

Platon, *Parmenides*, erster Teil: Die Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen

# Inhaltsverzeichnis

|                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INHALTSVERZEICHNIS.....</b>                                            | <b>3</b>  |
| <b>1. EINLEITUNG.....</b>                                                 | <b>5</b>  |
| 1.1 PLATON ALS SYSTEMDENKER .....                                         | 5         |
| 1.2 DIE VIELGESTALTIGKEIT DES BEGRIFFES DER DIALEKTIK.....                | 6         |
| 1.3 LOGIK UND DIALEKTIK.....                                              | 7         |
| 1.4 DIE INTERPRETATIONEN DES PARMENIDES.....                              | 8         |
| <b>2. PARMENIDES, ERSTER TEIL.....</b>                                    | <b>14</b> |
| 2.1 DIE KONSTELLATION DER FIGUREN IM DIALOG: PARMENIDES VS. SOKRATES..... | 14        |
| 2.2 DIE GRUNDSÄTZLICHEN PROBLEMSTELLUNGEN DES DIALOGS.....                | 16        |
| 2.3 DIE „TRIVIALEN“ IDEEN.....                                            | 18        |
| 2.4 DIE RELATION ZWISCHEN IDEEN UND EINZELDINGEN.....                     | 21        |
| 2.4.1 Die Teilhabe.....                                                   | 22        |
| 2.4.2 Die Ideen als Gedanken.....                                         | 25        |
| 2.4.3 Die Ähnlichkeit.....                                                | 26        |
| 2.5 VORLÄUFIGE ZUSAMMENFASSUNG.....                                       | 28        |
| 2.6 DAS THIRD-MAN-ARGUMENT.....                                           | 30        |
| 2.6.1 Third-Man, erste Version.....                                       | 31        |
| 2.6.2 Interpretation des TMA in der ersten Version.....                   | 35        |
| 2.6.3 Third-Man, zweite Version: die „copy-theory“.....                   | 38        |
| 2.6.4 Interpretation des TMA in der zweiten Version.....                  | 43        |
| 2.6.5 Kommentierung und Gewichtung des TMA.....                           | 47        |
| 2.7 DIE ROLLE DER SELBSTPRÄDIKATION.....                                  | 51        |
| 2.7.1 Selbstprädikation in der Sprache Platons?.....                      | 53        |
| 2.7.2 Die Ideen als Maßstäbe?.....                                        | 58        |
| Einschub: das Eigenmoment der Sprache.....                                | 60        |
| Einschub Ende.....                                                        | 62        |
| 2.7.3 Prädikation vs. Relation/Identität.....                             | 66        |
| 2.8 DIE NATUR DER IDEEN.....                                              | 71        |
| 2.8.1 Vlastos: Prädikation.....                                           | 72        |

|                                                                                             |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 2.8.2 Allen: Relation und Identität.....                                                    | 75         |
| 2.9 „DEGREES OF REALITY“ , HIERARCHIEN UND DIALEKTISCHE HINSICHTEN.....                     | 78         |
| 2.9.1 Degrees-of-Reality-Problem und Vlastos Interpretation .....                           | 78         |
| 2.9.2 Dialektik und Maieutik .....                                                          | 82         |
| 2.9.3 Auflösung in Hinsichten vs. ontologische Einheitlichkeit.....                         | 85         |
| 2.9.4 Systematische und epistemische Hierarchie.....                                        | 88         |
| 2.10 NOCH EINMAL: ÄHNLICHKEIT, TEILHABE UND DIE IDEEN ALS GEDANKEN.....                     | 102        |
| 2.10.1 Die Teilhabe.....                                                                    | 103        |
| 2.10.2 Die Ideen als Gedanken.....                                                          | 106        |
| 2.10.3 Die Ähnlichkeit und die Urbild-Abbild-Metapher.....                                  | 108        |
| 2.11 NOCH EINMAL: DIE BEIDEN TMAS. ....                                                     | 112        |
| 2.11.1 Das erste TMA.....                                                                   | 112        |
| Einschub: Dialektik, Hinsichten, das Eigenmoment der Sprache und Ryle's Interpretation..... | 116        |
| Einschub Ende.....                                                                          | 125        |
| 2.11.2 Das zweite TMA.....                                                                  | 125        |
| <b>3. SCHLUSSWORT.....</b>                                                                  | <b>129</b> |

# 1. Einleitung

Platon macht es den Lesern des Parmenides nicht gerade einfach. Die Gründe hierfür wollen wir zu Beginn kurz darstellen, beginnend bei den generellen Schwierigkeiten, die sich für den modernen Leser bei der Lektüre Platons auftun, fortschreitend zu einem Anriss derer, die speziell die Lektüre des Parmenides erschweren.

## 1.1 Platon als Systemdenker

Sung-Jin Kim bemerkt in seiner Untersuchung „Der Widerspruch und das Urteil in Platons Parmenides“: „Alle Dialoge, besonders aber die späten, bezeugen uns Platon eher als Problemdenker denn als Systemdenker“<sup>1</sup>. Platon entwickelt in seinen Dialogen keine fortlaufend gegliederte philosophische Doktrin – der Zusammenhang der Thematiken der einzelnen Dialoge erschließt sich erst über die Lektüre mehrerer seiner Werke hinweg. Sein Denken ist ganz auf die verschiedenen Problemstellungen abgerichtet – die inhaltlich-systematische Kohärenz zwischen diesen herzustellen bleibt zu einem nicht unwesentlichen Teil dem Leser überlassen. Weiterhin tauchen dieselben oder ähnliche Themen in verschiedenen Dialogen und damit unterschiedlichen Kontexten auf. So spielt beispielsweise der sowohl dem platonischen Denken als auch dieser Untersuchung zentrale Begriff der Dialektik in mehreren Dialogen und in verschiedenen Zusammenhängen eine gewichtige Rolle: außer im Parmenides beispielsweise auch im Sophistes, im Philebos, im Phaidros oder in der Politeia. Die Methodik, ähnliche Problematiken innerhalb verschiedener Bezüge zu diskutieren, ist philosophisch legitim und hat auch ihre Vorzüge, vor allem, dass durch verschiedene Blickwinkel reichhaltigere Erkenntnis über eine Thematik gewonnen werden kann – dem Leser erschwert sie aber zunächst das Verständnis, weil sie einerseits eine Synthetisierungsleistung der unterschiedlichen Perspektiven von ihm erfordert, und andererseits die Frage aufwirft, welcher nun (Platons Überzeugung nach) der richtige Denkansatz, der fruchtbarste Zugang, und schließlich die korrekte Lösung für ein spezielles Problem sei. Dementsprechend kommt auch diese Arbeit, die sich auf den ersten Teil des Parmenides konzentriert, bei dessen Analyse nicht ohne Verweise auf andere Dialoge aus.

---

<sup>1</sup>Sung-Jin Kim 1989, S. 15.

## 1.2 Die Vielgestaltigkeit des Begriffes der Dialektik

Der Begriff der Dialektik findet sich nicht bloß in vielen Dialogen, er findet sich auch in unterschiedlichen methodischen Ausprägungen. In den frühen Dialogen taucht die *διαλεκτική* (*τέχνη*), die (Kunst der) Unterredung, im Sinne ihrer etymologischen Wurzel *διαλέγεσθαι*, ein Gespräch zu führen, auf – Dialektik bedeutet hier die wechselseitige, verschiedene Positionen gegenüberstellende Diskussion einer Thematik durch meist zwei Gesprächspartner. In den späteren Dialogen, insbesondere den schon erwähnten *Phaidon*, *Politeia*, *Phaidros* und *Sophistes*, erhebt sich die Dialektik zum zentralen methodischen Moment von Platons Lehre – Dialektik impliziert nun die Verflechtung der Ideen, durch die Erkenntnis entsteht. Dadurch wird ihr in zweierlei Hinsicht eine neue Rolle zugeschrieben: einerseits besitzt sie eine Rückwirkung auf die Methodik des gedanklichen Fortschrittes: weil die Ideen sich gegenseitig beeinflussen, muss diese Durchdringung auch ihren Niederschlag im gedanklichen Vorgehen finden. Andererseits ist sie gerade deshalb auch zentraler Bestandteil von Platons philosophischer Doktrin. Insgesamt entwickelt sich die Dialektik Platons also von einem formalen Strukturelement der Dialoge hin zu einer inhaltlichen Triebfeder des Diskurses und avanciert damit auch zum Teil von Platons philosophischer Lehre. Durch diese verzweigte Ambivalenz des Begriffes der Dialektik und dessen Rückfluss auf die platonische Methodik öffnet sich ein weiter exegetischer Raum für verschiedene Möglichkeiten zur Interpretation und auch zur Kritik an Platons Vorgehen; *διαλέγεσθαι* bedeutet nicht nur das Zwiegespräch mit der Stimme, im Sinne eines Streitgesprächs oder eines philosophischen Diskurses, es kann auch eine Zwiesprache ohne Stimme gemeint sein, und sich in innerer Zwiesprache des Denkens ausformen, oder auch ein Zwiegespräch zwischen Leser und Text: weil Platon es (besonders auch im *Parmenides*) gewusst hat, „seine Texte so zu gestalten, daß ein gründlicherer Leser zunächst in Aporien gerät und so zur weiteren Beschäftigung mit diesen Texten – sozusagen zum Gespräch mit ihnen verlockt wird, und daß der Leser aus diesen Texten ... tiefere Antworten nur dann erhält, wenn er die richtigen Fragen zu stellen vermag.“<sup>2</sup> Die Dialektik ist inhaltliche Basis, Methode und Strukturelement des Textes zugleich. So wird die kommende Analyse auch dem Umstand Rechnung tragen, dass sich das dialektische Moment auf vielen Ebenen wiederfindet, von den Argumentationslinien und

---

<sup>2</sup> Meissner, *Der tiefere Logos Platons*, S. 83.

einzelnen gedanklichen Schritten im kleinen Maßstab bis hin zur Gesamtkonzeption der Struktur des Textes im großen.

### 1.3 Logik und Dialektik

W. Risse schreibt im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*<sup>3</sup>: „Dialektik heißt bei Platon Logik, soweit sie von ihm ausgebildet ist. Sie befaßt sich mit der Analyse und der Synthese von Begriffen ... und dient vornehmlich der Erkenntnis des Seienden, um die Ideen zu begreifen.“ Dialektik und Logik lassen sich bei Platon der Sache nach nicht voneinander unterscheiden.<sup>4</sup> Das deduktiv gültige Vorgehen ist bei Platon deshalb bereits das dialektische Vorgehen – im Kontrast zu unserem heutigen Verständnis von Logik und Dialektik<sup>5</sup>. Beide stellen Systeme von Schlussregeln dar, spätestens jedoch entzweien sie sich am Begriff des Widerspruchs<sup>6</sup>. Während die Dialektik gemeinhin den Widerspruch als notwendiges Element anerkennt, gilt es in der Logik, zumindest der klassischen, diesen zu vermeiden. Dementsprechend warnt J. Stannard zu Recht vor der Verleitung<sup>7</sup>, Platons Denken „voreilig mit den Begriffen der modernen Logik ... zu identifizieren, oder sie in die ... formalisierte Methode hineinzuzwängen“<sup>8</sup>. Freilich bieten sich die vielfach aufgeführten, engmaschigen Schlussketten im Parmenides dafür geradezu an – dennoch ist eine gewisse Vorsicht geboten, um einerseits nicht griechische Begriffe mit solchen aus den modernen Zeiten der Philosophie bzw. Logik gleichzusetzen, mit denen sie nicht unbedingt übereinstimmen, und um andererseits auf Platons Grundhaltung nicht zu vergessen, nach der Logik und Dialektik dem Wesen nach kongruieren.

Bedenkenswert ist auch, dass unser heutige Auffassung von Dialektik, wenn auch über die Geschichte hinweg modifiziert, dennoch „im Grunde auch mit diesem Dialog erst beginnt, so daß es auch nicht ausgeschlossen werden kann, daß sich unser Dialektikverständnis dem Dialog [dem Parmenides; Anm. d. Autors] gegenüber als moderne Voreingenommenheit heraus-

---

<sup>3</sup> Risse, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1980, S. 358.

<sup>4</sup> Sung-Jin Kim, S. 10.

<sup>5</sup> Vgl. Sung-Jin Kim 1989, S. 11: „Wir wissen, daß bis ins 16. Jahrhundert Logik und Dialektik synonym gebraucht wurden“ (siehe H. Scholz 1931, S. 9). „Spätestens aber seit Hegel verstehen wir die Dialektik doch in Gegnerschaft zur Logik“ (siehe Heiss 1959, S. 28, 50f).

<sup>6</sup> Vgl. Sung-Jin Kim 1989, S. 12.

<sup>7</sup> Stannard 1960, S. 526-533.

<sup>8</sup> Sung-Jin Kim, S. 14.

stellt.“<sup>9</sup> Zwischen Platons Auffassung von Logik und der modernen befinden sich zweifellos einige Gräben, insbesondere der des Widerspruchs. Jedoch muss das nicht notwendigerweise bedeuten, dass das heutige das richtigere ist, wenn es Anwendung auf einen platonischen Dialog finden soll. Deshalb bleibt für den Moment festzuhalten, dass die Anwendung moderner logischer Hilfsmittel zunächst nur mit einiger Vorsicht vonstatten gehen sollte. Die Fragen, wo diese Vorsicht notwendig wird, inwieweit sie dort berechtigt ist, inwiefern Platons Begriffe Herausforderungen an den modernen Leser stellt, und ob die heutigen Begriffe und Mittel der Logik dem logisch-dialektischen Vorgehen vielleicht nicht sonderlich angemessen sein können, bilden einen Teil der Problemstellungen dieser Arbeit. Dementsprechend steht nicht so sehr die Anwendung moderner logischer Systematiken auf das parmenideische Gedankengut im Vordergrund als der Versuch, Parallelen respektive Unterschiede zwischen ihnen zu untersuchen und diese bezüglich ihres philosophischen Problemgehalts zu analysieren.

## 1.4 Die Interpretationen des Parmenides

Der Parmenides nimmt eine gewisse Sonderstellung innerhalb von Platons Gesamtwerk ein. Kein anderer Dialog hat ein so weit gefächertes Spektrum an Auslegungen hervorgerufen. Die Kontroverse bezüglich der Interpretation seines philosophischen Gehalts und bezüglich seiner Einordnung ins platonische Gesamtwerk dauert bis heute an, und die Palette an unterschiedlichen Lesarten und Exegesen fächert sich weit auf, so dass der Parmenides manchmal als Witz (A.E. Taylor)<sup>10</sup>, manchmal „the most doubtful of all Platonic dialogues“ (R. Robinson)<sup>11</sup>, manchmal als „Everest of scholarship“ (W. Sellars)<sup>12</sup> bezeichnet wurde. Dennoch scheint, besonders in der neueren Zeit, eine Art der fortlaufenden Entwicklung in der Parmenides-Interpretation stattgefunden zu haben<sup>13</sup>: die parmenideische Dialektik „gewinnt gerade in unserer Zeit auch von der formal-logischen und linguistischen Seite her immer wieder Anerkennung statt Disqualifizierung.“<sup>14</sup> Besonders im englisch-sprachigen Raum fanden und finden moderne Autoren Problematiken im Parmenides wieder, die philosophisch nicht von der Hand zu weisen sind – so

---

<sup>9</sup> Sung-Jin Kim, S. 12.

<sup>10</sup> Ryle, S. 97.

<sup>11</sup> Bradford, S. 1.

<sup>12</sup> Barford, S. 1.

<sup>13</sup> Vgl. Sung-Jin Kim, S. 6-10.

<sup>14</sup> Sung-Jin Kim, S. 9.

fand G. Ryle im Parmenides eine platonische Typentheorie vor, so dass er die Behauptung aufstellte: „ ... the dialogue is philosophically serious, in the sense ... that its arguments were valid that its problem was one of philosophical importance“<sup>15</sup>. W.G. Runciman folgte aus seiner Sichtweise des Parmenides: „ [the] moral is both more than the need for dialectical gymnastics and less than the the abandonment of the theory of forms; ... that the dialogue can accordingly be seen as a coherent and serious whole.“<sup>16</sup> G. Vlastos arbeitete eine logisch prägnante Version des „tritos anthropos“- oder „third-man“-Problems heraus, und R.E. Allen<sup>17</sup> bemühte sich, mit analytischen Mitteln die Relevanz der parmenideischen Schlussfolgerungen zu beweisen, um dadurch deren philosophische Bedeutung herauszustellen<sup>18</sup>. Insgesamt tendiert die Entwicklung in der Parmenides-Exegese fort von Interpretationen, die den Parmenides für einen Witz oder sophistischen Unsinn halten, hin zu solchen Rezeptionen, die sowohl den Schlussketten als auch den dargelegten Problematiken im Parmenides philosophisches Gewicht beimessen. Die vorliegende Arbeit sieht sich in ebenfalls in dieser Tradition. Als eine Art programmatische Zusammenfassung könnten die Thesen, die ihrer Auffassung des Parmenides zu Grunde liegen, in etwa folgendermaßen aufgestellt werden:

Platons Parmenides ist weder ein Witz, noch ein Glasperlenspiel mit dem Leser, noch sophistischer Unsinn; er ist auch keine grundsätzliche Widerlegung der Ideenlehre.

Die meisten der von Parmenides angeführten Schlussketten bzw. die diskutierten Problematiken besitzen philosophische Relevanz.

Der Parmenides ist eine als Ganzes ernstzunehmende Diskussion gewisser philosophischer Problematiken.

Die Divergenz der Interpretationen des Parmenides resultiert teilweise daher, dass der Parmenides solchen Lesarten gegenüber resistent ist, die in wenigen Worten Zusammenfassung finden sollen. Dies rührt (unter anderem) von der Komplexität der in ihm behandelten Thematik her, und einer Anzahl andere Gründe, z. B. gewissen Voreingenommenheiten des Lesers im Allgemeinen, und speziell des modernen.

---

<sup>15</sup> Ryle, S. 97.

<sup>16</sup> Runciman, S. 149.

<sup>17</sup> R.E. Allen, *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Oxford 1983, im Folgenden abgekürzt als „Allen 1983“.

<sup>18</sup> siehe Sung-Jin Kim, S. 9.

Die Frage danach, welche der an dem Dialog teilnehmenden Figuren Platons eigene philosophische Position reflektiert, kann nicht mit einer eindeutigen Festlegung auf einen einzelnen Gesprächsteilnehmer beantwortet werden.

Die unaufgelösten Aporien und *reductio-ad-absurdum*-Beweise des Dialogs können nicht direkt gegen die Ideenlehre verwendet werden. Die vorgestellten Kontradiktionen unterstreichen aber die Tiefe der dargestellten philosophischen Problematiken und öffnen einen Horizont für weitergehende Fragestellungen.

Einige Problemstellungen des Parmenides werden in dieser Abhandlung nicht behandelt werden können, z. B. die Fragestellung, ob der Parmenides ein genuines Werk Platons ist<sup>19</sup>, oder dass der Text trotz seiner zwei klar trennbaren Teile ein inhaltlich geschlossenes Ganzes darstellt<sup>20</sup>. Die übrigen Thesen müssen freilich erst erwiesen werden. Um ein erstes Gefühl dafür zu vermitteln, wie diese Untersuchung an den Text des Parmenides herangehen will, lassen wir diese Thesen zunächst beiseite und gehen stattdessen, zumindest für den Anfang, nur von einer Prämisse aus, die unumgänglich erscheint: Es ist klar ersichtlich, dass im Parmenides einige Grundzüge der Ideenlehre kommentiert, mögliche Einwände und Schwächen diskutiert werden. Der Parmenides ist der einzige Dialog Platons, der praktisch in seinem gesamten Umfang eine „äußere“, kritische Perspektive auf die Ideenlehre einnimmt. Die Rezeption, dass die Ideenlehre im Parmenides kritisch beleuchtet wird, wollen wir als die „minimale Lesart“ des Parmenides bezeichnen: Sie beinhaltet keine Wertung von Parmenides Position in irgendeiner Hinsicht, weder in Bezug auf die Richtigkeit ihrer Argumente, noch in Bezug auf das Gesamtverständnis von Platons restlichem Denken; sie stellt lediglich fest, dass im Parmenides die Ideenlehre von einem äußeren Standpunkt betrachtet wird. Sie impliziert auch keine Stellungnahme zu weiterführenden Fragen, z. B. welcher der Gesprächspartner im Dialog Platons eigene Meinung repräsentiert. Weil die minimale Lesart sich dieser Wertungen enthält, ist sie eine für den Anfang zurechtgelegte Arbeitshypothese, die ein grundsätzliches Merkmal des Parmenides herausstreichen will, und keine eine exegetisch vollständige Perspektive.

Im Gegensatz dazu würde eine „maximale Lesart“ des Parmenides zu Ungunsten der sonstigen platonischen Lehre diese Fragen beantworten. Sie würde behaupten, dass im Parmenides (zu-

---

<sup>19</sup> Zur Frage der Echtheit siehe beispielsweise F. Überweg, S. 180ff.

<sup>20</sup> Eine weiterführende Erörterung der Teilung des Parmenides findet z.B. sich in Gilbert Ryle's „Platos Progress.“

mindest in weiten Teilen) berechnigte Kritik an der platonischen Lehre anbringt. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass, sollte die maximale Lesart zumindest teilweise gerechtfertigt sein, dies nicht unbedingt bedeutet, dass Platon diese substantielle Kritik im Sinn hatte. Beispielsweise behaupten einige Exegeten, dass das berühmte Argument des „tritos anthropos“ mehr Relevanz besäße, als es Platon bewusst gewesen sei. Aus dieser Lesart resultieren Fragen, z. B. inwieweit die Schlüssigkeit der Kritik, die im Parmenides geäußert wird, von Platon so intendiert wurde bzw. ihm bewusst war, die separater Beantwortung bedürfen.

Eine zwischen diesen beiden gelagerte Lesart wäre eine „mediale Lesart“: in Konkordanz mit der letzten Grundthese setzt diese an, dass die Kritik, die Parmenides im ersten Teil des Dialogs an der Ideenlehre übt, zumindest zum Teil berechnigt ist, und die dialektische Ausformung einer Idee im zweiten Teil dazu dient, der Kritik mehr Gewicht durch ihre Explifikation zu geben, und beides gleichzeitig in einer Weise darstellt, so dass die philosophische Substanz und die grundlegende Problematik dahinter möglichst klar zu Tage gefördert wird; aber alles dies mit der exegetischen Einschränkung versehen, dass die Kritik bzw. ihre exemplarische Ausformung nicht dazu betrieben wird, um etwa die Ideenlehre zurückweisen zu können, sondern eher, um mögliche Missverständnisse darzustellen, falsche Auffassungsarten der platonischen Lehre zu offenbaren. Diese Lesart würde demnach Platon unterstellen wollen, dass er genau dies mit dem Parmenides im Sinn hatte. Andererseits würde sich aber auch folgern lassen, dass die Kritik, die im Parmenides geäußert wird, zwar letztlich nicht haltbar ist, weil sie auf Missverständnissen beruht, aber doch zumindest oberflächlich gerechtfertigt genug erscheint, dass sie einer Erwähnung bedarf.

Am Ende dieser Untersuchung hoffe ich, genug Belege für eine Lesart zusammengestellt zu haben, die sich etwa in der Mitte der medialen und maximalen Lesart befindet. Denn was den philosophischen Inhalt der im Parmenides dargestellten Argumente betrifft, werden wir uns zumindest gelegentlich auch genötigt sehen, Eingeständnisse in Richtung der maximalen Lesart zu machen: Es wird zum Beispiel durchaus vorstellbar erscheinen, dass Platon mit manchen argumentativen Strängen, die sich im Parmenides finden, über das eigentlich intendierte Ziel hinauschießt – beispielsweise, dass Kritik an seiner eigenen philosophischen Lehre, von der vielleicht ursprünglich lediglich gezeigt werden sollte, dass sie auf einer missverstandene Auffas-

sung beruht, substantieller ist, als dass sie durch ein Missverständnis erklärt werden könnte. Dies kann jedoch insofern nützlich sein, dass es als Fingerzeig für weitergehende, möglicherweise noch ungelöste Problemfelder verstanden werden kann.

Es erscheint mir gerechtfertigt zu behaupten, dass die Überzahl der positiven Lesarten von Platons Parmenides, also alle solchen, nach denen der Parmenides kein Witz oder schlicht mit Begriffen spielender Unsinn ist, in die Grenzen der obigen Maßstäbe eingelagert werden können. Allerdings werden weder hier noch im Zuge dieser Untersuchung auf explizite Weise Gründe dafür angegeben werden, warum die negativen Lesarten nicht richtig sein können. Vielmehr konzentriert sich diese Analyse darauf, positive Gründe für eine Interpretation des Parmenides innerhalb der Rahmgebung der minimalen, medialen und maximalen Lesart anzuführen.

Aus Gründen, die erst im Laufe dieser Untersuchung ersichtlich werden, und deren bloße Nennung an dieser Stelle nicht viel Sinn machen würde, kann die Interpretation des Parmenides, die im Folgenden dargestellt wird, obwohl meiner Ansicht nach schlüssig und bezüglich der zentralen Problemstellungen des ersten Teils umfassend genug, in Hinsicht mancher Probleme, die im Verlauf herausgearbeitet werden, keine vollständig geschlossenen Antworten liefern. Sie soll vielmehr ein Beitrag zu einer Entwicklung der Interpretation des Parmenides sein, wie sie bereits in Ansätzen dargestellt wurden. Gleichwohl soll sie auch dieser Tradition die eine oder andere neue Perspektive hinzufügen.

Die Figur des Zenon wird im Laufe der Diskussion praktisch vernachlässigt; weil ihr Beitrag durch die beiden anderen Charaktere, den Sokrates und den Parmenides weit genug abgedeckt wird. Auch die augenscheinliche Verbindung des Dialogs zur eleatischen Schule wird nicht interpretatorisch behandelt; weil der philosophische Inhalt auch ohne eine Rücksicht darauf an sich statthat, und eine im Laufe des Dialogs eine exegetische Position gewonnen wird, die von dieser Fragestellung eher unabhängig ist (siehe z.B. das nachfolgende Kapitel). Die übliche Unterteilung des Dialogs in einen ersten Part, in dem einige grundlegende Problematiken bezüglich der Ideenlehre diskutiert werden, und den zweiten Teil, der sich mit einer dialektischen Ausformung zweier Ideen befasst, wird in dieser Untersuchung nicht völlig strikt eingehalten. Die Analyse beschränkt sich zwar fast vollständig auf den ersten Teil des Dialogs, aber der Lauf

der Untersuchung wird einen kurzen Blick in den zweiten Part erfordern. Dass der Dialog ein thematisch geschlossenes Ganzes darstellt, ist eine These, die ich zwar für richtig halte, aber aus Platzgründen nicht argumentativ vertreten kann.

## 2. Parmenides, erster Teil

### 2.1 Die Konstellation der Figuren im Dialog: Parmenides vs. Sokrates

Die in der Einleitung vorgestellte minimale Lesart ist insofern minimal, als dass sie für jede Art von Interpretation des Parmenides, außer den völlig negativen, unumgänglich ist. Erstes Indiz hierfür ist die Tatsache, dass Sokrates im Parmenides nicht der Wortführer ist. Das gängige Strickmuster der anderen Dialoge, in denen Sokrates der Hauptverantwortliche für das Vorantreiben des philosophischen Diskurses ist, wird ersetzt zu Gunsten des Parmenides, der den jungen Sokrates durch seine Gedankengänge führt. Diese Feststellung führt uns aber auch schnell über die minimale Lesart hinaus; die veränderte Gewichtung in der Gesprächskonstellation macht dann am meisten Sinn, wenn angenommen wird, dass Platon sich möglicherweise wichtiger, und auch kritischer Kommentare, respektive eventueller Quellen von Missverständnissen bezüglich der Ideenlehre bewusst war, oder diese zumindest für so relevant und erwähnenswert hielt, dass er ihnen eine eigene Anführung widmete. Weil aber dadurch, wie auch in den Grundthesen bereits erwähnt, nicht die Ideenlehre in ihrer Gesamtheit zurückgewiesen werden soll, sondern eher ihre explanatorischen Lücken, philosophische Problemstellen, weiterführende Fragestellungen oder auch mögliche Missinterpretationen ihrer grundsätzlichen Konzeption Gehör finden sollen, behält Platon den Sokrates als eine der Figuren des Dialogs bei – hätte er den zentralen Baustein seiner eigenen philosophischen Doktrin zerstören wollen, hätte er dem Parmenides irgendeinen Gesprächspartner zur Seite stellen können (oder die Figur des Sokrates aus rein traditionellen Gründen beibehalten, wobei es aber unwahrscheinlich erscheint, dass ein so elaborierter Schriftsteller wie Platon keinen triftigeren als diesen und ebenso keinen inhaltlich plausiblen Grund für die Verwendung einer Figur gehabt haben sollte). Ein möglicher Einwand gegen diese Interpretation bestünde darin, dass die gesamte Argumentation auch ins Gegenteil verkehrt verstanden werden könnte: gerade das Auftreten des Sokrates im Dialog könnte als Zeichen dafür interpretiert werden, dass die Ideenlehre von Grund auf angegriffen werden soll, dass Platon also sich entweder unfreiwillig der Kritik an der Ideenlehre beugen musste oder sogar selbst die Zerstörung des Fundaments seiner philosophischen Lehre selbst vorantrieb<sup>21</sup>. Dies scheint jedoch wenig wahrscheinlich, wenn bedacht wird, dass die fol-

---

<sup>21</sup> Da Sokrates in den platonischen Dialogen meist Wörtführer ist, wird, wie es allgemein getan wird, die Figur des Sokrates als die grundsätzliche Repräsentantin von Platons Lehrmeinung rezeptiert. Dass es auch davon abwei-

genden Passagen aus Dialogen, von denen allgemein angenommen wird, dass sie nach dem Parmenides geschrieben wurden, hinreichend zeigen, dass Platon auch nach dem Parmenides weiterhin von der Richtigkeit der Ideenlehre überzeugt war<sup>22</sup>: Timaios, 51b-52c, Philebos, 15a-b, 16c-e, 58c-59d, 62a, Theaitet, 185d, Sophistes, 249c-d, 253c-254a, und Phaidros 277a. Dementsprechend bleibt als naheliegendste Interpretation übrig, dass die Konstellation der Gesprächspartner im Dialog sowie deren Gewichtung die thematische Agenda des philosophischen Diskurses im Dialog reflektiert: die Figur des Sokrates repräsentiert Platons Glaube an die grundsätzliche Richtigkeit der Ideenlehre, während der Part des Parmenides dazu dient, solche Kommentare, Schwachstellen, mögliche Unvollständigkeiten, Missverständnisse oder Probleme der Ideenlehre aufzuführen, die Platon als gewichtig genug erachtete, um sie zur Sprache zu bringen. W.G. Runciman kommt in seiner Interpretation von *Plato's Parmenides* zu ähnlichen Schlussfolgerungen: „Plato uses the young Socrates to express views that he either previously held or was still holding at the time of writing, and ... he uses Parmenides to present serious comment upon these views.“<sup>23</sup>

Diese Interpretation wird durch eine weitere Beobachtung gestützt, die Runciman ebenfalls macht<sup>24</sup>: „It is unlikely that the historical Socrates ever held the views he expresses in the dialogue, and certain that he did not hold them at the age of twenty.“<sup>25</sup> Die dem Dialog eigene zeitliche Fixierung lässt auf einen etwas 20-jährigen Sokrates schließen, der in diesem Alter unmöglich die Ansichten der gleichnamigen Figur im Dialog gehabt haben könnte. Diese Beobachtung lässt folgern, dass Platon einen bestimmten Zweck mit der Verwendung des Sokrates als Gesprächsteilnehmer im Sinn hatte. Mit der Figur des Parmenides verhält es sich folgendermaßen: „there is no intrinsic improbability in his putting his comments into the mouth of a thinker for whom he is known to have had a very great respect.“<sup>26</sup> Wenn Platon von einem äußeren, kritischen Standpunkt seine Lehren hatte diskutieren wollen, macht es Sinn, diese Position von einer Figur wie dem arrivierten Philosophen Parmenides in Kontraposition zum jungen,

---

chende Meinungen gibt, vornehmlich die Thübinger Schule, die annimmt, dass die Dialoge Platons von ihm gar nicht oder nur eingeschränkt als Darstellung seiner philosophischen Lehre konzipiert wurden, wird hier nicht weiter diskutiert – ich persönlich halte diese Interpretation für grundsätzlich falsch.

<sup>22</sup> Runciman, S. 152.

<sup>23</sup> Runciman, S. 150.

<sup>24</sup> Vgl. Runciman, S. 150.

<sup>25</sup> Runciman, S. 150.

<sup>26</sup> Runciman, S. 151.

noch unerfahrenen Sokrates als dem Repräsentanten des bisherigen Status quo seiner philosophischen Lehre vertreten zu lassen. Und wenn Platon die Kommentierung seiner Lehre durch den Parmenides ernsthaft und nicht ohne eine gewisse Plausibilität betreiben will, ist die Wahl eines Sokrates durchaus nachvollziehbar, der sich zu einem erheblichen Grad von Parmenides philosophischem Erfahrungsschatz führen lässt<sup>27</sup>. Diese Beobachtungen werfen ein fiktionalschriftstellerisches Licht auf beiden zentralen Figuren des Dialogs, wie auch auf ihn selbst. R. E. Allen vertritt diese Position ganz dezidiert: „The *Parmenides* is not only a work of fiction: it is a work of fiction meant to be understood as such”<sup>28</sup>, was ihn zu der Schlussfolgerung führt: “The primary question is not what the historical Parmenides meant ..., but of the use to which Plato puts ... [him as a fictional character] in order to express an issue of philosophical importance”<sup>29</sup>.

## 2.2 Die grundsätzlichen Problemstellungen des Dialogs

Aber diese Erwägungen müssen auch inhaltlich zu rechtfertigen sein, wenn sie Bestand haben sollen. Kurz vor 129a setzt Sokrates mit einigen Fragen an Zenon ein: „setzt du nicht an, daß an und für sich ein Begriff der Ähnlichkeit ist, und wiederum ein anderer diesem entgegengesetzter, welcher das Unähnliche ist, und daß an diesen beiden ich und du und alles andere, was wir Vieles nennen, Anteil nehmen? Und was die Ähnlichkeit an sich nimmt, wird ähnlich, ..., was aber die die Unähnlichkeit, unähnlich, und was beide, beides?“ Sokrates fährt fort, es sei nicht verwunderlich, dass etwas gleichzeitig ähnlich und unähnlich sein kann, also an Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zur selben Zeit teil hat. Dementgegen wäre es für ihn äußerst verwunderlich, wenn „jemand zeigte, die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich“<sup>30</sup>. Nicht merkwürdig wiederum sei es, wenn „jemand zeigt, alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, in dem es Menge an sich hat“<sup>31</sup> – allerdings verknüpft er dieses mit dem Ausspruch, er werde dieses gewiss bewundern, wenn jemand dies täte<sup>32</sup>, also in der Praxis ausführen würde. „Gewaltige Freude“<sup>33</sup> aber würde Sokrates erst je-

<sup>27</sup> Vgl. Parmenides, 130d-e: „Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube, daß sie dich noch ergreifen wird ...“

<sup>28</sup> Allen 1983, S. 66.

<sup>29</sup> Allen 1983, S. 66.

<sup>30</sup> Parmenides, 129b.

<sup>31</sup> Parmenides, 129b.

<sup>32</sup> Parmenides, 129c.

<sup>33</sup> Parmenides, 129e.

mand bereiten, der „zuvörderst die Begriffe selbst aussonderte, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und Einheit, die Bewegung und die Ruhe und alle von dieser Art, und dann zeigt, daß diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können“<sup>34</sup> Am liebsten wäre es Sokrates also, „wenn jemand diese nämliche Schwierigkeit auch als in die Begriffe selbst verflochten, wie ihr an den sichtbaren Dingen sie durchgegangen seid, ebenso auch an dem, was mit dem Verstande aufgefaßt wird, aufzeigen könnte“<sup>35</sup>.

Sokrates beginnt hier mit einigen Fragen an Zenon, die nicht nur wegen ihrer schnellen Abfolge und ihrer Struktur („setzt du nicht an, daß ...?“) eher rhetorischer Natur zu sein denn als Aufforderungen zu einer schnellen Antwort angelegt scheinen. Zusammen mit den darauf folgenden Ausführungen muten sie als eine Art Abriss der Ideenlehre an. Der Gedanke, dass ein konkretes Etwas gegensätzliche Bestimmungen haben kann, während die Ideen frei von Widersprüchen sind, aber durch gegenseitige Verflechtung erst zur Erkenntnis verhelfen in Bezug auf ein gegebenes Etwas, und darüber hinaus aber auch in der Vermittlung untereinander, ist ein ganz zentraler der platonischen Konzeption der Ideen. Wegen des rhetorischen Charakters der Fragen bezieht Sokrates hier aber auch auf deutliche Weise philosophische Stellung – die Existenz der Ideen steht außer Frage („setzt du nicht an, daß an und für sich ein Begriff der Ähnlichkeit ist ...?“), die Dinge in der materialen Welt werden durch sie bestimmt („...daß ich und du und alles andere ... Anteil nehmen?“), und die Frage wird in den Raum gestellt, ob und wie sich die Ideen verflechten, im Spezialfall sogar mit ihrem Gegenteil („... daß den Gattungen und Begriffen selbst diese entgegengesetzten Bestimmungen zukommen ...“<sup>36</sup>). Sokrates nimmt hier die dialektische Methode des Platons der späteren Dialoge (mit Ausnahme des letzten Punkts, der eventuellen Gegensätzlichkeit einer Idee mit sich selbst, der Parmenides-spezifisch ist und seine Relevanz und Einordnung erst bezüglich des zweiten Teils des Dialogs erhält) in komprimierter Art auf. Platon lässt Sokrates also ganz wesentliche Punkte seines philosophischen Wirkens rekapitulieren – dies stützt unsere These, dass Sokrates als Repräsentant der Grundsätze der Ideenlehre fungiert.

Zusätzlich scheint diese Passage des Dialogs aber auch, besonders im Hinblick auf die mögliche

---

<sup>34</sup> Parmenides, 129d-e.

<sup>35</sup> Parmenides, 129e-130a.

<sup>36</sup> Parmenides, 129c.

Korrelation einer Idee mit ihrem Gegenteil, was zunächst nicht damit vereinbar erscheint, dass die platonischen Ideen im Gegenteil zu den Einzeldingen nicht mit Widersprüchen durchsetzt sind, einem anderen Zweck zu dienen: dem Abriss der gesamten Problemstellung des Dialogs überhaupt. Wenig später werden sich Sokrates und Parmenides mit der Frage nach der Vermittlung zwischen der Idee und einem einzelnen, materialen Etwas beschäftigen – Parmenides wird im ersten Teil zuerst eine Präzisierung des Begriffs der Teilhabe verlangen und diese kritisch hinterfragen. Weiterhin wird das Moment der Verflechtung der Ideen wieder aufgegriffen: Parmenides wird zwar (noch) nicht behaupten, „die Ähnlichkeit selbst wäre unähnlich oder die Unähnlichkeit ähnlich“ – aber die Potentialität, dass eine Idee an sich selbst teil hat wird Sokrates in Erklärungsnöte bringen. Außerdem wird der Horizont für den zweiten Teil des Dialogs geöffnet: dass „diese nämliche Schwierigkeit [nämlich die Dialektik der Ideen; Anm. d. Autors] auch als in die Begriffe selbst auf vielfache Art verflochten“ ist, konkret darin, „daß das Eins Vieles oder das Viele Eins ist“<sup>37</sup>. Eben dieser dialektischen Ausformung der Ideen des Einen und Vielen in Kontraposition ihrer jeweiligen Implikationen ist der zweite Teil des Dialogs gewidmet, die auch die durch Sokrates aufgeworfene Möglichkeit abdecken wird, dass eine Idee „entgegengesetzte Bestimmungen“ an sich hat. Bemerkenswerterweise ist es also Sokrates selbst, der als erster den thematischen Rahmen für den weiteren Fortschritt des Dialogs artikuliert, sich aber forthin im Gespräch eher zurückhält, und so die Kommentierung der Ideenlehre durch Parmenides ins Rollen bringt. Diese Beobachtungen fügen sich gut in unser Bild ein, dass Sokrates für die essentiellen Bausteine von Platons bisherigem Denken steht und Parmenides den Part der kritischen Betrachtung derselben übernimmt.

### 2.3 Die „trivialen“ Ideen

Ab 130b beginnt die eigentliche Kommentierung der Ideenlehre durch den Parmenides. Zuerst versichert dieser sich noch einmal, dass Sokrates an die Existenz der Ideen glaubt: „Und dünkt dich etwas die Ähnlichkeit selbst zu sein, getrennt von jener Ähnlichkeit, die wir an uns haben, und so das Eins und das Viele ...?“<sup>38</sup> Dies bestätigt Sokrates, ebenso wie seinen Glauben an einen „Begriff des Gerechten für sich und des Schönen und Guten ...“<sup>39</sup>. Zögerlich verhält er sich

---

<sup>37</sup> Parmenides, 129d.

<sup>38</sup> Parmenides, 130b.

<sup>39</sup> Parmenides, 130b-c.

hingegen auf die Frage, ob es „einen Begriff selbst des Menschen oder des Feuers oder des Wassers ...“<sup>40</sup> gäbe, und bei Begriffen von Dingen wie „Haare[n], Kot und Schmutz“<sup>41</sup> verlässt ihn sein Glaube an die Ideenlehre vollständig – er gesteht ein, von einer Position, die eine ideelle Repräsentation solcher Dinge befürworten würde, Abstand nehmen zu wollen, um nicht „in eine bodenlose Albernheit versinkend umzukommen.“<sup>42</sup>

Zum ersten Mal im Dialog trennen sich die Positionen von Sokrates und Parmenides. Während Sokrates sich nicht lächerlich machen will, indem er die Existenz von ideellen Urbildern von Dingen wie Haaren, Kot oder Schmutz annehmen will, entgegnet Parmenides, Sokrates sei eben noch jung, werde aber später, wenn er von der Philosophie mehr ergriffen worden sei, „nichts von diesen Dingen mehr gering achten ...“<sup>43</sup>. Wenn wir weiterhin der These folgen wollen, dass Sokrates und Parmenides für zwei Positionen stehen, denen Platon beiden auf ihre jeweilige Art Relevanz beimaß, können wir diesen Abschnitt folgendermaßen interpretieren: Ursprünglich entsprang die Ideenlehre aus moralischen und ästhetischen (besonders das Schöne, das Gute bzw. das ethisch Gute) Qualitäten, erst später gesellten sich die erkenntnistheoretisch motivierten wie Einheit und Ähnlichkeit hinzu<sup>44</sup>. Dementsprechend scheint die Annahme von Ideen für Haare oder Schmutz zunächst absurd. Zusätzlich sind im Rahmen der Ideenlehre die in der Welt vorfindbaren Einzeldinge defizitäre Abbilder der vollkommenen Ideen, während sie jedoch gleichzeitig eine Tendenz aufweisen, ihre Perfektion und damit die Kongruenz mit ihrem Urbild anzustreben<sup>45</sup>. Runciman bemerkt berechtigterweise: „With the moral ideas this seems reasonable enough; we may for instance think of Socrates as aspiring to the perfect form of justice ... Likewise it is not absurd to think of the craftsman as aspiring to create a bed ... as good as possible a representation of its ideal form.“<sup>46</sup> Sokrates ist wieder der Anwalt dieser Merkmale der Ideenlehre im Gespräch, den frühen bis mittleren philosophischen Themen Platons korrespondierend. Vergleichsweise absurd wäre es aber, beispielsweise einer Pfütze Regenwasser eine Tendenz zu ihrer idealen Form zu unterstellen – und Parmenides legt den Finger in diese Wunde. Dadurch stellt er die Ideenlehre vor Probleme, was ihren Erklärungsanspruch für die Welt

---

<sup>40</sup> Parmenides, 130c.

<sup>41</sup> Parmenides, 130c.

<sup>42</sup> Parmenides, 130d.

<sup>43</sup> Parmenides, 130e.

<sup>44</sup> Runciman, S. 154.

<sup>45</sup> Siehe z.B. Phaidon, 74d-75b.

<sup>46</sup> Runciman, S. 154.

angeht: soll sie nur auf Dinge wie Schönheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, und vielleicht auch noch die Handwerkskunst anwendbar sein? Wo soll die Grenze gezogen werden, und mit welcher Rechtfertigung? Bemerkenswerterweise wird aber das, was auf den ersten Blick als eine Form von *reductio-ad-absurdum*-Indiz gegen die Ideenlehre („was ist die Idee von Schmutz?“) oder eine zweifelhafte Beschneidung ihres Bezugsraums („es kann keine Idee von Schmutz geben“) erscheint, von Parmenides selbst wieder relativiert: er meint, dass Sokrates, wenn er erst ein reiferer Philosoph ist, „nichts von diesen Dingen mehr gering achten“ wird; ein Kommentar, den vielleicht auch ein äußerer, kritischer Beobachter der Entwicklung der platonischen Lehre hätte attestieren können. Runciman bemerkt hierzu: „Parmenides ... suggests, that the difficulty does not damage the theory, and that the young Socrates will come to accept the existence of an idea answering to every common name.“<sup>47</sup> Möglich wäre aber auch, dass Parmenides eine eigene Ansicht bereithält, die philosophisch auch mit Haaren und Schmutz umzugehen vermag. Da Parmenides aber schließlich eine der Figuren in einem platonischen Dialog ist, ist davon auszugehen, dass Platon hier durch Parmenides Worte sein Bewusstsein dieser Problematik zum Ausdruck bringt.

Der philosophische Inhalt des Arguments erscheint als durchaus diskussionswürdig und, aus Platons Sicht, erwähnenswert: Einen Verstandesbegriff für Dinge wie Schmutz oder Pfütze zu postulieren, scheint auf den ersten Blick wirklich absurd. Dennoch bezeichnen wir viele kleine Ansammlungen von Wasser auf der Straße als Pfützen. Welches ist das gemeinsame Moment aller dieser, mit dessen Hilfe wir sie als solche erkennen und bezeichnen? Wäre es da nicht plausibel, eine Art Urbild der Pfütze anzunehmen? Es scheint bis hierhin nicht der Fall zu sein, dass Platon für dieses Problem eine Lösung vorzuweisen hatte; er weist durch den Parmenides lediglich auf die Problematik hin. Auch wir müssen an dieser Stelle das Problem der „trivialen Ideen“ zurückstellen (bis fast ans Ende der Untersuchung). Sicherlich gibt es einen Unterschied zwischen Begriffen wie „Pfütze“ oder „Schmutz“ zu solchen wie „Ähnlichkeit“ oder „Gerechtigkeit“. Die Frage nach der Natur dieser Distinktion besitzt aber eine gewisse philosophische Tiefe, und die nachfolgenden Abschnitte bereiten erst den Boden für deren Beantwortung.

