

Platons Parmenides

Ideenlehre und Ideenleere

David Koller

25. Mai 2009

entstanden für:

Hauptseminar: *Platons Dialektik u. ihre Interpretation durch Hegel u. Heidegger*
bei Dr. phil. habil. Stephan Grotz, im Wintersemester 2006/07

von:

David Koller
Matrikelnr.: 1165040
Am Hang 9, 93164 Laaber

abgegeben am:

25. Mai 2009

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Wozu Ideen?	2
2.1	Die Notwendigkeit von Prädikaten	3
2.2	Vorverständnis von Begriffen	4
2.3	Die Wirkung der Ideen	5
2.4	Selbstprädikation	6
3	Aufschlüsselung des Dialogs	7
3.1	Dramaturgischer Rahmen	8
3.2	Der erste Teil	9
3.2.1	Zenons Schrift	9
3.2.2	Formulierung der Grundfrage und Ideenannahme	9
3.2.3	Mannigfaltigkeit der Ideen	11
3.2.4	Wie ist Teilhabe zu verstehen	13
3.2.5	Der unendliche Regress bei der Teilhabe	14
3.2.6	Idee als Gedanke	16
3.2.7	Idee als Paradigma	18
3.2.8	Erkennbarkeit von abgetrennten Ideen	19
3.3	Zusammenfassung des zweiten Teils	20
4	Interpretation und Kritik	22
4.1	Die drei Grundprobleme nach H. Rochol	22
4.2	Ein positives Ergebnis des Textes	23
4.3	Identifizierung des Grundproblems der Ideenannahme	24
4.4	Ergänzungen zum Thema Idee	25

1 Einleitung

Wenn jemand sein philosophisches Interesse auf den antiken Autor PLATON richtet, so ist es geradezu unumgänglich, dass er dabei auf den Begriff der *Idee* stößt. Interpretieren von Texten Platons neigen dazu, ihm diesbezüglich eine regelrechte Systematik zuzusprechen, und nennen sie *Ideenlehre*. Diese soll das Fundament des platonischen Denkens bilden. Das griechische Pendant ἰδέα war schon vorphilosophisch eine gebräuchliche Bezeichnung für die äußere Gestalt eines Dings, und für dessen Eigenschaften. Erstmals mit DEMOKRIT fand der Begriff im philosophischem Sinne Verwendung, für dessen Beschreibung universaler, unteilbarer Grundbausteine der Welt¹. Heute verbindet man diesen Begriff in philosophischem Kontext – in der deutsche Umgangssprache hat das Wort *Idee* eher die Bedeutung eines Einfalls oder eines plötzlich konkret gewordenen Gedankens – unmittelbar mit dem Gedankengut Platons.

Dabei ist es verwunderlich, dass man in dessen überlieferten Werken die Vokabel ἰδέα keineswegs so deutlich herausgestellt findet, wie die erwähnten Umstände es vermuten ließen. Im Dialog ‹Parmenides› werden Universalien, oder was wir heute eben als Platons Ideen bezeichnen, meist durch Umschreibungen wie: „die Ähnlichkeit selbst“ (αὐτὰ τὰ ὁμοιά) [Parm. 129b1] oder schlicht durch das Voranstellen eines Artikels: „das Eins“ (τὸ ἓν) [Parm. 137c5] gekennzeichnet. Bei der Wahl eines Begriffs für die Kategorie von Universalien beschränkt sich Platon aber durchaus nicht auf die Verwendung von ἰδέα. Als synonym sind in diesem und anderen Dialogen gleichviel die griechischen Ausdrücke γένος (Gattung) [Parm. 129c2], εἶδος (Gestalt, Form) [Parm. 129c2] und sogar οὐσία (Wesen, *Seiendheit*) [Parm. 133c5] aufzufassen. Laut H. MEINHARDT ist die Priorisierung des Idee-Begriffs erst später durch oder zumindest mit CICERO entstanden².

Für das platonische Verständnis der Idee lassen sich keine klaren Definitionen aus den Dialogen herausklamüsern. Man findet dort verstreut: Aussagen, Erwähnungen und teilweise auch nur Gedanken, die Ideen implizieren³. Es steht also nicht nur zur Debatte, ob Platons Aussagen über Ideen eine reelle Wahrheit treffen, sondern auch immer schon der eigentliche Inhalt seiner Darlegungen und deren Status. Es wurde versucht den auffallenden Mangel einer deutlichen Doktrin durch verschiedene Ansätze – u.a. die der Rede von

¹Vgl. [Meinhardt 1976, Sp. 55 – oben]

²Vgl. [Meinhardt 1976, Sp. 55 – unten]

³W. WIELAND empfiehlt, sich bei der Untersuchung der „Ideenlehre“ Platons den Status der Aussagen über Ideen im platonischen Werk klar zu machen. Vgl dazu [Wieland 1982, S. 96]

einer *ungeschriebenen Lehre*, die Platons Schüler in der Akademie zu hören bekamen – zu beheben oder aber auch zu rechtfertigen. W. WIELAND beispielsweise hält dieses Fehlen für ein „positives Phänomen . . . , das der Deutung bedarf.“ [Wieland 1982, S. 101].

Dem <Parmenides> Dialog haftet in diesem Bezug eine Besonderheit an. Er setzt sich in expliziter und durchaus kritischer Weise mit dem Konzept der platonischen Idee auseinander. Daher wurde er, wie DIOGENES LAERTIUS zu berichten weiß, noch in der Antike unter anderem von THRASYLLOS⁴ mit dem Sach- oder Nebentitel „[Ü]ber die Ideen“ (περι ἰδεῶν) [Diogenes 1967, S. 175f ↔ Buch 3, Kap. 58] erwähnt. Diese Bezeichnung erinnert an den gleichnamigen Titel eines Werks von ARISTOTELES, in dem sich auch dieser kritisch und mit zumindest ähnlichen Argumenten Wahrheit und Inhalt einer Ideenlehre stellt. Neben dem <Sophistes> ist <Parmenides> der einzige Dialog, in dem Ideen nicht nur **verwendet** werden, um ein Argument zu unterstützen oder eine Erklärung zu leisten, sondern deren Existenz und damit verbundene Folgen selbst im größeren Umfang Gegenstand der Diskussion sind.

Diese Arbeit will zunächst einen Einblick in das Konzept der Idee bei Platon geben, was sie ist, und warum sie für Platon notwendig wird. Anschliessen wird der Dialog <Parmenides> aufgeschlüsselt, wobei bis auf ein paar zusammenfassende Sätze der 2. Teil des Dialogs außer Acht gelassen wird. Am Ende der Arbeit steht der Versuch an, das philosophische Ergebnis des Dialogs kritisch zu beleuchten.

2 Wozu Ideen?

Dem Sinn und der Notwendigkeit einer Rede von Ideen⁵ im Sinne Platons nähert man sich am besten, anhand einer analytischen Fragestellung bezüglich des menschlichen Verstandes. Eine der drängendsten Fragen, die der Selbsterkenntnisprozess des Menschen aufwirft, ist die nach der Möglichkeit von Verständigung und Verstehen sowohl im Bereich der Kommunikation als auch des Denkens. Was ermöglicht es, komplexe Sachverhalte aufzuschlüsseln, in sie einzudringen, sie zu verstehen? Wie können diese abstrakten Gedanken strukturiert und vermittelt werden?

⁴Gemeint ist der Neupythagoreer THRASYLLOS aus Mendes, der insbesondere für seine Ordnung der Platon Dialoge in neun Vierergruppen bekannt ist.

⁵Trotz des in der Einleitung erwähnten Fehlens einer Priorisierung der Vokabel ἰδέα in Platons Texten wird der Verfasser das deutsche, äquivalent klingende *Idee* als kategorialen Terminus für die besondere Form des Universals bei Platon beibehalten.

2.1 Die Notwendigkeit von Prädikaten

Der Mensch besitzt mit dem Instrumentarium seiner Sprache das Potential, von konkreten Dingen zu abstrahieren, sie zu klassifizieren und mit Eigenschaften zu beschreiben. Man bildet *allgemeine Begriffe*, statt jedem einzelnen Ding einen Namen zu geben, und ein jedes andere der nur mit Hilfe dieser Abstraktion zugänglichen *selben Art* wieder als ein völlig Unbekanntes, Neues anzusehen. Diese Gruppierungs-Leistung des Verstandes hat vor allem einen Effekt: Man erkennt etwas immer *als* etwas, also einer oder mehrerer „Gruppen“ zugehörig. Selbst wenn beispielsweise die Bestimmung eines neuen Gegenstandes scheinbar vollkommen fehlt, kann er immer noch als unbestimmt, neu und als gegenständlich im Bezug auf seine Thematisierung klassifiziert werden.

Es hat sich für diesen Erkenntnisakt in der Sprachtheorie der Terminus *Prädikation* eingebürgert, der in seiner Geschichte auf die Verwendung eines griechischen Äquivalents zu *Prädikate*: *κατηγορήματα*, von dem auch unser deutscher Begriff *Kategorie* stammt, zurückgeht⁶. In aller Regel wird dabei einem Individuum, dem Subjekt der Aussage, ein wie auch immer geartetes So-sein zugesprochen. Diese Bestimmung ist aber generell, im Gegensatz zur Individualität des Subjekts. In der Aussage: »Dieser Ball ist rund« wird die Entität *Ball* in die Gruppe oder Kategorie aller Runden klassifiziert. Ein weiterer Schritt ist die Generalisierung des Subjekts. Im Beispiel ist allein mit der Benennung eines Gegenstandes mit »Ball« dieser schon in eine Kategorie geordnet. Noch deutlicher wird dieses Phänomen an einer generalisierten Aussage: »Alle Bälle sind rund«. Erklärt man sich bereit, dass dies eine objektiv wahre Aussage darstellt, wird aus ihr eine Beziehung zwischen den Prädikaten *Ball* und *Rund* ersichtlich.

