage in dialogue about the validity of his own earlier positions). One of the effects of this readiness, and of the ways in which this shapes the fictional interchange, is that there is more scope for debate than in early and middle works about what position, if any, is adopted in the dialogue, and about where the author stands in relation to his main speaker. The most obvious case of this is the *Parmenides*, in which the philosophical outcome of Parmenides' critique of what seems to be the middle period of Forms, taken in combination with the analysis of the relationship between the one and the many, is, to put it mildly, enigmatic.» (293)

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144d4-e5: καὶ μὴν τό γε μεριστὸν πολλῇ ἀνάγκῃ εἶναι τοσαῦτα ὅσα περ μέρη. — ἀνάγκῃ. — οὐκ ἄρα ἀληθῆ ἄρτι ἐλέγομεν λέγοντες ὡς πλείστα μέρη ἢ οὐσία νενεμημένη εἶη. οὐδὲ γὰρ πλείω τοῦ ἐνὸς νενέμηται, ἀλλ' ἴσα, ὡς εἶοικε, τῷ ἐνί· οὔτε γὰρ τὸ ὄν τοῦ ἐνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἐν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐξισοῦσθον δύο ὄντε ἀεὶ παρὰ πάντα. — παντάπασιν οὕτω φαίνεται. — τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἐστίν. — φαίνεται.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144e5-7: οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλά ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημένον πολλά ἀνάγκῃ εἶναι. — παντάπασιν μὲν οὖν. — GAUSS, *Handkommentar*, S. 151, erkennt ebenfalls die potentielle Unendlichkeit des seienden Eines, ohne dieses freilich mit dem dialogischen Denken der menschlichen Seele zu identifizieren: «Das «Eine Seiende», das Universum, ist infinit und finit zugleich, und damit «indefinit», d. h. über jede beliebige Grenze hinaus erweiterbar, aber nicht schlechthin infinit «in actu.»»

<sup>5</sup> Platon unterläßt es, eine Zusammenfassung mehrerer Dialoge, die aufeinander gefolgt sind,

Ganzes bezüglich seiner satzhaften Teile, weshalb es dann auch als begrenzt gelten darf.<sup>1</sup> Das ganzzahlige, einzelne, dialoghafte Eine ist also im Kontext der ideengeschichtlichen Abfolge von unendlich vielen Dialogen als der Zahl nach unbegrenztes zu denken, da es einen einzelnen Teil eines geschichtlichen Zusammenhanges darstellt, der der Möglichkeit nach unendlich viele Teile haben kann, während es als einzelnes Ganzes in Hinblick auf seine Sätze deren Grenze bildet und darum selbst begrenzt ist. Dieses Eine selbst ist somit als Ganzes seiner Teile ein Eines, als Vielheit der Teile der Geschichte aber Viele, und damit sowohl Ganzes als auch Teile.<sup>2</sup>

### *Grenze, Gestalt*

Das ganzzahlige, dialoghafte Eine wird nun im Fortgang der zweiten Perspektive hauptsächlich nur noch als seine Teile begrenzendes und darum begrenztes Ganzes diskutiert werden,<sup>3</sup> und es bleibt abzuwarten, inwieweit das Eingebundensein dieses Ganzen in den geschichtlichen Zusammenhang noch Berücksichtigung finden wird. Als begrenztes Ganzes jedenfalls weist der einzelne Dialog nach Platon notwendig Teile auf, nämlich Anfang, Mitte und Ende, wobei Anfang und Ende als äußerste Enden des Ganzen gelten müssen, die für seine Begrenztheit

---

wiederum zu einem Ganzen zusammenzufassen. Daraus läßt sich zumindest ableiten, daß er den geschichtlichen Kontext des Denkens nicht für ein je abschließbares Ganzes hält. Damit ist ein Zusammenhang der einzelnen Dialoge untereinander aber nicht geleugnet, da sie immer auch aufeinander antworten – sei es, daß eine Kontinuität unterbrochen, sei es, daß sie fortgesetzt wird.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 144e8-145a2: καὶ μὴν ὅτι γε ὅλου τὰ μόρια μόρια, πεπερασμένον ἂν εἶη κατὰ τὸ ὅλον τὸ ἐν· ἢ οὐ περιέχεται ὑπὸ τοῦ ὅλου τὰ μόρια; — ἀνάγκη. — ἀλλὰ μὴν τό γε περιέχον πέρας ἂν εἶη. — πῶς δὲ οὐ;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145a2-4: τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μόρια, καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλῆθει. — φαίνεται. – NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 221, kommt dem von Platon neu begründeten Wesen der Idee sehr nahe, wenn er festhält: «Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden. Als reine Setzungen des Denkens möchte auch die herrschende Meinung sie gelten lassen; die sich dann freilich mit Recht wundert, daß durch reines Denken absolute Existenzen gesetzt sein sollen. 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. Eben damit sind die Ideen, was sie nach der herrschenden Auffassung allerdings nicht sein können: Grundlagen zur Erforschung der Phänomene. Diese «haben Teil» an ihnen, d. h. sie sind, wenn nicht darzustellen, doch zu denken als stufenweise Entwicklungen der Verfahrensweisen, welche die Ideen bedeuten.»

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145a4: ... ἐπεὶ πεπερασμένον ...

sorgen.<sup>1</sup>

Das Ganze weist nun insofern auch eine Gestalt auf, als alle Sätze außer dem ersten und dem letzten Satz, also alle mittleren Sätze als das Mittlere des Ganzen, sowohl vom ersten als auch vom letzten Satz gleich weit entfernt sind.<sup>2</sup> Im Verhältnis zueinander erfüllen die Teile des Ganzen somit die Tatbestände des Runden, des Geraden oder einer Mischung beider Gestalten.<sup>3</sup> In ihrer linearen Abfolge bilden sie nämlich eine gerade Gestalt aus, in ihrem Kreisen um das absolute Eine als ihrem Zentrum eine runde, in ihrem sphärenhaften Anwachsen schließlich eine aus diesen Gestalten gemischte Gestalt.

### Ort

Die Erörterungen der zweiten Perspektive zum Ort des Ganzen betrachten den Dialog sowohl in Hinsicht auf seine Sätze als auch in Hinsicht auf ein anderes Ganzes außerhalb seiner selbst.<sup>4</sup> Damit ist die Unbegrenztheit des Ganzen als eines Teils innerhalb der Möglichkeit nach unendlichen ideengeschichtlichen Kontextes zumindest berührt, wenn sie auch nicht mehr deutlich ausgeführt wird.<sup>5</sup> Zunächst gilt es jedoch, das Umfaßt-Werden der Sätze durch ihren Dialog aufzuzeigen. Hierbei muß bedacht werden, daß das dialoghafte Ganze als ganzzahlige Einheit gelten muß, so daß seine Sätze zwingend als gebrochene Einheiten, also als Bruchzahlen zu verstehen sind. Von ihnen gilt, daß sie alle innerhalb des Ganzen liegen und kein Teil des Ganzen außerhalb desselben liegen darf. Folglich werden sie vom Einen umgeben.<sup>6</sup> Alle Brüche insgesamt bilden jedoch ebenso das Eine, wie auch das Ganze das Eine ist. Also ist das begrenzte Eine als

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145a4-b1: ἄρ' οὖν οὐκ, ἐπεὶ πεπερασμένον, καὶ ἔσχατα ἔχον; — ἀνάγκη. — τί δέ; εἰ ὅλον, οὐ καὶ ἀρχὴν ἂν ἔχοι καὶ μέσον καὶ τελευτήν; ἢ οἷόν τε τι ὅλον εἶναι ἄνευ τριῶν τούτων; κἄν του ἐν ὅτιοῦν αὐτῶν ἀποστατῆι, ἐθελήσει ἔτι ὅλον εἶναι; — οὐκ ἐθελήσει. — καὶ ἀρχὴν δὴ, ὡς ἔοικεν, καὶ τελευτήν καὶ μέσον ἔχοι ἂν τὸ ἓν. — ἔχοι.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145b1-3: ἀλλὰ μὴν τό γε μέσον ἴσον τῶν ἐσχάτων ἀπέχει· οὐ γὰρ ἂν ἄλλως μέσον εἶη. — οὐ γάρ.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145b3-5: καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὃν μετέχοι ἂν τὸ ἓν, ἥτοι εὐθέος ἢ στρογγύλου ἢ τινος μεικτοῦ ἐξ ἀμφοῖν. — μετέχοι γὰρ ἂν.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145b6-7: ἄρ' οὖν οὕτως ἔχον οὐκ αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ἔσται καὶ ἐν ἄλλῳ; — πῶς;

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143d6-145a2, wo das ganze Eine in eine der Möglichkeit nach unendliche Reihe von Ganzen gestellt wurde und wo das Andere aus *Parm.* 145b6-7 als anderes Ganzes außerhalb des Einen als ein Sein, an dem das ganze Eine teilhat, eingeführt wurde.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145b7-c1: τῶν μέρων που ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ ἐστί καὶ οὐδὲν ἐκτὸς τοῦ ὅλου. — οὕτω. — πάντα δὲ τὰ μέρη ὑπὸ τοῦ ὅλου περιέχεται; — ναί.

alle seine satzhaften Teile bzw. als die Summe ihrer gebrochenen Einheiten im Einen als dem diese Teile umfassenden Ganzen bzw. ihrer ganzzahligen Einheit enthalten.<sup>1</sup>

Daß aber das Ganze also solches, das von seinen Teilen absieht, nicht in diesen Teilen sein kann, läßt sich damit zeigen, daß das teillose Ganze nicht in irgendeinem einzelnen seiner Teile sein kann, da es dann schon geteilt wäre. Wenn es aber in nur einem Teil nicht enthalten ist, dann kann es natürlich auch nicht in allen Teilen enthalten sein.<sup>2</sup> Wie nämlich soll das Ganze in einem Teil seiner selbst als ungeteiltes Ganzes sein?<sup>3</sup> Um ferner in allen Teilen sein zu können, muß es schon geteilt sein, womit es aufhört, das teillose Ganze zu sein. In mehreren Teilen seiner selbst, also nicht in allen, kann das ganze Eine auch nicht sein, da so das Größere in dem Kleineren sein müßte.<sup>4</sup> Parmenides folgert aufgrund der Prämisse, daß das Seiende immer irgendwo sein muß, daß sich das Ganze als solches in einem Anderen befinde.<sup>5</sup> Dieses Andere erfährt an dieser Stelle der Übung keine nähere Bestimmung mehr, wurde jedoch zuvor schon zur Sprache gebracht, nämlich als das andere Ganze außerhalb des ganzen Einen selbst, an dessen Sein dieses Eine selbst teilhat.<sup>6</sup> Die Bedeutung dieses anderen ganzen Einen außerhalb des Einen selbst wird unten noch deutlich werden.<sup>7</sup> Das seiende Eine ist also sowohl in sich selbst als auch in einem Anderen, und zwar jeweils in anderer Hinsicht.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145c1-7: καὶ μὴν τά γε πάντα μέρη τὰ αὐτοῦ τὸ ἓν ἐστὶ, καὶ οὔτε τι πλεόν οὔτε ἔλαττον ἢ πάντα. — οὐ γάρ. — οὐκοῦν καὶ τὸ ὅλον τὸ ἓν ἐστὶν; — πῶς δ' οὔ; — εἰ ἄρα πάντα τὰ μέρη ἐν ὅλῳ τυγχάνει ὄντα, ἔστι δὲ τά τε πάντα τὸ ἓν καὶ αὐτὸ τὸ ὅλον, περιέχεται δὲ ὑπὸ τοῦ ὅλου τὰ πάντα, ὑπὸ τοῦ ἐνὸς ἂν περιέχοιτο τὸ ἓν, καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ ἓν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ εἶη. — φαίνεται.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145c7-d2: ἀλλὰ μέντοι τό γε ὅλον αὖ οὐκ ἐν τοῖς μέρεσιν ἐστὶν, οὔτε ἐν πᾶσιν οὔτε ἐν τινί. εἰ γὰρ ἐν πᾶσιν, ἀνάγκη καὶ ἐν ἐνί· ἐν τινὶ γὰρ ἐνὶ μὴ ὄν οὐκ ἂν ἔτι που δύναίτο ἐν γε ἅπασιν εἶναι.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145d2-4: εἰ δὲ τοῦτο μὲν τὸ ἐν τῶν ἀπάντων ἐστί, τὸ δὲ ὅλον ἐν τούτῳ μὴ ἐνί, πῶς ἔτι ἐν γε τοῖς πᾶσιν ἐν ἔσται; — οὐδαμῶς.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145d5-7: οὐδὲ μὴν ἐν τισὶ τῶν μέρων· εἰ γὰρ ἐν τισὶ τὸ ὅλον εἶη, τὸ πλεόν ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι εἶη, ὃ ἐστὶν ἀδύνατον. — ἀδύνατον γάρ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145d7-e3: μὴ ὄν δ' ἐν πλεοσιν μηδ' ἐν ἐνὶ μηδ' ἐν ἅπασιν τοῖς μέρεσιν τὸ ὅλον οὐκ ἀνάγκη ἐν ἐτέρῳ τινὶ εἶναι ἢ μηδαμοῦ ἔτι εἶναι; — ἀνάγκη. — οὐκοῦν μηδαμοῦ μὲν ὄν οὐδὲν ἂν εἶη, ὅλον δὲ ὄν, ἐπειδὴ οὐκ ἐν αὐτῷ ἐστὶν, ἀνάγκη ἐν ἄλλῳ εἶναι; — πάνυ γε. — GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 58, bemerkt treffend: «Denn was als umfassendes Ganzes von Teilen in Erscheinung tritt, kann nicht Bestandteil seiner eigenen, in ihm verbundenen Teile sein, sondern nur Bestandteil eines anderen, umfassenderen Ganzen.»

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143a4-144e7.

<sup>7</sup> Vgl. unten, S. 82-88.

<sup>8</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145e3-6: ἢ μὲν ἄρα τὸ ἐν ὅλον, ἐν ἄλλῳ ἐστὶν· ἢ δὲ τὰ πάντα μέρη

***Bewegung und Ruhe***

Wie bereits oben bemerkt wurde,<sup>1</sup> bleiben die Ausführungen bezüglich der Ruhe und der Bewegung des ganzen Einen in der zweiten Perspektive gegenüber denen der ersten an Umfang weit zurück.<sup>2</sup> Die dort beschriebenen, aber auf das nicht-seiende, da absolute Eine niemals anwendbaren Bewegungsarten sowie deren Stillstände werden in den entsprechenden Passagen der zweiten Perspektive demnach nur unvollständig erörtert, so daß einige ergänzende Bemerkungen nützlich sein dürften.

Die zweite Perspektive beschreibt zunächst noch explizit, daß das Eine, insofern es sowohl das teillose Ganze als auch dessen Teile darstellt und somit in sich selbst ist, als in sich selbst ruhend verstanden werden muß.<sup>3</sup> Das Eine tritt dabei nicht aus sich selbst heraus, sondern verbleibt dort, wo es ist, nämlich als Teile des Ganzen in diesem Ganzen.<sup>4</sup> Da das Eine hier also nur als zur Ruhe gekommenes Ganzes begriffen wird, werden die Bewegungen dieses gewordenen Ganzen, die in seinem Werden statthatten, nicht noch zur Sprache gebracht. Die kreisende Bewegung jedes satzhaften, im Werden begriffenen Teiles um das absolute, aber dennoch benannte Eine als seinen Bezugspunkt herum wird darum ebensowenig zur Darstellung gebracht,<sup>5</sup> wie auch jener in der Sukzession seiner Sätze sich vollziehende Ortswechsel des werdenden Ganzen, das wiederum einem sich in seiner Prüfung entfaltenden Dialog entspricht, unerwähnt bleibt.<sup>6</sup> In Verbindung mit

---

ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ· καὶ οὕτω τὸ ἐν ἀνάγκῃ αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ.  
— ἀνάγκη.

<sup>1</sup> Vgl. oben, S. 51-52.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 137b7-139b3; 145e7-146a8.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 145e8-146a3: οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἐν ἅρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι; — πῆ; — ἔστηκε μὲν που, εἴπερ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ἐστίν· ἐν γὰρ ἐνὶ ὄν καὶ ἐκ τούτου μὴ μεταβαῖνον ἐν τῷ αὐτῷ ἂν εἶη, ἐν ἑαυτῷ. — ἔστι γάρ. — τὸ δέ γε ἐν τῷ αὐτῷ ἀεὶ ὄν ἐστὸς δήπου ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι. — πάνυ γε.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146a1-2. – Das Hinausgehen des Einen über sich selbst wird die negative Hypothese (vgl. *Parm.* 160b5-166c5, bes. 162b9-c6) zum Thema haben.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138c6-d2. – Durch dieses Kreisen der Sätze mit verschiedenen Geschwindigkeiten (vgl. *Nom.* 893c7-d6) kann dann auch – allerdings nicht im *Parmenides* – davon die Rede sein, daß die Sätze sich aneinander reiben (vgl. *Pol.* 434d2-435a4). Der *Parmenides* diskutiert zwar die Berührung der Sätze untereinander sowie mit dem Ganzen (vgl. *Parm.* 148d5-149d7), ihre Reibung als die Berührung in der Bewegung wird aber offensichtlich aufgrund der Komplexität dieser Thematik ausgespart.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138d2-139a2. – Das ganze Eine gelangt als werdendes in etwas, nämlich in ein außerhalb seiner entstehendes, prüfendes Ganzes, indem einige Teile von ihm schon in diesem Ganzen, andere Teile aber noch außerhalb von diesem sind, insofern sie noch gar nicht geworden sind.



dieser sukzessiven Genese des Ganzen findet außerdem auch eine Veränderung der Teile im Sinne ihres Alterns statt, denn sobald jeder Teil aus seinem Werden heraus zu einem eigenen gewordenen Sein gekommen ist, beginnt bereits sein Alterungsprozeß, bei dem zwar jeder Teil auf der Stelle verbleibt, auf der er geworden ist, sich jedoch im Sinne des Alterns verändert.

Von all diesen Bewegungsarten des werdenden Ganzen wird in den betreffenden Passagen der zweiten Perspektive bewußt abgesehen, da dort nämlich das Eine als ein schon mit all seinen Teilen gewordenes Ganzes betrachtet wird, das in Hinsicht auf seine ebenfalls gewordenen Teile in der Tat ruht. Bewegung des ganzen Einen wird im vorliegenden Passus allein in bezug auf das ganze Eine außerhalb seiner konstatiert, insofern es zusammen mit diesem zweiten Ganzen und allen anderen möglichen Ganzen in einem Kontext der geschichtlichen Entwicklung eines beliebigen absoluten Einen steht, die in der Abfolge von unendlich vielen Dialogen bezüglich dieses Einen sich vollzieht.<sup>1</sup> Dabei ist der erste Dialog, der noch suchte, erst als gewordener zu betrachten, wenn ein zweiter Dialog, der jenen prüfte, sich auf ihn bezogen hat und in seinem Prüfen des ihm innerlichen Einen selbst ein ganzer geworden ist, so daß der erste Dialog von dessen Sein sein eigenes Sein beziehen kann, indem er am Sein des prüfenden Dialoges teilhat.<sup>2</sup> Wenn nun wiederum die Ergebnisse dieser beiden Dialoge zusammengefaßt werden, indem der erste Dialog, der suchte, durch den zweiten Dialog, der prüfte, widerlegt worden ist, so muß zwingend ein neuer suchender Dialog begonnen werden, der sich dann auch wieder der Prüfung im Dialog zu unterziehen hat.<sup>3</sup> In dieser unendlichen Abfolge von Dialogen befindet sich das ganze Eine also immer in Bewegung, so daß es in seinen Teilen zwar ruht, als ganzes Eines aber in einer geschichtlichen Bewegung unendlich vieler Ganzer steht.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146a3-6: τί δέ; τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὄν οὐ τὸ ἐναντίον ἀνάγκη μηδέποτε ἐν ταύτῳ εἶναι, μηδέποτε δὲ ὄν ἐν τῷ αὐτῷ μηδὲ ἐστάναι, μὴ ἐστὸς δὲ κινεῖσθαι; — οὕτως. — GAUSS, *Handkommentar*, S. 154, deutet diese Bewegung als eine solche, «die linear ins Unbestimmte verläuft, ohne je in sich zurückzukehren», während für GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 59, das «Immer-in-anderem-Sein ... Ausdruck des Progresses bzw. Regresses selbst» ist. Beide versäumen es aber, das *agens* dieser Bewegung näher zu bestimmen.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143a6-d5, wo also die Beziehung von geprüfem und prüfendem Dialog aufeinander beschrieben wird.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143d5-144e7, wo die Synthese von geprüfem und prüfendem Dialog zu einem neuen suchenden und zu prüfenden Dialog und die aus der Dreizahl resultierende Unendlichkeit möglicher Dialoge hergeleitet wird.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146a6-8: ἀνάγκη ἄρα τὸ ἐν, αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ἀεὶ ὄν καὶ ἐν ἑτέρῳ, ἀεὶ κινεῖσθαι τε καὶ ἐστάναι. — φαίνεται.

*Selbigkeit und Verschiedenheit*

Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zum Einen als Ganzem sowie dessen Teilen werden auch die Bestimmungen des Einen, die es als dasselbe wie es selbst und wie die Anderen sowie als verschieden von sich selbst und den Anderen beschreiben, verstehbar.<sup>1</sup> Grundsätzlich herrschen in jedem ganzen Einen bezüglich seiner selbst sowie bezüglich seiner Teile die Verhältnisse der Selbigkeit, der Verschiedenheit oder der Teilhabe.<sup>2</sup> Teilhabe meint hier das Verhältnis eines oder mehrerer, aber nicht aller Teile zum Ganzen. Folglich muß entweder die Bestimmung der Selbigkeit oder Verschiedenheit vorliegen, wenn alle Teile mit ihrem Ganzen in Beziehung gesetzt werden.

Zunächst kann das Eine insofern als dasselbe wie es selbst begriffen werden, als es sich einerseits nicht wie ein Teil oder wie mehrere Teile zu einem Ganzen oder umgekehrt verhält,<sup>3</sup> da nämlich die zweite Perspektive das Eine mit all seinen Teilen und nicht bloß mit einem einzigen oder mehreren verbunden sieht,<sup>4</sup> als es andererseits aber auch nicht verschieden von sich selbst ist,<sup>5</sup> da es nämlich zugleich alle seine Teile und deren Ganzes, somit nicht außerhalb seiner selbst, sondern in sich selbst ist.<sup>6</sup> Das Eine als Ganzes sowie als alle seine Teile ist somit dasselbe wie es selbst, da es nämlich als Ganzes, das in allen seinen Teilen besteht, nicht verschieden von sich selbst ist, ferner als ein solches Ganzes nicht bloß auf einen Teil seiner selbst, sondern auf alle Teile bezogen ist.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146a9-b2: καὶ μὴν ταυτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ ἕτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταυτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι, εἴπερ καὶ τὰ πρόσθεν πέπονθεν. — πῶς;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146b2-5: πᾶν που πρὸς ἅπαν ὧδε ἔχει, ἢ ταυτόν ἐστὶν ἢ ἕτερον · ἢ ἐὰν μὴ ταυτόν ἢ μὴδ' ἕτερον, μέρος ἂν εἴη τούτου πρὸς ὃ οὕτως ἔχει, ἢ ὡς πρὸς μέρος ὅλον ἂν εἴη. — φαίνεται.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146b5-c1: ἄρ' οὖν τὸ ἐν αὐτὸ αὐτοῦ μέρος ἐστίν; — οὐδαμῶς. — οὐδ' ἄρα ὡς πρὸς μέρος αὐτὸ αὐτοῦ ὅλον ἂν εἴη, πρὸς ἑαυτὸ μέρος ὄν. — οὐ γὰρ οἶόν τε.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145c1-3.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146c1-2: ἀλλ' ἄρα ἕτερόν ἐστιν ἐνὸς τὸ ἓν; — οὐ δῆτα. — οὐδ' ἄρα ἑαυτοῦ γε ἕτερον ἂν εἴη. — οὐ μέντοι.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b7-c7.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146c2-4: εἰ οὖν μήτε ἕτερον μήτε ὅλον μήτε μέρος αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐστὶν, οὐκ ἀνάγκη ἤδη ταυτόν εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ; — ἀνάγκη. — Die Selbigkeit des Einen mit sich selbst ist somit als das Verhältnis aller Teile zu seinem Ganzen zu verstehen. Die Selbstidentität der Seele, für die das Eine ja steht, beruht daher wesentlich auf der Bezogenheit ihrer Sätze auf den aus ihnen gebildeten Dialog, also auch auf der Verschiedenheit dieser Sätze von diesem Dialog. Diese immanente Bezogenheit des ganzen Einen auf sich selbst als alle seine Teile fehlt dem absoluten Einen, weshalb es ohne die so verstandene Selbstidentität bleibt (vgl. *Parm.* 139d1-e4).

Das ganze Eine selbst zeigte sich aber auch immer als in einem anderen Ganzen befindliches,<sup>1</sup> also sowohl in sich selbst als auch in diesem Ganzen, so daß von der Verschiedenheit des Einen von sich selbst insofern die Rede sein kann, als es, wenn es als alle seine Teile in sich selbst als dem Ganzen ist, einen anderen Ort einnimmt als in dem anderen Ganzen außerhalb seiner selbst.<sup>2</sup> Verschiedenheit der Seienden meint also immer die Verschiedenheit der Orte, die diese Seienden einnehmen, weshalb das Verschiedene immer ein an einem anderen Ort Seiendes darstellt.<sup>3</sup>

Aber auch von den Anderen ist das Eine verschieden, indem einerseits das Ganze für das Eine, andererseits die Teile des Ganzen als die Anderen für Nicht-Eine erklärt werden.<sup>4</sup> Das Eine als ganzzahliger Dialog und die Anderen als Nicht-Eine, die als dessen Sätze an diesem Dialog teilhaben, stehen sich somit als Verschiedenes bzw. Verschiedene einander gegenüber und sind aufgrund dieser ihrer wechselseitigen Verschiedenheit aufeinander bezogen. Das Eine ist also auch verschieden von den Anderen.

Der schwierigste und längste Beweis, daß nämlich das Eine dasselbe wie die Anderen sein soll, bleibt noch übrig.<sup>5</sup> Um ihn verstehen zu können, empfiehlt es

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145c7-e3.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146c4-d1: τί δέ; τὸ ἐτέρωθι ὃν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἐν τῷ αὐτῷ ὄντος ἑαυτῷ οὐκ ἀνάγκη αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕτερον εἶναι, εἴπερ καὶ ἐτέρωθι ἔσται; — ἔμοιγε δοκεῖ. — οὕτω μὴν ἐφάνη ἔχον τὸ ἐν, αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ ὃν ἅμα καὶ ἐν ἐτέρῳ. — ἐφάνη γάρ. — ἕτερον ἄρα, ὡς ἔοικεν, εἴη ταύτη ἂν ἑαυτοῦ τὸ ἐν. — ἔοικεν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143b1-8, wo das Verschiedene nicht eine dritte Idee neben dem Einen und dem Sein meint, sondern entweder das Eine als ein Ganzes oder das Sein als ein anderes Ganzes in bezug auf das jeweilige Andere meint. – Auch der *Sophistes* hatte gezeigt, daß das Nicht-Seiende als ein anderes Seiendes gegenüber einem Seienden zu gelten hat (vgl. *Soph.* 258e6-259b1).

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146d1-5: τί οὖν; εἴ τοῦ τι ἕτερόν ἐστιν, οὐχ ἕτερου ὄντος ἕτερον ἔσται; — ἀνάγκη. — οὐκοῦν ὅσα μὴ ἐν ἐστίν, ἅπανθ' ἕτερα τοῦ ἐνός, καὶ τὸ ἐν τῶν μὴ ἐν; — πῶς δ' οὐ; — ἕτερον ἄρα ἂν εἴη τὸ ἐν τῶν ἄλλων. — ἕτερον. – Die Anderen sind hier also erstmals auch die Nicht-Einen als Verschiedene zum Einen als Ganzem, folglich Nicht-Eine im relativen Sinne, da sie am ganzen Einen teilhaben. Die Anderen als Nicht-Eine im absoluten Sinne, nämlich ohne Bezug zum seienden Einen, welches als Ganzes noch nicht geworden ist, werden im letzten Argument der Passage (vgl. *Parm.* 146d5-147b6) diskutiert und in der Übung dann noch eingehend beschrieben werden (vgl. *Parm.* 164b5-165e1).

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6. – HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 164, hebt diesen Passus ebenfalls hervor: «Auf den <Beweisgang> zum vierten Teilargument darf man besonders gespannt sein, denn es wird nichts Geringeres versucht, als der Identitätsnachweis zwischen einer Singularität (nämlich *dem* Einen) und einer Pluralität, die per definitionem als von jener verschieden angesetzt wurde.» Hägler wird deshalb in seiner Erwartung enttäuscht, weil er die verschiedenen Hinsichten nicht unterscheidet, in denen die Termini dieses Beweisganges verwandt werden.

sich zunächst, auf die Ausführungen der ersten Perspektive bezüglich der Selbigkeit des absoluten Einen mit sich selbst zu rekurrieren.<sup>1</sup> Dort wurde festgehalten, daß sich die Natur des Einen von der des Selben darin unterscheidet, daß etwas, das dasselbe wie etwas anderes geworden sei, nicht Eines, sondern eben etwas anderes werde.<sup>2</sup> Wenn also etwas dasselbe wie die Vielen werde, dann werde es notwendig die Vielen, aber nicht Eines.<sup>3</sup> Da das ganze Eine der zweiten Perspektive nun dasselbe wie die Anderen werden soll, so muß das Eine unter der so verstandenen Hinsicht seiner Selbigkeit mit den Anderen als die Anderen verstanden werden, nicht aber mehr als das Eine oder Ganze. Inwiefern zeigt sich nun aber das Eine nicht als es selbst, also als Ganzes, sondern allein als seine Teile?

Zunächst werden von Parmenides das Selbe selbst und das Verschiedene selbst als Entgegengesetzte einander gegenübergestellt.<sup>4</sup> Das Selbe selbst ist dabei als die Selbigkeit eines Ortes zu verstehen, der jedem gewordenen Sein zukommt. Das gewordene Ganze nämlich, das aufgrund seines Gewordenseins auch ist, hat einen bestimmten Ort gewonnen, der für dieses Ganze ein Selbes bedeutet, nämlich einen und denselben Ort.<sup>5</sup> Auch die Teile des gewordenen Ganzen, die an diesem Ganzen teilhaben und darum ebenso geworden sind, nehmen ihre bestimmten Plätze ein und befinden sich auch jeweils an einer selben Stelle, nämlich an ihrem jeweiligen Ort innerhalb des Ganzen. Das Selbe als solches meint also das gewordene Ganze sowie dessen gewordene Teile, da das Selbe als selber Ort nur bei Seienden begegnet, die geworden sind und darum auch eine selbe Stelle gewonnen haben.

Innerhalb dieses Ganzen mit seinen ihm innerlichen Teilen begegnet auch das Verschiedene, indem, wie es der vorangegangene Beweis zeigte, das ganze Eine ein Verschiedenes gegenüber den Anderen ist, diese Anderen wiederum als Verschiedene gegenüber dem ganzen Einen gelten müssen.<sup>6</sup> Die Verschiedenen sind hier aber immer Seiende, denn sowohl das von den Anderen verschiedene Eine als

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 139d1-e4.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 139d2-4.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 139d4-5.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146d5-6: ὅρα δὴ· αὐτό τε ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον ἄρ' οὐκ ἐναντία ἀλλήλοισι; — πῶς δ' οὐ;

<sup>5</sup> Die Ortsgebundenheit des Selben in einem gewordenen Sein spricht vor allem aus der griechischen Wendung ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, die regelmäßig mit «sich an derselben Stelle befinden» zu übersetzen ist. Das Selbe als solches meint darum das ganze Eine und dessen Teile, die ebenso einen Ort gewonnen haben wie das Ganze selbst, wenn dieses Ganze nämlich geworden ist, also als Seiendes einen bestimmten Platz einnimmt.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d1-5.

auch diese Anderen bilden das gewordene Ganze und müssen darum als Seiende gelten. Verschiedenheit, die innerhalb des Ganzen begegnet, meint daher immer ein Verschiedensein, da die voneinander Verschiedenen nur als Seiende voneinander verschieden sein können. Das Verschiedene, das innerhalb der Grenzen des Ganzen begegnet, kann daher nicht das Verschiedene als Verschiedenes sein, da dieses nicht ein Verschiedensein meint, das Verschiedenheit bezüglich eines anderen, also eines verschiedenen Seienden impliziert, sondern eben das Verschiedene als Verschiedenes, das deshalb absolut verschieden ist.<sup>1</sup> Das Verschiedene als Verschiedenes wird darum in keinem Seienden sein, weder im gewordenen Ganzen noch in seinen gewordenen Teilen, da es dann schon an einer selben Stelle wäre, was aber für das dem Selben entgegengesetzte Verschiedene als Verschiedenes unmöglich ist.<sup>2</sup>

Wenn also das Selbe als solches mit dem gewordenen Ganzen bzw. seinen Teilen gleichzusetzen ist, das als es selbst und mit seinen Teilen an einer selben Stelle ein ganzes Eines geworden ist, so muß nun die Frage nach dem Verschiedenen als solchem gestellt werden. Wurde das Verschiedene als solches überhaupt schon innerhalb der dialektischen Übung thematisiert? Ein Blick auf die erste Perspektive der positiven Hypothese lehrt, daß das gesuchte Verschiedene als das absolute Eine dieser Perspektive zu verstehen ist, da dieses als Nicht-Seiendes zu gelten hat,<sup>3</sup> also jedem Ganzen und dessen Teilen entgegengesetzt ist, und da es ferner von allen Bestimmungen, die ihm zugesprochen werden sollen, verschieden ist.<sup>4</sup> Das absolute Eine der ersten Perspektive ist dem Ganzen der zweiten Perspektive entgegengesetzt, da weder das absolute Eine als Verschiedenes im relativen, da auf

---

<sup>1</sup> Der *Sophistes* widmet seine Anstrengungen hauptsächlich dem Verschiedenen als einem Seienden, das er als ein anderes Seiendes gegenüber einem bestimmten Seienden nachzuweisen versucht (vgl. *Soph.* 236d9-260a7). Dem absolut Verschiedenen erteilt er hingegen eine Absage (vgl. *Soph.* 258e6-259a1), indem er andeutet, daß das Nicht-Seiende als Entgegengesetztes zum Seienden sowohl ohne Satz als auch ohne Dialog sein müsse. Dies führt dann der *Parmenides* mit der ersten Perspektive seiner positiven Hypothese vor.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146d6-e5: ἡ οὖν ἐθελήσει ταὐτὸν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἢ τὸ ἕτερον ἐν ταὐτῷ ποτε εἶναι; — οὐκ ἐθελήσει. — εἰ ἄρα τὸ ἕτερον ἐν τῷ αὐτῷ μηδέποτε ἔσται, οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων, ἐν ᾧ ἐστὶν τὸ ἕτερον χρόνον οὐδένα· εἰ γὰρ ὄντινόν ἐῖη ἐν τῷ, ἐκείνῳ ἂν τὸν χρόνον ἐν ταὐτῷ εἶη τὸ ἕτερον. οὐχ οὕτως; — οὕτως. — ἐπειδὴ δ' οὐδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ ἐστὶν, οὐδέποτε ἐν τινὶ τῶν ὄντων ἂν εἶη τὸ ἕτερον. — ἀληθῆ. — οὐτ' ἄρα ἐν τοῖς μὴ ἐν οὐτε ἐν τῷ ἐνὶ ἐνείῃ ἂν τὸ ἕτερον. — οὐ γὰρ οὖν. — Das ganze Eine als das Selbe ist mit jedem seiner Momente auf derselben Stelle, ist sogar diese Stelle. Das ortlose (vgl. *Parm.* 138a2-b6), da nicht-seiende Eine der ersten Perspektive, das dem Verschiedenen als Verschiedenem entspricht, kann also niemals auf derselben Stelle sein.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141d7-142a1.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142a1-6.

seine Teile bezogenen Einen als dem Selben zu finden ist,<sup>1</sup> noch umgekehrt das seiende Eine im nicht-seienden Einen sein kann.<sup>2</sup> Das Selbe als solches sowie das Verschiedene als solches sind einander entgegengesetzt, weil das Selbe als solches niemals in dem Verschiedenen als solchem, das Verschiedene als solches aber auch niemals in dem Selben als solchem sein wird.<sup>3</sup>

Wird nun das seiende Ganze als Einheit aus Einem und den Nicht-Einen als den Anderen verstanden, die als Verschiedenes bzw. Verschiedene aufeinander bezogen sind, so kann diese Verschiedenheit nicht mit dem Verschiedenen als solchem erklärt werden, da dieses Verschiedene ja weder im Einen noch in den Nicht-Einen zu finden ist. Aufgrund dieses Verschiedenen sind das Eine als Ganzes und die Nicht-Einen oder Anderen als seine Teile also nicht voneinander verschieden.<sup>4</sup> Die Nicht-Einen oder die Anderen sind nur dann verschieden vom Einen, wenn dieses auch ein Verschiedenes ist, und das Eine wiederum kann nur ein Verschiedenes sein, wenn die Anderen als seine Teile von ihm verschieden sind. Die Anderen sind aber erst dann Teile zu nennen, wenn das Ganze geworden ist, wenn also das Eine als Ganzes schon in einem anderen Ganzen ist. Gegenüber diesem anderen Ganzen als Verschiedenem stellt sich das Eine als Verschiedenes dar, indem es an ihm teilhat, und damit kann es dann auch gegenüber seinen Teilen, die zuvor noch keine Teile des Ganzen waren, verschieden sein. Als Verschiedenes gegenüber den Teilen bezieht sich das Ganze dann auf Verschiedene, so daß die Anderen erst dann vom Einen verschieden sind, wenn das Eine selbst ein Verschiedenes geworden ist. Das Eine selbst als Ganzes wird aber erst ein Verschiedenes, wenn es sich auf ein Verschiedenes außerhalb seiner selbst bezieht und an diesem teilhat, so daß die Anderen als Teile des Ganzen auch diesem gegenüber verschieden sein können, indem sie an ihm als an einem Verschiedenen teilhaben.<sup>5</sup> Solange das Eine daher als eines betrachtet wird, daß sich nicht sowohl

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138a3-7, wo gezeigt wurde, daß das absolute Eine nicht in einem Anderen sein kann.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b6-e6, wonach das seiende Eine entweder nur in sich selbst oder in einem anderen Seienden bzw. Ganzen sein kann.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-8.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146e5-6: οὐκ ἄρα τῷ ἑτέρῳ γ' ἂν εἴη τὸ ἐν τῶν μὴ ἐν οὐδὲ τὰ μὴ ἐν τοῦ ἐνὸς ἕτερα. — οὐ γάρ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 146e7-a1: οὐδὲ μὴν ἑαυτοῖς γε ἕτερ' ἂν εἴη ἀλλήλων, μὴ μετέχοντα τοῦ ἑτέρου. — πῶς γάρ; — Während zuvor (vgl. *Parm.* 145d5-e6) immer von dem Verschiedenen als solchem die Rede war, das in keinem Seienden sein kann, geht es in *Parm.* 146e7-147a1 nun allein noch um das Verschiedene als ein Ganzes, das außerhalb des ganzen Einen anzunehmen ist und dieses Eine zu einem Verschiedenen werden läßt. Damit können sich dessen Teile wiederum ihm gegenüber als Verschiedene zeigen.

in sich selbst als auch in einem Anderen befindet, ist es strenggenommen noch kein Ganzes, also auch noch kein Verschiedenes gegenüber seinen Teilen. Wenn das ganze Eine an keinem Verschiedenen außerhalb seiner teilhat, ist es kein Verschiedenes, so daß auch seine Teile nicht verschieden von ihm sind.<sup>1</sup>

Das Eine hat aber dann noch nicht an einem Ganzen außerhalb seiner selbst teil, wenn nur das Selbe als solches sowie das Verschiedene als solches betrachtet werden.<sup>2</sup> Das Selbe selbst als das Ganze wird demnach in diesem Fall nicht mit einem Verschiedenen außerhalb seiner selbst in Beziehung gesetzt, um so selbst auch erst Ganzes zu werden, sondern wird allein in Hinsicht auf das Verschiedene als solches, von dem es, da dieses kein Seiendes ist, immer getrennt ist, betrachtet. Wenn das Ganze aber noch gar nicht Ganzes geworden ist, da es an einem anderen Ganzen außerhalb seiner selbst noch nicht teilhat, dann bleiben vom Einen und den Nicht-Einen nur noch die Nicht-Einen übrig, so daß sie von dem Einen, das noch nicht geworden ist, folglich auch nicht ist, auch nicht verschieden sein können.<sup>3</sup>

Es sei an dieser Stelle noch einmal festgehalten, warum das Eine sich von den Nicht-Einen in bestimmter Hinsicht nicht unterscheidet, da dieser Beweis für das weitere Verständnis der Übung von entscheidender Bedeutung sein wird. Vermittels des Verschiedenen als solchen, das ihr unbestimmbares Zentrum darstellt und darum in keinem Seienden sein kann, unterscheiden sich das Eine und die Nicht-Einen, wie gezeigt wurde, nicht. Aber auch die Teilhabe an einem Seienden als einem Verschiedenen außerhalb des Ganzen, durch welche das Ganze selbst auch erst zu einem Verschiedenen wird und sich damit wiederum von seinen Teilen als den von ihm verschiedenen Anderen unterscheiden und zugleich mit ihnen verbinden kann, muß unter der bestimmten Hinsicht des hier zur Darstellung gebrachten Argumentes ausgeschlossen werden, da das Ganze ohne das Verschiedene außerhalb seiner selbst betrachtet wird und darum eine Teilhabe an diesem Verschiedenen noch nicht stattfindet. Die Nicht-Einen haben damit

---

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146e7-147a1. – Es wird also in *Parm.* 146e5-147a1 nicht ohne Grund zwischen einem Verschiedensein, das durch das absolut Verschiedene bedingt sein soll, und einem Verschiedensein, das sich aus der Teilhabe am Verschiedenen außerhalb des Ganzen ergibt, unterschieden. Das absolut Verschiedene als absolutes Eines kann demnach für die Verschiedenheit von Einem und den Nicht-Einen ebensowenig verantwortlich sein wie das Verschiedene außerhalb des Ganzen, an dem dieses Ganze noch nicht teilhat, wenn es noch kein Ganzes geworden ist, so daß auch es selbst noch kein Ganzes ist.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-6.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147a1-3: εἰ δὲ μήτε αὐτοῖς ἕτερα ἔστι μήτε τῷ ἑτέρῳ, οὐ πάντη ἤδη ἐκφεύγοι τὸ μὴ ἕτερα εἶναι ἀλλήλων; — ἐκφεύγοι.

an dem noch nicht gewordenen Ganzen auch noch nicht teil, sind vielmehr Nicht-Eine im Sinne aufeinander bezogener Teile, nicht aber im Sinne der zahlhaft bestimmten Teile eines ganzen Einen.<sup>1</sup>

Damit ist bereits eines der drei hinsichtlich aller Seienden geforderten Bezugsverhältnisse<sup>2</sup> für das Eine als Ganzes sowie die Nicht-Einen als dessen Teile ausgeschlossen, daß sie nämlich verschieden voneinander sind. Daraus folgt auch, daß die Nicht-Einen auch nicht Teile des Einen sein können, da sie ja auch so schon verschieden von ihm wären und dadurch an ihm teilhätten.<sup>3</sup> Wenn also überhaupt nur Eines und Nicht-Eine in Betracht gezogen werden, nicht aber auch noch das andere Ganze außerhalb des Einen, dann kann es keinerlei Teilhabe zwischen dem Einen und den Nicht-Einen geben,<sup>4</sup> und zwar aufgrund dessen, daß sie nicht verschieden voneinander sind. Die Selbigkeit von Einem und den Nicht-Einen oder Anderen kann damit in dem Sinne behauptet werden, der schon im Rahmen der Explikationen der ersten Perspektive angedeutet wurde.<sup>5</sup> Das Eine, das weder verschieden von den Nicht-Einen oder Anderen ist noch in einem Teilhabeverhältnis zu ihnen steht, ist nämlich insofern dasselbe wie die Anderen, als es diese Anderen ist, da es selbst noch kein Eines ist, wenn es noch kein Ganzes geworden ist.<sup>6</sup>

Dieses Urteil bedeutet aber nichts anderes, als daß der Dialog, bevor er als ganzer von einem Anderen außerhalb seiner aus geprüft und zu einem seienden Ganzen erklärt werden kann, noch nicht als Ganzes zu gelten hat, vielmehr allein in seinen erst nur aufeinander bezogenen Teilen existiert bzw. dasselbe wie

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147a3-6: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦ ἐνός γε μετέχει τὰ μὴ ἓν· οὐ γὰρ ἂν μὴ ἓν ἦν, ἀλλά πῆ ἂν ἓν ἦν. — ἀληθῆ. — οὐδ' ἂν ἀριθμὸς εἶη ἄρα τὰ μὴ ἓν· οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτω μὴ ἓν ἦν παντάπασιν, ἀριθμὸν γε ἔχοντα. — οὐ γὰρ οὖν.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146b2-5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147a6-8: τί δέ; τὰ μὴ ἓν τοῦ ἐνός ἄρα μόρια ἔστιν; ἢ κἂν οὕτω μετεῖχε τοῦ ἐνός τὰ μὴ ἓν; — μετεῖχεν.

<sup>4</sup> Sieh PLATON, *Parm.* 147a8-b3: εἰ ἄρα πάντα τὸ μὲν ἓν ἔστι, τὰ δὲ μὴ ἓν, οὐτ' ἂν μόριον τῶν μὴ ἓν τὸ ἓν εἶη οὔτε ὅλον ὡς μορίων· οὔτε αὖ τὰ μὴ ἓν τοῦ ἐνός μόρια, οὔτε ὅλα ὡς μορίῳ τῷ ἐνί. — οὐ γάρ.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 139d3-5.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147b3-6: ἀλλὰ μὴν ἔφαμεν τὰ μήτε μόρια μήτε ὅλα μήτε ἕτερα ἀλλήλων ταῦτ' ἔσεσθαι ἀλλήλοις. — ἔφαμεν γάρ. — φῶμεν ἄρα καὶ τὸ ἓν πρὸς τὰ μὴ ἓν οὕτως ἔχον τὸ αὐτὸ εἶναι αὐτοῖς; — φῶμεν. — τὸ ἓν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τε τῶν ἄλλων ἔστιν καὶ ἑαυτοῦ καὶ ταῦτ' ἐκείνοις τε καὶ ἑαυτῷ. — κινδυνεύει φαίνεσθαι ἐκ γε τοῦ λόγου. — An dieser Stelle bemerkt GAUSS, *Handkommentar*, S. 156, daß Platon im Gegensatz zu Parmenides und Melissos nicht vor der Möglichkeit eines «Expanding Universe» zurückgeschreckt sei. Er bemerkt dann: «Dieses «Eine Sein» würde sich dann verhalten wie unser Bewußtsein.» Gauss kommt also der Konzeption Platons sehr nahe, wenn er das «Eine Sein» mit dem Bewußtsein zumindest vergleicht – die Identität beider denkt er aber nicht.



diese ist.<sup>1</sup> Schon hier zeigt sich, daß der suchende, ungeprüfte und darum noch nicht zu einem seienden Ganzen erklärte Dialog allein aus den am ganzen Einen noch nicht teilhabenden Sätzen besteht, so daß diese Sätze noch einer gewissen Bestimmungslosigkeit unterliegen, die im weiteren Verlauf der Übung,<sup>2</sup> vor allem aber im Kontext der negativen Hypothese noch deutlicher beschrieben werden wird.<sup>3</sup>

### **Ähnlichkeit und Unähnlichkeit**

Die vorangegangene Beschreibung der Verhältnisse hinsichtlich Selbigkeit und Verschiedenheit des Einen und der Anderen ermöglicht nun auch deren Betrachtung in Hinsicht auf ihre Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.<sup>4</sup> Daß das Eine als Ganzes sowie die Anderen als dessen Teile zunächst aufgrund ihrer wechselseitigen Verschiedenheit als ähnlich gelten dürfen, leuchtet ohne weiteres ein. Das Eine ist nämlich genauso verschieden von den Anderen, wie diese von jenem verschieden sind.<sup>5</sup> Diese Ähnlichkeit zwischen dem Einen und seinen Anderen gilt

<sup>1</sup> Das Andere oder Verschiedene außerhalb des Einen ist übrigens immer auch als *der* Andere zu verstehen: Allein in einem prüfenden Dialog mit dem Anderen als einem anderen Menschen hat das Eine sein Sein gewinnen können, da es mit diesem Anderen im Durchgang durch alle Sätze, die zu einer eigenen Vorstellung geführt haben, darin übereingekommen ist, daß diese Sätze in ihrem Zusammenhang zusammenstimmen und darum auch zu einer als wahr gesetzten Vorstellung geführt haben. Während der philosophische Mensch dieses Gespräch mit dem Anderen immer sucht, um mit sich übereinstimmen zu können, entzieht sich der unphilosophische Mensch lieber dieser Möglichkeit. Siehe dazu: B. WALDENFELS, *Das Sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis* (Meisenheim 1961), S. 106: «Es wäre genauer zu untersuchen, wieweit der Mitmensch überhaupt konstitutiv daran beteiligt ist, daß der Einzelne sich selbst findet. Wichtig wäre hier das protreptische Moment des Gesprächs, das ja in jeder Frage, die sich erwartungsvoll an den Ändern richtet, lebendig ist.» Der *Parmenides* bestätigt jedenfalls auf rein formale Weise, daß Elenktik ohne einen Mitmenschen nicht möglich ist.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158b5-d8.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147c1-2: ἄρ' οὖν καὶ ὁμοίον τε καὶ ἀνόμοιον ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις; — ἴσως.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 147c2-148a3: ἐπειδὴ γοῦν ἕτερον τῶν ἄλλων ἐφάνη, καὶ τὰλλα που ἕτερα ἂν ἐκείνου εἶη. — τί μήν; — οὐκοῦν οὕτως ἕτερον τῶν ἄλλων, ὡσπερ καὶ τὰλλα ἐκείνου, καὶ οὔτε μᾶλλον οὔτε ἥττον; — τί γὰρ ἄν; — εἰ ἄρα μήτε μᾶλλον μήτε ἥττον, ὁμοίως. — ναί. — οὐκοῦν ἢ ἕτερον εἶναι πέπονθεν τῶν ἄλλων καὶ τὰλλα ἐκείνου ὡσαύτως, ταύτη ταῦτόν ἂν πεπονθότα εἶεν τό τε ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ τὰλλα τῷ ἐνί. — πῶς λέγεις; — ὦδε· ἕκαστον τῶν ὀνομάτων οὐκ ἐπί τινι καλεῖς; — ἔγωγε. — τί οὖν; τὸ αὐτὸ ὄνομα εἴποις ἂν πλεονάκεις ἢ ἅπαξ; — ἔγωγε. — πότερον οὖν ἐὰν μὲν ἅπαξ εἴπης, ἐκείνο προσαγορεύεις οὐπὲρ ἐστὶ τοῦνομα, ἐὰν δὲ πολλακίς, οὐκ ἐκείνο; ἢ ἐάντε ἅπαξ ἐάντε πολλακίς ταῦτόν ὄνομα φθέγξῃ, πολλὴ ἀνάγκη σε ταῦτόν καὶ λέγειν αἰεὶ; — τί μήν; — οὐκοῦν καὶ τὸ ἕτερον ὄνομά ἐστιν ἐπί τινι; — πάνυ γε. — ὅταν ἄρα αὐτὸ φθέγξῃ, ἐάντε ἅπαξ ἐάντε πολλακίς, οὐκ ἐπ' ἄλλῳ οὐδὲ ἄλλο τι ὀνομάζεις ἢ ἐκείνο οὐπὲρ ἦν ὄνομα. —

überdies für jedes beliebige Eine, so daß jedes seiende Ganze seinen seienden Teilen gegenüber als ähnlich gelten muß.<sup>1</sup> Diese Weise von Ähnlichkeit zwischen dem Einen und den Anderen, wie sie hier im Rahmen der dialektischen Übung beschrieben wird, hat freilich mit jener Konzeption von Teilhabe, die die Idee als Urbild und die an ihr teilhabenden Anderen als ähnliche Abbilder verstand, gar nichts mehr gemeinsam.<sup>2</sup> Ähnlichkeit herrscht jetzt zwischen den beiden Instanzen, die die Idee der Seele bilden, also zwischen dem Einen als Ganzem und den Anderen als dessen Teilen, und dies auch nur aufgrund der wechselseitigen Verschiedenheit und Verknüpfung dieser beiden Instanzen.

Es leuchtet hingegen nicht sofort ein, daß eine wechselseitige Selbigkeit von Einem und den Anderen zur Unähnlichkeit beider führen soll, wie dies nun behauptet wird. Parmenides argumentiert allein mit dem Gegensatz des Selben und des Verschiedenen: Wenn die wechselseitige Verschiedenheit des Einen und der Anderen zu ihrer wechselseitigen Ähnlichkeit führe, so müsse das Verhältnis der Selbigkeit zwischen ihnen eine wechselseitige Unähnlichkeit hervorrufen.<sup>3</sup> Zunächst gilt es festzuhalten, daß die Selbigkeit des Einen und der Anderen zuvor allein vom Einen aus in Richtung auf die Anderen hin beschrieben wurde, wobei sich das Eine dann als dasselbe wie die Anderen zeigte, nämlich als diese Anderen.<sup>4</sup> Umgekehrtes, daß nämlich die Anderen dieselben wie das Eine, also

---

ἀνάγκη. — ὅταν δὴ λέγωμεν ὅτι ἕτερον μὲν τᾶλλα τοῦ ἐνός, ἕτερον δὲ τὸ ἐν τῶν ἄλλων, δις τὸ ἕτερον εἰπόντες οὐδέν τι μᾶλλον ἐπ' ἄλλῃ, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνῃ τῇ φύσει αὐτὸ αἰεὶ λέγομεν ἥσπερ ἦν τοῦνομα. — πάνυ μὲν οὖν. — ἦ ἄρα ἕτερον τῶν ἄλλων τὸ ἐν καὶ τᾶλλα τοῦ ἐνός, κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἂν πεπονθὸς εἴη τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις· τὸ δὲ που ταῦτόν πεπονθὸς ὅμοιον· οὐχί; — ναί.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148a4-6: ἦ δὴ τὸ ἐν ἕτερον τῶν ἄλλων πέπονθεν εἶναι, κατ' αὐτὸ τοῦτο ἅπαν ἅπασιν ὅμοιον ἂν εἴη· ἅπαν γὰρ ἁπάντων ἕτερόν ἐστιν. — ἔοικεν. — Damit ist auch auf diejenige Aporie des ersten Teiles Bezug genommen, in der die Ähnlichkeit der Ideate bezüglich ihrer Idee problematisiert wurde (vgl. *Parm.* 132c12-133a7). Dort wurde zwar eine Teilhabe der Ideate an ihrer Idee im Sinne der Ähnlichkeit beider Instanzen abgelehnt, die wechselseitige Ähnlichkeit zwischen den teilhabenden Anderen und dem Einen, an dem sie teilhaben, wurde jedoch nicht ausgeschlossen.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132c12-133a7.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148a6-c3: ἀλλὰ μὴν τό γε ὅμοιον τῷ ἀνομοίῳ ἐναντίον. — ναί. — οὐκοῦν καὶ τὸ ἕτερον τῷ ταύτῳ; — καὶ τοῦτο. — ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτο γ' ἐφάνη, ὡς ἄρα τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις ταῦτόν. — ἐφάνη γάρ. — τοῦναντίον δὲ γε πάθος ἐστὶ τὸ εἶναι ταῦτόν τοῖς ἄλλοις τῷ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων. — πάνυ γε. — ἦ γε μὴν ἕτερον, ὅμοιον ἐφάνη. — ναί. — ἦ ἄρα ταῦτόν, ἀνόμοιον ἔσται κατὰ τοῦναντίον πάθος τῷ ὁμοιοῦντι πάθει. ὁμοίου δὲ που τὸ ἕτερον; — ναί. — ἀνομοιώσει ἄρα τὸ ταῦτόν, ἢ οὐκ ἐναντίον ἔσται τῷ ἐτέρῳ. — ἔοικεν. — ὅμοιον ἄρα καὶ ἀνόμοιον ἔσται τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις, ἢ μὲν ἕτερον, ὅμοιον, ἢ δὲ ταῦτόν, ἀνόμοιον. — ἔχει γὰρ οὖν δὴ, ὡς ἔοικεν, καὶ τοιοῦτον λόγον.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6.

das Eine selbst sind, wurde nicht eigens ausgeführt, hätte aber gezeigt werden können, wenn die Betrachtung allein das ganze Eine selbst sowie das andere Ganze außerhalb dieses Einen berücksichtigt hätte. Sie hätte zu dem Ergebnis geführt, daß die Selbigkeit der Anderen mit dem Einen als Ganzem die Anderen nicht mehr als die Anderen bestehen läßt, sondern als das Ganze selbst begreift. Wenn also die Anderen dieselben wie das Eine sein sollen, dann sind sie das Eine, aber nicht mehr die Anderen. Die wechselseitige Selbigkeit des Einen und der Anderen besteht jedenfalls – im Gegensatz zu dem wechselseitigen Verhältnis ihrer Verschiedenheit – nicht in ähnlicher Weise,<sup>1</sup> da nämlich das Eine nicht genauso dasselbe wie die Anderen ist, wie diese dieselben wie das Eine sind. Im Blick auf beide Bezüge der Selbigkeit, die zwischen dem Einen und den Anderen herrschen, müssen Eines und die Anderen als unähnlich gelten. In Hinsicht auf nur ein Verhältnis der Selbigkeit oder Verschiedenheit lassen sich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Einen und der Anderen wiederum ohne Schwierigkeit herleiten,<sup>2</sup> und schließlich gelten alle bisher gefundenen Abhängigkeiten der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit des Einen bezüglich der Anderen in gleicher Weise auch für das Eine in bezug auf es selbst.<sup>3</sup>

### *Berührung und Getrenntsein*

Das im ersten Teil des *Parmenides* ebenfalls problematisierte Getrenntsein des Einen von den Anderen<sup>4</sup> rückt nun – nachdem bereits in der ersten Perspektive eine Berührung des Einen mit einem Anderen in Erwägung gezogen worden war<sup>5</sup> – in Gestalt der Erörterungen der Berührungen des Einen und der Anderen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Zugleich mit der Berührung wird nämlich auch das Getrenntsein des Einen von den Anderen verhandelt.<sup>6</sup> Dabei rekurriert Par-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 147c2-6.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148c3-d1: καὶ γὰρ τόνδε ἔχει. — τίνα; — ἢ ταὐτὸν πέπονθε, μὴ ἄλλοιον πέπονθέναι, μὴ ἄλλοιον δὲ πέπονθὸς μὴ ἀνόμοιον, μὴ ἀνόμοιον δὲ ὅμοιον εἶναι· ἢ δ' ἄλλο πέπονθεν, ἄλλοιον, ἄλλοιον δὲ ὄν ἀνόμοιον εἶναι. — ἀληθῆ λέγεις. — ταὐτόν τε ἄρα ὄν τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις καὶ ὅτι ἕτερόν ἐστι, κατ' ἀμφοτέρω καὶ κατὰ ἐκάτερον, ὁμοίον τε ἂν εἶη καὶ ἀνόμοιον τοῖς ἄλλοις. — πάνυ γε.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148d1-4: οὐκοῦν καὶ ἑαυτῷ ὡσαύτως, ἐπεὶπερ ἕτερόν τε ἑαυτοῦ καὶ ταὐτὸν ἑαυτῷ ἐφάνη, κατ' ἀμφοτέρω καὶ κατὰ ἐκάτερον ὁμοίον τε καὶ ἀνόμοιον φανήσεται. — ἀνάγκη.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 133a8-134e8.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138a2-b6.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148d5-6: τί δὲ δῆ; περὶ τοῦ ἄπτεσθαι τὸ ἐν αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ τοῦ μὴ ἄπτεσθαι περὶ πῶς ἔχει, σκόπει. — σκοπῶ.

menides zunächst auf das In-sich-selbst-Sein des Einen, das sich daraus ergab, daß alle Teile des Ganzen von diesem umgeben werden und dabei sowohl alle Teile als auch das Ganze selbst als das Eine gelten können.<sup>1</sup> Hieraus wird nun der Schluß gezogen, daß das Eine sich in diesem Falle selbst berühre, aber davon abgehalten werde, die Anderen zu berühren.<sup>2</sup> Dieser Schluß ist insofern zulässig, als alle Teile des Ganzen das Eine darstellen, das Ganze wiederum alle seine Teile umgibt und darum diese auch berührt. Das Eine als Ganzes berührt also sich selbst als alle seine Teile.

Es wird aber auch angenommen, daß das Eine auch in den Anderen sei, so daß das Eine, wenn es in den Anderen sei, diese berühre.<sup>3</sup> Wo wurde jedoch bisher gezeigt, daß das Eine in den Anderen ist? Das Eine zeigte sich in den vorangegangenen Bestimmungen der zweiten Perspektive doch allein als solches, das sich als alle seine Teile in sich selbst als dem Ganzen, ferner als Ganzes in einem anderen Ganzen befindet.<sup>4</sup> Von einem In-den-Anderen-Sein des Einen war bisher jedenfalls noch nicht die Rede, so daß auf andere Bestimmungen der zweiten Perspektive vorgegriffen werden muß, um erklären zu können, inwiefern das Eine auch in den Anderen ist, um diese berühren zu können.<sup>5</sup>

Im Rahmen der Diskussion zeitlicher Bestimmungen<sup>6</sup> des Einen wird das Verhältnis des Einen zu den Anderen im Sinne des Seins, also nicht im Sinne des Werdens, auf dreifache Weise beschrieben. Das Eine als erster aller Sätze ist älter als alle anderen Sätze, da es als erster Satz geworden ist.<sup>7</sup> Auf diese Weise jedoch

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b7-c7.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148d6-7: αὐτὸ γὰρ που ἐν ἑαυτῷ ὄλω τὸ ἐν ἐφάνη ὄν. — ὀρθῶς. — Siehe auch *Parm.* 148e1-3: ἦ δὲ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, τῶν μὲν ἄλλων ἀπείργοιτο ἀπτεσθαι, αὐτὸ δὲ αὐτοῦ ἀπτοίτο ἂν ἐν ἑαυτῷ ὄν. — φαίνεται.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148d7-8: οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἔν; — ναί. — ἦ μὲν ἄρα ἐν τοῖς ἄλλοις, τῶν ἄλλων ἀπτοίτο ἂν.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b6-e6.

<sup>5</sup> Dieser Vorgriff legitimiert sich durch die Tatsache, daß die dialektische Übung als ganze im Bewußtsein des Lesenden präsent sein muß. Das Nacheinander der Perspektiven und ihrer Bestimmungen in der Darstellung der Übung entspricht nicht ihrer zugleich bestehenden Geltung.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 151e3-155c4.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 153a1-b7: τόδε γε μὴν ἔχεις λέγειν, ὅτι τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός, εἴπερ ἕτερά ἐστιν, ἀλλὰ μὴ ἕτερον, πλείω ἐστὶν ἐνός· ἕτερον μὲν γὰρ ὄν ἐν ἂν ἦν, ἕτερα δὲ ὄντα πλείω ἐνός ἐστι καὶ πλῆθος ἂν ἔχοι. — ἔχοι γὰρ ἂν. — πλῆθος δὲ ὄν ἀριθμοῦ πλείονος ἂν μετέχοι ἢ τοῦ ἐνός. — πῶς δὲ οὐ; — τί οὖν; ἀριθμοῦ φήσομεν τὰ πλείω γίνεσθαι τε καὶ γεγονέναι πρότερον, ἢ τὰ ἐλάττω; — τὰ ἐλάττω. — τὸ ὀλίγιστον ἄρα πρῶτον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἔν. ἦ γάρ; — ναί. — πάντων ἄρα τὸ ἐν πρῶτον γέγονε τῶν ἀριθμῶν ἐχόντων· ἔχει δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀριθμῶν, εἴπερ ἄλλα καὶ μὴ ἄλλο ἐστὶν. — ἔχει γάρ. — πρῶτον δὲ γε οἶμαι γεγονὸς πρότερον γέγονε, τὰ δὲ ἄλλα ὕστερον, τὰ δ' ὕστερον γεγονότα νεώτερα τοῦ πρότερον γεγονότος· καὶ οὕτως ἂν εἴη τὰ ἄλλα νεώτερα τοῦ ἐνός, τὸ δὲ ἐν πρεσβύτερον τῶν

berührt das Eine, das als erster Satz älter als die Anderen ist, nur den zweiten Satz als erstes Anderes, nicht jedoch alle Anderen. Auch als letzter Satz, der den Dialog vollendet und somit jünger als die Anderen ist,<sup>1</sup> berührt das Eine nicht alle Anderen, sondern nur den vorletzten Satz, so daß auch hier die gesuchte Berührung des Einen mit allen Anderen, insofern das Eine in den Anderen sein soll, nicht gefunden werden kann. Das Eine zeigt sich schließlich aber auch als gleichaltrig gegenüber allen Anderen, indem es als jeder Satz des Dialoges gelten kann.<sup>2</sup> Hier kann nun tatsächlich davon gesprochen werden, daß das Eine so in den Anderen ist, daß es sie alle auch berührt.<sup>3</sup> In der Genese des Einen, die im Rückblick auf das gewordene Eine eine abgeschlossene ist, indem die Sätze des Dialoges an der Einheit des nunmehr gewordenen Dialoges teilhaben und damit zu bestimmten, da Einheit aufweisenden Sätzen geworden sind, zeigt sich das Eine auch als jeder der einzelnen Sätze des Dialoges. Wenn das Eine auf diese Weise in einem jeden der Anderen ist, berührt es auch jedes von diesen. Für den gewordenen Dialog gilt aber auch, daß alle seine gewordenen Sätze, wenn sie in der Einheit des Dialoges ruhen, für die Berührung des Einen mit sich selbst sorgen: Das Eine als alle Sätze ist im Einen als Ganzem enthalten, so daß sich das Eine selbst berührt. In dieser Eigenschaft kann es aber die Anderen nicht so berühren, wie es eben geschildert wurde. Unter je anderer Hinsicht berührt das Eine also sowohl sich selbst als auch die Anderen.<sup>4</sup>

ἄλλων. — εἶη γὰρ ἅν.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 153b8-d5: τί δὲ τόδε; ἄρ' ἂν εἶη τὸ ἐν παρὰ φύσιν τὴν αὐτοῦ γεγονός, ἢ ἀδύνατον; — ἀδύνατον. — ἀλλὰ μὴν μέρη γε ἔχον ἐφάνη τὸ ἐν, εἰ δὲ μέρη, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν καὶ μέσον. — ναί. — οὐκοῦν πάντων πρῶτον ἀρχὴ γίγνεται, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνός καὶ ἐκάστου τῶν ἄλλων, καὶ μετὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τᾶλλα πάντα μέχρι τοῦ τέλους; — τί μὴν; — καὶ μὴν μόριά γε φήσομεν ταῦτ' εἶναι πάντα τᾶλλα τοῦ ὅλου τε καὶ ἐνός, αὐτὸ δὲ ἐκεῖνο ἅμα τῇ τελευτῇ γεγονέναι ἐν τε καὶ ὅλον; — φήσομεν γάρ. — τελευτὴ δὲ γε οἶμαι ὕστατον γίγνεται, τούτῳ δ' ἅμα τὸ ἐν πέφυκε γίγνεσθαι· ὥστε εἴπερ ἀνάγκη αὐτὸ τὸ ἐν μὴ παρὰ φύσιν γίγνεσθαι, ἅμα τελευτῇ ἂν γεγονός ὕστατον ἂν τῶν ἄλλων πεφυκός εἶη γίγνεσθαι. — φαίνεται. — νεώτερον ἄρα τῶν ἄλλων τὸ ἐν ἐστὶ, τὰ δ' ἄλλα τοῦ ἐνός πρεσβύτερα. — οὕτως αὖ μοι φαίνεται.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 153d5-e7: τί δὲ δῆ; ἀρχὴν ἢ ἄλλο μέρος ὅτιοῦν τοῦ ἐνός ἢ ἄλλου ὅτιοῦν, ἐάνπερ μέρος ἢ ἄλλὰ μὴ μέρη, οὐκ ἀναγκαῖον ἐν εἶναι, μέρος γε ὄν; — ἀνάγκη. — οὐκοῦν τὸ ἐν ἅμα τε τῷ πρώτῳ γιγνομένῳ γίγνοιτ' ἂν καὶ ἅμα τῷ δευτέρῳ, καὶ οὐδενός ἀπολείπεται τῶν ἄλλων γιγνομένων, ὅτιπερ ἂν προσγίγνηται ὅτιοῦν, ἕως ἂν πρὸς τὸ ἔσχατον διεληθὸν ὅλον ἐν γένηται, οὔτε μέσου οὔτε πρώτου οὔτε ἐσχάτου οὔτε ἄλλου οὐδενός ἀπολειφθὲν ἐν τῇ γενέσει; — ἀληθῆ. — πᾶσιν ἄρα τοῖς ἄλλοις τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἴσχει τὸ ἐν· ὥστ' εἰ μὴ παρὰ φύσιν πέφυκεν αὐτὸ τὸ ἐν, οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον τῶν ἄλλων γεγονός ἂν εἶη, ἀλλ' ἅμα.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 148d8-e1.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148e3-4: οὕτω μὲν δὴ ἄπτοιτο ἂν τὸ ἐν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἄλλων.

Das Sich-selbst-Berühren des Einen beruht aber darauf, daß es als an zwei aneinander grenzenden Orten befindliches gedacht wird. Das Eine als alle Sätze nimmt einen anderen Ort ein als das Eine als Dialog oder Ganzes, da es als alle Sätze im Ganzen, als Ganzes aber in einem anderen Ganzen enthalten ist. Da diese verschiedenen Orte aneinander grenzen, kann sich das Eine als Zweiheit gewissermaßen selbst berühren.<sup>1</sup> Wird das Eine hingegen nicht als eine solche Zweiheit gefaßt, indem es nicht auch in Bezug zu all seinen Teilen, sondern allein in Bezug zu dem anderen Ganzen außerhalb seiner selbst gesetzt wird, dann kann jene Berührung des Einen mit sich selbst nicht mehr stattfinden.<sup>2</sup> Diese Berührung des ganzen Einen mit dem anderen Ganzen außerhalb seiner selbst, die jene Berührung des Einen mit sich selbst als allen seinen Teilen verhindert, muß allerdings aus dem Kontext erschlossen werden, da sie nicht eigens zur Darstellung kommt.

Die Begründung dessen, daß das Eine die Anderen, die es als jeder einzelne, an der Einheit des gewordenen Dialogs teilhabende Satz berührt, wiederum auch nicht berührt,<sup>3</sup> wirft nochmals Licht auf diese Berührung des Einen und der Anderen, die oben beschrieben wurde. Denn Berührung kann laut Parmenides nur zwischen zwei Seienden stattfinden, so daß von Berührung des Einen bezüglich der Anderen erst dann gesprochen werden kann, wenn die zwei ersten Anderen entstanden sind. Die Berührungen des Einen als jeder einzelne Satz mit den Anderen als diese Sätze nehmen der Anzahl nach mit diesen Sätzen zu und bleiben dabei immer um eines hinter der Anzahl der sich berührenden Seienden zurück.<sup>4</sup>

---

— ἄπτοιτο.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 148e4-149a1: τί δὲ τῆδε; ἄρ' οὐ πᾶν τὸ μέλλον ἄπτεσθαί τινος ἐφεξῆς δεῖ κείσθαι ἐκείνῳ οὐ μέλλει ἄπτεσθαι, ταύτην τὴν ἔδραν κατέχον ἢ ἂν μετ' ἐκείνην ἢ ἔδρα ἢ ἂν κέηται, ἄπτεται; — ἀνάγκη. — καὶ τὸ ἐν ἄρα εἰ μέλλει αὐτὸ αὐτοῦ ἄπτεσθαι, ἐφεξῆς δεῖ εὐθὺς μετὰ ἑαυτὸ κείσθαι, τὴν ἐχομένην χώραν κατέχον ἐκείνης ἐν ἢ αὐτό ἐστιν. — δεῖ γὰρ οὖν. — οὐκοῦν δύο μὲν ὄν τὸ ἐν ποιήσειεν ἂν ταῦτα καὶ ἐν δυοῖν χώραν ἅμα γένοιτο.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149a1-3: ἕως δ' ἂν ἢ ἔν, οὐκ ἐθελήσει; — οὐ γὰρ οὖν. — ἢ αὐτὴ ἄρα ἀνάγκη τῷ ἐνὶ μήτε δύο εἶναι μήτε ἄπτεσθαι αὐτῷ αὐτοῦ. — ἢ αὐτῆ.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149a3-4: ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἄλλων ἄπτεται. — τί δὴ;

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149a4-c3: ὅτι, φαμέν, τὸ μέλλον ἄπτεσθαι χωρὶς ὄν ἐφεξῆς δεῖ ἐκείνῳ εἶναι οὐ μέλλει ἄπτεσθαι, τρίτον δὲ αὐτῶν ἐν μέσῳ μηδὲν εἶναι. — ἀληθῆ. — δύο ἄρα δεῖ τὸ ὀλίγιστον εἶναι, εἰ μέλλει ἄπτεσθαι. — δεῖ. — ἐὰν δὲ τοῖν δυοῖν τρίτον προσγένηται ἐξῆς, αὐτὰ μὲν τρία ἔσται, αἱ δὲ ἄψεις δύο. — ναί. — καὶ οὕτω δὴ αἰεὶ ἐνὸς προσγινομένου μία καὶ ἄψεις προσγίγνεται, καὶ συμβαίνει τὰς ἄψεις τοῦ πλήθους τῶν ἀριθμῶν μιᾷ ἐλάττους εἶναι. ᾧ γὰρ τὰ πρῶτα δύο ἐπλεονέκτησεν τῶν ἄψεων, εἰς τὸ πλεῖον εἶναι τὸν ἀριθμὸν ἢ τὰς ἄψεις, τῷ ἴσῳ τούτῳ καὶ ὁ ἔπειτα ἀριθμὸς πᾶς πασῶν τῶν ἄψεων πλεονεκτεῖ· ἤδη γὰρ τὸ λοιπὸν ἅμα ἐν τε τῷ ἀριθμῷ προσγίγνεται καὶ μία ἄψεις ταῖς ἄψεσιν. — ὀρθῶς. — ὅσα ἄρα ἐστὶν τὰ ὄντα τὸν ἀριθμὸν, αἰεὶ μιᾷ αἱ ἄψεις ἐλάττους εἰσὶν

Sieht das Eine als Dialog jedoch von seinen Sätzen ab, so zeigt es sich in diesem Kontext des Ganzen als einziges Seiendes, das zwar das andere Ganze außerhalb seiner selbst berührt, damit aber die Anderen in seinem Innern nicht mehr berührt.<sup>1</sup> Nur das Ganze wird als Seiendes verstanden, das wiederum das andere Seiende außerhalb seiner selbst berühren kann, während die Anderen dann aufgrund der Nicht-Berührung mit dem Ganzen auch nicht mehr Seiende sind, die vom Ganzen berührt werden könnten. Die Anderen haben an diesem Einen nicht mehr teil, da sie von ihm getrennt sind, so daß in ihnen auch keine Zahl begegnet, die eine Berührung mit dem zahlhaften Einen zuließe.<sup>2</sup> In Hinsicht auf das Ganze und seine Teile zeigt sich also allein das Ganze als Seiendes, während die Teile an diesem Ganzen nicht teilhaben und dieses darum als Nicht-Seiende auch nicht berühren können.<sup>3</sup> Wenn das Eine aber die Anderen auf diese Weise auch nicht berührt, so ist es getrennt von ihnen, und die Anderen können dann folglich nicht mehr am Einen teilhaben. Sie verlieren in dieser Hinsicht ihre Bestimmtheit, die sie aufgrund ihrer Teilhabe am Einen als Ganzem erlangt hatten, indem dieses Ganze seine Teile als einzelne nicht mehr berücksichtigt. Diese nachträgliche Unbestimmtheit der Anderen ist jedoch von jener spezifischen Unbestimmtheit der Sätze des Dialoges zu unterscheiden, die ihnen eignet, solange der Dialog noch als ein suchender gelten muß, der noch nicht geprüft geworden ist.<sup>4</sup> Denn dort hat die Teilhabe der Anderen am ganzen Einen noch nicht stattgefunden, während hier diese Teilhabe schon der Vergangenheit angehört.

---

αὐτῶν. — ἀληθῆ. — Die einzelnen Sätze werden hier – entsprechend der Bestimmung des Satzes in *Soph.* 262d2-6 – als ὅροι verstanden, die als solche ein ὀρίζειν leisten.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149c4-5: εἰ δέ γε ἐν μόνον ἐστίν, δυὰς δὲ μὴ ἔστιν, ἅψις οὐκ ἂν εἴη. — πῶς γάρ;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149c5-d1: οὐκ οὖν, φαμέν, τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός οὔτε ἐν ἐστίν οὔτε μετέχει αὐτοῦ, εἴπερ ἄλλα ἐστίν. — οὐ γάρ. — οὐκ ἄρα ἔνεστιν ἀριθμὸς ἐν τοῖς ἄλλοις, ἐνός μὴ ἐνότος ἐν αὐτοῖς. — πῶς γάρ; — οὔτ' ἄρα ἐν ἐστὶ τὰ ἄλλα οὔτε δύο οὔτε ἄλλου ἀριθμοῦ ἔχοντα ὄνομα οὐδέν. — οὔ. — Die Zahllosigkeit der Anderen, die das Eine nicht mehr berühren, da dieses ein anderes Ganzes berührt, muß als die spezifische Unbestimmtheit der Anderen gedeutet werden, in die sie zurückfallen, wenn im ideengeschichtlichen Kontext gedacht wird und darum ganze Dialoge, aber nicht mehr einzelne Sätze eines Dialoges, miteinander in Beziehung gesetzt werden.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149d1-5: τὸ ἐν ἄρα μόνον ἐστίν ἐν, καὶ δυὰς οὐκ ἂν εἴη. — οὐ φαίνεται. — ἅψις ἄρα οὐκ ἔστιν δυοῖν μὴ ὄντων. — οὐκ ἔστιν. — οὔτ' ἄρα τὸ ἐν τῶν ἄλλων ἀπτεται, οὔτε τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός, ἐπειπερ ἅψις οὐκ ἔστιν. — οὐ γάρ οὔν.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6.

**Größe, Kleinheit und Gleichheit**

Die bisher gefundenen Ergebnisse müssen auch in den Ausführungen zu den Bestimmungen der Größe, Kleinheit und Gleichheit des Einen und der Anderen ihre Bestätigung finden. Im Rahmen dieser Ausführungen werden gemäß den Aussagen des *Politikos*, die jene zwei Weisen des Messens betreffen,<sup>1</sup> Größe und Kleinheit zunächst nur im Verhältnis zueinander, nicht aber in bezug auf ein zwischen ihnen entstehendes Maß, das als gewordenes dann auch ist, erörtert.<sup>2</sup> Der *Politikos* beschrieb im Verlauf seiner Erörterungen einer allgemeinen Form der Meßkunst auch eine exklusive Teilhabe von Größe und Kleinheit aneinander, wonach gemäß ihrer Natur das Größere nur auf das Kleinere und das Kleinere nur auf das Größere bezogen sei.<sup>3</sup> Inmitten dieser ausschließlich aufeinander bezogenen Größe und Kleinheit entsteht, wann immer eine Meßkunst angewandt wird, ein Maß oder Mittleres, das einem in die Unbegrenztheit der unbestimmten Zweiheit gesetzten Sein entspricht. Größen oder Kleinheiten, die dieses gesetzte Maß dann übertreffen oder hinter ihm zurückbleiben, entstehen darum dann nicht mehr im Sinne der unbestimmten Zweiheit, sondern im Sinne des gesetzten Seins, auf das sie Bezug nehmen.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 283a10-285c3.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 149d8-150e5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 283c8-e2: *περὶ δὴ τούτων αὐτῶν ὁ λόγος ἡμῖν οἶμαι γιγνόμενος ὀρθῶς ἂν γίγνιτο. — τίνων; — μήκους τε πέρι καὶ βραχύτητος καὶ πάσης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐλλείψεως· ἢ γὰρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα. — ναί. — διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν δύο μέρη· δεῖ γὰρ δὴ πρὸς ὃ νῦν σπεύδομεν. — λέγοις ἂν τὴν διαίρεσιν ὅπη. — τῆδε· τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἀλλήλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. — πῶς λέγεις; — ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν δοκεῖ σοι τὸ μείζον μηδενὸς ἑτέρου δεῖν μείζον λέγειν ἢ τοῦ ἐλάττονος, καὶ τοῦ ἐλάττον αὐτοῦ μείζονος ἐλάττον, ἄλλου δὲ μηδενός; — ἔμοιγε. — Die exklusiv aufeinander bezogenen Bestimmungen der Größe und Kleinheit sind unschwer als das Prinzip der unbestimmten Zweiheit zu erkennen, die also zum Zwecke der Vorbereitung auf den *Parmenides* bereits im *Politikos* thematisiert wird.*

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 283e3-6: *τί δέ; τὸ τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν λόγοις εἶτε καὶ ἐν ἔργοις ἄρ' οὐκ αὐτὸ λέξομεν ὡς ὄντως γιγνόμενον, ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἷ τε κακοὶ καὶ οἱ ἀγαθοί; — φαίνεται. — Zur Entstehung des Maßes im Maßlosen der unbestimmten Zweiheit vgl. auch *Parm.* 158b5-d8. Insofern der Mensch dieses Maß setzt, ist er dieses Maß selbst. Die Protagoreische These wird darum im *Theaitetos* auch nicht bloß destruiert, sondern zunächst korrekt dargestellt und dann konstruktiv weiterbestimmt (vgl. *Theait.* 151e1-186e12). Im Gegensatz zu Protagoras besteht Platon jedoch auf der Notwendigkeit des Vergleichens festgesetzter Maße. Zeigt sich bei einem solchen Vergleich ein Maß größer als ein anderes, da es das andere Maß umfaßt, und wird dies von den Vergleichenden zugestanden, so gilt das eine Maß als besser als das andere. — Zum Satz des Protagoras siehe auch: B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Hamburg 1977), S. 21-22: «... aufgrund der Erkenntnis der beschränkten Geltung des Homomensura-Satzes (Protagoras: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß (wie) sie*



Ein zweifaches Wesen des Großen und Kleinen ist damit etabliert, wobei die allein aufeinander bezogenen Größen bzw. Kleinheiten einem Mittleren, das innerhalb dieser immer unbestimmten Extreme entsteht, gegenüberstehen.<sup>1</sup> Die Beschränkung der Möglichkeit des Messens auf die allein aufeinander bezogenen Größen und Kleinheiten läßt ein Mittleres also nicht entstehen und zerstört damit die Möglichkeit einer jeden Kunst sowie der aus ihr erwachsenden Werke.<sup>2</sup> Jede Kunstfertigkeit bewahrt darum das Prinzip des zwischen den unbestimmten Extremen zu setzenden Maßes, wobei dieses Maß niemals absolut gesetzt wird, sondern im Dialog immer neu geprüft werden muß, um gegebenenfalls von einem neuen, da besseren Maß abgelöst zu werden.<sup>3</sup>

Die so getroffene Unterscheidung zweier Weisen des Messens zeigte aber die Notwendigkeit des Messens vermittelt eines im Dialog gewordenen, gesetzten Maßes noch nicht auf, da beide Weisen des Messens bisher nur konstatiert wurden. Der *Politikos* verschiebt jedoch dieses Vorhaben mit dem Hinweis auf den

---

sind, der nicht-seienden, daß (wie) sie nicht sind), der die bloß lineare Relation zwischen Wahrnehmungsgegenstand und individuellem Wahrnehmungssubjekt beschreibt, sucht Platon den Menschen in seinem metaempirischen Selbst zu verstehen als die denkende Bedingung der gegensätzlich-relativen Bedingten und weist daher die Idee als den dem ständigen Schwanken der Dinge in der Welt der Erscheinungen zugrundeliegenden fixen, mit sich selbst identischen Orientierungsmaßstab auf, die jedoch als bloß absolute Instanz Relativität nicht begründen könnte, wäre sie als absolute nicht zugleich auch relativ. Mit der Rehabilitation der Relation aufgrund der Erkenntnis ihres Nicht-festgelegt-seins auf ästhetische (im platonischen und auch kantischen Sinne genommen) Fundamente als *relata* koinzidiert die Restitution des Homo-mensura-Satzes, indem das menschliche Denken als maßgebend gedacht wird, so nämlich, daß es als constituens seiner constituta aufgrund seiner Ununterschiedenheit alle seine constituta zu umgreifen vermag, als constituens seiner constituta zugleich aufgrund seines der constituta Enthoben-seins (anders wäre es nur ein constitutum und in logischer Eindeutigkeit auf es beschränkt) die Differenz der constituta selbst ist und die in dieser Differenz festzuhaltende Relation.»

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 283e8-13: διττὰς ἄρα ταύτας οὐσίας καὶ κρίσεις τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ θετέον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔφαμεν ἄρτι πρὸς ἀλλήλα μόνον δεῖν, ἀλλ' ὡς περ νῦν εἴρηται μᾶλλον τὴν μὲν πρὸς ἀλλήλα λεκτέον, τὴν δ' αὖ πρὸς τὸ μέτριον· οὐ δὲ ἔνεκα, μαθεῖν ἄρ' ἂν βουλοίμεθα; — τί μήν;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 284a1-b2: εἰ πρὸς μηδὲν ἕτερον τὴν τοῦ μείζονος ἐάσει τις φύσιν ἢ πρὸς τοῦλαττον, οὐκ ἔσται ποτὲ πρὸς τὸ μέτριον· ἦ γάρ; — οὕτως. — οὐκοῦν τὰς τέχνας τε αὐτὰς καὶ τὰργα αὐτῶν σύμπαντα διολοῦμεν τούτῳ τῷ λόγῳ, καὶ δὴ καὶ τὴν ζητουμένην νῦν πολιτικὴν καὶ τὴν ῥηθεῖσαν ὑφαντικὴν ἀφανιοῦμεν; ἀπασαι γὰρ αἱ τοιαῦται που τὸ τοῦ μετρίου πλέον καὶ ἔλαττον οὐχ ὡς οὐκ ὄν ἀλλ' ὡς ὄν χαλεπὸν περὶ τὰς πράξεις παραφυλάττουσι, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τὸ μέτριον σφύζουσαι πάντα ἀγαθὰ καὶ καλὰ ἀπεργάζονται. — τί μήν;

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 293e7-300a1, wo das unverrückbare Maß als das unveränderliche Gesetz attackiert wird, da das verabsolutierte Maß, das nicht mehr als gesetztes verstanden werde, jedes Suchen und Forschen – wie es der wahre Sophist Sokrates ja zeitlebens praktiziert hat – unterbinde. Eine Sophistik in diesem positiven Sinne ist ja übrigens auch das Thema des *Sophistes*.

Umfang solcher Untersuchungen, der diejenigen des *Sophistes* sogar noch übertreffen werde, setzt jedoch dann voraus, daß das zuvor bezüglich der Meßkunst Gesagte sich noch als notwendig erweisen werde bei einer künftigen Darstellung dessen, was als das Genaue gelten müsse.<sup>1</sup> Damit dürfte auf den Dialog *Parmenides* verwiesen sein, der nicht nur den Anspruch erhebt, das Wahre zur Darstellung zu bringen,<sup>2</sup> sondern im Rahmen seiner Übung von ebenjener Unterscheidung der zwei Weisen des Messens auch Gebrauch machen wird.<sup>3</sup> Mit dieser Feststellung soll daher zum *Parmenides* zurückgekehrt werden.

Der erste Nachweis im Rahmen seiner Untersuchungen zu Größe, Kleinheit und Gleichheit des Einen und der Anderen operiert mit jenem Größen- bzw. Kleinheitsbegriff, der allein auf der exklusiven Beziehung von Größe und Kleinheit aufeinander ohne ein in ihnen entstehendes Mittleres beruht. Wenn eine so verstandene Größe bzw. Kleinheit in das Eine oder die Anderen, die im Rahmen des mit seinen Teilen gewordenen Ganzen als gewordene Seiende zugrunde gelegt werden, gelangen soll, so müssen diese beiden Bestimmungen in ihrem Bezug aufeinander als Seiende erwiesen werden, da sie sonst – als unbestimmte Zweiheit nämlich – in keinem Seienden sein könnten, insofern nämlich jedes Seiende als eine bestimmte Größe an einem bestimmten Ort gelten muß. Nur wenn die Bestimmungen der Größe und Kleinheit auch als Seiende in die als Seiende verstandenen Bestimmungen des Einen und der Anderen gelangt sind, können das Eine und die Anderen auch als größer oder kleiner angesehen werden.<sup>4</sup> Es muß daher gefragt werden, ob die Bestimmungen der Größe und

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 284b7-d2: πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλεον αὐ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν; οὐ γὰρ δὴ δυνατόν γε οὔτε πολιτικὸν οὔτ' ἄλλον τινὰ τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι τούτου μὴ συνομολογηθέντος. — οὐκοῦν καὶ νῦν ὅτι μάλιστα χρὴ ταῦτόν ποιεῖν; — πλεον, ὃ Σώκρατες, ἔτι τοῦτο τὸ ἔργον ἢ κείνο - καίτοι κάκεινου γε μεμνήμεθα τὸ μήκος ὅσον ἦν - ἀλλ' ὑποτίθεσθαι μὲν τὸ τοιόνδε περὶ αὐτῶν καὶ μάλα δίκαιον. — τὸ ποῖον; — ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 135d6; 136c4-5.

<sup>3</sup> Unter der Voraussetzung, daß in *Polit.* 284d1-2 mit dem Satz ὡς ποτε δεήσει τοῦ νῦν λεχθέντος πρὸς τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξιν auf einen nachfolgenden Dialog verwiesen wird, muß der *Parmenides* als dieser auf den *Politikos* folgende Dialog gelten.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149d8-e8: ἄρ' οὖν καὶ ἴσον ἐστὶ καὶ ἀνισον αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις; — πῶς; — εἰ μείζον εἶη τὸ ἐν ἢ τὰλλα ἢ ἔλαττον, ἢ αὐτὰ ἄλλα τοῦ ἐνός μείζω ἢ ἐλάττω, ἄρα οὐκ ἂν τῷ μὲν ἐν εἶναι τὸ ἐν καὶ τὰλλα ἄλλα τοῦ ἐνός οὔτε τι μείζω οὔτε τι ἐλάττω ἂν εἶη ἀλλήλων αὐταῖς γε ταύταις ταῖς οὐσίαις; ἀλλ' εἰ μὲν πρὸς τῷ τοιαῦτα εἶναι ἐκάτερα ἰσότητα ἔχοιεν, ἴσα ἂν εἶη πρὸς ἄλληλα· εἰ δὲ τὰ μὲν μέγεθος, τὸ δὲ σμικρότητα, ἢ καὶ μέγεθος μὲν τὸ ἐν, σμικρότητα δὲ τὰλλα, ὅποτέρω μὲν τῷ εἶδει μέγεθος προσεῖη, μείζον

Kleinheit in ihrem exklusiven Bezug aufeinander, der sie als unbestimmte Zweierheit gegenüber dem gewordenen und daher seienden Maß einer Gleichheit gerade ohne Sein sein läßt,<sup>1</sup> jemals in das Eine und die Anderen, die als gewordene Seiende jeweils einem Sein entsprechen, gelangen können. Es stellt sich also die Frage, ob die Bestimmungen der Größe und Kleinheit in ihrem ausschließlichen Bezug aufeinander überhaupt zwei Ideen im Sinne gewordener Seiender sind oder ob sie nicht vielmehr ohne eine ideenhafte, den gewordenen Seienden zukommende Bestimmtheit bleiben müssen.<sup>2</sup> Wenn sie nämlich keine Ideen im Sinne gewordener Seiender sind, dann dürften sie auch nicht einander entgegengesetzt sein, noch dürften sie in irgendwelche Seienden gelangen.<sup>3</sup> Indem im folgenden erwiesen wird, daß Größe und Kleinheit als unbestimmte Zweierheit niemals in irgendwelche Seienden gelangen können, zeigen sich diese Bestimmungen auch nicht mehr als einander entgegengesetzte. Sie stehen vielmehr als unbestimmte Zweierheit gemeinsam der Gleichheit, also einem in der Mitte zwi-

---

ἂν εἴη, ᾧ δὲ σμικρότης, ἔλαττον; — ἀνάγκη.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 284e2-285a4: δῆλον ὅτι διαιροῖμεν ἂν τὴν μετρητικὴν, καθάπερ ἐρρήθη, ταύτη δίχα τέμνοντες, ἐν μὲν τιθέντες αὐτῆς μόριον συμπάσας τέχνας ὅποσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ μήκη καὶ βάθη καὶ πλάτη καὶ ταχυτήτας πρὸς τοῦναντίον μετροῦσιν, τὸ δὲ ἕτερον, ὅποσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων. — καὶ μέγα γε ἐκότερον τμήμα εἶπες, καὶ πολὺ διαφέρον ἀλλήλοισιν. — ὃ γὰρ ἐνίοτε, ᾧ Σώκρατες, οἰόμενοι δὴ τι σοφὸν φράζειν πολλοὶ τῶν κομψῶν λέγουσιν, ὡς ἄρα μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ τὰ γιγνόμενα, τοῦτ' αὐτὸ τὸ νῦν λεχθὲν ὄν τυγχάνει. μετρήσεως μὲν γὰρ δὴ τινα τρόπον πανθ' ὅποσα ἔντεχνα μετείληφεν. — Daß das Maß in dem hier gemeinten Sinne immer als vom Menschen gesetztes zu betrachten ist, wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, daß auch der καιρός als der rechte Augenblick zu einem solchen Maß erklärt wird. Der rechte Augenblick kann nämlich kaum zu einem absoluten Maß erklärt werden, was für τὸ μέτριον, τὸ πρέπον und τὸ δέον durchaus noch als möglich erscheinen könnte und immer wieder auch geltend gemacht wird – Platons Ansichten zum Trotz.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149e8-9: οὐκοῦν ἐστὸν γέ τινε τούτῳ εἶδη, τό τε μέγεθος καὶ ἡ σμικρότης; – Die Frage lautet also, ob die Elemente der unbestimmten Zweierheit überhaupt als Ideen gelten dürfen. Sie sind, um diese Frage hier schon zu beantworten, ebensowenig Ideen, wie das absolute Eine der ersten Perspektive eine Idee ist, da Platon in seiner Spätphilosophie offenbar zwischen der Idee der Einheit, die immer Vielheit impliziert, und den Prinzipien des absoluten Einigen und der unbestimmten Zweierheit unterscheidet. Die Idee der vielheitlichen Einheit, die als Ganzes menschliches Erkennen ermöglicht, steht damit den Prinzipien göttlichen Erkennens gegenüber. Das Ganze als Idee oder menschliche Seele weiß Platon aber mit diesen Prinzipien zu vermitteln, wie es der weitere Verlauf der Übung noch zeigen wird.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 149e9-150a1: οὐ γὰρ ἂν που μὴ ὄντε γε ἐναντίῳ τε ἀλλήλοισιν εἶτην καὶ ἐν τοῖς οὖσιν ἐγγιγνοῖσθην. — πῶς γὰρ ἂν; – Wenn Größe und Kleinheit im exklusiven Bezug aufeinander beide als unbestimmte Größen zu gelten haben, dann sind sie als solche einander nicht entgegengesetzt. Beide zusammen sind vielmehr der jedem Seienden zukommenden Gleichheit entgegengesetzt. Die sog. Platonische Prinzipienlehre ist im *Parmenides* also insofern präsent, als hier das absolute Eine in die unbestimmte Zweierheit von absoluter Größe und Kleinheit gesetzt wird, um so die vorübergehende Gleichheit des gewordenen Seienden zu schaffen.

schen unbestimmter Größe und Kleinheit gewordenen Sein, entgegen.

Inwiefern gelangen also weder Größe noch Kleinheit als unbestimmte Zweiheit in das gewordene ganze Eine oder dessen gewordene Teile? Der Nachweis wird sowohl für das ganze Eine als auch für alle Anderen geführt, doch indem dann auch noch von einem einzigen Teil des ganzen Einen die Rede ist, der dann ebenfalls noch einer kurzen Betrachtung unterzogen wird,<sup>1</sup> werden auch die einzelnen Anderen als die nicht vollzähligen Teile des Einen in die Argumentation mit einbezogen.<sup>2</sup> Wenn nun die unbestimmte Kleinheit, die ja immer kleiner wird, in das ganze Eine gelangen soll, dann ist zunächst zu fragen, von woher sie dorthin gelangen könnte. Nach Platon vollzieht sich jede Genese grundsätzlich von einem Zentrum aus nach außen, da nämlich der der Genese entgegengesetzte Prozeß Verkleinerung und Verschwinden mit sich bringt.<sup>3</sup> Größe und Kleinheit als Elemente der unbestimmten Zweiheit gelangen also nicht von außen in das ganze Eine – sofern sich annehmen läßt, daß sie überhaupt dorthin gelangen können –, sondern entstehen in dem ganzen Einen von dessen Zentrum aus und gelangen in dieser Entstehung auch in dasselbe. Wenn nun die Kleinheit in diesem Einen entstehen und damit in es gelangen soll, dann wird sie beständig größer – welche Absurdität von Platon nicht angemerkt wird –, ist in diesem Entstehen aber solange noch kleiner als das ganze Eine, wie sie es von innen her noch nicht ganz durchspannt oder von außen her umgibt. Erst dann ist die Kleinheit ganz im ganzen Einen, wenn sie dieses Ganze als alle seine Teile ganz ausfüllt oder diese Teile als Ganzes umgibt.<sup>4</sup> In beiden Fällen ist die Kleinheit aber dann nicht mehr kleiner als das Ganze, so daß sie dann auch nicht mehr das ist, was sie in ihrem Größer-Werden im Ganzen ja beständig war, nämlich kleiner als dieses Ganze. Vielmehr ist sie, insofern sie das Ganze umgibt, größer als, insofern sie es aber durchspannt, gleich groß wie dieses.<sup>5</sup> Kleinheit soll deshalb nicht in das Eine als Ganzes gelangen können.<sup>6</sup> Auch in einen Teil des Ganzen, der aufgrund sei-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 150b2-6.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150a1-3: εἰ ἄρα ἐν τῷ ἐνὶ σμικρότης ἐγγίγνεται, ἦτοι ἐν ὅλῳ ἂν ἢ ἐν μέρει αὐτοῦ ἐνεῖη. — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 268d5-274e3, bes. 270d6-271a2.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150a3-5: τί δ' εἰ ἐν ὅλῳ ἐγγίγνοιτο; οὐχὶ ἢ ἐξ ἴσου ἂν τῷ ἐνὶ δι' ὅλου αὐτοῦ τεταμένη εἴη ἢ περιέχουσα αὐτό; — δῆλον δῆ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150a5-7: ἄρ' οὖν οὐκ ἐξ ἴσου μὲν οὖσα ἢ σμικρότης τῷ ἐνὶ ἴση ἂν εἴη, περιέχουσα δὲ μείζων; — πῶς δ' οὔ;

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150a7-b1: δυνατὸν οὖν σμικρότητα ἴσην τῷ εἶναι ἢ μείζω τινός, καὶ πράττειν τὰ μεγέθους τε καὶ ἰσότητος, ἀλλὰ μὴ τὰ ἑαυτῆς; — ἀδύνατον.

ner Teilhabe am Ganzen auch ein zahlenhaft bestimmtes Seiendes darstellt,<sup>1</sup> so daß er in gewissem Sinne auch als ganzer Teil verstanden werden kann, gelangt Kleinheit demnach nicht, da diesem ganzen Teil dasselbe begegnen wird wie dem Ganzen selbst.<sup>2</sup> Folglich werden alle Seienden, also sowohl das Eine als Ganzes als auch die Anderen als seine Teile, ohne die unbestimmte Kleinheit sein müssen.<sup>3</sup>

Wenn aber statt dessen Größe in dem Ganzen bzw. in dessen Teilen entstehen soll, so daß sie in diese Seienden gelangt, so wird die Größe, da sie nicht von außen in die Seienden gelangt, sofort in einem Größeren sein, was ihrem eigenen Gehalt widerspricht, zumal zuvor schon alle Kleinheit aus den Seienden ausgeschlossen worden war, sie mit der Größe als unbestimmte aber doch immer korrespondieren muß.<sup>4</sup> Also ist auch die Bestimmung der Größe in diesem Verstande in keinem Seienden anzutreffen, so daß das Eine und die Anderen unter der Prämisse exklusiv aufeinander bezogener Größe und Kleinheit in kein Größen- oder Kleinheitsverhältnis treten können.<sup>5</sup>

Daraus wird nun geschlossen, daß das Eine und die Anderen gleich groß seien,<sup>6</sup> ohne daß noch erläutert würde, wann dies denn der Fall sein soll. Die konstatierte Größengleichheit von Einem und den Anderen muß jedenfalls das gewordene Ganze mit seinen Teilen meinen, da hier allein Seiende vorliegen, in denen sich dann weder Größe noch Kleinheit, insofern diese Bestimmungen als unbestimmte Zweiheit allein aufeinander bezogen sind, finden können. Da das Eine

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157b6-158b4.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150b1-5: ἐν μὲν ὅλῳ ἄρα τῷ ἐνὶ οὐκ ἂν εἶη σμικρότης, ἀλλ' εἴπερ, ἐν μέρει. — ναί. — οὐδέ γε ἐν παντὶ αὐτῷ μέρει· εἰ δὲ μή, ταῦτα ποιήσει ἄπερ πρὸς τὸ ὅλον· ἴση ἔσται ἢ μείζων τοῦ μέρους ἐν ᾧ ἂν αἰεὶ ἐνῆ. — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150b5-7: οὐδενί ποτε ἄρα ἐνέσται τῶν ὄντων σμικρότης, μήτ' ἐν μέρει μήτ' ἐν ὅλῳ ἐγγιγνομένη· οὐδέ τι ἔσται σμικρὸν πλὴν αὐτῆς σμικρότητος. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150b7-c4: οὐδ' ἄρα μέγεθος ἐνέσται ἐν αὐτῷ· μείζων γὰρ ἂν τι εἶη ἄλλο καὶ πλὴν αὐτοῦ μεγέθους, ἐκεῖνο ἐν ᾧ τὸ μέγεθος ἐνείη, καὶ ταῦτα σμικροῦ αὐτῷ οὐκ ὄντος, οὐδ' ἀνάγκη ὑπερέχειν, ἐάνπερ ἦ μέγα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, ἐπειδὴ σμικρότης οὐδαμοῦ ἐνι. — ἀληθῆ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150c4-d4: ἀλλὰ μὴν αὐτὸ μέγεθος οὐκ ἄλλου μείζων ἢ αὐτῆς σμικρότητος, οὐδὲ σμικρότης ἄλλου ἔλαττον ἢ αὐτοῦ μεγέθους. — οὐ γάρ. — οὔτε ἄρα τὰ ἄλλα μείζω τοῦ ἐνὸς οὐδὲ ἐλάττω, μήτε μέγεθος μήτε σμικρότητα ἔχοντα, οὔτε αὐτὰ τούτω πρὸς τὸ ἐν ἔχεται τὴν δύναμιν τὴν τοῦ ὑπερέχειν καὶ ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ πρὸς ἀλλήλω, οὔτε αὐτὸ ἐν τούτοις οὐδὲ τῶν ἄλλων μείζων ἂν οὐδ' ἔλαττον εἶη, μήτε μέγεθος μήτε σμικρότητα ἔχον. — οὐκοῦν φαίνεται γε.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150d4-e1: ἄρ' οὖν, εἰ μήτε μείζων μήτε ἔλαττον τὸ ἐν τῶν ἄλλων, ἀνάγκη αὐτὸ ἐκείνων μήτε ὑπερέχειν μήτε ὑπερέχεσθαι; — ἀνάγκη. — οὐκοῦν τό γε μήτε ὑπερέχον μήτε ὑπερεχόμενον πολλῆ ἀνάγκη ἐξ ἴσου εἶναι, ἐξ ἴσου δὲ ὄν ἴσον εἶναι. — πῶς γὰρ οὐ;

als Ganzes aber all seine Teile umfaßt, muß es als größer als diese gelten, und zwar in dem Sinne, daß es als ganze Zahl alle in ihm befindlichen gebrochenen Zahlen umfaßt, folglich auch einen Ort außerhalb ihrer einnimmt, um auf diese Weise größer als diese zu sein. In diesem Falle zeigen sich das Eine und die Anderen also sicherlich nicht als gleich groß. Ein nochmaliger Vorgriff auf die noch folgenden Zeitpassagen, in deren Rahmen offenbar werden wird, daß das Eine als jeder einzelne Satz des gewordenen Ganzen immer zugleich mit den Anderen geworden ist, da das Eine als jedes einzelne der Anderen verstanden wird,<sup>1</sup> vermag auch hier Klärung zu verschaffen. Da das Eine sich hier immer als eines der Anderen zeigt, nicht aber als das sie umfassende Ganze, kann jenes oben angesprochene Größer- bzw. Kleinersein des gar nicht in Betracht gezogenen Ganzen in Hinsicht auf seine Teile nirgends gefunden werden. Die Teile des entstandenen Ganzen, die rückblickend in ihrer Sukzession betrachtet werden, haben am Einen teil, da dieses bereits entstanden ist, und sind mit diesem Entstehen des Ganzen auch erst zu bestimmten Teilen geworden.<sup>2</sup> Das Eine als Bestimmtheit eines jeden Teiles begleitet somit die Anderen bis hin zum letzten Teil des Ganzen, so daß dieses Eine den Anderen gegenüber immer gleichaltrig, also auch gleich groß ist. Diese Größengleichheit ergibt sich demnach allein daraus, daß sich das Eine als der jeweilige Teil der Anderen zeigt, ohne daß das Eine als Ganzes berücksichtigt würde. Größe und Kleinheit in exklusiver Beziehung aufeinander werden also für den Fall ausgeschlossen, in dem die Seienden ausschließlich als bestimmte Teile betrachtet werden, vom seienden Ganzen dagegen abgesehen wird.<sup>3</sup> Werden die Seienden nun wiederum nicht als die Anderen begriffen, sondern wird allein das Eine selbst, also das ganze Eine als Seiendes angenommen, so können wiederum weder Größe noch Kleinheit als aufeinander bezogene Bestimmungen diesem Seienden innewohnen, so daß ihm Gleichheit zukommen muß, und zwar in bezug auf sich selbst, da andere Seiende nicht betrachtet werden.<sup>4</sup> Eine Gleichheit

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153d5-e7.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157b6-158b4. – Allein der Rückblick auf diese Sukzession läßt die Sätze als am ganzen Einen teilhabende erkennbar werden. In der Entstehung dieses Ganzen, also im Suchen der Erkenntnis, haben die Sätze noch nicht am ganzen Einen teil und sind darum in spezifischer Weise noch bestimmungslos. Vgl. dazu unten, S. 165-174, die Ausführungen zur dritten Perspektive der negativen Hypothese (*Parm.* 164b5-165e1).

<sup>3</sup> Es hätte natürlich auch ohne Betrachtung der unbestimmten Zweiheit hergeleitet werden können, daß das Eine als jeder bestimmte Satz des gewordenen Dialoges gleich groß wie die Anderen ist. Der hier stattfindende Verweis auf das Prinzip der unbestimmten Zweiheit geschieht jedoch wohl eher um der Präsentation dieses Prinzips willen, als daß es die Argumentation erfordert hätte.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150e1-4: καὶ μὴν καὶ αὐτό γε τὸ ἐν πρὸς ἑαυτὸ οὕτως ἂν ἔχοι· μήτε

bezüglich der Größe ergibt sich demnach nur für die jeweils isoliert betrachteten Seienden, also zum einen für die Anderen ohne das ganze Eine, aber in Identität mit dem Einen als jedem einzelnen Anderen, zum anderen für das Eine als Ganzes in Absehung von den Anderen als seinen Teilen.<sup>1</sup>

In der Beziehung dieser bisher jeweils für sich betrachteten Seienden aufeinander ergeben sich dagegen jene Größen- bzw. Kleinheitsverhältnisse, die der zweiten Weise des Messens entspringen und sich insofern auf das ganze Eine zusammen mit seinen Teilen beziehen, als dieses sich auch in sich selbst als in seinen Teilen befindet.<sup>2</sup> Wenn nämlich behauptet wird, daß das Eine in sich selbst ist, so werden die Teile des Ganzen als Seiende mit diesem Ganzen als Seiendem in Beziehung gesetzt, und da das Umgebende größer als das Umgebene ist, darf das Eine als Ganzes größer als es selbst genannt werden, insofern es auch die umgebenen Teile ist, kleiner als es selbst aber, insofern die umgekehrte Perspektive eingenommen wird.<sup>3</sup> Größe und Kleinheit zwischen Einem und den Anderen las-

---

μέγεθος ἐν ἑαυτῷ μήτε σμικρότητα ἔχον οὔτ' ἂν ὑπερέχοιτο οὔτ' ἂν ὑπερέχοι ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἴσου ὃν ἴσον ἂν εἴη ἑαυτῷ. — πάνυ μὲν οὖν. — In strengem Sinne kann kein Selbstbezug des Einen vorliegen, wenn es als einziges Seiendes, also ohne die anderen Seienden betrachtet wird, so daß es dann auch nicht gleich groß wie es selbst sein kann. Als einzigem Seienden aber, das weder Größe noch Kleinheit im Sinne der unbestimmten Zweiheit aufweist, kommt ihm ein gewordenes Maß zu, das gegenüber jenen Extremen der Größe und Kleinheit eine Gleichheit darstellt. Die Gleichheit wird ihm jedoch nicht in bezug auf diese Extreme, sondern in bezug auf sich selbst zugesprochen. Dies kann nur bedeuten, daß dem gewordenen Ganzen ein bestimmtes Maß zugehört, das hier mißverständlicherweise als Gleichheit bezeichnet wird. Dasselbe galt aber auch für die Anderen, daß sie nämlich ohne das Ganze betrachtet wurden, um gleich groß wie das Eine als jeder einzelne Teil zu sein. Damit bezog sich auch ihre Gleichheit der Größe nur auf sie selbst.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150e4-5: τὸ ἐν ἄρα ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἴσον ἂν εἴη. — φαίνεται.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145b7-c7.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 150e5-151a2: καὶ μὴν αὐτό γε ἐν ἑαυτῷ ὃν καὶ περὶ ἑαυτὸ ἂν εἴη ἕξωθεν, καὶ περιέχον μὲν μείζον ἂν ἑαυτοῦ εἴη, περιεχόμενον δὲ ἕλαττον, καὶ οὕτω μείζον ἂν καὶ ἕλαττον εἴη αὐτὸ ἑαυτοῦ τὸ ἐν. — εἴη γὰρ ἂν. — Dieses Urteil bereitet insofern zunächst Schwierigkeiten, als gemäß *Parm.* 151b7-e2 alle Verhältnisse der Größe, Kleinheit und Gleichheit auch der Zahl nach gelten sollen. Warum sollen jedoch die Teile des Ganzen insgesamt kleiner als das Ganze sein, wenn die Summe der gebrochenen Zahlen, die ja den Teilen entsprechen, gleich der ganzen Zahl ist? Hier verschafft ein Blick auf die Diskussion derselben Thematik in der ersten Perspektive Klarheit: Dort wird zwischen symmetrischen und nicht symmetrischen Größen unterschieden (vgl. *Parm.* 140b8-c4), so daß für die Teile des Ganzen als gebrochene Zahlen sowie für dieses Ganze als ganze Zahl gilt, daß sie die Maßeinheit nicht teilen, also untereinander nicht symmetrisch sind. Das Ganze bzw. die ganze Zahl ist dann insofern größer als die Teile bzw. gebrochenen Zahlen, als sie ein größeres Maß darstellt. Das Ganze als größeres Maß ist größer als alle seine Teile, da diese alle einer kleineren Maßeinheit zugehören.

sen sich ferner dann noch feststellen, wenn nochmals allein auf die Anderen, deren jeder Teil wieder als Eines gelten muß, rekurriert wird. Denn wenn angenommen wird, daß sich nichts außerhalb des Einen und der Anderen befinde,<sup>1</sup> dann wird damit offensichtlich zugrunde gelegt, daß das die Anderen einende Ganze nicht in den Blick genommen wird, um das Eine dann nur noch in jedem Teil der Anderen zu erblicken. Diese Sichtweise hatte ja bereits zu dem Urteil geführt, daß das Eine gleich groß wie die Anderen sei, indem es jedes einzelne der Anderen darstelle. Im Rahmen der nun schon mehrmals herangezogenen Zeitpassagen wird aber auch festgehalten, daß das Eine als erster Teil der Anderen älter als die übrigen Anderen, als letzter Teil wiederum jünger als diese sei.<sup>2</sup> Wenn nun das Eine und die Anderen nicht in Hinsicht auf das Ganze, sondern bloß als die Anderen betrachtet werden, und wenn sie, da sie Seiende sind, auch irgendwo sein müssen, dann ergibt sich notwendig, daß sie ineinander sein müssen, wobei immer das Kleinere im Größeren ist und das Größere das Kleinere umgibt.<sup>3</sup> Das Eine und die Anderen sind dann auch genau in dem Sinne ineinander, wie es die Bestimmungen der Zeitpassagen implizieren. Das Eine als erstes Anderes nämlich, das älter als die übrigen Anderen ist, ist in diesen übrigen Anderen enthalten und darum kleiner als diese.<sup>4</sup> Das Eine als letztes Anderes umgibt hingegen die übrigen Anderen und ist damit größer als sie, die wiederum kleiner als das Eine sind.<sup>5</sup>

Mit Rücksicht auf jene Bestimmungen, die in der ersten Perspektive schon getroffen wurden,<sup>6</sup> lassen sich die gefundenen Verhältnisse der Größe, Kleinheit und Gleichheit als solche beschreiben, die unter Vermittlung der Instanzen

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151a2-4: οὐκοῦν καὶ τόδε ἀνάγκη, μηδὲν εἶναι ἐκτὸς τοῦ ἐνός τε καὶ τῶν ἄλλων; — πῶς γὰρ οὐ;

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153a1-b7; 153b8-d5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151a4-b1: ἀλλὰ μὴν καὶ εἶναι που δεῖ τό γε ὄν ἀεί. — ναί. — οὐκοῦν τό γε ἔν τῷ ὄν ἐν μείζονι ἔσται ἔλαττον ὄν; οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἕτερον ἐν ἐτέρῳ εἴη. — οὐ γάρ. — ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν ἕτερον ἔστι χωρὶς τῶν ἄλλων καὶ τοῦ ἐνός, δεῖ δὲ αὐτὰ ἐν τῷ εἶναι, οὐκ ἀνάγκη ἤδη ἐν ἀλλήλοις εἶναι, τὰ τε ἄλλα ἐν τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἐν τοῖς ἄλλοις, ἢ μηδαμοῦ εἶναι; — φαίνεται.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151b1-3: ὅτι μὲν ἄρα τὸ ἐν ἐν τοῖς ἄλλοις ἔνεστι, μείζω ἂν εἴη τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός, περιέχοντα αὐτό, τὸ δὲ ἐν ἔλαττον τῶν ἄλλων, περιεχόμενον.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151b3-5: ὅτι δὲ τὰ ἄλλα ἐν τῷ ἐνὶ, τὸ ἐν τῶν ἄλλων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μείζον ἂν εἴη, τὰ δὲ ἄλλα τοῦ ἐνός ἐλάττω. — ἔοικεν. — Mit der Berücksichtigung späterer Passagen der Übung lassen sich also sämtliche Verhältnisse der Größe, Kleinheit und Gleichheit, insofern sie das Eine und die Anderen betreffen, erklären. Dabei zeigt sich, daß der Name «Eines» nicht immer nur das Ganze meint, sondern ganz selbstverständlich auch für die bestimmten Anderen in ihrer Einzelheit stehen kann.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 140b6-d8 sowie oben, S. 44-45, die Erläuterungen zu dieser Passage.