---

<sup>47</sup> Runciman, S. 154.

## 2.4 Die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen

Angeregt durch die Problematik der trivialen Ideen stellt Parmenides jetzt die Frage nach dem allgemeinen Bezug zwischen Ideen und Einzeldingen. Sokrates bringt drei verschiedene Antwortmöglichkeiten vor, die alle nacheinander von Parmenides zurückgewiesen werden:

1. Die Aufnahme von den Begriffen durch die Dinge in der Welt: Die Einzeldinge haben an den Ideen teil<sup>48</sup> (μέθεξις).
2. Die Konzeptualisierung der Ideen: die Ideen sind Gedanken, die sich nur im Geist finden können<sup>49</sup> (νόημα ἐγγιγνόμενον ἐν ψυχαίς)
3. Die Nachbildung der Dinge anhand der Ideen: die Einzeldinge ähneln ihren Urbildern<sup>50</sup> (εἰκασθήναι)

Die bloße Tatsache, dass drei verschiedene Vorschläge von Sokrates präsentiert werden, stellt den Leser des Parmenides vor Schwierigkeiten: Angenommen, alle drei Gegenantworten, in denen Parmenides zu erweisen sucht, dass die jeweils angegebene Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ins Absurde führt, sind falsch: kann daraus geschlossen werden, dass im Gegenzug alle drei Vorschläge richtig sind?<sup>51</sup> Oder umgekehrt: gesetzt den Fall, Parmenides liegt mit seiner Kritik dreimal richtig – folgt daraus, dass, nachdem die Relation Idee-Einzelding ad absurdum geführt wurde, die ganze Ideenlehre falsch ist? Angenommen, eine oder zwei der Antworten des Sokrates (bzw. der Entgegnungen durch den Parmenides) sind richtig (bzw. falsch), was würde daraus folgen? Außerdem stellt sich die generelle Frage: welche davon hielt Platon selbst für richtig (bzw. falsch)? Im Text findet sich keine direkte Antwort auf diese Fragen. Parmenides widerspricht allen drei Entwürfen des Sokrates, aber dieser versucht entweder gar nicht oder nur sehr halbherzig, sich gegen Kritik des Parmenides zu wehren.

Die Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ist eine Schlüsselfrage für die Ideenlehre. Denn ihre Erklärungsleistung hängt davon ab, inwiefern die Ideen Einfluss auf die materiale Welt haben können. Alle drei Vorschläge, die Teilhabe, die Ähnlichkeit, und die Ideen als

---

<sup>48</sup> Parmenides, 130e-132b.

<sup>49</sup> Parmenides, 132b-c.

<sup>50</sup> Parmenides, 132d-133a.

<sup>51</sup> Runciman, S. 151.

Gedanken scheinen im Wesentlichen bestimmten Grundzügen der Ideenlehre zu entsprechen, wie sie Platon selbst vertreten hat; in anderen Dialogen werden genau diese Begriffe verwendet. Es scheint daher wahrscheinlich<sup>52</sup>, dass die von Parmenides vorgetragenen Einwände auf eine wie auch immer geartete Missinterpretation der Ideenlehre zurückzuführen sind. Sollte dies der Fall sein, müsste gefolgert werden, dass Platon sie für erwähnenswert genug hielt, sie überhaupt erst anzuführen. Möglich wäre auch noch, dass Platon selbst keine finale Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen zu präsentieren wusste, und dies in der Kritik des Parmenides verklausulierte.

### 2.4.1 Die Teilhabe

Dass die Einzeldinge mittels Teilhabe an den Ideen mit diesen korreliert sind, weist Parmenides mit Hilfe der folgenden Argumentation zurück: Wenn die Einzeldinge an den Ideen teilhaben sollen, müsste sich eine Idee auf mehrere Einzeldinge verteilen. Damit würde die Idee der Größe in kleinere Teile als die ursprüngliche Größe zerstückelt werden, die Gleichheit würde in Fragmente zersplittern, die ihr ungleich sind, und die Kleinheit würde in einzelne Portionen zerfallen, so dass die ursprüngliche Kleinheit größer als ihre Teile ist. Die Einzeldinge sollten an den ursprünglichen Ideen teilhaben (sie sollten also groß, gleich oder klein sein), müssen sich aber jetzt mit kleinen Stücken dieser Idee zufrieden geben, so dass sie am Ende nicht die Eigenschaften haben, die sie durch Teilhabe an der ursprünglichen, ganzen Idee eigentlich besitzen sollten (sie sind zu klein, ungleich oder in ihrer Summe zu groß). Diese Argumentation stützt sich augenscheinlich auf folgende Voraussetzungen:

Den Ideen können Attribute zugeschrieben werden wie den Einzeldingen in der Welt. Großheit kann groß sein, Kleinheit kann klein sein.

Die Ideen scheinen ihren Inhalt an die Einzeldinge weiterzugeben, nicht ihre Form – so kann sich die Großheit erschöpfen, indem sie Teile ihre Großheit an Einzeldinge weitergibt. Wenn sie nur ihre Form (das Groß-sein) weitergeben würde, könnte sie

---

<sup>52</sup> Siehe Punkt 2.1: Weil Platon auch nach dem Parmenides grundsätzlich an der Ideenlehre festhielt.

beliebig viele Einzeldinge an ihr teilhaben lassen, ohne Größe einzubüßen.

Die Einzeldinge haben wortwörtlich an den Ideen teil: Sie schneiden sich gleichsam ein Stück von der Idee ab.

Es scheint höchst unwahrscheinlich, dass diese Thesen, die von Parmenides Argumentation ganz offensichtlich impliziert werden, jemals zu Platons Konzeption der Ideenlehre gehört haben könnten. Ebenso unplausibel erscheint es, dass sich Platon dieser Implikationen nicht bewusst gewesen sein könnte, da sie doch recht offensichtlich sind. Dementsprechend bleibt als Schlussfolgerung übrig, dass durch die Argumentation des Parmenides ein wörtliches Verständnis der Teilhabe der Einzeldinge an den Ideen zurückgewiesen werden soll – und genau dies wird mit dem Argument auch bewerkstelligt<sup>53</sup>. Durch den *reductio-ad-absurdum*-Beweis des Parmenides werden die Antithesen der obigen als gültig erwiesen:

Großheit ist eine Idee, kein materiales Etwas, das irgendwie gemessen werden kann, so dass man sagen könnte, es sei groß oder klein.

Die Ideen geben ihre Substanz nicht wortwörtlich an die Einzeldinge weiter.

Die Einzeldinge sind nicht so mit den Ideen korreliert, dass sie sich Stücke aus dem Ideenkuchen ausschneiden.

Dementsprechend gibt es keinen Grund, anzunehmen, dass die *reductio-ad-absurdum* des Parmenides die Ideenlehre als Ganzes in Frage stellt – sein Argument beweist lediglich, dass ein wörtliches Verständnis der Teilhabe nicht möglich ist. Allerdings findet sich auch kein Hinweis darauf, wie die Teilhabe sonst interpretiert werden könnte – Platon belässt es also bei der Feststellung, wie die Teilhabe nicht verstanden werden kann, gibt aber nicht an, wie sie sonst aussehen könnte, im Gegenteil: durch das unmittelbar darauf folgende Argument des „*tritōs anthropos*“ wird die Problematik sogar noch weiter verschärft, anstatt dass sie einer Lösung zugeführt wird. Weil aber Platon am Begriff der Teilhabe in späteren Dialogen festhält, muss daraus gefolgert werden, dass er entweder (zumindest zu diesem Zeitpunkt) keine (hinreichende) Antwort auf die Frage hatte, inwiefern die Dinge an den Ideen teilhaben können, oder diese aus irgendeinem Grund nicht mitteilen wollte oder konnte. Dass das Problem der Teilhabe generell

---

<sup>53</sup> Vgl. Runciman, S. 155.

einer Lösung zugeführt werden kann, belegt eine Passage aus dem Philebos<sup>54</sup>, wo die Problematik ebenfalls aufgeführt wird, und mit der Aussage beendet wird: „Dies ist es, das in dergleichen Dingen Eine und Viele, nicht aber jenes, ..., was aller Zweifel Ursache ist, wenn es nicht richtig bestimmt wird, aber auch wieder aller Sicherheit, wenn richtig“<sup>55</sup>; das Problem kann also, Platons Überzeugung nach, einer Lösung zugeführt werden. Warum diese im Parmenides ausbleibt, wird weiterer Überlegungen bedürfen.

Obige Thesen können auch zu einer einzelnen zusammengefasst werden:

Die Ideen können sich nicht selbst prädicieren: Großheit kann nicht selbst groß sein, ebenso kann Gleichheit nicht selbst gleich oder Kleinheit nicht selbst klein sein.

Dadurch wird ein wörtliches Verständnis der Teilhabe verhindert: Wenn Großheit nicht selbst groß ist, kann ihre Großheit auch nicht aufgeteilt werden, weil sie keine besitzt<sup>56</sup>. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Selbstprädikation der Ideen ist ein Problem, das oft im Hintergrund der Ideenlehre zu rumoren scheint. Auch ist es letztlich die Selbstprädikation, die nach Ansicht vieler Exegeten Anlass zum Problem des „tritos anthropos“, des infiniten Regress-Arguments gibt: Wenn etwas Einzelnes, sowie auch die Idee selbst jeweils groß ist, wird ein weiteres Moment benötigt, durch das diese beiden groß erscheinen, eine Art Meta-Idee. Dies wird dadurch nötig, dass beide ein gleiches Charakteristikum, nämlich groß zu sein, besitzen. Dies erhalten sie nur durch die Teilhabe an einer übergeordneten Instanz. Wenn aber die Teilhabe an dieser übergeordneten Idee wiederum wörtlich verstanden wird, ist diese selbst auch wieder groß. Und auch für deren Großheit und die der zwei vorherigen braucht es wieder ein Element, in Bezug auf welches alle vorherigen groß erscheinen usw. Mit der Problematik des infiniten Regresses beschäftigen wir uns gesondert in einem der folgenden Abschnitte. Auch der Selbstprädikation widmen wir ein eigenes, späteres Kapitel.

---

<sup>54</sup> Philebos, 15b-c.

<sup>55</sup> Philebos, 15c.

<sup>56</sup> Explizit werden die ursprünglichen drei durch diese Einzelthese folgendermaßen zusammengefasst: Großheit kann

- a) Nicht groß sein, weil sie nicht groß sein kann.
- b) Nicht ihre Großheit erschöpfen, weil sie keine besitzt.
- c) Nicht Einzeldingen an Großheit teilhaben lassen, weil sie keine besitzt.

### 2.4.2 Die Ideen als Gedanken

Der nächste Vorschlag des Sokrates für eine Relation zwischen Ideen und Einzeldingen lautet: Die Ideen sind Gedanken, die sich in den Seelen der Menschen wiederfinden. Bemerkenswerterweise ist diese recht akzeptabel erscheinende Beschreibung der Ideen diejenige, die am schnellsten von Parmenides zurückgewiesen wird. Das offensichtliche Problem an dieser Proposition ist: Angenommen, die Ideen sind Gedanken (eine Auffassung, die wohl auch Platon selbst vertreten hätte) – inwiefern ist dies bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ideen und Einzeldingen hilfreich? Anhand dessen, was Parmenides auf diesen Vorschlag zu erwidern hat, lässt sich feststellen: sich die Ideen als Gedanken vorzustellen, die den Seelen einwohnen, ist in keiner Weise nützlich bei der Beantwortung der Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen. Denn wenn die Konzeption der Ideen als Gedanken als Brückenglied zwischen Ideen und Einzeldingen fungieren sollte, müssten letztlich die Einzeldinge in irgendeiner Weise an den Gedanken partizipieren oder diese irgendwie in sich aufnehmen, was ungenau bzw. nur eine verschwommene Metapher ist. Die Argumentation des Parmenides wendet sich aber nicht direkt gegen die Vorstellung, dass Ideen Gedanken sind – sie zeigt nur, dass diese Vorstellung nichts zur Aufklärung des Verhältnisses zwischen Ideen und Einzeldingen beiträgt. Dementsprechend wäre mit der Vorstellung der Ideen als Gedanken mehr oder weniger nur ein anderes Wort für „Ideen“ gefunden, was nicht zur Diskussion der Wirkungsweise der Ideen beiträgt.

Es wäre offensichtlich absurd, von den Gedanken so material zu sprechen, dass „jedes [der Einzeldinge; Anm. d. Autors] aus Gedanken bestehe und daß sie alle denken, oder daß sie Gedanken seiend doch undenkend sind“<sup>57</sup>. Offenbar wendet sich Platon damit wiederum gegen eine zu wörtlich-direkte, plastische Auslegung der Ideenlehre: selbstverständlich bestehen die Einzeldinge nicht aus Gedanken. Aber man muss der platonischen Lehre zuschreiben, dass die Gedanken (durch die Ideen) die Einzeldinge maßgeblich strukturieren – sollen doch die Dinge in der Welt nach ihren Urbildern geformt sein. Nur ist die Vorstellung zu platt, dass die Gedanken sich direkt in den Einzeldingen materialisieren und somit die Dinge in der Welt aus Gedanken bestehen. Es müsste ein weiterführendes Konzept der Ideen als Gedanken angegeben werden, als die wortwörtliche Instanziierung der Gedanken in den Dingen; dann könnte der ebenfalls in-

---

<sup>57</sup> Parmenides, 132c.

akzeptablen Alternative des Parmenides, dass es Gedanken geben müsste, die niemals gedacht werden, ausgewichen werden. Platon verfeinert die Konzeption der Ideen als Gedanken im Hinblick auf die parmenideischen Einwände aber nicht – wiederum belässt er es dabei, Sokrates von seinem Vorschlag zurückweichen und zum nächsten überzugehen zu lassen.

### 2.4.3 Die Ähnlichkeit

Als letzte Möglichkeit versucht es Sokrates mit der Ähnlichkeit: er schlägt vor, die Einzeldinge in der Welt korrelieren mit den Ideen insofern, als dass sie durch Ähnlichkeit verbunden sind. Das Problem an dieser Auffassung ist, dass Ähnlichkeit eine gleichwertige Relation ist: Wenn ein Ding A einem Ding B in einer Hinsicht ähnelt, dann ähnelt umgekehrt B auch A in dieser Hinsicht. Damit wird die Idee mit ihrer Instanziierung, also dem Einzelding, das ihr ähnelt, logisch auf eine Stufe gestellt. Das Urbild, eigentlich ewig, unwandelbar und nicht von weltlich-materialer Natur, wird auf die logische Ebene der Einzeldinge der materialen Welt gestellt. Dadurch wird die Idee mit dem Einzelding äquivalent, insofern sie oder es Ähnlichkeit zum anderen besitzen kann. Und da eben dies als Vorschlag für den Wirkungsrahmen der Idee fungieren soll, erschöpft sich die Natur der Relation zwischen Idee und Einzelding in der Ähnlichkeit derer zu jener, und die Idee wird damit vollständig auf eine Stufe mit den Einzeldingen gezwungen, weil hier nichts anderes über die Wirkungsweise der Ideen angesetzt wird, als dass die Einzeldinge ihnen, und sie den Einzeldingen ähneln. Wenn das Urbild aber bezüglich seiner Wirkungsweise mit der eines Einzeldinges gleichgestellt wird, verliert es seine Funktion als Urbild – denn insofern sich beide, das Urbild und das Abbild, ähneln, sind sie gleichwertig und es kann logisch nicht mehr zwischen Urbild und Abbild unterschieden werden. Die Veranschlagung von Ähnlichkeit als Relation zwischen Idee und Einzelding selbst unterminiert also den Status der Idee als solche.

Wir wollen diesen Mechanismus an einem Beispiel untersuchen: Angenommen, ein Einzelding ist groß; dann steht es, der gegenwärtigen Annahme gemäß, insofern in Relation zu der Idee der Großheit, dass es ihr ähnlich ist. Wie aber kann es der Großheit ähnlich sein? Nur insofern, als dass beide ein gemeinsames Moment besitzen. Da wir aber nichts anderes über das Einzelding angenommen haben, als dass es groß ist, müsste es der Idee insofern ähneln, als dass es

groß ist: die Gemeinsamkeit von Einzelding und Idee bestände also darin, groß zu sein. Daraus würde aber zwingend für die Idee resultieren, dass sie groß ist. Die veranschlagte Idee ist Großheit: Großheit müsste also selbst groß sein.

Der Vorschlag von Ähnlichkeit scheint dieselbe Selbstbezüglichkeit der Ideen zu implizieren wie vorher die Teilhabe, und bringt damit auch deren Dilemma mit sich. Anders als bei der Teilhabe jedoch scheint ein verändertes Verständnis (siehe Punkt 2.4.1: das wortwörtliche Verständnis von Teilhabe ist nicht möglich) von Ähnlichkeit, um die Selbstprädikation zu umgehen, nicht möglich: Ähnlichkeit ist immer eine gleichwertige, symmetrische Relation zwischen zwei Relativa. Dadurch verschwindet aber die Urbildfunktion der Idee; es ist dieselbe Aussage, die Idee sei dem Einzelding ähnlich, als das Einzelding der Idee. Wie Runciman bemerkt<sup>58</sup>, haben einige Kommentatoren des Parmenides versucht, dieses Problem zu umgehen, indem sie eine „asymmetrische Ähnlichkeit“ veranschlagt haben. Aber das ist, wie Runciman richtig feststellt, ein Widerspruch in sich: Wenn ein A einem B ähnelt, gibt es eine Hinsicht, in der A und B identisch sind. Wenn nur die Relation der Ähnlichkeit zwischen A und B angenommen wird, ohne weiteres über A oder B zu wissen, kann logisch nicht unterschieden werden, ob A die Idee von B ist oder umgekehrt. Wo also bei der Teilhabe das wörtliche Verständnis nicht möglich war, und eine Verfeinerung dieses Konzepts vonnöten erschien, erscheint die Ähnlichkeit systematisch nicht ausreichend: Wenn die Korrelation zwischen Idee und Einzelding nur über die Ähnlichkeit bewerkstelligt werden soll, untergräbt dies die Konzeption der Ideenlehre, dass Ideen Urbilder für die Dinge der materialen Welt darstellen. Es ist jedoch zu bemerken, dass dadurch eine Ähnlichkeit zwischen Idee und Einzelding nicht unbedingt unmöglich ist – nur reicht das Ansetzen von Ähnlichkeit als einziges Moment der Vermittlung zwischen Idee und Einzelding nicht aus. Es gibt keinen offensichtlichen Grund anzunehmen, dass Idee und Einzelding sich nicht ähneln (man denke zum Beispiel an ein Objekt und seine Reflektion in einem Spiegel), nur kann dies nicht die vollständige Korrelation zwischen ihnen ausmachen, weil sonst kein Unterschied mehr zwischen ihnen auszumachen wäre in Bezug auf das Urbild-Abbild-Moment (bei der Reflektion eines Objekts im Spiegel können wir leicht bestimmen, was Urbild und was Abbild ist: z. B. können wir unseren Standpunkt verändern, und die Dreidimensionalität des einen erkennen, oder um den Spiegel herumgehen – bei Abstrakta, wie bei den Ideen, ist dies aber nicht so of-

---

<sup>58</sup> Runciman, S. 158.

fensichtlich). Jedoch muss ebenfalls bemerkt werden, dass Platon dies weder explizit deutlich macht, noch ein erweitertes Verständnis anklingen lässt geschweige denn angibt. Allerdings fährt er fort, die Terminologie der Ähnlichkeit in späteren Dialogen zu benutzen<sup>59</sup>: beispielsweise im Timaios, 29b, 48c, 49a und 50d, oder im Phaidros, 250b. Im Parmenides jedoch wird die Problematik nicht gelöst, sondern ähnlich wie bei der Teilhabe, noch verschärft: Parmenides nimmt die Gleichwertigkeit der Relation der Ähnlichkeit zum Anlass, um daraus, analog zur Teilhabe, einen infiniten Regress abzuleiten: Wenn ein Einzelding der Idee ähnlich bzw. die Idee dem Einzelding ähnlich ist, wird für diese Erkenntnis ein drittes Element benötigt, im Hinblick auf welches die Ähnlichkeit der Idee und des Einzeldings erfasst wird. Doch um aus diesen drei Dingen wiederum das Moment der Ähnlichkeit zu destillieren, braucht es ein Viertes, in dessen Licht die vorherigen drei ähnlich sind usw. Durch die „Aufnahme“<sup>60</sup> der Ähnlichkeit durch Idee und Einzelding, muss ein drittes Element gesetzt werden: das, was von beiden, der Idee und dem Einzelding aufgenommen wird, das den infiniten Regress auslöst. Mit dem eben diskutierten Beispiel verdeutlicht: Wenn Großheit selbst groß sein muss, um dem Einzelding ähnlich zu sein, welches groß ist, sind das große Einzelding und die große Großheit nur ähnlich, indem sie ein gemeinsames Moment besitzen. Weil aber die logische Überordnung von Urbild über Abbild dadurch unterminiert wird, dass sie beide in ihrer Eigenschaft, groß zu sein, gleichwertig sind, muss ein drittes Moment veranschlagt werden, dass die Urbildfunktion der Eigenschaft der beiden, groß zu sein, übernimmt. Da aber dieses zweite Urbild wiederum nur dadurch in Relation zu Großheit und dem großen Einzelding durch Ähnlichkeit stehen kann, muss es selbst auch wieder groß sein usw. Die genaue Analyse dieser Argumentation, die des „tritos anthropos“, behalten wir uns für das nächste Kapitel vor.

## 2.5 Vorläufige Zusammenfassung

Am Ende dieses Abschnittes sind wir an folgenden Punkten angekommen: Wir haben einige von Parmenides vorgebrachte Problematiken bezüglich der Ideenlehre diskutiert: insbesondere das Problem der trivialen Ideen, das der wörtlichen Teilhabe, und das der unzureichenden Ähnlichkeit fielen dabei durch ihre Schwierigkeit auf. Diese untermauern die These, dass der Par-

---

<sup>59</sup> Runciman, S. 156.

<sup>60</sup> Parmenides, 132d: „... daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen eins uns dasselbe muß aufgenommen haben“.

menides als eine Diskussion der Probleme, Unvollständigkeiten oder Lücken der Ideenlehre einerseits, bzw. eine Darstellung möglicher falscher Auslegungsarten oder Misskonzeptionen der Ideenlehre andererseits verstanden werden kann. Die Frage danach, warum Platon für die genannten drei Problematiken keine Lösung angibt, bleibt vorerst unbeantwortet. Ungeachtet, wie die Antwort darauf aussehen könnte, unterstreicht das Fehlen einer Lösung die philosophische Relevanz des Dialogs. Wenn Platon deshalb keine Lösung präsentierte, weil er schlicht keine hatte, dient der Parmenides zumindest als Aufriss philosophischer Problematiken, die so tiefgründig sind, dass Platon keine Antwort darauf wusste. In diesem Fall hätte Platon mit dem Parmenides zumindest ein Fundament für weiterführende Untersuchungen der Problematiken gelegt. Wenn Platon sich doch, oder zumindest in Grundzügen, der Lösungen von einer, mehrerer oder aller angesprochenen Problematiken bewusst war, die er aus welchen Gründen auch immer verschweigt (z. B. weil der Parmenides von ihm lediglich als eine Diskussion möglicher missverstandener Auslegungsarten der Ideenlehre konzipiert wurde) bleibt dennoch festzustellen, dass diese nicht offen zu Tage liegen und deshalb die Suche nach einer Antwort kein leichtes Unterfangen ist (respektive bei dem man auch schnell auf Abwege geraten kann). Dies bestätigen gerade die Einwände des Parmenides, und deshalb hätte der Dialog, als Mittel der Darstellung der Schwierigkeit und der philosophischen Relevanz der diskutierten Probleme (bzw. als Warnung vor verschiedenen philosophischen Fallgruben) auch in diesem Fall seine Berechtigung.

Rein philosophisch jedoch scheinen sich die Probleme multipliziert zu haben: Platon bietet keine Lösung der Problematiken der trivialen Ideen, der Teilhabe, der Ideen als Gedanken oder der Ähnlichkeit. Allerdings haben wir bei allen angesprochenen Schwierigkeiten auch einen Lösungshinweis entweder gefunden oder herausgearbeitet: Bei den trivialen Ideen bemerkt Parmenides, dass Ideen von Haaren oder Schmutz wegen ihres profanen Charakters nicht unbedingt zurückzuweisen sind. Bei der Teilhabe haben wir festgestellt, dass das wörtliche Verständnis nicht haltbar ist. Bei den Ideen als Gedanken haben wir konstatieren können, dass der Ansatz explanatorisch unzureichend, und bei der Ähnlichkeit systematisch unvollständig ist. Alle diese Punkte sind zwar noch offen, allerdings unterstreichen sie dadurch auch die Relevanz der diskutierten Problematiken. Weiterhin wurde, was die Teilhabe und die Ähnlichkeit angeht, ein gemeinsames Problemfeld destilliert: das der Selbstprädikation der Ideen. Und schließlich zeig-

te sich kein Anhaltspunkt dafür, dass die Schwierigkeiten, die gefunden wurden, notwendigerweise implizieren, dass der Parmenides philosophisch müßig oder inhaltslos ist; im Gegenteil, sie verleihen ihm, auf die eine oder andere Art und Weise sein philosophisches Gewicht: dass Platon den Parmenides z. B. deshalb schrieb, um die Fallstricke möglicher Missverständnisse zu markieren, oder aber als Eingeständnis, auf Probleme der Ideenlehre gestoßen zu sein, die substantiell genug sind, um sie in einem eigenen Werk zusammen zu bringen. Eine Entscheidung für die eine oder andere Perspektive (wobei obige Alternativen nicht unbedingt erschöpfend sind), ist nicht leicht zu treffen und wird weiterer Betrachtungen bedürfen.

## 2.6 Das Third-Man-Argument

Ein großer Teil der nachfolgenden Analyse des Arguments des tritos anthropos, (des „dritten Menschen“- oder „Third Man“-Arguments, abgekürzt TMA) ist Gregory Vlastos' „The Third Man Argument in the Parmenides“<sup>61</sup> geschuldet. Vlastos entwickelt darin eine sehr prägnante logische Analyse des TMA. Diese bezieht sich auf die zwei Ausprägungen des TMA, wie wir sie bereits im vorangegangenen Abschnitt angerissen haben: bei der Teilhabe und bei der Ähnlichkeit<sup>62</sup>. Die nachfolgenden Kapitel 2.6.1 und 2.6.3 geben (zum überwiegenden Teil) Vlastos Ausführungen zu den beiden TMAs wieder, während Kapitel 2.6.2 und 2.6.4 jeweilige weiterführende Interpretationen darstellen.

---

<sup>61</sup> Vlastos, S. 231 ff.

<sup>62</sup> Die nachfolgenden Diskussionen könnten den Anschein machen, dass sie Vlastos Exegese des Third-Man-Arguments für grundsätzlich gerechtfertigt ansehen. Wie erst einige Kapitel später ersichtlich werden wird, ist Vlastos Analyse mit einer missverstandenen Auffassung der Ideenlehre durchsetzt. Jedoch kann seine Interpretation sehr gut als Beispiel dafür verwendet werden, wie leicht weite Teile des Parmenides missverstanden ausgelegt werden können und in einer Lesart eingefasst werden, die diese Missverständnisse fast unkenntlich verdeckt und die philosophische Relevanz nicht erkennt. Dadurch kann auch auf die Entstehungsgründe eines solchen Missverständnisses eingegangen werden. Wie in der Einleitung vorweggenommen, kann der Parmenides (mit Einschränkungen) als Warnung vor Missverständnissen interpretiert werden. Spätere Kapitel werden die Ansicht plausibilisieren, dass Vlastos einem solchen Missverständnis erlegen ist. Weiterhin werden aber gleichzeitig auch gewisse grundsätzliche Problemstellungen des Parmenides auf die meines Erachtens offensichtlichste Art und Weise herausgestellt werden können, anhand der Gründe, warum Vlastos Auslegung falsch ist. Gleichzeitig sollte angemerkt werden, dass die Betrachtungen, die in vielen der folgenden Kapitel angestellt werden, trotzdem erst durch Vlastos prägnante Analyse ermöglicht wurden; weil deren Konsequenzen nicht tragbar erscheinen, geben sie erst Anlass zu weiterer Diskussion. In dieser Weise sind viele der weiteren Ausführungen Vlastos geschuldet, auch wenn seine Analyse als grundsätzlich nicht richtig angesehen werden wird.

### 2.6.1 Third-Man, erste Version

Kurz nach der Diskussion der Teilhabe als Relation zwischen Idee und Einzelding führt Parmenides sein wohl prominentestes Argument gegen die Ideenlehre an: das Third-Man Argument in seiner ersten Fassung. Diese lässt sich in zwei Thesen aufspalten:

Parmenides, 132a: „Ich glaube, daß du aus folgendem Grund annimmst, jeder Begriff für sich sei eines. Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du dann glaubst, das Große sei *eins*.“

Vlastos notiert dies in logisch komprimierter Form auf folgende Weise<sup>63</sup>:

**A1:** Wenn eine Anzahl von Einzeldingen, a, b, c alle F sind, dann muss es eine einzige Idee F-heit geben, in Bezug auf welche wir a, b, c als F auffassen.

Diese Reformulierung scheint unproblematisch und den Gehalt der Aussage des Parmenides vollständig zu repräsentieren. Bezüglich ihres philosophischen Inhalts jedoch könnte man fragen, ob wirklich für alle Eigenschaften F eine Idee existiert. Diese Fragestellung ist analog zu der der trivialen Ideen<sup>64</sup> – gibt es auch eine Idee für Pfützen oder Schmutz? Wenn man nicht gewillt ist, Ideen für ganz profane, alltägliche Dinge anzusetzen: Wo ist dann die Grenze zwischen Dingen, für die es eine Idee gibt, und solchen, für die es keine geben kann, zu ziehen und mit welchem Recht? Außerdem bleibt offen, ob mehrere in einer Hinsicht gleiche Dinge existieren müssen, und wenn ja, wie viele gleichartige Dinge nötig sind, um einer Idee zu bedürfen. Vlastos wählt, anscheinend mehr oder weniger willkürlich, drei Dinge a, b, und c. Notwendig erscheint aber, um Vergleichbarkeit zu haben, mindestens zwei Dinge für eine Idee anzusetzen<sup>65</sup>. Die zweite These des TMA lautet:

---

<sup>63</sup> Vlastos, S. 232.

<sup>64</sup> Wobei diese Analogie im späteren Verlauf der Untersuchung noch wesentlich genauer herauszutreten wird.

<sup>65</sup> Auch diese

Parmenides, 132a: „Wie aber nun, das Große selbst und die andern großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaust: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint? – Das leuchtet sehr ein. – Noch ein Begriff der Größe wird dir also zum Vorschein kommen außer jenen ersten und den diese an sich habenden Dingen ...“

Wieder fasst Vlastos diesen Gedanken in einer logisch einfach strukturierten These zusammen<sup>66</sup>:

**A2:** Wenn a, b, c und F-heit alle F sind, muss es eine weitere Idee F-heit<sub>1</sub> geben, in Bezug auf welche wir a, b, c und F-heit als F auffassen.

Wiederum scheint diese Komprimierung den Aussagegehalt von Parmenides Worten treffend wiederzugeben. Offensichtlich, so Vlastos<sup>67</sup>, gibt es eine Diskrepanz zwischen den beiden Gedankengängen bzw. den Thesen A1 und A2: A2, jedoch nicht A1, schließt F-heit in den Dingen, die F sind, mit ein. Vlastos bemerkt richtig: „the disparity of reasoning as between A1 and A2 remains glaringly abrupt and unwarranted“<sup>68</sup>; Der Unterschied bezüglich der Thesen A1 und A2 ist klar ersichtlich, und ebenso fragwürdig: A1 besagt schlicht, dass es für mehrere in einer Hinsicht gleiche Einzeldinge eine ihnen korrespondierende Idee geben muss. A2 aber behauptet, dass die Idee ebenfalls in dieser Hinsicht mit den Einzeldingen kongruiert. Also steht plötzlich die Idee auf einer Stufe mit den Einzeldingen, bezüglich ihrer Vergleichbarkeit einer gewissen Eigenschaft, die sowohl die Einzeldinge als auch die Idee selbst besitzen. Wie wir schon bei Punkt 2.4.1 und 2.4.3 erläutert haben, ist die Auffassung, einer Idee eine Eigenschaft, und insbesondere dieselbe Eigenschaft zuzuschreiben, die die Dinge besitzen, deren ideelles Urbild sie ist, nicht zu rechtfertigen. Das Problem wird durch das TMA in wenigen gedanklichen Schritten verdeutlicht: a, b, und c sind F durch ihren Bezug auf die F-heit. Wenn aber F-heit, ebenso wie a, b, und c, F ist, fordert dies nach einer zusätzlichen Idee F-heit<sub>1</sub>, in Bezug auf welche F-heit, a, b, und c als F aufgefasst werden können. Augenscheinlich folgt ein infinites Regress: Wenn a, b,

---

<sup>66</sup> Vlastos, S. 233.

<sup>67</sup> Vlastos, S. 233.

<sup>68</sup> Vlastos, S. 234.

c, F-heit und F-heit<sub>1</sub> alle F sind, muss eine weitere Idee F-heit<sub>2</sub> existieren, bezüglich welcher a, b, c, F-heit und F-heit<sub>1</sub> alle F sind usw.

So weit wird dieses Argument von Parmenides ausgeformt. Die offensichtlichen Fragen lauten: Wodurch könnte der gedankliche Sprung von A1 zu A2 motiviert sein bzw. plausibilisiert werden? Gibt es einen Weg, diese Schwierigkeit zu vermeiden? Vlastos antwortet<sup>69</sup>, dass lediglich die These A2 reformuliert werden müsste zu:

**A2a:** Wenn a, b, c und F-heit alle F<sub>1</sub> sind, muss eine weitere Idee F-heit<sub>1</sub> existieren.

Dann würde zumindest F-heit nicht mehr mit F belegt werden, sondern lediglich a, b, c und F hinsichtlich einer anderen Eigenschaft F<sub>1</sub> kongruieren. Trotzdem bliebe das Faktum bestehen, dass eine Idee bezüglich einer Eigenschaft mit Einzeldingen auf einer Stufe stehen würde, was nach den Ausführungen in 2.4.3 schon problematisch genug wäre. Außerdem repräsentiert A2a nicht die Aussagegehalt des Parmenides. Diesen Einwand außer Acht gelassen, könnte behauptet werden, dass sie eigentlich so gemeint war: ursprünglich von Platon so intendiert, wenn auch im Text nicht auf diese Weise formuliert. Dagegen sprechen, so Vlastos<sup>70</sup>, vor allem folgende Punkte: erstens erscheint dies unwahrscheinlich, weil Platon, als elaborierter Schriftsteller, genau A2a ausgedrückt hätte, wenn er es so gewollt hätte. Zweitens müsste dann, weil wir im konkreten Fall nicht mehr wissen von den betreffenden Einzeldingen als eine Eigenschaft, zum Beispiel groß zu sein, ein zweites, übergeordnetes Prädikat „groß-sein<sub>1</sub>“ existieren, für das es wohl keine vorstellbare Rechtfertigung oder sinnvolle Verwendungsart gibt. Und drittens, selbst wenn jemand eine kohärente Verwendung von „groß-sein<sub>1</sub>“ einfallen würde, könnten durch dieselbe Rechtfertigung der Verwendung wiederum a, b, c, F-heit und F-heit<sub>1</sub> alle mit dem Prädikat „groß-sein<sub>2</sub>“ belegt werden, usw. Also gibt es offenbar keinen Grund, an A2a festzuhalten. Damit bleibt aber der Kontrast zwischen A1 und A2 in voller Schärfe erhalten.

Deshalb schreitet Vlastos voran zu der Frage, welche (minimalen) zusätzlichen Thesen, die nicht im Text aufgeführt werden, von A2 im Unterschied zu A1 impliziert werden, durch deren Zuga-

---

<sup>69</sup> Vlastos, S. 234.

<sup>70</sup> Vgl. Vlastos, S. 235.

be dann der gedankliche Schritt von A1 zu A2 hätte plausibilisiert werden können<sup>71</sup>. Offenbar ist dazu zu allererst folgende, bereits erwähnte zusätzliche Prämisse notwendig<sup>72</sup>:

**A3:** Ideen können sich selbst präzisieren: F-heit kann selbst F sein, beispielsweise kann Großheit selbst groß sein.

Offensichtlich impliziert der Text diese These: „erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß *dieses alles* [die großen Einzeldinge *und* die Großheit selbst; Anm. d. Autors; eigene Hervorhebung] dir groß erscheint?“<sup>73</sup> Die Problematik dieser Auffassung, dass Ideen sich selbst präzisieren können, haben wir bereits diskutiert, und werden wir im nächsten Abschnitt noch einmal genauer untersuchen. Nach Vlastos richtiger Einschätzung ist diese Prämisse unumgänglich für die Gültigkeit von A2: „for were it not true, the protasis of A2 would be certainly false.“<sup>74</sup> Zusätzlich unterscheiden sich A1 und A2 auch noch um folgende Annahme<sup>75</sup>:

**A4:** Wenn etwas (ein Einzelding oder eine Idee) eine gewisse Eigenschaft besitzt, kann es nicht identisch mit der Idee sein bezüglich welcher diese Eigenschaft erfasst wird: Wenn x F ist, kann x nicht identisch mit F-heit sein.

Wiederum scheint es offensichtlich, dass der Text diese Prämisse impliziert: „erscheint dir nicht wiederum *ein* [anderes] Großes ...“<sup>76</sup>, oder „Noch ein Begriff der Größe wird dir als zum Vorschein kommen *außer* jener ersten Größe [also nicht identisch mit dem ersteren; Anm. d. Autors; eigene Hervorhebung] ... und wiederum über allen diesen zusammen noch ein anderer ...“<sup>77</sup>. Dadurch wird ebenso ersichtlich, dass A4 eine notwendige Prämisse für die Gültigkeit von A2 ist; ansonsten wäre die Annahme eines weiteren, mit dem ersten nicht identischen Begriffes nicht notwendig, wie es in A2 behauptet wird.

---

<sup>71</sup> Vlastos, S. 236: „What are the simplest premises, not given in the present Argument, which would have to be added to its first step, to make A2 a legitimate conclusion?“

<sup>72</sup> Vgl. Vlastos, S. 236.

<sup>73</sup> Parmenides, 132a.

<sup>74</sup> Vlastos, S. 236.

<sup>75</sup> Vlastos, S. 237.

<sup>76</sup> Parmenides, 132a.

<sup>77</sup> Parmenides, 132b.

Wenn nun in und A4 („wenn x F ist, kann x nicht F-heit sein“) x mit F-heit substituiert wird, folgt<sup>78</sup>:

**A5:** Wenn F-heit F ist, kann F-heit nicht F-heit sein.

Die These A3 sagt aus, dass F-heit gleichzeitig F ist. Also ist es völlig legitim, im Antecedens von A4 F-heit für x einzusetzen. Durch die Aussage von A4, dass ein beliebiges x der Eigenschaft F nicht identisch mit der F-heit selbst sein kann, resultiert eine Kontradiktion: F-heit kann nicht F-heit sein. Jedoch haben wir gerade, anhand von Vlastos Rekonstruktion des Arguments, gezeigt, dass die Thesen A3 und A4 in der These A2 eingeschlossen sind. Damit ist, so Vlastos, erwiesen, dass die von Parmenides angeführte Argumentationskette des TMA schon von vornherein widersprüchlich ist.

## 2.6.2 Interpretation des TMA in der ersten Version

Vlastos Auslegung gemäß hätte es des Umwegs, einen viziösen Regress aufzuzeigen, nicht bedurft: die verwendeten Prämissen selbst sind schon kontradiktorisch. Die offensichtliche Frage also lautet, warum Platon Parmenides einen Regress ableiten lässt, obwohl das logische Problem schon in den Thesen selbst liegt. Vlastos antwortet hierauf, dass sich Platon der aus den Prämissen TMA notwendig folgenden Implikationen nicht bewusst gewesen wäre<sup>79</sup> (was nicht notwendigerweise richtig ist). Die Diskussion dieser Schlussfolgerung wollen wir zunächst zurückstellen, zu Gunsten der Frage: Welches Moment der dargestellten Thesen gibt Anlass zur Kontradiktion? Was müsste an ihnen verändert werden, um die Kontradiktion zu vermeiden? Eine einfache Veränderung wäre:

**A3a:** Eine Idee kann sich nicht selbst präzisieren. Großheit ist selbst nicht groß.

Was diese These angeht, haben wir die Problematik von selbstpräzisierenden Ideen schon erläutert: es scheint absurd anzunehmen, die Idee der Großheit sei selbst groß. Ebenso gibt es

---

<sup>78</sup> Vlastos, S. 238.

<sup>79</sup> Vlastos, S. 241.

keinen offensichtlichen Anlass anzunehmen, dass irgendeine andere Idee sich selbst präzisieren könnte oder sollte. Dementsprechend wäre A3a eigentlich eine plausible Wahl. Aber es ist offensichtlich, dass das TMA mit der Selbstprädikation steht und fällt: Wenn F-heit sich nicht selbst präzisieren kann, also kein Mitglied der Menge von Dingen ist, die F sind, fehlt die Triebfeder für den Zusammenschluss der Dinge und der F-heit unter dem Dach einer neuen Idee. Das Problem der Selbstprädikation wird deshalb in einem nachfolgenden Kapitel einer genaueren Analyse unterzogen werden. Bezüglich der These A4 ist festzustellen, dass die Substitution von F-heit für ein beliebiges x die Kontradiktion auftreten lässt. Dem könnte ausgewichen werden durch eine Limitation der Art des Substituenten für x<sup>80</sup>:

**A4a:** Wenn *ein Einzelding* eine gewisse Eigenschaft besitzt, kann es nicht identisch mit der Idee sein bezüglich welcher diese Eigenschaft erfasst wird: Wenn x F ist, kann x nicht identisch mit F-heit sein, *genau dann*, wenn x ein Einzelding ist.

Weil A4a die Substitution von F-heit für x nicht erlaubt, kann die Kontradiktion A5 nicht auftreten. Inhaltlich scheint die These A4a gerechtfertigt zu sein: Ein Einzelding, das eine bestimmte Eigenschaft F besitzt, kann nicht die F-heit selbst sein (etwas großes ist nicht die Großheit selbst); es ist eine Hypostase der Idee, nicht die Idee selbst. Die ursprüngliche These A4 hingegen scheint weniger Plausibilität zu besitzen: Wenn, gemäß A3, F-heit F sein kann, widerspricht dies direkt dem Konsequens von A4. Insgesamt bleibt für die erste Fassung des TMA festzuhalten:

Die im Text angeführten Prämissen des TMA (A1 und A2) implizieren zwei weitere (A3 und A4).

Diese zusätzlichen Thesen sind notwendig, da A1 und A2 eine inhaltliche Diskrepanz aufweisen. Wenn A2 mit A1 logisch verknüpft werden soll, müssen A3 und A4 hinzugefügt werden<sup>81</sup>.

Obwohl die Verknüpfung der explizit angeführten mit den nachträglich ermittelten eine notwendige ist, und sich aus diesen eine direkte Kontradiktion

---

<sup>80</sup> Vlastos, S. 238.

<sup>81</sup> Vgl. Vlastos, S. 239: „If we took the second (and crucial) step (also die These A2; Anm. d. Autors) of the Third Man Argument as a mere inference from what is stated in the first step (These A1; Anm. d. Autors), it would be a horrible *non sequitur*. To avoid this, further premises must be supplied ...”

ergibt, geht das TMA des Parmenides den Umweg über einen infiniten Regress.

Die ermittelten Thesen erscheinen inhaltlich wenig plausibel. Bei A3 scheint das exakte Gegenteil (A3a) die philosophisch bessere Wahl zu sein, und A4 kann in direkten Widerspruch mit sich selbst gebracht werden: eine Gegenthese (A4a) erscheint gerechtfertigter.

Daraus ergibt sich folgende Fragestellung: Warum versteift sich Platon (implizit) auf die Versionen A3 und A4, wenn die ohnehin plausibleren Fassungen von A3a und A4a den viziösen Regress vermieden hätten? Vlastos antwortet hierauf, dass er sich ihrer schlicht nicht bewusst gewesen sei. Dem kann entgegnet werden: mit Blick auf die herausgearbeiteten, impliziten Thesen A3 und A4 und deren inhaltliche Evaluation erscheint das auf den ersten Blick schlüssig scheinende TMA recht konstruiert; als wären die Thesen, da schon von vornherein sich selbst widersprechend, darauf angelegt, in eine logische Grube wie die des infiniten Regresses zu fallen. Meiner Ansicht nach ist die plausibelste Antwort hierauf, dass dies von Platon beabsichtigt wurde. Das TMA können wir an dieser Stelle so interpretieren wie schon die in den vorangegangenen Abschnitten behandelten Problematiken: es dient dem Zweck, eine mögliche missverständliche Auffassungsart der Ideenlehre darzustellen. Hierfür hätte es wenig genutzt, gleich von Anfang an mit augenscheinlich inkonsistenten Prämissen zu arbeiten: denn diese hätten nicht zur Darlegung einer falsch angelegten Rezeption der Ideenlehre gebraucht werden können, weil sie sofort verworfen worden wären. Weil die Problematik der verwendeten Prämissen nicht sofort ins Auge springt (immerhin dauerte es bis 1954, bis Vlastos sie als kontradiktorisch proklamierte), könnte man das TMA auf den ersten Blick als gültige Argumentation vermuten. Bei genauerer Betrachtung aber muss es verworfen werden: hauptsächlich, weil die Thesen A3 und A4 philosophisch nicht richtig anmuten, und außerdem, weil sie sich widersprechen (soweit man Vlastos folgen will; der von ihm herausgearbeitete Widerspruch stellt nicht unbedingt eine richtige Exegese dar, wie später noch gezeigt werden wird). Das TMA zeigt also, wie die Ideenlehre nicht aufgefasst werden kann. Plato lässt die Falschheit der Argumentation des TMA nicht offensichtlich, und besonders nicht von vornherein zu Tage treten. Dies ist auch notwendig, um der Darstellung der Misskonzeption der Ideenlehre, die das TMA beinhaltet, überhaupt Raum zu geben. In diesem Licht ist Vlastos folgender Schluss nicht notwendigerweise richtig: „In stating the Third Man Argument, and in leaving it unrefuted, he [Platon; Anm. d. Autors] is reveal-

ing (a) that he did not know all of its necessary premisses, whence it would follow that (b) he had now way of determining whether or not it was a valid argument."<sup>82</sup> Dem kann, im Hinblick auf die gerade getätigte Argumentation, entgegnet werden: Gerade weil Platon sich der Ungültigkeit des TMA bewusst war (konträr zu Vlastos These (b)), machte es für ihn keinen Sinn, gleich von Anfang an seine Problematik (seine kontradiktorischen Prämissen) aufzuzeigen (konträr zu Vlastos These (a)), weil sonst das Argument, bevor es überhaupt dargelegt werden konnte, hinfällig gewesen wäre. Wenn Platon dem TMA insofern philosophisches Gewicht zustehen wollte, dass das TMA es wert war, als falsche Auffassung der Ideenlehre dargestellt zu werden, macht die Darlegung, so wie sie vom Parmenides produziert wird, durchaus Sinn. Wie bereits erwähnt ist die Tatsache, dass es bis 1954 dauerte, bis jemand haltbar erscheinende Gründe für seine Falschheit herausstellte, der beste Beleg dafür, dass das TMA eben diese zumindest vordergründige Relevanz besitzt. Dass diese Relevanz außerdem nicht von ungefähr kommt, und im Hinblick auf Platons Terminologie durchaus ein ernstzunehmendes Problem darstellt, werden wir im Kapitel zur Selbstprädikation erörtern, was die eben angelegte Interpretation des TMA weiter ausführen wird. Bevor diese Problematik eingehend behandelt werden kann, steht jedoch noch die Analyse des TMA in seiner zweiten Form aus.