Ein Prädikat, in dem Sinn, wie auch Platon von Ideen spricht, kann sowohl auf die Gattung, wie auch auf eine Eigenschaft oder eine Relation des betrachteten Gegenstandes verweisen⁷. Ohne zumindest eine dieser drei Bestimmungen kann aber unmöglich eine Aussage zustande kommen. Selbst der rudimentärste, deiktische Akt – beispielsweise die bloße Benennung eines Gegenstandes mit ausgestrecktem Zeigefinger – rückt den Gegenstand trotzdem gedanklich in mehrere Kategorien, unter anderen in die des Seins: »Das ist ein Soundso«.

⁶Vgl. [Weidemann 1989, Sp. 1195 oben]

⁷In der modernen Sprachlogik – die spezielle Disziplin wird *Quantorenlogik* genannt – hat man sich auf die Redeweise von den ein- bzw. mehrstelligen Prädikaten für die Unterscheidung der Begriffe Eigenschaft und Relation geeinigt. Interessant bezüglich der Betrachtung der platonischen Idee ist das Diskriminierungsmerkmal der Anzahl von (sprachlichen) Objekten, die in eine Aussage mit eingehen. Eigenschaften oder einstellige Prädikate betreffen, wie Bezeichnung nahe legt, immer nur ein (sprachliches) Objekt.

2.2 Vorverständnis von Begriffen

Die Bestimmung, welche ein Objekt durch das Prädikat erfährt, muss beim Denkenden oder beim Kommunikationspartner bereits vor-angelegt sein, damit sie sinnvoll zum Zuge kommt. Das heißt, für jede Prädikation, die in einer Aussage wirkt, muss es ein Vorverständnis des Prädikats geben. Die Ausprägung des Vorverständnisses, also in wie fern man über die Kategorie, in welche das Objekt der Aussage geordnet wird, schon bescheid weiß, spielt dabei eine zunächst untergeordnete Rolle. Wichtig ist, daß man Erkenntnis über ein Objekt nur durch eine solche Zuteilung erhält. Erfährt man beispielsweise von einem unförmigen Gebilde, dass es ein Stuhl sei, so wird einem der Nutzen und die Funktion des Gegenstandes klar, falls man weiß, für was Stühle gewöhnlich gut sind. Hat man ein genaueres Verständnis der Begriffs-Gattung **Stuhl**, so kann man des weiteren beurteilen, ob es ein stabiles, besonders funktionelles oder unbequemes Möbel ist, vielleicht sogar welcher modischen Epoche es entstammt. Fehlt einem dagegen der Begriff des Stuhles ganz, so bedarf es eines weiteren Rückgriffs in der Erklärung, auf einen vorhanden Begriff, wie zum Beispiel **das Sitzen**. Aus diesem Beispiel lässt sich noch ein weiterer Punkt erkennen: Es muss eine hierarchische Einteilung der Begriffe geben, wobei sich nur die grundlegendsten und allgemeinsten Begriffe als essentiell erweisen. Alle Weiteren können abgeleitet oder zusammengefügt werden.

Der Frage, woher wir dieses Vorverständnis von Begriffen haben, widmet sich in gewisser Weise Platons Rede von den Ideen. Das eben angedeutete Konzept von Erkenntnis stößt schnell auf Probleme. Dann nämlich, wenn die Frage auf die Herkunft dieser Begriffe oder zumindest der ersten Begriffe, auf die alle übrigen aufbauen, kommt. Die Annahme der Ideen als einer dem Verstand irgendwie zugänglichen *Urform*⁸, bietet eine Lösung für dieses und abgeleitete Probleme. In Platons Dialog <Phaidon> wird als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele nebenbei das Lernen als eine „Wiedererinnerung“ (ἀνάμνησις) [Phaid. 72e5] eingeführt und erläutert. Dabei stützt sich der Unsterblichkeitsbeweis hauptsächlich darauf, dass der Mensch Begriffe wie Gleichheit und Ähnlichkeit von Geburt an im Denken, Reden und auch schon bei der Wahrnehmung verwendet, und sie somit bereits vor der

⁸Dass es sich bei einer Idee um eine Urform der Art eines Paradigmas handelt, also eines perfekten Vorbildes, wovon reale Dinge *schlechte* Abbilder wären, ist eine der möglichen Interpretationen des Ideenkonzeptes. Da auch diese Auslegung gerade im <Parmenides> zur Diskussion steht, sollte man die Vokabel *Urform* und andere Umschreibungen für Platons Idee an dieser Stelle der Arbeit noch nicht als Terminus einer bestimmten Interpretation verstehen.

Geburt *kennen gelernt* haben muss⁹. Dies wiederum hätte zur Folge, dass die Seele des Menschen bereits vor dem körperlichen Leben *existierte*.

An besagter Stelle im <Phaidon> werden die Ideen nur sehr dürftig umschrieben. Sie dienen eher als Basis für Argumente. Genau genommen wird von dem Begriff *Idee* an dieser Stelle nicht ein einziges mal, und im Rest des Dialogs nur sehr selten gebrauch gemacht. Wesentlich aber für die gegenwärtige Untersuchung ist, dass von Sokrates vorausgesetzt und von seinen Gesprächspartnern ohne viel Gewese akzeptiert wird, dass für jede Erkenntnis ein Vorverständnis von allgemeinen Begriffen notwendig ist, und dass der Verstand (eigentlich die Seele) von diesen bereits jeher Kenntnis besitzt. Nur mit Hilfe einer wie auch immer gearteten Relation, zwischen der Idee des Gleichen und einander gleichenden Dingen, könne der Verstand überhaupt ein gleich-Sein reell sich gleichender Dinge erkennen. Dabei bliebe das gleich-Sein im Konkreten aber immer hinter der Vollkommenheit des Gleichen-an-sich zurück¹⁰. Die Notwendigkeit dieses begrifflichen Vorverständnisses, und somit für Platon: der Ideen, nennt H. ROCHOL einen „vertrauten platonischen Grundsatz“ in der Form eines Postulats, der den Inhalt verkündet: „ohne die Ideen habe der Verstand kein Objekt“ [Rochol 1975, S. 1]. Diese dogmatische Aussage legt Platon seiner Parmenides-Figur in den Mund, die damit der Verzweiflung des jungen Sokrates im <Parmenides> ob der anscheinend vernichtenden Kritik an seinem Ideenkonzept Einhalt bietet¹¹.

2.3 Die Wirkung der Ideen

Natürlich stellt sich angesichts dieses Postulats, die Frage: Wie wirken dann diese Ideen? Oder genauer: Welcher Art ist die Verbindung zwischen der Bestimmung stiftenden Idee und dem jeweils in seinem So-sein bestimmten Ding?

In den Texten Platons findet diese Verbindung – quasi von den Dingen her gesehen – ihre Benennung mit den Termini „Teilhabe“ ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$) [Phaid. 100c6] und „Aufnahme“ ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$) [Parm. 131a6]. Die Vokabeln hatten zu Platons Zeiten eine alltagssprachliche Bedeutung, und sind offenbar im wörtlichen Sinne, wie später (→ 3.2.4) bei der Analyse des <Parmenides> zu sehen sein wird, mit der Rede von Teilen und einem korrespondierenden Ganzen verbunden. Die Vorstellung, ein jedes Ding werde so bestimmt, dass es von der

⁹Vgl. [Phaid. 74e ff]

¹⁰Vgl. [Phaid 74d2 - 75a3]

¹¹Vgl. [Parm. 135 b6-c3]

zugehörigen Idee ein Stückchen ab bekäme, führt schon für Platon selbst zu Widersprüchen. Wie auch immer der Vollzug der Teilhabe dann richtig zu denken ist, die Ergebnisse liegen klarer auf der Hand: Die sinnfälligen Dinge *ähneln* den Ideen und erhalten durch sie ihre **Benennung**¹². Neben dieser zentralen Bestimmung (z.B. eines konkreten Steines durch die Idee des Steins) kommen dem Ding von weiteren Ideen seine sonstigen Eigenschaften und Verhältnisse zu¹³. Die Verbindung Idee \leftrightarrow Ding wird auch noch bewusst unverfänglicher als eine Art „Gegenwart“ (παρουσία) oder „Gemeinschaft“ (κοινωνία) [Phaid. 100d5] beschrieben. Sie gilt für Sokrates im <Phaidon> als die einzige Ursache oder Grundlage, einem Ding eine bestimmte abstrakte Eigenschaft wie etwa schön-Sein zuschreiben zu können. Allen anderen Gründen, zum Beispiel der Überstimmung mit gängigem ästhetischen Empfinden, misstraut Sokrates, da sie weder Beständigkeit aufweisen noch eine tatsächliche Erklärung liefern.