«Maß» und «Teil» letztlich arithmetischer Natur sind.<sup>1</sup> Denn insofern das Eine größer als es selbst ist, wenn es als Ganzes alle seine Teile umgibt, übertrifft es auch der Zahl nach sich selbst, da das Ganze eine ganze Zahl gegenüber den gebrochenen Einheiten der Teile darstellt und damit zugleich auch der Zahl nach kleiner als es selbst genannt werden kann.<sup>2</sup> Insofern das Eine hingegen gleich groß wie es selbst ist, da es ohne seine Teile betrachtet werden kann, kommt es sich selbst auch der Zahl nach gleich.<sup>3</sup> Das Eine wird ferner bezüglich der Anderen als deren erster Teil auch der Zahl nach kleiner sein als alle folgenden Zahlen, als letzter Teil größer als die übrigen, als jeder Teil der Anderen schließlich dem jeweiligen Teil auch der Zahl nach gleichkommt.<sup>4</sup> Damit lassen sich alle gefundenen Verhältnisse der Größe, Kleinheit und Gleichheit innerhalb des gewordenen Ganzen, das die Anderen als bestimmte, am Ganzen teilhabende Teile nimmt, auch als Zahlenverhältnisse verstehen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151b7-c7: καὶ μὴν εἶπερ μείζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, ἴσων ἂν εἴη μέτρων καὶ πλείονων καὶ ἐλαττόνων αὐτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπειδὴ δὲ μέτρων, καὶ μέρων. — πῶς δ' οὐ; — ἴσων μὲν ἄρα μέτρων ὄν καὶ πλείονων καὶ ἐλαττόνων, καὶ ἀριθμῷ ἔλαττον ἂν καὶ πλεόν εἴη αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ ἴσον αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις κατὰ ταῦτά. — πῶς; — ὥνπερ μείζον ἐστί, πλείονων που καὶ μέτρων ἂν εἴη αὐτῶν, ὅσων δὲ μέτρων, καὶ μέρων· καὶ ὄν ἐλαττον, ὡσαύτως· καὶ οἷς ἴσον, κατὰ ταῦτά. — οὕτως.

<sup>2</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 129-130, verkennt die Bedeutung des einheitlichen Ganzen gegenüber der bloßen aggregativen Summe, wenn er bemerkt: «Die Handlung, mehrere aufgestellte Behauptungen zusammenzufassen und aus ihnen etwas zu folgern, nennt Platon gelegentlich συλλογίζεσθαι. Auch dieses Wort ist nicht terminologisch fixiert; Platon verwendet es in verschiedenen Kontexten. Aber συλλογίζεσθαι ist ein genau passender Ausdruck für das folgernde Hinübergangen von mehreren Behauptungen zu einer anderen, neuen Behauptung. Denn συλλογίζεσθαι bedeutet zunächst «zusammenrechnen». Und beim Zusammenrechnen geht man von zwei oder mehr Zahlen zu einer anderen Zahl, der Summe, über. Die Summe wird *aus* den einzelnen Posten errechnet. Und sie ist ihnen gegenüber, obwohl sie aus ihnen hervorgeht, etwas Anderes, Neues.» Die Summe stellt aber gerade nicht das Neue gegenüber den einzelnen Zahlen dar, sondern bildet deren Abschluß, der noch nicht ihre Ganzheit als das Neue gegenüber der Summe der Zahlen bedeutet. Ebenso darf auch eine Vorstellung als der Abschluß einer Summe von Sätzen, als die Folgerung aus ihnen, noch nicht als die Ganzheit all dieser Sätze gelten, die sich nämlich allein in der nachträglichen, dialogischen Prüfung der Entstehung dieser Vorstellung einstellt.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151c8-d4: οὐκοῦν ἑαυτοῦ μείζον καὶ ἔλαττον ὄν καὶ ἴσον ἴσων ἂν εἴη μέτρων καὶ πλείονων καὶ ἐλαττόνων αὐτῷ, ἐπειδὴ δὲ μέτρων, καὶ μερῶν; — πῶς δ' οὐ; — ἴσων μὲν ἄρα μερῶν ὄν αὐτῷ ἴσον ἂν τὸ πλῆθος αὐτῷ εἴη, πλείονων δὲ πλεόν, ἐλαττόνων δὲ ἔλαττον τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ; — φαίνεται.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151d4-8: οὐκοῦν καὶ πρὸς τὰλλα ὡσαύτως ἔξει τὸ ἓν; ὅτι μὲν μείζον αὐτῶν φαίνεται, ἀνάγκη πλεόν εἶναι καὶ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν· ὅτι δὲ σμικρότερον, ἔλαττον· ὅτι δὲ ἴσον μεγέθει, ἴσον καὶ τὸ πλῆθος εἶναι τοῖς ἄλλοις; — ἀνάγκη.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151d8-e2: οὕτω δὴ αὖ, ὡς ἔοικε, τὸ ἓν καὶ ἴσον καὶ πλεόν καὶ ἔλαττον τὸν ἀριθμὸν αὐτό τε αὐτοῦ ἔσται καὶ τῶν ἄλλων. — ἔσται.

*Zeit*

Das Eine der positiven Hypothese, von dem vorausgesetzt wird, daß es an Sein teilhat, ist aufgrund dieser Teilhabe ein Sein in der Zeit.<sup>1</sup> Dieses sein Sein ist ein Sein in der Zeit, da das dem <Ist> der Hypothese entsprechende Sein ein Sein der gegenwärtigen Zeit meint, während das einem <War> oder einem <Wird sein> entsprechende Sein ein vergangenes oder zukünftiges Sein bezeichnet, an dem das Eine teilhatte oder teilhaben wird.<sup>2</sup> Teilhabe am Sein bedeutet also Teilhabe an der Zeit, da das Sein der Hypothese als dasjenige zeitliche Sein verstanden werden muß, in das das Eine mit dem Satz der Hypothese gesetzt wird.

Unter der Voraussetzung, daß die Zeit fortschreitet,<sup>3</sup> schreitet auch das am Sein teilhabende Eine als gewordenes Ganzes, das im Rückblick auf sein Gewordensein als mit seinen Sätzen werdendes verfolgt wird, in der Zeit fort und wird mit seinen Sätzen älter als es selbst, zugleich aber auch jünger als es selbst.<sup>4</sup> Dieses Fortschreiten des werdenden Einen vollzieht sich aber niemals ohne das im Werden immer beharrende Moment des <Jetzt>, das seine einzelnen Sätze jeweils konstituieren. Wenn nämlich das Eine, insofern es zwischen demjenigen Sein, an dem es teilhatte, als es mit dem vorigen Satz geworden war, und demjenigen, an

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151e3-6: ἄρ' οὖν καὶ χρόνου μετέχει τὸ ἓν, καὶ ἐστὶ τε καὶ γίγνεται νεώτερον τε καὶ πρεσβύτερον αὐτό τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, καὶ οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων, χρόνου μετέχον; — πῶς;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 151e6-152a3: εἶναι μὲν που αὐτῷ ὑπάρχει, εἴπερ ἔν ἐστιν. — ναί. — τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστὶν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος, ὡς περ τὸ ἦν μετὰ τοῦ παρεληλυθότος καὶ αὐτὸ ἐστὶ μετὰ τοῦ μέλλοντος οὐσίας ἐστὶ κοινωνία; — ἔστι γάρ. — μετέχει μὲν ἄρα χρόνου, εἴπερ καὶ τοῦ εἶναι. — πάνυ γε. — Die Teilhabe des Einen an der Zeit kommt also zu seiner Teilhabe am Sein nicht erst noch hinzu, wie dies die Formulierung in *Parm.* 151e7-152a2 nahelegen scheint, und zwar deshalb, weil die Junktur μετὰ χρόνου nicht die Begleitung zeitlosen Seins durch die Zeit, sondern das Sein in oder während dieser Zeit meint. Die spezifische Verbindung der Präposition μετὰ mit dem Terminus χρόνος (vgl. KÜHNER und GERTH, *Ausführliche Grammatik* II 1, S. 505-507 [§ 439, 3] I) soll hier verdeutlichen, daß Teilhabe am zeitlichen Sein zu verschiedenen Zeiten stattfindet, wobei das Sein selbst dem Fluß der Zeit angehört bzw. diesen konstituiert (vgl. *Parm.* 152b2-e2).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152a3-4: οὐκοῦν πορευομένου τοῦ χρόνου; — ναί.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152a4-b2: ἀεὶ ἄρα πρεσβύτερον γίγνεται ἑαυτοῦ, εἴπερ προέρχεται κατὰ χρόνον. — ἀνάγκη. — ἄρ' οὖν μεμνήμεθα ὅτι νεωτέρου γιγνομένου τὸ πρεσβύτερον πρεσβύτερον γίγνεται; — μεμνήμεθα. — οὐκοῦν ἐπειδὴ πρεσβύτερον ἑαυτοῦ γίγνεται τὸ ἓν, νεωτέρου ἂν γιγνομένου ἑαυτοῦ πρεσβύτερον γίγνοιτο; — ἀνάγκη. — γίγνεται μὲν δὴ νεώτερον τε καὶ πρεσβύτερον αὐτοῦ οὕτω. — ναί. — Hier wird explizit auf Ergebnisse der ersten Perspektive zurückgegriffen (vgl. *Parm.* 141a5-c4). Die zusätzliche, oben beschriebene Funktion der ersten Perspektive (vgl. oben, S. 48), einige Grundbegriffe der zweiten Perspektive schon zu entfalten, um diese Perspektive in ihrer Komplexität zu entlasten, kommt hier zur Geltung.

dem es dann teilhaben wird, wenn es mit dem nachfolgenden Satz geworden sein wird, mit einem Satz das mittlere Sein zwischen vergangenem und zukünftigem Sein geworden ist, so macht es in seinem Fortgang vom ‹Vormals› zum ‹Nachmals› beim ‹Jetzt› halt und ist dann als Seiendes diejenige Bestimmung, die es in anderem Sinne auch wird, ist dann also älter oder jünger als es selbst, wohingegen es im Kontext aller Sätze älter und jünger als es selbst wird.<sup>1</sup> Wird das ganze Eine als mit all seinen Sätzen werdendes oder fortschreitendes betrachtet, so wird es niemals vom ‹Jetzt› ergriffen, da sich das im Zusammenhang des Dialoges fortschreitende Eine immer vom ‹Jetzt› des gegenwärtigen Satzes losmacht und auf das werdende ‹Nachmals› des folgenden Satzes übergreift, während dieses Entstehens des neuen Satzes aber in der Mitte zwischen dem schon vollendeten ‹Jetzt› und dem noch unvollendeten ‹Nachmals› erst wird und deshalb zwar beide berührt, aber keines von beiden noch bzw. schon ist.<sup>2</sup> Wenn das werdende Eine also aus einem Zustand, in dem es sich mit einem vergangenen Satz befand, in einen anderen Zustand, in dem es sich mit einem zukünftigen Satz befinden wird, übergeht, so hält dieses Eine immer dann, wenn es sich als ein in einem gegenwärtigen Zustand befindlicher Satz ausgesagt hat, in seinem ‹Jetzt› inne, so daß dieser Übergang dem Entstehen eines gegenwärtigen Satzes entspricht und das Übergegangensein einem vorläufigen Ruhepunkt im Werden des ganzen Einen gleichkommt.<sup>3</sup>

Der werdende Dialog, der in der Sukzession seiner Sätze wird, ist demnach mit jedem gewordenen Satz im ‹Jetzt› festgehalten und macht sich im Werden eines jeden neuen Satzes von diesem ‹Jetzt› wieder los, um auf ein neues ‹Jetzt› überzugreifen und in dessen Grenzen wieder vorläufig zur Ruhe zu kommen. Das

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152b2-c2: ἔστι δὲ πρεσβύτερον ἄρ' οὐχ ὅταν κατὰ τὸν νῦν χρόνον ἢ γιγνόμενον τὸν μεταξὺ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται; οὐ γάρ που πορευόμενόν γε ἐκ τοῦ ποτὲ εἰς τὸ ἔπειτα ὑπερβήσεται τὸ νῦν. — οὐ γάρ. — ἄρ' οὖν οὐκ ἐπίσχει τότε τοῦ γίγνεσθαι πρεσβύτερον, ἐπειδὴ τῷ νῦν ἐντύχη, καὶ οὐ γίγνεται, ἀλλ' ἔστι τότε ἤδη πρεσβύτερον; προῖον γὰρ οὐκ ἂν ποτε ληφθεῖν ὑπὸ τοῦ νῦν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152c3-6: τὸ γὰρ προῖον οὕτως ἔχει ὡς ἀμφοτέρων ἐφάπτεσθαι, τοῦ τε νῦν καὶ τοῦ ἔπειτα, τοῦ μὲν νῦν ἀφιέμενον, τοῦ δ' ἔπειτα ἐπιλαμβανόμενον, μεταξὺ ἀμφοτέρων γιγνόμενον, τοῦ τε ἔπειτα καὶ τοῦ νῦν. — ἀληθῆ. — Insofern jeder gewordene Satz eine Grenze gegenüber dem vorangegangenen und dem folgenden aufweist, darüber hinaus auch Ausdehnung besitzt, kann das Werden des Einen mit seinen Sätzen als diejenige Bewegung beschrieben werden, die sich vollzieht, wenn die Grenzen eines Satzes überschritten werden, indem der nächste Satz entsteht, aber noch nicht vollendet ist, also seine eigene Grenze noch nicht erreicht hat.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152c6-d2: εἰ δέ γε ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ νῦν πᾶν τὸ γιγνόμενον, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο ἦ, ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε τοῦτο ὅτι ἂν τύχη γιγνόμενον. — φαίνεται.

«Jetzt» begleitet somit das Eine durch sein gesamtes gewordenes Sein hindurch, so daß das Eine nicht nur älter bzw. jünger als es selbst wird, sondern diese Bestimmungen auch immer ist.<sup>1</sup> Wenn nun aber nach dem Alter des Einen gefragt wird, ohne daß seine Sätze noch untereinander verglichen würden, dann wird oder ist das Eine immer eine so lange Zeit geworden, wie es gerade wird oder geworden ist, und ist oder wird darum weder älter noch jünger als es selbst, sondern ist oder wird so alt wie es selbst.<sup>2</sup>

Das Eine wurde bisher allein als werdendes Ganzes mit sich selbst als seinen Teilen in Beziehung gesetzt, wobei sich die oben beschriebenen Zeitverhältnisse ergaben. Das Eine wird deshalb nun auch hinsichtlich der Anderen betrachtet,<sup>3</sup> obwohl das auch vorher schon der Fall war, doch stellen sich das Eine und die Anderen nun nicht mehr als Ganzes und seine Teile dar, sondern nur noch als die einzelnen Teile, von denen ein jeder ja ein Eines ist, da er am Einen teilhat und darum Einer ist. Das Eine ist Teil der Anderen, indem jedes der Anderen auch ein Eines ist. Die Beschreibung einiger solcher Zeitverhältnisse, die diese Konstellation des Einen und der Anderen betreffen,<sup>4</sup> wurde oben schon mehrfach herangezogen, so daß diese bereits bekannten Argumente nur kurz noch einmal genannt werden sollen: Das Eine als erster Satz des gewordenen Dialoges zeigt sich als älter als die übrigen Sätze, da diese eine Vielheit darstellen und daher auch nach dem ersten Satz entstehen müssen;<sup>5</sup> das Eine als letzter Satz des Dialoges entsteht als letztes der Anderen und ist damit auch jünger als alle anderen Ande-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152d2-e2: καὶ τὸ ἐν ἄρα, ὅταν πρεσβύτερον γιγνόμενον ἐντύχη τῷ νῦν, ἐπέσχευεν τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε πρεσβύτερον. — πάνυ μὲν οὖν. — οὐκοῦν οὐπερ ἐγίγνετο πρεσβύτερον, τούτου καὶ ἔστιν· ἐγίγνετο δὲ αὐτοῦ; — ναί. — ἔστι δὲ τὸ πρεσβύτερον νεωτέρου πρεσβύτερον; — ἔστιν. — καὶ νεώτερον ἄρα τότε αὐτοῦ ἔστι τὸ ἐν, ὅταν πρεσβύτερον γιγνόμενον ἐντύχη τῷ νῦν. — ἀνάγκη. — τό γε μὴν νῦν αἰεὶ πάρεστι τῷ ἐνὶ διὰ παντὸς τοῦ εἶναι· ἔστι γὰρ αἰεὶ νῦν ὅταν περ ἦ. — πῶς γὰρ οὐ; — αἰεὶ ἄρα ἔστι τε καὶ γίγνεται πρεσβύτερον ἑαυτοῦ καὶ νεώτερον τὸ ἐν. — ἔοικεν. — Es wird hier behauptet, daß das «Jetzt» das Eine durch all sein Sein hindurch begleite. Dies verwundert insofern nicht, als das seiende Eine als gewordenes Eines zugrunde liegt und deshalb rückblickend in seinem Werden, das zu seinem Sein als Gewordensein geführt hat, nachgezeichnet werden kann.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152e3-10: πλείω δὲ χρόνον αὐτὸ ἑαυτοῦ ἔστιν ἢ γίγνεται, ἢ τὸν ἴσον; — τὸν ἴσον. — ἀλλὰ μὴν τόν γε ἴσον χρόνον ἢ γιγνόμενον ἢ ὄν τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχει. — πῶς δ' οὐ; — τὸ δὲ τὴν αὐτὴν ἡλικίαν ἔχον οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον ἔστιν. — οὐ γάρ. — τὸ ἐν ἄρα τὸν ἴσον χρόνον αὐτὸ ἑαυτῷ καὶ γιγνόμενον καὶ ὄν οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον ἑαυτοῦ ἔστιν οὐδὲ γίγνεται. — οὐ μοι δοκεῖ.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 152e10: τί δέ; τῶν ἄλλων; — οὐκ ἔχω λέγειν.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153a1-154a5. — Diese Argumente wurden oben (vgl. S. 91-92) schon erläutert.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153a1-b7.

ren;<sup>1</sup> das Eine als jeder einzelne Satz schließlich ist gleichaltrig gegenüber einem jeden der Anderen, da es immer gemeinsam mit ihnen fortschreitet.<sup>2</sup>

Damit wären die Zeitverhältnisse des so verstandenen Einen zu den Anderen im Sinne des Seins erörtert, und es folgen noch diejenigen, die das Werden des Einen und der Anderen betreffen,<sup>3</sup> insofern das Eine wiederum als erster und letzter, nicht aber als jeder Teil der Anderen verstanden wird.<sup>4</sup> Bewiesen wird, daß das Eine sowohl älter und jünger als die Anderen als auch weder älter noch jünger als diese wird.<sup>5</sup> Beiden Beweisen liegt die oben aufgezeigte Altersdifferenz des Einen und der Anderen zugrunde, nach der das Eine als erster oder als letzter Satz eines Dialoges entweder älter oder jünger als die Anderen ist. Das Eine, das in einer solchen Altersdifferenz zu den Anderen steht, wird unter der Annahme eines gleichzeitigen Alterns des Einen und der Anderen niemals dem Alter nach anders von den Anderen unterschieden sein als zu jenem Zeitpunkt, als es sich das erste Mal von ihnen unterschied.<sup>6</sup> In diesem Sinne werden das Eine und die Anderen weder älter noch jünger in bezug aufeinander.<sup>7</sup> Während also die arithme-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153b8-d5.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153d5-e7.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 154a4-b1: ἔστι μὲν δὴ οὕτως ἔχον τε καὶ γεγονός. ἀλλὰ τί αὖ περὶ τοῦ γίνεσθαι αὐτὸ πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον τῶν ἄλλων καὶ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός, καὶ μήτε νεώτερον μήτε πρεσβύτερον γίνεσθαι; ἄρα ὡς περὶ τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ περὶ τοῦ γίνεσθαι ἔχει, ἢ ἑτέρως; — οὐκ ἔχω λέγειν. — ἀλλ' ἐγὼ τοσόνδε γε. — Aus diesen Worten geht eindeutig hervor, daß Sein im *Parmenides* immer Gewordensein, darum aber grundsätzlich auch zeitliches Sein meint, da das gewordene Sein die Festsetzung des Seins im Werden der Zeit darstellt.

<sup>4</sup> Der Fall, daß das Eine als jeder Teil der Anderen verstanden wird, findet in den noch folgenden zwei Beweisen keine Berücksichtigung mehr, da sie einer zeitlichen Differenz zwischen dem Einen und den Anderen bedürfen, die im Falle des Einen, das als jedes der Anderen verstanden wird, gerade nicht vorliegt.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 154b1-155c4.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 154b1-7: εἰ καὶ ἔστιν πρεσβύτερον ἕτερον ἑτέρου, γίνεσθαι γε αὐτὸ πρεσβύτερον ἔτι ἢ ὡς τὸ πρῶτον εὐθύς γενόμενον διήνεγκε τῇ ἡλικίᾳ οὐκ ἂν ἔτι δύναίτο, οὐδ' αὖ τὸ νεώτερον ὄν ἔτι νεώτερον γίνεσθαι· ἀνίστοις γὰρ ἴσα προστιθέμενα, χρόνῳ τε καὶ ἄλλῳ ὁπωσοῦν, ἴσῳ ποιεῖ διαφέρειν ἀεὶ ὅσῳ περ ἂν τὸ πρῶτον διενέγκῃ. — πῶς γὰρ οὐ; — Erster bzw. letzter Satz als Eines sowie die jeweils übrigen Sätze als die Anderen werden an derjenigen Stelle, an der sie gesetzt wurden, älter (vgl. *Theait.* 181c9-d4, wo Veränderung im Sinne des Alterns als eine Bewegung beschrieben wird, die auf einer selben Stelle stattfindet). Da sie als einmal gesetzte Sätze ihre Stelle aber nicht mehr verändern, können sie sich dem Alter nach nicht mehr anders unterscheiden als zu jenem Zeitpunkt, als sie entstanden.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 154b7-c5: οὐκ ἄρα τό γε ὄν τοῦ ἐνός ὄντος γίγναιτ' ἂν ποτε πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον, εἴπερ ἴσῳ διαφέρει ἀεὶ τὴν ἡλικίαν· ἀλλ' ἔστι καὶ γέγονε πρεσβύτερον, γίγνεται δ' οὐ. — ἀληθῆ. — καὶ τὸ ἐν ἄρα ὄν τῶν ἄλλων ὄντων οὔτε πρεσβύτερόν ποτε οὔτε νεώτερον γίγνεται. — οὐ γὰρ οὐν. — Die Wendung οὐκ ἄρα τό γε ὄν τοῦ ἐνός ὄντος γίγναιτ' ἂν ποτε πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον in *Parm.* 154b7-c1 meint, daß kein

tische Differenz zwischen dem Einen und den Anderen in ihrem Alterungsprozeß konstant bleibt, verändert sich die geometrische Differenz, die sich aus dem relativen, aber nicht mehr absoluten Verhältnis zweier Alternder ergibt, fortwährend, da beide zugleich alternden Instanzen sich zwar immer um die gleiche Zeit unterscheiden, dabei jedoch um einen stetig geringer werdenden Teil von Zeit sich voneinander unterscheiden.<sup>1</sup>

Die Zeitverhältnisse des Einen zu den Anderen sind damit auch im Sinne der arithmetischen sowie geometrischen Differenz beschrieben worden,<sup>2</sup> so daß sich insgesamt festhalten läßt, daß das Eine und die Anderen im Verhältnis zueinander älter und jünger sind bzw. werden sowie untereinander weder älter noch jünger sind bzw. werden.<sup>3</sup>

---

Seiendes (τό γε ὄν), das in einem zeitlichen Verhältnis zu einem anderen Seienden (τοῦ ἐνός ὄντος) steht, jemals älter oder jünger als dieses sein wird.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 154c5-155b4: ὄρα δὲ εἰ τῆδε πρεσβύτερα καὶ νεώτερα γίγνεται. — πῆ δὴ; — ἢ τὸ ἐν τῶν ἄλλων ἐφάνη πρεσβύτερον καὶ τᾶλλα τοῦ ἐνός. — τί οὖν; — ὅταν τὸ ἐν τῶν ἄλλων πρεσβύτερον ἦ, πλείω που χρόνου γέγονεν ἢ τὰ ἄλλα. — ναί. — πάλιν δὴ σκόπει· ἐὰν πλέονι καὶ ἐλάττονι χρόνῳ προστιθῶμεν τὸν ἴσον χρόνον, ἄρα τῷ ἴσῳ μορίῳ διοίσει τὸ πλέον τοῦ ἐλάττονος ἢ σμικροτέρῳ; — σμικροτέρῳ. — οὐκ ἄρα ἔσται, ὅτιπερ τὸ πρῶτον ἦν πρὸς τᾶλλα ἡλικία διαφέρον τὸ ἐν, τοῦτο καὶ εἰς τὸ ἔπειτα, ἀλλὰ ἴσον λαμβάνον χρόνον τοῖς ἄλλοις ἔλαττον αἰετῆ ἡλικία διοίσει αὐτῶν ἢ πρότερον· ἢ οὐ; — ναί. — οὐκοῦν τό γε ἔλαττον διαφέρον ἡλικία πρὸς τι ἢ πρότερον νεώτερον γίγνοιτ' ἂν ἢ ἐν τῷ πρόσθεν πρὸς ἐκεῖνα πρὸς ἃ ἦν πρεσβύτερον πρότερον; — νεώτερον. — εἰ δὲ ἐκεῖνο νεώτερον, οὐκ ἐκεῖνα αὐτὰ ἄλλα πρὸς τὸ ἐν πρεσβύτερα ἢ πρότερον; — πάνυ γε. — τὸ μὲν νεώτερον ἄρα γεγονὸς πρεσβύτερον γίγνεται πρὸς τὸ πρότερον γεγονὸς τε καὶ πρεσβύτερον ὄν, ἔστι δὲ οὐδέποτε πρεσβύτερον, ἀλλὰ γίγνεται αἰετῆ ἐκεῖνου πρεσβύτερον· ἐκεῖνο μὲν γὰρ ἐπὶ τὸ νεώτερον ἐπιδίδωσιν, τὸ δ' ἐπὶ τὸ πρεσβύτερον. τὸ δ' αὐτὸ πρεσβύτερον τοῦ νεωτέρου νεώτερον γίγνεται ὡσαύτως. ἰόντε γὰρ αὐτοῖν εἰς τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον ἀλλήλοις γίγνεσθον, τὸ μὲν νεώτερον πρεσβύτερον τοῦ πρεσβυτέρου, τὸ δὲ πρεσβύτερον νεώτερον τοῦ νεωτέρου· γενέσθαι δὲ οὐκ ἂν οἶω τε εἶτην. εἰ γὰρ γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι γίγνοιτο, ἀλλ' εἶεν ἂν. νῦν δὲ γίγνονται μὲν πρεσβύτερα ἀλλήλων καὶ νεώτερα· τὸ μὲν ἐν τῶν ἄλλων νεώτερον γίγνεται, ὅτι πρεσβύτερον ἐφάνη ὄν καὶ πρότερον γεγονός, τὰ δὲ ἄλλα τοῦ ἐνός πρεσβύτερα, ὅτι ὕστερα γέγονε. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τᾶλλα οὕτω πρὸς τὸ ἐν ἴσχει, ἐπειδήπερ αὐτοῦ πρεσβύτερα ἐφάνη καὶ πρότερα γεγονότα. — φαίνεται γὰρ οὖν οὕτως.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155b4-c4: οὐκοῦν ἢ μὲν οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου πρεσβύτερον οὐδὲ νεώτερον, κατὰ τὸ ἴσῳ ἀριθμῷ ἀλλήλων αἰετῆ διαφέρειν, οὔτε τὸ ἐν τῶν ἄλλων πρεσβύτερον γίγνοιτ' ἂν οὐδὲ νεώτερον, οὔτε τᾶλλα τοῦ ἐνός· ἢ δὲ ἄλλῳ αἰετῆ μορίῳ διαφέρειν ἀνάγκη τὰ πρότερα τῶν ὕστερων γενόμενα καὶ τὰ ὕστερα τῶν προτέρων, ταύτη δὲ ἀνάγκη πρεσβυτέρα τε καὶ νεώτερα ἀλλήλων γίγνεσθαι τὰ τε ἄλλα τοῦ ἐνός καὶ τὸ ἐν τῶν ἄλλων; — πάνυ μὲν οὖν.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155c4-8: κατὰ δὲ πάντα ταῦτα τὸ ἐν αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ἔστι τε καὶ γίγνεται, καὶ οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον οὐτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε αὐτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων. — παντελῶς μὲν οὖν.

*Name, Satz, Dialog; Erkenntnis, Wahrnehmung, Vorstellung*

Die zweite Perspektive wird resümiert, indem das Eine, das in ihr vorausgesetzt wurde, als ein zeitliches Eines gekennzeichnet wird. Indem es an Zeit teilhat, gilt seine Teilhabe am Sein sowohl unter allen Aspekten des Werdens als auch unter allen des Seins, und dies in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>1</sup> Mit der Teilhabe an Zeit ist für das Eine nun auch jede andere Art der Teilhabe möglich, da jede Form der Teilhabe immer in der Zeit stattfindet.<sup>2</sup> Teilhabe wird dabei, wie bereits schon am Ende der ersten Perspektive geschehen,<sup>3</sup> entweder als Tun oder als Leiden verstanden. Die erste Perspektive beschränkte sich auf den Aspekt des Leidens, da dem dort in Rede stehenden Einen ja alle Bestimmungen, die ein Tun hätten bedeuten können, bereits abgesprochen worden waren, so daß das Eine nur noch als Objekt eines Benennens, Aussagens, Vorstellens, Erkennens oder Wahrnehmens in Erwägung gezogen wurde.<sup>4</sup>

Das Eine der zweiten Perspektive, das in ihrem Resümee ja sowohl mit einem Tun als auch mit einem Leiden in Verbindung gebracht wird,<sup>5</sup> ist hingegen sowohl ein Tätiges im Sinne seiner Erkenntnis, Vorstellung und Wahrnehmung als auch ein Leidendes im Sinne seines Benannt-Werdens und äußeren Ausgesagt-Werdens.<sup>6</sup> Dem Einen, insofern es als Tätiges verstanden wird, gehören nämlich die Aktivitäten der Erkenntnis oder des Erkennens, der Vorstellung oder des Vorstellens und der Wahrnehmung oder des Wahrnehmens zu, und zwar unter

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155c8-d4: ἐπειδὴ δὲ χρόνου μετέχει τὸ ἐν καὶ τοῦ πρεσβύτερόν τε καὶ νεώτερον γίνεσθαι, ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ τοῦ ποτὲ μετέχειν καὶ τοῦ ἔπειτα καὶ τοῦ νυν, εἴπερ χρόνου μετέχει; — ἀνάγκη. — ἦν ἄρα τὸ ἐν καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἐγίγνετο καὶ γίγνεται καὶ γενήσεται. — τί μήν;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d4-6: καὶ εἴη ἂν τι ἐκείνῳ καὶ ἐκείνου, καὶ ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται. — πάνυ γε.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142a1-2. – Dem Tun, das in der ersten Perspektive noch keine Rolle spielt (vgl. *Parm.* 142a3-6), entspricht sowohl in der zweiten Perspektive der positiven Hypothese als auch in allen weiteren Perspektiven die griechische Wendung εἶναι αὐτοῦ, dem Leiden das εἶναι αὐτῷ. Von hier aus wird auch deutlich, wie jene Stelle im *Sophistes*, an der Platon das Sein als δύναμις bestimmt (*Soph.* 247d8-e4: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτῆμενον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κὰν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.), zu deuten ist: Die Seele als das Vermögen, etwas zu tun oder zu erleiden, ist das Sein.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142a3-6.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 247d8-e4.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d6-e1: καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, εἴπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν. — ὀρθῶς λέγεις. — καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ, καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται.

der Voraussetzung, daß auch die Gesprächspartner Parmenides und Aristoteles die bisher für das Eine gefundenen Verhältnisse aufgrund ebenjener Aktivitäten ermittelt haben. Die Praxis des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles gegenwärtig führen, besteht demnach in den Aktivitäten ihres Erkennens, Vorstellens und Wahrnehmens.<sup>1</sup> Doch wie sind diese Aktivitäten im Spätwerk Platons genau konzipiert?

Die Tätigkeit des Wahrnehmens wird vor allem im Dialog *Theaitetos* im Rahmen seiner Diskussionen Protagoreischer und Herakliteischer Theorien erörtert. Von Anfang an werden dort Wahrnehmen und Erscheinen gleichgesetzt,<sup>2</sup> ohne daß hier schon die Satzform der Wahrnehmung bzw. Erscheinung thematisiert würde, wie sie im *Sophistes* dann deutlich werden wird.<sup>3</sup> Doch bereits aus dem Verlauf der Auseinandersetzung mit dem Protagoreischen Diktum, daß das einem jeden Menschen Erscheinende für diesen auch ist,<sup>4</sup> läßt sich erkennen, wie Platon die von der Seele schweigend zu sich selbst gesprochenen Sätze ihres Dialoges konzipiert: Derjenige Satz der zu sich selbst sprechenden Seele, der ihren Dialog mit einem immer vorläufigen Urteil beendet,<sup>5</sup> darf als Vorstellung schlechthin

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 155d7, wo die Wendung εἶπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν die Aktivitäten der beiden Gesprächspartner der Übung andeutet. – Die zweite Perspektive endet mit folgendem Satz: καὶ ὅσαπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τῶν τοιοῦτων τυγχάνει ὄντα, καὶ περὶ τὸ ἓν ἔστιν (*Parm.* 155e1-2). Hiermit ist ausgesprochen, daß das Eine, das der dialektischen Übung zugrunde liegt, als Paradigma für alle möglichen Gegenstände gewählt wurde, da das Eine in all seinen Bestimmungen für die Seele steht, die wiederum alle Gegenstände werden kann, indem sie diese Gegenstände mit ihren Aktivitäten konstituiert.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 151d7-152c7; siehe dort 152b11-12: τὸ δέ γε «φαίνεται» αἰσθάνεσθαί ἐστιν; — ἔστιν γάρ.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 264a4-b4: τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὴν ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι [δόξα], τὸ τοιοῦτον αὐτῷ πάθος ἄρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; — οὐδέν. — οὐκοῦν ἐπεὶπερ λόγος ἀληθείης ἦν καὶ ψευδῆς, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, «φαίνεται» δὲ ὃ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὲ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ τε αὐτῶν ἓν καὶ ἐνίστε εἶναι. — πῶς δ' οὐ; – Die Vorstellung in strengem Sinne (δόξα) als Vollendung (ἀποτελεύτησις) des Dialoges, also als sein letzter Satz, der ihn abschließt, wird hier von allen anderen Sätzen des Dialoges unterschieden, die nämlich immer mit einer Wahrnehmung einhergehen und darum sämtlich Erscheinungen (φαντασίαι) darstellen. Auf die Differenz von mit Wahrnehmung vermischten Erscheinungssätzen (*Soph.* 264a4: [δόξα] ὅταν ... δι' αἰσθήσεως παρῆ τι), die dem Vorstellungssatz vorausgehen, und dem den Dialog abschließenden Vorstellungssatz (*Soph.* 264a4: [δόξα] καθ' αὐτὴν) wird unten, S. 141, Anm. 6, noch einmal eingegangen werden.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 161c2-3: τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἠδέως εἶρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 189e4-190a7: τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; — τί καλῶν; — λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. ὡς γε μὴ εἰδώσ σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ



gelten, während alle anderen vorangegangenen Sätze dieses Dialoges jeweils eine durch eine Wahrnehmung vermittelte Vorstellung bilden<sup>1</sup> und darum auch jeweils als Erscheinung verstanden werden können. Ein solcher innerer Dialog der Seele mit sich besteht also durchgängig aus Vorstellungssätzen, wobei jene Vorstellung als solche, die den Abschluß aller mit Wahrnehmung vermischten Vorstellungen bzw. Erscheinungen bildet, keiner unmittelbaren Wahrnehmung mehr entspricht. Diese Vorstellung faßt vielmehr die den Dialog bildenden Erscheinungssätze zusammen und wird von der Seele nun als wahre Vorstellung gesetzt, um diese dann, wenn die Gelegenheit angestrebt und ergriffen wird, in einem weiteren Dialog einer Prüfung zu unterziehen. Diese Bereitschaft, die gewonnene, als wahr gesetzte Vorstellung als falsch erweisen zu wollen, da grundsätzlich eine bessere Vorstellung gefunden werden kann, zeichnet nach Platon das philosophische Bewußtsein aus.<sup>2</sup> Mit dem Versuch des Auffindens einer besseren Vorstellung bezüglich eines Gegenstandes, das sich nach Widerlegung der alten

---

ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὀρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ καὶ μὴ διστάζει, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς. ὥστε ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῆ, ἀλλὰ σιγῆ πρὸς αὐτόν· σὺ δὲ τί; — κάγω. — Siehe dazu: R. REHN, *Der logos der Seele: Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie* (Hamburg 1982), S. 68-69: «Die Bedeutung dieses Abschnitts nicht nur für den *Theaitet*, sondern für die Philosophie Platons überhaupt ist kaum zu überschätzen. Nimmt man das ernst – mehr ist beinahe nicht nötig, denn der Text spricht für sich selbst –, was Platon in diesem Abschnitt über die für seine Philosophie zentralen Begriffe *διάνοια*, *λόγος*, *δόξα* und ihr Verhältnis zueinander sagt, dann geraten die Fundamente einer Reihe traditioneller «Platonbilder» ins Wanken. ... Für Platon handelt es sich bei dem Denken um ein Sprechen. Ausdrücklich heißt es im Text, *διανοεῖσθαι* sei *οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι*. Platon geht von der *Identität* zwischen Denken und Sprechen aus. Das wird von der Mehrzahl der Platonforscher geleugnet. Man nimmt statt dessen an, für Platon bestehe ein analoges Verhältnis zwischen Denken und Sprechen und er betrachte den *λόγος* als ein Spiegelbild bzw. eine Ausprägung oder ein Bild der *διάνοια*. ... Platon findet die These von der Identität des Denkens und Sprechens nicht einfach vor, übernimmt sie und gibt sie, nachdem er ihre Unzulänglichkeit erkannt hat, auf, sondern Platon greift bewußt auf den Gedanken der Identität der *dianoia* und des *logos* zurück und hält an diesem Gedanken nicht nur fest (die deutlichsten Belege für die Ansicht, daß Platon das Denken für ein Sprechen hält, finden sich in den Spätdialogen *Theaitet*, *Sophistes* und *Philebos*), sondern macht ihn zu einem Eckpfeiler seiner Philosophie.»

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 161d3: εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ ...

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Phaidr.* 278c4-d7: εἰ μὲν εἰδὼς ἦ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων. — τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν νέμεις; — τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαίδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι καὶ θεῶν μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελέστερος ἔχοι. — καὶ οὐδέν γε ἀπὸ τρόπου.

Vorstellung als notwendig erweist, hebt damit ein neuer suchender Dialog an, der dann eine neue wahre Vorstellung entwickeln und damit die alte wahre Vorstellung zur falschen erklären wird.<sup>1</sup>

Die Protagoreische Doktrin der Entsprechung von dem, was sich dem Menschen zeigt oder ihm erscheint, und einem zeitlich bestimmten, dem jeweiligen <Jetzt> entsprechenden Sein,<sup>2</sup> in dem sich der mit Wahrnehmung vermischte Vorstellungssatz zur Satzform einer Erscheinung bestimmt, entspricht nun durchaus der Platonischen Auffassung von einer Autarkie des Menschen bezüglich seines Wissens.<sup>3</sup> Der von der menschlichen Seele gesetzte Erscheinungssatz steht nämlich unter dem Gesetz des Protagoras, daß das im Sein dieses Satzes Gesetzte dem Setzenden als seiend gilt. Die Verabsolutierung dieses selbst gesetzten Maßes jedoch, die Protagoras zu Unrecht vorgeworfen wird, läßt Platon darum durch ebendiesen Protagoras selbst widerlegen.<sup>4</sup> Protagoras verwirft zwar den Begriff des Wahren und damit auch den des Falschen,<sup>5</sup> doch indem er das Bessere als Beurteilungsmaßstab zuläßt,<sup>6</sup> welcher von Platon dann übernommen wird,<sup>7</sup> ist die Möglichkeit eines Vergleichs der Ansichten schon zugelassen. Der prüfende

<sup>1</sup> Der *Theaitetos* scheitert mit Absicht noch an dem Problem der Falschheit, zu dessen Lösung das Konzept der ἀλλοδοξία zwar schon eingebracht, aber in die Aporie geführt wird (vgl. *Theait.* 189b10-190e4), obwohl es ja den Schlüssel zum Platonischen Wahrheitsbegriff zu liefern vermag. Wahre und falsche Vorstellung stehen nämlich im Verhältnis der Verschiedenheit zueinander, indem die neue wahre Vorstellung ein Verschiedenes gegenüber der alten wahren, aber nun als falsch erwiesenen Vorstellung darstellt. Ein adäquater Begriff des Verschiedenen wird aber erst im *Sophistes* entfaltet.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 161c2-3; 166c2-6; 171d9-172b6; 177c6-179d1, hier bes. 178d10-e3.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 169d3-9: τοῦδε τοίνυν πρῶτον πάλιν ἀντιλαβόμεθα οὐπερ τὸ πρότερον, καὶ ἴδωμεν ὀρθῶς ἢ οὐκ ὀρθῶς ἐδυσχεραίνομεν ἐπιτιμῶντες τῷ λόγῳ ὅτι αὐτάρκη ἕκαστον εἰς φρόνησιν ἐποίει.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 165e4-168c5.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 167a6-b4: ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. ἀλλ' οἶμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν. – Protagoras scheint also Gewährsmann der Auffassung zu sein, daß Täuschung unmöglich sei, womit alle Aussagen immer wahr würden. In Wahrheit aber verzichtet Protagoras allein auf einen absoluten Wahrheitsbegriff und ersetzt ihn durch einen relativen, der sich allein am Besseren orientiert (vgl. *Theait.* 166e1-167b4). Platon folgt ihm darin, verzichtet dabei jedoch nicht auf die im relativen Sinne verstandenen Begriffe <wahr> und <falsch>. Außerdem nimmt Platon auch eine der menschlichen, relativen Wahrheit immanente göttliche oder absolute Wahrheit an, von der bei Protagoras keine Rede ist.

<sup>6</sup> Vgl. *Theait.* 167a6-d4.

<sup>7</sup> Vgl. *Theait.* 177c6-179d1.

Dialog, der sich auf den suchenden und zu einer vorläufigen Vorstellung gelangten Dialog rückbezieht, vermag es nämlich, als Elenchos die in jenem Dialog für den stärksten Satz<sup>1</sup> befundene Vorstellung zu bestätigen oder zu verwerfen, also entweder diese Vorstellung als wahre zu erweisen und damit den sie konstituierenden Dialog als ganzen zu einem Seienden zu erklären, oder diese Vorstellung als falsche zu widerlegen, um damit eine neue Suche zu motivieren. Der elenktische Dialog bezieht sich also auf einen Dialog, der bereits stattgefunden hat und vermittels seiner Erscheinungssätze zu einer Vorstellung geführt hat, die sich dann einer Prüfung aussetzt.

Wie lassen sich nun diese hinsichtlich der Satzhaftigkeit von Wahrnehmung und Vorstellung gefundenen Ergebnisse auf den Dialog, den Parmenides und Aristoteles miteinander führen, beziehen? Ihr Dialog führt diejenigen Einsichten vor, die Platon im eigenen Suchen gewonnen hat.<sup>2</sup> Diese Suche vollzog sich im Dialog – sei es mit anderen, sei es mit sich selbst –, und im Suchen schritt Platon vermittels der oben angesprochenen Wahrnehmungs- oder Erscheinungssätze voran. Die im Ergebnis gewonnene Vorstellung hinsichtlich des Einen muß er dann einem elenktischen Dialog unterzogen haben, der jene Vorstellung aber als wahr bestehen ließ, so daß Platon daran gehen konnte, seine Einsichten bezüglich dieses Einen auch zu lehren. Dabei lenkt er in der Person des Parmenides die Suche des Belehrteten, der insofern auch tatsächlich lernt, als er den Weg hin zu jener Vorstellung selbst abschreiten muß. Aristoteles ist damit sowohl passiver Gesprächspartner, indem nämlich das Gespräch von Parmenides gelenkt wird, als

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Phaid.* 100a3-7: ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὄρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. – Dem *Phaidon* liegt sicherlich noch das Konzept der klassischen Ideenlehre zugrunde, das der *Parmenides* dann endgültig destruieren wird. Trotzdem findet seine Theorie der Hypothese eines stärksten Satzes später in signifikanter Weise Eingang in die neue Form der Ideenlehre.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Krat.* 438d2-e10: ὀνομάτων οὖν στασιασάντων, καὶ τῶν μὲν φασκόντων ἑαυτὰ εἶναι τὰ ὅμοια τῇ ἀληθείᾳ, τῶν δ' ἑαυτὰ, τίνι ἔτι διακρινοῦμεν, ἢ ἐπὶ τί ἐλθόντες; οὐ γάρ που ἐπὶ ὀνόματά γε ἕτερα ἄλλα τούτων· οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἄλλ' ἄττα ζητητέα πλὴν ὀνομάτων, ἃ ἡμῖν ἐμφανιεῖ ἄνευ ὀνομάτων ὁπότερα τούτων ἐστὶ τὰληθῆ, δείξαντα δῆλον ὅτι τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων. — δοκεῖ μοι οὕτω. — ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὦ Κρατύλε, δυνατὸν μαθεῖν ἄνευ ὀνομάτων τὰ ὄντα, εἴπερ ταῦτα οὕτως ἔχει. — φαίνεται. — διὰ τίνος ἄλλου οὖν ἔτι προσδοκᾶς ἂν ταῦτα μαθεῖν; ἄρα δι' ἄλλου του ἢ οὐπερ εἰκός τε καὶ δικαιοτάτον, δι' ἀλλήλων γε, εἴ πη συγγενῆ ἐστίν, καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν; τὸ γάρ που ἕτερον ἐκείνων καὶ ἀλλοῖον ἕτερον ἂν τι καὶ ἀλλοῖον σημαῖνοι ἄλλ' οὐκ ἐκεῖνα. — ἀληθῆ μοι φαίνῃ λέγειν. – Die hier angesprochene Weise des Lernens bzw. Findens der Seienden aus den Seienden selbst deutet schon auf den Begriff des λόγος als Satz bzw. Dialog, in welchen Vollzügen der Seele die Seienden von ihr selbst ausgesagt werden, um in diesem Ausgesagt-Werden ihren Bestand zu haben und gelernt zu werden.

auch aktiv Denkender, indem er den Fragen des Dialoges immer folgt. Er steht auf der Seite der suchenden Erscheinungssätze, da seine Einsichten für ihn neu sind und jedesmal im ‚Jetzt‘ der einzelnen Sätze gelingen. Er gewinnt jene wahre Vorstellung, die Parmenides schon besitzt, zum ersten Mal. Parmenides steht dagegen auf der Seite des Wissens, da er zu einer bereits geprüften Vorstellung hinzuführen versucht. Um die Rolle des Parmenides im Dialog aber besser verstehen zu können, bedarf auch der Begriff des Wissens, der am Ende der zweiten Perspektive dem seienden Einen zugesprochen wird, noch der Erläuterung.

Bevor sich der *Theaitetos* explizit mit der Frage nach dem Begriff des Wissen auseinandersetzt und dann der *Sophistes* sowie der *Politikos* weitere Erkenntnisse liefern, werden Andeutungen zum spezifisch spätplatonischen Verständnis von Wissen schon früheren Dialogen eingearbeitet. Bereits der *Phaidros* verbindet Wissen mit der Praxis des Sich-Unterredens,<sup>1</sup> wobei der Wissende auch zu lehren vermag<sup>2</sup> und sich in der Lage zeigen muß, das von ihm Gewußte und Gelehrte zu prüfen und gegebenenfalls als falsch zu erweisen.<sup>3</sup> Wissen zeigt sich hier als die Fähigkeit, im elenktischen Dialog zu ermitteln, wie eine bestimmte Vorstellung

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Phaidr.* 276e4-277a5: πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεὴν τε καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα. — πολὺ γὰρ τοῦτ' ἔτι κάλλιον λέγεις. — B. MOJSISCH, «Dialektik» und «Dialog»: *Politeia, Theaitetos, Sophistes*, in: T. KOBUSCH und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 167-180, zeigt auf, daß auch schon die *Politeia* Ideenerkenntnis als Dialektik auffaßt, sich des sprachlichen Charakters dieser Dialektik aber – in Vergessenheit ihres eigenen Tuns – noch nicht wieder bewußt geworden ist: «Vom Sokratischen *äußeren* Dialog ist bei dieser Art von Dialektik nichts mehr übriggeblieben, von Sprache überhaupt zwar noch der Hinweis, daß die Dialektik es mit Fragen und Antworten zu tun habe (*Pol.* 534d8-10), was impliziert, daß es sich bei ihr stets um ein in Sätzen prozedierendes Verfahren handelt; was aber Sätze sind, wie und wann sie wahr oder falsch sein können – davon ist keine Rede ...» (170)

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Phaidr.* 277e5-278b4: ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιᾶν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ οὐδένα πάποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλη ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι οὐδὲ λεχθῆναι, ὡς οἱ ῥαψωδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς πειθοῦς ἔνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδόντων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν μόνοις ἡγούμενος τό τε ἐναργές εἶναι καὶ τέλεον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρηθῆς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἄξιαν ἐνέφυσαν· τοῦ δὲ ἄλλου χαίρειν ἔων - οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι. — παντάπασιν μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαι τε καὶ εὐχομαι ἃ λέγεις.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Phaidr.* 278c4-e4.

zustande gekommen ist. Diese Vorstellung als gezählte Zahl, nämlich als die Summe der Erscheinungssätze des suchenden Dialoges, kann auf falscher Zählung beruhen,<sup>1</sup> und dieser Möglichkeit des Irrtums will der elenktische Dialog begegnen. Denn mit dem Abschluß des suchenden Dialoges sind dessen Teile als Erscheinungs- bzw. Vorstellungssätze erst nur aufeinander bezogen,<sup>2</sup> also noch nicht des ganzen Einen teilhaftig, das erst das Ganze eines elenktischen Dialoges zu schaffen vermag.<sup>3</sup>

Der *Theaitetos* ringt um einen Begriff des Wissens und scheidet schließlich dort, wo Wissen als elenktischer Dialog, der sich einer gewonnenen Vorstellung anzuschließen hat, expliziert werden müßte.<sup>4</sup> Theaitetos als Gesprächspartner des Sokrates stellt nämlich nach einigen einander ablösenden und aufeinander aufbauenden Dialogen zum Begriff des Wissens eine Vorstellung zur Diskussion, die Wissen als wahre Vorstellung, die mit einem Logos in Verbindung stehe, beschreibt, ohne daß Theaitetos selbst schon wüßte, was unter diesem Logos denn zu verstehen sei.<sup>5</sup> Die im Dialog vorgeschlagenen Lösungen scheitern allesamt,<sup>6</sup> da

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 195b9-200c7.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1. – Der *Parmenides* führt demnach mit seiner negativen Hypothese die Bestimmungen des suchenden Dialoges vor. Da aber ein solcher Dialog nach seiner Prüfung nicht mehr nur im Modus des φαίνεσθαι, sondern dann in dem des εἶναι beschrieben werden kann, gehen in das Fazit des gesamten Dialoges (vgl. *Parm.* 166c2-5) die Bestimmungen des φαίνεσθαι (für den suchenden Dialog) und die des εἶναι (für den geprüften Dialog) gleichberechtigt mit ein.

<sup>3</sup> T. KOBUSCH, «Wie man leben soll: *Gorgias*», in: ders. und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 47-63, betont die Bedeutung der Dialektik als spezifische Lebensform: «Platon hat den sittlichen Charakter des Miteinandersprechens dadurch deutlich gemacht, daß er in jedem Gesprächsteil eigens den «Elenchos» als eigentlich sittliches Zentrum der Dialektik aufdeckt. Im Gespräch mit Gorgias wird so klargemacht, daß der Elenchos als die Bereitschaft, sich widerlegen zu lassen, jene sittliche Haltung ist, die als notwendige Voraussetzung eines Dialogs im Sinne Platonischer Dialektik anzusehen ist.» (48)

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 201c8-210d4. – Auch der *Kratylos* deutet in 435d1-439b9 an, daß Suchen und Finden oder Lernen und Lehren der Seienden nicht vermittle der Namen geschehen kann, sondern vermittle der Seienden selbst vonstatten gehen muß. Gemäß den Bestimmungen des *Sophistes* meinen die Seienden aber den λόγος als Satz oder Dialog (vgl. *Soph.* 255c12-14), so daß die Seienden in der Tat miteinander verwandt sind und als τὰ πράγματα aus sich selbst zu erschließen sind (vgl. *Krat.* 438d2-439b9).

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 206c2-210d4. – MOJSISCH, ««Dialektik» und «Dialog»», S. 173-174, erklärt das Scheitern des *Theaitetos* erstmals in adäquater Weise, indem er feststellt, daß der zuvor entwickelte Dialogbegriff in den abschließenden Passagen nicht mehr berücksichtigt werde: «Der Grund, warum der Dialog *Theaitetos* schließlich aporetisch endet, ist auch darin begründet, daß auf den Gehalt des λόγος als des sich unterredenden Denkens nicht mehr rekurriert wird. ... Wenn bei Platon selbst der Begriff des λόγος schließlich nur noch aus der Perspektive der Vorstellung diskutiert wird – so am Ende des *Theaitetos* (*Theait.* 206d1 ff.) –, mußte der

der zuvor erörterte Gehalt des Ganzen noch nicht adäquat erfaßt wird.<sup>1</sup> Das Ganze wird entweder mit all seinen Teilen gleichgesetzt, ohne daß es deren Zusammenhang und Einheit ausmachen und damit ihre spezifische Bestimmungslosigkeit übersteigen würde,<sup>2</sup> oder es wird als teilloses Ganzes verstanden, das aufgrund seiner Teillosigkeit dann auch kein Wissen ermöglichen kann.<sup>3</sup> Der junge Theaitetos zeigt sich noch nicht in der Lage, den qualitativen Unterschied zwischen dem bloß aggregativen, noch unverknüpften Gesamt vieler Teile und der die Teile verknüpfenden, vielheitlichen Einheit des Ganzen herauszustellen, so daß er auch in der Übertragung dieses Problems auf die Thematik des in Rede stehenden Wissenskonzeptes scheitern muß. Denn Wissen läßt sich in der Tat als wahre Vorstellung, die sich mit einem Logos verbindet, beschreiben, wenn dieser Logos eben als prüfender Dialog derjenigen Sätze verstanden wird, die zu jener als wahr gesetzten Vorstellung hingeführt haben. In der Prüfung dieser Sätze durch den elenktischen Dialog werden sie, die vorher nur aufeinander bezogen waren, zum Sein ihres Ganzen fortbestimmt und damit als Vielheit in eine Einheit eingebunden, die Erkenntnis bedeutet. Dieser elenktische Dialog über einmal gefaßte Meinungen, der es grundsätzlich zum Ziel hat, gefaßte Meinungen als immer vorgefaßte Meinungen und geläufige Ansichten als immer vorläufige Ansichten aufzuzeigen, indem die als wahr behauptete Vorstellung möglicher-

---

Dialog ein aporetisches Ende nehmen, um im *Sophistes* eine Fortsetzung zu erfahren.»

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 206c2-210b3. – Dennoch darf behauptet werden, daß der *Theaitetos* nicht schlechthin aporetisch ende, insofern nämlich in seinem Mittelteil (vgl. *Theait.* 184b7-186e10) die Lösung des Erkenntnisproblems bereits angedeutet wird. Siehe dazu: B. MOJSISCH, «Λόγος and ἐπιστήμη. The Constitutive Role of Language in Plato's Theory of Knowledge», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 19-28: «For Plato, the soul is the center of unity, a certain *single* idea, an idea alongside other ideas. It uses the body and its senses – these as tools – and synthesizes: It unifies manifold sense perceptions. Beyond this unitive function, it carries out a peculiar activity: It thinks. This thinking distinguishes itself from perceiving insofar as it possesses specific contents, namely, universal contents (κοινά): essential being and not-being, similarity and dissimilarity, the identical and the different, the one and the many (according to number), the even and the odd, the beautiful and the ugly, the good and the bad. As universal contents of thought, such determinations precede the contents of sense perception. Insofar as they are applied to the various impressions of perception, however, knowledge takes place.» (23-24)

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 202d6-206c2.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 205d7-10: εἰ μὲν ἄρα πολλὰ στοιχεῖα ἢ συλλαβὴ ἐστὶν καὶ ὅλον τι, μέρη δ' αὐτῆς ταῦτα, ὁμοίως αἶ τε συλλαβαὶ γνωστὰ καὶ ῥηταὶ καὶ τὰ στοιχεῖα, ἐπεὶ περὶ τὰ πάντα μέρη τῷ ὅλῳ ταῦτόν ἐφάνη. — καὶ μάλα.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 205e2-4: εἰ δέ γε ἓν τε καὶ ἀμερές, ὁμοίως μὲν συλλαβὴ, ὡσαύτως δὲ στοιχεῖον ἄλογόν τε καὶ ἄγνωστον· ἡ γὰρ αὐτὴ αἰτία ποιήσει αὐτὰ τοιαῦτα. — οὐκ ἔχω ἄλλως εἰπεῖν.

weise als falsch erwiesen wird – dieses Sich-Unterreden also bedeutet das Tun des Philosophen bzw. eines jeden Menschen, insofern er philosophisch lebt. Dieser Philosophiebegriff, der wesentlich auf der Technik des Sich-Unterredens beruht, wird von Platon zwar absichtlich geringgeschätzt<sup>1</sup> oder mit abfälligen Termini<sup>2</sup> belegt, erfährt aber dennoch im *Parmenides* seine präzise strukturelle Beschreibung.

Die fundamentale Bedeutung des elenktischen Dialoges kommt auch im *Sophistes* zur Sprache.<sup>3</sup> Dort wird bezüglich des seelischen Übels der Unwissenheit, das als eine Art Häßlichkeit gelten soll,<sup>4</sup> eine Technik des Übens angesprochen,<sup>5</sup> die die Seele von ihrer Ungelehrigkeit befreie, die darin bestehe, etwas scheinbar zu wissen, ohne es im Sinne eines spezifischen Wissensbegriffs zu wissen.<sup>6</sup> Damit ist das Vertrauen auf jene ungeprüfte Vorstellung gemeint, die als wahr gesetzt wurde, in ihrem Wahrheitsanspruch jedoch solange nicht geprüft werden kann, wie die Möglichkeit der Täuschung noch nicht begriffen worden ist.<sup>7</sup> Da aber die

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 169b3-c6: τὸν γὰρ προσελθόντα οὐκ ἀνίης πρὶν ἀναγκάσης ἀποδύσας ἐν τοῖς λόγοις προσπαλαῖσαι. — ἄριστά γε, ὦ Θεόδωρε, τὴν νόσον μου ἀπήκησας· ἰσχυρικώτερος μέντοι ἐγὼ ἐκείνων. μυρίοι γὰρ ἤδη μοι Ἑρακλέες τε καὶ Θησέες ἐντυχόντες καρτεροὶ πρὸς τὸ λέγειν μάλ' εὖ συγκεκριόφασιν, ἀλλ' ἐγὼ οὐδέν τι μᾶλλον ἀφίσταμαι· οὕτω τις ἔρωσ δεινὸς ἐνδέδυκε τῆς περὶ ταῦτα γυμνασίας, μὴ οὖν μηδὲ σὺ φθονήσης προσανατριψάμενος σαυτὸν τε ἅμα καὶ ἐμὲ ὄνησαι. — οὐδὲν ἔτι ἀντιλέγω, ἀλλ' ἄγε ὅπη θέλεις· πάντως τὴν περὶ ταῦτα εἰμαρμένην ἦν σὺ ἐπικλώσης δεῖ ἀνατλήναι ἐλεγχόμενον. – Hier fällt der Terminus γυμνασία ins Auge (vgl. *Theait.* 169c1), denn dieser benennt im *Parmenides* dessen dialektische Passagen. Die Technik des Sich-Unterredens stellt demnach – wie oben, S. 29-30, bereits bemerkt – in den Augen Platons eine Übung dar, die in der dialogisierenden Tätigkeit der Seele diese stärkt und um dieser Stärke willen betrieben wird (vgl. *Polit.* 258c1-8).

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 195b9-c4: δεινὸν τε, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἀληθῶς κινδυνεύει καὶ ἀηδὲς εἶναι ἀνὴρ ἀδολέσχης. — τί δέ; πρὸς τί τοῦτ' εἶπες; — τὴν ἐμαυτοῦ δυσμαθίαν δυσχεράνας καὶ ὡς ἀληθῶς ἀδολεσχίαν. τί γὰρ ἂν τις ἄλλο θεῖτο ὄνομα, ὅταν ἄνω κάτω τοὺς λόγους ἔλκη τις ὑπὸ νωθείας οὐ δυνάμενος πεισθῆναι, καὶ ἢ δυσάπαλλακτος ἀφ' ἐκάστου λόγου; – Dialektik wird hier mit ἀδολεσχία gleichgesetzt – dies wieder im Einklang mit dem *Parmenides* (135c5-d6), wo auch explizit von γυμνάζεσθαι die Rede ist. Dialektik ist ein grundsätzlich endloses Unterfangen, insofern immer ein neuer Dialog an den alten angeknüpft werden kann (vgl. *Theait.* 172b8-c3).

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 226b2-231b8.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 228e1-5: κομιδῆ συγχωρητέον, ὃ νυνδὴ λέξαντος ἡμφεγνόησα σου, τὸ δύο εἶναι γένη κακίας ἐν ψυχῇ, καὶ δειλίαν μὲν καὶ ἀκολασίαν καὶ ἀδικίαν σύμπαντα ἡγητέον νόσον ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος αἴσχος θετέον.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 229a1: περὶ μὲν αἴσχος γυμναστική, περὶ δὲ νόσον ἰατρική.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 229c1-5: ἀγνοίας γοῦν μέγα τί μοι δοκῶ καὶ χαλεπὸν ἀφορισμένον ὄραν εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν. — ποῖον δῆ; — τὸ μὴ κατειδόμενα τι δοκεῖν εἰδέναι.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 229c5-6: δι' οὗ κινδυνεύει πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίνεσθαι πᾶσιν. — ἀληθῆ.

Möglichkeit des im *Sophistes* dann thematisierten elenktischen Dialoges<sup>1</sup> wesentlich auf dem Begriff der Falschheit beruht, insofern die Möglichkeit falscher Vorstellung ein Aufzeigen solcher Falschheit legitimiert, wird der *Sophistes* sich hauptsächlich dem Problem der Falschheit zu stellen haben,<sup>2</sup> um nämlich mit dem Aufweis der Realität des Falschen die Notwendigkeit einer elenktischen Dialektik zu dokumentieren. Gegenüber bloßer Belehrung weist der elenktische Dialog nämlich den Vorteil auf, daß er Raum für neues Wissen überhaupt erst schafft, indem er den Blick auf Wissensmöglichkeiten außerhalb der für wahr gehaltenen Vorstellungen eröffnet.<sup>3</sup>

Die Praxis des elenktischen Dialoges sowie sein Nutzen werden im *Sophistes* auf folgende Weise beschrieben: Der eine eigene Vorstellung als wahr setzende Gesprächspartner wird von demjenigen, der jene Vorstellung von einer besseren Vorstellung aus als falsch zu durchschauen vermag, bezüglich dieser seiner Vorstellung ausgefragt, und indem der Ausgefragte hinsichtlich derjenigen Erscheinungssätze, die zu jener abschließenden Vorstellung geführt haben, im Prozeß des Ausfragens ins Schwanken gerät, wird seine Vorstellung eine leichte Beute für den Ausfragenden.<sup>4</sup> Dieser setzt nämlich im Gespräch jene Erscheinungssätze mit der sie abschließenden Vorstellung in Beziehung und vergleicht sie, indem er ihre Stimmigkeit überprüft,<sup>5</sup> um dann im Nebeneinanderstellen jener Erscheinungssätze, die zu der problematisierten Vorstellung geführt haben, zu zeigen,

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 229c11-231b8.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 232b1-268d5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 230a5-10: τὸ δὲ γε, εἴξασί τινες αὐτὸν λόγον ἑαυτοῖς δόντες ἠγήσασθαι πᾶσαν ἀκούσιον ἀμαθίαν εἶναι, καὶ μαθεῖν οὐδέν ποτ' ἂν ἐθέλειν τὸν οἰόμενον εἶναι σοφὸν τούτων ὧν οἴοιτο πέρι δεινὸς εἶναι, μετὰ δὲ πολλοῦ πόνου τὸ νοουθητικὸν εἶδος τῆς παιδείας σμικρὸν ἀνύτειν. — ὀρθῶς γε νομίζοντες. — Siehe auch *Soph.* 230c3-d4: ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἠγούμενον ἄπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλειῶν δὲ μή. — βελτίστη γοῦν καὶ σωφρονεστάτη τῶν ἔξεων αὕτη. — WALDENFELS, *Das sokratische Fragen*, S. 108, bemerkt zur dialogischen Technik des Sokrates: «Die Maieutik, die nur ans Licht befördert, ohne dem Andern die eigene Leistung abzunehmen, bewährt sich im Positiven wie im Negativen. Hinter dieser Zurückhaltung steht die Achtung vor der Freiheit des Andern, die ein positives Dreinreden verwehrt, wenn es die eigenständige Entwicklung gefährdet. Hier liegt auch der Grund, warum das sokratische Gespräch so wenig von einem moralisierenden Predigtton an sich hat, obwohl unentwegt von der Tugend gesprochen wird.»

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 230b4-5: διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταιί τις τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἶθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι ...

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 230b6-7: ... καὶ συναγόντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας [τὰς δόξας] ...



daß sie nicht miteinander in Einklang stehen und darum auch keine wahre Vorstellung hervorbringen können.<sup>1</sup> Der Nutzen des elenktischen Dialoges besteht nun darin, sich allein dort für wissend zu halten, wo eine eigene Vorstellung bisher der Widerlegung standhielt. Diese Gewißheit gilt natürlich auch niemals für immer, da immer neue Widerlegungen ersonnen werden können, die von einer möglicherweise besseren Vorstellung aus, die die schlechtere zu umfassen vermag, ihr Ziel der Befreiung von als absolut wahr gesetzten Vorstellungen verfolgen.<sup>2</sup>

Die dialektische Technik kommt im *Sophistes* aber auch noch an anderer Stelle zwar explizit, aber in nur schwer verständlicher Weise zur Sprache.<sup>3</sup> Die in jener Passage geschilderte Vermischung der Gattungen betrifft jedenfalls die Satzebene qua Gattungen sowie die Dialogebene, die als ganzheitliche Gattung diese Sätze vermischt, indem sie sie miteinander verbindet.<sup>4</sup> Während der Satz als Gattung der ersten Verknüpfung entspricht, die von der Seele geleistet wird,<sup>5</sup> stellt der Dialog als zweite Verknüpfung die seine Sätze verknüpfende Gattung dar.<sup>6</sup> Zwar

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 230b7-8: ... τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ' ἐναντίας. – Die Wirkung einer solchen Widerlegung im Dialog wird von Platon dann scheinbar naiv als eine Beschämung des Widerlegten beschrieben, die diesen friedlicher, also weniger anmaßend bezüglich seiner Vorstellungen mache (vgl. *Soph.* 230b8-c3, daneben auch *Theait.* 210b11-d4). Die Tatsache aber, daß bei weniger schamhaften Gemütern, als sie die jungen Gesprächspartner der Spätdialoge offenbaren, ein eher feindliches Verhalten gegenüber dem Prüfenden zu erwarten ist, wenn sie sich als widerlegt erkennen müssen, ist Platon dennoch durchaus bewußt gewesen – vgl. dazu etwa *Theait.* 151b8-d3.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 230c3-e4.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 253b8-254b1.

<sup>4</sup> Den Seienden, die zweifach ausgesagt werden können, nämlich hinsichtlich der Anderen sowie in Hinsicht auf sie selbst als Ganzes (vgl. *Soph.* 255c12-13), entspricht das zweifache Auftreten von Gattungen, die als Gattung der Sätze zur Gattung des Dialoges zusammenfinden. Die zweifach verstandene Gattung stellt nichts anderes dar als das gewordene Sein eines Seienden, sei dieses Seiende Teil, sei es ein Ganzes. Aus dem griechischen Terminus γένος, der von Platon in den späten Dialogen zumeist Vorrang vor den Varianten εἶδος und ἰδέα erhält, spricht genau dieses Gewordensein, das eine Gattung ausmacht. – Daß die in *Soph.* 253b8-9 angesprochene Vermischung die Verbindung der Sätze zum Dialog meinen muß, bestätigt sich auch in *Soph.* 261d1-2, wo daran erinnert wird, daß die Vermischung der Buchstaben bereits angesprochen worden sei (vgl. *Soph.* 252e9-253a12), die Vermischung von Namen und Prädikaten hingegen nun folgen solle (vgl. *Soph.* 261d1-262c7). Die in *Soph.* 261d1 genannte Vermischung der εἶδη kann demnach nur diejenige der Sätze zum Dialog meinen.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 262c2-7: οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἤρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθύς ἢ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος τε καὶ σμικρότατος.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 259d9-260a7: καὶ γὰρ, ὦγαθέ, τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν ἄλλως τε οὐκ ἐμμελὲς καὶ δὴ καὶ παντάπασιν ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου. — τί δὴ; — τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. — ἀληθῆ. —

stellt der Name eine Verknüpfung von Buchstaben und Silben dar, doch macht er, wie der *Kratylos* ausführlich gezeigt hat,<sup>1</sup> von sich aus nichts kund, ist vielmehr Setzung eines sich entwickelnden Zeichens – auch der Name wandelt sich –, ohne daß die Bildung des Namens, der erlernt wurde, schon einen schöpferischen Akt darstellen würde.<sup>2</sup> Die Übernahme der vom Gesetz vorgegebenen Regeln zur Wortbildung stellt eine letztlich unschöpferisches Lernen des bloßen Wortes gegenüber den kreativen Synthesen von Satz und Dialog dar. Satz und Dialog gehorchen zwar auch bestimmten Gesetzen – die des Satzes formuliert der *Sophistes*,<sup>3</sup> die des Dialoges sind Thema des *Parmenides* –, doch können diese Gesetze eine Geltung beanspruchen, die die einzelnen Sprachen mit ihren je verschiedenen Gesetzmäßigkeiten der Namens- und Satzbildung transzendiert.

Wenn also – um zu den Ausführungen des *Sophistes* zurückzukehren – die satzhaften Gattungen sich untereinander zu mischen in der Lage sind, um so die Gattung des Dialoges hervorzubringen, so muß es eine Wissenschaft geben, die diese Sätze bezüglich ihres Zusammenstimmens zu überprüfen vermag, die also den Dialog rückblickend durchschreitet und jene elenktische Prüfung der ihn abschließenden Vorstellung leistet.<sup>4</sup> Der diese Technik beherrschende Mensch muß alle Sätze des Dialoges sowohl darauf hin überprüfen, ob sie, um sich über-

---

σκόπει τοίνυν ὡς ἐν καιρῷ νυνδὴ τοῖς τοιοῦτοις διεμαχόμεθα καὶ προσηναγκάζομεν ἔαν ἕτερον ἐτέρῳ μίγνυσθαι. — πρὸς δὲ τί; — πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἔν τι γενῶν εἶναι. τούτου γὰρ στερηθέντες, τὸ μὲν μέγιστον, φιλοσοφίας ἂν στερηθῆμεν. — Diese Passage, die für das Verständnis der gesamten spätplatonischen Philosophie von entscheidender Bedeutung ist, erkennt in ihrem Gehalt erstmals: B. MOJSISCH, «Platons Sprachphilosophie im *Sophistes*», in: ders. (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Amsterdam 1982), S. 35-63, bes. 42-44; ders., «PLATON, Plotin, Ficino. «Wichtigste Gattungen» – eine Theorie aus Platons *Sophistes*», in: O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* (Amsterdam 1988), S. 19-38, bes. 19-26; ders., ««Dialektik» und «Dialog»», S.167-180, bes. 174-178; ders., «Λόγος and ἐπιστήμη», S. 19-26; ders., «Der Dialog als sechste wichtigste Gattung in Platons *Sophistes*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), S. 41-48.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Krat.* 383a1-438d1.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Krat.* 439a1-b9. – Der Satz hingegen macht nach Platon schon etwas kund, und zwar grundsätzlich in einer zeitlich bestimmten Weise (vgl. *Soph.* 262d2-6), so daß er den Namen, der eben nur benennt, übersteigt, indem er eine Grenzsetzung in der Zeit vornimmt. Der Satz weist daher ebenso eine Grenze auf wie der aus Sätzen bestehende Dialog – hier begegnen also bereits Theoreme, die der *Parmenides* wieder aufgreifen wird (vgl. *Parm.* 144e8-145a3; 158c5-d6).

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 260a7-264b4.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253b8-c1: τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτα μείξεως ἔχειν ὁμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὁρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται;

haupt zu vermischen, einen dialoghaften Zusammenhalt aufweisen,<sup>1</sup> als auch darauf hin, daß das Ganze des Dialoges aus solchen Sätzen besteht, die als voneinander verschiedene Sätze es erlauben, sie als bestimmte Sätze voneinander zu unterscheiden.<sup>2</sup> Diese Technik gehört dem philosophischen Menschen zu,<sup>3</sup> der deshalb in der Lage sein muß, die Dialogebene von der Satzebene zu unterscheiden.<sup>4</sup> Der sich der dialektischen Technik bedienende Mensch erkennt darum im Durchgang durch die vielen Sätze eines Dialoges in ihnen allen – falls vorhanden – die Idee des ganzen Dialoges, also ihren Zusammenhang, wobei jeder einzelne Satz gegenüber einem anderen eine Grenze aufweist, so daß sich die seine Sätze insgesamt begrenzende Idee des Dialoges durch alle einzelnen Sätze hindurch erstreckt, die einzelnen Sätze wiederum als bestimmte voneinander verschieden sind und von der Idee des ganzen Dialoges gleichsam von außen umgeben werden.<sup>5</sup> Desgleichen erkennt er, daß sich die eine Idee des Dialoges auch zu einer Vielzahl von aufeinander folgenden Dialogen entwickeln kann, wobei dieser Blick auf die Abfolge solcher Dialoge von ihren je einzelnen Sätzen immer abieht, so daß Vielheit sich nun als die Vielheit der Dialoge zeigt, die Teilhabe der vielen Sätze am Einen des Dialoges aber nicht berücksichtigt wird, weshalb sie als von ihrem Ganzen jeweils getrennte angesehen werden müssen.<sup>6</sup> Der Dialektiker

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253c1-2: καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντα ταῦτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι ...

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253c2-5: ... καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; — πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης; — Es soll also ferner untersucht werden, ob die Sätze eines Dialoges ebenso, wie sie in einem Zusammenhang stehen, auch als voneinander Verschiedene gelten dürfen, als welche sie dann eine dihairetische Betrachtung dieses Dialoges erlauben. Die Dihairese meint hier also allein die Unterscheidung von Sätzen, die das Ganze ihres Dialoges bilden. Würden diese Sätze sich nicht voneinander unterscheiden, dann würde der Dialog in ihnen auch nicht fortschreiten, so daß er wiederum keinen Zusammenhang ausbilden könnte.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253c6-10: τίς οὖν αὖ προσεροῦμεν, ὃ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπέσοντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον; — πῶς λέγεις; — Da jeder Mensch sprachbegabt ist, steht es auch jedem Menschen frei, sich dieser Begabung bewußt zu werden und im Sinne der Philosophie, wie Platon sie versteht, zu erkennen.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253d1-4: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταὐτὸν μὴν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; — ναί, φήσομεν. — Diese Unterscheidung meint das Bewußtsein von der Differenz zwischen Sätzen, die zunächst ja immer der Wahrnehmung zugehören, und ihrem Zusammenhang, der vom Denken geschaffen wird.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253d5-8: οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἕξωθεν περιεχομένας ...

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253d8-9: ... καὶ μίαν αὐ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ

verstehen es also zu unterscheiden, daß in einem einzelnen Dialog die Gemeinschaft der Sätze mit ihrer dialogischen Einheit zu untersuchen ist, daß hingegen in der Betrachtung der Abfolge mehrerer Dialoge jene Gemeinschaft keine Berücksichtigung mehr finden kann, da in einem nun gleichsam ideengeschichtlich fortschreitenden Kontext nur noch auf den Zusammenhang der sich aneinander reihenden Dialoge reflektiert wird.<sup>1</sup>

Der *Politikos* schließlich theoretisiert weniger zum Thema ‚Wissen‘, als er den Vollzug des Wissens am Beispiel des Namens, der diesem Dialog seinen Titel verleiht, präsentiert.<sup>2</sup> Gemäß der Maxime aus dem *Sophistes*, daß es nicht genüge, sich bloß über einen Namen zu verständigen, sondern daß es vor allem erforderlich sei, sich in einem von der dialektischen Technik geleiteten Gespräch über seinen Gegenstand einig zu werden,<sup>3</sup> geht der *Politikos* seiner Frage nach einem ‚Was-ist‘ bezüglich der politischen Kunst im Dialog nach.<sup>4</sup> Die oben skizzierten Charakteristika des Wissens zeigen sich in seinem Verlauf ganz deutlich: Einmal getroffene Bestimmungen werden nachträglich überprüft und zugunsten neuer, für besser erachteter aufgegeben,<sup>5</sup> die im Dialog jeweils entwickelten Vorstellun-

---

πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 253d9-e2: τοῦτο δ' ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μὴ, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. — παντάπασιν μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Auch der *Theaitetos* sowie der *Sophistes* haben als Dialoge die in ihnen beschriebene Dialektik auch praktiziert. Doch allein schon mit dem Wechsel des Gesprächspartners – der jüngere Sokrates ersetzt im *Politikos* den Theaitetos – ist angezeigt, daß das hohe theoretische Niveau dieser vorangegangenen Dialoge verlassen werden soll. Trotzdem bringt auch der *Politikos* noch Theoreme ein, die für das Verständnis des sich anschließenden *Parmenides* als unverzichtbar gelten müssen (vgl. *Polit.* 283b1-287a6 und dazu oben, S. 73-75).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Soph.* 218b6-c5: κοινῆ δὲ μετ' ἐμοῦ σοι συσκεπτέον ἀρχομένῳ πρῶτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, νῦν ἀπὸ τοῦ σοφιστοῦ, ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ' ἔστι. νῦν γὰρ δὴ σύ τε καὶ γὰρ τούτου περὶ τοῦνομα μόνον ἔχομεν κοινῆ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ' ᾧ καλοῦμεν ἕκαστος τὰχ' ἂν ἰδίᾳ παρ' ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς περὶ τὸ πρῶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσθαι χωρὶς λόγου.

<sup>4</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 79, bemerkt zu dieser Art des Fragens: «Wir bekommen nur dann eine konkrete Vorstellung von der Erkenntnis der Ideen, wenn wir untersuchen, was Sokrates und seine Gesprächspartner in den Dialogen im Anschluß an eine ‚Was-ist‘-Frage tatsächlich tun. Was sie tun, ist: Der Gefragte gibt eine Definition, und daraufhin beginnen sie einen Elenchos, ein geregeltes Gespräch mit dem Ziel, die vorgeschlagene Definition zu verteidigen oder zu widerlegen. Wer wissen will, wie Platon sich die Erkenntnis der Ideen denkt, muß herausfinden, nach welchen Regeln ein solches elenktisches Gespräch vorgeht, auf welchem Weg es sein Ziel verfolgt.» Dem ist noch hinzuzufügen, daß sich Ideenerkenntnis immer auch schon in der Entwicklung der zur Diskussion gestellten Vorstellung vollzieht. Auch der suchende Dialog gelangt nur mit den satzhafte, als seiend erscheinenden Bestimmungen der Seele zu seinem vorläufigen Ergebnis.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 267c5-d5; 274e1-275a7; 277a1-c8.

gen des Gegenstandes werden als die diesen Dialog jeweils abschließenden Bestimmungen angeführt,<sup>1</sup> und schließlich wird explizit auf die Notwendigkeit des praktizierten Prüfens und Geprüft-Werdens verwiesen, welche Tätigkeiten allein dafür sorgen könnten, daß der Mensch dialektischer werde – ganz gleich, an welchem Gegenstand er dies zeige.<sup>2</sup> Der dialektische Mensch praktiziert in dem Sinne ein an Ideen orientiertes Untersuchen der Gegenstände, als er seine zu diesem Gegenstand gewonnene Vorstellung, die als Satz ja selbst schon ideenhaft verfaßt ist, mit jenen ideenhaften Sätzen in Beziehung setzt, die diese Vorstellung hervorgebracht haben. Dieses dihairetische Prüfen der satzhaften Ideen einer dialoghaften Idee verhindert es, daß beispielsweise jene zwei Weisen des Messens, die ja doch mit demselben Namen belegt werden, für dasselbe gehalten werden,<sup>3</sup> da nämlich im Dialog verschiedene Vorstellungen einer jeden der beiden Meßweisen entwickelt wurden.<sup>4</sup>

Dialektik im Platonischen Verstand verlangt also, daß, wenn der ihr folgende Mensch noch vor der prüfenden Unterscheidung der einzelnen Sätze eines Dialoges den in einer abschließenden Vorstellung gestifteten Zusammenhang dieser Sätze erkennt, er diesen Zusammenhang auflöse, indem er in der Unterscheidung der einzelnen Sätze die Entstehung jener Vorstellung ergründe.<sup>5</sup> Wird er hingegen in ein Gespräch verwickelt, dessen abschließende Vorstellung ihm, der den einzelnen Sätzen folgt, selbst noch fremd ist – genau dies geschieht ja in allen dihairetischen Bestimmungen des *Sophistes* sowie des *Politikos*, deren Vorstellungen zunächst allein dem das Gespräch Führenden, nicht dem Geführten bekannt sind –, so ist es seine Aufgabe, die einzelnen Sätze dieses sich entwickelnden Dialoges zuletzt in einer Vorstellung zusammenzufassen.<sup>6</sup> Die zu ehrende Methode der an den Ideen orientierten Dialektik betrifft also nicht die dihairetischen Teilungen einer Gattung in ihre Teile, sondern die Auseinandersetzung mit den Sätzen als Teilen eines Dialoges, dessen Gewordensein sich in einer Vor-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 267a8-c4; 276e10-277a2; 311b7-c6.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 285c4-286b3.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 285a4-7: διὰ δὲ τὸ μὴ κατ' εἶδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένους ταῦτά τε τοσοῦτον διαφέροντα συμβάλλουσιν εὐθύς εἰς ταὐτὸν ὁμοιά νομίσαντες, καὶ τοῦναντίον αὖ τούτου δρώσιν ἕτερα οὐ κατὰ μέρη διαιροῦντες ...

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Polit.* 283b7-285c3.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 285a7-b3: ... δέον, ὅταν μὲν τὴν τῶν πολλῶν τις πρότερον αἰσθηταὶ κοινωνίαν, μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν ἐν αὐτῇ τὰς διαφορὰς ἴδη πάσας ὅποσαι περ ἐν εἶδεσι κεῖνται.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 285b3-6: ... τὰς δὲ αὖ παντοδαπὰς ἀνομοιότητος, ὅταν ἐν πλήθεσιν ὀφθῶσιν, μὴ δυνατὸν εἶναι δυσωπούμενον παύεσθαι πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεία ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἔρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται.

stellung manifestiert, die der dialektischen Prüfung unterzogen werden muß, um dann mit dem Anspruch von Wissen behauptet werden zu können.<sup>1</sup>

Die Bestimmungen der Wahrnehmung, der Vorstellung und des Wissens sind damit als ideenhaft strukturierte Tätigkeiten der Seele ausgewiesen, wobei Wahrnehmung und Vorstellung sich in der Satzform der Idee zeigen, Wissen hingegen wesentlich der dialogisch verstandenen Idee oder Gattung zugehört. Die im *Parmenides* hinsichtlich dieser Bestimmungen verwendete Junktur eines *genitivus possessivus* in Verbindung mit einer Form von «sein»<sup>2</sup> bringt also zum Ausdruck, daß Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen als Eigentümlichkeiten der Seele ihre eigentümlichen Vollzüge darstellen und sie daher auch in gewissem Sinne von der Seele als tätiger Instanz abstammen.<sup>3</sup> Das Tätigsein der Seele besteht in diesen drei Vollzugsformen der Idee, so daß auch die Bestimmungen der dialektischen Übung im *Parmenides*, die dem Dialog des Parmenides mit dem jungen Aristoteles entspringen, den Aktivitäten ihrer Seelen entstammen.<sup>4</sup>

Warum werden dann aber Name und Logos nicht in gleicher Weise der Seele zugesprochen, nämlich mit dem *genitivus possessivus*, sondern erscheinen statt dessen in Verbindung mit dem Dativ, der einer Form von «sein» hinzugesetzt wird?<sup>5</sup> Dies dürfte deshalb der Fall sein, da diese Konstruktion eher das bloße Vorhandensein oder Zuteilgewordensein einer Bestimmung betont,<sup>6</sup> so daß bezüglich einer solchen Bestimmung auch nicht davon die Rede sein kann, daß die Seele in einem ihr eigentümlichen Vollzug benennt und aussagt, sondern eher benannt und ausgesagt wird. Der Name wird nämlich gelernt, und zwar als Abbild des un-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Polit.* 286d6-9: τό τε αἶ πρός τήν τοῦ προβληθέντος ζήτησιν, ὡς ἂν ῥᾶστα καὶ τάχιστα εὔροιμεν, δεύτερον ἀλλ' οὐ πρῶτον ὁ λόγος ἀγαπᾶν παραγγέλει, πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἶδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d6: καὶ ἐπιστήμη δὴ εἶη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις ...

<sup>3</sup> Vgl. zur Konstruktion von εἶναι mit dem Genitiv: KÜHNER und GERTH, *Ausführliche Grammatik* II 1, S. 372-374 (§ 418, 1 b)). – Vgl. auch *Soph.* 265e3-6, wo die synthetischen Leistungen der Seele als ihre eigentümlichen Tätigkeiten verstanden werden.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d7: ... εἴπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα τὰτα πράττομεν. – P. M. STEINER, *Psyche bei Platon* (Göttingen 1992), S. 200, urteilt dagegen: «Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß nicht die Selbstbewegung der Seele im Denken das Ziel der Bewegung des Gedankens im Dialog ist – auch nicht, wenn der Dialog offen, aporetisch endet. Platon kennt keine, aus sich selbst heraus apriorische Setzungen generierende, autonome, menschliche Vernunft. Die menschliche Vernunft, in der Seele gebunden, muß sich als Selbstbewegung erkennen, die in ihrer Zielgerichtetheit auf die Sache erst sich selbst erfährt: in ihrer höchsten Form als ὁμοίωσις θεῶν (*Th.* 176b1).»

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d8: καὶ ὄνομα καὶ λόγος ἔστιν αὐτῷ ...

<sup>6</sup> Vgl. KÜHNER und GERTH, *Ausführliche Grammatik* II 1, S. 416 (§ 423, 15, Anm 18).

nennbaren Einen oder des Gehaltes des Wortes,<sup>1</sup> so daß dem so Lernenden die Namen eher zuteil werden, als daß er sie selbst schaffen würde. Der Logos als Satz oder Dialog wiederum wird dem Einen der Seele insofern nur zuteil, als der Logos hier die veräußerlichten Formen von Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen meint, die also nicht im stumm Denkenden verbleiben, sondern sich vermittels der Stimme für andere hörbar machen. Während der innere Mensch aber niemals schweigt, kann der äußere Mensch seine inneren Sätze und Dialoge mit Schweigen sehr wohl verbergen. Der äußere Logos kommt demnach, wenn er denn stattfindet, zum immer schon stattfindenden inneren Logos der Seele noch hinzu, so daß er sich weniger aussagt als vielmehr ausgesagt wird.<sup>2</sup> Diese Unterscheidungen dürfte Platon im Sinn haben, wenn er in der die zweite Perspektive abschließenden Passage mit dem Variieren der Konstruktion von «sein» operiert.<sup>3</sup> Der letzte Satz dieser Perspektive betont dann nochmals, daß alle derartigen Bestimmungen, wie sie in ihrem Rahmen getroffen wurden, ebenso für jeden anderen Gegenstand gelten müssen, da nämlich die Seele als das Eine dieser Perspektive jeder Gegenstand werden kann, insofern jeder Gegenstand ein Eines und damit die Seele selbst ist.<sup>4</sup>

#### 4.2.1.3 Anhang zur zweiten Perspektive (155e4-157b5)

Die Gesprächspartner nehmen einen dritten Anlauf,<sup>5</sup> um sich über das Eine zu

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Krat.* 394b2-6.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155d8-e1: ... καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 155d4-e1.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155e1-3: καὶ ὅσαπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τῶν τοιούτων τυγχάνει ὄντα, καὶ περὶ τὸ ἐν ἔστιν. — παντελῶς μὲν οὖν ἔχει οὕτως.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155e4: ἔτι δὲ τὸ τρίτον λέγωμεν. – Da es sich, wie auch HÄGLER, *Platons Parmenides*, S. 87, betont, im *Parmenides* ohnehin nur um zwei Hypothesen handelt, die das Eine bestimmen, nämlich um eine positive und eine negative, die dann in jeweils vier Perspektiven betrachtet werden, ist es müßig, darüber zu diskutieren, ob der Textabschnitt *Parm.* 155e4-157b5 eine eigene Hypothese darstelle oder nicht. Die Frage müßte eher lauten, ob hier eine eigenständige Perspektive vorliege, weshalb die folgenden Untersuchungen vor allem darauf achten werden, ob die zweite Perspektive der positiven Hypothese in *Parm.* 155e3 an ihr Ende gekommen ist oder nicht. – GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 75, Anm. 92, stellt diejenigen Interpreten, welche «in dieser Position nichts weiter als einen Appendix zur zweiten Position zu sehen vermögen, der inhaltlich zu deren Zeitargumentation gehört», denjenigen gegenüber, die diesen Abschnitt als Synthesis von erster und zweiter Perspektive verstehen, um sich letzteren anzuschließen. Beide Ansichten stehen jedoch in gar keinem Widerspruch, da der betreffende Passus ja sowohl die Zeitproblematik der zweiten Perspektive – in Form des unzeitlichen «Plötzlich» – aufgreift als auch die Vermittlung der zweiten mit der ersten Perspektive schafft, indem er nämlich das «Plötzlich» als zeittranszendente Bestimmung des absoluten Einen der er-

verständigen. Zunächst wird auf die zweite Perspektive verwiesen,<sup>1</sup> die ja im Gegensatz zur ersten Perspektive allein dazu berechtigt ist, ihre Hypothese überhaupt zu formulieren, da sich die Hypothese, daß Eines ist, in der ersten Perspektive schließlich selbst aufhob.<sup>2</sup> Wenn das Eine also ist, wie die zweite Perspektive es beschrieb und wie die Gesprächspartner es durchnahmen, so müssen sich notwendig gewisse Folgerungen ergeben, die in dem an die zweite Perspektive sich anschließenden Passus auch zur Sprache kommen sollen.

Wie zeigte sich aber das Eine in der zweiten Perspektive? Sie wird äußerst knapp resümiert, indem behauptet wird, das Eine sei Eines und Viele und weder Eines noch Viele.<sup>3</sup> Daß hier allein das Eine der zweiten Perspektive gemeint sein kann, geht aus jenem Zusatz hervor, der besagt, daß das Eine, so wie es durchgenommen wurde, an Zeit teilhabe, womit auf die Zeitlichkeit des seienden Einen verwiesen ist.<sup>4</sup> Das Eine der ersten Perspektive war ja demgegenüber jenseits aller Zeitlichkeit angenommen worden, so daß es hier nicht gemeint sein kann. Wann wurde aber das zeitliche Eine der zweiten Perspektive als weder Eines noch Viele bestimmt, wie dies zu Beginn des Anhangs nochmals geschieht? Da es in der Tat solche Stellen innerhalb der zweiten Perspektive gibt, die das Eine als weder Eines noch Viele verstanden, muß auf sie notwendig noch einmal eingegangen werden.

Im Rahmen der Erörterungen der zweiten Perspektive zu Selbigkeit und Verschiedenheit des Einen sollte nachgewiesen werden, daß das Eine in bestimmter Hinsicht dasselbe wie die Anderen sei,<sup>5</sup> daß also der Dialog dasselbe wie seine Sät-

---

sten Perspektive in die Zeitlichkeit des seienden Einen der zweiten Perspektive integriert.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155e4-5: τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν ...

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141e9-142a1.

<sup>3</sup> Siehe Platon *Parm.* 155e5-6: ... ἓν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου ... – Daß das Eine also auch weder Eines noch Viele sein soll, hat viele Interpreten dazu verleitet, hier einen Verweis auf die erste Perspektive, die dabei fälschlicherweise auch immer als erste Hypothese verstanden wird, zu entdecken. So gilt etwa nach A. GRAESER, «Parmenides in Plato's *Parmenides*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), S. 11: «The third deduction is made to combine elements of both the first and the second deduction. Inasmuch as it assumed that the One, at some point of time, is and, at another point of time, is not, there arises the question of how this sort of change can possibly occur. The answer that this kind of change occurs not in time but in an instant does not tell us very much. Instead we are confronted with the problem why such an instantaneous change should occur at all.» Der Anhang zur zweiten Perspektive vermittele also zwischen erster und zweiter Perspektive. Dies ist zwar der Fall, doch läßt sich dieses Urteil nicht daraus ableiten, daß in *Parm.* 155e6 auf die erste Perspektive verwiesen werde. Das absolute Eine der ersten Perspektive wird vielmehr erst mit dem «Plötzlich» thematisiert werden, also ab *Parm.* 156c1. In *Parm.* 155e4-156b8 wird dagegen allein das in zeitlicher Weise seiende Eine beschrieben.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155e6: ... καὶ μετέχον χρόνου ...

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6.



ze, folglich diese Sätze selbst sei. Die Argumentation ging dort von einem anderen Ganzen außerhalb des ganzen Einen aus, welches gegenüber diesem Einen als Verschiedenes fungiert und es ihm ermöglicht, ein Ganzes zu sein. Dieses andere Ganze muß als prüfender Dialog gelten, der sich auf die gewonnene Vorstellung eines suchenden Dialoges bezieht und sich unmittelbar an ihn anschließt, um diese Vorstellung entweder als wahr zu erweisen oder als falsch zu widerlegen. Ein suchender Dialog ist also zu einer Vorstellung gelangt, die aber noch keiner Prüfung unterzogen worden ist, so daß sich auch noch kein Ganzes außerhalb dieser Vorstellung gebildet hat. Allein dieses gewordene Ganze eines prüfenden Dialoges aber vermag dem suchenden Dialog eigene Ganzheit zu verleihen, indem diese Ganzheit in der Ganzheit des prüfenden Dialoges enthalten sein muß, um überhaupt eine Ganzheit zu sein. Der suchende Dialog, der mit einer Vorstellung abgeschlossen wird, ist mit diesem Abschluß noch kein gewordenes Ganzes, weil er eben noch ungeprüft ist, also am Sein des anderen Ganzen außerhalb seiner, das ja auch erst noch werden muß, noch nicht teilhat. Ist jedoch der prüfende Dialog außerhalb des suchenden zu einem Ganzen geworden und hat dessen Vorstellung nicht widerlegen können, so ist auch der suchende Dialog zur Ganzheit gelangt und ist dann insofern seiendes Eines, als seine Vorstellung sowie alle seine Erscheinungssätze, die zu dieser Vorstellung geführt haben, als seiend gelten können und damit auch ihr Ganzes zum seienden werden lassen.

Wenn also das Eine nicht als Ganzes, das an einem Ganzen außerhalb seiner teilhat, angesehen wird, sondern als das Eine, daß allein in den Sätzen des suchenden Dialoges besteht, da dieser Dialog noch keine seiende Einheit darstellt, dann gilt, daß sich diese Sätze und der suchende Dialog nicht unterscheiden können, da dieser Dialog zwar zu einer abschließenden Vorstellung gelangt ist, diese aber noch nicht geprüft worden ist. Die Sätze, die im suchenden Dialog entstanden sind, haben an einem dialoghaften seienden Einen noch nicht teil, da ein seiendes Eines außerhalb ihrer noch nicht geworden ist, an dem sie teilhaben könnten, um selbst seiende Teile und damit ein seiendes Ganzes zu werden bzw. zu sein. Wenn aber diese Sätze an einer solchen seienden Einheit noch nicht teilhaben, dann fehlt ihnen auch selbst noch eine Bestimmtheit, die sie ja erst aus der Teilhabe an der Bestimmtheit des aus ihnen gewordenen, geprüften Dialoges gewinnen. Diese Sätze haben also weder am dialoghaften seienden Einen schon teil, noch stellen sie schon eine bestimmte Vielzahl dar, sind also auch nicht Viele im Sinne zahlhaft bestimmter Seiender. Wenn also die Sätze des suchenden Dialoges als ungeprüfte noch nicht an der Einheit des prüfenden Dialoges teilhaben

können, also auch nicht als bestimmte Teile einer aus ihnen gebildeten, bestimmten Ganzheit gelten dürfen, dann kann behauptet werden, daß das Eine als suchender Dialog dasselbe wie seine Sätze ist. Das Eine ist unter dieser Perspektive weder Eines noch Viele, nämlich weder dialoghaft gewordene, bestimmte Einheit noch die Vielheit bestimmter, an dieser Einheit teilhabender Sätze.<sup>1</sup>

Die Zusammenfassung der zweiten Perspektive zu Beginn ihres Anhangs geht folglich zu Recht davon aus, daß das seiende Eine als Eines und Viele sowie als weder Eines noch Viele gelten müsse.<sup>2</sup> Dieser Anhang verfolgt dann aber ausschließlich das seiende Eine, insofern es als Eines und Viele gelten muß, um die Bestimmungslosigkeit des noch nicht seienden Eines, insofern es weder Eines noch Viele ist, auf spätere Ausführungen der negativen Hypothese zu verschieben.<sup>3</sup> Dem seienden Einen als gewordenem Dialog, der zweifelsfrei als Eines und Viele gelten darf, muß nun gleichfalls ein Werden, das fortwährend zu seinem Gewordensein geführt hat, zugesprochen werden. Bezüglich dieses werdenden und schließlich gewordenen Eines, das jedenfalls immer an der Zeit teilhat, werden also die folgenden Bestimmungen des Anhangs zur zweiten Perspektive getroffen, so daß das Eine der ersten Perspektive in ihm überhaupt nicht vorzukommen scheint. Ob dieses zeitlose Eine aber tatsächlich nicht mehr von Interesse für das zeitliche Eine ist, das wird die Analyse dieses Anhangs zeigen.

Inwiefern hat nun das Eine der zweiten Perspektive an Sein teil und wiederum auch nicht teil, wie es in ihrem Anhang zunächst heißt?<sup>4</sup> Das Nicht-Sein des Eines kann hier nicht Werden oder Vergehen meinen, da genau diese Zeitmodi ja anschließend noch erörtert werden<sup>5</sup> und dabei das Werden als Ergreifen des Seins, das Vergehen aber als Ablassen vom Sein verstanden wird. Folglich meint das nicht-seiende Eine das ganze Eine als vergangenes, das insofern nicht mehr an Sein teilhat, als es sein vormaliges Sein verloren hat. Wann aber ist das Eine vergangen? Das Eine ist seiendes Eines, wenn es von einem anderen Einen aus ge-

<sup>1</sup> Zur eingehenden Analyse von *Parm.* 146d5-147b6 vgl. oben, S. 82-88.

<sup>2</sup> Hier könnte noch eingewandt werden, daß das Eine, wenn es in der beschriebenen Weise weder Eines noch Viele ist, auch nicht als das seiende Eine der zweiten Perspektive verstanden werden darf. Über diese Schwierigkeit hilft neben der dritten Perspektive der negativen Hypothese (vgl. *Parm.* 164b5-165e1), die noch erschlossen werden muß, auch schon der Hinweis hinweg, daß dieses Eine dann in der Tat auch nicht ist, sondern als seiendes nur erst erscheint.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 155e6-8: ἄρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἓν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἓν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἓν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μή μετέχειν αὖ ποτε οὐσίας; — ἀνάγκη.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156a1-b1.

prüft worden ist und seine Teile sowie es selbst als Ganzes zu Seienden erklärt worden sind. Hält dieses seiende Eine jedoch einer weiteren Prüfung nicht mehr stand, da das andere Eine außerhalb seiner es zu widerlegen vermag, so verliert es seine Geltung und damit auch sein Sein. Das widerlegte seiende Eine wird so zum nicht-seienden Einen, indem ihm nämlich das von ihm gesetzte Sein als falsche Setzung vor Augen geführt wurde, so daß es dann nach einer neuen Setzung wahren Seins suchen muß, um wieder ein seiendes zu sein. Das gewordene Eine, das solange Geltung beanspruchen darf, wie es nicht von einem ihm äußerlichen anderen Einen widerlegt worden ist, entspricht einem gesetzten Sein, das dann in Nicht-Sein übergeht, wenn ein anderes Eines im Wissen um eine bessere Vorstellung jene Vorstellung des seienden Einen für nicht-seiend erklärt. Das Sein des vormals seienden Einen ist damit vergangen.<sup>1</sup>

Die Widerlegung dieses Seins des seienden Einen, die es zum Nicht-Sein werden läßt, gehört dem Prozeß eines erneut prüfenden und es widerlegenden Dialoges an. In diesem Prozeß verliert das seiende Eine mit jedem Satz dieses ihn prüfenden und widerlegenden Dialoges sein Sein und vergeht damit im Sinne des Verlierens von Sein. Umgekehrt hatte der prüfende Dialog, der jenes Sein noch nicht widerlegen konnte, es auch erst geschaffen, indem seine Ganzheit dem suchenden Dialog nachträglich Ganzheit verlieh und ihn so zu einem seienden Einen werden ließ. Dieser Prozeß der Befestigung einer Vorstellung ließ also das Eine ein Sein ergreifen, und in diesem Sinne wurde es auch. Werden und Vergehen kommen dem seienden Einen damit als Bestimmungen zu, die angeben, daß es im Hinblick auf den Prozeß seiner Prüfung wird oder vergeht, da es Sein gewinnt oder verliert.<sup>2</sup>

Das gewordene Eine als zugleich bestehende Einheit aus ganzheitlichem Dialog und der Vielheit seiner Sätze hört unter der Perspektive seines Eines-Werdens auf, Viele zu sein, wenn nämlich sein Eines-Werden im Prozeß seiner Prüfung zum Abschluß gekommen ist, indem die den Dialog abschließende Vorstellung alle seine Sätze als Seiende zu einem ganzen Seienden zusammengefaßt und ver-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156e8-156a1: ἄρ' οὖν, ὅτε μετέχει, οἷόν τε ἔσται τότε μὴ μετέχειν, ἢ ὅτε μὴ μετέχει, μετέχειν; — οὐχ οἷόν τε. — ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει· οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι. — ὀρθῶς.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156a1-b1: οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ; ἢ πῶς οἷόν τε ἔσται τότε μὲν ἔχειν τὸ αὐτό, τότε δὲ μὴ ἔχειν, εἰ μὴ ποτε καὶ λαμβάνῃ αὐτὸ καὶ ἀφίῃ; — οὐδαμῶς. — τὸ δὲ οὐσίας μεταλαμβάνειν ἄρα γε οὐ γίνεσθαι καλεῖς; — ἔγωγε. — τὸ δὲ ἀπαλλάττεσθαι οὐσίας ἄρα οὐκ ἀπόλλυσθαι; — καὶ πάνυ γε. — τὸ ἐν δὴ, ὡς ἔοικε, λαμβάνον καὶ ἀφιέν οὐσίαν γίνεταί τε καὶ ἀπόλλυται. — ἀνάγκη.

vollständig hat. Das Eines-Werden des Einen wird deshalb als ein Zusammenwachsen verstanden, das seine Teile zu einem Ganzen werden läßt. Der elenktische Dialog muß jedoch, bevor er diese Teile zu einem Ganzen zusammengeführt hat, diese Teile zunächst voneinander geschieden haben, indem er nämlich in der dihairetischen Betrachtung der Sätze des suchenden Dialoges diesen ihre Bestimmtheit verliehen hat. Der prüfende Dialog kann daher den suchenden Dialog, der ja noch kein Sein beanspruchen kann, nur zu einem seienden Ganzen zusammenwachsen lassen, wenn dieses Ganze sich aus seinen zu seienden bestimmten Sätzen zusammenfügt. Die Trennung der Teile des suchenden Dialoges als die Unterscheidung seiner Erscheinungssätze, die diesen die Bestimmtheit des Seins verleiht, geht ihrer Verbindung zu einem bestimmten Ganzen somit voraus.<sup>1</sup>

Mit diesen Bestimmungen sind die Ausführungen der zweiten Perspektive zu Einheit und Vielheit des seienden Einen um den Aspekt des Werdens erweitert worden. Das Werden wird folglich auch für die Zustände der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sowie für Größe, Kleinheit und Gleichheit konstatiert, die ja allesamt Weisen des Seins darstellen und darum auch dem Werden unterworfen sein müssen.<sup>2</sup> Der Anhang zur zweiten Perspektive hat damit alle Verhältnisse, die das Eine als seiendes kennzeichnen, um die jeweiligen Aspekte des Werdens ergänzt, so daß er sich nun der einzigen in der zweiten Perspektive beschriebenen Bewegung des Einen sowie dem ihr entsprechenden Ruhezustand zuwenden kann.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156b1-5: ἔν δὲ καὶ πολλὰ ὄν καὶ γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον ἄρ' οὐχ, ὅταν μὲν γίγνηται ἓν, τὸ πολλὰ εἶναι ἀπόλλυται, ὅταν δὲ πολλὰ, τὸ ἓν εἶναι ἀπόλλυται; — πάνυ γε. — ἔν δὲ γινόμενον καὶ πολλὰ ἄρ' οὐκ ἀνάγκη διακρίνεσθαι τε καὶ συγκρίνεσθαι; — πολλή γε. — Mit den Termini des συγκρίνεσθαι sowie des διακρίνεσθαι wird man an jene Ahnungen des Sokrates erinnert, die sich im ersten Teil des *Parmenides* auf eine neue Konzeption der Ideenlehre bezogen (vgl. *Parm.* 129d6-e4). Ohne wohl schon den Entwurf des Parmenides zu kennen, beschrieb er diesen grundsätzlich korrekt: Wenn jemand die Gegenstände zunächst voneinander unabhängig jeweils als Eines setzt, um dann im Dialog über ein beliebiges solches Eines aufzuzeigen, daß dieses Eine sich in sich selbst zu verbinden und zu trennen vermag, also im prüfenden Dialog in seine Teile zerlegt und anschließend wieder zusammengefügt werden kann, dann wird Sokrates diesem Menschen seine Bewunderung zollen. — Es geht an dieser frühen Stelle des *Parmenides* also nicht, wie oben (vgl. S. 15, Anm. 1) schon bemerkt wurde, primär um die Vermischung der Gattungen untereinander, die ja ohnehin in jedem Satz bzw. Dialog so stattfindet, wie es der *Parmenides* beschreibt, sondern um die Trennung und das Zusammenwachsen der Teile zu einem Ganzen, dem wiederum ihre Unterscheidung vorausgegangen sein muß.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156b6-8: καὶ μὴν ἀνόμοιον γε καὶ ὅμοιον ὅταν γίγνηται, ὁμοιοῦσθαι τε καὶ ἀνομοιοῦσθαι; — ναί. — καὶ ὅταν μείζον καὶ ἔλαττον καὶ ἴσον, αὐξάνεσθαι τε καὶ φθίνειν καὶ ἰσοῦσθαι; — οὕτως.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156c1-e7.

Die für das Eine in der zweiten Perspektive aufgezeigte Bewegung war diejenige, die das Eine vollzieht, insofern es immer in einem anderen Ganzen außerhalb seiner ist.<sup>1</sup> Das Eine in diesem Anderen ist aber der suchende Dialog, der vom prüfenden geprüft wird. Im Prozeß dieser Prüfung vollzieht das geprüfte Eine also auch sämtliche Bewegungen, die die erste Perspektive ausführlich beschrieben hatte, nämlich die Veränderung im Sinne des Alterns auf derselben Stelle, welche Bewegung jeden entstandenen Teil vom Zeitpunkt seines Entstehens betrifft; die Kreisbewegung auf derselben Stelle, die jeder Teil des Einen in seinem Geprüftwerden vollführt; schließlich die Ortsbewegung, die dem Wachsen des werdenden Einen in seinen einzelnen Sätzen entspricht.<sup>2</sup> All diesen Bewegungen, die dem Werden des geprüften Einen, insofern es von dem prüfenden Einen umgeben und folglich in diesem enthalten ist, zugehören, steht die Ruhe des gewordenen Einen entgegen, das geprüft worden ist und mit all seinen Sätzen nun in sich selbst ruht.<sup>3</sup> Orts- und Kreisbewegung, die das Eine im Prozeß des Geprüft-Werdens ja noch vollzog, sind nun zur Ruhe gekommen, und auch die Veränderung im Sinne des Alterns, die sich ja immer an derselben Stelle vollzieht, gilt für das in sich ruhende Eine nicht mehr, da es erst altern würde, wenn es sein Sein wieder verlöre. Das in sich ruhende Eine als Ganzes verliert jedoch solange nicht sein Sein, wie es unwiderlegt bleibt, und darum altert es auch solange nicht, wie es sein Sein zu behalten vermag.