### 2.6.3 Third-Man, zweite Version: die „copy-theory“

Nachdem Sokrates das Konzept der Ideen als Gedanken und die Ähnlichkeit vorgebracht, und Parmenides die oben diskutierten Einwände gegen diese Vorschläge erhoben hat, schließt dieser ein weiteres Argument gegen die Vorstellung an, dass die Ideen mit den Einzeldingen mittels des Moments der Ähnlichkeit verknüpft sind: das TMA in seiner zweiten Fassung, das, so Vlastos, in seiner logischen Struktur der ersten Version ähnelt<sup>83</sup>, so dass es wiederum in einzelne Thesen aufgespalten werden kann:

Parmenides, 132d: „Wenn ... etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich, daß der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei, insofern dieses ihm ähnlich gemacht worden ist?“

---

<sup>82</sup> Vlastos, S. 241.

<sup>83</sup> Vlastos, S. 242.

Sokrates verneint dieses. Vlastos artikuliert den Gehalt der Frage in einer positiven These, der „Copy-Theory“<sup>84</sup>:

**B1:** Wenn sich a und b ähnlich sind (bezüglich einer Eigenschaft F), gibt es eine Idee, F-heit, bezüglich welcher, mittels der Ähnlichkeit zu dieser Idee, sich a und b ähneln. a und b ähneln also sowohl sich selbst bezüglich einer Eigenschaft F, als auch der Idee der F-heit. Wenn weiterhin a (oder b), insofern es F ist, der F-heit ähnelt, dann ähnelt F auch a (bzw. b) in derselben Hinsicht.

Vlastos Reformulierung scheint den Inhalt der parmenideischen Frage genau genug zu repräsentieren. Wenn etwas (ein Einzelding a) einem Begriff nachgebildet ist, dann in einer bestimmten Hinsicht. Diese Hinsicht muss eine Eigenschaft F des Einzeldings a sein. Da a bezüglich seiner Eigenschaft F einem Begriff, der F-heit, nachgebildet worden ist, ähnelt a der F-heit hinsichtlich seiner Eigenschaft F. Wenn aber a der F-heit ähnelt, muss die F-heit auch a ähneln. Da nichts anderes über a bekannt ist, als dass es F ist, muss also auch die F-heit F sein, damit es überhaupt möglich ist, dass sie a ähneln kann. F-heit und a ähneln sich also in ein und derselben Hinsicht, nämlich F zu sein. Damit produziert Parmenides ein Argument für die Gleichwertigkeit von F-heit und a insofern, als dass sie beide F sind. Die Problematik dieser äquivalenten Relation zwischen Idee und Einzelding wurde bereits bei Punkt 2.4.3 diskutiert: Wenn Ähnlichkeit als tragende Relation zwischen Idee und Einzelding veranschlagt wird, verliert die Idee ihre Funktion als Urbild, da die Korrelation zwischen Idee und Einzelding dadurch eine gleichwertige ist. Das Patt zwischen Idee und Einzelding führt zum nächsten argumentativen Schritt:

Parmenides, 132b: „Und ist es nicht sehr notwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen eins und dasselbe muß aufgenommen haben? ... Das aber, durch dessen Aufnahme in sich die ähnlichen Dinge ähnlich sind, ist nicht das eben der Begriff selbst. ... Es ist also nicht möglich, daß etwas einem Begriff ähnlich ist, noch ein

---

<sup>84</sup> Vlastos, S. 242; Vlastos Thesen B1 und B1.1 werden hier zusammengefasst und leicht abgeändert dargestellt. Die These B1 gibt hinreichend genau den Gehalt von Vlastos Thesen B1 und B1.1 wieder. Es wird lediglich verzichtet auf die Verwendung des Begriffes der Teilhabe („... in which they both participate by way of resemblance ...“), um begriffliche Überschneidungen mit dem TMA in seiner ersten Version zu vermeiden.

Begriff etwas anderem; wo nicht, so erscheint ... ein anderer  
Begriff über jenen ...“

In Vlastos logisch verdichteter Form lautet diese Aussage folgendermaßen<sup>85</sup>:

**B2:** Wenn a und die F-heit sich ähneln (bezüglich der Eigenschaft F), gibt es eine weitere Idee, F-heit<sub>1</sub>, bezüglich welcher, mittels der Ähnlichkeit zu dieser Idee, sich a und F-heit ähneln. Wenn weiterhin a und die F-heit, insofern sie F sind, der F-heit<sub>1</sub> ähneln, dann ähnelt auch die F-heit<sub>1</sub> den beiden in derselben Hinsicht.

Wieder erscheint diese Zusammenfassung gerechtfertigt: zwei einander ähnelnde Dinge ähneln sich bezüglich einer Eigenschaft. Da sich das Einzelding a und die Idee F-heit bezüglich der Eigenschaft F ähneln, können sie als Beispiel für diese Ähnlichkeitsrelation dienen. Das Bezugsmoment der Ähnlichkeit erfordert ein drittes Element, in dessen Lichte die Ähnlichkeit zwischen a und F-heit deutlich wird: a und F-heit haben dasselbe Moment aufgenommen (nämlich F zu sein); dieses erhalten sie, wiederum mittels der Ähnlichkeit, und zwar der Ähnlichkeit zu einem dritten Element, exemplarisch mit F-heit<sub>1</sub> bezeichnet. Augenscheinlich folgt wiederum ein infinites Regress: a, F-heit, und F-heit<sub>1</sub> könnten wiederum mittels ihrer Ähnlichkeit auf eine weitere Idee F-heit<sub>2</sub> führen, usw.

Die Analogie zwischen der zweiten Version des TMA, wie sie durch die Thesen B1 und B2 aufgegriffen wird, und der ersten Fassung aus 2.6.1 besteht, neben der Tatsache, dass ein infinites Regress ableitbar ist, insofern, als dass B1 nur eine Idee F-heit fordert, während B2 eine weitere Idee F-heit<sub>1</sub> impliziert<sup>86</sup>: bei A1 respektive A2 ergab es sich ebenso. Jedoch scheinen B1 und B2 inhaltlich nicht so weit zu differieren wie A1 und A2: bereits in der These B1<sup>87</sup> wird der Boden für die Selbstprädikation der Idee bereitet, weil sie durch die Setzung der Ähnlichkeit als Relation zwischen Idee und Einzelding und die daraus resultierende logische Symmetrisierung zwischen Idee und Einzelding bereits einschließt. Während beim TMA in seiner ersten Fassung die

<sup>85</sup> Vlastos, S. 242; wiederum wird auf den Begriff der Teilhabe verzichtet („... in which they both participate by way of resemblance ...“), außerdem wird, um die Symmetrie zu B1 zu wahren, der (von Vlastos nicht angegebene) Nachsatz angeführt, wie a und F-heit der F-heit<sub>1</sub> ähneln und umgekehrt.

<sup>86</sup> Vgl. Vlastos, S. 243.

<sup>87</sup> Respektive Vlastos These B1.1, S. 242; siehe Fußnoten 74 und 73.

Idee mittels der zweiten These A2 dieselbe Eigenschaft wie das Einzelding erhielt, impliziert bereits die These B1<sup>88</sup> des TMA in seiner zweiten Version die Prädikation der Idee mit derselben Eigenschaft wie das Einzelding, weil, wenn das Einzelding der Idee ähnlich sein soll, diese auch umgekehrt dem Einzelding ähnlich sein muss. Da aber nichts anderes angenommen wurde als Vergleichsmoment als eine konkrete Eigenschaft, muss auch die Idee diese Eigenschaft besitzen. Damit sind sich die Thesen B1 und B2 inhaltlich verwandter als es die Thesen A1 und A2 waren. Das Moment der Selbstprädikation geht also nicht ausschließlich von der zweiten These (wie beim TMA der ersten Version) aus: seine logische Motivation findet sich schon in der ersten<sup>89</sup>. Trotzdem kann die Analogie zum ersten TMA dadurch fortgesetzt werden, dass die impliziten Thesen ebenso im zweiten TMA vorhanden sind, und einer gesonderten Herausarbeitung bedürfen. Dies erscheint jedoch in einem anderen Lichte notwendig als vorher: Während beim ersten TMA die zusätzlichen, impliziten Thesen ursprünglich deshalb herausgefiltert wurden, um den Unterschied zwischen den Ursprungthesen A1 und A2 deutlich zu machen, verläuft die Argumentationskette nun stetiger zwischen den ersten Thesen B1 und B2: Weil in B1<sup>90</sup> bereits die Selbstprädikation der Idee vorbereitet wird, erscheint der Schritt zu B2 schlüssiger. In jedem Fall können wir mit Vlastos<sup>91</sup> eine dritte These aufstellen, die offensichtlich von beiden im Text gefundenen Thesen B1 und B2 impliziert wird:

**B3:** F-heit ist F; denn wenn F-heit nicht F wäre, würde sie a nicht bezüglich der Eigenschaft F ähneln.

Wie oben argumentiert, wird dies explizit durch die These B2 deutlich gemacht („Wenn weiterhin a und die F-heit, insofern sie F sind ...“), findet sich aber auch implizit in der These B1: „Wenn a und die F-heit sich ähneln (bezüglich der Eigenschaft F) ...“, was nur möglich ist, wenn a und F-heit beide F sind. Die Problematik der Selbstprädikation der Ideen wurde bereits mehrmals erwähnt und auch evaluiert; ihr Ursprung und ihre philosophische Relevanz werden im Kapitel zur Selbstprädikation näher analysiert werden.

Während die erste herausgearbeitete These B3 also einen Unterschied zwischen dem ersten

---

<sup>88</sup> Respektive Vlastos These B1.1.

<sup>89</sup> Im Kontrast zu Vlastos, S. 243: „... B2 implies the Self-Predication Assumption:“

<sup>90</sup> Respektive Vlastos These B1.1.

<sup>91</sup> Vlastos, S. 243.

und zweiten TMA festmacht, weil sie jetzt von beiden Ursprungsthesen B1 und B2 motiviert wird, schreitet die Destillation der zweiten impliziten und insgesamt vierten These wieder gänzlich analog zum ersten TMA voran: „... why should the similarity of a and F-ness in respect of F require the resemblance of a and F-ness to a form other than F-ness?“<sup>92</sup> Offensichtlich ist es nach der These B2 vonnöten, eine zweite Idee F-heit<sub>1</sub> anzusetzen. Dieser Schritt ist aber nur dann notwendig, wenn Folgendes<sup>93</sup> angenommen wird:

**B4:** Wenn etwas (ein Einzelding oder eine Idee) eine gewisse Eigenschaft besitzt, kann es nicht identisch mit der Idee sein bezüglich welcher diese Eigenschaft erfasst wird: Wenn x F ist, kann x nicht identisch mit F-heit sein.

Diese These ist das exakte Pendant zur These B4, sowohl den Inhalt als auch die Deduktion aus den anderen Thesen betreffend: B4 ergibt sich (ausschließlich) aus B2, so wie A4 sich aus A2 ergab. Analog zum ersten TMA wird diese These notwendig durch die These B2 impliziert: weil, wenn x, dessen Eigenschaft F bezüglich der F-heit erfasst wird, auch die F-heit selbst sein könnte, keine Notwendigkeit für eine zusätzliche Form F-heit<sub>1</sub> bestehen würde.

Der Widerspruch ergibt sich wie beim ersten TMA, wenn in B4 für x die F-heit substituiert wird:

**B5:** Wenn F-heit F ist, kann F-heit nicht identisch mit F-heit sein.

Dass aber F-heit F ist, wird gerade von der These B3 behauptet. Also plausibilisiert B3 das Antecedens von B5, während B4 das diesem widersprechende Konsequens von B5 anstellt. Da Vlastos Analyse gemäß die Thesen B3 und B4 von den Thesen B1 und B2 notwendig impliziert werden, und der Gehalt von B1 und B2 im Text verankert ist, muss analog zum TMA in seiner ersten Version gefolgert werden, dass die parmenideische Argumentation von vornherein mit inkonsistenten Prämissen operiert.

---

<sup>92</sup> Vlastos, S. 243.

<sup>93</sup> Vlastos, S. 243.

#### 2.6.4 Interpretation des TMA in der zweiten Version

Wie beim vorherigen TMA versucht Vlastos nachzuweisen, dass die Prämissen des Arguments notwendig auf zwei weitere, implizite Thesen führen. Diese ergeben in Kombination einen Widerspruch. Allerdings findet sich auch eine Abweichung: die erste gefolgerte These B3 resultiert nicht ausschließlich aus der zweiten im Text verankerten B2, sondern wird schon durch die erste, B1, plausibilisiert. Aus diesem Grund kann, im Gegensatz zum ersten TMA, die These

**B3a:** Eine Idee kann sich nicht selbst prädisieren,

mittels derer die Kontradiktion vermieden werden könnte, inhaltlich nicht gerechtfertigt werden: Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen bildet eine symmetrische Relation zwischen diesen, auch im Fall der Ähnlichkeit zwischen Einzelding und Idee. Dadurch muss, wie oben dargelegt, sowohl das Einzelding als auch die Idee dasselbe Ähnlichkeitsmoment aufweisen, nämlich eine Eigenschaft F. Deshalb ist die Selbstprädikation der Ideen, wenn die Ähnlichkeit als konstitutives Moment der Relation zwischen Idee und Einzelding angesetzt wird, zunächst unumgänglich. Dadurch wird die These B3a inhaltlich unhaltbar, und ihr Gegenstück, die These B3, notwendig. Die Ähnlichkeit impliziert also Selbstprädikation der Ideen, und bürdet sich damit den ganzen Problemsatz auf, der sich aus selbstprädisierenden Ideen ergibt (wie er bereits oben diskutiert wurde). Zusätzlich ist festzustellen, dass es nicht möglich ist, durch eine Abänderung von B3 zu B3a den Widerspruch (bzw. den infiniten Regress) zu umgehen. Aber wie steht es mit der These B4? Im Abschnitt zum TMA in erster Fassung konnten wir eine Gegenthese A4a angeben, die die Kontradiktion vermeiden konnte; Diese würde im jetzigen Kontext genauso lauten:

**B4a:** Wenn *ein Einzelding* eine gewisse Eigenschaft besitzt, kann es nicht identisch mit der Idee sein bezüglich welcher diese Eigenschaft erfasst wird: Wenn  $x$  F ist, kann  $x$  nicht identisch mit F-heit sein, *genau dann*, wenn  $x$  ein Einzelding ist.

Diese These sagt aus, dass durch die Begrenzung möglicher Substituenten für  $x$  auf Einzeldinge ermöglicht wird, dass die Idee mit sich selbst identisch sein kann:

**B4b:** Wenn eine Idee eine gewisse Eigenschaft besitzt, kann sie identisch mit der Idee sein, bezüglich welcher diese Eigenschaft erfasst wird: Wenn  $x$   $F$  ist, kann  $x$  identisch mit  $F$ -heit sein, genau dann, wenn  $x$  eine Idee ist.

Dadurch würde der infinite Regress vermieden werden, weil jetzt keine zusätzliche Idee  $F$ -heit<sub>1</sub> mehr benötigt wird. B4b ist lediglich die kontrapositorische These zu B4a, und demnach gültig, wenn B4a gültig ist. B4a und B4b scheinen auf den ersten Blick, ähnlich wie A4a, inhaltlich plausibel zu sein: Einzeldinge können nicht identisch mit einer Idee sein, eben weil sie Einzeldinge sind. Eine Idee kann aber identisch mit einer Idee sein: genau in dem Fall, wenn es sich gerade um diese Idee handelt. Aber eines sollte zu denken geben: B4a ist (ebenso wie B4) genau gleich der These A4a (respektive A4). Wo fließt dann die Tatsache ein, dass im zweiten TMA die Ähnlichkeit die Relation zwischen Idee und Einzelding ausmacht? Die Antwort darauf lautet: die Formulierungen von B4a und B4b sind ungenau. Die „Eigenschaft“, die beide Thesen verwenden, ist nicht so schlicht wie z. B. die Eigenschaft, dass ein gegebenes Etwas groß ist, oder dass die Idee der Größe selbst groß ist. Im jetzigen Kontext müsste man sagen: Ein gegebenes Etwas hat die Eigenschaft, ähnlich der Größe zu sein, weil es die Eigenschaft hat, groß zu sein. Die „Eigenschaft“ ist also durch die Ähnlichkeit quasi mediativiert: Idee und Einzelding besitzen eine Eigenschaft, aber das Einzelding erfährt diese nicht durch direkte Teilnahme an der Idee (und ihrer Eigenschaft), sondern durch Ähnlichkeit zur Idee, die dieselbe Eigenschaft besitzt. Anders formuliert: Bei der Teilhabe partizipierten die Einzeldinge direkt an den Ideen („ein großes Einzelding schneidet sich ein Stück aus dem Ideenkuchen der Größe heraus“; siehe Punkt 2.4.1). Durch das Moment der Ähnlichkeit rücken Einzelding und Idee etwas weiter auseinander: sie sind sich ähnlich bezüglich einer Eigenschaft, differieren aber möglicherweise bezüglich anderer Eigenschaften. Diesem Sachverhalt Rechnung tragend, müsste B4b folgendermaßen umformuliert werden:

**B4b2:** Wenn eine Idee ähnlich etwas anderem bezüglich einer Eigenschaft ist, kann sie identisch mit der Idee sein, bezüglich welcher diese Eigenschaft, erfasst wird; dadurch, dass sie der ersten Idee ähnlich ist. Wenn  $x$ , durch seine Eigenschaft,  $F$  zu sein, etwas anderem ähnlich sein kann, kann  $x$  identisch mit  $F$ -heit sein durch die Ähnlichkeit zur  $F$ -heit, genau dann, wenn  $x$  eine Idee ist.

Offensichtlich macht B4b2 nicht besonders viel Sinn: Entweder, etwas ist identisch mit etwas anderem (in jeder Hinsicht gleich), oder etwas ist etwas anderem ähnlich (in einer oder mehreren Hinsichten gleich, aber in mindestens einer unterschiedlich). B4b2 ist aber eine Präzisierung von B4b, und damit wären sowohl B4b als auch B4b2 notwendig, um die Kontradiktion, die sich mit B3 und B4 ergibt, zu umgehen. Eine Abänderung von B4 zu B4a (respektive B4b2) ist dann, im Gegensatz zur Abänderung von A4 zu A4a, nicht möglich, weil B4b2 nicht sinnvoll ist. B4a kann also nicht dazu genutzt werden, um die Kontradiktion zu vermeiden. Wie oben erwiesen, kann aber auch nicht B3 durch B3a ersetzt werden, um den Widerspruch zu umgehen. Weil dadurch, wenn die Ähnlichkeit als Relation zwischen Einzelding und Idee angesetzt wird, die Thesen B3 und B4 nicht mehr (wie noch beim ersten TMA) zweifelhaft scheinen, steht nun keine Möglichkeit mehr offen, um dem Regress (bzw. in Vlastos Auslegung die Kontradiktion) zu entgehen.

Durch den Umstand, dass der Regress nicht zu vermeiden ist, wenn die Korrelation zwischen Einzelding und Idee durch das Moment der Ähnlichkeit der beiden konstituiert wird, ändert sich mit dem zweiten TMA auch die interpretatorische Lage: beim ersten haben wir noch argumentiert, dass es gerade dazu konstruiert wurde, ungültig zu sein, und zwar in gewisser Weise in doppelter Hinsicht: einerseits schloss das erste TMA inkonsistente Prämissen in sich ein, andererseits aber erschienen diese inhaltlich wenig plausibel – seine Ungültigkeit erschien quasi gewollt. Diese Art der Auslegung ist jetzt nicht mehr möglich. Das zweite TMA ist ungültig, weil es kontradiktorische Prämissen enthält. Diese sind aber, gemäß obiger Analyse, inhaltlich unumgänglich. Deshalb stellt es ein gültiges Argument gegen die Ansetzung von Ähnlichkeit als Relation zwischen Einzelding und Idee dar: gemäß Punkt 2.4.3 ist die Ähnlichkeit systematisch defizitär bezüglich ihrer Eigenschaft als Relation zwischen Einzelding und Idee. Weil sie eine symmetrische Relation ist, die ihre beiden Relata gleichwertig behandelt, kann sie nicht dazu verwendet werden, eine Urbild-Abbild-Konstruktion zwischen Idee und Einzelding herzustellen. Genau dieses Defizit wird vom zweiten TMA jetzt auch in logischer Prägnanz bestätigt: Ähnlichkeit kann nicht die ganze Art der Korrelation zwischen Idee und Einzelding ausmachen, denn in ihrer Anwendung führt diese auf einen infiniten Regress (bzw. bei Vlastos Betrachtungsart auf einen Widerspruch), oder, um präziser zu formulieren: Ähnlichkeit allein kann nicht die Relation

zwischen Idee und Einzelding erfassen; sie müsste zumindest um ein anderes, wie auch immer geartetes Moment ergänzt werden, um klar zwischen Ur- und Abbild unterscheiden zu können, denn die Urbild-Funktion der Idee, den Charakter eines Einzeldings stiftend, verliert sich, wenn die Idee nur mittels Ähnlichkeit Wirkung auf das Einzelding erhält – weil in diesem Fall das reziprok gleiche (vom Einzelding aus zur Idee) Wirkungsverhältnis besteht. Dementsprechend ist es immer noch möglich, dass eine Ähnlichkeit zwischen Idee und Einzelding besteht, analog dazu, dass eine Kopie ihrem Original ähnelt. Jedoch fehlt ein Moment, das den Urbildcharakter klar der Idee zuweist. In jedem anderen Fall wäre die Ideenlehre nutzlos: sie würde lediglich eine Parallelwelt produzieren, die auf die materiale Welt genauso viel Einfluss hat wie umgekehrt, oder konkreter formuliert: Wenn nur Ähnlichkeit als Relation zwischen Idee und Einzelding veranschlagt wird, was könnte uns davon abhalten, einen Baum als Urbild für einen anderen, diesem ähnlichen anzusehen?

Das TMA in seiner ersten Version erschien ungültig, weil es auf einen Regress führte, aber zusätzlich unplausibel, weil seine Prämissen inhaltlich nicht zu rechtfertigen waren. Deshalb konnte es auch als Argument dafür verwendet werden, dass die Relation zwischen Idee und Einzelding zwar nicht die verwendete war, jedoch nach einer Modifizierung (z. B. dass Ideen sich nicht selbst präzisieren können) weiterhin hätte Bestand haben können. Es deckt daher eine missverstandene Auffassungsart der Relation zwischen Idee und Einzelding auf. Diese Interpretation ist beim zweiten TMA nicht mehr möglich. Seine Prämissen können, wie oben erwiesen wurde, nicht auf eine Weise abgeändert werden, die die Kontradiktion vermeiden würde. Diese Einsicht führt aber auch zu Fragestellungen die kontextuale Interpretation des zweiten TMA betreffend: Dient es dem Zweck, die Unmöglichkeit aufzudecken, dass Ideen und Einzeldinge durch gegenseitige Ähnlichkeit verbunden sind? Diese Frage ist zu einfach gestellt, aus zweierlei Gründen: einerseits zeigt das TMA nicht, dass Ähnlichkeit auf keinen Fall eine Rolle spielen kann im Verhältnis zwischen Idee und Urbild, sondern lediglich, dass die Ähnlichkeit systematisch für dieses nicht zureicht. Andererseits hält Platon auch an der Terminologie von Ähnlichkeit zwischen Idee und Einzelding fest, wie z.B. im *Timaios*, 29b, 48c, 49a, und 50d, oder im *Politikos*, 285d-286a, oder auch im *Phaedros*, 250b. Dementsprechend erscheint es plausibel, davon auszugehen, dass das zweite TMA dazu konstruiert worden ist, die Ähnlichkeit als ungenügendes Moment für eine vollständige Erklärung des Verhältnisses von Idee und Einzelding zueinander

herauszustellen. Etwas suspekt bei dieser Interpretation bleibt, dass das zweite TMA um einiges plausibler ist als das erste: Während beim ersten die alternativen Thesen A3a und A4a die natürlichere und inhaltlich überzeugendere Prämissen gewesen wären (und auch den Regress vermieden hätten), existiert dieser durch die Verwendung der Gegenthesen A3 und A4 konstruiert erscheinende Charakter beim zweiten nicht: das zweite TMA ist ein gültiges Argument gegen die Ähnlichkeit als alleiniges Konstitutivum der Relation zwischen Idee und Einzelding. Es erscheint so, dass Platon in seiner Exposition von missverstandenen Konzeptionen der Ideenlehre sukzessive zu den immer subtileren Einwänden voranschreitet. Wo das erste TMA noch inhaltlich unplausibel war, und deshalb fast wie zum Regress getrieben erschien, stellt sich das zweite als begründeter Einwand gegen Ideen dar, die nichts anderes sind als den Einzeldingen ähnlich. Der philosophische Inhalt bewegt sich also fort von einer inhaltlich unschlüssigen Auffassung im ersten TMA fort zu einer systematisch unzureichenden im zweiten. Das erste TMA zeigte im doppelten Sinn, wie die Relation zwischen Idee und Einzelding falsch angesetzt werden kann: einerseits erscheinen seine Prämissen bei näherer Betrachtung nicht haltbar zu sein, und andererseits führen sie auf einen infiniten Regress (bzw. eine Kontradiktion). Das zweite TMA jedoch überzeugt mit seinem Inhalt: es macht den Schluss sehr plausibel, dass die angenommene Korrelation zwischen Idee und Einzelding nicht die vollständig richtige sein kann. In späteren Kapiteln werden wir die Gründe hierfür noch näher erforschen.

### 2.6.5 Kommentierung und Gewichtung des TMA

Es könnte nicht ohne Grund behauptet werden, dass der Übergang vom ersten TMA zum zweiten wenn nicht einen Umbruch, dann doch eine Biegung in der Interpretation mit sich zieht: Wo das erste noch darauf angelegt schien, eine Misskonzeption der Relation zwischen Einzelding und Idee aufzuzeigen, stellt sich das zweite als valides Argument gegen eine andere Art dieser Relation dar. Man könnte demnach davon ausgehen wollen, dass das erste TMA dazu dient, dem Leser aufzuzeigen, wie die Relation missinterpretiert werden kann, und das zweite dazu gebraucht wird, um einer falschen Vorstellung der Relation einen Riegel vorzuschieben. Das erste wäre also als Darstellung eines Missverständnisses konzipiert, das zweite als Darstellung eines direkten Fehlers. Diese zwischen den beiden TMAs Unterschiede machende Auslegung ist aus mehreren Gründen problematisch: erstens würde man nach der Darstellung eines

Missverständnisses erwarten, dass die richtige Auffassung daran anschließend angeführt wird, was aber nicht passiert. Zweitens wäre der analoge Charakter der beiden TMAs nur noch eingeschränkt vorhanden – der Textfluss selbst aber suggeriert eine Symmetrie. Drittens verwendet, wie bereits dargelegt, Platon auch nach dem Parmenides die Begriffe weiter, die durch die beiden TMAs in kritischem Licht erscheinen. Und weiter: da das erste TMA in seiner inhaltlichen Unschlüssigkeit von Platon nicht kenntlich gemacht wird, erfordert es eine interpretatorische Leistung des Lesers: er müsste erst die fehlende Plausibilität erkennen (wie z.B. wir die Thesen A3a und A4a als die inhaltlich schlüssigeren Varianten erkannt haben), bevor er zu dem Schluss gelangen kann, dass das erste TMA ein Missverständnis aufdecken will. Diese Anforderung an den Leser würde aber der Intention widersprechen, durch Aufzeigen eines Missverständnisses Klarheit bezüglich der Relation zwischen Einzelding und Idee zu schaffen. Wenn Platon seinen Leser schon insoweit beansprucht, dass er ihm zutraut zu erkennen, inwiefern das erste TMA inhaltlich problematisch ist, dann würde dessen Klarsicht mit sich bringen, dass er erst gar nicht von Anfang einer Relation zwischen Idee und Einzelding Glauben zu schenkt, die solche Prämissen macht. Dann gäbe es aber keinen Grund, das erste TMA überhaupt anzuführen. Kurz gesagt: Wenn man ein Missverständnis aufzeigen will, versteckt man es nicht, sondern macht es möglich deutlich; besonders zeigt man aber die korrekte Lösung auf. Meiner Ansicht nach ist deshalb die Vorstellung etwas irreführend, dass Platon hier den Leser vor einem möglichen Missverständnis bewahren will. Wäre das seine Intention gewesen, hätte er nicht inhaltlich so problematische Prämissen gebraucht, wie sie das erste TMA aufweist, sondern ein Argument gegen eine gewisse Konzeption der Relation zwischen Idee und Einzelding konstruiert, das das Missverständnis deutlich genug macht. Freilich könnte immer noch behauptet werden, dass Platon sich der fehlenden inhaltlichen Plausibilität des ersten TMAs schlicht nicht bewusst gewesen sei. Gründe gegen diese Auslegung wurden schon mehrmals angeführt; hier würde nur noch helfen, dass Platon im Fortschritt vom ersten zum zweiten TMA subtilere Argumente vorbringt. Meiner Ansicht nach ist es plausibler, davon auszugehen, dass der Parmenides im Ganzen nicht unbedingt in dem Maße Leser-orientiert ist, wie es eine Interpretation suggerieren würde, die ausschließlich davon ausgeht, dass das erste TMA gegen eine Quelle möglichen Missverständnisses absichern soll. Es spricht nichts dagegen, dass Platon den Parmenides dazu benutzt hat, um sich mit Problemen auseinanderzusetzen, die ihm selbst bei eigener Reflektion über seine eigene philosophische Lehre in den Sinn kamen. In diesem Licht vereinen sich die

beiden TMAs wieder: Wenn Platon selbst einige Problematiken diskutieren wollte, nicht unbedingt dazu, um den Leser zu belehren, was falsch gemacht werden kann bei der Auslegung der Ideenlehre, sondern um sich an mögliche Problemstellungen betreffend seiner eigenen Doktrin heranzutasten, macht es Sinn, sich von einer offensichtlich falschen (weil zweifach unplausibel, im inhaltlichen wie formalen Sinn) Vorstellung der Relation zwischen Einzelding und Idee zu einer schlüssigeren, aber immer noch unzulänglichen fortzubewegen. Diese Interpretation macht den Parmenides zu einem mehr Platon-selbst- als Leser-orientiertem Werk. Im anderen Fall jedoch könnte man (nicht zwingend, aber auch nicht mit völliger Sicherheit widerlegbar) davon ausgehen, dass sich Platon der inhaltlichen Unschlüssigkeit des ersten TMA nicht bewusst war: dass er also im Grunde nicht wusste, wovon er sprach. Das Faktum, dass Platon auch nach dem Parmenides die Relationen und Begrifflichkeiten weiter verwendet, die durch die beiden TMAs in kritischem Licht erscheinen, bleibt in jedem Fall problematisch. Aber die Platon-orientierte Interpretation der TMAs wiegelt dieses zumindest teilweise dadurch ab, dass er trotz des Bewusstseins von Problematiken bezüglich seiner eigenen Lehre von der grundsätzlichen Richtigkeit dieser überzeugt war, und jenen im Parmenides ihren Platz gab. Eine Leser-orientierte Interpretation würde entweder Platon die Verwirrung auferlegen, sein eigenes Argument nicht zu durchschauen, oder nach sich ziehen, dass Platon sich zwar der Problematiken ebenso bewusst war, dem Leser aber, nachdem er ihn darauf aufmerksam gemacht hat, die Lösungen vorenthält, und danach ohne Rechtfertigung die kritisierten Relationen weiter verwendet. Dann hätte er also Missverständnisse (bzw. Fehler) in den Konzeptionen der Relation dem Leser aufgezeigt, diese aber keiner Lösung zugeführt, und diese missverstandenen (fehlerhaften) Konzeptionen ohne weiteren Kommentar in späteren Wirken wiederverwendet. Dies scheint nach der Durchsicht des zweiten TMA nicht mehr die schlüssigste aller möglichen Interpretation zu sein, z. B. weil sich mit ihm die Argumentation wesentlich verfeinert; demnach können wir das bisherige Bild des Parmenides nun weiter ausgestalten: jetzt wirkt es wahrscheinlich, dass der Parmenides Problematiken aufrollt, die Platon selbst aufgefallen waren, zu dem Zweck, zu diesen besser vordringen zu können: weil die Probleme so relevant und auch unerschwinglich waren, dass erst einmal zu ihnen vorgestoßen werden musste. Dadurch würde sich auch, zumindest im Ansatz, erklären, warum auf die beiden TMAs keine Angabe einer Lösung folgt: die Problematiken waren so hintergründig, dass sie erst einmal herausgearbeitet werden mussten. Natürlich soll bei dieser Interpretation nicht generell ausgeschlossen werden,

dass Platon auch den Lesern mit dem Parmenides Einsicht in die Mechanik der dargestellten Problematiken geben wollte. Die beiden Perspektiven schließen sich nicht aus: denn durch die Aufarbeitung dieser hinsichtlich seiner persönlichen Überzeugungen wird jenes erst ermöglicht. Aber nach Durchsicht der Indizien, wie wir sie gefunden haben, stellt sich an diesem Punkt unserer Diskussion ein feiner gezeichnetes Bild des Parmenides als das bisherige dar: Platons hauptsächliche Motivation für den Dialog schien gewesen zu sein, Problematiken anzugehen, die in mancher Hinsicht ein kritisches Licht auf seine bisherigen philosophischen Ansichten werfen, in gewissen Rücksichten diese transzedieren, wie sie z. B. im zweiten TMA die Unzulänglichkeit eines von Platon verwendeten Begriffs, der Ähnlichkeit, herausstellen, und auf philosophische Problematiken substantieller (zum Beispiel die trivialen Ideen oder das zweite TMA) als auch hintergründiger Natur (zum Beispiel die Teilhabe, die Ideen als Gedanken, oder das erste TMA) hinweisen. Der Parmenides dient Platon dazu, sich diese Problematiken philosophisch zurecht zu legen, sie genau zu identifizieren, ihre genaue Natur und ihren Entstehungsgrund zu untersuchen. Wohin Platon dieses Unternehmen weiterhin führt, bleibt in den übrigen Teilen dieser Analyse noch genauer zu erörtern.

Im Rückblick auf unsere anfänglichen Ansetzungen der möglichen Lesarten des Parmenides nähern wir uns ein wenig der maximalen an: der Parmenides beinhaltet die Darstellung von Problemen und Bruchstellen der platonischen Philosophie. Philosophisch bleiben nach der Diskussion des TMAs noch einige Problematiken übrig: zu der immer noch ungelösten Problematik der trivialen Ideen gesellt sich, dass die TMAs keine annehmbare Konzeption der Relation zwischen Idee und Einzelding produzieren, sondern sich (auf den ersten Blick) nur destruktiv verhalten. Allerdings ist kein Ergebnis in diesem Fall auch ein Ergebnis, denn die Frage nach einer plausiblen Relation wird dadurch (für Platon und ebenso für den Leser) umso spezifischer: Weil zwei offensichtliche Varianten (zumindest in gewissen Hinsichten) nicht funktioniert haben, die im bisherigen Denken Platons bezüglich der Ideenlehre durchaus wichtige Fixpunkte darstellten, sollte deren Unzulänglichkeiten zumindest einen Fingerzeig (wenn auch vielleicht versteckten und erst zu eruierenden) auf eine bessere Konzeption der Relation zwischen Idee und Einzelding ergeben – oder, um ein bescheideneres Ziel zu formulieren: das kritische Licht der beiden TMAs sollte erhellen können, warum eine exakte Angabe der Relation schwierig ist; darüberhinaus könnte die obige Beweislage auch als Indiziensammlung dafür verstanden werden,

dass dies gar nicht möglich ist: bei zwei auf den ersten Blick recht plausibel erscheinenden Varianten stießen wir auf unüberbrückbare Schwierigkeiten. Alle diese Fragestellungen werden noch behandelt werden müssen, unter den Gesichtspunkten, was der Text uns über Platons Haltung dazu verrät, und welche philosophische Relevanz dahinter steckt. Davor bleibt aber noch das gemeinsame Problemfeld der beiden TMAs, die Selbstprädikation der Ideen, zu untersuchen, das mit der vorigen Problematik verknüpft erschien<sup>94</sup> und noch mehr erscheinen wird, nachdem es einer Analyse unterzogen wurde.

## 2.7 Die Rolle der Selbstprädikation

Besonders ist der folgende Abschnitt über die Selbstprädikation deshalb für den vorigen über die TMAs relevant, weil nun die Ansicht vertreten werden wird, dass Vlastos logische Analyse des „tritos anthropos“ (und auch die angefügten Erweiterungen, sofern sie auf ihr beruhen) dem platonischen Denken nicht ganz gerecht wird. Mit der berechtigten Frage, ob wir innerhalb der aktuellen Analyse mit dem Gedankengut Platons angemessen umgehen, haben wir uns noch nicht beschäftigt – aus einem gewissen Grund. Die vorangegangenen Diskussion, wie auch die beiden TMAs, beschäftigen sich mit der Frage, wie die Ideen zu charakterisieren sind, vor allem in der Hinsicht, inwiefern sie ihre Wirkung entfalten, wie ihre Korrelation zu den Einzeldingen zu verstehen ist. Ob die vorangegangenen Diskussionen der Natur der Ideen genug Rechnung tragen, also ob und inwiefern die bisherigen Analysen der platonischen Konzeption der Ideenlehre angemessen sind, hätte dem zu erörternden Inhalt im Parmenides insofern vorgegriffen, als darin die Natur der Ideen, besonders im Lichte ihrer Wirkungsweise diskutiert wird. Wir mussten zuerst einen Anfang setzen, bevor wir die Frage stellen können, inwieweit dieser Anfang dem Inhalt des Parmenides auch wirklich gerecht wird. Das kommt daher, dass die Analyse des Parmenides von einer gewissen doppelbödigen Natur ist: Man muss bereits mit einem gewissen Vorwissen, einer gewissen Vorstellung der Ideenlehre an den Dialog herangehen, um überhaupt die Argumente nachvollziehen bzw. auf ihre philosophische Relevanz und Richtigkeit überprüfen zu können, weil sich viele der Argumente im Parmenides auf die Ideenlehre beziehen. Da sich aber diese recht speziell mit Aspekten und auch diskussionswürdigen Problematik-

---

<sup>94</sup> Siehe oben: die Selbstprädikation der Ideen, gefasst in den Thesen A3 bzw. B3, gibt Anlass zum jeweiligen TMA.

ken der zentralen platonischen Doktrin auseinandersetzen, insbesondere mit der Frage, wie die Ideen mit den Einzeldingen in Verbindung stehen können, können die Erwägungen ein Rückstoßmoment auf jene Vorstellung der Ideenlehre bezüglich der Wirkungsweise der Ideen auf die Einzeldinge entfalten, mit der anfänglich eingesetzt wurde; nicht nur, dass anfängliche Vorstellung und erarbeitetes Resultat nicht zusammenstimmen – schlimmstenfalls könnte ein unvorsichtiger Leser dazu verleitet werden, eine solche Inkompatibilität seiner Erwartungshaltung und den Konsequenzen, die er aus den Argumenten des Parmenides zieht, der platonischen Philosophie in die Schuhe schieben: obwohl vielleicht falsche Vorstellungen auf seitens des Lesers von Beginn an am Werk waren, und diese durch die Erwägungen im Parmenides offenbar wurden, könnte man dazu neigen, diese Falschheit auf eine Fehlerhaftigkeit der Ideenlehre zu projizieren. Insofern ist es notwendig, die Resultate der Analyse zu überprüfen, weil diese mit der Argumentation im Parmenides (wenn man ihr denn eine gewisse Relevanz zugesteht) verwoben sind, und durch das Feedback der Argumente im Parmenides eine anfängliche Vorstellung oder Lesart vielleicht spezifiziert, revidiert oder auch schlicht zurückgenommen werden muss. Insbesondere muss sich jede Interpretation des Parmenides die Frage stellen, ob sie nicht Annahmen und Auslegungen enthält, die so nicht von Platon beabsichtigt waren, und vielleicht unangemessene Prämissen verwendet werden, die die Scheinbarkeit der Resultate bedingen, die man aufgeworfen hat. Oder, um es kürzer zu fassen: Nennen wir den Parmenides eine „Diskussion“ bestimmter Problematiken einer Theorie – nämlich der Ideenlehre, und unsere Analyse eine „Erörterung“ dieser Diskussion. Man kann keine Erörterung einer Diskussion führen, ohne eine Vorstellung über den Gegenstand der Diskussion zu haben. Da aber die Problematiken des Gegenstands, die zur Diskussion Anlass geben, erst im Laufe der Diskussion wirklich zu Tage treten und auch oft so kontrovers wie komplex sind, aber für die Erörterung ebenso relevant sind, müssen Diskussion und Erörterung in Grundsätzen aufeinander abgestimmt sein, so dass nicht irgendwo Annahmen verschwiegen oder Implikationen unerwähnt bleiben, die Erörterung und Diskussion inkommensurabel werden lassen. In größtmöglicher Kürze könnte man auch sagen, dass mit Platon, wie jedem anderen Philosophen, fair umgegangen werden muss. Die obige, etwas umständliche Darstellung wird sich für ein späteres Problem aber noch als nützlich erweisen, weil sie eine Problematik anschnidet, die nicht so simpel ist, wie die kürzeste Fassung vielleicht glauben macht – in der Tat reißt sie ein zentrales Thema dieser Analyse an.

Im Zuge der rückblickenden Evaluation der bisherigen Analysen werden der Auffassung, dass die platonischen Ideen, in der Art, wie sie von ihrem Urheber intendiert wurden, in den TMAs selbstprädicierend sind, im Folgenden einige Argumente entgegengestellt werden. Trotzdem soll dadurch Vlastos Analyse dadurch nicht vollständig ihrer Relevanz beraubt werden; denn am Beispiel von deren Richtigkeit und Falschheit werden sich wichtige Problemfelder deutlicher als bisher herauskristallisieren. Für den jetzigen Zeitpunkt bleibt als erstes die Sprechweise (und deren Implikationen) nochmals zu überprüfen, die wir in den vorhergehenden Kapiteln, wie auch mit Vlastos bei der Diskussion der TMAs benutzt haben; Wir werden sehen, inwiefern diese den platonischen Ideen gerecht wird oder nicht.

### 2.7.1 Selbstprädikation in der Sprache Platons?

In seinem Aufsatz „Participation and predication in Plato’s middle dialogues“<sup>95</sup> spürt R. E. Allen dem Problem der Selbstprädikation der Ideen nach. Seine anfänglichen Beispiele machen klar, was er von der Möglichkeit hält, dass Ideen sich selbst prädicieren können: „Odness is not odd; Justice is not just; Equality is equal to nothing at all“<sup>96</sup>. Wie jeder nachfühlen kann, scheint es absurd anzunehmen, dass eine Idee selbstbezüglich sein kann. Darüber hinaus führt die Selbstprädikation, wie wir gesehen haben, auf einen viziösen Regress respektive eine Kontradiktion, oder ist zumindest eine notwendige Voraussetzung für diese. Weiterhin haben wir festgestellt (siehe Kapitel 2.4, insbesondere 2.4.1), dass es keinen (offensichtlichen) Grund dafür gibt, anzunehmen, dass Ideen sich selbst prädicieren können – im Gegenteil, vieles spricht dagegen, vor allem freilich die offensichtliche Absurdität von Aussagen wie „Die (Idee der) Großheit ist groß“. Außerdem führt die Selbstprädikation bei einigen konkreten Beispielen direkt auf einen Widerspruch, wie Vlastos bemerkt<sup>97</sup>: Ideen wie Veränderung oder Vergehen (aufhören, zu existieren) würden sich, wenn sich selbst prädicierend, gleichzeitig auch selbst konterkarieren. Allen markiert die Unmöglichkeit der Selbstprädikation in einem prägnanten Motto: „Not even God can scratch Doghood behind the ears“<sup>98</sup>: nicht einmal Gott, als einzig vorstellbare Instanz des direkten Erfassens der Ideen fähig, könnte die Idee aller Hunde hinter dem Ohr kraulen.

---

<sup>95</sup> Allen, S. 43.

<sup>96</sup> Allen, S. 43.

<sup>97</sup> Vlastos, S. 251.

<sup>98</sup> Allen, S. 43.