2.4 Selbstprädikation

Das Ideenkonzept Platons schliesst eine Besonderheit ein, die nicht unbedingt zwingend der Thematik entspringt. Es bedarf einiger Implikationen, dass Ideen dadurch Erklärungen leisten können, dass sie in einer Art *Schau* vor der Inkarnation für die Seele „wahrnehmbar“ sind, und der Mensch in seinem körperlichem Leben sich an diese erinnert. Platons Umschreibungen lassen zwei Interpretationen zu:

Platons Konzept schliesst die Annahme mit ein, Ideen wären Gegenstände höherer Art, welche durch einen Wahrnehmungsprozess, ganz ähnlich dem der körperlich, sinnlichen Wahrnehmung von der Seele erfasst wurden. Die Ideen wären dann reine und fehlerfreie Urbilder aller in der sinnlichen Welt vorkommenden Dinge, Eigenschaften und Relationen. Dem entsprechend, müssten diese Paradigmata die Bestimmung, die sie vermitteln, selbst an sich haben und *verkörpern*. Diese Annahme zöge ein Zugeständnis an weitreichende Prämissen wie die Möglichkeit einer geistigen Wahrnehmung, geistiger Relationen, sowie geistiger Zeitlichkeit und Räumlichkeit nach sich. Schließlich müsste jede räumliche Idee auch geistig räumliche Ausprägungen besitzen. Die Ideen wären selbst in reinster Form, was sie an Bestimmung leisten: Das Große-an-sich wäre größer als das Kleine-an-sich; die Idee

¹²Vgl. [Tim. 52a 5-6]: ὁμώνυμον ὁμοίον ... αἰσθητόν

¹³Vgl. [Soph. 215a5ff]

des Roten wäre selbst rot. Der Schwierigkeiten, die aus dieser Interpretation folgen, nimmt sich Platon selbst – wie noch zu sehen sein wird (\rightarrow 3.2.4 & 3.2.5) – im \langle Parmenides \rangle an. Die andere Deutung geht davon aus, dass die Rede von der seelischen Sicht auf die Ideen eine notwendige Metapher sein könnte. Deren übertragener Gehalt würde lediglich auf die allen vernünftigen Wesen mögliche Zugänglichkeit zu den Inhalten der Ideen deuten. Dies aber bei Platon mit dem Zusatz, dass der Zugang im bewussten Vernunftakt nur zu einer verblassten Erinnerung an den Gehalt der Ideen führt, nicht zu diesem Inhalt selbst. Diese moderatere Lesart umgeht die Problematik, die die Prämisse *Selbstprädikation* erst heraufbeschwört. Wie sooft können auch für diese Interpretation nur Indizien gegeben werden: Im \langle Phaidros \rangle beschreibt Sokrates einen „überhimmlischen Ort“ und erklärt dazu:

Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, das nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer hat und um das das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft, nimmt jenen Ort ein. [...] In diesem Umlauf nun erblicken sie [die Götter] die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft ...

[Platon 1983, S. 77 \leftrightarrow Phdr. 247 c6-e1]

Hier jedenfalls scheint sich Platon von einer allzu körperlichen Auffassung der Ideen mit den drei Attributen ἀχρώματός, ἀσχημάτιστος und ἀναφής distanzieren zu wollen.

3 Aufschlüsselung des Dialogs

Wie üblich in den Dialogen Platons ist die philosophische Diskussion in eine Rahmenerzählung gekleidet. Der \langle Parmenides \rangle zählt auch diesbezüglich zu den Superlativen, denn sein eigentlicher Inhalt wird literarisch gesehen in dreifacher Übermittlung wiedergegeben. Der anschliessende philosophische Diskurs kann aufgrund von Inhalt und literarischem Stil in zwei Teile gegliedert werden. Deren erster hat als Reaktion auf einen Vortrag einer Schrift eleatischen Gedankenguts eine kritische Thematisierung mehrerer Ideenkonzepte zum Inhalt. Keine der vorgetragenen Theorien wird sich am Ende behaupten können. Der zweite, weitaus längere und komplexere Teil, stellt ein im Dialog mehrfach als Übung (γυμνασία) [Parm. 135c8, d4, d7] bezeichnetes *Durchgehen* von mehreren sich widersprechenden Thesen bezüglich des Seins oder nicht-Seins von Einem oder Vielem. Diese Übung ist im Dialog die unmittelbare Reaktion auf das Scheitern der Versuche, eine schlüssige Theorie über Ideen zu entwickeln.

3.1 Dramaturgischer Rahmen

Der Erzähler namens **Kephalos** aus dem kleinasiatischen Klazomenai reist in Begleitung nach Athen und erkundigt sich bei **Antiphon**, welcher sich gegenwärtig der Pferdezucht verschrieben hat, sich jedoch offenbar in jüngeren Jahren sehr für die Philosophie interessierte, nach einem Gespräch zwischen Parmenides, Zenon und dem jungen Sokrates. Antiphon hat das Gespräch als jugendlicher von **Pythodoros** gehört und auswendig gelernt. Dieser Pythodoros war bei besagtem Gespräch angeblich selbst anwesend, und konnte dieses daher authentisch weiter geben. W. WIELAND sieht in dieser umständlichen Schilderung einen deutlichen Hinweis auf Originalität der Gedankengänge des so tradierten Gesprächs, da die drei Übermittler mit Attributen und in Umständen beschrieben werden, die eine Beeinflussung des philosophischen Inhalts durch Kenntnis der späteren philosophischen Lehren Sokrates verhindert haben müssen. Kephalos ist weitab von der zentralen Wirkungsstätte des späteren Sokrates beheimatet, und Antiphon hat sein früheres Interesse an philosophischem Gedankengut dem Pferdehandwerk preisgegeben. Diese Einrahmung soll „plausibel machen, daß hier ein Bericht über die Frühphase von Sokrates' Entwicklung gegeben wird, der noch nicht ... beeinflusst ist“ [Wieland 1982, S. 113].

Am eigentlichen philosophischen Diskurs beteiligen sich also der junge **Sokrates** (wohl etwa 20 Jahre), der schon greise **Parmenides** und dessen bedeutendster Schüler und „Liebling“ **Zenon** von Elea, sowie als Jüngster in der Runde einer der späteren „Dreißig Tyrannen“, **Aristoteles** von Antiochis. Letzterer wird im Dialog als Gesprächsruehpunkt der oft auch als *dialektische Übung* bezeichneten Ausführungen des Parmenides im zweiten Teil (137c4 - 166c6) dienen, die bis auf die kurzen Gegenfragen oder Bestätigungen eher monologartigen Charakter haben. Das Gespräch des ersten Teils (127a8 - 135c7) und damit auch der Anfang des eigentlichen Inhalts beginnt nach einer Vorlesung von Zenons Schrift, auf deren Inhalt nur andeutungsweise Bezug genommen wird. Die daraus entstehenden Überlegungen über Ideen werden hauptsächlich von Parmenides und Sokrates geführt. Im Übergang (135c8 - 137c3) zum zweiten Teil identifiziert Parmenides das eigentliche Problem von Sokrates mit der fehlenden praktischen Übung und wird daraufhin überredet eine derartige Gymnastizierung des Geistes einmal vorzuführen. Am Ende des Dialoges wird der Leser etwas abrupt direkt aus der Übung und ohne einen weiteren abschliessenden Kommentar, lediglich mit einem restlos überzeugten Ἀληθέστατα von Aristoteles, entlassen.

3.2 Der erste Teil

Ausgehend von einem Argument in Zenons Schrift, die zwar noch in Fragmenten erhalten ist, deren Inhalt jedoch in dieser Arbeit nicht im Detail beachtet wird, stellt Sokrates Thesen zum Wesen der Idee auf, die von Seiten Parmenides' entkräftet werden. Dabei geht es zunächst darum, von was es alles Ideen geben kann, und anschliessend wird die Verbindung zwischen Idee und Dingen betrachtet. Gegen Ende des ersten Teils steht die Frage der Erkennbarkeit von Ideen im Mittelpunkt, wobei sich an dieser Stelle schon Parmenides als Redeführer entpuppt.

3.2.1 Zenons Schrift

Zenons Schrift, zu deren Rezitation dieser gewissermaßen ungewollt genötigt war, soll in ihren Beweisgängen zeigen, dass die Annahme der Vielheit im Seienden zu ähnlichen, wenn nicht ernsthafteren Widersprüchen führt wie die, welche Kritiker im *Satz des Parmenides* zu finden glaubten. Dessen Inhalt ist die Ausführung der eleatischen Lehrmeinung: Alles sei ein einziges, stetes Sein; oder mit Sokrates' Worten: „das Ganze sei eins“ [Parm. 128a7]. Zenons Distanzierung von der Ernsthaftigkeit der eigenen, im jugendlichen Eifer angefertigten Schrift, erinnert – vor allem auch durch die Passivität, in der er sich seiner Kontrolle über das einst Geschriebene beraubt fühlt – an Platons Ausführungen zum Wert des Schreibens im *Phaidros*. W. BRÖCKER hat für die „Historie vom Manuskript-Diebstahl“ [Bröcker 1967, S. 391] noch eine weitere Deutung: Er sieht darin die deutlich niedrigere Wertung Zenons Werk, gegenüber der Lehre des Parmenides. Er erklärt, dass es sich nicht, wie der junge Sokrates dies im Dialog bereits mit ironischem Unterton vorschlägt, um die Umkehrung des Parmenides Satzes handelt. Denn, so W. BRÖCKER, für Platon sei alles Sein sowohl Eines, wie auch Vieles. Dies umfasse daher die Aussage von Parmenides, nicht aber die seines Schülers.

3.2.2 Formulierung der Grundfrage und Ideenannahme

Ob Platon das Argument des historischen ZENON, welches im Dialog nun als Trittbrett für die weitere Diskussion dient, richtig wiedergibt, scheint nicht vollkommen klar zu sein¹⁴. Jedenfalls legt Platon aufgrund seiner Auslegung des Arguments die erste These des

¹⁴Vgl. dazu [Ferfers 1978, S.32f]

Sokrates und damit die Grundfrage des ganzen Dialogs zurecht: Dass Dinge an verschiedenen Ideen teilhaben ist nicht besonderes. Es wäre jedoch durchaus „etwas Ungeheurliches“ [Platon 1983, S. 207 (Anm.) ↔ Parm. 129b2], wenn eine Idee an einer anderen Idee teilhätte, besonders, wenn der Gehalt der einen dem der anderen als gegensätzlich entgegenstände. Es geht also hier nicht mehr nur um die Bestimmung konkreter, sinnfälliger Dinge durch Ideen, sondern um die Bestimmung der Ideen durch sich selbst und mehr noch: durch andere Ideen. Sokrates erklärt:

Wenn aber jemand, wie ich nur eben sagte, zuerst die Begriffe selbst¹⁵ aussonderte [χωρίς], die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe und alle von dieser Art, und dann zeigt, daß diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden könnten, das, o Zenon [...] würde mir gewaltige Freude machen.