Wenn nun dieses zur Ruhe gekommene Eine einer neuerlichen Prüfung unterzogen wird, gerät es erneut in Bewegung. Umgekehrt kommt es mit dem Ende jeder Prüfung wieder zur Ruhe. In beiden Fällen findet ein Umschlagen statt, nämlich einerseits das Umschlagen aus der Ruhe in die Bewegung, andererseits das Umschlagen aus der Bewegung in die Ruhe. Das Umschlagen findet weder in der Bewegung noch in der Ruhe statt, sondern außerhalb von Bewegung und Ruhe, also auch außerhalb jeder Form von Zeit. Zeit im Sinne des Seins ruht nämlich, während die Bewegung der Zeit in ihrem Werden hin zu einem gewordenen Sein besteht. Keine der beiden Formen des Umschlagens findet demnach in einer Zeit statt, da etwas, worin sich das Eine weder bewegt noch ruht, keine Zeit sein kann.<sup>4</sup> Den Übergang aus der Bewegung in die Ruhe oder aus der Ruhe

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146a3-6.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 138b7-139b3.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 145e8-146a3.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156c1-7: ὅταν δὲ κινούμενον τε ἴσθηται καὶ ὅταν ἔστος ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι μεταβάλλῃ, δεῖ δήπου αὐτό γε μηδ' ἐν ἐνὶ χρόνῳ εἶναι. — πῶς δὴ; — ἔστος τε πρότερον ὕστερον κινεῖσθαι καὶ πρότερον κινούμενον ὕστερον ἑστάναι, ἄνευ μὲν τοῦ με-

in die Bewegung vollzieht das Eine aber nicht ohne dieses Umschlagen, das in keiner Zeit stattfindet, also weder im Sein als dem in einem Zeitpunkt vorübergehend fixierten Werden noch im Werden als dem Aufeinanderfolgen solcher Zeitpunkte.<sup>1</sup> Dennoch wird nun nach einem ›Wann‹ des Umschlagens gefragt, auch wenn diesem Umschlagen kein Ort in der Zeit zukommen kann. Das darum ortlose Umschlagen des Einen aus der Bewegung in die Ruhe oder aus der Ruhe in die Bewegung findet nach Platon im ›Plötzlich‹ statt, in welchem sich das Eine befindet, wenn es umschlägt.<sup>2</sup> Das Eine schlägt demnach im ›Plötzlich‹ aus diesem in Ruhe oder Bewegung um, je nachdem, ob es sich zuvor bewegt oder in Ruhe befindet.<sup>3</sup> Denn aus dem Ruhenden schlägt es nicht um, wenn es noch ruht oder sich schon bewegt, sondern allein, wenn es umschlägt, und auch aus der Bewegung schlägt es nur um, indem es sich weder noch bewegt noch schon ruht.<sup>4</sup> Die Natur des ›Plötzlich‹ ist damit als Mittleres zwischen Ruhe und Bewegung ausgewiesen, indem sie – selbst nicht in der Zeit stehend oder sich in ihr bewegend – den Umschlag aus diesem Modus der Zeit in jenen oder Umgekehrtes ermöglicht.<sup>5</sup> Das Eine wird also, indem ihm die oben beschriebene Ruhe bzw. Bewegung zukommt, im ›Plötzlich‹ umschlagen und dann in keiner Zeit sein, weder im Werden noch im Sein, und es wird umschlagen, um überhaupt beide Bestimmungen, nämlich Ruhe und Bewegung, für sich in Anspruch nehmen zu können.<sup>6</sup>

---

ταβάλλειν οὐχ οἷόν τε ἔσται ταῦτα πάσχειν. — πῶς γάρ; — χρόνος δέ γε οὐδείς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήτε ἐστάναι. — οὐ γὰρ οὖν.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156c7-d1: πότε οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὃν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν. — οὐ γὰρ οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156d1-3: ἄρ' οὖν ἔστι τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότε ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει; — τὸ ποῖον δὴ; — τὸ ἐξαίφνης.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156d3-4: τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156d4-6: οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156d6-e3: ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι. — κινδυνεύει.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156e3-7: καὶ τὸ ἐν δὴ, εἴπερ ἔστηκέ τε καὶ κινεῖται, μεταβάλλοι ἂν ἐφ' ἑκάτερα - μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφοτέρα ποιοῖ - μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει, καὶ ὅτε μεταβάλλει, ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη, οὐδὲ κινεῖται ἂν τότε, οὐδ' ἂν σταίη. — οὐ γάρ. — STEINER, *Psyche bei Platon*, S. 194, deutet das hier beschriebene Verhalten des Einen in folgender Weise: «Das ›Eine‹, das im *Parmenides* umschlägt, ›ist‹ weder Ruhe noch Bewegung, sondern ein ›Drittes‹, nach der hier gegebenen Interpretation die Psyche.» Er steht damit in einer Tradition neuplatonischer Theoriebildung, nach der nicht die ganze Übung, sondern bloß der als eigenständige Perspektive bzw. Hypothese verstandene Anhang zur zweiten Perspek-

Das ‹Plötzlich› erweist sich damit als Ermöglichungsgrund von Zeit überhaupt, indem es die Zeitmodi des Seins und Werdens zu verknüpfen vermag, ohne ihnen anzugehören. Wenn das Eine aber im ‹Plötzlich› weder ist noch wird, also weder am Sein teilhat noch es ergreift oder losläßt, dann ist das Eine als werdendes oder gewordenes Ganzes, das von den Zeitmodi des Seins und Werdens in allen seinen Verhältnissen bestimmt wird, im ‹Plötzlich› strukturell dasselbe wie das Eine der ersten Perspektive, das sich ja durch Zeitlosigkeit auszeichnete.<sup>1</sup> Im Umschlagen des Einen aus dem werdenden Ganzen in das gewordene Ganze sowie aus dem gewordenen Ganzen in das vergehende Ganze verlieren die Bestimmungen der zweiten Perspektive ihre Gültigkeit für dieses Eine, und das Eine steht dann unter den Gesetzen, die die erste Perspektive zu formulieren versuchte. Das zeitlose Eine ist damit in die Bewegung des werdenden sowie in die Ruhe des gewordenen Ganzen immer integriert, so daß zumindest in dieser Hinsicht schon das Eine der ersten Perspektive in das der zweiten eingebunden werden kann.<sup>2</sup>

Was somit am Beispiel einer bestimmten, wenn auch allgemeinsten Form von Ruhe und Bewegung des Einen demonstriert wurde, nämlich deren Verknüpfung in einem ‹Weder-Noch›, das mangels Alternative mit dem zeitlichen Terminus des ‹Plötzlich› belegt wurde, da ein adäquater Name für das Mittlere zwischen Ruhe und Bewegung nicht bereitsteht –, dieses Verknüpftsein also der einander entgegengesetzten Bestimmungen von Ruhe und Bewegung in einem Mittleren, das sie transzendiert, muß in gleicher Weise auch für alle anderen Bestimmungen des seienden Einen angenommen werden, die ihm nämlich immer unter den Oberbegriffen der Ruhe und Bewegung bzw. des Seins oder Werdens zukommen.<sup>3</sup> Für sämtliche Bewegungen und Ruhezustände muß daher jeweils

---

tive der positiven Hypothese als Beschreibung der Seele gedeutet werden müsse. Die dialektische Übung behandelt jedoch als ganze die als Sein verstandene Seele.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141d7-142a1.

<sup>2</sup> Dieses Verwobensein von absolut teillosem Einen und teilbarem Ganzen wurde bisher nur für eine bestimmte Bewegung bzw. Ruhe des werdenden bzw. gewordenen Einen aufgezeigt. Um von einer generellen Integration der ersten Perspektive in die zweite sprechen zu können, bedarf es noch des Nachweises, daß alle Bewegungen bzw. Ruhezustände des ganzen Einen von der Natur des ‹Plötzlich› ermöglicht werden. Dieser Nachweis wird darum in den abschließenden Passagen des Anhangs (vgl. *Parm.* 156e7-157b3) noch erbracht.

<sup>3</sup> Zeitliches Sein und Werden lassen sich insofern noch unter die wichtigsten Gattungen der Bewegung und Ruhe subsummieren, als Zeit ohne Bewegung oder Ruhe nicht gedacht werden kann, Bewegung und Ruhe aber nicht nur in Hinsicht auf Zeit ausgesagt werden. Trotzdem werden alle Gegenstände des Wahrnehmens und Denkens immer von der Zeit begleitet, indem Wahrnehmung und Denken sie in die Zeit setzen und diese damit zugleich auch erst schaffen.

ein Mittleres angenommen werden, das für das Umschlagen zwischen den Entgegengesetzten sorgt,<sup>1</sup> ohne daß es immer benannt werden könnte. Es wird vielmehr nur im Kontext der Zeit benannt, nämlich als «Plötzlich», doch bedeutet dies nicht, daß nicht auch für die anderen Bestimmungen, die ja immer von der Zeit begleitet werden, jeweils ein Mittleres angenommen werden müßte.<sup>2</sup>

Die erste Perspektive hat jedenfalls das Eine in all diesen mittleren Zuständen beschrieben, so daß behauptet werden kann, daß sie im Anhang zur zweiten Perspektive wieder zu Wort kommt, um für die Immanenz des zeittranszendenten Einen im zeithaften Einen zu sorgen. Wenn dieser Anhang dann auch noch mit dem Fazit schließt, daß all diese Bestimmungen dem Einen, insofern es ist, zukommen dürften,<sup>3</sup> so sind damit nachträglich auch die Ergebnisse der ersten Perspektive bestätigt, da diese ja in den Anhang der zweiten Perspektive aufgenommen und auf diese Weise mit der zweiten Perspektive selbst verknüpft werden. Die von Aristoteles geäußerten Zweifel hinsichtlich der Ergebnisse der ersten Perspektive<sup>4</sup> sind damit ausgeräumt, so daß die zweite Perspektive nicht als Revision der ersten gelten darf, sondern als Entfaltung des Einen aus einer von der Zeit bestimmten Sicht, der das zeitlose Eine zunächst gegenübersteht, um dann aber als Ermöglichungsgrund von Zeit überhaupt beschrieben zu werden.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 156e7-157b3: ἄρ' οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει, ὅταν ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίνεσθαι, μεταξὺ τινῶν τότε γίνεται κινήσεων τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίνεται οὔτε ἀπόλλυται; — ἔοικε γοῦν. — κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ἐξ ἑνὸς ἐπὶ πολλὰ ἰὸν καὶ ἐκ πολλῶν ἐφ' ἑνὸς οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε πολλά, οὔτε διακρίνεται οὔτε συγκρίνεται. καὶ ἐξ ὁμοίου ἐπὶ ἀνόμοιον καὶ ἐξ ἀνομοίου ἐπὶ ὁμοιον ἰὸν οὔτε ὁμοιον οὔτε ἀνόμοιον, οὔτε ὁμοιούμενον οὔτε ἀνομοιούμενον· καὶ ἐκ σμικροῦ ἐπὶ μέγα καὶ ἐπὶ ἴσον καὶ εἰς τὰ ἐναντία ἰὸν οὔτε σμικρὸν οὔτε μέγα οὔτε ἴσον, οὔτε ἀξανάμενον οὔτε φθίνον οὔτε ἰσούμενον εἴη ἄν. — οὐκ ἔοικε.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 156b2-7, wo von zahlreichen Wahrnehmungen die Rede ist, die noch gar nicht benannt worden seien. Der Fundus an zu bildenden und dann zu bestimmenden Namen für noch zu entdeckende Gegenstände ist also nach Platon noch längst nicht ausgeschöpft, vielmehr wohl niemals auszuschöpfen.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157b3-5: ταῦτα δὲ τὰ παθήματα πάντ' ἂν πάσχοι τὸ ἓν, εἰ ἔστιν. — πῶς δ' οὔ;

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142a6-8.

<sup>5</sup> GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 79, beschreibt die Funktion des «Plötzlich» präzise, ohne es allerdings mit dem absoluten Einen der ersten Perspektive in Verbindung zu bringen: «Selbst weder Teil der Zeit noch Bestimmung in der Zeit, stiftet die zeitlose Vermittlung [des «Plötzlich»] den zeitlichen Zusammenhang. Gleichwohl handelt es sich um ein ganz besonderes Verhältnis, bei dem das transzendente Prinzip seine Bestimmung als Konstituens nicht erst aus der Entgegensetzung zu der von ihm konstituierten Zeit empfängt, würde es doch so seines Fundierungscharakters verlustig gehen. Es kann seine Ermöglichungsrolle nur wahrnehmen, wenn die Bestimmungen und Verhältnisse, die es ermöglicht, nicht auf es selbst anwendbar sind.»



Mit diesen Ergebnissen dürfte aber auch hinlänglich bewiesen worden sein, daß der besprochene Anhang zur zweiten Perspektive eben keine eigenständige Perspektive oder gar Hypothese darstellt, sondern die zweite Perspektive um einige Aspekte des Werdens ergänzt,<sup>1</sup> um dann die Ergebnisse der ersten Perspektive für die zweite fruchtbar zu machen.<sup>2</sup> Dieser Anhang leistet damit in exemplarischer Weise auch die Vermittlung für alle anderen einander entgegengesetzten Perspektiven,<sup>3</sup> deren Gegensatz immer darin besteht, das unbezügliche Eine sowie die unbezüglichen Anderen ihren bezüglichen Entsprechungen entgegenzustellen – sei es aus Sicht des werdenden oder gewordenen Ganzen, sei es aus Sicht seiner werdenden oder gewordenen Teile.<sup>4</sup> Mit diesem Ergebnis ist schließlich auch dem von Parmenides explizit formulierten Programm der Übung entsprochen, das nämlich verlangt, einer positiven sowie einer negativen Hypothese unter jeweils vier verschiedenen Hinsichten zu folgen.<sup>5</sup>

#### 4.2.1.4 Dritte Perspektive (157b6-159b1)

Die dritte Perspektive der positiven Hypothese beschreibt das gewordene Ganze aus der Sicht seiner Teile.<sup>6</sup> Im Vergleich zur zweiten Perspektive fällt sie kurz aus, da die Anderen dort ja durchaus schon zur Sprache kamen, indem das Ganze immer auch als in Beziehung zu ihnen stehend erörtert wurde. Die dritte Per-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156a1-b8.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 156c1-157b5.

<sup>3</sup> HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 180, tritt der Synthesis-Theorie entgegen, indem er behauptet: «Der vermeintliche Widerspruch in dem Ausdruck: <Das Eine ist eins und vieles und weder eins noch vieles> wird ja über unterschiedliche Zeiten aufgelöst; Parmenides vertritt offenbar die Auffassung: Wenn etwas, das an der Zeit Anteil hat (was in der Zeit ist), sowohl F als auch Non-F ist, dann kann es nur zu unterschiedlichen Zeitpunkten  $t_1$  und  $t_2$  F und Non-F sein, (F zu einem Zeitpunkt  $t_1$ , und zu einem von  $t_1$  verschiedenen Zeitpunkt  $t_2$  Non-F). Dergleichen kann wohl kaum eine Synthese genannt werden; wo kein Gegensatz besteht, kann auch keiner aufgehoben oder vermittelt werden.» Man könnte Hägler entgegenen, daß vor allem dort kein Gegensatz aufgehoben oder vermittelt werden kann, wo er nicht entdeckt wird.

<sup>4</sup> Die dritte Perspektive der positiven Hypothese steht der vierten ebenso gegenüber, wie die zweite der ersten. Für die negative Hypothese gilt gleichfalls, daß die erste Perspektive der zweiten genauso gegenübersteht, wie die dritte der vierten. Während die zweite Perspektive der positiven Hypothese das gewordene Ganze in der Geltung seines Seins diskutiert, widmet sich die erste Perspektive der negativen Hypothese dem noch nicht gewordenen Ganzen, insofern es als suchender Dialog einem noch nicht geprüften Sein zugehört und deshalb noch nicht ist. Die dritte Perspektive der positiven Hypothese betrachtet die bestimmten Teile des gewordenen, seienden Ganzen, die dritte Perspektive der negativen Hypothese hingegen die unbestimmten Teile des noch nicht gewordenen oder ungeprüften und darum noch nicht geltenden Ganzen.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 135e8-136c5.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157b6-159b1.

spektive wird darum grundsätzlich keine neuen Erkenntnisse bringen, insofern sie die Anderen im Verhältnis zum gewordenen Einen, also als gewordene, von diesem Einen bestimmte Andere beschreibt.<sup>1</sup> Da sie aber auch die Natur der Anderen als solche thematisiert, insofern diese noch nicht am gewordenen Einen teilhaben, präzisiert sie einige in der zweiten Perspektive bereits angeklungene Aspekte der Anderen<sup>2</sup> und weist zugleich auf Bestimmungen der Anderen in der negativen Hypothese voraus.<sup>3</sup>

Die gewordenen Teile des gewordenen, da geprüften Ganzen, die nicht mehr ohne Teilhabe am noch nicht gewordenen Ganzen und darum auch nicht mehr bestimmungslos sind, müssen als die Anderen des Einen gelten.<sup>4</sup> Als Andere des Einen oder als Andere als das Eine dürfen sie aber des Einen nicht beraubt sein, sondern müssen an diesem teilhaben, um nicht die Anderen als solche zu sein.<sup>5</sup> Die Anderen haben aber am gewordenen und geprüften Einen teil, indem sie dessen Teile geworden sind.<sup>6</sup> Denn wenn die Anderen keine Teile aufwiesen bzw. diese Teile nicht wären, so wären sie nicht die Anderen des Einen, sondern das teillose, ganze Eine selbst.<sup>7</sup> Da die Anderen aber Teile aufweisen bzw. Teile sind, gehören sie zu einem Ganzen, wobei das Ganze ein Eines ist, das aus Vielen besteht, also aus den Anderen als den Teilen seiner selbst.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> PEMBERTON, *Plato's Parmenides*, p. 158, versteht die Anderen folgendermaßen: «Our analysis claims that the existent one is philosophy itself in full clarity on itself. If that is so, those other than the existent one will be those other than philosophy. There is no call to take this as an infinite class, but rather as modes of thought and discourse that fall short of philosophic lucidity. These modes are, indeed, many. Moreover, they are not entirely deprived of the unity characteristic of philosophy, for they do make some sense, but a sense short of ultimate clarity.» Auch hier irrt Pemberton nicht ganz, wenn er die Anderen zur defizienten Erkenntnisform deklariert, doch kann er den Zusammenhang des Einen als des geprüften Dialoges mit den Anderen als dessen geprüften Sätzen, die vor ihrer Prüfung in gewissem Sinne noch unbestimmt sind, nicht überzeugend darlegen.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 147a3-b3.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157b8-c1: οὐκοῦν ἐπεὶ περ ἄλλα τοῦ ἐνός ἐστιν, οὔτε τὸ ἐν ἐστὶ τὰ ἄλλα· οὐ γὰρ ἂν ἄλλα τοῦ ἐνός ἦν. — ὀρθῶς.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c1-2: οὐδὲ μὴν στέρεται γε παντάπασιν τοῦ ἐνός τὰ ἄλλα, ἀλλὰ μετέχει πῆ. — πῆ δὴ; — Die Anderen als Sätze des suchenden Dialoges werden in *Parm.* 158b5-d8 angesprochen, da sie dort am gewordenen, geprüften Einen noch nicht teilhaben und deshalb auch noch nicht sind oder werden, sondern nur als seiende oder werdende erscheinen. Erst in *Parm.* 164b5-165e1 aber kommen die Anderen im Sinne dieses Erscheinens korrekt zur Darstellung.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c3: ὅτι πού τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός μόρια ἔχοντα ἄλλα ἐστίν.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c3-4: εἰ γὰρ μόρια μὴ ἔχοι, παντελῶς ἂν ἐν εἴη. — ὀρθῶς.

<sup>8</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c4-7: μόρια δέ γε, φαμέν, τούτου ἐστὶν ὃ ἂν ὅλον ἦ. — φαμέν γάρ. — ἀλλὰ μὴν τό γε ὅλον ἐν ἐκ πολλῶν ἀνάγκη εἶναι, οὗ ἔσται μόρια τὰ μόρια.

Parmenides weist nun nach, daß ein jeder der Teile nicht Teil der Vielen, also als ein Anderes nur Teil der Anderen sein kann, sondern Teil eines Ganzen sein muß.<sup>1</sup> Wenn nämlich ein beliebiger Teil der vielen Teile nur diesen vielen Teilen zugehörte, so daß er nur einer von ihnen wäre, so wäre er Teil aller Teile, also sowohl Teil seiner selbst als auch Teil aller übrigen Teile.<sup>2</sup> Da er aber nicht Teil seiner selbst sein kann,<sup>3</sup> ergibt es sich, daß dieser Teil zwar Teil der anderen Teile sein wird, nicht aber Teil eines jeden der Anderen, unter die er ja auch selbst fällt. Wenn er aber nicht Teil eines jeden der Anderen ist, dann kann er auch nicht Teil aller Anderen sein, da er ja hinsichtlich eines der Vielen, nämlich hinsichtlich seiner selbst, auch nicht Teil ist.<sup>4</sup> Da also gilt, daß er eines Teiles all dieser Teile auch nicht Teil ist, so ist es unmöglich, daß er Teil der Vielen ist, deren eines Teiles er auch nicht Teil ist.<sup>5</sup> Der Teil gehört demnach nicht zu den Vielen bzw. zu allen Anderen, sondern zu einer gewissen Einen Idee oder einem gewissen Einen, das <Ganzes> genannt wird und aus all seinen Teilen ein vollendetes Eines geworden ist.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c7-8: ἕκαστον γὰρ τῶν μορίων οὐ πολλῶν μόριον χρῆ εἶναι, ἀλλὰ ὅλου. — πῶς τοῦτο;

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157c8-d2: εἴ τι πολλῶν μόριον εἶη, ἐν οἷς αὐτὸ εἶη, ἑαυτοῦ τε δήπου μόριον ἔσται, ὃ ἔστιν ἀδύνατον, καὶ τῶν ἄλλων δὴ ἐνὸς ἐκάστου, εἴπερ καὶ πάντων.

<sup>3</sup> Der gesamte Beweis beruht demnach auf dem Argument, daß ein Teil nicht Teil seiner selbst sein kann. Diese Voraussetzung ist insofern einsehbar, als der Teil hier immer als gewordener Teil eines gewordenen Ganzen betrachtet wird, der darum seine Begrenztheit von der Begrenztheit des Ganzen her bezieht. Wird hingegen zugelassen, daß der Teil Teil seiner selbst sein kann, so ergibt sich ein unendlicher Regreß der Teilungen, womit sich der Teil aber als grenzenlos erweist. Für den hier in Rede stehenden begrenzten Teil ist dieser Regreß ausgeschlossen. Natürlich kann noch eingewandt werden, daß mit der Voraussetzung begrenzter Teile auch ihr Ganzes schon vorausgesetzt werde, an dem sie teilhaben müssen, um als begrenzte gelten zu können. Dem kann aber entgegengehalten werden, daß es dem vorliegenden Nachweis ja nicht darum geht, das Ganze herzuleiten, sondern allein darum, die Teilhabe der begrenzten Teile am Ganzen einsichtig zu machen.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157d3-5: ἐνὸς γὰρ μὴ ὄν μόριον, πλὴν τούτου τῶν ἄλλων ἔσται, καὶ οὕτως ἐνὸς ἐκάστου οὐκ ἔσται μόριον, μὴ ὄν δὲ μόριον ἐκάστου οὐδενὸς τῶν πολλῶν ἔσται.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157d5-7: μηδενὸς δὲ ὄν πάντων τούτων τι εἶναι, ὃν οὐδενὸς οὐδέν ἐστιν, καὶ μόριον καὶ ἄλλο ὅτιον ἀδύνατον εἶναι. — φαίνεται γὰρ δὴ. — Das Partizip ὄν innerhalb der Junktur μηδενὸς δὲ ὄν πάντων τούτων τι εἶναι in *Parm.* 157d5-6 wird demnach am besten als *accusativus absolutus* verstanden («da es möglich ist, daß ...»), so daß das εἶναι in *Parm.* 157d7 nicht getilgt werden muß.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157d7-e2: οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ιδέας καὶ ἐνὸς τινος ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός, τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἶη. — παντάπασι μὲν οὖν. — Hier drängt sich ein Vergleich mit *Theait.* 184d1-5 auf, wo die Seele als eine gewisse Idee, die ihre Wahrnehmungen in einem Ganzen zusammenfaßt, verstanden wird. Diese Passage bestätigt überdies die These, daß die einzel-

Wenn nun die Anderen bestimmte Teile aufweisen bzw. als solche Teile gelten dürfen, dann haben sie auch an jenem Ganzen und Einen teil, so daß dieses Eine wiederum, das ein vollendetes Ganzes darstellt, als Teile seiner selbst die Anderen als das Eine besitzt.<sup>1</sup> Für jeden einzelnen Teil gilt dabei, daß er notwendig am Einen teilhat, insofern er nämlich als endlicher Bruch des Ganzen seine Begrenztheit von dessen Begrenztheit bezieht und sich damit von den anderen Teilen abgrenzt, da ein jeder von ihnen für sich genommen ebenso begrenzt ist.<sup>2</sup> Jeder Teil hat am Einen teil, indem er ein Anderes als das Eine ist, denn wäre dies nicht der Fall, so wäre er das Eine und Ganze selbst, was aber nur diesem selbst möglich ist.<sup>3</sup> Das Ganze sowie der Teil haben also insofern am Einen teil, als das Ganze ein ganzes Eines ist, dessen Teile seine Teile sind, da es an einem anderen Ganzen und Einen teilhat.<sup>4</sup> Jeder Teil des Ganzen ist wiederum ein Eines, insofern er jeweils ein Teil des Ganzen ist und als solcher an seinem ganzen Einen teilhat.<sup>5</sup> Als Andere als das Eine sind die Anderen aber Viele, da sie sonst entweder das ganze Eine selbst oder gar nichts wären.<sup>6</sup>

Nachdem die Anderen also im Kontext des sie umfassenden und begrenzenden Einen erörtert worden sind, nimmt die dritte Perspektive eine überraschende Wendung, indem die Anderen nun auch als solche beschrieben werden, die noch nicht am ganzen Einen teilhaben und darum auch noch keine Begrenzung auf-

---

nen, von der Seele gebildeten Sätze immer zunächst als Wahrnehmungssätze, also als Erscheinungssätze gelten müssen, welche die Seele wiederum aktiv zum Dialog synthetisiert.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157e2-5: εἰ ἄρα τὰλλα μέρια ἔχει, κἄν του ὅλου τε καὶ ἐνὸς μετέχοι. — πάνυ γε. — ἐν ἄρα ὅλον τέλειον μέρια ἔχον ἀνάγκη εἶναι τὰλλα τοῦ ἐνός. — ἀνάγκη.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 157e5-158a3: καὶ μὴν καὶ περὶ τοῦ μορίου γε ἐκάστου ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ τοῦτο ἀνάγκη μετέχειν τοῦ ἐνός. εἰ γὰρ ἕκαστον αὐτῶν μέριον ἐστίν, τό γε ἕκαστον εἶναι ἐν δήπου σημαίνει, ἀφορισμένον μὲν τῶν ἄλλων, καθ' αὐτὸ δὲ ὄν, εἴπερ ἕκαστον ἔσται, — ὀρθῶς. — Hier sei nochmals auf die Definition des Satzes in *Soph.* 262c9-d6 verwiesen, wo festgehalten wird, daß der Satz bezüglich zeitlicher Inhalte Begrenzungen schafft bzw. diese Begrenzungen selbst darstellt. Indem der Satz also begrenzt, ist er selber begrenzt, wie der *Parmenides* es dann zeigt.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158a3-6: μετέχοι δὲ γε ἂν του ἐνός δηλον ὅτι ἄλλο ὄν ἢ ἐν· οὐ γὰρ ἂν μετεῖχεν, ἀλλ' ἦν ἂν αὐτὸ ἐν. νῦν δὲ ἐνὶ μὲν εἶναι πλὴν αὐτῷ τῷ ἐνὶ ἀδύνατον που. — ἀδύνατον.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158a6-8: μετέχειν δὲ γε τοῦ ἐνός ἀνάγκη τῷ τε ὅλῳ καὶ τῷ μορίῳ. τὸ μὲν γὰρ ἐν ὅλον ἔσται, οὐ μέρια τὰ μέρια.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158a8-b1: τὸ δ' αὖ ἕκαστον ἐν μέριον τοῦ ὅλου, ὃ ἂν ἦ μέριον ὅλου. — οὕτως.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158b1-4: οὐκοῦν ἕτερα ὄντα τοῦ ἐνός μεθέξει τὰ μετέχοντα αὐτοῦ; — πῶς δ' οὐ; — τὰ δ' ἕτερα τοῦ ἐνός πολλά που ἂν εἴη· εἰ γὰρ μήτε ἐν μήτε ἐνός πλείω εἴη τὰλλα τοῦ ἐνός, οὐδὲν ἂν εἴη. — οὐ γὰρ οὖν.

weisen.<sup>1</sup> Diese Anderen gehören dem suchenden Dialog zu, der noch nicht geprüft worden ist und darum noch kein Ganzes geworden ist. Sie müssen verstanden werden als die noch nicht als seiend bestimmten Sätze dieses suchenden Dialoges, der insofern noch keine Einheit aufweist, als er von der Einheit des prüfenden Dialoges noch nicht umgeben ist, um an dieser Einheit teilzuhaben und auf diese Weise selbst zur Einheit zur gelangen. Wenn die Anderen in diesem Sinne betrachtet werden, so haben sie, bevor sie des Einen teilhaftig werden, an diesem noch nicht teil, so daß sie zwar schon als seiende Andere erscheinen, dennoch aber als grenzenlose oder als der Zahl nach unendliche gelten müssen, solange sie nämlich noch nicht geprüft worden sind.<sup>2</sup> Die Anderen als noch nicht zu seienden bestimmte Teile des suchenden Dialoges müssen nach Platon deshalb als der Zahl nach unendliche Teile gelten, also als zahllose und unbegrenzte Teile, da sie an ihrem gewordenen, da geprüften Ganzen noch nicht teilhaben und deshalb weder Zahl noch Grenze besitzen. Bevor das ganze Eine nämlich als vollendeter, geprüfter Dialog noch nicht geworden ist, können die Anderen an diesem vollendeten Einen auch noch nicht teilhaben, so daß auch jedes Andere für sich genommen noch nicht Eines sein kann.<sup>3</sup> Vielmehr haben die Anderen das Eine noch nicht ergriffen und müssen daher noch als unendliche Mengen oder, wenn jedes Andere für sich genommen wird, als unendliche Menge gelten, denen oder der das Eine als begrenzendes Moment noch nicht innewohnt.<sup>4</sup> Selbst der erste Satz als der kleinste Teil des suchenden Dialoges, der stellvertretend für alle anderen Sätze betrachtet wird, zeigt sich so als unbegrenzte Menge, die des Einen noch nicht teilhaftig ist.<sup>5</sup> Denn dieser Satz läßt sich, wenn in ihm selbst

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158b5-d8.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158b5-c1: ἐπεὶ δὲ γε πλείω ἑνὸς ἐστὶ τὰ τε τοῦ ἑνὸς μορίου καὶ τὰ τοῦ ἑνὸς ὅλου μετέχοντα, οὐκ ἀνάγκη δὴ πλήθει ἄπειρα εἶναι αὐτὰ γε τὰ μεταλαμβάνοντα τοῦ ἑνός; — πῶς; — ὦδε ἴδωμεν. ἄλλο τι οὐχ ἔν ὄντα οὐδὲ μετέχοντα τοῦ ἑνός τότε, ὅτε μεταλαμβάνει αὐτοῦ, μεταλαμβάνει; — δῆλα δὴ. — οὐκοῦν πλήθη ὄντα, ἐν οἷς τὸ ἓν οὐκ ἔνι; — πλήθη μέντοι.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157e5-158a3, wo das Einessein jedes einzelnen Anderen demonstriert wurde, insofern es am gewordenen Ganzen teilhat.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158c1.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158c2-5: τί οὖν; εἰ ἐθέλοισμεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφειλεῖν ὡς οἰοί τε ἐσμεν ὅτι ὀλίγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἑνός μὴ μετέχοι, πλήθος εἶναι καὶ οὐχ ἓν; — ἀνάγκη. — Dieser kleinste Teil des noch nicht gewordenen Ganzen nämlich, der dem suchenden Dialog als erster Satz zugrunde gelegt wird, stellt ja selbst immer schon einen aus Name und Prädikat gebildeten Erscheinungssatz dar, dessen Genese sich wiederum ins Unendliche zurückverfolgen ließe, indem die Bestandteile dieses Satzes dihairetischen Analysen unterworfen würden, die niemals an ein Ende kämen. Eine solche Dihairesis ist jedoch im suchenden Dialog insofern fehl am Platz, als dieser erst eine Vorstellung zu

Bestimmtheit aufgesucht wird und damit der Fortgang des suchenden Dialoges, der doch allein als geprüftes Ganzes jenem Satz Bestimmtheit zu verleihen vermag, aufgehalten wird, auf die ihn konstituierenden Teile hin untersuchen, die wiederum unendlichen Dihairesen unterzogen werden können, ohne daß damit jemals der erste Satz zu einem zweiten außerhalb seiner hin überstiegen würde. Der erste Satz des suchenden Dialoges muß daher – wie alle übrigen Sätze des suchenden Dialoges – als noch unbestimmter Erscheinungssatz unangetastet bleiben und bis zu seinem Gewordensein im gewordenen, da geprüften Dialog weiterhin als unbestimmt gelten.<sup>1</sup>

Wenn also die andere Natur der Idee – nämlich jener Idee, die zuvor als vollendetes Ganzes beschrieben wurde<sup>2</sup> – für sich genommen betrachtet wird, wenn also die satzhafte Natur der Wahrnehmungen, die sich im suchenden Dialog immer in Form von Erscheinungssätzen zeigt, als solche beschrieben werden soll, dann offenbaren diese Erscheinungssätze noch keine Bestimmtheit im Sinne des Seins, da sie noch keiner geprüften Ganzheit zugehören.<sup>3</sup> Wenn sie dann aber

---

entwickeln versucht, die dann anschließend im prüfenden Dialog bis hin zu jenem ersten Satz zurückverfolgt werden kann. Die Dihairesis seines ersten Satzes, der selbst nicht weiterentwickelt wird, führt dagegen ins Bodenlose.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Theait.* 189e4-190a2: τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἄρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; — τί καλῶν; — λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ. ὡς γε μὴ εἰδὼς σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. — Hier trägt Sokrates also selbst hinsichtlich des Gespräches der Seele mit sich selbst eine solche Erscheinung in Satzform vor (τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται), der nun einerseits hinsichtlich ihrer Entstehung ins Unendliche nachgegangen werden könnte, die andererseits aber auch einem suchenden Dialog zugrunde gelegt werden kann, um in diesem weiterentwickelt und nach seinem Abschluß geprüft werden zu können.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157d7-e2.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158c5-7: οὐκοῦν οὕτως ἀεὶ σκοποῦντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους ὅσον ἂν αὐτῆς ἀεὶ ὀρώμεν ἄπειρον ἔσται πλήθει; — παντάπασιν μὲν οὖν. — Die Formulierung τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἶδους in *Parm.* 158c6 macht deutlich, daß Platon alle bestimmte Wirklichkeit, also sowohl das Eine als auch die Anderen, als grundsätzlich eidetisch bestimmte Wirklichkeit versteht. Auch wenn die zweigestaltige Idee der Seele im Suchen ihrer Vorstellungen der Bestimmtheit noch entbehrt und nur erscheinende Bestimmtheit hervorzubringen vermag, so sind diese erscheinenden Bestimmungen doch immer die Voraussetzung für gewordene Bestimmtheit, die mit dem Anspruch von Sein, Geltung und Wahrheit auftreten kann. — Für GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 65, stellen die Anderen «die durch die Idee der Einheit nicht bestimmte I d e e n materie» dar, und sie fragt deshalb: «Hat Platon damit den Unterschied zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt nivelliert? Das bisher Ausgeführte läßt keine andere Antwort zu als die, daß sich angebbare Differenzkriterien nicht mehr finden. Das hyletische Substrat begegnet in den Ideen selbst, es gehört zu deren Natur.» (66) Die Anderen gehören zwar in der Tat zur doppelten Natur der Idee, doch nicht als deren materielles Substrat, sondern als satzhafte verfaßte, von der Seele erzeugte Wahrnehmungen. — LIEBRUCKS,

nach ihrer Prüfung einem vollendeten, ganzen Einen angehören, dann wird auch jedes zuvor noch unbestimmte Andere zum bestimmten Teil dieses Ganzen und grenzt sich so von den Anderen und dem allen Teilen gemeinsamen Ganzen ab.<sup>1</sup> Für die Anderen als das Eine ergibt sich demnach aus ihrer Teilhabe am gewordenen, geprüften Einen, daß im Prozeß ihrer Prüfung ein Verschiedenes in ihnen entsteht, nämlich das ganze Eine, das ihnen Bestimmtheit in bezug aufeinander und in bezug auf ebendieses Ganze verleiht.<sup>2</sup> Ihrer eigenen Natur nach, also bevor sie des geprüften Einen teilhaftig werden, sind die Anderen hingegen unbegrenzt, da sie nämlich als solche dem suchenden Dialog angehören und in seinem Kontext nur erst scheinbar bestimmt sind.<sup>3</sup> Insofern die Anderen also als Teile des suchenden Dialoges strenggenommen noch gar nicht als begrenzte Teil-

---

*Platons Entwicklung*, S. 241-242, kommt dem Sinn der Passage um einiges näher, wenn er feststellt, «daß nicht nur einzelne Ideen an solchen teilhaben, die ihnen entgegengesetzt sind, sondern daß die Ideen als solche das Gegenteil ihrer selbst schon in sich haben, worin in der Geschichte der Philosophie das dialektische Wesen des Seins zum ersten Male in extenso erscheint.»

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158c7-d3: καὶ μὴν ἐπειδὴν γε ἐν ἑκάστον μόνιον μόνιον γένηται, πέρασ ἤδη ἔχει πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον, καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὰ μόρια. — κομιδῆ μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158d3-5: τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἐνὸς συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἐνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρασ παρέσχε πρὸς ἄλληλα. – HÄGLER, *Platons <Parmenides>*, S. 190, deutet diesen Passus hingegen in folgender Weise: «Ebensowenig wird man die Formulierung 158d3-5 gutheißen können: <... ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς>. <Verschieden in sich> werden die Anderen als eins nur in dem Sinn, daß jedes Element aus der Menge der Anderen verschieden von jedem anderen Element ist (und nicht selbst <in sich> verschieden).» – FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 42, übersetzt ebenfalls falsch: «Das Andere wird, so Parmenides, in sich selbst zu etwas Verschiedenem (ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς / 158d4-5), so daß es, wie man nur folgern kann, in seiner eigenen Natur unerkennbar wird.» Die Anderen werden aber gerade dadurch erkennbar, daß in ihnen ein Verschiedenes, nämlich das Ganze, entsteht.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158d5-6: ἢ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν. — φαίνεται. – NATORP, *Platos Ideenlehre*, S. 247, bringt die Anderen – wenn auch nicht ganz in Einklang mit Platons Konzeption – als das Gebiet der Erscheinung zur Geltung: «Es ist falsch, als das zu bestimmende Subjekt das Eine selbst zu setzen und von diesem nun alle möglichen Prädikate rein a priori auszusagen; das war der Grundfehler der Eleaten. Sondern das wahre zu bestimmende Subjekt ist vielmehr das <Andre> oder <Nicht-Eine>, welches nun hier, in der positiven Ergänzung, offen und ausdrücklich hervortritt als identisch mit dem x der Erfahrung, dem <Teilhhabenden> oder Erscheinenden. Von diesem sind alle, auch die kontradiktorischen Bestimmungen aussagbar, denn es ist das G e b i e t d e r b e z ü g l i c h e n S e t z u n g ... Damit aber ist schon das zentrale Problem aufgelöst. Von der Idee ist zur Erscheinung zu gelangen, denn die Erscheinung besagt die bezügliche Setzung, der Grund zur bezüglichen Setzung aber ist nunmehr aufgezeigt in den reinen Denkfunktionen selbst, zuletzt in der allgemeinen Funktion des Denkens, die eben im Beziehen besteht.» Hier wäre aber einzuwenden, daß nach Platon eben nicht von der Idee zur Erscheinung zu gelangen ist, sondern umgekehrt die Idee erst im Reflex auf die Erscheinungen je neu entsteht, nämlich als ein aus seinen Teilen gebildetes Ganzes.

le verstanden werden dürfen, da begrenzte Teile zu einem nicht nur scheinbar gewordenen Ganzen gehören, sie also von der Begrenzung durch das Eine noch frei sind, müssen sie als unbestimmte Teile gelten, da sie der Möglichkeit nach unendlich teilbar sind; insofern sie aber des gewordenen, geprüften Einen teilhaftig geworden sind, weisen sie Begrenztheit untereinander sowie gegenüber ihrem Ganzen auf.<sup>1</sup>

Die Anderen als unbegrenzte Teile des suchenden Dialoges sowie als begrenzte Teile des gewordenen, geprüften Ganzen können nun noch hinsichtlich der bereits aus den anderen Perspektiven bekannten Bestimmungen untersucht werden. Am ausführlichsten werden von Parmenides die Verhältnisse der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit beschrieben, da sie ja zu den im ersten Teil erörterten Problemen zählen<sup>2</sup> und überdies im Rahmen der zweiten Perspektive allein unter dem Aspekt der Selbigkeit bzw. Verschiedenheit abgehandelt worden waren.<sup>3</sup> Nach dem Aufweis der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Anderen<sup>4</sup> lassen sich diese nun auch in anderer Hinsicht als ähnliche bzw. unähnliche beschreiben.<sup>5</sup>

Hierbei wird zunächst unterschieden zwischen den Verhältnissen der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit, die die Anderen untereinander betreffen, und solchen, die für die Anderen gegenüber sich selbst gelten.<sup>6</sup> Die Anderen hatten sich ja als unendlich gezeigt, indem sie die unbegrenzten Teile des suchenden Dialoges waren, sowie als endlich, indem sie an der Endlichkeit des gewordenen, geprüften Ganzen teilhatten. Die Anderen können also untereinander ähnlich genannt werden, da sie einerseits alle unbegrenzt sind, nämlich als noch unbestimmte Sätze des suchenden Dialoges, und da sie andererseits alle begrenzt sind, nämlich als Teile, die am begrenzten Einen teilhaben. Die Anderen als begrenzte oder unbegrenzte können ferner sich selbst gegenüber ähnlich genannt werden, da sie nämlich als begrenzte Andere ihrem begrenzten Ganzen gegenüber, das sie ja selbst

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158d6-8: οὕτω δὲ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς καὶ ὅλα καὶ κατὰ μόρια ἄπειρά τε ἐστὶ καὶ πέρατος μετέχει. — πάνυ γε. — Die Anderen sind als noch unbestimmte Teile (vgl. κατὰ μόρια in *Parm.* 158d7), die an einem Ganzen noch nicht teilhaben, unbegrenzt, als alle Teile eines Ganzen hingegen begrenzt (vgl. *Parm.* 158d7, wo ὅλα als Numerusattraktion für ὅλον zu lesen ist).

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132c12-133a7.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 147c1-d4.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 157b6-158d8.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158e1-159a6.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158e1-2: οὐκοῦν καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις τε καὶ ἑαυτοῖς; — πῆ δῆ;



bilden, ähnlich sind, da sie als unbegrenzte Andere hingegen, die nur erst als seiende erscheinen, ihrem noch nicht gewordenen Ganzen ähnlich sind. Insofern die Anderen nun aber sowohl unendlich als auch endlich sind, müssen sie auch untereinander sowie sich selbst gegenüber als unähnliche gelten. Sie sind nämlich untereinander unähnlich, da ja die Teile als unbegrenzte und als begrenzte miteinander verglichen werden und dann hinsichtlich ihrer jeweils geltenden Bestimmungen so betrachtet werden können, daß diese einander entgegengesetzt sind. Die Anderen, insofern sie begrenzt und unbegrenzt sind, können schließlich auch sich selbst gegenüber unähnlich genannt werden, da sie ihrem Ganzen gegenüber, das sie einerseits als begrenzte Andere zu einem begrenzten und seienden Ganzen, andererseits als unbegrenzte, erscheinende Andere zu einem unbegrenzten und nicht-seienden Ganzen werden lassen, so in den Blick genommen werden können, daß einerseits die Begrenztheit der Anderen der Unbegrenztheit des Einen entgegensteht, daß andererseits die Unbegrenztheit der Anderen gegenüber der Begrenztheit des Einen entgegengesetzte Bestimmungen und damit die geforderte Unähnlichkeit herbeiführt.<sup>1</sup>

Auf der Grundlage dieser Bestimmungen lassen sich auch die übrigen Andeutungen der dritten Perspektive besser begreifen. Es heißt dort nämlich noch, daß die Anderen dieselben wie sie selbst sowie verschieden voneinander seien.<sup>2</sup> Hier werden die Anderen offenbar nur noch als begrenzte Teile angesprochen, die alle zusammen als dasselbe wie das aus ihnen gewordene Ganze gelten müssen und darum dieselben wie sie selbst als dieses Ganze sind, die außerdem aufgrund ihrer Teilhabe an diesem Ganzen sich auch voneinander abgrenzen, um auf diese Weise voneinander verschieden zu sein.

Ferner bewegen sich die Anderen als Teile des geprüften Ganzen im Prozeß dieses Geprüft-Werdens im Sinne aller Bewegungsformen,<sup>3</sup> wie sie im Rahmen der zweiten Perspektive für die Anderen schon beschrieben wurden.<sup>4</sup> Auch die

---

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 158e2-159a6: ἡ μὲν που ἄπειρά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, πάντα ταῦτὸν πεπονθότα ἂν εἴη ταύτη. — πάνυ γε. — καὶ μὴν ἡ γε ἅπαντα πέρατος μετέχει, καὶ ταύτη πάντ' ἂν εἴη ταῦτὸν πεπονθότα. — πῶς δ' οὐ; — ἡ δὲ γε πεπερασμένα τε εἶναι καὶ ἄπειρα πέπονθεν, ἐναντία πάθη ἀλλήλοις ὄντα ταῦτα τὰ πάθη πέπονθεν. — ναί. — τὰ δ' ἐναντία γε ὡς οἶόν τε ἀνομοιότατα. — τί μὴν; — κατὰ μὲν ἄρα ἐκάτερον τὸ πάθος ὅμοια ἂν εἴη αὐτὰ τε αὐτοῖς καὶ ἀλλήλοις, κατὰ δ' ἀμφοτέρω ἀμφοτέρως ἐναντιώτατά τε καὶ ἀνομοιότατα. — κινδυνεύει. — οὕτω δὲ τὰ ἄλλα αὐτὰ τε αὐτοῖς καὶ ἀλλήλοις ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια ἀνεῖη. — οὕτως.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159a6: καὶ ταῦτα καὶ ἕτερα ἀλλήλων ...

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159a7: ... καὶ κινούμενα ...

<sup>4</sup> Vgl. oben, S. 51-54; 79-80.

entsprechenden Ruhezustände der Anderen<sup>1</sup> kamen in der zweiten Perspektive schon zur Sprache, so daß ebenfalls an die schon früher erfolgte Diskussion erinnert sei<sup>2</sup> – dies übrigens in Übereinstimmung mit den kurzen Verweisen des *Parmenides* zu dieser Thematik.

Es wird nun noch auf die übrigen einander entgegengesetzten Bestimmungen verwiesen, die auch für die Anderen gelten sollen,<sup>3</sup> die aber im Rahmen der dritten Perspektive nicht mehr ausführlich behandelt werden, da die zweite Perspektive sie bereits *in extenso* vorführte – dies zwar aus der Perspektive des Einen, jedoch immer auch in bezug auf die Anderen, die deshalb auch – abgesehen von der Bestimmung ihrer erscheinenden Natur als neuem Element der dritten Perspektive<sup>4</sup> – schon weitgehend erschlossen wurden. Die dritte Perspektive der positiven Hypothese ergänzt somit die zweite Perspektive und schlägt vor allem mit jenen Bemerkungen zur erscheinenden Natur der Anderen eine Brücke zur negativen Hypothese bzw. deren Beschreibung der Anderen.<sup>5</sup> Sie deutet damit an, daß nicht nur die Perspektiven der Hypothesen miteinander verwoben sind, sondern daß auch beide Hypothesen einander antworten und deshalb niemals getrennt voneinander betrachtet werden dürfen. Bevor aber die negative Hypothese in den Mittelpunkt der Untersuchung rückt, muß auch der ersten Perspektive der positiven Hypothese, die das unbezügliche Eine als Eines zum Thema hatte, um eine ihr antwortende Perspektive ergänzt werden, die die Unbezüglichkeit der absoluten, da unbezüglichen Anderen schildert. Dies leistet die vierte Perspektive der positiven Hypothese, die diese wiederum zum Abschluß bringt.

#### 4.2.1.5 Vierte Perspektive (159b2-160b4)

Es hat sich gezeigt, daß die erste Perspektive der positiven Hypothese das ganze Eine im <Plötzlich> seines Umschlagens beschreibt. Daher läßt sich die erste mit der zweiten Perspektive vermitteln, indem nämlich alle dem Einen im <Plötzlich> zukommenden Bestimmungslosigkeiten die Übergänge zwischen sämtlichen seiner Bestimmungen, die die zweite Perspektive beschreibt, schaffen. Das bezogene Eine ist im <Plötzlich> auch immer das unbezogene Eine, das wie-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159a7: ... καὶ ἐστῶτα ...

<sup>2</sup> Vgl. oben, S. 51-54; 79-80.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159a7-b1: ... καὶ πάντα τὰ ἐναντία πάθη οὐκέτι χαλεπῶς εὐρήσομεν πεπονθότα τᾶλλα τοῦ ἐνός, ἐπεὶ περ καὶ ταῦτα ἐφάνη πεπονθότα. — ὀρθῶς λέγεις.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158b5-d8.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1.

derum dem einen der beiden Prinzipien göttlichen Erkennens entspricht.<sup>1</sup> Das bezogene Eine wurde in der zweiten Perspektive aus der Sicht seiner selbst, in der dritten aus der Sicht seiner Teile beschrieben. Beide Perspektiven gruppierten sich um den Anhang der zweiten Perspektive als dem Angelpunkt der gesamten positiven Hypothese. Wie nun die zweite und dritte Perspektive einander antworten und sich, vom Anhang der zweiten Perspektive als ihrem Zentrum getrennt, einander gegenüberstehen, so antworten auch die erste und vierte Perspektive aufeinander, indem sie beide nämlich das Verhalten des vielheitlichen Einen im «Plötzlich» thematisieren. Die erste Perspektive tat dies aus der Sicht des absoluten Einen, die vierte wird dasselbe aus der Sicht der absoluten Anderen leisten. Die vierte Perspektive der positiven Hypothese beschreibt demnach, wie sich die Anderen als Teile des seienden Einen im «Plötzlich» des Umschlagens verhalten.<sup>2</sup>

Es wird nun zunächst gefragt, ob sich die Anderen allein so verhalten, wie es die dritte Perspektive darstellte, oder ob sie dieses Verhalten, das ja im Sein und Werden aller Bestimmungen bestand, wiederum auch nicht zeigen.<sup>3</sup> Hier zeigt sich, daß nun nicht mehr erwartet wird, die Anderen noch in anderen Bestimmungen des Seins und Werdens auffinden zu können, sondern daß damit zu rechnen ist, daß das einzig noch mögliche Verhalten der Anderen ebendarin bestehen muß, jene Bestimmungen der dritten Perspektive wiederum auch nicht aufzunehmen.<sup>4</sup> Es mag dann jedoch zunächst erstaunen, daß dieses Verhalten der Anderen, das außerhalb von Sein und Werden stattfindet, dennoch im Kontext der Hypothese, daß Eines ist, abgehandelt wird. Derselbe Einwand hätte aber auch schon bezüglich der ersten Perspektive der positiven Hypothese erhoben werden können, die ja das seinstranszendente Eine unter der Voraussetzung, daß Eines ist, letztlich vom Sein dieser Voraussetzung freisprach. Indem der Anhang zur zweiten Perspektive es aber ermöglichte, das seinstranszendente Eine als unzeitliches Moment mit dem zeitlichen Einen zu verknüpfen, leuchtete es nachträglich ein, zeitliches und zeitloses Eines innerhalb der Zeitlichkeit der positiven Hypothese zu behandeln. Unter der Voraussetzung, daß Eines ist, ist das zeitlose Eine nicht, und doch ist es dem zeitlichen Einen grundsätzlich immanent, so daß

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 134c6-12.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159b2-160b4.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159b2-4: οὐκοῦν, εἰ ταῦτα μὲν ἤδη ἐφῶμεν ὡς φανερά, ἐπισκοποῖμεν δὲ πάλιν ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα καὶ οὐχ οὕτως ἔχει τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς ἢ οὕτω μόνον; — πάνυ μὲν οὖν.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159b3, wo bezeichnenderweise οὐχ οὕτως, nicht aber ἄλλως gewählt wird, um das zu erwartende Verhalten der Anderen zu beschreiben.

es auch der Hypothese dieses zeitlichen Einen zugerechnet wird.

Dasselbe gilt nun für die Anderen, die das zeitliche Eine bilden, im ‹Plötzlich› aber als absolute Andere aller Bestimmungen beraubt sind. Das ‹Plötzlich› stellt auch für die Anderen ein Mittleres zwischen sämtlichen Formen des Seins und Werdens dar, so daß die Anderen in diesem Mittleren zwar von allen zeitlichen Bestimmungen befreit sind, trotzdem aber noch dem Kontext des zeitlichen Einen zugehören und darum auch seiner Hypothese unterstehen. Die Prinzipien des unbezüglichen Einen sowie der unbezüglichen Anderen bilden darum zu Recht zwei eigenständige Perspektiven der positiven Hypothese aus, die ja in strengem Sinne nur das bezügliche Eine und damit zugleich auch die bezüglichen Anderen voraussetzt.

Was ergibt sich also für die Anderen, wenn das seiende Eine mit seinen Anderen bezüglich sämtlicher Bestimmungen von der Ruhe eines beliebigen Seins in die Bewegung eines beliebigen Werdens umschlägt oder Umgekehrtes tut?<sup>1</sup> Zunächst wird das Getrenntsein des Einen von den Anderen konstatiert.<sup>2</sup> Welches Eine hier gemeint sei, läßt sich an dieser Stelle noch nicht ermitteln, doch unmittelbar im Anschluß an die Erläuterungen der These, daß das Eine und die Anderen auch voneinander getrennt sein müssen, wird dieses Eine explizit als das teillose Eine der ersten Perspektive beschrieben.<sup>3</sup> Im ‹Plötzlich›, dem das teillose Eine zugehört, sind dieses teillose Eine und die absoluten Anderen also getrennt voneinander anzunehmen. Im ‹Plötzlich› kann das Eine nämlich nicht als Ganzes verstanden werden, so daß das Ganze im ‹Plötzlich› nicht es selbst ist, sondern zum teillosen Einen wird, um damit auch von seinen Teilen getrennt zu sein.<sup>4</sup> Im ‹Plötzlich› kann neben dem teillosen Einen und den Anderen nicht noch ein Verschiedenes, nämlich das Ganze, angenommen werden, das verschieden vom absoluten Einen und verschieden von den absoluten Anderen wäre, um sie miteinander zu verbinden.<sup>5</sup> Aussagbar im Sinne zeitlicher Setzungen der Seele sind

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159b4-6: λέγωμεν δὴ ἐξ ἀρχῆς ἐν εἰ ἔστι, τί χρῆ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς πεπονθέναι. — λέγωμεν γάρ.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159b6-7: ἄρ' οὖν οὐ χωρὶς μὲν τὸ ἐν τῶν ἄλλων, χωρὶς δὲ τὰλλα τοῦ ἐνὸς εἶναι; — τί δὴ;

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159c5-6: οὐδὲ μὴν μόριά γε ἔχειν φαμὲν τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν. — πῶς γάρ; — Vgl. dazu *Parm.* 137c4-d3.

<sup>4</sup> Natürlich darf in strengem Sinne nicht davon gesprochen werden, daß das Eine im ‹Plötzlich› irgendeine Bestimmung ist oder wird.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159b7-8: ὅτι πού οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα ἕτερον, ὃ ἄλλο μὲν ἔστι τοῦ ἐνὸς, ἄλλο δὲ τῶν ἄλλων. — Das ganze Eine ist ja gegenüber dem teillosen Einen in der Tat ein Verschiedenes, und ebenso verhält es sich seinen Teilen gegenüber auch als Verschiedenes, so daß diese wiederum zu Verschiedenen werden. Im ‹Plötzlich› darf aber das ganze Eine nicht

nur das ganze Eine sowie seine Teile, wohingegen im <Plötzlich> das teillose Eine sowie die bestimmungslosen Anderen ihre jeweilige Geltung besitzen, die nicht aussagbar ist.<sup>1</sup> Folglich vermag das ganze Eine in diesem <Plötzlich> als Verschiedenes gegenüber dem Einen und den Anderen sich selbst als Eines sowie die Anderen als bestimmte Teile seiner selbst nicht in einem Selben zu vereinigen.<sup>2</sup> Das seiende, ganze Eine mit seinen Anderen ist nämlich als Seiendes ein Selbes,<sup>3</sup> das im <Plötzlich> wiederum kein Seiendes und damit auch kein Selbes ist. Im <Plötzlich> sind das teillose Eine und die unbezogenen Anderen also in keinem Selben, womit ihre Berührung ausgeschlossen ist, da Berührung nur stattfinden kann zwischen Seienden, die als Seiende jeweils einen festen Ort aufweisen und sich deshalb in einem Selben befinden. Das Eine und die Anderen befinden sich im <Plötzlich> aber nicht in einem Ganzen als in einem Selben, folglich berühren sie einander nicht und müssen dann als voneinander getrennt gelten.<sup>4</sup>

Das Eine, insofern es zusammen mit den Anderen im <Plötzlich> betrachtet wird, ist ohne Teile und darum das wahrhaft Eine.<sup>5</sup> Es ist eben nicht das Ganze, das Teile aufweist, so daß es weder als Ganzes noch teilweise in den Anderen sein kann, wenn es nämlich das teillose und von den Anderen getrennte Eine ist.<sup>6</sup> Die Anderen können folglich an diesem Einen, das kein Ganzes ist, nicht teilhaben, weder an einem Teil von ihm noch an ihm als Ganzem.<sup>7</sup> Im <Plötzlich> sind die Anderen also in keiner Weise Eines, indem sie nämlich alle seine Teile wären, noch haben sie das Eine in sich, insofern sie als einige Teile an ihm teilhätten.<sup>8</sup> Daher sind sie auch nicht Viele im Sinne der bestimmten Anderen, denn wenn

---

angenommen werden.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159c1-2: πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῆι τό τε ἓν καὶ τᾶλλα. — πάντα γάρ.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159c2-3: οὐκ ἄρα ἔτ' ἔστιν ἕτερον τούτων, ἐν ᾧ τό τε ἓν ἂν εἴη τῷ αὐτῷ καὶ τᾶλλα. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162d2-3.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159c3-4: χωρὶς ἄρα. — ναί. – Im <Plötzlich> bestehen die beiden von Platon angenommenen Prinzipien – das Eine und die unbestimmte Zweiheit – also unverbunden nebeneinander.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159c5-6, daneben auch *Soph.* 244d14-245b3. – Die Konklusion der ersten Perspektive der positiven Hypothese, daß das Eine in keiner Weise an Sein teilhat, wird im Sprechen über dieses Eine immer mißachtet, kann jedoch um der Deutlichkeit der Darstellung willen kaum so befolgt werden, daß über das unbezügliche Eine nur geschwiegen würde.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159c6-d1: οὐτ' ἄρα ὅλον εἴη τό ἓν ἐν τοῖς ἄλλοις οὔτε μόρια αὐτοῦ, εἰ χωρὶς τε ἔστι τῶν ἄλλων καὶ μόρια μὴ ἔχει. — πῶς γάρ;

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159d1-3: οὐδενὶ ἄρα τρόπῳ μετέχοι ἂν τᾶλλα τοῦ ἑνός, μήτε κατὰ μόριόν τι αὐτοῦ μήτε κατὰ ὅλον μετέχοντα. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>8</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159d3-4: οὐδαμῆ ἄρα ἐν τᾶλλά ἐστιν, οὐδ' ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἐν οὐδέν. — οὐ γὰρ οὖν.

sie Viele wären, so wäre ein jedes Andere als Teil des ganzen Einen bereits ein Eines.<sup>1</sup> Die Anderen sind folglich im <Plötzlich> weder Eines noch Viele, weder Ganzes noch Teile, da sie im <Plötzlich> an dem ganzen Einen nicht teilhaben können, wenn dieses nämlich im <Plötzlich> gar kein Ganzes ist.<sup>2</sup> Die Anderen sind dann auch ohne Zahl, sei es, daß sie alle betrachtet werden, sei es, daß nur einige von ihnen berücksichtigt werden.<sup>3</sup>

Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die als seiende Gattungen gelten müssen, da sie nur Seienden zukommen können, sind für die zahllosen, unbezüglichen Anderen demnach ohne Belang. Die Anderen können nämlich weder an einer noch an zwei oder mehreren Gattungen teilhaben, wenn sie im <Plötzlich> nicht an der dialoghaften Gattung des ganzen Einen teilhaben und deshalb auch selbst noch nicht die Vielheit der satzhaften Gattungen darstellen können. Die Anderen sind also im <Plötzlich> weder ähnlich noch unähnlich, demnach genauso bestimmungslos wie das teillose Eine.<sup>4</sup> Auch alle übrigen, für das ganze Eine bzw. dessen Teile aufgezeigten Verhältnisse gelten für die Anderen im <Plötzlich> nicht, da sie in diesem <Plötzlich> vom Einen getrennt sind und an ihm auch nicht teilhaben können, da es nämlich im <Plötzlich> kein Ganzes ist. Die des Einen beraubten Anderen sind im <Plötzlich> ohne jede Bestimmung.<sup>5</sup>

Die vierte Perspektive schließt mit einem Fazit, das die gesamte positive Hypothese zusammenfaßt.<sup>6</sup> Unter der Voraussetzung, daß das Eine ist, treffen auf dieses Eine einerseits alle Bestimmungen zu – dies führte die zweite Perspektive aus

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159d4-5: οὐδ' ἄρα πολλά ἐστὶ τᾶλλα· ἐν γὰρ ἂν ἦν ἕκαστον αὐτῶν μόνιον τοῦ ὅλου, εἰ πολλά ἦν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159d6-7: νῦν δὲ οὔτε ἐν οὔτε πολλά οὔτε ὅλον οὔτε μόνιά ἐστὶ τᾶλλα τοῦ ἐνός, ἐπειδὴ αὐτοῦ οὐδαμῆ μετέχει. — ὁρθῶς.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159d7-e1: οὐδ' ἄρα δύο οὐδὲ τρία οὔτε αὐτὰ ἐστὶ τὰ ἄλλα οὔτε ἔνεστιν ἐν αὐτοῖς, εἴπερ τοῦ ἐνός πανταχοῦ στέρεται. — οὕτως.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 159e2-160a3: οὐδ' ὅμοια ἄρα καὶ ἀνόμοια οὔτε αὐτὰ ἐστὶ τῶ ἐνὶ τὰ ἄλλα, οὔτε ἔνεστιν ἐν αὐτοῖς ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης· εἰ γὰρ ὅμοια καὶ ἀνόμοια αὐτὰ εἶη ἢ ἔχοι ἐν ἑαυτοῖς ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, δύο που εἶδη ἐναντία ἀλλήλοισι ἔχοι ἂν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ἄλλα τοῦ ἐνός. — φαίνεται. — ἦν δὲ γε ἀδύνατον δυοῖν τινοῖν μετέχειν ἄ μηδ' ἐνός μετέχει. — ἀδύνατον. — οὔτ' ἄρα ὅμοια οὔτ' ἀνόμοια ἐστὶν οὔτ' ἀμφοτέρω τᾶλλα. ὅμοια μὲν γὰρ ἂν ὄντα ἢ ἀνόμοια ἐνός ἂν τοῦ ἐτέρου εἶδους μετέχοι, ἀμφοτέρω δὲ ὄντα δυοῖν τοῖν ἐναντίοι· ταῦτα δὲ ἀδύνατον ἐφάνη. — ἀληθῆ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160a4-b2: οὐδ' ἄρα τὰ αὐτὰ οὐδ' ἕτερα, οὐδὲ κινούμενα οὐδὲ ἐστῶτα, οὐδὲ γιγνόμενα οὐδὲ ἀπολλύμενα, οὐδὲ μείζω οὐδὲ ἐλάττω οὐδὲ ἴσα· οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν πέπονθε τῶν τοιούτων· εἰ γὰρ τι τοιοῦτον πεπονθέναι ὑπομένει τὰ ἄλλα, καὶ ἐνός καὶ δυοῖν καὶ τριῶν καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου μεθέξει, ὧν αὐτοῖς ἀδύνατον ἐφάνη μετέχειν τοῦ ἐνός γε πάντη πάντως στερομένοις. — ἀληθέστατα.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160b2-4: οὕτω δὲ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἕν ἐστὶ καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως. — παντελῶς μὲν οὔν.

der Sicht des ganzen Einen vor, während die dritte Perspektive die Anderen als Teile dieses Einen mit allen Bestimmungen versah –, andererseits sind das ganze Eine und die Anderen als seine Teile im ›Plötzlich‹ ohne jede Bestimmung, da sie dann die Prinzipien des unbestimmten Einen und der unbestimmten Zweiheit sind – die erste Perspektive schilderte diese Bestimmungslosigkeit für das Eine, die vierte hingegen für die Anderen. Alle Perspektiven der positiven Hypothese sind damit in diesem Fazit angesprochen, weshalb sie alle auch auf jeweils verschiedene Weise Geltung beanspruchen dürfen. Auch der Anhang zur zweiten Perspektive, der die Ergebnisse der ersten und vierten Perspektive erst verstehbar werden ließ, fehlt in diesem Fazit insofern nicht, als er ja in den Ausführungen der ersten und vierten Perspektive zur Sprache kommt. Diese beiden Perspektiven thematisieren zwar die Unbezogenheit der Prinzipien des Einen und der Anderen, können aber dennoch im Rahmen der positiven Hypothese, die ja das bezogene Eine voraussetzt, abgehandelt werden, da ihre transzendenten Gehalte dem bezogenen Einen und seinen Anderen fortwährend immanent sind und darum deren Bezogenheit zugehören, sie sogar ermöglichen, ohne in ihr als unbezogene Prinzipien aufgehoben zu sein.

Die gesamte positive Hypothese konstituiert somit ein symmetrisches Ganzes, das seine Teile um ein Zentrum herum gruppiert. Damit bildet diese Hypothese dasjenige Modell ab, das der in ihr entwickelten Dialogtheorie zugrunde liegt: Der Anhang zur zweiten Perspektive, der ein drittes neben dem Sein und Werden des Einen zur Sprache bringt, bildet den Mittelpunkt für zwei jeweils aufeinander bezogene Perspektiven und thematisiert als dieser Mittelpunkt die uneinholbare Mitte eines jeden Dialoges. Jeder Dialog muß sich entfalten, da er zu seiner Mitte nicht zurückkehren kann, und die Unendlichkeit einer solchen möglichen Entfaltung wird durch die Komposition der positiven Hypothese versinnbildlicht. Eine solche Symmetrie begegnet dagegen in der negativen Hypothese nicht mehr, und dies wird sich mit der Tatsache erklären lassen, daß ihre Perspektiven wiederum keine dem Ganzen der positiven Hypothese äußerlichen Momente entwirft, sondern nur noch solche Verhältnisse entdeckt, die diejenigen der positiven Hypothese immer schon begleiten und ihr demnach auch schon innewohnen. Sie werden dennoch in einer eigenständigen Hypothese zur Sprache gebracht, da die Komplexität der Darstellung kaum noch zumutbar wäre, wenn das nicht-seiende Eine im seienden Einen und nicht außerhalb von ihm angenommen würde. Außerdem liegt ja in ebendiesem Schritt vom seienden zum nicht-seienden Einen die Möglichkeit begründet, auf unendliche Weise er-

kennen zu können. Es gilt zwar, daß das seiende Eine, ehe es ein seiendes Ganzes geworden ist, noch ein nicht-seiendes Eines war, so daß das nicht-seiende Eine dem seienden in gewissem Sinne innewohnt. Die Übung thematisiert aber das nicht-seiende Eine nach dem seienden Einen, also einen neuen suchenden Dialog, der über einen geprüften und widerlegten Dialog hinausgegangen ist. Hätte sie das nicht-seiende Eine bloß als Vorstufe des seienden Einen vor diesem oder mit diesem zusammen beschrieben, so wäre auch diese Darstellung korrekt gewesen, doch wäre dann nicht deutlich geworden, daß ein nicht-seiendes Eines als suchendes Erkennen dem seienden Einen auch nachfolgen muß, um den unendlichen Progreß von Erkenntnis überhaupt zu ermöglichen.<sup>1</sup> Die negative Hypothese, die also ein noch nicht gewordenes, neues Eines und damit zugleich auch die Entstehung des seienden Einen, das ja auch zunächst noch nicht-seiend war, bevor es wurde, erklärt, soll daher nun untersucht werden.

#### 4.2.2 Die negative Hypothese (160b5-166c5)

##### 4.2.2.1 Erste Perspektive (160b5-162b8)

Die erste Perspektive der negativen Hypothese fragt zunächst nach dem Sinn dieser Hypothese selbst.<sup>2</sup> Sie wird mit der Hypothese, daß die Nicht-Einen nicht sind,<sup>3</sup> verglichen, um zu klären, ob diese Hypothese von jener bloß verschieden ist

<sup>1</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 146, beschreibt diese Unendlichkeit von Erkenntnis treffend: «Das Remedium gegen die Negativität des Elenchos ist das Durchprobieren aller aussichtsreich erscheinenden Thesen und Widerlegungsversuche. Man muß Thesen und Widerlegungen ausprobieren, im Elenchos testen und verwerfen, was sich als aussichtslos erweist. Dabei sind stete Wiederholung und stete Variation in alle möglichen Richtungen die Charakteristika des Vorgehens: Wenn eine These widerlegt ist, versucht der Antwortende eine zweite These; erweist sich auch diese als nicht haltbar, versucht er eine dritte These usw.»

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160b6-7: εἶεν· εἰ δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἓν, τί χρῆ συμβαίνειν ἄρ' οὐ σκεπτόν μετὰ τοῦτο; — σκεπτόν γάρ. — τίς οὖν ἂν εἴη αὐτῆ ἢ ὑπόθεσις, εἰ ἓν μὴ ἔστιν; — Für GAUSS, *Handkommentar*, S. 178, gilt die negative Hypothese stellvertretend für viele andere Interpretationen als «das Unterfangen des <Toren>, der in seinem Herzen spricht: «Es gibt keinen Gott». Das Resultat dieses Unterfangens ist ein Widerspruch mit sich selber.» Diese These wird sich im Folgenden als nicht haltbar erweisen. — LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung*, S. 245, bemerkt statt dessen treffend: «Daß es überhaupt Sinn hat, eine solche Hypothese zu setzen, liegt in dem Aufweis des Seins des Nichtseienden, wie er im *Sophistes* geführt worden ist.»

<sup>3</sup> Die Anderen sind schon in *Parm.* 146d1-5 als Nicht-Eine thematisiert worden. In der Formulierung der Voraussetzung, daß die Nicht-Einen nicht sind, fehlt im Griechischen ebenso der Artikel vor den Nicht-Einen, wie dies auch bei der Voraussetzung, daß das Eine nicht ist, der Fall ist. Der zu ergänzende Artikel zu μὴ ἓν wäre demnach in *Parm.* 160b7-8 bzw. c1 nicht τὸ, sondern τὰ, da ja allein die Nicht-Einen als die Anderen vom ganzen Einen verschieden sind.



oder ob nicht vielmehr angenommen werden muß, daß beide Hypothesen, insofern sie das nicht-seiende Eine und die nicht-seienden Anderen als Entgegengesetzte voraussetzen, auch selbst als entgegengesetzte gelten müssen.<sup>1</sup> Wenn nämlich das Eine und die Anderen, also das Ganze und seine Teile, als einander Entgegengesetzte gelten müssen, so ergibt sich für die Voraussetzungen, die jene Entgegengesetzten als nicht-seiende zugrunde legen, daß auch sie einander entgegengesetzt sind.

Aristoteles versteht nun das Eine und die Anderen in der Tat zunächst als Entgegengesetzte, obwohl deren Verhältnis, insofern es im Rahmen des Ganzen betrachtet wird, ja bereits als wechselseitige Verschiedenheit bestimmt worden ist.<sup>2</sup> Seine Antwort auf die Frage, ob die beiden Voraussetzungen, daß das Eine nicht ist und daß die Anderen oder Nicht-Einen nicht sind, als voneinander verschiedene oder als einander entgegengesetzte gelten müssen,<sup>3</sup> fällt darum insofern falsch aus, als das Eine als Ganzes den Anderen als seinen Teilen nicht entgegengesetzt ist, sondern verschieden von ihnen ist. Parmenides zeigt dies folgendermaßen auf: Wenn jemand voraussetzen will, daß Größe oder Kleinheit oder irgendeine jener Bestimmungen, die bereits in der Erläuterung der dialektischen Methode aufgezählt wurden,<sup>4</sup> nicht ist, so wird er das Vorausgesetzte immer als ein Verschiedenes voraussetzen,<sup>5</sup> nämlich als ein von seinen jeweiligen Anderen Verschiedenes, die zu dem jeweils Vorausgesetzten gehören.<sup>6</sup> Folglich wird er, wenn er voraussetzt, daß das Eine nicht ist, damit anzeigen, daß er das Nicht-Sein jenes Einen voraussetzt, das verschieden von den Anderen und insofern auch ein bereits bekanntes ist.<sup>7</sup> Das in der ersten Perspektive der negativen Hypothese als

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160b7-c2: ἄρα τι διαφέρει τῆσδε, εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν; — διαφέρει μέντοι. — διαφέρει μόνον, ἢ καὶ πᾶν τοῦναντίον ἔστιν εἰπεῖν εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι τοῦ εἰ ἓν μὴ ἔστιν; — πᾶν τοῦναντίον.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d1-5.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 160b8-c2.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 136b4-6.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160c2-5: τί δ' εἴ τις λέγοι εἰ μέγεθος μὴ ἔστιν ἢ σμικρότης μὴ ἔστιν ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, ἄρα ἐφ' ἐκάστου ἂν δηλοῖ ὅτι ἕτερον τι λέγοι τὸ μὴ ὄν; — πάνυ γε.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 136b6-c5, wo die Anderen in der Weise differenziert werden, daß immer andere Andere einem Vorausgesetzten zugehören. Der Ausdruck ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων in *Parm.* 136c1 meint daher die jeweils verschiedenen Kollektive der Anderen in bezug auf das jeweils vorausgesetzte Eine. Der Größe als vorausgesetztem Einen werden andere Andere zugehören als der vorausgesetzten Kleinheit. Die Verschiedenheit des vorausgesetzten Einen von den jeweiligen Anderen gilt dabei unabhängig davon, ob das Eine als seiend oder als nicht-seiend vorausgesetzt wurde.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160c5-7: οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ

nicht-seiend vorausgesetzte Eine ist darum insofern als bereits bekanntes Eines vorausgesetzt, als es dasjenige Eine ist, das schon in den mittleren beiden Perspektiven der positiven Hypothese als Ganzes von den Anderen als seinen Teilen verschieden war und das darüber hinaus als dialogische Verknüpfung der Anderen zum Einen ja auch die Erkenntnis selbst darstellte.<sup>1</sup> Auch wenn vorausgesetzt wird, daß das Eine nicht ist, so wird doch um nichts weniger erkannt, was dieses Eine ist, daß es nämlich die Erkenntnis selbst ist, da es das von den Anderen verschiedene Ganze ist.<sup>2</sup> Die Voraussetzungen, daß das Eine nicht ist und daß die Anderen oder Nicht-Einen nicht sind, stehen damit nicht im Verhältnis der Entgegengesetztheit, sondern in dem der Verschiedenheit zueinander.

Nach Klärung dieser Frage kann zu der negativen Hypothese selbst zurückgekehrt werden.<sup>3</sup> Zunächst wird noch einmal wiederholt, daß diesem nicht-seienden Einen Erkenntnis zugehöre, insofern nämlich dasjenige erkannt werde, was als nicht-seiend ausgesagt werde, wenn vorausgesetzt werde, daß das Eine nicht ist.<sup>4</sup> Das ganze Eine ist also nicht, so daß es auch nicht verschieden von den Anderen ist, aber dennoch verschieden von ihnen genannt werden kann. Es kann verschieden von ihnen genannt werden, da aus der positiven Hypothese bekannt ist, daß das ganze Eine als Verschiedenes gegenüber den Anderen gelten muß. Diese Verschiedenheit kommt dem nicht-seienden Einen aber nicht mehr in einem Sein zu, das der Geltung des Ganzen entsprach, sondern kann dem nicht-seienden Einen nur noch in einem Sinne zugesprochen werden, der berücksichtigt, daß das ganze Eine im Rahmen der negativen Hypothese keine Geltung,

---

ὄν, ὅταν εἴπῃ ἐν εἰ μὴ ἔστι, καὶ ἴσμεν ὃ λέγει; — ἴσμεν. – Das Eine ist aus der positiven Hypothese bekannt, so daß ihm in diesem Sinne Erkenntnis zukommt. Das Eine der positiven Hypothese stellt aber auch die Erkenntnis selbst dar, da Erkenntnis ja in der dialoghaften Einheit des Ganzen der Seele besteht, die in der positiven Hypothese thematisiert wird. Auch in dieser Hinsicht gehört dem aus der positiven Hypothese bekannten Einen also Erkenntnis zu, da es die Erkenntnis selbst darstellt, auch wenn sie in der negativen Hypothese zu einer nicht-seienden, da vergangenen Erkenntnis erklärt wird.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160c7-d1: πρῶτον μὲν ἄρα γνωστόν τι λέγει, ἔπειτα ἕτερον τῶν ἄλλων, ὅταν εἴπῃ ἐν, εἴτε τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεὶς εἴτε τὸ μὴ εἶναι.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160d1-2: οὐδὲν γὰρ ἦττον γινώσκεται, τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι, καὶ ὅτι διάφορον τῶν ἄλλων. ἢ οὐ; — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160d3: ὦδε ἄρα λεκτέον ἐξ ἀρχῆς, ἐν εἰ μὴ ἔστι, τί χρῆ εἶναι. – Die gesamte Diskussion in *Parm.* 160b5-d2 diente demnach vor allem dem Zweck, das nicht-seiende Eine der negativen Hypothese von dem nicht-seienden Einen, das die erste Perspektive der positiven Hypothese präsentierte, zu unterscheiden.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160d4-6: πρῶτον μὲν οὖν αὐτῷ τοῦτο ὑπάρχειν δεῖ, ὡς ἔοικεν, εἶναι αὐτοῦ ἐπιστήμην, ἢ μηδὲ ὅτι λέγεται γινώσκεσθαι, ὅταν τις εἴπῃ ἐν εἰ μὴ ἔστιν. — ἀληθῆ.

also auch kein Sein mehr beanspruchen kann. Den Anderen des nicht-seienden Einen hingegen kommt durchaus ein Sein zu, denn sie werden Verschiedene genannt, die vom nicht-seienden Einen verschieden sind.<sup>1</sup> Die Anderen als Teile des vergangenen, da widerlegten Dialoges sind gegenüber ihrem nicht-seienden ganzen Einen, das das Sein seiner Geltung verloren hat, verschieden, während diesem Einen gegenüber seinen Anderen Verschiedenheit zugesprochen werden kann, ohne daß es noch im Sinne des Seins seiner Geltung verschieden von ihnen wäre.<sup>2</sup>

Über dieses Eine kann also gesprochen werden, da es ja in all seinen Verhältnissen in den beiden mittleren Perspektiven der positiven Hypothese bereits ausführlich beschrieben wurde. Unter der Voraussetzung aber, daß dieses Ganze kein Sein eigener Geltung mehr beanspruchen kann, da seine Anderen auf ihr Zusammenstimmen nochmals geprüft und schließlich zu nicht-seienden erklärt worden sind, können jene Verhältnisse nicht mehr im Modus des Seins ausgesagt werden.<sup>3</sup> Das nicht-seiende Eine hat dann zwar an sämtlichen Bestimmungen der positiven Hypothese durchaus noch teil, aber eben nicht mehr als seiendes Eines, sondern als nunmehr nicht seiendes und darum nicht-seiendes Eines. Denn es wird ja nicht irgendein Eines nicht-seiend genannt, sondern ein solches wie jenes ganze Eine, das aus der positiven Hypothese bekannt ist.<sup>4</sup> Wenn nämlich das

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160d6-8: οὐκοῦν καὶ τὰ ἄλλα ἕτερα αὐτοῦ εἶναι, ἢ μηδὲ ἐκεῖνο ἕτερον τῶν ἄλλων λέγεσθαι; — πάνυ γε. — Die Anderen des geprüften und widerlegten Dialoges werden hier und im weiteren Verlauf der Perspektive mit einem Sein versehen, das ihnen strenggenommen solange noch nicht zukommen kann, wie auch ihrem Ganzen noch kein Sein zuerkannt worden ist. Dem nicht-seienden Einen als vergangenem Ganzen gehören nämlich auch nicht-seiende, da vergangene Andere zu, die ebenfalls ihre vormalige Geltung verloren haben. Das nicht-seiende Eine wird sich im weiteren Verlauf der Perspektive aber auch als ein solches zeigen, das am Sein des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles miteinander führen, teilhat, so daß es in dieser Hinsicht auch seiend genannt werden kann (vgl. *Parm.* 161e3-162b8). An diesem Sein haben natürlich auch die Anderen des nicht-seienden Einen teil, so daß auch sie dann in gewissem Sinne als seiende gelten können. Erst mit jenem Aufweis des Seins des nicht-seienden Einen wird also plausibel, warum die Anderen des nicht-seienden Einen schon zu Beginn der Perspektive mit einem Sein versehen werden können, denn auch dieses Sein ist das Sein des Dialoges, der die dialektische Übung bildet. Dieses Sein wird aber erst dann thematisiert, nachdem das vorausgesetzte Nicht-Sein des Einen erörtert worden ist. Für die Anderen wird dieses Sein aber schon vor seiner Thematisierung in Anspruch genommen, da diese ja nicht explizit als nicht-seiende vorausgesetzt worden sind.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160d8-e2: καὶ ἑτεροῖότης ἄρα ἐστὶν αὐτῷ πρὸς τῇ ἐπιστήμῃ. οὐ γὰρ τὴν τῶν ἄλλων ἑτεροῖότητα λέγει, ὅταν τὸ ἐν ἕτερον τῶν ἄλλων λέγη, ἀλλὰ τὴν ἐκείνου. — φαίνεται.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160e2-7: καὶ μὴν τοῦ γε ἐκείνου καὶ τοῦ τινὸς καὶ τοῦ τούτου καὶ τούτῳ καὶ τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων μετέχει τὸ μὴ ὄν ἐν· οὐ γὰρ ἂν τὸ ἐν ἐλέγετο οὐδ' ἂν τοῦ ἐνὸς ἕτερα, εἰ μήτε τοῦ τινὸς αὐτῷ μετῆν μήτε τῶν ἄλλων τούτων. — ὀρθῶς.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 160e7-161a2: εἶναι μὲν δὴ τῷ ἐνὶ οὐχ οἶόν τε, εἴπερ γε μὴ ἔστι,

nicht-seiende Eine nicht ein solches ganzes Eines meint, das nicht mehr ein Ganzes ist, da es zu einem vergangenen Ganzen erklärt worden ist, sondern das schlechthin nicht-seiende Eine der ersten Perspektive der positiven Hypothese darstellt, dann dürfen über dieses Eine auch keine Aussagen gemacht werden,<sup>1</sup> wie dies in jener ersten Perspektive der positiven Hypothese übrigens auch angebracht gewesen wäre, wenn nicht die Demonstration der Unsagbarkeit des unbezüglichen Einen ebenso notwendig gewesen wäre. Wenn hingegen ein solches Eines wie jenes bekannte, ganze Eine und kein anderes für nicht-seiend erklärt wird, dann kann es an allen Bestimmungen der positiven Hypothese noch teilhaben, insofern sie nicht mehr im Modus des Seins ausgesagt werden.<sup>2</sup> Wie diese Teilhabe sich dann darstellt, wird nun im Fortgang der Perspektive anhand einiger Bestimmungen gezeigt.

Aus der Verschiedenheit des Einen von den Anderen läßt sich auf ihre wechselseitige Unähnlichkeit schließen.<sup>3</sup> Dies geschieht vor allem zu dem Zweck, der Schwierigkeit zu begegnen, die sich aus dem Fehlen eines griechischen Abstraktums für den Begriff der Selbigkeit ergibt. Dem nicht-seienden Einen könnte Selbigkeit nämlich durchaus zukommen, doch wird sie ihm dennoch nicht zugesprochen, da Platon offenbar nicht willens war, ein griechisches Abstraktum der Selbigkeit zu schöpfen.<sup>4</sup> Mit Hilfe der Bestimmung der Unähnlichkeit lassen sich aber über Verhältnisse der Ähnlichkeit auch Verhältnisse der Selbigkeit bezüglich des nicht-seienden Einen beschreiben, da Ähnlichkeit als abstrakter griechischer Terminus zur Verfügung steht. Wenn dem Einen also aufgrund seiner

---

μετέχειν δὲ πολλῶν οὐδὲν κωλύει, ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη, εἴπερ τό γε ἐν ἐκείνῳ καὶ μὴ ἄλλο μὴ ἔστιν.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161a2-3: εἰ μέντοι μήτε τὸ ἐν μήτ' ἐκείνῳ μὴ ἔσται, ἀλλὰ περὶ ἄλλου τοῦ ὁ λόγος, οὐδὲ φθέγγεσθαι δεῖ οὐδέν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161a3-5: εἰ δὲ τὸ ἐν ἐκείνῳ καὶ μὴ ἄλλο ὑποκεῖται μὴ εἶναι, καὶ τοῦ ἐκείνου καὶ ἄλλων πολλῶν ἀνάγκη αὐτῷ μετεῖναι. — καὶ πάνυ γε. — Der Modus des Seins, der dem nicht-seienden Einen nun verwehrt ist, da es ein widerlegtes ganzes Eines geworden ist, darf nicht mit jenem Sein verwechselt werden, daß demjenigen Dialog entspricht, den Parmenides und Aristoteles führen, um das nicht-seiende Eine – ebenso wie das seiende – zur Sprache zu bringen. Dieses Sein, das dem nicht-seienden Einen also noch zukommt, wird im folgenden noch problematisiert werden (vgl. *Parm.* 161e3-162b8).

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161a6-b4: καὶ ἀνομοιότης ἄρα ἐστὶν αὐτῷ πρὸς τὰ ἄλλα· τὰ γὰρ ἄλλα τοῦ ἐνὸς ἕτερα ὄντα ἕτεροῖα καὶ εἴη ἄν. — ναί. — τὰ δ' ἕτεροῖα οὐκ ἄλλοῖα; — πῶς δ' οὐ; — τὰ δ' ἄλλοῖα οὐκ ἀνόμοια; — ἀνόμοια μὲν οὖν. — οὐκοῦν εἴπερ τῷ ἐνὶ ἀνόμοιά ἐστι, δῆλον ὅτι ἀνομοίῳ τά γε ἀνόμοια ἀνόμοια ἄν εἴη. — δῆλον. — εἴη δὲ ἄν καὶ τῷ ἐνὶ ἀνομοιότης, πρὸς ἣν τὰ ἄλλα ἀνόμοια αὐτῷ ἐστὶν. — ἔοικεν.

<sup>4</sup> Zum erst nach Platon belegten Begriff der ταυτότης vgl.: H. G. LIDDELL and G. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford <sup>9</sup>1940; Nachdr. 1976), p. 1761; STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VIII (Graz 1831-1865; Nachdr. 1954), p. 1886.

Verschiedenheit von den Anderen auch Unähnlichkeit diesen gegenüber zukommt, da diese verschieden von ihm und damit ihm auch unähnlich sind, so sind unter Berücksichtigung der besonderen Gegebenheiten der negativen Hypothese bereits aus der positiven Hypothese bekannte Verhältnisse wieder aufgegriffen.<sup>1</sup> Der Unähnlichkeit des nicht-seienden Einen den Anderen gegenüber entspricht dann seine Ähnlichkeit sich selbst gegenüber, die ihm auch zugesprochen werden kann, da der Ähnlichkeit im Gegensatz zur Selbigkeit auch im Griechischen ein abstrakter Begriff entspricht. Wenn ihm nämlich diese Ähnlichkeit, die folglich auch als eine Hinsicht der Selbigkeit verstanden werden kann, nicht zukommen sollte, dann dürfte der Dialog, den Parmenides und Aristoteles führen, nicht von jenem ganzen Einen handeln, noch dürfte die Hypothese dieses Dialoges dieses Eine als nicht-seiend voraussetzen, sondern würde etwas zugrunde legen, das dem Einen unähnlich, also etwas anderes wäre.<sup>2</sup> Da der Gegenstand der Hypothese aber das ganze Eine als nicht-seiendes sein soll, muß diesem auch Ähnlichkeit sich selbst gegenüber zukommen.<sup>3</sup>

Größengleichheit als ein Fall von Ähnlichkeit kann dem Einen zwar zukommen, jedoch ist es nicht gleich groß wie die Anderen, da es dann noch wäre, nämlich den Anderen gegenüber im Sinne der Größengleichheit ähnlich wäre. Da es aber nicht mehr ist, kann es auch nicht gleich groß wie diese sein.<sup>4</sup> Die Anderen sind demnach gegenüber dem Einen ungleich groß. Wenn dem Einen also Ungleichheit zukommt, insofern die Anderen dem Einen gegenüber ungleich groß sind, dann kommen ihm auch Größe und Kleinheit zu.<sup>5</sup> Wenn das nicht-seiende

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 148c6-7.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161b4-c2: εἰ δὲ δὴ τῶν ἄλλων ἀνομοιότης ἔστιν αὐτῷ, ἄρ' οὐκ ἀνάγκη ἑαυτοῦ ὁμοιότητα αὐτῷ εἶναι; — πῶς; — εἰ ἑνὸς ἀνομοιότητος ἔστι τῷ ἐνί, οὐκ ἄν που περὶ τοῦ τοιοῦτου ὁ λόγος εἶη οἴου τοῦ ἑνός, οὐδ' ἄν ἡ ὑπόθεσις εἶη περὶ ἑνός, ἀλλὰ περὶ ἄλλου ἢ ἑνός. — πάνυ γε. — οὐ δεῖ δέ γε. — οὐ δητὰ. — δεῖ ἄρα ὁμοιότητα τῷ ἐνί αὐτοῦ ἑαυτῷ εἶναι. — δεῖ.

<sup>3</sup> Die Unähnlichkeit des nicht-seienden, ganzen Einen gegenüber den Anderen läßt sich im Rahmen der positiven Hypothese anhand ihrer Ausführungen zur Verschiedenheit des Einen von den Anderen nachweisen (vgl. *Parm.* 146d1-5). Die Ähnlichkeit des Einen gegenüber sich selbst läßt sich mit *Parm.* 146b2-c4 als Selbigkeit des Einen gegenüber sich selbst beschreiben.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161c3-6: καὶ μὴν οὐδ' αὖ ἴσον γ' ἔστιν τοῖς ἄλλοις· εἰ γὰρ εἶη ἴσον, εἶη τε ἄν ἤδη καὶ ὅμοιον ἄν εἶη αὐτοῖς κατὰ τὴν ἰσότητα. ταῦτα δ' ἀμφοτέρω ἀδύνατα, εἴπερ μὴ ἔστιν ἓν. — ἀδύνατα.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161c6-d4: ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἔστι τοῖς ἄλλοις ἴσον, ἄρα οὐκ ἀνάγκη καὶ τὰλλα ἐκείνῳ μὴ ἴσα εἶναι; — ἀνάγκη. — τὰ δὲ μὴ ἴσα οὐκ ἄνισα; — ναί. — τὰ δὲ ἄνισα οὐ τῷ ἀνίσῳ ἄνισα; — πῶς δ' οὐ; — καὶ ἀνισότητος δὴ μετέχει τὸ ἓν, πρὸς ἣν τὰλλα αὐτῷ ἔστιν ἄνισα; — μετέχει. — ἀλλὰ μέντοι ἀνισότητός γε ἔστι μέγεθός τε καὶ σμικρότης. — ἔστι γάρ. — ἔστιν ἄρα καὶ μέγεθός τε καὶ σμικρότης τῷ τοιοῦτῳ ἐνί; — κινδυνεύει. — Inwiefern das Eine kleiner und größer als die Anderen ist, war in *Parm.* 151a2-b5 vor

Eine wiederum als erster Teil des alten, geprüften und widerlegten Dialoges kleiner als die Anderen, als letzter Teil hingegen größer als diese genannt werden muß, ohne diese Bestimmungen noch zu sein, da der widerlegte Dialog nicht mehr am Ganzen eines ihn billigenden Dialoges teilhat, um selbst ein Ganzes zu sein, so ist das nicht-seiende Eine als jeder Teil des widerlegten Dialoges zwar nicht gleich groß wie die Anderen, doch kommt ihm in ebendieser Hinsicht durchaus noch Größengleichheit zu, die als ein Mittleres zwischen Größe und Kleinheit gelten darf.<sup>1</sup>

Bisher wurden also einige ausgewählte Verhältnisse beschrieben, die für das nicht-seiende Eine anders als für das seiende Eine gelten, insofern es nämlich als widerlegter Dialog kein gebilligtes Ganzes mehr ist und darum auch nicht mehr in seinen Anderen als seienden besteht. Das Ganze als nicht-seiendes kann dagegen an den Bestimmungen des seienden Einen zwar noch teilhaben, aber eben nicht mehr als seiendes Eines, das diese Bestimmungen auch noch wäre, sondern nur als nicht-seiendes Eines, dem diese Bestimmungen noch zukommen, ohne daß es sie auch noch ist. Das nicht-seiende Eine ist keine seiner Bestimmungen, doch können sie ihm mit dem Wissen um die Bestimmungen des seienden Einen, die die positive Hypothese beschrieb, zugesprochen werden.

Der Dialog, den Parmenides mit Aristoteles führt, thematisiert nun aber mit Beginn der negativen Hypothese dieses nicht-seiende Eine, und indem er es thematisiert, sagt er es auch als seiendes aus. Die Ebene des Dialoges, der im *Parmenides* tatsächlich geführt wird, stellt also ein Sein dar, das es ermöglicht, nicht nur über das seiende Eine zu sprechen, wie es in den Ausführungen der positiven Hypothese geschah, sondern auch das nicht-seiende Eine, also den widerlegten Dialog, in seiner Wirklichkeit zur Sprache zu bringen. Wenn dieses nicht-seiende Eine im Dialog erörtert wird, dann hat es zumindest noch am Sein dieses Dialoges teil, wenn ihm auch keine der Bestimmungen, die dem seienden Einen zukom-

---

dem Hintergrund jener erhellenden Zeitpassagen (vgl. *Parm.* 153a1-d5) erläutert worden. Dem nicht mehr seienden Einen des widerlegten Dialoges kommen diese Verhältnisse zwar auch noch zu, jedoch nicht mehr so, daß das Eine kleiner oder größer als die Anderen wäre. Das nicht mehr geltende, da widerlegte Ganze kann keine seiner Bestimmungen noch sein.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161d4-e2: μέγεθος μὴν καὶ σμικρότης αἰεὶ ἀφέστατον ἀλλήλοιν. — πάνυ γε. — μεταξὺ ἄρα τι αὐτοῖν αἰεὶ ἔστιν. — ἔστιν. — ἔχεις οὖν τι ἄλλο εἰπεῖν μεταξὺ αὐτοῖν ἢ ἰσότητα; — οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο. — ὅτῳ ἄρα ἔστι μέγεθος καὶ σμικρότης, ἔστι καὶ ἰσότητος αὐτῷ μεταξὺ τούτων οὐσα. — φαίνεται. — τῷ δὲ ἐνὶ μὴ ὄντι, ὡς ἔοικε, καὶ ἰσότητος ἂν μετεῖη καὶ μεγέθους καὶ σμικρότης. — ἔοικεν. — Der Nachweis, daß das Eine gleich groß wie Anderen ist, wurde in *Parm.* 149d8-150e1 erbracht, wobei jene Zeitpassagen (vgl. *Parm.* 153d5-154a2) wieder zu berücksichtigen waren.

men, noch so zukommt, daß es diese auch wäre.<sup>1</sup> Das nicht-seiende Eine hat also insofern an Sein teil, als diejenigen Verhältnisse, die von Parmenides gemeinsam mit Aristoteles hinsichtlich des nicht-seienden Einen beschrieben werden, mit Seins- oder Wahrheitsanspruch zur Sprache gebracht werden. Platon hält für wahr, was er in bezug auf das nicht-seiende Eine bisher vorgebracht hat, und aufgrund dieses Vorbringens hat das nicht-seiende Eine am Sein dieses Wahrheitsanspruches auch teil.<sup>2</sup>

Aufgrund dieser Teilhabe des nicht-seienden Einen am Dialog, der es zur Sprache bringt, ist es nicht-seiend.<sup>3</sup> Dieser Dialog und das, was er zur Sprache bringt, müssen dabei als voneinander verschiedene Instanzen gelten, denn wenn das nicht-seiende Eine von jenem Sein des Dialoges, der es aussagt, etwas auf sein Nicht-Sein übergehen läßt, so wird es sofort ein seiendes Eines, aber nicht mehr das nicht-seiende Eine sein, wie es die Hypothese voraussetzt.<sup>4</sup> Ein Band des Seins, das dem nicht-seienden Einen Sein verleiht, muß daher dieses Eine als Verschiedenes umgeben, ohne etwas von seinem Sein an das nicht-seiende Eine zu verlieren. Dieses Band muß also das nicht-seiende Eine davon abhalten, das nicht-seiende Eine nicht zu sein, indem es ihm nämlich Sein zukommen läßt, ohne es zu einem seienden Einen werden zu lassen.<sup>5</sup> In gleicher Weise muß ein Band des

<sup>1</sup> Der Dialog wiederum, den Parmenides und Aristoteles führen, hat deshalb an Sein teil, da er geprüft wurde – Platon hat gemäß den Maximen, die er in *Phaidr.* 278c4-e3 formuliert hat, seinen eigenen suchenden Dialog bezüglich einer Theorie des Einen oftmals geprüft, bevor er diesen als geprüften Dialog mit Seinsanspruch behaupten und dann auch in Schrift fassen konnte.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 161e3-162a1: καὶ μὴν καὶ οὐσίας γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῆ. — πῶς δῆ; — ἔχειν αὐτὸ δεῖ οὕτως ὡς λέγομεν· εἰ γὰρ μὴ οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγοιμεν ἡμεῖς λέγοντες τὸ ἐν μὴ εἶναι· εἰ δὲ ἀληθῆ, δῆλον ὅτι ὄντα αὐτὰ λέγομεν. ἢ οὐχ οὕτως; — οὕτω μὲν οὖν. — ἐπειδὴ δὲ φαμεν ἀληθῆ λέγειν, ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν. — ἀνάγκη. – Es ließe sich sogar behaupten, daß jedes Urteil, das hinsichtlich des Einen gefällt wurde, als eine wahre Vorstellung gelten muß, die einem suchenden Dialog entstammt, geprüft wurde und nun mit Seinsanspruch im *Parmenides* behauptet werden kann. Daß Platon selbst widerlegt werden könnte, schließt er damit nicht aus – seine Dialogtheorie muß natürlich auch auf das eigene Denken angewandt werden können, so daß eine Widerlegung immer möglich sein wird.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162a1-2: ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικε, τὸ ἐν οὐκ ὄν.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162a2-4: εἰ γὰρ μὴ ἔσται μὴ ὄν, ἀλλὰ τι τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ εἶναι, εὐθὺς ἔσται ὄν. — παντάπασι μὲν οὖν.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162a4-5: δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι ... – Zu der Konstruktion von ἔχειν im Sinne von «abhalten, hindern», wie sie in *Parm.* 162a4-6 vorliegt, siehe: KÜHNER und GERTH, *Ausführliche Grammatik* II 2, S. 218 (§ 514 o) a): «Wenn der regierende Verbal Ausdruck von der Art ist, daß er den Genitiv zu sich nehmen kann, als: ἔχω τινά τινος, halte ab von etwas; so folgt bisweilen τοῦ μή c. inf.» Das μή ist im vorliegenden Fall jedoch nicht einfach redundant, sondern negativ bestimmend für das folgende εἶναι. Ein solches μή findet sich in der oben beschriebenen Konstruktion nach positiven Ausdrücken (vgl. KÜHNER und GERTH, *Ausführliche Grammatik* II 2, S. 218-219 [§ 514 o) b])), so daß

Seins das seiende Eine zur Sprache bringen, wie dies in den Bestimmungen der positiven Hypothese auch geschah, damit das seiende Eine daran gehindert wird, nicht-seiendes Eines in dem Sinne zu sein, daß es als seiendes Eines am Sein eigenen Zur-Sprache-Kommens nicht teilhat.<sup>1</sup> Auch das Sein, das das seiende Eine umgibt, ist daher das Sein des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles miteinander führen. Dieses Sein ist sowohl verschieden vom Sein des seienden Eines der positiven Hypothese als auch verschieden vom Nicht-Sein des nicht-seienden Eines der negativen Hypothese. Seiendes und nicht-seiendes Eines müssen aber jeweils an diesem Sein teilhaben, um seiendes bzw. nicht-seiendes Eines auch sein zu können.

Als Verschiedenes gegenüber seiendem und nicht-seiendem Eines ist das Sein des Dialoges, der das Eine in beiden Hypothesen zur Sprache bringt, aber auch verschiedenes Sein, also in gewissem Sinne auch nicht-seiendes Sein. An dem Sein des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles führen, welches aus der Sicht des seienden Eines nicht-seiendes, da vom Sein des seienden Eines verschiedenes Sein, aus der Sicht des nicht-seienden Eines aber seiendes, da vom Nicht-Sein des Eines verschiedenes Sein ist, haben sowohl das seiende als auch das nicht-seiende Eine in jeweils anderer Weise teil. Das seiende Eine der positiven Hypothese ist nämlich dann in vollkommener Weise seiendes Eines, wenn es einerseits am Sein eines seienden Seins, also am Sein seiner selbst teilhat, wenn es andererseits aber auch am Nicht-Sein eines nicht-seienden Seins, also am Sein desjenigen Dialoges, der es zur Sprache bringt, teilhat, das gegenüber dem Sein seiner selbst aber nicht-seiendes Sein ist, so daß das seiende Eine auch am Nicht-Sein eines nicht-seienden Seins teilhat.<sup>2</sup> Für das nicht-seiende Eine der negativen Hypothese gilt hingegen, daß es, um in vollkommener Weise nicht-seiendes Eines sein zu können, einerseits am Nicht-Sein eines nicht-seienden Nicht-Seins, also am eigenen Nicht-Sein teilhat, daß es andererseits aber auch am Sein eines nicht-seienden Seins, also am Sein des Dialoges teilhat, der es überhaupt zur Sprache bringt, wobei dieses Sein des Dialoges gegenüber dem Nicht-Sein des nicht-seienden Eines ein verschiedenes Sein darstellt, so daß es wiederum auch nicht-seiendes Sein genannt

---

seine Verwendung auch nach negativen Ausdrücken angenommen werden kann, wobei es dann nicht neben das redundante μή tritt, sondern dieses verdrängt.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162a5-6: ... ὁμοίως ὡς περ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὖ εἶναι ᾗ.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162a6-b1: οὕτως γὰρ ἂν τό τε ὄν μάλιστα ἂν εἴη καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἂν εἴη, μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει τελέως εἶναι ...



werden kann.<sup>1</sup>

Während das seiende Eine also am Sein des Dialoges, der es zur Sprache bringt, als an einem Nicht-Sein teilhat, da das Sein dieses Dialoges von seinem eigenen Sein verschieden und darum in dieser Hinsicht Nicht-Sein genannt werden kann, hat umgekehrt das nicht-seiende Eine am Sein dieses Dialoges als an einem Sein teil, das verschieden vom Nicht-Sein des nicht-seienden Einen ist und darum für dieses Nicht-Sein ein Sein darstellt. Das seiende Eine hat demnach in bestimmter Hinsicht an Nicht-Sein teil, und ebenso hat das nicht-seiende Eine in gewissem Sinne auch an Sein teil.<sup>2</sup> Genau dies sollte aber mit den schwierigen Darlegungen zum Sein bzw. Nicht-Sein des seienden oder nicht-seienden Einen gezeigt werden, daß nämlich das nicht-seiende Eine der negativen Hypothese auch an Sein teilhat, da es im Dialog beschrieben wird, daß es zugleich aber auch an Nicht-Sein teilhat, da es das nicht-seiende Eine ist.<sup>3</sup>

Mit dem Nachweis, daß das nicht-seiende Eine auch an Sein teilhat, sind die Betrachtungen der ersten Perspektive der negativen Hypothese, insofern sie das Eine als nicht-seiendes Eines thematisieren, abgeschlossen. Was nun noch folgt und zu Unrecht immer als Schluß dieser Perspektive betrachtet wird,<sup>4</sup> betrifft aber neben dem nicht-seienden der negativen auch das seiende Eine der positiven Hypothese,<sup>5</sup> so daß dann eher von einer Vermittlung beider Hypothesen gesprochen werden sollte, die in einer Art Anhang zur ersten Perspektive der negativen Hypothese stattfindet. Nachdem nämlich das Sein des nicht-seienden Einen aufgezeigt worden ist, wobei auch schon das seiende Eine in die Untersuchung mit einbezogen wurde,<sup>6</sup> kann nun im Anschluß an diesen Nachweis über das Verhältnis zwischen seiendem und nicht-seiendem Einen gehandelt werden.<sup>7</sup> Wenn

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162b1-3: ... τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν αὖτε λῆξαι μὴ ἔσται. — ἀληθέστατα.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162b3-6: οὐκοῦν ἐπεὶ περὶ τῷ τε ὄντι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τῷ μὴ ὄντι τοῦ εἶναι μέτεστι, καὶ τῷ ἐνί, ἐπειδὴ οὐκ ἔστι, τοῦ εἶναι ἀνάγκη μετεῖναι εἰς τὸ μὴ εἶναι. — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162b6-8: καὶ οὐσία δὴ φαίνεται τῷ ἐνί, εἰ μὴ ἔστιν. — φαίνεται. — καὶ μὴ οὐσία ἄρα, εἴπερ μὴ ἔστιν. — πῶς δ' οὐ; — PEMBERTON, *Plato's <Parmenides>*, p. 166, kommt dem Gehalt der ersten Perspektive der negativen Hypothese wiederum sehr nahe, wenn er äußert: «Given that we assert anything about the non-existent one, if we speak truly, it *is* that way. In itself non-existent, when we grasp it within the context of discourse, we see that it *is* as predicated. The argument concludes by playing back and forth on these two levels giving us a neat display of the point being made.»

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162b9-163b6.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162c3.

<sup>6</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162a4-b1.

<sup>7</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162b9-c6.

ein solches Verhältnis besteht und adäquat beschrieben werden kann, dann liefert es auch einen Schlüssel zum Verständnis jener Passage, die die gesamte Übung resümiert.<sup>1</sup> Dort wird nämlich festgehalten, daß das Eine unter beiden Voraussetzungen alle Bestimmungen ist und nicht ist bzw. als sie seiend erscheint und nicht erscheint. Der Modus des Erscheinens wird in den beiden letzten Perspektiven der negativen Hypothese noch erläutert werden, und wenn er im Fazit der gesamten Übung gleichberechtigt neben dem des Seins erscheint, dann ist hiermit die These jener Vermittlung bestätigt, die in dem hier als Anhang der ersten Perspektive der negativen Hypothese verstandenen Textstück ausgesprochen wird. Diese Vermittlung soll darum nun beschrieben werden.

#### 4.2.2.2 Anhang zur ersten Perspektive (162b9-163b6)

Wenn das Eine im Rahmen zweier Perspektiven der positiven Hypothese als seiend, in der ersten Perspektive der negativen Hypothese aber als nicht-seiend beschrieben wurde, dann kann behauptet werden, daß sich das Eine einmal zwar auf eine Weise verhält, nämlich als seiendes Eines, daß es sich aber ein anderes Mal auch nicht so verhält, wenn es nämlich das nicht-seiende Eine ist.<sup>2</sup> Dieses Sich-so- und Sich-nicht-so-Verhalten ist ohne ein Umschlagen aus dem einen Verhalten in das andere nicht möglich.<sup>3</sup> Dieses Umschlagen wird nun als Bewegung verstanden, die das Eine vollzieht, wenn es von einem seienden zu einem nicht-seienden Einen wird, die also den Übergang vom Sich-so-Verhalten des Einen zu seinem Sich-nicht-so-Verhalten schafft.<sup>4</sup> Vom nicht-seienden Einen läßt sich also

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 166c2-5.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162c3: οὐκοῦν τὸ ἐν ὄν τε καὶ οὐκ ὄν ἐφάνη; — ναί.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162b9-c2: οἷόν τε οὖν τὸ ἔχον πως μὴ ἔχειν οὕτω, μὴ μεταβάλλον ἐκ ταύτης τῆς ἕξεως; — οὐχ οἷόν τε. — πᾶν ἄρα τὸ τοιοῦτον μεταβολὴν σημαίνει, ὃ ἂν οὕτω τε καὶ μὴ οὕτως ἔχη. — πῶς δ' οὐ; — Dieses Umschlagen, von dem hier die Rede ist, darf nicht mit jenem verwechselt werden, das im Anhang zur zweiten Perspektive der positiven Hypothese im «Plötzlich» zwischen sämtlichen Bewegungen und Ruhezuständen des Einen angenommen wurde. Das hier thematisierte Umschlagen wird nämlich als Bewegung verstanden, die das Eine im Übergang vom seienden zum nicht-seienden Einen vollzieht und natürlich nicht in einem unzeitlichen «Plötzlich» statthat. Daß hier dennoch von einem Umschlagen gesprochen wird, darf als ein Hinweis dafür gelten, daß mit *Parm.* 162b9 ein Anhang zur ersten Perspektive der negativen Hypothese beginnt. Das Umschlagen war nämlich auch in jenen Anhang der zweiten Perspektive der positiven Hypothese als zentraler Terminus eingegangen – allerdings in anderem Sinne.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162c2-4: μεταβολὴ δὲ κίνησις· ἢ τί φήσομεν; — κίνησις. — οὐκοῦν τὸ ἐν ὄν τε καὶ οὐκ ὄν ἐφάνη; — ναί. — οὕτως ἄρα καὶ οὐχ οὕτως ἔχον φαίνεται. — ἔοικεν.

behaupten, daß es sich im Sinne der Veränderung bewegt hat, indem es von seinem vormaligen Verhalten, seiendes Eines zu sein, zu seinem jetzigen Verhalten, nicht-seiendes Eines zu sein, übergegangen ist.<sup>1</sup>

Diese Bewegung der Veränderung stellt aber auch die einzige Bewegungsart dar, die für das nicht-seiende Eine – wenn es in Beziehung zu seinem vormaligen Sein gesetzt wird – Geltung beanspruchen kann. Denn eine Ortsveränderung des Einen im Sinne seines Übertretens nach außen kann dem nicht-seienden Einen, insofern es nur als nicht-seiendes betrachtet wird, nicht zugesprochen werden. Wenn nämlich das Eine allein in seinem Verhalten als nicht-seiendes Eines thematisiert wird, da es als nicht-seiendes auch nur nicht-seiend ist, dann wird ein möglicher Übergang von seinem Nicht-Sein als vergangenem Sein zum Suchen eines neuen Seins in neuen Anderen nicht berücksichtigt, so daß das nicht-seiende Eine insofern auch nirgendwohin übertritt, als es nur nicht-seiendes Eines ist.<sup>2</sup> Die Bewegung des Einen vom Nicht-Sein hin zu einem möglichen neuen Sein außerhalb seiner ist damit als ein Übertreten des Einen auf ein Außen jenseits seiner Grenze ausgewiesen, und es wird deutlich, daß das Eine als nicht-seiendes über sich selbst hinausgehen muß, um in neuen Anderen ein neues Sein werden zu können. In dieser Bewegung verläßt das nicht-seiende Eine sich selbst und schafft damit zugleich auch für sich die Möglichkeit, in neuen, suchenden Anderen neues Sein zu erlangen. Diese suchenden Anderen sind somit außerhalb des nicht mehr seienden Einen anzunehmen, da sie dessen Grenze übertreten haben.<sup>3</sup> Für das nicht-seiende Eine als nicht-seiendes oder vergangenes kann diese Bewegung jedenfalls nicht behauptet werden.

Auch die Kreisbewegung auf einer selben Stelle ist dem allein nicht-seienden Einen nicht möglich, da eine selbe Stelle ein Selbes, also ein Seiendes darstellt, in dem ein Nicht-Seiendes sich nicht drehen kann.<sup>4</sup> Das nicht-seiende Eine als al-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162c4-6: καὶ κινούμενον ἄρα τὸ οὐκ ὄν ἐν πέφανται, ἐπεὶπερ καὶ μεταβολὴν ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι ἔχον. — κινδυνεύει.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162c6-d1: ἀλλὰ μὴν εἰ μηδαμοῦ γέ ἐστι τῶν ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν εἴπερ μὴ ἔστιν, οὐδ' ἂν μεθίσταίτο ποθέν ποι. — πῶς γάρ; — οὐκ ἄρα τῷ γε μεταβαίνειν κινοῖτ' ἄν. — οὐ γάρ.