Soweit ist die Sachlage unproblematisch: Ideen können sich nicht selbst präzisieren. Das Problem tritt erst dadurch auf, dass Platon eine Sprechweise benutzt, die selbstprädikativ interpretiert werden kann, und manchmal (nach Meinung mancher Exegeten) sogar unumgänglich so aufgefasst werden muss; die beiden TMAs scheinen Selbstprädikation Vlastos Analyse gemäß notwendigerweise zu implizieren. Man könnte daher meinen, die Problematik der Selbstprädikation sei Platon direkt anzulasten (wie zum Beispiel Vlastos, siehe Punkt 2.6.2), und damit, wovon Allen warnt, zu einer Annahme wie der folgenden verleitet werden: „the reason for this, presumably, was that the author of the Third Man ... lacked the wit, or perhaps the diligence, to identify the premisses of his argument.“<sup>99</sup> Dieser Interpretation ist bereits einiges entgegnet worden: zum Beispiel, dass die TMAs zumindest oberflächliche Relevanz besitzen müssen, um ihren inhaltlichen Kern überhaupt zur philosophischen Diskussion stellen zu können. Außerdem wäre diese Auslegung zu sehr an einer Interpretation des Parmenides als einer Art philosophischen Lehrbuchs orientiert; wenn Platon ein solches im Sinn gehabt hätte, hätte es tatsächlich wenig Sinn gemacht, die TMAs so darzustellen, wie sie dargestellt werden, sondern von vornherein die Widersprüchlichkeit ihrer Prämissen anzuführen. Dann aber würde, wie oben bereits diskutiert, zusätzlich die Frage offen bleiben, warum keine Angabe der richtigen Relation zwischen Idee und Einzelding auf die TMAs folgt. Diese Interpretation würde sich auch deshalb, wie bereits oben ausgeführt, etwas zu Leser-orientiert darstellen: Wenn hingegen der Parmenides für Platon den Sinn hatte, sich an gewisse Problematiken (wie etwa die Relation zwischen Idee und Einzelding) heranzutasten, macht die Art der Darstellung der TMAs im Dialog am meisten Sinn: als Platons Versuch, ein Problemfeld sukzessive näher einzukreisen. Auch das Fehlen einer finalen Antwort schmerzt in diesem Lichte nicht ganz so sehr: denn dieser Auslegung gemäß wäre der Parmenides eher das Gefährt in Richtung philosophisch interessanter Problemkreise, und weniger der Präsentationskatalog für deren Lösungen.

Auch Allen stellt sich einer Auslegung entgegen, die behaupten will, dass Platon sich nicht der Prämissen seiner eigenen Argumentationslinien bewusst war – allerdings greift er von einer anderen Seite an. Aus der Annahme, dass Selbstprädikation für Platon entweder ein annehmbares Charakteristikum war, oder er sich nicht bewusst war, dass die TMAs diese implizieren, wür-

---

<sup>99</sup> Allen, S. 44.

de denn auch folgen: „the man who first explicitly distinguished between universals and particulars confused them.“<sup>100</sup> Für Allen erscheint es unwahrscheinlich, dass Platon sich des von ihm selbst eingeführten fundamentalen Unterschieds zwischen Ideen und Einzeldingen im Parmenides plötzlich nicht mehr bewusst gewesen sein sollte: „Such thorough confusion is not lightly to be imputed to any man, let alone to Plato.“<sup>101</sup> Die Verwirrung müsste Platon dann auferlegt werden, wenn behauptet würde, er wäre sich der impliziten Prämissen seiner Argumente nicht bewusst gewesen – im konkreten Fall der Selbstprädikation, die durch die beiden TMAs involviert wird, die ermöglicht, dass die Natur einer Idee insofern mit der eines Einzeldings verwechselt wird, als ihr auf dieselbe Weise wie einem Einzelding eine Eigenschaft zugesprochen werden soll; insbesondere diejenige Eigenschaft, für die die Idee selbst als Idee steht. Während wir uns darauf verlegt haben, Platon über eine den philosophischen Inhalt und dessen Art der Darstellung betreffende Interpretation von dieser Anklage zu entlasten, schickt sich Allen an, ein linguistisches Phänomen als Surrogat der Selbstprädikation zu überführen: so dass die Selbstprädikation letztlich eine Trugbild der Terminologie ist, und deshalb Platon nicht in dem Maße angelastet werden kann<sup>102</sup>, wie es etwa Vlastos vorgeschlagen hatte.

Das Problem beginnt damit, dass in der platonischen Sprechweise, wie Allen richtig bemerkt<sup>103</sup>, die Ideen und die Einzeldinge mit demselben Wort belegt werden können<sup>104</sup>, was er anhand mehrerer Passagen aus platonischen Dialogen, unter anderem dem Phaidon, zu verdeutlichen sucht: Darin konstatiert die dem Dialog gleichnamige Figur, dass „jeglicher Begriff etwas sei an sich und durch Teilnahme an ihnen die anderen Dinge den Beinamen von ihnen erhalten ...“<sup>105</sup>. Wenig später wiederholt Phaidon noch einmal: „Diese Bewandtnis also ... hat es mit einigen Dingen, daß nicht nur der Begriff selbst sich einen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, solange es ist.“<sup>106</sup> Auch im Parmenides findet sich Beleg dafür; kurz nach der Diskussi-

---

<sup>100</sup> Allen, S. 44.

<sup>101</sup> Allen, S. 44.

<sup>102</sup> Vgl. Allen, S. 44: The amount of evidence required to convict Plato of so puerile a confusion must be immense indeed. I propose ... to show that it has not yet been produced, and ... cannot be produced.

<sup>103</sup> Allen, S. 45.

<sup>104</sup> Allen, S. 44, Fußnote 1: Phaidon, 78e, ?Der Staat?, 596a, Sophistes, 240a, außerdem S. 44, Fußnote 4: Aristoteles, *Metaphysik*, 987b, S. 35: „Denn aufgrund ihrer „Teilhabe“ existieren „die Vielen“, die mit den Ideen den gleichen Namen haben.“

<sup>105</sup> Phaidon, 102b, s. Allen S. 45, und Allen, S. 45, Fußnote 2.

<sup>106</sup> Phaidon, 103e, s. Allen, S. 45, Fußnote 3.

on der trivialen Ideen fragt Parmenides den Sokrates: „glaubst du, ... es gebe gewisse Begriffe, durch deren Aufnahme in sich diese andern Dinge den Namen von ihnen erhalten ...?“<sup>107</sup> Offensichtlich tragen die Einzeldinge, gemäß Platons eigener Vorstellung, dieselben Namen wie die Ideen, durch welche sich die betrachtete Eigenart des Einzeldings ableiten lässt. Auf eine gewisse Weise erscheint dies vorstellbar: schließlich sollen die Einzeldinge bezüglich einer Eigenschaft einer Idee nachgeformt sein. Eine simple Art, diese Korrelation zwischen Idee und Einzelding in die Sprache zu transportieren, wäre nominelle Imitation: Die Einzeldinge erhalten also den Namen ihrer ideellen Urbilder; Allen meint<sup>108</sup>, in etwa wie ein Sohn nach seinem Vater benannt wird. Ganz offensichtlich muss dies zur Verwirrung zwischen Ideen und Einzeldingen beitragen, denn dann kann nur mit Hilfe des Kontexts entschieden werden, ob gerade die Rede von einer Idee oder einem Einzelding ist. Vater und Sohn lassen sich zum Beispiel im Zweifelsfalle noch durch Senior bzw. Junior unterscheiden; die sprachliche Unterscheidung zwischen Idee und Einzelding ist da zwar vielfältiger (Größe, Großheit, *das* Große im Gegensatz zu irgendetwas, das groß ist), aber nicht unbedingt immer eindeutig und potentiell irreführend, wie Allen versucht zu zeigen:<sup>109</sup> wenn ein Einzelding F ist, um die Terminologie der TMAs beizubehalten, erhält es diese Eigenschaft durch Relation zu einer anderen Instanz, *dem* F<sup>110</sup>. *Dieses* F aber ist wiederum die Idee von F, also die F-heit. Die Funktion „x ist F“ ist also zweideutig – einerseits, wenn x ein Einzelding ist, sagt sie eine Relation zur F-heit aus, andernfalls, wenn x eine Idee ist, konstatiert sie eine Identität (bzw. eine Kontradiktion, wenn x nicht *das* F, also die F-heit ist, sondern z.B. *das* G oder die G-heit), wie Allen meint<sup>111</sup>. In diesem Sinne ist die Aussage „F-heit ist F“ nicht eine Form der Selbstprädikation. Was als Selbstprädikation erschien, ist, so Allen<sup>112</sup>, eigentlich eine Identitätsaussage, und was vielleicht als attributive Aussage verstanden wurde (wenn x in „x ist F“ ein Einzelding ist), ist in Wirklichkeit eine relationale.

Diese Analyse scheint auf grundsätzlich richtige Art und Weise ein Moment der Sprache aufzudecken, dass Konfusion zwischen Idee und Einzeldingen evozieren kann. Suspekt erscheint ein

<sup>107</sup> Parmenides, 130e, s. Allen, S. 45, Fußnote 2.

<sup>108</sup> Allen, S. 46.

<sup>109</sup> Das Dilemma könnte sich noch verschärfen, wenn man sich der Diskussion der Ähnlichkeit als vermittelndes Element zwischen Ideen und Einzeldingen erinnert: denn sollte eine symmetrische Relation zwischen Idee und Einzelding wie die der Ähnlichkeit bestehen, wären sie sowohl nominell als auch systematisch nicht mehr auseinanderzuhalten

<sup>110</sup> Vgl. Allen, S. 46.

<sup>111</sup> Allen, S. 46.

<sup>112</sup> Allen, S. 46.

wenig, aus welchem Blickwinkel das Phänomen hier untersucht wird: von ihrer logischen Struktur her soll eine Aussage wie „x ist F“, wenn x eine Idee ist, eine Identitätsaussage sein, und dürfte in diesem Fall auch nicht mehr sein als eine strikte Identität: in jedem anderen würde durch „x ist F“ noch etwas mehr ausgesagt werden, als dass es mit sich selbst identisch ist, was wiederum dazu führen würde, dass die Idee etwas über sich selbst aussagt, sich also, auf welche Weise auch immer, selbst prädiziert. Wie dann eine offensichtlich tautologische, aussagelose Formel wie „Das Gerechte ist die Gerechtigkeit“ trotzdem bedeutsam und sinntragend verstanden werden kann, wird später noch zu eruieren sein; Allen spricht von einer zweideutigen Funktion „x ist F“ – wenn x eine Idee ist, bleibt die Frage übrig, welche Bedeutung die Funktion in diesem Fall hat. Eine strikte Identität wäre wenig gehaltvoll. In der Tat kann schon, wenn die Argumentation zu Ende gedacht wird, das Ansetzen einer Identität auf den Irrweg führen, der vermieden werden soll: denn eine Identität würde, gemäß der modernen Bedeutung des Wortes, ihren beiden Seiten dieselben Prädikate zuordnen wollen. Wieder einmal würden wir, wie vorher, mit Selbstprädikation geschlagen sein; mit dem Unterschied, dass jetzt alle seine Prädikate dem Prädikanten zugeordnet würden. Wenn x aber, im anderen Falle, ein Einzelding ist, soll „x ist F“ eine Relation zur Idee der F-heit setzen – wobei die Frage ist, wie genau diese Relation aussieht. Denn für den jetzigen Zeitpunkt wurde nur Prädikation durch Relation ersetzt. Wo die Identitätsaussage noch eine klare Form hat, und die Prädikation ein bekannter Begriff aus der Logik ist, ist eine Relation ein etwas obskurerer Terminus – wie genau die Relation aussieht, wird nicht erklärt. Es sei aber erwähnt, dass dies auch zunächst nicht Sinn und Zweck von Allens Analyse: zuvorderst gilt es ihm, die nominelle Überschneidung von Idee und Einzelding festzustellen, respektive die Zweideutigkeit der Funktion. Die nächsten Fragen würden sein, auf welcher Ebene die Verwirrung passiert, wenn sich Idee und Einzelding nominell so stark aneinander anlehnen können: denkbar wären z.B. eine systematische, epistemische, und auch ontologische, wie wir später noch genauer sehen werden. Auf dieser Basis wird weiterhin zu betrachten sein, in welchem Licht die Korrelation zwischen Einzelding und Idee dann erscheint, wenn erst diese Knoten gelöst wurden. Daraufhin wiederum bleibt zu fragen, inwiefern diese Resultate die vorigen Ergebnisse beeinflussen, bezüglich ihres philosophischen Inhalts und der exegetischen Position, die auf ihrer Basis vertreten wurde.

### 2.7.2 Die Ideen als Maßstäbe?

Bevor wir dazu übergehen, die Scheinbarkeit der Selbstprädikation mit Allens Beispielen zu verdeutlichen (bzw. deren Problematik diskutieren), wollen wir noch folgenden Kontrapunkt zum eben Gesagten anführen: Gerade haben wir, mit Allen, dafür argumentiert, dass es keine Selbstprädikation der Ideen in Platons Sinne gibt. Dies fordert eine Stellungnahme zu folgenden Beispielen aus seinen Werken: im Protagoras lässt Platon frei heraus erklären, dass die Gerechtigkeit gerecht ist, und Frömmigkeit fromm<sup>113</sup>; und im Phaidon wird diskutiert, wie „irgend etwas anderes schön ist außer jenem Schönen selbst“<sup>114</sup>. Hier scheint die Selbstprädikation in kurze, einfache Sätze gemeißelt zu sein, und auf den ersten Blick scheint es unmöglich, ihre Furchen wieder zu ebnen. In der Tat muss eingeräumt werden, dass Platons Sprache zwar nicht notwendigerweise selbstprädizierend ist – aber auf der anderen Seite auch wenig dafür tun kann, einen solchen Anstrich zu vermeiden, wie diese Beispiele zeigen: ein unvorbereiteter Leser würde sie wohl als selbstprädizierend verstehen. Demnach muss eine Interpretation wie die Allens, wie bereits erwähnt, sich der Frage stellen: Wie können Sätze wie die obigen anders verstanden werden, als selbstprädikativ? Sie einfach als glatte Identitäten zu interpretieren reicht nicht aus. Denn diese bringen keinen Erkenntnisgewinn – und damit gäbe es keinen Grund, sie überhaupt anzuführen. Außerdem könnte sich eine Identität, wenn sie nicht weiter interpretiert wird, nur schwer einer prädikativen Färbung erwehren, wie oben dargelegt wurde. Die Antwort liegt, wie wir später sehen werden, in der Natur der Ideen.

Nun steht zunächst eine Betrachtung der Beispiele gerade gewonnenen Ergebnisse an: diese involvieren einige Schwierigkeiten, die bei der Beantwortung der vorigen Fragen helfen werden, und am besten anhand von Allens eigenen Beispielen verdeutlicht werden können. Es sind diese Beispiele, die Allens Argumentation mehr Gewicht verleihen sollen; und Beispiele sind bei einem linguistischen Phänomen nicht nur nützlich, sondern im Grunde notwendig, weil es schließlich ein gewisser Sprachgebrauch ist, der zur Diskussion steht. Weil seine Beispiele allerdings etwas mit Problemen befrachtet sind, werden wir erörtern müssen, ob sie deshalb ein relativierendes Licht auf seine bisherigen Ausführungen, die Sprechweise Platons betreffend, werfen.

---

<sup>113</sup> Vgl. Protagoras, 330c.

<sup>114</sup> Phaidon, 100c.

Allens erstes Beispiel soll ein Analogon der diskutierten Problematik im heutigen Sprachgebrauch darstellen: „To say of something that it weighs a pound ... is to say that it bears a specific relation – equality in weight ... - to an individual locked in a vault of the Bureau of Standards“<sup>115</sup>. Die Funktion „x ist F“ wird in diesem Beispiel also durch „x wiegt ein Pfund“ konkretisiert. Allen besteht darauf, dass diese Funktion dieselbe Zweideutigkeit aufweist, die er zuvor an Platons Sprechweise von den Ideen festgemacht hat: „on the one hand it mentions a relation; on the other it may be an identifying phrase, designating an individual“<sup>116</sup>. Der Unterschied besteht, so Allen, darin, dass wir, wenn wir von etwas behaupten, es wöge ein Pfund, ganz unterschiedliche Wege in unserer Sprechweise einschlagen, abhängig davon, was dieses Etwas ist. So kann man von irgendeinem Ding sagen, es wöge ein Pfund. Aber man kann nicht in demselben Sinne von *dem* Pfund sagen, das als Maßstab für das genaue Gewicht eines Pfundes festgelegt wurde, es wöge ein Pfund. Man kann einen Maßstab nicht gegen sich selbst messen<sup>117</sup>, so Allen.

Diese Analogie erscheint grundsätzlich gerechtfertigt. In der Tat ist es etwas verschiedenes, zu sagen, etwas wöge genau ein Pfund, oder zu sagen, *das* Pfund wöge genau ein Pfund. Aber versuchen wir, vorsichtig voranzuschreiten: Allen spezifiziert nicht genau, wie dieser Unterschied zustande kommt und was ihn ausmacht. Außerdem scheint es sich dieses Beispiel auch recht einfach zu machen: im konkreten Fall der Eigenschaft, dass etwas ein Pfund wiegt, existiert das „Urbild“ als materiales, weltliches Individuum – in Form des Urfundes. Schwieriger wird es, wenn das Problem der trivialen Ideen dieser Interpretation vorgesetzt wird: gibt es einen Maßstab für alle Pfützen auf der Welt, oder wo steht der Standard-Tisch? Da wir selbst das Problem der trivialen Ideen zurückgestellt haben, wollen wir an dieser Stelle Allen denselben Aufschub gewähren; aber es gibt auch noch andere Ideen, die der Maßstabs-Auslegung nicht kommensurabel zu sein scheinen. Wie würde die proklamierte Analogie für die Ambivalenz von der Funktion „x ist F“ in einem etwas abstrakteren Fall aussehen? Versuchen wir uns am Beispiel der Gerechtigkeit: im ersten Falle, wenn x ein Einzelding (eine Person, eine Handlung, etc.) ist, sollte nach Allen „x ist gerecht“ eine relationale Aussage sein – relational zu was? Zum Maßstab der Gerechtigkeit? Gerechtigkeit existiert nicht einmal als allgemein akzeptierte oder hinreichend

---

<sup>115</sup> Allen, S. 47.

<sup>116</sup> Allen, S. 47.

<sup>117</sup> Allen, S. 47.

genau definierte Norm, geschweige als Ding in einem Safe, wie etwa das Urfund. Es erscheint schwierig zu sein, „x ist gerecht“ (für ein einzelnes x, das nicht die Gerechtigkeit selbst ist) nicht als attributive Aussage zu verstehen. Wenn man sie konsequent als relationale Aussage (in Relation zu einem „Standard“ der Gerechtigkeit, wo oder was das auch immer sein mag) auffassen wollte, müsste man, wenn jemand sagt, dass diese oder jene Person, oder diese oder jene Handlung oder Geisteshaltung etc. gerecht sei, annehmen, dass jedem, der diese Aussage verstehen soll, ein konkreter Gerechtigkeits-Meterstab vorschwebt; denn eine Relation braucht zwei konkrete Relata. Den Fall eines Einzeldinges, das gerecht ist, unbedingt als relationale Aussage zu interpretieren, erscheint dieser Auslegung gemäß ein wenig erzwungen. Wenn jemand sagt, irgendetwas oder irgendjemand sei gerecht, gibt es keinen Grund, dies nicht als eine prädikative Aussage zu verstehen. Es kann auch eine Relation zu einem Urwert der Gerechtigkeit assoziiert werden; umständlicher und fragwürdig, führt dies letztlich auf das gleiche Ergebnis. In jedem Falle wird man dem konkreten x die Eigenschaft zusprechen wollen, gerecht zu sein. Eigenschaften wie gerecht zu sein können gleichwohl relational gebraucht werden – aber dann eher in Relation nicht zu einer Idee, sondern zu einem anderen Einzelding, das vielleicht ebenso gerecht oder gänzlich ungerecht ist. Der Sprachgebrauch einer Relation geht eher in die Richtung von Symmetrie (oder Asymmetrie) eines Einzeldings zu einem anderen, tendiert weniger zu einem Bezug zwischen Einzelding und universellem Maßstab.

### **Einschub: das Eigenmoment der Sprache**

Die eben getätigte Argumentation lässt sich auf zwei Weisen interpretieren: entweder, Allens Analogie ist falsch, oder zumindest teilweise falsch (bezüglich eines Einzeldings als x in der Funktion, oder bezüglich abstrakter Maßstäbe), und die obigen Argumente zeigen auf richtige Art und Weise, dass die Gültigkeit der Analogie zumindest beschränkt ist, und können ohne weitere Erläuterung so stehen bleiben. Die zweite Möglichkeit wäre, dass die Argumentation nicht weitsichtig genug ist: Allen glaubt, dass die platonische Sprechweise wenig dagegen tun kann, den Anschein von Selbstprädikation zu vermeiden<sup>118</sup> (bezüglich Einzeldingen oder bezüglich Ideen). In diesem Fall wäre die obige Argumentation, Allens Analyse relativierend, in genau

---

<sup>118</sup> Allen, S 48. It is clear that Plato's theory ... does not entail this incoherence; but it is equally clear that it can do nothing, of itself, to prevent it.

die Grube gefallen, vor der Allen zu warnen versucht. Wenn dies tatsächlich den Umständen entsprechen sollte, würde es die Problematik, die Allen anspricht, auch in der modernen Sprache widerspiegeln: obwohl ein Satz der Form „x ist gerecht“ einen prädikativen Inhalt wiederzugeben scheint, und obwohl „die Gerechtigkeit ist *das Gerechte*“ einen sich selbst präzisierenden Begriff darzustellen scheint, geben die Worte nur einen Schein vor. „x ist gerecht“ ist eine relationale Aussage, ein konkretes x mit einem Standard verbindend, und „die Gerechtigkeit ist *das Gerechte*“ eine Identitätsaussage. Zum jetzigen Zeitpunkt können wir noch nicht klar für eine Seite entscheiden. Was allerdings jetzt schon deutlich wird: wenn der zweite Fall den wahren Tatsachen entspricht, dann ist es offensichtlich schnell geschehen, mit der Funktion „x ist F“ in eine Bedeutungsschiene zu rutschen, die sie zu prädikativen und selbstprädikativen Aussagen macht, so dass unsere Sprechweise unversehens die klare Sicht auf die Relation zwischen Idee und Einzelding verschleiern kann, und dass dieser Blick in einem Maße durch den Gebrauch der Worte verstellt wird, dass wir mit der Tatsache, dass „x ist gerecht“ entweder eine relationale oder Identitätsaussage ist, im Erstkontakt wenig anfangen können.

Gegen die obige Fallunterscheidung könnte eingewendet werden, dass die moderne deutsche Sprache dem Altgriechischen in einer Weise nicht gerecht werden kann, so dass die Destillation der Funktion „x ist F“, respektive ihre ambivalente Interpretationsmöglichkeit, vielleicht nicht gerechtfertigt sind, und wenn doch, dass die daraus abgeleiteten Konsequenzen es vielleicht nicht sind. Dementgegen wollen wir mehr oder weniger einfach annehmen, dass wir dem Griechischen in der Übersetzung genug Rechnung tragen können, und nicht im Deutschen Konsequenzen aus Aussagen ableiten, deren semantische Färbung im Originaltext vielleicht eine so weit andere ist, dass sie die Ergebnisse substantiell verfälscht. Die Frage ist relevant, aber ich besitze nicht die nötige Expertise, um sie genau genug beantworten zu können. Es ist zu anderen Zwecken jedoch lehrreich, anzunehmen, dass die Übersetzung nicht hinreichend genau ist. Denn in diesem Fall müssten wir entweder unsere Funktion „x ist F“ anders formulieren (wobei ich nicht wüsste wie), oder, um ganz sicher zu gehen, die ganze Diskussion in Altgriechisch abhalten. Ganz offensichtlich ist es in jedem Fall, ob Allens bzw. unsere Setzungen und Ableitungen aus griechischem Originaltext nun richtig sind oder nicht, immer notwendig, das Moment der Sprache, in der die Diskussion vonstatten geht, im Auge zu behalten. Wenn Allens Analyse und Übertragung aus dem Griechischen grundsätzlich richtig sind, decken sie ein irreführendes

Moment der Sprache auf. Wenn nicht, bleibt trotzdem noch zu fragen, welche begrifflichen Konnotationen im Griechischen so gravierend anders sein, und auch so subtil und latent sein können, dass ein arrivierter Philosoph wie Allen sie nicht zu fassen vermochte. Freilich besteht noch die Möglichkeit, dass Allens Argumentation von Grund auf falsch ist. Aber einer solchen Ansicht widersetzen sich die bereits getätigten Argumente wie auch die noch kommenden. Außerdem wären wir dann wieder mit dem Dilemma der Selbstprädikation alleine gelassen. Wir wollen das noch unspezifizierte Zwischenergebnis, dass der Eigenimpuls der Sprache innerhalb der Analyse zu berücksichtigen ist, im Gedächtnis behalten, weil spätere Erwägungen es noch bekräftigen und konkretisieren werden.

### Einschub Ende

Zurück zur ersten Fallunterscheidung, zwischen der Anwendung von „x ist F“ auf Ideen und Einzeldinge. Selbst wenn der erste Fall der zweiten Fallunterscheidung der Wahrheit entsprechen sollte (also, dass Allens Ansatz, dass „x ist F“ im Fall eines Einzeldings eine relationale Aussage, ein x mit einem Standard verknüpfend, nicht unbedingt richtig ist), müsste der Fairness halber noch bemerkt werden, dass die zweite Anwendungsart von „x ist F“, nämlich die auf eine Idee, die interessantere ist. Allen stellt die Analogie schließlich dazu auf, um das Argument zu entkräften, dass Platon selbstprädizierende Ideen verwendet. Aber dennoch bleibt einzuwenden, dass keine Präzisierung erfolgt, was der Satz „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ genau bedeuten soll. Die Erklärung, dass hier eine identifizierende Aussage getroffen wird, ist nicht befriedigend: niemand hat je die Gerechtigkeit an sich identifiziert. Allens Beispiel des Pfundes verschleiert hier etwas die Problematik; er legt sich für seine Argumentation einen Sonderfall zu recht, wo der Maßstab als reales Ding existiert, und von allen Menschen (zumindest in dem Kulturkreis, wo Gewicht in Pfund gemessen wird) als Standard akzeptiert wird. Aber es muss auch zugestanden werden, dass Allen generell von einem prädikativen Verständnis der Funktion „x ist F“ wegführen will, um die Selbstprädikation der Ideen zu vermeiden – auch wenn es im Fall von Einzeldingen, eine Allens Analysen ablehnende Geisteshaltung vorausgesetzt, etwas gezwungen erscheinen mag, sich von attributiver oder prädikativer Sprechweise unbedingt entfernen zu wollen. Sich von dieser zu distanzieren steht aber gerade wegen der Problematik selbstprädizierender Ideen auf seiner Agenda.

Wenn hingegen Allens Analyse zumindest teilweise Relevanz eingeräumt werden soll, muss ihr trotzdem noch entgegnet werden, dass sie nicht ganz bis zum Ende geführt wurde. Den Fall, wo in der Funktion „x ist F“ ein konkretes Etwas für x substituiert wird, wollen wir ab jetzt beiseite lassen – denn die Fragestellung, ob es nun eine relationale oder attributive Aussage bedeutet, ist wie erwähnt nicht ganz so interessant, weil es letztlich die Selbstprädikation der Ideen ist, die zur Diskussion steht. Beim Beispiel eines Pfundes konkretisiert sich die Identität, die es, wie oben vermerkt, zu beleuchten gilt, damit eine Identität nicht als bloße Tautologie stehen bleibt, zu einer Identifikation: „Das Pfund wiegt genau ein Pfund“. Damit individuiert die Identitätsaussage ein existierendes Etwas; der Satz beschreibt die Wesenheit und Funktion seines Subjekts. Im abstrakteren Fall, zum Beispiel der Gerechtigkeit, funktioniert diese Einlagerung der Identität in eine identifizierende, ein Individuum kennzeichnende Aussage nicht mehr so leicht: der Satz „die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ kann nicht *das* Gerechte identifizieren; wie ebenfalls bereits erwähnt, hat niemand je die Gerechtigkeit an sich identifiziert. Demnach ist eine andere Auslegung nötig – und zwar eine, aus der, im obigen Sinne, mehr als eine bloße Tautologie extrahiert werden kann. Man könnte verleitet werden, zu behaupten, dass die Analogie nicht so weit reicht, dass auch abstrakte Maßstäbe wie der der Gerechtigkeit in ihr eingefasst werden könnten. Dann aber würde die ganze Argumentation ihre Relevanz verlieren; denn es ist ein Sprachgebrauch, der hier untersucht werden soll. Wenn sie nicht auch auf andere Fälle extrapoliert werden kann (z. B. wo der Maßstab kein real existierendes Ding ist), würde dies ihr philosophisches Gewicht zu sehr erleichtern. Denn schließlich spricht Platon im Parmenides auch allgemein über die Ideen, und deren Verhältnis zu den Einzeldingen, und nicht nur etwa vom Ur-Pfund und welche Dinge genau ein Pfund wiegen.

„Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ – was also sagt dieser Satz aus? Der Versuch einer vollständigen Antwort darauf würde späteren Kapiteln dieser Untersuchung vorgreifen. Im Lichte der Ergebnisse Allens, dass die Selbstprädikation nur scheinbar ist, und die Sprechweise von den Ideen manchmal eine selbstprädikative Interpretation geradezu herausfordert, und der daraus folgenden Reinterpretation der Ideen als Maßstäbe, können wir einen ersten Ansatz wagen: „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ scheint, wenn denn die Idee als Maßstab verstanden werden soll, aussagen zu wollen, dass solch ein Maßstab der Gerechtigkeit existiert. Durch Zusammenstellung zweier aus Allens Analyse als identisch hervorgegangenen Begriffe, also einer Wie-

derholung desselben Subjekts in einem kurzen Satz, der Gerechtigkeit und *dem* Gerechten, und deren redundanten Verknüpfung mit „ist“, scheint die Aussage, wenn die Ideen denn als Maßstäbe interpretiert werden sollen, die Existenz dieses Maßstabes der Gerechtigkeit zu postulieren. „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ bedeutet soviel wie „Es existiert, *in abstracto*, ein Maßstab der Gerechtigkeit – *das* Gerechte gibt die Gerechtigkeit als Standard vor“.

Gleichwohl scheinen sich zwei gleichbedeutende Worte in einem Satz, ähnlich wie Minus- und Pluspol, abzustoßen. Entweder, könnte man verleitet sein zu behaupten, ist es eine leere Tautologie; wie wenn es jemand als tiefgründige Erkenntnis vorstellen wollte, dass durch die Semantik die Worte ihre Bedeutung gewinnen. Oder man fragt weiter: „die Gerechtigkeit ist das Gerechte“ – was macht diesen Satz interpretatorisch so sperrig? Allen antwortet, dass die Gerechtigkeit als Idee ein Maßstab ist, und deshalb nicht gegen sich selbst gemessen werden kann. Deshalb scheinen sich die Begriffe in ihrer Zusammenstellung in „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ einander zu sträuben. Aber es ist diese Inkommensurabilität, die es fordert, etwas anderes einzusetzen in den Satz; z. B. eine Handlung, eine Person, eine Geisteshaltung. Und dieses Fordern nach einem Einsetzen von etwas einer Messung an einem Maßstab Kommensurablen wiederum setzt die Existenz dieses Maßstabs fest. „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ gibt also in mehrfacher Hinsicht eine Richtung vor: die Aussage fordert (in ihrer Grundstruktur „x ist gerecht“) einen Substituenten für x, legt die Art des Substituenten fest, und proklamiert die Existenz eines Maßstabes für den Substituenten. Der Satz zeigt quasi seine Agenda auf; er besitzt eine in sich selbst einbeschlossene Programmatik. Weil er nicht in seiner Form stehen bleiben kann, weist er auf die Art und Weise hin, wie anders mit ihm verfahren werden muss. In diesem Lichte sind Sätze wie „Die Frömmigkeit ist fromm“ oder „Das Schöne ist schön“, um auf die von Platon selbst verwendeten Beispiele zurück zu kommen, nicht selbstprädikativ: in größtmöglicher Kürze könnte man sagen, sie sind eine Art Glaubensbekenntnis an die Ideen.

Ein Rückblick auf das erste Beispiel macht diese Interpretation noch weiter plausibel. Denn streng genommen bildet „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ kein genau analoges Beispiel zu „Das Urfund wiegt genau ein Pfund“. Denn beim Pfund ist das verwendete Verb dem Subjekt angepasst: ein Pfund ist eine Gewichtseinheit, der das Wort „wiegt“ korrespondiert. Wenn man beim Beispiel der Gerechtigkeit das gebrauchte Verb spezialisieren wollte, würde es in etwa

lauten: „Die Gerechtigkeit be-rechtigt *das* Gerechte“; die Gerechtigkeit macht das, was gerecht ist, zu dem, was es ist: gerecht zu sein.“ Auch mit schwierigen Fällen funktioniert diese Interpretation, wenn auch Vorsicht geboten ist, nicht in die selbstprädikative Interpretationsebene zurückzufallen: „Der Wandel wandelt das sich Wandelnde“. Freilich wandelt der Wandel sich nicht selbst; sondern er macht das, was sich wandelt, zu dem, was es ist.

Offensichtlich ist es nicht besonders leicht, „Die Gerechtigkeit ist *das* Gerechte“ so zu interpretieren, dass der Satz bedeutungsvoll bleibt – es waren einige gedankliche Biegungen notwendig, um diese Interpretation zu plausibilisieren. Da Platon aber wohl kaum im Zuge seines philosophischen Denkens bestenfalls stumpf-dogmatische, schlimmstenfalls völlig inhaltsleere Tautologien produzieren wollte, wie diese Sätze ohne kontextualen Rahmen anmuten könnten, fordern sie eine Interpretation im systematischen Zusammenhang der Ideenlehre.

Im Lichte der obigen Diskussion erscheint es so, als ob Allen unbedingt die Extraktion der Selbstprädikation aus Platons Sprache widerlegen wollte, und im Zuge dessen es vernachlässigt, seine proklamierte Alternative ganz durchzudenken. Diese Kritik kann durch folgendes Argument noch bekräftigt werden: Wenn „x ist F“ auf ein Einzelding angewandt wird, soll die Formel eine Relation zu einem Standard von F, der F-heit beschreiben. Allen gibt aber niemals an, woher dieser Standard kommt oder wie er zustande kommt. Sein Beispiel mit dem Pfund macht es sich, wie erwähnt, in dieser Hinsicht sehr einfach: hier existiert der Maßstab als reales Ding. Eine Relation zu einem Standard zu proklamieren ist recht leicht getan; denn dadurch verschiebt er das Erklärungsmoment gänzlich auf die Seite des Maßstabes, und verdeckt das Problem mit dem losen Begriff der Relation zu diesem Standard: die Relation ist hier eine einseitige Abhängigkeit: für sich allein gesehen ist das Einzelding nichts – nur in Dependenz zu einem Maßstab erschließt sich seine Natur. Aber Allen unterlässt es, das Entstehen und die Wirkungsweise dieses Maßstabes zu erklären. Allens zweites Beispiel lässt sich gut für diese Anklage verwenden, mit dem er versucht, das zweite TMA zu entkräften. Dessen Problem war, dass, wenn Ähnlichkeit als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen angesetzt wird, sich Einzelding und Idee nur ähneln können, wenn sie eine gemeinsame Eigenschaft besitzen; allgemein, F zu sein. Dadurch würde sich aber die Selbstprädikation der Idee nicht mehr umgehen lassen. „My hands resemble each other in being hands“, stellt Allen fest. „Do they also resemble the Hand

Itself in this respect? Clearly not.” Nur weil sich seine beiden Hände dadurch ähneln, Hände zu sein, bedeutet das noch lange nicht, dass sie deshalb *der* Hand, der Idee der Hand ähneln müssen, so Allen. Von der Richtigkeit oder Falschheit dieser Argumentation abgesehen, stellt sich die Frage: Woher kommt dann die Ähnlichkeit? Oder präziser formuliert: auf welcher Basis stellt Allen fest, dass sich seine beiden Hände ähneln? Man kann durchaus der Ansicht sein, dass Allens Argumentation einen gültigen Einwand der selbstprädikativen Auslegung des zweiten TMAs anschneidet, aber sie beantwortet nicht, wie das Moment der Ähnlichkeit zustande kommt. Eine Hand ist ein Einzelding, also müsste, Allens eigener Analyse gemäß, eine Relation zu einem Maßstab postuliert werden, in deren Lichte er seine Hand als Hand erkennt. Weil er nicht erklärt, wie dieser Maßstab zustande kommt, unterschlägt er das eigentliche Problem: wie die Relation zwischen Idee und Einzelding aussieht. Einfach den Begriff der Relation zu benutzen, um die Erklärungslast einem, in vielen konkreten Fällen (Hand, Pfütze, Tisch, ....) omi- nösen, schwer vorstellbaren Standard unterzuschieben, reicht nicht für eine befriedigende Angabe der gefragten Relation aus. Damit stellt Allen letztlich ungewollt fest, was wir bereits bei der Diskussion der Ähnlichkeit in Kapitel 2.4.3 und dem zweiten TMA konstatiert hatten: Ähnlichkeit reicht systematisch nicht aus als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen. Das Verhältnis muss spezifiziert werden, was Allens Interpretation, soweit sie auch in die richtige Richtung zeigt, nicht leistet.

### 2.7.3 Prädikation vs. Relation/Identität

Wir haben, anhand von Allens Ausführungen, dargestellt, dass eine andere Interpretation als die von Vlastos möglich ist – unter der Agenda, von der Selbstprädikation Abstand zu nehmen. Allerdings haben wir auch offene Fragen zurückgelassen, und außerdem nur mehr oder weniger indirekte Gründe dafür angegeben, warum eine solche Sichtweise berechtigter als ihre Vorgänger sein könnte, wie etwa, dass Platon ansonsten eine Verwirrung bezüglich der von ihm eingeführten Unterscheidung zwischen Ideen und Einzeldingen auferlegt werden müsste; wobei „indirekt“ hier im Wesentlichen bedeutet, dass wir uns während der letzten Kapitel zum größeren Teil auf exegetische Argumentationen beschränkt haben. Dieses Vorgehen wird im Folgenden durch ein direkteres, also mehr am philosophischen Inhalt orientiertes, abgelöst werden. Zunächst aber sollte noch auf die Gründe für die Art und Weise des bisherigen Fortschritts

eingegangen werden.

Dem Entscheidungsgrund für die eine oder andere Interpretation (z. B. Vlastos oder Allens) kann sich nur vorsichtig angenähert werden. Die beiden TMAs (wie auch die drei Versuche des Sokrates, einen Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen zu finden) fungieren dabei wie die Zündfunken der Diskussion: der infinite Regress (bzw. die *reductio-ad-absurdum*), wie sie darin aufgeführt wird, fordert eine Stellungnahme zu den Fragen, ob diese gültig sind, was Platon damit bezwecken wollte, und welches Licht sie auf die Ideenlehre werfen. Allerdings postulieren sie, wie der gesamte Dialog, auch noch eine andere Prädisposition von jedem Leser: dass er schon im Besitz einer gewissen Vorstellung dessen sei, wie das Innere der Ideenlehre arbeitet; insbesondere, die Funktion der Ideen zu verstehen ist, gleichbedeutend mit der Frage nach der Relation zwischen Idee und Einzelding. Ohne diese Voraussetzung lassen sich die TMAs (wie auch deren vor- und nachgängige Argumente) nicht verstehen, geschweige denn interpretieren und beurteilen. Weil es aber der Inhalt dieser Prämissen ist, *expressis verbis* der Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen, der zur Diskussion steht, gilt es vorsichtig zu sein, um nicht von Anfang an mit gefestigten Vorstellungen bezüglich dieses Verhältnisses an den Parmenides heranzuschreiten, in deren Licht die Ausführungen vielleicht in einer Gestalt erscheinen, die z.B. ihre Intention und ihren Inhalt verfälscht, der platonischen Konzeption nicht gerecht wird, oder die Argumentationen des Textes vorschnell unschlüssig bis inkonsistent erscheinen lässt<sup>119</sup>. Weil diese Vorstellungen aber benötigt werden, um die Argumente überhaupt zu verstehen, aber es genau deren Inhalt ist, der im Parmenides zur Diskussion steht, ist jede Auslegung des Parmenides immer wieder auf ihren Ausgangspunkt zu reflektieren, um nicht Annahmen zu machen, die auf welche Weise auch immer ungerechtfertigt sein könnten.

Das gerade beschriebene Problemfeld, das auf den ersten Blick vielleicht etwas schwer verständlich oder sogar unschlüssig erscheinen mag (müsste man denn schon um das richtige Ergebnis wissen, um den Dialog richtig zu verstehen? Warum sollte man ihn dann überhaupt lesen?), kann am besten anhand eines Beispiels verdeutlicht werden. Glücklicherweise haben wir ein solches Beispiel bereits vorgestellt: Vlastos Interpretation mit der These der Selbstprädikation. Auf der Grundlage von Allens Analyse, mit der Erweiterung, wie sie oben getätigt wurde,

---

<sup>119</sup> Wobei noch nicht entschieden wurde, ob oder inwieweit sie unschlüssig oder inkonsistent sind.

die die Interpretation der Identität beschreibt, wenn „x ist F“ auf eine Idee angewandt wird, erscheinen einige der Schwierigkeiten, z. B. beim ersten TMA, unter anderem Licht. „Die Großheit ist groß“ wird nicht mehr als selbstprädikative Aussage verstanden, sondern als programmatischer Hinweis auf einen Maßstab der Größe („die Großheit ist *das* Große), an dem die potentielle Größe eines Einzeldings gemessen werden soll. Damit ist die Destillation einer Vlastos’schen These A3 (Ideen können sich selbst prädisieren) nicht mehr begründbar. Jedoch erschien die Extraktion einer solchen These aus dem Text einmal recht plausibel – man erinnere sich der Diskussion des ersten TMAs. Wo genau wurde darin der Fehler gemacht? Offensichtlich ging diese Analyse unter anderen Voraussetzungen vonstatten, weil sie ein ganz anderes Ergebnis brachte – Vlastos extrahiert Selbstprädikation, Allen leugnet diese. Dieses Resultat ist zweier grundverschiedener Herangehensweisen geschuldet; es ist nicht nur die Voraussetzung der Möglichkeit der Selbstprädikation, die Vlastos von Allen unterscheidet; es ist die generelle Annahme der Prädikation. Vlastos stellt die Sätze und Schlussketten des TMAs unter den Nenner einer modernen logischen Struktur: „x ist F“ weist F als Prädikat und x als Argument auf. Bei Allen ist „x ist F“ eine entweder relationale oder identifizierende Aussage. Wir sind bereits unter dem Nenner verfahren, dass Allens Analyse zumindest teilweise berechtigt ist, und werden für diese Annahme später noch mehr Gründe angeben. Wenn Allens Interpretation mit relationaler bzw. identifizierender Auslegung von „x ist F“ grundsätzlich richtig ist, schließt sie Vlastos Methode der prädikativen Auffassung aus. Auf dieser Basis stellt sich folgende interpretatorisch interessante Situation ein: Vlastos *modus operandi*, aus dem TMA einige Prämissen zu extrahieren, deren sich ihr Verfasser nicht bewusst war, kann auf dieselbe Weise gegen ihn gerichtet werden. Denn Vlastos nimmt einfach an, dass Prädikation der richtige Begriff ist, um das TMA zu behandeln. Der richtige Begriff für was genau innerhalb seiner Betrachtungen? Offensichtlich für die Verbindung zwischen Idee und Einzelding: Wenn „x ist F“ x gemäß F prädisiert, wobei x das Einzelding und F die Eigenschaft ist, der eine Idee F-heit korrespondiert, setzt dies mit dem Begriff der Prädikation schon ein Verhältnis zwischen Idee und Einzelding voraus. Der Text aber behandelt schließlich genau diese Frage, deren Antwort Vlastos (unbewusst) schon voraussetzt, wenn er die Prädikation als mittelndes Moment zwischen Idee und Einzelding annimmt (dass es Einwände gegen diese Interpretation geben kann, und dass andere möglich sind, haben wir bereits anhand von Allens Analyse aufgezeigt). Allen, im Gegensatz zu Vlastos, ist sich bewusst, dass eine Prädikationstheorie zumindest nicht wörtlich der ursprünglichen pla-

tonischen Intention entsprochen haben kann: „Plato has no word for „predication““<sup>120</sup>. Wenn die Möglichkeit unberücksichtigt bleibt, dass eine moderne Lesart der Ideenlehre mit modernen Begriffen Platons Konzeption nicht genug Rechnung trägt, scheint es nicht verwunderlich, dass man, wie Vlastos, Thesen aus dem Text extrahieren kann, wie die der Selbstprädikation oder der Nichtidentität, deren sich Platon nicht gewusst gewesen sein sollen. Er übersieht nämlich, dass er selbst implizite Voraussetzungen in seiner Lesart macht, womit die Möglichkeit unter den Tisch fällt, dass Platon sich der von ihm aufgestellten Thesen wirklich nicht bewusst war, aus dem einfachen Grund, weil er sie von Anfang an gar nicht gemacht hat. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Vlastos genau das vorgeworfen werden kann, was er Platon zu unterstellen versucht: sich der Prämissen seiner eigenen Argumentation nicht hinreichend bewusst gewesen zu sein.

Man könnte gerade getätigtes Argument abkürzen, indem man sagt, dass die Prädikation nicht unbedingt das richtige Verhältnis zwischen Idee und Einzelding beschreibt. Dafür müssen aber noch direkte, auf Platons Konzeption der Ideen fußende Gründe angegeben werden, was bisher noch nicht hinreichend geschehen ist. Abgesehen davon ist aber die Annahme der Prädikation nur ein Beispiel, ein Indiz einer tiefer liegenden Problematik – man würde der Subtilität der Sachlage nicht ganz gerecht werden, wenn man das Resultat auf diesen Satz verkürzt. Denn offensichtlich muss man sehr vorsichtig sein, mit welchem (impliziten, vielleicht unbewussten) Gepäck man den Weg der Diskussion des Verhältnisses von Idee und Einzelding beschreitet. Das Komplex an dieser Situation ist mehreren Gründen geschuldet: einerseits könnte man als Leser dazu verleitet sein, moderne philosophische Begrifflichkeiten und Denkweisen an Platons Parmenides zu exerzieren, die seinen Intentionen nicht gerecht werden; diese Problematik ist nicht nur einem generellen Übersetzungsproblem korreliert, wie es im obigen Einschub dargestellt wurde, sondern auch der Eventualität, dass moderne Denkstrukturen die ursprüngliche platonische Konzeption der Gedankengänge verzerren können. Hauptsächlich jedoch beruht die Schwierigkeit auf einem intrinsischen Moment des Textes: Ohne eine gewisse Vorstellung einer Antwort auf die Fragen, die der Text stellt, lassen sich die Argumente weder einordnen, verstehen, noch beurteilen. Dies ist aber auch die Agenda des Textes selbst; die Vorstellungen zu diskutieren, die die Ideenlehre mit sich führt. Dementsprechend sind die Argumente des Parmeni-

---

<sup>120</sup> Allen, S. 45.

des nicht nur eine Herausforderung für den Sokrates, sondern auch für den Leser. Und wenn dieser zu wenig Sorgfalt bei der Ansetzung seiner eigenen Dispositionen zum Verständnis der Ideenlehre, der Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen, und der Beurteilung der Kritik des Parmenides walten lässt, dann führen ihn die Argumentationsketten des Parmenides ins Absurde. Wie wir beispielsweise, damals noch mit der impliziten Annahme, dass es legitim ist, anzunehmen, dass Prädikation der richtige Begriff für das Verhältnis von Ideen und Einzeldingen ist, dargestellt haben, kann das erste TMA durch die Feststellung von Selbstprädikation die Ideenlehre nicht ins Wanken bringen. Aber es kann gewisse Lesarten zu Fall bringen – z. B. die von Vlastos<sup>121</sup>.