[Platon 1983, S. 207 ↔ Parm. 129 d7-e4]

Dieser Satz wird nun den Rest des Dialoges bestimmen. Zuerst aber wird Sokrates zur Wiederholung und Verdeutlichung zweier Punkte in seiner Aussage angehalten. Parmenides will wissen, ob er neben der Ähnlichkeit zwischen Dingen auch eine *Ähnlichkeit-an-sich* annehme, und ob er diese *Idee* dann als von den Dingen abgetrennt (*χωρίς*) erachtet.

Diese – etwas überspitzt interpretiert – Trennung in „zwei Welten“, eine Ideen-Welt und eine Ding-Welt, handelte Platon einige Kritik ein. Der Philosoph ARISTOTELES sieht die Trennung des Allgemeinbegriffs von den Dingen unter dem Begriff der *Idee* einhergehen mit der Verdinglichung dieser Ideen selbst¹⁶. Das dies zu einer Vielzahl an Widersprüchen führt, wird Platon aber selbst im Dialog noch zeigen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts prägte sich der Terminus *Chorismos* für die Darstellung dieser Interpretation des Ideenkonzeptes bei Platon. Auffällig ist wiederum die Seltenheit der Aussage des getrennt-Seins in Platons eigenem Werk. So erklärt M. MEINHARDT:

Auch *χωρίς* (getrennt) ist bei ihm [Platon] keineswegs eine typische Vorkabel für das Einzelding-Idee-Verhältnis [...]; sie dient im Gegenteil oft zur Negation der Teilhabe an bestimmten Ideen.

[Meinhardt 1971, Sp. 1007 Mitte]

¹⁵Der griechische Text an dieser Stelle lautet: αὐτά καὶ αὐτὰ τὰ εἶδη. In einer Fussnote [Platon 1983, S. 209, Anm. 9] gibt D. KURZ zu bedenken, dass F. SCHLEIERMACHERS Übersetzung des griechischen εἶδος mit dem deutschen „Begriff“ dieses Wort nicht adäquat abbildet. Gemeint sei Platons *Idee*, ein „absolutes Wesen“.

¹⁶Vgl. [Met. 1078b 31-32]

Auch P. NATORP findet in dieser Absonderung einen Beweis dafür, dass es sich hier bei Sokrates Worten nicht um Platons reflektiertes Ideenkonzept handelt, sondern um eine „Ideenlehre Platons, ungefähr wie sie von [dem Philosoph] Aristoteles und von aller Welt¹⁷ verstanden wird“ [Natorp 1921, S. 231]. Zunächst aber hat jene Absonderung der Ideen im Dialog eigentlich noch keinen Inhalt, und bedeutet nur die Existenz einer vom Ding losgelösten, unabhängigen Instanz, von der her alles Gleichnamige seine Bestimmung erhält. Jenen Inhalt, der erst zum Gegenargument provoziert, erhält es später, wenn die stricte Trennung von Bestimmung und Bestimmten unausgesprochen als Prämisse in ein Argument einfließt.

Die Abfertigung von Zenons Problem, dass Dinge Gegensätzliches in sich vereinen, scheint recht oberflächlich. Sokrates beteuert nur immer wieder wie selbstverständlich es wäre, dass es sich gerade so verhält. Dem Problem wird im ‹Parmenides› nur mit einem Beispiel begegnet, die grundsätzliche Haltung geht aber mit Platons in der ‹Politeia› anberaumten Prinzip der *Widerspruchsfreiheit* konform:

...als ob jemals etwas dasselbe bleibend zugleich in demselben Sinne und in bezug auf dasselbe könne Entgegengesetztes erleiden oder sein oder auch tun.

[Platon 1971, S. 333 ↔ Pol. 436e8 - 437a1]

In Sokrates Beispiel zur Anwesenheit des Gegensätzlichen in den Dingen, nehmen diese den Gegensatz nicht im selben Sinn ein. Einmal ist Sokrates eine Einheit in Abgrenzung zu den sechs anderen Personen. Dann wieder beschreibt sich Sokrates aber auch als Vieles, da sein Körper räumliche Merkmale aufweist, somit unter anderem eine Vorder- und Hinterseite besitzt.

3.2.3 Mannigfaltigkeit der Ideen

Als nächstes stellt sich erst die Frage, von was es alles Ideen geben kann. Parmenides bietet in drei Durchgängen je drei mögliche Ideen an, über die er jeweils die Frage nach deren Existenz stellt. Die Gegenstände der Ideen werden dabei immer konkreter. Während für den jungen Sokrates die Existenz von Ideen wie Schönheit, Gerechtigkeit und dem Guten ansich feststeht, sind ihm Ideen vom Menschen, vom Feuer oder vom Wasser schon zweifelhaft. Haar-, Schlamm oder Schmutz-Ideen hält er angesichts der Geringfügigkeit der Dinge dann

¹⁷H. ROCHOL ergänzt hier: „d.h. völlig falsch“ [Rochol 1975, S. 6]

aber für ganz unmöglich, wobei ihm die Inkonsequenz in seiner Auffassung zuweilen selbst aufstösst und daher zumindest klar ist. Er erhält für sein fehlendes Durchhaltevermögen von Parmenides Schelte, der dessen Fehlgang auf sein jugendliches Schamgefühl schiebt. Damit verkörpert Sokrates erneut den Vertreter eines naiven Ideenkonzeptes, das zum Scheitern verurteilt ist. Interessant ist die Alternative, die Sokrates zur Ideenannahme der Dinge bietet, bei denen er Ideen ablehnt: Sie seien schlicht, wie wir sie sähen [130d 3-4].

Die Auffassung von Dingen ohne Ideen käme demnach rein aus der äusseren Wahrnehmung. Die Differenzierung hin zu abstrakten Gegenständen, von denen es Ideen gäbe, würde damit scheinbar sinnvoll, denn einer Handlung kann man beispielsweise ihr gerecht- oder ungerecht-Sein von aussen unmöglich ansehen. Man braucht dazu zumindest Einsicht in die Umstände und Folgen der Tat. Doch ist der eigentliche Erkenntnis-Akt am Ende nicht wirklich verschieden. Um entscheiden zu können, inwiefern eine Handlung gerecht ist, müssen wir ein Vorverständnis davon haben, was sich aus einer solchen ergeben darf, und was nicht. Ein Teil der Voraussetzung dafür könnte sein, dass jeder von der Handlung betroffene seine offene Zustimmung zu ihr geben würde, und mit dem Ergebnis zufrieden wäre. Erfüllt eine Handlung alle Voraussetzungen von Gerechtigkeit, erkennt man sie als gerecht. Aber ein ganz ähnliches Vorverständnis braucht es beim Erkennen von Haar als Haar, von Schmutz als Schmutz. Die Voraussetzungen für die Erkenntnis befinden sich dort einfach nur auf einer physischeren Ebene. Haare wachsen aus dem Kopf, Schmutz lässt sich mit Wasser abwaschen, usw. Der Unterschied ist demnach tatsächlich nur ein scheinbarer.

Wie bereits erwähnt sind in Platons übrigen Werken eher die Ideen des ersten Durchgangs gefragt, wenn das Gespräch also auf abstrakte und normative Begriffe kommt. W. WIELAND bezeichnet dies als den Punkt, an dem eine Rede von der Idee überhaupt Sinn macht. Dann nämlich, wenn der Inhalt der Aussage fragwürdig wird aufgrund zu hoher Allgemeinheit des Prädikats, wenn Erläuterungen anhand einzelner Beispiele unbefriedigend bleiben. Es erscheint trotzdem auffällig, dass an dieser Stelle erstmals eine Hierarchie des Sinnfälligen zur Sprache kommt, bei der es nur von höher gelagerten Erscheinungen Ideen gibt. Wiederum ein Indiz dafür, dass es sich bei den Thesen des jungen Sokrates nicht um Platons ausgereiftes Konzept der Idee handelt, sondern um eine simplifizierte Version, von der er sich gerade distanzieren will.

3.2.4 Wie ist Teilhabe zu verstehen

Als nächstes geht es um die Problem der Wirkung von Ideen. Parmenides verwendet schon in seinen Fragen das einschlägige, platonische Vokabular:

Also muß entweder den ganzen Begriff oder einen Teil davon jedes Aufnehmende in sich aufnehmen? Oder kann es außer diesen noch eine andere Aufnahme [μετάληψις] in sich geben?

[Platon 1983, S. 211 ↔ Parm. 131a 5-7]

Nachdem Sokrates keine alternatives Verständnis von Aufnahme/Teilhabe in den Sinn kommt, entwickeln sich im Gespräch zwei mögliche Vorstellungen. Entweder befindet sich in jedem Ding ein Teil der Idee, was gleichzeitig – ganz körperlich gedacht – eine Zerstückelung der Idee bedeuten würde. Oder es verhält sich wie bei einem Zeltdach, das alle darunter befindlichen gleichzeitig, aber ohne dabei tatsächlich unter den Personen aufgeteilt werden zu müssen, vor Wind und Wetter schützt.

Das erste Bild von der Idee lehnt Sokrates sofort ab, weil daraus die Absurdität folgen würde, dass sich die Idee ausserhalb ihrer selbst befände und – noch gravierender – die Einheit der Idee zerstört würde. Diese Vorstellung von Teilhabe hat einen fast übertriebenen körperlichen Zug, der sich vielleicht direkt aus der umgangssprachlichen Bedeutung des hier metaphorisch verwendeten Begriffs *Aufnahme* ergibt. Das zweite Verständnis, das Sokrates zunächst am dem Beispiel des Tageslichts erläutert, entfernt einen Teil dieser Körperlichkeit aus der Vorstellung. Das Tageslicht wäre für alle, die sich drin befänden, ein und dasselbe. Damit würde es zwar auf alle wirken, müsste hierfür aber nicht physisch zerteilt werden. Und doch gefällt Parmenides diese Veranschaulichung nicht ganz, da er – nun mit dem Beispiel des Zeltdaches – verdeutlicht, dass es trotzdem immer nur ein bestimmter Teil des Zeltes wäre, den man einer jeden Person darunter zuordnen könnte. Das hieße übertragen auf die Ideen: Jedes Ding erhält seine Bestimmung nicht durch die ganze Idee, sondern nur durch einen speziellen Teil. Allein aber die Rede vom Teil einer Idee, ist für Parmenides widersprüchlich, da zum Beispiel die Idee der Kleinheit als Ganzes größer wäre als ein Teil von ihr, sie aber nach wie vor beim teilhabenden Ding klein-Sein bewirke [131d7-e2]. Er verdeutlicht diesen Widerspruch auch an den Ideen der Größe und der Gleichheit.