<sup>3</sup> Schon in der *Politeia* wird von der Dialektik verlangt, daß sie ihre Hypothesen in Bewegung halte, indem sie sie aufhebe, und deshalb als Stufen fortschreitender Erkenntnis betrachte (vgl. *Pol.* 533b1-e3). Das Suchen der Anderen nach ihrem neuen seienden Ganzen wird in der dritten Perspektive der negativen Hypothese beschrieben werden.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162d1-5: οὐδὲ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ἂν στρέφοιτο· ταύτου γὰρ οὐδαμοῦ ἄπτεται. ὄν γὰρ ἐστὶ τὸ ταυτόν· τὸ δὲ μὴ ὄν ἐν τῷ τῶν ὄντων ἀδύνατον εἶναι. — ἀδύνατον γάρ. — οὐκ ἄρα τὸ ἐν γε μὴ ὄν στρέφεσθαι ἂν δύναιτο ἐν ἐκείνῳ ἐν ᾧ μὴ ἔστιν. — οὐ γὰρ οὖν.

lein nicht-seiendes Eines verändert sich auch nicht, da nämlich sowohl das seiende als auch das nicht-seiende Eine jeweils für sich genommen sich nicht verändern, insofern sie nämlich der jeweiligen Hypothese des Dialoges, den Parmenides und Aristoteles miteinander führen, als Gegenstände zugrunde liegen, die nicht andere als sie selbst sind, denn andernfalls würden die Hypothesen nicht das seiende bzw. nicht-seiende Eine, sondern jeweils etwas anderes zugrunde legen.<sup>1</sup> Das nicht-seiende Eine, das nicht in Verbindung mit dem seienden Einen gesehen wird, entbehrt daher jeder Bewegung, so daß es ruht, während es sich in der Veränderung vom seienden zum nicht-seienden Einen in Bewegung zeigt.<sup>2</sup> Wenn das Eine also jene Bewegung vom seienden zum nicht-seienden Einen vollzieht, verändert es sich, da es sich nicht mehr so verhält, wie es sich vormals verhielt, sondern sich jetzt anders verhält.<sup>3</sup> Diese Veränderung gehört dem Einen in seinem Umschlagen vom seienden zum nicht-seienden Einen zu, während sie dem allein für sich betrachteten nicht-seienden Einen abgehen muß.<sup>4</sup> Insofern sich das Eine vom seienden zum nicht-seienden Einen verändert, wird es demnach ein anderes als zuvor und vergeht aus seinem vormaligen Zustand des Seins; insofern es sich als allein nicht-seiendes Eines nicht verändert, wird es weder ein anderes als zuvor noch vergeht es aus jenem vormaligen Zustand.<sup>5</sup> Der Anhang zu dieser ersten Perspektive der negativen Hypothese schließt folglich mit der Feststellung, daß das nicht-seiende Eine, das sich vom seienden zum nicht-seienden Einen verändert hat, sowohl wird als auch vergeht, während das nicht-seiende Eine, das unabhängig von dieser Veränderung betrachtet wird, weder wird noch vergeht.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162d5-8: οὐδὲ μὴν ἀλλοιοῦταί που τὸ ἐν ἑαυτοῦ, οὔτε τὸ ὄν οὔτε τὸ μὴ ὄν· οὐ γὰρ ἂν ἦν ὁ λόγος ἔτι περὶ τοῦ ἐνός, εἴπερ ἠλλοιοῦτο αὐτὸ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ περὶ ἄλλου τινός. — ὀρθῶς.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162d8-e3: εἰ δὲ μήτ' ἀλλοιοῦται μήτε ἐν ταύτῳ στρέφεται μήτε μεταβαίνει, ἄρ' ἂν πη ἔτι κινεῖτο; — πῶς γάρ; — τό γε μὴν ἀκίνητον ἀνάγκη ἡσυχίαν ἄγειν, τὸ δὲ ἡσυχάζον ἐστάναι. — ἀνάγκη. — τὸ ἐν ἄρα, ὡς εἴκεν, οὐκ ὄν ἐστηκε τε καὶ κινεῖται. — εἴκεν.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 162e4-163a3: καὶ μὴν εἴπερ γε κινεῖται, μεγάλη ἀνάγκη αὐτῷ ἀλλοιοῦσθαι· ὅπη γὰρ ἂν τι κινήθῃ, κατὰ τοσοῦτον οὐκέθ' ὡσαύτως ἔχει ὡς εἶχεν, ἀλλ' ἑτέρως. — οὔτως. — κινούμενον δὴ τὸ ἐν καὶ ἀλλοιοῦται. — ναί.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163a3-7: καὶ μὴν μηδαμῇ γε κινούμενον οὐδαμῇ ἂν ἀλλοιοῖτο. — οὐ γάρ. — ἦ μὲν ἄρα κινεῖται τὸ οὐκ ὄν ἐν, ἀλλοιοῦται· ἦ δὲ μὴ κινεῖται, οὐκ ἀλλοιοῦται. — οὐ γάρ. — τὸ ἐν ἄρα μὴ ὄν ἀλλοιοῦταί τε καὶ οὐκ ἀλλοιοῦται. — φαίνεται.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163a7-b2: τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἄρ' οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι μὲν ἕτερον ἢ πρότερον, ἀπόλλυσθαι δὲ ἐκ τῆς προτέρας ἕξεως· τὸ δὲ μὴ ἀλλοιούμενον μήτε γίνεσθαι μήτε ἀπόλλυσθαι; — ἀνάγκη.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163b2-6: καὶ τὸ ἐν ἄρα μὴ ὄν ἀλλοιούμενον μὲν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται, μὴ ἀλλοιούμενον δὲ οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται· καὶ οὕτω τὸ ἐν μὴ ὄν γίγνεται τε καὶ ἀπόλλυται, καὶ οὔτε γίγνεται οὔτ' ἀπόλλυται. — οὐ γὰρ οὖν. — NATORP,

Mit diesen Betrachtungen, die die erste Perspektive der negativen Hypothese ergänzen, wurde das nicht-seiende Eine also mit dem seienden in eine Verbindung gebracht. Das seiende Eine war aber als ein geprüfter Dialog verstanden worden, der aufgrund einer erfolgten Prüfung und zunächst nicht gelungenen Widerlegung ein Sein beanspruchen konnte, das ihm der prüfende Dialog vermitteln konnte. Wenn das nicht-seiende Eine nun als vergangene Form dieses seienden Einen anzunehmen ist, dann muß es sich hierbei um einen nochmals geprüften und widerlegten Dialog handeln, der seine vormalige Ganzheit als geltendes Sein nicht mehr behaupten kann, da er von neuem geprüft und nicht mehr bestätigt wurde. Der widerlegte Dialog als vergangene Form des seienden Einen entspricht also dem nicht-seienden Einen, das kein seiendes Ganzes mehr ist. Aufgrund dieser Widerlegung des Einen kann sich dann aber auch ein neues Ganzes – zunächst freilich nur in seinen erscheinenden Teilen – entfalten, um diese erscheinenden Teile nach Abschluß ihrer Suche, die zu einer neuen Vorstellung geführt hat, zu prüfen und gegebenenfalls zu seienden Teilen eines neuen, seienden Ganzen zu erklären. Das nicht-seiende Eine als vergangenes Sein steht somit noch in einer gewissen Beziehung zu seinen eigenen, ebenfalls vergangenen Teilen, gehört aber nicht zu neuen suchenden Teilen, die im Suchen zwar schon immer Sein beanspruchen,<sup>1</sup> dieses Sein aber so lange nur als erscheinendes Sein besitzen, wie ihr Ganzes noch nicht geprüft wurde, um als seiendes gelten zu können und damit auch seine Teile zu seienden werden zu lassen.

Da also ein neues, suchendes und darum noch nicht seiendes Eines allein in seinen Teilen als den Anderen besteht, die als Teile des suchenden Dialoges nur erst erscheinendes Sein beanspruchen können, empfiehlt es sich, vor der zweiten Perspektive, die das nicht-seiende Eine wieder im Sinne des unbezüglichen Einen versteht,<sup>2</sup> zunächst die dritte Perspektive der negativen Hypothese zu erörtern,

---

*Platos Ideenlehre*, S. 271, erkennt zwar, daß ein Teil dieser Deduktionen eher die positive Hypothese betreffen, doch zieht er nicht den Schluß daraus, von einem Anhang zu sprechen, der beide Hypothesen in eine Verbindung bringt: «Gegen diese Folgerungen lassen sich leicht Einwände erheben, zum Beispiel, Stillstand, überhaupt Beharrung, fordere nicht minder einen Ort oder überhaupt identisches Verhalten, von welchem doch gesagt wurde, daß es dem Nicht-Seienden nicht zukomme. Das alles wäre eher im Sinne der Gegenthese zu sagen; streng im Sinne der jetzigen These müßte Dasselbe anders bewiesen werden.»

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 160d6-8; 161a6-b4; 161c6-7.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 163b7-164b4. – Diese zweite Perspektive der negativen Hypothese entspricht in ihren Ergebnissen exakt denen der ersten Perspektive der positiven Hypothese. Damit soll verdeutlicht werden, daß auch das stetige Umschlagen des suchenden Dialoges im «Plötzlich» durch die Immanenz des unbezüglichen Einen verbürgt ist.

die die Anderen in ebenjenem Kontext des Suchens vorstellt.<sup>1</sup> Sie antwortet nämlich aufgrund ihres konstruktiven Charakters auf die ebenfalls konstruktiven Ergebnisse der ersten Perspektive mitsamt Anhang, so daß sich beide Perspektiven gegenseitig erhellen dürften, wenn sie entgegen der Abfolge der Perspektiven, wie sie die dialektische Übung bietet, unmittelbar einander gegenübergestellt werden.

#### 4.2.2.3 Dritte Perspektive (164b5-165e1)

Unter der Voraussetzung, daß das Eine als Ganzes nicht ist, also noch nicht ist, da es noch nicht geworden ist, um ein seiendes zu sein,<sup>2</sup> wird gefragt, was den Anderen als den Teilen eines suchenden Dialoges, der zunächst nur in diesen Anderen besteht, zukommen müsse.<sup>3</sup> Diese Anderen sind insofern, als der Dialog, den Parmenides und Aristoteles führen, sie als Andere, die zu einem noch nicht seienden Einen gehören, anspricht und ihnen damit auch Sein verleiht.<sup>4</sup> Dieses Sein, das ihnen von jenem Dialog her zukommt, darf nicht mit jenem Sein verwechselt werden, das den Anderen zugehört, insofern sie am ganzen Einen als an einem seienden teilhaben. Dieses ganze Eine wird nämlich in der dritten Perspektive der negativen Hypothese als noch nicht seiend vorausgesetzt, so daß die Anderen von ihm her noch kein Sein beziehen können. Das Sein, das die Anderen also durch die gesamte dritte Perspektive hindurch begleitet, ist dasjenige Sein, das jenem Dialog entstammt, der die Anderen als Andere des noch nicht seienden Einen zur Sprache bringt.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1.

<sup>2</sup> Das Nicht-Sein des Einen muß also im Rahmen der ersten Perspektive der negativen Hypothese als ein Sein, das nicht mehr gilt, verstanden werden. Zu diesem nicht mehr seienden Einen gehören demnach nicht mehr seiende Andere. Das Nicht-Sein der dritten Perspektive ist hingegen als ein Sein zu verstehen, das noch nicht geworden ist. Die Anderen dieses Einen sind darum auch noch nicht auf dieses Sein als ein neu gewordenes bezogen, sondern beziehen sich, solange dieses Eine noch nicht geworden ist, nur aufeinander. – Vor dem Hintergrund dieser und der folgenden Überlegungen kann GRAESER, «Parmenides in Plato's *Parmenides*», S. 3, nicht zugestimmt werden, wenn er Parmenides eine materielle Auffassung der Formen unterstellt: «On the basis of the former option, we would have to acknowledge that Parmenides conceives of forms, for example, in terms of masses, whereas adhering to the other option we might seem to avoid such a strange conclusion, but still have to account for the fact that Parmenides treats conceptual parts as physical parts.»

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164b5-6: ἔτι δὴ λέγωμεν, ἐν εἰ μὴ ἔστι, τὰλλα τί χρῆ πεπονθέναι. — λέγωμεν γάρ.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164b6-8: ἄλλα μὲν που δεῖ αὐτὰ εἶναι· εἰ γὰρ μηδὲ ἄλλα ἐστίν, οὐκ ἂν περὶ τῶν ἄλλων λέγοιτο. — οὕτω.

Wenn dieser Dialog des Parmenides mit Aristoteles aber die Anderen zur Sprache bringt, dann tut er dies, indem er die Anderen als Verschiedene versteht, insofern nämlich die Begriffe des ‹Anderen› und des ‹Verschiedenen› für dasselbe stehen.<sup>1</sup> Da das Verschiedene oder Andere aber immer auf Verschiedenes oder Anderes bezogen ist, müssen auch die Anderen auf Verschiedenes oder Anderes bezogen sein.<sup>2</sup> Unter der Voraussetzung, daß das ganze Eine ist, sind die Anderen verschieden von diesem Einen und deshalb auf es bezogen, doch unter der Voraussetzung, daß das ganze Eine noch nicht ist, können sich die Anderen auf dieses Eine auch noch nicht beziehen.<sup>3</sup> Da sie aber Andere sind, die sich als Andere auch auf Anderes beziehen müssen, bleibt nur übrig, daß sie sich aufeinander beziehen, da sie sich auf ein aus ihnen neu gewordenes, geprüftes und darum seiendes Ganzes noch nicht beziehen können.<sup>4</sup> Während die Anderen, die an einem seienden, ganzen Einen schon teilhaben, sowohl von diesem Einen als auch voneinander verschieden sind, und dies deshalb, weil sie aus der Begrenzung durch das ganze Eine auch Begrenztheit untereinander gewonnen haben,<sup>5</sup> gilt für die Anderen, die an dem nicht-seienden Einen noch nicht teilhaben können, daß sie zwar voneinander verschieden sind, daß aber diese Verschiedenheit nicht gemäß dem ganzen Einen besteht, das noch nicht ist, sondern allein gemäß den voneinander verschiedenen, aber jeweils unbestimmten Mengen der Anderen anzunehmen ist.<sup>6</sup>

Diese Unbestimmtheit der Anderen, die daraus resultiert, daß sie an einem sie bestimmenden seienden Einen noch nicht teilhaben, führt aber dazu, daß jeder Umfang von ihnen, und sei er der kleinste der Anderen, wiederum unendlich oft zerteilt werden kann, so daß auch das kleinste Andere, das als Ausgangspunkt von Bestimmtheit angenommen wird, sich immer in unendliche Vielheit auflösen

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164b8-c1: εἰ δὲ περὶ τῶν ἄλλων ὁ λόγος, τά γε ἄλλα ἕτερα ἔστιν. ἢ οὐκ ἐπὶ τῷ αὐτῷ καλεῖς τό τε ἄλλο καὶ τὸ ἕτερον; — ἔγωγε.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c1-4: ἕτερον δὲ γέ πού φαμεν τὸ ἕτερον εἶναι ἐτέρου, καὶ τὸ ἄλλο δὴ ἄλλο εἶναι ἄλλου; — ναί. — καὶ τοῖς ἄλλοις ἄρα, εἰ μέλλει ἄλλα εἶναι, ἔστι τι οὐ ἄλλα ἔσται. — ἀνάγκη.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c4-5: τί δὴ οὖν ἂν εἴη; τοῦ μὲν γὰρ ἐνὸς οὐκ ἔσται ἄλλα, μὴ ὄντος γε. — οὐ γάρ.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c5-6: ἀλλήλων ἄρα ἐστί· τοῦτο γὰρ αὐτοῖς ἔτι λείπεται, ἢ μηδενὸς εἶναι ἄλλοις. — ὀρθῶς.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158b5-d8.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c7-8: κατὰ πλήθη ἄρα ἕκαστα ἀλλήλων ἄλλα ἐστί· κατὰ ἐν γὰρ οὐκ ἂν οἶά τε εἴη, μὴ ὄντος ἐνός. – Die Anderen sind verschieden voneinander, da der Dialog von Parmenides und Aristoteles die Verhältnisse dieser Anderen als seiende beschreibt. Unabhängig von diesem Sein sind die Anderen nicht verschieden voneinander, sondern erscheinen nur als voneinander verschiedene, da auch ihre Begrenztheit gegeneinander, wie in *Parm.* 165a5-c5 deutlich werden wird, zunächst nur als erscheinende besteht.

läßt.<sup>1</sup> Aus solch unbestimmten Umfängen bestehen also die Anderen, insofern sie am nicht-seienden Einen noch nicht teilhaben können und als ungeprüfte Andere an ihrem geprüften Ganzen noch nicht teilhaben, um bestimmte Andere zu werden, weshalb sie sich voneinander allein im Sinne einer solchen zahlenmäßigen Unbestimmtheit unterscheiden.<sup>2</sup> Die Anderen werden dann zwar viele Umfänge sein, aber jeder einzelne Umfang als einzelner Teil der Anderen wird als ein Teil, der ein Eines ist, nur erst erscheinen, da er an einem ganzen Einen, das noch nicht geworden ist, nicht teilhaben kann, so daß die Anderen dann auch nur erst als solche erscheinen, die bestimmte Viele sind.<sup>3</sup> Die Bestimmtheit der Sätze eines suchenden Dialoges, die am Ganzen des geprüften Einen noch nicht teilhaben, ist darum nur erst eine erscheinende Bestimmtheit, indem nämlich jeder Satz zwar als bestimmter gesetzt wird, sich aber nur auf die zuvor gesetzten Sätze beziehen kann und darum noch nicht Teil eines Ganzen geworden ist, das als geprüftes Ganzes eine Bestimmtheit beanspruchen darf, die dann auch den Teilen nachträglich zukommt. Eine zahlhafte Vielheit der Sätze, die gezählt werden können, wird den Anderen dann zunächst auch nur im Modus des Erscheinens zugehören, wenn nämlich jedes Andere dem Suchenden nur erst als ein Eines erscheint, ohne auch schon ein Eines zu sein, da die Vielheit der jeweils als Einheit erscheinenden Teile an einer bestimmten, ganzen Einheit noch nicht teilhat. Folglich kann weder eine gerade noch eine ungerade Zahl von Sätzen

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c8-d4: ἀλλ' ἕκαστος, ὡς ἔοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἀπειρός ἐστι πλήθει, κἄν τὸ μικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὡσπερ ὄναρ ἐν ὑπῶ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἐνὸς δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ μικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ. — ὀρθότατα. – Dieses Argument begegnete bereits in der dritten Perspektive der positiven Hypothese (vgl. *Parm.* 158c2-7 und dazu oben, S. 108-111), und dort wurde es so gedeutet, daß der Versuch, aus dem ersten Satz eines ungeprüften Dialoges eine Bestimmtheit zu ziehen, die dann auch den folgenden Sätzen Bestimmtheit verleihen soll, indem nämlich seine Bestandteile ergründet werden, zu unendlichen Dihairesen führen muß, die letztlich zu keiner Bestimmtheit führen. Allein der prüfende Gang durch alle Sätze des suchenden Dialoges, also das Nachvollziehen seiner Genese, verleiht den Sätzen zuletzt Bestimmtheit, wenn sie nämlich zu einem geprüften Ganzen erklärt werden, das seinen Teilen dann Bestimmtheit verleiht.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164d5-6: τοιούτων δὲ ὄγκων ἄλλα ἀλλήλων ἂν εἴη τᾶλλα, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος ἄλλα ἐστίν. — κομιδῇ μὲν οὖν.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164d6-8: οὐκοῦν πολλοὶ ὄγκοι ἔσονται, εἰς ἕκαστος φαινόμενος, ὧν δὲ οὐ, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται; — οὕτω. – Es fällt auf, daß die dritte Perspektive der negativen Hypothese sich häufig des Futurs bedient, um ihre Aussagen zu treffen. Diese Tempuswahl dürfte darin begründet liegen, daß vom seienden oder nicht-seienden Einen aus das Suchen der Anderen in der Zukunft stattfindet. Die Möglichkeit immer neuen Suchens nach vorläufigen Bestimmungen beruht auf der Möglichkeit des Zukünftigen, das dem gegenwärtig Gegebenen immer vorausliegt.



schon mit Bestimmtheit behauptet werden, wenn das ganze Eine noch nicht entstanden ist.<sup>1</sup> Auch ein Kleinstes als erster Teil der Anderen, das oben schon angesprochen wurde,<sup>2</sup> aber dort noch nicht in seiner nur erscheinenden Bestimmtheit aufgezeigt worden war, wird nur erst als ein bestimmtes Eines, also als endlich gebrochene Einheit des ganzen Einen erscheinen, da auch dieser kleinste Teil unendlich oft in immer noch kleinere Teile geteilt werden kann.<sup>3</sup> Auch jene Größenverhältnisse zwischen dem Einen und den Anderen, die das Eine entweder als ersten Teil, als letzten Teil oder als alle Teile des Ganzen verstanden,<sup>4</sup> werden dem in den Anderen Suchenden nur erst erscheinen: Jeder Umfang der Anderen wird als gleich groß wie der jeweilige Teil der vielen Anderen erscheinen, den dieser Umfang selbst als erscheinender darstellt, und diese erscheinende Größengleichheit wird ebenso bestehen, wie der erste Umfang der Anderen auch als kleiner als die übrigen Umfänge der Anderen, der letzte Umfang aber als größer als diese erscheinen wird.<sup>5</sup>

Ferner werden die Anderen einerseits als solche erscheinen, die sich voneinander abgrenzen; andererseits wird jeder einzelne Teil, insofern er noch nicht am ganzen Einen teilhat, als einer erscheinen, der weder Grenze oder Ende noch Anfang und Mitte aufweist.<sup>6</sup> Denn jeder einzelne Satz, der am gewordenen Ganzen teilhat, ist mit dieser Teilhabe auch erst ein bestimmter Satz geworden, der ein bestimmtes Sein beanspruchen kann, das wiederum einer gewissen Grenzsetzung entspricht.<sup>7</sup> Mit dieser Grenzsetzung ist zugleich auch der Anfang des nächsten Satzes eindeutig bestimmt, und zwischen dessen Anfang und Grenze erstreckt

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164d8-e3: καὶ ἀριθμὸς δὲ εἶναι αὐτῶν δόξει, εἴπερ καὶ ἐν ἑκάστων, πολλῶν ὄντων. — πάνυ γε. — καὶ τὰ μὲν δὴ ἄρτια, τὰ δὲ περιττὰ ἐν αὐτοῖς ὄντα οὐκ ἀληθῶς φαίνεται, εἴπερ ἐν μὴ ἔσται. — οὐ γὰρ οὖν.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164d1-5.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164e3-165a1: καὶ μὴν καὶ σμικρότατόν γε, φαμέν, δόξει ἐν αὐτοῖς ἐνεῖναι· φαίνεται δὲ τοῦτο πολλὰ καὶ μεγάλα πρὸς ἑκάστον τῶν πολλῶν ὡς σμικρῶν ὄντων. — πῶς δ' οὐ;

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 153a1-e7; 161c3-e2.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165a1-5: καὶ ἴσος μὴν τοῖς πολλοῖς καὶ σμικροῖς ἑκάστος ὄγκος δοξασθήσεται εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέβαινεν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον φαινόμενος, πρὶν εἰς τὸ μεταξὺ δόξειεν ἔλθειν, τοῦτο δ' εἴη ἂν φάντασμα ἰσότητος. — εἰκός. — In der Genese des suchenden Dialoges steht die Entstehung des ersten Umfangs am Anfang, der darum als kleiner als alle kommenden Umfänge erscheint. Mit dem Entstehen aller weiteren Umfänge herrscht insofern erscheinende Größengleichheit zwischen jedem Umfang und den Anderen, als jeder Umfang jedes der Anderen ist. Das Erscheinungsbild der Größe läßt sich dann schließlich für den letzten Umfang der Anderen herleiten, da er als größer als alle früheren Umfänge erscheint.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165a5-7: οὐκοῦν καὶ πρὸς ἄλλον ὄγκον πέρας ἔχων, αὐτός γε πρὸς αὐτὸν οὔτε ἀρχὴν οὔτε πέρας οὔτε μέσον ἔχων; — πῆ δὴ;

<sup>7</sup> Vgl. PLATON, *Soph.* 262c9-d7.

sich ebenso ein Mittleres, wie dies auch für den ersten Satz vor ihm gilt. Insofern die Sätze des suchenden Dialoges aber noch nicht am bestimmten Sein des Ganzen teilhaben, kann hinter den Anfang eines jeden Satzes noch zurückgegangen werden, indem nämlich sein Name als sein anfangshafes Zentrum unendlich vielen Dihairesen unterzogen werden kann. Ebenso kann für ihn ein anderes Ende angenommen werden, das noch über das vormalig angenommene Ende hinausgeht, indem sein Name mit immer neu ausgesagten Bestimmungen versehen wird. Wenn aber auf diese Weise die Grenzen eines jeden einzelnen Satzes, insofern er immer noch einen unbestimmten Umfang darstellt, immer weiter nach außen getrieben werden können, so erhöht sich damit die Zahl seiner mittleren Elemente, die immer wieder von neuem das Mittlere zwischen neuem Anfang und neuem Ende bilden, so daß diese mittleren Elemente im Vergleich zum gesamten Umfang aller Elemente immer kleiner werden.<sup>1</sup> Insofern also der einzelne, noch unbestimmte Satz potentiell unendlich weit ausgedehnt werden kann, indem auch seine Bestandteile sich immer weiter bestimmen lassen, wird er zugleich mit dieser Ausdehnung immer weiter zerspalten und in dieser Vervielfältigung gleichsam selbst aufgerieben, da er als unbestimmter Umfang gelten muß, der an der Grenze eines ihn begrenzenden Ganzen noch nicht teilhat.<sup>2</sup> Insofern also die Anderen als solche unbestimmten Umfänge unendlicher Teilung unterliegen können, erscheinen sie dem Suchenden, sofern er diese Möglichkeit unendlicher Teilung in Betracht zieht, als jeweils in sich unbegrenzte Teile. Aufgrund dieser potentiellen Unendlichkeit des Satzes erscheinen die Anderen dann demjenigen, der diese Möglichkeit nicht in Betracht zieht, wiederum als solche, die sich voneinander abgrenzen.<sup>3</sup>

Der suchende Dialog besteht demnach aus einzelnen Sätzen, die dem Suchenden, der um ihre Unbestimmtheit weiß, als potentiell unendlich teilbar und damit als von potentiell unendlicher Ausdehnung erscheinen. Ein solcher unbe-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165a7-b4: ὅτι αἰεὶ αὐτῶν ὅταν τις τι λάβῃ τῆ διανοίᾳ ὡς τι τούτων ὄν, πρό τε τῆς ἀρχῆς ἄλλη αἰεὶ φαίνεται ἀρχή, μετὰ τε τὴν τελευτὴν ἑτέρα ὑπολειπομένη τελευτή, ἔν τε τῷ μέσῳ ἄλλα μεσαίτερα τοῦ μέσου, σμικρότερα δέ, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἑνὸς αὐτῶν ἐκάστου λαμβάνεσθαι, ἅτε οὐκ ὄντος τοῦ ἑνός. — ἀληθέστατα.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165b4-7: θρύπτεσθαι δὲ οἶμαι κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν, ὃ ἂν τις λάβῃ τῆ διανοίᾳ· ὄγκος γάρ που ἄνευ ἑνός αἰεὶ λαμβάνοιτ' ἄν. — πάνυ μὲν οὖν. – Dieser Möglichkeit der unendlichen Ausdehnung des einzelnen Satzes entspricht jene Möglichkeit seiner unendlichen Dihairesis, wie sie in den satzhafte Definitionen des Angelfischers in *Soph.* 221b2-c3 sowie des Sophisten in *Soph.* 268c8-d4 grundsätzlich denkbar wären. Wenn nämlich jedes Element eines solchen Satzes innerhalb dieses Satzes wiederum dihairetisch bestimmt würde, dann wüchse dieser Satz ins Unendliche und zerteilte sich zugleich unendlich.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165a5-b7.

stimmter Satz, der einen Umfang darstellt, ohne am Ganzen schon teilzuhaben, der also in der Suche nach einer wahren Vorstellung als bestimmter Satz gesetzt wird, erscheint demnach als bestimmtes Eines, dessen Einheit erst dann nicht mehr nur erscheinende Einheit ist, wenn dieser Satz Teil eines geprüften Ganzen geworden ist. Aus der Ferne betrachtet erscheint ein solcher Umfang zwar als bestimmter Teil und begrenzte Einheit innerhalb der Einheit eines Ganzen, das aber noch gar nicht geworden ist, doch bei genauerem Hinsehen aus der Nähe muß dieses Urteil bezüglich der Einheit eines jeden Umfangs insofern revidiert werden, als er nun, wie oben beschrieben, als der Zahl nach unendlicher erscheint.<sup>1</sup> Was meinen aber Nähe und Ferne im Kontext des hier beschriebenen suchenden Dialoges?

Wenn angenommen wird, daß sich die Seele des Menschen mit den Dialogen, die sie führt, fortwährend erweitert, indem sie nämlich mit jedem suchenden Dialog über einen geprüften und vormals gebilligten, bei neuerlicher Prüfung aber widerlegten Dialog hinausgegangen ist, dann hat sie gleich mit Beginn dieser Suche sich selbst für die Entwicklung neuer Inhalte geöffnet. Bezüglich eines beliebigen Eines hat nun die Seele eines jeden Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Ausdehnung erreicht, wobei die Differenz solcher Ausdehnungen für das Verhältnis des Lehrenden zum Lernenden sorgt. Aus der Sicht des Lernenden stellt sich das Wissen des Lehrenden um so größer dar, je größer die Differenz jener Ausdehnungen angenommen werden muß. Diese Differenz ist natürlich primär altersbedingt, so daß unter normalen Umständen der jüngere Mensch vom älteren Menschen lernt.<sup>2</sup> Da aber auch der ältere Mensch ständig lernt, indem er immer nach neuen, besseren Vorstellungen sucht, gehört seiner Seele immer auch der suchende Dialog mit seinen im Suchen noch unbestimmten Sätzen an.

---

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165b7-c3: οὐκοῦν τό γε τοιοῦτον πόρρωθεν μὲν ὄρωντι καὶ ἀμβλὸν ἐν φαίνεσθαι ἀνάγκη, ἐγγύθεν δὲ καὶ ὄξυ νοοῦντι πλήθει ἄπειρον ἐν ἑκάστον φανῆναι, εἴπερ στέρεται τοῦ ἐνὸς μὴ ὄντος; — ἀναγκαιότατον μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Alter meint hier aber, daß ein Mensch, der bezüglich eines beliebigen Eines seine Seele weiter ausgedehnt hat als andere, in dieser Hinsicht eine ältere, da weitere Seele besitzt. Dies bedeutet, daß nicht notwendig der ältere Mensch immer und für jedes Eine ein weiteres Bewußtsein erreicht hat. Ausschlaggebend ist allein die Wahl des jeweiligen Eines – wählen es viele, dieses Eine zu untersuchen, so ist ein Wissensvorsprung schwerer zu erreichen – sowie die Zeit der Beschäftigung mit ihm. Wenn eine solche Beschäftigung nun fortwährend stattfindet, dann muß der ältere Mensch – wenn wiederum von den verschiedenen Geschwindigkeiten des Lernens abgesehen wird – als derjenige gelten, der gegenüber dem jüngeren einen Wissensvorsprung besitzt. Diese gleichsam natürliche Konstellation, daß der ältere Mensch auch ein weiteres Bewußtsein gegenüber dem jüngeren erworben hat, liegt dem Argument in *Parm.* 165b7-c3 zugrunde.

Wenn ein solcher suchender Dialog von einem jüngeren Menschen mit wesentlich geringerem Wissensstand mit verfolgt wird, so kann die Differenz der Wissensstände als Ferne gedeutet werden, die es dem jungen Menschen verwehrt, die unbestimmten Sätze des suchenden Dialoges als solche zu erkennen, die dem aus der Nähe Suchenden als in sich jeweils unbegrenzte und Viele erscheinen, so daß ihm aus der Distanz seiner Unwissenheit ein jeder dieser Sätze als ein begrenztes Eines erscheint. Wenn dieser junge Mensch älter und wissender geworden ist, wird ihm, da er jenen Sätzen aufgrund seiner eigenen Entwicklung näher gekommen ist, ihre Unbestimmtheit, die ihm vormals als Bestimmtheit erschien, auch als Unbestimmtheit erkennen, und trotzdem wird er wiederum andere Sätze eines anderen suchenden Dialoges, mit denen er möglicherweise wieder konfrontiert wird und denen er wieder so fern steht, daß sie ihm als bestimmte erscheinen, für Sätze eines Wissenden halten, obwohl dieser ihm als wissend erscheinende Mensch selbst noch gar nicht weiß, sondern noch sucht und den Jüngeren an dieser Suche teilhaben läßt.<sup>1</sup>

Insofern also die Anderen als jeder einzelne Teil des suchenden Dialoges aus der Nähe betrachtet sowohl ohne bestimmten Anfang als auch ohne bestimmte Mitte, als auch ohne ein bestimmtes Ende erscheinen, muß von ihnen für den suchenden Menschen gelten, daß sie ihm jeweils als unbegrenzte Viele und unendliche Umfänge erscheinen; insofern die Anderen aber aus der Ferne auch als voneinander abgegrenzte erscheinen, da jeder Umfang so als bestimmtes Eines erscheint, muß von ihnen für den an der Suche teilhabenden Menschen gelten, daß ihm jedes einzelne Andere als begrenztes Eines erscheint.<sup>2</sup>

Ferner erscheinen die Anderen dann als sich selbst gegenüber ähnliche, wenn sie aus der Ferne betrachtet als ein Selbes und deshalb als ein Eines erscheinen, das gleichsam im Umriß gezeichnet worden ist und aus der Ferne als ein begrenztes Ganzes erscheint; hingegen erscheinen die Anderen aus der Nähe betrachtet als Viele und als allein voneinander verschiedene, da sie dann nicht mehr als ein Ganzes erscheinen, das sie selbst bilden. Die Anderen erscheinen also aus der Nähe betrachtet als untereinander unähnliche, da sie dann als solche erscheinen, die jeweils verschiedene Umfänge ausbilden, ohne einem Ganzen schon anzugehören; aus der Ferne betrachtet erscheinen dagegen die Anderen als sich selbst ähnliche, da sie als begrenzte Andere erscheinen, die sich selbst als einem begrenzt er-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164c3-6: οὕτω δὴ ἄπειρά τε καὶ πέρας ἔχοντα καὶ ἐν καὶ πολλὰ ἕκαστα τὰλλα δεῖ φαίνεσθαι, ἐν εἰ μὴ ἔστιν, τὰλλα δὲ τοῦ ἐνός. — δεῖ γάρ.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165a5-c6.

scheinenden Ganzen ähnlich sind.<sup>1</sup>

Folglich erscheinen die Anderen auch als dieselben wie sie selbst, da sie aus der Ferne betrachtet als ein begrenztes Eines erscheinen, das sie selbst bilden; aus der Nähe erscheinen die Anderen dagegen als voneinander verschiedene, da sie aus dieser Perspektive niemals als ein begrenztes Eines erscheinen.<sup>2</sup> Aus der Ferne betrachtet erscheinen die Anderen darum auch als Umfänge, die sich untereinander als begrenzt erscheinende Umfänge berühren, während sie aus der Nähe betrachtet als voneinander getrennte Umfänge erscheinen, da sie nunmehr als unbegrenzte erscheinen und darum nicht als sich untereinander berührende erscheinen können.<sup>3</sup>

Die Anderen erscheinen daher demjenigen, der sie aus der Nähe betrachtet, als sich in jeder Hinsicht bewegende Umfänge, da keines der Anderen in dieser Hinsicht als ein begrenztes und damit auch ruhendes Anderes erscheint. Aus der Ferne hingegen erscheint jedes Andere als ein in jeder Weise ruhendes, da es unter diesem Aspekt jeweils als begrenztes Eines erscheint.<sup>4</sup> Folglich erscheint jedes Andere aus der Nähe als immer werdend und vergehend, aus der Ferne hingegen als weder werdend noch vergehend, also als seiend bzw. nicht-seiend.<sup>5</sup> Auch alle übrigen Bestimmungen der Anderen, die diese Anderen als bestimmte Teile des seienden, geprüften Einen verstanden und in der zweiten und dritten Perspektive der positiven Hypothese ausführlich beschrieben wurden, gelten für die Anderen des noch nicht seienden Einen immer nur im Modus des Erscheinens, wobei dieses Erscheinen sich aus der Nähe immer anders darstellt als aus der Ferne.<sup>6</sup>

Damit sind die Anderen als Sätze des forschenden, suchenden, noch ungeprüften Dialoges, die das zu formulieren versuchen, was dem Suchenden nur erst erscheint, ohne schon geprüftes Sein beanspruchen zu können, vollständig beschrieben worden.<sup>7</sup> Die Anderen waren im Rahmen der positiven Hypothese bis-

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165c6-d4: οὐκοῦν καὶ ὁμοία τε καὶ ἀνόμοια δόξει εἶναι; — πῆ δῆ; — οἷον ἐσκιαγραφημένα ἀποστάντι μὲν ἔν πάντα φαινόμενα ταῦτὸν φαίνεσθαι πεπονθέναι καὶ ὅμοια εἶναι. — πάνυ γε. — προσελθόντι δέ γε πολλὰ καὶ ἕτερα καὶ τῷ τοῦ ἑτέρου φαντάσματι ἑτεροῖα καὶ ἀνόμοια ἑαυτοῖς. — οὕτω. — καὶ ὁμοίους δῆ καὶ ἀνομοίους τοὺς ὄγκους αὐτοῦς τε αὐτοῖς ἀνάγκη φαίνεσθαι καὶ ἀλλήλοις. — πάνυ μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165d4-5: οὐκοῦν καὶ τοὺς αὐτοῦς καὶ ἑτέρους ἀλλήλων ...

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165d5-6: ... καὶ ἀπτομένους καὶ χωρὶς ἑαυτῶν ...

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165d6-7: ... καὶ κινουμένους πάσας κινήσεις καὶ ἐστῶτας πάντη ...

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165d7: ... καὶ γιγνομένους καὶ ἀπολλυμένους καὶ μηδέτερα ...

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165d7-e1: ... καὶ πάντα που τὰ τοιαῦτα, ἃ διελθεῖν εὐπετέες ἦδη ἡμῖν, εἰ ἐνὸς μὴ ὄντος πολλὰ ἔστιν. — ἀληθέστατα μὲν οὖν.

<sup>7</sup> LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung*, S. 254, resümiert diese Perspektive wie folgt: «Zweifellos befinden wir uns hier noch im Bereich der Wirklichkeit. Das Auftreten der Phantasmata geht

her fast ausschließlich als bestimmte Teile des bestimmten Einen thematisiert worden – dies geschah in der zweiten und dritten Perspektive –, und sie wurden überdies in ihrer eigenen Natur, die im «Plötzlich» hervortritt, noch geschildert – hier korrespondierte die vierte Perspektive der positiven Hypothese mit der ersten, indem sie das Verhalten der Anderen im «Plötzlich» dem Verhalten des Einen entgegenstellte. Nur an zwei Stellen innerhalb der positiven Hypothese wurden die Anderen aber auch schon als unbestimmte Teile des suchenden Dialoges verstanden, nämlich zum einen innerhalb der zweiten Perspektive, wo nachgewiesen werden sollte, daß das Eine dasselbe wie die Anderen sei.<sup>1</sup> Dort zeigte sich, daß das seiende Eine, insofern es an einem Verschiedenen außerhalb seiner noch nicht teilhat, noch gar nicht ist, also als nicht-seiendes Eines seine Teile auch noch nicht zu bestimmten Teilen erklären kann. Das seiende Eine ist in diesem Fall noch nicht seiendes Eines, sondern noch nicht-seiendes Eines oder suchender Dialog, der in seinen als bestimmt erscheinenden Sätzen fortgeschritten ist. Unter der Voraussetzung der positiven Hypothese, daß das Eine ist, konnte das Eine dann als dasselbe wie die Anderen verstanden werden. Der Modus des Erscheinens, der die Anderen in ihrem Suchen begleitet, kam an dieser Stelle jedoch noch nicht zur Sprache, da einerseits aus der Perspektive des Einen gesprochen wurde, andererseits eine solche Spezifizierung der Anderen als bloß erscheinende zu weit vorgegriffen und folglich nur zusätzliche Schwierigkeiten bereitet hätte.<sup>2</sup> Zum anderen schilderte die dritte Perspektive der positiven Hypothese die

---

nicht die Wirklichkeit als solche an, sondern die menschliche Fähigkeit, sie zu erfassen. Die Unbegrenztheit der Anderen des nicht-seienden Einen entzieht sich dem menschlichen Zugriff, nimmt ihnen deshalb aber nichts von ihrem Wirklichkeitscharakter.» Die Anderen des nicht-seienden Einen sind in dieser Deutung aber keine wirklichkeitsstiftenden Phantasmata, sondern die gegenüber den menschlichen Phantasmata unabhängigen Anderen. Die Schwierigkeiten einer solchen Konstruktion, die sich aus der Trennung von Wirklichkeit und ihrem Erfasst-Werden im menschlichen Bewußtsein ergab, hatte aber bereits eine der Aporien des ersten Teiles des *Parmenides* (vgl. *Parm.* 133a11-134c3) vorgeführt.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 146d5-147b6.

<sup>2</sup> FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 45, thematisiert die Anderen in folgender Weise: «Derart ist das Etwas, das als etwas erscheint, kein Ensemble wohlbestimmter Momente, die alle in ihrer Bestimmtheit präsent sind, sondern seine Bestimmungen verlieren sich ins Unbestimmte. Was als etwas erscheint, ist so gesehen in der Tat als das Andere der bestimmten Erscheinungsform angemessen bestimmt. Oder, an die Adresse des Eleaten gesagt: Das Andere des Einen bleibt notwendigerweise das Andere und läßt sich gerade dann nicht als ein Ensemble von Einheiten verstehen, wenn es als Eines erscheint. Das Andere des Einen verliert also seine eigentümliche Natur nicht, wo es mit dem Einen in Berührung kommt.» Figal betont zu Recht die eigene, unbestimmte der Natur der Anderen, die aber dann zu einer bestimmten wird, wenn in den Anderen – nachträglich – das ganze Eine entstanden ist. Da dieses Eine immer erst im Rekurs auf die noch unbestimmten Anderen entsteht, sind die Anderen im «Jetzt» ihrer Entstehung

Anderen auch als noch nicht am seienden Einen teilhabende Teile eines suchenden Dialoges.<sup>1</sup> Sie betonte dabei, daß die Anderen ohne Teilhabe am Einen als unbegrenzte Teile gelten müßten, wie sie in der Tat auch dem Suchenden erscheinen. In diesem Passus der dritten Perspektive wurde aber weder die Sicht eines Menschen, der aus der Ferne seiner relativen Unwissenheit an dieser Suche teilhat, schon berücksichtigt, noch wurden die Anderen schon als nur erst erscheinende Andere beschrieben. Diese Präzisierungen blieben der dritten Perspektive der negativen Hypothese vorbehalten.

Die Anderen sind mit dem Ende dieser Perspektive also in beinahe jeder Hinsicht zur Sprache gekommen. Denn als bestimmte Teile des seienden bzw. nicht-seienden Einen sind sie nun ebenso bekannt wie als unbestimmte Teile eines noch nicht seienden Einen. Zudem wurde in der letzten Perspektive der positiven Hypothese noch beschrieben, wie sich die Anderen des seienden Einen im «Plötzlich» eines jeden Umschlagens, das in diesem seienden Einen statthat, verhalten.<sup>2</sup> Gleiches gilt für das Eine, insofern es als seiendes und nicht-seiendes Ganzes sowie als seiendes Eines im «Plötzlich» zur Sprache kam.<sup>3</sup> Die noch übrigen Perspektiven der negativen Hypothese müssen demnach noch das nicht mehr seiende Eine sowie die erscheinenden Teile des noch nicht seienden Einen jeweils in ihrer Unbezüglichkeit, die beide Prinzipien im «Plötzlich» auszeichnet, thematisieren. Die zweite Perspektive wird dies für das Eine leisten, die vierte hingegen für die Anderen. Diese beiden Perspektiven, in denen Platon die zwei von ihm angenommenen Prinzipien also nochmals thematisiert, sollen darum abschließend noch untersucht werden.

#### **4.2.2.4 Zweite Perspektive (163b7-164b4)**

Die zweite Perspektive der negativen Hypothese stellt ein Spiegelbild zur ersten Perspektive der positiven Hypothese dar, wobei sich ihre Argumentation aber auf

---

immer zunächst unbestimmt erscheinende Andere. Folglich kann von einer «Domestikation des Anderen gegenüber dem Einen» (42) nur dann die Rede sein, wenn auf die Anderen nachträglich reflektiert wird. In dieser Prüfung, die ja willentlich erfolgen muß, werden die Anderen aber keineswegs entmachtet, sondern nutzbar gemacht (vgl. *Theait.* 186b11-c6).

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 158b5-d8. – ALLEN, *Plato's «Parmenides»*, p. 337, verweist im Zusammenhang seiner Diskussion der dritten Perspektive der negativen Hypothese zu Recht auf ebenjenen Passus der dritten Perspektive der positiven Hypothese, wo die Natur der Anderen zwar schon geschildert, aber noch nicht als erscheinende thematisiert wurde. Der Bedeutung dieses Erscheinens der Anderen geht Allen allerdings nicht nach.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159b2-160b4.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 137c4-142a8; 155e4-157b5.

die Ergebnisse der vorangegangenen Perspektive bezieht bzw. deren Reihe zurückverfolgt.<sup>1</sup> Sie führt damit in stark verkürzter Form die durchweg negativen Ergebnisse der ersten Perspektive der positiven Hypothese noch einmal vor, um deutlich zu machen, daß nicht nur für das seiende Eine bzw. dessen Weisen des Umschlagens ein unzeitliches Eines im <Plötzlich> eines jeden Umschlagens angenommen werden muß, sondern daß auch die Umschlagsformen des nicht mehr seienden, da widerlegten Einen zwischen all seinen Bewegungen und Ruhezuständen, die im Prozeß der Widerlegung Geltung besitzen, von einem unzeitlichen Einen ermöglicht werden, das dieses nicht mehr seiende Eine im <Plötzlich> immerzu begleitet.<sup>2</sup> Die negative Hypothese kann dabei auf jenen Umweg, den die positive Hypothese in Form des Anhangs zu ihrer zweiten Perspektive nehmen mußte, um die Ergebnisse ihrer ersten Perspektive nachträglich legitimieren zu können, insofern verzichten, als sie dem Einen aufgrund der ihr eigenen Negativität ein Sein sofort abspricht. Zu diesem Ergebnis war die erste Perspektive der positiven Hypothese erst ganz zuletzt gelangt<sup>3</sup> und hatte vorher noch wichtige Dienste geleistet, indem sie die für die Übung maßgeblichen Bestimmungen zum Teil schon präsentiert hatte.<sup>4</sup> Dieser Aufgabe ist die vorliegende Perspektive also entledigt, und sie kann nun ihre Hypothese im Sinne eines absoluten Nicht-Seins des Einen auslegen, um das nicht mehr seiende Eine im <Plötzlich> seines fortwährenden Umschlagens, das dem Prozeß seiner Widerlegung zugehört, zu schildern.

Wenn die negative Hypothese also nicht im Sinne ihrer ersten Perspektive ausgelegt wird, die das nicht-seiende Eine noch als ein zeitliches, wenn auch nicht mehr geltendes Eines betrachtete, sondern von jedem zeitlich bestimmten Sein des nicht-seienden Einen absieht, dann lassen sich für dieses nicht-seiende Eine auch andere Ergebnisse erwarten, als sie die vorangegangene Perspektive hervorbrachte.<sup>5</sup> Das Nicht-Sein der Hypothese wird nämlich nun als völliges Fehlen von

<sup>1</sup> LIEBRUCKS, *Platons Entwicklung*, S. 251, bestätigt dieses Urteil: «Vergleichen wir jetzt Position VII und I, so ergibt sich folgendes: Das nicht-seiende Eine als unbezügliches und das seiende Eine als unbezügliches sind identisch.»

<sup>2</sup> GAUSS, *Handkommentar*, S. 178, möchte dagegen die Ergebnisse dieser Perspektive «nicht mehr im Sinne einer <negativen Theologie> deuten; denn beim absolut nicht-seienden Eins ist die via negationis nicht die via supereminetiae.» Den Beweis für die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung der Verstehensweisen von Negationen bleibt Gauss allerdings – wie übrigens alle neuplatonisch inspirierten Interpretationen – schuldig.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141d7-142a1.

<sup>4</sup> Vgl. oben, S. 48.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163b7-c2: αὐθις δὴ ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἴωμεν πάλιν ὁψόμενοι εἰ τὰ τὰ ἡμῖν φαίνεται ἄπερ καὶ νῦν ἢ ἕτερα. — ἀλλὰ χρῆ. — οὐκοῦν ἐν εἰ μὴ ἔστι, φασμέν, τί χρῆ



Sein verstanden, so daß dem nicht-seienden Einen nicht mehr in gewissem Sinne ein Sein, in gewissem Sinne aber auch ein Nicht-Sein zukommen kann.<sup>1</sup> Vielmehr wird das nicht-seiende Eine ohne jede Teilhabe an Sein betrachtet,<sup>2</sup> so daß das nicht-seiende Eine auch nicht mehr nicht-seiendes Eines im Sinne der ersten Perspektive der negativen Hypothese ist.<sup>3</sup> Wenn dies gilt, dann kann für das nicht-seiende Eine auch weder jenes Werden, das es zu einem anderen Einen als zuvor werden ließ, noch jenes Vergehen, das seinem Umschlagen vom seienden zum nicht-seienden Einen entsprach,<sup>4</sup> behauptet werden, da sowohl Werden als auch Vergehen ein Sein des Einen voraussetzen, das in der Widerlegung sowohl ergriffen als auch aufgegeben wird.<sup>5</sup>

Ohne Werden und Vergehen verändert sich das nicht-seiende Eine aber auch nicht, so daß es dann auch nicht mehr in jener Bewegung gesehen werden kann, die es vom seienden Einen hin zu seinem Nicht-Sein vollzog,<sup>6</sup> wobei es ein anderes Eines als zuvor wurde, also aus seinem vormaligen Zustand übergang, um ein anderes Eines zu werden und sich auf diese Weise zu verändern.<sup>7</sup> Das nicht-seiende Eine ruht auch nicht, doch diesmal nicht in dem Sinne, daß es kein sei-

περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν; — ναί.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163c2-7: τὸ δὲ μὴ ἔστιν ὅταν λέγωμεν, ἄρα μή τι ἄλλο σημαίνει ἢ οὐσίας ἀπουσίαν τούτῳ ᾧ ἂν φῶμεν μὴ εἶναι; — οὐδὲν ἄλλο. — πότερον οὖν, ὅταν φῶμεν μὴ εἶναι τι, πὼς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτό, πὼς δὲ εἶναι; ἢ τοῦτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἀπλῶς σημαίνει ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; — ἀπλούστατα μὲν οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163c8-d1: οὔτε ἄρα εἶναι δύναίτο ἂν τὸ μὴ ὄν οὔτε ἄλλως οὐδαμῶς οὐσίας μετέχειν. — οὐ γάρ. — Natürlich bringt der Dialog zwischen Parmenides und Aristoteles auch diese Seinslosigkeit des nicht mehr seienden Einen im «Plötzlich» seines Umschlagens zur Sprache. Da dieses Eine aber im «Plötzlich» absolutes Eines, also ohne Ausdehnung ist, vermag es an diesem Dialog auch nicht teilzuhaben. Umgekehrt ist es als ausdehnungsloses Eines für diesen Dialog auch nicht faßbar, da dieser immer mit dem Sein seiner Aussagen operiert. Die zweite Perspektive der negativen Hypothese fällt damit derselben Widersprüchlichkeit zum Opfer wie die erste Perspektive der positiven Hypothese, wird aber dennoch wie diese vorgeführt.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162b6-8.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 163a7-b1.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163d1-8: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἢ ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβάνειν, τὸ δ' ἀπολλύναι οὐσίαν; — οὐδὲν ἄλλο. — ᾧ δέ γε μηδὲν τούτου μέτεστιν, οὔτ' ἂν λαμβάνοι οὔτ' ἀπολλύοι αὐτό. — πὼς γάρ; — τῷ ἐνὶ ἄρα, ἐπειδὴ οὐδαμῆ ἔστιν, οὔτε ἐκτέον οὔτε ἀπαλλακτέον οὔτε μεταληπτέον οὐσίας οὐδαμῶς. — εἰκός. — οὔτε ἄρα ἀπόλλυται τὸ μὴ ὄν ἐν οὔτε γίγνεται, ἐπεὶ περ οὐδαμῆ μετέχει οὐσίας. — οὐ φαίνεται.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163d8-e3: οὐδ' ἄρ' ἀλλοιοῦται οὐδαμῆ· ἤδη γὰρ ἂν γίγνοιτό τε καὶ ἀπολλύοιτο τοῦτο πάσχον. — ἀληθῆ. — εἰ δὲ μὴ ἀλλοιοῦται, οὐκ ἀνάγκη μηδὲ κινεῖσθαι; — ἀνάγκη.

<sup>7</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 162b9-c6; 162e4-163a3; 163a7-b1.

endes Ganzes mehr ist und deshalb als nicht mehr Seiendes auch keinen Ort, der als ein Seiendes und Selbes gelten kann, mehr einnimmt, sondern deshalb, weil das Eine als absolut nicht-seiendes Eines weder mit einem seienden noch mit einem nicht-seienden Ganzen verglichen werden kann, so daß ihm ein Ruhen in einem Selben unmöglich sein wird.<sup>1</sup>

Für das in dieser Weise nicht-seiende Eine ist demnach auch ein Zuspochen irgendwelcher Seiender, die dem nicht-seienden als dem nicht mehr seienden Einen der ersten Perspektive der negativen Hypothese noch in gewissem Sinne zugehörten, nicht möglich, da es auch so an Sein schon teilhätte.<sup>2</sup> Demnach gehören dem absolut nicht-seienden Einen weder Größe noch Kleinheit, noch Gleichheit zu,<sup>3</sup> wie dies für das nicht absolut nicht-seiende Eine durchaus noch gezeigt werden konnte, da diesem nicht-seienden, aber zeitlich verfaßten Einen solche seienden Bestimmungen zumindest zugesprochen werden konnten, ohne ihm noch im Modus des Seins zuzukommen.<sup>4</sup> Auch die Bestimmungen der Ähnlichkeit und Verschiedenheit, die dem nicht mehr seienden Einen zuvor noch in gewissem Sinne zuerkannt werden konnten,<sup>5</sup> gelten für das nicht-seiende Eine der zweiten Perspektive nicht, da es auch so an seienden Bestimmungen teilhätte.<sup>6</sup>

Die Anderen, die zu dem nicht-seienden Einen als widerlegtem Dialog gehören, können dennoch zu Seienden erklärt werden,<sup>7</sup> da auch sie in dem Dialog zwischen Parmenides und Aristoteles zur Sprache kommen. Die Anderen des nicht-seienden Einen als in dieser Weise seiende Andere können aber dem absolut nicht-seienden Einen nicht zugehören, so daß jene in der ersten Perspektive der negativen Hypothese beschriebenen Seinsweisen der Anderen bezüglich des dort in Rede stehenden nicht-seienden Einen für das nicht-seiende Eine der zweiten Perspektive nicht mehr von Belang sind.<sup>8</sup> Ohne Teilhabe an Sein ist dieses im

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163e3-6: οὐδὲ μὴν ἐστάναι φήσομεν τὸ μηδαμοῦ ὄν· τὸ γὰρ ἐστὸς ἐν τῷ αὐτῷ τινι δεῖ αἰεὶ εἶναι. — τῷ αὐτῷ πῶς γὰρ οὐ; — οὕτω δὲ αὐτὸ μὴ ὄν μήτε ποτὲ ἐστάναι μήτε κινεῖσθαι λέγωμεν. — μὴ γὰρ οὖν.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 163e6-164a1: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔστι γε αὐτῷ τι τῶν ὄντων· ἤδη γὰρ ἂν τούτου μετέχον ὄντος οὐσίας μετέχοι. — δηλον.

<sup>3</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164a1-2: οὔτε ἄρα μέγεθος οὔτε σμικρότης οὔτε ἰσότης αὐτῷ ἔστιν. — οὐ γάρ.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 161c3-162a1.

<sup>5</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 160d6-e2; 161a6-c2.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164a2-4: οὐδὲ μὴν ὁμοιότης γε οὐδὲ ἑτεροιοτήτης οὔτε πρὸς αὐτὸ οὔτε πρὸς τὰλλα εἶη ἂν αὐτῷ. — οὐ φαίνεται.

<sup>7</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 160d6-7; 161a6-b3; 161c6-7.

<sup>8</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164a4-7: τί δέ; τὰλλα ἔσθ' ὅπως ἂν εἶη αὐτῷ, εἰ μηδὲν αὐτῷ δεῖ εἶναι; — οὐκ ἔστιν. — οὔτε ἄρα ὅμοια οὔτε ἀνόμοια οὔτε ταῦτα οὔθ' ἑτερά ἐστιν αὐτῷ τὰ

«Plötzlich» nicht-seiende Eine dann auch ohne Teilhabe an jeder Art von individualisierender bzw. relationaler Bestimmung, ferner auch ohne alle zeitlichen Bezüge; ohne diese kann es dann auch weder an der Gattung der Erkenntnis noch an den diese Gattung ermöglichenden Gattungen der Vorstellung und Wahrnehmung teilhaben, weshalb es auch in keinem der Seele eigentümlichen Vollzug zur Bestimmtheit gebracht werden kann: Das in dieser Weise nicht-seiende Eine kann dann auch in einem sich nach außen wendenden Wahrnehmungs- oder Vorstellungssatz nicht zur Sprache gebracht werden, noch ist es im «Plötzlich» seines Umschlagens auch Gegenstand eines äußerlichen Dialoges; es kann nicht einmal benannt werden, da auch der Name als ein Zusammengesetztes, Veränderliches und Vereinbartes gelten muß, das das Eine in seinem absoluten Nicht-Sein immer verfehlt.<sup>1</sup> Wenn also dem nicht-seienden Einen als dem widerlegten Dialog in seinem absoluten Nicht-Sein, das ihm im «Plötzlich» aller Weisen seines Umschlagens zukommt, kein Seiendes zukommen kann, dann verhält es sich in diesem «Plötzlich» – genauso wie das seiende Eine – in keiner Weise irgendwie.<sup>2</sup> Im «Plötzlich» ist auch das nicht-seiende, da widerlegte Eine ohne jede Bestimmung, also absolutes Eines als absolut nicht-seiendes Eines.

#### 4.2.2.5 Vierte Perspektive (165e2-166c5)

Die vierte Perspektive der negativen Hypothese beschreibt die aufeinander bezogenen Anderen des noch nicht seienden Einen im «Plötzlich» aller Weisen ihres Umschlagens<sup>3</sup> und faßt darüber hinaus als letzte aller Perspektiven der Übung ihre Ergebnisse abschließend zusammen.<sup>4</sup> Zunächst beabsichtigt sie auszusagen, was die Anderen dieses nicht-seienden Einen, wenn dieses im «Plötzlich» absolut nicht-seiend ist, sein müssen.<sup>5</sup> Dieses Sein der Anderen ist demnach wieder jenes, das der Dialog von Parmenides und Aristoteles zur Sprache bringt und das die Anderen, insofern sie in diesem Dialog zur Sprache kommen, zu Seienden

---

ἄλλα. — οὐ γὰρ.

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164a7-b1: τί δέ; τὸ ἐκείνου ἢ τὸ ἐκείνω ἢ τὸ τί ἢ τὸ τοῦτο ἢ τὸ τούτου ἢ ἄλλου ἢ ἄλλω ἢ ποτὲ ἢ ἔπειτα ἢ νῦν ἢ ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ αἴσθησις ἢ λόγος ἢ ὄνομα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν ὄντων περὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται; — οὐκ ἔσται.

<sup>2</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 164b2: οὕτω δὲ ἔν οὐκ ὄν οὐκ ἔχει πῶς οὐδαμῆ . — οὐκ οὐκ δὲ εἰκέν γε οὐδαμῆ ἔχειν.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165e2-166c2.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 166c2-5.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165e2-4: ἔτι δὲ ἅπαξ ἐλθόντες πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν εἴπωμεν, ἐν εἰ μὴ ἔστι, τᾶλλα δὲ τοῦ ἐνός, τί χρῆ εἶναι. — εἴπωμεν γὰρ οὐν.

macht. Unabhängig von diesem Sein sind die Anderen keine Seienden, da sie an einem seienden Einen noch nicht teilhaben; sie erscheinen vielmehr nur erst als Seiende, wenn nämlich ein suchender Dialog sich in solchen Anderen entwickelt hat, aber noch nicht geprüft worden ist.

Im <Plötzlich> eines jeden Umschlagens müssen das absolute Eine und die absoluten Anderen – wie dies bereits in der vierten Perspektive der positiven Hypothese ausgeführt wurde – als voneinander getrennt gelten.<sup>1</sup> Das ganze Eine ist nämlich im <Plötzlich> kein ganzes Eines, sondern absolut teillos, so daß die Anderen an diesem Einen dann auch nicht teilhaben können.<sup>2</sup> Folglich sind die Anderen im <Plötzlich> gemäß ihrer eigenen Natur weder Eines im Sinne des Ganzen noch Viele im Sinne seiner Teile.<sup>3</sup> Diese Ergebnisse, die das seiende Eine und seine Anderen im <Plötzlich> betrafen, gelten nun natürlich auch für die Anderen der vierten Perspektive der negativen Hypothese. Sie versteht nämlich die Voraussetzung, daß das ganze Eine nicht ist, nicht mehr in dem Sinne, daß es widerlegt worden und darum nicht mehr seiend ist, sondern im Sinne absoluten Nicht-Seins eines noch nicht seienden Einen, das ihm als seinen Anderen im <Plötzlich> zukommt. Die Anderen dieses noch nicht seienden Einen, die außerhalb des <Plötzlich> schon ohne Teilhabe an diesem ganzen Einen waren, aber zumindest als an ihm teilhabende erschienen, sind im <Plötzlich> noch viel weniger solche Andere, die an einem ganzen Einen teilhaben könnten, sondern sind dann die Anderen als solche.<sup>4</sup> Die Anderen des noch nicht seienden Einen sind im <Plötzlich> weder jeweils Eines, noch dürfen sie dann zusammen als Viele gelten, da sie Viele nur sein könnten, wenn jedes Andere ein Eines wäre, was aber ausgeschlossen ist, wenn sie an einem Ganzen nicht teilhaben.<sup>5</sup>

Die Anderen des noch nicht seienden Einen, die zwar selbst keine Seienden sind, da sie an einem seienden Einen noch nicht teilhaben, die aber als Seiende ausgesagt werden können, wenn über sie im Dialog gehandelt wird, sind also ent-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159b6-c4.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159c5-d3.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 159d3-e1.

<sup>4</sup> Daher ist GAUSS, *Handkommentar*, S. 180, zu widersprechen, wenn er die Anderen hier als «das Unbestimmte der Sinnesempfindung, das den Anstoß zu unserer Erkenntnis gibt, aber ohne begriffliche Bestimmung gänzlich schattenhaft bleibt», deutet. In diesem Sinne werden die Anderen nämlich in der vorletzten Perspektive der negativen Hypothese verstanden, während sie in der letzten als eines der beiden Prinzipien, die Platon annimmt, beschrieben werden.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165e4-8: οὐκοῦν ἐν μὲν οὐκ ἔσται τᾶλλα. — πῶς γάρ; — οὐδὲ μὴν πολλά γε· ἐν γὰρ πολλοῖς οὖσιν ἐνείη ἂν καὶ ἓν. εἰ γὰρ μηδὲν αὐτῶν ἐστὶν ἓν, ἅπαντα οὐδὲν ἐστὶν, ὥστε οὐδ' ἂν πολλὰ εἴη. — ἀληθῆ. — μὴ ἐνότος δὲ ἐνός ἐν τοῖς ἄλλοις, οὔτε πολλὰ οὔτε ἓν ἐστὶ τᾶλλα. — οὐ γάρ.

sprechend den Anderen des seienden Einen im ›Plötzlich‹ weder jeweils Eines noch zusammen Viele. Diese Anderen des noch nicht seienden Einen zeichnete es aber aus, als seiende Andere eines noch nicht seienden Einen zu erscheinen.<sup>1</sup> So erschienen dann die Anderen als Eines und Viele, wobei sie dem aus der Ferne schauenden Menschen als Einheit, dem aus der Nähe Betrachtenden aber als Vielheit erschienen.<sup>2</sup> Dieses Erscheinen der Anderen als Eines und Viele ist aber im ›Plötzlich‹ des Umschlagens, das die Anderen zwischen ihren erscheinenden Bewegungen und Ruhezuständen erfahren,<sup>3</sup> auch nicht mehr anzunehmen, da die Anderen im ›Plötzlich‹ an dem absolut nicht-seienden Einen in keiner Weise teilhaben, so daß auch kein Teil des dann absolut teillosen Einen bei einem der Anderen sein kann, um dieses als Teil erscheinen zu lassen, da nämlich das absolut nicht-seiende Eine ohne Teile ist.<sup>4</sup> Darum findet sich bei den Anderen auch keine Vorstellung eines solchen Nicht-Seienden noch ein Erscheinungsbild,<sup>5</sup> da das absolut nicht-seiende Eine von den Anderen im ›Plötzlich‹ auch nicht in irgendeiner Weise zur Erscheinung gebracht wird.<sup>6</sup> Im ›Plötzlich‹, in dem das Eine absolut nicht-seiend ist, erscheint demnach keines der Anderen als Eines oder Viele, wie dies für die Anderen des noch nicht seienden Einen außerhalb des ›Plötzlich‹ noch galt, da jedes Andere, wenn es nicht als Eines erscheint, auch nicht als Viele erscheinen kann.<sup>7</sup> Wenn das Eine also in dem Sinne nicht ist, daß es im ›Plötz-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 164d6-165c6.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165b7-c3.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165d6-7.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 165e8-166a4: οὐδέ γε φαίνεται ἐν οὐδὲ πολλά. — τί δῆ; — ὅτι τᾶλλα τῶν μὴ ὄντων οὐδενὶ οὐδαμῆ οὐδαμῶς οὐδεμίαν κοινωνίαν ἔχει, οὐδέ τι τῶν μὴ ὄντων παρὰ τῶν ἄλλων τῷ ἐστίν· οὐδὲν γὰρ μέρος ἐστὶ τοῖς μὴ οὖσιν. — ἀληθῆ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166a4-5: οὐδ' ἄρα δόξα τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν οὐδέ τι φάντασμα. — Es dürfte hier kein Unterschied zwischen den Termini δόξα und φάντασμα bestehen, es sei denn, man unterschiede zwischen allen Erscheinungssätzen eines suchenden Dialoges und der ihn abschließenden Vorstellung, wie dies bereits oben (vgl. S. 111, Anm. 3) geschah.

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166a5-7: οὐδὲ δοξάζεται οὐδαμῆ οὐδαμῶς τὸ μὴ ὄν ὑπὸ τῶν ἄλλων. — οὐ γὰρ οὖν. — Die Konjektur Schleiermachers in *Parm.* 166a6, wo das von den Haupthandschriften B und T gestützte ὑπὸ durch ἐπὶ ersetzt werden soll, ist inakzeptabel. Das nicht-seiende Eine wird nämlich – in positiver Wendung des Satzes, die der dritten Perspektive entnommen werden kann (vgl. *Parm.* 164d7) – nicht *bei* den Anderen, sondern *von* den Anderen zur Erscheinung gebracht, da das Erscheinen des noch nicht-seienden Einen nur in seinen Anderen möglich ist, nicht aber von einer fremden Instanz bloß bei den Anderen geleistet wird.

<sup>7</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166a7-b2: ἐν ἄρα εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲ δοξάζεται τῶν ἄλλων ἐν εἶναι οὐδὲ πολλά· ἄνευ γὰρ ἐνὸς πολλά δοξάσαι ἀδύνατον. — ἀδύνατον γάρ. — Jedes der Anderen erscheint im ›Plötzlich‹ weder als Eines, da im ›Plötzlich‹ keine Ferne herrscht, aus der das Andere als ein Eines erscheinen könnte, noch als Viele, da im ›Plötzlich‹ auch keine Nähe angenommen werden kann, aus der das Andere als Viele erscheint. Nähe und Ferne als ortsgebundene Bestimmungen verlieren im ortlosen ›Plötzlich‹ (vgl. *Parm.* 156d1-3) ihre Geltung.

lich› als absolut nicht-seiendes Eines gelten muß, dann sind die Anderen in diesem ›Plötzlich‹ weder jeweils Eines noch insgesamt Viele, noch erscheinen die Anderen – aus der Ferne gesehen – als Eines noch – aus der Nähe betrachtet – als Viele.<sup>1</sup>

Jene einander entgegengesetzten Bestimmungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Selbigkeit und Verschiedenheit, der Berührung und des Getrenntseins sowie alle anderen Verhältnisse der erscheinenden Anderen,<sup>2</sup> die in der dritten Perspektive noch sinnvoll beschrieben werden konnten,<sup>3</sup> gelten im ›Plötzlich‹ ihres Umschlagens dann auch nicht mehr: Sie erscheinen weder als ähnliche noch als unähnliche;<sup>4</sup> sie erscheinen ferner weder als dieselben wie sie selbst noch als voneinander verschiedene;<sup>5</sup> sie erscheinen schließlich weder als einander berührende noch als voneinander getrennte.<sup>6</sup> Auch alle übrigen Bestimmungen, die zuvor noch den erscheinenden Anderen zugehörten,<sup>7</sup> gelten in ihrem ›Plötzlich‹ nicht mehr, so daß die Anderen sie dann nicht nur nicht sind – damit ist an die vierte Perspektive der positiven Hypothese erinnert –, sondern auch nicht als diese Bestimmungen erscheinen – dies zu zeigen, war das eigentliche Anliegen der vierten Perspektive der negativen Hypothese.<sup>8</sup> Im ›Plötzlich‹

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b2-3: ἐν ἄρα εἰ μὴ ἔστι, τὰλλα οὔτε ἔστιν οὔτε δοξάζεται ἐν οὐδὲ πολλά. — οὐκ ἔοικεν.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165c6-e1.

<sup>3</sup> Vgl. oben, S. 139-141.

<sup>4</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b3-4: οὐδ' ἄρα ὅμοια οὐδὲ ἀνόμοια. — οὐ γάρ.

<sup>5</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b4-5: οὐδὲ μὴν τὰ αὐτά γε οὐδ' ἕτερα ...

<sup>6</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b5: ... οὐδὲ ἀπτόμενα οὐδὲ χωρίς ...

<sup>7</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 165d7-e1.

<sup>8</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b5-7: ... οὐδὲ ἄλλα ὅσα ἐν τοῖς πρόσθεν διήλομεν ὡς φαινόμενα αὐτά, τούτων οὔτε τι ἔστιν οὔτε φαίνεται τὰλλα, ἐν εἰ μὴ ἔστιν. — ἀληθῆ. – Auch hier zeigt sich wieder, daß die einzelnen Perspektiven oft aufeinander Bezug nehmen. Diese letzte Perspektive ist immer vor dem Hintergrund der dritten Perspektive zu lesen, die die erscheinenden Anderen thematisiert, und ebenso ist sie mit der letzten Perspektive der positiven Hypothese zu verbinden, die die erscheinenden Anderen auch im ›Plötzlich‹ beschreibt. – F. D. E. SCHLEIERMACHER, «Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828)», in: P. M. STEINER (Hrsg.), *F. D. E. Schleiermacher, Über die Philosophie Platons* (Hamburg 1996), S. 136-137, weist in seiner ›Einleitung‹ zur Übersetzung des *Parmenides* ausdrücklich auf den gleichsam verwobenen Charakter der Übung hin: «Was nun die eigentliche Reihe der Schlußfolgen betrifft, in welchen auf die eigentümlichen Beschaffenheiten des Eins gesehen wird: so ist dieses nicht aus der Acht zu lassen, daß die Einheit zugleich die allgemeine Form aller Begriffe ist, welche ja Platon auch sonst Einheiten nennt, und daß zunächst aus diesem dialektischen Standpunkt sowohl die Entgegensetzung der Einheit und alles Anderen insgesamt, welche sonst keine eigentliche Haltung hätte, zu betrachten ist, als auch die einzelnen entgegengesetzten Ergebnisse. Die hiezu mitwirkenden verschiedenen Ansichten und Voraussetzungen aber wird nicht leicht Jemand zu seiner Befriedigung verfolgen, der nicht mühsam und genau zuerst die einander

sind die Anderen also ebenso wie das Eine aller Bestimmungen beraubt,<sup>1</sup> so daß sie dann getrennt vom absoluten Einen in eigener Absolutheit anzunehmen sind. Im <Plötzlich> müssen die beiden Prinzipien des Einen und der Anderen als voneinander getrennte gelten, um auf diese Weise alle Bewegungen und Ruhezustände des seienden und des nicht-seienden Einen mit dessen Anderen zu ermöglichen.

Es folgt noch das Resümee der gesamten Übung, das alle Perspektiven mit einbezieht und mit dem Wissen um die Bedeutung dieser einzelnen Perspektiven nun auch sinnvoll gedeutet werden kann.<sup>2</sup> Wenn vorausgesetzt wird, daß das Eine ist, zeigt es sich, daß das Eine sowohl als es selbst als auch als seine Teile alle Bestimmungen ist – dies zeigten die zweite und dritte Perspektive der positiven

---

gegenüberstehenden Abschnitte der Untersuchung unter sich, dann aber auch einzeln die Behandlung gleichnamiger Stellen in allen Abschnitten mit einander vergleichen will.»

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166b7-c2: οὐκοῦν καὶ συλλήβδην εἰ εἴπομεν, ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, ὀρθῶς ἂν εἴπομεν; — παντάπασιν μὲν οὖν.

<sup>2</sup> KUTSCHERA, *Platons <Parmenides>*, S. 10, hält die Übung hingegen, stellvertretend für zahlreiche Interpretationen, für teilweise fehlerhaft, indem er zugleich die These der sog. rejektionistischen Deutung des *Parmenides*, daß seine Widersprüche beabsichtigt und darauf angelegt seien, in ihrer Falschheit vom Leser entlarvt zu werden, zurückweist: «Endlich stellt sich die Frage, welche Fehler Platon absichtlich gemacht hat. Wir können nicht annehmen, daß er über unsere heutigen logischen Einsichten verfügt hat. Sowohl im *Parmenides* selbst wie im *Sophistes* finden sich Fehler, die sich wohl nicht durch eine geschickte Interpretation beseitigen lassen. Wie kann man also begründen, daß eine bestimmte falsche Annahme oder Schlußfolgerung von Platon (bzw. Parmenides) absichtlich zu mäeutischen Zwecken verwendet wurde?» Es mag sein, daß Platon nicht über unsere heutigen logischen Einsichten verfügt hat, doch hat er statt dessen in der dialektischen Übung des *Parmenides* eine Theorie des Bewußtseins entwickelt, die bis heute noch nicht angemessen gewürdigt worden ist, so daß es als wenig hilfreich erscheint, auf die Falschheit des *Parmenides* hinzuweisen, ohne schon einen Begriff von seiner Richtigkeit gewonnen zu haben. – Das Resümee der gesamten Übung wird auch mißverstanden von M. L. GILL, «Introduction», in: M. L. GILL and P. RYAN (eds.), *Plato, <Parmenides>* (Indianapolis, Ind. 1996), p. 1-109: «Notice that Parmenides begins his final statement with a reminder of what Deduction 8 has shown («Let us then say this» [i. e., <if one is not, nothing is>], and that the summary itself is governed by the words «as it seems» (*hos eoiken*). Deduction 8 has *two* endings. The first is the real conclusion, which we will recognize if we speak <correctly> (*orthos*). The second is the apparent conclusion, which we will mistake for the real one if we have failed to see how Part II fits together into a coherent whole. If we have missed the point (as Plato perhaps expected), the conclusions of paired deductions will seem to carry equal weight, and the outcome will seem to be a collection of contradictions. But the first conclusion is the serious one. Deduction 8 has built on the preceding deductions to reach its verdict: if one is not, nothing is.» (104) Die letzte Perspektive der negativen Hypothese zeigt aber nicht, daß nichts ist, wenn Eines nicht ist, sondern daß die Anderen nichts sind, wenn Eines nicht ist. Darüber hinaus darf vor dem Hintergrund der Übung nicht einfach darauf verwiesen werden, daß all ihre Ergebnisse unter dem Vorbehalt eines *hos eoiken* stünden: Aristoteles stimmt ihnen nämlich uneingeschränkt zu, und dies nicht zu Unrecht, da die dialektische Übung als ernstzunehmende Theoriebildung in all ihren Argumenten durchaus nachvollzogen werden kann.

Hypothese – und auch nicht ist, wie die anderen beiden Perspektiven der positiven Hypothese offenbarten, indem sie das Verhältnis des Einen und der Anderen im «Plötzlich» vorführten. Unter der Voraussetzung, daß das Eine nicht ist, muß von diesem Einen gelten, daß ihm als widerlegtem und darum nicht mehr seiendem Einen alle Bestimmungen des seienden Einen zwar zugehören, daß es sie aber nicht mehr ist, da es selbst nicht mehr ist – dies führte die erste Perspektive der negativen Hypothese vor –, daß es hingegen im «Plötzlich» seines Umschlagens wiederum keine jener Bestimmungen ist, wie es die zweite Perspektive zeigte. Die Anderen eines noch nicht seienden Einen erscheinen dagegen in bezug aufeinander als alle Bestimmungen – die dritte Perspektive zeigte, daß die Anderen nur aufeinander bezogen sein können, da ihr ganzes Eines noch nicht geworden ist –, doch im «Plötzlich» ihres Umschlagens gilt selbst dieses Erscheinen all ihrer Bestimmungen nicht mehr, wie es die letzte Perspektive der negativen Hypothese dann noch vorführte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Siehe PLATON, *Parm.* 166c2-5: εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. — ἀληθέστατα. – Die Differenzierung in *Parm.* 166c4 zwischen πρὸς αὐτὰ und πρὸς ἄλληλα ist also folgendermaßen zu verstehen: Alle Perspektiven, die das Eine oder die Anderen im «Plötzlich» beschreiben, tun dies im Sinne des πρὸς αὐτὰ. Alle anderen Perspektiven thematisieren den wechselseitigen Bezug des Einen und der Anderen – mit einer Ausnahme, da für die dritte Perspektive der negativen Hypothese gilt, daß sie die Anderen ohne das Eine im Sinne eines πρὸς ἄλληλα betrachtet. – KUTSCHERA, *Platons «Parmenides»*, S. 135, deutet diesen Sachverhalt hingegen auf folgende Weise: «Ideen sind also weder schlechthin einfach noch komplex, sondern sie sind für sich einfach, im Blick auf ihre Eigenschaften und Beziehungen zu anderem hingegen nicht einfach. ... Wir können zwar das Anliegen Platons verstehen, aber für uns ist die Unterscheidung von Eigenschaften, die eine Idee F für sich hat (nämlich F zu sein), und solchen, die sie in Beziehung auf anderes hat (alle ihre Eigenschaften außer F), nicht sehr relevant. Der *Parmenides* ist daher in seinem zentralen Anliegen für uns wohl nur mehr von historischem Interesse.» Platons Einsichten aber werden damit schlicht unterschätzt. – Die Untersuchung der dialektischen Übung dürfte auch gezeigt haben, daß die von MCCABE, «Unity in the *Parmenides»*, p. 44, vorgeschlagene Interpretation nicht zutreffen kann: «Consequently, the first hypothesis of the second part examines how we may understand what individuals are, and concludes with puzzlement. Then the second hypothesis supposes that there are no individuals, and shows how then speech and reasoning are impossible. The terminal *aporia* claims that, whether we postulate individuals or not, dialectic seems impossible (and even this conclusion, established as it is by dialectical means, seems self-refuting). It might be thought to drive us towards nihilism (if reason tells us anything, it tells us that there is nothing) or towards unreason (of course, there are things, so reason tells us nothing).» McCabe nimmt angesichts dieser Aporie Zuflucht zu angeblich späteren Dialogen Platons: «Each phase of the second part has called attention to the two characterizations of the individual which are on offer, the generous and the austere. The very shape of the terminal *aporia*, drawing attention as it does to the treatment of these characterizations as exclusive and exhaustive, invites us to consider whether there is any way to be forced between them. What is more, it invited Plato to do so too. For he revisits the puzzle of the relation between austere individuals and hopelessly generous ones in the dia-



## DER DIALOG *PARMENIDES*

---

logues that follow the *Parmenides*.» (44) Nach dem *Parmenides* dürfte Platon aber keinen philosophisch bedeutsamen Dialog mehr geschrieben haben.

## 5 Anwendung der Übung auf die Aporien

### 5.1 Geltungsbereich der Ideen

Parmenides hatte im ersten Teil des Dialoges prophezeit, daß Sokrates von allen Gegenständen Ideen annehmen werde, wenn ihn erst die Philosophie richtig ergriffen habe werde.<sup>1</sup> Mit dem Wissen um den Sinn der dialektischen Übung läßt sich diese Aussage nun adäquat deuten. Sokrates muß von jedem Gegenstand eine Idee annehmen, da jeder Gegenstand, den die Seele als Eines benennt, die Idee der Seele selbst ist, wenn die Seele nämlich dieses Eine als Namen in ihren Sätzen und Dialogen ideenhaft bestimmt. Dieses Bestimmen stellt aber immer auch ein hypothetisches Verfahren dar, da jeder Satz sowohl des suchenden als auch des prüfenden Dialoges einer Setzung der Seele des Suchenden oder Prüfenden entspricht.<sup>2</sup>

Die Seele kann aber grundsätzlich immer neue Namen für neue Gegenstände finden, die sie dann in ihrem Suchen erstmals bestimmt, um zu erkunden, ob sie dieselbe Bestimmung schon für einen anderen Namen bzw. dessen Gegenstand vorgenommen hat. In diesem Fall hätte sie zwar einen neuen Namen gefunden, hätte aber keinen neuen Gegenstand entfaltet.<sup>3</sup> Sobald Sokrates also versteht, daß allein seine Seele die Gegenstände so bestimmt, wie sie sich ihm zeigen, hat ihn eine solche Philosophie, wie sie Platon durch Parmenides darstellen läßt, ganz ergriffen. Er begreift dann, daß die natürlichen Vollzüge seiner Seele, in denen sie sich von einem jeden Namen als ihrem benannten Zentrum immer weiter entfernt, um diesen Namen immer neu zu bestimmen, ein Philosophieren im Sinne einer unendlichen Wissenssuche darstellen. Der philosophische Mensch ist dann derjenige, der sich dieser ihm eigenen Vollzüge bewußt wird, der also die Sätze und Dialoge seiner Seele als eigene, Wirklichkeit gestaltende Akte erkennt,

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130e1-4.

<sup>2</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 250-251, sieht das hypothetische Verfahren jedoch bloß als eine Alternative zum elenktischen Dialog an: «Was ist zu tun, wenn man mit der Untersuchung einer <Was-ist>-Frage trotz der angeführten Möglichkeiten nicht weiterkommt, nicht aus der Aporie herausfindet und zu keiner Antwort gelangt? ... Platon macht für diese Situation, in der das eigentlich erforderliche Ideenwissen fehlt, einen methodischen Vorschlag. Er will auch in dieser Situation keine willkürliche Entscheidung, sondern ein zwar nur begrenzt, aber doch möglichst gut fundiertes Vorgehen. Man soll in dieser Lage, so lehrt er, hypothetisch vorgehen.»

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Theait.* 156b2-7, wo es heißt, daß unendlich viele Wahrnehmungen der Seele noch nicht benannt worden sind, obwohl ihr dies möglich ist.

ohne die für ihn eine Welt nicht vorhanden wäre.<sup>1</sup>

## 5.2 Teilhabeproblematik

Die im ersten Teil des *Parmenides* erörterte Teilhabeproblematik<sup>2</sup> darf ebenfalls als gelöst gelten, wenn die Ergebnisse der dialektischen Übung für sie verwendet werden. Die Vielen dieser Übung sind dort nicht mehr die vielen Gegenstände der wahrnehmbaren Welt, die in der klassischen Ideenlehre auf eine nur dem Bereich des Denkens angehörende Idee bezogen wurden, sondern werden als Vielheit der Sätze aufgefaßt, die die Seele bezüglich eines Gegenstandes bildet. Jeder dieser Sätze bestimmt einen solchen Gegenstand in einem jeweiligen ‹Jetzt›, so daß der sich in diesem ‹Jetzt› zeigende Gegenstand satzhaft bestimmt wird und als so bestimmter immer auch für wahr genommen wird. Wahrnehmung – sei sie innere, sei sie äußere Wahrnehmung – besteht für Platon demnach in jedem einzelnen Satz, und solange die Vielheit solcher Sätze, die zu einem Urteil geführt haben, da sie im suchenden Dialog verknüpft wurden, noch nicht geprüft worden ist, bleiben diese Sätze, als was sie dem Wahrnehmenden erscheinen, also als für wahr genommene Bestimmungen. Die Prüfung der einzelnen, Erscheinungen darstellenden Wahrnehmungssätze betrachtet die Verknüpfung dieser Sätze, die im suchenden Dialog geleistet wurde, und untersucht sie in Hinsicht auf ihr Zusammenstimmen, das dann gegebenenfalls für Wissen erklärt werden kann.<sup>3</sup> Die Verknüpfung einzelner Sätze zum Dialog, wie es die Seele im Suchen einer Be-

---

<sup>1</sup> GLOY, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, S. 81, gesteht Platon eine solche Theorie des Bewußtseins jedoch nicht zu: «So kann der neuzeitliche subjektivitätstheoretische Ansatz, wie Henrich in historisch-systematischen Untersuchungen zum deutschen Idealismus und dessen Ursprüngen gezeigt hat, als Versuch gewertet werden, den Aporien des Eleatismus-Platonismus durch Verlagerung der Probleme ins Bewußtsein zu entkommen. Diese Theorien wären dann als Reflexionsstufen zweiter Ordnung zu interpretieren. Diesem Umstand ist es zu verdanken, daß die Konzepte nicht allein in der für die Antike charakteristischen *Ο ν τ ο λ ο γ ι ε* auftreten, die ihren Ausgang prinzipiell, selbst in ihren Repräsentanten einer Logos-Nous-Metaphysik, vom Sein nimmt und von diesem zum Bewußtsein fortschreitet, aber immer so, daß das Bewußtsein höchste Stufe des Seins und Selbstoffenbarung desselben und folglich Moment an ihm bleibt, sondern auch in den *Β ε w u ß t s e i n s t h e o r i e n* der Neuzeit, die den umgekehrten Weg einschlagen, indem sie beim Bewußtsein ansetzen und aus ihm das Sein als Ingredienz entwickeln.»

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130e4-131e7.

<sup>3</sup> Siehe dazu: MOJSISCH, «Λόγος and ἐπιστήμη», S. 25: «In any event, knowledge cannot do without single propositions – without certain λόγοι – nor without the propositions of dialogical thought, since it is precisely the immanence of the universal contents of dialogical thought which guarantees knowledge, indeed, principally and factually: Without the κοινά, that is, without the *most important* universal contents, there would never be knowledge.»

stimmung vollzog, läßt also die Vielheit dieser Sätze dann an der Einheit ihres geprüften Ganzen teilhaben, wenn das geprüfte Ganze zugleich mit einem prüfenden Ganzen entstanden ist.<sup>1</sup>

Die Anderen und das Eine als Teile und Ganzes sind in diesem Modell von Bewußtsein niemals getrennt voneinander zu denken, wie dies für das Eine und die Anderen der klassischen Ideenlehre noch galt. Das Eine als ganze Idee wird vielmehr allein aus seinen Teilen gebildet, die die Anderen gegenüber diesem Einen darstellen, und stellt sich somit in der Verknüpfung der Anderen selbst erst her.<sup>2</sup> Der Begriff der Teilhabe wird vom späten Platon also wörtlich genommen, indem er sich darauf besinnt, daß nur ein Teil an einem Ganzen teilhaben kann. Die Teile dieses Ganzen als die Wahrnehmungen der Seele finden sich im Nachdenken der Seele über diese Wahrnehmungen zu einem Ganzen zusammen, das ohne seine Teile kein Ganzes wäre. Umgekehrt gilt aber auch für die Teile des Ganzen, daß sie erst bestimmte Teile geworden sind, wenn sie an ihrem gewordenen Ganzen teilhaben.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Das geprüfte Ganze kann aber nur in einem äußeren Dialog mit einem anderen Menschen entstehen, da sonst eine jede Vorstellung im Vorstellenden verbliebe, ohne jemals als falsch erkannt werden zu können. Zur Bedeutung des äußeren Dialoges vgl.: MOJSISCH, «Platon und seine Philosophie», S. 584: «In der Philosophie selbst aber sollte gemäß der Weisung des Sokrates auch dem äußeren Dialog ein unabdingbarer Platz eingeräumt werden; denn nur so ist gewährleistet, daß Argumente gleichsam spielerisch-experimentell ausgetauscht werden, um fremde und eigene Ansichten zu prüfen, dies auch auf die Gefahr hin, daß überzeugende Lösungen ausbleiben. ... Für das Philosophieren ist es zwar konstitutiv, Gewisses zu wissen – so Platon später –, aber auch, Ungewisses zumindest zu erwägen, da allein so wenigstens Scheingewißheiten im äußeren Dialog ihrer Scheingewißheit überführt und höchstens potentielle Gewißheiten eruiert werden – Sokrates' Ideal von Philosophie.»

<sup>2</sup> MOJSISCH, «Dialektik und Dialog», S. 168, beschreibt ebendieses Werden des Ganzen aus seinen Teilen erstmals als eine Genese sprachlich bestimmten Denkens: «Das dialogische Denken beginnt mit einem Satz, läßt weitere Sätze folgen, die zugleich den ersten Satz erhellen, und gelangt schließlich sogar zu einem Satz, der dem ersten Satz einen *neuen Gehalt* zuerkennt. All diese Sätze lassen das dialogische Denken selbst auch erst *werden*, so daß gilt: *ohne diese Sätze kein dialogisches Denken, ohne das dialogische Denken keine Sätze. Sprache und Denken durchdringen sich so wechselseitig ...*»

<sup>3</sup> FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 44, meint hingegen: «Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des *Parmenides*-Dialogs, daß der Gedanke der Teilhabe, wie extensiv Sokrates und Parmenides sich seiner auch bedienen mögen, an keiner Stelle unverzerrt hervortritt; verzerrt ist er durch die doppelte Ontologie ebenso wie durch die monistische. Die Verzerrung durch den jugendlichen Sokrates wird dabei schon durch die Parmenideische Übung behoben, sofern in ihr an die Stelle der Unterscheidung von Dingen und Ideen eine reine Ideendialektik tritt – freilich in der neuerlichen Verzerrung durch die monistischen Intentionen des Protagonisten.»

### 5.3 Regreßargumente

Parmenides hatte mit der falsch verstandenen Teilhabe der Anderen am Einen als der Idee einen unendlichen Progreß der Idee hergeleitet, der von Sokrates abgelehnt werden mußte.<sup>1</sup> Die Idee war dort als Gedanke vorgestellt worden, der die Vielen, insofern sie an diesem Gedanken teilhaben sollten, ebenfalls zu Gedankenbestimmungen werden ließ. Sokrates gab darum das Konzept der Idee als Gedanke auf, obwohl es gerade für die von Parmenides präsentierte Ideenlehre der dialektischen Übung bestimmend werden sollte. Diese neue Ideenlehre Platons kann nämlich nicht ohne das Moment der Unendlichkeit gedacht werden, insofern zum einen eine Unendlichkeit möglicher Sätze eines Dialoges gefunden werden kann,<sup>2</sup> zum anderen aber auch eine unendliche Folge von möglichen Dialogen angenommen werden kann, die dann einen geschichtlichen Kontext der Idee zu schaffen vermag.<sup>3</sup> Diese letztere Weise von Unendlichkeit ergab sich im Verlauf der Übung daraus, daß ein prüfender Dialog auf einen noch ungeprüften Bezug nahm, also außerhalb der noch nicht gewordenen Einheit des suchenden Dialoges auch erst wurde. Der prüfende Dialog wurde zugleich mit dem geprüften zu je einer ganzen Einheit, womit zwei Ganze gegeben waren, die aufeinander aufbauten. Wenn nun diese beiden Ganzen noch einmal in der Weise aufeinander bezogen wurden, daß der prüfende Dialog den geprüften zu widerlegen vermochte, so ergab sich notwendig ein neuer Anlauf hin zu einem neuen,

---

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 131e8-132c11. – MEINWALD, *Plato's <Parmenides>*, p. 156, hält prinzipiell an dem klassischen Modell der Teilhabe der Anderen am Einen fest, wenn sie folgende Lösung des <Dritten Menschen> anbietet: «But now that we have exercised, we can see immediately that there are two different predications the single form of words <The Large ist large> could be used to make. It is important to Plato to maintain the *pros heauto* predication. But we are now clear that that predication does not claim that The Large itself is large in the same way that the original group of large things is. It therefore does not force on us a new group of large things whose display of a common feature requires us to crank up our machinery again and produce a new form.» Die Unterscheidung zweier Typen der Prädikation, nämlich der des *pros heauto* sowie des *pros alla*, bildet für Meinwald nicht nur den Schlüssel zum Verständnis der dialektischen Übung, sondern ermöglicht auch ein ihrer Meinung nach angemessenes Antworten auf die Aporien des ersten Teiles. Diese von ihr genannte Unterscheidung betrifft jedoch nicht zwei Prädikationsebenen, sondern zum einen die Beschreibung des absoluten Einen als eines der beiden Prinzipien (πρὸς ἑαυτό), zum anderen die Beziehung des ganzen Einen, also der Dialogebene, auf die Anderen, also die aus den einzelnen Sätzen gebildete Prädikationsebene (πρὸς ἄλλα). Außerdem muß dann auch noch die Beschreibung der absoluten Anderen als des zweiten Prinzips (πρὸς ἑαυτά) sowie die Beziehung der Anderen als Teile des Ganzen zum Einen (πρὸς ἄλλο) erfolgen. All diese Verhältnisse gelten schließlich auch für das jeweils Vorausgesetzte als nicht-seiendes (vgl. *Parm.* 136a4-c5).

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142c7-143a3.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143a4-144e7.

wiederum zunächst ungeprüften Ganzen.<sup>1</sup> Mit der Dreizahl der Ganzen wurde aber auch ihre zahlenhafte Unendlichkeit geboren.<sup>2</sup>

Genau diese zahlenmäßige Unendlichkeit dialoghafter Ganzer war nun schon im ersten Teil des *Parmenides* angesprochen worden. Denn wenn es dort hieß, daß das Eine als Gedanke oder Idee in allen Anderen sei, dann konnte dieses Eine schon als der geprüfte Dialog verstanden werden, der seine Einheit einem jeden Satz des geprüften Dialoges mitgeteilt und diesen damit Bestimmtheit verliehen hatte. Die so bestimmten Anderen des geprüften Dialoges waren dann in der Tat schon Gedankenbestimmungen, womit der oben beschriebene Progreß bereits in Gang kam: Die Anderen in ihrer Bestimmtheit konnten als geprüftes Ganzes verstanden werden, das prüfende Eine hingegen, an dem sie als Ganzes teilhaben, als zweites, so daß der Bezug dieser beiden Ganzen aufeinander zu einem dritten Ganzen führen mußte. Parmenides legte also seiner Widerlegung Sokratischer Theoreme bereits Gedanken der dialektischen Übung zugrunde, die sich dann als mitbestimmend für die dort entwickelte Ideenlehre erweisen sollten. Der Gedanke der Unendlichkeit möglicher Dialoge darf als ein solcher gelten.

Die von Sokrates vorgeschlagene Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem Einen und den Anderen führte ebenfalls in einen unendlichen Progreß der Idee.<sup>3</sup> Wie löste die dialektische Übung diese Schwierigkeit? Sie beschrieb die Ähnlichkeit zwischen dem Einen und den Anderen in einer Weise, die diese Bestimmung als wechselseitiges Verhältnis zweier gleichberechtigter Instanzen auffaßte. Es wurde nämlich festgehalten, daß das Eine von den Anderen ebenso verschieden sei wie diese von jenem, woraus sich eine wechselseitige Ähnlichkeit des Einen und der Anderen ergab.<sup>4</sup> Ähnlichkeit wurde hier also nicht mehr als ein einseitiges Anlegen der defizitären Ideate an ihre vollkommene Idee verstanden, wobei die Idee paradoxerweise zugleich als gegenüber den Ideaten ähnliche Bestimmung gelten sollte, so daß ein Progreß ins Unendliche tatsächlich hergeleitet werden konnte. Diese in sich nicht stimmige Konzeption eines Verhältnisses des Einen zu den Anderen wurde in der dialektischen Übung überwunden. Die Anderen als

---

<sup>1</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 148, betont ebenfalls die immer bestehende Möglichkeit, eine Widerlegung für eine These finden zu können: «Auf diesem oder einem anderen Wege kann es gelingen, eine These zu finden, die alle versuchten Widerlegungen überstanden hat. Sie ist deshalb nicht schlechthin widerlegungsresistent, sie hat nur den Widerlegungsversuchen standgehalten, die tatsächlich ausprobiert wurden. Es läßt sich durchaus denken, daß jemand mit einer bisher nicht probierten Widerlegung noch Erfolg haben kann.»

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 143a4-144e7.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132c12-133a10.

<sup>4</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 147c1-148a6.

Teile des Einen sind von diesem ebenso verschieden, wie dieses aus den Anderen gebildete Ganze von diesen verschieden ist. Nur in diesem Sinne sind das Eine und die Anderen in ein Verhältnis der Ähnlichkeit zu setzen, und ein solches Verhältnis führt dann zunächst auch zu keinem Progreß ins Unendliche, da die wechselseitige Verschiedenheit des Einen und der Anderen für ein einziges, begrenztes Ganzes gilt, das weder aus unendlich vielen Teilen besteht noch in einer möglichen Reihe unendlich vieler Dialoge steht. Mit der Widerlegung des Sokratischen Konzepts von der Ähnlichkeit des Einen und der Anderen beabsichtigte Parmenides also nicht mehr – wie dies im Falle der Idee als Gedanke noch der Fall war –, auf die seiner Theorie immanente Unendlichkeit des Einen bzw. der Anderen hinzuweisen. Statt dessen kam eine schlicht defizitäre Auffassung von Teilhabe noch einmal zur Darstellung, die für die Sokratische Ideenlehre bestimmend war.

Die aus dieser falschen Konzeption entspringende Unendlichkeit der Ideen kann für die Ideenlehre des späten Platon nicht von Bedeutung sein. Die Anderen haben dort am Einen teil, da sie dessen Teile darstellen – nur so kann überhaupt sinnvollerweise von Teilhabe gesprochen werden.<sup>1</sup> Die beiden Aporien zur Unendlichkeit der Idee bedienen sich also nur scheinbar desselben Schlusses, womit auch von einer Doppelung der Argumentation nicht mehr die Rede sein kann: Jede Aporie erfüllt vielmehr im Hinblick auf die dialektische Übung ihren eigenen, genau definierten Zweck.

#### 5.4 Zwei-Welten-Lehre

Auch die dialektische Übung führt zwei Welten vor, nämlich zum einen die Welt der beiden Prinzipien des Einen und der Anderen als unbestimmter Zweiheit, zum anderen die Welt menschlichen Erkennens, die aus dem ganzen Einen und seinen Teilen oder Anderen gebildet wird.<sup>2</sup> Während die Perspektiven mit

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 133a5-7.

<sup>2</sup> FIGAL, «Platons Destruktion der Ontologie», S. 46, entdeckt im *Parmenides* ebenfalls die beiden Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit: «Wenn Aristoteles in seiner Geschichte der philosophischen Prinzipienforschung berichtet, Platon habe als Prinzipien das Eine und das Große und Kleine angenommen, so kann man sicherlich über die Interpretation des Aristotelischen Textes streiten – nach der Lektüre des *Parmenides*-Dialogs aber wohl kaum darüber, ob der Bericht in seinem Kern zuverlässig ist oder nicht. Mag die Darstellung im einzelnen auch noch so sehr die Züge von Platons genialem Schüler tragen, wenn Platons *Parmenides* sich seine Schwierigkeiten bei der Durchquerung des Meers der Begriffe einhandelt, weil er um jeden Preis das Andere des Einen domestizieren und zugleich die Verschiedenheit des Einen und Anderen

negativen Ergebnissen jene Welt thematisieren, erörtern alle konstruktiven Perspektiven das Zusammenspiel des Ganzen und seiner Teile im Rahmen menschlichen Erkennens. Die dialektische Übung versteht demnach diese zwei Welten nicht mehr so, wie sie im ersten Teil des *Parmenides* beschrieben wurden.<sup>1</sup> Dort wurde der Bereich der Ideen dem der menschlichen Erkenntnis gegenübergestellt, wobei die für sich bestehenden Ideen für menschliches Erkennen unerreichbar blieben.<sup>2</sup> Die dialektische Übung definiert dagegen das menschliche Erkennen durchweg als Ideenerkenntnis, und zwar in dem Sinne, daß die Seele als erkennende Kraft alle Gegenstände werden kann – indem sie nämlich als Idee jeder dieser Gegenstände ist, sofern sie ihn bestimmt – und somit alle Gegenstände als Ideen erkennt. Die Seele als Idee erkennt sich in jedem Gegenstand als Idee bzw. als dieser Gegenstand selbst und erkennt als Idee wiederum jeden Gegenstand in ideenhafter Weise. Menschliches Erkennen ist wesentlich ideenhaft bestimmtes Erkennen, so daß sein Bezug zur Ideenwelt nicht mehr als Teilhabe gedeutet werden darf, sondern als Identität mit dieser Ideenwelt gelten muß. Der Bezug menschlichen Erkennens zu jener göttlichen Welt, die von den Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit geprägt ist, stellt sich somit wieder als ein Problem, jedoch nun in einem anderen Sinne als zuvor. Auch dieses Problem löst die dialektische Übung, wie der folgende Abschnitt noch zeigen wird.<sup>3</sup>

---

ad absurdum führen will, so ist es höchstwahrscheinlich, daß der Autor des Dialogs die Überzeugung vertrat, das Eine und das Viele oder Andere seien gleichermaßen zu berücksichtigen.» Figal begeht jedoch – trotz des wichtigen Hinweises auf die Gleichberechtigung der beiden Prinzipien – den Fehler, das seiende Eine und seine Anderen mit den beiden absoluten Prinzipien des Einen und der Anderen zu verwechseln.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 133a11-134c3.

<sup>2</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 269, hält an der traditionellen, der klassischen Ideenlehre entstammenden Auffassung, daß die WerdeWelt den Bereich der δόξα bilde, während das Sein in der Ideensphäre zu finden sei, trotz der im *Parmenides* diskutierten Schwierigkeiten fest, um das hypothetische Verfahren dann – entgegen allen im *Parmenides* gewonnenen Erkenntnissen – dem Bereich der δόξα zuzuordnen: «Das hypothetische Verfahren ist eine Methode, *innerhalb* der Doxa zu möglichst fundierten, verantwortbaren Ergebnissen zu kommen. Hierin liegt ihr Gewinn. Sie kann vorhandene Meinungen unter Absehung von Ideenwissen vorläufig, «bis auf weiteres» sichern, aber auch zu Meinungen führen, wo bis dahin unklar war, welche Meinung man annehmen soll.» Eine Kritik an Stemmers Auffassung könnte sich dem Vorwurf aussetzen, daß sein Buch nur die frühen und mittleren Dialoge betrachte, weshalb Erkenntnisse aus der Spätphase des Platonischen Denkens keine Berücksichtigung finden könnten. Dem ließe sich aber entgegenhalten, daß eine Diskussion des hypothetischen Verfahrens, die den *Parmenides* nicht berücksichtigt, als unvollständig gelten muß.

<sup>3</sup> K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963; Nachdr. 1968), S. 233, verbindet seine Deutung einer zentralen *Philebos*-Passage mit einem Erklärungsversuch der Aporien, die der *Parmenides* präsentiert: «So heißt es etwa im *Philebos* (16c-17a), man müsse bei der Erklärung der Dinge davon ausgehen, daß es zwei Prinzipien gebe – Peras und Apeiron, Einheit und Viel-



## 5.5 Chorismos

Die Trennung göttlichen und menschlichen Erkennens bleibt demnach noch als das letzte der im ersten Teil des *Parmenides* gestellten Probleme übrig.<sup>1</sup> Die dialektische Übung bringt nun nicht nur beide Welten – die des göttlichen Erkennens natürlich nur *ex negativo* – zur Darstellung, sondern beschreibt auch deren

---

heit –, und dann müsse man auf dialektische Weise die Aufgliederung und Abstufung der Dinge zwischen dem absolut Einfachen und dem absolut Vielfachen erkunden. Diejenigen aber – so sagt hier Sokrates –, die gegenwärtig als weise (σοφοί) gelten, rechnen wohl mit dem Einen und dem Vielen, aber sie konfrontieren diese Prinzipien unmittelbar, und so entgehen ihnen die Mittelglieder. Dieses Urteil liest sich wie eine Erklärung zum Dialog *Parmenides*, in dem die Einheit und Vielheit einander gegenübergestellt werden. Vielleicht ergibt sich sogar eine gewisse Auflösung der Aporien des Dialogs, 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.» Der von Gaiser aufgezeigte Zusammenhang zwischen der *Philebos*-Passage und dem *Parmenides* gilt in der Tat, doch durchdringen sich die beiden Prinzipien des Einen und der unbestimmten Zweiheit dort nicht im Sinne einer hierarchischen Stufung der Wirklichkeit, sondern im Sinne eines einheitlich-vielheitlichen Ganzen der menschlichen Seele, das sich bzw. jede Wirklichkeit dialogisierend herstellt. Der *Philebos* deutet eine solche Theorie bereits an, ohne sie schon durchzuführen, so daß er deshalb – auch unter Berücksichtigung der Argumente, die M. BLOCH, *Die vier Gattungen des Seienden in Platons <Philebos> und ihre Rezeption sowie Transformation bei Marsilio Ficino vor dem Hintergrund der Theorie der wichtigsten Gattungen des <Sophistes>* (Bochum 1997) (unveröffentlichte Magisterarbeit), gegen eine Spätdatierung des *Philebos* vorbringt –, an der Schwelle zum Spätwerk Platons angesiedelt werden sollte. – K. M. SAYRE, *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's <Parmenides>* (Notre Dame, Ind. 1996), p. XIX, sieht in einer von der tatsächlichen Reihenfolge der Hypothesen abweichenden Bestimmung aufeinander bezogener Hypothesenpaare den Schlüssel zu ihrem Verständnis: «Another positive result of this alternative pairing is that it indicates with greater clarity than before the historical contexts relevant to the interpretation of the various hypotheses. For reasons examined at length below, it now appears (i) that the arguments of hypotheses 1 and 6 are to be understood as pertaining to the conception of a singular Being associated with the historical Parmenides, (ii) that the arguments of hypotheses 2 and 5 pertain to the traditional Pythagorean program of deriving sensible properties from numerical quantities based on mathematical unity, (iii) that those of hypotheses 3 and 7 relate to a particular feature of Plato's version of this Pythagorean program (as reported by Aristotle) according to which such quantities are generated by Unity in combination with the Infinite Dyad, and (iv) that those of hypotheses 4 and 8 in turn expose further problems associated with the alleged unity of the Forms according to the theory espoused by Socrates at the beginning of the dialogue.» Dieser Bildung von Hypothesenpaaren ist zwar grundsätzlich beizupflichten, doch dürfte es Platon in der dialektischen Übung nicht so sehr darum gegangen sein, sich noch mit historischen Konzeptionen des Seins zu beschäftigen, als vielmehr darum, einen eigenen Entwurf vorzulegen. Eine Auseinandersetzung mit dem historischen Parmenides hat bereits der *Sophistes* geleistet, während die Ideenlehre des Sokrates im *Parmenides* selbst widerlegt wird. Auch die Durchführung eines pythagoreischen Programms läßt sich – vor allem unter Berufung auf Berichte des Aristoteles – der Übung kaum entnehmen.

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 134c4-e8.

Vermittlung, mit der ihre Trennung zwar nicht aufgehoben, aber zumindest in bestimmtem Sinne überwunden wird. Denn jener Anhang zur zweiten Perspektive der positiven Hypothese liefert das Paradigma zum Verständnis all derjenigen Perspektiven des *Parmenides*, die dem Einen oder den Anderen alle Bestimmungen absprechen. Diese Bestimmungslosigkeit wird in einem der Zeit entthobenen ‹Plötzlich› situiert, das trotz seiner Zeittranszendenz für Zeit in all ihren Bestimmungen konstitutiv ist. Die Prinzipien göttlichen Erkennens – das absolute Eine und die unbestimmte Zweiheit – werden vom ganzen Einen und den Anderen als seinen Teilen niemals eingeholt, da diese Prinzipien menschlichen Erkennens immer der Zeit angehören.<sup>1</sup> Trotzdem sind sie diesen zeitlich verfaßten Vollzügen menschlichen Erkennens immer immanent, da sie im ‹Plötzlich› – innerhalb, und doch außerhalb der Zeit stehend – ihre fortwährende Geltung für menschliches Erkennen beanspruchen dürfen. Ihre Gegenwart ist eine aus diesem ‹Plötzlich› gebildete Gegenwart, die mit jener Abfolge des zeitlichen ‹Jetzt› nichts gemein hat. Solche Gegenwart ist im Sinne des ‹Jetzt› niemals gegenwärtig, im Sinne des ‹Plötzlich› aber immer, genauer gesagt: immer wieder gegenwärtig, so daß sie in gewissem Sinne als Allgegenwart verstanden werden kann. Die von immer vorübergehender Ruhe geprägte zeitliche Gegenwart ist von dieser Gegenwart aber strikt zu trennen – auch hier geht Platon also über die Konzeption der Idee als ruhender Einheit hinaus: Das Eine und die Anderen sind in ihrem ‹Plötzlich› weder in Ruhe noch in Bewegung, übersteigen also die beiden Grundbestimmungen seelischer Vollzüge notwendig.

---

<sup>1</sup> STEMMER, *Platons Dialektik*, S. 273, betont zu Recht den skeptischen Zug in der Platonischen Wissenskonzeption: «Wirkliches, verlässliches und sicheres Wissen ist ihnen [scil. den Menschen] nicht erreichbar. Wissen ist allein Besitz der Götter. Die Menschen müssen mit dem Risiko leben, ihr Ziel, das Leben im ganzen auf Wahrheit auszurichten, trotz allen Bemühens um Prüfung und Rechtfertigung zu verfehlen, weil sie möglicherweise über das, was für sie letztlich gut, für sie das letzte Ziel, das Glück ist, im Irrtum sind.»



# DER *PARMENIDES*-KOMMENTAR DES MARSILIO FICINO

## 1 Inhaltliche Analyse

### 1.1 *Argumentum* und *Prooemium*

Im *Parmenides* entfalte Platon, so Ficino im *argumentum* seines *Parmenides*-Kommentares, seine gesamte Theologie, nachdem die *Politeia* die Grundsätze der Moralphilosophie, der *Timaios* aber die Wissenschaft von der natürlichen Wirklichkeit entwickelt habe.<sup>1</sup> Die Heiligkeit dieses Dialoges zwingt den Interpreten zu einer nüchternen und zugleich freien Geisteshaltung, die allein es ermögliche, Zugang zu diesem göttlichen Werk des göttlichen Platon zu finden.<sup>2</sup> Auch der Dialog selbst steige stufenweise zum Einen als dem Ursprung aller Seienden auf,<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1136): Cum Plato per omnes eius dialogos totius sapientiae semina sparserit, in libris De re publica cuncta moralis philosophiae instituta collegit, omnem naturalium rerum scientiam in Timaeo, universam in Parmenide complexus est theologiam, cumque in aliis longe intervallo ceteros philosophos antecesserit, in hoc tandem se ipsum superasse videtur et ex divinae mentis adytis intimoque philosophiae sacrario caeleste hoc opus divinitus deprompsisse.* – Siehe dazu: M. J. B. ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One», in: G. C. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* (Florenz 1986), p. 417-455: «This is more than hyperbolic: it assumes Plato's access to the sublimest secrets of religion as of philosophy and even suggests that Plato's intuitive intelligence, his *mens*, rose into the universal Mind, the second hypostasis in Neoplatonic metaphysics, in order to fetch forth the *Parmenides*.» (434)

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1136-1137): Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam atrectare mysteria caelestis operis audeat.* – Siehe dazu: R. KLIBANSKY, «Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance», in: *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1943), p. 281-330: «This opinion is expressed in terms borrowed from the language of mystery cult and with the fervour of the initiate who has access to the fountains of secret knowledge.» (314)

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Hic enim divus Plato de se ipso subtilissime disputat, quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est super omnia omniaque ab illo, quo pacto ipsum extra omnia sit et in omnibus omniaque ex illo, per illud, ad illud.*

indem zunächst Zenon das Eine in den Sinnengegenständen thematisiere, dieser dann von Sokrates zu einer höheren Betrachtung derjenigen Einheiten veranlaßt werde, die als Ideen dem Intellekt innewohnten, und schließlich Parmenides den Sokrates wiederum auch nicht widerlege, sondern ihn mit seinen prüfenden Fragen an der Vollendung seiner Ideenlehre teilhaben lasse.<sup>1</sup> Die sich anschließende dialektische Übung steige schließlich zum Einigen, das oberhalb des Intellekts und der Ideen angesiedelt sei, auf und untersuche in neun Voraussetzungen, was sich aus der Annahme bzw. Leugnung dieses Einigen ergebe.<sup>2</sup>

---

*Ad huius, quod super essentiam est, unius intelligentiam gradatim ascendit. Unum quippe in triplici ordine reperitur, in iis, quae fluunt atque sensibus subiciuntur et sensibilia nominantur; in iis etiam, quae semper eadem sunt et intelligibilia nuncupantur, non sensibus amplius, sed sola mente percipienda; nec in iis tantum, verum etiam supra sensum et sensibilia intellectumque et intelligibilia ipsum unum existit.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Quamobrem hoc in dialogo Zeno Eleates primo Parmenidis Pythagorici discipulus unum esse in sensibilibus probat ostendens, quod, si haec multa essent nullo modo unius natura participantia, errores plurimi sequerentur. Deinde Socrates Zenoni non repugnans quidem, sed eum altius elevans ad considerationem unius et unitatum, quae in rebus intelligibilibus insunt, perducit, ne in hoc uno, quod sensibilibus inest, moretur. Ex hoc igitur ad ideas investigandas perveniunt, in quibus rerum unitates consistunt. Postremo Parmenides ipse senior haudquaquam Socrati contradicens, sed incohatam contemplationem eius absolvens integram idearum explicat rationem, ubi quattuor de ideis quaestiones inducit, primo, utrum sint, secundo, quorum ideae sunt, tertio, quales sint quamve vim habeant, quarto, quomodo ab iis, quae infra sunt, participantur.* – Ficino schwächt somit die Tatsache, daß Zenon von Sokrates und Sokrates von Parmenides widerlegt wird, entscheidend ab. Mit diesen Widerlegungen sind aber, wie Ficino dennoch richtig bemerkt, Betrachtungen auf gleichsam höherem Niveau verbunden. Siehe dazu auch: G. R. MORROW and J. M. DILLON (eds.), *Proclus' Commentary on Plato's <Parmenides>* (Princeton, N. J. 1987), p. 98: «The commentary on the next lemma (129b6-c1) runs from 760.25 to 765.27. Proclus, as suggested above, sees this passage as containing an exhortation from Socrates to Zeno to raise the level of his argument to deal with the intellectual realm, and at the same time indicating progress in Socrates' mind: «for <I should be amazed> is the expression of a mind that, though suspecting the truth, is not yet in secure possession of it, as it will be when it has gone further in the study of the question and can speak as one who is committed to the doctrine and has seen the mode of mixture involved» (761.14-19).»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Hinc iam ad unum, quod super intelligibilia et ideas existit, ascendit ipse novemque de illo suppositiones adducit, quinque, si unum sit, quattuor, si non sit unum, quaerens, quid utrimque sequatur. Hae vero suppositiones a triplici unius et duplici ipsius non-esse partitione ducuntur, unum quippe triplex super esse, in esse, post esse repertum. Ipsum vero non-esse geminae considerationi subicitur. Aut enim nullo modo esse aut partim esse, partim non esse quis cogitat.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 385: «Proclus' position (following Plutarch of Athens and Syrianus) is that, if one pays proper attention to the different senses of <One> and <Not-Being,> one must arrive at five positive hypotheses and four negative ones. <One> has, as he maintains (1039.28ff., and cf. 1035.1ff.), three senses – one as superior to Being, a second as coordinate with it, a third as inferior to Being – representing, respectively, the levels of One, Intellect, and Soul. <Not-Being> (<the Others,> in this context) has two senses, that of Relative or Contingent, and that of Absolute Not-Being – representing respectively the physical world and pure Matter. The five hypotheses

Ficino präzisiert dann das Programm der Übung: Die erste Voraussetzung untersuche, was sich für das Eine, das oberhalb des Seins existiere, in bezug auf es selbst und in bezug auf die Anderen ergebe;<sup>1</sup> die zweite, was sich für das Eine, das zusammen mit dem Sein auftrete, in bezug auf es selbst und in bezug auf die Anderen ergebe;<sup>2</sup> die dritte, was sich für das Eine, das unterhalb des Seins begegne, in bezug auf es selbst und in bezug auf die Anderen ergebe;<sup>3</sup> die vierte, was sich für die Anderen in bezug auf sie selbst und in bezug auf das Eine, das oberhalb des Seins angesiedelt sei, ergebe;<sup>4</sup> die fünfte, was sich für die Anderen in bezug auf sie selbst und in bezug auf das Eine, das zusammen mit dem Sein begegne, ergebe;<sup>5</sup> die sechste, wie sich das Eine, das teils sei, teils nicht sei, in bezug auf sich selbst und in bezug auf die Anderen verhalte;<sup>6</sup> die siebte, wie sich das Eine, das auf keine Weise sei, zu sich selbst und zu den Anderen verhalte;<sup>7</sup> die achte, wie sich die An-

---

arise first from the postulation of the One in its three senses, and then from the postulation of the relation of it, first, to <the Others> which participate in the One, and secondly to <the Others> which do not. The four negative ones (6-9) are arranged rather differently on the basis of the absolute and relative non-existence of the One (in all its senses) and of the Others (1040.10-19).»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Prima itaque suppositio tractat, si unum super esse existit, quid circa illud ad ipsum et alia sequitur.* – Der Bezug des Einen zu den Anderen ist aber nach PLATON, *Parm.* 136b6-c5 gerade nicht das Thema der ersten Perspektive der positiven Hypothese.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Secunda, si unum cum esse est, quomodo se habet ad seipsum atque ad alia.* – Ficino erkennt, daß die zweite Perspektive der positiven Hypothese sowohl den Selbstbezug des Einen als auch dessen Sicht auf seine Anderen berücksichtigt. Die Anderen bilden für ihn aber nicht die Teile des ganzen Einen, wie noch deutlich werden wird (vgl. unten, S. 266-270).