In diesem Lichte ist die Vorarbeit von Vlastos, wenn auch (wie es schon indiziert wurde, und später noch genauer belegt werden wird) fehlerbehaftet, trotzdem ein gutes Beispiel für zwei Dinge: einerseits zeigt es deutlich, wie das Gedankengut, das im Parmenides präsentiert wird, durch unbewusste Prämissen und vorgefertigte Vorstellungen entstellt werden kann<sup>122</sup>. Ungewollt spielt Vlastos damit der Interpretation in die Hände, dass der Parmenides unter anderem der Intention Rechnung trägt, auf mögliche falsche Konzeptionen oder missverstandene Auslegungen der Ideenlehre hinzuweisen. Andererseits erscheinen Vlastos Analysen auf den ersten Blick durchaus gerechtfertigt – und geben deshalb umso mehr Anlass, die dahinter liegende Problematik, auf deren Boden, zumindest für eine Weile, eine nur richtig scheinende Interpretation gedeihen kann, inhaltlich ernst zu nehmen; was wiederum die Interpretation des Parmenides bestärkt, ein Versuch der Absteckung eines philosophischen Mienenfeldes zu sein, das gewisse Merkmale der Ideenlehre zumindest in Frage stellt, weil es sich einer genügenden Antwort auf den Zusammenhang zwischen Idee und Einzelding in den Weg stellt. Denn die Ideenlehre muss sich die Frage gefallen lassen, wie das Verhältnis von Ideen und Einzeldingen aussieht; schließlich ist darin die Wirkungsweise der Ideen eingeschlossen. Denn angenommen, es existieren, wo und auf welche Weise auch immer, die Ideen; dann erfahren wir sie durch ihre Wirkung. Diese aber erschließt sich, indem sie die Welt der Einzeldinge für uns strukturieren. Wie sie dieses bewerkstelligen, ist die Frage, auf die mit Hilfe von Allens Ausführungen erst ein erster Ansatz einer Antwort gefunden wurde: es ist die Frage nach der Natur der Ideen. Wäh-

---

<sup>121</sup> Vgl. Mulhern, S. 24 ff.

<sup>122</sup> Vgl. Mulhern, S. 26: „The Self-Predication Assumption entails the Theory of Ideas, but the Theory of Ideas does not entail the Self-Predication Assumption“ und Mulherns Fußnote 1 hierzu.

rend wir dieser im nächsten Abschnitt nachgehen, werden wir gleichzeitig unser Arsenal von Hilfsmitteln der Analyse um ein weiteres ergänzen können.

## 2.8 Die Natur der Ideen

Die Frage nach einer adäquaten Formulierung des Zusammenhangs zwischen Ideen und Einzeldingen resultiert in der Frage nach der Natur der Ideen bei Platon. Allgemein werden die Ideen bei Platon durch folgende Charakteristika gekennzeichnet:

Ideen sind unveränderlich und unveränglich<sup>123</sup>, im Gegensatz zu den Einzeldingen.

Ideen sind intelligibel – sie werden nur mit dem Verstand erfasst, im Kontrast zu sensual erfahrbaren Dingen<sup>124</sup>.

Ideen sind nicht mit gegensätzlichen Eigenschaften durchsetzt, nicht mit Widersprüchen behaftet<sup>125</sup> - wie Einzeldinge es sein können.

Die Ideen sind konstitutiv für die Einzeldinge – sie sind Urbilder, denen die Einzeldinge nachgeformt sind.<sup>126</sup>

Ideen sind vollkommen, von einem höheren Wirklichkeitsgrad als die Einzeldinge – Einzeldinge sind bezüglich ihrer Realität defizitär.<sup>127</sup>

Jede Interpretation des Parmenides sollte diesen Charakteristika von Ideen und Einzeldingen entsprechen können, und so auch unsere (wobei der letzte Punkt einer gesonderten Erläuterung unterzogen werden wird). Auch eine korrekte Relation zwischen Ideen und Einzeldingen muss diesen Charakteristika Rechnung tragen. Dadurch können wir jetzt die Frage stellen, inwiefern Vlastos oder Allens Konzeption der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen diesen Faktoren korrespondiert oder nicht.

---

<sup>123</sup> Z.B. Cratylus, 439d ff., Phaidon, 78d ff., Politeia, 484b, Philebos, 59a-c.

<sup>124</sup> Z.B. Phaidon, 65c ff., Politeia, 509d ff., Timaios, 51b-e.

<sup>125</sup> Z.B. Phaidon, 74c, Politeia, 479a-c, 523b ff. 7. Brief 343ab.

<sup>126</sup> Z.B. Parmenides, 132d.

<sup>127</sup> Z.B. Phaidon, 74d-e, Politeia, 529d.

### 2.8.1 Vlastos: Prädikation

Wie oben dargestellt wurde, umfasst der Begriff der Prädikation das Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen innerhalb Vlastos Denken. Vlastos selbst aber ist sich nicht bewusst, wie er mit seiner Sprechweise von (Selbst-)Prädikation das platonische Gedankengut bereits in ein sprachliches Gewand steckt, das nicht unbedingt angemessen sein muss. In diesem Sinne muss zu allererst angemerkt werden, dass „Prädikation“ ein Begriff aus der modernen Logik ist, und demnach nicht unbedingt auf eine Philosophie angewendet werden sollte, die weder den Begriff selbst kennt<sup>128</sup> noch Notiz von dem Formalismus nehmen kann, innerhalb dessen er seine Relevanz hat. Das bedeutet nicht, dass die Prädikation keinem der obigen Faktoren entsprechen kann: in gewissem Sinne sind Prädikate unveränderlich, sind intelligibel, und (normalerweise) nicht mit Widersprüchen durchsetzt. Aber offensichtlich kann der Begriff keine rigide Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen erwirken, wie es die obigen Vermerke fordern – Prädikation bedeutet nur, für ein Argument eine Eigenschaftsaussage zu treffen. Was der Begriff der Prädikation ebenfalls nicht leisten kann, ist ein konstitutives Band zwischen Ideen und Einzeldingen herzustellen, und damit dem letzten der obigen Charakteristika Rechnung tragen. Prädikation ist die logisch strukturierte Formulierung eines bereits bestehenden Sachverhalts, und kann nicht erklären, warum dieser so ist wie er ist, und worauf er sich gründet; Prädikation ist ein Begriff, dessen Bedeutung auf eine linguistische Sphäre begrenzt ist. Mit anderen Worten kann die Prädikation uns nicht sagen, wie wir alle Pfützen auf der Welt mit gemeinsamen Namen belegen können, oder wie die Aufnahme der Großheit in etwas Großes genau vor sich geht. Prädikation sagt nur aus, kann aber nicht erklären. Aufnahme oder Teilhabe versuchen dies zumindest; durch Aufnahme (bzw. Teilnahme an) einer Idee wird ein Einzelding zu dem, was es ist. Prädikation beschreibt die Natur von etwas lediglich, aber konstituiert sie nicht. Zusätzlich kann die Prädikation, wie bereits angedeutet, keine hinreichende ontologische Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen vornehmen; „x ist F“ kann, wenn prädikativ interpretiert, keine klare Distinktion bewerkstelligen bezüglich der Seinsart von x und F; Der Unterschied zwischen x und F ist der Unterschied zwischen Prädikat und Argument. Dass die F-heit die Idee für das x sein soll, wird dadurch nicht impliziert. Außerdem ist ein Prädikat kein Urbild – es ist eine Eigenschaft, die dem Argument mehr oder weniger lose zugesprochen wird. Am

---

<sup>128</sup> Siehe Fußnote 110: „Plato has no word for predication“.

meisten aber steht der Verwendung der Prädikation als Element der Sprechweise über die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen entgegen, dass durch sie die Ideen und Einzeldinge gleichwertig behandelt werden; aus Vlastos These A2 (bzw. B2) kann gefolgert werden, dass derselbe Zusammenhang, nämlich die Prädikation, zwischen Idee und Einzelding angesetzt wird, als auch zwischen Ideen untereinander (bei A2 (bzw. B2) im Spezialfall des Bezugs einer Idee auf sich selbst). Wo Allen zwei Fälle unterscheidet, in denen „x ist F“ unterschiedlich interpretiert werden muss, setzt Vlastos durch seine Sprechweise die exakt gleiche Relation an, die Ideen untereinander haben, als sie bezüglich der Einzeldinge besitzen. Die Möglichkeit, dass das TMA dazu konstruiert wurde, um vor einer Konzeption zu warnen, die Verwirrung der Seinsebenen von Ideen und Einzeldingen aufkommen lässt (wie z. B. die wörtlich verstandene Teilhabe oder die Ähnlichkeit allein), wird damit von vornherein ausgeschlossen. Darüber hinaus gibt es keinen Grund anzunehmen, dass Ideen untereinander auf dieselbe Weise wie in Bezug auf Einzeldinge korrelieren; die obige Trennung stellt klar vor, dass Ideen und Einzeldinge von unterschiedlicher Natur sind; aber dann sollten sie systematisch, und wenn möglich sprachlich wohl unterschiedlich behandelt werden. Letztlich ist die Frage, wie genau die Ideen untereinander zusammenhängen könnten, mindestens ebenso schwierig wie die Frage des Verhältnisses von Ideen und Einzeldingen (s. Kapitel 2.7.2: die Problematik von Allens „x ist F“ wenn x eine Idee ist); Wenn Vlastos Ansatz beim Wort genommen wird, stellt er uns vor die Frage: soll, wenn eine Idee zu einer anderen in Relation gesetzt wird, die erstere eine Eigenschaft über die zweite aussagen? Wenn das Verhältnis unter den Ideen prädikativ ist, wäre dies unumgänglich. Dann aber würde die erste logisch überhalb der zweiten stehen, die erste eine Urbild-, also Ideenfunktion für die zweite besitzen, und das, obwohl sie beide Objekte von gleicher Natur sind, nämlich Ideen. Prädikation als Relativum zwischen zwei Ideen würde diese in systematisches Ungleichgewicht bringen – eine Idee und eine Meta-Idee würden resultieren. Und hierin bestehen die eigentliche Triebfeder des Regresses (und der Nährboden der Kontradiktion). Aber dies steht im Widerspruch zu obigen Merkmalen der Ideen; Ideen fungieren als Urbilder der Einzeldinge, und nicht als Urbilder untereinander. Damit entstellen Vlastos implizite Prämissen offensichtlich Platons Konzeption der Ideenlehre. Und letztlich hätte Vlastos selbst wohl eine solche Auslegung verworfen – wenn er sich ihrer unbewussten Voraussetzungen bewusst gewesen wäre. Dadurch wird deutlich, dass die von Vlastos proklamierte Inkonsistenz der Prämissen der TMAs nicht von deren eigener Struktur herrühren, sondern diese von ihm durch seine Auffas-

sung der Ideenlehre angetragen wird. Die Inkonsistenz hat Vlastos schon im Gepäck zu dem Zeitpunkt, als er an die Thematik herangeht: einerseits trägt die Prädikation als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen der platonischen Intention nicht genug Rechnung, andererseits ist die Prädikation dem Verhältnis der Ideen untereinander völlig unangemessen; man kann nicht das Verhältnis Idee-Idee und den Zusammenhang Idee-Einzelding einfach gleichsetzen. Freilich gibt der Text selbst einen gewissen Nährboden dafür, dieselbe Relation Idee-Idee wie Idee-Einzelding anzusetzen: „Wie aber nun“, fragt Parmenides in 132a, „das Große selbst und die andern großen Dinge, wenn du die ebenso mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, daß dieses alles dir groß erscheint?“ Aber warum sollte das Argument nicht so interpretiert werden, dass vor einer in die falsche Richtung führende Auffassung der Ideen warnen soll, einer Entstellung der Ideenlehre? Vlastos selbst ist bemerkenswerterweise diesem Sachverhalt auf der Spur, nimmt jedoch Abstand davon, weil ihm die Konsequenzen nicht gefallen: „I am not suggesting that the Assumption of Self-Predication is just a symptom of the tyranny of language over ontology“. Wenn seine Auslegung des platonischen Gedankenguts relevant sein soll, darf die Annahme der Selbstprädikation, und damit der Prädikation, mittels der Sprechweise, die mit ihr einhergeht, nicht die Natur der Ideen verzerren<sup>129</sup>. Die Indizien, die in diesem Kapitel und den vorherigen gesammelt wurden, sprechen aber genau dafür. Besonders eine Gleichsetzung der Verhältnisse Idee-Einzelding und Idee-Idee, die mit Vlastos Konzeption unweigerlich einhergeht, verwischt von vornherein die von Platon eingeführte Trennlinie zwischen Ideen und Einzeldingen.

Man kann diesen Fehler in Vlastos Denken auch in einen größeren Zusammenhang stellen: die Schwäche von Vlastos Position besteht darin, der Funktion der platonischen Dialektik als Strukturelement des Textes nicht Rechnung zu tragen. Wie in der Einleitung erwähnt, sind viele platonische Dialoge so gestaltet, dass sie den Leser zu einem Gespräch verleiten, und dessen philosophischen Vorstellungen Fragen vorsetzen. Im Parmenides verschärft sich dieser Vorgang; er setzt voraus, dass der Leser den richtigen Weg einschlägt, also mit durchdachten Prämissen an den Text herangeht; ansonsten endet er in Aporien. Anhand obiger Beweislage, mit der unreflektierten Annahme der Prädikation als Mittelungsmoment zwischen Idee und Einzelding als

---

<sup>129</sup> Vgl. Hägler, 16 ff, insbesondere S. 21, These (3): „Schließlich kann man nicht einmal als gesichert annehmen, daß ein Satz wie „Das F ist selbst F“ tatsächlich von der logischen Struktur einer Prädikation ist, so sehr dies auch von der Oberflächengrammatik suggeriert wird.“

auch zwischen Ideen, lässt sich die Behauptung aufstellen, das Vlastos genau das widerfahren ist. Die Argumente im Parmenides, wie etwa die beiden TMAs zielen darauf ab, den Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen zu diskutieren. Sie machen deutlich, dass es nicht leicht ist, eine korrekte Relation anzugeben. Vlastos Argumentationsweise behauptet (implizit) von sich selbst, den richtigen Begriff für diesen Zusammenhang schon gefunden zu haben: die Prädikation. Aber nach obiger Argumentation ist die Prädikation einmal (im Fall Idee-Einzelding) nicht befriedigend, und ein andermal (im Fall Idee-Idee) schlicht falsch. Die Schlussketten des Parmenides führen Vlastos auf eine Kontradiktion, die maßgeblich durch seine eigenen Prämissen provoziert wird.

### 2.8.2 Allen: Relation und Identität

Allens Ansatz schlägt sich in diesem Lichte besser: er impliziert nicht, dass Platon im Parmenides einer plötzlichen Verwirrung unterlag bezüglich seiner eigenen Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen. Dementsprechend ist bei Allen das TMA auch kein valides Argument gegen die Ideenlehre. Seine Interpretation schafft die Basis dafür, dass durch eine Distinktion von Ideen und Einzeldingen, die in einer Fallunterscheidung von „x ist F“ Ausdruck findet, eine angemessenere Deutung der Relationen von Idee-Einzelding und Idee-Idee stattfinden kann; er versucht der unterschiedlichen Natur von Ideen und Einzeldingen Rechnung zu tragen (wenn auch auf unvollständige Art und Weise, wie noch genauer erläutert werden wird), und ermöglicht damit den Niederschlag dieser Unterscheidung in verschiedenen wechselseitigen Verhältnissen. Dass beide Relationen mit denselben Worten („x ist F“) in der Sprache repräsentiert werden können, steht dem nicht zuwider; abhängig vom x spaltet sich das „ist“ auf in entweder „x wird bestimmt anhand des Maßstabs von F-heit“ oder „x identifiziert den Maßstab F-heit“. Vlastos Ansatz geht der Oberflächlichkeit in die Falle, dass in beiden Fällen dieselben Worte benutzt werden. Damit stellt sein Beispiel auf recht deutliche Weise klar, dass das platonische Gedankengut einen weiten Raum möglicher Interpretationen eröffnet, und dementsprechend auch recht leicht missverstanden werden kann; eine eher simpel scheinende Struktur der Exegese wie „x ist F“ kann auf vielerlei Weisen aufgefasst werden. Wenn man zusätzlich in Betracht zieht, dass „x ist F“ in den beiden von Allen unterschiedenen Fällen dieselbe äußere Form hat,

und darüber hinaus Idee und Einzelding mit demselben Wort benannt werden können, macht verständlich, wie leicht man, wie Vlastos, bezüglich der Interpretation auf Abwege geraten kann, und geradezu verführt wird, dieselbe Struktur für die Verhältnisse Idee-Einzelding und Idee-Idee anzusetzen. In Allens Worten: „the very language in which the theory of Forms is expressed makes the issue of self-predicability peculiarly difficult to isolate and analyse.“<sup>130</sup> Die Schlussketten des Parmenides stellen also eine Herausforderung an den Leser dar – sich mit der eigenen Rezeption des Gedankenguts zu beschäftigen.

Allens Ansatz führt in die richtige Richtung: Die Interpretation der Ideen als Standards oder Maßstäbe. Sie sind unveränderlich, können sowohl eine Eigenschaft als auch ein intelligibles Prinzip repräsentieren, und sind nicht mit Widersprüchen durchsetzt, weil sie nur bezüglich eines einzigen Charakteristikums Anwendung finden. Durch diese Funktion sind sie auch konstitutiv für die eine zu standardisierende, an einen Maßstab anlegbare Eigenheit. Allens Ansatz beinhaltet aber ein Defizit in der ontologischen Trennung – die platonischen Ideen sind ihrer Natur nach den Einzeldingen vollkommen verschieden. Allens Urfund, das ebenso ein wirklicher Gegenstand ist wie ein Pfund Mehl, kann dieser Forderung nicht nachkommen.

In diesem Sinne lässt Allens Ansatz einiges vermissen. Wie oben erwähnt, beziehen sich seine Beispiele nur auf Spezialfälle. Er behauptet zwar: „There is no reason ... why this analysis should not be extended to other types of statement“<sup>131</sup> Andererseits ist er sich auch bewusst: “Forms are, as standards are not, also of a different ontological order. This leads to fundamental difficulties if the analogy is pressed.”<sup>132</sup> Offenbar bezieht sich die Argumentation mit Beispielen wie dem Pfund auf Fälle, wo der Maßstab realiter existiert. Allen versucht seinen Ansatz zu schützen, indem er behauptet, dass die Analogie von Einzelding und Maßstab der Trennung der Seinsebenen von Ideen und Einzeldingen nicht genug Rechnung tragen kann, und deshalb nicht so weit geführt werden dürfe. Aber kurz zuvor plädierte er noch für eine klare Distinktion zwischen Idee und Einzelding, wenn in „x ist F“ eingesetzt. Letztlich muss diese Fallunterscheidung auf einer klaren Trennung von Idee und Einzelding beruhen. „Epistemisch“, so Allen<sup>133</sup>, sei die Analogie des Unterschieds; Ideen sind intelligibel, Einzeldinge sind sensual erfahrbar. Dem

---

<sup>130</sup> Allen, S. 48.

<sup>131</sup> Allen, S. 47.

<sup>132</sup> Allen, S. 47, Fußnote 1.

<sup>133</sup> Vgl. Allen, S. 47, Fußnote 1.

muss entgegen gehalten werden, dass die Epistemik einer Theorie von Ideen und Einzeldingen, ihr erkenntnistheoretisches Moment, auch ein Element ist, das eine Verbindung herstellt zwischen zwei getrennten Sphären. Für Platon sind Ideen und Einzeldinge durch ihre jeweilige Natur getrennt. Im erkenntnistheoretischen Aspekt muss ihr Relativum liegen: die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen, die erkennen lässt, inwiefern die Ideen in den Einzeldingen verflochten, oder um Platons Sprechweise zu verwenden, aufgenommen sind. Allen ist sich dieses Defizits nicht wirklich bewusst, so dass ein von ihm verwendetes Beispiel dazu benutzt werden kann, um das Moment von Differenz und Korrelation auf verschiedenen Ebenen zwischen Ideen und Einzeldingen zu verdeutlichen, dem Allens realiter-Maßstabs-Analogie nicht Rechnung tragen kann: das Beispiel einer Reflektion eines Gegenstandes im Spiegel. „The reflection does not *resemble* the original; rather it is *a resemblance* of the original.“<sup>134</sup> Reflektion und Original als zwei voneinander getrennte, unabhängige Entitäten zu betrachten, die sich ähneln, verfälscht deren Verhältnis. Denn dann würden beide auf eine Seinsebene gestellt werden, was offensichtlich widersinnig ist: ein roter Schal, um Allens Beispiel zu benutzen<sup>135</sup>, kann gekauft und verkauft, verloren oder gestohlen, um den Hals getragen usw. werden; seine Reflektion nicht. So weit, so gut: die Reflektion ist damit ontologisch getrennt vom Original. Die epistemische Perspektive jedoch bringt sie wieder in Verhältnis zueinander: Die Reflektion spiegelt einige Eigenschaften des Originals wieder: z.B. rot zu sein, eine gewisse Länge und Breite zu haben, etc., wodurch Reflektion und Original erkenntnistheoretisch miteinander verknüpft sind. Ontologischer Unterschied, und epistemische Relation sind zwei gegengelagerte Grundcharakteristika der Ideenlehre: so verschieden Ideen und Einzeldinge bezüglich ihres Seins sind, stehen sie insofern in Relation zueinander, dass das eine die Wirklichkeit des anderen bestimmt, und der Zusammenhang des einen mit dem anderen epistemischer Natur ist, der durch Reflektion über die Einzeldinge deren Anteilnahme an den Ideen eingesehen werden kann.

Damit muss Allen zugeschrieben werden, dass seine Interpretation keinen vollständigen Erklärungsansatz für die Relation zwischen Idee und Einzeldingen liefert<sup>136</sup>. Letztlich versteckt das Beispiel mit dem Urfund die Problematik der Natur der Ideen und damit ihrer Relation zu den Einzeldingen hinter sich: es existieren Maßstäbe als konkrete Einzeldinge in der Welt, wie etwa

---

<sup>134</sup> Allen, S. 50.

<sup>135</sup> Allen, S. 50.

<sup>136</sup> Allen, S. 47, Fußnote 1.

das Urfund als Gewichtsmaßstab oder der Meterstab als Größenmesser. Doch diese Dinge sind wiederum Hypostasen, in die Seinsebene der Einzeldinge gefassten Verwirklichungen eines dahinter liegenden, abstrakten, und nicht als konkretes Etwas existierenden Prinzips: dass Einzeldinge gewogen und gemessen werden können, und so eine Einordnung bezüglich einer gewissen Eigenschaft finden können. Und manche dieser Prinzipien können nicht als real existierende Gegenstände vorgestellt werden; wie z.B. Gerechtigkeit, Veränderung, Schönheit, das Gute oder Ähnliches. Jedoch werden wir später noch dafür argumentieren, dass Allens Analogie innerhalb eines größeren systematischen Zusammenhangs ihren Platz hat.

## **2.9 „Degrees of reality“ , Hierarchien und dialektische Hinsichten**

### **2.9.1 Degrees-of-Reality-Problem und Vlastos Interpretation**

Wenn Vlastos obige Einwände zur Kenntnis zu nehmen könnte, würde er wahrscheinlich entgegen, dass seine Auslegung der TMAs sehr wohl auf einer begründeten Interpretation des platonischen Gedankenguts fußt. Seine Konklusion, dass Platon sich nicht der widersprüchlichen Prämissen bewusst war, die in den TMAs verwendet werden, begründet er damit, dass ein Element in Platons Denken selbst die Grundlage für eine Verwirrung bezüglich der Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen, und damit das Fundament für die Kontradiktion liefert: das Problem der „Degrees of Reality“, der (graduelleren) hierarchischen Ordnung von Ideen und Einzeldingen bezüglich ihres jeweiligen Seins (der letzte Punkt obiger Aufstellung der Natur der Ideen, den wir bis jetzt ausgespart haben). Platon setzt die Ideen und die Einzeldinge insofern in Bezug zueinander, dass erstere einen vollkommenen und die letzteren einen defizitären Seinsgrad besitzen: die Einzeldinge sind von einer Natur, dass sie „weit hinter dem Wahrhaften zurückbleibend“<sup>137</sup> sind, im Kontrast zu der Vollkommenheit der Ideen. Wie, würde Vlastos fragen, kann diese graduelle, nicht qualitative Unterscheidung anders verstanden werden, als folgendermaßen: „To say that the difference between the white thing, ... and the Whiteness, is a difference in degree of reality, is to put Whiteness in the same class with white things ...; it is to

---

<sup>137</sup> Politeia, 529d.

think of Whiteness as a (superlatively) white thing<sup>138</sup>.

Im Lichte der obigen Erörterung kann diese Interpretation nicht akzeptabel sein, und ihr kann der folgende Gedankengang entgegengestellt werden: Die Ideen bei Platon unterscheiden sich in ihrer Natur grundlegend von den Einzeldingen. Diese Trennung kann an vielen konträren Eigenschaften von Ideen bzw. Einzeldingen belegt werden; eine kurze Passage aus dem Phaidon erschließt fast alle dieser Charakteristika: die Ideen besitzen „ein einartiges Sein an und für sich immer auf gleiche Weise und ... [nehmen] auf keine Weise irgendwie eine Veränderung an.“<sup>139</sup> Sie sind für die Sinne unsichtbar<sup>140</sup>, und können nur mit dem Geist erfasst werden, „durch das Denken der Seele selbst“<sup>141</sup>. Einzeldinge hingegen unterliegen Wechsel und Veränderung; „niemals verhält es sich einerlei“<sup>142</sup> mit ihnen, und man kann sie „anrühren, sehen und mit den andern Sinnen wahrnehmen“<sup>143</sup>. Soweit trennen sich die Sphären von Idee und Einzelding vollständig; aber obige Inferenz von Vlastos will behaupten, dass die Argumente im Parmenides zeigen, dass Platons Denk- und Sprechweise selbst, für Platon unmerklich, diese Distinktion aufweichte. Auch wenn dafür, unserer Auslegung gemäß, der Parmenides keine hinreichende Beweisgrundlage bietet – genau welches inhaltliche Moment des Textes oder der Exegese motiviert Vlastos zu so einer Aussage?

Das Problem entsteht erst, wenn Ideen und Einzeldinge, entgegen ihrer Distinktion auf ontologischer Basis, auf irgendeine Weise wieder verknüpft werden sollen. Ein Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen ist notwendig, damit die Ideenlehre eine explanatorische Leistung dafür abliefern kann, inwiefern die Welt und die Dinge darin von den Ideen strukturiert werden. Eine Voraussetzung an diesen Zusammenhang ist, dass er von asymmetrischer Natur sein muss; wie wir bereits bei der Diskussion des zweiten TMA, wo Ähnlichkeit als Relation zwischen Idee und Einzelding fungieren sollte, festgestellt haben, verlieren die Ideen ihre Funktion als Urbilder, wenn sie in systematisch gleichwertigen Zusammenhang zu den Einzeldingen gestellt werden. Von dieser Perspektive ausgehend gäbe es kein Moment mehr, durch das die Ideen die Natur der Einzeldinge bestimmen könnten. Das Problem ist also in groben Zügen das fol-

---

<sup>138</sup> Vlastos, S. 252.

<sup>139</sup> Phaidon, 78d.

<sup>140</sup> Phaidon, 79a.

<sup>141</sup> Phaidon, 79a.

<sup>142</sup> Phaidon, 78e.

<sup>143</sup> Phaidon, 79a.

gende: Die voneinander getrennten Ebenen von Ideen und Einzeldingen müssen trotz ihrer strikten Distinktion irgendwie zusammengebracht, oder zumindest einander angenähert werden – jedoch nicht so weit, dass sich ihre Sphären zu stark überschneiden. Diese Formulierung ist zwar noch unpräzise, offenbart aber ein grundsätzliches dialektisches Moment: einerseits müssen die Ebenen getrennt bleiben, andererseits in Zusammenhang gebracht werden; ohne dass die Trennung unter dem Zusammenbringen leidet, und gleichzeitig ohne dass eine allzu rigide Distinktion keinen Zusammenhang mehr erlaubt.

Eine asymmetrische Gewichtung zwischen Ideen und Einzeldingen kann diesen Anforderungen Rechnung tragen; und die Struktur, die eine asymmetrische Gegenlagerung verschiedener Ebenen herstellen kann, wie sie bei Ideen und Einzeldingen anzutreffen ist, ist eine Hierarchie. In einer Hierarchie werden verschiedene Ebenen sowohl klar getrennt, aber auch in einer gewissen Rücksicht verbunden: durch die Einfassung beider in der Struktur der Hierarchie.

Es ist ein recht krudes Missverständnis der Ideenlehre, diesen notwendigen hierarchischen Zusammenhang so zu interpretieren, dass er auf der Basis von Attribution von Eigenschaften stattfinden muss, die Ideen in Vollkommenheit besitzen und die Einzeldinge in defizitärerem Maß. Wieder sind es Vlastos eigene Prämissen, die ihn zu der Absurdität führen, dass die Weißheit auf superlative Art und Weise weiß sein muss<sup>144</sup>. Die Sprechweise von *degrees of reality*, also von Seinsgraden, kann in die falsche Richtung führen: wie oben dargelegt wurde, trennen sich Ideen und Einzeldinge auf ontologischer Basis vollständig. Deshalb wäre es besser, hier von Wirklichkeitsgraden zu sprechen: Wenn die Vernunft, wie bei Platon, als die höhere Instanz der gesamten menschlichen Erkenntnisfähigkeit angesetzt wird, können deren Objekte, die Ideen, als epistemisch höherwertiger als die Einzeldinge aufgefasst werden, die mit den Sinnen erfasst werden. Aber Vlastos will den Ideen vorschreiben, dass sie ihre Überordnung nur dadurch erhalten können, dass ihnen Eigenschaften zugesprochen werden, die die Einzeldinge, wenn auch in gemindertem Maße, genauso besitzen können. Offensichtlich schrumpft er damit die Dialektik zwischen Ideen und Einzeldingen, in verschiedenen Hinsichten, ontologisch und epistemisch, getrennt bzw. verbunden zu sein, mittels der Prädikationstheorie auf einen eindimensionalen Nenner, nämlich auf eine graduell unterschiedliche, aber qualitativ gleichartige Eigenart:

---

<sup>144</sup> Vlastos, S. 252.

dass Ideen Dinge sind, denen die gleichen Eigenschaften zugesprochen werden können wie Einzeldingen, nur in verschiedenem Maße. Freilich können Ideen Eigenschaften zugesprochen werden: z. B. von höherem erkenntnistheoretischen Wert zu sein als Einzeldinge. Von den Ideen kann auf vielerlei Ebenen gesprochen werden: auf ontologischer Ebene (strikte Gegensätzlichkeit zu den Einzeldingen, z.B. der Kontrast intelligibel-sensual, oder unveränderlich-veränderlich), auf systematischer Ebene (Ideen als Urbilder der Einzeldinge), oder auf epistemischer Ebene (anderes, wegen Platons idealistischem Hintergrund höheres epistemisches Niveau der Ideen als die Einzeldinge). Vlastos bricht alle diese Hinsichten auf eine herunter, weil seine Interpretation nur die Prädikation auf ontologischer Ebene umfasst. Wenn die Ideen nur weiß oder groß oder Ähnliches sein können, was Vlastos Exegese unweigerlich mit sich bringt, ist es kaum verwunderlich, dass Widersprüche auftreten. Das Problem der Interpretation kann letztlich darauf zurückgeführt werden, dass Platons Sprechweise zwar nicht so verstanden werden sollte, aber kann: Wenn Platon von den Ideen spricht, dann trennen sich die verschiedenen Ebenen nicht durch adverbiale Konstruktionen, wie sie oben angeführt wurden („epistemisch“, „ontologisch“), sondern die Bedeutungsvarianten müssen aus meist, ihrer Oberflächenstruktur nach, prädikativen Aussagen („Die Ideen sind vollkommen“, „Die Einzeldinge sind den Ideen nachgeformt“) anhand des Prädikats bestimmt werden<sup>145</sup>. Das „ist“ oder das „sind“ in diesen Sätzen bleibt immer dasselbe (genauso wie das „ist“ aus „x ist F“, das mittels einer Fallunterscheidung unterschiedlich ausgelegt werden kann), und kann missverstanden werden, oder in verschiedenen Zusammenhängen auf ein und dieselbe Bedeutungsebene beschränkt werden, z. B. ontologische Prädikation wie bei Vlastos. Wenn man die verschiedenen Hinsichten nicht berücksichtigt, können sie sich gegenseitig erschüttern, z. B. bei Vlastos durch die Projektion der epistemischen (höherer erkenntnistheoretischer Wert der Ideen) auf die ontologische Ebene („Whiteness must be superlatively white“), und Absurditäten oder Kontradiktionen sind die Folge; und es ist auf einen Unterlass Platons zurückzuführen, dass so mancher Leser den schadenhaften Rückbezüglichkeiten wegen von ihm nicht weit genug ausgeführten und erklärten Mechanismen seiner Lehre nicht auszuweichen imstande ist. Inwieweit der Parmenides den ersten Schritt hin zu einer solchen Präzisierung darstellen konnte oder nicht, wird im weiteren Verlauf noch genauer erörtert werden. An dieser Stelle sollte bemerkt werden, dass analog zur Projektion von Epistemik auf Ontologie auch andere Ebenen, z. B. Epistemik und Systematik zusam-

---

<sup>145</sup> Vgl. Hägler, S. 18ff.

menprallen können, wenn die Dialektik der Ideenlehre nicht bezüglich ihrer Hinsichten aufgelöst wird: epistemisch sind die Ideen den Einzeldingen übergelagert. Aber systematisch sind die Ideen konstitutiv für die Einzeldinge (Ideen sind die Urbilder); damit ist das systematische Sein der Ideen den Einzeldingen vorgelagert, oder die Ideen stehen, in einer anderen Metapher, hinsichtlich ihres konstitutiven Moments, in systematisch-logischer Hinsicht, unterhalb den Einzeldingen: Durch die Anteilnahme an den Ideen werden die Einzeldinge bestimmt, weshalb die Ideen den Einzeldingen vorgestellt werden können, oder systematisch die Einzeldinge unterfüttern. „Die Ideen stehen überhalb den Einzeldingen weil sie vollkommen sind, und die Ideen stehen unterhalb den Einzeldingen, weil sie ihre Natur vorgeben“ wäre eine (nur zur Verdeutlichung des Sachverhalts konstruierte, und deshalb schon von sich aus unplausibel anmutende) Kontradiktion, die zwar die Dialektik ausdrücken würde, aber ihre Hinsichten unaufgelöst in einer Aporie belässt, sie in der Form einer ontologischen Kontradiktion („Ideen sind x und gleichzeitig das Gegenteil von x, also nicht x“) unverhältnismäßig verdichtet. Bezüglich dieser Beschränkung des dialektischen Verhältnisses von Ideen und Einzeldingen auf eine Hinsicht hat diese Aporie dieselbe Struktur wie die Inferenz, die Vlastos uns anbietet: weil die Ideen in ihrer Natur höherwertig sind als die Einzeldinge, muss die Idee der Weißheit sublimiert weiß sein.

Allen hingegen ist sich bewusst, dass das Degrees-of-Reality-Problem vom Leser, anhand dessen Lesart, bezüglich einer Hinsicht ausgelegt wird: „*In what sense* [eigene Hervorhebung] can a particular be deficient with respect to a Form? Only, the proponents of self-predication [im Original mit Druckfehler: self-prediction] have urged, by possessing in merely approximate or comparative degree a character that the Form ... has fully“<sup>146</sup>; allerdings führt er einen alternativen Bezug nicht genau genug aus, spezifiziert im eigenen weiteren Vorgehen die verschiedenen Hinsichten selbst wiederum nicht genug – ein Unternehmen, das wir in den nächsten Kapiteln anzugehen versuchen werden, wodurch auch weiterhin deutlich werden wird, inwiefern Allens Analyse zwar den richtigen Weg beschreitet, ihn aber nicht bis zum Ende geht.

### 2.9.2 Dialektik und Maieutik

Es sollte bemerkt werden, dass die obige Analyse niemals dem Zweck dienen sollte, Vlastos ex-

---

<sup>146</sup> Allen, S. 51.

egetische Arbeit zu diskreditieren. In gewisser Weise haben Vlastos und andere Platon-Exegeten die auf sie nachfolgenden Diskussionen, denen die aktuelle Analyse ein weiteres Kapitel hinzufügen soll, erst ermöglicht – sie waren der Stein des Anstoßes, denn für so manchen (inklusive mir) waren die Resultate von Vlastos Darstellung nicht tragbar. Aber Vlastos Interpretation ist, wodurch sich, wie oben bereits erwähnt, der Nutzen seiner Vorarbeit für den aktuellen Zweck erschließt, ein gutes Beispiel dafür, wie schwer die Konsequenzen der Voraussetzungen wiegen können, unter denen der Parmenides beleuchtet wird; und ein Indiz, dass der Dialog den Zweck erfüllen soll, dem Leser seine eigenen Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre vor Augen zu führen, und in ihm, geführt von der Figur des Parmenides, eine Reflektion über grundsätzliche Fragen zur Ideenlehre zu entfachen. In diesem Kontext ist Vlastos Analyse selbst Indiz dafür, dass dieses maieutische Moment auch bei modernen Philosophen seine Wirkung nicht verfehlt, aber gleichwohl fehlgeleitet werden kann. Anhand von Vlastos lässt sich exemplarisch recht deutlich aufzeigen, wie der dialektische Impuls der verschiedenen Ebenen zueinander, durch den die Natur der Ideen und ihre Relation zu den Einzeldingen gekennzeichnet sind, eine Wiedergeburt als inhaltlicher Schrittmacher des Textes erfährt; weil die Gedankengänge, die im Parmenides dargelegt werden, auf vielerlei Weise interpretiert werden können, wird eine umsichtige Sortierung der Prämissen umso notwendiger, auf Grundlage welcher diese Interpretation angegangen wird. Es kann dafür argumentiert werden, dass der Parmenides (unter anderem) für den Zweck konzipiert wurde, eine Diskussion grundsätzlicher philosophischer Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre zu provozieren. In diesem Lichte kann auch die langwierige, und besonders nach Vlastos recht lebhaft diskutierte Diskussion betrachtet werden: Wenn man nach dem Zweck des Parmenides fragt, können die vielgestaltigen Interpretationen des Parmenides innerhalb einer Diskussion, die lange Zeit nach der Entstehung des Dialogs immer noch nicht zur Ruhe gekommen ist, allesamt als Indizien dafür interpretiert werden, dass dies (zumindest teilweise) der Sinn und Zweck des Werkes sein sollte: einen Anstoß zur Reflektion für seinen Leser zu setzen, ihn zur Auseinandersetzung mit seinen eigenen (oftmals impliziten, unbewussten) Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre zu verleiten bzw. ihm diese aufzuzeigen, oder auch eine Diskussion innerhalb eines Zirkels von Lesern zu erreichen, wie es bis heute vor sich geht. Platon erlangt dies hauptsächlich dadurch, indem die dialektische Situation bezüglich der Natur der Ideen und ihrem Verhältnis zu den Einzeldingen, wie sie oben dargestellt wurde, mittels einer Kondensation verschiedener semantischer Ebenen in den Argumenten, ihre Aus-

prägung im anderen Wortsinne von „Dialektik“, ein Gespräch zu führen, findet, weil sie, wie sie im Text dargestellt wird, eine Interpretation einfordert; sie ist inhaltliche Triebfeder für eine Diskussion, die zunächst zwischen Sokrates und Parmenides vonstatten geht, dann auf interpretatorischer Ebene zwischen Text und Leser, und letztlich auch zwischen verschiedenen Lesern. Aber auch die Tatsache, dass der Parmenides keine direkten Lösungen der Regresse bzw. der Frage nach der richtigen Relation zwischen Ideen und Einzeldingen anbietet, lässt sich damit besser einordnen: Platon hatte weniger im Sinn, einen Präsentationskatalog von Lösungen für bestimmte philosophische Probleme zu offerieren; dass keine Antwort auf die Fragen folgt, stachelt den Leser nur noch mehr dazu an, eine solche zu suchen. Weil Aporien und Regresse, wenn sie unaufgelöst bleiben, geradezu nach einer Lösung lechzen, motiviert dies den Leser noch mehr zu einer Auseinandersetzung mit dem Text, mit den eigenen Vorstellungen und mit anderen Lesern. Die Enttäuschung des Lesers darüber, dass die philosophischen Knoten unaufgelöst bleiben, nicht unähnlich einem Roman, dem das alles auflösende und die Handlungsstränge zusammenführende Ende fehlt, könnte in diesem Rahmen sogar als gewollt interpretiert werden; die platonische Elenktik richtet sich im Parmenides noch stärker als sonst auf den Leser, dabei den umgekehrten Weg als üblich beschreitend, nämlich angestoßen durch den personellen Widerpart des Sokrates, und nicht durch diesen selbst. Als moderne Leser fordern wir (wohl mehr als die Leser zu Platons Zeiten) von einem philosophischen Text, dass er klar (und ohne unterschwellige Absicht) argumentiert, Position bezieht, Erklärungsleistung liefert, versucht Antworten zu geben. Der Parmenides scheint diese Erwartungshaltung schon fast zu karikieren, wenn er den Leser mit Aporien und Regressen alleine zurücklässt. Platon, so kann man in diesem Lichte argumentieren, zielt eher auf den philosophischen Stimulus ab, der mit der Untragbarkeit von Aporien und Regressen dem Leser verabreicht werden soll.

Dies sind alles mehr oder weniger nur Indizien einer Beweislage, die aber dem grundsätzlichen Bild von Platon als Philosoph und Schriftsteller entspricht, sowie sie vielen einzelnen Charakteristika des Textes korrespondieren kann: z. B. dass Platon durchaus bereit war, auch das Herzstück seiner philosophischen Doktrin zur Erörterung freizugeben, nämlich um eine philosophische Diskussion darüber zu entfachen; dass er die entsprechenden Personen in dem Dialog auftreten lässt, die dieser Agenda entsprechen können: einen jungen, unerfahrenen Sokrates, der den Grundsätzen der Ideenlehre verschrieben ist, und sich im Dialog in die Rolle des Außen-

seiters gedrängt wiederfindet, und einen altersweisen Parmenides, der zumindest vordergründig relevante Einwände erhebt, sogar einige Grundcharakteristika der Ideenlehre mehrmals bis ins Absurde zu führen versucht, und mit seiner kritischen Präsenz das Gespräch dominiert; und dass der Dialog keine direkten Lösungen der Regresse und der Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen anbietet.

Jedoch müssen, um das eben gezeichnete Bild des Parmenides zu rechtfertigen, die konkreten Argumentationen des Textes noch kohärent in dieses eingeordnet werden, mit hauptsächlichen Augenmerk auf die drei Vorschläge des Sokrates für eine Relation zwischen Ideen und Einzeldingen und die beiden TMAs; es bleibt noch zu erörtern, wie sich diese nach einer Auflösung von Hinsichten der Dialektik der Natur der Ideen und ihres Verhältnisses zu den Einzeldingen darstellen. Bevor dies geschehen kann, steht es noch aus, die Hinsichten der Natur der Ideen, und ihres Bezugs zu den Einzeldingen, die oben aufgeworfen wurden, näher zu spezifizieren. Ausgehend von einer ontologischen Trennung von Ideen und Einzeldingen bleibt es der systematischen und der epistemischen Ebene überlassen, eine Verbindung zwischen ihnen herzustellen. Wie bereits argumentiert wurde, kann dieser Zusammenhang in einer Hierarchie repräsentiert werden, die zwar einen solchen annimmt, aber Ideen und Einzeldinge bezüglich ihrer Korrelation graduell trennt.

### **2.9.3 Auflösung in Hinsichten vs. ontologische Einheitlichkeit**

Gegen eine Differenzierung der Natur der Ideen in verschiedene Hinsichten könnte eingewendet werden: egal, welche Hinsichten bei den Ideen anzutreffen sind, ob nun epistemisch oder systematisch, müssen diese doch immer wieder auf das Sein der Ideen, also auf ihre Ontologie zurückgeführt werden können. Denn woher sollten die Ideen einen epistemischen Impuls haben, oder ein systematisches Moment beziehen können, wenn nicht von ihrem spezifischen Sein? Dies würde jedoch wiederum nur einen Versuch darstellen, alle Ebenen in einer zusammenzufassen, und damit Anlass zu Ungenauigkeiten, Missverständnissen, oder, wenn logisch zu Ende geführt, Anstöße für einen Regress bzw. eine Kontradiktion liefern; man muss nicht immer und überall eine Differenzierung der Hinsichten ansetzen, wie wir es getan haben, aber man kann, um einen (komplizierten) Sachverhalt genauer zu beleuchten: in ihren Hinsichten verdich-

tete Sprechweise hingegen erlauben es dem Gegenstand ihrer Diskussion nicht, in irgendeiner anderen Hinsicht Charakteristika aufzuweisen als in der ontologischen – ähnlich wie bei Vlastos. Diese Herangehensweisen sind für viele Situationen, besonders die komplexeren, nicht weitfächernd genug, weil sie nur in einer Dimension Aussagen über ihren Gegenstand zulassen: beispielsweise würde dadurch folgen, dass zwei ihrer ontologischen Verfassung nach völlig getrennte Dinge in keiner Weise einen Zusammenhang finden können, was, wenn eine differenzierte, einer komplexen Problematik angemessene Sprechweise verwendet wird, nicht richtig sein kann. Man betrachte beispielsweise ein Elektron und einen Hilbertraum. Ontologisch sind beide vollkommen unterschiedlich; das eine ist ein Elementarteilchen, mit physischer Realität, d. h. Masse, Ladung, Eigendrehimpuls usw. Das andere ist ein mathematisches Konstrukt; ein Hilbertraum ist der abstrakte mathematische Raum für die möglichen Zustände des Elektrons, der üblicherweise mit Vektoren und Matrizen beschrieben wird. Ein Hilbertraum hat keine materielle Realität, er besteht lediglich aus bestimmten, vollkommen abstrakten Eigenschaften. Jedoch können beide einen systematischen Zusammenhang finden: ein spezieller Hilbertraum beschreibt die möglichen physikalischen Zustände des Elektrons.