Auch wenn W. BRÖCKER dieses Gegenargument in seiner Ausführung nicht triftig findet, da – mit dem Zeltbeispiel gesprochen – nicht nur ein bestimmtes Stück Zeltes für den Schutz eines bestimmten darunter Stehenden nötig wäre, sondern vielmehr das gesamte

Zelt zugleich für alle¹⁸, so liefern doch diese körperlichen Vorstellungen von Teilhabe mehr Schwierigkeiten, als sie Erklärung leisten können. Wäre dies tatsächlich, was Platon mit der Teilhabe der Dinge an Ideen meint, so würde er sich zurecht der Kritik aussetzen, er wäre seiner eigenen Metapher auf den Leim gegangen.

3.2.5 Der unendliche Regress bei der Teilhabe

Die Kritik von Parmenides ist nur zu verstehen, wenn man eine *Selbstprädikation* der Ideen mitdenkt. Wie schon in 2.4 angedeutet ist es naheliegend, Platon dahingehend zu verstehen, dass Ideen ihre Bestimmung auch selbst in reinstem Grade *sind*. Daraus ergibt sich im zuletzt genannten Kritikpunkt des Parmenides, dass ein Teil der Kleinheit unmöglich kleiner sein kann als die Kleinheit selbst, da sie doch selbst klein im vollkommensten Maße und damit kleiner als alles andere sein sollte. Im darauf folgenden Abschnitt, bringt dieses Verhältnis des Gehalts der Idee zur Idee selbst eine weitere Absurdität mit sich.

Wenn alles Sosein immer von einer Idee her bestimmt ist, so muss auch das der Idee selbst seine Bestimmung von einer Idee her erhalten. Da aber zuvor gesagt wurde, diese Bestimmung sei abgesondert vom Bestimmten, so müsste es – mit dem Beispiel des Parmenides gesprochen – neben der Idee des Großen, die alle großen Dinge bestimmt, eine weitere existieren, die nun auch das groß-sein der Idee des Großen bestimmt. Diese zweite Idee des Großen, wäre aber wieder groß Kraft der Teilhabe an einer weiteren, dritten Idee. So gingen diese Teilhabe-Verhältnisse weiter, bis zu einer unendlichen Anzahl von Ideen für immer ein und dieselbe Bestimmung [132 a5-b].

Hier wird nun tatsächlich ein Verständnis der Trennung, wie es unter dem Namen *Chorismos* zum Terminus der Kritik aufstieg, benötigt, um den Einwand von Parmenides nachvollziehen zu können. Damit dieser gilt, bedarf es nämlich folgender Voraussetzungen:

1. Eine Idee muss ihre Bestimmung auch selbst tragen. (Selbstprädikation)
2. Nichts – nicht einmal eine Idee – kann seine Bestimmung aus sich selbst heraus erhalten. Es muss also für jedes bestimmte Sosein eine vom Bestimmten selbst unterschiedene und abgetrennte Idee existieren. (Chorismos)

¹⁸Vgl. [Bröcker 1967, S. 398]

3. Im besonderen Fall, wenn die Idee zum Teilhabenden wird, muss alles, was an dieser Idee teilhatte, auch gleichzeitig und mit dieser Idee an einer weiteren Idee teilhaben, damit diese Idee ihr Sosein erhält.

Ohne den dritten Zusatz, würde sich kein unendlicher Regress ergeben, wie ihn Parmenides ankündigt, sondern lediglich – auch dies kein wirklicher Trost – zwei Ideen je Bestimmung. Diese könnten sich dann gegenseitig bestimmen. So oder so wird unter diesem Blickwinkel die Bezeichnung *Selbstprädikation* irreführend, da eine reflexive Bestimmung der Idee durch sich selbst gerade ausgeschlossen ist. F. v. KUTSCHERA zählt diese strickte Art der Trennung nicht zum Ideenkonzept Platons. Er interpretiert dessen Aussagen so, dass die Ideen ihre Bestimmung „kraft ihrer eigenen Natur“ [Kutschera 1995, S. 32] sind. Die Stelle im *Phaidon* (100c4-8), mit der er seine Auslegung belegt glaubt, kann man leider auch anders lesen. Er übersetzt Sokrates dort mit den Worten, „alles Schöne *außer dem Schönen selbst*, sei schön kraft seiner Teilhabe am Schönen“ [Kutschera 1995, ebenda]. Der springende Punkt ist also der Zusatz: „außer dem Schönen selbst“. Es ist hier aber keineswegs Thema, auf welcher Grundlage die Idee selbst ihre Bestimmung erfährt. Im Kontext scheint der Zusatz eher der Hervorhebung der Kategorie der Dinge zu dienen, um welche es Sokrates in seiner Aussage eigentlich geht.

Der Kritikpunkt, die „Selbstprädikation“ in Kombination mit der Absonderung der Bestimmung vom Bestimmten führe zu einem unendlichen Regress, wird oft mit dem Namen τρίτος ἄνθρωπος (der dritte Mensch) referiert, welchen es auch schon bei ARISTOTLES hat¹⁹. In einer genaueren Betrachtung der Geschichte dieses Arguments gibt F. FERFERS an, dass in jüngerer Zeit vor allem jener dritten Voraussetzung vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dabei ergibt sich die Schlagkraft des Arguments nur dann, wenn die Idee „wie ein Ding (im aristotelischen Sinne) aufgefaßt“ [Ferfers 1978, S. 101] wird. In der Tat wendet sich ARISTOTELES’ Kritik insbesondere gegen die Reihung des Bestimmung-Stiftenden zu den Dingen:

Denn nicht das Herauststellen führt zum ‚dritten Menschen‘, sondern seine Anerkennung als Dingbegriff. Denn es kann nicht Ding sein, wass Idee von ‚Kallias‘ und von ‚Mensch‘ ist.

[Aristotles 1952, S. 301 ↔ Soph. el. 179a4-5]

¹⁹Vgl. z.B. [Soph. el. 179a3]

Aber ARISTOTELES sieht den Hauptgrund für dieses absurde Ergebnis auch schon im Versuch, in einem Allgemeinbegriff mehr zu sehen, als ein bloßes, individuelles Gedankenkonstrukt²⁰.

Die dritte Prämisse ist auch unter dem Blickwinkel der Ähnlichkeit der teilhabenden Dinge mit ihrer Idee zu erkennen. Denn eine Ähnlichkeit zwischen zwei *Dingen* wird ersichtlich aufgrund des Bezugs auf eine Idee von dem, worin sie sich ähneln²¹. Ist also ein Ding wegen seiner Teilhabe an der Idee, wenn auch in der betreffenden Eigenschaft, Relation oder Grundbestimmtheit nicht so vollkommen, aber doch der Idee darin ähnlich, so nur aufgrund einer weiteren Idee. Diese Aussage impliziert, dass das Verhältnis der Ähnlichkeit zwischen Dingen das selbe ist, wie das zwischen Ding und Idee. Auch die Art und Weise wie Ideen sind, wessen Bestimmung sie sind, müsste die selbe sein, wie die, auf welche Dinge diese Bestimmung tragen. Beides rückt die Seinsform der Ideen sehr nahe der der Dinge.

3.2.6 Idee als Gedanke

Der einzige Weg, diesem Problem zu enttrinnen, und somit dem „τρίτος ἀνθρώπος“-Argument zu begegnen, wäre die Annahme, Ideen seien, was sie sind, auf eine grundlegend unterschiedliche Weise. Eine Lösung wäre die bereits erwähnte Annahme, Ideen hätten ihre Bestimmung durch sich selbst. Eine andere Möglichkeit wäre ein Vergleich mit Gedanken. Beispielsweise sind Erinnerungen an eine vergangene Wahrnehmung aufgrund einer gegenwärtigen nicht das Wahrgenommene selbst, weder das von damals, noch das von jetzt. Trotzdem aber beziehen sie sich auf das Wahrgenommene und referenzieren beider Sosein. Ein Elefant, den man z.B. gerade sieht, erinnert an ein Bild eines Elefanten, oder vielleicht an ein früher gesehenes Tier. Der Gedanke aber ist in keinem der beiden Fälle dem Tier oder dem Gemälde gleichzusetzen. Denkt man später in anderem Zusammenhang an Elefanten im allgemeinen, hat man vielleicht das geistige Bild des bestimmten Tieres, oder aber eine allgemeine Definition – große Ohren, Rüssel, usw.; sozusagen das Bild eines *allgemeinen Elefanten* – vor Augen. Eine ganz ähnliche Lösung hat auch Sokrates im Sinn. Nach Parmenides erster Ausführung zum unendlichen Regress, stellt Sokrates die Frage:

²⁰Vgl. [Met. 1078b]

²¹Vgl. [Parm. 132d 6-8]

...ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen [Ideen] nur ein Gedanke [νόημα] ist, welchem nicht gebührt irgendwo anders zu sein als in den Seelen?