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Tertia, si unum sub esse ponitur, quid illi ad seipsum aliaque contingit.* – Den Anhang zur zweiten Perspektive der positiven Hypothese versteht Ficino demnach als eigenständige Voraussetzung – dies in Einklang mit allen neuplatonisch fundierten Kommentierungen des *Parmenides*.

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Quarta, si unum super esse consistit, quomodo se habent alia et ad se et ad unum.* – Auch hier setzt Ficino also die Anderen nicht mit dem aus ihnen gebildeten Ganzen in Beziehung.

<sup>5</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Quinta, si est illud unum, quod cum esse locatur, quid aliis ad se et ad illud accidit.* – Merkwürdigerweise verwechselt Ficino das Eine der dritten Perspektive der positiven Hypothese, das ein ganzes Eines ist und zusammen mit dem Sein begegnet, mit dem Einen der vierten Perspektive, das ohne Sein gedacht werden muß. Folgt man ferner dem Schematismus Ficanos, dann hätte man noch eine Voraussetzung erwarten dürfen, die die Anderen in Beziehung zu ihnen selbst und zu jenem Einen setzt, das unterhalb des Seins anzutreffen ist. Ficino übergeht diese Inkonsequenz, die aber seine gesamte – von Proklos übernommene – Einteilung der Hypothesen doch in Frage stellt.

<sup>6</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Sexta, si non est unum ita, ut partim sit, partim minime sit, qua se ratione ad sese et ad alia habeat.*

<sup>7</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Septima, si non est unum ita, ut nullo modo sit, quo pacto se habeat ad seipsum atque ad alia.* – Ficino identifiziert dieses

deren unter Annahme jenes Einen der sechsten Voraussetzung zu diesem und zu sich selbst verhielten;<sup>1</sup> die neunte schließlich, wie sich die Anderen unter Annahme jenes Einen der siebten Voraussetzung zu diesem und zu sich selbst verhielten.<sup>2</sup>

Ficino erblickt den Sinn dieser Voraussetzungen darin, daß mit ihnen gezeigt werden könne, daß das Eine Prinzip aller Seienden sei, weshalb mit seiner Setzung alle Seienden gesetzt, mit seiner Aufhebung aber vernichtet würden.<sup>3</sup> Die ersten fünf Voraussetzungen bildeten einen Entwurf fünf aufeinander aufbauender Wirklichkeitsstufen, während die folgenden vier allein zeigen sollten, wieviel Absurdes sich ergebe, wenn das Eine aufgehoben werde.<sup>4</sup> Diese fünf Stufen der Wirklichkeit werden laut Ficino vom Einen als dem höchsten Gott, den von diesem Einen ausgehenden Götterordnungen, den göttlichen Seelen, vom geformten Stoff sowie vom ersten, noch formlosen Stoff gebildet.<sup>5</sup> Das Eine werde

---

Eine fälschlicherweise nicht mit dem Einen der ersten Perspektive der positiven Hypothese, und zwar aufgrund seiner Überzeugung, daß der Mangel an Sein für jenes Eine etwas anderes bedeute als für dieses, nämlich das Fehlen aller Bestimmungen im Sinne einer *supereminencia* einerseits, im Sinne einer *privatio* andererseits (vgl. unten, S. 237, Anm. 2).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Octava, si non est unum ita, ut partim sit, partim non sit, quid aliis ad se et ad illud eveniat.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Nona, si non est unum ita, ut nullo modo sit, quid alia ad se et ad illud denique patiantur.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): In iis omnibus generatim intendit Parmenides potissimum hoc asserere, quod unum omnium principium sit eoque posito ponantur omnia, sublato autem interimantur.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Itaque in primis quinque suppositionibus quinque rerum gradus posito uno in rerum ordine tradit, in quattuor vero sequentibus inquiri, quot absurda, quot errores quantaque mala ipso uno sublato sequantur.* – Ficino stellt sich damit in den Zusammenhang einer Tradition, die die negative Hypothese bzw. ihre Perspektiven als *reductio ad absurdum* versteht – dies nach dem Vorbild der Zenonischen Schrift, die der erste Teil des *Parmenides* anspricht. Ficino hebt sich aber dennoch von seinen Vorgängern ab, da er die «Absurditäten» der negativen Hypothese nicht bloß als solche versteht, sondern sie auch mit poetologischen Reflexionen zur Dialogfigur des Parmenides zu verbinden weiß (vgl. unten, S. 270-272).

<sup>5</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1137): Prima ex quinque superioribus de uno supremoque Deo disserit, quomodo procreat disponitque deorum sequentium ordines; secunda de singulis deorum ordinibus, quo pacto ab ipso Deo proficiscuntur, tertia de divinis animis, quarta de iis, quae circa materiam fiunt, quomodo supremis causis producuntur, quinta de materia prima, quemadmodum suapte natura specierum est expers et a primo uno dependet.* – Siehe dazu: P. O. KRISTELLER, «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and the Renaissance», in: J. PÉPIN et H. D. SAFFREY (eds.), *Proclus. Lecteur et Interprète des Anciens* (Paris 1987), p. 191-211: «The hierarchy of substances is treated by Proclus in the *Elements of Theology*, and in a few passages of the *Platonic Theology* and of the commentary on the *Parmenides*. In the commentary on the *Parmenides*, Proclus reports and criticizes the attempts of several predecessors to equate the hypotheses of the *Parmenides* with various entities, including

im Dialog *Parmenides* darum auf mehrfache Weise ausgesagt, bezeichne aber immer eine Substanz, die vom Stoff vollständig frei sei, also die Wirklichkeiten Gottes, des Geistes und der Seele; das Andere oder die Anderen hingegen seien als der ungeformte Stoff bzw. als die stofflichen, von der Form bestimmten Seienden zu verstehen.<sup>1</sup> Mit diesen Präliminarien schließt das *argumentum*.<sup>2</sup>

Im *prooemium* zum *Parmenides*-Kommentar unterscheidet Ficino zwischen der Form und dem Inhalt dieses Dialoges. Während er den Inhalt als wesentlich theologischen bestimmt, weist er die Form als dialektische aus; in Allegorien und verhüllender Redeweise, die offenbar der dialektischen Form zugehören soll, verstelle Platon – im Gefolge des Pythagoras – absichtlich die verborgenen Inhalte des Textes, indem er sie in eine logische Übung kleide.<sup>3</sup> Da aber nicht alle Schlüs-

---

corporeal forms and matter, but there is no evidence that he accepts all these entities as basic levels of being. In other passages, where he speaks in his own name, he mentions only the One, Nous, Soul, and Body, whereas in the *Elements of Theology* Soul is followed only by corporeal nature. In these passages Proclus comes close to the scheme of Plotinus. But when Ficino posits a hierarchy of God, Angelic Mind, Rational Soul, Quality, and Body, he hardly follows Proclus (whose *eneads* and subdivisions of the intellect he ignores), but rather draws directly on Plotinus, substituting Quality for Nature or Irrational Soul for reasons of his own, a detail in which he was to be followed by Patrizi, but for which there is no precedent in Proclus.» (206-207)

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg (Op. omn. 1137): Illud insuper advertendum est, quod in hoc dialogo, cum dicitur unum, Pythagoreorum more quaque substantia a materia penitus absoluta significari potest, ut Deus, mens, anima. Cum vero dicitur aliud et alia, tam materia quam illa, quae in materia fiunt, intelligere licet.* – Ficino differenziert also durchaus zwischen dem Anderen und den Anderen, und es dürfte interessant sein zu verfolgen, inwieweit diese Instanzen von ihm gemäß den getroffenen Unterscheidungen auch tatsächlich behandelt werden (vgl. unten, S. 266-270).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg (Op. omn. 1137): His ergo promissis atque servatis ad ipsum dialogum veniamus.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., prooem. (Op. omn. 1137): Pythagorae Socratisque et Platonis mos erat ubique divina mysteria figuris involucrisque obtegere, sapientiam suam contra sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio et studiosissime ludere. Itaque in Parmenide sub ludo quodam dialectico et quasi logico, exscrutaturo videlicet ingenium ad divina dogmata, passim theologica multa significat.* – Was Ficino genau unter Dialektik versteht, wird im folgenden noch deutlicher werden (vgl. unten, S. 223, Anm. 1). Dem in der nächsten Anmerkung zitierten Passus läßt sich jedenfalls schon entnehmen, daß Dialektik als durch Definition und Dihairesis ermöglichte Beweiskunst begriffen wird. Ficino wird aber noch ein anderes Verständnis von Dialektik offenbaren, das im resolutorischen Aufstieg zum unbedingten Einen besteht. Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 10: «The answer to this leads Proclus to distinguish three aspects of any proper educational system (653.3-654.14). The first involves stirring up in the young the desire for knowledge, the «turning of the eye of the soul.» This involves not a simple leading of the pupil straight towards the truth, but also an exploration of byways, ultimately to be rejected (that is why it may be termed *plane*, «wandering»). A second form of dialectic confronts the mind directly with the world of Forms, and leads it from Form to Form, using analysis, definition, demonstration, and division, until it reaches the first Form of all, the Good beyond being. The third type is a method of attack, designed to «purge soph-



se der logischen Übung auf göttliche Inhalte verwiesen, könne – so Ficino – die Dialektik zugleich auch zu einem weiteren Inhalt des Dialoges erklärt werden, so daß sich in ihm der theologische mit dem dialektischen Inhalt vermische.<sup>1</sup> Das *prooemium* schließt abrupt mit dem Hinweis, daß die im *argumentum* beschriebene Gliederung des Dialoges auf Proklos und seine Vorgänger zurückgehe, welchen Autoritäten Ficino aber nicht überall folgen wolle.<sup>2</sup>

---

ists and others of their double ignorance,» which Proclus, selfconsciously borrowing a term from Aristotle (cf. *SE* 169b25, *Met.* Γ 2, 1004b25), calls *peirastike*, «tentative» or «probing.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., proem.* (*Op. omn.* 1137-1138): *Praeterea consuetudo fuit Pythagoreorum Platonisque plures invicem materias partim more naturae, partim ratione gratiae opportune miscere. In Phaedro conflat cum theologia oratoriam, et potissimum in Timaeo physicis inserit mathematica, disserendi artem cum divinis vel etiam cum moralibus saepe coniungit. Divisiva quidem et definitiva in Philebo et Politico atque Sophista, demonstrativam in Parmenide similiter copulat cum divinis, ne forte, si sola logica tradiderit rudimenta, tamquam paedagogus quidam erudire pueros videatur. Quemadmodum vero demonstrativa divisivam et definitivam antecellit tamquam finis, sic eam in materia quadam diviniore traditam arbitrantur. Aristoteles quin etiam dialecticam summam – malo enim <dialecticam> dicere quam <dialecticen> – miscuit cum divinis Platonem, ut arbitrator, imitatus theologiam in Re publica sub dialectico nomine designantem. Materia igitur Parmenidis huius potissimum theologica est, forma vero praecipue logica.* – Die Dialektik fungiert immer dann als Form, die ihre theologischen Inhalte zugleich verhüllt und zur Sprache bringt, wenn solche Inhalte auch vorliegen. Da die dialektische Übung aber auch – so Ficino – Argumente ohne tieferen Sinn vorbringt, dient die Dialektik dann nicht mehr als Form, sondern als eigener Inhalt, der nur noch von logischer Bedeutung ist. Siehe dazu auch: KLIBANSKY, «Plato's *Parmenides*», p. 323-324: «This formula with its distinction between the outward form and the matter of the dialogue seems to have been devised as a retort to Pico, disposing of his criticism. It parries the adversary's thrust by implying that Pico's analysis is guided only by the consideration of formal elements without penetrating to the hidden meaning of the work.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., proem.* (*Op. omn.* 1138): *Qualem utique dispositionem ordinemque libri Proclus eiusque sectatores existimaverint, narravimus in principio. Qualem vero ipse putem et quatenus sequar illos, paulatim in sequentibus declarabo.* – Auch für den *Parmenides*-Kommentar Ficinos gilt, was M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His <Phaedrus> Commentary, Its Sources and Genesis* (Berkeley – Los Angeles – New York 1984), p. 228-229, bezüglich des *Phaedrus*-Kommentares festhält: «A scholar interested in the sources and background of Ficino's terms and propositions could approach the commentary chapters, and indeed many of the summae, from a number of angles and often at considerable length. Even so, an authoritative *index fontium* would still elude him; for this must depend on a comprehensive understanding of Ficino's reading. Though advances have been made in recent years in the area of identifying some of the manuscripts that he owned and annotated, or borrowed or had access to, research is still in the preliminary stages. Apart from works he actually translated, and those he quoted from constantly (if frequently without acknowledgement) like Augustine's *De Trinitate*, *De Vera Religione* and *De Civitate Dei* and Aquinas' *Summa contra Gentiles*, we cannot be sure for the most part of what he read attentively or the order in which he did so, though we do know he received a thorough Aristotelian training in his youth and considerable exposure to medical texts.» Siehe dazu auch: M. J. B. ALLEN (ed.), *Marsilio Ficino: The <Philebus> Commentary* (Berkeley – Los Angeles – London 1975), p. 23: «The Commentary [scil. zum *Philebos*] is eclectic in its approach. This is typical not only of the Renaissance but of most medieval philosophy and, indeed, of patristic and Neoplatonic thinking. Ficino was not trying to be origi-

## 1.2 Eleatismus

Ficino legt das Parmenideische Diktum, daß das gesamte oder alles Seiende Eines sei, in eigenwilliger Weise aus. Parmenides verstehe das <alles> oder <gesamt> in dreifacher Weise, nämlich als Eines im Sinne der einzelnen Seienden, die zu der Einen Natur ihres Seins gehörten, ferner als diese Eine Natur ihres Seins, die sie als einzelne Seiende zusammenwirken lasse, sowie schließlich als den ideenhaften Inbegriff dieser Natur, der dieser ihre Einheit verleihe.<sup>1</sup> Das seiende Eine als den ideenhaften Inbegriff dieser Natur identifiziert Ficino dann mit dem Intellekt, in welchem durchaus auch Vielheit begegne, nämlich die Verschiedenheit der

---

nal; he was trying to synthesize ... Besides the many quotations and references to other Platonic dialogues in the commentary, there are references to other ancient authors, real and fictive, and to a few medieval ones; but Ficino rarely cites the specific works he is referring to. In addition to the acknowledged references, there are some which are unacknowledged. Most notable are the extensive borrowings from Aquinas in several of the chapters, which are in paraphrase rather than direct quotation.» Gleiches gilt grundsätzlich für den *Parmenides*-Kommentar Ficanos. Eine eingehende Analyse der aus Thomas' *Summa contra Gentiles* entlehnten Passagen kann im Rahmen dieser Arbeit aber ebensowenig geleistet werden wie eine Untersuchung der zugrundeliegenden Augustinischen Quellen (*De trinitate, De vera religione, De civitate Dei*), sofern sie für Ficanos *Parmenides*-Kommentar relevant sind. Eine derartige Untersuchung zu Ficanos Rezeption des Aquinaten in seiner *Theologia Platonica* liegt vor von: A. B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's <Platonic Theology>* (The Hague 1974).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (*Op. omn.* 1138): *Parmenides argumentis plurimis in poemate confirmavit universum vel omne ens esse unum. <Universum> vero sive <omne> tribus modis accipitur, singulatim, congregatim, summatim. Primo itaque pacto ens quodlibet et hoc seorsum et istud et illud est aliquid in se unum, ab aliis singulari quadam proprietate distinctum. Secundo vero cuncta simul entium amplitudo ita unum est, ut quoquomodo cuncta invicem in essendo convenient, ab eodem interim principio ducta et ad eundem finem communem postremo redacta invicemque motu quodam actionibus passionibusque conspirantia. Tertio denique ipsum inter entia primum et unum est et omne, unum quidem, quoniam, sicut entia naturalia ad naturam unam et corporea ad corpus unum, sic omnia simpliciter entia ad ens tandem unicum referuntur; omne rursus, quoniam, sicut omnium naturarum corporumve virtus in prima natura et primo corpore continentur, sic in uno primo ente entia omnia comprehenduntur, quem mundum intelligibilem nominamus.* – In der Auslegung des Parmenideischen Lehrgedichts geht Ficino somit, wie sich MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 16, entnehmen läßt, über Proklos hinaus: «In connection with the lemma 128a8-b6 (703.6-706.18), Proclus discourses at some length on Parmenides' own concept of the One in his Poem. Parmenides is primarily concerned, he says, with the unity or monad which makes each being and class of beings one, with unity in the world, rather than with the transcendent cause of unity.» – Zur Dreiteilung der Seinsweise siehe auch: T. KOBUSCH, «Heinrich von Gent und die neuplatonische Ideenlehre», in: L. G. BENAKIS (ed.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale* (Turnhout 1997), p. 197-209: «Diese berühmte Dreiteilung der Seinsweise ist offenkundig neuplatonischen Ursprungs. Nachdem insbesondere durch die Stoiker das gedankliche Sein (ἐπινοία ὄντα) als ein eigener Seinsbereich neben dem der Ideen und der Naturdinge etabliert worden war, hat Ammonius Hermeiu in seiner Interpretation des Porphyrios erstmals – was in seiner Schule breit aufgenommen wurde – drei <Gattungen> des Seienden unterschieden, das <vor dem Vielen>, das <in dem Vielen> und das <nach dem Vielen> ...» (200)

Gattungen und Ideen.<sup>1</sup> Jenseits der Einheit des Intellekts nehme Parmenides aber auch noch ein Erstes an, das so sehr Eines sei, daß es den Begriff des Seienden von sich weise.<sup>2</sup> Dessen Einheit sei einfacher als das Wesen des ersten Intellekts, und mit ihr benenne Parmenides das Prinzip und die Vollendung aller Dinge.<sup>3</sup> Bereits bei Parmenides begegnen also – so darf mit Ficino gefolgert werden – vier der fünf zuvor postulierten Wirklichkeitsstufen, so daß es ihm auch obliegen wird, diese zusammen mit der *prima materia* innerhalb der dialektischen Übung zur Darstellung zu bringen.

Die Argumente Zenons, die die Annahme des Parmenides stützen sollen, deutet Ficino in folgender Weise: Zenon nehme an, daß die Seienden allein Viele seien, also der Einheit nicht teilhaftig seien, so daß sie untereinander gänzlich unähnlich seien, da sie weder in einer Ordnung noch in etwas anderem zusammenträten.<sup>4</sup> Die in dieser Weise unähnlichen Seienden seien aber auch ähnlich, insofern sie sich in ihrer Unähnlichkeit ähnlich verhielten; dieser Schluß sei aber unzulässig, da Ähnlichkeit in einer Art Einheit bestehe, die den Vielen Seienden *per definitionem* abgehe.<sup>5</sup> Ficino lehnt sich dann mit einer Ausweitung der Zeno-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (*Op. omn.* 1138): *Enimvero Plato una cum Pythagoricis multitudinem etiam in primo ente ponit, scilicet oppositorum generum et idearum varietatem omnemque prorsus originem numerorum.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (*Op. omn.* 1138): *Sed praeter unitatem illam intelligibili mundo perfecte participatam eminentissimam excogitat unitatem universo ente uno excelsiorem. Alia enim ipsius entis, alia unitatis ipsius ratio est, entis siquidem rationi multitudo et compositio non repugnat. Unitatis autem rationi repugnat. Illi praeterea non-ens, huic non-unum est oppositum. Dicere vero non-ens non est prorsus idem atque unum dicere, siquidem non-unum non necessarie nihilum significat, sed diversam etiam multitudinem. Unum igitur ens non est ipsum simpliciter unum, sed quoquomodo compositum multitudinique permixtum.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (*Op. omn.* 1138): *Quae quidem [unitas], qua ratione est simplicior quam essentiam, eadem est necessitate superior. Hoc nomine rerum principium finemque omnium propter summam simplicitatem virtutemque unitate significatam Parmenides nuncupavit.* – Das Referat, welches Ficino über das Lehrgedicht des Parmenides hält, läßt deutlich erkennen, daß die Positionen des Eleaten denen Platons, insofern diese Ficanos Deutung unterliegen, angeglichen werden sollen. Ein vom seienden Einen getrenntes Eines kommt bei Parmenides jedoch nirgends vor, und ebensowenig findet sich bei ihm jenes dreifache Verständnis des Einen jenseits der absoluten Einheit. Ficino kommt allein dort der Intention des Eleaten nahe, wo er das seiende Eine zum Intellekt erklärt. Diese um Konkordanz der großen Autoritäten bemühte Sicht auf Eleatismus und Platonismus kann auch dafür verantwortlich gemacht werden, daß Ficino im ersten Teil des *Parmenides* keine Widerlegungen entdeckt.

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (*Op. omn.* 1138): *Positionem vero Parmenidis, qua omne ens esse unum, id est particeps unius, asseritur, Zeno discipulus alia positione confirmat, qua probat ens non esse multa, id est solum multa, sed praeter multitudinem esse particeps unitatis. Nisi enim in tanto diversorum entium numero aliqua unitatis participatio foret, essent inter se penitus dissimilia nec invicem vel ordine vel alio quopiam convenirent, quod patet unicuique falsum.*

<sup>5</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (*Op. omn.* 1138): *Item, qua ratione ita es-*

nischen Argumentation, die der *Parmenides* selbst nicht vorführt, an Proklos an: Die vielen, der Einheit nicht teilhaftigen Seienden seien auch weder ähnlich noch unähnlich, denn sie seien nicht ähnlich, wenn sie des Einen als Urheber aller Ähnlichkeit beraubt seien, seien aber auch nicht unähnlich, da sie in dieser Beraubung übereinstimmten.<sup>1</sup>

Ficino vertritt also die Ansicht, daß die Widersprüche, die Zenon aufzeige, auf der falschen Voraussetzung beruhten, daß jemand sich eine der Einheit nicht teilhaftige Vielheit vorstelle.<sup>2</sup> Solche Widersprüche ergäben sich ferner dann, wenn jemand viele erste Prinzipien annehme, denn sofern sie eines Einen teilhaftig seien, müsse dieses als Prinzip gelten, sofern aber nicht, gälten die oben beschriebenen, sich widersprechenden Verhältnisse.<sup>3</sup> Ficino lenkt damit die Zenoni-

---

*sent inter se dissimilia, eadem quoque similia forent, quod dictu stultum, siquidem in hoc similiter invicem haberent, quod, sicut hoc discrepat prorsus ab illo, ita vicissim ab hoc illud penitus discreparet par pari, ut dicitur, invicem referentia. Quatenus ergo nullum haberent unum, dissimilia forent – similitudo enim in quadam unione consistit –, eadem quoque ratione similia, siquidem hoc ipsum commune saltem inter se haberent. Quod fingebamus, unum videlicet, non habere.* – Ficino gibt das Zenonische Argument insofern nicht richtig wieder, als er es für unmöglich erachtet, daß die vielen Seienden auch ähnlich seien. Gerade dies behauptet Zenon aber, und er führt seine Annahme dadurch *ad absurdum*, daß er die vielen Seienden als ähnlich *und* unähnlich aufzeigt. Da Ficino aber die Ähnlichkeit der vielen Seienden *per definitionem* nicht herleiten kann, dürfte sich für ihn strenggenommen auch kein Widerspruch ergeben, der ihn zwingen würde, die Seienden als Eines anzunehmen. Die Notwendigkeit der Annahme des Einen Seienden anstelle der vielen Seienden, die Zenon aus jenem Widerspruch herleitet, wird von Ficino darum bloß postuliert, nicht aber argumentativ gewonnen.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (*Op. omn.* 1138): *Item neque similia neque dissimilia forent. Non quidem similia, si privarentur uno omnium similitudinis auctore; non etiam dissimilia, dum similiter in hac ipsa privatione congruerent.* – Siehe zu diesem Argument: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. XXXVIII: «At a number of places in the Commentary ... Proclus seems to show knowledge of a treatise of Zeno's which is not derivable from the text of the *Parmenides*, and the inference seems possible that he has access to a document, whether genuine or otherwise, purporting to be the original book of Zeno, from which he is quoting here.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (*Op. omn.* 1138): *Haec utique sequuntur absurda ceteraque permulta, quae alibi diximus et dicemus, si quis multitudinem rerum finxerit unitatis expertem.* – Es sei nochmals betont, daß Ficino die Ähnlichkeit der Seienden immer aus einer gewissen Einheitlichkeit ableitet, so daß er eines der beiden Urteile des Widerspruchs insofern nicht korrekt herbeiführt, als es der von Ficino dem Zenon zugeschriebenen Voraussetzung einer Vielheit, die ohne Einheit besteht, widerspricht.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (*Op. omn.* 1138): *Sequentur itidem, si plura rerum principia prima. Sive enim unius eiusdemque participia sint, sub illo uno tamquam principio ipsa iam non principia locabuntur, sive nullum commune unum habuerint, iam neque communiter principia erant neque inter se similia rursus neque penitus dissimilia, siquidem communem unius absentiam patiantur. Denique eadem iterum ratione cum dissimilia, tum similia probabuntur.* – Da Ficino davon ausgeht, daß Zenon mit seinen Argumenten ein Eines stütze, daß jenseits des Seins angenommen werden müsse, so steht es für ihn fest, daß eine Widerlegung der Vielheit dieses

sche Diskussion, ohne daß dies in ihr schon angelegt wäre, auf die Frage nach dem Prinzip oder den Prinzipien des Seienden, um mit den Paradoxien der Vielheit zu beweisen, daß das Eine als einziges Prinzip zu gelten habe. Zenons Argumentation wird also, da sie im Dialog *Parmenides* keine nähere Ausführung erfährt, von Ficino frei ausgelegt, allerdings ohne Rekurs auf andere Äußerungen des Eleaten, und da diese Auslegung eigene Zwecke verfolgt, mißdeutet und instrumentalisiert sie den Zenonischen Gedanken – ob willentlich oder nicht, kann kaum entschieden werden.

### 1.3 Sokrates' Ideenlehre

#### 1.3.1 Geltungsbereich der Ideen

Ficino referiert nun die Sokratische Ideenlehre nach eigenem Verständnis, wobei er wiederum über die im *Parmenides* dargebotenen Theoreme hinausgeht, um eine Konkordanz Aristotelischer und Platonischer Konzeptionen herbeiführen zu können. So komme eine artbildende Vielheit von einzelnen Seienden in einer artbildenden Natur überein, welche wiederum von einer vollkommenen, intellektualen Idee als unbewegter Ursache abhängt, die dafür verantwortlich sei, daß diese Natur als ewige und allgemeine gelten könne.<sup>1</sup> Die Vielheit der Ideen ih-

---

Eine auch als einziges Prinzip ausweise. Die Eleaten äußern sich jedoch nicht zu irgendwelchen jenseits des Seins bestehenden Prinzipien, sondern zum Sein selbst, das sie als Einheit verstehen. Das absolute Eine jenseits des Seins hält Ficino jedenfalls zu Recht für ein Prinzip, doch widerspricht es der Auffassung Platons, dieses Eine als einziges Prinzip zu bestimmen.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (*Op. omn.* 1139): *Specialis quaelibet singularium multitudo in una quadam proprietate naturaque convenit speciali, ut homines in una humanitate multi. Id vero commune unum neque dependet a multis, qua ratione multa sunt et varia, neque a quolibet multorum, qua ratione proprium est quodlibet atque differens, neque per se et ex se existit, quandoquidem nec in se ipso manet, sed in multitudine iacet, neque purum perfectumque unum est, siquidem est particeps multitudinis, neque perfecta natura, quandoquidem alienis commixta condicionibus atque mutabilis. Haec igitur tamquam in his multis una ab una tandem perfecta dependet his multis longe superiore, scilicet ab idea hominis humana natura, ab idea ignis ignea quoque natura. Humana profecto species, quod sempiterna sit, non habet nisi a causa quadam immobili; item quod universalis, non habet a particulari causa, sed tantum universali. Causa vero immobilis simul universalisque necessario est intellectus et intellectualis idea.* – Mit dieser Konzeption der Idee setzt sich Ficino aber dem von Aristoteles gegen Platon erhobenen Vorwurf aus, die Idee als Verdoppelung des Allgemeinen außerhalb des einzelnen Seienden als der Substanz anzunehmen. Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 147: «The forth argument (791.29-795.8) [scil. für die Existenz der Formen] is based on the regularity of genera and species. The individual man, for instance, may indeed come from seed, but the genus Man must preexist any potentiality such as a seed, and exists eternally. It is nature as a whole which regulates the production of individuals according to their species, according to the *logoi* inherent in

rerseits wohne einem gewissen Einen inne, nämlich dem ersten Intellekt oder der ersten Form, und diese Instanz werde nur noch von dem Einen als dem Schöpfer der ersten Erkenntnis überragt.<sup>1</sup> Der dieser Erkenntnis fähige erste oder göttliche Intellekt verbinde in sich konträr entgegengesetzte Bestimmungen, ohne ihren Gegensatz in sich auszutragen,<sup>2</sup> und enthalte die Kräfte und Formen aller Seienden, ohne daß diese nicht auch voneinander verschieden wären.<sup>3</sup> Die Ideen gehörten außerdem einer Hierarchie an, wobei solche wie Wesen, Selbigkeit, Verschiedenheit, Ruhe oder Bewegung allgemeiner seien als etwa das Schöne, Gerechte, Große, Kleine, Ähnliche oder Unähnliche.<sup>4</sup> Die Ideen unterschieden sich

---

it. But prior to the immanent *logoi* are the transcendent Forms, to which Nature looks, and so we are once again back where we want to be. The fifth argument (795.9-796.14) puts the case that there must be unmoving causes of the permanent genera and species, the heavenly bodies, and cosmos itself, and these cannot be bodily, or even in Nature, since Nature is unreasoning, and these causes must be intelligent (since they produce intelligent things).»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (*Op. omn.* 1139): *Ideae rursus multae sunt, quod saltem rerum species naturalium et unaquaeque unitas appellatur unitas, inquam non simpliciter, immo quaedam. Nempe idea hominis non unum ipsum est absolutum, sed unum aliquid, id est humanum, nec ad quaslibet rerum multitudines, sed ad multitudinem hominum habet imperium, similiter ideae reliquae ad suas quaslibet multitudines definitae. Quamobrem super ideales unitates exstat ipsum simpliciter unum per quaslibet multitudines latissime regnans. Iam vero ideae non solum sub ipso uno sunt, ut diximus, primae intelligentiae patre, sed etiam in uno quodam sunt, id est intellectu primo primaque forma.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (*Op. omn.* 1139): *Ideae vero, quoniam sub ipso bono statim sunt in optimo atque mutuo confunduntur neque etiam adversantur, ignis illic cum aqua, natura humana cum lenta neque confluit nec ulla violentia dissidet, sicut et in natura caelesti tamquam et ipsae divinae virtutes contrariarum apud nos qualitatum, immo et motiones oppositae sine iniuria simul esse possunt. Appellat ergo Socrates ideas aliquas inter se contrarias, non quoniam inter se dissideant, sed quoniam apud nos contraria faciant et ipse Deus per illas contraria videat atque agat.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (*Op. omn.* 1139): *Sed quoniam intellectus ille divinus munera haec apud nos separata mirabiliter in se ipso coniungit, ideae penes ipsum tum contemplandi, tum agendi principia sunt, atque rursus quoniam ille non argumentatione, non casu, sed natura sua et hac quidem intellectuali perficit universum sibi que reddit simile, necessario vires formasque omnium intellectuali simul atque naturali ratione distinctas possidet in se ipso.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 146: «The third argument [scil. für die Existenz der Ideen] is that from the order of the universe (790.5-791.28). How could this come about, if it all came together by chance? If it is impossible, then the universe must be given structure by a causal principle and this principle must know itself (otherwise it would be inferior to beings in the universe of its own creation which know themselves), and the objects of its self-knowledge will be the Forms.»

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (*Op. omn.* 1139): *Ideas vero alias quidem communissimas arbitratur, ut essentiam, identitatem, alteritatem, statum, motum, alias specialissimas, ut hominem atque equum, alias vero medias, ut pulchrum, iustum, magnum, parum, simile vel dissimile.* – Gemäß den Ausführungen des *Parmenides* müssen das Große und Kleine sowie Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auch zu den wichtigsten Gattungen gezählt werden. Der *Sophistes* klammert sie in der Diskussion der μέγιστα γένη zunächst zwar absichtlich noch aus (vgl.

voneinander, denn andernfalls gebe es nur eine einzige Idee, so daß das seiende Eine als Intellekt bereits das Einfachste sei; trotz ihrer Verschiedenheit hätten die Ideen aber auch aneinander teil, so daß jede Idee mit anderen Ideen verbunden sei, ohne mit ihnen zu verschmelzen, und ebenso getrennt von ihnen sei, ohne gänzlich geschieden von ihnen zu sein.<sup>1</sup> Der Intellekt sei ferner mit der Natur verbunden, so daß seine intellektuale Natur und sein natürliches Erkennen Grundlage alles Erkennens und Entstehens seien.<sup>2</sup> Alle von Ficino als oberste

---

PLATON, *Soph.* 254b7-d3), doch bringt er schließlich das Große und Kleine zumindest ansatzweise noch zur Sprache (vgl. PLATON, *Soph.* 257b1-8 und 259c3-d7).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 5 (*Op. omn.* 1139): *Atque vero putandum est, quas ideas excogitamus, nihilo et ipsa inter se differre, alioquin unica erit idea, et quod in ordine rerum est secundum, simplicissimum erit sicut primum, et distinctio in sequentibus casu quodam forte continget. Neque rursus existimandum ideas adeo inter se disertas, ut nulla illic aliquid habeat aliarum, alioquin mundus ille primus diversior erit quam secundus primusque unitatis divinae foetus unionem forte nullam in se habebit, nulla in sequentibus erit unio, nullus ordo. Unaquaeque igitur idea naturam quandam atque vim habet propriam ab aliis re vera distinctam. Et accipit interim nonnihil a ceteris traditque vicissim, suntque coniunctae invicem cum praesentia, tum communione mirabili, et interim mirifice sua quadam proprietate distincte coniunctae, inquam absque confusione, disiunctae rursus absque disiunctione.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 97: «There is also the problem of the connection of Forms, such as opposites, or genera and species, with one another. It is not clear that Proclus solves these problems, but he gives a good airing, and presents a useful statement of Neoplatonic doctrine on the subject. He summarizes this doctrine at 755.5-14: «Consequently we must not suppose that the Forms are altogether unmixed and without community with one another, nor must we say, on the other hand, that each one is all of them, as has been demonstrated. How, then, and in what way are we to deal logically with this question? We must say that each of them is precisely what it is and preserves its specific nature (ἰδιότης) undefiled, but also partakes of the others without confusion, not by becoming one of them, but by participating in the specific nature of that other and sharing its own nature with it.» Siehe auch: KRISTELLER, «The Influence of Proclus», p. 208: «Attention should also be called to some doctrines which are of Plotinian origin but are presented by Proclus in his *Elements of Theology* in a more systematic way and even schematic fashion. He emphasizes that in the world of the intellect the various beings and ideas are distinct but not separate, a notion adopted by all those medieval and Renaissance thinkers who discussed the relationship between the ideas and the divine mind, including Aquinas, Cusanus, and Ficino.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 5 (*Op. omn.* 1140): *Admonuimus autem supra naturam cum intellectu coniungere naturamque intellectualem simul et intelligentiam naturalem excogitare, in qua unaquaeque ratio seu vis seu forma, sicut est notio, ita et quaedam sit natura rursusque, si est natura, pariter sit et notio. Eiusmodi est idea quaelibet cognitionis pariter generationisque fundamentum.* – Siehe dazu: T. LEINKAUF, «Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), S. 735-756: «Die platonische Ideenlehre wird von Ficino im wesentlichen durch die für die lateinische Tradition grundlegende Interpretation des Augustinus (div. quaest. 83, q. 46) bestimmt. Wie bei diesem besitzt auch bei Ficino der Begriff ‚Idee‘ eine vielschichtige Dimension – er läßt sich als ratio, causa principalis, species oder forma verstehen –, die gleichwohl auf einen zentralen und bestimmenden Sachkern bezogen bleibt. Diese Kernbedeutung liegt in dem transzendenten, metaphysischen und prinzipiellen Charakter der Ideen als intelligibler Gehalte des göttlichen Intellekts, in dem

Gattungen erachteten Bestimmungen seien dabei in jeder Idee anwesend.<sup>1</sup>

Ficino erörtert nun unvermittelt die erste Aporie, in welche Parmenides den Sokrates stürzte, als er nach dem Geltungsbereich der Ideen fragte.<sup>2</sup> Er rekurriert dabei jedoch nicht auf den Platonischen Text, sondern setzt – in Anlehnung an Proklos – sein recht freies Referat zur Platonischen Ideenlehre fort, um in seinem Rahmen zu bestimmen, wovon es Ideen gebe.<sup>3</sup> Zu jeder natürlichen Form

---

intelligibles *Sein* und intelligierender *Begriff* identisch sind. ... Die Ideen, als in eine erste Vielheit entfaltete göttliche Einheit, sind Produkte der *«multiformis sapientia dei»* (ebd. [scil. Theol. Plat.] XI 4; 2,120). Sie werden daher von Ficino auch gedacht als universale Ursprünge oder Produktionsprinzipien der geschaffenen Welt, als absolut an sich seiende, unveränderliche, intelligible Formen und Muster.» (739)

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 5 (*Op. omn.* 1140): *Illic est igitur ipse status, ipse motus, quibus status omnes resque stabiles, item motus omnes resque mobiles et cognoscuntur et fiunt. Identitas illic similiter et alteritas speciesque reliquae. Status ipse nec est ipse motus neque umquam minus status evadit neque, qua ratione status est, ullo pacto mobilis iudicari potest. Participat tamen ipsum motum. Omnes enim ideae invicem quoquomodo participant. Et quatenus participat ipsum motum, scilicet idealem, in effectibus motus quoquomodo conspirat. Item identitas nec est alteritas nec, qua ratione identitas est, eadem est et altera. Participatione tamen alteritates habet, ut altera sit ab aliis. De ceteris similiter iudicandum.* – Hier wird deutlich, wie genau sich Ficino mit jener Passage des *Sophistes* auseinandergesetzt hat, die die μέγιστα γένη behandelt (vgl. PLATON, *Soph.* 254b7-260a7). Siehe zu Ficinios Interpretation dieses Passus: MOJSISCH, «Platon, Plotin, Ficino», S. 30-38.

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 130b1-e4. – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 145: «Parmenides asks first whether Socrates believes in Forms separate from particulars, and then tries to make him specify of what things, or sort of things, he postulates Forms. These are the first two of the traditional set of four questions about Forms (‘Are there Forms?’ ‘Of what things are there Forms?’ ‘How do particulars participate in Forms?’ and ‘Where are the Forms situated?’) which Proclus discerns as being raised by Parmenides in this part of the dialogue.» Siehe dazu auch: KOBUSCH, «Heinrich von Gent», S. 203: «Im ersten Handbuch des Platonismus, dem *Didaskalikos* des Alcinous, wird die akademische Diskussion um dieses Problem zusammengefaßt. Da die Ideen ewige und in sich vollendete Gedanken Gottes sind, kann es weder von Artifiziellem, wie z. B. einem Schild oder einem Musikinstrument, noch von Widernatürlichem, wie einer Krankheit, noch von Individuellem, wie z. B. Sokrates oder Platon, noch von Wertlosem, wie von Schmutz u. dgl., noch von bloß Relativem Ideen geben. Die innerakademische Diskussion wie auch die Gedanken anderer philosophischer Strömungen führen schließlich im spätantiken Platonismus zu schulmäßig geregelten Äußerungen über den Gegenstandsbereich der Ideen.»

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 6-15 (*Op. omn.* 1140-1142). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 151: «This leads up to the second main excursus of the book [scil. III], provoked by the lemma 130c5-d2, on the old question in Platonism, ‘Of what things are there Ideas?’ This continues for most of the rest of the book (815.14-833.23) and is of considerable importance as a statement of Neoplatonic doctrine. For the Middle Platonic doctrine on this subject one may turn to Albinus' *Didaskalikos*, ch. 9 (163.20ff. Hermann). There, after giving Xenocrates' definition of an Idea as an ‘eternal paradigm of natural things,’ Albinus goes on to list those things of which ‘most Platonists’ would deny that there were ideas – artificial objects (such as ‘shield’ or ‘lyre’), unnatural conditions (fever, cholera), individuals (Socrates, Plato), trivial or worthless (εὐτελῆ) things (dirt, chaff),



gehöre nur eine Idee, so daß es so viele Ideen gebe, wie es natürliche Formen gebe.<sup>1</sup> Der Stoff als formloser hänge von keiner Idee ab, wenn nämlich die Idee als Form gelten dürfe.<sup>2</sup> Es gebe auch keine Ideen der einzelnen Seienden, da die Idee als unbewegliche Ursache sich nicht auf veränderliche und darum auch bewegliche Seiende beziehen könne.<sup>3</sup> Da in der intellektualen Natur die Einheit der Vielheit vorausgehe, wenn der erste Intellekt eher ein Ganzes als dessen Teile sei, so gebe es auch keine Ideen von Teilen im Bereich der lebendigen Natur.<sup>4</sup> Von Akzidentien seien nur dann Ideen anzunehmen, wenn sie in irgendwelchen Arten oder Gattungen von Substanzen unter deren Ideen auf urbildliche Weise zu-

---

or relative concepts (‘greater,’ ‘prevailing’ [ὑπερέχων]). Against this background, we may examine Proclus’ account.»

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 6 (*Op. omn.* 1140). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus’ Commentary*, p. 152-153: «The curious doctrine on irrational soul leads to his third query (820.38-821.33), *whether there is a Form of Nature*. Proclus comes down in favour of this, relying both on Chaldaean doctrine and on *Timaeus* 41e, where the Demiurge exhibits to souls ‘the nature of the universe,’ which Proclus understands to be the paradigm of Nature in his mind (cf. his comments at *In Tim.* 270.16ff. on this passage). He ends with what he declares to be a personal opinion (inadvertently, perhaps, revealing how much of his doctrine is not personal but derived from his predecessors, especially Syrianus), to the effect that the Form of Nature contains all those souls which partake in eternity, while irrational souls, or ‘natures,’ are comprehended in the god who presides over the creation of body, the sublunary Demiurge – or Hephaestus, in mythological terms.»

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 7 (*Op. omn.* 1140). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus’ Commentary*, p. 153: «Fifthly, *is there a Form of Matter* [822.39-823.15]? Even here, Proclus is unwilling absolutely to give up on the notion, bizarre as it might seem. Of course, matter as such is the antithesis of Form, but in the case of the ‘matter’ of the heavenly bodies, one *might* postulate a paradigm of that in the mind of the Demiurge.»

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 8 (*Op. omn.* 1140). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus’ Commentary*, p. 153: «The next question, however, is a very vexed one, that concerning *Forms of Individuals* (824.13-825.35). The general Platonic view on this, expressed, as we have seen, by Albinus, was that there were not, and with this position Proclus is in agreement. The notion of Forms of individuals, however, had tempted Plotinus, who wrote a treatise on the subject (*Enn.* V, 7), though what his final view on the question was is a matter of controversy into which we do not need to go now ... The causes of individuals, says Proclus, are not intelligible paradigms, but rather causes within the cosmos, such as differences of season or region.»

<sup>4</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 9 (*Op. omn.* 1140-1141). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus’ Commentary*, p. 153-154: «A similar situation obtains with *parts of animals*, such as finger or eye, which is the eighth question. It would be absurd, says Proclus, to postulate Forms of these, but there are causes of them in Nature, and even at the level of Soul (826.13ff.). This again relates to the interesting theorizing of Plotinus, at the beginning of *Enn.* VI, 7, where he raises the question whether souls receive their lower faculties (including the power to shape parts of the body) on entry into the body, or whether they possess them originally. Either way there are difficulties, but Plotinus prefers the latter alternative, and so does Proclus.»

sammengefaßt seien, nicht aber, wenn sie durchweg in einzelnen Seienden ange-  
troffen würden.<sup>1</sup> Den Gegenständen der Kunst wiederum gehörten auch keine  
Ideen zu, da dem Intellekt zwar ideenhafte Urgründe innewohnten, welche un-  
ter Vermittlung einer lebendigen Natur in den Stoff überträten, doch gelte dies  
nicht für die Gegenstände der Kunst, da sie nicht durch eine vermittelnde Natur  
hervorträten und dann lebten.<sup>2</sup> Bezüglich der Wissenschaften nimmt Ficino al-  
lein Ideen theoretischer Wissensgegenstände an, weshalb diejenigen Wissen-  
schaften, die sich mit dem Stofflichen befaßten, ohne Ideen, dafür aber mit Schutzgei-  
stern verführen.<sup>3</sup> Auch von Übeln nimmt Ficino keine Ideen an, da eine solche  
Idee in Gott wäre, Gott aber nicht böse sein könne.<sup>4</sup> Folglich gebe es auch keine

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 10 (*Op. omn.* 1141). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 154: «We move next to *accidents* (συμβεβηκότα), or qualities (826.27ff.). Are there Forms of these? In answer, Proclus makes a distinction between qualities which are «perfective and completive» (τελειωτικὰ καὶ συμπληρωτικὰ) of their substances, such as likeness, beauty, health, or virtue, and those that are not, such as whiteness, blackness, or sweetness. Of the former there are Forms; the latter are present in bodies by virtue of *logoi* emanating from Nature.» – Zum Streit Dietrichs von Freiberg mit der Thomistischen Schule bezüglich der Seinsweise der Akzidentien vgl.: DIETRICH VON FREIBERG, *Abhandlung über die Akzidentien*, lat.-dt., übers. von B. MOJSISCH, mit Einl. und Begriffsreg. vers. von K.-H. KANDLER (Hamburg 1994).

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 11 (*Op. omn.* 1141). – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 154: «Next, we turn to *artificial objects* (827.26ff.). Traditionally, as we have seen, Forms of these were not admitted, but Proclus cannot ignore certain troublesome Platonic passages, such as *Republic* X, 497b, with its Idea of Bed, and the Idea of Shuttle in the *Cratylus*. He disposes of the Ideal Bed, however, by suggesting that the «form» of bed is simply the reason-principle in the mind of the artisan, the overall skill of whom is conferred upon him by the Demiurge, who in that sense could be spoken of as having an archetype of bed in his mind. There are in fact, then, no Forms of artificial objects.»

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 12 (*Op. omn.* 1141). – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 154: «However, Proclus does wish to make a distinction (828.20ff.) between arts and sciences which are «anagogic,» leading us to a vision of reality, and those which are not. Of the former, such as arithmetic or astronomy (in their higher forms, as described in *Rep.* VII), there are Forms; of the lower, purely material or recreational arts, there are not.»

<sup>4</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 13 (*Op. omn.* 1141). – Hiermit widerspricht Ficino der spätplatonischen Auffassung, daß die Idee des Guten nicht ohne die des Bösen begegnen könne (vgl. PLATON, *Theait.* 176a3-b3). Im Bereich des Göttlichen nimmt Platon allerdings auch keine Übel an, doch gilt ihm die Idee in der Spätphase seines Denkens gerade nicht mehr als göttliche Einheit, sondern als menschliche Hervorbringung. Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 155: «We come, lastly, to the vexed question of *Ideas of Evils* (829.22ff.), a matter which had been raised by Amelius, as we have seen, and which was still to some extent a live issue. Amelius' argument, it seems ..., was that if there were not, then God could have no knowledge of evils. Proclus refers us at the outset to a special essay he has written on the subject (preserved only in a Latin translation), *On the Existence of Evils*, but he repeats the arguments here. His basic point is that, if one accepts (as all Platonists did) that

Ideen von Häßlichkeiten, Entartungen, Verkrüppelungen und Mängeln, welche der Schöpfer selbst nicht vollbringe und vollende, welche vielmehr aus dem Zusammentreffen ursprünglich getrennter Ursachen oder aus unseren Tätigkeiten und Widerfahrnissen entstünden.<sup>1</sup> Diese Unvollkommenheiten seien also unabhängig von irgendwelchen Ideen, aber nicht unabhängig von der Vorsehung zu denken, da in der nach ihr geschöpften Welt kein so verworfenes Seiendes begegnen könne, das nicht auch an irgendeinem Guten teilhätte.<sup>2</sup>

### 1.3.2 Teilhabeproblematik

Ficino kommt nun wieder auf den Platonischen Text zurück, indem er – quasi zum Auftakt der Entfaltung eines Leitmotives, das seinen Kommentar durchziehen wird – auf die Rolle des Parmenides im Dialog reflektiert. Die maieutische Kunst des Parmenides bringe die wunderbaren und beinahe göttlichen Ansichten des Sokrates, mit denen dieser schwanger gehe, nach und nach ans Licht und korrigiere sie bloß, so daß niemand argwöhnen dürfe, daß Parmenides eben diese Ansichten etwa zurückweise.<sup>3</sup> Ficino wendet sich also der Teilhabeproblema-

---

Forms themselves are good, then we are in an insoluble difficulty. Are Ideas of evils good? If so, how can their manifestation be evil? On the other hand, if they were evil, then the Demiurge would have evil in him as well as good, and would be the cause of evils as well as goods, which would conflict with the well-known testimony of the *Timaeus* (29a-e) that the Demiurge is good, and that he wishes the cosmos to be as like himself as possible.»

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 14 (*Op. omn.* 1141).

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 15 (*Op. omn.* 1141). – Von all dem ist im *Parmenides* nirgends die Rede. Parmenides nimmt vielmehr – freilich unausgesprochen – von allem Ideen an, womit er den beschränkten Philosophiebegriff des Sokrates kritisiert (vgl. *Parm.* 130e1-4). Dieser wichtige Passus des *Parmenides* findet bei Ficino überhaupt keine Berücksichtigung.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 16 (*Op. omn.* 1142): *Quemadmodum Socrates obstetricis filius erga pueros adolescentesque passim obstetricis munere fungitur idque prae ceteris profitetur, ita Parmenides iam senex Socratem adhuc adolescentem miris quibusdam ac ferme divinis opinionibus gravidum propemodumque parturientem pia cuiusdam obstetricis more provocat adiuvatque ad partum. Nascentes praeterea foetus vel minus formosos non respuit quidem vel disperdit, immo suscipit fovetque mirifice. Teneriores confirmat, obliquos dirigit, conformat informes, perficit imperfectos. Nemo itaque suspicetur Parmenidem Pythagoricum suorum more idearum amicam ipsiusque entis sensibilibus separati atque ipsius unius ente superioris asseveratorem opiniones eiusmodi reprobare, sed meminerit unusquisque Platonicus Socratem a Parmenide in dialecticis diligentius exerceri, ut in divinis mysteriis admodum observantior incedat, cautius tutiusque perveniat.* – Ficino offenbart hier – im Anschluß an Proklos – ein ungenügendes Verständnis der Maieutik, insofern er die Möglichkeit der Widerlegung aus ihrem Verfahren ausschließt. Diese Auslegung erlaubt es ihm wiederum, die Aporien des ersten Teiles nicht den Defiziten der klassischen Ideenlehre anzulasten, da sie nicht widerlegt, sondern von Sokrates nur schlecht verfochten werde. Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 156: «Proclus recalls himself from his

tik zu, nachdem die Frage nach dem Geltungsbereich der Ideen unabhängig von den Argumenten, die Parmenides gegen Sokrates vorgebracht hat, beantwortet worden ist. Er diskutiert das Verhältnis der vielen Seienden zu ihrer Idee zunächst im Kontext einer Urbild-Abbild-Beziehung, wobei auch von göttlichen Namen gehandelt wird, mit welchen die Götter die Ideen benannten.<sup>1</sup> Die Aporien, in welche Sokrates gestürzt wird, deutet Ficino dann in folgender Weise: Indem Parmenides die Teilhabe der Ideate an ihrer Idee bloß in körperlicher Bedingtheit vorführe, weise er den Sokrates dazu an, sich eine unkörperliche Form der Teilhabe zu denken.<sup>2</sup> Das Teilhabende erfasse, wenn zwischen dem Vermögen

---

major excursus to the text (833.19ff.), by making a point which will maintain throughout the exegesis of the first part of the dialogue, that all the difficulties raised by Parmenides are <maieutic,> have a positive purpose, that of deepening Socrates' understanding of dialectic and of the Theory of Ideas, and not simply of refuting him.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 17 (*Op. omn.* 1142): *Et Plato in Timaeo septimoque De re publica manifeste declarat substantias quidem veras ideas existere, res vero nostras rerum verarum, id est idearum, imagines esse. Quamobrem nulla his communiter atque illis denominatio est univoca, sed hic et ille ita communiter homo dicitur aut equus, quemadmodum apud nos pictus Socrates atque vivens. Proinde, sicut haec inde naturam habent et hanc quidem imaginariam, ita denominationem sortiuntur inde. Prima enim nomina sunt apud superos, quibus mutuo sua cognominant atque nostra, secunda vero apud animos sapientium, qui per conceptus ideales vel naturaliter sibi notos constituentes nomina res quidem divinas primo re vera, deinde ad illorum similitudinem nostras nominaverunt.* – Diese Theorie ist deshalb von Interesse, da der göttliche Name auch für Platon von Bedeutung ist. Das absolute, unennbare Eine der ersten Perspektive der positiven Hypothese darf nämlich als göttlicher Name gelten, der dann in der Gestalt des menschlichen Namens ins Zentrum jeder Erkenntnis rückt. Ficino versteht den göttlichen Namen freilich in anderem Sinne, nämlich als Instanz, die der Idee nachgeordnet ist.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 18 (*Op. omn.* 1142-1143): *Parmenides igitur Socratem instructurus vel potius provocaturus ad contemplandum verum illum participationis modum, quo ab inferioribus ideae percipiuntur, modos paulatim non legitimos improbat, maxime vero corpoream participandi condicionem. Si corpus aliquod accipis, aut totum assumis, sicut escam, aut partem, quemadmodum elementum. Si aquam bibes, aut totam aut partem. Probat igitur non eiusmodi condicionem corporea ideas accipi posse, ut ita vel tota quaevis idea vel quaedam dumtaxat portio capiatur, ut Socrates admoneatur incorporeum quendam, immo divinum perceptionis morem excogitare.* – Dieses Argument wurde seit jeher und wird immer noch ins Feld geführt, wenn es gilt, den von Parmenides aufgezeigten Schwierigkeiten der Teilhabe zu entrinnen. Ihre Verfechter erklären aber niemals, wie Teilhabe ihrer Meinung nach gedacht werden sollte, was freilich auch nicht gelingen kann, wenn man Abschied nimmt von Vorstellungen, die zwar durchaus dinglicher Natur sind, aber dennoch oder gerade deshalb die Teilhabe der Vielen an ihrem Ganzen plausibel erklären können (vgl. oben, S. 186-190). – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 195: «The book [scil. IV] begins with an excursus on the question of the way in which particulars participate in Forms (837.8-853.12), which, like the previous ones, is a most useful account of Platonic theorising and Neoplatonic doctrine on the subject. He begins by refuting the notion that Parmenides is concerned to demolish the Theory of Ideas, as some authorities have supposed. His purpose is in fact to provoke Socrates to articulate the theory more perfectly.»

der Idee und ihrer Eigentümlichkeit unterschieden werde, niemals ihr Vermögen, sondern immer nur ihre Eigentümlichkeit; kraft ihres Vermögens könne die Idee als ganze zugleich vielen voneinander getrennten Seienden innewohnen.<sup>1</sup> Die Aporien der Teilhabe, welche Parmenides für die ideenhaften Bestimmungen der Größe, Kleinheit und Gleichheit herbeiführt,<sup>2</sup> tut Ficino deshalb mit dem Argument ab, daß Teilbarkeit eine Bestimmung darstelle, die nicht der Eigentümlichkeit oder dem Vermögen der Idee, sondern dem Ausmaß eines Körpers zugehöre.<sup>3</sup> Parmenides leite den jungen Sokrates also dazu an, sich die Teilhabe der Ideate an ihrer Idee auf erhabeneren Weise als auf die körperliche zu

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 18 (*Op. omn.* 1143): *Aut enim virtutem ideae aut proprietatem consideramus. Nulla quidem rerum nostrarum totam capit ideae virtutem, scilicet aeternam illam efficaciam, individuum prorsus essentiam, vitam intelligentiamque perfectam. Quaecumque in eadem specie sunt, idealem proprietatem illi speciei concessam aequae capiunt. Sic ergo non corporali quidem modo, sed alia ratione idea est tota in quolibet et non tota. Item, cum in se ipsa consistat, potest per potentiam tota simul multis inter se disiunctis adesse, quod sane neque corpori certum deinceps locum requirenti neque virtuti corporali, quae certo cuidam subiecto est addita, competere potest.* – Ficino bemerkt in diesem Kapitel noch, daß Sokrates mit dem Gleichnis vom Tageslicht, das sich wie die Idee über viele Seiende ausbreite, zwar Richtiges andeute, dann jedoch scheitere, da er es zulasse, daß das Licht mit einem Tuch gleichgesetzt werde. Vgl. zu diesem Argument die Erörterungen oben, S. 15, Anm. 5. – Zur Trias *essentia, vita, intelligentia* siehe: KRISTELLER, «The Influence of Proclus», p. 207: «Proclus's distinction of essence, life, and intelligence was taken over by Aquinas, though as an abstract scheme rather than as a part of the hierarchy of being. In this sense, it also occurs in Ficino and other thinkers.» Vgl. zu dieser Thematik auch: C. FABRO, «The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life and Intellect by Thomas Aquinas», in: D. J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany 1982), p. 97-108. Siehe ferner: LEINKAUF, «Platon und der Platonismus», S. 740: «Der von Ficino bevorzugte Ternar *essentia – virtus – operatio* unterscheidet sich von dem anderen wirkungsgeschichtlich bedeutenden, neuplatonischen Ternar *essentia – vita – intelligentia* darin, daß er ein universales Muster der Form von Entfaltung oder Tätigsein einer Substanz gibt. Er ist gleichsam eine triadische Vermittlung von *essentia* und *vita* selbst, in der der operationale Aspekt indifferent gegenüber einer ontologischen Entfaltung oder noetischen Reflexion ist.»

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 131c12-e7.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 19 (*Op. omn.* 1143): *Divisio passio quaedam est non qualitatis vel virtutis propria, sed quantitatis. Postquam ergo divisisti corpus uniforme, vides partes semper inaequales toti nec inter se semper aequales, qualitate tamen et virtute consimiles. Ipsa magnitudo, aequalitas, parvitas ideales ad quantitatem pertinere videntur. Quantitatis enim notionem necessario secum afferunt. Neque tamen sunt condicione corporea divisibiles. Itaque multo minus ideae reliquae sunt partibiles.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 199: «On the one hand, a material object cannot participate in the whole of the Form, say, of Beauty, «since nowhere do caused objects absorb the whole power of their causes» (cf. *ET*, prop. 75). But on the other hand, «since these things possess the property, say justice or beauty, by which ideal Justice and Beauty are characterised in their own nature, for this reason things could be said to partake of the whole, not the part.» For Proclus, the paradox is resolved by specifying that participation in an immaterial entity is quite different from participation in a material one, and so «secondary things partake both of the whole and a part of their corresponding Forms» (860.3-4).»

denken.<sup>1</sup> Die Idee sei weder Ausdehnungen noch Orten, noch Zeiten verschrieben, sondern von all diesen Bestimmungen unabhängig, um als unteilbare, unbewegliche und ewige Instanz überall gegenwärtig zu sein und sich bis zu den letzten Formen der Welt zu erstrecken.<sup>2</sup>

### 1.3.3 Regreßargumente

Ficino vertritt die Ansicht, daß jene Konzeption der Idee, die ihre Einheit aus der Übereinstimmung vieler spezieller Seiender herleite, mit dem Argument vom ›Dritten Menschen‹ nicht widerlegt werde, sondern insofern bloß modifiziert werde, als Sokrates nicht annehmen solle, daß jede beliebige Gemeinschaft von Seienden auf eine eigentümliche Idee bezogen werden könne, wenn sie nämlich bloß in einer zufälligen oder bezüglichlichen Bedingtheit, in irgendeinem Mangel, einer gewissen Vorstellung oder einer gemeinsamen Benennung übereinkämen.<sup>3</sup> Der Regreß, den Parmenides aufzeige, ergebe sich dann nicht, wenn bedacht wer-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 19 (*Op. omn.* 1143): *Socrates paulatim per haec instruitur, ut participationem idearum sublimiore quadam ratione quam corporea cogitet, cui quidem eruditioni ipse facile assentitur utpote ad hanc natura propensus.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 199: «The subject of comment on the next lemma (131a8-b2; 859.7-861.37) is the sense in which ›whole‹ and ›part‹ are to be understood in relation to participation in immaterial Forms. Once again, Proclus' conviction that Parmenides' purpose is maieutic comes to his aid.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 20 (*Op. omn.* 1143-1144): *Cum enim ideas tres modo dictas ceterasque consideramus quaslibet sui participantibus adesse eodem modo posse, sive maiora sint, sive minora, seu in oriente, seu in occidente, sive nunc, sive alias, facile possumus coniectare eas neque dimensionibus neque locis neque temporibus addictas esse, sed ab his omnibus absolutas. Et quoniam post temporales alterationes ideae formas in generationibus speciales momento praeparatis iam subiectis exhibent, plane constat illas procul ab omni divisione, loco, motu, tempore esse impartibiles, immobiles, aeternas, ubique praesentes, ita praesentes, ut cuiuslibet ideae proprietates quaedam ad ultimas perveniat mundi formas.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 21 (*Op. omn.* 1144): *Quod Socrates per quasdam rerum multitudines in uno quodam certo convenientes, scilicet ratione formali, speciali, naturali, perfecta, una uniuscuiusque specialis multitudinis ideam excogitaret, Parmenides tamquam Pythagoricus idearum cultor non retractat, sed Socraticum impetum corrigit, ne forte confiteatur quamlibet praeterea rerum communionem ad ideam propriam referri debere, etiamsi in adventicia quadam vel relativa dumtaxat condicione vel defectu quovis vel figmento quodam vel cognomento convenire invicem videantur.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 201: «We come now to the ›Third Man‹ Argument (131e8-132b2), which constitutes the next section of the book [scil. IV] (878.1-890.38), divided into just two lemmata. In Proclus' view, even as the previous argument is designed to show that participation in the Forms is not of a bodily nature, so this argument, advancing a stage further, demonstrates that participation in transcendent Forms is distinct from participation in immanent Forms, or forms-in-matter (ἔνυλα εἶδη or φυσικοὶ λόγοι), which do have an element in common with their participants (878.17ff.). Once again, therefore, Parmenides' purpose is maieutic.»

de, daß die vielen einzelnen Seienden mit der Idee zwar dem Namen nach, nicht aber gemäß ihrer Natur und Bedingtheit übereinstimmten; die Idee komme darum auch nicht in einer gewissen dritten Form mit den vielen Seienden wechselseitig überein.<sup>1</sup>

Ficino mißverstehet nun die Fragen des Sokrates, mit denen er anzeigt, daß die Idee als Instanz außerhalb der Seele, nicht aber als ihr Gedanke gelten müsse, um dem Regreß zu entkommen,<sup>2</sup> in der Weise, daß er annimmt, Sokrates konzipiere die Idee als Gedanke der Seele, welcher die Einheit der Sinnendinge verbürge.<sup>3</sup> Ficino thematisiert einen solchen Gedanken dann als eine dem menschlichen Geist eingeborene Form, welche zwischen der Erkenntnis und ihrem Erkenntnisinhalt, also der göttlichen Idee, vermittele und gegenüber dieser unveränderlichen, der Erkenntnis vorausgehenden Idee als bewegliche Bestimmung gelten müsse, die unserer Erkenntnis nachfolge; ein solcher Gedanke stelle ein nächstliegendes intelligibles Seiendes dar, das von der Idee als dem entfernt intelligiblen

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 21 (*Op. omn.* 1144): *Quod autem Parmenides argumentatur in multis magnis atque ipsa magnitudine, idem intellige de multis hominibus et ipsa humanitatis idea. Haec enim singula cum idea in nomine quidem conveniunt, quoniam haec proprie sunt ex illa et ipsam praecipue referunt, in natura vero et condicione nequaquam. Non igitur haec cum illa invicem in tertia quadam specie congruunt, per quam ad superiorem ideam sit alterius procedendum iterumque ab illa simul atque istis ad aliam et absque fine deinceps. Hactenus Socrates sic admonitus [est] non ex qualibet apparente communione ideas novas fingere.* – Ficino geht also nicht davon aus, daß die vielen Seienden in der Seele als deren Wahrnehmungen liegen, so daß sie auch nicht mit der Idee in der Seele in Verbindung gebracht werden können. Vielmehr begegnen nach Ficino die vielen Seienden außerhalb der Seele in der natürlichen Wirklichkeit, während die Idee dem Intellekt und damit in gewisser Weise auch der Seele innewohnt. In dieser Sicht gehören Idee und Ideate in der Tat nicht derselben Natur und Bedingtheit zu, so daß Ficino auf der Grundlage seiner eigenen Voraussetzung korrekt argumentiert. Platon setzt jedoch auch die vielen Seienden in der Seele als ihre Wahrnehmungen an, so daß dem von Parmenides herbeigeführten Regreß nicht so entkommen werden kann, wie Ficino es vorschlägt (vgl. dazu oben, S. 23-26).

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 132b3-6, und dazu oben, S. 19, Anm. 1.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 22 (*Op. omn.* 1144): *Socrates igitur, ne forte substantiales species infinitas in ipsa rerum [natura] ponere cogeretur, tamquam adolescens neque satis adhuc eruditus ad communem quandam de singulis conceptionem confugit a nostra intelligentia factam, quam appellat νόημα, nos commodiore vocabulo <notionem>. Dicitur autem <noema> ab intellectu. Haec est intelligentia quaelibet proprie, quamvis more communi appellare etiam possimus <intelligentiam> neque rursus <intelligibile primum>, sed quasi medium quoddam inter utrumque, conceptus quidam circa rem intellectam definitivus, in quem intus intelligentia desinit, sed super conceptus huiusmodi cotidie nobis excogitatos.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 202: «A true Form, then, is a thought (νόημα), «but primarily in the sense of a thought-process (νόησις) of Intellect in the true sense, in fact of the Paternal Intellect, in which both true beings are thoughts and thoughts true beings» (893.3ff.). These <thoughts> come to be, at a lower level, in the Soul (896.22ff.), and must not be confused with «what is produced in the soul as a result of projections from individual sense-objects.»»

Seienden her in den menschlichen Geist eingeflossen sei.<sup>1</sup> Parmenides tadele also nicht, daß Sokrates zu einem solchen Gedanken Zuflucht genommen habe, sondern daß er den Erkenntnisweg bei diesen offenbar enden lasse; gegenüber diesen von der Erkenntnis immer neu gebildeten Begriffen müßten die uns eingeborenen, göttlichen Ideen als vornehmliche Erkenntnisgegenstände gelten, und ihnen müsse sich die Erkenntnis vorzugsweise zuwenden.<sup>2</sup> Parmenides setze unaus-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 22 (*Op. omn.* 1144-1145): *Nostris mentibus insunt noemata naturaliter infusa divinitus, species videlicet quaedam, mediae insuper inter intelligentiam atque intelligibile, quoniam intelligentia nostra per eiusmodi species quandoque ideas ipsas, quae praecipua intelligibilia sunt, agnoscit. Species has nobis ingenitas esse multis in Theologia rationibus comprobamus. ... Sed hae neque esse nisi penes intellectum quendam possunt neque primae omnium sunt, quia a nobis nuper concipiuntur. Mobiles enim sunt et intelligentia nostra posteriores. Vera autem intelligibilia et immutabilia sunt et intelligentiam nostram antecedunt. Primae igitur eiusmodi rationes sunt in mente divina, sed in nobis quoque ante adventicios, quos dixi, conceptus rationes sunt naturaliter insitae, per quas et conceptiones eiusmodi parimus, et hinc ascendimus ad ideas. Inesse vero animae penetrabilibus rationes eiusmodi ipsi tunc maxime declaramus, quando res quasdam absolute definituri a singulis externis confugimus ad communia et intima mentis penetralia petimus, ubi nobis occurrunt intelligibilia proxima. Ideae vero intelligibilia sunt remota. Proxima quidem haec intelligibilia tamquam perfectiora a sensibilibus tamquam iam imperfectis collectis non sunt, sed a primis infusa, per quae horum ipsorum virtutem, dum particulare aliquid circumspicimus, rationem specialem, quae in singulari non est universalis, universaliter cogitamus resque corporeas ad incorporeas causas recta ratione reducimus.* – Zur entsprechenden Auffassung der *adventicii conceptus* und des νόημα bei Proklos siehe: T. KOBUSCH, *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache* (Leiden 1987), S. 70-72: «Proklos unterscheidet also mit der Einführung dieses Terminus «Noema» den Gegenstand als erkannten von dem eigentlich erkannten Gegenstand. Der Gegenstand als erkannter und insofern er als solcher im Denken ist, entspricht nun ganz dem abstrahierten Allgemeinbegriff der aristotelischen Tradition. Von diesem Noema im Sinne des abstrahierten Begriffs ist nach Proklos der Wesensbegriff, der «psychische» Begriff, streng zu unterscheiden, der κατ' οὐσίαν in der Seele ist. Der Wesensbegriff ist das apriori Gewußte von einer Sache ... Als solches apriori Gewußtes ist der Wesensbegriff von den Dingen unabhängig und ihnen ontologisch vorgeordnet, während der abstrahierte Begriff als gedachter von der sinnfälligen Vielheit der Dinge immer abhängt und so ihnen gegenüber ontologisch defizient ist. Aber die Defizienz des abstrahierten Begriffs zeigt sich nicht nur gegenüber dem Sein des Sinnfälligen, sondern auch besonders gegenüber dem Sein des Wesensbegriffs selbst. ... Proklos charakterisiert die abstrahierten Begriffe schließlich als nicht von den vielen sinnfälligen Gegenständen erzeugte Abbilder der Wesensbegriffe. Dies macht deutlich, daß nach Proklos alle Allgemeinbegriffe, auch die abstrahierten, auf ein apriorisches Wissen zurückzuführen sind, insofern wir durch die Sinnlichkeit allein nie zur Bildung allgemeiner Begriffe geführt werden. Der Aufstiegsweg, den Proklos beschreibt, hat von dem körperlichen Einzelding über den abstrahierten Begriff hin zur Konzeption des Noema eines Wesensbegriffs geführt, der als das Produkt des apriorischen Wissens aufzufassen ist.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 22 (*Op. omn.* 1145): *Denique quod Socrates ad notiones illius modi confugerit, Parmenides re vera non reprobatur, sed quod in eis gradum sistere videatur. Studet igitur eum per hanc notionum novarum mentionem iam speciebus naturaliter insitis propinquantem deinceps non solum ad has ipsas species revocare, sed etiam ad divinas.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 203: «For Proclus, then, Socrates has arrived at a truth about the nature of Forms, but only at the level of Soul. Parmenides now pro-



gesprochen voraus, daß die intelligiblen Seienden den Erkenntnissen so vorausgehen wie die wahrnehmbaren Seienden der Sinnesempfindung, denn wenn dies nicht der Fall sei, so gehe die Erkenntnis ihren Gegenständen voraus und sei dann als leere Erkenntnis auf keinen Gegenstand gerichtet, um darauf bei sich selbst das zu bilden, was sie erkenne.<sup>1</sup> Die Ideen dürften also nicht als Tätigkeiten oder Erkenntnisse gelten, sondern müßten als die der Erkenntnis vorausgehenden Gegenstände angenommen werden, welchen die Erkenntnis, obwohl sie mit ihnen in gewisser Weise schon geeint sei, fortwährend nachstrebe.<sup>2</sup> Sokrates äußere aber ebenjenen Gedanken, daß die Ideen in gewisser Weise als Tätigkeiten des Erkennens gelten müßten, und Parmenides begegne ihm mit dem Argument, daß die Erkenntnis im Sinne der Form eine Tätigkeit darstelle, während die Idee Wesen, Vermögen und Begrenzung mit sich bringe, also den ewig ruhenden Be-

---

poses to lead him a stage higher, by raising a difficulty about this (896.29ff.), which Proclus deals with in the next lemma (898.12-906.2). Thought must be <of> an object of thought, and this object of thought, rather than the thought, would be the Form. This, again, Proclus does not see as a problem, but as the revelation of a truth about Forms at the intelligible level: «If, then, thought is the object of thought, not only in us, but also in divine and veritable Intellect, it is plain that the object of thought is prior to the thought, and it is by virtue of its striving towards this that the reason-principle in the soul is a thought. (899.23-27)» We are thus led up to the level of *ta ontos onta* (901.24ff.), where Intellect and the objects of intellection are united, but yet the objects of intellection, the Forms proper, are logically and ontologically prior.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 23 (*Op. omn.* 1145): *Ubique vero intelligibilia intelligentias antecedunt, sicut sensibilia sensum. Nisi enim praecederent, consequens profecto esset, ut intelligentiae vicissim antecedentes intelligibilia eo ipso priore momento vacuae forent, in obiectum videlicet nullum directae, sed mox sibimet, quod intellexerent, conficturae.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 203: «He now, however, has to deal with Parmenides' objection in 132c, that all things which participated in Forms would be thinking, since they would partake in thought. In answer to this, he specifies (902.16f.) that Forms are *noemata* only in the sense of being objects of thought, not as being thought-processes themselves. Indeed, as he says, «Things must take their start, not from thinking agents, but rather from elements which are objects of thought, in order that there may be causes of both things that have mind and things that have not» (902.35-38).»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 23 (*Op. omn.* 1145): *Quando igitur loquimur de ideis, non tamquam intelligentias, scilicet actiones quasdam ideas excogitare debemus, sed tamquam obiecta et species viresque naturales intellectus primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur intelligentia, sequens quidem illas quodammodo, sed mirabiles ipsis unita. Haec clam significante Parmenide ipse nescit, quomodo Socrates assentitur.* – Die Seele ist nach Platon in der Tat mit ihren Gegenständen schon geeint, indem jeder dieser Gegenstände als absolutes Eines das Zentrum aller Erkenntnisse bildet, doch sie ist zugleich auch von ihren Gegenständen getrennt, indem sie nämlich als absolutes Eines von den Anderen als den möglichen Bestimmungen dieses Eines immer auch verschieden ist. Die Seele strebt in ihrer Erkenntnis nicht zu ihrem Zentrum zurück, da sie nur von ihm ausgehen kann, um sich mit den Anderen als den Bestimmungen eines absoluten Eines fortwährend zu neuen Ganzheiten zu erweitern. In diesem Prozeß wird ihr Gegenstand von ihr selbst überhaupt erst erschaffen.

zugspunkt der Erkenntnis bilde.<sup>1</sup>

Ficino kehrt zu jenem Leitmotiv seiner Interpretation zurück, wonach Parmenides gegenüber dem Sokrates eine gleichsam maieutische Kunst anwende, die diesen zu immer besseren Konzeptionen der Ideen führe.<sup>2</sup> Da er von einer solchen Kunst gelenkt werde, bringe Sokrates nun eine wahre Meinung bezüglich der Ideen vor, indem er behaupte, daß sie gleichsam als Urbilder in der Natur Bestand hätten und daß die übrigen Seienden diesen ähnlich würden, um als ihre Abbilder gelten zu können.<sup>3</sup> Da Sokrates aber nur zum Ausdruck bringe, daß die Ideen ihre Ideate im Sinne der Ähnlichkeit formten, setze Parmenides ihm nun mit Argumenten zu, um herauszustellen, daß die Idee die vielen von ihr abhängigen Seienden auch bewirke, bewahre und eine.<sup>4</sup> Das Konzept der Ähnlichkeit

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 24 (*Op. omn.* 1145): *Intelligentia quidem formaliter actio quaedam est et quasi motus, species autem essentia est et virtus et terminus. Non igitur idem intelligentia speciesque prima per intelligentiam ubique percepta. Plerumque enim ad multa intelligenda una quaedam communis intelligentia sufficit.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 26 (*Op. omn.* 1146): *Quod Parmenides Socratem non quasi certator insequatur passim atque refellat, sed obstetricis more provocet, adiuvet, foveat, dirigat et emendat, hinc plane perspicitur, quoniam hic adolescens non deficit paulatim, sed gradatim proficit deinceps ad meliora perductus.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 26 (*Op. omn.* 1146): *Iam igitur a Parmenide tamquam paedagogus ductus veram certamque de ideis sententiam proferens ait eas tamquam exemplaria in natura consistere, cetera vero his similia fieri nec esse aliud quam imagines idearum nec aliter illas participare quam quod similia fiant.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 203-204: «He turns next (906.3-918.35, on 132c12-133b3) to the discussion of Socrates' suggestion that Forms are «like patterns fixed in the nature of things» (ὡςπερ παραδείγματα ἐν τῇ φύσει), of which things here are «likenesses» (ὁμοιώματα or εἰκόνες).»

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 26 (*Op. omn.* 1146): *Quae quidem non solum tamquam exempla quaedam ad haec effingenda exstant architecto mundano, quod Socrates palam expressit, sed vim ad haec etiam efficientem habent conservantemque et unificam, quod minus expressisse videtur. Propterea Parmenides ad haec planius explicanda Socratem adducturus deinceps argumentis multis instabit.* – Es läßt sich dem *Parmenides* aber nichts entnehmen, was Ficino zu dieser Überzeugung geführt haben könnte. Die Argumente des Parmenides gegen das Urbild-Abbild-Verhältnis der Idee und ihrer Ideate (vgl. PLATON, *Parm.* 132c12-133a10) thematisieren jedenfalls weder ein Bewirken noch ein Bewahren, noch ein Einen der Idee bezüglich ihrer Ideate. Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 204: «Proclus' only criticism of this formulation is that it appears to neglect the creative and preservative aspect of Forms, in favour of the assimilative – unless, perhaps, he suggests (910.1ff.), we regard him as including these other aspects in assimilation, «for things that are assimilated to what «stands fixed» are necessarily indissoluble, and are held together by their own reason-principles, and are conserved in their essence by them.» These things will not be sensible particulars, but rather the immanent forms of genera and species, which do enjoy a kind of eternity. He correctly draws attention to Socrates' use of *hosper* with *paradeigmata*, as making clear that the term is not to be taken in any restrictively literal sense. The Forms are living and active principles, not just inert exemplars.»

von Idee und Ideaten beschreibe dennoch treffend, wie die Teilhabe der Seienden an ihrer Idee statffinde, da es diese als unkörperliches Verhältnis beschreibe.<sup>1</sup> Dem Regreß, den Parmenides herleite, sei zu begegnen, indem keine wechselseitige Ähnlichkeit zwischen der Idee und ihren Ideaten angenommen werde; es gebe nämlich zwei Weisen der Ähnlichkeit, da zum einen zwei ähnliche Seiende von demselben Seienden abstammten – jene beiden seien dann wechselseitig einander ähnlich – und wenn zum anderen ein Seiendes aus einem anderen entstehe – so lasse das Urbild sein ihm ähnliches Abbild aus sich entstehen, sei diesem aber nicht ähnlich, da es mit seinem Abbild nichts gemein habe.<sup>2</sup> Diese Erhabenheit der Idee schließe es allerdings nicht aus, daß sie sich auch mitteile, und Parmenides zeige dies, indem er voraussetze, daß die Idee in keinem Verhältnis zu ihren Ideaten stehe, woraus dann zwei Widersprüche folgten: Weder würden die Ideen von uns erkannt werden können, noch erkannten die Ideen das Unsrige, noch könnten sie dafür sorgen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 26 (*Op. omn.* 1146): *Denique Socrates, ubi ait inferiora haec ad ideas non aliam condicionem habere quam ut imagines, satis respondisse videtur interroganti, quomodo participantur ideae, scilicet quod neque tota quaelibet idea neque pars eius corporea condicione suscipitur neque ipsa ideae natura ad haec nostra transfertur neque haec igitur in re ulla conveniunt cum ideis, sed solum illas referunt, quemadmodum specularis imago vultum.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 27 (*Op. omn.* 1146): *Oportuit igitur Socratem respondere similitudinis modum esse duplicem. Nam hoc est illi simile, aut quoniam ambo sunt ab eodem, aut quia hoc fit ab illo. Ibi quidem sit conversio, hic autem minime. Nam hic alterum quidem est exemplar, alterum vero similitudo. Sicut ergo, quod est exemplari simile, non habet exemplarem ad illud virtutem aut appellationem, ita, quod est exemplar, non habet ad similitudinem hanc suam similitudinis rursus condicionem. Hac itaque ratione inferiora haec ideis quidem similia sunt, quoniam inde dependent. Ideae vero ad haec, quoniam in nulla qualitate conveniunt, non similia sunt, sed exemplaria tantum atque principia. Modus ergo participationis idearum non fit per eam similitudinem, qua haec cum illis in communi quadam qualitate conveniant, sed quoniam haec formantur ab illis atque illas ideo repraesentant.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 204: «This brings us to the next lemma (132d5-e5), and to Parmenides' objection that, if the image is like the exemplar, then the exemplar must be like the image, and in virtue of this <likeness> the Third Man Argument once again raises its head. «To this,» says Proclus (912.31ff.), «Socrates should have replied that <like> has two senses – one, the likeness of coordinate entites, the other, the likeness which involves subordination to an archetype – and the one is to be seen as consisting in the identity of some one reason-principle, while the other involves not only identity but at the same time otherness, whenever something is <like>, as having the same Form derived from the other, but not along with it.» Die Wendung <Socrates respondere debuit/oportuit> begegnet in Ficanos Diskussion des ersten Teiles des *Parmenides* noch einige Male (vgl. cap. 27, 29, 30). Sie zeigt an, daß in Ficanos Augen nicht die klassische Ideenlehre selbst, sondern bloß ihre Verteidigung durch Sokrates für ungenügend gehalten werden muß.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 28 (*Op. omn.* 1147): *Parmenides igitur Socratem admonet, ut circa divinas ideas observet utrumque, et eminentiam naturae et virtutes communicabiles. Quod enim communicabilitas idearum sit eminentis et absque habitudine propria et commu-*

### 1.3.4 Zwei-Welten-Lehre und Chorismos

Diesen Widersprüchen hätte Sokrates laut Ficino mit dem Argument begegnen sollen, daß die Ideen aufgrund ihres Selbstandes uns in der Tat nicht innewohnen wie etwa irgendwelche Beschaffenheiten einer Substanz, daß aber gewisse Abbilder der Ideen in unseren Geist eingeflossen seien, die aufgrund der Zeugungsfähigkeit der Ideen dort gleichsam als ihre Spuren, die Gewißheit versprechen und zur Untersuchung der Ideen hinführten, angenommen werden könnten.<sup>1</sup> Die Ideen seien für sich betrachtet nicht auf ihre Ideale bezogen, sondern von ihnen unabhängig, seien aber als deren Urbilder durchaus auch in eine Beziehung zu ihnen zu setzen.<sup>2</sup> Allein dem ersten Intellekt gehöre ideenhaftes Wissen als solches zu, womit er sowohl sich selbst als auch alle Seienden in ihrer Wahrheit erkenne; wie diese göttliche Erkenntnis auf göttliche Erkenntnisinhalte gehe, so beziehe sich menschliches Erkennen auf menschliche Wahrheit.<sup>3</sup> Trotzdem sei

---

*nione naturae, in superioribus satis significavit, ubi, alioquin quid absurdi sequeretur, ostendit. Quod autem eminentia illa non debeat omni communicabilitate et qualibet habitudine vel proportione carere, ostendit deinceps per absurda quaedam, ad quae hinc argumentando deducit. Primum quidem absurdum est, quod ita nullo modo a nobis cognosceretur, secundum, quod nec ipsae nostra cognoscerent vel curarent. Utrobique cautum reddit adolescentem, ut in ideis nec eminentiam sine ulla communiōne nec communionem seorsum ab eminentia cogitet.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 29 (*Op. omn.* 1147): *Proinde, ubi Parmenides ait, si sunt primae species in se ipsis, sequi, ut non insint nobis, concedere debuit Socrates non ipsas quidem inesse nobis velut qualitates aliquas in subiectis, sed imagines illarum quasdam et perspicuas illinc mentibus nostris infundi et umbratiles in materiis resultare. Non enim steriles sunt, sed fecundae species illae primae ac longe fecundiores quam naturales qualitates et formae caelestes. Si ita est et nos certa possumus coniectare vestigia ad ideas investigandas, et intellectus ille primus fecundissima plenitudo per ipsas velut sequentium causas haec omnia cognoscit providetque et dispensat.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 208: «We now, with the next lemma, 134c, ascend to the intelligible Forms proper, and the arguments of Parmenides which are false and aporetic at lower levels now become true at this highest level. We cannot know the intelligible Forms, and they do not *directly* take cognizance of us, though the physical universe is still indirectly the product of their providence (952.26ff.).»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 30 (*Op. omn.* 1148): *Si hic quidem res nostras, ut aliquid in se sunt, inde vero ideas, ut prorsus in se ipsis existunt, consideremus, neque haec ad illa neque illa referuntur ad ista. Verum si rem hanc contemplemur ut factam et imaginem quandam, ideam vero ut efficientem atque exemplar, haec utique conditione mutuo referuntur.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 31 (*Op. omn.* 1148): *In intellectu primo est idealis ipsa simpliciter scientia nihil aliud quam intelligentia certa que sui ipsius omniumque comprehensio. Est item idealis ipsa veritas, id est prima omnique essentia neutraque ipsius boni lumine fulgens, quo quidem lumine et intelligentia spectat et cernit intelligibile suum et hoc intelligibile, quod appellamus veritatem et se ipsum offert et infert ipsi intelligentiae penitus comprehendendum. Hinc multae quoque scientiae in sequentibus intellectibus similes sunt veritatesque consimiles, et ad sua intelligibilia intelligentiae quaelibet referuntur, scilicet divinae ad divina et humanae ad humana similiaque.* – Siehe dagegen: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 207: «In the course of discussing the nature of knowledge at our level (the problem of the connection of the

dem Menschen Ideenerkenntnis möglich, indem er sie anhand von Abbildern als deren Urbilder wiedererkenne, und ebenso berühre göttliches Wissen auch unsere Seienden, da sein Erkennen diese Seienden überhaupt erst hervorbringe.<sup>1</sup>

Nach Ficino stellt es also einen Irrtum dar zu behaupten, daß der Mensch göttlicher Wissensinhalte gänzlich unkundig sei, und noch schwerer sei der Irrtum, wenn den Göttern die Vorsehung für menschliche Angelegenheiten abgesprochen werde; die dialektische Übung verfolge daher den Zweck, solche Zweifel hinsichtlich der Ideen auszuräumen.<sup>2</sup> Vor der Erörterung dieser Übung hält Ficino aber nochmals fest, inwiefern der erste Intellekt als der Schöpfer des Alls für alle Seienden, also auch für die einzelnen Sorge, indem nämlich sein Vermögen, sein Tätigsein, seine Erkenntnis und seine Vorsehung sich durch alle Seienden

---

two levels of knowledge and truth he [scil. Proklos] does not regard as a question worth dwelling on), he makes the interesting point (947.21ff.) that, while there is a Form of Knowledge in general, we must not postulate Forms of particular branches of knowledge (ἐπιστήμῃσι) or skills (τέχνῃσι), such as cookery, perhaps, or carpentry, since they concern themselves with products of this world, and are thus in the position of accidental attributes (συμβεβηκότα), of which there can be no ideal archetype.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 31 (*Op. omn.* 1148): *Quomodo autem per inferiorum rerum formas speciesve nobis innatas agnoscamus ideas quasi per imagines et exemplaria, est alibi dictum. Nemo vero more quorundam dicat Deum nostra per suam scientiam non attingere, nam cum omnium causas in se perfectissime complectatur se ipsum exactissime comprehendens, similiter complectitur omnia, praesertim quia, si scientia prima scientiarum omnium scientia est, unde scientiae omnes, qua ratione scientiae sunt, dependent, nimirum cognoscendo efficit omnes et faciendo cognoscit.* – Grundsätzlich stimmt Ficino mit der Platonischen Ansicht überein, daß neben der menschlichen Erkenntnis auch eine göttliche angenommen werden müsse. Über die Trennung und Verbindung dieser beiden Erkenntnisweisen äußert sich Ficino aber in einer Form, die vom Text des *Parmenides* nicht abgedeckt wird. Ficanos Beschreibung dieser beiden Erkenntnisweisen darf man aus der Perspektive des späten Platon auch nicht zustimmen, da Platon den göttlichen Bereich durch zwei Prinzipien bestimmt sieht, die menschliche Erkenntnis aber als ideenhafte beschreibt. Ficino beharrt hingegen auf jenen Modellen der Erkenntnis, die Platon in seinen mittleren Dialogen entwirft.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 32 (*Op. omn.* 1149): *Ubi Parmenides per ea, quae conceduntur ab adolescente, sequi probat, ut neque nos cognoscamus ideas neque nos ideae cognoscant, subiungit interea graviter eos errare, qui quibuslibet argumentationibus confiteri coguntur nos penitus ignorare divina, quippe cum receptum sit ab antiquis animae rationalis substantiam esse divinam, sed gravius erratum dicit superis negare providentiam humanorum, ad quorum bonitatem necessario pertinet providentia. Propterea hic Socrates diligenter exercitatur, ut solvere discat dubitationes circa ideas, quae minus solutae providentiae divina detraherent.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 208: «The various problems about Providence Proclus dealt with later in his career in a special monograph *On the Ten Problems about Providence* (presumably later, or he would have referred us to it here), but he gives us a brief account of his position now. God can know inferior levels of creation in a manner proper to himself (957.18ff.).»

gleichmäßig fortsetzen würden.<sup>1</sup> Während der erste Intellekt sich auf diese Weise überallhin mitteile, komme seine Erhabenheit wiederum dann zur Geltung, wenn er sich in unmittelbarer Anschauung auf seine ihm eigenen Gegenstände richte, also auf die Ideen und ersten Formen, auf welcher Stufe er die unsrigen Seienden natürlich nicht erkenne; wir hingegen würden mit einer unmittelbaren Anschauung allein unsere Gegenstände erfassen, und von den Ideen lasse sich nur gleichsam weissagend künden.<sup>2</sup> Unterhalb dieser Ideen seien bereits schlechthin intelligible, für uns aber kaum und zuletzt zu erkennende Ideen anzunehmen, darauf sog. intellektuale Ideen, die in den nachfolgenden, von allem Körperlichen getrennten intellektualen Seienden begegneten; viertens gebe es Ideen der Seele selbst, welche den göttlichen oder menschlichen Seelen eingepflanzt seien, fünftens fließende Formen und Ideen, die als keimhafte Urgründe körperlicher Formen gelten müßten, und schließlich Ideen, die den Formen im Stoff entsprächen; es zeigten sich also unterhalb des absoluten Einen fünf Ordnungen der Formen, die ein Fortschreiten von diesem Einen aus darstellten, und allein in der sechsten Ordnung, wo die Formen im Stoff begegneten, seien Zufälliges und außerhalb der natürlichen Ordnung Stehendes möglich.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 32 (*Op. omn.* 1150): *Praeterea divinus intellectus, cum sit universi conditor ideoque latissime vim suam per cuncta diffundat, merito formam habet amplissimam, quae videlicet virtutem repraesentantem omnia simul et facientem, et sicut perfecta ad illum effectio pertinet, ita pertinet et perfecta cognitio. Utraque vero perfecta est, non quae ad communia tantum et generalia confusaque venit, sed quae ad propria ubique distinctaque, et ita demum iam exactissima pervenit, alioquin et operatio et cognitio fuerit imperfecta. Cognoscit igitur, sicut efficit, non universalis quaedam solum, sed etiam singula suis invicem formis proprietatibusque distincta. Providet itaque singulis. Haec enim quattuor per cuncta aequae procedunt, virtus, actio, cognitio, providentia.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 32 (*Op. omn.* 1150): *Verumtamen scientia illa tamquam absolutissima intuitu recto, quemadmodum supra diximus, fertur in obiecta absolutissima, id est ideas speciesque primas, in quo quidem gradu fingi potest res nostras non intueri. Contuetur enim eas subinde per consequentiam quandam conspectis ideis, neque nos etiam intuitu scientiae recto alia praeter inferiora haec habemus obiecta. Superiora consequenter quasi vaticinamur.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 33 (*Op. omn.* 1151): *Sequuntur post eas [scil. ideas] ideae iam intelligibiles quidem simpliciter, nobis autem vix et tandem intelligendae; rationes scilicet rerum omnium in intellectu primo, ut nostri dicerent angelo primo, absolutis iam rationibus inter se discretae sunt; tertio et intellectuales ideae in sequentibus intellectualibus a corporum commercio separatis; quarto sunt animales, id est ipsis animae vel divinarum vel etiam humanarum mentibus vel cogitationibus insitae; quinto nantes ideae speciesque sunt in tali natura, seminales videlicet formarum corporalium rationes in natura quidem et naturalis animae et in naturis animae superiorum atque nostrarum; sexto formae sunt in materia, quae quidem tamquam a superioribus omnibus dependentes aliquid e singulis habent, a divinis occultum aliquid et divinum et unitatem atque bonitatem ab intelligibilibus, aeternitatem specialem distinctionemque necessariam animalibus, distinctionem pulchritudinem et actionem atque motum a naturalibus ortum et divisionem ultimam. Atque*

## 1.4 Die dialektische Übung

### 1.4.1 Bedeutung der Übung

Ficino interpretiert nun jenes Diktum des Parmenides, daß, wenn es keine Ideen gebe, dann auch wahre Erkenntnis zunichte werde, da ihr die Gegenstände fehlten, und daß damit auch jede Kunst des Disputierens sowie alle Philosophie unmöglich würden.<sup>1</sup> Der Geist richte sich nämlich natürlicherweise auf die Ideen als sein Innerstes, und er erforsche sie, indem er sich beweglicher, von den Ideen herstammender Begriffe bediene, welche sich auf einen äußeren Gegenstand richteten und von diesem wieder zurückkehrten.<sup>2</sup> Auch Beweise und Definitionen seien unmöglich, wenn keine Ideen angenommen würden, da die Prinzipien von Beweis und Definition allgemeine Seiende seien, die früher und vorzüglicher seien als das zu Beweisende oder zu Definierende.<sup>3</sup> Schließlich werde so auch

---

*processum ordines specierum quinque sub primo propter evidentem distinctionem mundi quilibet appellare potest, quos forsitan quinque mundos apud Platonem Timaeus vaticinatur. Denique in primo quidem sub unica forma sunt omnes ideae; in secundo ideae sunt multae formae, sed in paucissimo numero amplissima virtus ad faciendum atque cognoscendum; in ordine tertio specierum distinctio numerosior, in quarto insuper amplior in specialissimas species distributio; in quinto particularium iam membrorum corporis seminariae vires; in sexto adventicia insuper sunt et praeter naturalem ordinem accidentia.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 209: «He ends the whole section on the difficulties about the Forms with a triumphant recapitulation of the various levels of Forms (969-970), listing eight different levels, from the primal, intelligible Forms down to the forms-in-matter, each of which, he declares, contributes some characteristic to all the lower forms which proceed from it, down to the lowest form in the sense-world. It is a suitable climax to an intellectual *tour de force* which has transformed Parmenides' series of destructive arguments into a maieutic revelation of the truth about the whole structure of the realm of Forms, at every level.»

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 135b5-c7.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 34 (*Op. omn.* 1151): *Proinde, sicut igitur sensus ad exteriora divertitur, sic intellectus ad intima se convertit, si modo sit inventione indicioque profecturus. Sicut igitur sensus obiectum est externum, ita proprium mentis obiectum est intimum. Hac utique aliisque permultis in Theologia rationibus formulas regulasque rerum esse menti etiam nostrae naturaliter insitas confirmavimus. Quae quidem cum ita mobiles sint, ut ex habitu quodam otioso in actum cogitationis transire [possint] atque vicissim, probavimus eas tamquam nondum perfectissimas non posse ex se ipsis existere, sed neque etiam a formis exterius tamquam deterioribus procreari, ne forte infimum ipsius sensus obiectum sublime procreet mentis sensu superioris obiectum. Dependent igitur nostrae formulae tamquam per se mobiles non a sensibilibus formis, quae semper aliunde moventur, sed ab ideis nullo modo moventur, sed in eodem intelligentiae actu semper existunt. Et quemadmodum sensibilium formarum numerus ad unam saepe redigitur seminariam rationem in natura vigentem, sic et intellectualium in nobis multitudo formarum ad unitatem stabilitatemque reducitur intelligibilium idearum. Quamobrem, nisi sint ideae, nec in nobis erunt eiusmodi formae. Quae quidem prima sunt et proxima et cognata nostrae mentis obiecta.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 34 (*Op. omn.* 1152): *Demonstrationum fundamenta e medio iam tollentur, nisi in intellectu tam nostro quam divino species idealis exstiterit.*

die Möglichkeit der Dihairese zerstört, da auch sie allein in allgemeinen Bestimmungen fortschreite; wenn damit auch die Analyse als letztes und höchstes Verfahren der Dialektik zerstört werde, so sei damit die gesamte Dialektik aufgehoben; alle Philosophie, die sich nämlich dieser dialektischen Verfahren bediene, gehe dann unter.<sup>1</sup>

---

*Demonstrationem enim per illa procedunt, quae sunt principia rerum demonstrabilium, neque ad nos tantum, sed etiam secundum naturam priora simpliciter atque potiora. Sunt autem demonstrationum principia non particularia quaedam, sed universalis semper. Universalis igitur antiquiora particularibus sunt et in principiorum ordine potiora. Definitio quinetiam, quae demonstrationis est principium, nulla erit aut certe vana, nisi eiusmodi species existant. Definitio enim non ad accidens adventitium, non ad aliquid prorsus particulare, sed ad naturae quiddam pertinet et ad speciem multis aequae communem.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 147: «The sixth and final argument (796.14-797.3) [scil. für die Existenz der Ideen] is based on logic. «Demonstration,» says Proclus, «proceeds from premises that are prior and more authoritative» (he appeals here, with mild irony, to the authority of Aristotle, *An. Post.* II, 5). These premises are universals (τὰ καθόλου), and may be regarded as causes of the propositions demonstrated from them. These universals cannot be found in bodies, and so must be ontologically prior to them – a conclusion by no means Aristotelian from Aristotelian doctrines.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 34 (*Op. omn.* 1152): *Divisio quinetiam, quae definitionis principium est, idealibus speciebus sublatis similiter tolletur e medio. Quando enim generalem rationem per quasdam speciales distinguimus differentias, neque novos tunc conceptus nostros dividimus ad rationes rerum naturales pertinentes neque sensibile aliquid intuitum dividendo dirigimus. Quamobrem, si negatis omnibus semel idealibus speciebus, consequens est divisionem quoque et definitionem demonstrationemque negare, immo et resolutionem veram a compositis ad simplicia procedentem. Quattuor vero haec totam continent dialecticam. Merito et dialectica simul tota cessabit, philosophia quoque peribit, usura videlicet numero dialecticis instrumentis, praesertim quoniam philosophia perfecta imperfectis causis non contenta ad perfectas sibi que contendit, id est simplicissimas stabilissimasque ac penitus absolutas. Quae quidem nullae sunt, nisi intellectualis, intelligibilis, idealis essentia fuerit. Maxime vero ad dialecticam quidem ideales species insitae nobis attinent, ad philosophiam vero divinae.* – Dialektik umfaßt nach Ficino also zum einen die Verfahren des Beweises, der Definition und der Dihairese, zum anderen das analytische Verfahren, welches in höherem Sinne dialektisch operiere, da es sich nach Maßgabe der *resolutio* den einfachen Ideen zu nähern vermöge. Die erste Hypothese des *Parmenides*, die nach Ficino das göttliche Eine thematisiert, führe darum Dialektik in diesem höherem Sinne vor (vgl. oben, S. 199, Anm. 3). – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 324: «The second lemma [scil. des ersten Teiles von Buch V] (978.21-983.18) is taken up with showing how, if one refuses to admit the existence of Forms, «one will have no direction in which to turn his *dianoia*» – which Proclus chooses to take in the technical sense of «discursive intellect,» being the faculty properly concerned with logical reasoning – definition, demonstration, and division. «If we are to discover the definition which will serve as the beginning of a demonstration, the definition must be of an entity of such a sort as to comprehend everything more particular than itself. Such things are the forms in us, and not those inherent in particulars.» (981.24ff.) His praise of Analysis (*analytike*) in this connection (982.21ff.) is of some interest, as being a Neoplatonic statement of Aristotelian doctrine: «Analysis is the complement to Demonstration, inasmuch as it leads us to analyse effects into their causes; and to Definition, inasmuch as it proceeds from the particular to the universal.» For Aristotle, *analytike* is an instrument for analysing particulars into their basic elements; for Proclus, its purpose is to separate off the universal.»