Dieses Beispiel kann noch weiter hilfreich sein, wenn betrachtet wird, wie die verschiedenen Ebenen wieder in einen Zusammenhang gebracht werden können. Durch den systematischen Zusammenhang von Hilbertraum und Elektron wird dieser (in Kombination verschiedener Hilberträume für Ladung, Masse, Drehimpuls usw.) konstitutiv für die Eigenschaften des Elektrons. Also wird letztlich die Natur des Elektrons dadurch festgelegt: wir wissen nicht mehr über die Ontologie des Elektrons, als was durch das abstrakte Konzept des Hilbertraums determiniert wird. In diesem Lichte werden die Seinsarten von Hilbertraum und Elektron auf vermittelte Weise wieder verknüpft. Wie sich der epistemische und systematische Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen gestaltet, wie letztlich die Ontologie des einen die des anderen festlegt, vermittelt über andere Bezugsebenen, ist die Fragestellung für die nächsten Kapitel, wobei bei einer solchen knappen Formulierung bereits Vorsicht angeraten werden sollte: die Ontologie von Ideen hat mit der der Einzeldinge nichts zu tun; nur durch den Zusammenhang auf anderen Ebenen lässt sich die Formulierung rechtfertigen, dass das Sein des einen das des anderen bestimmt. Dies darf jedoch nicht so missverstanden werden, dass das Sein der Ideen und der Einzeldinge so kommensurabel werden muss, um diesen Zusammenhang zu gewähr-

leisten, so dass beispielsweise die Idee der Weißheit weiß sein muss, um ihre Einzeldinge weiß zu machen; die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen darf nicht deren Ontologien aufgebürdet werden, denn diese sind vollständig verschieden. Analog sind auch die ontologischen Verfasstheiten von Elektron und Hilbertraum vollkommen unterschiedlich – dass die eine von der des anderen abhängt steht dem nicht zuwider, weil dafür zuerst eine Korrelierung durch andere Ebenen stattfinden muss. Die Natur des Hilbertraums ist konstitutiv für die Ontologie des Elektrons, aber auf verflochtene und vermittelte Art und Weise: verflochten, weil mehrere Hilberträume in Kombination nötig sind, um es vollständig (also in seiner ontologischen Verfassung) zu beschreiben – analog findet auch bei den Ideen keine 1:1-Abbildung auf ein Einzelding statt (was aber noch weiterer Erklärungen und Belege bedarf). Zweitens ist die ontologische Konstitutivität vermittelt: Nur weil das abstrakte Konstrukt eines Hilbertraums existiert, existiert noch nicht unbedingt ein Elektron. Ansonsten würde jedesmal, wenn ein Hilbertraum gedacht wird, spontan ein Elektron entstehen. Die ontologische Konstitutivität wird durch mehrere Zwischenschritte erreicht; zuerst wurde das Konzept eines Hilbertraums entwickelt, und dann experimentell bestätigt. Analog muss die Konstitutivität der Ideen zuerst einige andere Ebenen durchschreiten, bevor sie die Ontologie des Einzeldings festlegt. Ansonsten würde das bloße Nennen einer Idee ein ihr korrespondierendes Einzelding entstehen lassen. Komplexer als auf diese Weise müssen die Ideen erst hinter den Einzeldingen erkannt werden, um einsehbar zu machen, wie sie diese strukturieren. Deshalb sprechen wir zunächst von einer ontologischen Trennung von Ideen und Einzeldingen, während die Verbindung durch andere Momente hergestellt werden muss. Wie der Durchschritt durch diese Ebenen passiert, bis eine Idee konstitutiven Charakter für die Ontologie eines Einzeldings haben kann, ist die Frage der nächsten Kapitel.

Weiterhin könnte eingewendet werden, dass eine Auflösung in Hinsichten der Natur der Ideen bzw. ihrer Relation zu den Einzeldingen der platonischen Konzeption zuwiderläuft, dass Ideen einheitlichen Charakter besitzen (und insbesondere nicht durch sich widersprechende Attribute qualifiziert sind<sup>147</sup>). Das ist jedoch gerade das, was erreicht werden soll; die Widersprüche, die sich ergeben, wenn die verschiedenen Hinsichten mittels einer Sprechweise behandelt werden, die darauf beschränkt ist, ihnen Eigenschaften in exklusiv einer Bezüglichkeit zuzuschreiben,

---

<sup>147</sup> Z.B. Phaidon, 74c, Politeia, 479a-c, 7. Brief 343a.

werden erst durch die Trennung dieser Hinsichten entschärft. Der Ausspruch, die Auflösung in Hinsichten könnte der einheitlichen, selbst-konsistenten Natur der Ideen widersprechen, spiegelt dieselbe ungerechtfertigte Verschrumpfung des Sachverhalts auf eine Sprechweise wieder, die nur auf der Ebene von ontologischer Prädikation über die Ideen und ihr Verhältnis zu den Einzeldingen sprechen kann; eine Projektion der Epistemik bzw. Systematik auf die Ontologie. Auf die vorherige Analogie angewandt würde es bedeuten, dass der Hilbertraum nicht konstitutiv für eine Eigenschaft des Elektrons sein kann, weil er durch die Beschreibung eines real-physischen Teilchens seine abstrakte, immer gleiche und einheitliche Natur verliert, beispielsweise durch seinen physikalischen Erklärungswert selbst physisch wird – was ganz offensichtlich falsch ist.

#### 2.9.4 Systematische und epistemische Hierarchie

Die Schwierigkeit der Frage nach der Relation der Ideen zu den Einzeldingen begründet sich auch darauf, dass sie alle Ebenen umspannt: offensichtlich kann man die Frage unter systematischem Gesichtspunkt angehen; wie die Ideen die Einzeldinge vorgeben. Aber angenommen, die Ideen sind (aus erst im Ansatz deutlich gewordenen Gründen) epistemisch höherwertig als die Einzeldinge, dann befinden sie sich in dieser Hinsicht ebenfalls in einem Zusammenhang mit ihnen. Und letztlich könnte man auch argumentieren, dass eine bestimmte Art der Verknüpfung zwischen Ideen und Einzeldinge bezüglich ihrer Ontologie besteht – nämlich Isolation voneinander. Die ontologische Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen ist, bezüglich Platons Konzeption der Ideen, bereits hinreichend deutlich geworden, und wird im Folgenden noch genauer in den aktuellen Kontext eingeordnet werden. Zunächst steht aber an, die Relation jener zu diesen in systematischer und epistemischer Hinsicht zu untersuchen.

##### 2.9.4.1 Epistemische Relation und Hierarchie

Der epistemische Teil der Relation ist der einfachere: Ideen sind den Einzeldingen übergelagert in dem Sinne, dass sie mit der Vernunft aufgefasst werden<sup>148</sup>. Die Relation, die von diesen auf

---

<sup>148</sup> Z.B. Phaidon, 74d-e, Politeia, 529d.

jene führt, ist Abstraktion: Größe bezieht sich auf *eine* Eigenschaft mehrerer Einzeldinge, Gewicht auf *ein* Attribut des gewogenen Einzeldings<sup>149</sup>. Gerechtigkeit, wenn einem Einzelding zugeschrieben, sagt nur diese eine Eigenschaft von ihm aus: offensichtlich kann eine Handlung, eine Geisteshaltung, oder ein Mensch noch unter mehreren Gesichtspunkten beschrieben werden, ebenso wie ein Pfund Mehl mehr Eigenschaften besitzt, als ein Pfund zu wiegen<sup>150</sup>. Es ist jedoch wichtig, die Abstraktion rein auf epistemischer Ebene zu belassen; die Ideen sind nicht die perfekten Träger dieser oder jener Eigenschaft, d. h. Entitäten, die nur durch diese eine Eigenschaft gekennzeichnet sind, und deshalb diese Eigenschaft in abstrakter, weil exklusiver Hinsicht besitzen; sie werden lediglich auf diese Weise erkannt. Sie sind nicht selbst die vollkommenen Ausgaben dieser einen Eigenschaft, die perfekten Hypostasen von Pfundheit oder ähnlichem – denn damit würden ihnen auf ontologischer Basis Eigenschaften zugesprochen werden, mittels derer sie sich selbst präzisieren, und die in einen Regress (bzw. in eine Kontradiktion) führen. Eine Idee repräsentiert die Isolation eines einzelnen epistemischen Nenners, unter dem ein Einzelding betrachtet werden kann – sie ist ein Paradigma der Einordnung eines oder mehrerer Einzeldinge mittels der Vernunft bezüglich einer Eigenschaft, aber sie ist nicht dieser Eigenschaft teilhaftig; es besteht ein Unterschied darin, eine Eigenschaft zu repräsentieren oder sie zu besitzen, oder anders gesagt, es handelt sich um epistemische, und nicht um ontologische Abstraktion. Die epistemische Hierarchie, die hiermit beschrieben wird, in der Ideen einen für die Einzeldinge unerreichbaren Rang einnehmen, aufgrund ihrer Abstraktheit (was bei Platon Vollkommenheit heißt, in dem Sinne, dass nur das vollkommen wahrhaftig ist, was von der Vernunft erfasst werden kann), und die Einzeldinge distinkt niederere, immer weit hinter den Ideen zurückbleibend, ist recht stark ausgeprägt; letztlich hängen sie nur noch insofern zusammen, dass beide unter dem Nenner der Erkenntnis stehen: selbst solche Einzeldinge, die „das beste und vollkommenste in dieser Art“ sind, sind trotzdem „weit hinter dem Wahrhaften zurückbleibend, ... welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist“<sup>151 152</sup>.

<sup>149</sup> Vgl. z.B. die Diskussion über die Teile der Tugenden aus dem Protagoras, 328d – 333b.

<sup>150</sup> Vgl. Parmenides, 128e – 130a.

<sup>151</sup> Politeia, 529c-d.

<sup>152</sup> Allen bewegt sich in ähnlicher Richtung, schafft es aber nicht, die Hierarchie, von der er spricht, für sich zu identifizieren: S. 52: „„deficiency“ here is a category distinction, not a distinction within categories. Particulars are deficient not because they have the characters they have but because they are the kind of things they are – because they are qualified by opposites, because they change, because they are in some degree unintelligible ...“; obwohl Allen hier vom Grad der verstandesmäßigen Erkennbarkeit spricht („to some degree unintelligible“), womit er die graduelle Beziehung der Einordnung von Ideen und Einzeldingen gefunden hätte, und nur noch einen hierarchischen Zusammenhang hätte feststellen müssen, scheint er sich dessen nicht wirklich bewusst zu sein.

Es könnte an dieser Stelle eingewendet werden, dass durch den Mechanismus der Abstraktion das Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen auf den Kopf gestellt werden würde; denn wenn die Ideen aus den Einzeldingen destilliert werden, scheinen sich die Ideen aus den Einzeldingen zu ergeben, und nicht umgekehrt. Aber dies würde wiederum die verschiedenen Ebenen verwirren: denn dann würde die Abstraktion als systematisches Moment zwischen Ideen und Einzeldingen betrachtet werden, im Sinne der systematischen und nicht epistemischen Konstruktion des einem aus dem anderen. Der Weg nach oben in der Hierarchie (von den Einzeldingen zu den Ideen) kann in Platons Sinne nur epistemisch sein, weil sonst die Einzeldinge konstitutiv für die Ideen wären, oder die Ideen seismäßig mit den Einzeldingen verwandt wären. In diesem Sinne kann auch ein Argument des Parmenides interpretiert werden, das dieser nach den beiden TMAs als generelles Problem der Ideenlehre aufführen will: Wenn die Begrifflichkeiten der Ideenlehre sich auf einer distinkt anderen Ebene befinden als die Einzeldinge, dann kann, wenn man „für jegliches [Einzelding] jedesmal abgesondert einen Begriff“<sup>153</sup> aufzustellen hätte, keine Verbindung mehr zu den Einzeldingen hergestellt werden. Damit wären die Ideen „nur in Wechselbeziehung aufeinander [wirksam] und nicht in Beziehung auf ihre unter uns befindlichen Nachbilder“<sup>154</sup>. Dieses Argument würfelt alle drei Ebenen von Epistemik, Systematik, und Ontologie durcheinander: zu allererst verwechselt es den epistemischen Weg in der Hierarchie nach oben mit dem systematischen: dass gemäß jedem Einzelding ein Begriff, also eine Idee zu formen wäre, erweckt den Anschein, dass die Einzeldinge die Ideen bestimmen und nicht umgekehrt, wodurch ein bereits in der Basis verzerrtes Bild entsteht. Weiterhin benutzt es die ontologische Trennung von Ideen und Einzeldingen („... es gebe von jeglichem Ding ein Wesen für sich, ... und kein einziges hiervon [befindet] sich bei uns ...“<sup>155</sup>) um die von vornherein marode Strickleiter, an der es gerade von Einzeldingen zu den Ideen hinaufgeklettert ist, wieder zu kappen („für jegliches jedesmal *abgesondert* [eigene Hervorhebung] einen Begriff“), indem es die ontologisch vollkommen von den Einzeldingen getrennte Verfasstheit der Ideen auf die systematische Ebene projiziert (Ideen „nur in Wechselbeziehung aufeinander“ wirksam), wodurch es eine ontologische Distinktion zu einer systematischen Lücke umformen will (Ideen stehen „nicht in Beziehung auf ihre ... Nachbilder“). Auf eine sehr unvorsichtige Art und

---

<sup>153</sup> Parmenides, 133b.

<sup>154</sup> Parmenides, 133c-d.

<sup>155</sup> Parmenides, 133c.

Weise werden hier alle Hinsichten gegeneinander verstellt; vor allem die ontologische Natur der Trennung zwischen Ideen und Einzeldingen wird als ein systematisches Defizit präsentiert. Ebenso versucht es den Anschein zu evozieren, dass die Ideen sich aus den Einzeldingen herleiten, weil die Ideen in den Einzeldingen erkannt werden, und steckt damit den epistemischen Zusammenhang in ein ihm unangemessenes systematisches Gewand. Das soll nicht bedeuten, dass die verschiedenen Ebenen keinen Zusammenhang haben können, sondern lediglich, dass dieses Argument sie nicht verknüpft, sondern verwechselt. Es könnte z. B. argumentiert werden, dass die ontologische Distinktion der Ideen auch darauf basiert, dass sie epistemisch aus den Einzeldingen abstrahiert werden. Bei solchen Behauptungen gilt es aber zu beachten, dass dabei nicht Momente der einen Ebene auf eine andere transferiert werden; in diesem Beispiel, dass nicht auf die Systematik projiziert wird: andernfalls könnte man zu dem Glauben verleitet werden, die Ideen würden sich in ihrer Natur aus den Einzeldingen herleiten.

Die Abstraktion von den Einzeldingen zu den Ideen ist ein Merkmal, aufgrund dessen die Ideen in der Sprache behandelt werden können, aber nicht das Element, durch das der Zusammenhang der einzelnen Teile des systematischen Konstrukts der Ideenlehre gewährleistet wird: die Abstraktion der Ideen aus den Einzeldingen markiert einen epistemischen Zusammenhang. Ideen konstituieren sich nicht abstraktiv aus den Einzeldingen, sondern werden lediglich auf diese Weise erkannt; die Einbeschlossenheit der Ideen in den Einzeldingen wird durch abstrahierendes Reflektieren über die Einzeldinge eingesehen; wodurch aber nicht der systematische Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen festgelegt wird.

Ebenso dürfen nicht epistemischer und systematischer Zusammenhang die ontologische Trennung verwischen: innerhalb einer Theorie ist es wichtig, dass die Elemente, die zur Beschreibung von etwas dienen oder sie repräsentieren, ontologisch getrennt von diesen sind. Ansonsten ist das Ergebnis dieser Beschreibung wertlos: man kann nicht erklären, warum eine Flasche zu Boden fällt, wenn man sie aus den Händen gleiten lässt, indem man denselben Vorgang an einem Stein demonstriert. Dadurch wird deutlich, wie sich Platons Distinktion der Ideen von den Einzeldingen in unseren Kontext einfügt: Die Gemeinsamkeiten von Flasche und Stein weisen auf ein Drittes, von beiden Verschiedenes, weil beiden Gemeinsames hin; Beschreibungselement und Beschriebenes sind ontologisch verschieden, ihr Zusammenhang wird auf anderen

Ebenen hergestellt.

#### 2.9.4.2 Systematische Relation und Platons Verschwiegenheit diesbezüglich

Bevor die Systematik der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen betrachtet wird, sollten zuerst die Konsequenzen bezüglich der Interpretation des Parmenides erläutert werden, die sich aus den bisherigen Betrachtungen ergeben, und außerdem vorgemerkt werden, dass die Sachlage bezüglich der Systematik der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen sich schwieriger gestaltet als die Epistemik. Platons eigene Aussagen dazu sind, unabhängig von den Gegenargumenten, die im Parmenides aufgeführt werden, nicht besonders spezifisch: Teilhabe, Ähnlichkeit und die Metapher von Ur- und Abbild sind die dominierenden Begrifflichkeiten, die von ihm benutzt werden, um darzulegen, wie die Ideen die Einzeldinge determinieren können. Für den Moment von der Urbild-Abbild-Korrelation abgesehen, erscheint bei den beiden anderen jedoch der Zusammenhang entweder etwas lose und auch nicht genug expliziert. Teilhabe ist einerseits eine Analogie (wenn sie denn nicht so wörtlich verstanden werden soll, dass sich die Einzeldinge Stücke aus dem Ideenkuchen schneiden), aber diese beruht auf einer nicht weiter präzisierten Verwandtschaft zur wörtlich verstandenen Teilhabe; die Festlegung auf einen genauen Mechanismus wäre wünschenswert, aber Platon präzisiert die systematische Verknüpfung von Ideen und Einzeldingen nicht dahingehend. Andererseits ist die Teilhabe auch eine etwas lose Verknüpfung; es erscheint ein wenig so, als wäre es den Einzeldingen überlassen, an den Ideen teilzuhaben – oder auch nicht. Eigentlich sollte es ein hauptsächliches Merkmal der Ideen sein, die Einzeldinge systematisch zu dominieren; schließlich sollen die Dinge in der Welt von den Ideen determiniert werden. Ähnlichkeit hat in diesem Sinne auch einen etwas zufälligen Charakter: angenommen, ein Einzelding wird durch die Ähnlichkeit zu einer Idee strukturiert, dann erscheint die Verknüpfung nicht besonders tragfähig, weil mehr oder weniger nur durch zufällige Anlehnung des Einzeldings an die Idee hervorgerufen. Außerdem ist die Ähnlichkeit als Systematikum etwas zu wertneutral (wie schon die Argumente des Parmenides bzw. unsere Ausführungen dazu zeigten): sie kann nicht offenbar machen, welches Moment der Ideen die Strukturierung der Einzeldinge bewirkt, weil beide dasselbe Potential der Determinierung des jeweils anderen besitzen. Anders formuliert gibt die Ähnlichkeit keinen Grund an, warum die Ideen systematisch so mächtig sind, dass sie die Einzeldinge bestimmen können.

Diese Erwägungen, die darstellen, inwiefern Platons Darlegung der Ideenlehre zumindest unvollständig ist, sind mit einer weiteren korreliert: angenommen, es gibt eine (noch nicht beschriebene) Art und Weise, wie die Ideen die Einzeldinge festlegen. Nehmen wir weiter an, dass diese Verknüpfung auch systematisch befriedigend ist, in dem Sinne, dass den Einzeldingen ihre Natur durch die Ideen klar vorgegeben wird, dass die Einzeldinge systematisch so eng an die Ideen gebunden sind, dass ihr Wesen aus nichts anderem bestimmt wird, als durch das, was durch die Ideen festgelegt wird. Das Konzept von Ideen, in dem die Einzeldinge systematisch so stark von den Ideen dominiert werden, widerstrebt aber der Tatsache, dass die Einzeldinge Wechsel und Veränderung unterliegen; z.B. könnte ein Einzelding durch ein zufälliges Ereignis in der Welt eine oder mehrere Eigenschaften verlieren. Damit müsste aber auch die systematische Korrelation zu den diesen Eigenschaften korrespondierenden Ideen aufgelöst werden. Damit wäre die nötige engmaschige Determination der Einzeldinge durch die Ideen dem weltlichen Zufall ausgesetzt, was die Dominanz der Ideen über die Einzeldinge zu konterkarieren scheint; denn dann wäre die systematische Gewalt der Ideen letztlich von Zufälligkeiten der materialen Welt abhängig.

Eine solche Argumentation ist einerseits zwar etwas holzschnittartig; einerseits ist ein Tisch, wenn er ein Bein verliert, zwar eine defizitäre Ausgabe seiner Idee; meist kann das Ursprüngliche noch erkannt werden, selbst wenn Eigenschaften verloren gehen. Andererseits, wenn ein Einzelding eine Eigenschaft verliert, dann wissen wir darüber Bescheid, wenn wir den epistemologischen Weg der Abstraktion neu beschreiten; wenn uns unsere Sinne den Anlass geben, den abstrahierten Fundus an einzelnen Eigenschaften bezüglich dieses Einzeldings zu revidieren. Durch diese Anpassung stellt sich die ursprüngliche Situation wieder her, in der (vielleicht andere) Ideen das (veränderte) Einzelding strukturieren. In gewissem Sinne besteht hierin freilich Platons Idealismus: denn erst nach der Realisation der aktuellen Situation eines Einzeldings mittels der Vernunft stellt sich wieder die systematische Lage ein, dass dieses und jenes Einzelding von dieser und jener Idee determiniert wird. Trotzdem führt das Argument (ähnlich wie auch die Argumente des Parmenides) vor Augen, dass eine klarere Formulierung der Zusammenhänge innerhalb der Ideenlehre vonnöten ist, damit diese solchen Einwänden widerstehen kann.

Was übrig bleibt, ist, dass der Parmenides (ebenso wie jeder andere platonische Dialog) keine befriedigenden Antworten darauf gibt. Dass der Text nicht dadurch seines maieutischen Moments beraubt werden sollte, dass er die Lösungen ohne Umschweife präsentiert, ist in diesem Licht nicht Trost genug. Nichts hätte Platon davon gehindert, zuerst die verschiedenen Einwände und Problemstellungen darzustellen, um später eine Auflösung derselben vorzunehmen, oder zumindest einen ersten Ansatz oder Hinweis darauf zu liefern. Auch wenn Platon auf brillante Art sein Dialektik in der beschriebenen mehrfachen Weise in den Text verwebt, und damit ein starkes maieutisches Moment kreiert, muss er sich doch den Vorwurf gefallen lassen, dass diese positiv hervorzuhebenden Eigenschaften des Textes sich besonders darauf gründen, dass seine Sprechweise der Präzisierung der Sachverhalte ermangelt, und seine Konzeption nicht hinreichend weit ausgeführt ist, so dass Missverständnisse und auch eigentlich unberechtigte Einwände, die bei genauerer Darstellung der Sachverhalte haltlos wären, ihren Nährboden erhalten; eine Teillast der Probleme, die er sich im Parmenides vornimmt, schafft Platon sich durch seine Sprechweise auch selbst – jedoch wird ihre philosophische Relevanz dadurch nicht geschmälert. Wenn obige Auflösung in Hinsichten bezüglich der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen richtig ist, und die platonische Konzeption hinreichend genau abbilden (was noch weiterer Belege bedarf), wären, wie am obigen ersten Beispiel verdeutlicht wurde, und in den nächsten Kapiteln anhand bereits angeführter Argumente des Parmenides offensichtlich werden wird, viele dieser Unstimmigkeiten vermeidbar gewesen, und die davon unberührte philosophische Relevanz der Probleme dahinter wären offener zu Tage gelegen.

#### 2.9.4.3 Systematik, Abstraktion, Ähnlichkeit und die Verknüpfung der Ebenen

Bezüglich der Abstraktion als epistemischer Teil der Relation sollte nicht unerwähnt bleiben, dass ein abstrahierendes Moment immer mindestens zwei Objekte benötigt, um daraus einen gemeinsamen Nenner zu ziehen. Am besten kann dieser Mechanismus an dem Vorgang verdeutlicht werden, der durchschritten wird, wenn ein neues, zunächst unbekanntes Einzelding unter den Nenner einer Idee gebracht werden soll. Angenommen ein Ingenieur will einen neuartigen Werkstoff entwickeln. Abhängig von den Zielen, die er dabei verfolgt, wird er dieses neue Material unter verschiedenen Gesichtspunkten testen wollen: z. B. wie wärmeleitfähig es

ist, oder welche Dichte es aufweist. Als Maßstab zum Vergleich werden dabei bereits vorhandene Stoffe dienen, die ähnliche Eigenschaften aufweisen, aber in der einen oder anderen Hinsicht von dem neuen Material differieren. Der Ausspruch, dass Abstraktion von *einem* Einzelding hin zu einer Idee vor sich geht, ist deshalb eine Oberflächlichkeit, die sich durch die Gewöhnung des Umgangs mit Maßstäben eingeschlichen hat; Abstraktion benötigt immer zwei in verschiedenen Hinsichten vergleichbare Einzeldinge, um einen gemeinsamen Nenner benennen zu können. In diesem Sinne wird Platons Begriff der Ähnlichkeit zwischen Ideen und Einzeldingen einordbar: Ähnlichkeit ist mit Abstraktion insofern verknüpft, als sie ihren Mechanismus impliziert. Denn Ähnlichkeit wird nur angetroffen, wo es (mindestens eine) Gemeinsamkeit als auch (mindestens einen) Unterschied gibt. Diese Verwandtschaft macht offensichtlich, dass die Ähnlichkeit eher den epistemischen Teil der Relation umfasst als den systematischen. Dieses Ergebnis stimmt mit den Resultaten aus vorigen Kapiteln 2.4.3 und 2.6.3 überein, wo die Ähnlichkeit als systematisch defizitär klassifiziert wurde.

Bezüglich der Abstraktion als epistemischer Teil der Relation in Verbindung mit dem eben dargelegten Standpunkt, dass sich Platon dem systematischen Teil nicht konkret genug stellt, ist auch folgender Sachverhalt noch erwähnenswert: Es ist letztlich notwendig, dass die drei Ebenen von Ontologie, Epistemik und Systematik wiederum ihren Zusammenhang finden, denn schließlich handelt es sich bei ihnen um verschiedene Aspekte eines Elements aus der Ideenlehre, nämlich den Ideen und ihrer Verbindung zu den Einzeldingen. Obiges Beispiel, wo sich ein Einzelding veränderte und so der erneute Durchgang durch die verschiedenen Ebenen der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen notwendig wurde, reißt diese Korrelation nur ansatzweise an: weil die Ideen ihrer Ontologie nach verschieden sind, bieten sie ein Fundament für die Repräsentation der Einzeldinge, dessen erkenntnistheoretischer Teil in der Abstraktion besteht, mittels welchem sich wiederum eine epistemisch gewonnene Situation einstellt, in der die Strukturierung der Einzeldinge durch die Ideen erkannt werden kann. Ein generelles Indiz für diesen Zusammenhang der verschiedenen Ebenen liefert die Frage nach der Relation von Einzeldingen und Ideen selbst: Denn die Fragestellung zielt offensichtlich auf eine Abstraktion ab, die über die Ebene der Ideen hinausgeht; sie versucht das Moment zu erforschen, das alle Ideen gemeinsam haben (nämlich die Verbindung zu den Einzeldingen). Damit sind wir auf der Suche nach einer Antwort gehalten, den Mechanismus der epistemischen Hinsicht, also die Ab-

straktion zu benutzen, den eine Fragestellung evoziert hat, die aber, gemäß unserer Auslegung, auch einen anders gearteten Lösungsteil besitzt, nämlich die systematische Hinsicht der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen. Damit wird einerseits deutlich, dass die verschiedenen Ebenen, auch wenn die nötige Vorsicht geboten ist, um nicht z. B. der ontologischen Ebene die systematische aufzubürden (wie etwa Vlastos), trotzdem auf gewisse Weise verbunden bleiben, andererseits, dass sich jede Interpretation des Parmenides die Frage gefallen lassen muss, welche (oftmals impliziten, unbewussten) Voraussetzungen sie bezüglich der drei Ebenen ansetzt, weiterhin, wie komplex und problematisch die Analyse ist, die oft mit einfachen Sätzen ausgelöst wird, wie z. B. der Frage, welches Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen bestünde, und letztlich, dass eine Erläuterung der Relation bezüglich einer Hinsicht schon immer Voraussetzungen bezüglich einer anderen macht: wenn beispielsweise über den epistemischen Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen reflektiert wird, wird eine systematische Korrelation vorausgesetzt; denn wenn die Einzeldinge nicht durch die Ideen strukturiert wären, gäbe es keinen Ansatzpunkt für die Frage, inwiefern die Ideen erkenntnistheoretisch aus den Einzeldingen destilliert werden können. Wir werden dieser Problematik der Korrelation der einzelnen Ebenen noch einmal begegnen, nachdem die beiden TMAs im Lichte der Aufspaltung in Hinsichten noch einmal untersucht worden sind.

#### **2.9.4.4. Systematische Relation und Hierarchie: der zweite Teil des Parmenides und die Urbild-Abbild-Metapher**

Nichtsdestoweniger ist es uns weiterhin überlassen, auf den systematischen Teil der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen näher einzugehen. Am Anfang des Dialogs erklärt Sokrates, wie sehr es ihn erfreuen würde, „wenn aber jemand ... die Begriffe selbst [aus den Einzeldingen] aussonderte, ... und dann zeigt, daß diese auch unter sich miteinander vermischt und voneinander getrennt werden können“<sup>156</sup>: nachdem die Ideen aus den Einzeldingen ausgesondert, also abstrahiert wurden, bliebe also zu fragen, wie sie, nachdem sie als einzelne aufgefasst und erkannt wurden, untereinander verhalten, vielleicht vermischen, vielleicht zusammenfügen könnten. Was Sokrates hier als eine hohe Kunst versteht („dieses werde ich gewiß bewun-

---

<sup>156</sup> Parmenides, 129d-e.

dern<sup>157</sup>), macht in der epistemischen Hierarchie tatsächlich einen äußerst schwierigen Anschein: denn nach der Abstraktionsebene der Ideen würde es die nächsthöhere Stufe in der Hierarchie markieren, wenn die Zusammenhänge zwischen den Ideen erläutert werden würden. Denn dies würde erfordern, den Ideen Eigenschaften (über die allgemeinen, ontologischen wie z.B. Unveränderlichkeit hinaus) zusprechen zu wollen, und ein solcher Vorgang würde ein höheres Abstraktionslevel erklimmen als die Ideen selbst: die Ideen werden jetzt als „Einzeldinge“ behandelt, und in der Sprache auch tatsächlich so repräsentiert: den zweiten Teil des Parmenides dominieren Worte wie „das Eins“, „das Viele“, „das seiende Eins“ u. Ä. Die Fragestellung zielt jetzt auf Relationen zwischen den Ideen ab – wie sich eine Idee konkret gegen eine andere verhält.

Auf der Ebene der Systematik behandelt würde dieser Prozess jedoch lediglich den Übergang von der ersten auf die zweite Stufe bedeuten – wie die Ideen, gemäß ihrer konkreten Eigenschaften und Funktionen, die Einzeldinge strukturieren. Auch wenn es eine Frage ist, auf die sich seitens Platon Hinweise, aber keine genauen Auslegungen finden, ob und inwieweit Platon diese Systematik im Sinn hat, wenn er von Verflechtung der Ideen spricht<sup>158 159</sup>, ist dies trotzdem die Ebene, auf der der systematische Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen zu finden ist, oder zumindest einen Rückschlag auf diese hat. Denn wenn wir unseren epistemischen Ansatz ernst nehmen wollen, gemäß welchem eine Idee die erkenntnistheoretische Isolation eines Nenners ist, unter den, nicht unähnlich einem Maßstab, Einzeldinge bezüglich dieser Eigenschaft eingeordnet, und damit erkannt werden, oder kurz, dass eine Idee jeweils einen einzelnen Aspekt repräsentiert, unter dem ein gewisses Einzelding (eine Sachverhalt, ein Mensch, eine Handlung, eine Geisteshaltung, ein materielles Objekt ...) betrachtet werden kann, folgt im Umkehrschluss für die Systematik der Ideen, dass sie sich, um die Gesamtheit eines Einzeldings festlegen zu können, auf irgendeine Art und Weise kombinieren müssen<sup>160 161</sup>.

<sup>157</sup> Parmenides, 129b.

<sup>158</sup> Vgl. aber Ferfers, S. 62: Wenn wir Platon mit Pol. 476a5-7 beim Wort nehmen, ergibt sich ein neuer, über den Phad. Hinausweisender Aspekt; denn dort gesteht er jeder Idee zu, nicht nur durch Gemeinschaft mit Dingen, sondern auch mit anderen Ideen als vieles zu erscheinen, obwohl sie an sich eines ist.

<sup>159</sup> Vgl. Politeia, 476a: „aber da jeder [Begriff] vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Begriffen ... zum Vorschein kommt, ...“

<sup>160</sup> Vgl. Vater, S. 6: „Es geht ihm [dem Sokrates; Anm. d. Autors] also um den Aufweis von Vielheit, Gegensätzlichkeit und *Mischung* [eigene Hervorhebung] in den Ideen“.

<sup>161</sup> Vgl. Politeia, 476a: „da jeder Begriff ... vermöge seiner Gemeinschaft mit ... den übrigen Begriffen ... *zum Vorschein kommt* [eigene Hervorhebung]“: hier wird deutlich, dass die Epistemik Grund dazu gibt, die systematische Mischung der Ideen anzunehmen.

Eine Betrachtung, die sich mit den Verflechtungen der Ideen untereinander auseinandersetzen will, zielt offensichtlich auf die den Ideen intrinsische Systematik ab. Aus diesem systematischen Geflecht muss sich aber auch auf irgendeine Art und Weise der systematische Teil der Relation der Ideen zu den Einzeldingen ableiten lassen. Mit anderen Worten: auf der Ebene, die beschritten wird, wenn über die Aspekte gesprochen wird, die diese und jene Idee kennzeichnen, kann eingesehen werden, welche Funktionen die Ideen besitzen. Die Hauptfunktion der Ideen ist es jedoch, die Einzeldinge zu determinieren. Obwohl die aktuelle Analyse sich auf den ersten Teil des Parmenides beschränkt, wollen wir uns für den Zweck dieses Arguments eine Passage aus dem zweiten Teil „leihen“, wo Parmenides sich vornimmt, mittels einer dialektischen Übung zu beweisen, „daß den Gattungen und Begriffen selbst ... entgegengesetzte Beschaffenheiten zukommen“<sup>162</sup>, was Sokrates nach eigenem Bekunden sehr verwundern würde. Diese kann aus Platzgründen nicht konkret und hinreichend darlegen, inwiefern der zweite Teil Einsichten bezüglich der systematischen Relation liefern kann; das Folgende ist deshalb lediglich ein Hinweis darauf, wie der zweite Part so interpretiert werden kann, dass er die schwierige wie zentrale Frage zu behandeln versucht, wie die Ideen die Einzeldinge strukturieren.

„Wenn *Eins* ist“, setzt Parmenides im zweiten Teil an, „so kann doch wohl das Eins nicht Vieles sein?“<sup>163</sup> Die einfache Struktur dieses Satzes versteckt die Mixtur der Ebenen, die an ihn herangetragen werden kann; sein Nachsatz scheint eine ontologische Prädikation über das Eins treffen zu wollen: dass das Eins nicht Vieles ist. Der erste Part, „wenn Eins ist“ spezifiziert keine Hinsicht. Weil wir aber wissen, dass Parmenides betrachten will, wie sich die Ideen gegeneinander verhalten<sup>164</sup>, „an sich und in Beziehung aufeinander“<sup>165</sup>, zielt die Sprechweise auf die Wechselwirkung der Ideen untereinander ab, also ihre Systematik. Wenn der gerade angeführte erste Satz der dialektischen Übung so interpretiert wird, dass er etwas über die Ontologie der Idee des Eins aussagen will, würden verschiedene Sprechweisen über die Ideen miteinander vermischt werden, und das Argument verlöre seine Relevanz. Im Spezialfall des Einen wäre die Idee selbstprädikativ und damit mit dem Ballast beladen, der zu Kontradiktionen führt. Der

---

<sup>162</sup> Parmenides, 129c.

<sup>163</sup> Parmenides, 137c.

<sup>164</sup> Vgl. Parmenides, 136a: „... wenn Vieles ist, was muß sich dann ergeben für das Viele selbst an sich und in Beziehung auf das Eins, und auch für das Eins an sich und in Beziehung auf das Viele ... Ebenso wenn du voraussetzt, wenn es Ähnlichkeit gibt oder wenn es sie nicht gibt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussetzungen folgt, sowohl für das Vorausgesetzte selbst als für das Andere insgesamt, an sich und in Beziehung aufeinander“.

<sup>165</sup> Parmenides, 136a.

konsistente Weg der Auslegung bestünde dementsprechend in etwa der folgenden Festlegung auf eine Hinsicht: „Wenn die Idee des Eins isoliert betrachtet werden soll, dann können wir nicht anderes hinzuziehen, wie z. B. die Idee des Vielen.“ Aus dieser Formulierung wäre die Programmatik des Unternehmens abzulesen, die der Parmenides verfolgt („wenn es Ähnlichkeit [oder irgendeine andere Idee; Anm. d. Autors] gibt oder wenn es sie nicht gibt, ist zu sehen, was aus jeder von beiden Voraussetzungen folgt ...“), nämlich der Versuch, die Systematik einer einzelnen Idee abzuklopfen. Freilich wäre dies mit jeder anderen Idee als dem Einen auch möglich; für den Moment dahingestellt, ob absichtlich so missverständlich oder dessen schlicht unbewusst, ist es in jedem Fall Platon anzulasten, dass er gerade die Idee des Einen verwendet, und damit einem selbstprädikativen Interpretationsfehler erst Nahrung gibt, weil die Aussagen auch ontologisch ausgelegt werden könnten. Auf der anderen Seite erscheint die systematische Seite des Einen, zumindest auf den ersten Blick, besonders einfach und gleichzeitig umfassend, und deshalb als Angriffspunkt verlockend: jedes Einzelding hat Teil am Einen.

Aus dem genannten Grund können die einzelnen Schlussketten des Parmenides im zweiten Teil nicht näher erläutert werden. Lediglich die Ergebnisse seien hier genannt: es wird gefolgert, dass die Idee des Einen weder ganz ist noch Teile hat, weder Anfang noch Ende noch Gestalt besitzt, weder Bestehen noch Wechsel aufweist, weder identisch, ähnlich noch verschieden zu sich selbst oder etwas anderem ist, und letztlich, dass das Eins nicht erkannt werden kann. Wir wollen, ohne es anhand konkreter Textstellen zu beweisen, ein mögliches Interpretationsergebnis dieses Abschnitts des zweiten Teils in das Gesamtbild einfügen: Wenn die Ergebnisse bezüglich der Eigenschaften der Idee des Einen rein systematisch interpretiert werden, sind sie (weitestgehend) korrekt: Eine Idee, für sich allein genommen, kann in keinen Bezug zu einem Einzelding aufweisen; konkret kann die Idee des Einen über ein Einzelding nichts aussagen, beispielsweise nicht einmal, dass es ganz sei, noch kann sie überhaupt in irgendeine Relation zu einem Einzelding gebracht werden, nicht durch Identität, nicht durch Ähnlichkeit, nicht durch Verschiedenheit.

Anhand des ersten Argumentationszuges kann verdeutlicht werden, warum Parmenides Schlüsse so interpretiert werden können, dass es kein Einzelding geben kann, das ausschließlich von einer Idee, z. B. der des Einen strukturiert wird, und deshalb für die systematische Konstitutivi-

tät die Verflechtung mehrerer Ideen notwendig ist (was von vornherein auch ohne argumentative Ausführung plausibel erscheint: denn dann müsste eine 1:1-Abbildung der Idee, z.B. des Einen, auf ein Einzelding erfolgen). Beispielsweise würde folgen: „Weder dürfen also Teile desselben, noch darf es ganz sein.“<sup>166</sup> Denn durch eine die Ansetzung der Ganzheit des Einen (oder seiner Teile) würde dessen Idee eine systematische Verbindung mit der Idee der Vielheit eingehen: denn „wäre nicht das dem kein Teil fehlte, ganz?“<sup>167</sup> Dadurch „wäre das Eins Vieles und nicht Eins“<sup>168</sup>, in dem Sinne, dass die Idee des Einen systematisch mit der der Vielheit verknüpft werden würde. Weil Ganzheit eine systematische Brücke zu anderen Ideen wie der Vielheit herstellt, wie auch andere Aussagen über eine einzelne Idee, z. B. über das Eine, wie etwa, dass das von ihm strukturierte Einzelding weder ähnlich noch verschieden einem anderen sein kann, oder dass ein exklusiv von dem Einen bestimmtes Einzelding nicht existieren kann, notwendige Korrelationen dafür darstellen, dass ein Einzelding vollständig determiniert wird, wird deutlich, dass die systematische Korrelation der Ideen zu den Einzeldingen auf Kombination letzterer beruht.

Die Argumente des Parmenides wandeln jedoch ständig auf einem schmalen Grat: sie können sowohl systematisch als auch ontologisch verstanden werden, wobei das erstere sie zu (meist) gültigen Ansätzen einer Beleuchtung der Systematik der Ideen kuren, und das letztere sie zu einer Verschmelzung verschiedener Hinsichten, durch begrifflichen Ungenauigkeiten evozierte Missverständnisse.

Es könnte gegen eine systematische Relation der Ideen zu den Einzeldingen, die auf Kombination verschiedener Ideen fußt, eingewendet werden, dass die Idee der „Tischheit“ sich nicht, auf welche Weise auch immer, mit anderen Ideen zusammenfügt, um zur Idee aller Tisch zu werden. Dem kann nur entgegnet werden, dass die Fragestellung müßig ist; denn niemand ist der Erkenntnis dieser Idee fähig. Was wir erkennen können, sind Ideen wie die von Größe, Gerechtigkeit, Gleichheit etc., die jeweils einen abstrakten epistemischen Nenner beziehen. Aber niemand kann erschöpfend die Ideen aller Tische, Häuser oder Pfützen erkennen geschweige mit Worten behandeln; wir können nur folgern, dass es eine solche Idee gibt, weil wir alle Häuser

---

<sup>166</sup> Parmenides, 137c.

<sup>167</sup> Parmenides, 137c.

<sup>168</sup> Parmenides, 137d.

und Tische in der Welt mit demselben Begriff bezeichnen. Im Gegenzug könnte man durchaus dafür argumentieren, dass diese Ideen, die ein direktes materielles Abbild in der Welt besitzen, aus verschiedenen Kombinationen der Ideen bestehen, die einen abstrakten Nenner beschreiben; so scheint sich etwa die Idee aller Pfützen aus der einer bestimmten Größe (eine Pfütze mit einem Kilometer Durchmesser ist ein See, eine mit wenigen Millimetern ein Tropfen), einer Lage (Pfützen sind Wasseransammlungen auf Straßen oder Wegen; beim Wandern auf einer regennassen Wiese würde man eher nicht von Pfützen sprechen) und Ähnlichem zusammenzusetzen. In diesem Lichte erscheint die Problematik der trivialen Ideen nicht mehr so trivial; sie offenbart einer der schwierigen Fragen, nämlich wie unsere abstrakten Konzepte, die uns zur Verfügung stehen, sich so kombinieren können, dass wir alle Pfützen auf der Welt als solche erkennen. Platon selbst schenkt diesem Problemfeld zu wenig Beachtung; wohl nicht zuletzt aus dem Grund, dass die Ideenlehre ursprünglich aus moralischen und ästhetischen Motiven entstanden ist.

Die Sprechweise von den Ideen als Urbilder für die Einzeldinge ist in diesem Lichte ebenfalls nicht ausreichend. Wenn sie nicht wörtlich verstanden werden soll, sondern als Metapher für die systematische Korrelation interpretiert wird, ist ihre Erklärungsleistung ungenügend. Denn dann ist sie selbst nur eine Art Bebilderung dieses Zusammenhangs mit Worten, und kann deshalb nichts erklären, weil sie selbst ihr eigenes Moment benutzt: das einer Verbildlichung, wo die wirkliche Relation das Urbild, die in den Worten dargestellt das defizitäre Abbild wäre. Falls sie aber direkter aufzufassen ist als eine bloße Metapher für die Korrelation, z.B. als Analogie aufgefasst wird, ist sie irreführend, aus den folgenden Gründen: analoge Ausführungen einer Urbild-Abbild-Verknüpfung wären beispielsweise die Arten des Zusammenhangs zwischen einem Objekt und seinem Spiegelbild, oder zwischen Original und Kopie. Ein Gegenstand weist bestimmte Eigenschaften auf, die sein Abbild im Spiegel nicht vorzuweisen hat: um Allens Beispiel noch einmal zu bemühen, kann ein roter Schal verloren oder gekauft werden, kann umgehängt oder umgewickelt werden, sein Material kann gefühlt werden etc; das Abbild im Spiegel kann nur einen eingeschränkten Kreis von Eigenschaften des Originals wiedergeben, z. B. die Farbe. Wenn die Analogie tragfähig sein soll, müsste gefolgert werden, dass bei der Abbildung einer Idee auf ein Einzelding gewisse Eigenschaften verloren gehen – in gewissem Sinne wäre das Abbild, also das Einzelding, ein Abstraktum der Idee. Das aber widerspricht den vorangegangenen

Erläuterungen zum Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen. Ideen sind die Verarmung eines Einzeldings unter einem epistemischen Nenner, und nicht umgekehrt. Die Analogie von Urbild und Abbild konterkariert diesen Mechanismus. Bezüglich der Hinsichten betrachtet, ist diese Analogie zu direkt: Sie suggeriert eine 1:1-Abbildung einer Idee auf ein Einzelding, woraus eine Projektion der Systematik auf die Epistemik folgt: Ideen müssten, als Originale, vollständiger sein als die Einzeldinge. Und dies widerspricht direkt der Verfasstheit der Ideen, abstrahierende Paradigma der epistemischen Perzeption zu sein. Wiederum stellt sich eine Situation ein, in der eine bestimmte Sprechweise, wie die von Urbild und Abbild, beide Hinsichten des Zusammenhangs zwischen Ideen und Relationen in sich vereinen will, aber, weil von Platon entweder nicht weit genug ausgeführt oder nicht hinreichend spezifiziert, auf welche Hinsicht der Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen sie anzuwenden ist, für dieses Unternehmen nicht tragfähig genug ist<sup>169</sup>.