[Platon 1983, S. 215 ↔ Parm. 132b 4-6]

Der Vorschlag hat schon fast den Rang einer Aufgabe der Ideenannahme, da er die wesentlichen Merkmale der platonischen Idee ausschließt. Im Dialog wird nicht auf die unmittelbaren Konsequenzen des Vorschlags eingegangen. Wenn sich der „Aufenthaltort“ der Ideen in den Seelen befindet, also im Verstand eines jedes einzelnen, so fällt neben der Grundlage der Unsterblichkeitsbeweise im <Phaidon> auch die Erklärung für das Phänomen des Vorverständnisses von Begriffen ins Wasser. Da dies aber nicht besprochen wird, kommt es im Dialog erst gar nicht zu einem irgendwie gearteten Ausweg über eine Vernetzung der Seelen oder ähnlichem, wie er im Neuplatonismus unter dem Begriff des *Weltgeistes* besprochen wurde.

Parmenides' Entgegnung ist schon einen Schritt weiter: Er hält das Problem für entweder nur verschoben, da ein Gedanke sich als solcher wieder auf eine Idee außerhalb des Individuums beziehen müsste. Oder, so sein zweiter Einwand, das, was die Gleichartigkeit der Dinge erkennbar macht, müsste dann etwas *Gedanken-Förmiges* sein, das aus den Dingen selbst kommt. Die Dinge müssten dann etwas an sich haben, was für den Verstand unmittelbar zugänglich wäre, das somit aus einer geistigen Kategorie stammt. Nun hat aber für Parmenides das konkrete Ding nichts gedankliches an sich, da alle Dinge dann denken müssten, oder aber Gedanken ohne Denken (νόηματα ἀνόητα) [132c11] wären. Es wird dabei nicht explizit erklärt, warum es für den Verstand notwendig ist, dass er seine Objekte nur vorverdaut, also als gedankliche Objekte erfassen kann. Anscheinend bedarf es für beide Figuren dazu keiner Einverständniserklärung mehr. Der Gedanke, nur kategorial Gleiches könne sich beeinflussen oder in Verbindung treten – ganz ähnlich dem homöopathischen Prinzip „*similia similibus*“ – ist offensichtlich in der antiken Philosophie gang und gäbe²². Daher benötigt Platons Parmenides hier keine weiterführenden Erläuterungen zu geben, um den die Offenkundigkeit des Widerspruchs zu untermauern.

²²Vgl. z.B. PLATON [Tim. 45 a-b]: Über die bauliche Beschaffenheit des Auges, und dessen Ähnlichkeit zum Licht; oder ARISTOTELES [EN. 1139a]: Zur ontologischen Voraussetzung der Gliederung der Seele entsprechend den Gegenstandsgebieten.

3.2.7 Idee als Paradigma

Der Letzte Vorschlag von Sokrates ist nun das Verstehen der Ideen als Urbilder (παράδειγματα). Das „μέθεξις“-Verhältnis bekäme dadurch den Sinn des abgekupfert-Seins von einer perfekten Vorlage. Sokrates formuliert das Verhältnis so:

[E]igentlich scheint es mir sich so zu verhalten, daß nämlich diese Begriffe gleichsam als Urbilder dastehen in der Natur, die anderen Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind;

[Platon 1983, S. 217 ↔ Parm. 132d 1-3]

Da bei dieser These die Beziehung zwischen Ding und Idee auf deren Ähnlichkeit fusst, diese Ähnlichkeit aber wiederum eines gedanklichen Objekts bedarf, um erkennbar zu werden, führt diese These für Parmenides ebenso wie die vorherigen zum infiniten Regress. Denn ähnlich seien sich zwei Dinge nur, wegen der Teilhabe an der selben Idee.

Im gewohnt sarkastischen Ton gibt F. NIETSCHE die Absurdität des Gedankens, Begriffe würden auf ein Urbild verweisen, in seiner Schrift „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ wieder. Er sieht die Verwendung von Allgemeinbegriffen tatsächlich in dem Vorbild-Abbild-Verhältnis begründet, bringt jedoch gleichzeitig zum Ausdruck, wie abwegig er dieses Verhältnis findet:

[A]ls ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das »Blatt« wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter, gewebt, gekennzeichnet, abgezirkelt, gefärbt, gekräuselt, bemalt wären, aber von ungeschickten Händen, so daß kein Exemplar korrekt und zuverlässig als treues Abbild der Urform ausgefallen wäre.

[Nietzsche 1956, S. 313]

Genau genommen, bezeichnet er dort die Verwendung von Allgemeinbegriffen generell als „unehrlich“, stützt sein Argument aber auf dieses besondere Verhältnis von Ur- und Abbild. Was genau aber ist an der Theorie vom Paradigma so absurd? Platons Parmenides kontert mit dem infiniten Regress, den er aus der Ähnlichkeits-Beziehung ableitet, welche im Kontext der Ideenannahme auf eine dritte Instanz angewiesen ist. Aber dies ist ein logischer Widerspruch, der auf dem Voraussetzung beruht, das Sein der Ideen wäre äquivalent dem der Dinge. Mehr als alles andere verleitet das Denken der Idee als Urbild dazu, diesen ein dingliches Sein zuzusprechen. Denn eine Vorlage hat gewöhnlich die selbe Beschaffenheit, wie ihre Nachbilder, nur dass es sich um ein Meisterstück handelt. Letztlich lässt sich also auch hier als Ausgangspunkt der Kritik die Verdinglichung der Idee anführen.

3.2.8 Erkennbarkeit von abgetrennten Ideen

Das letzte Problem, dass sich aus der Ideenannahme, wie der junge Sokrates sie im Dialog formuliert ergibt, wird von Parmenides selbst vorgebracht und als das schwerwiegendste bezeichnet. Dieses Problem hat seinen Kern in der strikten Trennung einer Ideenwelt von der Dingwelt. In F. SCHLEIERMACHERS Überstzung verwendet Parmenides für die Unterscheidung der zwei Sphären die beiden Formulierungen „für sich“ und „bei uns“ [Platon 1983, S. 221 ↔ Parm. 134a7-8 und 134 a10-b1]. Das Ziel dieser letzten Kritik ist es zu beweisen, dass unter Einhaltung dieser Trennung, ein Erkennen der Ideen nicht möglich ist. Um dies zu zeigen muss Parmenides folgende Annahmen einbeziehen:

1. Ideen von Relationen bilden diese Relation auch selbst aus. (Selbstprädikation)
2. Eine Ideen-Relation hat als Relate wiederum nur Ideen, sowie Ding-Relationen als Relate nur Dinge haben.
3. Erkenntnis ist eine derartige Beziehung, und als solche immer Erkenntnis von der Wahrheit.

Daraus nun kann klar gefolgert werden, dass sich Erkenntnis „bei uns“ nie auf Wahrheit „an sich“ beziehen kann. Allerdings ist das noch keine triftige Kritik an Platons Ideenkonzept, schließlich geht dieses davon aus, die Seele hätte die Ideen *erkannt* bevor sie in die körperliche Welt eintrat, und jede nachfolgende Erkenntnis „bei uns“, wäre eine Erinnerung. Der größere Schlamassel stellt für Parmenides die Umkehrseite dar, also das Fehlen einer möglichen Erkenntnis „an sich“ der Wahrheit „bei uns“. Hieraus nun ergäbe sich die für niemanden annehmbare Konsequenz, dass „Gott, der die Erkenntnis selbst besitzt“ der Fähigkeit beraubt würde, „das, was bei uns ist, zu erkennen“ [Platon 1983, S. 223 ↔ Parm. 134d 1-2]. Ebenso verhielte es sich dann auch mit der Herrschaft Gottes über die Welt der Dinge. Eine Stelle, die sich so interpretieren lässt, dass sich Ideen und Götter in einer gemeinsamen Sphäre befinden, zu der die menschliche Seele nur zweitweisen Zutritt erlangt, findet sich auch im <Phaidros> [247ff]. Dass Parmenides hier plötzlich von Folgen für einen $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ spricht, ist also keineswegs ganz ohne Bezug zu Platons sonstiger Philosophie. Schliesslich fusst auch der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im <Phaidon> auf der Unvergänglichkeit der Ideenwelt.

Es handelt sich hier aber nicht um ein rein logisches Problem. Vielmehr steht sozusagen zur Entscheidung, welche Annahme man nun Fallen lässt: Den strikten Chorismos, oder

die Verknüpfung von Ideen- und Götterwelt. Eine Auflösung jedoch, so Parmenides, kann nur eine lange und ausgiebige Untersuchung eines geübten Philosophen bringen [133 b4-c2]. Dieser Aussage kann das Programm des zweiten Teils entnommen werden, das sich ganz deutlich als eine philosophische Übung auszeichnet, die Parmenides demonstrieren soll.

3.3 Zusammenfassung des zweiten Teils

Nach einer kurzen Überredung [135c8 - 137c3] stimmt Parmenides zu, vorzuführen, auf welche Art und Weise sich ein Philosoph üben müsste, um die praktischen Voraussetzungen zu erfüllen, damit er die Probleme der Ideenannahme, wie sie im ersten Teil geschildert wurden, überwinden kann. Da er sich dazu bereiterklärt, wird die Übung an einer „ihm“ (dem historischen PARMENIDES) bekannten Materie vollzogen, dem Kernstück des Parmenides-Satzes:

Oder wollt ihr, da doch einmal das mühsame Spiel gespielt werden soll,
daß ich von mir selbst und von meiner Voraussetzung indem ich das Eine selbst zugrunde lege, wenn es ist und wenn es nicht ist, was sich dann ergeben muß?

[Platon 1983, S. 231 ↔ Parm. 137b 1-5]

Es wird daher im Verlauf des zweiten Teils von mehreren sich widersprechenden Hypothesen das Eine-an-sich betreffend ausgegangen, und die daraus gezogenen Folgerungen betrachtet. Interessant für die gegenwärtige Untersuchung ist, welche Implikationen bezüglich des Ideenkonzepts aus der Art des Folgerns im zweiten Teil zu lesen sind.