Die dialektische Übung werde nun verfolgt, damit Sokrates lerne, sich im Bereich der Ideen nicht mehr zu irren, und es verstehe, die im ersten Teil des *Parmenides* bezüglich der Ideen erhobenen Zweifel aufzulösen.<sup>1</sup> Parmenides lobe den Drang des Sokrates, die Betrachtung auf den Bereich der Ideen beschränken zu wollen, da er sich damit zugleich von den stofflichen Formen abwende.<sup>2</sup> Da aber die Erkenntnis der Ideen zuletzt nur in einer einfachen, von allem Stofflichen gelösten Anschauung gelingen könne, übe das dialektische Vermögen die geistige Beweglichkeit in Hinsicht auf die ideenhaften Formen und bereite sie mittels seelenhafter und intellektueller Formen auf diese vor; dieses Vermögen sei darum auch ein gleichsam umherirrendes.<sup>3</sup> Als wichtigste Form der Beweisführung habe das hypothetische Verfahren zu gelten, welches, von einer Voraussetzung ausgehend, fortschreite, um zu prüfen, was aus der Behauptung oder Leugnung eines

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 35 (*Op. omn.* 1152): *Cum Parmenides Socratem ab hoc ipsum dumtaxat in dialecticis exercitaturus sit, ne erret circa divina utque sciat dubitationes solvere in divinis, merito dialecticam formam tradet Socrati deinceps in eadem ipsa divina materia. Ita enim reddetur instructor. Exordietur autem ab uno tamquam idearum atque divinatorum significans in toto disputationis cursu ipsum unum producere entia omnia gradatim et entium unitates.* – Ficino bezieht somit die dialektische Übung auf den ersten Teil des *Parmenides* und betont, daß sie die dort gestellten Probleme lösen könne. Die Einheit des Dialoges steht für ihn also zu Recht außer Frage. – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 326: «Proclus begins with a recapitulation of the plan of the dialogue, and a reminder that this sort of dialectical exercise is a necessary tool for the comprehension of the metaphysical truths of the second half. In the process, he shows (993.38ff.) that he understands dialectic already in its «Hegelian sense», as being not concerned with argument or refutation, but rather with the logical working out of systems of opposition or «contradiction» in the world, which leads to a synthesis on a higher level.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 35 (*Op. omn.* 1152): *Parmenides igitur imprimis Socratem probat, quod ad ideales species adeo se conferat, formas vero spernat materiales, quoniam, cum materiae ratio sit informitas ideoque sit opposita formae, nimirum forma materialis est imperfectissima forma.* – Ficino mißversteht das Anliegen Platons, menschliches Erkennen als grundsätzlich ideenhaftes aufzuweisen.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 35 (*Op. omn.* 1153): *Compellitur et ideas contemplaturus omnes materialium formarum nubes reliquiasque excutere, quod quidem communi cognitionis humanae more nimis est alienum. Illas igitur attingit tandem stabilis intelligentiae simplex intuitus ab omnibus materialium cogitationibus penitus segregatus. Sed ad ipsas interim dialectica facultas ingenium exercet et praeparat per animales intellectualesque conceptus et species artificioso, quod ut ita dixerim, errore discurrens. Ideo facultatem hanc Plato appellat erraticam quasi vicissim longis ambagibus per opposita discurrentem. Eiusmodi Socrates pervagatione censet utendum circa intellectuales species potius quam sensibiles. Quod et Parmenides procul dubio comprobatur.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 326: «The transfer of the subject matter from the physical realm to the intelligible is for Proclus a sure indication of the superiority of this method to any Aristotelian imitations. It is a small bother to him (995.26ff.) that Parmenides describes the method as a «wandering» (πλάνη, 135e1), but he takes this to refer to the dialectical procession from opposites to opposites which is characteristic of the method.»

beliebigen Seienden folge; ein solches Verfahren stütze sich nicht auf menschliche Kunstfertigkeit, sondern allein auf die sich folgerichtig ergebende Reihe der natürlichen und göttlichen Dinge, deren Wahrheit die Ordnung des Alls lehre.<sup>1</sup> Parmenides setze deshalb auch voraus, daß etwas nicht sei, da mit diesem Verfahren die vornehmlichen Ursachen und Prinzipien für eine jede Substanz oder ein Akzidens gesucht werden könnten; das Prinzip zeichne sich nämlich dadurch aus, daß bei seiner Annahme oder Aufhebung seine Wirkung entweder eintrete oder nicht eintrete.<sup>2</sup> Die Annahme, daß etwas nicht sei, meine nicht sein absolutes Nicht-Sein, sondern bloß, daß es etwas anderes sei.<sup>3</sup> Parmenides nehme darum

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 36 (*Op. omn.* 1153): *Potissimam argumentandi formam esse vult, quae ex suppositione procedit perpendens, quid affirmato quolibet vel negato multis gradibus inde sequatur. Forma enim eiusmodi non machinis quibusdam confidit humanis, sed ipsa rerum naturalium divinarumque consequenti serie nititur praeceptoremque veritatis habet ipsum ordinem universi.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 36 (*Op. omn.* 1153): *Supponendum vero iubet non modo, si non est aliquid, verum etiam, si non est, et animadvertendum, quid utrimque sequatur. Nempe id observandum est, ubi rerum accidentiumque cuique causas praecipuas et principia quaerimus, ratio namque principii est, ut hoc posito vel sublato ponatur vel auferatur effectus. Si enim posito tantum hoc ponatur simul et illud neque tamen auferatur ablato, ducit illam originem etiam aliunde. Praecipit inde inter consequentia utrimque quattuor considerare, sive supponatur res quaedam, puta mens vel anima esse sive non esse. Utrobique enim perpendi vult, quid contingat hinc ipsi rei suppositae ad se ipsam quidve ad alia, rursus, quid aliis accidat ad se ipsa, quid ad illam. – Wenn also unter Aufhebung des Einen dessen Wirkungen nicht aufgehoben werden, dann kann dieses Eine nicht Ursache dieser Wirkungen sein. Ficino wird aber die negativen Hypothesen nicht so deuten, daß in ihnen das absolute Eine als nicht-seiend angenommen würde; vielmehr wird er dort das seiende Eine negiert finden. Damit legt er aber den positiven Hypothesen einen anderen Gegenstand zugrunde als den negativen, weshalb seine Deutung des hypothetischen Verfahrens nicht auf die von ihm selbst angestellten Analysen zutrifft (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 38 [*Op. omn.* 1154-1155]: *Alii vero nonnulli distinctionem eiusmodi non ubique probabant, ut, quando consideratur, si unum sit, quid sequatur, item, si non sit unum, quid et inde contingat. Oportere enim dicebant in hac ancipiti quaestione ipsum unum in eadem significatione verbi sumere, alioquin auctoritatem unius ad consequentiam inde rerum intelligi numquam posse, nisi id certo sciamus, ut uno quidem posito consequenter talia quoque ponantur, eodem vero sublato talia rursus auferantur.*). – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 326-327: «He [scil Proklos] begins his exposition of the method by commending the observation of «the older authorities» (οἱ πρεσβύτεροι) – possibly Middle Platonists – that Plato here brings to completion the writings of both Parmenides and Zeno, that is, Parmenides' Poem and the *Logoi* of Zeno (to something purporting to be which, as we have seen, Proclus seems to have had access). At present it is the latter with which we are concerned. Parmenides here points out that Zeno only considers what follows and what does not follow if something exists or is the case; to get a complete picture of reality, however, we must also consider what follows (and does not follow) if it is *not* the case.»*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 36 (*Op. omn.* 1153): *Sed ubi supponit mentem vel animam non esse, quonam pacto potest considerare, deinde, quid illi accidat non existentii? Respondendum non supponi in potentia mentem vel animam omnino nihil esse, alioquin non quaeretur deinde, quid sibi accidat, sed supponi potius rem hanc, quae appellatur mens et anima, non*

auch nicht an, daß das Eine überhaupt nicht sei, sondern daß das Eine nicht Eines, sondern eine Vielheit sei.<sup>1</sup>

Die Schwierigkeit der sich anschließenden Übung besteht für Ficino nicht so sehr in ihrer dialektischen oder logischen Form als vielmehr in dem ihr zugrundeliegenden Inhalt, der vornehmlich theologischer Natur sei.<sup>2</sup> Die Übung erscheine den meisten deshalb als lächerlich, weil sie ihre logische Verbrämung für sophistisches Geschwätz hielten und ebenso ihre theologischen Inhalte, die mit Paradoxien angereichert seien, nicht ernst nähmen.<sup>3</sup> Während Proklos aber in den einzelnen Schlüssen der Übung überall verborgene Geheimnisse und Gottheiten erkenne, folge Ficino selbst einem mittleren Weg der Auslegung, der nicht überall theologische Inhalte entdeckte, sondern sie nur zuweilen in abgeris-

---

*esse mentem proprie aut animam, sed quodvis aliud esse vel fingi. Platonici sane non-ens dupliciter accipere solent, aut simpliciter, id est prorsus nihilum, aut secundum quod non-ens.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 327: «In other words, to gain a full understanding of something's role in the universe, and thus of its essence, we must contemplate the results of its non-existence as well as of its existence. The only problem with this, as he goes on to point out (999.13ff.), is that one might wonder how anything could *follow* from the non-existence of something. Here Proclus seems to cause himself unnecessary trouble by launching into a distinction of modes and degrees of <not-being,> taken from the *Sophist* (258ff.), and asserting that Parmenides means, not the *absolute* non-existence of something, but merely its *relative* non-existence.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 36 (*Op. omn.* 1153): *Ceterum quidnam ad illud, ubi Parmenides supponit unum omnino non esse? Responderimus, quantum in praesentia mihi succurrit, fingi posse, quod unum dicitur omnino non esse unum, id est fingi turbam limitationis omnis prorsus expertem.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 37 (*Op. omn.* 1153): *Ex verbis Socratis et Parmenidis atque Zenonis sequentem disputationem colligimus fore opus grande et arduum pelagusque profundum, non tam propter ipsam dialecticam sive logicam dialogi formam quam propter subiectam huic materiam plurimum theologiam, alioquin minime decuisset tam magnificis verbis totiens hic praefari neque rursus deceret Pythagoricum senem nudam logicam praestare.* – Ficino versteht also den gesamten ersten Teil des *Parmenides* als ein Vorwort zu seiner dialektischen Übung. Dieser Deutung kann angesichts der fundamentalen Bedeutung der in der Übung vermittelten Inhalte durchaus gefolgt werden. Auch ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 440, versteht das 37. Kapitel als ein internes Vorwort zu den Erörterungen des zweiten Teils des *Parmenides*. «More fascinating in many respects is the first internal preface which introduces Ficino's analysis of the dialogue's second part, and appears as chapter 37. He clearly considered this part the more important and profound of the two and also by far the most difficult to interpret.»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 37 (*Op. omn.* 1154): *Quod autem dictum est disputationem eiusmodi turbae ridiculam fore praesertim a sene tractatam, duplicem habet sensum, partim quidem propter praetextum logicum, quem vulgus existimat verbis cavillationibusque nugari, ignorans videlicet artificium hoc esse veritatis et sapientiae clavem, partim quoque propter materiam, qua de agitur, theologiam paradoxis refertam.*

sener Form ausmache.<sup>1</sup>

### 1.4.2 Die Debatte mit Pico

Ficino möchte nun kurz die Frage streifen, auf welche Weise das Eine selbst über das Seiende erhaben sowie Prinzip des Seienden insgesamt sei.<sup>2</sup> Der *Philebos* zeige, daß von dem Einen als dem Prinzip der Dinge sofort eine Zweiheit hervorge-

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 37 (*Op. omn.* 1154): *Quicquid hactenus disputatum est, longum est ad sequentia theologicumque proemium, ut merito et quod sequitur futurum sit profecto divinum, non logica quaedam simplex absque ullo philosophico sensu, ut quidam dubitaverunt ante Proclum. Contra quos Proclus in Theologia induit non ulterius pugnandum sibi fore; iam diu enim a Platonica familia fuisse convictos. Ipse autem Syrianum secutus in singulis verbis singula putat latere mysteria, et quot sunt clausulae, ferme totidem esse numina. Ego vero mediam secutus viam arbitror tantum saltem theologiae subesse, quantum admittit artificium, ut communiter dicitur, dialecticum, ideoque non ubique omnino continuatas, sed quandoque divulsas de divinis inesse sententias.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 392: «Not so the solution of Syrianus (1085.12-1086.16), the remarkable nature of which I have alluded to previously, in connection with the subject matter of the Second Hypothesis. He came to the conclusion, we recall, that the key to the selection of attributes by Plato was that each of them symbolised a type of intelligible being, and this is the guiding principle of his, and Proclus', exegesis of the first two hypotheses.» – Zu der neuplatonischen Ansicht, die Platonischen Dialoge würden oft durch Prologe eingeleitet, vgl.: J. A. COULTER, *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden 1976), p. 84-85.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 38 (*Op. omn.* 1155): *Nunc vero, quomodo ipsum unum sit ente superius et entis universi principium, breviter perstringamus.* – Die Wendung *breviter perstringamus* untertreibt: Ficino wird sich bis einschließlich cap. 49 mit Picos Position auseinandersetzen, der in der dialektischen Übung ein bloß logisches Kunstwerk erblickte und überdies das Seiende mit dem Einen gleichsetzte. Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 389-390: «After this extensive introduction to the hypotheses in general, we turn, with the next lemma, 137c4-5, to the introduction to the First Hypothesis in particular, which I have designated Section B-I of the Book [scil. VI] (1064.21-1097.20). This is divided by Proclus into nine topics ... The first (1064.21-1071.8) is the *skopos*, the subject matter, of the Hypothesis. Here – after an initial dismissive glance at Origen the Platonist, who held that the One is *anhypostaton* – Proclus begins by addressing himself, at some length, to a refutation of Iamblichus' view that the subject is «God and the gods.» The One exists (ὄφειστώς, 1066.5), but it does not possess being (*ousia*) – that is a property of the Intelligible, and of nothing higher. The One is above being – but so also, it is claimed, is all divinity. Iamblichus argues that «since every god *qua* god, is a henad (for it is this element, the One, that divinises all being), for this reason he thinks it right to join to the study of the First a discussion of all gods; for they are all supra-essential henads, and transcend the multiplicity of beings, and are the summits (*akrotetes*) of beings» (1066.22-28) ... At any rate, Proclus condemns Iamblichus for associating these participated divine entities with the One, arguing that because of their participated status, they could not properly be the subject of all the negations which are laid upon the One (1068.1ff.). Only of the One itself could all these attributes be denied.» Ficino plaziert seine Kontroverse mit Pico also genau an der Stelle seines *Parmenides*-Kommentares, an der auch Proklos eine ähnliche Auseinandersetzung mit einer These des Iamblichos führt.

bracht werde, nämlich die Grenze und das Unbegrenzte als die Grundelemente der Seienden.<sup>1</sup> Der *Sophistes* führe dann vor, daß das Seiende als Ganzes nicht mit dem Einen selbst übereinstimme, sondern als ein Späteres gelten müsse.<sup>2</sup> Auch der *Parmenides* trenne deutlich zwischen dem absoluten Einen und dem Seienden als erstem Intellekt, so daß jenes diesen überrage.<sup>3</sup> Das schlechthin Eine selbst werde von Platon auch das schlechthin Gute selbst oder die Idee des Guten ge-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 38 (*Op. omn.* 1155): *In Philebo probatur ab ipso uno rerum principio statim produci binarium, scilicet principia entium vel elementa duo, terminum scilicet infinitatemque – quod et Philolaus Pythagoricus introduxit –, ex quibus omnia prorsus entia componantur, sed ante aliorum entium compositionem primum ex his confici mixtum, scilicet ens primum in se continens universum.* – Der *Philebos* läßt aber die Grenze und das Unbegrenzte nicht aus der absoluten Einheit entstehen, sondern setzt diese beiden Bestimmungen als Prinzipien aller Seienden, wobei die Grenze dem absoluten Einen, das Unbegrenzte aber den absoluten Anderen entspricht. Aus diesen beiden Prinzipien setzt sich nach Platon jedes Seiende als Ganzes zusammen, weshalb das absolute Eine nicht als alleiniges Prinzip aller Seienden gelten darf (vgl. PLATON, *Phil.* 23b5-27d11).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 38 (*Op. omn.* 1155): *In Sophiste rursus probatur in primo ente omnia esse, quae ad perfectionem entis necessario requiruntur. Igitur habere vitam et intellectum formalesque entium omnium rationes. Penes vitam quidem habere motum atque alterum, sed penes intellectum habere statum atque idem. Ibi haec quattuor essentiae addita inter se distingui formaliter, distingui quoque ab his essentiam interea cunctis admixtam. Igitur ipsum ens esse totum et multiplex atque unum, et quae conveniunt toti, convenire pariter enti, scilicet ut sit multiplex simul et unum. Hinc apparere ipsum ens ab ipso uno tamquam posterius discrepare, praesertim quia omne primumque ens inquit cum non-ente permixtum.* – Ficino weist zu Recht darauf hin, daß das absolute Eine mit dem seienden Einen nicht identifiziert werden dürfe. Ferner ist seine Kritik an Pico insofern gerechtfertigt, als dieser das göttliche Prinzip als Fülle des Seins interpretiert, das nur insofern über das Seiende erhaben sei, als es gegenüber diesem *concretum* ein *abstractum* darstelle, das dann auch Eines genannt werden könne (siehe GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 4 [*Op. omn.* 245]: *Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu <ens> et <id, quod est>. Cuius abstractum videtur haec dictio <esse>, ut ens dicatur, quod ipsum esse participat. ... Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse negabimus ens non solum, quod non est et quod est nihil, sed illud, quod adeo est, ut sit ipsum esse, quod a se et ex se est et cuius participatione omnia sunt. ... Tale autem est Deus, qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo nullo intercedente medio ad esse omnia processerunt. Hac igitur ratione vere dicimus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum, cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde, ut unum supra ens esse fateamur. Vocamus autem tunc Deum unum non tam enuntiantes, quid sit, quam, quomodo sit omnia, quae est, et quomodo ab ipso alia sint.). Die Fülle des Seins begegnet nach Ficino aber im ersten Intellekt, so daß seiner Meinung nach jenseits dieses ersten Seienden oder Seins noch das göttliche Eine angenommen werden muß.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 38 (*Op. omn.* 1155): *Denique in Parmenide, quod et dicimus alibi, differentiam inter unum et essentiam et esse verbis ponitur manifestis ibique ipsum unum ab omnibus generibus entis et ab ipsa tandem essentia tamquam sublimius segregatur, praesertim in prima suppositionis fine. Itaque multo magis, ut modo dicebam, ipsum unum primum superat intellectum. Iam vero intellectu sunt entis illa genera propriaque, a quibus absolvitur unum.* Auch hier argumentiert Ficino korrekt.

nannt, welche nichts anderes meine als die über das Wesen erhabene Einheit und Gutheit.<sup>1</sup> Platon steige auf zwei Wegen zum Höchsten auf, nämlich in der *Politeia* mithilfe von Gleichnissen, im *Parmenides* hingegen vermittels Negationen, wobei sowohl Gleichnisse als auch Negationen gleichermaßen erklären würden, daß das göttliche Eine einerseits von allen Seienden getrennt, andererseits auch Prinzip des Alls sei.<sup>2</sup> Die zwei Namen des ersten Prinzips deuteten an, daß die Seienden aus dem Einen hervorgingen, zum Guten hin aber zurückkehrten, ohne daß mit dieser Unterscheidung das erste Prinzip verdoppelt werde.<sup>3</sup>

An diese klärenden Vorbestimmungen schließt Ficino dann sieben sog. *discursus* sowie zwei weitere Kapitel an, die sich explizit mit den Thesen Picos zum *Parmenides* auseinandersetzen und mit einem Tadel für die Unbedachtheit des jungen Mannes gegenüber seinem Lehrer schließen.<sup>4</sup> Pico hatte nämlich geurteilt, daß der *Parmenides* nicht als Lehrschrift verstanden werden dürfe, sondern als eine rein logische bzw. dialektische Übung gelten müsse, in der nichts ernst-

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 39 (*Op. omn.* 1156).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 40 (*Op. omn.* 1156): *Plato per duas ad summam vias ascendit, per comparisonem quidem in Re publica, per negationes autem in Parmenide. Utraeque pariter tam comparationes quam negationes declarant Deum esse tum ab omnibus entibus et intelligibilibus segregatum, tum etiam principium universi.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 40 (*Op. omn.* 1156): *Proinde, quemadmodum via duplici Plato noster ascendit ad primum, ita nominibus illud praecipue duobus appellat. In Re publica, ubi quidem per comparationes scandit, appellat bonum. Comparationes enim ex similitudine rerum ad primum infusa bonitate ducuntur. In Parmenide vero, ubi per negationes incedit, nominat unum. Negationibus enim Deum principium omnium unicum, simplicissimum, eminentissimum esse designat. Iam vero negationes processum omnium inde significant, siquidem multitudo procedit ab uno tandem multitudinis omnis experta. Comparationes autem conversionem omnium ad primum indicare videntur, quippe cum appetitu boni omnia convertantur ad primum. Cetera quidem ab aliis appetuntur, ab aliis negleguntur. Bonum autem necessario exoptatur ab omnibus, neque tamen duobus his nominibus vel nominamus ipsum vel geminamus, sed nos ad sequentia convertentes, dum multitudinis omnis inde processum consideramus, appellamus unum, dum vero conversionem, appellamus et bonum. Sed etiam in processu bonum intelligimus propter fecunditatem et in conversione unum, quoniam ita reducuntur ad idem.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 49 (*Op. omn.* 1164): *Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse.* – Trotz der folgenden Debatte Ficanos mit Pico um den Status des Einen muß dem Urteil, das LEINKAUF, «Platon und der Platonismus», S. 742, bezüglich der ambivalenten Haltung Ficanos fällt, zugestimmt werden: «Ficanos Bestimmungen des göttlichen Wesens changieren bezeichnend zwischen der Betonung der strikten *Einheit vor* und *über* Sein und Denken, wie er sie von den Platonici, also Plotin, Proklos, Dionysius Areopagita, kannte, und der Betonung der *Intellektnatur* Gottes, also Gottes als reiner dreifaltiger Selbstreflexion und absolutem Sich-selbst-Erfassen [sic!]. Dieser letztere Aspekt schließt das Wesen Gottes als in konstitutivem und kreativem Bezug zur Welt stehend auf ...»

lich behauptet werde.<sup>1</sup> Also werde dort auch nicht behauptet, daß das Eine über das Sein erhaben sei, auch wenn die erste Hypothese der dialektischen Übung einen Anlaß für dieses Urteil zu bieten scheine.<sup>2</sup> Pico berief sich außerdem auf den

<sup>1</sup> Siehe GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 2 (*Op. omn.* 242): *Ego vero hoc de Parmenide primum dixero, neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur, quicquam tamen ad liquidum inveniri, unde Platonici dogma istius modi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendum, cui nostra sententia tantum abest, ut ipsa dialogi verba refragentur, ut nullae exstent magis arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt, qui alio sensu interpretari Parmenidem Platonis voluerunt.* – Der hier doch sehr harsch vertretene Ansicht, daß sich aus dem *Parmenides* nicht herleiten lasse, daß das Eine über das Seiende erhaben sei, mußte Ficino entgegentreten, da zugleich seine Weise der Interpretation für willkürlich und erzwungen erklärt wurde. – Zur Konzeption von *De ente et uno* siehe auch: ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 422: «The *De Ente et Uno* was originally intended to be a section of, or possibly a preface for, a much longer work arguing for the compatibility of Plato's views with Aristotle's on all major issues. This obsession with their mutual concord – Pico, we recall, was the prince of the district of Concordia in Emilia – was especially Pico's.» Ficino wird ebenfalls zu dem Schluß kommen, daß zwischen Aristoteles und Platon Einigkeit bezüglich des Verhältnisses von Einem und Sein herrsche – diese Einigkeit wird er aber anders als Pico herbeiführen (vgl. unten, S. 235, Anm. 1).

<sup>2</sup> Siehe GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 2 (*Op. omn.* 243): *Quibus autem testimoniis si non credimus, ipsum percurramus dialogum videbimusque nusquam aliquid affirmari, sed ubique solum quaeri, hoc si sit, quid consequetur, quid item, si non sit. Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hic Academici aucupati sunt, quod prima positione hoc se problemate exercet, ut videat, si omnia sunt unum, quidnam consequatur, respondetque futurum, ut illud unum, quod esse ponimus, sit impartibile, sit infinitum, nusquam sit, et cum id genus multa enumeret, affert et hoc inter alia, futurum scilicet, ut illud unum non sit ens. Attende autem, etiamsi haec dialectica non sit exercitatio, sed de ente unoque dogma tradatur, quantum haec differant, asserere scilicet unum super ens esse et hoc asserere futurum, ut, si omnia sint unum, illud unum non sit ens.* – Pico irrt jedoch mit seiner Annahme, daß in der ersten Hypothese vorausgesetzt werde, daß alle Seienden Eines seien. Diese setzt nämlich voraus, daß das Eine Eines ist, um das Eine allein in seiner Einheit treffen zu können (vgl. PLATON, *Parm.* 137c4-5; 137d2-3). Daß sie damit scheitert, ändert nichts an der Tatsache, daß sie nicht voraussetzt, daß alle Seienden Eines seien. Grundsätzlich macht Pico gegen Ficino den hypothetischen Charakter der Ausführungen der dialektischen Übung geltend, welcher Modus der Darstellung einer dogmatischen Auslegung zuwiderlaufe. Die noch folgenden Kapitel von *De ente et uno* machen aber deutlich, daß Pico auf diese Weise einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem *Parmenides* aus dem Weg gehen konnte. Auch wenn Ficino seine Inhalte mißinterpretiert, indem er sie im Sinne einer streng hierarchischen Ontologie auslegt, so weist seine Deutung gegenüber den knappen Bemerkungen Picos dennoch den Vorteil auf, daß sie auf den Platonischen Text als ganzen rekurriert. ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 425, kritisiert Pico in ähnlicher Hinsicht: «Curiously, despite the fact that Pico was already an accomplished scholar and omnivorous reader, the treatise itself gives little indication that he had studied the various Neoplatonic analyses of the One's relationship to Mind and Being in any detail, and most pertinently those keyed to the *Parmenides* and its elucidation. ... Pico's attack on the Platonici takes the form of a blanketed condemnation of their position and shows no sign that he had reviewed the history of Neoplatonic interpretation of the *Parmenides* as he could have found it for instance in Proclus. This is of special note since his analysis of the *Parmenides* is the springboard for his attack on the Neoplatonic elevation of the One over Being.» KLIBANSKY, *Plato's <Parmenides>*, p. 321, urteilt

*Sophistes*, wo das Eine mit dem Sein identifiziert werde.<sup>1</sup> Da Ficino aber den *Parmenides* für ein Lehrstück Platons hält, in dem überdies die erste Hypothese das göttliche, über das seiende Eine erhabene Eine thematisiere, macht er gegen Pico geltend, daß das Seiende zwar in der Tat Eines sei, daß es zugleich aber auch Vieles sei und deshalb nicht mit dem absoluten Einen, das frei von jeder Vielheit sei, identifiziert werden dürfe; dieses Eine sei vielmehr Urheber der Einheit und Vielheit des Seienden sowie Ursache ihrer Verbindung.<sup>2</sup> Dieser Urheber sei des-

---

hingegen in folgender Weise: «Pico's treatise is characterized by the freshness of its approach and the independence of its outlook. It is the work of a man who, while himself committed to no school, learns from them all, trying to integrate their different traditions. «I have made it a principle,» he proudly announces, «not to follow blindly the words of anyone, but to go to all the masters, to read all the books, to recognize all schools.»» Den *Parmenides* zumindest dürfte Pico nicht gründlich studiert haben.

<sup>1</sup> Siehe GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 2 (*Op. omn.* 243): *Enimvero in Sophiste in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia quam esse unum ente superius. Hoc enim ubi explicet, non invenio. Illud multifariam significat, ut per haec verba: «Nam ita considerans confiteris necessarium esse eum, qui aliquid dicit, unum aliquid dicere et mox, eum vero, qui non aliquid dicit, necesse est neque unum quid, id est nihil dicere. Haec ille. Aequalia ergo apud eum, immo eadem sunt non-unum et nihil, aequalia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non-ens esse unum, atque ita colligit: Ens non-enti non accidit. Ergo unum non accidit non-enti. Loquitur autem de uno, quod supra dixerat, aequale esse ei, quod est aliquid. Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens.* – Natürlich muß auf den *Sophistes* eingegangen werden, wenn das Sein als Eines thematisiert wird; mit den von Pico herangezogenen Passagen (vgl. PLATON, *Soph.* 244b6-245d11) läßt sich jedoch nicht zeigen, daß Platon nicht auch ein Eines jenseits des Seins annimmt. Ebendies führt aber der *Parmenides* vor, und Ficino besteht zu Recht darauf, die Bedeutung dieses Einen geltend zu machen. – Daß Pico mit seiner Auffassung, der *Parmenides* transportiere keine Platonischen Lehren, sondern sei allein eristischen Charakters, nicht allein stand, zeigt ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 427: «In antiquity such Middle Platonists as Albinus (whom the Renaissance knew as Alcinous) had espoused what seems to have been the same basic view as Pico's, categorizing the dialogue as «obstretical» rather than «theological» and interpreting it as an exercise in eristic where Plato is neither affirming nor denying anything doctrinal. ... At all events, Pico's view was not new or even revolutionary; it was, from Ficino's perspective, merely the revival of an ancient heresy, long since refuted by the Neoplatonists themselves.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 41 (*Op. omn.* 1157): *Quaeritur deinceps, utrum in ente unum atque multa sint omnino seorsum an invicem sint commixta. Si inter se fuerint segregata, eadem sequentur absurda, quae circa multitudinem orbatam uno paulo superius sunt adducta. Sunt igitur inter se perfecte conflata. Quapropter necesse est super haec exstare causam principalem, auctorem videlicet partim quidem huic uni, ut sit unum, et huic multitudini, ut sit multitudo, partim etiam, ut conciliata sint invicem. Neque enim multitudo haec uno quodam conglutinata, qua ratione multitudo est uni huic opposita, causa efficiens est unius, neque rursus hoc unum, qua condicione unum a multitudine infectum est particepsque eius, primum multitudinis est principium, neque unum hoc multitudoque inter se opposita ex se ipsis conciliantur, sed aliunde, praesertim si neutrum sit a neutro. Sed neque putandum est fortuito haec invicem confluisse, alioquin aliquando segregata forent.* – Das seiende Eine des historischen Parmenides, das Ficino ja mit dem seienden Einen Platons identifiziert, gilt Pico dagegen als Gott selbst (siehe GIOVANNI PICO DELLA



halb das Eine, nicht aber eine Vielheit, da die Vielheit, insofern sie frei von jeder Einheit sei, kein seiendes Eines hervorbringen könne; eine der Einheit teilhaftige Vielheit wiederum sei nicht schlechthin Eines und erstes Prinzip, sondern bereits ein Bestimmtes und Verbundenes, nämlich seiendes Eines.<sup>1</sup> Dieses seiende Eine als erstes Wesen wohne nicht allen Seienden inne, da die werdenden Seienden noch ohne Wesen seien; das absolute Eine als Prinzip aller Seienden wohne hingegen auch allen Seienden inne, weshalb es alleiniges Prinzip, nicht aber zweites Prinzip neben dem seienden Einen als dem ersten Wesen sei.<sup>2</sup>

---

MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 3 [*Op. omn.* 244]: *Parmenides enim Pythagoreus, cum dixit unum esse id, quod est, Deum intellexit.*), weshalb er jenseits dieses Einen kein seinsloses Eines mehr annimmt. Die Vielheit, die Ficino bereits im seienden Einen als erstem Intellekt annimmt, begegnet für Pico demnach außerhalb des von ihm als Gott bezeichneten seienden Einen. Auch wenn Ficino in dieser Frage dem Platonischen Anliegen näher kommt, so muß ihm dennoch insofern widersprochen werden, als er das absolute Eine für die Verbindung von Einheit und Vielheit im seienden Einen verantwortlich macht. Nach Platon sorgt aber allein der Mensch für die Verbindung der beiden göttlichen Prinzipien, also der absoluten Einheit und der absoluten Vielheit oder unbestimmten Zweiheit.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 41 (*Op. omn.* 1157): *Quaeritur iterum de auctore, utrum sit unum prorsus vel multitudo quaedam. Multitudo quidem esse non potest, siquidem ex ipso varia ubique copulentur in unum. Ac si multitudo sit unionis expers, dictu nefas. Si vel multitudo particeps unitatis vel unitas particeps multitudinis sit, non est unum simpliciter principiumque primum, sed definitum quiddam et desuper copulatum.* – Eine der Einheit teilhaftige Vielheit kann in der Tat nicht Prinzip des seienden, vielheitlichen Einen sein, da sich auf diese Weise das Prinzip von seinem Prinzipiat nicht unterschiede. Dennoch ist Ficanos Schluß auf das absolute Eine als einziges Prinzip des seienden Einen nicht zulässig, da er mit ihm allein die Vielheit innerhalb dieses Einen nicht zu erklären vermag. Die absolute Vielheit als unbestimmte Zweiheit wird von Ficino – entgegen der Konzeption Platons – als zweites Prinzip nicht anerkannt. Denn die Vielheit gilt Ficino ohnehin bloß als vervielfältigte Einheit (siehe *Comm. in Parm.*, cap. 42 [*Op. omn.* 1158]: *Omnibus et singulatim et summatim inest unum, et in ipsa multitudine, quae uni videtur opposita, unam ipsam conficit multitudinem. Quid enim aliud multitudo est nisi unum aliquod saepius repetitum?*) Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 394: «The consideration of *ta pragmata*, or metaphysical realities, only begins at 1100.12. He [scil. Proklos] begins with the proposition that every <many> derives from the One as its cause. If we trace any multiplicity, even the multiplicity of henads, back to its primary cause, we arrive at the One.» Trotz seiner Abhängigkeit von Proklos thematisiert Ficino die des Einen nicht teilhaftige Vielheit an einigen Stellen seines *Parmenides*-Kommentares (vgl. z. B. *Comm. in Parm.*, cap. 57 [*Op. omn.* 1171-1172]), die das unbestimmte Wesen der Vielheit zwar durchaus zur Sprache bringen, seine Bedeutung für die Konstitution von Wirklichkeit, wie sie Platon im *Parmenides* entwirft, aber nicht ergründen.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 42 (*Op. omn.* 1158): *Quod enim fit, qua ratione fit, nondum est hoc ipsum, quod fieri dicitur, et cum primum iam est hoc ipsum, non fit amplius. Cum igitur adhuc fieri aliquid atque iam idem hoc ipsum esse invicem opponantur, merito, quod fit, qua ratione fit, essentiam non habere putatur. Idcirco Plato in Timaeo, Sophiste, Re publica et ubicumque de essentia disputat tamquam longissime diversam a generatione distinguit, et quae fluunt, fieri quidem indicat, sed non esse. Quo fit, ut essentia non omnibus sit communis. Ipse tamen primi character communissimi omnium principii communissimus in omnibus qualibet ratione*

Ficino führt gegen Pico weiterhin ins Feld, daß das Eine vom größten und kleinsten oder ersten und letzten Seienden gleichermaßen ausgesagt werde, also sowohl das in höchstem Maße formhafte, absolute Eine als auch den in höchstem Maße formlosen Stoff meine; dies könne vom Seienden aber nicht behauptet werden, so daß Eines und Seiendes nicht als dasselbe existierten.<sup>1</sup> Das Eine als das Gute werde ferner von jedem Seienden als ein Anderes und Höheres erstrebt, damit das Seiende sich nämlich gemäß seiner Natur in vollkommener Weise verhalte.<sup>2</sup> Auch abstrakte Namen wie ‚Wesen‘, ‚Leben‘ oder ‚Erkenntnis‘ kämen dem Einen nicht zu, da diese Bestimmungen immer ein Streben aufwiesen, das dem Einen aber notwendig abgehe.<sup>3</sup> Das Seiende erstrebe nämlich das Gute als

---

*communiter inest.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 43 (*Op. omn.* 1158-1159): *In ordine universi ad primum pervenitur et ultimum. Utrumque necessario est unum atque simplex, multitudinis expert, alioquin neutrum erit primum simpliciter aut ultimum. In ipso enim simpliciter primo non debet esse posterius aliquid, et in ipso simpliciter infimo non debet esse superius. Si primum aut ultimum in plura diviseris, utrobique reperies intus superius aliquid et inferius. Non enim dividuntur haec, si modo dividantur more continui, siquidem dimensio nec primum est nec ultimum universi. Sicut igitur in linea longa pervenitur utrimque ad punctum nullo modo longum, sed prorsus indivisibile, quantum ad dimensionem spectat, sic in universo ad primum ultimumque procedimus unum prorsus et individuum etiam, quantum ad existentiam pertinet et naturam. ... Quis ergo dixerit unum atque ens idem prorsus existere, si modo consideret unum de maximo et de minimo ente pariter praedicari atque, quatenus multitudo formalis negatur de materia, eatenus negari ens et affirmari unum?* – Eine Diskussion, die den Stoff als Gegenpol zum absoluten Einen beträfe, findet sich bei Pico allerdings nicht.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 44 (*Op. omn.* 1160): *Iam vero communis omnium consensus definiens bonum, cuius gratia omnia et quod appetunt omnia, vaticinari videtur illud nec ullius gratia esse nec aliud prorsus appetere; illud itaque nec ens aliquod esse nec aliquod bonum in ente. Omnis enim essentia bonum appetit, id est esse secundum naturam ac bene perfecteque se habere. Bonum quoque in essentia forte videri potest illius ipsius substantiae gratia esse quaesitum, ut videlicet secundum naturam perfecte se habeat, nec est bonum simpliciter omniumve bonum, sed alicuius dumtaxat et in aliquo bonum et propterea quiddam bonum, ea profecto ratione quaesitum, ut per hoc ad ipsum bonum propius accedatur. Itaque praeter bonum, quod vel ens vel in ente vel entis est, exstat bonum eminentius ente. Sicut enim quodlibet ens suum quodque bonum appetit tamquam aliud et in suo quoque bono appetit ipsum bonum, sic ens universum consequenter ipsum bonum exoptat tamquam aliud atque superius.* – Ficino argumentiert recht undurchsichtig: Wenn zu einem Seienden schon ein Gutes gehört, warum soll es dann noch ein Gutes außerhalb seiner erstreben? Dasselbe gilt für das Seiende insgesamt, das nach Ficino trotz seines Gutseins auch nach dem Guten oder Einen außerhalb seiner streben soll. Die Notwendigkeit solcher Postulate wird nicht deutlich.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 45 (*Op. omn.* 1160): *Quando nominamus primum, solemus quibusdam perfectionibus communissimis appellare, scilicet essentia, vita, mente, veritate, virtute. Haec autem accipi velut concreta possunt vel abstracta. Si ut concreta, scilicet ens, vivens et reliqua, non conveniunt simplicitati primi. Si ut abstracta, propter simplicitatem magis convenire videntur, ut essentia vel vita, quam ens vel vivens. Sed haec rursus abstracta, si considerentur quasi formae quaedam rationesve formales in concretis, primo non competunt. Si considerentur extra,*

die Grundlage seines Wesens, da nichts erstrebenswert sei, insofern es Seiendes sei, sondern allein, insofern es ein Gut sei; dem Seienden kämen die Bestimmungen des Zieles und des Bewegers nicht zu, da sonst das Seiende in seinem Streben unsinnigerweise das suche, was es bereits besitze.<sup>1</sup> Auch lasse das Wesen ein Mehr oder Weniger nicht zu, wohingegen das Gute als ein Anderes als das Wesen ebendiese Bestimmungen aufzunehmen vermöge; dem Sein sei ferner das Nicht-Sein entgegengesetzt, dem Guten aber das Schlechte, und das Nicht-Sein sei mit dem Schlechten keineswegs identisch.<sup>2</sup> Wenn daher – wie Pico es tat<sup>3</sup> – behauptet werde, daß das Gute selbst das sei, was in höchstem Maße Seiendes sei, so müsse entgegenget werden, daß die Bestimmung des schlechthin Seienden eine, die des Gut-Seienden aber eine andere sei; das also, was in höchstem Maße Seiendes genannt werde, sei nicht das Seiende schlechthin, sondern Seiendes, das einen Zusatz erhalte, indem es in möglichst hohem Maße, also möglichst vollkommen, also möglichst gut sei; vom Guten selbst als einem Anderen sei demnach diese Gutheit in das Seiende eingeflossen.<sup>4</sup> Schließlich habe auch Aristoteles selbst das Gute als dasjenige bestimmt, wonach alle Seienden strebten,<sup>5</sup> so daß er zugestehen müsse, daß das Gute als das Erstrebte über das Seiende als das Erstrebende erhaben sei; wo Ari-

---

*nec essentia in se numero conducit vitam nec vita mentem, sed et illa ad istam et ista ad hanc appetitu contendunt. Ideo nec essentia nec vita primo competunt, sed forte magis intelligentia, nec ista quidem, quia non omnibus competit intelligere. Et ipsa intelligentia contendit ad veritatem et per hanc ad bonum. Bonum vero nusquam vertitur.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 46 (*Op. omn.* 1161): *Non igitur praeter id, quod iam est, affectet [essentia], nisi bene vel melius esse, id est melius se habere. Hoc vero nihil aliud est quam appetere bonum tamquam essentiae condimentum. Non est autem appetibile aliquid, qua ratione ens vel esse, alioquin ens praesens appeteretur, et quod quisque habet, perpetuo quaereret, et quod utcumque maius ens apparet, amaretur et magis. Non ergo qua ens, sed qua bonum est appetibile. Bonum quidem et appetibile convertuntur. Non ita profecto ens et appetibile convertuntur. Et saepe absens aliquid et futurum, quod minus entis habet, magis quam praesens nobis est appetibile tamquam melius. Non igitur est idem ens et bonum, sed bonum est eminentius, quia, si bonum ad ens comparetur et esse, rationem finis semper habet atque motoris.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 47 (*Op. omn.* 1161): *Essentia ipsa, qua ratione essentia est, magis minusve non suscipit. Bonum vero tamquam aliud magis suscipit atque minus. ... Praeterea oppositum quidem entis est non-ens, oppositum vero boni malum. Sed malum non idem penitus atque non-ens.*

<sup>3</sup> Vgl. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, cap. 4 (*Op. omn.* 245).

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 47 (*Op. omn.* 1162): *Si vero dixeris bonum ipsum esse id omnino, quod maxime ens est, respondeo primo quidem, sicut in quolibet ente alia quidem est essendi ratio, alia vero bene essendi, sic aliam esse rationem ipsius maxime entis, aliam ipsius boni, deinde, quod maxime ens appellabas, non fore simpliciter ens, sed cum additamento quodam, per quod non simpliciter quidem sit quam maxime, id est quam perfectissime, id est quam optime, scilicet per aliquam perfectionem bonitatemque ab ipso simpliciter bono prorsus infusam.*

<sup>5</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* I 1, 1094a3; X 2, 1172b14.

stoteles also das Seiende mit dem Einen und Guten gleichstelle, da thematisiere er das Eine, insofern es seiendes Eines sei; das erhabene, absolute Eine zeichne er hingegen nicht mit Worten aus, da es unaussprechlich sei, sondern verehere es – ganz in Einklang mit Platon – mit seinem Schweigen.<sup>1</sup> Das seiende Eine als erster Intellekt könne nämlich nicht das schlechthin Erste sein, da sonst alle Seienden erkennende sein müßten; außerdem richte sich der Intellekt auf intelligible Inhalte, die bereits existierten, sei aber nicht in der Lage, sie zu erschaffen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 47 (*Op. omn.* 1163): *Res vero, sicut diximus, ab ipso Deo tamquam effectore sortiuntur essentiam, et tamquam finem praecipue adipiscuntur bonum ipsum. Itaque bonum, ut dicebamus, ipso ente praestantius iudicandum. Quod et Aristotelem non arbitror negaturum, si modo meminerit se descriptionem boni hanc a veteribus accepisse: Bonum est, quod omnia entia appetunt. Cum enim alia quidem sint appetentia, aliud vero atque praestantius sit appetibile, certe bonum cunctis entibus expetendum ab Aristotele concedendum est esse tota entium universitate superius. Propterea Deum, inquit, regere movereque omnia non aliter quam ut appetibile et amabile, id est ut bonum atque finem. Nec iniuria causam causarum una cum praeceptore suo nominabit bonum, finis videlicet cognomento, siquidem finalis causa ceteras antecellit. Sic ubi vero ens uni bonoque facit aequale, illi forsitan uni atque bono par iudicat, quod et ab intellectu percipi et ab ente capi potest. Quod autem Plato suus vaticinatur excelsius, id tamquam ineffabile penitus et incognitum non verbis quidem prosequitur, sed potius silentio veneratur.* – Auf beinahe kuriose Weise hat Ficino damit eine Konkordanz zwischen Aristoteles und Platon herbeigeführt. Denn aus dem, was Aristoteles nicht aussprach, folgert er das, was jener gemeint haben soll, als er schwieg.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 49 (*Op. omn.* 1164): *Sed dic, quaeso, qui intellectum vis esse primum summumque Deum? Quanam ratione id munus habeat? Non qua intellectus est, alioquin, cum omnia primi potentissimi auctoris omnium debeant reportare characterem, intelligentiam vel cognitionem quandam omnia possidebant. Intelligentia enim est prima cognitio, si per intelligentiam ipsam proprie neque praecipue sint expressa, praesertim si illic intelligentia sit ipsa natura. Sicut enim vita naturaliter viventia generat, sic naturalis intelligentia naturaliter intellectualia vel cognoscentia facit. Praeterea intellectus ille primus, qua ratione est intelligens, ad intelligibilia iam existentia et ad ipsa, quae dicuntur entia, sese confert, nec aliud habet proprium nisi illa, quae iam sunt, perspicue contueri. Non igitur hac ratione rerum principium esse potest, cuius proprium est omnia facere, servare, perficere. Quantum vero interest inter facere atque contueri, tanto intellectus intervallo saltem a primo rerum principio distat.* – Zum Abstand der Seinsstufen voneinander siehe: KRISTELLER, «The Influence of Proclus», p. 207: «The notion that all beings are measured by their distance from, or proximity to, the highest being, God, and the lowest non-entity, matter, was developed by Albert and Thomas from notions found in Proclus and exercised a great influence on later medieval and on Renaissance thought.» Vgl. dazu auch: E. P. MAHONEY, «Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers», in: P. MOREWEDGE (ed.), *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval* (New York 1982), p. 165-257.

### 1.4.3 *Gliederung der Hypothesen*

Nach einem neuerlichen Referat der Ansichten des Proklos bezüglich der Hypothesen der dialektischen Übung<sup>1</sup> wendet sich Ficino der Auslegung Plutarchs zu, um von ihr so viel als möglich nachzuahmen und allein hinsichtlich der Interpretation der letzten, negativen Hypothesen abzuweichen.<sup>2</sup> Plutarch interpretiere die vier negativen Hypothesen in der Weise, daß er sie auf die letzten vier positiven Hypothesen der Übung beziehe; die sechste Voraussetzung zeige demnach, daß im Falle der nicht vollständigen Negation des intelligiblen, seienden Einen, das die zweite Hypothese thematisiere, allein noch das wahrnehmbare Eine angenommen werden könne; die siebte Voraussetzung lege die vollständige Negation des intelligiblen, seienden Einen zugrunde und leite her, daß dann auch jede Wahrnehmung unmöglich werde; die achte Voraussetzung nehme das seiende Eine wiederum als teils seiend, teils nicht-seiend an und folgere daraus, daß dann die Anderen als körperliche Formen zu bloßen Traum- und Schattenbildern würden; die neunte Voraussetzung schließlich erweise, daß diese Anderen nicht einmal mehr Traum- oder Schattenbilder genannt werden könnten, wenn das

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 50 (*Op. omn.* 1165): *Putat vero [Proclus] passim per suppositionum similitudinem significari miram divinarum unitatum unionem primo uni radicibus inhaerentium, per dissimilitudinem vero discretionem earundem, quatenus ab uno aliter aliterve procedunt. Operae pretium esse inquit animadvertere per priores quinque suppositiones vera concludi posito uno, per quattuor vero posteriores ostendi, quae absurda uno sublato sequuntur, quoniam Parmenidi propositum sit ostendere, quomodo existente uno omnes entium gradus inde procedant et quomodo non existente omnes auferantur, totoque tractatu id declarare, partim quidem ponendo vera, partim vero falsa interimendo, perinde ac si ita de providentia disseratur: Si providentia sit, erunt omnia recte disposita, si vero non sit, sine ordine omnia. Est igitur providentia, siquidem ordinata sunt omnia. Denique in quinque suppositionibus disponi vult principia rerum, in quattuor vero sequentibus non tam novas poni substantias quam demonstrari interempto uno multa impossibilia sequi. Istud denique unum, quo et posito ponuntur omnia et sublato tolluntur, non est nomen a logico fictum, sed ipsum universi principium. Solius enim principii omnium hoc est proprium.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 329: «He [scil. Proklos] ends his exercise of the Parmenidean dialectic by running through twenty-four modes in the case of the proposition «that Providence exists» (1016.3-1017.33). Once again, one gets the impression that he has simply put to himself the various hypotheses – e.g. «If Providence exists, what follows for other things, in relation to themselves?» – and finds that he can only think, «They do not suffer anything at each other's hands randomly,» «They do not suffer injustice from any quarter,» and that exhausts his intuitions on the subject; therefore, that is what follows. He does not summarize his findings as regards Providence, but we might hazard a conclusion as follows: «Providence is the cause of the preservation and orderly interrelationship of all things,» or something to that effect.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 51 (*Op. omn.* 1165-1166): *Sed ad Plutarchi sensum iam pergamus hunc imitaturi quam plurimum nec usquam nisi forte circa suppositiones ultimas aliquantulum immutaturi.*

seiende, intelligible Eine als gänzlich nicht-seiendes angenommen werde.<sup>1</sup>

Bevor Ficino dann an die Deutung der ersten Hypothese geht, wiederholt er noch einmal sein Verständnis der fünf positiven Voraussetzungen, um zugleich eine Deutung der in ihnen verwendeten Negationen bzw. Affirmationen zu liefern; die Negationen der ersten Hypothese zielten auf den Überschuß der Wirkmächtigkeit des absoluten Einen, wohingegen die der fünften die allseitige Beraubung des Stoffes zum Ausdruck brächten; die zweite Voraussetzung spreche ihre Affirmationen dem seienden Einen als Urbild zu, die vierte hingegen affirmiere ihre Bestimmungen bezüglich der Anderen, die die Abbilder jener Urbilder darstellen würden; die dritte Voraussetzung schließlich verwende sowohl Affirmationen als auch Negationen, da sie mit der Seele als der Mitte der Wirklichkeit übereinstimme.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 51 (*Op. omn.* 1166): *In reliquis quattuor demonstratur, si non est illud, quod intra entium unum, quot absurda sequantur, ut intelligamus multo magis absurda sequi, si quis negaverit ipsum simpliciter unum. Sexta igitur probat, si non sit quod in entibus unum, id est intelligibile, ita, ut partim quidem sit, partim vero non sit, solum fore in rerum ordine, quod est sensibile. Cum enim intelligibile non sit, quod est unum cum ente vero, reliquum est sensibile solum, quod esse quodammodo dicitur, nullaque ulterius erit cognitio praeter sensum. Quod quidem in suppositione sexta absurdum esse convincitur, scilicet solum in ordine cognitionis esse sensum, solum quoque in ordine cognoscibilis esse sensibile. Suppositio septima probat, si non sit illud in entibus unum ita, ut nullo prorsus modo sit, nullam omnino cognitionem fore, cognoscibile nullum, quod stultum dictu foret. Septima haec suppositio docet. Tum vero alia, si unum illud partim sit, partim vero non sit, ut sexta suppositio modo fingeat, somniis et umbris similia fore, quod tamquam absurdum suppositio octava redarguit. Sin autem nullo modo sit alia, iam minus erunt quam umbra vel somnium, id est nihilum. Quod tandem quasi monstrum suppositio nona convincit.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 52 (*Op. omn.* 1167): *Summatim vero, ut saepius eadem repetam, suppositio prima tractat, si antiquis licet credere, quomodo primus Deus singulos deorum ordines procreat atque disponit. Secunda vero de divinis ordinibus, quomodo processerunt ab uno, et de qualibet essentia unicuique deo, unitati scilicet coniugata; tertia de animabus, deitatem quidem ipsam substantialem non habentibus, sed similitudinem ad deos expressam; quarta de formis materialibus, quomodo proficiscuntur a deis et quae proprie ab unoquoque deorum ordine pendent; quinta de materia prima, quomodo formalium unitatum non est compos, sed desuper ab unitate superessentiali dependet. Nam usque ad materiam ultimam unius primi actio provenit interminatam illius naturam per quandam unitatis participationem quoquo modo determinans. Suppositio prima et quinta per negationem incedunt, sed illa quidem de primo rerum omnia negans per negationes significat virtutem causae ab omnibus absolutae incomparabilemque excessum. Haec autem de ultimo negans omnia privationes significat atque defectum. Secunda et quarta suppositio affirmationibus dumtaxat utuntur, sed illa quidem exemplaria continet, haec imagines. Tertia tamquam media cum anima rerum media congruit ac propter eiusmodi congruentiam ex affirmationibus negationibusque componitur habetque negationes affirmationibus quodam consortio coniugatas.* – Ficino übersieht, daß sowohl die zweite als auch die vierte Hypothese nicht nur Affirmationen, sondern auch Negationen verwenden. Es bleibt abzuwarten, wie er dieses Faktum in seinem Sinne umzudeuten versucht (vgl. unten, S. 252-261 und 266-268). Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 390: «Thirdly (1072.19-1074.21), Proclus discusses the nature of the

### 1.4.3.1 Die positiven Hypothesen

#### 1.4.3.1.1 Die erste Hypothese

Ficino versucht zunächst, das Verhältnis des göttlichen, absoluten Einen zum ersten Intellekt als dem seienden Einen zu bestimmen. Die göttliche Einheit bilde sozusagen das Zentrum eines Kreises, das in diesem Kreis verbleibe und als dessen Spitze hervortrete; insofern das göttliche Eine also dem seienden Einen zugehöre, könne jedes intellektuale Wesen göttlich genannt werden.<sup>1</sup> Die erste Hypothese spreche dem absoluten Einen aufgrund seiner Erhabenheit alle Bestimmungen ab und schreite dabei von Bekanntem zu Unbekanntem fort.<sup>2</sup> Die Ein-

---

negations used in the First Hypothesis. Unlike other negations, these are actually superior to their corresponding affirmations, since the Not-Being they are describing is superior to Being. Forthly, and following logically upon this, he discusses the suitability of negations to the First Cause (1074.22-1077.18). Negations of a characteristic, he points out, need not simply imply lack of the characteristic concerned (as would negations applied to Matter, for instance); there is also a ‹higher› type of negation, implying non-possession of an attribute of which an entity is the cause to things lower than it on the scale of being (as, for instance, the power of utterance and silence may be applied to soul, 1076.14ff.), and this is the sense in which negations are suitable to the One.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 53 (*Op. omn.* 1168): *Hic nobis per opportunum, ut videtur, succurrit exemplum: Linea, quoniam primum continuum est atque dividuum, ideo est individui particeps, id est puncti. Quod quidem punctum, etsi super linearem condicionem est atque individuum, in linea tamen est et aliquid caputque lineae. Item lineae multae in circulo per puncta quaeque sua contingunt circuli centrum. Similiter intelligibilis intellectualisque essentia, quoniam primum multiplicabile est, ideo excellentis unitatis est compos. Quae quidem unitas, etsi non est essentia vel essentiali obnoxia multitudini, tamen in essentia permanet vel potius exstat ut apex, per quam unaquaeque intellectualis essentia Deus est.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 397: «He notices next (1111.23ff.) a tendentious *aporia*, which challenges Parmenides' assumption that everything which has a beginning, middle, and end has these as *parts* of itself. A line, after all, begins and ends in a point, but the points cannot be parts of the line, for nothing which has a limit has an unlimited number of parts; but points are unlimited, so the line cannot be made up of points *as parts*, although they constitute its beginning and end.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 56 (*Op. omn.* 1170): *Quoniam vero a notioribus ubique rite incipiendum est, ut per ea possimus facile minus nota dignoscere, merito in conclusionibus negativis negat primo, quod ab uno manifestius est alienum, scilicet multitudinem. Per hanc consequenter, quae aliena minus, post plurima negat essentiam aut esse, quod quasi videbatur idem neque tamen idem est ac, si adhibeatur uni, compositionem vel proprietatem affert. Postremo negat ipsum unum esse aliquid unum, ne forte sit vel duo quaedam, scilicet aliquid simul et unum, aut certe sit in genere quodam vel ordine unum atque definitum.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 392: «The eighth topic for discussion (1088.4-1089.16) is the rationale behind the order of the negations. This leads on from the previous question, especially if Syrianus' theory be accepted. Why, for a start, does Parmenides begin by denying plurality of the One, and only finally deny Being of it, though Being might seem the ‹noblest› or most essential attribute? Because, says Proclus (1089.2ff.), «in the case of negations, one should proceed

fachheit des ersten Einen sei dabei durchaus vereinbar mit einer trinitarischen Vorstellung dieses Einen, insofern in der Unterscheidung der Personen lediglich eine Beziehung innerhalb des Einen, nicht aber irgendeine Zusammensetzung behauptet werde.<sup>1</sup> Ferner müsse dieses Eine als eines gelten, das höher sei, als gedacht werden könne, da es über dem seienden Einen als dem ersten Intellekt stehe.<sup>2</sup> Als absolutes Eines sei es ohne Teile, also ohne Anfang, Mitte und Ende,<sup>3</sup> weshalb es – unabhängig von seiner sich allen Seienden mitteilenden Begrenztheit – unendlich und unbegrenzt genannt werden müsse; als ein solches stehe es freilich über den beiden Grundelementen aller Seienden, nämlich der Grenze

---

from the most alien, and through these demonstrate that the less alien do not follow from the hypothesis» – and the most alien thing from One is Many.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 56 (*Op. omn.* 1171): *Quomodo vero Platonicae rationes multitudinem primo tollentes Christianae trinitati non detrahant, in qua servata penitus simplicitate et unitate naturae relatio quaedam sola quandam distinctionem facit, compositionem vero nullam, Nicolaus theologus Graecus Methones episcopus evidenter ostendit, at nos in annotationibus quibusdam in eum breviter designamus.* – Ficino erläutert jedoch nicht, wie eine Beziehung innerhalb eines Nicht-Zusammengesetzten gedacht werden könne. – Zum Problem der Trinität siehe auch: MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 57 (*Op. omn.* 1172): *Gregorius Nazianzenus Nicolausque theologi divinam trinitatem ab eiusmodi condicionibus exceptam volunt. Multitudinem enim illam esse participem unitatis et post unitatem, quae numerus quidem est, partium quarundam aliquid componentium. Trinitatem vero divinam non esse numerum vel multitudinem aut accidentalem aut essentialem, sed super essentialiam, neque componere ibi quicquam, praeterea totum, neque extra unitatem ipsam existere, sed esse proprietatem ipsi unitati naturae divinae naturaliter necessariam. Haec itaque trinitas unitatis quidem propria est nec tamen particeps unitatis nec per participationem eius unitam, sed unitatis naturalis peritissima naturalem unitatem non dividens, sed conservans. Platonici quidem nihil aliud moliuntur, quam ut dei summi naturam afferant simplicissimam. Proprietates autem personales, quae super ingenium nostrum sunt, numquam cogitaverunt, et simplicitate naturae divinae nulla est inter Christianos et Platonicos controversia.* – Siehe dazu auch: LEINKAUF, «Platon und der Platonismus», S. 741: «Der neuplatonische Grundzug von Ficanos Denken zeigt sich insbesondere auch in seiner *Intellekt-Theorie*, die allerdings ... die durch Marius Victorinus und Augustinus inaugurierte christliche Transformation der Nus-Hypostase erbt: Einerseits verlangt das Trinitätsdogma die spekulative Ableitung eines (vielheitlichen) Selbstaufschlusses des absoluten göttlichen Einen in drei gleichwesentliche Personen, und zwar durch die Auflösung der ontologisch und axiologisch zum Einen subordinierten Position des absoluten Intellekts und die Transformation von dessen innerem lebendigen Vollzug der Selbstvermittlung in die göttliche Einheit selbst; andererseits kehrt die hypostatistisch-ontologische, nachgeordnete Position des plotinischen Intellektes in der Natur der *mens angelica* wieder.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 56 (*Op. omn.* 1171): *Concludamus denique cum Platonis, ubi Plato multitudinem negat uni, nihil aliud velle quam et ipsum supra quam cogitari possit, simplicissimum secretissimumque esse et universam ab eo rerum multitudinem formae sicut ab unitate numeros proficisci.* – Zu Anselms Argument im *Proslogion* vgl.: B. MOJSISCH (Hrsg.), *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers* (Mainz 1989).

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 59 (*Op. omn.* 1173-1174).



und dem Unbegrenzten, die es im ersten Seienden zu vereinen vermöge.<sup>1</sup> Gemäß dem Prinzip, daß dem Einen umfassendere Bestimmungen vor weniger umfassenden abzusprechen seien, begegne beim absoluten Einen, das ohne Grenze sei, demnach auch keine Gestalt.<sup>2</sup> Die gerade Gestalt fehle ihm, da es in ihm kein gerades Fortschreiten des Erkennenden zum Erkannten hin gebe, wie es dem Intellekt zu eigen sei, und die runde gehe ihm ab, da es sich nicht auf sich selbst oder auf seine Ursache zurückwende, wie es ebenfalls für den Intellekt gelte.<sup>3</sup> Daher sei es auch nirgendwo, denn das Erste sei weder in einer Ursache noch

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 60 (*Op. omn.* 1174): *Res omnes praeter primum, quemadmodum probavimus in commentariis in Philebum, ex infinito componuntur et termino, id est ex potentia quadam passiva per se informi vel deformi aliorum vergente ulterius, progressura aliunde formabili, atque insuper ex forma vel actu potentiam eiusmodi inclinationemque terminante. Hoc infinitum, hic terminus elementa rerum sunt creatarum inter se opposita, conciliabilia desuper ab ipso simpliciter uno. Quod quidem nec eiusmodi quaedam infinitudo est, alioquin foret desuper terminandum nec sequentibus infinitis terminum ullum tamquam sibi oppositum adhiberet, nec insuper est quidam eiusmodi terminus, alioquin et cohibitum esset in rebus et infinita iam tamquam sibi opposita procreare non posset. Est igitur super haec et omnia quomodolibet inter se opposita, ut possit omnia regere pariter atque conficere. Est itaque infinitum, quia nec terminos habet intus nec subit exteriores, per quos vel a causa vel fine vel subiecto vel comprehendente vel condicione quavis definiatur, gradusque virtutis et actionis eius nullum numerum subeunt vel mensuram. Est et terminus non aliquis vel alicuius vel in aliquo, sed tamquam terminorum quorumlibet auctor.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 398: «The next lemma, 137d6-8 (1116.21-1124.37), concerns the denial to the One of Limit (πέρας), consequent on its having no beginning, middle, or end. Proclus begins by reminding us once again of the orderliness of Plato's argument, and then is stimulated by the question <in what sense the One is unlimited> into an extended discussion of Limit and Unlimitedness, showing how they pervade reality at all levels (1118.9-1124.37), which becomes almost a brief sketch of his philosophical system (although, as so often, the doctrine is actually that of Syrianus, cf. 1118.35-36).» Gegen Syrianos und Proklos wendet Ficino aber mit Plotin ein, daß diese beiden Grundelemente nicht unabhängig vom ersten Seienden Bestand hätten (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 60 [*Op. omn.* 1174-1175]). Gegen Ficino muß wiederum eingewandt werden, daß Platon das absolute Eine als Grenze versteht, die zusammen mit der Unbegrenztheit der unbestimmten Zweiheit die beiden Prinzipien aller Seienden darstellt. Wenn also der *Parmenides* in seiner ersten Hypothese dem absoluten Einen die Begrenztheit abspricht, so ist damit jene Begrenztheit gemeint, die im seienden Ganzen begegnet. Im Sinne des seienden Ganzen ist das absolute Eine also unbegrenzt, obwohl es von Platon als begrenzendes Prinzip gedacht wird.

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 61 (*Op. omn.* 1175).

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 61 (*Op. omn.* 1175): *Ipsum vero unum non habere figuram significat nullum habere vel habiturum in se discrimen idearum absolutis inter se proprietatibus differentium, alioquin nec foret simpliciter unum et iam in qualibet idea determinatum esset atque finitum. Item non habere figuram in se rectam declarat processum nullum intus ab hoc in illud pati nec aliunde pendere neque vergere aliorum, denique non esse rotundum. Decet non ea per intelligentiam multiplicem reflexione uti, qua intellectus in se ipsum vertitur et in causam.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 399: «The forth lemma (137e1-4), running from 1129.22 to 1132.29, raises the question in what sense one should take <straight> and <round> (στρογγύλον now seems to take on this sense, rather than <curved>). The

in einem Ort, noch in einem Zugrundeliegenden, einer Zeit, einer Gattung oder einem Teil bzw. Ganzen; das seiende Eine hingegen sei überall, nämlich zunächst in seiner Ursache als dem absoluten Einen, dann auch in sich selbst, insofern seine Erkenntnis seinem Leben und diese beiden Bestimmungen seinem Wesen innewohnen.<sup>1</sup> Da aus dem Wesen aber das Tätigsein als Prinzip allen Lebens und aller Bewegung aufkeime, komme dem seienden Einen in seinem Erkennen, das auf dem Leben beruhe, auch Bewegung zu, die wiederum dann zum Stillstand komme, wenn die Erkenntnis als Grenze des Fortschreitens des Lebens begriffen werde; von dieser Ruhe und dieser Bewegung sei das erste Eine aber frei.<sup>2</sup> Auch

---

answer is that <straight> refers to procession, and <round> to return. Since the One neither proceeds from itself nor returns to itself, it has no part in the straight or the round.» – Ficino erkennt übrigens, daß die zweite Hypothese des *Parmenides* das ganze Eine als eine Kugel konzipiert, doch thematisiert er die Anderen nicht als die sphärenhaften Teile dieses Ganzen (siehe *Comm. in Parm.*, cap. 61 [*Op. omn.* 1175]: *Profecto Parmenides, ubi in poemate de uno ente, id est de mundo intelligibili loquitur, sphaerae comparat et ipsa sphaerae definitione describit idemque confirmat hic in suppositione secunda, de eodem videlicet uno ente verba facturus*).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 62 (*Op. omn.* 1176): *Parmenides in poemate quidem affirmavit unum ens in se ipso et circa se manere. Hic autem negat ipsum simpliciter unum in se ipso manere vel in alio, attribuens ei proprie nusquam esse. Neque enim in causa est, quod est causa causarum, nec in sequentibus, quod nullam ad haec inclinationem habet vel habitudinem. In loco enim vel subiecto vel tempore vel genere vel in toto tamquam partem vel totum ut in partibus esse, quod est primum, nemo utique suspicatur. Neque est insuper in se ipso simplicissimum illud, in quo non est aliud atque aliud, ut propterea adhaereat alteri vel toti partes insint vel totum sese complecti nitatur. Unum vero ens, id est intellectus primus, est ubique. Primo quidem est in causa, id est ipso bono intelligentiae patre, deinde etiam in se ipso, penes quem est intelligentia in vita. Haec in essentiae idea in ipsa intelligentiae distinctione consistunt.* – Hier wird deutlich, wie ungenau die Vorstellungen Ficinos bezüglich des absoluten bzw. ganzen Einen sind. Denn das ganze Eine ist sicherlich nicht so in einem Anderen, daß dieses Andere das absolute Eine wäre. Das ganze Eine kann nur in einem anderen Ganzen angenommen werden, wohingegen das absolute, ortlose Eine nirgendwo ist, zugleich aber dem ganzen Einen immer innewohnt, indem es im <Plötzlich> dessen Umschlagen aus jeder Bewegung in jeden Ruhezustand und Umgekehrtes ermöglicht. Wenn Ficino urteilt, daß das seiende Eine in dem absoluten Einen als seiner Ursache enthalten sei, dann kann dieses Eine jenes nur von außen umgeben, womit ihm bereits ein Ort zukommt. Solche Unschärfen der Vorstellung finden sich bei Platon nicht, da dieser die Sprache beim Wort nimmt und ihre Aussagen über Ort und Ortlosigkeit räumlich, also auch dinglich denkt, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln. – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 474: «The first section [scil. von Buch VII] extends from 138a2 to 138b6, and concerns the denial to the One of the attributes <being in another> and <being in oneself.> It is divided into five lemmata. Proclus sees these attributes as characterizing the summit of the intellectual gods, which taxis of entities is hereby excluded from the One. He first of all disposes of a troublesome objection, to the effect that the real Parmenides, at fr. 8.29-32, describes his One as being «in the same place,» which would seem to contradict the present text, by reminding us again that Parmenides in his Poem is really talking of Being.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 63 (*Op. omn.* 1177): *Parmenides in poemate quodam de uno ente statum motumque affirmat, quemadmodum affirmabit in suppositione secunda. Hic autem in suppositione prima motum de ipso simpliciter uno statumque negat. In poemate*

alle Arten von Bewegung, wie sie in der Seele oder in den abgetrennten Geistern begegneten, seien dem absoluten Einen fremd.<sup>1</sup> Wenn ferner alle Bewegungen des ersten Seienden für das absolute Eine ohne Geltung seien,<sup>2</sup> dieses Eine schließlich auch nicht ruhe, da es in keinem Seienden sei,<sup>3</sup> so ergebe sich der Schluß, daß das erste Eine weder ruhe noch sich bewege.

Nachdem Ficino anschließend das Verhältnis des absoluten Einen zum seienden Einen sowie dessen Bezug zu den Anderen im Kontext der wichtigsten Gattungen des *Sophistes* beschrieben hat,<sup>4</sup> referiert er eine dreifache Ordnung der

---

*profecto primo quidem inquit ens primum unum immobileque consistere. Denique intelligentiam huic adhibuit intelligibili summo coniunctam. In sequentibus addidit intelligentiam esse sine motu non posse, ubi ultra statum videtur motum quoque tribuere, quoniam videlicet intelligentia versatur in vita. Vita vero est quidam motus essentiae, negatus videlicet actus ex essentia pullulans omnis vitae motusque principium. Intelligentia vero est vitalis huius motionis terminus quidam reflexioque naturam suam animadvertens. Itaque intelligentia, quatenus versatur in vita discernitque iam plurima, motus quid esse videtur. Quatenus vero quasi terminus progressum vitae sistit centroque refigit, status etiam iudicatur.* – Ficino spricht dem Erkennen des Intellekts sowohl Ruhe als auch Bewegung zu, wie es Platon in der zweiten Hypothese des *Parmenides* übrigens auch tut. Dort wird die Bewegung des seienden Einen aber nicht als ein Unterscheiden der Seienden definiert, sondern als sein stetiges Übertreten aus sich heraus in ein anderes Ganzes außerhalb seiner (vgl. PLATON, *Parm.* 146a3-6). Die Ruhe der Erkenntnis des seienden Einen besteht nach Platon wiederum nicht darin, das lebendige Fortschreiten des Lebens im seienden Einen zum Stillstand zu bringen, sondern kommt nach *Parm.* 145b6-c7 und 145e8-146a3 dem seienden Einen insofern zu, als es als alle seine Teile in sich selbst als dem Ganzen ruht. Auf diese Partien des *Parmenides* rekurriert Ficino jedoch nicht. Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 479: «Activity in the One would involve also attributing potentiality (δύναμις) to it, and the resulting triad of *ousia*, *dynamis* and *energeia* would introduce multiplicity into the One. So no activity; therefore no motion. Presumably Proclus would not accord such attention to this position were it not still a live issue, but no one seems prepared to own up to it, among his more immediate predecessors. At any rate, this question leads Proclus to a discussion of how the One gives rise to the existence of everything else, without its acting (1167.36ff.). «By its essence as One» (τῷ εἶναι ἑν) is the answer, even as do Soul and Intellect give life and existence respectively to what follows them by their essences alone.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 63 (*Op. omn.* 1177): *Motus quidem alterationis in anima est, quando affectum et vitam et formam et actionem vel superiorum vel inferiorum subit quasi facta iam altera. Localis autem rectus tum intus rationalis e superioribus ad inferiora discursus vel vicissim, tum extra mutatio loci et ipsa corporis vegetatio. Circuitus quoque fit in ea, quando vel se ipsam animadvertit vel repetit eadem. In mentibus vero puris alteratio quidem est intellectuali potentia in obiectum intelligibile transformari. Localis autem est circuitus ad se ipsos pariter atque causam. Forte vero rectum quoque motum agunt, quatenus aliam speciem intuentur. His igitur motibus omnibus absolutum est ipsum simpliciter unum.* – Von diesen Bewegungsarten ist beim späten Platon aber nirgends die Rede. Die knappe Darstellung der Bewegungen des seienden Einen in *Parm.* 146a3-6 läßt zwar zur Spekulation ein, doch hätte Ficino auch auf *Parm.* 138b7-139a3 Bezug nehmen können, um diese Bewegungen präzise zu beschreiben.

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 64 (*Op. omn.* 1178).

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 65 (*Op. omn.* 1179).

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 66 (*Op. omn.* 1179): *Repetam iterum, sicut*

Negationen, wie sie im *Parmenides* begegne; einige Bestimmungen würden dem Einen allein in bezug auf es selbst, andere in bezug auf es selbst und in bezug auf die Anderen, wieder andere aber allein in bezug auf die Anderen abgesprochen.<sup>1</sup> Parmenides spreche dem Einen überdies auch die zehn Aristotelischen Prädikamente ab,<sup>2</sup> welche unterhalb der ersten, intelligiblen Monade anzutreffen seien, und dieser Monade wiederum gehörten die fünf obersten Gattungen des Seins zu.<sup>3</sup> Nachdem mit dem Ganzen, der Gestalt, dem Ort, der Bewegung und der

---

*omnis multitudo talium taliumve entium ad unum ens tale reducit, sic omnia imprimis entia talia sive talia ad unum primum simpliciter ens postremo reduci idque unum ens ab ipso simpliciter uno pendere. Qua igitur ratione hoc unum ens simpliciter est, ab uno sortitur essentiam. Qua vero procedendo existit, ab illo alteritatem nanciscitur atque motum. Qua rursus existendo ab illo ad se convertitur et ad illud, identitatem accipit atque statum. Per essentiam quidem hoc est secundo, quod primo illud existit. Per alteritatem vero et ab illo et ipsum intra se ab aliisque distinguitur. Per motum quoque progreditur inde, progreditur intra se, progreditur et ad alia operando. Per identitatem simile est illi, congruit quoque secum, cum ceteris quoque consentit. Per statum denique nec ab illo nec a se ipso discedit firmiterque propria retinet neque cum alienis se confundi permittit.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 66 (*Op. omn.* 1179): *Alia sane negantur de uno, quantum sibi competit ad se ipsum, atque hic est primus apud Parmenidem negationis gradus. Alia vero, quantum sibi pariter et ad alia; hic gradus est secundus. Alia denique, quantum spectat ad alia solum; hic gradus tertius.* – Diese Unterscheidungen Ficanos lassen sich mit den Ausführungen des *Parmenides* nicht stützen. Dort werden nämlich sämtliche Bestimmungen entweder in bezug auf das Eine oder in bezug auf die Anderen betrachtet, und dies sowohl aus der Perspektive des ganzen bzw. absoluten Einen als auch aus der Perspektive der bezogenen bzw. absoluten Anderen.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 66 (*Op. omn.* 1180): *Animadvertite interim, quomodo negat uni praedicamenta. Dum enim negat idem aut alterum, demit illi substantiam, dum simile atque dissimile, qualitatem, dum aequale et inaequale, quantitatem. Ubi senius aut iunius tollit, quando. Passionem vero et actionem sustulit una cum motu. Sustulit et ubi locumque, dum in aliquo esse negaret. Habitum quoque et relationem passim aufert, ubi nihil habere probat, cum nullo congruere.* – Auch diese Schematisierung ist nicht zulässig, wenn bedacht wird, daß im *Sophistes* das Seiende, also die Seele, als ein Vermögen bestimmt wird, das tätig sein oder erleiden kann (vgl. PLATON, *Soph.* 247d8-e4). Diese ‹Prädikamente›, die nach Ficino als Formen der Bewegung gelten sollen, können nämlich als grundlegende Bestimmungen der Seele verstanden werden, die den obersten Gattungen sogar noch vorausgehen. Die Aristotelischen Prädikamente spielen jedenfalls in Platons Spätphilosophie überhaupt keine Rolle, zumal das Seiende dort niemals als Substanz begriffen wird.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 66 (*Op. omn.* 1180): *Sed ultra praedicamenta decem ens aufert quoque transcendens, cui saltem quinque illa genera ubique conveniunt manifeste tamen uno negato. Plerique putant praedicamenta decem rebus intelligibilibus, praesertim primis, esse deteriora, nihil in illis hanc esse substantiam, quae definitur vicissim opposita capere, multoque minus illic esse speciem atque genus, siquidem minus substantiae sint quam ipsa prius definita substantia. Minime omnium accidentia, siquidem exiliora sunt speciebus atque generibus. Nihil itaque mirum est praedicamenta negari de primo, si communiter de omnibus sunt negata divinis, neque etiam valde mirum negare de illo species ideales, quales intellectuali etiam et intelligibili monade inferiores existunt. Imprimis ergo negantur de primo prima ipsa et amplissima entis genera ideis antiquiora ad vitalem essentiam pertinentia.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 479: «It would be Porphyry, then, who seems to have raised the question as to

Ruhe nun all jene Bestimmungen dem absoluten Einen abgesprochen worden seien, die dieses Eine allein in bezug auf es selbst beträfen, gelte es nun, auch das Selbe, das Verschiedene, das Ähnliche, das Unähnliche, das Gleiche, das Ungleiche, das Ältere, Jüngere und Gleichaltrige vom absoluten Einen fernzuhalten, und zwar als solche Bestimmungen, die diesem Einen sowohl in bezug auf es selbst als auch in bezug auf die Anderen entzogen würden.<sup>1</sup> Daß das erste Eine nicht verschieden von sich selbst oder dasselbe wie ein Anderes sei, leuchte sofort ein, wohingegen jene Beweise schwieriger zu erbringen seien, nach denen das Eine weder dasselbe wie ein Anderes noch verschieden von sich selbst sei.<sup>2</sup>

Die Bestimmungen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit – so Ficino weiter –, die aus der Selbigkeit bzw. Verschiedenheit folgten, seien zwar auf die formhaften Kräfte der intelligiblen Substanz bezogen, könnten im Einen selbst aber nicht angetroffen werden;<sup>3</sup> auch Gleichheit und Ungleichheit, die auf die tätigen Kräfte dieser Substanz bzw. auf die Maße und Weisen dieser Kräfte zielten, seien dem absoluten Einen fremd, und zwar deshalb, weil die Bestimmung des Gleichen ebenso wie die des Selben und Ähnlichen aus der Grenze als dem einen Grundelement aller Seienden folge, das Ungleiche hingegen ebenso wie das Verschiedene und Unähnliche der Unendlichkeit als dem zweiten Grundelement aller Seienden zugehöre; diese beiden Grundelemente entstünden zwar aus dem

---

the proper place of the *megista gene* and to have declared that they are present at every level. This is easier for Porphyry to argue, since he made the summit of the intelligible world his supreme principle (Damascius *Dub.* I, 86.8ff. Ruelle). For him, then, there is no specifically henadic realm. Iamblichus, on the other hand, who does postulate such a realm, and who postulates it with a variety of entities, wishes to limit the *megista gene* to the level of Intellect, and even, perhaps, within that, to rank them lower than the summit of the intelligible order ... Syrianus is then brought in to resolve the controversy with one of his characteristically comprehensive solutions (1174.21ff.).»

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 66 (*Op. omn.* 1179).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 67 (*Op. omn.* 1180): *Quattuor circa idem et alterum conclusiones adducit. Quoniam vero ab evidentioribus est incohandum, merito de uno negat esse vel alterum a se ipso vel aliis idem tamquam manifestiora, priusquam neget vel esse idem sibi vel ab aliis alterum, quae quidem duo sunt difficiliora probatu.* – Ficino gibt dann in cap. 68 (*Op. omn.* 1181) den Gedankengang Platons korrekt wieder, wonach das Eine nicht verschieden sein könne, da der Begriff der Verschiedenheit dem Einen schlechthin nicht zukomme. In cap. 69 (*Op. omn.* 1181) zeigt Ficino mit Platon, daß auch der Begriff der Selbigkeit dem des Einen als solchen widerstreite. Daß Selbigkeit auch Bezogenheit impliziere und daß dasselbe wie etwas demnach dieses Etwas werde oder sei, wird von Ficino dabei zu Recht herausgestellt. Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 480: «In the next lemma (1177.27-1179.21), he [scil. Proklos] sets out four propositions in turn, in order, as he says, of increasing difficulty: the One is not different from itself; the One is not different from others; the One is not the same as itself; the One is not the same as others.»

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 70 (*Op. omn.* 1182).

Einen schlechthin, seien aber nicht mit ihm identisch.<sup>1</sup> Auch wenn auf das absolute Eine also keinerlei Maß angewendet werden könne, so müsse es trotzdem das Maß aller Dinge genannt werden, insofern es nämlich allen Stufen der Seienden das Sein bzw. das Gutsein mitgeteilt habe und umgekehrt alle Seienden aus ihm hervorgegangen seien.<sup>2</sup>

Ficino spricht dem absoluten Einen schließlich mit Platon auch alle zeitlichen Bestimmungen ab, nicht ohne vorher zahlreiche zeitliche Verhältnisse, wie sie unterhalb dieses Einen begegneten, beschrieben zu haben.<sup>3</sup> Das erste Eine könne in keiner Zeit sein, da es sonst an der Gleichheit bzw. Ungleichheit sowie an der

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 71 (*Op. omn.* 1182-1183).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 72 (*Op. omn.* 1184-1184): *Sit ergo mensura rerum, quoniam rebus singulis gradibusque rerum ab ipso productis suum cuique distribuit essendi utriusque et bene essendi modum, singulaque vicissim, quatenus convertuntur et accedunt ad ipsum, eatenus inde proficiunt.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 482: «This, however, leads to another *aporia*, arising from Plato's statement in the *Laws* (IV, 716c) that the divine is the measure of all things. But how can it be a measure, since it is beyond all limit and boundary and unity (1210.1ff.)? It can only be a measure, we must say, in the sense of being an object of striving for all things, but not as being coordinated with any of them, even to the extent of being «unequal» to them.»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 73 (*Op. omn.* 1184): *Assumit autem imprimis Parmenides, quae sint propria eorum, quibuscumque tempus quomodolibet competere possit. Tria vero haec sunt, coetaneum esse aut iunius aut senius vel aliis vel se ipso. Probat vero ab his propriis ipsum unum esse secretum, ut ab omni temporis motusque participatione discernat etiam, quae in intellectu sublimi fingi possit. Neque vero fuisset operae pretium a corporeo vel etiam animali motu vel tempore ipsum unum absolvere, a quo et intellectus absoluti sunt omnes. In substantia quavis intellectuali prius quidem est secundum ordinem essentia quam vita, vita quam intellectus, substantia quam virtus, virtus quam operatio. Intellectus ergo quilibet per ipsa priora sui senior est se ipso, per posteriora iunior, est etiam sibimet coetaneus. Nam quae ad essentiam proprie pertinent, pari quadam origine coniugata sunt invicem, similiter, quae ad vitam, et cetera, quae sequuntur. Est praeterea intellectus ipso intelligibile iunior, senior vero quam anima. Coetanei vero plerique sunt invicem intellectus, similiter animae multae. Ideae similiter universales particularioribus seniores sunt, specialissimae invicem coetaneae, et unaquaeque suis propriis coetanea. In animabus praeterea vel divinis atque beatis intelligibili mundo fruuntibus circuitus quidam fiunt per species gradatim intimas discurrentes. Hinc et iunior aetas et senior et coetanea surgit. Quae enim universales circuitus agunt, seniores sunt animabus. Quae particularibus periodis pluribus unum illarum circuitum aequare conantur, coetaneae sunt. Quae periodos pares efficiunt, sunt et se ipsis seniores atque iuniores, quatenus tum per universales, tum per minus universales formas progrediuntur, coetaneae vero sibi, quotiens aequales repetunt formas.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 482: «The next section covers the passage 140e1-141d6, which argues that the One is neither older nor younger nor the same age as itself or as anything else, on which the commentary stretches from 1212.9 to 1233.19, comprising nine lemmata. This brings us clearly into the realm of Time, and so to the encosmic gods and the World Soul, which has its existence in Time.» Die von Ficino beschriebenen Zeitverhältnisse entbehren aber jeder Grundlage im Text und können daher – entgegen Ficanos Behauptung – für die Auslegung der zweiten Hypothese keinerlei Geltung beanspruchen.

Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit hinsichtlich der Zeit teilhätte.<sup>1</sup> Dieses Eine stehe aber auch oberhalb der Ewigkeit, da diese der Ruhe und Selbigkeit des ersten, intelligiblen Seienden entspreche, von welchen Bestimmungen das absolute Eine auch ausgenommen sei.<sup>2</sup> Zeit hänge in ihrer Bewegung von der Ruhe der Ewigkeit ab und habe, insofern das jeweils gegenwärtige Sein ein anderes Sein neben dem Sein der Ewigkeit darstelle, ein gewisses Abbild der Ewigkeit erworben; insofern die Zeit in ihrer Bewegung aber der Ewigkeit wiederum auch nicht abbildlich gegenüberstehe, sondern allein als von ihr abstammende betrachtet werde, fließe und werde sie.<sup>3</sup>

Ficino sieht sich nun mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß am Ende der ersten Hypothese des *Parmenides* gefragt werde, ob es noch eine andere Weise der Teilhabe am Sein als jene im Sinne der drei Unterscheidungen der Zeit gebe, nämlich nach vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger, und daß geantwortet werde, es gebe keine andere Teilhabe an Sein; um nicht zugestehen zu müssen, daß Platon das Sein nur in zeitlichem Sinne auffaßt, hilft sich Ficino mit der Behauptung, daß die Teilhabe am zeitlich verstandenen Sein eine gleichsam fal-

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 73 (*Op. omn.* 1184).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 74 (*Op. omn.* 1184): *Ipsum unum super aeternitatem probatum est, quando disputatum fuit esse super statum identitatemque et in nullo manere. Aeternitas autem est ipse in eodem status et mensura quaedam in aeternis stabilisque permanens. Illic igitur multo magis assertum est ipsum unum super aeterna stabiliaque existere.* – Hier begegnet jenes Konzept der Ewigkeit, das in ihr nichts anderes als die erstarrte Bewegung der Zeit erblickt. Für den späten Platon begegnet aber die Ruhe der Zeit immer als zeitweilige Ruhe in ihrer Bewegung, so daß Ewigkeit in jenem Sinne für seine Zeitauffassung keine Rolle mehr spielt. Die Zeitlosigkeit der obersten Prinzipien meint mithin nicht mehr die ewige Ruhe der Zeit, sondern ihr Bestehen jenseits von zeitlich bestimmter Ruhe und Bewegung. Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 482: «The problem is that the transcendence of ordinary time would not be any great distinction for the One, since Intellect also transcends ordinary time (1215.29ff.). The One must also transcend the state in which Intellect exists, Eternity (Αἰών).»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 76 (*Op. omn.* 1185): *Tempus ab aeternitate dependens plurimum quidem habet sui, aeternitatis quoque nonnihil. Qua igitur ratione nactum est quandam aeternitatis imaginem, dicere solemus: In tempore atque temporali est, erat, fuit, erit, fuerit. Simplicia enim haec sunt et praesentiam quandam referunt sive nunc instantem, sive quae exstiterit, sive quae existit. Qua vero condicione tempus ab aeternitate degenerat, nominare in tempore et temporali solemus: Fit, fiebat, factum fuit, factum erat, fiet, factum erit, factum fuerit. Haec enim altera, praesertim simplicem quandolibet existentem fluxum generationemque secum ferunt, quorum nihil ipsi uni tempus exsuperanti contingere potest.* – Das vergängliche Sein in der Zeit deutet Ficino also als das Abbild des ewigen, außerhalb der Zeit stehenden Seins der Idee. Für den späten Platon begegnet Sein jedoch nur noch in der Zeit – wie es die Sprache lehrt, indem sie jedes Sein immer so aussagt, daß es einem bestimmten <Jetzt> zugehört. Ewigkeit als endlos ruhende Zeit sowie zeitloses Sein sind Konzepte, die noch der mittleren Phase Platonischen Philosophierens zugehören.

sche Weise der Teilhabe darstelle, wohingegen die Platoniker auch die Weisen ewiger Teilhabe am wahren Wesen zugrunde gelegt hätten;<sup>1</sup> jene Weisen seien dem absoluten Einen aber schon im Verlauf der gesamten ersten Hypothese abgesprochen worden, so daß jene Frage bzw. ihre Antwort auch diese Weisen der Teilhabe noch einmal ansprechen, um sie dem ersten Einen dann zu Recht abzusprechen.<sup>2</sup>

Die Aussage des Parmenides, daß das Eine nicht einmal Eines sei,<sup>3</sup> versteht Ficino dann in der Weise, daß das absolute Eine nicht einmal das Wesen als solches sei, so daß es also nicht aufgrund des Wesens existiere, nämlich als das Wesen selbst; das Wesen als solches sei nämlich vom Einen als solchem durchaus verschieden.<sup>4</sup> Auch wenn dem Einen also das Wesen oder Sein in gewissem Sinne abge-

---

<sup>1</sup> Zur Unterscheidung von Seiendem, Sein und Wesen siehe: MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 77 (*Op. omn.* 1186): *Contra vero in suppositione secunda de uno ente tamquam evidentissime cognatam imprimis affirmabit essentiam. Parmenides hic imprimis ens quidem accipere videtur ut concretum, essentiam ut abstractam, esse autem ut actum entis intimum per essentiam. Sicut enim vivens vivere per vitam habet, ita ens per essentiam formaliter habet esse. ... Denique ipsum simpliciter unum neque debemus ens appellare, quod est quasi concretum, neque essentiam, quae quasi potentia quaedam ad esse refertur velut actum, neque esse, quod in essentia est ut actus essentiae, neque esse aliquod, quod esse non sit in essentia.* Siehe dazu auch: ders., *Comm. in Parm.*, cap. 81 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>): *Interea memineris Parmenidem saepe sub nomine entis essentiam intelligere. Quae quidem essentia ferme nihil aliud est quam unius productio vel processio quaedam, qua ens interim coalescit. Iam vero entis quasi elementa sunt essentielle unum pariter et essentia una. Quibus sane duobus invicem conflatis divinitus totalis quaedam, ut ita dixerim, forma consurgit, quam et sub ratione concreti ens et sub ratione abstracti entitatem possumus appellare, ut entitas ratio formalis entis intelligatur.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 77 (*Op. omn.* 1186): *Interrogat deinde Parmenides, numquid alii quidam modi sint essentiae participandi praeter eos, qui narrati sunt. Respondetur ei non esse. Ipse vero responsionem approbat. Tu igitur, cum certo scias Parmenidem aeterna supra temporalia posuisse atque in aeternis veram constituuisse essentiam, in temporalibus vero falsam, quae et generari potius quam esse putat, cave suspiceris eum in quaestione sua responsionisque approbatione introducere solas essentiae participationes in tribus temporum differentiis, praeterito, praesenti, futuro. Praeter enim participationes istas tamquam falsas apud Platonicos Pythagoreosque sunt aeternae participationes essentiae verae. Interrogatio igitur illa totius esto primae suppositionis epilogus. Quippe cum gradatim enarraverit genera propriaque entis omnia, in quibus varii sunt essentiae participandae modi, atque una cum generum negatione eiusmodi modos de uno iam negaverit omnes, iure tandem in hac quaestione universae summa ipsum unum esse negat essentiae particeps.* – Ficanos recht angestrengt wirkende Argumentation wird in demselben Kapitel noch durch den Hinweis gestützt, daß auch im ersten Intellekt oder Seienden auf gewisse Weise eine zeitliche Abfolge innerhalb seiner intellektuellen Ordnung begegne, so daß also das absolute Eine mit dem Absprechen seiner Teilhabe an zeitlichem Sein sowohl die wahre als auch die falsche Weise der Teilhabe an Sein nicht erfahre. Auch wenn dieses Argument unabhängig vom *Parmenides* Gültigkeit beanspruchen darf, so hat es doch mit dem dort Ausgeführten wenig gemein.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 141e10-142a1.

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 77 (*Op. omn.* 1186): *Concedet forte quispiam unum non participare essentiam, atque hac condicione de uno negabit ens et esse, sed suspicabitur, ne*



sprochen werde, so existiere es dennoch, da ihm das Sein anders abgehe als dem Nichts.<sup>1</sup>

Wahrnehmung, Vorstellung und Wissen schließlich kommen nach Ficino dem absoluten Einen deshalb nicht zu, weil diesen Vollzügen immer ein Gegenstand entspreche, der als ein Seiendes gelten müsse und darum dem ersten Einen mit dem Sein bereits entzogen worden sei.<sup>2</sup> Wenn das absolute Eine aber nicht gewußt werde, dann komme ihm auch kein Name zu, welcher nämlich von der Erkenntnis abhängt, und ebenso müsse auch jeder Satz vom Ersten abgewiesen werden, da sich dieser aus Namen zusammensetze; gewußt werde dieses Eine aber deshalb nicht, weil es ohne Ursache sei – Wissen bedeute nämlich, einen Gegenstand aufgrund einer Ursache zu erkennen.<sup>3</sup> Die Natur des Einen sei deshalb

---

*forte ipsum unum ipsa simpliciter essentia prorsus existat, non per quam sit aliquid, quod ens nominetur, sed quae sit se ipsa. Ideo Parmenides significanter adhibuit: Unum nullo modo est adeo, ut neque unum sit unum, scilicet cum essentia unum, ne quam secum rationem vel naturam habeat aliam praeter suam.* – Es bleibt rätselhaft, wie denn, wenn Parmenides doch vom Einen als Einem und nicht als Wesen spricht und Ficino selbst überdies die Verschiedenheit von Einem und Wesen betont, dann behauptet werden kann, jene Aussage des Parmenides weise darauf, daß das Eine nicht einmal als Wesen schlechthin verstanden werden dürfe.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 78 (*Op. omn.* 1187): *Ergo qui unum negat esse, non tamen interim neget existere, sed pro essentia, quoad potest, intelligat existentiam, ne forsitan ente negato labi periclitetur in nihilum. Significanter enim Graeci veteres, ut diximus alibi, quotiens totum penitus volunt e medio tollere, haud sane dicunt non-ens. Sciunt enim ente sublato unum forte relinqui, sed inquirunt μηδέν, id est non-unum, quasi dicat ne unum quidem.* – Ficino reserviert also den Begriff der Existenz für das Bestehen des absoluten Einen in seiner Seinslosigkeit. Zu diesem Begriff siehe auch: ders., *Comm. in Parm.*, cap. 81 (*Op. omn.* 1190): *Quando in suppositionis primae principio proponebat ita «si unum est» et reliqua, danda mox erat verbis venia. Verba enim intelligentiae suppetere nequeunt. Dicendum forte fuerat «si unum existit», dummodo per existentiam nihil aliud intelligamus quam merum ipsum unius ipsius actum, perinde ac si diceretur «si unum unum» et reliqua.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 78 (*Op. omn.* 1187): *Postquam igitur Parmenides negavit ens de uno tamquam incomparabiliter ultiore, merito negat omne cum ente coniugium. Ait itaque primum nullum entium est uni aut unius. Subdit mox uni nec esse nomen neque sermonem, item unius nullam esse cognitionem. Sensus enim cum sensibili, opinio cum opinabili, scientia cum scibili coniugium habet. Cum igitur sensus, opinio, scientia sint proprietates quaedam quorundam entium habeantque commercium cum obiectis, nimirum sensibile, opinabile, scibile quodam entium ordine computantur. Quodlibet enim horum est ens eiusmodi atque tale.* – Der Wahrnehmung soll also nach Ficanos Ansicht auch ein Gegenstand entsprechen, der seiend genannt werden könne. Dies dürfte ein Platoniker, der auf der Grundlage der klassischen Ideenlehre argumentiert, aber kaum zugestehen. – Siehe auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 487-488: «The next lemma (142a2-3) specifies the forms of description and knowledge that are inapplicable to the One. Proclus notes that two modes of description are denied of it, *onoma* and *logos*, and three modes of knowledge – *episteme*, *aisthesis*, and *doxa*. This leads to a long discussion on, first, the various levels of knowledge, and then, the doctrine of names, drawing largely on the *Cratylus*.»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 78 (*Op. omn.* 1187): *Ipsius igitur unius, dum*

zwar namenlos, doch wohne der Seele ein Begehren inne, das sich auf diese Natur richte, da ihr eine gewisse, gleichsam verdunkelte Wahrnehmung ihres ersten Prinzips zugehöre, die wiederum jenes Begehren motiviere; aufgrund dieser Wahrnehmung und dieses Begehrens benenne die Seele schließlich ihr Innerstes und vertraue dabei nicht so sehr darauf, das Erste auszusprechen, als vielmehr darauf, ihren brennenden Wunsch bezüglich des Ersten auszudrücken und ihr Erstes gleichsam als Begriff jenes Ersten vorzubringen.<sup>1</sup>

---

*propter simplicissimam eminentiam respuit omne cum ente consortium, cognitionem quoque renuit multoque magis nomen a cognitione dependens, sermonem quoque necessario nominibus constitutum. Profecto, si scire est rem per causam cognoscere, ipsum unum nullam habens causam scientia cognosci non potest nec insuper intelligentia percipi scientia duce. Intelligentia enim multiformis est per formasque formas entium intuetur. Non igitur attingit unum. Quod quidem, si scientia non percipitur, multo minus facultate quavis inferiori, scilicet imaginaria opinione vel sensu.* – Der Satz besteht für Ficino aus Namen, während Wissen gemäß Aristoteles die Erkenntnis von Ursachen darstelle (vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* I 3, 983a25-26). Die Einsichten Platons in die Struktur des Satzes sowie in die Form des Wissens, das sich in Sätzen dialogisch herstellt, sind der neuplatonischen Tradition bis hin zu Ficino verschlossen geblieben. Zur Kritik an der Epistemologie Ficinos siehe auch: B. MOJSISCH, «Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues», in: E. RUDOLPH (Hrsg.), *Die Renaissance und ihre Antike* (Tübingen 1998), S. 57-78: «Die Crux der Epistemologie Ficinos ist evident, und zwar aus mehreren Gründen: 1. Die von Ficino so akzentuierte Sicherheit der Erkenntnis war zumindest in zweifacher Hinsicht zweifelhaft: Der Erkenntnis war ein Ziel zugeordnet, das nur approximativ sollte erkannt werden können, nämlich das Eine; ... 2. Ficino vertraute zu sehr einer bestimmten Tradition der Philosophie, die suggerierte, die Erkenntnis besitze einen eminenten Platz in der Seele, sei immer wahr und ziele schließlich ab auf Anschauung des Wesens der Gottheit. Ficino war auf diese Weise mittelalterlicher als einige mittelalterliche Denker, die – wie Albert der Große, Siger von Brabant oder Dietrich von Freiberg – Philosophie und Theologie streng separierten oder – wie Meister Eckhart – nicht halbherzig Philosophie und Theologie unter dem Primat der Theologie einander assimilierten, sondern erwogen, wie Erkenntnis *als solche* prozedieren muß, nämlich so, wie das Erkennen Gottes selbst prozediert; ... 3. Ficino huldigte einem Ordnungsschematismus, der in der Tat bereits für die antike und mittelalterliche Spekulation bestimmend war; es gab ein «Darüber» und ein «Darunter», und zwar deshalb, weil alles Denken in letzter Konsequenz auf ein voraussetzungsloses Prinzip, die Gottheit, ausgerichtet war. Der Begriff der Erkenntnis wurde daher stets im Rahmen dieser Ordnung diskutiert, auch bei Ficino.»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 78 (*Op. omn.* 1187-1188): *Quaeritur autem, si rerum principium nominari non potest, quomodo appellamus unum. Respondetur per hoc nomen «unum» non affirmari ipsam primi naturam, sed partim quidem negari circa ipsam multitudinem et compositionem atque commercium, partim vero declarari cuncta ab illo unitatis unionisque munere effici, perfici, conservari. Illud quoque Procli saepe nostri valde placet per hoc nomen «unum» non ipsum quidem in se unum, sed intimum hoc, quod ex illo nobis inest, unum occultumque unius conceptum exprimi. Inest enim cunctis erga primum principium tamquam omnium finem appetitus innatus, ergo ante appetitum sensus quidam, ut ita dixerim, illius occultus. ... Hoc itaque sensu appetituque mirabili omnia convertuntur ad primum etiam non cognoscentia primum. Similiter anima etiam ante notitiam manifestam electionemque consilii naturali sensu inclinationeque per unum inde sibi impressum desiderat ipsum unum. Quo quidem desiderio frequenter admonita unum denique nominat non tam confidens pronuntiare primum quam enitens desiderium suum circa primum ex-*

Abschließend wendet sich Ficino jener letzten Frage der ersten Hypothese zu, die Parmenides an Aristoteles richtet, ob sich nämlich all dies bezüglich des Einen selbst so verhalten könne.<sup>1</sup> Die abschlägige Antwort des Aristoteles bedeute nun nicht, daß sämtliche Schlüsse der ersten Hypothese als falsch gelten müßten;<sup>2</sup> vielmehr liege hier nach Ansicht der meisten Platoniker eine zusammenfassende Betrachtung aller Schlüsse vor, die sämtlich negativ ausgefallen seien und damit

---

*primere suumque unum quasi primi illius proferre conceptum.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 489: «Why, then, do we call it <One> at all, or what are we naming when we use this term? Proclus suggests (54.4ff.) that what we are naming is actually «the understanding of unity which is in ourselves»: «What else is the One except the operation and energy of this striving (after the One)? It is therefore this inferior understanding of unity, which is a projection and, as it were, an expression of the One in ourselves, that we call <the One.> So the One itself is not nameable, but the One in ourselves» (54.11-14).» P. O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt a. M. 1972), p. 159-160, zählt die Lehre vom *appetitus naturalis* zu «den Lehren Ficanos, welche sich auf das Sein und die Welt in einem gegenständlichen Sinne beziehen» (158), und thematisiert diese in kritischer Weise: «Wenn wir im allgemeinen von Bestrebungen oder Tendenzen in der Welt sprechen, so sind dabei die Träger dieser Tendenzen nicht immer eindeutig festgelegt, und auch dort, wo wir eine Tendenz einem bestimmten Ding beilegen, bleibt doch stets die Möglichkeit offen, daß ein und dasselbe Ding nacheinander ganz verschiedene Tendenzen aufweist. Mit dem Begriff des natürlichen Strebens, wie Ficino ihn entwickelt, wird also der Willkür der Tendenzen in doppelter Weise eine Schranke gesetzt. Denn ein natürliches Streben ist nicht allein unmittelbar auf seinen Träger bezogen, sondern auch in dessen innerster Natur und Beschaffenheit begründet. Und umgekehrt ist jedem existierenden Ding vermöge seiner ursprünglichen Beschaffenheit eine ganz bestimmte Tendenz eigen, die als natürliches Streben alle anderen, willkürlichen Tendenzen entweder ausschließt oder mindestens an Bedeutung übertrifft. Auf diese Weise werden alle Tendenzen auf Substanzen zurückgeführt, d. h. dynamische Momente aus statischen Prinzipien hergeleitet.»

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 142a6-8. – Ficino bemerkt zu Recht, daß in dieser Frage *circa ipsum unum* ergänzt werden müsse, doch geht er nicht davon aus, daß die Antwort des Aristoteles einen Irrtum darstelle, der nachträglich korrigiert werden müsse.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1188): *Parmenides in fine primae suppositionis Aristotelem sic interrogat: «An igitur possibile est ista circa ipsum unum ita se habere?» Respondet ille: «Non, ut mihi videtur.» Tu vero cave suspiceris per eiusmodi quaestionem responsionemque infirmari, quaecumque de uno in superioribus gradatim conclusa sunt, quasi minusabilia sint et quasi, quod cogitatur unum ente superius, nihil sit aliud praeter nomen, quia videlicet inde sequi putentur absurda. Consequentiae quidem omnes necessario ex antecedentibus sunt adductae. Ipsum quoque simpliciter unum multitudinis expers, quod consequentiarum est omnium fundamentum, est maxime necessarium, si modo in quolibet rerum ordine ad primum est ascendendum, quod passim est unum aliquid et quodammodo multiplex.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 490: «The final lemma (142a6-8) seems at first sight to permit only a negative conclusion to the whole Hypothesis: «Is it possible that all this should hold good of the One?» «I should say not!» This, it seems, was used by Origen the Platonist as a firm indication that there is no subject of the hypothesis, and that, in turn, provokes Proclus to attack him once again. To Proclus it is obvious that the One above Being must be discussed somewhere, and it is certainly not discussed in the hypothesis following, so it must be discussed in the First. Of course, Origen does not believe in such an entity, so Proclus' argument is irrelevant to him.»

erwiesen hätten, daß es unmöglich sei, dem absoluten Einen irgendeine Bestimmung zuzuerkennen.<sup>1</sup> Ficino geht aber über diese Ansicht noch hinaus: Es werde so gefragt und so geantwortet, damit deutlich werde, daß nicht einmal die Methode des Negierens, wie sie die erste Hypothese zur Anwendung gebracht habe, das absolute Eine gänzlich erreichen könne, welcher Auffassung übrigens auch Dionysios Areopagites sei.<sup>2</sup> Parmenides erlege somit demjenigen, der das absolute Eine aussagen wolle, Schweigen auf, da auch das Absprechen ein unbemerktes Zusprechen bedeute.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1189): *Quamobrem plerique Platonici putaverunt hanc ultimam suppositionis huius quaestionem responsionemque esse quasi communem quandam conclusionem summatim negativas conclusiones singulas comprehendentem. Singulatim enim quaesitum fuit, an ipsum unum possit esse multitudo, an totum, an figuratum et quae sequuntur. Responsum et probatum gradatim non esse possibile. Denique summatim sub una conclusione omnes in iudicium revocant, an videlicet possibile sit haec esse circa unum, scilicet quod sit multitudo, quod totum, quod figuratum ceteraque deinceps. Summatim denique respondetur non videri quidem haec possibilia circa unum.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 490: «Better, he feels, is the view (66.25ff.) which sees this as the generalizing conclusion of the whole argument: «So the general negation represents at the same time the whole progression of all from the One and the manifestation of individual beings taken together and separately in the order that appears fitting» (68.11-13).»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1189): *Postquam igitur Parmenides affirmationes nobis omnes sustulit circa unum negationesque vicissim tamquam probabiliores adduxit in medium, tandem, ne quis forte consideret se per eiusmodi negationes ipsum unum exacte consecuturum, Aristotelem his verbis interrogat: «An igitur putas esse possibile circa ipsum unum haec ita se habere?», admonens videlicet eum non ita se prorsus habere, id est neque hac quidem negandi ratione nos ipsum penitus assequi. Hinc adolescens redditus accuratior respondit: «Non ita prorsus, ut mihi videtur.»* *Iam vero Dionysius Areopagita libri huius summus adstipulator in Mystica Theologia longo ordine gradus entium de primo negat. Et postquam affirmationes sustulit tamquam dissonas, negationes quoque tamquam non undique consonas tollit e medio indicitque rationi intelligentiaeque silentium, rationi quidem, quia mobilis, intelligentiae vero, quoniam multiformis.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 490: «This is on the right lines, but needs further development, and this it receives at the hands of Syrianus (68.16ff.). Syrianus prefaces his solution with a reminder to us of the different senses which negation takes on at lower levels of reality, in order to make clear how none of these applies to the One: «But negative propositions about the One do not really express anything about the One. For nothing at all applies to it, either specifically or privatively, but, as we have said, the name «One» names our conception of it, not the One itself, and so we say that the negation also is about our conception, and none of the negative conclusions that have been stated is about the One, but because of its simplicity it is exalted above all contrasts and all negation. (70.5-10)»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1189): *Praeterea, quicumque palam negat, interim clam affirmat. Negare enim de primo aliquid est hoc ab alio discernere, discernere autem hoc ab illo non possumus, nisi prius hoc in se ipso formaverimus atque illud. Si igitur affirmationes tamquam infinitum definientes reprobatae sunt circa primum, negationes quoque tamquam affirmationum participes non sunt penitus approbandae. Quamobrem non iniuria Parmenides admonet non tam negationibus quam silentio tranquillo, divino, amatorio confidendum.* – Ficino meint also nicht etwa, daß auch das Absprechen von Bestimmungen im Dialog stattfindet und

### 1.4.3.1.2 Die zweite Hypothese

Nachdem Ficino bisher vornehmlich den Ausführungen des Proklos und des Syrianos gefolgt ist, besteht nun mit dem Ende der ersten Hypothese die Notwendigkeit, ohne Wegweisende in der Deutung des *Parmenides* voranzuschreiten.<sup>1</sup> Die zweite Hypothese thematisiere nun vorzugsweise das seiende Eine, wende sich aber mit ihren mittleren Schlüssen auch gewissen mittleren intelligiblen Inhalten zu, um schließlich mit der letzten Schlußfolgerung, die die Zeit betreffe,

---

somit auch in Aussagen sich vollziehe, die ihr Sein vom Sein des Dialoges bezögen. Das Absprechen vergegenwärtige vielmehr sowohl das Abgesprochene als auch dasjenige, wovon es abgesprochen werde, weshalb die Bildung beider jeweils einer Affirmation gleichkomme und die Negation somit an der Affirmation teilhabe. Ficino übersieht jedoch, daß noch keine satzhafte Affirmation vorliegt, wenn das Abgesprochene oder dasjenige, wovon es abgesprochen wird, jeweils für sich allein gebildet wird. Denn erst in ihrer Verknüpfung entsteht der Satz, der jenes diesem entweder ab- oder zuspricht. Siehe dazu auch: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, S. 491: «Proclus has said this before, in the course of the general introduction to the First Hypothesis in Book VI (1076.35ff.) à propos the suitability of negations to the First Cause. This passage shows, if demonstration were needed, that the doctrine is that of Syrianus. Proclus goes on (70.19ff.) to endorse it further, from a slightly different point of view, by pointing out that the One cannot even properly stand as subject to any proposition, even a negative one, as it has been doing throughout the First Hypothesis, so it is only proper to undercut all these propositions at the end of the argument. ... His final approach to the problem (74.3ff.) is to draw attention to the suitability of Parmenides' procedure here to the mystical ascent of the soul to the One. The soul must leave behind all reason and deliberation, and set aside even the dialectical method which has brought it to the threshold of the One, in order to make the final leap to union with it. The leap should be characterized by *silence*, and so «it is with silence,» as Proclus says in the final sentence of the surviving part of the Commentary, «that he brings to completion the study of the One.»»

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1189): *Hactenus quidem per has vias, immo vero per haec invia duces alicubi vel saltem indices habuimus Proclum atque Syrianum. Ultra vero cum nemo ducat, pergendum est iam nobis cum duce Deo solo, deinceps vaticinio confidendum.* – MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. XXXVIII, gehen davon aus, daß der *Parmenides*-Kommentar von Proklos abgeschlossen wurde, und bemerken: «The total commentary must indeed, then, have been a monstrous work, and it is not, perhaps, surprising that it suffered the fate of Proclus' other surviving commentaries (the *In Tim.* and the *In Alc.*), as well as of the *Platonic Theology*, in being truncated, perhaps by an overburdened scribe. The essence of his views on the rest of the dialogue can in fact be recovered, both from the *Platonic Theology* and from Damascius, by anyone who is interested.» – LEINKAUF, «Platon und der Platonismus», S. 738, bemerkt mit Blick auf das Verhältnis Ficinos zu der ihm vorliegenden Platonischen Tradition: «Ein Verstehen des spezifisch ficinischen Ansatzes innerhalb der platonischen Tradition ist nur möglich, wenn jeweils präzise bestimmt werden kann, wo die bewahrend-tradierende in die erweiternd-innovative Auseinandersetzung übergeht.» Im *Parmenides*-Kommentar Ficinos überwiegt – zumindest hinsichtlich der Interpretation des ersten Teils und der ersten Hypothese des zweiten Teils – die bewahrend tradierende Auseinandersetzung mit dem Platonischen Text. Allein vom Rest des Kommentares lassen sich – wenn überhaupt – noch erweiternd-innovative Einsichten Ficinos erwarten.

die allgemeinen Seelen, welche bereits der Zeit teilhaftig seien, anzusprechen; dieser Schluß der zweiten Voraussetzung leite deshalb zur dritten über, da dort die Ordnung der partikulären Seelen in Rede stehe.<sup>1</sup> Die Bestimmungen der zweiten Hypothese würden nicht allen Seienden in demselben Sinne zugesprochen, da etwa Ruhe, Ähnlichkeit und Gleichheit bei den oberen Seienden überwögen, die entgegengesetzten aber bei den niederen; auch Entstehen, Zeit und Bewegung begegneten beim ersten Seienden anders als bei den folgenden.<sup>2</sup> Das

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 80 (*Op. omn.* 1190): *Dicitur autem unum ens, ut dicebam, totum intelligibilium intellectuumque genus, praecipue vero intellectus primus cum intelligibili primo, deinceps cetera generis eiusdem. Merito igitur cum conclusio prima sub hoc unius entis nomine tangat imprimis intellectum summum, conclusio tandem ultima, scilicet in hac suppositione secunda sub gradu intellectualium iam particeps temporis universales attingit animas, in quibus tempus est primum, ut continuetur secunda suppositio tertiae de ordine animarum particularium tractaturae. Verisimile quoque est per conclusiones medias medios quosdam intelligibilium ordines designari, non tamen singulis singulos quasi depingi.* – A. ETIENNE, «Marsile Ficin, Lecteur et Interprète du *Parménide* à la Renaissance», in: A. NESCHKE-HENTSCHKE (ed.), *Images de Platon et Lecture de ses Œuvres: Les Interprétations de Platon à travers des Siècles* (Paris 1997), p. 153-185, weist – mit Blick auf Ficanos Nähe zu Plotin bzw. Ferne zu Proklos – zu Recht darauf hin, daß im *argumentum* zu Ficanos *Parmenides*-Kommentar angekündigt werde, daß die zweite Hypothese die Vielheit der Gottheiten oder Intellekte behandle, während der Kommentar selbst dann hauptsächlich den ersten Intellekt thematisiere: «C'est au niveau de l'interprétation de la deuxième hypothèse que Ficin quitte Proclus – dont le Florentin disait qu'il était «souvent notre» – pour se rapprocher de Plotin. Nous avons déjà relevé le changement qui s'est produit entre l'*Argumentum* et le *Commentaire* en ce qui concerne le niveau de réalité concerné par la deuxième hypothèse: il ne s'agit plus cette multitude de dieux organisées en triades que Proclus croyait retrouver dans les diverses caractéristiques niées de l'Un absolu et affirmées dans la deuxième hypothèse; il s'agit bien maintenant de l'Être-Un, d'une réalité à la fois une et multiple, où l'intelligence divine et l'intelligible ne font qu'un. Et c'est là une position beaucoup plus proche de Plotin que de Proclus.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 80 (*Op. omn.* 1190): *Praeterea, si in hac suppositione varia numina designantur, proprietates in medium introductae, etsi communiter cunctis competunt, alio tamen sensu graduque aliis coaptantur, ut ante Syrianum omnes Platonici consenserunt. Idem, status, similitudo, aequalitas in superioribus abundant, horum opposita in inferioribus quodammodo superant, in mediis se mediocriter habent. Generatio, tempus, motus, alio sensu primis, alio sequentibus tribuuntur.* – Siehe dazu: PROCLUS, *Théologie Platonicienne, Livre III* (ed. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris 1978), p. XLIII-XLIV: «Dans ce texte [scil. *Théol. plat.* I 8, p. 42.2-20], Proclus explique clairement que les prédécesseurs de Syrianus dans la tradition philosophique issue de Plotin, Porphyre et Jamblique, ont interprété la deuxième hypothèse du *Parménide* en y trouvant tout l'ordre de l'intellect pris en bloc et en rapportant au seul degré de l'intellect toutes les conclusions de l'hypothèse. Au contraire, Syrianus, quant à lui, a su reconnaître dans la deuxième hypothèse la série des conclusions qu'il a distinguées soigneusement les unes des autres, selon les articulations naturelles du discours. ... Isolant ainsi chaque argument et y reconnaissant les mêmes conclusions, niées auparavant dans la première hypothèse, affirmées dans la deuxième ... il a pu faire correspondre à chaque conclusion un degré de l'être, et par suite lire dans toute l'étendue de la deuxième hypothèse la hiérarchie complète des degrés qui sont autant de classes de dieux.»

seiende Eine der zweiten Hypothese bilde ein Ganzes, dessen Teile ‹Eines› und ‹Sein› aneinander teilhätten, miteinander verwandt seien und einander befruchteten.<sup>1</sup> In diesem Ganzen wirke das Eine einheitsstiftend, während das Seiende der Einung fähig sei; die Unendlichkeit des seienden Einen gleiche der Unendlichkeit einer Linie, deren Zusammenhang das seiende Eine vergegenwärtige, deren Punkte sich aber mit dem Einen vergleichen ließen.<sup>2</sup>

Dieses Ganze sei unteilbar, und wenn dennoch von seinen Teilen gesprochen werde, dann dürften diese nicht als voneinander getrennte vorgestellt werden, da das Ganze sich in einem jeden seiner Teile finde.<sup>3</sup> In diesem Ganzen als dem sei-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 81 (*Op. omn.* 1190): *Cum igitur ratio unius alia sit quam essentiae ac per essentiam sic habeatur esse, sicut per vitam vivere, consequenter, si unum proprie loquendo est per essentiam certe a se differentem atque ita quodammodo est essentiae particeps sive compos, similiter essentia particeps est unius, per quod est una. Cum vero utrumque maxime inter se cognatum sit atque fecundum, necessarium est in unam totius formam utrumque coire.* – Der *Parmenides* zeigt aber, daß das Eine zwar am Sein teilhat, daß aber umgekehrt das Sein nicht am Einen teilhat, da dieses am Sein teilhabende Eine keine Teile aufweist, so daß es ihm zugehört (vgl. PLATON, *Parm.* 142b5-c4 und oben, S. 66-67).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 81 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>): *Praeterea, in quolibet ex quattuor elementis vel liquoribus perfecte mixto quicquid acceperis, in se reliqua continet. Similiter et multo magis in uno ente, ubi et unum imprimis unificum est et ens unibile, condicio unius cum entis condicione ita conflatur, ut nusquam alterum re ipsa segregetur ab altero. Nusquam ergo reperies unum scilicet solitarium, sicut in linea ita continuitas semper cum puncto concurrat, ut quotiens divideris, totiens occurrat continuitas simul atque punctum. Continuitas quidem repraesentat ens, punctum vero refert unum. Sicut ergo linea, sic ens unum fingi quidem multitudo infinita potest, quamvis non actu vel effectu sit.* – Ficino weicht überraschenderweise auf das Bild der Linie aus, um die Unendlichkeit des seienden Einen zu demonstrieren, obwohl er dieses doch auch als Kugel gedeutet hat (vgl. oben, S. 240, Anm. 3). Bemerkenswert ist aber die Tatsache, daß er jene Unendlichkeit nicht als unendliche Teilung dieser Kugel begreift, sie aber auch nicht als ihr Wachsen versteht, da sein seiendes Eines ruhen muß und sich nicht verändern darf. Dies dürfte auch der Grund sein, warum Ficino an dieser Stelle das Bild der Linie verwendet. – Zur abweichenden Paginierung des *Parmenides*-Kommentares (ab *Op. omn.* 1191) siehe: M. J. B. ALLEN, «Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides*», in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12 (1982), p. 19-44: «For reasons not yet fully explained, the first edition of Ficino's collected works, the *Opera* printed in Basel in 1561 and reprinted, confusingly, as the third edition in Paris in 1641, omitted several passages from the *Parmenides Commentary* (and the *Timaeus Commentary*), passages which had appeared in the 1496 *Commentaria in Platonem*. These were not replaced until the second edition of the *Opera* printed in Basel in 1576 and reprinted in Turin in 1959, the commentary appearing on pp. 1136-1206. A telltale signal of this reincorporation of original material is the sudden breakdown in consecutive pagination at p. 1191. The versos of pages 1192, 1193, and 1194 are all unnumbered; the verso of p. 1195 is correctly numbered 1196, but the verso of 1197 is again unnumbered, as are the versos of 1198, 1199, and 1200; and the regular consecutive numbering begins again only at page 1201. This curious pagination anomaly presumably results from the desire of the editors of the 1576 volume to preserve the pagination of the *Opera* as a whole, while making room for the material omitted (inadvertantly one assumes) from the first edition.» (23, n. 22).