## 2.10 Noch einmal: Ähnlichkeit, Teilhabe und die Ideen als Gedanken

Die vorliegende Analyse vertritt den Standpunkt, dass Platons Begrifflichkeiten wie Teilhabe, Ähnlichkeit, oder Urbild-Abbild bei dem Versuch scheitern, alle Ebenen von Systematik, Ontologie und Epistemik in sich einzufassen. Diese Bürde wiegt zu schwer auf Begriffen wie Teilhabe oder Ähnlichkeit, bzw. der Metapher von Urbild und Abbild. Die Sprechweise übernimmt sich; jedes einzelne Element ist damit überfordert, allen Ebenen gleichzeitig gerecht zu werden. Ironisierend könnte man sagen, Platons sprachliche Mittel selbst seien nur ein defizitäres Abbild der perfekten Sprechweise über die Ideen<sup>170</sup>: die Begrifflichkeiten, die er verwendet, reichen schlicht nicht aus, um ein Theoriegebäude wie die Ideenlehre zu erfassen. Das bedeutet nicht,

<sup>169</sup> Als Randnotiz ist bezüglich der verschiedenen Hinsichten von Epistemik und Systematik noch zu erwähnen, dass Allen, obwohl er erkennt, dass Exegeten wie Vlastos einen Fehler in der Auslegung begehen, wenn sie ihre Analyse und Sprechweise auf eine bestimmte, wegen der unterschiedlichen Hinsichten zwangsweise unangemessene Art und Weise von vornherein festlegen, trotzdem später einen ähnlichen Fehltritt macht, indem er auf dieselbe eindimensionale Weise gegen ein abstrahierendes Moment argumentiert, als er auf Seite 53 von den Ideen als Universalien spricht: „with the commutative universal, ... the genus is essentially poorer than its species, ... and this diminution continues as one proceeds upward in the abstractive hierarchy ... But such a view as this clearly cannot provide ... a basis for the deduction of lower from higher which the downward path of dialectic requires“. Wenn die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen nur von abstrahierender (epistemischer) Natur wäre, könnte tatsächlich nicht mehr von oben nach unten in der Hierarchie gegangen werden – schließlich wird bei jedem Abstraktionsschritt Information verloren. Allerdings ist die Abstraktion, wie wir gesehen haben, nicht die einzige Möglichkeit, sich zwischen Ideen und Einzeldingen zu bewegen: die Systematik eröffnet den entgegengesetzten Weg. Keine von beiden Bewegungen, die sich durch die verschiedenen Hinsichten ergeben, darf der anderen aufgebürdet werden; ansonsten droht das gesamte Arsenal von Regressen und Widersprüchen.

<sup>170</sup> Was Platon selbst, wenn auch aus anderen Gründen bewusst war: siehe 7. Brief, 341a ff.

dass Platon generell mangelnde Kohärenz oder auch fehlende Konsistenz vorgeworfen werden muss; es ist lediglich festzustellen, dass Platon es unterlässt, seine Sprechweise zu präzisieren, und die Mechanismen der Ideenlehre nicht weit genug ausführt, so dass die Erklärungsleistung unbefriedigend bleibt, und, wenn sie aus Platons eigenen Aussagen interpretatorisch herausgebrochen werden muss, falschen Auslegungen die Tür geöffnet wird. Speziell beim Parmenides bedeutet dies, dass die Widersprüche bzw. *reductio-ad-absurdum*-Beweise nicht darauf gründen, dass die Ideenlehre selbst widersprüchlich oder absurd ist, sondern die Hinsichten der Problematiken, weil ungenügend spezifiziert, unangemessen ineinander verkeilt werden können. Diese Perspektive wird in den folgenden Kapiteln mit Rücksicht auf die Darlegungen im Parmenides bestätigt werden: Platon beleuchtet zwar alle verschiedenen Hinsichten der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen, jeweilig mit Begriffen wie Teilhabe, Ähnlichkeit und dem Urbild-Abbild-Mechanismus; aber er unterlässt es, zu spezifizieren, auf welcher Ebene diese jeweilig ihre Funktion haben, und erklärt nicht hinreichend, wie sie in ihrem Zusammenhang in das Gesamtbild der Ideenlehre passen.

### 2.10.1 Die Teilhabe

Der sokratische Vorschlag, dass die Teilhabe das Moment sei, das die Vermittlung zwischen Ideen und Einzeldingen bewerkstelligt, ist bereits in Kapitel 2.4.1 dargestellt worden, mit dem Resultat, dass sich Platon gegen ein wörtliches Verständnis der Teilhabe wendet. An dieser Stelle steht eine Präzisierung an, inwiefern der Begriff der Teilhabe verschiedene Ebenen der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen umfassen will und deshalb in Widerspruch zu sich selbst gebracht werden kann, was eine Präzisierung des anfänglichen Resultats bewerkstelligen soll. Im Lichte der bereits gewonnen Erkenntnisse kann dies recht rasch eingesehen werden.

Wenn Teilhabe so verstanden werden soll, dass sie die Gesamtheit der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen umfassen soll, ist der Begriff bezüglich der verschiedenen Hinsichten zu erläutern. Dass dabei Probleme entstehen, ist vorstellbar; die Teilhabe, so wie sie vom Parmenides dargelegt wird, kann systematisch verstanden werden. Weil die Einzeldinge an den Ideen teilhaben, werden sie durch diese bestimmt. Aber offenbar kann eine wörtliche Teilhabe keinen systematischen Zusammenhang herstellen; freilich funktioniert die Ideenlehre, wenn überhaupt, dann nur im übertragenen Sinne in einer Weise, die einzelne ihrer Momente miteinander ver-

knüpft, aneinander teilhaben lässt. Eine Analogie wäre ein Uhrwerk, in dem die Zahnräder ineinander greifen, und insofern aneinander teilhaben; „Teilhabe“ wäre selbst in diesem konkret vorstellbaren Fall, der nicht den richtigen Mechanismus einer abstrakten Theorie repräsentieren kann, eine nicht besonders treffende und nicht wirklich aufklärende Beschreibung. Dadurch wird deutlich, dass eine Systematik durch einen Begriff wie die Teilhabe anfänglich angesetzt werden, aber nicht durch sie hinreichend expliziert werden kann – Platon unterlässt aber jede Präzisierung; im Gegenteil, er lässt den Parmenides den systematischen Begriff der Teilhabe auch auf eine Mixtur der Ebenen von Ontologie und Epistemik projizieren: „Wenn jedes einen kleinen Teil von der Gleichheit bekommt, so soll es, weil es etwas hat, was kleiner ist als die Gleichheit, eben dadurch einem andern gleich sein?“<sup>171</sup> Durch die Teilhabe an der Gleichheit, so Parmenides, wird ein Ding dem andern gleich; die Gleichheit determiniert das Einzelding insofern, einem anderen gleich zu sein, womit die Teilhabe zum Systematikum zwischen Idee und Einzelding wird. Wenn aber gleichzeitig „jedes einen kleinen Teil von der Gleichheit“ bekommen soll, werden andere Hinsichten als die Systematik der Sprechweise von der Teilhabe ange- tragen. Weil Parmenides die Teilhabe wörtlich verstehen will, bekommt die Teilhabe einen Im- puls zur ontologischen Determination innerhalb der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen: Einzeldinge sind plötzlich wortwörtliche Teile der Ideen; was an sich schon absurd ist, und au- ßerdem nicht möglich sein kann, weil die ontologische Relation zwischen Ideen und Einzeldin- gen in Isolation besteht. Außerdem ist problematisch, dass die Teilhabe auch epistemisch inter- pretiert werden kann: Weil die Einzeldinge teilhaben an den Ideen, können wir die Verflechtung der Ideen in die Einzeldinge erkennen. Ein epistemisches Teilhaben aber, wörtlich verstanden oder nicht, konterkariert die abstrahierende Relation zwischen Ideen und Einzeldingen bezüg- lich der Epistemik: wenn wörtlich interpretiert, müssten wir mittels der wörtlichen Teilhabe di- rekt einsehen können, auf welche Weise die Ideen in den Einzeldingen stecken: d. h. wenn man ein Einzelding nur weit genug in seine Einzelteile zerlegen würde, müsste man irgendwann auf eine Idee stoßen, was freilich absurd ist; und eine solche Konsequenz würde der Auslegung des Parmenides inhärieren, wenn der epistemische Teil der systematisch veranschlagten wörtlichen Teilhabe beleuchtet wird. Aber selbst wenn die Teilhabe bezüglich ihres epistemischen Mo- ments nicht wörtlich verstanden werden soll (und diese Möglichkeit, obwohl die philosophisch weitaus interessantere, wird von Platon nicht berücksichtigt), führt sie immer noch in die

---

<sup>171</sup> Parmenides, 131d.

falsche Richtung: ein Versuch, die Teilhabe auch als epistemische Relation zwischen Einzeldingen und Ideen verstehen zu wollen, führt dazu, die Ideen als die epistemisch reicheren, umfassenderen Elemente anzusehen, weil die Einzeldinge nur einen Teil der Ideen haben, was aber nicht richtig ist: die Ideen sind die epistemischen Verarmungen der Einzeldinge bezüglich einer Hinsicht. Im epistemischen Sinne haben eher die Ideen Teil an den Einzeldingen, während die Systematik das Gegenteil einfordert. Damit wird ersichtlich, dass der Begriff der Teilhabe über die Einwände des Parmenides hinaus bezüglich der verschiedenen Hinsichten der Korrelation zwischen Ideen und Einzeldingen kaum tragfähig ist, weil er gleichzeitig verschiedenen Hinsichten genügen muss, die widersprüchliche Forderungen an ihn machen, oder er zumindest weiterer Erläuterungen, oder einer Präzisierung seines metaphorischen Gehalts bedürfte, bevor er als Element der Relation zwischen Idee und Einzelding dienen könnte; wodurch deutlich wird, dass die Teilhabe höchstens Ansatzpunkt der Beschreibung der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ist, und eine Spezifizierung in Richtung einer Hinsicht, und dann noch eine weitere Darlegung des Mechanismus auf dieser festzulegenden Ebene nötig ist. In größtmöglicher Kürze formuliert ist die Teilhabe in der Vorstellung des Sokrates ein zu einfacher Begriff für die vollständige Relation zwischen Ideen und Einzeldingen.<sup>172</sup>

Die wörtlich verstandene Teilhabe ist die naivste Möglichkeit, eine Relation zwischen Ideen und Einzeldingen zu setzen, und kann sich in der präsentierten Form für keine der Hinsichten ausreichend qualifizieren. Das Argument des Parmenides ist deswegen alles andere als ein gültiger Einwand gegen die Teilhabe. Den interessanteren Fall, in dem die Teilhabe als Metapher für die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen ausgelegt wird, in dem die Teilhabe immer noch problematisch ist und weiterer Erläuterungen bedürfte, berücksichtigt Platon nicht. Hätte er ihn mit einbezogen, hätte deutlich werden können, dass selbst eine verbildlichende Teilhabe nicht ohne Problemfracht ist, wenn sie allen Hinsichten der Beziehung zwischen Idee und Einzelding Rechnung tragen soll; Platon verspielt damit eine Gelegenheit, die Mechanismen seiner Lehre näher auszuführen, oder zumindest auf präzisere Weise deren Problemgehalt herauszustellen, um den Boden für ersteres zu bereiten. Auf der anderen Seite steht die wörtliche Teilhabe wohl auch deshalb am Anfang der Einwände des Parmenides, weil sie in dieser Auslegung am wenigsten Potential von allen kommenden Kritikpunkten hat, die Ideenlehre ins Wanken zu brin-

---

<sup>172</sup> Vgl. Kutschera, S. 22: „Parmenides unternimmt es nun, Sokrates ... deutlich zu machen, daß dieser gar keine genauere Vorstellung von ... Teilhabe hat.“

gen; in dem der Diskussion der Teilhabe anschließenden ersten TMA erscheinen die Einwände des Parmenides bereits subtiler und greifender. Um die Reihenfolge des ersten Teils der Analyse zu wahren, stehen zuvor noch die zwei anderen Vorschläge des Sokrates für eine Relation zur Diskussion aus.

### 2.10.2 Die Ideen als Gedanken

Der parmenideische Einwand gegen die Ideen als Gedanken wurde bereits im Kapitel 2.4.2 vorgestellt. An dieser Stelle wollen wir eine Analyse bezüglich der Hinsichten hinzufügen. Es soll an dieser Stelle nicht unberücksichtigt bleiben, dass der Vorschlag des Sokrates, dass Ideen ihren Platz in den Gedanken haben, eine Gegenreaktion auf die Argumente des Parmenides ist, und keine resignierende Aufgabe der Teilhabe mit unvermitteltem Übergang zum nächsten Vorschlag darstellt<sup>173</sup>: „Aber [eigene Hervorhebung], o Parmenides“ wendet Sokrates ein, „jeder von diesen Begriffen [ist] nur ein Gedanke ..., welchem nicht gebührt, irgendwo anders zu sein als in den Seelen.“<sup>174</sup> Sokrates Widerstand lässt sich bezüglich der Hinsichten kohärent einordnen: er pocht damit auf einen ontologischen Unterschied zwischen Ideen und Einzeldingen, was bezüglich der Aufspaltung in Hinsichten, bzw. der obigen Projektion der systematischen Ebene der Teilhabe auf die ontologische durch den Parmenides, nicht anders zu interpretieren ist, als dass Sokrates, obwohl Platon ihm keine Gelegenheit gibt, seinen Standpunkt näher zu vertreten, weil der nächste Einwand des Parmenides nicht lange auf sich warten lässt, glaubt, einen triftigen Gegeneinwand vorzubringen zu haben. Dadurch wird offensichtlich, dass Platon genau weiß, auf welcher Verstellung der Hinsichten der vorangegangene Einwand des Parmenides beruht: die ontologische Trennung fällt der Auslegung der Teilhabe durch den Parmenides zum Opfer. Aber Platon lässt Sokrates nicht darstellen, inwiefern Parmenides die Teilhabe missinterpretiert. Stattdessen darf dieser mit seinen Projektionen einer Ebene auf eine andere unvermittelt fortfahren: ist nicht „jener Gedanke als an allen jenen Dingen befindlich bemerkt als *eine* gewisse Gestalt?“<sup>175</sup> fragt Parmenides, „Und dies soll nicht der Begriff sein, was so gedacht

---

<sup>173</sup> Vgl. Vater, S. 22: Im nächsten Anlauf ... holt Sokrates nun diese grundsätzliche Unterscheidung nach und bewahrt damit auch die Einheit der Idee“.

<sup>174</sup> Parmenides, 132b.

<sup>175</sup> Parmenides, 132c.

wird, eines zu sein, immer dasselbe seiend in allem?“<sup>176</sup> Bis hierhin bezieht sich Parmenides offensichtlich auf die epistemische Extraktion der Ideen aus den Dingen, bei der die Idee „immer dasselbe“ Moment bleibt, das den Einzeldingen inhäriert, immer als „eine gewisse Gestalt“ auftretend. Soweit bleibt dieses Ergebnis in Konkordanz mit obiger Auslegung der epistemischen Verfasstheit der Ideen als abstrahierender epistemischer Nenner, der einen einzelnen Bezug festlegt. Im nächsten gedanklichen Schritt wechselt Parmenides abrupt die Hinsicht; er bricht die gerade gewonnenen Resultate bezüglich der Epistemik der Ideen auf deren Ontologie herunter<sup>177</sup>: „Wie aber weiter“ fährt er fort, und macht damit und mit dem folgenden Konditionalsatz klar, dass er den nächsten Schritt für eine gültige Schlussfolgerung aus dem eben Gesagten hält, „wenn du behauptest, die übrigen Dinge haben in sich die Begriffe, mußt du nicht ... glauben, daß jedes aus Gedanken bestehe und daß sie alle denken ...?“<sup>178</sup> Hier tritt ein plötzlicher Umbruch ein bezüglich der Hinsicht, von der gesprochen wird. Die epistemische Perspektive, die die ersten Resultate erbrachte, wird für ontologische Behauptungen missbraucht: weil die Ideen aus den Einzeldingen extrahiert werden könnten, müssten diese aus Gedanken bestehen. „Daß jedes [Einzelding; Anm. d. Autors] aus Gedanken“ bestehen soll, ist eine Verschrumpfung der möglichen Hinsichten, die bezüglich der Ideen eingenommen werden können. Parmenides Schlussfolgerung ist ein klares *non-sequitur*, das richtig abgeleiteten epistemischen Charakteristika der Ideen fälschlicherweise ontologische Charakteristik unterstellt. Das Argument scheint nur deshalb vordergründige Relevanz zu besitzen, weil Parmenides die Verwirrung geschickt vorbereitet, indem er recht unspezifisch ansetzt: alle „Dinge haben in sich die Begriffe“<sup>179</sup>. Diese Voraussetzung kann sowohl systematisch, epistemisch und sogar ontologisch interpretiert werden: Die Einzeldinge haben insofern die Begriffe in sich, dass sie durch Reflektion aus ihnen gewonnen werden können, oder insofern, dass die Begriffe die Einzeldinge strukturieren, oder insofern, dass Begriffe und Einzeldinge ontologisch verwandt sind (was nicht richtig ist, aber so in den Text hinein interpretiert werden könnte). Der zweite Halbsatz von Parmenides Konklusionen, „daß sie [die Ideen; Anm. d. Autors] alle denken“ müssten, würde nicht so falsch anmuten, wenn er nicht in unmittelbarer Verbindung zum absurden ersten („daß jedes [Einzelding; Anm. d. Autors] aus Gedanken bestehe“) aufgeführt wäre. Parmenides springt hier

---

<sup>176</sup> Parmenides, 132c.

<sup>177</sup> Vgl. Vater, S. 22: „Interessant ist hier, daß Parmenides die Vermutung des Sokrates zunächst nicht eigentlich widerlegt, sondern sozusagen die Verkürzung ... aufhebt, ... daß das Gedachte doch die Gestalt an den Dingen sein muß.“

<sup>178</sup> Parmenides, 132c.

<sup>179</sup>

sehr leichtfertig von Ebene zu Ebene: wo gerade die Epistemik auf die Ontologie projiziert wurde, könnte jetzt eine systematische Folgerung interpretiert werden: denn systematisch betrachtet „denken“ die Einzeldinge insofern, dass, weil sie durch die Ideen determiniert werden, und wir diese Bestimmung mittels der Vernunft erkennen können. Wiederum verdichtet und wechselt Parmenides die Perspektiven und damit auch die Mechanismen der Ideenlehre so stark innerhalb zu stark verkürzten Sätzen („daß sie alle denken“) mit zu einfachen, nicht hinreichend präzisen Worten („Dinge haben in sich Begriffe“), dass sie an den Rand der Absurdität bzw. darüber hinaus gedrängt werden<sup>180 181</sup>. Weil Sokrates Einwand nun, wegen der Diskussion der Teilhabe analoger Projektion verschiedener Ebenen aufeinander, und der gleichzeitigen Unterlassung seitens Platon, die Gelegenheit zu nutzen, der mangelnden Detailausführung der diskutierten Mechanismen entgegen zu wirken, scheinbar haltlos geworden ist, muss jener das Feld räumen und zum nächsten und letztem Ansatz übergehen; ebenso bemerkenswert wie bemängenswert ist es, dass sich kein Hinweis im Text auf die wiederholte Verwirrung der Ebenen findet: Sokrates resigniert, ohne auch nur Anstalten zu machen, sich zu wehren. Eine Erläuterung wäre gerade anhand der Argumente des Parmenides mehr als gut möglich gewesen – die leichtfertige Argumentationsweise des Parmenides, weil in diesem Abschnitt schon fast grob und plakativ, hätte besten Boden dafür bereitet, dass anhand von ihr zuerst demonstriert werde, warum sie falsch ist (oder mindestens einen Hinweis darauf geliefert wird), um dann, mit dem Aufzeigen ihrer Ungültigkeit notwendigerweise einhergehend, eben weil sie holzschnittartig und ungenau ist, auf eine Präzisierung der Sprechweise und der diskutierten Elemente der Ideenlehre geführt zu werden<sup>182</sup>.

### 2.10.3 Die Ähnlichkeit und die Urbild-Abbild-Metapher

Sokrates letzter Vorschlag, dass Einzeldinge und Ideen durch gegenseitige Ähnlichkeit verknüpft sind, ist aus Gründen, die im Folgenden dargestellt werden, zwar die komplexeste und auch tragfähigste Proposition, aber trotzdem ebenso problematisch wie ihre Vorgänger. Die Ähnlich-

<sup>180</sup>

<sup>181</sup> Vgl. Kutschera, S. 37: „[Innerhalb einer solchen Auffassungsweise] kann [man] überhaupt nicht mehr von einer unabhängig vom menschlichen Denken existierenden Natur reden.“

<sup>182</sup> Vgl. Vater, S. 23: „Für die Argumentation ist es wichtig, daß hier wieder von dem auf Innserseelisches verkürzten νόημα ausgegangen wird. Würde die Trennung des Gedankens vom Gedachten aufgehoben, wie schon von Parmenides nahe gelegt, müßten die Konsequenzen vom platonischen Standpunkt aus nicht notwendig so absurd erscheinen.“

keit als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen wurde bereits mehrfach diskutiert; beim anfänglichen Durchgang durch die drei Vorschläge des Sokrates (Kapitel 2.4.3), wo sie als systematisch unzureichend klassifiziert wurde, und später im Zusammenhang mit der epistemischen und systematischen Relation bzw. Hierarchie (Kapitel 2.9.4.2 und 2.9.4.3). Im Hinblick auf die Trennung der Hinsichten, die die gegenwärtige Analyse kennzeichnet, ist zunächst die folgende Entwicklung im Dialog bemerkenswert: Was den Part des Sokrates als Anwalt und Propagator des funktionellen Zusammenhangs der Ideenlehre angeht, begann er mit der Teilhabe als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen, die, wie oben ausgeführt, hauptsächlich den systematischen Teil der Relation angeht. Danach, als Reaktion auf die Einwände des Parmenides, flieht Sokrates auf die ontologische Ebene, und proklamiert die Trennung der Ideen, die sich in den Gedanken finden, im Gegensatz zu den weltlichen Einzeldingen. Nachdem der Parmenides dort ebenfalls mit seiner Hauptwaffe, der Verwirrung der Hinsichten, einbricht, weicht Sokrates wieder zurück auf die systematische Ebene, wo die Ideen als Urbilder der Einzeldinge fungieren. Die nachfolgende Darstellung wird jedoch zeigen, dass Sokrates Sprechweise es nicht vermag, auf dieser Ebene zu bleiben, sondern, weil ein epistemisches Moment in der Metapher von Ur- und Abbild mitschwingt, an dieser Stelle selbst das Sprungbrett für den Parmenides bereitet, die Hinsichten untereinander zu verwirren, was es diesem erleichtert, zumindest vordergründig den Vorschlag des Sokrates argumentativ auszuhebeln.

„Allein auch das“, gesteht Sokrates ein, nachdem ihn Parmenides gründlich beim Problem der Ideen als Gedanken verwirrt hat, „ ... hat ja keinen Sinn“<sup>183</sup>. Also muss er das Feld räumen und neues Terrain beschreiten: „Sondern“, setzt er an, „ ... scheint es mir sich so zu verhalten, daß nämlich diese Begriffe gleichsam als Urbilder dastehen in der Natur, die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind, und daß die Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge nichts anderes ist, als daß diese ihnen nachgebildet werden.“<sup>184</sup>

Offensichtlich behandelt Sokrates hier zwei Dinge gleichzeitig, die miteinander verknüpft scheinen: den Mechanismus von Urbild und Abbild und die Ähnlichkeit zwischen ihnen. Die Urbild-Abbild-Funktion hat ihr Moment auf der systematischen Ebene: „diese [die Einzeldinge; Anm. d. Autors] sind ihnen [den Ideen; Anm. d. Autors] nachgebildet“. Der systematische Bezug

---

<sup>183</sup> Parmenides, 132c-d.

<sup>184</sup> Parmenides, 132d.

lässt sich auch an der Wahl der Worte erkennen: Sokrates spricht von der „Aufnahme der Begriffe in die andern Dinge“, und macht dadurch deutlich, dass er der Frage nachgeht, auf welchem Weg die Ideen die Einzeldinge strukturieren, und nicht etwa von der bereits abgeschlossenen Aufgenommenheit der Ideen in den Dingen, was eine epistemische Hinsicht kennzeichnen würde; weil dann behandelt würde, wie erkannt werden könnte, dass die Ideen in den Dingen verflochten oder aufgenommen sind. Allerdings reißt Sokrates in dem zwischengestellten Halbsatz „die andern Dinge [die Einzeldinge; Anm. d. Autors] aber diesen [den Ideen; Anm. d. Autors] gleichen“ auch die epistemische Hinsicht an; weil Ideen und Einzeldinge einander ähnlich sind, kann die Verwobenheit jener in diesen erkannt werden. Sokrates selbst stellt hier die Perspektiven unmittelbar hintereinander, ohne sich deren Verschiedenheit bewusst zu sein: „die andern Dinge aber diesen gleichen **und** [eigene Hervorhebung] Nachbilder sind“. Sokrates mischt also in einen eigentlich systematischen Ansatz, gemäß dessen die Einzeldinge den Ideen nachgebildet sind, eine epistemische Perspektive ein, gemäß welcher sich Ideen und Einzeldinge gleichen. Allein das wäre verzeihlich, wenn denn die Urbild-Abbild-Korrelation, die er vorher aufwirft, epistemisch tragfähig wäre. Weil aber, wie in Kapitel 2.9.4.4 erläutert, das Urbild stets das epistemisch vollständigere ist, und damit der Abstraktion als epistemisches Band zwischen Ideen und Einzeldingen zuwiderläuft, wäre Sokrates gut beraten gewesen, seine Sprechweise auf eine Hinsicht zu beschränken. Offensichtlich ist sich Sokrates bezüglich der Trennung der Ebenen, die er bei der Teilhabe noch verteidigte, nun selbst verwirrt – wodurch seine Argumentation ins Fahrwasser des Parmenides gerät und dessen scheinbar-kritischer, weil verwirrender Agenda in die Hände spielt.

Dieser Vorgang wird dadurch verständlich (aber in Bezug auf Platons Unterlass nicht verzeihlich), dass die Sprechweise von Ur- und Abbild in unmittelbarer begrifflicher Nachbarschaft zur Ähnlichkeit steht: das Urbild ähnelt dem Abbild. Die Sachlage ist ein gutes Stück komplexer geworden als bei der Teilhabe, deren wörtliches Verständnis leicht explizit durch den Sokrates zurückzuweisen gewesen wäre. Dieses Mal aber findet sich kein Hinweis, dass Sokrates sich der verschiedenen Hinsichten bewusst ist – seine enge Zusammenstellung von Epistemik und Systematik belegt das Gegenteil. Denn wie bereits mehrmals argumentiert wurde, ist die Ähnlichkeit zwar (als begriffliche Schwester der Abstraktion, weil diese jeweils einen Nenner zwischen zwei vergleichbaren Einzeldingen setzt, und jene ebenfalls (mindestens) einen Bezugspunkt zwi-

schen den beiden herstellt; siehe Kapitel 2.9.4.3) epistemisch ein nützlicher Begriff, aber systematisch unzureichend, weil sie eine gleichwertige Beziehung zwischen zwei Bezugspunkten herstellt (siehe Kapitel 2.4.3, 2.6.4 und 2.9.4.3), ohne dass einer einen Impuls zur Determinierung des anderen besitzen kann, was bezüglich der Systematik der Ideen, für die Einzeldinge konstitutiv zu sein, unzureichend ist. Dementgegen ist die Urbild-Abbild-Korrelation zwar systematisch gehaltvoll, aber kann aber nicht auf der epistemischen Ebene bestehen, weil in ihrer Logik das Urbild das epistemisch umfassender situierte ist (siehe Kapitel 2.9.4.4), wie bei einer Analogie wie der von Objekt und Spiegelbild die epistemische Lage einfach zu erkennen ist: das epistemisch vollkommenere ist das Urbild, das Abbild weist eine Auswahl an dessen Eigenschaften auf. Auf die Ideen angewandt, führt dieses Paradigma zu Problemen: es wäre absurd zu behaupten, die Idee der Gerechtigkeit, ein abstrakter Begriff, wäre epistemisch reichhaltiger als ein gerechter Mensch oder eine gerechte Sache. Sokrates selbst stellt sich hier insgesamt auf recht losen argumentativen Untergrund; und in diese Schwachstelle stößt, wie wir bei der nachfolgenden Diskussion der beiden TMAs bezüglich der Hinsichten sehen werden, der Parmenides. Eigentlich ist Sokrates Ansatz nicht falsch; solange die verschiedenen Ebenen hinreichend getrennt bleiben, und keine Momente der einen auf der anderen funktionieren sollen, können Probleme vermieden werden. Aber schließlich ist dies der *modus operandi* des Parmenides; Sokrates leichtfertige Zusammenstellung verschiedener Hinsichten in einem kurzen Satz („die andern Dinge aber diesen gleichen und Nachbilder sind“) gibt ihm wiederum die Möglichkeit, mit seinen Projektionen fortzufahren. Mit Rücksicht auf Platons Fortschritt im Dialog und einer kritischen Perspektive darauf muss bemerkt werden, dass die Formulierung des Urbild-Abbild-Mechanismus auf der metaphorischen Basis seiner Begriffe bleibt, nicht präzisiert wird und ist deshalb angreifbar ist: das einzige Mal, wo Sokrates nicht mit Begriffen wie Urbild, Abbild oder Nachbild operiert (also dort, wo man auf eine Erklärung oder Präzisierung hoffen kann), ist der Halbsatz, gemäß dem sich Ideen und Einzeldinge gleichen. Aber dadurch kann der Mechanismus nicht weiter erklärt werden: Ähnlichkeit kann durch sich selbst keinen systematischen Zusammenhang aufstellen, noch einen anderen wie bei Ur- und Abbild explifizieren, im Gegenteil: sie konterkariert ihn.

Insgesamt sind wir also in einer Position angekommen, die deutlich macht, dass Begriffe wie Teilhabe, Ähnlichkeit, oder die Urbild-Abbild-Metapher einerseits problematisch sind, weil ih-

nen die Festlegung auf eine gewisse Hinsicht fehlt, wodurch Missverständnissen, die sich daraus rekurren, dass sie auf wechselnde Ebenen projiziert werden, Tür und Tor geöffnet wird, und andererseits diese Begriffe schon von sich aus nur Ansatzpunkte einer Beschreibung sein können, weil weitere Darlegungen zu ihnen deutlich machen, dass sie meist nicht einmal dann die Zusammenhänge hinreichend erklären können, wenn sie auf eine Hinsicht festgelegt werden, oder die Mechanismen auf anderen Ebenen konterkarieren. Nach der erneuten Diskussion der beiden TMAs im Lichte der Hinsichten werden wir diese Ergebnisse in einem exegetischen Gesamtstandpunkt zusammenfassen.

## 2.11 Noch einmal: die beiden TMAs.

In den beiden TMAs verfeinert Parmenides seine Verwirrung der Hinsichten hin zu einer recht subtilen Art und Weise der wechselseitigen Projektion einer Ebene auf die andere, so dass beide, besonders das zweite, relevante Kritik an den Mechanismen der Ideenlehre zu üben scheinen. Die beiden Argumente deshalb als falsch zu klassifizieren, wäre allerdings eine Übertreibung; sie stellen recht gekonnt Unterlass oder Unzulänglichkeit dar, die die nicht weit genug ausformulierte (siehe z.B. Kapitel 2.9.4.4 und 2.10.3: die Urbild-Abbild-Metapher) bzw. nicht hinreichend präzise (z.B. Ähnlichkeit als epistemische, aber nicht systematische Relation, siehe Kapitel 2.4.3, 2.6.4 und 2.9.4.3) Sprechweise Platons mit sich bringt.

### 2.11.1 Das erste TMA

„Wenn dir nämlich vielerlei Dinge groß zu sein scheinen: so scheint dir dies vielleicht eine und dieselbe Gestalt zu sein, wenn du auf alle siehst, weshalb du dann glaubst, das Große sei *eins*.“<sup>185</sup> Mit einfachen Worten stellt Parmenides das Antecedens des ersten TMA auf – und verbirgt hinter ihrer unscheinbaren Oberfläche die erste Projektion. Dem ersten Schluss könnte man noch zustimmen: wenn mehrere große Dinge vor Augen liegen, scheint hinter ihrer Größe dasselbe Prinzip zu stecken, derselbe Nenner, oder verbildlicht, dieselbe Gestalt. Soweit liegt die Sprechweise noch innerhalb des Rahmens der Epistemik, der oben abgesteckt wurde, in

---

<sup>185</sup> Parmenides, 132a.

dem durch Abstraktion mehrere Einzeldinge derselben einen Bezüglichkeit untergeordnet werden können. Parmenides zweiter Schluss, dass Große sei deshalb eins, bricht beinahe unmerklich mit der eben dargelegten Hinsicht: die Aussage, dass die Idee des Großen eins sei, kleidet sich in ein ontologisches Gewand. Dieser Schluss verbiegt die Sprechweise, weil er, aus einer epistemischen Argumentationsweise heraus gewonnen, den Anschein von Plausibilität macht, der nur wirklich begründet ist, wenn der Satz auch so interpretiert wird: epistemisch ist das Große eins, weil die Idee des Großen die potentiell als groß anzuschauenden Einzeldinge unter einem abstrahierenden Nenner versammelt. Systematisch wäre „das Große ist eins“ schlicht falsch: denn in dieser Hinsicht ist das Große sehr vieles, nämlich alle möglichen großen Einzeldinge. Dass Parmenides aber mit „das Große ist eins“ nicht mehr die epistemische Hinsicht im Sinn hat, macht sein nächster Schritt deutlich: „Wie aber nun, das Große selbst und die andern großen Dinge ...“ setzt er an, und impliziert damit offensichtlich, dass er von nun an das Große und die großen Einzeldinge als getrennte Entitäten betrachten will. Eine Trennung von Idee und Einzeldingen vollzieht sich aber, wie oben ausgeführt, auf der ontologischen Ebene; Parmenides bedient sich hier plötzlich und ohne es deutlich zu machen eines ontologischen Unterschieds zwischen dem Großen und den großen Dingen, und wechselt damit innerhalb zweier Sätze, vorbereitet durch die zweideutige Aussage, das Große sei eins, unmerklich die Hinsicht seiner Sprechweise, und vermischt damit epistemischen Zusammenhang und ontologische Isolation. Es ist klar, was folgt; Zusammenhang und Isolation sind Antonyme, und stoßen sich voneinander ab, wenn ihre Hinsichten ungetrennt bleiben, und das nutzt Parmenides aus: „wenn du die [das Große und die großen Dinge; Anm. d. Autors] ebenso mit der Seele zusammen überschaut: erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes?“<sup>186</sup> Was gerade ohne wirkliche Berechtigung, ohne Anmerkung einer Hinsicht getrennt wurde, wird nun wieder zusammengefügt, und Parmenides stellt Trennung und Zusammenhang, welche auf verschiedenen Ebenen stattfinden, so eng zusammen, dass sie einen Regress zu ergeben scheinen, mittels des Wechsels zurück auf die epistemische Ebene: zusammen in der Seele müssen das Große und die großen Dinge überschaut werden können, was einen epistemischen Nenner erfordert, der abstrahierend einen einzelnen Bezugspunkt schafft. Wichtig ist es zu fragen: welche Eigenschaft wird hier abstrahiert? Nicht die Größe, wie Vlastos behaupten würde, sondern das epistemische Eins-sein; anfänglich wurden die großen Dinge durch das Große zusammengefasst; aber dann wurde der ge-

---

<sup>186</sup> Parmenides, 132a.

rade gewonnene epistemische Nenner wieder von ihnen abgetrennt, um ihn ebenfalls als einen zu betrachten, und bei zweien anzukommen; denn schließlich, als wüsste er nicht mehr, was er gerade getan hat, bemerkt Parmenides den Verlust dieses Bezugs, dessen Band er gerade selbst zerschnitten hatte, und fordert einen neuen Aufhängepunkt. In gewisser, jeweils verschiedener Art und Weise Eines zu sein, wurde zuvor von dem Großen und der Menge der großen Dinge abstrahiert: das epistemische Moment einer Idee, *einen* Nenner zu schaffen, wird als Eines aufgefasst, und außerdem die gleichartige ontologische Eigenschaft von mehreren Einzeldingen. Diese wiederum an einem neuen epistemischen Bezugspunkt festzumachen, wäre von sich aus schon problematisch, weil die jeweiligen Hinsichten, Eines zu sein, sehr unterschiedlich sind. Trotzdem könnte man vielleicht versuchen, sie beide unter der Idee des Einen zusammenzustellen. Aber Parmenides geht einen ganz anderen Weg: ein Großes soll notwendig werden, wodurch dieses andere groß erscheint. An diesem Punkt wird deutlich, dass die Wahl der Idee, mit der das TMA operiert, je nach Standpunkt entweder sehr unglücklich ist, oder, aus der Perspektive des Parmenides, der seine Verwirrung der Ebenen hinter den Worten verstecken will, äußerst geschickt: die Projektion verschiedener Hinsichten aufeinander erreicht hier ihren Höhepunkt, als Parmenides einfordert, dass ein neues Großes erscheinen muss. Der Hinsichten bewusst, müsste man korrigieren: ein *Größeres*, und zwar epistemisch größeres, müsste erscheinen: eine neue Idee, unter der sowohl die ursprüngliche Idee als auch Einzeldinge zusammenfassbar sind, aber keineswegs eine neue Idee des Großen. Parmenides projiziert hier auf einen neue, bisher unbekannte Art und Weise; die neue Idee soll die Eigenart der ursprünglichen besitzen müssen (nämlich wie das Große die Größe epistemisch zu abstrahieren): eine Vermischung der epistemischen Ebenen zweier verschiedener Ideen und ein klares *non-sequitur*.

Wenn überhaupt ein neues Element destilliert werden kann, aus der Menge der großen Dinge, die insofern einheitlich sind, als sie ein gemeinsames Charakteristikum aufweisen, also eine epistemisch uniforme Menge bilden, und der Idee des Großen, die ebenfalls in epistemischer Hinsicht abgeschlossen ist, insofern, dass sie eine einzelne Idee, ein epistemischer Nenner ist, ist es die beiden Elementen übergelagerte Idee des Einen (wogegen man Einwände vorbringen könnte, weil die Art und Weise, einheitlich oder eins zu sein der beiden Elemente sehr unterschiedlich ist, das Eins-Sein des Einen vom anderen abhängt, weswegen die Auffassung, die großen Dinge bildeten *eine* Menge eine ungerechtfertigte ontologische Isolation darstellt). Die-

ser neue epistemische Nenner aber hat nichts mehr zu tun mit der Eigenschaft einer seiner Bezugspunkte, die Menge großer Dinge zu sein, bzw. mit der Funktion der Idee des Großen, ein epistemischer Nenner für alle großen Dinge zu sein; durch den Abstraktionsschritt von der Menge der großen Dinge und der Großheit zur Idee des Einen wird jede Information über das Große (entweder als Eigenschafts-Menge von Einzeldingen oder als epistemischer Bezugspunkt) verloren. Deshalb fehlt die Triebfeder für einen Regress – wir sind in der epistemischen Hierarchie mittels Abstraktion nach oben geklettert, von den Einzeldingen, die groß sind, zur Idee des Großen, die nicht selbst groß ist, zur Idee des Einen, die aber nicht notwendig die Eigenschaft hat, große Dinge unter sich zu vereinen, noch die Idee des Großen notwendig impliziert; der Prozess, selbst wenn er auf diese Weise berichtigt wird (denn Parmenides führt ihn nicht im Hinblick auf die Idee des Einen aus; vgl. Parmenides 132a: „erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes, wodurch notwendig ist, dass dieses alles dir groß erscheint?“ – gerechtfertigt wäre: ... dass dieses alles dir als jeweils Eines erscheint)), würde immer noch bei seinem zweiten Abstraktionsschritt enden.

Der Begriff des Großen, epistemisch betrachtet, in seiner abstraktiven Relation zu der Menge der großen Einzeldinge führt nicht notwendigerweise auf einen höheren Überbegriff, aber der abstrahierende Mechanismus kann mittels einer übergelagerten Idee gekennzeichnet werden – der Idee der Vereinzelung, der Begriff des Einen. Parmenides verwechselt hier also hinreichenden mit notwendigem Zusammenhang. Aus systematischen Blickwinkel stellt sich die Situation anders dar: Wenn große Einzeldinge unter einen Nenner gestellt werden sollen, scheint dies tatsächlich notwendigerweise die Idee des Einen zu involvieren, damit die großen Dinge in *einer* Menge zusammenfassbar werden. Aber einerseits bewegt sich Parmenides nicht in diese Richtung (vgl. Parmenides 132a: „...mit der Seele zusammen überschaust ...“ bzw. „... erscheint dir nicht wiederum *ein* Großes ...“), und andererseits kann aus der obigen Argumentation gefolgert werden, dass auch in systematischer Hinsicht kein Regress folgt; wenn eine Anzahl von Einzeldingen unter einem epistemischen Nenner stehen sollen, impliziert dies immer die Kombination der Idee, die diese Eigenschaft repräsentiert mit der Idee des Einen; jedoch keine notwendige Folge von immer neuen Überbegriffen.

Die Vermischung der Hinsichten, die dem Argument einen Anschein von Relevanz gibt, macht

deutlich, wo der gedankliche Fehler liegt. Die obige Argumentation kurz zusammengefasst, könnte es auch gegen sich selbst verwendet werden, indem man es seinen eigenen Boden zerstören lässt: wenn die Idee des Großen vollständig von den großen Einzeldingen isoliert wird, dass sie nicht mehr als epistemischer Nenner fungieren kann, was eine notwendige Prämisse dafür wäre, dass ein neuer Bezugspunkt vonnöten wäre, kann sie ohnehin die großen Dinge nicht unter sich zusammenfassen, wodurch der „tritos anthropos“ (also der zweite epistemische Bezugspunkt, die zweite Idee) nicht mehr notwendig wäre.

### **Einschub: Dialektik, Hinsichten, das Eigenmoment der Sprache und Ryle's Interpretation**

Im Lichte der verschiedenen Hinsichten, die die Sprechweise von den Ideen und ihrer Relation zu den Einzeldingen festlegen, kann nun die Argumentation des Einschubs bezüglich des Eigenmoments der Sprache aus Kapitel 2.7 präzisiert werden. Wie die Funktion „x ist F“ in den aktuellen Rahmen einordbar ist, ist leicht einsehbar: offensichtlich legt „x ist F“ zunächst keine Hinsicht fest; das unspezifische „ist“ zwischen x und dem Prädikat F kann ontologisch, epistemisch und auch systematisch interpretiert werden. Wenn x ein Einzelding ist, und die Funktion Allens Analyse entsprechend als relationale Aussage zum Standard F interpretiert wird, dominiert offenbar die systematische Hinsicht: x steht in Relation zum Maßstab F, weshalb dieser eine konstitutive Wirkung auf x erhält. Wenn x eine Idee ist, so behauptet Allen von „x ist F“, handle es sich um eine identifizierende Aussage. Die Identifikation, die hier vorgenommen wird, hat augenscheinlich einen epistemischen Charakter: weil durch „x ist F“ der Maßstab für F identifiziert wird, wird er für die Erkenntnis sichtbar: der Satz versucht, die Existenz der Idee zu behaupten, indem er die Idee epistemisch fixieren will (auch deshalb, weil er, wie in Kapitel 2.7.2 dargestellt, fordert, dass etwas anderes als die Idee für x eingesetzt wird). Das Eigenmoment der Sprache erschließt sich durch diese Ambivalenz: Wie beinahe alle Argumentationen des Parmenides, sowie die Lesarten von Exegeten wie Vlastos zeigen, ist der Übertritt von einer Ebene auf die andere bei zu unspezifischer Wortwahl, nicht genau genug ausgeführten Mechanismen, oder impliziten Prämissen möglich; dann scheint die Sprechweise, die sich anfangs nur innerhalb einer Hinsicht bewegt, Konsequenzen für andere zu evozieren, die aber mit den anfänglichen Aussagen, die in Bezug auf eine andere Ebene stattfanden, unverträglich sind. Die Sprech-

weise koppelt durch das Springen und die Vermischung der Ebenen an sich selbst an, und konterkariert, oder, wenn die Mechanismen logisch fixiert werden, kontradiziert sich selbst. Bei Vlastos wird das „ist“ aus „x ist F“ als ontologische Prädikation interpretiert, wodurch seine Argumentation sich selbst auf diese Hinsicht festlegt. Wie bereits mehrmals argumentiert wurde, kann sich so aber den Ideen in ihrem Verhältnis zu den Einzeldingen nicht genähert werden – wir können die Ideen nicht direkt erfassen, sondern müssen die Umwege über ihre Einbeschriebenheit in den Einzeldingen gehen (Epistemik) bzw. ihr Strukturmoment für die Einzeldinge herausarbeiten (Systematik). Die Analyse der Ideen und ihrer Natur muss verschiedene Hinsichten berücksichtigen, welche, wenn sie nicht in der Terminologie genau genug fixiert werden, einen Rückstoß aufeinander entfalten und sich gegenseitig zu bekämpfen scheinen können.