Zunächst ist bedeutend, dass von nun an Kern der Rede das Verhältnis von Ideen untereinander ist. Es ist also nicht mehr wichtig, wie die Teilhabe-Beziehung von Idee und Ding aussieht. Vielmehr stehen die Beschaffenheit, Eigenschaften und Relationen von Ideen selbst im Mittelpunkt. Die Gliederung des zweiten Teils in acht so-genannte *Hypothesen*, wie sie beispielsweise F. v. KUTSCHERA vornimmt²³, findet eine gewisse Entsprechung in der Schrift Zenons. Diese ist in mehrere mit *λογοί* betitelte Abschnitte geteilt, die sämtlich mit einer gesonderten Annahme beginnen. Der Dialog verweist zudem auf diese Gliederung, da Sokrates sich zu Beginn des ersten Teils *die erste Annahme des ersten Arguments* (*πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου*) [127d7] wiederholen lässt. Auch Parmenides Ausführungen beginnen jeweils mit einer Annahme, von der aus fortschreitend er Schlüsse

²³Vgl. [Kutschera 1995, S. 50]

zu ziehen vermag. F. v. KUTSCHERAS Gliederung der Hypothesen des zweiten Teils sieht daher wie folgt aus²⁴:

- A** 1: 137c4-142a8 : Das Eine für sich
 2: 142b1-157b5 : Das Eine in Beziehung zu anderen
 ...
 3: 155e4-157b5 : Die Anderen in Beziehung zum Einen
 4: 159b2-160b4 : Die Anderen für sich
- B** 5: 160b5-163b6 : Das Eine für sich
 6: 163b7-164b4 : Das Eine in Beziehung zu anderen
 7: 164b5-165e1 : Die Anderen in Beziehung zum Einen
 8: 165e2-166c2 : Die Anderen für sich

Dabei bedeuten die beiden Hauptpunkte **A** und **B** jeweils die Grundannahme, dass das Eine-an-sich existiert (A) oder nicht (B). Das Programm also lautet, auf Basis der beiden Grundhypothesen jeweils vier einander ähnliche Blickwinkel durchzuexerzieren. Wie schon erwähnt werden in dieser Arbeit die Ergebnisse der Übung nicht betrachtet. Ein wesentliches Merkmal der Übung aber wird herausgegriffen und in die Untersuchung mit einbezogen: Ideen werden nun in der Beziehung der Teilhabe zu anderen Ideen beschrieben. Ein erster Zwischenritt (in A1 nach obiger Gliederung) lautet: Das Eine sei „ohne Gestalt; denn es kann weder rund noch gerade an sich haben^[25]“ [Platon 1983, S. 233 ↔ Parm. 137e1]. An einer weiteren Stelle wird die Existenz als eine gegenwärtige Teilhabe am Sein-an-sich beschrieben:

Das Sein muß ihm doch zukommen, wenn Eins ist. - Ja. - Ist aber das Sein wohl etwas anderes als Teilhabe an [s]einem Wesen in der gegenwärtigen Zeit [...] ? - So ist es.

[Platon 1983, S. 275 ↔ Parm. 151e6-152a2]

Dem Einen-an-sich, das in der Übung beschrieben wird, kommt also nicht nur durch sich selbst Bestimmungen zu, sondern auch durch andere Ideen. Bisher war immer nur von einer Bestimmung im Sinne der Selbstprädikation die Rede: Die Idee ist die von ihr ausgehende Bestimmung im reinsten und höchsten Maße. Da Parmenides nun aber mehr als nur das,

²⁴Vgl. [Kutschera 1995, S. 51]

²⁵Das Verb μετέχειν zu μέθεξις (Teilhabe) übersetzt F. SCHLEIERMACHER hier immer mit „an sich haben“.

insbesondere auch Erklärungen über die Kategorie der Ideen formuliert, braucht er für seine Beschreibung natürlich weitere Ideen. Er hält sich also schlicht an seine eigene Vorgabe, an das besagte Postulat: Der Verstand brauche für eine Aussage immer eine korrelierende Idee²⁶. Es ist daher nur ein kleiner logischer Schritt, angesichts der Thematisierung der Ideen, wenn diese also zum sprachlichen Objekt werden, hin zur *Vermischung* der Ideen – wie dieses Vorgehen Platons oft bezeichnet wird – zu gelangen.

4 Interpretation und Kritik

Es ist fast schon eine Tradition, Platons *«Parmenides»* als sein dunkelstes und rätselhaftestes Werk zu bezeichnen. Die im Dialog aufgeworfenen kritischen Argumente schreien geradezu nach einer verteidigenden Auflösung, die man als ein konzentriertes Kapitel in diesem Dialog, wie auch in all seinen weiteren Werken schmerzlich vermisst. Vor allem dieser Fakt veranlasste zu einer Vielzahl unterschiedlichster Interpretationen hinsichtlich der Intension Platons, als den bekanntesten Fürsprecher einer Ideenannahme, diesen Dialog so zu verfassen. Da eine annehmbar vollständige Aufzählung der Interpretationsversuche oder auch nur eine schlüssige Gliederung der Interpretationsarten den Lesefleiß des Rezipienten einer ungebundenen Arbeit überstrapazieren würde, wird im Folgenden nur auf ein Exempel einer solchen Analyse verwiesen und die Grundanforderungen einer jeden Deutung speziell dieses Dialogs betrachtet. Am Ende der Arbeit wird der Versuch unternommen, einerseits den philosophischen Gewinn des Dialogs zu destillieren, und andererseits auf die thematischen Lücken im *«Parmenides»* zu verweisen.

4.1 Die drei Grundprobleme nach H. Rochol

Im ersten Kapitel seiner Arbeit „Der allgemeine Begriff in Platons *Parmenides*“ gibt H. ROCHOL eine auf drei grundsätzliche Probleme geeichte Gliederung der Deutungsversuche zum Dialog. Diese drei Punkte, die sozusagen die ganze Rätselhaftigkeit des *«Parmenides»* beschreiben, lauten wie folgt²⁷:

1. Der inhaltliche sowie schriftstellerische Zusammenhang der beiden Teile des Dialogs ist fragwürdig.

²⁶Vgl. oben → 2.2

²⁷Vgl. [Rochol 1975, S. 1f]

2. Die Argumente im Dialog sind auf mehrere Arten seltsam gestrickt. Die im ersten Teil sind stark simplifiziert, die im zweiten unzugänglich bis widersinnig.
3. Eine Verteidigung der Ideenannahme fehlt im Dialog oder ist zu sehr versteckt.

Diese Unebenheiten betreffen weniger den philosophischen Gewinn, der sich bei der Lektüre des Dialogs ergibt, als dass sie eine Messlatte einer vollständigen Interpretation darstellen. Eine solche müsste also alle drei Hürden bewältigen, um einen gerechtfertigte Aussage darüber treffen zu können, was Platon mit seinem ‹Parmenides› vielleicht sagen wollte. Die nun folgenden Ausführungen verstehen sich nicht als eine solche Aussage, sondern versuchen sich mit oder gegen Platon dem Problem der Ideenannahme und seiner Thematisierung zu stellen. Die beiden letzten Grundprobleme ROCHOLS werden dabei als Richtungsweiser dienen.

4.2 Ein positives Ergebnis des Textes

Mehrfach war während der Analyse des ‹Parmenides› die Rede von einer Verdinglichung der Idee. In der Tat haben alle Kritikpunkte an der Ideenannahme ihre Basis in einer so oder so gearteten körperlichen Vorstellung vom Wesen der Ideen. Der *Chorismos*, die Zwei-Welten-Theorie, schafft ein eigenes Reich für Ideen, das dem des Sinnfälligen gegenübersteht, sich unterscheidet, aber eben doch eine Art Raum für die Ideen darstellt. Die *Selbstprädikation* verlangt, dass Ideen körperliche Eigenschaften besitzen und dingliche Relationen eingehen können. Im Dialog werden diese Vorstellungen auf die Spitze getrieben, und das Ergebnis sind natürlich Widersprüche, aber ebenfalls im Sinn des Denkens „bei uns“.

Es ist es vielleicht ein Fehler es als ein negatives Ergebnis zu bezeichnen, dass sich eine solche Theorie von der Idee notwendig in Widersprüche verwickelt. Lässt man sich auf den Gedanken ein, so formuliert sich das positive Ergebnis wie folgt: Für die Thematisierung eines Problems mit einem gewohnten Gegenstandsgebiet „bei uns“ lässt unser Verstand die Verwendung des logischen Instrumentariums und dessen notwendige Anhaltspunkte zu. Eine Thematisierung der Vorgänge des Verstandes hingegen, insbesondere in Bezug auf das Wesen dieser Anhaltspunkte der Erkenntnis, benötigt eine andere Methode. Eine Rede, die entweder Widersprüche zulässt, ohne gleichzeitig die Gültigkeit von Aussagen aufzugeben, oder eine Annahme, die eine andere Art von Sein zulässt, in welcher es beispielsweise möglich ist, dass Ideen kraft ihrer eigenen Natur sind, was sie sind.

Man lehnt sich daher wohl nicht zu weit aus dem Fenster, wenn man behauptet, dass Platon hier ein Exempel statuieren wollte. Ein Beispiel dafür, was passiert, wenn sich aus der Rede von der Idee, mit all ihren notwendigen Metaphern, eine allzu dingliche Vorstellung aufbaut. Man kann auch noch weiter gehen, und den Sprung in die *dialektische Übung*, also den zweiten Teil des Dialogs, als einen Hinweis darauf sehen, dass sich die Ideenannahme mit weit komplexeren Strukturen auseinander zu setzen hat, als das beim logischen Scharmützel des τρίτος ἄνθρωπος der Fall ist. Der Bestimmungsinhalt einer Idee hat immer mit anderen Bestimmungen zu tun. Dieses Mischverhältnis der Begriffe bestimmt den weiteren Untersuchungsweg im *«Parmenides»* und auch im *«Sophistes»*.