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 81 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>): *Memento vero unum*

enden Einen lägen ferner sowohl die Zweiheit als auch die Dreiheit der Zahl, da nämlich einerseits Eines und Sein allein aufgrund der Verschiedenheit voneinander verschieden seien, womit die Dreizahl im seienden Einen bereits gegeben sei, da andererseits zwei dieser Bestimmungen immer als ‹beide› angesprochen werden könnten und dann in einer gewissen dritten Form miteinander verbunden seien.<sup>1</sup> Der Nachweis des Vorhandenseins aller Zahlen im seienden Einen diene dem Zweck, aufzuzeigen, daß die wesenhaften Zahlen der Seienden, die Vielheiten der Formen sowie die Vielfältigkeit ihrer Vermögen innerhalb der Ordnung des Alls angelegt und darum intelligibel bestimmt seien.<sup>2</sup> Das Seiende sowie das Eine als Prinzip der Zahl seien gleichermaßen unendlich, da ihnen eine der Vervielfältigung fähige Natur innewohne; da beide aber auch an der Grenze teilhätten, seien sie ebenso begrenzt; die Bestimmungen der Unbegrenztheit und Begrenztheit des Einen bzw. Seienden ergäben sich aber auch daraus, daß es eine begrenzte Zahl von Ideen gebe, von denen sich eine jede wiederum auf der Möglichkeit nach unzählig viele, eigene Seiende beziehe.<sup>3</sup>

---

*hoc intelligibile, etsi dicitur essentiae particeps, esse tamen praestantius et quodammodo superius quam essentia, similiter etsi unum ens appellatur totum, esse tamen indivisibile, item, quamvis dicitur habere partes, eas interim non discretas, siquidem sit in qualibet parte totum.* – Gerade diese Vorstellung aber hat der *Parmenides* als unmöglich erwiesen, daß nämlich das Ganze in jedem einzelnen seiner Teile als Ganzes enthalten sei; das Eine ist nämlich nach PLATON, *Parm.* 145b6-e6 als alle seine Teile in sich selbst als Ganzem, als Ganzes wiederum in einem anderen Ganzen enthalten.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 82 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>): *Sicut ratio puncti alia est et prior quam continui ratio, sic unius ratio alia priorque est quam essentiae ratio. Itaque et rationem unius seorsum ab essentiae rationem re vera contemplari licet et rationem essentiae seorsum ab unius rationem saltem fingere. Quapropter alterum quidem est unum, alterum autem est essentia. In ordine vero entium, quicquid alterum est ab aliquo, per alteritatem cogitur esse alterum, sicut calidum per calorem. At cum ratio alteritatis non sit eadem prorsus atque ratio essentiae vel unius, necessarium est in ipso ente non solum duo, scilicet unum atque essentia, sed etiam tria, id est alteritatem iam existere. Consurgit et alia ratione ternarius, scilicet ex coniugio essentiae uniusque, coniugio essentiae alteritatisque, coniugio unius alteritatisque simul. In quolibet vero coniugio cogitamus duo quaedam non quomodolibet existentia, sed sub tertia quadam forma invicem coniugata, unde et ‹ambo› nominare solemus. Quamobrem in ente sunt numeri binarius atque ternarius.* – Zum Beweis bei Platon vgl. oben, S. 69-76.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 82 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>): *Sed quorsum haec? Nempe ut intelligas per numeros eorum differentias in primo ente praecipue dominantes disponi in ordine universi essentiales entium numeros, multitudines specierum, virtutum quoque in specie quavis varietatem, ne forte suspiceris formales entium differentias, quibus universus et unus rerum ordo conficitur, vel ex informi materia vel casu quodam inordinato vel dispersa agentium diversitate contingere.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 83 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Quoniam vero indefinita quaedam potentia multiplicabilisque natura et quasi ulterius progressura condicio tum enti, tum numero inest, utrumque propterea infinitum quodammodo, id est indefinitum dici potest. Sed inte-*



Ferner ginge der ganzheitlichen Form des ersten Seienden die überwesenhafte Einheit und Gutheit voraus, wohingegen die Verknüpfung, Ordnung und Abfolge der Ideen ihr als Schönheit nachfolgten.<sup>1</sup> Das seiende Eine werde von jener Einheit und dieser Schönheit gleichsam eingeschlossen, doch da in seinem Innern das Begrenzte und das Unbegrenzte, Substanz, Leben und Intellekt, außerdem die fünf Gattungen der Seienden sowie die artbildenden Ideen, schließlich auch die vielgestaltigen Weisen der Formen begegneten, könne es auch unbegrenzt genannt werden.<sup>2</sup> Da die Natur aber keine Leere dulde, müsse zwischen dem Anfang und dem Ende des seienden Einen auch eine Mitte angenommen werden.<sup>3</sup> Deshalb gebe es auch Gestalt im ersten Seienden, nämlich eine gerade, insofern aus seinem Wesen das Leben, aus dem Leben aber die Erkenntnis hervorgehe und dabei das Leben genau in der Mitte zwischen Wesen und Erkenntnis stehe; die runde Gestalt resultiere hingegen aus der Rückwendung des seienden Einen auf sein Prinzip; die gemischte Gestalt schließlich ergebe sich, wenn der

---

*rim, quoniam particeps est unius atque termini, censetur utrumque finitum, finitum praeterea, quoniam certus est numerus idearum absolute inter se formaliterque differentium. Hinc et finitae sunt species divinatorum atque naturalium. Infinitum rursus, quoniam intellectus ille divinus unamquamque specialem in se ideam ad singula tandem innumerabilia refert variis illam modis, temporibus, locis participatura.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 84 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Sed in ente primo, quod ab unico generatur et quodammodo etiam ex se existit, forma totalis est necessario gemina. Prima quidem suam partium multitudinem antecedit, secunda vero sequitur vel potius comitatur. Illa quidem appellatur superessentialis unitas bonitasque, mundi illius intelligibilis apex, secunda vero pulchritudo, id est contextus quidam et ordo ac series idearum.* – Siehe dazu: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 207: «Under the lemma 143bc, we learn (950.39ff.) that Beauty and Goodness are also to be seen as structuring principles of the various levels of Form. Goodness confers perfection and self-sufficiency on each Form, while Beauty ensures that they are objects of love to the entities below them (on the same «chain»), and thus provokes *epistrophe*.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 84 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Illam quidem [scil. unitas] summus est intelligibilis mundi terminus, haec autem terminus eiusdem ultimus. Media vero sunt essentialia unum et essentia una, item finitum et infinitum, rursus substantia, vita, intellectus, praeterea quinque rerum genera, subinde speciales ideae, denique multiformes specierum modi. Cuncta igitur huiusmodi multitudo, etiamsi quomodolibet infinita fingatur, evadit interim et finita, quatenus intra geminam totius formam hinc et inde concluditur.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 84 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Inter haec memento, cum in natura quavis terminos cogitamus, alterum quidem primum, alterum vero ultimum, eos interim tamquam oppositos ac dissimiles cogitare. Cum vero ultimus tandem proficiscatur a primo primusque ille naturaliter agens debeat ante dissimilia sibi similia procreare, merito inter haec extrema medium collocare debemus. Natura profecto in rebus vel infimis unionis prae ceteris avida vacuum nusquam patitur. Multo minus in ipso rerum superiorum ordine vacuum tolerabit. At vero nisi inter singula evidenter invicem dissimilia inferatur similium aliquid, quomodo mirifica similitudine referat unitatem, nescio quid vacui inter gradus universi continget. Quapropter in mundo divino quantalibet multitudo sit, est tamen intus principium atque finis. Si duo haec ibi sunt, igitur est et medium.*

erste Intellekt sich auf sich selbst richte.<sup>1</sup>

Nach Ficino sind alle Teile des seienden Einen in ihrem Ganzen und somit das seiende Eine auch in sich selbst enthalten;<sup>2</sup> als Ganzes könne es aber nicht in sich selbst sein, weshalb es in einem Anderen sein müsse; dieses Andere sei das absolute Eine, von dem aus das seiende Eine seinen Ausgang nehme und zugleich in ihm enthalten sei.<sup>3</sup> Das seiende Eine ruhe, insofern es in sich selbst sei;<sup>4</sup> es bewege sich aber, da es sich um seine Ursache, in der es enthalten sei, herum bewege.<sup>5</sup> Es sei dasselbe wie es selbst, da es sonst nicht das seiende Eine sei, und sei verschieden von sich selbst, insofern es zugleich in sich selbst und in einem Anderen sei, sich ferner

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 84 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Primo quidem in mundo intelligibili sunt figurae, rationes videlicet figurarum. Metaphorice vero figura triplex: Recta quidem per quendam aliorum ab aliis ibi processum. Sic ab essentia fecunda procedit vita, ab hac intelligentia, inter essentiam intelligentiamque vita medium est aequae distans. Pariter enim est hinc quidem essentiae, inde rursus intelligentiae vita conformis similiterque de ceteris ibi processibus cogitare licet. Circularem vero figuram agit intellectus ille primus, dum ad patrem, ex quo genitus est, convertitur, mediam forte figuram, dum se ipsum animadvertit. Illa quidem sui ipsius animadversio partim quidem ex ipsa sui natura dependet atque circulum imitatur, partim quoque pendet ex patre. Itaque ubi ad patrem nondum revertitur, adhuc circulum non consummat, sed inde reflexa sinuosum quendam agit motum medium inter rectum atque circularem.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 85 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>): *Unum ens est tum cunctae partes suae, tum etiam ipsum totum, id est, ut ita dixerim, forma totalis. Cum igitur cunctae partes sint in toto, sequitur, ut unum ens in se ipso consistat.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 85 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>): *Cum enim totum hoc varietate sit plenum, a simplicissimo cogitur proficisci, praesertim quia quaelibet in hoc idea finitum quiddam est a ceteris distinctum. Unde cogitur universum quasi innumerabiliter fore finitum. Qua igitur ratione hoc est totum atque multiforme, necessario consistit in alio, id est in principio procedente simul atque continente.* – Ficino mißachtet die Tatsache, daß das absolute Eine ohne Ausdehnung zu denken ist und darum ein Ganzes nicht umschließen kann. Das seiende Eine als Ganzes kann nur in einem anderen Ganzen enthalten sein.

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 86 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>): *Intellectualis ille mundus quodammodo est cunctae suae partes, id est vires atque formae. Dum igitur universa multitudo haec in forma totali, mundus ille dicitur in se ipso esse. Est autem multitudo haec semper in illa velut causa conservante. Est igitur ita mundus ille semper in semet ipso, quapropter in suo quodam eodem semper manet. Stat itaque semper.*

<sup>5</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 86 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>): *At vero, si aliter contempleris nec ultra compares multitudinem illam ad suum illud, quod dixi totum, sed totum potius id, monadem formamque totalem ad supernum universi principium, videbis mundum eiusmodi non in se ipso esse, id est contineri, sed in causa superiori potius esse tamquam efficiente prorsus et conservante. Hic ergo videbis non tam illum quiescere quam moveri. Quieverint quidem illae partes in suo toto tamquam causa, totum vero non quiescat in semet ipso, sed circa superiorem causam moveatur.* – Das seiende Eine steige ferner – so Ficino – vom absoluten Einen herab, um sogleich wieder zu ihm hinaufzusteigen (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 86 [*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>]). Ficino erklärt weder, wie etwas, das von einem Anderen umgeben wird, um dieses herumkreisen kann, noch vermag er plausibel zu machen, wie jener Auf- bzw. Abstieg zu denken ist, wenn das seiende Eine doch um das absolute Eine kreisen soll.

bewege und zugleich ruhe.<sup>1</sup> Da das erste Seiende zudem von allen anderen Seienden verschieden sei, könne auch behauptet werden, daß es verschieden von den Anderen sei.<sup>2</sup> Daß das seiende Eine auch dasselbe wie die Anderen sei, gelte deshalb, weil die reine Verschiedenheit im seienden Einen nicht angenommen werden dürfe, da sie sich dort mit der Selbigkeit vermischen müsse; aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit zwischen dem ersten intelligiblen Seienden und allen anderen intelligiblen Seienden sei jenes in gewisser Weise auch dasselbe wie diese.<sup>3</sup> Von der aufgezeigten Ähnlichkeit des Einen und der Anderen gehe Parmenides dann folgerichtig über zu ihrer Berührung, da diejenigen Seienden, welche einander ähnlich seien, sich auch gerne und leicht berührten; da das seiende Eine aber in sich selbst sei, könne es sich selbst berühren.<sup>4</sup> Insofern das Eine ferner den Ande-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 87 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>): *Dicemus etiam cum Parmenide idem alterumque existere. Idem procul dubio secum ipso esse. Cum enim unum ens non sit aliud quam ens unum semperque in eodem habitu perseveret, merito sibimet idem est atque semper idem. Sed alia interim ratione esse alterum a se ipso fatebitur. Est enim in se ipso, sicut diximus, et in alio. Praeterea stat, ut probavimus, atque movetur. Eiusmodi vero rationes inter se sunt oppositae, esse videlicet in se, esse in alio, item stare atque moveri. Itaque, si unum ens rationibus refertum oppositis conferatur ad semet ipsum, nimirum sub hac ratione et illa alterum videbitur atque alterum. Hactenus unum ens comparavimus ad se ipsum.* – Das seiende Eine ist aber nicht deshalb dasselbe wie es selbst, weil es sonst ein anderes wäre, sondern weil es zugleich das Ganze und all seine Teile ist (vgl. oben, S. 81).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 87 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>-1192<sup>v</sup>): *Si forte cum ceteris entibus conferamus, primo quidem occurret ut alterum, siquidem unum primumque ens et omne valde diversum est a quolibet ente, quod neque primum est neque adeo vere unum nec ens univsum.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 87 (*Op. omn.* 1192<sup>v</sup>): *Occurret subinde forsane ratione quadam mirabili quodammodo cum aliis entibus idem, si modo probemus omnimodam alteritatem nequiquam esse nec umquam. Profecto cum omnia ab ipso simpliciter uno infinita virtute praedita fiant serventurque et contineantur atque convertantur, merito regnante in rebus unitate regnat identitas. Omnimoda igitur alienitas regnare usquam neque quomodolibet esse potest, cum ubique cogatur cum quadam identitate misceri. Quamobrem, cum nec in ente primo nec in aliquo pura sit alteritas, merito primum ens a ceteris penitus alterum prorsusque diversum iudicari non potest. Igitur quodammodo idem, si non ipsa natura, saltem similitudinis habitudinisque communione.* – Die Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit des Einen und der Anderen handelt Ficino in cap. 88 (*Op. omn.* 1192<sup>v</sup>) ab und gibt dabei Platons Erörterungen korrekt wieder. Er versäumt es allerdings zu erläutern, inwiefern das Eine den Anderen unähnlich ist, wenn es als dasselbe wie diese gelten darf. Ficino folgt Platon, wenn er lapidar erklärt, aus der Verschiedenheit habe sich die Ähnlichkeit ergeben, so daß aus der Selbigkeit Unähnlichkeit folgen müsse (vgl. PLATON, *Parm.* 148a6-c1). Warum dies aber so ist, wurde oben erklärt (vgl. oben, S. 89-90).

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 89 (*Op. omn.* 1192<sup>v</sup>): *Ab ipsa similitudine Parmenides merito venit ad tactum, nomen hoc in loco latissimum. Quae enim invicem similia sunt, libenter et facile se contingunt, scilicet propinquant sibi invicem, commovent, commoventur, compatiuntur, percipiuntur atque fruuntur. Hac utique ratione unum ens, quatenus in se ipso est atque in ceteris entibus, se ipsum ceteraque contingit. Sed quoniam tangentis atque tacti est ratio differens, idcirco unum ens et tangens se simul et tactum a se ipso dici potest, quatenus differentes in se rationes*

ren ähnlich sei, berühre es sie auch, doch wenn es als von den Anderen abgetrenntes Wesen betrachtet werde, berühre es sie wiederum auch nicht.<sup>1</sup>

Der Nachweis, daß das Eine und die Anderen in bestimmter Hinsicht gleich groß seien,<sup>2</sup> wird von Ficino nur ungenau referiert. Die ideenhafte Kleinheit, Größe oder Gleichheit könne keinem Seienden zukommen, da sich sonst die von Parmenides aufgezeigten Widersprüche ergäben; vielleicht begegne aber doch zumindest die Gleichheit in ihnen, wenn auch nur aufgrund der Abwesenheit der Ungleichheit.<sup>3</sup> Auch die übrigen Erörterungen zu Größe, Kleinheit und Gleichheit der Seienden legt Ficino dann gemäß seinem Verständnis der zweiten Hypothese aus, wobei allerdings körperliche Seiende keine Rolle mehr spielen.<sup>4</sup>

---

*admittit. Cum enim non sit primum universi principium, quodammodo multiplex esse potest.* – Die Nicht-Berührung des Einen bezüglich seiner selbst erklärt Ficino damit, daß das erste, einfache Eine sich nicht selbst berühren könne (siehe *Comm. in Parm.*, cap. 89 [*Op. omn.* 1192<sup>v</sup>-1193<sup>r</sup>]: *Si vero tangens et tactum differre inter se considerentur tamquam essentiae vel naturae duae, nimirum prima illa unaquaeque essentia simplex tangere se, quasi sit per substantiam differens, nullo modo potest.*). Dieses Eine wird aber in der zweiten Hypothese nirgends thematisiert, so daß das Getrenntsein des seienden Einen von sich selbst so verstanden werden muß, daß es unter Absehung von seinen Teilen sich nicht selbst berühren kann, sondern dann das ganze Eine außerhalb seiner berührt (vgl. oben, S. 94).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 89 (*Op. omn.* 1193<sup>r</sup>): *Sed numquid alia quomodo tangit? Si consideremus alia tamquam in ordine entium enti primo quomodo conformia, procul dubio tangit ea tangiturque ab eis tactu quodam, quemadmodum supra significavimus, metaphorico. Sin autem hinc quidem ipsam unius entis rationem contemplemur in se ipsam secretam, inde vero rationem multitudinis in se ipsa, inde seiunctam turbam, fingemus omnino confusam infinitatem, potentiam multiplicabilem et aliunde formabilem, quae quidem neque per se sit formale unum necdum participationem formalis unius habeat neque numerum certis unitatibus definitum. Itaque ad unum ens formam primam formaliter omnia terminantem nondum attinent neque tanguntur ab illo neque tangunt.*

<sup>2</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 149d8-150e1 und dazu oben, S. 97-102.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 90 (*Op. omn.* 1193<sup>r</sup>): *Alia quidem ratio est ipsius unius, alia aliorum, alia magnitudinis, alia parvitatatis, alia aequalitatis. Itaque nec unum nec aliquid aliud praeter unum per ipsam rationem suam maius est vel minus vel aequale, sed per magnitudinem ipsam naturae suae additam fit maius, per parvitatem vero minus, per aequalitatem evadit aequale. Sed idealis magnitudo vel parvitas vel aequalitas non potest ulla condicione corporea rebus adesse, alioquin multa hic enarrata sequerentur absurda. ... Forsan vero nonnulla dici aequalia poterunt dumtaxat propter eiusmodi quandam inaequalitatis absentiam.* – Von körperlichen Seienden ist in jener Passage des *Parmenides* jedoch sicherlich nicht die Rede, und ferner dient dort der Nachweis, daß weder die absolute Kleinheit noch die absolute Größe in den Seienden begegnen, allein dem Zweck, die Gleichheit des Einen und der Anderen zu erweisen (vgl. PLATON, *Parm.* 149d9-150e1 und dazu oben, S. 97-102).

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 90 (*Op. omn.* 1193<sup>r</sup>): *Quomodo vero unum ens in se ipso sit, alicubi diximus. Hac igitur ratione se ipso maius ac minus dici potest, qua videlicet in eo est comprehendens aliquid et comprehensum. Est quinetiam in alio, id est in causa sua tamquam effectus eius. Est insuper in aliis ut causa in effectibus. Sunt et alia in illo sicut effectus in causa. Haec igitur, qua ratione sunt in illo, sunt in eo minora, virtutis videlicet gradu. Illud quoque, qua forte est*

Von der Zahl wiederum gelange Parmenides natürlicherweise zur Zeit, die im ersten Intellekt insofern begegne, als sein Wesen ein Hervorgehen aus dem Einen darstelle, das Sein dann diesem Wesen folge, das Leben wiederum aus dem Sein entspringe und die Erkenntnis schließlich das seiende Eine vollende.<sup>1</sup> Bewegung und Zeit seien ferner im ersten Intellekt in einer gewissen Form der Ewigkeit ganz und gar eingefaltet, um dann plötzlich in die Seele auszubrechen und sich dort in Umläufen weiter zu entfalten.<sup>2</sup> Insofern die Zahl also in gewisser Weise in der Seele entstehe und sich ausdehne, sei die Seele tätig und verändere sich, und da die Seele als ein sich veränderndes und bewegliches Seiendes in einem Verhältnis zum Intellekt stehe, könne dieser wiederum in den Abbildern der Seele erkannt, benannt und wahrgenommen werden.<sup>3</sup>

In einer Art Epilog zur zweiten Hypothese faßt Ficino zuletzt noch einmal zusammen, daß alle ihre Sätze die göttlichen Intellekte verhandelten, ohne mit jedem einzelnen Schluß immer auch einen Gott anzusprechen.<sup>4</sup> Das erste göttli-

---

*in istis, est quodammodo minus istis, minus, inquam, compositionis acervo. Haec enim accumulatur ex pluribus atque diversis. Et quod illius hic inest praecipuum, imprimis est simplex.* – Hier wird die Willkür der Auslegung, die Ficanos Kommentar zuweilen bestimmt, recht deutlich. Sie spricht auch aus dem folgenden cap. 91 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>), wo festgehalten wird, daß Parmenides, nachdem er von der Ausdehnung zur Zahl übergegangen sei, die schon gefundenen Größenverhältnisse zahlhaft beschreibe.

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 92 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>): *Iam vero motus et tempus necessario est in ipso ente primo et in quolibet ente, siquidem essentia est quasi quidam processus ab uno. Ubi sane unum in essentiam quasi signum in lineam produci videtur, essentia rursus velut linea in superficie prodit in esse, item esse in vitam velut superficies in profundum, vita pergit in mentem ceu profundum absolvitur in formam atque figuram., mens denique sui quadam animadversione reflectitur, sicut figura primi profundi prima consummatur volviturque in orbem.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 92 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>): *Semper vero memento motum tempusque subitum mox in animam emicare ibique per curricula quaedam iam explicari latius et resolvi, motumque eiusmodi in anima quidem actionem esse, in corpore vero iam evadere passionem.* – Die von Platon beschriebenen Zeitverhältnisse referiert Ficino in cap. 92 und 93 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>-1194<sup>r</sup>), ohne daß hierbei noch neue Aspekte seiner Interpretation zutage träten. Das seiende Eine als Intellekt oder göttliche Seele wird mit sich selbst bzw. mit den Anderen als den vielen Seienden in seinem Innern in solche Zeitverhältnisse gesetzt, die Ficanos spezifischer Auffassung der ersten Monade entspringen. Die Ausführungen Platons im *Parmenides* werden dabei nicht berührt.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 93 (*Op. omn.* 1194<sup>r</sup>): *Summatim vero concluditur numerus sive in intellectu intelligibilique sive in anima divina consideratus motum tempusque aliquod temporisque differentias quasdam in se habere. Unde quodammodo fieri dici posset, id est in latius propagari atque aliter et aliter confirmari vel agere, tametsi eiusmodi transmutatio manifestius explicatur in anima. Cum igitur ens eiusmodi nonnullum habeat cum quolibet intellectu coniugium, merito cognosci nominarique potest perque suas imagines sensu saltem sagaciore senti.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 94 (*Op. omn.* 1194<sup>v</sup>): *Hac itaque ratione cunctae quidem suppositionis secundae propositiones de divinis disserunt intellectibus, qua videlicet ratione sunt dei. Dei vero sunt, quatenus in essentiis suis superessentiale unum habent, ut alibi dixi-*

che Seiende sowie alle anderen göttlichen Seienden bestünden aus den beiden Gottheiten des Einen und des Seienden, und in ihrer Mitte wirke als ihr wechselseitiger Bezug ein Vermögen, das das überwesenhafte Eine als reine Existenz in das Wesen fortschreiten lasse; dieses wesenhafte Eine sei zwar ohne ein Mittleres, aber unter Vermittlung jenes Vermögens ebenso aus dem absoluten Einen hervorgegangen, wie der Intellekt ohne ein Mittleres, aber unter Vermittlung des Lebens aus dem Wesen entstanden sei.<sup>1</sup>

### 1.4.3.1.3 Die dritte Hypothese

Die dritte Hypothese<sup>2</sup> behandelt nach Ficino die göttliche Seele, insofern sie nicht aufgrund ihrer Substanz, sondern aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit mit

---

*mus. Quatenus ergo de uno ente hic agit ubique, eatenus et de superis agit. Et quotiens mutari placet nominis huius, id est unius entis significatum atque usum, totidem attingi placeat divinorum. Sed non debes interea cum clausulis singulis deos singulos computare.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 95 (*Op. omn.* 1194<sup>v</sup>): *Inter ipsa suppositionis secundae principia mundum imprimis attingit intelligibilem, consequenter autem et deos omnes vel transmundanos. In quibus duo quidem palam praecipua ponit, unum scilicet atque ens. Tertium vero clam innuit, potentiam scilicet utriusque mediam. Quae quidem est mutua quaedam unius ad ens habitudo, per quam et unum est entis et ens unius, per quam superessentialis haec unitas, quae etiam dicitur existentia, producit essentiam sibi coniunctam, per quam et inde producit convertiturque ad unitatem et cum illa conectitur. Est autem potentia haec quasi motus efficax processusque unitatis in essentiam, siquidem ex ipso simpliciter uno nullo medio procedit hoc unum mox essentiam coniungem habiturum. Hoc unum per potentiam sibi naturaliter intimam progreditur in essentiam, quemadmodum essentia per intimam vitam procedit in mentem. Profecto, qualis inter essentiam intellectumque vita est, talis inter unum et essentiam est potentia.* – Der Vergleich zwischen jenem Vermögen und dem Leben hinkt, da das Leben in der Tat als ein Mittleres zwischen Wesen und Intellekt gelten darf, das Vermögen aber, welches zwischen dem absoluten Einen und dem Seienden vermitteln soll, keine mittlere Instanz, sondern nur ein Bezugsverhältnis darstellen soll, das in der Bewegung des Hervorgehens des absoluten Einen aus sich selbst zum Wesen hin entstehe.

<sup>2</sup> Mit der dritten Hypothese beginnt in der zugrundegelegten Ausgabe der *Opera omnia* eine neue Kapitelzählung, die dann bei jeder weiteren Hypothese neu einsetzt. Siehe dazu: ALLEN, «Ficino's five substances», p. 23, n. 22: «Another curious but less significant anomaly concerns the chapter numbering. The 1496 *Commentaria* volume numbers its chapters of the *Parmenides Commentary* (with one or two minor discrepancies that were obviously merely printer's errors and subsequently rectified) thus: I-LXXX; II-XVI; I-III; I-II; I-II; I-V; I; I-II; I. Clearly the first massive group of chapters should run from I to LXXIX, and LXXX should be the first chapter of the second group that would then run from I to XVI. This mistake aside, the groups coincide with the chapters treating of the nine hypotheses (see below) except that the first group also includes all the material prior to as well as the first hypothesis. The 1576 second edition of the *Opera* on the other hand treats the first two groups as one and numbers the chapters from I to XCV, though it follows the 1496 edition in numbering the chapters of each of the last seven hypotheses independently.»

den ideenhaften Göttern göttlich genannt werde.<sup>1</sup> Die Seele halte die Mitte zwischen den fünf Graden der Dinge und sei aus entgegengesetzten Bestimmungen zusammengesetzt, die in der dritten Voraussetzung durch Affirmationen und Negationen zum Ausdruck gebracht würden;<sup>2</sup> in strengem Sinne begegneten Bewegung und Zeit zuerst in der Seele, obwohl sich auch im ersten, intelligiblen Seienden schon ein natürliches Früher- oder Spätersein zeige.<sup>3</sup> Der wirkliche

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (= 96) (*Op. omn.* 1195-1196): *Tertia suppositio de anima tractans non quamlibet animam introducit imprimis, sed divinam prorsus omnem, divinam, inquam, non deam per substantiam, sed expressam quandam similitudinem cum deis habentem. Huius vero tres sunt ordines, primum, quod tenent sphaerarum ampliorum animae, secundum vero stellarum animae, tertium numinum invisibilium animae universalem providentiam in sphaeris agentium. De his omnibus disserit suppositio tertia mundanos deos introducens in tres ordines distributos. Si quid forte aliter alicubi de intentione suppositionis huius dixerim, aliorum fuerit. Haec autem sit interpretatio nostra.*

<sup>2</sup> Zur Vermittlungsfunktion der Seele siehe: LEINKAUF, «Platon und der Platonismus», S. 743: «Ficinos Denken ist in allen seinen einzelnen Aspekten durchgehend vom Gedanken der *Vermittlung* bestimmt. Der Grundsatz der Vermittlung: quod ab extremo ad extremum sine medio non est eundem (Comm. in Phil. c. 27; Op. 1233), ist universalontologisch und bezieht sich auf schlechthin alle vielheitlichen Konfigurationen im Bereich des in sich hierarchisch geordneten Seins. Er ist ein Satz über die *geordnete* Einheit des Vielen und somit dem Primat des Einen nachgeordnet und aus diesem abgeleitet. Seine ontologisch-kosmologischen und epistemologischen Implikationen kulminieren in der *Seele*, die im vielheitlich gefügten und durch durchgehende Vermittlung bestimmten Kosmos selbst die Mitte aller Mitten und das Paradigma vermittelnder Tätigkeiten und Funktionen ist. Ficino leitet sein Vermittlungstheorem mit der Tradition aus der Autorität von Platons Timaios (31 Bff) ab, und er stützt sich sachlich insbesondere auf die implikationsreiche Diskussion dieses Aspektes des Timaios durch Plotin, Proklos und Augustinus. Die Seele, als in sich vielheitliches Wesen und als ontologisch vielgestaltig existierende Form, ist in ihrer die Extreme von Geist und Materie verbindenden Funktion überall im Universum als Gegensatz-temperierendes Prinzip gegenwärtig.»

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1196): *Apte admodum suppositio haec inter quinque media distribuitur animae. Quae inter quinque rerum gradus, quemadmodum in Theologia probavimus, tenet medium et corpori accomodata est ubique quinario, scilicet ex quattuor elementorum proprietatibus conflato et caelesti quadam insuper virtute referto. Id autem caelestibus quoque animabus competere Platonici putant. Praeterea, quemadmodum anima componitur ex oppositis, ut probavimus in Timaeo, ita suppositio tertia tractans animam ex affirmationibus negationibusque miscetur. Et opportune admodum ab initio statim descendit in tempus. Ubi enim proprie loquimur, primum motum tempusque in anima collocamus. Confestim quoque dicitur hoc unum, quod intelligitur anima et iam unum animale factum, non solum esse, sed etiam non esse. In quolibet enim fluxu per prius atque posterius procedente eum esse miscetur. Propterea dictum est iam diu hoc unum, de quo agitur, quodammodo sub ente locatum quasi temporale aliquid sub aeterno. Profecto sicut unum procedit in ens, cadit in non-unum, sic ens purum processu quodam extra se suo labitur in non-ens, id est in ens aliquod deinceps quodammodo mixtum cum non-ente. Et quemadmodum hactenus in ente primo, id est in intellectuali, fuit aliqua, ut ita dixerim, prioritas naturalis, per quam origine quadam et ordine exstitit aliquid penes ipsum prius aliquidve posterius, sic in ente secundo, id est animali, differentia iam et divisione crescente prioritas, ut ita loquar, accidit temporalis posterioritasque consimilis.*

Vollzug des Intellekts bedeute in der Seele sein zeitlich bestimmtes, diskursives Verfahren,<sup>1</sup> und ebenso unterliege auch der wahrnehmende und vorstellende Teil der Seele der Veränderung, insofern sie bald diese, bald jene Vorstellungsbilder gewinne.<sup>2</sup> Indessen könne in der göttlichen Seele – abgesehen von ihrer stetigen Veränderung – auch etwas Göttliches, Ungeteiltes und Ewiges angenommen werden, so daß sie sich in Hinsicht auf dieses auch nicht bewege oder zeitlichen Bestimmungen unterworfen sei; in diesem ungeteilten, geistigen Zentrum ruhe die um es kreisende Seele.<sup>3</sup>

In der Mitte zwischen intelligibler und sinnfälliger Welt gleiche sich die Seele allen Beschaffenheiten dieser beiden Welten an und bilde in ihrem Innern alle Gestalten beider Extreme vollkommen aus.<sup>4</sup> In ihrer Veränderung ändere sich

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1196): *Commutatio vero successioque per prius atque posterius in anima etiam fit divina, atque, ut communis Platoniorum schola consentit, etiam in ratione intellectuque ipsius temporalis aliqua fit discursio quamvis velox; siquidem motus atque tempus naturaliter primoque competit animae, igitur et omni animae et omnibus animae cuiusque virtutibus. Propterea, si quis in intellectu animae actus est subitus, quantum congruit cum intellectu puro, interea tamen comitatur illud ibidem discursio temporalis, sicut corruptionem quandam ventus atque caligo.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1196): *Efficitur autem transmutatio quaedam penes animam vel divinam in infinita eius potentia vegetali, quatenus rationes aliae seminales, alias aliae vigent potius atque regnant aliisque temporibus aliae explicantur in opus. Fit etiam in sensuali sive imaginali potius eiusdem parte nunc has, tunc illas praecipue rerum imagines affectante. Agitur et in ipsa rationali potentia rationes formasque rerum naturalium aliis temporum curriculis alias potius evolvente. Efficitur tandem et in eius mente ideas et spectacula divinorum vario quodam et successorio quamvis celerrimo intuitu contuente.*

<sup>3</sup> MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1196): *Interea tamen sublimes animae, quoniam non solum animalem intellectualemque vim habent, sed etiam divinum aliquid et individuum penitus et aeternum et forsitan aeternitate superius, idcirco, quocumque mutantur, si comparentur ad illud, neque moventur passionesve subeunt temporales neque quietem ullam oppositam motui quasi necessariam quandoque resumunt. Dum igitur temporales mobilesque passiones ratione superius assignata de divinis animis affirmantur, hac interim ratione, quam modo dicebam, aequae negantur. Caelestis enim anima ita ferme se habet ut sphaera caelestis. In sphaera vero centrum quidem individuum est atque stabile, dum circa ipsum universus ambitus mobilis est et multiplex. In anima ergo simile quiddam centrum est similisque circuitus.* – Der Beschreibung dieser Seelenvorstellung, wie sie auch die gesamte dialektische Übung des *Parmenides* entwirft, kann nur beigepflichtet werden. Die Unterscheidung zwischen Seele und Intellekt als verschiedener Ganzer, die Ficino in der zweiten und dritten Hypothese verwirklicht sieht, gilt nach Platon aber sicherlich nicht, da dieser den Intellekt als das der Seele immanente Verknüpfungsprinzip der seelenhaft bestimmten Wahrnehmungen versteht.

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1196): *Forte vero potissimum Parmenidis studium fuit imitatoriam animae naturam quasi quendam universi mimum nobis ante oculos ponere. Cum enim sit media rerum et motionis universae principium, facile admodum atque acriter imitatur omnes varietatemque actionum omnium ipsa multiplicis sui motus diversitate refert. Super animam quidem mundus exstat intelligibilis, infra vero mundus iste sensibilis, et ille faciem suam habet et iste suam. Ille plures semper habet, iste plures semper agit. Inter hos autem*



aber nicht ihr Wesen, und ihre Bewegung sei wesentlich Selbst-Bewegung.<sup>1</sup> Diese Bewegung bestehe deshalb in einem Kreisen um den Geist, weil die Seele ständig an einer begrenzten Anzahl artbildender Formen vorübergehe und darum entweder stehenbleiben, wenn sie nämlich alle Formen abgescritten habe, oder sich beständig im Kreise drehen müsse.<sup>2</sup> Die Seele entstehe und vergehe, indem sie alle jene Gestalten der Formen, Wesenheiten und Tätigkeiten aufnehme und wieder ablege; während das Verdichten und Sichauflösen, das Sichvergrößern und Sichverkleinern der Seele Bewegungen darstellten, die sich auf ihre Substanz und Quantität bezögen, ergäben sich qualitative Veränderungen, wenn sie Verschiedenartiges erleide.<sup>3</sup>

Das Umschlagen der Seele stellt für Ficino eine Aktivität dar, mit deren Bezeichnung verdeutlicht werde, daß die Seele nicht anderswoher verändert werde, sondern sich selbst verändere, indem sie aus der Ruhe in die Bewegung umschlage sowie Umgekehrtes leiste; zwischen diesen einander entgegengesetzten Bestim-

---

*anima media tamquam elementum elementorum medium vel qualitas media qualitatum extremis se utrimque conformat, immo tamquam strenuus quidam mimus omnes utriusque facies in se prorsus effigiat.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>): *Sed tu interim intellexeris non ipsam quidem animae essentiam speciemque primam, sed vultum et effigiem et habitum permutari, non animam quidem aliunde compulsam vel quomodolibet agitatam, sed ipsam suapte natura sua sponte se ipsam iugiter transformantem.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=97) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>): *Esse vero necessarium illi circuitum hinc breviter confirmamus, siquidem primus est in anima, praesertim caelesti, motus primumque tempus. Est utique motus ibi totus atque sempiternus. Si per formas incedit assidue ipsaeque speciales rerum formae sunt numero definitae, omnes denique praeterit, unde cogatur sistere pedem, nisi regrediatur ad eadem iterumque resumat. Cum vero quiescere nesciat tamquam natura studioque mobilis, nimirum agit tam voluntate quam necessitate circuitum.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=97) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>): *Verum ut ad paradoxa Parmenidis revertamur: Quonammodo fit anima, quomodo perit? Profecto, dum certam hanc formarum et rationum actionumque habitudinem induit, tunc anima fieri, id est eiusmodi effici, dicitur, dum vero hanc exiit, tunc quoque perire, id est desinere iam ita se habere. Atque ita perpetuo ferme senicis instar ex se et in se ipsam, sed certe multo praestantius interit atque renascitur. Quomodo rursus anima rarefit, quomodo condensatur? Condensare quidem sese videtur, quatenus in unum varia colligit vel agendo vel contuendo, rarefacere vero, quando unum in multa distinguit et explicat. Auget quoque se ipsam anima, dum conspicit et in se ipsa expedit ampliora. Comminuit vero, ubi angustiorea parit atque discernit. Ita maior minorve videtur evadere, aequalis autem effici, quatenus interdum tractat aequalia seque ipsam tunc quasi liberare putatur. Sed dicti iam motus ad substantiam et quantitatem quodammodo pertinere videntur. Quidnam igitur alteratio est in anima praecipue spectans ad qualitatem? Affectus forte varius tunc ad haec intentior, tunc ad illa. Affectus enim varius affectionem variat, affectio qualitatem.* – Nach Ficino begegnen auch sämtliche ortsgebundenen Bewegungen in der Seele – ihre teilweise recht abwegigen Erklärungen seien hier nicht zitiert. Zu den Veränderungen der Seele, die sie im Fließen der Zeit vollzieht, vgl. auch: ders., *Comm. in Parm.*, cap. 3 (=98) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>).

mungen bewahre sie also etwas Ewiges und Unteilbares, in welchem sie keines der Entgegengesetzten dulde.<sup>1</sup> Dieses Mittlere sei aber nicht nur zwischen der Ruhe und der Bewegung der Seele, sondern auch zwischen ihren einander entgegengesetzten Bewegungen anzunehmen.<sup>2</sup> Die Seele ruhe, während sie sich ewigen und intelligiblen Inhalten zuwende, um sie zum Ausdruck zu bringen, und bewege sich, wenn sie sich den entgegengesetzten, zeitlichen Bestimmungen der sinnfälligen Welt widme; zwischen den Wechselfällen der zeitlich bestimmten Ausdrucksformen körperlicher Seiender erfahre die Seele aber ein göttliches Mittleres, das sogar über die Ewigkeit der intelligiblen Zeit erhaben sei.<sup>3</sup> Auch wenn die Seele aus der Ruhe intellektualer Anschauung in die Bewegung zeitlicher Diskursivität umschlage bzw. Umgekehrtes ausführe, so vollziehe sie dieses Umschlagen in einem Moment, welcher zwischen den in dieser Weise Entgegengesetzten ein zeitloses Mittleres bilde.<sup>4</sup> In diesem Mittleren sei die Seele ein zwar

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=97) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>): *Frequenter vero in motibus enarrandis activo quodam verbo Parmenides utitur, scilicet μεταβάλλειν, quo significat animam non aliunde mutatam, sed mutare se ipsam atque migrare ex statu in motum atque contra a motu rursus opposito in oppositum; inter omnia haec opposita aeternum quiddam individuumque servare, in quo neutrum patiatur oppositorum.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=97) (*Op. omn.* 1197<sup>v</sup>): *Parmenides autem non de motibus corporum, sed animae loquitur, qui non omnino legibus similibus adstringuntur. Quid enim prohibet, sicut anima constat ex individuis, ita motum tempusque animae ex individuis quoque componi atque haec in anima similia esse numeris quam mensuris? Medium quoque hic positum inter motus invicem et inter motum atque statum esse penitus individuum, praesertim quia neque motus illi tales in anima sunt, quales sunt in corpore, neque hoc individuum subitumque tam temporale momentum est quam aeternum ac forte sublimius, siquidem caelestis anima per unitatem suam essentiae suae apicem secundum individuum semper idem firmumque momentum ipso simpliciter uno fruitur atque in hoc gradu ferme sic est super omnes oppositorum passiones, quemadmodum ipsum unum super opposita mirabiliter exstat.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (=98) (*Op. omn.* 1197<sup>v</sup>-1198<sup>r</sup>): *Quidnam sibi vult Parmenides, ubi ait hoc ens animale, de quo iam pridem loquimur, divinam scilicet animam, ex statu in motum vicissimque pertransire? Opinor equidem animam hanc in statu quidem esse potius iudicandam quam in motu, dum aeterna intelligibiliaque et rationes statui cognatiores attentius inspicit, ardentius affectat, efficacius exprimit, magis autem in motu versari, quando se potius ad opposita transfert. Haec autem alterius temporum vicibus efficit. Sed inter vices eiusmodi medium est, ut diximus, non solum momentum quiddam quasi temporis individuum, ne oppositi habitus fiant habitus unus neve anima simul habitibus afficiantur oppositis, sed etiam et multo magis medium est divinum, ut ita loquar, momentum, quale diximus aeternitate superius ita, ut, quemadmodum in illo quasi temporali momento, ita et in hoc multoque aeternius nullum patiatur oppositorum.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (=98) (*Op. omn.* 1198<sup>r</sup>): *Inter haec in momento mutationem quidem subitam ex opposito in oppositum effici iudicat. Motum vero proprium et tempori et intervallo prorsus addictum peragi momento non putat. Quod propterea movetur, non potest, qua ratione movetur, eadem interim et quiescere neque vicissim. Haec igitur aliis temporibus agit, atque dum quiescit, nititur ad quietem. Dum movetur, similiter contendit ad motum. Quare neque, dum stat, se mutat erga motum neque, dum movetur, se mutat in statum. Mutatione tamen*

seelenhaftes, aber absolutes Eines und existiere dann bei dem schlechthin Einen selbst.<sup>1</sup>

#### 1.4.3.1.4 Die vierte Hypothese

Die vierte Hypothese thematisiert laut Ficino die Anderen in dreifacher Weise, insofern nämlich jedes der Anderen in bezug auf das absolute Eine, an dem die Anderen vom seienden Einen aus teilhätten, in bezug auf sich selbst sowie in bezug auf die Anderen betrachtet werde.<sup>2</sup> Die Anderen müßten dabei als die natürlichen Dinge und Formen gelten, welche auf der Stufe unterhalb der von der Materie abgetrennten bzw. abtrennbaren Seelen begegneten.<sup>3</sup> Die substantiale

---

*opus est aliqua, per quam ex alio migretur in aliud. Quae quidem necessario in momento fit utriusque medio. Quod sane medium est inter opposita necessarium, ne forte contra eorum naturam contineantur in unum.* – Es wird deutlich, daß nach Ficinós Ansicht die Zeit im Bereich der körperlichen Seienden ein Fließen darstellt, in dem einander entgegengesetzte Bewegungen begegnen. Dieser sich stetig bewegendem Zeit steht die Ruhe der intelligiblen Welt entgegen, in der Zeit als Ewigkeit oder als ewig ruhende bzw. zur Ruhe gekommene Bewegung gilt. Jenes doppelte Mittlere vermittele also einerseits zwischen den einander entgegengesetzten Bewegungen der körperlichen Welt, damit diese nicht zu einer Bewegung würden, und andererseits zwischen der diskursiven Bewegung der Seele und ihrer intellektual bestimmten Ruhe. Diese doppelte Funktion des Mittleren begegnet im *Parmenides* jedoch insofern nicht, als es dort allein zwischen der zeitlich bestimmten Bewegung und der zeitlich bestimmten Ruhe als zeitloser Augenblick vermittelt (vgl. PLATON, *Parm.* 156c1-157b3 und oben, S. 132-136).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (=98) (*Op. omn.* 1198<sup>r</sup>): *Unum etiam animale neque dicendum est non esse sive non-ens. Existit enim ibi super fluxum neque proprie ens vel esse. Existit enim illic super essentiam penes ipsum simpliciter unum, neque statum adhuc in eo gradu subit aut motum, nec identitatem nec alteritatem. Haec enim non sunt penes ipsum unum. Subit autem haec in gradu quodam secundo vel tertio.* – Nach Ficino ist die Seele also in dem Mittleren ihres Umschlagens nicht das absolute Eine selbst, sondern bloß bei diesem angesiedelt. Platon versucht aber, im *Parmenides* gerade dies zu zeigen, daß die Seele im ›Plötzlich‹ ihres Umschlagens ebenso als das absolute Eine wie als die absoluten Anderen – die für Ficino kein Prinzip darstellen – gelten müsse (vgl. PLATON, *Parm.* 137c4-142a8; 159b2-160b4; 163b7-164b4; 165e2-166c2).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>r</sup>): *Quarta igitur, quam nunc aggredimur, suppositio tripliciter considerat alia. Nam cum primo existere posuerit unum ens sub ipso simpliciter uno – hoc enim ab initio repetit –, mox alia probat non esse vel hoc ipsum simpliciter unum vel ens unum illi proximum, sed unum inde participare. Sic igitur ad unum alia refert. Refert et horum quodlibet ad se ipsum, ubi disputat naturaliter esse multiplex, habere partes, esse totum aliquid atque unum ceteraque deinceps. Refert invicem et ad alia, quando disserit hoc illi simile vel dissimile ceteraque similiter.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>r</sup>): *Operae pretium fuerit reminisci, quod alibi quoque diximus, hanc suppositionem quartam sub hoc nomine <alia> res speciesque naturales considerare. Quae animas proximo quodam gradu sequuntur. Praeterea, quemadmodum alibi declaravimus, intellectuales omnes rationalesque substantiae, quorum in numero et animae nostrae, quoniam ab aeterno principio, immo ab ipso aevo maximeque uno proficiscuntur,*

Form im Naturbereich müsse als ein aus Form und Materie Zusammengesetztes gelten, das ferner ein aus den Elementen Gemischtes darstelle.<sup>1</sup> Die Natur fungiere als Werkzeug der göttlichen Einheit und füge aus den Vielen ein Eines zusammen, womit sie der Absicht des Bewegers entspreche, den Bestimmungsgrund der Entstehung mit der Einheit des Schöpfers übereinstimmen zu lassen.<sup>2</sup> In bezug auf das absolute Eine seien diese Werke im Naturbereich Nicht-Eine, also vielgestaltige und zahlhafte Andere, würden aber von einem seienden Einen als ihrer Idee abhängen, das seine Teile zu einem Ganzen vereine.<sup>3</sup> Da jeder Teil des

---

*tantum inde muneris habent, ut aeterna quaedam in ipsis unitas eminenter multitudinem motumque exsuperet et origine quapiam antecedant. Sic igitur ab ipsa earum unitate sua intus profluunt virium multitudo, unde et ad se et ad causam convertuntur et a materia separatae sunt vel separabiles iudicantur.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>r</sup>): *Simile quiddam divinitatis donum in naturalibus quoque formae substantiales speciesque praecipue in hoc uno saltem imitari videntur, quod substantialis specialisque forma multiplicium proprietatum suarum est origo, ut species ignis lucem, calorem, siccitatem, acumen, levitatem, mobilitatem secum attulit. Sed in hoc inde labitur, quemadmodum in Theologia nostra probavimus, quod esse suum existentiamque non quidem in essentia sua possident, sicut substantiae superiores habent, sed in composito comparant. Quapropter, si compositionem eiusmodi cogitamus, quatenus unum esse, ut ita dicam, totale ex forma simul materiaque consurgit, hoc totum ex partibus, hoc unum ex multitudine dicimus dependere, unifico scilicet superioris causae munere. Hac igitur ratione etiam quae videntur simplicia corpora componuntur et quid uniforme continuum multarum partium continuatione componitur et quod ex elementis mixtum et multitudine quodammodo praecedente in unam denique formam totius absolvitur. Has igitur formas, haec continua, haec mixta similiaque suppositio quarta considerat.* – Siehe dazu: PROCLUS, *Théologie Platonicienne, Livre I* (ed. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris 1968), p. LXXVIII: «Bien que nous ne trouvions aucune trace certaine dans les *Ennéades* d'une interprétation complète des hypothèses du *Parménide*, cependant si l'on admet l'authenticité de la phrase finale de l'*Enn.* IV 2 (4), 2.52-55, qui ne peut être contestée pour le fond, et cela suffit pour notre propos, on peut penser que Plotin dénommait les formes unies aux corps *πολλὰ καὶ ἓν*, *multiples et une*, et cette hypothèse n'est pas sans rappeler l'un de la quatrième hypothèse, qui est *ἓν ἐκ πολλῶν* (*Parm.* 157 C 6), et les corps eux mêmes *πολλὰ μόνον*.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>): *Multo magis natura tamquam unitatis divinae perpetuum instrumentum ubi expedit motoris intentionem, unum aliquid praeter multa conflatur ex multis, ut generationis terminus cum motoris unitate consentiat utque sit opus unius artificis unum, ut denique unius operis una sit actio.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>): *Summatim vero, cum opera naturalia referimus ad ipsum simpliciter unum, extra controversiam opus eiusmodi iudicamus, cum aliud quiddam sit quam ipsum unum, iam esse non-unum, id est esse multiplex aliquid atque numerosum, et quomodo dependet ab uno potenter in omnibus operante, unius particeps evasisse ideoque esse unum, non quidem divulgum vel imperfecte congestum, sed unum ex partibus per ipsius unius imperium ex perfecta partium conflatione progenitum. Eiusmodi partes ad totum eiusmodi referuntur neque totum est, nisi constet ex partibus.* – Daß die Teile zu einem Ganzen gehören müssen, da ein Teil nicht bloß Teil aller Teile sein kann, leitet Ficino mit Platon (vgl. PLATON, *Parm.* 157c5-e5) korrekt her, indem er darauf hinweist, daß sonst ein jeder Teil auch Teil seiner selbst sei, was für den begrenzten Teil aber ausgeschlossen werden müsse (vgl. ders., *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99), [*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>]).

Ganzen an diesem teilhabe, sei er der Einheit mächtig und unterscheide sich von jedem anderen Teil sowie von seinem Ganzen; diese Verschiedenheit in bezug auf die Teile und das Ganze bilde seine Eigentümlichkeit.<sup>1</sup> Parmenides thematisiere dann auch die der Einheit nicht teilhaftige Vielheit, um sie als die unendlicher Vervielfältigung fähige Möglichkeit des in jeder Weise formbaren Stoffes aufzuweisen; dieser Stoff nehme in seiner Unbegrenztheit Formen und formhafte Bestimmungen als begrenzende Prinzipien auf, um in dieser Geformtheit zu einem Zusammengesetzten zu werden, das das Unbegrenzte und die Grenze vermische.<sup>2</sup> Da diese Entgegengesetzten also im zusammengesetzten Naturding verbunden seien, begegneten in ihm auch alle übrigen entgegengesetzten und von diesen Prinzipien abhängigen Bestimmungen in einer gleichsam zwieträchtigen Eintracht oder einträchtigen Zwietracht.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) (*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>): *Non solum vere totum quodlibet unius esse particeps asserit, sed etiam partes singulas esse compotes unitatis, tum quia unitatis in toto communis sunt particeps, tum etiam quia pars quaelibet et a qualibet distincta est differensque a toto. Itaque pars quaelibet rite dicitur unaquaeque, id est unum quiddam in sua quadam proprietate ab alio differens. Quae quidem differentia ad unitatem necessario pertinet.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=100) (*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>): *Quando vero multitudinem seorsum ab uno considerat, non multitudinem hanc vel illam, non multitudinem unitatum aliarumve rerum quoquomodo certarum, non multitudinem hoc modo vel illo se habentem, sed ipsam simpliciter multitudinem ac forte potentiam indefinite multiplicabilem et quomodolibet aliunde formabilem semper indifferenter se habentem ad suscipiendam multitudinem hanc aut illam modosque terminosque multiples per has formas motionesque vel illas – Parmenides ergo, dum incertam et quolibet vagabundam turbam auguratur et per ipsam procul ab uno diversitatem unius nondum participem, merito infinite prospicit infinitam. Sed quomodo sub uno est efficaciter formare et terminare potente, vaticinatur eandem mox inde formas et terminos subituram, atque ita iam compositum quiddam effici ex infinito terminoque commixtum. Qualia sunt quidem omnia praeter primum.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=100) (*Op. omn.* 1198<sup>v</sup>-1199<sup>f</sup>): *Summatim vero ex isto infinitatis terminique coniugio, quae prima sunt entium elementa, cetera quoque oppositorum coniugia passim accidunt, coniugia, inquam, in dissidendo: identitas, alteritas, similitudo, dissimilitudo, status, motus, aequalitas, inaequalitas, paritas, imparitas ceterasque deinceps. Horum quidem oppositorum alia infinitatem, alia terminum comitantur. Eiusmodi vero coniugia diversorum habent concordiam discordiamve concordem, qualem canit Empedocles, quomodo quidem ipsum non sunt, sed interim sunt sub uno unumque participant.* – Zu den beiden Prinzipien *terminus* und *infinitas* bei Proklos siehe: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. XXI-XXII: «An Iamblichean development that the Athenian School did adopt was the postulation of a dyad of antithetical principles, Limit and Limitlessness, immediately following on the One (cf. Damascius *De Princ.* 50-51; Iambl. *In Tim.* fr. 7 DILLON). At *ET*, prop. 90, Proclus declares: «Prior to all that is composed of limit and limitlessness there exist substantially and independently the primal Limit and the primal Limitlessness.» ... This dyad must be prior to the henads, since they partake of Limitlessness to the extent that they are multiple (cf. *ET*, prop. 159).»

### 1.4.3.1.5 Die fünfte Hypothese

Es bleibt nach Ficinos Urteil der letzten der positiven Hypothesen vorbehalten, den formlosen Stoff als erste Materie zu beschreiben.<sup>1</sup> Die Anderen als dieser formlose Stoff, die der Möglichkeit nach zu allen Seienden formbar seien, hätten mit dem absoluten Einen überhaupt nichts gemein und würden darum der Übung halber mit dem seienden Einen in einen Vergleich gebracht.<sup>2</sup> Dieses seiende Eine als intelligible Welt, die zugleich einförmig und allförmig sei, müsse aufgrund seiner Allförmigkeit den formlosen Anderen entgegengesetzt werden, so daß beide Instanzen, da sie in nichts übereinkämen, getrennt voneinander seien.<sup>3</sup> Insofern das seiende Eine aber einförmig sei und keine Teile aufweise, könnten die Anderen auch nicht an ihm teilhaben, um ein Eines in sich zu haben oder ein formhaftes Eines zu sein.<sup>4</sup> Im Vergleich zum absoluten Einen wiederum zei-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=101) (*Op. omn.* 1199<sup>r</sup>): *Principio memoria repetendum est, quod inter principia diximus de uno ente atque de materia potissimum in suppositione quarta tractari atque, dum ad unum ens hic alia comparantur, hoc nomine <alia> materiam primam significari. Quae quamvis unica sit, tamen quasi sit plura non solum aliud, sed etiam alia nominatur, quoniam potentia formabilis est ad omnia.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=101) (*Op. omn.* 1199<sup>r</sup>): *Locus interea suus artificio logico concedendus, ut unum et alia pro arbitrio tractet, dummodo per haec argumentationum doceat consequentias. Itaque, si forte hic tangat ipsum etiam simpliciter unum et alia cuncta summam, verum fuerit, quod in praesentia dicitur, ipsum unum cum ceteris in nullo penitus convenire tamquam utrisque communi, alioquin non esset primum, simplicissimum, absolutum. Fuerit quoque verum ipsum unum nullas partes habere neque ceteris vel per totum vel per partes inesse. Cetera deinde, quemadmodum in praesentia digeruntur, pro eruditione ad logicam consequantur.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=101) (*Op. omn.* 1199<sup>r</sup>): *Sub his lateat quoque mysterium, quo intelligamus materiam primam ad unum ens et ad se ipsam et ad cetera comparari. Unum ens hic imprimis accipe mundum intelligibilem, formam primam, uniformem et omniformem. Ad hunc materiam compara prorsus informem. Duo haec, etsi in hoc saltem forte conveniunt, quod utrumque suo quodam pacto participat ipsum simpliciter unum, non tamen in hoc conveniunt tamquam communi quodam utriusque communicabili. Exstat enim supereminens absolutum, etsi forte convenire videntur, quatenus utraque per unitatem suam dependent ab ipso simpliciter uno ipsumque pro viribus repraesentant. Sed dimisso principii illius caractere utrisque, ut ita dixerim, peregrino utrumque sub ipsa proprietate considera. Illud quidem penitus omniforme, hoc autem prorsus informe. Omnino inter se videbis opposita atque tam diversa, ut neque quicquam illius sit in isto neque aliquid istius sit in illo neque ambo rursus in communi aliquo ente intelligibili formali conveniant. De illo quidem formae omnes formaliaque omnia simpliciter affirmantur, de hoc autem eiusmodi cuncta rite negantur.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=101) (*Op. omn.* 1199<sup>r</sup>): *Praeterea, quod dicitur unum non habere partes, si de uno ente id dictum velis, dicitur, sicut ipsum simpliciter unum nullas simpliciter habet partes, ita nec ens unum essentialia partes habere, per quas videlicet re vera dici possit essentias in se plures habere vel essentiam in variis ideis segregabilem a se ipsa. Summatim vero negatur partes habere, ut hinc intelligas intelligibilem mundum, quando velut artifex et exemplar materiam formare censetur, neque se totum materiae mancipare neque quicquam naturae suae communicare materiae, sed imagines potius atque umbras. Conclude igitur, ubi dicitur alia nec esse*

ge es sich, daß die absoluten Anderen von jenem her etwas besäßen, insofern nämlich beide Bestimmungen einzig und einfach seien; während dem Einen aber alle Seienden aufgrund seines Übermaßes abgesprochen würden, geschehe dies bezüglich der Anderen aufgrund ihres Ungenügens.<sup>1</sup> Diese Anderen als der formlose Stoff seien vom schlechthin Einen selbst ausgegangen und hätten von dorthier ihre Einheit erhalten, darauf aber vom seienden Einen ihre Formen, von der Seele schließlich ihre Bewegungen.<sup>2</sup>

### 1.4.3.2 Die negativen Hypothesen

#### 1.4.3.2.1 Die sechste Hypothese

Ficino vertritt die Ansicht, daß Parmenides sich in dem nach ihm benannten Dialog Platons nicht nur als Philosoph, sondern auch als Dichter betätige;<sup>3</sup> mit

---

*unum nec aliquid in se unum habere, materiam neque formale unum esse neque ipsius formalis unius speciem in se ullam naturaliter possidere.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=102) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Sed haec iterum resumentes ad reliqua subinde pergamus. Si hinc quidem ipsum unum in ipsa sua eminentissima simplicitate consideremus, inde vero materiam in ipso mero primoque sui ipsius gradu solum inde, id est ab uno pendentem, videbimus hanc aliquid illius habere vel ab illo. Utrumque enim et unicum est et simplex. De utroque negantur omnia, quamvis de illo quidem per excessum, de hac autem per defectum. Inter utraque tamquam summum et infimum omnia coercentur.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=102) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Sed ab ipso simpliciter uno mox inde procedens sortita est unitatem, deinde vero ab uno ente formas, tertio tandem ab anima motus. Si vero mens prima et anima mundi ad ipsam materiae unitatem existentiamque conducunt, non tamen ut mens vel anima, sed quiddam ipsiusque, quod unum est simpliciter, instrumentum.* – Zur Verschiedenheit der göttlichen Seele von der Weltseele in der Philosophie des Proklos siehe: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. XXIII: «Once again, the psychic realm must have its proper monad (or henad), Unparticipated Divine Soul, which itself participates in Nous and presides transcendentally over its own realm. In the *Elements of Theology*, when Proclus comes to discuss Soul (props. 184-211), we find no mention of such an entity, only of souls in the plural, but it is plainly presupposed, and it is in fact mentioned earlier, in prop. 164. There we learn that the Unparticipated Soul <presides primarily over the cosmos> (πρώτως ὑπὲρ τὸν κόσμον ἐστὶ), but does so transcendentally and so is distinct from the immanent World Soul, as well as from individual souls.»

<sup>3</sup> Zum Topos des gelehrten Dichters im Humanismus siehe: A. BUCK, *Die humanistische Tradition in der Romania* (Bad Homburg v. d. H. – Berlin – Zürich 1968), S. 236: «Ohne die platonische Quelle zu kennen, übernahm das Mittelalter von der Spätantike den Gemeinplatz von der göttlichen Inspiration des Dichters, der ... aus der Quelle des Musenbergs Helikon trinkt. Aber erst mit dem Rückgriff auf den platonischen Urtext wird in der Renaissance die Gestalt des gottbegnadeten Musenpriesters verlebendigt, der, dem Gebot einer in ihm wirkenden höheren Macht gehorchend, dichtet. Ihm wird bei Platon der nur auf die eigenen Kräfte angewiesene Dichter gegenübergestellt. Diese Rolle weist Leonardo Bruno offensichtlich dem <poeta eruditus> zu. Wie die prophetische Vorhersage sich weit über die bloße Vermutung erhebt, so steht die aus dem göttlichen Furor hervorgegangene Dichtung über der nur auf menschlicher Kunst be-

der Neunzahl der Hypothesen ehre er die neun Musen der Wissenschaft und führe den Lesenden zum schlechthin Einen selbst empor.<sup>1</sup> Als Dichter ersinne er oft auch Inhalte, welche nicht seien, oder sogar solche, welche nicht sein könnten.<sup>2</sup> Da dem Dichter offenbar alles erlaubt sei, ersinne er vom Einen, daß es nicht sei, um dann zu fragen, was sich aus dieser Voraussetzung ergebe; dieses Eine sei aber nicht jenes, das jenseits des Seins angenommen werde, sondern das sei-

---

ruhenden.» Ficino dürfte Parmenides gegenüber Platon mit dem *poeta eruditus* gleichgesetzt haben, zumal die Dichtung des Eleaten nicht vom absoluten Einen, sondern allein vom seienden Einen handele (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 2 [Op. omn. 1138]).

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=103) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Parmenides non philosophus tantum, sed etiam poeta divinus carminibus philosophica mysteria cecinit, atque in hoc dialogo agit quoque poetam. Novenarium enim quasi poeta colit numerum musis, ut dicitur, consecratum. Per novem sane suppositiones quasi per novem musas scientiae duces ad veritatem Apollinemque nos ducit. Dum enim ad ipsum provehit simpliciter unum, ad Apollinem promovere videtur. Quo nomine Pythagorici sui solent ipsum simpliciter unum mystice designare, quippe cum Apollon, ut Platonici quoque cum Platone docent, absolutorem significat simplicem a multitudine segregatum.* – Ficino ignoriert die Tatsache, daß ein Durchgang durch die Hypothesen, insofern sie neuplatonisch interpretiert werden, keinen Aufstieg zum Einen, sondern eher einen Abstieg von ihm aus darstellen. – ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 445, betrachtet auch dieses Kapitel als eine Art Vorwort (vgl. oben, S. 226, Anm. 2) zu den Erörterungen der negativen Hypothesen: «Clearly this final section of Part II posed some of the most difficult interpretive problems in the dialogue, and it had taken the ancient Neoplatonists several generations of speculation to arrive at what they eventually agreed was the definitive, and truly Platonic, account of the form and content of these hypotheses. Ficino's preface has some interesting observations on Plato's intentions and also on Parmenides, the poet and his poetry.» – BUCK, *Die humanistische Tradition*, S. 237, betont den innovativen Gehalt der Dichtungstheorie Ficinios: «Nun begnügt sich jedoch Ficino nicht mit der Wiederholung der platonischen These, dem Dichter müsse demnach sein Wissen von Gott eingegeben worden sein, sondern er sucht den Vorgang der Inspiration näher zu erläutern. Der Dichter dichtet aus der Erinnerung an die Harmonie des göttlichen Geistes. Was er in dieser Innenschau erkennt, setzt er in Worte um. ... Die Tätigkeit des Dichters ebenso wie jede andere künstlerische und geistige Tätigkeit des Menschen erfährt dadurch eine besondere Rangerhöhung, daß Ficino sie unter Rückgriff auf die platonische Vorstellung vom Demiurgos zu der Tätigkeit des Weltschöpfers in Parallele setzt. Wie der ›Deus artifex‹ die Welt als ein Kunstwerk erschaffen hat, so schafft der Mensch als ein ›deus in terris‹ mit der Natur wetteifernd die Welt ein zweites Mal.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=103) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Interea, ut exactius poetam agat, nominum sensus variat hoc nomen <unum> alibi aliter introducens ac passim variat sentit, in ceteris plerumque simili quadam ratione versutus. Fingit etiam nonnumquam ut poeta. Non enim sola, quae sunt, asserit, sed etiam, quae non sunt, saepe confingit. Illa quinetiam, quae esse non possunt, poetica sane licentia frequenter aggreditur.* – ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 446, bemerkt: «And here he [scil. Ficino] is drawing upon the traditional topos that it is the poet above all who can treat of the hypothetical and the impossible in order to express his deeper wisdom about what is real and true.» Damit wird aber ebendieser dichterische Topos, den Allen anführt, überstrapaziert, da nämlich eine *reductio ad absurdum*, wie sie Ficino in den negativen Hypothesen vorzufinden meint, gemeinhin nicht zum Tun eines Dichters gehört. Ficinios Rekurs auf ein traditionelles Dichtungstheorem wirkt deshalb mehr gesucht als gelungen.



ende Eine, dessen entgegengesetzte Bestimmungen – also sein Nicht-Sein – eher ersonnen werden könne.<sup>1</sup> Es sei ja auch unmöglich, das erste Eine zu negieren, da dieses die Notwendigkeit des Existierens selbst darstelle.

Das Nicht-Sein des seienden Einen werde in der sechsten Hypothese so gedacht, daß es teils sei, teils aber nicht sei.<sup>2</sup> Dem seienden Einen werde daher zwar Nicht-Seiendes zugesprochen, doch sei die Bestimmung des Einen selbst ein eigentümliches Etwas, das als eines ersonnen werden könne, das von den Anderen und vom Nicht-Sein verschieden sei; auch wenn ihm das Nicht-Sein hinzugefügt werde, so werde dennoch verstanden, was dieses Eine in sich selbst sei, weshalb es dann in solcher Weise nicht sei, daß es gewissermaßen auch sei und ein Wissen bezüglich seiner erlaube.<sup>3</sup> Insofern es also seiendes Eines sei, müsse es als Intelligibles bzw. als Intellekt gelten, doch insofern dieses seiende Eine sich zu einem nicht-seienden wandle, nehme es bereits Bewegung und die erste Zeit auf, so daß

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=103) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Post haec quasi licere omnia poetis existimans non solum fingit non esse unum, quod quidem necessario esse putant, sed etiam, postquam non esse finxit, quaeritat, quidnam accidat uni, perinde ac si ei, quod non est aliquid, posset accidere. Sed interea nihil tentat inepte, praeterea cum non ignoret opposita versari circa idem. In hac suppositione sexta pariter atque septima et octava et nona ficturus non esse unum non repetit illud simpliciter unum, ad quod non pertinet esse, cum longe sit praestantius quam essentia, sed unum post hoc potius, ad quod iam attinet esse. De quo probabilius oppositum, id est non esse, licet fingere.* – ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 435-436, irrt also, wenn er den Gegenstand der negativen Hypothesen wie folgt bestimmt: «To treat of this absolute or transcendent One Plato has recourse to what the Neoplatonists regarded as nine hypotheses. These Ficino assumed Plato had divided into two groups: the first five being governed by the proposition that the transcendent One exists and treating respectively of that One, of Mind and the gods, of Soul and the divine souls, of Forms in Matter, and of prime Matter; the last four examining the entirely hypothetical possibility that should the transcendent One not exist then what could possibly exist at the level of the four lower hypostases?»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=103) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>): *Ineptissimum vero fuisset vel negare primum, quod est ipsa necessitas existendi, vel illo utcumque negato ulterius aliquid somniare. Sic ergo negavit, ut figmentum suum hyperbolicum quidem foret non ineptum. Fingit denique in hac suppositione sexta unum ens, id est naturam intellectualem ita non esse, ut partim quidem sit, partim vero non sit. In septima vero licentius finget omnino non esse, quid utrumque sequatur absurdi facile deprehensurus.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=104) (*Op. omn.* 1200<sup>v</sup>): *Affirmare igitur hic nonnihil forte videbimur aliquid interim cognoscendo, ipsam scilicet per se rationem ipsius unius, tamquam differens aliquid ab aliis atque non-ente. Ipsa igitur unius ratio in se proprium aliquid est et excogitabile quiddam ab aliis et a non-ente distinctum. Prius enim secundum se est ipsa unius ratio, quam addatur sibi ratio essendi vel non-essendi vel ratio quaevis alia, ac dum illi non-esse subiungimus, interim intelligimus, quid sit ipsum in se, de quo non-ens praedicamus, et quo differat a non-ente vel aliis. Cum igitur, dum dicimus <si unum non est> certo, quid loquamur, intelligamus, videmur interea scientiam quandam ipsius unius et ipsius non-entis et nunc positae condicionis habere. Quamobrem, si unum hoc pacto non est, ut etiam quodammodo sit certaque sui nobis offerat rationem, nimirum et aliqua eius scientia est.*

dann anstelle des Intellekts die Seele regiere und alle Seienden im All beweglich seien.<sup>1</sup>

Parmenides gehe also in der sechsten Hypothese den Bedingtheiten der Seele nach, welche in ihrer Bewegung und ihrem zeitlichen Fließen im Rahmen der dritten Voraussetzung bereits ausführlich abgehandelt worden sei.<sup>2</sup> Da die Natur der Seele eine bewegliche sei, werde ihr Sein oder Seiendes im Sinne des Feststehenden und Ewigen abgesprochen, auch wenn ihr zeitliches Sein oder Seiendes durchaus zukommen könne, das im Fließen der Zeit immer mit einem gewissen Nicht-Sein oder Nicht-Seienden vermischt sei.<sup>3</sup> Da diesem Einen ferner die Be-

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=104) (*Op. omn.* 1200<sup>r</sup>): *Operae pretium fuerit animadvertere, si ipsum simpliciter unum quandoque fiat unum ens, statim intelligibile intellectumque simul evadere, rursus, si hoc unum ens intelligibile-intellectuale declinet etiam quodammodo in non-ens, dum ita motum tempusque primum subit, in animam transformari; hac ergo commutatione, dum pro intellectu et intelligibile summo iam sublato regnat anima, omnia posthac in universo mobilia fore, stabilia sub anima nusquam, siquidem anima per motum naturaliter agens efficit ubique mobilia.* – Zum seienden Einen, das intelligibel und intellektual genannt wird, siehe: MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. XXII-XXIII: «Already Iamblichus had divided the Plotinian hypostasis of Nous into an <intelligible> and an <intellectual> level (κόσμος νοητός, νοερός), each triadically subdivided ... Syrianus and Proclus filled out this scheme further by producing a three-fold division, inserting the <intelligible-intellectual> (νοητός καὶ νοερός) realm between the previous two – again, an application of the principle of plenitude. Each of these levels is divided into <moments>, themselves triadic in structure, variously named to answer to different entities discerned by Syrianus in the Second Hypothesis of the *Parmenides*, which he conceived to contain a description of the hypostasis of Nous in all its complexity ..., but broadly answering to the pattern ὄν — ζωή — νοῦς, or πατήρ — δύναμις — ἐνέργεια. ... All this proliferation takes its start from the distinction in aspects of Nous first established by Plotinus (cf. e.g. *Enn.* I, 6, 7; V, 4, 2; V, 6, 6), but never formalized by him, though it was later by Porphyry and Iamblichus. For the Athenian school, the moments of Being, Life, and Mind predominate variously throughout the hypostasis, each generating corresponding triads until the situation begins to resemble a hall of mirrors.»

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2 (=104) (*Op. omn.* 1200<sup>r</sup>): *Satis vero in praesentia fuerit reminisci Parmenidem in hac suppositione sexta, dum multas unius quodammodo entis et quodammodo non-entis condiciones prosequatur, condiciones animae prosequi. Quomodo vero anima non-ens in se ipsa cum ente permisceat, in suppositione tertia satis aperuisse videtur. Ibi quidem aeternam et temporalem animam pariter introduxit, hic autem potius declinat ad temporalem. Sed in hac quoque parte, ubi ad non-ens prope fluxum degenerare videtur, probat interim omnes ferme entis condiciones habere. Tanta est primi motus et temporis excellentia atque oppositorum in anima tantum permixta natura. In hac ergo suppositione, quod maxime convenit animae, oppositis opposita miscet motumque prosequitur et partim quidem affirmat, partim vero negat, quemadmodum fecit in tertia.* – Ficino scheut sich also nicht, die negativen Hypothesen als gleichsam negative Zusätze zu den entsprechenden positiven Hypothesen zu verstehen. Er weicht damit auch von den Vorgaben Plutarchs ab, der die sechste Hypothese allein für einen Nachweis dessen nimmt, daß unter der Voraussetzung des Nicht-Seins des seienden Einen alle wahrnehmbaren Seienden aufgehoben würden (vgl. PROCLUS, *Théologie Platonicienne I*, p. LXXXV).

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 3 (=105) (*Op. omn.* 1200<sup>r</sup>): *Platonici, quotiens esse et ens pronuntiant, nisi aliud addiderint, stabile intelligunt et aeternum. Hic igitur, dum de*

stimmungen der Ungleichheit und Gleichheit, der Kleinheit und Größe, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sowie der Verschiedenheit in je anderer Hinsicht zukämen,<sup>1</sup> lasse sich auch behaupten, daß ihm in gewisser Weise auch das Wesen zugehöre, insofern nämlich jene Unterscheidungen als wahre von ihm ausgesagt würden.<sup>2</sup> Das Band, durch welches das Nicht-Seiende mit dem Einen verknüpft werde, stelle ein gewisses Sein dar, das kein reines Sein sei, da es das Eine sonst mit vollkommenem Sein verknüpfte, sondern müsse als ein vermindertes Sein gelten, das es ermögliche, das Nicht-Seiende bezüglich des Einen auszusagen.<sup>3</sup>

### 1.4.3.2.2 Die siebte Hypothese

Nachdem die sechste Hypothese erörtert habe, was sich für das intelligible Eine ergebe, wenn es als teilweise nicht-seiendes die intellektuale Seele darstelle, widme sich die siebte – so Ficino – diesem Einen in dem Sinne, daß es nicht einmal auf der nächstliegenden Stufe der körperlichen Seienden als ein von anderswoher Bewegtes angenommen werde; es erscheine vielmehr ohne jede Bewegung und Vermischung als ganz und gar Nicht-Seiendes, das einerseits niedriger als jedes beliebige Seiende und darüber hinaus des Einen beraubt, also nichts sei, das andererseits aber auch noch über dem erhabensten Seienden stehe, also das schlechthin Eine selbst sei.<sup>4</sup> Dieses Eine habe sich in das ganz und gar Nicht-Seiende, also in

---

*natura nec actu animae mobili ens negatur et esse, intelligere non quodlibet ens aut esse negatum, sed aeternum. Quamvis autem hac ratione non conveniat ei ens et esse verum, id est aeternum, esse tamen et ens competit temporale cum quodam non-esse et non-ente permixtum. Nam in hac ipsa temporali mobilique affectione duo quaedam consideramus, mobilitatem scilicet ipsam et stabilem insuper vigorem, quo regitur, perpetuumque tenorem. Quantum ad stabilitatem eiusmodi permixtam motui pertinet, ens similiterque non-ens dici potest. Quantum vero spectat ad fluxum, non-ens potius appellatur neque potest ei ens et esse eadem ipsa fluxus ipsius ratione competere.*

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (=106) (*Op. omn.* 1200<sup>v</sup>).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (=106) (*Op. omn.* 1200<sup>v</sup>): *Competit eidem quodammodo et essentia, et merito. Quae enim dicebamus, entis ipsius differentiae quaedam existimantur. Praeterea, quando uno hoc mobili non-ens praedicamus et reliqua superius enarrata, verum cogitamus et loquimur. Si verum, igitur id, quod est. Verum enim et ens invicem convertuntur. Unum itaque hoc vere est non-ens, atque est hoc ipsum verum in universali natura formalibusque rationibus, scilicet unum hoc non esse ens, scilicet non esse ens perfectum. Unum igitur hoc ita est non-ens, ut sit quodammodo alicuius essentiae particeps, alioquin, si auferas hoc ipsum verum hoc ipsum esse, quod dicitur esse non-ens, non-ens, falsum certe loquimur, quando unum non esse dixerimus.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 4 (=106) (*Op. omn.* 1200<sup>v</sup>): *Vinculum ergo, per quod cum uno non-ens subnectitur, est quoddam esse. Si hoc sit integrum esse, non conectet unum cum non-ente, sed cum ente perfecto. Sin autem nullo modo sit, conectet praedicabitque nihil. Est ergo quoddam esse remissum, per quod de uno non-ens praedicare licet.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=108) (*Op. omn.* 1201): *Quando rursus*

die erste Materie oder den formlosen Stoff aufgelöst, sei also in strengem Sinne bereits auf das Nichts verfallen, könne aber in übertragenem Sinne auf das schlechthin Eine selbst zurückgeführt werden.<sup>1</sup>

### 1.4.3.2.3 Die achte Hypothese

Die achte Hypothese schließt nach Ficino an die Betrachtungen der sechsten Hypothese an. Dort sei angenommen worden, daß bei Aufhebung jeder rein intelligiblen und rein intellektualen Substanz allein noch die Seele herrsche, die dann aber nicht mehr von der intelligiblen Substanz erleuchtet und gestärkt werde, sondern nur noch falsch vorstelle und gewisse Spiegel- und Schattenbilder hervorbringe, die der vom Intellekt geschaffenen Einheit völlig ermangelten.<sup>2</sup> Die Vielheit habe in einer solchen Seele die Oberhand über die Einheit gewonnen, aus welcher Entartung nur noch zerstreute, erdichtete Künsteleien der Seele resultierten.<sup>3</sup> Ihre Wahrnehmungen und Vorstellungen müßten dann ausnahms-

---

*unum ens in essentia quodammodo mobili, sed per se mobili cogitamus, iam ens habemus quodammodo cum non-ente permixtum pro intellectu puro deinceps intellectualem animam reportantes. Quando praeterea unum in condicione quadam ab altero mobili reputamus, iam minimum quiddam entis cum quam plurimo non-ente referimus. Quando denique motum omnem mixturamque penitus auferimus, tunc omnino non-ens somniare videmur idque forte geminum, aut quolibet ente deterius et insuper uno privatum, id est nihilum, aut ente quantumlibet excelso superius, id est ipsum simpliciter unum.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=108) (*Op. omn.* 1201): *Quamobrem in suppositione septima unum ens non solum in animam per se mobilem degeneratum excogitamus nec solum in fluxum alio dependentem praecipitatum, sed in ipsum omnino non-ens denique resolutum, proprie forsan in nihilum iam prolapsum simpliciter, metaphorice vero in ipsum simpliciter unum, ut ita dixerim, restitutum. Hoc ipsum tractare videtur suppositio septima, quatenus de hoc simpliciter non-ente omnia entium propria negat. Quae quidem et de nihilo per defectum et de ipso simpliciter uno per excessum rite negantur.*

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=108) (*Op. omn.* 1201): *Octava suppositio comparat invicem alia, qualia videlicet futura sint, si unum ens ita fingatur non esse, ut partim quidem sit, partim vero non sit, id est, si tollatur e medio intelligibilis intellectualisque omnis substantia pura, quae solum atque simpliciter est. Subinde vero pro illa regnet anima, in qua, ut diximus, unum ens propter fluxum cum non-ente misceatur. Nunc quidem anima per intelligibilem substantiam illustrata atque roborata vere cognoscit et formas efficit naturales. Tunc autem ab intellectu deserta imaginaretur falso et pro naturalibus formis simulacra quaedam et umbras effingeret et imaginamenta velut somnia prorsus inania secum ipsa confingeret, quae quidem nullam substantiam formalemque distinctionem et unitatem habitura sint, si quando foras ex anima prosilierint.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=109) (*Op. omn.* 1201): *Praeterea, cum in anima, quam condicionem iam positam deseruerit intellectualis illa substantia prorsus unita, deinceps degeneraverit unitas adeo, ut in ipsa anima multitudo superatura sit unitatem, multo magis in his, quae confingentur vel effingentur ab anima, turba quaelibet unitatem penitus absorbebit, ut nihil in his agat ulterius unitas, nisi forsan unitate utcumque multiplicata turba contingat, in qua tamen turba unitas penitus superata iam nihil agendo, quae dispersa sunt, conglutinare non possit, at perinde se*

los als falsch gelten und seien nicht das, was sie zu sein erschienen, sondern gehörten einer gleichsam wahnsinnigen Seele zu.<sup>1</sup>

#### 1.4.3.2.4 Die neunte Hypothese

Die neunte Hypothese schließlich setzt aus Ficinos Sicht die Erörterungen der siebten Hypothese fort. Wenn nicht einmal das seelenhafte Eine angenommen werde, dann gingen auch alle schattenhaften Seienden, alle falschen Wahrnehmungen und Vorstellungen verloren, und sogar der im Zusammengesetzten begegnende Stoff selbst gehe unter, da er getrennt von den Formen nicht bestehen könne.<sup>2</sup> Ferner erscheine auch kein Seiendes mehr nach Maßgabe der Wahrnehmung oder der Vorstellung, denn ohne Einheit könne eine Vielheit auf keine Weise erscheinen.<sup>3</sup>

Zuletzt spreche Parmenides eine Schlußfolgerung bezüglich der gesamten Übung aus: Wenn das schlechthin Eine selbst, von welchem das seiende Eine her-

---

*habent atque si nusquam adsit. Forte vero non solum non aget in his quicquam unitas, sed nulla quidem erit, cum enim iam pridem in anima, quemadmodum supposuimus, destituta ad summum ferme degeneraverit unitas.*

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=109) (*Op. omn.* 1201): *Praeterea sublato forsitan intellectu puro excogitare licet animam esse vivam et imaginantem atque sentientem, falso tamen. Omnis enim cognitio vera a prima cognitione intellectuali dependet, qua per concessionem adempta nulla restat imaginatio vera, nullus sensus alicubi verax. Quid igitur erunt reliqui sensus et imaginatio mendax? Sensibilia falsa, apparebuntque forte quemadmodum speculares quaedam imagines aut umbrae, quae quidem non tam sint, quam existere videantur vel potius, quicquid sint, non erunt haec extra conceptus animae, sed animae ipsius machinamenta quaedam, et haec quidem falsa. Haec enim Parmenides appellat apparitiones, phantasmata, somnia. Quae si foras forte processerint, vaniora futura sunt quam exiles umbrae, quae quidem vix appareant statimque, cum apparuerint, evanescent.* – Im folgenden cap. 2 (=110) (*Op. omn.* 1202) referiert Ficino die Ausführungen Platons zur dritten Perspektive der negativen Hypothese (vgl. PLATON, *Parm.* 164b5-165e1), indem er sie zwar korrekt auf seine Konzeption der der Einheit nicht teilhaftigen Anderen bezieht, dabei aber, wie aufgrund seiner Interpretation der dialektischen Übung des *Parmenides* zu erwarten war, den Gehalt jener Explikationen – die Darstellung der in ihren erscheinenden Anderen suchenden Seele – nicht adäquat zum Ausdruck bringt.

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1202): *Nona tandem suppositio docet, si nullo modo in rebus et in universo sit ens unum, non modo intellectum e medio tolli, sed etiam animam, quae partim in entibus computatur. Et hac sublata non solum sensibilia cuncta disperdi, verum etiam umbratilia et sensus imaginationesque perire neque semper fore illam umbratiliam multitudinem, postquam defuerit unum multitudini necessarium, neque materiam ipsam nudam, quae seorsum a formis subsistere nequit nec apparere.*

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1202): *Praeterea quicquam vel ut multa vel ut unum non quidem apparere. Neque enim est apparitura res ulla nec imaginatio superest vel sensus, cui apparere quomodolibet quicquam possit, atque si qua fingatur imaginatio superfore, quam in capite superiori sub intelligentiae nomine Parmenides oculuisse videtur, non poterit illa rite perseveranterque imaginari multitudinem sine uno.*

stamme und aus welchem endlich überhaupt jedes Eine entstanden sei, aus dem All entfernt werde, dann werde nichts überhaupt irgendwo mehr sein.<sup>1</sup> An diese Schlußfolgerung knüpfe er noch andere, die der Verlauf der Übung erbracht habe, wobei die Ergebnisse der Hypothesen vermittels entgegengesetzter wahrer Bestimmungen gemäß den verschiedenen Bedeutungsgehalten der verwandten Begriffe in beiden Hinsichten hergeleitet worden seien und dem Zweck gedient hätten aufzuzeigen, wie viele unmögliche Folgerungen sich ergäben, wenn das höchste Eine, das für alle Seienden notwendig sei, aufgehoben werde.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1202): *Post haec eiusmodi affert totius libri conclusionem: Si ipsum simpliciter unum, a quo est ens unum, ex quo tandem est ubique quodlibet unum, ex universo tollatur, nihil penitus usquam erit.* – Diese Schlußfolgerung bezieht sich aber nicht, wie Ficino glaubt, auf die gesamte Übung, sondern allein auf die Anderen der letzten Perspektive der negativen Hypothese, die ohne jede Bestimmung sind, wenn sie im <Plötzlich> ihres Umschlagens betrachtet werden und als suchende Andere dem noch nicht gewordenen, also noch nicht seienden Einen zugehören (vgl. PLATON, *Parm.* 166b7-c2 und dazu oben, S. 139-142).

<sup>2</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1202): *Huic autem universae conclusioni subnectuntur et aliae per universum dialogum enarratae, partim quidem utrimque per opposita vera secundum significata varia, partim etiam adductae, ut et ingenium audientis exercitetur utrimque, ut saepe iam diximus, et interim certius deprehendatur, quot impossibilia consequantur, si ipsum unum auferatur omnibus necessarium tamquam effector omnium et servator et finis.* – Auch hier begegnet wieder jene Inkonsequenz, mit welcher Ficino behauptet, daß die Übung aufzeige, welche unannehmbaren Konsequenzen sich aus der Leugnung des absoluten Einen ergäben. Die negativen Hypothesen, die nach Ficanos Urteil eine solche *reductio ad absurdum* ja explizit vorführen, stellen eben nicht das absolute Eine, sondern das erste Seiende in Abrede, um dann die sich aus ihnen ergebenden widersinnigen Folgerungen zu betrachten. Die Notwendigkeit der Existenz des absoluten Einen steht für Ficino ja ohnehin außer Frage (vgl. oben, S. 248, Anm. 1), weshalb er auch nicht behaupten darf, daß die Übung die Notwendigkeit dieser Existenz aufweise. – ALLEN, «The Second Ficino-Pico Controversy», p. 453-454, würdigt die Interpretation Ficanos, indem er ihr Unterscheidungsvermögen hervorhebt: «It was Ficino himself who had taken the independent step along what he himself called the <middle> path, and arrived at an interpretation that could do full justice to both the play and the seriousness, the eristic and the theology; an interpretation that was considerably more subtle than Alcinous' or Pico's could have been, given their views, and considerably more sensitive and flexible than the Neoplatonists'. Ficino's middle path is of more than passing significance. It raises the larger question: when should we read Plato literally, when figuratively? when to enjoy his logical play? when to contemplate his unveiling of the mysteries?» Allen bleibt es allerdings schuldig, ein eigenes Verständnis des *Parmenides* zu offenbaren, um etwa die oben aufgeworfenen Fragen auch unabhängig von Ficanos Lösungen beantworten zu können. Es drängt sich somit der Verdacht auf, daß Allen, obwohl er dies niemals offen ausspricht, die *Parmenides*-Interpretation Ficanos für gültig hält. Eine grundsätzliche Kritik der neuplatonischen Position, der die Auslegung Ficanos im wesentlichen entspricht, findet auch bei ihm nicht statt, da Platons Standpunkt noch nicht klar definiert wurde. Auch wenn Allen vor allem auf die Kontroverse zwischen Ficino und Pico Bezug nimmt, so kann diese doch nur angemessen beurteilt werden, wenn zuvor auch der Gehalt des ihr zugrundeliegenden Textes bestimmt wurde. An diesem Versäumnis kranken übrigens sämtliche Arbeiten zum *Parmenides*-Kommentar des Ficino: Um den Schwierigkeiten des Basistextes zu

---

entkommen, rekurren sie allein auf die geschichtliche Stellung des Kommentares bzw. auf die Faktizität seiner Thesen, ohne ihn auch auf seine Richtigkeit bezüglich des im Platonischen *Parmenides* Intendierten hin geprüft zu haben.

## 2 Formale Analyse

### 2.1 Textimmanente Perspektive

Der *Parmenides*-Kommentar des Marsilio Ficino übertrifft den Umfang seiner Vorlage etwa um das Vierfache.<sup>1</sup> Dabei entsprechen die Kommentarabschnitte in ihrer Länge selten den jeweiligen Passus des *Parmenides*, da Ficino die einzelnen Abschnitte dieses Dialoges, also die Argumente des aporetischen Teiles sowie die Hypothesen der dialektischen Übung, offenbar anders als Platon gewichtet.<sup>2</sup> Darüber hinaus folgt Ficino zwar durchaus dem Verlauf des seinem Kommentar zugrundeliegenden Dialoges, doch nimmt er dessen Ausführungen oft zum Anlaß, Digressionen oder Einschübe in den Text einzuarbeiten.<sup>3</sup> Die Einheit seiner Kommentierung des *Parmenides* ergibt sich aber nicht nur aus ihrer Bezugnahme auf einen einheitlichen Dialog bzw. aufgrund ihres Nachzeichnens der Entwicklung seiner Einheitlichkeit, sondern auch aus dem Verfolgen bestimmter Leit-motive der Interpretation, die in regelmäßigen Abständen angesprochen werden und nach und nach eine inhaltliche Füllung erfahren.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe ALLEN, «Ficino's Theory of the Five Substances», p. 22-23: «The *Parmenides Commentary* is the longest and last of Ficino's Plato commentaries and seems to be complete, unlike most of his other Plato and Plotinus analyses. Apparently finished before August 1494, it was written in one continuous stint, in marked contrast, say, to the various stages through which the *Philebus* and *Timaeus* commentaries seem to have passed. Ficino first published it along with other Plato commentary material in his *Commentaria in Platonem* of 1496 and it then appeared in the three editions of his *Opera Omnia* published in Basel in 1561 and 1576 and in Paris in 1641. Since there are no extant manuscripts, the *editio princeps* of 1496 is the authoritative text.»

<sup>2</sup> So widmet Ficino etwa der ersten Hypothese die größte Zahl an Kapiteln (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 53-79 [*Op. omn.* 1167-1189]), während Platon die zweite Hypothese als die längste konzipiert – dieser kommen in Ficanos Kommentierung wiederum nur 16 Kapitel (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 80-95 [*Op. omn.* 1190-1195]) zu. Ficino folgt hier der durch die gesamte neuplatonische Tradition hindurch bewahrten Hochschätzung der ersten Hypothese als der negativen Bestimmung der göttlichen Einheit.

<sup>3</sup> Hier sei vor allem an die Kontroverse mit Pico erinnert (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 38-49 [*Op. omn.* 1154-1164]), die Ficino – auch darin der Vorlage des Proklos folgend (vgl. oben, S. 227, Anm. 2) – seiner Diskussion der ersten Hypothese sinnvollerweise vorausschickt. Doch auch bei der Erörterung der übrigen Aporien versäumt er es nicht, solches – zumeist Proklisches – Gedankengut zu integrieren, das als vom Platonischen Text unabhängiges zu betrachten ist (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 20 [*Op. omn.* 1143-1144]: Teilhabe stofflicher Formen an den Ideen; cap. 24 [*Op. omn.* 1145]: *vivere, intelligere, sapere*; cap. 25 [*Op. omn.* 1145]: *virtus, proprietas*; cap. 28 [*Op. omn.* 1147]: *eminentia, providentia*; cap. 33 [*Op. omn.* 1150-1151]: Ordnung der Ideenbereiche).

<sup>4</sup> Das Motiv der Parmenideischen Hebammenkunst – das Ficino aus dem *Parmenides*-Kommentar des Proklos entlehnt (vgl. oben, S. 210, Anm. 3) – wird in cap. 16 (*Op. omn.* 1142),



Ficinos Kommentar gliedert sich in ein *argumentum*, das seine Themen zusammenfaßt, in den eigentlichen Kommentar, der von einem *prooemium* eingeleitet wird, sowie in abschließende *distinctiones et summae capitum*, die den zugrundeliegenden Dialogtext in signifikanter Weise teilen.<sup>1</sup> Der Kommentar erscheint dabei als eine quantitative Ausweitung des *argumentum* und ist – im Falle des *Parmenides* – hauptsächlich auf der Basis des Proklischen *Parmenides*-Kommentares entworfen worden.<sup>2</sup> Er liefert eine freie Exposition schwieriger Stellen, wobei er weitestgehend jener Ordnung folgt, in der diese Probleme im Platonischen Text auftreten.<sup>3</sup> Die den Kommentar abschließenden *distinctiones et*

---

cap. 26 (*Op. omn.* 1146) und cap. 34 (*Op. omn.* 1151) variiert bzw. fortentwickelt. Nach Ansicht von J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols. (Leiden 1990), vol. 1, p. 343, imitiert Ficino in dieser Hinsicht das Platonische Verfahren eines <complementary principle>: «A given Platonic doctrine will be discussed in a number of different, sometimes unexpected places, each passage putting the doctrine in a new context or adding new details. The suggestion of an organic plan behind the commentaries (taken together with the *Platonic Theology*) is conveyed by a number of cross-references.» Zumindest in Hinsicht auf den *Parmenides*-Kommentar des Ficino läßt sich aber auch behaupten, daß die organische Struktur dieses Werkes eher den Anstrengungen des Proklos bzw. seiner Vorgänger als denen Ficinos entsprungen ist.

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., dist. et summ. cap.* (*Op. omn.* 1203-1206).

<sup>2</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 342, n. 210: «That arguments are simply miniature commentaries is implied a number of times, e.g. *Op.*, pp. 1133, 1303, 1389, 1438, etc. The title *epitome* for *argumentum* which appears in the 1576 edition of the *Opera omnia* has no authority either in the manuscripts or in the printed editions of 1484 and 1491.» – Nach eigener Aussage Ficinos – und zwar im Widmungsschreiben an Nicolaus Valor zu den Kommentaren zu Platon – wurde seine Kommentartätigkeit immer von *enarrationes* und *disputationes* begleitet, wenn nicht sogar ermöglicht (vgl. *Comm. in Plat., prooem.* [*Op. omn.* 1136]: *Primus quidem pater tuus Bartholomaeus Valor, vir admodum elegans et, ut ita dixerim, urbis nostrae deliciae, una cum socero suo Petro Paccio clarissimo equite enarrationibus disputationibusque in Platonem nostris frequenter interfuit atque omni studio celebravit.*) Siehe dazu: K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1988), S. 556: «1462 erhielt Ficino von den Medici die Villa in Careggi geschenkt. Dort vollbrachte er sein gewaltiges Übersetzungswerk, dort trafen sich Freunde und Schüler zu Diskussionen. Das waren keine schulmäßigen Disputationen; Ficino begnügte sich oft damit, einen Text vorzulesen und einige Fragen zu stellen. Aber es waren auch nicht mehr die Unterhaltungen, wie Salutati und Bruni sie gepflegt hatten. Die Zusammenkunft im kleinen Freundeskreis erlaubte zwar einen gelegentlichen Ausblick auf die Sphäre des politischen Lebens, diente aber nicht mehr der konkreten Gestaltung der Stadt Florenz. Die Platonlektüre und das Glück der Kontemplation bekamen Ersatzcharakter. Man richtete den Blick auf den Kosmos, feierte die Gegenwart des göttlichen Lichts und die Würde des Menschen. Demgegenüber trat das tätige Leben zurück; die <florentinische Freiheit> war vergessen. Das Ideal des theoretischen Lebens war wiederhergestellt. Und die <platonische Akademie>, die sich aus dem Diskussionskreis um Ficino entwickelte, verwandte um so mehr Energie auf ihre eigene Stilisierung im Sinne der antiken <Akademie>, je mehr sie sich vom praktisch-politischen Leben fernhielt. Diese neue Akademie, so glanzvoll sie war – vor allem bei ihren regelmäßigen Symposien, an denen auch Lorenzo il Magnifico teilnahm –, war doch eher eine Resignationsstufe als der Höhepunkt des florentinischen Humanismus.»

<sup>3</sup> Dieses Vorgehen darf als Relikt der lemmatischen Kommentarform gelten, die sich Ficino

*summae capitum* bilden ein spezifisches Konglomerat aus der scholastisch geprägten *divisio textus* und der lemmatischen Kommentarform; sie liefern in etwa das gleiche Material wie das *argumentum*, beziehen sich aber auf bestimmte Passagen des Platonischen Textes, indem sie den einzelnen *summae* jeweils ein *incipit* voranstellen.<sup>1</sup> Obwohl das *argumentum* in den Platon-Kommentaren Ficinos typischerweise mit einer apologetischen Passage oder einer breiten Exposition neuplatonischer Doktrin eingeleitet wird, wobei sich apologetische und exegetische Elemente einander verstärken können,<sup>2</sup> verfährt Ficino im *argumentum* zum *Parmenides*-Kommentar weder apologetisch noch liefert er eine vom Inhalt des *Parmenides* unabhängige Exposition neuplatonischer Lehren; statt dessen wird der Leser mit einer Art Initiationsritus konfrontiert, der den Zugang zu diesem heiligen Werk in gebührender Weise schaffen soll.<sup>3</sup> Ferner werden die Platon-Kommentare Ficinos oft von Partien narrativen Inhalts – im Sinne mythologischer oder historischer Sacherklärungen – durchzogen, die häufig unvollständig bleiben, um im Sinne eines Komplementaritätsprinzips vervollständigt zu werden; daneben begegnen Explikationen des Platonischen Gedankenganges, wie Ficino sie unter der Oberfläche seiner Argumentationen zu entdecken glaubt.<sup>4</sup> In Ficinos Kommentar zum *Parmenides* aber fehlen naturgemäß solche Partien narrativen Inhalts, da dieser Dialog eher Anlaß für philosophische und theologische Sacher-

---

vor allem bei Proklos darbot. Siehe dazu: HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 342, n. 211: «The early *Philebus* commentary, though having like the other commentaries the general form of a free commentary, has also a few genuine lemmata.» Ähnliches gilt für den *Parmenides*-Kommentar, wo Ficino allein in cap. 11 (*Op. omn.* 1141) ein Lemma erörtert.

<sup>1</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 342: «The *distinctiones* proper divide the text into parts, doing for the Renaissance reader what tables of content and indices do for the modern one. The *summae* contain more or less the same range of materials included in the arguments, but are keyed to specific passages through the use of incipits.» Siehe ferner: ALLEN, «Ficino's five substances», p. 23-24: «Accompanying the commentary were 42 very brief *distinctiones capitum* – chapter divisions and epitomes – which were keyed through incipits to Ficino's own 1484 translation of the dialogue; they were intended, like their counterparts for other dialogues included in the 1496 edition, as a study guide.» Siehe schließlich auch: ETIENNE, «Marsile Ficin», p. 174-175: «On pourrait en quelque sorte comparer ces distinctions à une table des matières commentée, très utile en ce qu'elle offre une synthèse de l'interprétation ficinienne des hypothèses qui sont une nouvelle fois reformulées de façon très claire. Ces distinctions offrent de plus un résumé du sujet traité dans la section. On signalera cependant que les distinctions ne correspondent pas aux chapitres de l'*In Parmenidem* et que, dans le cas précis du *Parménide*, les *summae capitum* sont beaucoup plus courtes que dans d'autres commentaires, tels ceux sur le *Timée* ou le *Sophiste*. Dans le cas de l'*In Sophistam*, ce que nous appelons «commentaire» n'est d'ailleurs constitué en réalité que de *Distinctiones et summae capitum*.»

<sup>2</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 342.

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, *arg.* (*Op. omn.* 1136-1137).

<sup>4</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 342.

klärungen, vor allem aber für logische Explikationen bietet.

Ficino arbeitet auch in seinem *Parmenides*-Kommentar mit einer Mixtur aus exegetischen Techniken, die sowohl der antiken als auch der mittelalterlichen Tradition entstammen.<sup>1</sup> Neben der an neuplatonischen Mustern orientierten Allegorese<sup>2</sup> des zu kommentierenden Textes begegnet bei ihm aber auch die humanistisch geprägte Auslegungsform des imitativen Interpretierens;<sup>3</sup> zumindest in den Kommentaren zu Platon treten demgegenüber die eher scholastisch ver-

---

<sup>1</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 341: «The critical treatment of texts as *fontes* rather than *auctoritates*, though it had its roots in fifteenth-century humanism, did not fully emerge as a conscious method until the sixteenth and seventeenth centuries. Ficino for his part was working with a mixture of exegetical techniques inherited from antiquity and the Middle Ages, whose purpose, as he saw it, was not to establish historical facts but to allow the moral and religious influence of Plato to operate fruitfully upon the men of his own age.» Anklänge an die mittelalterliche *quaestiones*-Literatur finden sich etwa in den zahlreichen in die Kommentierung eingestreuten Fragen, die vom Gegenüber bzw. Ficino selbst gestellt werden, um den trockenen Vortragsstil der Erörterungen aufzulockern und überdies ein dialogisches Element in die Diskussion einzubringen. Jene Auseinandersetzung mit Pico, die Ficino hauptsächlich in sieben sog. *discursus* führt (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 41-47 [*Op. omn.* 1157-1163]), weist dagegen eher den Charakter eines mittelalterlichen *tractatus* auf, in dem durchaus scholastisch argumentiert wird. Auch in der Zitation verfährt Ficino nach den Mustern mittelalterlicher Exegese, wobei auffällt, daß antike und spätantike Autoren zumindest namentlich, wenn auch zumeist ohne das betreffende Werk genannt werden, während die mittelalterlichen Quellen, also vor allem Textpassagen aus Werken des Augustinus (*De trinitate*, *De vera religione*, *De civitate dei*) und des Thomas von Aquin (*Summa contra gentiles*) implizit eingearbeitet werden (vgl. oben, S. 200, Anm. 2).

<sup>2</sup> Zur allegorischen Auslegungsmethode siehe: COULTER, *The Literary Microcosm*, p. 19-20: «The allegorical critic, on the other hand, is typically the representative of a sectarian point of view, the advocate of some religion or philosophical school. He may be Jew or Christian, Stoic or Neoplatonist, but in his view a work of literature is significant above all because it contains representations of what he takes to be certain and irrefutable truth about the nature of reality, whether physical, psychological, divine, or metaphysical. It is therefore not surprising that allegorical criticism flourished chiefly among critics who were of a more philosophical bent than was generally the case with the rhetorical critics. Such an approach to literary interpretation necessarily presupposed some sort of serious interest in abstract thought on the part of the interpreter, since the uncovering of such thought in a text was the announced goal of the allegorical critic.»

<sup>3</sup> Den Unterschied zwischen einer gleichsam doktrinalen Allegorese und ihrem imitativen Pendant thematisiert COULTER, *The Literary Microcosm*, p. 25: «Allegory in this sense differs, if not ultimately in structure, at least in extent, from the *figure* allegory as this was understood by the rhetoricians. The basic similarity exists for rhetorician and allegorical interpreter alike that surface and other meanings are seen to be somehow at variance, but there does seem to be a genuine difference between the two in the fact that the rhetoricians, for the most part, concerned themselves with *figures*, which are generally of limited compass-allegorical «passages», not entire works. More importantly, the emphasis with the rhetoricians was characteristically on the art of *writing* and their discussions of figures used by the classical poets and prose writers almost always had the aim, whether stated or not, of providing examples for literary imitation.»

fahrenden Auslegungstechniken zurück.<sup>1</sup> Der Einfluß der traditionellen *historia* wird in Ficinos *Parmenides*-Kommentar kaum deutlich, da keine Bilder und Rätsel, keine historischen und mythologischen Hintergründe erklärt werden;<sup>2</sup> allein im ersten Kapitel erläutert Ficino, wie einige der Protagonisten verwandtschaftlich miteinander verbunden seien.<sup>3</sup> Darüber hinaus bietet der *Parmenides* aber keine Gelegenheit, Gelehrsamkeit auszubreiten.

Die imitative Lesart des Platonischen Textes zeigt sich bei Ficino weniger in der besonderen Beachtung seiner stilistischen Eigenheiten<sup>4</sup> – immerhin legte Ficino seinen Analysen eine eigene Übersetzung zugrunde<sup>5</sup> –, als vielmehr in einer gleichsam moralisierenden Imitation der Figur des Sokrates; so schaltet Ficino Pausen ein, um wertvolle Hinweise und Sentenzen anzubringen, und in-

---

<sup>1</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 343. – Siehe dazu: C. VASOLI, «The Renaissance concept of philosophy», in: C. B. SCHMITT, Q. SKINNER, E. KEBLER und J. KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney 1988), p. 57-74: «As far as the early humanists were concerned, the incipient formalisation of logical techniques and scholastic language confirmed the unbridgeable gulf between the language of the professional scholastics, which was comprehensible only to themselves, and the need for a straightforward and effective language of civic administration suitable for political and ethical discourse. The contrast between curricula was becoming increasingly evident. The traditional type, tied to *lectio*, commentary and *quaestiones*, differed markedly from that of the new schools. Invariably developing outside official academic institutions, these schools cultivated grammar, rhetoric, and such linguistic models as were appropriate to political office, moral discourse and the deeper understanding of classical language and literature. Behind the early criticism of the scholastic mentality and method, it is not difficult to detect the first signs of a new notion of philosophy, its meaning, its purpose and its place in the new learning.» (59)

<sup>2</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 343.

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (*Op. omn.* 1138).

<sup>4</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 343-344: «But other kinds of imitative reading, kinds less closely tied to the textual surface than stylistic analysis, are very much in evidence. If analysis of schemes, figures of speech, was inappropriate, Ficino does pay attention to figures of thought, or tropes, especially «poetical» ones such as personification, metonymy, anagogy, fable, *ironia*, metaphor, and paradox.» Die von Hankins angeführten Stellen aus den *Opera omnia* Ficinos berücksichtigen den *Parmenides*-Kommentar aber nicht, in dem beispielsweise die folgenden poetisch gefärbten Gedankenfiguren begegnen: Personifikation (cap. 1 (=96) [*Op. omn.* 1096]): ... *imitatoriam animae naturam quasi quendam universi mimum* ...; Ironie (cap. 49 [*Op. omn.* 1164]): *Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem* ...

<sup>5</sup> Siehe dazu: HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 343, n. 212: «Ficino himself admits the shortcomings of his translation ... He and his circle did of course imitate what they took to be a chief feature of the Platonic style, namely, the tendency to encapsulate deeper meanings in jokes, riddles, and gnomic utterances ... Ficino himself sometimes imitates Plato's style in such features as his «interlocking word order», imitation of speech patterns (which Ficino seems to have read as a liking on Plato's part for the formal scheme *redintegratio*), and his use of prolepsis and hyperbaton.»

struiert seinen Leser dann oftmals, indem er ihn in der zweiten Person oder im Imperativ anspricht, damit er die Inhalte dieser Hinwendungen verinnerliche.<sup>1</sup> In diesen Passagen herrscht dann ein gleichsam inspirierter und erhabener Ton, der der Rolle des Interpreten, der verborgene Geheimnisse enthüllt, gerecht zu werden versucht.<sup>2</sup> Die doktrinale Auslegung des *Parmenides* durch Ficino tritt hingegen dann zutage, wenn er sich auf Grundlagen der Exegese stützt, die der neuplatonischen Allegorese entsprechen; Ficino zeigt sich dabei nicht nur der allegorischen Auslegung einzelner Wortfiguren als der traditionell doktrinalen Lesart verpflichtet, sondern bedient sich auch der eher holistisch ausgerichteten Allegorese neuplatonischer Provenienz.<sup>3</sup> Speziell im Kommentar zum *Parmenides* verfolgt Ficino aber keine Allegorese, die sich bis zu den kleinsten Sinneinheiten des Textes erstreckt; der Platonische Text des *Parmenides* wird deshalb auch nicht als heilige Schrift in strengem Sinne verstanden, da nach Ficino nicht jedes seiner Worte einen verborgenen Gehalt bedeute.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 344. – Der den *Commentaria* vorangestellte Widmungsbrief an Nicolaus Valor läßt das «Du» des Kommentars zu einem konkreten Gegenüber werden, das auch den zuweilen eingeschalteten *quaestiones* einen persönlichen Ton verleiht. Hinwendungen an die zweite Person finden sich in Ficinós Kommentar zum *Parmenides* etwa in cap. 4 (*Op. omn.* 1139), cap. 17 (*Op. omn.* 1142), cap. 26 (*Op. omn.* 1146), cap. 29 (*Op. omn.* 1147-1148), cap. 32 (*Op. omn.* 1149), cap. 33 (*Op. omn.* 1151), cap. 47 (*Op. omn.* 1162), cap. 67 (*Op. omn.* 1180), cap. 68 (*Op. omn.* 1181), cap. 77 (*Op. omn.* 1186), cap. 78 (*Op. omn.* 1187), cap. 80 (*Op. omn.* 1190), cap. 81 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>), cap. 84 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>), cap. 90 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>), cap. 92 (*Op. omn.* 1193<sup>v</sup>), cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1197<sup>r</sup>), cap. 3 (=105) (*Op. omn.* 1200<sup>r</sup>). Siehe dazu auch: K. KRAUTTER, *Philologische Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum <Goldenen Esel> des Apuleius* (München 1971), S. 45: «Persönliche Zwischenbemerkungen dieser Art beleben den Kommentar und lassen immer wieder das Temperament des Gelehrten durchscheinen.»

<sup>2</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 344.

<sup>3</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 345. – Im Widmungsbrief an Nicolaus Valor wird deutlich, daß Ficino die Platonischen Dialoge als *universa* begreift (siehe *Proem. in comm. in Plat.* [*Op. omn.* 1136]): *Quoniam vero elegisti prosecutusque feliciter es inter Platonica summum idque facile complectitur universum, merito tibi iam prae ceteris Platonica universa debentur. Haec autem in commentariis in Platonem nostris facile continentur.* Siehe dazu auch: COULTER, *The Literary Microcosm*, p. 95-101.

<sup>4</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 345: «Like other medieval and early Renaissance doctrinal critics, and in accordance with his belief that the Platonic corpus exhibited varying degrees of semantic richness, Ficino did not try to allegorize entire dialogues down to their smallest details. To do so would have undercut the effect of the ethical criticism he had used elsewhere in his commentaries. For imitation depended on maintaining the integrity of the textual surface, at least in cases of *exempla* and *sententiae*. Nor did Ficino follow the allegorists in regarding the Platonic dialogues as sacred texts in the full sense. Inspired they certainly were, but that inspiration did not guarantee that the positive doctrine of the dialogues had everywhere received the best possible formulation, unlike, for instance, the Bible, whose every word was revealed.» Siehe dazu: MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 37 (*Op. omn.* 1154):

Bei seiner allegorischen Auslegung des *Parmenides* bedient sich Ficino der Doktrinen einer Platonischen Theologie, die er insbesondere aus Plotin und Proklos gezogen haben dürfte; deren Platon-Verständnis bildet für Ficino den Schlüssel zur Erhellung jener Passagen, die einen verborgenen Inhalt aufweisen.<sup>1</sup> Ficino ist als Interpret Platons dem Glauben verpflichtet, daß die Allegorese ein Mittel darstelle, esoterische Inhalte vor der Allgemeinheit zu verbergen; zugleich eröffnet die allegorische Auslegungsmethode die Möglichkeit, die Brisanz bestimmter Lehren Platons, die als ketzerisch erscheinen könnten, abzuschwächen.<sup>2</sup> Aus dieser Haltung, die einen Kanon bestimmter Platonischer Dogmen nicht durchbrochen sehen möchte, spricht auch Ficanos Mangel an historischem Bewußtsein; eine historisierende Kritik bestimmter Ansichten Platons ist ihm fremd.<sup>3</sup>

---

*Ipse autem [scil. Proclus] Syrianum secutus in singulis verbis singula putat latere mysteria, et quot sunt clausulae, ferme totidem esse numina. Ego vero mediam secutus viam arbitror tantum saltem theologiae subesse, quantum admittit artificium, ut communiter dicitur, dialecticum, ideoque non ubique omnino continuatas, sed quandoque divulsas de divinis inesse sententias.*

<sup>1</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 345. – Explizite Verweise auf Plotin finden sich in Ficanos Kommentar zum *Parmenides* in cap. 57 (*Op. omn.* 1172), cap. 61 (*Op. omn.* 1175), cap. 82 (*Op. omn.* 1191<sup>r</sup>), cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1096) und cap. 2 (=102) (*Op. omn.* 1199<sup>r</sup>); Verweise auf Proklos begegnen in cap. 32 (*Op. omn.* 1150), cap. 34 (*Op. omn.* 1152), cap. 37 (*Op. omn.* 1154), cap. 38 (*Op. omn.* 1154), cap. 50 (*Op. omn.* 1165), cap. 52 (*Op. omn.* 1166), cap. 56 (*Op. omn.* 1170), cap. 57 (*Op. omn.* 1172), cap. 60 (*Op. omn.* 1174-1175), cap. 66 (*Op. omn.* 1179), cap. 69 (*Op. omn.* 1181), cap. 78 (*Op. omn.* 1187), cap. 79 (*Op. omn.* 1189), cap. 80 (*Op. omn.* 1190), cap. 94 (*Op. omn.* 1191<sup>v</sup>) und cap. 95 (*Op. omn.* 1192<sup>r</sup>).

<sup>2</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 345. – Siehe dazu: MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., proem.* (*Op. omn.* 1137): *Pythagorae Socratisque et Platonis mos erat ubique divina mysteria figuris involucrisque obtegere, sapientiam suam contra sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio et studiosissime ludere. Itaque in Parmenide sub ludo quodam dialectico et quasi logico, exscrutato videlicet ingenium ad divina dogmata, passim theologica multa significat.* Ficino deutet also die gesamte dialektische Übung des *Parmenides* als allegorische Verkleidung seiner theologischen Inhalte, die nur vermittels der allegorischen Auslegungsmethode ergründet werden könnten. Diese Methode wird im *Parmenides* aber nicht zur Anwendung gebracht, um heretische Inhalte zu entschärfen: Sie finden sich nämlich in diesem Dialog – erwartungsgemäß – nicht.

<sup>3</sup> Siehe HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 345-346: «Historical criticism played almost no role in Ficino's Platonic commentaries, usually surfacing only in specifically apologetic contexts. ... Ficino nowhere weighs evidence or considers rival theories, and his chronological sense is often extremely vague. To be sure, Ficino does find parallel texts, especially in the case of Dionysius the Areopagite and Proclus, but he does not undertake to demonstrate the parallelisms in a <positivist> fashion, as, for instance, Poliziano was concurrently doing in his *Miscellanea*.» So versäumt es Ficino etwa auch, das recht unwahrscheinliche Zusammentreffen der Protagonisten des *Parmenides* zu problematisieren. Dennoch finden sich im *Parmenides* auch solche Passagen, die ein gewisses Bewußtsein von einer Lehrentwicklung innerhalb der Akademie offenbaren (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 38 [*Op. omn.* 1155-1156] und cap. 58 [*Op. omn.* 1173]). Siehe dazu aber wiederum: HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 346: «Ficino also showed some critical interest in reconstructing the history of Platonism. As we have already

An verschiedenen Stellen des *Parmenides*-Kommentares finden sich exegetische Rückgriffe auf scholastisch geprägte Auslegungsweisen, die auch ein Relikt aus Ficinos eigener Schulung darstellen dürften.<sup>1</sup> Um eine einheitliche Absicht – oder gar Doktrin – in einem zugrundeliegenden Dialog zu finden, bedient sich Ficino einer nützlichen Technik des scholastischen Lehrapparates, die einen Konsens der Autoritäten mühelos herbeizuführen erlaubt: Die Methode der *pia interpretatio* übersetzt gleichsam fremde Formen des Diskurses in eine bekannte Terminologie, um sie dem eigenen Denken anzugleichen.<sup>2</sup> Hilft auch dieses Mittel nicht, so steht es immer noch frei, mit dem scholastischen *distinguo* einen adäquaten von einem verfehlten Sinn zu unterscheiden.<sup>3</sup> Ferner läßt sich in Ficinos *Parmenides*-Kommentar – neben einer natürlichen Nähe zu den Einleitungen neuplatonischer Platon-Kommentare<sup>4</sup> – ein Reflex auf das mittelalterliche

---

noted, he distinguishes between the skeptical Academy and the Academy after the time of Plotinus. Elsewhere, he separates the post-Plotinian tradition into a *schola vetus*, including Plutarch, Ammonius, Plotinus, Amelius, Porphyry, Iamblichus, and Theodorus [of Asine], and a *schola nova*, comprising Syrianus, Proclus, Hermias, Damascius, and Olympiodorus. But both these distinctions were derivative ...»

<sup>1</sup> Vgl. dazu generell: P. O. KRISTELLER, «The Scholastic Background of Marsilio Ficino», in: id., *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rom 1956; Nachdr. 1969), p. 35-98.

<sup>2</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 346. – Siehe auch: FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, S. 555: «Als Arzt hatte Ficino die Möglichkeit gesehen, daß Philosophie und Religion in Gegensatz treten. Die neuplatonisch gelesene Philosophie Platons sollte ihm eine religiöse Philosophie (*pia philosophia*) ermöglichen, die jenen Abgrund vermeiden könnte. Die Religion konnte dann symbolistisch vertieft und philosophisch gedeutet, der Gegensatz der Religionen durch Religionsphilosophie gemindert werden.» – Das deutlichste Beispiel einer *pia interpretatio* im Sinne des Ausgleichs divergierender Ansichten bietet im *Parmenides*-Kommentar die Antwort Ficinos auf Pico, mit der er die grundsätzliche Konkordanz von Aristoteles und Platon zu erweisen sucht (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 47 [*Op. omn.* 1163]: *Sic, ubi vero ens uni bonoque facit aequale [scil. Aristoteles], illi forsani uni atque bono par iudicat, quod et ab intellectu percipi et ab ente capi potest. Quod autem Plato suus vaticinatur excelsius, id tamquam ineffabile penitus et incognitum non verbis quidem prosequitur, sed potius silentio veneratur.* Hier findet freilich keine Übersetzung einer Diskursform in eine andere statt; vielmehr wertet Ficino das Schweigen des Aristoteles als dessen Zustimmung zu einem bestimmten Platonischen Theorem.

<sup>3</sup> Vgl. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 346-347. – Diese Technik wendet Ficino in modifizierter Form etwa dann an, wenn er zwei Weisen der Ähnlichkeit unterscheidet (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 27 [*Op. omn.* 1146]) oder wenn er das höchste Prinzip als Eines und Gutes bestimmt, ohne es damit schon verdoppelt sehen zu wollen (vgl. *Comm. in Parm.*, cap. 40 [*Op. omn.* 1156]).

<sup>4</sup> Siehe dazu: I. HADOT, «Les Introductions aux Commentaires Exégétiques chez les Auteurs Néoplatoniciens et les Auteurs Chrétiens», in: M. TARDIEU (ed.), *Les Règles de l'Interprétation* (Paris 1987), p. 99-122: «Nous sommes donc réduits à procéder nous-mêmes à un relevé des points qui étaient traités dans les introductions aux commentaires néoplatoniciens sur les différents dialogues de Platon. Je pense que la série complète comportait huit points. Les voici: 1.

*accessus*-Schema des Prologes, in dem neben dem Inhalt des kommentierten Textes auch seine Absicht, sein Nutzen, seine Zugehörigkeit zu dem jeweiligen Gebiet der Philosophie sowie schließlich sein Titel erläutert werden,<sup>1</sup> in den einleitenden Passagen zu Ficinos *Parmenides*-Kommentar durchaus erkennen. Die Erörterung des Inhaltes des *Parmenides* geschieht genauso im *argumentum*,<sup>2</sup> wie dort auch seine Absicht diskutiert wird;<sup>3</sup> der Nutzen wird – abgesehen von Bemerkungen im Kommentar selbst – am ehesten noch in jenem dem *argumentum* noch vorausgehenden Widmungsschreiben an Nicolaus Valor angesprochen,<sup>4</sup> worauf die sich diesem Eingang anschließende Anordnung der Kommentare feststellt, welchem Gebiet der Philosophie die Thematik des *Parmenides* zuzuord-

---

Comment se présente la mise en scène dramatique du dialogue (ὑπόθεσις, δραματική διασκευή)? 2. Quels sont les personnages du dialogue et quelle est leur interprétation allégorique? 3. Quel est le thème général (πρόθεσις) ou le but (σκόπος) du dialogue? 4. Quelle est la place (τόξις) du dialogue dans l'ordre de lecture des dialogues de Platon? 5. Quelle est l'utilité du dialogue (τὸ χρήσιμον)? 6. Quelle est la division en parties ou chapitres (διαίρεσις, οἰκονομία) du dialogue? 7. Quel est le style (εἶδος) du dialogue et son caractère (χαρακτήρ) philosophique? 8. Quelle est la forme de l'entretien dans le dialogue (ὁ τρόπος τῆς συνουσίας) et quel est son sens allégorique?» (109)

<sup>1</sup> Zu dieser Form des mittelalterlichen Prologs vgl.: B. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition* (München 1967), S. 25-30.

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg (Op. omn. 1136-1137)*.

<sup>3</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg (Op. omn. 1137)*: *In iis omnibus generatim intendit Parmenides potissimum hoc asserere, quod unum omnium principium sit eoque posito ponantur omnia, sublato autem interimantur.*

<sup>4</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Prooem. in comm. in Plat. (Op. omn. 1136)*: *Tu denique tuorum erga Platonem et Marsilium secutus officia curis me familiaribus, et his quidem frequentibus, cottidie levas disciplinamque Platonicam studiosissime colis. In hac autem disciplina, quod equidem valde probo, Platonicam theologiam elegisti iam diu prae ceteris consequendam. Divini autem studii huius tum electione iudicii, tum profectu acumen mirabile brevi tempore declarasti. Quoniam vero elegisti prosecutusque feliciter es inter Platonica summum idque facile complectitur universum, merito tibi iam prae ceteris Platonica universa debentur. ... Iam vero in praesenti non solum civitatis nostrae, sed totius quoque Italiae perturbatione, forte etiam calamitate quadam, nisi Deus bene verterit, propemodum imminente philosophari velle quidem prudentis est, scire autem sapientis, posse vero felicis.* – Zum Topos eines Widmungsschreibens siehe: P. O. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance» in: H. R. JAUSS und D. SCHALLER (Hrsg.), *Medium Aevum Vivum* (Heidelberg 1960), S. 212-230: «Die Sitte, seine Schriften einem Gönner oder Freund zu widmen und ihnen eine Vorrede in Form eines Widmungsbriefes voranzuschicken, hat ihre Vorbilder im späten Altertum und ist auch im Mittelalter häufig vertreten, findet aber anscheinend erst mit dem Humanismus allgemeine Verbreitung. Dabei spielen sowohl die Person des Widmungsadressaten wie auch der Wortlaut der Widmungsrede eine Rolle. Die Widmungsvorreden der Renaissance sind zumeist an Fürsten oder andere einflußreiche Persönlichkeiten gerichtet, und nach allgemeiner Auffassung der Zeit erwies der Autor der angeredeten Person damit eine Ehre.» (220-221)



nen sei;<sup>1</sup> der Titel des zu kommentierenden Werkes schließlich ist in allen den Kommentar einleitenden Textstücken zu finden. Damit nennt Ficino vor Beginn des eigentlichen Kommentares alle Bestimmungen, die der mittelalterliche Prolog, insofern er dem *accessus*-Schema gehorcht, vorstellte, konzentriert sie jedoch nicht auf eine einzige Vorrede, sondern verstreut sie ohne erkennbares Prinzip auf die verschiedenen Einleitungen zum *Parmenides*-Kommentar.<sup>2</sup>

Eine allegorische Auslegung der Protagonisten sowie des Ortes ihrer Zusammenkunft, wie sie Proklos ausführlich leistet,<sup>3</sup> fehlt bei Ficino gänzlich; sein Kommentar zum *Parmenides* widmet sich sogleich den Aporien des ersten Teiles, nachdem in einem äußerst kurzen Kapitel die komplizierte Schachtelung der Erzählebenen, die zu den philosophischen Gesprächen des *Parmenides* hinführen, erläutert worden ist.<sup>4</sup> Die Diskussion der Zenonischen Aporien<sup>5</sup> setzt Ficino dann

---

<sup>1</sup> Siehe MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., disp. comm. (Op. omn. 1136): Commentarium quidem in Symposium tamdiu non solum editum est, sed passim etiam divulgatum. Nunc vero quinque nobis perpetuo commentaria in primis disponenda videntur, in quorum dispositione, si sequimur ordinem universi, primum erit in Parmenidem tamquam re vera primum, de ipso videlicet uno rerum omnium principio tractans, secundum in Sophistam de ente disputans et non-ente. Hos autem libros metaphysicos atque divinos Timaeus physicus sequi debet. Quartum vero locum teneat expositio Phaedri. Phaedrus enim divina cum physicis humanisque permiscet. Quintum autem enarratio habeat in Philebum. Nam etsi Philebus etiam quodammodo haec miscet omnia, Phaedrus tamen in hoc ordine prior erit, ob longiorem videlicet divinorum disputationem praecipuumque divini furoris munus Philebo diviniior.*

<sup>2</sup> Jenes Prologschema wiederum, das mit dem Aufkommen der Aristotelischen Philosophie im Mittelalter den *accessus* ablöste und die vier von Aristoteles festgesetzten Ursachen (*causa formalis, causa materialis, causa efficiens, causa finalis*) zu den Hauptbestandteilen einer Vorrede machte (vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 30-41), erscheint bei Ficino ebenfalls nicht als zusammenhängendes Ganzes, da sein *Parmenides*-Kommentar im *prooemium* zwar über das Verhältnis von *materia* und *forma* reflektiert, die *causa efficiens*, also den Dichter oder seine *dramatis personae*, aber an anderen Stellen, nämlich im *argumentum* sowie im *prooemium* – wenn auch nicht explizit – bestimmt, eine *causa finalis* schließlich vor allem im Widmungsbrief vorstellt. – Der mittelalterliche Vier-Ursachen-Prolog unterschied zudem noch zwischen der *forma tractatus* und der *forma tractandi*. Ficino dürfte die dialektische Übung des zweiten Teils als *forma tractandi* verstanden haben, während die im *prooemium* angesprochene *dispositio et ordo libri*, die er im Verlauf seines *Parmenides*-Kommentares deutlich zu machen gedenkt (vgl. *Comm. in Parm., prooem.* [Op. omn. 1138]), als *forma tractatus* gedeutet werden kann. – Zur Thematik des mittelalterlichen Prologs vgl. auch: M. LENTZEN, «Christoforo Landinos Dante-kommentar», in: A. BUCK und O. HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance* (Boppard 1975), S. 185-187.

<sup>3</sup> Vgl. MORROW and DILLON (eds.), *Proclus' Commentary*, p. 5-6; 11-18.

<sup>4</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (Op. omn. 1138).

<sup>5</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 2-15 (Op. omn. 1138-1142). – Es fällt auf, daß der Geltungsbereich der Ideen in Ficanos *Parmenides*-Kommentar nicht im Rahmen des Gesprächs zwischen Parmenides und Sokrates abgehandelt wird, obwohl dies der Platonische Text vorschreibt. Indem diese Bestimmungen also implizit dem Zenon zugesprochen werden, ver-

von dem Gespräch des Parmenides mit Sokrates ab, indem er zum ersten Mal das Leitmotiv der Hebammenkunst des Parmenides thematisiert.<sup>1</sup> Dieses Leitmotiv fungiert hier also erstmals als ein Gliederungselement, das ein vorübergehendes Innehalten der Kommentarbewegung bedeutet und das Tun des Parmenides von einer gleichsam höheren Warte aus beurteilt.<sup>2</sup> Der Kommentar hält gleichfalls inne, nachdem Ficino diejenigen Aporien, in die Sokrates von Parmenides gestürzt wurde, abgehandelt hat: All das, was bis zu diesem Punkt diskutiert worden sei, stelle – so Ficino in einem ersten Resümee – ein langes *prooemium* zu den folgenden Untersuchungen dar, welche deshalb auch theologischer Natur seien.<sup>3</sup> Ficino verzögert nun noch die Erörterung der dialektischen Übung, indem er nach dem Vorbild des Proklos<sup>4</sup> eine Auseinandersetzung mit einer konkurrierenden Ansicht einschaltet, um den theologischen Charakter der dialektischen Übung zu erweisen.<sup>5</sup> Die sieben *discursus*, in denen sich Ficino dann mit Pico auseinandersetzt, werden jeweils von zwei Kapiteln eingerahmt.<sup>6</sup> Auch den Erörterungen der ersten Hypothese schickt Ficino einleitende Kapitel voraus;<sup>7</sup> ferner beschließt er sie mit einem Kapitel, das die Gültigkeit der ersten Voraussetzung zu befestigen sucht.<sup>8</sup>

Der zweiten Hypothese werden naturgemäß weit weniger Kapitel gewidmet.<sup>9</sup>

---

stärkt sich der Eindruck, daß Zenon von Sokrates nicht widerlegt werde, sondern auch einen wertvollen Beitrag zur Ideenlehre leiste – ein wichtiges Anliegen Ficinós, wie bereits bemerkt wurde (vgl. oben, S. 196, Anm. 1).

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 16 (*Op. omn.* 1142).

<sup>2</sup> Dasselbe Motiv dient in cap. 34 (*Op. omn.* 1151) dazu, die Erörterungen der Aporien abzuschließen und zur Thematisierung der Methode der dialektischen Übung überzuleiten.

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 37 (*Op. omn.* 1154).

<sup>4</sup> Zur Kontroverse des Proklos mit Iamblichos vgl. oben, S. 227, Anm. 2.

<sup>5</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 38 (*Op. omn.* 1155).

<sup>6</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 39 und 40 (*Op. omn.* 1156). – Die *discursus* nehmen die cap. 41-47 (*Op. omn.* 1157-1163) in Anspruch; die cap. 48 und 49 (*Op. omn.* 1163-1164) schließen die Debatte mit Pico ab.

<sup>7</sup> In cap. 50 (*Op. omn.* 1164-1165) wird die allgemeine Absicht des Parmenides, die er mit den Voraussetzungen verfolge, festgehalten; anschließend kommt die Gliederung der Voraussetzungen nach Plutarch zur Sprache (cap. 51 [*Op. omn.* 1165-1166]); es folgen Untersuchungen zur Bedeutung der Negationen und Affirmationen in der dialektischen Übung (cap. 52 [*Op. omn.* 1166-1167]); darauf werden Bestimmungen zur Absicht, Wahrheit und Ordnung der ersten Voraussetzung thematisiert (cap. 53 [*Op. omn.* 1167-1168]); ein nochmaliger Reflex auf die Erhabenheit des Ersten über das Seiende schließt sich an (cap. 54 [*Op. omn.* 1168]); dann liefert Ficino noch eine Art Epilog zu den negativen Konsequenzen der ersten Voraussetzung (cap. 55 [*Op. omn.* 1169]); ein Kapitel zum Seienden insgesamt (cap. 56 [*Op. omn.* 1169-1171]) leitet endlich über zur Besprechung der konkreten Argumente der dialektischen Übung.

<sup>8</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 79 (*Op. omn.* 1188-1189).

<sup>9</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 80-95 (*Op. omn.* 1190-1195).

Auch ihre Diskussion rahmt ein Kapitel zur Absicht ihrer Bestimmungen sowie ein Epilog ein, der in einem weiteren Kapitel auch erläutert wird.<sup>1</sup> Das Prinzip der abnehmenden Glieder bestimmt auch die Diskussionen der noch übrigen positiven Hypothesen. Der dritten kommen nur noch drei Kapitel zu, wobei das erste wiederum ihre Absicht, das letzte dagegen eine Zusammenfassung oder einen Epilog bildet.<sup>2</sup> Der vierten Voraussetzung läßt Ficino nur noch zwei Kapitel zukommen, so daß auch ein Epilog zu ihren Thesen ausbleibt,<sup>3</sup> Gleiches gilt für die fünfte Voraussetzung.<sup>4</sup>

Die negativen Voraussetzungen werden nun gemäß der Platonischen Vorlage relativ zügig abgehandelt. Die Diskussion der sechsten Voraussetzung als erster der negativen Hypothesen nimmt immerhin noch fünf Kapitel ein, ohne allerdings noch mit einem Epilog abgeschlossen zu werden.<sup>5</sup> Ihr negatives Pendant, die siebte Voraussetzung, erhält nur noch ein einziges Kapitel und entspricht damit der neunten und letzten Hypothese.<sup>6</sup> Allein der achten Voraussetzung, die auch noch zu fortlaufenden positiven Ergebnissen kommt, steht neben einem Kapitel zu ihrer Absicht auch noch ein weiteres zu, das sie von den sie umrahmenden Hypothesen abhebt.<sup>7</sup> Die abschließende Zusammenfassung der dialektischen Übung, die im Platonischen *Parmenides* auch nur einen Satz ausmacht,<sup>8</sup> bildet auch das Ende des *Parmenides*-Kommentares von Ficino.<sup>9</sup> Man hätte hier

<sup>1</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 80 und 94 (*Op. omn.* 1190 und 1194<sup>f</sup>-1194<sup>v</sup>).

<sup>2</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=96) (*Op. omn.* 1190), das als Einleitung fungiert; cap. 2 (=97) (*Op. omn.* 1197<sup>f</sup>-1197<sup>v</sup>), das die Seelenhypostase ausführlich diskutiert, bildet die Mitte der Kapitel zu dieser Hypostase, so daß auch auf diese Weise die von Ficino angenommene Mittelstellung der Seele im All zum Ausdruck kommt; cap. 3 (=98) (*Op. omn.* 1197<sup>v</sup>-1198<sup>f</sup>) stellt den Abschluß der Erörterungen zur dritten Hypothese dar.

<sup>3</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=99) und 2 (=100) (*Op. omn.* 1198<sup>f</sup>-1199<sup>f</sup>).

<sup>4</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=101) und 2 (=102) (*Op. omn.* 1199<sup>f</sup>-1199<sup>v</sup>). – Diese beiden mit der stofflichen Welt befaßten Voraussetzungen erfahren gemäß der dieser Welt zugeschriebenen Defizienz gegenüber den rein geistigen Hypostasen des Einen, des Intellekts und der Seele nur eine sehr oberflächliche Betrachtung.

<sup>5</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=103) bis 5 (=107) (*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>-1200<sup>f</sup>). – Ficino schenkt dieser Voraussetzung nicht zuletzt deshalb verstärkte Aufmerksamkeit, weil er in ihr sowie in den folgenden negativen Hypothesen – neben der Thematik des Nicht-Seienden, der Ficino in seinem *Sophistes*-Kommentar nachgeht (vgl. oben, S. 207, Anm. 1) – ein gleichsam dichterisches Werk des Parmenides verwirklicht sieht (vgl. cap. 1 (=103) [*Op. omn.* 1199<sup>v</sup>] und oben, S. 270-272). Hierin dürfte Ficino eine seiner wenigen Neuerungen innerhalb der Tradition der *Parmenides*-Exegese gelungen sein.

<sup>6</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=108) und cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1200<sup>f</sup>-1201 und 1202-1203).

<sup>7</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=109) und 2 (=110) (*Op. omn.* 1201-1202).

<sup>8</sup> Vgl. PLATON, *Parm.* 166c2-5.

<sup>9</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm.*, cap. 1 (=111) (*Op. omn.* 1202-1203).

eine längere Diskussion aller Hypothesen in ihrem Zusammenhang erwartet, doch scheint eine gewisse Ermüdung Ficinos dazu geführt haben, daß er seinen Kommentar zum *Parmenides* fast ebenso abrupt abbricht, wie dies Platon selbst in seinem Dialog tat.<sup>1</sup>

## 2.2 Gattungsgeschichtliche Perspektive

Die Zeit der griechischen Sophistik entwickelt die Anfänge des wissenschaftlichen Kommentares, denn es ist Antisthenes, der erstmals in Satz für Satz fortschreitender Methode die ‹Dunkelheit› des Heraklit erörtert.<sup>2</sup> Die Dialoge Platons – wenigstens die der frühen und mittleren Phase seines Philosophierens – können auch schon als eine Art Kommentar zum dialogischen Tun des Sokrates verstanden werden,<sup>3</sup> indem sie nämlich ihren Protagonisten auf der Dialogebene vorführen. Hinsichtlich der Platonschüler Speusippos und Xenokrates besteht dann immerhin die Möglichkeit gegenseitiger wissenschaftlicher Kommentierung, wenngleich sie nicht erwiesen werden kann.<sup>4</sup> Der wissenschaftliche Kommentar im eigentlichen Sinne darf als eine Schöpfung der Platoniker gelten, während Aristoteles – neben seinen kommentierenden Doxographien – vor allem als Selbstkommentator auftritt.<sup>5</sup> Seine Schüler Theophrastos und Eudemos bilden den philosophischen Kommentar aus, indem sie große Teile seiner Lehre übernehmen, sich teilweise wörtlich an ihren Lehrer anschließen, seine Anschauungen aber auch gründlich prüfen, erweitern und sogar gelegentlich bestreiten.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Diese Abruptheit wird dadurch etwas gemildert, daß Ficino seinem *Parmenides*-Kommentar noch die bereits beschriebenen *distinctiones et summae capitum* anschließt (*Op. omn.* 1203-1206).

<sup>2</sup> Vgl. J. GEFFCKEN, «Entstehung und Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentares», in: *Hermes* 67 (1932), S. 397-412, hier S. 399.

<sup>3</sup> Vgl. GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 400.

<sup>4</sup> Vgl. GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 401. – Nach GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 401, weist auch das pseudoplatonische Werk *Epinomis* kommentarähnliche Züge auf, da die Benutzung der Philosopheme anderer Denker bereits als Zitation gelten könne.

<sup>5</sup> Siehe GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 403: «Aristoteles ist der allergrößte Aporetiker, der unaufhörliche Frager. Kein Ergebnis scheint ihm dauernd zu genügen; innerhalb weniger Zeilen können ihn Zweifel an dem eben Ermittelten bewegen; immer wieder werden seine Selbstwiederholungen Selbstverbesserungen. So kommentiert er die eigenen Gedanken.»

<sup>6</sup> Vgl. GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 406. – Nach GEFFCKEN, «Wissenschaftlicher Kommentar», S. 407, gilt daher: «Der peripatetische Kommentar ist ... das letzte, maßgebende und formbildende Glied einer Entwicklungsreihe, die, von der Zeit der Sophistik und ihren Aporien ausgehend, Werke der Dichtung und der Philosophie als Problem empfand und behandelte und durch Erläuterung, Erweiterung wie Berichtigung die Grundlage

Die fortlaufende Kommentierung Platonischer Dialoge ist im zweiten nachchristlichen Jahrhundert bereits üblich; publizierte fortlaufende Kommentare sind vor dieser Zeit allerdings nicht nachweisbar.<sup>1</sup> Der unveröffentlichte fortlaufende Kommentar hat seinen Ursprung bereits im ersten vorchristlichen Jahrhundert; vorher verfassten Krantor, Klearchos von Soloi und Theodoros von Soloi keine Kommentare, sondern Spezialkommentare zu besonders schwierigen Stellen, deren Form an den Kommentaren des Plutarch, des Adrast und des Galen ablesbar ist.<sup>2</sup> Der fortlaufende Kommentar weist einen einheitlichen Aufbau auf: Die Erörterung von Vorfragen geht der Lektüre des Dialoges voraus, welchen Fragenkatalog dann Proklos zu einem rigorosen System kodifiziert; Fragen zum Gesamtwerk werden in sog. *προλεγόμενα* oder *εἰσαγωγαί* behandelt,<sup>3</sup> während solche zu speziellen Dialogen in die Proömien eingehen; die Einführungen zum Gesamtwerk begleitet oft noch eine kurze Darstellung des Lebens Platons, worauf die Kommentierung des ersten Dialoges beginnt.<sup>4</sup> Die Erklärung des Textes bedient sich der sog. *Lemmata*, um diese dann anhand von Fragen nach dem (Wort-)Sinn der Stelle sowie nach der Absicht des Autors – verfißt er eine eigene Lehre, oder versucht er, eine andere Lehre zu widerlegen? – zu diskutieren.<sup>5</sup> Nach einem anderen, vor allem von den neuplatonischen Kommentatoren angewandten Schema erörtert die sog. *λέξις* sprachliche und stilistische Fragen des betreffenden Lemmas, während die *θεωρία* sich inhaltlichen Problemen widmet.<sup>6</sup> Die mittelplatonische Kommentarliteratur, die sich dieses Schemas ebenfalls schon bedient, ist fast völlig verloren gegangen, da Porphyrios, indem er die Leistungen seiner Vorgänger – manchmal durch referierendes Aufführen, öfter durch kritisierendes Richtigstellen – deutlich kennzeichnet, deren Werke zu absorbieren versteht.<sup>7</sup> Die wissenschaftliche Kommentierung Platonischer Dialoge beruht

---

des antiken Kommentars überhaupt schuf.»

<sup>1</sup> Vgl. H. DÖRRIE, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus: Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart – Bad Cannstatt 1993), S. 165.

<sup>2</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 166. – Vgl. auch: I. HADOT, «Le Commentaire Philosophique Continu dans l'Antiquité», in: *Antiquité Tardive* 5 (1997), p. 169-176, bes. 169.

<sup>3</sup> Vgl. *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (ed. L. G. WESTERINK et J. TROUILLARD, Paris 1990).

<sup>4</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 167-168. – Zur Form des zusammenhängenden Kommentares – in neuplatonischem Verständnis – als geistiger Übung vgl.: HADOT, «Le Commentaire», p. 174-175.

<sup>5</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 169.

<sup>6</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 169-170. – Vgl. auch: HADOT, «Le Commentaire», p. 169-170.

<sup>7</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 170-171.

also zu guten Teilen auf Vorarbeiten aus der Zeit zwischen Platons Tod und dem ersten vor- bzw. nachchristlichen Jahrhundert.<sup>1</sup> Neben die philosophische tritt aber auch die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Platonischen Werk, die in die Kommentare des Mittelplatonismus Eingang findet und auf neuplatonische Erklärungen fortwirkt.<sup>2</sup> Im Verlauf dieser fachspezifischen Platon-Interpretation entstehen dann wichtige Hilfsmittel der Exegese, wie etwa mit kritischen Zeichen versehene Platonausgaben, Lexika und Konkordanzen, Gesamtdarstellungen und schließlich die sog. ἐπιτομαί.<sup>3</sup>

Innerhalb der neuplatonischen Tradition bestimmt Porphyrios die Form und Ausrichtung der Exegese Platonischer Dialoge: Der gesamte Text wird sukzessive von seinem Anfang bis zu seinem Ende kommentiert, wobei die oben angesprochenen Lemmata gleichsam als *praefationes* zu den einzelnen Kommentarpassagen dienen.<sup>4</sup> Die Kommentarpraxis des Proklos weist wiederum auf die des Porphyrios und des Syrianos zurück, wobei letzterer in der Regel dieselben Lemmata wie Porphyrios zugrunde legt; Proklos teilt diese Lemmata dann gelegentlich, so daß den entstehenden Fragmenten keine Doxographie mehr vorausgeht.<sup>5</sup> Überdies zitiert Proklos seine Vorgänger nicht *verbatim*, allein Verse finden einen solchen Eingang in seine Kommentare, während Prosa in den Fluß des Kommentartextes integriert wird.<sup>6</sup> Die Kommentarform vor Porphyrios läßt sich anhand des anonymen *Theaitetos*-Kommentares<sup>7</sup> sowie der *Timaios*-Exegese des

<sup>1</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 171-172.

<sup>2</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 172-173.

<sup>3</sup> Vgl. DÖRRIE, *Der Platonismus*, S. 173-174. – Ficino selbst bediente sich auch dieser Form der Exegese, um z. B. den komplizierten Dialog *Theaitetos* in eine besser zu fassende Gestalt zu bringen. Eine neue Übersetzung dieser Epitome des *Theaitetos* liegt jetzt vor von: B. MOJSISCH (Hrsg.), «Marsilius Ficinus, *In Theaetetus Platonis, vel De scientia, ad Petrum Medicem patriae patrem. Epitome*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1 (1996), S. 195-215.

<sup>4</sup> Vgl. IAMBlichus CHALCIDENSIS, *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (ed. J. DILLON, Leiden 1973), p. 54. – Als Vorbilder für Porphyrios dürfen die peripatetische Kommentartradition – hier sei vor allem auf Alexander von Aphrodisias hingewiesen – sowie die philologischen Kommentare der Alexandriner und ihrer Nachfolger gelten. Zu den Einleitungen des Porphyrios zu seinen Kommentaren zu Plotin vgl.: J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Leiden – New York – Köln 1994), p. 108-116.

<sup>5</sup> Vgl. IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 54. – Zu den Kommentaren des Proklos zu Platon – unter dem speziellen Aspekt ihrer Einleitungen – vgl. auch: MANSFELD, *Prolegomena*, p. 30-37.

<sup>6</sup> Vgl. IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 57.

<sup>7</sup> Vgl. *Anonymer Kommentar zu Platons <Theaetet>* (ed. H. DIELS et W. SCHUBART, Berlin 1905).

Calcidius<sup>1</sup> annähernd beschreiben; durch die Wahl bestimmter Themen, die der Textabfolge gehorchen, ihn aber nicht kontinuierlich kommentieren, können beide Kommentare als gute Beispiele mittelplatonischer Kommentarkunst gelten.<sup>2</sup> Iamblichos' Neuerungen bezüglich der Kommentarform bestehen hauptsächlich in seiner Bestimmung eines einheitlichen *σκόπος* sowie in der Festlegung eines Kanons der Platonischen Schriften;<sup>3</sup> der Blick auf ein komplettes Curriculum Platonischer Philosophie geht bei ihm erstmals mit einer exegetischen Sicht einher, die den zugrundeliegenden Text eher *ὀλικώτερον*, also in der interpretatorischen Hinordnung aller Details des gesamten Textes auf seinen *σκόπος*, als *μερικώτερον* zu kommentieren beabsichtigt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *«Timaeus» a Calcidio translatus commentarioque instructus* (ed. J. H. WASZINK, London – Leiden 1962).

<sup>2</sup> Vgl. IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 55. – *Der Theaitetos*-Kommentar stehe der neuplatonischen Exegese – so IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 56 – näher, da einer *praefatio* die lemmatische Kommentierung folge, die allerdings nicht kontinuierlich verfare; sein eher ethisch als theologisch verfaßter Inhalt lasse überdies eine gewisse Nähe zu Gaius sowie zum *Didaskalikos* des Alcinoos (vgl. *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon* [ed. J. WHITTAKER and P. LOUIS, Paris 1990]) erkennen.

<sup>3</sup> Vgl. IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 56-57.

<sup>4</sup> Siehe IAMBlichus, *Fragmenta*, p. 56: «The result of this innovation was that every part of the dialogue, even the most apparently casual introductory portions, must not only be commented on, but related to the overall aim of the dialogue, be it physical, ethical or theological. Iamblichus frequently criticises Porphyry for not observing this canon of criticism. Porphyry comments *μερικώτερον*, he himself *ὀλικώτερον* or *ἐποπτικώτερον*.» – Da der neuplatonische Kommentar eine exklusive Lehre entfaltete, war er nur für wenige zugänglich und starb – so HADOT, «Le Commentaire», p. 175-176 – wegen ebendieses hermetischen Charakters schließlich ab. – P. HADOT, «Théologie, Exégèse, Révélation, Écriture dans la Philosophie Grecque», in: M. TARDIEU (ed.), *Les Règles de l'Interpretation* (Paris 1987), p. 14-23, erkennt in der Antike drei Phasen der institutionellen Organisation von postsokratischer Philosophie und ihrer Lehrmethode: «Il y a tout d'abord une période qui se caractérise d'une part par la présence d'institutions philosophiques permanentes à Athènes et, d'autre part, par un enseignement centré sur la formation à l'art de dire et à l'art de vivre. Les grandes écoles, platonicienne, aristotélicienne, épicurienne et stoïcienne, s'organisent en différent points de la ville d'Athènes. L'enseignement est constitué essentiellement par des exercices dialectiques, des discussions, des dialogues, la formation à l'exercice de la parole, à l'action politique éclairée par la science (dans le platonisme), à la vie scientifique (dans l'aristotélisme), à la vie morale (dans l'épicurisme et le stoïcisme). Puis, à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C., avec la ruine de la plupart des institutions philosophiques d'Athènes, provoquée par les dévastations de Sylla, avec la formation de nombreuses institutions philosophiques dans l'ensemble du Bassin méditerranéen, une seconde phase de l'histoire de la philosophie postsocratique se développe. Les quatre tendances doctrinales fondamentales subsistent, mais elles ne sont plus supportées par l'institution athénienne créée par les fondateurs. Pour affirmer leur fidélité au fondateur, les quatre écoles philosophiques, répandues dans différentes villes d'Orient et d'Occident, ne peuvent plus s'appuyer sur l'institution qu'il a créée, ni sur la tradition orale intérieure à l'école, mais uniquement sur les textes du fondateur. Les cours de philosophie consisteront donc avant tout dans des commentaires de texte. Enfin une troisième

Den Übergang von der Kommentarpraxis der Spätantike zur Exegese der Scholastik schafft ausschließlich eine Bibelexegese, die kompilierend verfährt und sich in Homilien und Katenenkommentaren niederschlägt, wobei sie den Wort-sinn zur theoretischen Grundlage ihrer allegorischen Auslegung macht. Die Scholastik entwickelt dann das in der Isagoge zuweilen angewandte Gespräch zwischen Autor und Destinarius zu einem eigenen Zweig der exegetischen Gattung, nämlich der *quaestio*.<sup>1</sup> Bei diesem hermeneutischen Verfahren wird der Kommentar in der Unterrichtsform von Frage und Antwort abgefaßt, wobei die Genesis-*quaestiones* des Hieronymus,<sup>2</sup> der Porphyrios-Kommentar des Boethius<sup>3</sup> sowie *quaestiones* des Augustinus<sup>4</sup> als Vorbilder dienen können. Der Kommentar des frühen Mittelalters bleibt noch ohne Einleitung, stellt aber schon Reflexionen zum *titulus*, zu den *partes* einer Schrift, zur *intentio* sowie zu ihrer philosophischen Einordnung an.<sup>5</sup> Eine Wort für Wort sowie Satz für Satz fortschreitende Textanalyse verbindet sich mit etymologischen Erklärungen, wohingegen Abschweifungen mythologischer oder historischer Art noch ausbleiben; ein Abweichen vom Buchstaben ist nicht statthaft, und gelegentlich wird sogar der Wortlaut des Basiswerkes in den Kommentartext eingearbeitet.<sup>6</sup> Die Methode und Gesamtausrichtung der Exegese sind zunächst weitgehend identisch mit dem elementaren Schulunterricht der Klöster und Kathedralen, doch mit der Entwicklung und Spezialisierung dieser Institutionen fächern sich auch die Weisen des Kommentierens auf.<sup>7</sup> Die Erschließung neuer Quellen, bei deren Kommentierung der Ausgleich zwischen *auctoritas* und *ratio* noch gelingt, da eine gemeinsame göttliche Quelle beider Instanzen angenommen wird, tritt neben die Beschäftigung mit solchen Werken, die schon bekannt, aber noch nicht benutzt worden sind.<sup>8</sup> Seit Eriugena und Alkuin werden bereits neuplatonische Schriften

---

phase commence avec le III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et continue jusqu'à la fin de l'Antiquité. L'exégèse joue toujours un rôle prépondérant dans l'enseignement, mais des éléments religieux, rituels, «théurgiques», s'insèrent dans la vie et l'enseignement philosophique.» (14-15)

<sup>1</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 16.

<sup>2</sup> Vgl. HIERONYMUS, *Quaestiones hebraicae in Genesim* (ed. C. T. R. HAYWARD, Oxford 1995).

<sup>3</sup> Vgl. BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii commenta* (ed. S. BRANDT, Wien 1906; Nachdr. New York 1966).

<sup>4</sup> AUGUSTINUS, *Quaestiones evangeliorum III, cum appendice quaestionum XVI in Matthaum* (ed. A. MUTZENBECHER, Turnhout 1980).

<sup>5</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 18.

<sup>6</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 19.

<sup>7</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 19.

<sup>8</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 19.



ausgelegt, während die Übersetzungen der Aristotelischen Werke aus dem Griechischen, welche eine adäquate Texterstellung anstreben, sich mit der Hinwendung zu dessen logischen Schriften paaren und zahlreiche logische Textbücher entstehen lassen.<sup>1</sup> Die rege Übersetzungstätigkeit ist Voraussetzung für den Aufschwung der Exegese: Übersetzungszentren entstehen, die mit der methodischen Erschließung des *Corpus Aristotelicum* befaßt sind.<sup>2</sup> Obwohl die Kirche mit Verboten reagiert, ist die Flut der Kommentare nicht mehr einzudämmen.<sup>3</sup> An der Wende vom zwölften zum dreizehnten Jahrhundert entwickelt sich dann die scholastische Methode als Frucht von Vorlesungen und Disputationen; damit einher geht eine Ablösung des Kommentares vom Basistext, so daß der Kommentar mehr und mehr als Ausdruck der persönlichen Auffassung des Verfassers gewertet wird, wobei allerdings nach wie vor eine Assimilation des kommentierten Textes stattfindet.<sup>4</sup>

Die Einheit des scholastischen Kommentarwesens zeigt sich besonders deutlich in der Wahl seiner Methoden und Techniken: Neben der fortlaufenden Linear-glosse und der fortlaufenden Marginalerklärung, die sich in Abtrennung vom Text zu einem *tractatus super* ausweiten kann, werden vor allem *quaestiones et responsiones* entworfen; daneben begegnen Gliederungen des Basistextes und Textparaphrasen sowie spezielle Formen des Prologs.<sup>5</sup> Die von der Patristik bis zum Beginn der Scholastik gängigen Termini *commentarium*, *commentum*, *enarrationes* und *expositiones* werden von den Scholastikern übernommen, wobei die *expositio* als vom Vortragenden selbst niedergeschriebener Kommentar von der *lectura*, der Mitschrift eines Schülers, unterschieden wird und die *glosa*, die zuvor eine stichwortartige Einzelerklärung dargestellte, sich zu einem fortlaufenden Kommentar wandelt; die Philosophie bildet neben den *quaestiones* (auch *contradictiones* genannt) als Hauptform des Kommentares die *expositio* oder das *commentum (in)*, die *notula (super)*, das *scriptum (super)* sowie die *rationes (super)* aus.<sup>6</sup>

Der scholastische Prolog zeigt sich als eine Mischung aus den Prinzipien der Rhetorik (Cicero, Quintilian), der Philosophie (Aristoteles, Boethius) und der

<sup>1</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 19.

<sup>2</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 20-21.

<sup>3</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 21.

<sup>4</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 21.

<sup>5</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 22. – Die scholastische *divisio textus* begegnet im *Parmenides*-Kommentar Ficinios in den abschließenden *distinctiones et summae capitum* (vgl. oben, S. 281, Anm. 1).

<sup>6</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 22.

frühchristlichen Kommentartradition (Hieronymus, Boethius, Augustinus); sein Beginn oder sein Ende wird häufig von einer *protestatio humilitatis* bzw. *insufficiantiae* gebildet.<sup>1</sup> Vor der Entstehung des an Aristoteles orientierten Vier-Ursachen-Prologs herrscht der sog. *accessus* mit den traditionellen Bestandteilen von *auctor*, *materia*, *finis/intentio/utilitas*, *divisio/forma*, *titulus* und der Frage, *cui parti philosophiae supponatur*.<sup>2</sup> Später kommt der *modus* zu den oben genannten Bestandteilen noch hinzu; die Behandlung des Vorwortes insgesamt läßt in der Regel das Niveau des gesamten Kommentares erkennen.<sup>3</sup> Die Teilung des Kommentares in *prooemium* und *tractatus* gilt auch dann noch, als die Institution der Universität das neue, anspruchsvollere Schema des Vier-Ursachen-Prologs ausgebildet hat.<sup>4</sup> Für dieses Schema ist das Wissenschaftsideal des Aristoteles maßgeblich (*scire est per causam cognoscere*),<sup>5</sup> wobei diese Form des Prologs nicht – wie der *accessus* – auf antike Vorbilder zurückgeht, sondern sich zusammen mit der Institution der Universität entwickelt.<sup>6</sup> Die *forma* des Kommentares spaltet sich alsbald in die *forma tractandi* sowie die *forma tractatus*, und erstere ist wiederum durch fünf *modi* (*definitivus*, *divisivus*, *probativus*, *improbativus*, *exemplorum suppositivus*) bestimmt.<sup>7</sup> Die Kommentare zu den Autoren der Antike bevorzugen eindeutig die alte Formel des Prologs, doch zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts setzt sich auch das Vier-Ursachen-Schema durch; das Nebeneinander beider Formen bewirkt dann natürlicherweise eine gegenseitige Vermischung.<sup>8</sup> Die Feststellung jener fünf *modi* wiederum zeigt sich als sinnvolle Grundlage der Textanalyse; sie werden dabei nicht als exegetische Kategorien des Kommentierens, sondern als Bestandteile des kommentierten Werkes, folglich als technisches Mittel der Autoren betrachtet.<sup>9</sup> Das scholastische Gliederungs- und Ordnungsbedürfnis manifestiert sich vor allem in den *summae*, wobei die Einteilung des zugrundeliegenden Textes kein nur formales Problem darstellt, sondern die Grund-

<sup>1</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 24.

<sup>2</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 26.

<sup>3</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 27.

<sup>4</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 30.

<sup>5</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* I 3, 983a25-26.

<sup>6</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 31.

<sup>7</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 32. – Zu den typischen Merkmalen des aristotelisch geprägten Vier-Ursachen-Prologs vgl. die Zusammenfassung bei: SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 34.

<sup>8</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 35. – Zu mittelalterlichen Kommentareinleitungen vgl. auch: A. J. MINNIS and A. B. SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary Tradition* (Oxford 1988), p. 12-36.

<sup>9</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 38.

lage für das Textverständnis bildet.<sup>1</sup>

Die mittelalterliche Kommentartadition bleibt am Ausgang dieser Epoche erhalten und wird zugleich fortgesetzt und weiterentwickelt, indem der Kommentar der Renaissance einerseits an die scholastische Methode anknüpft, andererseits aber auch eine neue Kommentierweise schafft.<sup>2</sup> Die Entwicklung dieser neuen Kommentierweise erwächst aus der Beschäftigung mit der Antike unter einer neuen Perspektive, nämlich aus der des humanistisch geprägten Menschen- und Wissensideales.<sup>3</sup> Der humanistische Kommentar erfüllt zunächst noch eine rein dienende Funktion, ohne von seinem Gegenstand abzuschweifen oder Digressionen einzuschalten.<sup>4</sup> Diese Unterordnung des Kommentares unter den zu kommentierenden Text ist im Verzicht auf den Anspruch begründet, dem Kommentar einen literarischen Rang mit den entsprechenden ästhetischen Qualitäten zuzugestehen.<sup>5</sup> Dann zeigt sich aber zunehmend die Neigung des huma-

<sup>1</sup> Vgl. SANDKÜHLER, *Die frühen Dante-Kommentare*, S. 41. – Zur mittelalterlichen Kommentartadition im allgemeinen vgl. auch: MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 1-11.

<sup>2</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 8. – Siehe auch: R. STILLERS, *Humanistische Deutung: Studien zu Kommentar und Literaturtheorie in der italienischen Renaissance* (Düsseldorf 1988), S. 39-40: «Man muß sich, wenn man vom <Kommentarwesen> im Humanismus spricht, vor Augen halten, daß man es hier ebensowenig wie im Mittelalter mit einer klar umschriebenen, homogenen <Gattung> zu tun hat. ... Wenn man aber einerseits konstatieren kann, daß der Humanismus den Kommentar als Textart im Prinzip nicht genauer abgrenzt als das Mittelalter, so spricht das andererseits keineswegs für eine noch mittelalterliche Haltung der Humanisten. Mittelalterliche Textgestalten und auch Arten des Lehrbetriebs haben so lange weiterbestanden, als sie nicht durch andere ersetzt wurden. Und da der Kommentar zunächst aus der Lehrtätigkeit hervorgeht, führten die Humanisten traditionelle Formen dann weiter, wenn sie, humanistisch umgedeutet, auch den neuen Zielen dienen konnten. Grundsätzlich sind für die Bewertung des Humanismus nicht die Formen entscheidend, in denen er in der Praxis der Texte, des Bildungswesens, der Kunst zutage tritt, sondern sein Selbstverständnis.» – Zur textkritischen Arbeit der Humanisten vgl.: A. BUCK (Hrsg.), *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance* (Berlin 1976), S. 57-61.

<sup>3</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 9. – Siehe auch: STILLERS, *Humanistische Deutung*, S. 395-396: «Die Besonderheiten humanistischen Kommentierens im Vergleich zur mittelalterlichen Tradition werden nur dann klar sichtbar, wenn man nicht primär von der Form der Auslegung, sondern dem Selbstverständnis des Interpreten ausgeht. ... Formal ist der humanistische Kommentar weitgehend der spätantiken und mittelalterlichen Tradition verpflichtet ...» – Zur Bedeutung Dantes, Petrarchas und Boccaccios für den humanistischen Kommentar vgl.: MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 373-438.

<sup>4</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 9. – Auch Ficanos *Parmenides*-Kommentar dient zuallererst seinem Basistext bzw. dessen Erklärung. Die Digressionen innerhalb seiner Exegese dienen immer dem Textverständnis, niemals aber der bloßen Demonstration gebildeter *eloquentia*.

<sup>5</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 9.

nistischen Kommentators, seine Arbeit als eine rhetorische Aufgabe zu betrachten, indem er seine Eloquenz an den antiken Musterautoren zu bewähren versucht.<sup>1</sup> So gewinnt der Kommentar dort, wo er die fortlaufende Texterklärung der lemmatischen Exegese auflockert oder auflöst, die Möglichkeit, einen eigenen Erzählstil zu entfalten, wobei häufig *exempla* und Exkurse, in die auch autobiographische Elemente einfließen können, verwendet werden.<sup>2</sup> Der humanistische Kommentar unterscheidet sich vom scholastisch geprägten also nicht nur durch die Wahl der kommentierten Werke, sondern auch durch eine veränderte Erklärungsmethode: Die dialektische Analyse und Argumentation wird durch grammatische und historische Erklärungen ersetzt, und da der Sprachstil des Kommentares an Bedeutung gewinnt, tritt die Terminologie der Schulwissenschaft in den Hintergrund.<sup>3</sup>

Die Form der *quaestio* wird von den Humanisten so gut wie völlig vernachlässigt, da sich eine Abneigung gegen die der *quaestio* zugrundeliegende Disputation geltend macht; zugleich erstarkt das Genre der Rede.<sup>4</sup> Das humanistische Schrifttum wendet sich nämlich im Unterschied zur scholastischen Literatur vor allem an ein hochgebildetes Laienpublikum, das grundsätzlich eine klassisch-humanistische Schulbildung genossen hat.<sup>5</sup> Form und Inhalt dieser Literatur hängen insofern aufs engste zusammen, als die als barbarisch empfundene Fach-

<sup>1</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 10.

<sup>2</sup> Vgl. BUCK und HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance*, S. 10. – Ficino lokiert in seinem Kommentar zum Platonischen *Parmenides* zwar die Methode der lemmatischen Exegese auf, führt den Leser aber dennoch so nah am Text entlang, daß dabei kaum ein eigener Erzählstil entfaltet werden kann – dies natürlich auch deshalb, weil der *Parmenides* keinen Anlaß für die Integration von Exempla, erzählenden Exkursen oder autobiographischen Elementen bietet.

<sup>3</sup> Vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 218. – Auch in dieser Hinsicht darf Ficino nicht als typischer Vertreter humanistischer Kommentartätigkeit gelten. Denn durch die Wahl metaphysisch geprägter Werke für seine Kommentierungen kommt er nicht umhin, dialektisch zu analysieren und argumentieren, und dies zeigt sich besonders im Falle des *Parmenides*-Kommentares. Ficino meistert dort jedoch die Schwierigkeit, die logischen Inhalte des *Parmenides* in recht elegantem Stil zu kommentieren und dabei dennoch die tradierte Terminologie nicht aufzugeben.

<sup>4</sup> Vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 218. – Trotz dieser Bevorzugung der Redeform gegenüber der disputierenden *quaestio* pflegt der Renaissancehumanismus auch die Tradition des literarischen Dialoges (vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 214). Auch Ficino verzichtet bei seiner philosophischen Exegese auf die traditionelle *quaestio*, versetzt seine Kommentare aber mit zahlreichen Fragen an das fiktive Gegenüber, um diese dann nicht schulmäßig, aber adäquat zu beantworten. Der fortlaufende Kommentar nähert sich in diesen Passagen, wie oben, S. 218, Anm. 4, gezeigt wurde, einer dialogischen Situation an.

<sup>5</sup> Vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 223.

sprache und die überscharfen Beweismethoden der Schulwissenschaft vermieden werden und dabei versucht wird, ein klassisches oder gar ciceronisches Latein zu schreiben.<sup>1</sup> Das Interesse gilt nunmehr weniger den logischen Feinheiten oder metaphysischen Spekulationen der scholastischen Philosophie als vielmehr solchen moralischen Problemen, die die praktische Lebensweisheit betreffen.<sup>2</sup>

Abschließend sei noch die auch für Ficanos *Parmenides*-Kommentar maßgebliche Allegorese in ihrer geschichtlichen Entwicklung nachgezeichnet.<sup>3</sup> Die allegorische Erklärung Homers darf als Maßstab und Vorbild der Allegorese des Alten Testaments gelten.<sup>4</sup> Die Allegorese Homerischer Schriften ist zunächst apologetisch bestimmt, offenbart daneben aber auch die Tendenz, im verborgenen Sinn der Worte eine Offenbarung eschatologischer Geheimnisse zu erfahren.<sup>5</sup> Eine Wort für Wort fortschreitende Allegorese wird schon von den Homerexegeten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts angewandt, doch gilt auch für sie, daß eine solche Exegese sich der ὑπόνοια des Basistextes nur annähern könne.<sup>6</sup> Der Hellenismus legt Homers Werke dann mit einer weit nüchterneren, rational bestimmten Erklärungsweise aus; diese Exegeseform der Alexandriner stellt allerdings nur eine Episode dar, da die pergamenische Schule mit ihrer allegorischen Methode bestimmend bleibt.<sup>7</sup> Obwohl beide Schulen grundsätzlich apologetisch verfahren, setzt die alexandrinische Auslegung sich von der pergamenischen Allegorese dadurch ab, daß sie sich der Athetese bedient.<sup>8</sup> Komplexe Fragen zur Homerexege werden von den Alexandrinern in sog. ὑπομνήματα behandelt: In einer in Frage und Antwort gekleideten Form der Untersuchung, die auf Aristoteles zurückgeht, wird versucht, für die vom Text gestellten Probleme Lösungen herbeizuführen; die pergamenische Schule steht dagegen der stoischen

<sup>1</sup> Vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 223.

<sup>2</sup> Vgl. KRISTELLER, «Der Gelehrte und sein Publikum», S. 223. – Für Ficanos *Parmenides*-Kommentar gilt dieses Urteil sicherlich nicht – allein die Kommentare zu den Platonischen Dialogen des *ordo humanus* (vgl. MARSILIO FICINO, *Prooem. in comm. in Plat., disp. comm. [Op. omn. 1136]*) lassen die von Kristeller beschriebene Tendenz erkennen. Die Dialoge des *ordo divinus* innerhalb des Platonischen Werkes gelten dagegen für Ficino immer als Ausgangspunkte metaphysischer Spekulation. – Zur pädagogischen Absicht des humanistischen Kommentares vgl.: BUCK (Hrsg.), *Die Rezeption der Antike*, S. 62-63.

<sup>3</sup> Vgl. H. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), S. 121-138.

<sup>4</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 122.

<sup>5</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 124.

<sup>6</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 126-127.

<sup>7</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 127-128.

<sup>8</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 128-129.

Philosophie nahe.<sup>1</sup> Seit dem Ende des Hellenismus herrschen diese beiden einander entgegengesetzten Auslegungsprinzipien fast uneingeschränkt: Zwar wird die Einzelerklärung weiter von alexandrinischen Prinzipien bestimmt, doch gilt in der Gesamtschau auf ein Homerisches Werk die pergamenische Doktrin.<sup>2</sup> Bevor die Neuplatoniker die Homerischen Schriften allegorisch auslegen, bedient sich Philon von Alexandria bereits dieser Methode, um sie auch auf das Alte Testament zu übertragen.<sup>3</sup> Dagegen knüpft die im dritten Jahrhundert gegründete antiochenische Exegetenschule bewußt an die Traditionen der alexandrinischen Grammatiker an und drängt die spekulative allegorische Bibelauslegung zugunsten einer historisch-grammatischen Sinnerklärung zurück.<sup>4</sup>

Die antiochenische Schule ist der wissenschaftlichen Welt des lateinischen Frühmittelalters durchaus bekannt und beeinflußt nicht nur irische Gelehrte, sondern auch angelsächsische und festländische Theologen.<sup>5</sup> Demnach gibt es auch in der Zeit vom siebten bis zum frühen neunten Jahrhundert verschiedene Richtungen der Exegese, so daß es sogar zu rationalistischen Erklärungen der Wunderberichte in der Bibel kommt.<sup>6</sup> Im zwölften Jahrhundert dringen dann Gelehrte wie Hugo von St. Viktor darauf, die Erklärung der Bibel immer auf dem sicheren Grund der Literalebene beginnen zu lassen und erst dann zum *sensus* und zur tieferen *sententia* aufzusteigen.<sup>7</sup> Nicht jede Schriftpassage weise eine *sententia* auf, da zuweilen nur der Literalsinn vorhanden sei; unter der Vielzahl von Erklärungen der Kirchenväter solle jener der Vorzug gegeben werden, die von dem Autor der Stelle intendiert worden sei.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 130.

<sup>2</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 131.

<sup>3</sup> Vgl. DÖRRIE, «Zur Methodik antiker Exegese», S. 132-133. – Siehe auch: T. KOBUSCH, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien* (München 1976), S. 18-19: «... Philo sucht in merkwürdig dialektischer Schwebung ..., die mythische Vorstellung von einer eschatologischen Zukunft aus der jüdischen Apokalyptik und Sibyllinenliteratur mit dem Gedanken einer telosfreien, insofern «entgrenzten» Geschichtlichkeit ... zu kontaminieren; daraus resultiert so etwas wie ein binnengeschichtliches Ideal, das jedoch erst in einem eschatologischen Universalstaat unter einem Universalgesetz (welches allerdings das mosaische ist) realisiert wird. ... Philo bietet so eine futurische Geschichtsdeutung durch rationale Interpretation des AT unter Zuhilfenahme der klassischen Philosopheme. Die geoffenbarte Wahrheit wird von ihm zur philosophischen umgedeutet, besonders durch seine Methode der Allegorese ...»

<sup>4</sup> Vgl. O. ZWIERLEIN, ««Interpretation» in Antike und Mittelalter», in: J. FUNKE, A. RIETHMÜLLER und O. ZWIERLEIN, *Interpretation* (Stuttgart 1998), S. 31-53, hier S. 51.

<sup>5</sup> Vgl. ZWIERLEIN, ««Interpretation» in Antike und Mittelalter», S. 51.

<sup>6</sup> Vgl. B. BISCHOFF, «Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter», in: ders., *Mittelalterliche Studien I* (Stuttgart 1966), S. 205-273, hier S. 222.

<sup>7</sup> Vgl. MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 66.

<sup>8</sup> Vgl. MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 66-67.

Die Wiederentdeckung des Aristoteles führt im dreizehnten Jahrhundert dann auch zu einem Umschwung in der Hermeneutik.<sup>1</sup> Die Schlagworte *integumentum* und *involucrum* verlieren an Bedeutung;<sup>2</sup> da der tiefere Sinn eines Textes nicht mehr notwendig hinter dem Schriftkörper verborgen ist, gewinnt dieser als Träger des Literalsinnes seine eigene Würde.<sup>3</sup> Die Vertreter dieser mehr rationalen, auf den Literalsinn fixierten Methode der Textauslegung bereiten den Weg zu der weitgehenden Preisgabe der allegorischen Erklärung durch die Theologen der Reformation.<sup>4</sup> Mit einer Wiederbelebung allegorischer Interpretation – freilich jetzt im Blick auf die Platonischen Dialoge – knüpft Marsilio Ficino hingegen an die neuplatonische Tradition der Dichtererklärung an und versucht in seinem *Parmenides*-Kommentar, dem verborgenen Sinn der Worte Platons nachzuspüren.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 197-212.

<sup>2</sup> Vgl. ZWIERLEIN, «Interpretation» in Antike und Mittelalter», S. 52.

<sup>3</sup> Vgl. MINNIS and SCOTT (eds.), *Medieval Literary Theory*, p. 203-207.

<sup>4</sup> Vgl. ZWIERLEIN, «Interpretation» in Antike und Mittelalter», S. 52.

<sup>5</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., proem.* (*Op. omn.* 1137).

## VERGLEICH VON BASISTEXT UND KOMMENTAR

Der kanonische oder klassische Text entsteht, wenn die Schrift als zwischenspeichernde Instanz, die die Zerdehnung von Kommunikationssituationen und die rückbezügliche Wiederaufnahme von Mitteilungen ermöglicht, eine solche Kommunikationsform über Jahrtausende hinweg zerdehnt und dabei ihre eigene Schriftlichkeit so sehr steigert, daß der von ihr zwischengespeicherte Text der Exegese bedarf; der kanonische Text erscheint dann als ein Text zweiter Stufe, der nach einem Kommentar als einem notwendigen Korrelat solchermaßen gesteigerter Textualität verlangt.<sup>1</sup> Der kanonische oder klassische Text als Text zweiter Stufe ist dabei durch zwei Merkmale gekennzeichnet, nämlich zum einen durch seine fundierende Funktion und zum anderen durch seinen festgelegten, unfortschreibbaren Inhalt.<sup>2</sup>

Der Platonische *Parmenides* kann nun sicherlich als ein klassischer Text zweiter Stufe verstanden werden, der über Jahrtausende hinweg seine Wirkung entfaltet hat, indem er stets seine Kommentierung herausforderte. Eine fundierende Funktion kann ihm in der Tat zugesprochen werden, denn Platon beabsichtigt mit diesem Text, die Prinzipien und Verfahrensweisen menschlichen Erkennens zur Darstellung zu bringen. Trotzdem trifft auf den *Parmenides* jenes zweite Merkmal des kanonischen Textes – sein Festgelegtsein und seine Unfortschreibbarkeit – nicht zu, und zwar aufgrund der Geltung derjenigen Theorie, die dieser Dialog entwirft und die auch ihre eigene Aufhebung beschreibt. Die dialektische Methode als unendlicher Prozeß der Wissenssuche macht selbst vor ihrem eigenen Tun nicht halt und impliziert somit die Möglichkeit steter Aufhebung im Sinne eines Fortschreibens ihrer eigenen Geschichte. Der *Parmenides* als festgelegter, da geschriebener Text ist dann in seinem Wortlaut und Umfang zwar fi-

---

<sup>1</sup> Vgl. J. ASSMANN, «Text und Kommentar. Einführung», in: ders. und B. GLADIGOW (Hrsg.), *Text und Kommentar* (München 1995), S. 9-33, hier S. 10.

<sup>2</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 10.



xiert, doch gilt von ihm zugleich, daß er im Sinne der Bestimmungen Platons zur Schriftlichkeit<sup>1</sup> niemals letzte Gültigkeit beanspruchen darf und nur vorläufig in schriftlicher Form fixiert wurde, um gegebenenfalls verbessert und damit fortgeschrieben zu werden. Dennoch wurde der *Parmenides* von Platon als fundierender Text festgeschrieben, womit dieser Text im Sinne seiner Gestalt unantastbar geworden ist.<sup>2</sup>

Der Textbegriff, und gerade der des klassischen Textes, steht in Opposition zu dem seines Kommentares. Text und Kommentar werden dann zu Korrelatbegriffen, wenn eine sprachliche Äußerung sich zum Text wandelt, indem ein Kommentar sich auf sie bezieht.<sup>3</sup> Der Kommentar ermöglicht es, eine in die Schrift ausgelagerte sprachliche Äußerung wiederzugewinnen, wobei er den Text in seinem Sinne wiederherstellt.<sup>4</sup> Eine Unterscheidung zwischen kulturellem und heiligem Text in der Exegese wird dann hinfällig, wenn ein kultureller Text durch Kanonisierung wie ein heiliger Text behandelt wird.<sup>5</sup> Genau dies geschieht aber in der neuplatonisch ausgerichteten Auslegungstradition des Platonischen *Parmenides*. Ficino als einer ihrer Hauptvertreter betrachtet seine Interpretation dieses Dialoges als heilige Lektüre eines heiligen Werkes und damit auch als meditativen Gottesdienst am dort thematisierten höchsten Einen.<sup>6</sup> Der *Parmenides* wird daher von Ficino zwar kontinuierlich, aber vermittelt eines <diskon-

<sup>1</sup> Vgl. PLATON, *Phaidr.* 274b6-279c8.

<sup>2</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 11.

<sup>3</sup> Siehe ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 19: «Der Begriff <Text> hat also im Primärhorizont sprachlicher Kommunikation zunächst einmal keinerlei natürliche Evidenz. Von Texten spricht man erst im Sekundärhorizont einer philologischen Auslegungskultur. Dieser entsteht dort, wo man es mit sprachlichen Äußerungen zu tun hat, deren Verständnis aufgrund hohen Alters oder sonstiger interkultureller Fremdheit problematisch geworden ist, also insbesondere im Umkreis der antiken Texte. Weil aber das antike Werk aufgrund seines problematisch gewordenen <Textes> die philologische Arbeit nicht nur erfordert – wegen der Brüchigkeit der Überlieferung, der Fülle der eingedrungenen Abschreibefehler, der verschwundenen Wissenshorizonte –, sondern auch und vor allem, weil es sie *verdient*, wird das Wort Text zu einem Adelstitel der Tradition: Er kommt nur demjenigen Sprach- oder Schriftwerk zu, das im Überlieferungsprozeß zum Gegenstand textpflegerischer Behandlung geworden ist. Schon die Antike hat dafür den Begriff *classicus* geprägt.»

<sup>4</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 22.

<sup>5</sup> Siehe ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 27: «Damit entsteht eine Spannung, denn hier werden zwei Gegensätze miteinander verknüpft. Der Heilige Text unterliegt strengsten Zugänglichkeitsbeschränkungen und Reinheitsgeboten, der kulturelle Text dagegen dringt auf normative und formative Allgemeinverbindlichkeit. Er will von allen gekannt und beherzigt werden. Damit ist ein Konflikt vorprogrammiert, für den die Kanonkulturen verschiedene Lösungen gefunden haben.»

<sup>6</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Comm. in Parm., arg. (Op. omn. 1136-1137)*.

tinuierlichen Kommentares» ausgelegt, da dieser seinen Text nicht fortzuschreiben und zu kontinuierieren gedenkt, sondern ihn in die Ferne einer unveränderlichen Vergangenheit entrückt.<sup>1</sup> Ficino schreibt insofern einen echten Kommentar zum *Parmenides*, als er nicht die Produktion eines neuen Textes anstrebt, sondern im Bewußtsein Exegese betreibt, daß im *Parmenides* als einem klassischen Text die unfortschreibbare Weisheit Platonischer Philosophie enthalten sei.<sup>2</sup> Da aber auch dieser Text im Rahmen bestimmter Wertsysteme und Plausibilitätsstrukturen geschrieben wurde, die seine Erstlesung fundieren und jeder Deutung vorausliegen, erzeugen die sich im Fortschreiten der Zeit einstellenden Verschiebungen jener primären Semantik eine interpretative Distanz, die dann etwa die Allegorese zu überwinden sucht.<sup>3</sup> Obwohl auch Ficino sich dieser Auslegungsmethode bedient, gelingt ihm eine Annäherung an diejenigen Wertsysteme und Plausibilitätsstrukturen, die auch Platons *Parmenides* zugrunde liegen, nicht so, daß von einer adäquaten Interpretation gesprochen werden könnte. Der Hauptgrund dafür dürfte darin liegen, daß Ficino auch die Platonischen Dialoge einem Ordnungsschematismus unterwirft, der sie nicht in ihrer möglichen zeitlichen Abfolge und Entwicklung betrachtet, sondern als unzeitliche Dokumente der verschiedenen, im neuplatonischen System angelegten Wirklichkeitsstufen ansieht.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 28-29.

<sup>2</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 29.

<sup>3</sup> Vgl. ASSMANN, «Text und Kommentar», S. 30.

<sup>4</sup> Vgl. MARSILIO FICINO, *Proem. in comm. in Plat., disp. comm. (Op. omn. 1136)*.



## SCHLUß

Der Abschluß einer Arbeit, die vor allem der Würdigung einer von Platon neu entworfenen Ideenlehre gewidmet ist, sollte neben möglichen Anknüpfungspunkten auch die Schwächen einer solchen Theorie noch zur Sprache bringen. Zunächst kann gegen Platon der grundsätzliche Vorwurf erhoben werden, daß die Rätselhaftigkeit seiner dialogischen Darstellung von Philosophie das Mißverstehen geradezu forciert habe. Die dialektische Übung des *Parmenides* verschleiert die ihr innewohnende Theorie in solchem Maße, daß es den Anschein hat, als habe Platon jeden Zugang zu diesem Werk absichtlich versperren wollen. Diesem Vorgehen wird wohl der Gedanke zugrunde gelegen haben, daß ein Entwurf von Philosophie, der das Selbst des Einzelnen zur Basis nimmt, auch von jedem Einzelnen zu erarbeiten und daher in einem hermetischen Text am besten aufgehoben sei. Damit entzieht sich dieser Text jedoch ebenjener Theorie, die er zu entwerfen beabsichtigt: Der *Parmenides* als philosophischer Text ist kaum dazu geeignet, in äußeren Dialogen erörtert zu werden. Er zwingt vielmehr zur völligen Konzentration auf seine komplexen Inhalte, damit aber zur stummen und unendlich oft zu wiederholenden Einkehr des Einzelnen bei jenem Gespräch, das Parmenides und Aristoteles miteinander führen. Die Lektüre des *Parmenides* kann somit – unter Absehung von seinem philosophisch kaum zu unterschätzenden Ertrag – beinahe als der Preis für das Vergnügen angesehen werden, das die ihn vorbereitenden Dialoge vielfach bereiten.

Außerdem kann der im *Parmenides* entfalteten Ideenlehre entgegengehalten werden, daß sie zu sehr einem monadisch verfaßten Denken verhaftet bleibt und zu wenig das Gegenüber eines jeden äußeren Dialoges als Gegenüber mit einbezieht. Die gleichsam holistische Bewußtseinsgestalt des Denkens, wie sie der *Parmenides* entwirft, wird zwar immer von einem anderen Ganzen umfaßt, das den eigenen Vorstellungen dieses Denkens vorübergehende Gewißheit verschaffen kann, doch wird damit nur jene ideale Gesprächssituation beschrieben, in der zwei

## SCHLUß

Ganze einander ergänzen, da sie sich um dasselbe Zentrum herum entfalten. Der Problematik des möglichen Getrenntseins solcher Ganzer, also der willentliche Verzicht auf ein gemeinsames Zentrum, der den Kern der sophistischen Verweigerungshaltung darstellt, kann so jedenfalls nicht beigegeben werden.

Diese möglichen Kritikpunkte, deren sich Platon – das zeigt die Dramaturgie vieler seiner Dialoge – wohl bewußt war und denen er mit dem Entwurf seiner Bewußtseinstheorie auch nicht zu begegnen gedachte, können jedoch die Vorzüge einer solchen Theorie, die in einem einzigen, stark konzentrierten Text präzise zur Darstellung kommt, kaum zunichte machen. Platon dokumentiert mit seinem *Parmenides* eine Wende in der Geschichte seines Denkens, die gemeinhin der griechischen Antike nicht zugesprochen wird und doch den Grundgedanken der Kantischen Aufklärung schon vorwegnimmt. Zugleich versteht er die Errungenschaften seines Forschens immer als nur vorläufige Setzungen eigenen Denkens, die jederzeit überstiegen werden können, um zu besseren Vorstellungen hin fortentwickelt zu werden. Insofern kann an den Dialogbegriff Platons ohne Scheu angeknüpft werden – sei es, indem seine Rezeption oder das Ausbleiben derselben im Gang der Geschichte thematisiert wird, sei es, daß er ohne einen solchen Rekurs aufgegriffen und erweitert wird.

## LITERATURVERZEICHNIS

### *Lexika und Grammatiken*

- KÜHNER, R. und GERTH, B., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2 Bde. (Darmstadt 1966).
- LIDDELL, H. G. and SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford <sup>9</sup>1940; Nachdr. 1976).
- SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, 2 Bde. (München 1959).
- SLOTTY, F., *Der Gebrauch des Konjunktivs und Optativs in den griechischen Dialekten. 1. Teil: Der Hauptsatz* (Göttingen 1915).
- STAHL, J. M., *Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit* (Heidelberg 1907; Nachdr. Hildesheim 1965).
- STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, 9 Bde. (Graz 1831-1865; Nachdr. 1954).

### *Textausgaben*

- ALCINOUS, *Enseignement des doctrines de Platon* (ed. J. WHITTAKER et P. LOUIS, Paris 1990).
- Anonymer Kommentar zu Platons <Theaetet>* (ed. H. DIELS et W. SCHUBART, Berlin 1905).
- AUGUSTINUS, *Quaestiones evangeliorum III, cum appendice quaestionum XVI in Matthaeum* (ed. A. MUTZENBECHER, Turnhout 1980).
- BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii commenta* (ed. S. BRANDT, Wien 1906; Nachdr. New York 1966).
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 Bde. (ed. H. DIELS et W. KRANZ, Zürich – Hildesheim <sup>8</sup>1964; Nachdr. 1989).
- FICINO, M., *Opera omnia*, 2 vol. (Basel 1576; Nachdr. Turin 1962).

- HIERONYMUS, *Quaestiones hebraicae in Genesim* (ed. C. T. R. HAYWARD, Oxford 1995).
- IAMBlichus Chalcidensis, *In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (ed. J. DILLON, Leiden 1973).
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Opera omnia* (Basel 1557-1573; Nachdr. Hildesheim 1967).
- PLATO, *Opera*, tom. I (ed. J. Burnet, Oxford 1900; Nachdr. 1958).
- PLATO, *Opera*, tom. II (ed. J. Burnet, Oxford 1901; Nachdr. 1964).
- PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, 4 vol. (ed. H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris 1968-1981).
- Prolégomènes à la philosophie de Platon* (ed. L. G. WESTERINK et J. TROUILLARD, Paris 1990).
- «*Timaeus*» a Calcidio translatus commentarioque instructus (ed. J. H. WASZINK, London – Leiden 1962).

### *Übersetzungen/Kommentare*

- DIETRICH VON FREIBERG, *Abhandlung über die Akzidentien*, lat.-dt., übers. von B. Mojsisch, mit Einl. und Begriffsreg. vers. von K.-H. Kandler (Hamburg 1994).
- GILL, M. L. and RYAN, P. (eds.), *Plato, «Parmenides»* (Indianapolis, Ind. 1996).
- MOJSISCH, B. (Hrsg.), *Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers* (Mainz 1989).
- MORROW, G. R. and DILLON, J. M. (eds.), *Proclus' Commentary on Plato's «Parmenides»* (Princeton, N. J. 1987).
- SAYRE, K. M., *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's «Parmenides»* (Notre Dame, Ind. 1996).

### *Sekundärliteratur*

- ALLEN, M. J. B., *Marsilio Ficino: The «Philebus» commentary* (Berkeley – Los Angeles – London 1975).
- ALLEN, M. J. B., «Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' *Parmenides»*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 12 (1982), p. 19-

44.

- ALLEN, M. J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His <Phaedrus> Commentary, Its Sources and Genesis* (Berkeley – Los Angeles – New York 1984).
- ALLEN, M. J. B., «The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One», in: G. C. GARFAGNINI (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone* (Florenz 1986), p. 417-455.
- ALLEN, R. E., *Plato's <Parmenides>* (New Haven 1997).
- ASSMANN, J. und GLADIGOW, B. (Hrsg.), *Text und Kommentar* (München 1995).
- BISCHOFF, B. «Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter», in: ders., *Mittelalterliche Studien I* (Stuttgart 1966), S. 205-273.
- BLOCH, M., *Die vier Gattungen des Seienden in Platons <Philebos> und ihre Rezeption sowie Transformation bei Marsilio Ficino vor dem Hintergrund der Theorie der wichtigsten Gattungen des <Sophistes>* (Bochum 1997) (unveröffentlichte Magisterarbeit).
- BRISSON, L., *Platon, <Parménide>* (Paris 1994).
- BUCK, A., *Die humanistische Tradition in der Romania* (Bad Homburg v. d. H. – Berlin – Zürich 1968).
- BUCK, A. und HERDING, O. (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance* (Boppard 1975).
- BUCK, A., *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance* (Berlin 1976).
- COLLINS, A. B., *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's <Platonic Theology>* (The Hague 1974).
- COULTER, J. A., *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists* (Leiden 1976).
- DEVEREUX, D. T., «Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms», in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994), p. 63-90.
- DÖRRIE, H., «Zur Methodik antiker Exegese», in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 65 (1974), S. 121-138.
- DÖRRIE, H., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus: Bausteine 73-100: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart – Bad Cannstatt 1993).
- ETIENNE, A., «Marsile Ficin, Lecteur et Interprète du *Parménide* à la Renaissance», in: A. NESCHKE-HENTSCHKE (ed.), *Images de Platon et Lecture de ses Œuvres: Les Interprétations de Platon à travers des Siècles* (Paris 1997), S. 153-185.



- FABRO, C., «The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life and Intellect by Thomas Aquinas», in: D. J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought* (Albany 1982), p. 97-108.
- FIGAL, G., «Platons Destruktion der Ontologie», in: *Antike und Abendland* 39 (1993), S. 29-47.
- FLASCH, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1988).
- GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre* (Stuttgart 1963; Nachdr. 1968).
- GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. Dritter Teil, erste Hälfte: Die Spätdialoge (Theätet, Parmenides, Sophist und Politicus)* (Bern 1960).
- GEFFCKEN, J., «Entstehung und Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentares», in: *Hermes* 67 (1932), S. 397-412.
- GILL, C., «Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato», in: C. GILL and M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 293-317.
- GLOY, K., *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des <und>; systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne* (Berlin 1981).
- GRAESER, A., «Wie über Ideen sprechen?: *Parmenides*», in: T. KOBUSCH und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 146-166.
- GRAESER, A., «Über Ideen – Beweise der Akademiker», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 121-143.
- GRAESER, A., «Parmenides in Plato's *Parmenides*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 5 (2000), S. 1-15.
- HADOT, I., «Les Introductions aux Commentaires Exégétiques chez les Auteurs Néoplatoniciens et les Auteurs Chrétiens», in: M. TARDIEU (ed.), *Les Règles de l'Interpretation* (Paris 1987), p. 99-122.
- HADOT, I., «Le Commentaire Philosophique Continu dans l'Antiquité», in: *Antiquité Tardive* 5 (1997), p. 169-176.
- HADOT, P., «Théologie, Exégèse, Révélation, Écriture dans la Philosophie Grecque», in: M. TARDIEU (Hrsg.), *Les règles de l'Interpretation* (Paris 1987), S. 14-23.
- HÄGLER, R.-P., *Platons <Parmenides>. Probleme der Interpretation* (Berlin 1983).
- HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols. (Leiden 1990).

- KLIBANSKY, R., «Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance», in: *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1943), p. 281-330.
- KOBUSCH, T., *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien* (München 1976).
- KOBUSCH, T., *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache* (Leiden 1987).
- KOBUSCH, T., «Wie man leben soll: *Gorgias*», in: T. KOBUSCH und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 47-63.
- KOBUSCH, T., «Heinrich von Gent und die neuplatonische Ideenlehre», in: L. G. BENAKIS (ed.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale* (Turnhout 1997), p. 197-209.
- KRAUTTER, K., *Philologische Methode und humanistische Existenz. Filippo Beroaldo und sein Kommentar zum <Goldenen Esel> des Apuleius* (München 1971).
- KRISTELLER, P. O., «The Scholastic Background of Marsilio Ficino», in: id., *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rom 1956; Nachdr. 1969), p. 35-98.
- KRISTELLER, P. O., «Der Gelehrte und sein Publikum im späten Mittelalter und in der Renaissance», in: H. R. JAUSS und D. SCHALLER (Hrsg.), *Medium Aevum vivum* (Heidelberg 1960), S. 212-230.
- KRISTELLER, P. O., *Die Philosophie des Marsilio Ficino* (Frankfurt a. M. 1972).
- KRISTELLER, P. O., «Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and His Influence in the Middle Ages and the Renaissance», in: J. PÉPIN et H. D. SAFFREY (eds.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens* (Paris 1987), p. 191-211.
- KUTSCHERA, F. v., *Platons <Parmenides>* (Berlin – New York 1995).
- LEINKAUF, T., «Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), S. 735-756.
- LENTZEN, M., «Christoforo Landinos Dantekommentar», in: A. BUCK und O. HERDING (Hrsg.), *Der Kommentar in der Renaissance* (Boppard 1975).
- LIEBRUCKS, B., *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus* (Frankfurt a. M. 1949).
- MAHONEY, E. P., «Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers», in: P. MOREWEDGE (ed.), *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval* (New York 1982), p. 165-257.
- MANSFELD, J., *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text* (Leiden – New York – Köln 1994).

- MCCABE, M. M., «Unity in the *Parmenides*. The Unity of the *Parmenides*», in: C. GILL and M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 5-47.
- MEINWALD, C. C., *Plato's <Parmenides>* (New York – Oxford 1991).
- MIGNUCCI, M., «Plato's Third Man Arguments in the *Parmenides*», in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), p. 143-181.
- MILLER, M. H., *Plato's <Parmenides>. The Conversion of the Soul* (Princeton, N. J. 1986).
- MINNIS, A. J. and SCOTT, A. B., *Medieval Literary Theory and Criticism c. 1100-c. 1375. The Commentary Tradition* (Oxford 1988).
- MOJSISCH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Hamburg 1977).
- MOJSISCH, B., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit* (Hamburg 1983).
- MOJSISCH, B., «Platons Sprachphilosophie im *Sophistes*», in: id. (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter* (Amsterdam 1986), S. 35-63.
- MOJSISCH, B., «Platon, Plotin, Ficino. <Wichtigste Gattungen> – eine Theorie aus Platons *Sophistes*», in: O. PLUTA (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* (Amsterdam 1988), S. 19-38.
- MOJSISCH, B. (Hrsg.), «Marsilio Ficino, *In Theaetetum Platonis, vel De scientia, ad Petrum Medicem patriae patrem. Epitome*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1 (1996), S. 195-215.
- MOJSISCH, B., «<Dialektik> und <Dialog>: *Politeia, Theaitetos, Sophistes*», in: T. KOBUSCH und B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (Darmstadt 1996), S. 167-180.
- MOJSISCH, B., «Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues», in: E. RUDOLPH (Hrsg.), *Die Renaissance und ihre Antike* (Tübingen 1998), S. 57-78.
- MOJSISCH, B., «Λόγος and ἐπιστήμη. The Constitutive Role of Language in Plato's Theory of Knowledge», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 3 (1998), S. 19-28.
- MOJSISCH, B., «Platon und seine Philosophie der Mittelposition des Menschen», in: C. BRINKER-VON DER HEYDE und N. LARGIER (Hrsg.), *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit* (Bern – Berlin – Frankfurt a. M. – New York – Paris – Wien 1999), S. 575-584.
- MOJSISCH, B., «Aristoteles' Kritik an Platons Theorie der Ideen und die Dietrich von Freiberg berücksichtigende Kritik dieser Kritik seitens Bertholds von

- Moosburg», in: K.-H. KANDLER, B. MOJSISCH und F.-B. STAMMKÖTTER (Hrsg.), *Dietrich von Freiberg: neue Perspektiven seiner Philosophie* (Amsterdam – Philadelphia 1999), S. 267-281.
- MOJSISCH, B., «Der Dialog als sechste wichtigste Gattung in Platons *Sophistes*», in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 4 (1999), S. 41-48.
- NATORP, P., *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig <sup>2</sup>1921; Nachdr. Hamburg 1994).
- PALMER, J. A., *Platos' reception of Parmenides* (Oxford 1999).
- PASQUA, H., «L'Être comme πολλά chez Platon», in: *Revue philosophique de Louvain* 94 (1994), p. 7-18.
- PEMBERTON, H. D., *Plato's <Parmenides>: The Critical Moment For Socrates* (Darby, Pa. 1984).
- REHN, R., *Der logos der Seele. Wesen, Aufgabe und Bedeutung der Sprache in der platonischen Philosophie* (Hamburg 1982).
- SANDKÜHLER, B., *Die frühen Dante-Kommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartradition* (München 1967).
- SCALTSAS, T., «A Necessary Falsehood in the Third Man Argument», in: *Phronesis* 37 (1992), p. 216-232.
- SCHMITT, C. B., SKINNER, Q., KEBLER, E. and KRAYE, J. (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sidney 1988).
- SCHOFIELD, M., «Likeness and Likenesses in the *Parmenides*», in: C. GILL and M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996), p. 49-77.
- STEINER, P. M., *Psyche bei Platon* (Göttingen 1992).
- STEINER, P. M. (Hrsg.), *F. D. E. Schleiermacher, Über die Philosophie Platons* (Hamburg 1996).
- STEMMER, P., *Platons Dialektik. Die frühen und die mittleren Dialoge* (Berlin – New York 1992).
- STILLERS, R., *Humanistische Deutung: Studien zu Kommentar und Literaturtheorie in der italienischen Renaissance* (Düsseldorf 1988).
- STROBACH, N., «Die logische und die dialogische Form des Argumentes vom <Dritten Menschen> in Platons *Parmenides*», in: *Prima Philosophia* 10 (1997), S. 165-182.
- WALDENFELS, B., *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*

## LITERATURVERZEICHNIS

(Meisenheim a. G. 1961).

ZWIERLEIN, O., «Interpretation» in Antike und Mittelalter», in: J. FUNKE, A. RIETHMÜLLER und O. ZWIERLEIN (Hrsg.), *Interpretation* (Stuttgart 1998), S. 31-53.

## NAMENREGISTER

- Adrast 292  
 Alcinoos 294  
 Alexander von Aphrodisias 293  
 Alkuin 295  
 Allen, M. J. B. 195, 200, 226, 230-231,  
 254, 261, 271-272, 277, 279, 281  
 Allen, R. E. 35, 174  
 Antisthenes 291  
 Aristoteles 2, 18, 31, 37, 44, 47-48, 64-66,  
 111, 114, 125, 135, 152, 154-159, 163,  
 165-166, 176-178, 192, 204, 230, 234-  
 235, 249-250, 286, 291, 296-297, 300,  
 302, 307  
 Assmann, J. 303-305  
 Augustinus 201, 282, 294, 295, 297
- Benakis, L. G. 201  
 Bischoff, B. 301  
 Bloch, M. 192  
 Boccaccio 298  
 Boethius 295-297  
 Brandt, S. 295  
 Brinker-von der Heyde, C. 44  
 Brisson, L. 16  
 Buck, A. 270-271, 288, 298-300
- Calcicius 294  
 Cicero 296  
 Cohen, R. S. 25  
 Collins, A. B. 201  
 Coulter, J. A. 227, 282, 284
- Dante 298  
 Devereux, D. T. 21  
 Diels, H. 3-5, 10-11, 65, 293  
 Dietrich von Freiberg 209  
 Dillon, J. M. 196, 199, 201, 203-220,  
 222-227, 232, 236-238, 240-248, 250-  
 252, 256, 268, 270, 273, 288, 293  
 Dionysios Areopagites 251  
 Dörrie, H. 292-293, 300-301
- Eriugena 295  
 Etienne, A. 253, 281  
 Eudemos 291
- Fabro, C. 212  
 Ficino, Marsilio<sup>1</sup>, 45, 195-277, 279-290,  
 293, 296, 298-300, 302, 304-305  
 Figal, G. 13, 15, 35, 38, 46, 173, 187,  
 190  
 Flasch, K. 280, 286  
 Funke, J. 301
- Gaiser, K. 191-192  
 Gaius 294  
 Galen 292  
 Garfagnini, G. C. 195  
 Gauss, H. 18, 75, 80, 87, 151, 175, 179  
 Geach, 25  
 Geffcken, J. 291  
 Gerth, B. 74, 105, 125, 158  
 Gill, C. 27, 46, 75  
 Gill, M. L. 182  
 Gladigow, B. 303  
 Gloy, K. 43, 48, 65, 78, 80, 126, 135,  
 141, 186  
 Graeser, A. 20, 22, 37, 127, 165
- Hadot, I. 286, 292, 294  
 Hadot, P. 294  
 Hankins, J. 280-286  
 Hägler, R.-P. 25, 35, 39, 44, 64, 82,  
 126, 136, 142  
 Hayward, C. T. R. 295  
 Heindorf, L. F. 25, 67

## NAMENREGISTER

- Heraklit 291  
 Herding, O. 288, 298-299  
 Hieronymus 295, 297  
 Homer 300  
 Hugo von St. Viktor 301  
  
 Iamblichos 227, 289, 293-294  
  
 Jauss, H. R. 287  
  
 Kandler, K.-H. 37, 209  
 Keßler, E. 283  
 Klearchos von Soloi 292  
 Klibansky, R. 195, 200, 230  
 Kobusch, T. 20, 115-116, 201, 207, 215, 301  
 Krantor 292  
 Kranz, W. 3-5, 10-11, 65  
 Kratylos 62  
 Krautter, K. 284  
 Kraye, J. 283  
 Kristeller, P. O. 198, 206, 212, 235, 250, 286-287, 299-300  
 Kühner, R. 74, 105, 125, 158  
 Kutschera, F. von 35, 46-47, 74, 182-183  
  
 Largier, N. 44  
 Leinkauf, T. 206, 212, 229, 239, 252, 262  
 Lentzen, M. 288  
 Liddell, H. G. 155  
 Liebrucks, B. 13, 20, 65, 141, 151, 172, 175  
 Louis, P. 294  
 Louzecky, D. 25  
  
 Mahoney, E. P. 235  
 Mansfeld, J. 293  
 McCabe, M. M. 27, 46, 75, 183  
 Meinwald, C. C. 30, 40, 188  
 Melissos 87  
 Mignucci, M. 28  
 Miller, M. H. 47  
 Minnis, A. J. 297-298, 301-302  
 Mojsisch, B. 20, 37, 44, 57, 95, 115-117, 121, 186-187, 207, 209, 239, 249, 293  
 Morewedge, P. 235  
 Morrow, G. R. 196, 199, 201, 203-220, 222-227, 232, 236-238, 240-246, 248, 250-252, 256, 268, 270, 273, 288  
  
 Mutzenbecher, A. 295  
  
 Natorp, P. 12, 16, 22, 26, 31, 40, 42, 48, 76, 142, 163  
 Neschke-Hentschke, A. 253  
 Nicolaus Valor 280, 284, 287  
  
 O'Meara, D. J. 212  
  
 Palmer, J. A. 68  
 Parmenides 2-4, 6-8, 10-12, 14, 16-20, 23-27, 29-31, 33-35, 37-42, 44-46, 64-66, 78, 87, 90, 93, 111, 114-115, 125, 131, 136, 138, 143, 152, 154-159, 163, 165-166, 176-178, 185, 188-190, 192, 196, 201-202, 207, 210-218, 222, 224-225, 231, 243, 247-248, 250-251, 258-260, 268, 270-271, 273, 276, 288-290, 307  
 Pasqua, H. 44  
 Pemberton, H. D. 66, 137, 160  
 Pépin, J. 198  
 Petrarca 298  
 Philon von Alexandria 301  
 Pico della Mirandola, Giovanni 227-234, 277, 279, 282, 286, 289  
 Platon 1-4, 6-10, 12-35, 37-127, 129-149, 151-193, 195, 197, 199, 202, 204, 206, 211-212, 214, 216-217, 220, 222, 224, 228-232, 235, 240-247, 249, 250, 254-255, 258-260, 266-267, 270-271, 276-277, 279-280, 286, 290-293, 302, 304-305, 307-308  
 Plotin 240, 253, 285, 293  
 Pluta, O. 121  
 Plutarch 236, 273, 289, 292  
 Porphyrios 292-293, 295  
 Proklos 45, 197, 201, 203, 207, 210, 227, 232, 236, 240, 252-253, 267-268, 270, 273, 279-281, 285, 288-289, 292-293  
 Protagoras 95, 113  
 Pythagoras 199  
  
 Quintilian 296  
  
 Rehn, R. 112  
 Rudolph, E. 249  
 Ryan, P. 182  
  
 Saffrey, H. D. 198, 253, 267  
 Sandkühler, B. 287, 295-298

## NAMENREGISTER

- Sayre, K. M. 192  
 Scaltsas, T. 26-27  
 Schaller, D. 287  
 Schleiermacher, F. D. E. 180-181  
 Schmitt, C. B. 283  
 Schofield, M. 27, 29  
 Schubart, W. 293  
 Schwyzer, E. 25  
 Scott, A. B. 297-298, 301-302  
 Scott, G. 155  
 Sellars, W. 25  
 Simplikios 4  
 Skinner, Q. 283  
 Sloty, F. 25  
 Sokrates 3, 6-7, 12-15, 17-20, 23-27,  
 29-30, 33-34, 38-41, 44, 62, 96, 116,  
 131, 141, 185, 188-189, 196, 207, 210-  
 219, 224, 283, 288-289, 291  
 Speusippos 291  
 Stahl, J. M. 25  
 Stammkötter, F.-B. 37  
 Steiner, P. M. 125, 133, 181  
 Stemmer, P. 45, 104, 123, 125, 151,  
 185, 189, 191, 193  
 Stephanus 45, 155  
 Stillers, R. 298  
 Strang, G. 25  
 Strobach, N. 23-24  
 Syrianos 240, 252, 293  
 Tardieu, M. 286, 294  
 Teloh, H. 25  
 Theaitetos 116-117  
 Theodoros von Soloi 292  
 Theophrastos 291  
 Thomas von Aquin 201, 282  
 Trouillard, J. 292  
 Vasoli, C. 283  
 Vlastos, G. 25  
 Waldenfels, B. 88, 119-120  
 Waszink, J. H. 294  
 Westerink, L. G. 253, 267, 292  
 Whittaker, J. 294  
 Xenokrates 291  
 Zenon 3-13, 40, 44-45, 196, 202-204,  
 288-289  
 Zwierlein, O. 301-302



## SACHREGISTER

- Abbild/Abbilder 27, 29-30, 89, 125, 211, 217, 219-220, 237, 246, 260  
Abfolge 53, 80, 123, 256, 305  
**accessus** 287-288, 297  
Affirmation 237, 252, 262, 289  
Ähnlichkeit 6, 13-14, 28-30, 41, 88-90, 131, 143, 149, 155-156, 177, 181, 189-190, 202-203, 205, 217-218, 244, 246, 253, 258, 261, 274, 286  
Akzidens 208-209, 225  
All 255, 273, 277, 290  
Allegorie 199, 282, 284-285, 288, 295, 300, 302, 305  
Allgegenwart 10, 60, 193  
Alter 107, 170, 244  
Altern/Alterungsprozeß 53, 80, 108-109, 132  
Anderes, ein/Andere, das 21, 46, 50-51, 53, 55, 78, 92, 138, 149, 166, 172, 199, 233  
Andere, der 88  
Andere/Anderen, die 19-24, 26-27, 30, 33-34, 41-43, 50-51, 54-55, 61, 66, 70, 72, 82-86, 88-90, 92-94, 97-100, 102, 104, 107, 109, 120, 127, 136-157, 162, 164-169, 171-174, 177-183, 187-191, 193, 197-199, 236-237, 241-244, 257-259, 266-267, 269-270, 272, 276-277  
Anfang 49-50, 76, 168-169, 171, 239, 256, 293  
Angleichung 27, 29-30  
Anschauung 224, 265  
Aporie/Aporien 1, 7, 10, 12, 18-20, 22, 24, 27, 30-31, 37-39, 113, 173, 183, 188, 190-191, 207, 210-212, 279, 288-289  
**argumentum** 195, 199-200, 253, 280-281, 287-288  
Augenblick 98, 266  
Ausdehnung 3-6, 52, 58, 65, 106, 169-170, 176, 213, 257, 260  
Aussage/Aussagen 110, 252  
Autarkie 113  
Basistext 277, 300  
Bedingtheit 213-214  
Begrenzung/Begrenztheit 5-6, 76, 138-139, 143-144, 166, 216, 255-256  
Begriff 22, 215, 222, 277  
Beraubung 203, 237  
Berührung 50, 79, 90, 92-93, 148, 258  
Bestimmtheit 5, 128, 141-142, 166-168, 171, 178, 189  
Bestimmungslosigkeit 88, 129, 145, 150, 193  
Beweger 234, 267  
Bewegung 3, 15, 51-54, 74, 79-80, 108, 131-134, 144, 161-163, 175-176, 180, 182, 193, 205, 241-243, 246, 253, 260, 262-263, 266, 270, 272-274  
Beweis 199, 222-223  
Bewußtsein 2, 8, 31, 112, 170, 173, 182, 186, 187, 285, 307-308  
Buchstabe/Buchstaben 52, 63, 295  
Definition 169, 199, 222-223  
Denken 11-12, 15, 28, 38, 51-52, 75-76, 134, 158, 186-187, 307-308  
Dialektik/Dialektiker 115-116, 118-119, 122-124, 162, 199-200, 223  
dialektische Technik 120, 122-123  
dialektische Übung 1, 8-9, 15, 18-21, 24, 26, 30-31, 33-35, 38-39, 41-47, 64-65, 78, 84, 86, 88-89, 91, 97-98, 111, 125, 133-134, 136, 154, 161, 165, 178, 182-183, 185-186, 188-192, 196-197, 200, 202, 224, 226-227, 229-230, 236,

## SACHREGISTER

- 276-277, 279, 285, 288-290, 307
- Dialog/Dialoge 14, 22, 38, 40, 42, 44, 46, 52-53, 60, 62-64, 66, 70, 73-75, 77, 79-80, 82, 84, 88, 92-94, 96, 101, 106, 108, 111-124, 126-132, 136-137, 139-143, 150-151, 153-155, 157-160, 163-174, 176-180, 183, 185-190, 199, 210, 224, 251, 285, 288, 292-293, 303, 305, 307-308
- Dialogebene 120, 122, 188, 291
- Dialogtheorie 150, 158
- Dichter/Dichtung 8-9, 270-271, 288
- Differenz 108-109
- Dihairesis 122, 131, 140-141, 169, 199, 223
- Ding/Dinge 201, 225, 227, 262, 266
- discursus* 229, 242, 282, 289
- distinctiones* 280-281, 291, 296
- Dreiheit/Dreizahl 78-80
- Dritter Mensch 29, 188, 213
- Eigentümlichkeit 212, 268
- Eines/Eine, das 5, 8-11, 13-15, 19, 22, 24-28, 30, 33-34, 41-43, 45-46, 48-69, 71-80, 81-95, 97-100, 102-111, 114, 122, 125-143, 145-168, 171-183, 185, 187-191, 193, 195-200, 202-206, 211, 221, 223, 225-233, 235-248, 250-252, 254-261, 266-267, 269-272, 274-277, 286, 290
- Einheit/Einheiten 10, 12, 14-15, 17, 23, 39, 70, 77-78, 85, 92, 98, 117, 123, 128-129, 140, 153, 168, 170, 180, 187-189, 196, 200, 202-203, 208-209, 213-214, 224, 228-232, 238, 256, 267-268, 270, 275-276, 279, 296
- Elenchos/Elenktik 45, 88, 114
- Ende/Enden 5, 49-50, 76, 168, 171, 239, 256, 293
- Entgegengesetzte 66, 83-84, 135, 152, 265, 268
- Entgegengesetztheit 152-153
- Entstehen/Entstehung 53, 99, 101, 141, 151, 173, 253, 267
- Epilog 260, 289, 290
- Erkennen/Erkenntnis 32-34, 40-41, 98, 110-111, 117, 146, 151, 153, 162, 178, 190-193, 205-206, 211, 214-217, 219-220, 222, 224, 233, 241-242, 248-249, 256, 260, 303
- Ernst 46
- Erscheinen/Erscheinung 53, 111, 113, 137, 141-142, 161, 166-167, 172-173, 180, 183, 186
- Erscheinungsbild 180
- Erste, das 202, 235, 249, 289
- Ewigkeit 246, 260, 265-266
- Exegese 1, 282, 284, 290, 293, 295-296, 298, 300, 303-305
- Existenz 248, 261, 272, 277
- Falschheit 113, 182
- Ferne 170-172, 180-181
- Finden 9, 116
- Form/Formen 199-200, 205, 207-208, 211, 213-214, 216, 221, 224, 226-227, 236, 255-256, 260, 264, 266-268, 276, 279, 288, 299
- Forschen 96
- Frage/Fragen 115, 123, 282, 292, 295, 299-300
- Ganzes/Ganze, das 4, 19-22, 33, 35, 39, 41-42, 45, 49-50, 52-54, 56-58, 61, 65, 67-85, 87-91, 93-94, 99-101, 103-105, 107, 116-117, 120, 122, 128, 130-132, 134, 136-144, 147, 149-155, 157, 162, 164-172, 174, 177, 179, 187, 189-190, 197, 208, 211, 228, 241-243, 254-255, 257, 267-268, 288, 307-308
- Ganzheit 22, 45, 71-72, 104, 128, 130, 141, 164, 216
- Gattung/Gattungen 42, 120-121, 124-125, 131, 134, 149, 178, 205, 207-208, 241-243, 256, 295
- Gedanke 23-25, 188-190, 214-216
- Gegenstand 12-13, 17-19, 34-35, 37-40, 42-44, 46, 66-67, 111-112, 123, 125, 131, 135, 156, 163, 178, 185-186, 191, 209, 216, 221-222, 248, 272
- Gegenüber 18, 282, 299, 307
- Gegenwart 60, 110, 193
- Gehalt 62-63
- Geheimnis 226, 284
- Geist 199, 214, 219, 222, 242, 264
- Genese 80, 92, 99, 140, 168, 187
- Gespräch 14, 45, 47, 64, 88, 104, 123-124, 141, 288-289, 295, 307
- Gestalt 49-50, 77, 240, 243, 256, 263-264, 293, 304

## SACHREGISTER

- Getrenntsein 17, 22-25, 27, 28-31, 33-35, 90, 147, 181, 259, 308  
 Gleichnis 212, 229  
 Gott/Götter 198-199, 209, 211, 226, 231-232, 253, 260-262, 269  
 Grenze/Grenzen 49, 76, 84, 106, 121-122, 140, 163, 168-169, 228, 239-240, 244, 255, 268  
 Größe/Großes 3-5, 57-59, 95-104, 131, 152, 156-157, 168, 177, 205-206, 212, 259-260, 274  
 Größengleichheit 21, 57-59, 97-98, 100-104, 131, 156-157, 168, 177, 212, 244-245, 253, 274  
 Größeres 78, 95  
 Gute, das 209-210, 228, 233-235, 286  
 Gutheit/Gutsein 229, 234, 245, 256  
  
 Hierarchie 205  
 Hypothese (Ficino) 225, 236, 237, 271, 273, 277, 279, 291  
   – erste 197, 223, 230-231, 237-238, 240, 246-247, 250-252, 279, 289  
   – zweite 197, 237, 242, 245, 252-254, 259-260, 279, 289  
   – dritte 197, 237, 253, 261, 273, 290  
   – vierte 197, 237, 290  
   – fünfte 197, 237, 269, 290  
   – sechste 197-198, 236, 272-275, 290  
   – siebte 197-198, 236, 274, 276, 290  
   – achte 197, 236, 275, 290  
   – neunte 198, 236, 276, 290  
 Hypothese (Platon) 46, 54, 57, 59-60, 65, 105, 114, 126-127, 136, 147, 158, 162-163, 192  
   – positive 8-9, 41, 43, 65-66, 110, 145-150, 152-154, 156-157, 159, 161, 183  
   – negative 8-9, 41-43, 66, 79, 88, 116, 129, 136-137, 145, 150-151, 153, 156-157, 159-161, 198  
 hypothetisches Verfahren 185, 191, 225  
  
 Ideate 28, 189, 211-212, 214, 217-219  
 Idee/Ideen 12-14, 17-20, 22, 24-32, 35, 37-40, 47, 60, 68, 72, 74, 76, 82, 89, 98, 122, 124, 138, 141-142, 185-191, 193, 196, 202, 204-219, 221-224, 228, 246, 255-256, 267, 279, 288  
 Ideenerkenntnis 123, 191, 220  
  
 Ideengeschichte 74-75  
 Ideenlehre 1, 7, 12, 14, 16-18, 23, 27-28, 30-31, 33-35, 38-40, 47, 60, 114, 131, 186-192, 196, 204, 207, 210, 218, 248, 289, 307  
 Identität 102, 191  
 Inhalt 8, 12, 199-200, 226, 235, 252, 265, 285, 294, 299  
 Intellekt 196, 200, 202, 205-206, 208-209, 214, 219-221, 228, 232, 235, 238-240, 242, 247, 253, 256-257, 260-261, 263, 272-273, 275, 290  
 Ironie 15, 283  
 Irrtum 116, 220  
  
 Jetzt, das 10-11, 105, 107, 113, 115, 173, 186, 193, 246  
  
 Kleines/Kleinheit 4-5, 21, 58-59, 78, 95-97, 99-103, 131, 152, 156-157, 177, 205-206, 212, 259  
 Kommentar 1, 278-280, 284, 287-289, 291-299, 303-304  
 Konkordanz 202, 235, 286  
 Kontext 73, 75-77, 94, 123, 188  
 Kontroverse 227, 277, 289  
 Kräfte 205, 244  
 Kreis 50, 238  
 Kreisen/Kreisbewegung 51, 53, 79, 132, 162, 264  
 Kugel 4, 20, 50, 52, 67, 241, 254  
 Kunst 96, 123, 209-210, 217, 222, 227  
  
 Leben 233, 241, 256, 260, 292  
 Leitmotiv 210, 217, 279, 289  
 Lemma/Lemmata 281, 292, 299  
 Lernen/Lehren 116, 170  
 Logos 63-64, 116-117, 125-126  
  
 Maieutik 210, 279, 289  
 Mangel 210, 213  
 Maß 58, 95-96, 98, 102, 104, 113, 244-245  
 Maßeinheit 58, 102  
 Materie 266-267, 269, 275, 288  
 Meinung 117, 217  
 Menge 140, 166  
 Mensch 126, 170-171, 185, 187, 232, 298  
 Meßkunst/Messen 95-97, 102, 124

## SACHREGISTER

- Methode 8-9, 41, 43-44, 124, 152  
 Mitte/Mittleres 5, 49-50, 76-77, 96-98,  
 133-135, 147, 157, 168-169, 171, 239,  
 256, 261-262, 265  
 Monade 243, 260  
 Monismus, Eleatischer 35, 38  
  
 Nähe 170, 172, 180-181  
 Name 19, 32, 51-52, 62-63, 67, 69, 71,  
 74, 116, 121, 123, 125-126, 135, 140,  
 169, 178, 185, 211, 214, 229, 233, 248-  
 249  
 Natur 27-28, 37, 145, 173, 200, 204, 206,  
 208-209, 214, 217, 226, 248-249, 256,  
 267, 273, 289  
 Negation 51, 175, 229, 236-237, 243,  
 251-252, 262  
 Nicht-Eine 82, 85-87, 151, 153, 267  
 Nichts, das 248, 275  
 Nicht-Seiendes/Nicht-Seiende, das 42,  
 66, 84, 94, 272-274, 290  
 Nicht-Sein 10-11, 43, 129, 152, 158-160,  
 162, 165, 175, 178-179, 225, 234, 272-  
 273  
  
 Ontologie 46, 230  
 Ordnung 221, 225, 242, 247, 255-256,  
 279, 289, 305  
 Ort/Orte 50-53, 55, 61, 66, 75, 77, 79,  
 82-83, 93, 101, 132-133, 148, 162, 177,  
 213, 241, 243, 288  
  
 Paradoxien 3, 204, 226  
 Perspektive  
   der positiven Hypothese  
     – erste 43, 48-51, 53-55, 57, 59-  
       66, 72, 83-84, 87, 90, 102-103, 105,  
       110, 126-127, 129, 132, 134-135,  
       145-146, 148, 150, 155, 164, 174-  
       176, 197-198, 211  
     – zweite 43, 48, 50, 52, 54-55, 57-  
       61, 65-67, 69-71, 76-77, 79-84, 91,  
       105, 110-111, 115, 126-127, 129,  
       134, 136, 143-146, 149, 172-173,  
       182, 197  
     – Anhang zur zweiten 51, 129, 131,  
       133, 135-136, 146, 150, 161, 175,  
       197  
     – dritte 43, 136, 139, 144-146,  
       172-174, 182, 197  
     – vierte 43, 136, 145-146, 149-150,  
       173-174, 179, 181, 197  
   der negativen Hypothese  
     – erste 43, 151-152, 160-161,  
       164-165, 175-177, 183  
     – Anhang zur ersten 160-161, 163, 165  
     – zweite 43, 164, 174, 176-177, 183  
     – dritte 43, 101, 136, 162, 164-  
       165, 174, 179, 181, 183, 276  
     – vierte 43, 178, 181, 183, 277  
 Philosophie/Philosophieren 7, 11, 18,  
 122, 185, 210, 222-223, 246, 287-288,  
 294, 296, 300, 305, 307  
 Plötzlich, das 34, 126-127, 133-135,  
 145-148, 150, 161, 173, 175-176, 178-  
 180, 182-183, 193, 241, 277  
 Prädikat/Prädikation 61, 140, 188  
 Prädikatsnomen 48, 61, 65  
 Prinzip/Prinzipien 33-34, 65, 146-147,  
 150, 179, 182, 188, 190-193, 198, 202-  
 204, 220, 222, 225, 227-229, 232, 240,  
 246, 249, 255-256, 268, 286, 290, 303  
 Progreß/Regreß ins Unendliche 5, 23-  
 24, 26, 28-29, 138, 151, 188-190, 213-  
 214, 218  
 Prolog 227, 288, 296-297  
*prooemium* 199-200, 280, 288-289,  
 297  
 Prüfen/Prüfung 9, 53, 104, 112, 114,  
 116, 121, 124-125, 128, 130, 132, 142,  
 164, 170, 174, 186  
 Punkt 52, 254  
  
*reductio ad absurdum* 6, 8-9, 41, 65, 198,  
 271, 277  
 Richtigkeit 182, 278  
 Ruhe 15, 51, 53, 59-60, 69, 79, 131-134,  
 145, 147, 161, 175, 177, 182, 193, 205,  
 242, 244, 246, 253, 264-266  
  
 Satz/Sätze 22, 32, 39, 41-42, 45, 48, 52-  
 53, 62-67, 69-70, 73-77, 79, 82, 84, 88,  
 91-94, 101, 105-108, 111-129, 131-132,  
 137, 139-141, 166, 168-173, 180, 186-  
 188, 248-249, 252, 260, 291, 295  
 Satzebene 120, 122  
 Satzform 111, 113, 125, 141  
 Schönheit/Schöne, das 205, 256  
 Schöpfer 210, 220, 267  
 Schweigen 64, 126, 235, 251, 286

## SACHREGISTER

- Seele/Seelen 23-26, 39-40, 45-46, 75, 98, 110-114, 118, 123, 125, 134, 139, 141, 147, 153, 170, 178, 185-187, 191-192, 198-199, 214, 216, 221, 237, 242-243, 249, 253, 260-263, 265-266, 270, 273-276, 290
- Seiendes/Seiende, das 6, 10-11, 55-56, 69-70, 73, 78, 94, 106, 120, 130, 148, 177-178, 200, 202, 204, 214-215, 227-228, 230, 233-234, 243, 247-248, 260, 261, 276-277, 289
- Seiende/Seienden, die 3-6, 10-14, 30, 75, 83-84, 87, 93, 97-98, 100-101, 103, 114, 116, 120, 130, 178-179, 195, 199, 202-205, 208, 211-214, 216-220, 222, 228-229, 232, 239-240, 242, 244-247, 253, 256, 258-259, 261-262, 265-266, 270, 273, 276-277, 290
- Sein 10-12, 34-35, 37, 43, 48-49, 53, 55, 59-61, 64, 66-69, 70-71, 73-74, 78, 80, 82-83, 88, 91, 98, 105-108, 110, 113, 117, 120, 124, 128-133, 136, 141, 146-148, 150, 154-155, 157-165, 168-169, 172, 174-177, 191-192, 197-198, 200, 204, 228, 230-231, 235, 245-248, 252, 254-255, 260, 271, 273-274
- Selbes/Selbe, das 18, 26, 49, 56, 58, 67, 83-86, 148, 171, 177, 244
- Selbigkeit 51, 54-56, 81, 83, 87-88, 90, 127, 143, 155-156, 181, 205, 244, 246, 258
- Setzen/Setzung 62, 69, 147, 185, 198, 308
- Sich-Unterreden 38-40, 115, 118
- Silbe/Silben 52, 63
- Sophistik 96, 226, 291, 308
- Spätphilosophie, Platonische 98, 243
- Sphäre/Sphären 20, 52, 69
- Spiel 46
- Sprache 64, 246
- Stoff 198-199, 208-209, 221, 233, 237, 268-269, 275-276
- Subjekt 48, 61
- Substanz 199, 204, 208, 225, 243-244, 256, 261, 264, 275
- Suchen/Suche 9, 11, 96, 101, 114, 116, 162, 164-165, 170-172, 174, 185, 303
- summae capitum** 200, 280-281, 291, 296-297
- Summe 104, 116
- Synthese 73, 80, 121
- Tageslicht 20, 212
- Täuschung 113, 118
- Teil/Teile 19-22, 33-35, 43, 49-50, 52-56, 58, 61, 64, 67-71, 74-89, 99-100, 102-104, 107-108, 116-117, 120, 124, 129-132, 136-140, 142-144, 146, 148-150, 152-154, 157, 164-165, 167-171, 173-174, 179-180, 182, 187, 190-191, 208, 239, 241-242, 254, 257, 259, 263, 267-269
- Teilhabe 19-29, 27-29, 32, 35, 41, 60, 71, 81, 87, 89, 93, 100, 105, 110, 122, 128, 137, 142, 155, 158, 174, 176-178, 179, 186-188, 190-191, 210-212, 218, 246-247, 279
- Teillosigkeit 58, 117
- Teilung 5, 74, 254
- Text 292, 296-297, 299, 302-305, 307
- Theologie 195, 285
- Traumbilder/Schattenbilder 236, 275
- Übergang 145, 161
- Übertreten 162, 242
- Umfang 166-168, 170-172
- Umschlag/Umschlagen 132-133, 135, 145-146, 161, 163-164, 174-176, 178-181, 183, 241, 264, 266, 277
- Unähnlichkeit 6, 13-14, 56, 88, 90, 131, 143-144, 149, 155-156, 181, 202, 205, 244, 246, 258, 274
- Unaussagbarkeit 57, 59, 61, 155
- Unbegrenztheit 5, 77, 95, 143-144, 228, 240, 255-256, 268
- Unbestimmte Zweiheit 34, 65, 95, 97-98, 101, 148, 150, 190-192, 232, 240
- Unbestimmtheit 94, 166-167, 169, 171
- Unendlichkeit 26, 67, 69-71, 73, 75, 140-141, 150, 169, 188-190, 254
- Ungleichheit 57, 156, 244-245, 259, 274
- Unwissenheit 118, 171, 174
- Urbild 27-28, 89, 211, 217-218, 220, 237
- Urgrund 209, 221
- Urheber 203, 231
- Ursache 204, 208, 210, 225, 231, 240-241, 248-249, 257, 288, 297
- Urteil 32, 61, 64-65, 87, 102-103, 111, 127, 158, 170, 186, 203, 229-230, 300

## SACHREGISTER

- Vatermord 18  
Veränderung 51, 53-54, 63, 80, 108,  
132, 162-163, 263-264  
Vergangenheit 60, 110, 305  
Verknüpfung 120-121, 153, 186-187,  
252, 256, 263  
Vermischung 120, 131, 274  
Vermittlung 34, 126, 136, 160-161,  
193, 261  
Vermögen 211, 216, 220, 224, 243, 255,  
261  
Verschiedene, das 71, 82-86, 128, 142,  
147, 152-154, 158-159, 166, 173, 181,  
244, 264  
Verschiedenheit 30, 49, 54-56, 81-82,  
84, 86, 88, 90, 113, 127, 143, 152-153,  
156, 166, 177, 181, 190, 205-206, 244,  
248, 258, 268, 274  
Verschwinden/ Vergehen 99, 129, 176  
Viele/Vielen, die 13-15, 17-18, 29, 41,  
76, 83, 127-129, 137-139, 148-149, 167,  
170-171, 179, 181, 186, 188, 202, 211,  
267  
Vielheit 10-11, 14-15, 17, 22-23, 39,  
98, 116, 122, 129-130, 149, 166-167,  
186-187, 200, 203-204, 208, 226, 231-  
232, 253, 255, 268, 275-276  
Vollendung 111, 202  
Vorsehung 210, 220  
Vorstellung 24, 53, 64, 88, 104, 110-  
111-119, 118-121, 124-126, 128, 130,  
140-141, 158, 164, 170, 178, 180, 187,  
213, 239, 263, 275-276, 307-308  
Wachsen 51, 132, 254  
Wahrheit/Wahre, das 32, 46, 63, 97,  
113, 140, 158, 219, 225, 289  
Wahrnehmung 11-12, 23, 64, 110, 112-  
114, 125-126, 134-135, 137, 141, 178,  
185-187, 214, 236, 248-249, 263, 275-  
276  
Welt/Welten 11-12, 17, 33, 35, 186,  
190-192, 213, 262, 265-266, 290  
Werden 12, 34, 59-60, 69-70, 79-80,  
91, 105-108, 110, 129, 131-132, 134,  
136, 146-147, 150, 176, 187  
Werkzeug 62-63, 267  
Wesen 202, 205, 216, 229, 232-234, 241,  
247, 256, 259, 261, 264  
Widerlegung 16, 112, 120, 130, 158,  
175, 189-190, 201, 210  
Widerspruch 203, 218-219, 241, 259  
Wirklichkeit 2, 141, 157, 173, 185, 192,  
195, 198-199, 202, 214, 232, 237, 305  
Wissen/Wissenschaft 11, 32, 64, 113,  
115-117, 119, 121, 123, 125-126, 130,  
170-171, 185-186, 209, 219-220, 248-  
249, 271-272, 297-300, 303  
Zahl/Zahlen 58, 73-74, 101-102, 104,  
116, 140, 149, 167, 169-170, 255, 260  
Zeit/Zeitlichkeit 11, 34, 57, 59-60, 62-  
63, 67, 75, 101, 103, 105, 108-110, 121,  
127, 129, 132, 134-135, 146, 157, 170,  
213, 241, 245-246, 252-253, 260, 264-  
266, 272-273  
Zeitlosigkeit 34, 134, 246  
Zentrum 52, 56, 60, 69, 71, 77, 86, 146,  
150, 169, 185, 211, 215, 238, 263, 308  
Zukunft 60, 110  
Zusammenhang 74, 76, 88, 117, 254  
Zusammenstimmen 32, 121, 154, 186  
Zweiheit 69, 71, 73, 93, 227, 255