4.3 Identifizierung des Grundproblems der Ideenannahme

Ein gewinnträchtiges Ergebnis zu erhalten, strebt auch W. WIELAND an, der – wie bereits in der Einleitung erwähnt – grundsätzlich schon das Fehlen einer stringenten, ausdrücklichen Ideenlehre als ein Positivum wertet. Ausdrücklich positioniert er vor seine Analyse der Dialoge *«Sophistes»* und *«Parmenides»* den Gedanken, dass die Möglichkeit, das Instrumentarium einer Thematisierung selbst und auf die übliche Weise zu thematisieren, gar nicht zureichend geklärt sei. Als Unterstützung des Gedankens zitiert er P. NATORPS Auffassung, die Idee sei „verständigend, nicht selber verstehbar: logisierend, nicht selbst zu logisieren“ [Wieland 1982, S. 100], [Natorp 1921, S. 471]. Als wesentlichen Grund für dieses Phänomen des Verstandes gilt WIELAND die Veränderung des Gegenstandes während dessen Analyse. In Abgrenzung zum trivialen Beispiel – den Hammer, mit dessen Beschreibung man keinen Nagel versenken wird – ist sein Argument erst bei verstandesmäßigen Gegenständen anwendbar. Diese werden während ihrer Thematisierung nicht erst in die geistigen Gefilde transportiert, sondern sind je schon dort angesiedelt. Aus diesem Grund kommt es leicht zur Verwirrung und zu Fehlschlüssen, wenn man einerseits über Ideen redet, sie somit im Sprachsinne vergegenständlicht, und hernach bei ihrer Anwendung über die Widersprüchlichkeit einer dinglichen Idee stolpert.

Eine vernichtende Kritik der Ideenannahme kann W. WIELAND daher nicht aus dem betrachteten Dialog lesen. Dem Postulat von Parmenides zustimmend, bezeichnet auch er die Idee als Vorraussetzung für sprachliche Kommunikation. Von diesem Standpunkt aus entgegnet er einer Interpretation, die aus den Dialogen eine Abwendung von der Ideenannahme ließt:

Daher ist die richtig verstandene Idee auch nichts, was in einem Gespräch noch ernstlich zur Disposition gestellt werden könnte. Wer überhaupt prädiziert und wer in einem Gespräch einem anderen etwas zu verstehen geben will, hat damit bereits Ideen anerkannt und vorausgesetzt.

[Wieland 1982, S. 103]

Gleichzeit aber wird mit diesem Zugeständnis an die Schranken der Erkenntnisfähigkeit die Möglichkeiten einer Theorie über die Idee sehr zurechtgestutzt. Man könnte das Verhältnis, welches W. WIELAND hier schildert, mit der *heisenbergsche Unschärferelation* vergleichen, deren Aussage darauf beruht, dass die Unmöglichkeit der gleichzeitigen, genauen Bestimmung zweier Messgrößen am Quantenteilchen ein immanentes Prinzip ist, nicht die Folge eines unzulänglichen Messkonzeptes. Wie bei der Unschärferelation, kann man an einer Idee nicht gleichzeitig ihr Wesen erkennen und ihre Funktionalität nutzen.

4.4 Ergänzungen zum Thema Idee

Man kann es Platon kaum ankreiden, bestimmte Gesichtspunkte, die dem Thema nahe ständen, nicht in seinen Dialog mit aufgenommen zu haben. Trotzdem lassen sich zumindest drei Punkte aufzählen, die in seinem Werk „über die Ideen“ ein auffallendes Loch hinterlassen. Zum einen fehlt eine schlüssige Erläuterung der Notwendigkeit einer Rede von Ideen. Die erwähnte axiomatische Wendung [Parm. 135 b6-c3] lässt einen weniger gutmütigen Leser auf dem Trockenen stehen, gerade wenn die auf die Schippe genommenen Kritikpunkte ihn zuvor zur Ablehnung der Ideenannahme gebracht hatten. Der eigentliche Ausgangspunkt der argumentationsunterstützenden Verwendung von Ideen ist, wie schon erwähnt (\rightarrow 3.2.3), dort zu finden, wo die Anwendung eines Begriffs fragwürdig wird. Der eine Weg sich der Unklarheit zu stellen ist, sich in Übereinkunft mit dem Gesprächspartner eine allgemeine Definition zurechtzulegen und mit einem Handschlag auf die zukünftig vereinbarungsgemäße Anwendung des Begriffs zu schwören. Ganz ähnlich – wenn auch nicht immer konsequent – geht auch zum Beispiel ARISTOTELES vor. Aber die Methode und die Absicht von Platon sind ganz anders. Er versucht dem richtigen Begriff, der Wahrheit, von den Ideen aus zu begegnen. Ihm ist der Fakt wichtig, dass Gesprächspartner eben nicht über jeden Begriff zunächst streiten müssen, und wenn, dann nur wieder mit Begriffen, von denen sie schon ein Vorverständnis besitzen. Aber eine ausführliche, nicht-mystische Erklärung, wieso dieses Vorverständnis eben nicht nur eine in der jeweiligen Lerngeschichte

des Sprechenden implizit und unbewusst angelegte Definition des Begriffs ist, vermisst man an dieser Stelle.

Wenn dies tatsächlich die Methode Platons ist, oder wie P. NATORP es bezeichnet: „die große Neuerung des SOKRATES: in allem nach dem Begriff zu fragen“ [Natorp 1921, S. 2], dann ist die zweite auffällige Lücke, das Fehlen einer Rede von einer *Idee der Idee*. Das sprachliche Objekt, das bei der Thematisierung der Ideen seinen Einsatz findet, muss – mit der Ideenannahme gesprochen – sein bestimmt-Sein von einer Idee her haben. Sie ist sozusagen die begriffliche Kategorie aller Ideen. Damit wäre ein weiteres Mischverhältnis der Ideen zu Tage gebracht, da diese konsequenterweise neben ihrer eigenen Bestimmung zumindest auch immer *Idee* sein müssen. Unter Einhaltung dieses Gedankens ist die Vorstellung der Selbstprädikation, als reinstes, unvermischtes sein der eigenen Bestimmung, kaum mehr zu bewerkstelligen.

Der letzte Punkt, dessen Erwähnung in einer Theorie von der Idee wünschenswert wäre, ist die Möglichkeit Begriffe taxonomisch nach ihrer Allgemeinheit oder nach Sinnzusammenhängen zu ordnen. Eine derartige Betrachtung hätte nämlich den Effekt, dass nur für eine verhältnismässig geringe Anzahl von Begriffen ein Vorverständnis angenommen werden muss. Andere Begriffe können durch Kombination dieser Allgemeinsten erschlossen oder erklärt werden. Ohne explizit in diesen Zusammenhang gebracht zu werden, sind die Ideen, um die es in den platonischen Dialogen zumeist geht, ohnehin diese allgemeinsten Prinzipien: das Sein, die Einheit, die Gleichheit, das Schöne, Gute und die Wahrheit.

Literatur

- [Bröcker 1967] Bröcker, W: „Platos Gespräche“; Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, 2. Auflage
- [Ferfers 1978] Ferfers, F. D.: „Der erste Teil von Platons 'Parmenides'“; Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1978
- [Kutschera 1995] Kutschera, F. v.: „Platons »Parmenides«“; Verlag de Gruyter, Berlin 1995
- [Meinhardt 1971] Meinhardt, H.: Art. „Chorismos“, in Ritter, J. (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 1, Sp. 1007-1008; Verlag Schwabe & Co., Basel 1971
- [Meinhardt 1976] Meinhardt, H.: Art. „Idee“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 4, Sp. 55-65; Verlag Schwabe & Co., Basel 1976
- [Natorp 1921] Natorp, P.: „Platos Ideenlehre“; Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921, 2. Aufl.
- [Nietzsche 1956] Nietzsche, F.: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“, in Schlechta, K. (Hg.): „Friedrich Nietzsche – Werke in drei Bänden“, Bd. 3, S. 309-322; Verlag Carl Hanser, München 1956
- [Rochol 1975] Rochol, H.: „Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides“; Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1975, 2. Aufl.
- [Vonessen 2001] Vonessen, F.: „Platons Ideenlehre“; Verlag Die Graue Edition, Zug (Schweiz) 2001
- [Weidemann 1989] Weidemann, H.: Art. „Prädikation“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 7, Sp. 1194-1208; Verlag Schwabe & Co., Basel 1989
- [Wieland 1982] Wieland, W.: „Platon und die Formen des Wissens“; Verlag Vadenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982

Übersetzungen

- [Aristoteles 1952] Aristoteles: „Topik“; Übersetzung von Gohlke, P.; Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1952
- [Diogenes 1967] Diogenes Laertius: „Leben und Meinungen berühmter Philosophen“; Übersetzung von Apelt, O.; Verlag R. Himmelheber & Co., Hamburg 1967, 2. Auflage
- [Platon 1971] Platon: „ΠΟΛΙΤΕΙΑ – Der Staat“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 4; Übersetzung von Schleiermacher, F.; Bearbeitung von Kurz, D.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1971

- [Platon 1974] Platon: „ΦΑΙΔΟΝ – Phaidon“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 3; Übersetzung von Schleiermacher, F.; Bearbeitung von Kurz, D.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1974
- [Platon 1983] Platon: „ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ – Parmenides“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 5; Übersetzung von Schleiermacher, F. und Kurz, D.; Bearbeitung von Kurz, D.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1983
- [Platon 1983] Platon: „ΦΑΙΔΡΟΣ – Phaidros“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 5; Übersetzung von Schleiermacher, F. und Kurz, D.; Bearbeitung von Kurz, D.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1983

Werkabkürzungen

- [EN.] ARISTOTELES: „Nikomachische Ethik“
- [Met.] ARISTOTELES: „Metaphysik“
- [Parm.] PLATON: <Parmenides>
- [Phaid.] PLATON: <Phaidon>
- [Phdr.] PLATON: <Phaidros>
- [Pol.] PLATON: <Politeia>
- [Soph.] PLATON: <Sophistes>
- [Soph. el.] ARISTOTELES: „sophistische Widerlegungen“
- [Tim.] PLATON: <Timaios>