Gilbert Ryle beweist in seinem Aufsatz „Plato’s Parmenides“ eine grundlegende Intuition für diese Problematik, dessen Analyse an dieser Stelle Gehör finden soll. Zu dessen Beginn bezieht er exegetisch Position: „the obvious obscurity of the dialogue is due to a very natural cause, namely that Plato could not with the logical apparatus accessible to him propound in set terms what is the general conclusion or even the main drift of the dialogue.“<sup>187</sup> Ryle interpretiert den Parmenides also als eine Art philosophischer Schuss ins Blaue: Platon fehlten, so Ryle, die logischen Werkzeuge, um die Strömungsrichtung der Argumentation bis zum Ende durchzusehen, oder absehen zu können, wohin sie ihn führt. Unsere Erwägungen jedoch haben gezeigt, dass auch ohne formal-logische Mittel die innere Struktur des Textes und der Argumente aufzeigbar ist, und es demnach Platon prinzipiell möglich sein hätte können, den Tendenzen des Parmenides Einhalt zu gebieten, sie in eine andere Richtung zu dirigieren, den Einwänden des Parmenides etwas entgegenzusetzen, und sie damit produktiver zu verwenden. Was unsere exegetische Position von der von Ryle unterscheidet (auch wenn beide durchaus verwandt sind), ist die Intuition, die wir Platon unterstellen wollen: anhand der bis jetzt präsentierten Argumente erscheint es durchaus möglich, und sogar plausibel, dass Platon mit dem Parmenides einer Grundidee folgte, und diese auch den ganzen Dialog strukturiert, nämlich eine ernsthafte Kommentierung bezüglich verschiedener Problemfelder, die sich im Horizont der Ideenlehre auftaten, zu betreiben, auch wenn ihn dieses Unternehmen in philosophische Tiefen führten, die zuerst einmal erschlossen werden mussten, und der Weg selbst eine so beträchtliche Aufgabe an ihn

---

<sup>187</sup> Ryle, S. 97.

stellte, dass dieser die Auflösung der Aporien und Absurditäten zum Opfer fielen.

Ungeachtet dieser anderen exegetischen Färbung, die Ryles Interpretation aufweist, erscheint diese unserer Analyse durchaus verwandt: er ist z. B. einer der wenigen Autoren, die das Problem der trivialen Ideen kohärent einordnen: „Yellow is an universal in the category of equality, equality is one in the category of relation. But how do we establish such categorial differences? ... by exhibiting the ... absurdities which result from treating universals as all of one type.“<sup>188</sup> Ryle bearbeitet hier die Probleme, die wegen mangelnder Differenzierung auftreten, vom anderen Ende her: er postuliert verschiedene „Universalien“, einheitliche Begriffe oder Ideen. Im Kontrast dazu haben wir versucht, die Kompositionalität der trivialen Ideen, wie z. B. Hausheit, sich aus per-se abstrakten Begriffen in deren Kombination herzuleiten, zu beweisen, und die Notwendigkeit eines logischen Systems für die Gliederung von verschiedenen Universalien dadurch umgangen, dass differenzierte Hinsichten für die Sprechweise über diese eingeführt wurden. In diesem Lichte könnte Ryles Interpretation wie die schwesterliche der unseren erscheinen, wenn sie einerseits genauer ausgeführt worden wäre, und andererseits weiterführende Fragen zu ihr beantwortet würden: wenn Gelb eine Universalie der Kategorie der Gleichheit, und Gleichheit eine der Kategorie der Relation ist, welche Universalien-Kategorie besetzen dann z. B. die Gerechtigkeit, oder die Tischheit? Offensichtlich ebenfalls die Gleichheit, müsste man sagen, weil dadurch gerechte Handlungen oder tischartige Gebilde unter einen Nenner gebracht werden können. Dadurch würde letztlich jede Universalie oder Idee in gewissem Sinne die Kategorie der Gleichheit für sich beanspruchen, und die Gleichheit selbst, weil als Relativum klassifiziert, den Zusammenhang unter Hinsicht-abhängig gleichen Dingen herstellen. Die Richtigkeit oder Falschheit dieser kategorialen Differenzierung dahingestellt, entfernt sie sich doch augenscheinlich von der platonischen Konzeption der Ideen. Außerdem muss Ryles Ansatz auf der Notwendigkeit eines formalen Systems bestehen, das die verschiedenen Universalien sinnvoll einordnet; unsere Analyse dagegen zeigt einen Weg auf, der für Platon (wenn auch nicht in der Sprechweise von Ontologie, Epistemik und Systematik, aber doch prinzipiell) gangbar gewesen wäre, und leistet trotzdem, bezüglich der trivialen Ideen und der Auflösung der Absurditäten im Parmenides dasselbe.

---

<sup>188</sup> Ryle, S. 104.

Letztlich muss aber resümiert werden, dass Ryle, wenn auch grundsätzlich auf dem richtigen Weg, das Ziel verfehlt. Der vielleicht zentralste Satz seiner Analyse lautet: „The reasons are all of one type, namely that contradictions or vicious regresses arise out of assertions which assume the validity of the practice in question“<sup>189</sup>. Ryle glaubt also, dass Absurditäten oder Regresse dadurch entstehen, dass während der Untersuchungen implizit die Methoden und Schlussweisen benutzt (und damit als gültig angesehen werden), die eigentlich zur Diskussion gestellt sein sollen. In gewisser Weise sind wir in Kapitel 2.7 (Einschub zum Eigenmoment der Sprache), besonders aber in Kapitel 2.9.4.3 auf ein ähnliches Faktum gestoßen, aber im Gegensatz zu Ryle haben wir es nicht so radikal interpretiert: Die Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen recycelt für sich den Mechanismus, der epistemisch von den Einzeldingen zu den Ideen führt: die Abstraktion. Denn wenn die Ideen aus den Einzeldingen abstrahierte epistemische Nenner sind, dann behandelt die Fragestellung der Relation zwischen den beiden die Ideen wie quasi wie die Einzeldinge, aus denen epistemisch ein gemeinsamer Nenner, eine Idee (der Ideen) destilliert wird, nämlich die Fragestellung nach deren Art der Verbindung zu den (ursprünglichen) Einzeldingen; die Frage nach der Relation zwischen Ideen und Einzeldingen führt also über mit demselben Mittel, der Abstraktion, auf eine höhere Ebene als die der Ideen in der epistemischen Hierarchie. Aber weshalb glaubt Ryle, dass dies problematisch ist, oder konkreter, warum sollten daraus Kontradiktionen oder Regresse entstehen? Der einzig vorstellbare Grund scheint zu sein, dass er positive mit negativer Beweisführung verwechselt: wenn durch die Argumente die Richtigkeit der genannten Mechanismen bewiesen werden sollte, wäre dieses Vorgehen tatsächlich problematisch: es würde vorausgesetzt werden, was bewiesen werden soll. Die Schlussketten im Parmenides aber wollen schließlich die Mechanismen, die sie behandeln, ins Absurde führen. Freilich müssen sie dazu diese Methoden auch benutzen – ansonsten könnten sie nicht ihre Problematik bzw. angebliche Absurdität herausstellen. Im Lichte unserer Erwägungen könnte Ryles obiges Statement auf folgende Weise berichtigt werden: weil die Aussagen im Text gewisse Teilaspekte der verwendeten Methoden, die aber nicht hinreichend spezifiziert sind, als gültig voraussetzen und unter veränderten Voraussetzungen, d. h. in anderen Hinsichten wiederverwenden, geben sie Anlass zu Kontradiktionen oder Regressen. Wenn Ryles Formulierung richtig wäre, müsste sie ihm bezüglich seiner eigenen Ausführungen zum Thema stark zu denken geben; denn schließlich benutzt er selbst im

---

<sup>189</sup> Ryle, S. 108.

Zuge seiner Interpretation Methoden und Mechanismen, die er zumindest zunächst, für den Zweck seiner Argumentation, ihre Problematik bzw. Fehlerhaftigkeit herauszustellen, als gültig annimmt.

Zu obiger Schlussfolgerung kommt Ryle auf dem folgenden Weg: die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Ideen und Einzeldingen führt auf die Frage, welche Art von Relation die Instanziierung oder der Hypostase der Einzeldinge durch die Ideen darstellt. Das Englische besitzt für den Ausdruck dieser Korrelation die sprachlich weniger sperrige Idiomatik: „to be an instance of“, oder in Ryles Terminologie, „exemplification“<sup>190</sup>. „Exemplifikation“ scheint kein schlechter Begriff für die Relation zwischen Ideen und Einzeldingen zu sein: einerseits impliziert er, dass sich Ideen in den Einzeldingen verbeispielen (also die Verflechtung der Ideen in den Einzeldingen sichtbar ist) und dass, weil die Einzeldinge nur beispielartige Hypostasen eines allgemeineren Charakteristikums oder Prinzips sind, in dieser Hinsicht auch systematisch von den Ideen abhängig sind (denn die Idee dahinter existiert unabhängig von ihrer Exemplifikation; aber das Exempel wird zu dem was es ist, nur durch die Exemplifikation durch die Idee); *exemplification* kann also, zumindest auf den ersten Blick, sowohl epistemischer als auch systematischer Relation gerecht werden. Weiterhin scheint die Exemplifikation auch, wiederum dem Erstkontakt nach beurteilt, der platonischen Konzeption des Zusammenhangs genug Rechnung tragen: der gerade genannte epistemische Teil der Exemplifikation könnte auch (metaphorisierend) als Aufnahme der Begriffe in die Einzeldinge bezeichnet werden (ein Exempel von etwas scheint ein gewisses Moment der exemplifizierenden Instanz zu repräsentieren, oder aufgenommen zu haben), und in systematischer Hinsicht könnte man ebenfalls sagen, das Urbild exemplifiziere das Abbild (ein Urbild kann Urbild für mehrere Abbilder sein, existiert unabhängig von ihren Abbildern, hingegen sind die Abbilder von ihrem Urbild abhängig), so dass Ryles Interpretation mit der ursprünglichen platonischen Auffassung zwar nicht kongruent, aber zumindest kompatibel erscheint.

Ryle will einen genaueren Blick auf die vorgeschlagene Art der Relation werfen: Man nehme zwei Arten von Exemplifikation an, „x ist quadratisch“, und „y ist kreisförmig“<sup>191</sup>. In gewisser

---

<sup>190</sup> Vgl. Ryle, S. 106 ff. und S. 106: Let us ... call this alleged relation ... „exemplification“.

<sup>191</sup> Wir verwenden hier Ryles eigenes Beispiel, S. 106.

Weise aber, so Ryle<sup>192</sup>, sind diese beiden Exemplifikationen selbst Exempel; nämlich der Exemplifikation als angesetzte Relation zwischen Ideen und Einzeldingen: es handle sich um Exemplifikation zweiter Ordnung. Nun aber könnte man wieder fragen, welcher Zusammenhang zwischen der Exemplifikation erster und der zweiten Ordnung besteht; und man müsse wiederum von einer Art Exemplifikation sprechen, und so setzt sich der Prozess ins Unendliche fort. Dieses Argument führt Ryle auf die Schlussfolgerungen: „So there is no such relation as being-an-instance-of“<sup>193</sup>, und: „There are no genuine simple relational propositions having for their terms what is denoted by abstract nouns. Forms are not terms in relational propositions with their instances acting as the other terms“<sup>194</sup>, und schließlich: “Forms cannot be the subjects of any simple propositions, affirmative or negative, attributive or relational”<sup>195</sup> – was ihn zu dem Résumé veranlasst, dass die Ideenlehre in der von Platon präsentierten Form von grundauf fehlerhaft ist und einen logischen Unterbau wie die von ihm vorgeschlagene kategoriale Distinktion benötigt.

Dieser Schluss ist vorschnell, denn das Problem des Regress-Arguments, wie es von Ryle aufgeführt wird, ist, dass es kein echtes Regress-Argument ist. Es ist offensichtlich, dass die Exemplifikationen erster und zweiter Stufe nicht identisch sind: in erster Ordnung wird einem Einzelding eine konkrete Eigenschaft zugesprochen, in zweiter Ordnung wird einer Relation noch einmal eine Exemplifikation übergestülpt. Für einen Regress wäre es notwendig, zu behaupten: die Exemplifikation eines Exempels exemplifiziert auf genau gleiche Art und Weise die Exemplifikation, quadratisch oder kreisförmig zu sein. Aber freilich ist die Exemplifikation zweiter Stufe kein Exempel der Relation, quadratisch oder kreisförmig zu sein: sie ist lediglich ein Exempel ihres eigenen Mechanismus. Der Logik des Arguments zufolge könnte eine Idee deshalb nicht eine gewisse Eigenschaft eines Einzeldings exemplifizieren, weil dadurch notwendigerweise ein Exempel ihrer Wirkungsart, zu exemplifizieren, aufgestellt werden würde.

Mit unserem Werkzeug der Auflösung in Hinsichten können wir das Problem genauer lokalisieren: welche Hinsichten besetzt eine Relation wie die Exemplifizierung? Obiger Auslegung gemäß die beiden Ebenen, die einen Zusammenhang zwischen Ideen und Einzeldingen herstellen:

---

<sup>192</sup> Vgl. Ryle, S. 107.

<sup>193</sup> Ryle, S. 107.

<sup>194</sup> Ryle, S. 107.

<sup>195</sup> Ryle, S. 107.

Epistemik und Systematik. Eine genauere Betrachtung der beiden Exemplifizierungen in erster und zweiter Ordnung bringt den gedanklichen Fehler an die Oberfläche: in erster Stufe gestaltet sich die Exemplifizierung als Relation zwischen Ideen und Einzeldingen. „x ist quadratisch“, wenn exemplifizierend interpretiert, eröffnet einen systematischen Zusammenhang (weil x durch eine Idee strukturiert wird, ist  $x \in F$ ) und einen epistemischen (weil x durch eine Idee bestimmt wird, kann ihre Verflechtung in x erkannt werden). In zweiter Ordnung gestaltet sich die Epistemik zwischen Exempel und Exemplifizierenden freilich nicht gleich, aber auf gewisse Weise analog: das Wirken, die Einbeschriebenheit der Exemplifikation wird in ihrer konkreten Ausübung erkannt; eine Exemplifikation exemplifiziert ein Exempel – wiederum eine Exemplifikation. Bezüglich der epistemischen Hinsicht ist zu bemerken, dass der zweite Schritt von der Exemplifikation, quadratisch oder kreisförmig zu sein, hin zur zweiten Exemplifikation alle Information über die Einzeldinge abschüttelt; jetzt ist nicht mehr davon die Rede, ein Exempel für Kreisförmigkeit zu geben, sondern ein Exempel von irgendetwas – das Wissen darüber wurde im Abstraktionsschritt verloren, also ist der erste Schritt im scheinbaren Regress nicht derselbe wie der zweite. Dementsprechend hat sich auch die systematische Relation verändert: eine Exemplifikation kann nicht als Systematikum ihres eigenen Mechanismus dargestellt, zum Regress antreiben, denn dass die Systematik der Exemplifikation in sich selbst einbeschreiben ist, ist (aus systematischer Perspektive) erstens ebenso sinnvoll wie die Behauptung, ein Urbild sei Urbild für sich selbst, und damit sein eigenes Abbild; zweitens müsste die Exemplifikation eines Exempels die Exemplifikation, quadratisch zu sein, oder kreisförmig, systematisch strukturieren, d. h. in ihrer Natur determinieren. Genau das tut sie aber nicht: der bloße Mechanismus der Exemplifikation, ohne Konkretisierung, was exemplifiziert wird, kann nicht die Exemplifikation bestimmen und festlegen, die etwas quadratisches oder kreisförmiges verbeispielt, und drittens ist offensichtlich, dass die systematische Seite der Art der Exemplifikation zweiter Stufe nicht analog zu einer Exemplifikation ist, die z. B. das abstrakte Prinzip des Quadratisch-Seins in einem Beispiel vorstellig macht. Ein valides Regress-Argument würde voraussetzen, dass mit jedem Übergang von einem Element zum nächsten notwendig derselbe Übergang wiederum sich anschließen muss, ohne dass der Prozess abbrechen kann und sich deshalb ins Unendliche fortsetzen muss. Wie nun ersichtlich ist, handelt es sich erstens nur um eine analoge, und zweitens nur teilweise analoge Wiederholung des Mechanismus; die epistemische Fortsetzung des Regresses kann schon kaum mit einer Analogie bewerkstelligt werden, und die Notwendigkeit

des systematischen Zusammenhangs über alle Ordnungen der Exemplifikationen hinweg verliert sich in der Einarbeitung des Mechanismus in sich selbst; deshalb wird der Regress bereits bei seinem zweiten Element unterbrochen, weil die Systematik der Exemplifikation nicht erst dadurch ergibt, dass eine Exemplifikation eine andersartige Exemplifikation evoziert, sondern bereits dadurch gegeben ist, dass etwas exemplifiziert wird: in der systematischen Hierarchie geht der Weg von der Idee durch Exemplifikation zu einem konkreten Exempel, dem Einzelding, und nicht notwendigerweise (was ein Regress fordern würde) zuerst über ein übergeordnetes Konzept einer Exemplifikation, die das Exempel einer untergeordneten aufstellt, welche wiederum ein konkretes Einzelding exemplifiziert, denn niemand denkt notwendigerweise an eine Exemplifikation zweiter Ordnung, wenn ersichtlich ist, dass ein gegebenes Etwas ein Exempel einer gewissen Eigenschaft oder Prinzips ist. Nicht unähnlich dem ersten TMA, wo Parmenides die Epistemik der einen Idee auf die der anderen projiziert, will Ryle hier die Systematik eines Elements auf die des anderen zwingen, obwohl beide sich nur im Namen gleichen, und nicht notwendig verknüpft sind. In systematischer Hinsicht ergibt sich also keinesfalls ein Regress, weil dort der Mechanismus nicht der gleiche ist, und kein immer neues Element einfordert, aber auch auf epistemischer Ebene läuft der Prozess nicht bis ins Unendliche, weil die Methodik der Schritte zwischen den einzelnen Ordnungen nur analog ist. Deshalb setzt die Folge der Exemplifikationen nicht notwendigerweise immer weiter fort.

Wiederum wird deutlich, dass eine gewisse Unvorsichtigkeit in den Annahmen, und die daraus resultierende scheinbare Plausibilität der eigenen Sprechweise, die verschiedene Hinsichten so in sich komprimiert, dass die dahinter wirkenden Mechanismen kaum mehr zu erkennen sind, den Leser des Parmenides in Aporien führt. Deshalb kann Ryles analog zu Vlastos Interpretation angetragen werden, über die eigenen Prämissen und den ihnen inhärierenden Schlussfolgerungen zu stolpern; die Problemfracht, die er Platons Ideenlehre anzulasten versucht, bringt er selbst mit. Letztlich offenbart sich der Fehler in Ryles Analyse selbst: "Forms cannot be the subjects of any simple propositions, affirmative or negative, attributive or relational"<sup>196</sup> ist eine seiner Schlussfolgerungen. Dieser Satz kontradiziert sich selbst: wenn weder affirmative noch negierende, weder attributive noch relationale Aussagen über die Ideen erlaubt sein sollen, bleibt kein aussagelogischer Gehalt mehr für ihn selbst übrig.

---

<sup>196</sup> Ryle, S. 107.

Auch wenn Ryles Analyse die Situation etwas zu grobkörnig darstellt, muss ihr trotzdem der Vorzug zugestanden werden, dass sie einen Nerv der Gesamtproblematik trifft: ganz offensichtlich sind es die Prämissen und Konsequenzen, die jede Sprechweise über die Mechanismen der Ideenlehre mit sich bringt, die (unserer Auslegung nach scheinbare) logische Fallazitäten produzieren. Wenn die Methoden von vornherein irreführend sind, muss ein Resultat, das auch durch ihre Anwendung gewonnen wird, während es gleichzeitig eine bestimmte Position zu eben diesen Methoden einnehmen will, mindestens fraglich bleiben. Daraus zu folgern, dass die Methoden selbst fehlerhaft sind, ist eine Übertreibung; unsere Analyse hat bereits gezeigt, dass eine genauere Erörterung und Fixierung der sprachlichen Praktiken, und damit auch eine Präzisierung der diskutierten Mechanismen innerhalb der Diskussion über die Ideen und ihre Relationen zu den Einzeldingen helfen kann, die Regresse und Widersprüche zu vermeiden. Mit anderen Worten evozieren die logischen Gräben, auf die man stößt, erst die Frage, woher diese kommen und warum es so schweren Anschein macht, die Fragestellung nach den Mechanismen der Ideenlehre konsistent zu behandeln; die Antwort unserer Analyse auf letztere Frage lautet, dass eine genauere Formulierung und eine systematische Ausweitung der Praktiken die Schwierigkeiten, die sich zu ergeben scheinen, verblassen lassen, die darin bestehen, dass ein Beschreibungs- oder Erklärungsdefizit auf einer Ebene als Absurdität oder Paradoxon auf anderer Ebene erscheint.

Man könnte einwenden, dass unsere Betrachtungsart es sich leicht macht, indem sie die Schwierigkeiten nur in verschiedenen Hinsichten ausspinnt, sich im Detail verbirgt und sich so vielleicht vor der Gesamtproblematik versteckt; insbesondere liefert sie keine hinreichende Präzisierung der Mechanismen, von denen sie Präzision verlangt. Zu einem gewissen Grade wäre ein solcher Vorwurf nicht ganz unberechtigt – denn wir haben uns recht wenig damit beschäftigt, wie die verschiedenen Ebenen sich kohärent zusammenfügen lassen. Aber es kann entgegnet werden, dass es erstens nicht die Aufgabe dieser Analyse ist, ein konsistentes Bild der Gesamtheit der Ideenlehre zu zeichnen, und zweitens, ungleich wichtiger, dass sich die Kohärenz der Hinsichten erst dann ergeben kann, wenn sie alle für sich allein präzise genug erläutert und weit genug ausgeführt wurden. Die obigen, wie einige der noch nachfolgenden Punkte belegen, dass eine Komprimierung und Vergröberung der Hinsichten in einer Sprechweise, die alle zu-

sammenfassen will und kohärent in sich schließen will, an eben jener Wechselwirkung der verschiedenen, zu dicht aneinander gebrachten Ebenen scheitert. Ein Unternehmen, dass die Hinsichten vollständig zusammenfügt, wäre kein leichtes: die Differenzierung ist schon schwierig, weil die Ebenen z. B. schon deshalb verwoben sind, weil wir epistemisch auffassen, wie die Ideen die Einzeldinge systematisch strukturieren, da wir in abstrakten Worten darüber referieren. Ähnlich wie bei unserer Analyse wäre ständige Vorsicht geboten, um nicht in eine der vielen Gruben zu fallen, die während unserer Erörterung dargestellt wurden. Letztlich weisen die Argumente des Parmenides selbst am besten nach, dass dies keine leichte Aufgabe ist.

## Einschub Ende

### 2.11.2 Das zweite TMA

Wie in Kapitel 2.10.3 dargelegt, schwingt in Sokrates Sprechweise von dem Verhältnis zwischen Ideen und Einzeldingen, in dem jene diese durch ihre Urbildfunktion konstituieren, ein epistemischer Überton mit; Ur- und Abbild ähneln sich, wodurch indiziert wird, dass die Ideen in den Einzeldingen einbeschrieben sind. Dessen Nachhall greift Parmenides auf: „Wenn nun ... etwas dem Begriff ist nachgebildet worden, ist es möglich, daß der Begriff dem Nachgebildeten nicht ähnlich sei ...?“<sup>197</sup>. Der „tritos anthropos“ folgt auf dem Fuß: „Und ist es nicht sehr notwendig, daß das Ähnliche mit dem Ähnlichen eins und dasselbe muß aufgenommen haben? ... Das aber ... ist nicht eben das der Begriff selbst.“<sup>198</sup> Parmenides vervollständigt die von Sokrates eingeläutete Projektion der Systematik auf die Epistemik, d. h. der Urbild-Abbild-Funktion auf die Ähnlichkeit: das Abbild eines Objekts muss diesem ähneln, zwei ähnliche Dinge müssen dasselbe aufgenommen haben. Dieses dritte wiederum ist den zwei vorangegangenen ebenfalls ähnlich, und die Ähnlichkeit der drei bezieht sich aus einem wieder neuen Element. Wie in Kapitel 2.10.3 dargestellt, bezieht die Sprechweise von Urbild und Abbild und deren Ähnlichkeit ihre Relevanz aus ihrem analogen Charakter zu konkreteren Beispielen: wie bei Original und Kopie oder Objekt und Spiegelbild ähneln sich Urbild und Abbild. Allerdings ist offensichtlich, dass Ähnlichkeit nicht die gesamte Korrelation zwischen diesen ausmachen kann, weder bei den beiden Analogien noch bei Urbild und Abbild: nur weil ein Haus zufällig dem anderen ähnelt, ist

---

<sup>197</sup> Parmenides, 132d.

<sup>198</sup> Parmenides, 132d-e.

das eine nicht notwendig das Urbild des anderen. Die Urbild-Abbild-Funktion kann also durch die Ähnlichkeit nicht vollständig erfasst werden: jene besitzt als Systematikum mehr Struktur und Gehalt, was die Korrelation ihrer beiden Elemente angeht als diese. Die Ähnlichkeit weist kein systematisches Moment auf, sondern stellt eine epistemische Relation auf (siehe Kapitel 2.4.3 und 2.10.3).

Urbild-Abbild-Funktion und Ähnlichkeit wird der Anschein gegeben, als würden sie einander äquivalent sein. Wie festgestellt wurde, ist die Verbindung zwischen Ähnlichkeit und Urbild/Abbild nicht notwendig und hinreichend zugleich; Ähnlichkeit ist kein Konstitutivum der Systematik. Parmenides unterschlägt diesen logischen Zusammenhang, der nur in eine Richtung, vom Urbild-Abbild-Mechanismus zur Ähnlichkeit, notwendig sein kann (wobei wir weiter unten folgern werden, dass nicht einmal dieser notwendig sein muss), und folgert weiter: „das Ähnliche [muss] mit dem Ähnlichen eins und dasselbe ... aufgenommen haben.“ Würde man behaupten, Urbild und Abbild müssen dasselbe aufgenommen haben, wodurch das eine zum Urbild und das andere zum Abbild wird? Wohl eher nicht: in dieser Sprechweise würde „dasselbe aufgenommen haben“ zu symmetrisch sein – das Abbild hängt schließlich von seinem Urbild ab, und genau deshalb besitzt die Sprechweise von Urbild und Abbild einen systematischen Impuls (was sich in der asymmetrischen logischen Korrelation zwischen Ähnlichkeit und Urbild-Abbild-Funktion ausprägt): eher könnte man sagen, das Abbild habe etwas vom Urbild aufgenommen. Aber Parmenides hat die Sprechweise von Urbild und Abbild abgelegt und versteift sich auf die Ähnlichkeit, und projiziert damit eine epistemisches Korrelat auf einen systematischen Zusammenhang: Idee und Einzelding müssen, weil einander ähnlich dasselbe „aufgenommen haben“. Die Wortwahl ist bemerkenswert: Parmenides sagt nicht, beide wiesen ein gemeinsames Moment auf, was eine epistemische Anlehnung aneinander aussagen würde, sondern stellt das systematische Defizit der Ähnlichkeit heraus: beide müssten von etwas strukturiert sein, das ihnen ihre Ähnlichkeit verschafft, oder in anderen Worten: beide müssten ein gemeinsames Urbild haben, „durch dessen Aufnahme ... [sie] sich ähnlich sind.“ Die epistemische Feststellung einer Ähnlichkeit würde nicht ausreichen, um Anstoß zum Regress zu geben; Parmenides muss fragen, woher diese kommt, und springt damit von der epistemischen zur systematischen Ebene: man hätte ihm erwidern können, dass die Ähnlichkeit eben daher kommt, dass das eine das Urbild des anderen ist. Aber Parmenides will behaupten: weil Ur- und Abbild sich ähneln, brau-

chen sie ein gemeinsames Urbild. Die Logik dieser Aussage zu einem Beispiel ausformuliert, könnte niemand ein Blatt Papier kopieren, ohne sich nachher ehrlich darüber wundern zu müssen, woher denn die Ähnlichkeit zwischen Original und Kopie kommt, und welches ominöse Ur-Original wohl dafür verantwortlich ist.

Dem Problem kann sich auch auf andere Weise genähert werden: die Sprechweise von Urbild und Abbild ist zunächst nur ein Analogon zu Beispielen wie Spiegelbildern oder Kopien. Das einzige, was Sokrates aufzubieten hat, um den Mechanismus näher zu beleuchten, ist die proklamierte Ähnlichkeit zwischen Idee und Einzelding. Aber dies ist nicht besonders hilfreich bei der Präzisierung: wenn die Urbild-Abbild-Korrelation zwischen Ideen und Einzeldingen genau oder nahe einer 1:1-Abbildung sein soll, nützt die Feststellung von Ähnlichkeit wenig, denn dadurch wird keine präzisere Formulierung des Mechanismus erreicht, denn in diesem Fall ist es ein rein analytisches Urteil: Urbild und Abbild ähneln sich, weil das eine das Urbild des anderen ist. Beispiele hierfür wurden bereits angeführt: Nichts systematisch Relevantes folgt aus den Behauptungen, dass Objekt und Spiegelbild oder Original und Kopie einander ähneln: bestenfalls sind sie epistemische Feststellungen. Wenn aber die Urbild-Abbild-Funktion als Metapher, also in weiterem Rahmen ausgelegt werden soll, ist es kontraproduktiv, auf Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild zu bestehen: denn Ähnlichkeit verknüpft Urbild und Abbild auf recht enge Weise miteinander, projiziert auf die Ontologie: Müssen sich Hilbertraum und Elektron ähneln, damit das eine die abstrakte Repräsentation des anderen, ein mathematisches „Urbild“ ist? Den Hilbertraum als Urbild, das Elektron als Abbild aufzufassen, mag zwar als eine recht starke Metaphorisierung anmuten, die aber, was die Konstitutivität des einen bezüglich des anderen angeht, durchaus sinnvoll ist: die abstrakte Kombination von Hilberträumen könnte man metaphorisch die Schablone, die Form oder auch das Urbild für jedes Elektron auf der Welt nennen, weil dies der systematischen Determination der Eigenschaften eines Elektrons durch einen Hilbertraum Rechnung trägt; dennoch ähneln sich beide auf keine Weise. Diese Beispiele machen deutlich, dass die Ähnlichkeit bestenfalls eine epistemische Konsequenz der zugrunde liegenden Systematik ist, und andernfalls, wenn die Relevanz der Sprechweise von Urbild und Abbild sich nicht direkt aus der Analogie zu konkreten Urbild-Abbild-Beispielen bezieht, eine übereilte Folgerung, die die Sachlage zu stark verkürzt, weil sie Urbild und Abbild zu nahe aneinander stellt, und keinen Raum mehr dafür lässt, die Systematik genauer auszuführen. Welchen der

beiden Fälle Sokrates eigentlich im Auge hat, lässt sich feststellen; Parmenides Argumentation wühlt in der Ähnlichkeit vergebens nach einem systematischen Anhaltspunkt und muss deshalb immer auf ein nächstes Element zurückfallen. Er geht nicht näher darauf ein, dass Sokrates die Urbild-Abbild-Korrelation eigentlich als Metapher, als ersten Ansatzpunkt der Beschreibung der systematischen Relation verstehen will: weil seiner Ansicht nach die „Begriffe *gleichsam* [eigene Hervorhebung] als Urbilder dastehen in der Natur“, sondern projiziert die (entweder kaum hilfreiche, oder, im Fall eines bildlich aufzufassenden Verständnisses von Urbild-Abbild-Korrelation der weiteren Argumentation und Ausführung des Zusammenhangs abträgliche) Ähnlichkeit, von Sokrates unachtsam in einem Nebensatz erwähnt, auf die systematische Ebene.

Platon lässt die Urbild-Abbild-Funktion, die für die Systematik zuständig wäre, im zweiten TMA unter den Tisch fallen: „Also auch nicht durch Ähnlichkeit nehmen die andern Dinge die Begriffe auf: sondern man muß eine andere Art suchen“<sup>199</sup>. Er beschränkt sich darauf, den Parmenides die Hinsichten verwirren zu lassen, und vergibt die Chance, zwei recht zentrale Momente der Ideenlehre, die Urbild-Abbild-Korrelation und die Ähnlichkeit, als Ansatzpunkte für mögliche genauere Mechanismen einzeln für sich und besonders hinsichtlich ihrer Trennung auf verschiedenen Ebenen zu verwenden. Die Verwirrung läutet Platon selbst ein, weil er Sokrates die Ähnlichkeit unbedarft mit der Urbild-Abbild-Funktion zusammenstellen lässt. Wenn auch einerseits das zweite TMA als Warnung vor einem Missverständnis seinen Sinn und Zweck verstanden werden kann, bleibt andererseits zu kritisieren, dass Platon die begriffliche Verirrung selbst heraufbeschworen hat. Die Verwandtschaft von Urbild-Abbild-Funktion und Ähnlichkeit (im ersten Fall, dem direkteren Verständnis des Korrelation zwischen Urbild und Abbild), wodurch sich letzteres durch ersteres notwendig ergibt, kann so engmaschig proklamiert werden, so dass der Übertritt von systematischer auf epistemische Hinsicht schnell geschehen ist. Jedoch unterlässt es Platon, den Unterschied der beiden durch eine Präzisierung der beiden Momente seiner Lehre zu formen und zu schärfen, was die philosophisch wesentlich fruchtbarere Alternative zu einer Darstellung gewesen wäre, die lediglich den Parmenides dabei beobachtet, wie er Sokrates Vorschlag missversteht und die Ähnlichkeit in eine logische Fallgrube schubst, die die Urbild-Abbild-Metapher nach hinreichender Explikation hätte überspringen können.

---

<sup>199</sup> Parmenides, 133a.

### 3. Schlusswort

Die obige Analyse betrachtet den diskutierten Teil des Dialogs aus einer Mehrzahl von Perspektiven. Auch wenn jeweils Gründe für die Richtigkeit oder Falschheit dieser Blickwinkel auf den Parmenides angegeben wurde, bzw. erläutert wurde, inwieweit und in welcher Hinsicht das eine oder andere Resultat Gültigkeit besitzt, und die einzelnen Ergebnisse auch in größeren Zusammenhang mit anderen gesetzt wurden, sollte eine zusammenfassende Gewichtung mehr Übersicht schaffen können. Denn die aufgeworfenen Blickwinkel scheinen, wenn einzeln betrachtet, manchmal nicht kompatibel zueinander zu sein, oder sich gar zu widersprechen, auch wenn auf die Beweggründe für den Wechsel der Perspektiven oftmals bereits eingegangen wurde, wie z. B. bei der Diskussion aus Kapitel 2.6, wo wir zuerst Vlastos Interpretation (mit dem einen oder anderen Zusatz) mehr oder weniger zu übernommen haben schienen, um allerdings später darstellen zu können, inwiefern ihre Prämissen ein verzerrtes Bild der Ideenlehre vorstellen, was einerseits dem Zweck diene, auf möglichst plausible Weise mit dem Makel der Selbstprädikation aufräumen, und andererseits anhand der Verwirrung durch die Sprechweisen deutlich machen zu können, dass der Parmenides wie ein Spiegel der jeweiligen Lesart fungiert, und eine Ungenauigkeit in der Vorstellung des Lesers mit einer Aporie bestraft wird oder eine unbewusste Prämisse mit einem Regress. Aber schließlich blieb es nicht nur dabei, dass der Parmenides als Vergrößerungsglas oder Hinweisschild auf Missverständnisse oder falsche Vorstellungen bezüglich der Ideenlehre dargestellt wurde: allen voran scheinen Konsequenzen wie z.B. aus Kapitel 2.6.5, wo Gründe dargestellt wurden für eine Interpretation des Parmenides, die auf eine Platon- und nicht Leser-orientierte Konzeption des Parmenides hinauslaufen, und den Dialog als eine Art Vehikel der Fahrt zu Problemkreisen innerhalb der Ideenlehre darstellen, den Schlussfolgerungen aus Kapitel 2.9.2 zuwider zu laufen, wo der maieutische Impuls des Parmenides herausgearbeitet wurde, der in seiner vielfach verzweigten dialektischen Ausformung eher dem Leser zugedacht scheint, um ihm Denkanstöße zu vermitteln. Dieser scheinbare Widerspruch kann in der im Laufe der Analyse bereits mehrmals angeführten Interpretation aufgelöst werden, die folgert, dass Platon seine Maieutik im Parmenides zu einem guten Stück auf sich selbst reflektiert, und der Parmenides damit als Gefährt erscheint, in dem Platon zwar hauptsächlich Fahrer, aber auch ein wenig Passagier ist, indem er einer Intuiti-

on folgte, dass die grundsätzlichen Elemente seiner Lehre zwar weiterhin grundsätzlichen Bestand hatten, aber es auch durchaus erwähnenswerte Fragen, Problemstellen gab, und in ihr auch bisher unbedachte Momente eingeschlossen waren, die über die bisherige Formulierung und Inhalt hinaus zeigten, und im Parmenides Gehör finden sollten.

Weiterhin könnte man unserer Analyse Inkohärenz anlasten wollen, wenn die Kapitel 2.4 und Teilen von 2.6 in Beziehung zu 2.10 und 2.11 gesetzt werden: in den letzteren wurde Platon dafür kritisiert, dass es ihm eigentlich möglich gewesen sollte, die Mechanismen näher auszuführen, während in den ersteren die Argumente in Hinsicht der Absicht Platons interpretiert wurden, nur Gründe für Missverständnisse aufdecken zu wollen. Es ist offensichtlich, dass diese scheinbare Zwistigkeit ebenfalls in der gerade erwähnten Lesart ihre Auflösung findet; zuerst musste Platon die philosophischen Gebiete, die den Umfang seiner bisherigen Lehre zumindest teilweise transzedieren, weil sie Fragen zu ihr stellen, für sich erschließen. Dass dadurch auch, wenn der Leser sich eingehend mit den Schlussketten auseinandersetzt, mit Missverständnissen aufgeräumt werden kann, ist in diesem Lichte eher ein willkommener Nebeneffekt als oberster Punkt der Agenda; Platon benutzt die Missverständnisse, um einen Blick hinter die Kulissen der Ideenlehre zu werfen. Im Rückblick auf unsere anfänglichen Ansetzungen möglicher Lesarten ist deshalb weder die mediale noch die maximale vollständig richtig. Beide sind zu ein-dimensional, um dem Parmenides hinreichend Rechnung tragen zu können.

Letztlich könnte eingewendet werden, dass die recht differenzierte Perspektive, die in dieser Analyse gewonnen wurde, wegen ihrer Komplexität, verschiedenen Lesarten (wie gerade eben der Interpretation des Aufdeckens von Missverständnissen) einen gewissen Raum zu geben, selbst wenn alle unter dem Dach der einen, bereits dargelegten Interpretation einordbar sind, konzeptionell unbefriedigend ist. Dem kann nur entgegnet werden, dass dies dem Text geschuldet ist; Platon ist ein Problemdenker, der in seinen Werken generell, und am allermeisten im Parmenides, eher dem philosophischen Weg, so verschlungen er auch sein mag, als dem klaren Resultat Gewicht zuordnet. Eine solche Kritik wäre deshalb zum Großteil einer Voreingenommenheit des modernen Lesers geschuldet, von einer philosophischen Schrift zu erwarten, dass deutlich Position bezogen und klar Ergebnisse konstatiert werden. Und hierfür hat diese Arbeit schließlich Argumente produziert: dass Lesarten wie die von Vlastos, die den Parmenides auf

einen exegetischen Blickwinkel festlegen wollen, der aus seiner scheinbaren, durch die Simplizität einer Eindimensionalität in den Hinsichten, einer geringen Anzahl von Begriffen oder deren vorgeschobener logischer Stringenz, nicht ganz unverschuldet durch moderne Standards einer philosophischen Arbeit, seine Relevanz beziehen will, denselben Schiffbruch erleiden wie die Argumente des Parmenides selbst, dessen Argumentation deshalb scheinbar plausibel ist, weil sie Hinsichten verdichtet, und dadurch simpel und zwingend erscheint, aber vorschnell zu Schlüssen kommt, die sich bei genauerer Betrachtung als haltlos erweisen. In diesem Zusammenhang kann man, meiner Ansicht nach mit guten Gründen, auch zu der Ansicht gelangen, dass die logisch-formalen Mittel, die von vielen Exegeten, wie etwa Vlastos, an Platons Parmenides exerziert werden, den Umfang seiner Argumente nicht fassen können, ihre verschiedenen inhaltlichen Dimensionen auf meist eine einzige herunterbrechen und so ein verzerrtes Bild des platonischen Denkens abgeben. Letztlich sind wir auch zu einem geschlossenen Resultat gekommen, das auch klar genug ist, und sich zwar in einem einzigen Satz, aber praktisch nur mittels der Metaphern, die bereits gebraucht wurden, zusammenfassen, jedoch kaum in einem Atemzug hinreichend erklären geschweige plausibilisieren lässt, und trotzdem, vielleicht gerade deswegen, eine recht geschlossene Auffassungsart des Dialogs anbieten kann.

Die Frage, inwieweit genau Platon sich selbst der einzelnen Facetten seiner philosophischen Lehre, die oben dargelegt wurden, bzw. der Schwierigkeiten, die sie involvieren, konkret bewusst war, kann nur zu gewissem Grade beantwortet werden. Die Indizien dafür, die wir gefunden haben, wie etwa der sokratische Einwand auf Parmenides wörtliche Interpretation der Teilhabe, die anklingen lassen, dass Platon um den einen oder anderen Fehler der parmenideischen Argumentation wusste, können zwar nicht vollständig dadurch aufgewogen werden, dass der dem Großteil der Kritik seitens des Parmenides nichts erwidert wird, können aber dadurch relativiert werden, dass eine umfassende Auflösung der Problematiken nicht, im obigen Sinne, der Konzeption Platons für den Parmenides entsprochen haben muss; und trotzdem schmerzt besonders den modernen Leser die Tatsache, dass über weite Strecken nicht einmal Ansätze oder Hinweise darauf zu finden sind. Was mit genügender Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann, ist, dass Platon sich zumindest grundsätzlich der Schwierigkeiten bewusst war, und gleichzeitig eine Intuition für deren Lösungen besaß. Ein gewisser Teil der Antwort auf diese Frage steht aber auch im Dunkel anderer, ebenso schwierig mit völliger Sicherheit beantwort-

barer Fragen: beispielsweise ob Platon (zumindest einen Teil) seines Wissens nicht in seinen Werken kommunizieren wollte, oder ob schlicht seine Lebenszeit nicht ausgereicht hat, um ein besser entwickeltes Bild seiner Lehre zu formen.

Die beste Alternative, die übrigbleibt für das Gesamtverständnis des Parmenides, ist die Auslegung, dass der Dialog ein unvollständiger Aufriss tiefgreifender philosophischer Schwierigkeiten ist. Warum er unvollendet blieb, könnte zumindest teilweise auch durch die Fragestellungen am Ende des vorangegangenen Absatzes beantwortet werden. Aber nach Durchsicht der Indizien, die diese Arbeit zusammengestellt hat, erscheint die gewonnene Interpretation auch ohne deren Stütze plausibel genug: dass Platon zu allererst damit beschäftigt war, überhaupt zu den genannten Problemfeldern durchzudringen. Das Fehlen von Lösungen, das Aufzeigen von Missverständnissen, der maieutische Impuls des Textes, das Eigenmoment der Sprache, sowie die Hinweise darauf, dass der Parmenides nicht in dem Maße Leser-orientiert ist wie die anderen Dialoge, lassen sich so am schlüssigsten in ein Gesamtbild einfügen: mit dem Parmenides unternimmt Platon einen Abstecher in philosophisch noch unerforschtes Gebiet. Seine Courage auf diesem Weg, selbst die zentralen Elemente seiner eigenen Lehre kritisch zu beäugen, der Intuition folgend, dass sie zwar grundsätzlich richtig, aber nicht ohne Problemfracht oder Erklärungsbedarf sind, nötigt Respekt ab, selbst wenn das Unternehmen unvollständig blieb.

# Bibliographie

---

Allen, Reginald: *Participation and predication in Plato's middle dialogues*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von R.E. Allen, herausgegeben von Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1965.

Allen, Reginald: *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Oxford 1983.

Aristoteles: *Metaphysik*, Reclam Universal-Bibliothek, Stuttgart 1984.

Barford, Robert: *The criticisms of the theory of forms in the first part of Plato's Parmenides*, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975.

Ferres, Franz Dieter: *Der erste Teil von Platons „Parmenides“*, Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1975.

Hägler, Rudolf-Peter: *Platons „Parmenides“ – Probleme der Interpretation*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1983.

Heiss, Robert: *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln/Berlin 1959.

Kim Sung-Jin,: *Der Widerspruch und das Urteil in Platons Parmenides: Untersuchungen zur platonischen Dialektik*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Band 272, 1989. Zugl.: Freiburg, Univ., Diss., 1988.

Kutschera, Franz: *Platons „Parmenides“*, de Gruyter Studienbuch, Berlin 1995.

Meissner, Helmut: *Der tiefere Logos Platons: eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken*, Dissertation, Universität Heidelberg, Heidelberg 1978.

Mulhern, John Joseph: *Problems of the theory of predication in Plato's Parmenides, Theaetetus, and Sophista*, Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975.

Platon: *7. Brief*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Cratylus*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Parmenides*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Phaidon*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 2, Hamburg 2004.

Platon: *Philebos*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Politeia*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 2, Hamburg 2004.

Platon: *Protagoras*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 1, Hamburg 2004.

Platon: *Sophistes*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 3, Hamburg 2004.

Platon: *Timaios*, aus *Platon – sämtliche Werke*, Rowohlt's Enzyklopädie, Band 4, Hamburg 2004.

Risse, Wilhelm: aus *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel u.v.a. (Hrsg.), Schwabe Verlag, Basel 1971-2005.

Runciman, Walter: *Plato's Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von R.E. Allen, herausgegeben von Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1965.

Ryle, Gilbert.: *Plato's Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von R.E. Allen, herausgegeben von Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1965.

Ryle, Gilbert: *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

Scholz, Heinrich: *Geschichte der Logik*, Junker u. Dünhaupt Verlag, Berlin 1931.

Stannard, Jerry: *Parmenidean Logic*, The Philosophical Review 69, 1960.

Überweg, Franz: *Untersuchungen über die Echtheit und die Reihenfolge der platonischen Schriften*, Wien 1861.

Vater, Hans: *Die Dialektik von Idee und Teilhabe in Platons „Parmenides“*, Dissertation, Helmut Buske Verlag, Hamburg 1971.

Vlastos, Gregory: *The Third Man Argument in the Parmenides*, aus *Studies in Plato's Metaphysics*, zusammengestellt von R.E. Allen, herausgegeben von Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1965.

## Danksagung

---

Das Verfassen dieser Arbeit überhaupt, sowie ihr Inhalt im Besonderen, wurden durch eine Vielzahl von Umständen ermöglicht – notwendige und hinreichende Gründe trugen dazu bei.

Ohne die herausragende Expertise von Herrn Prof. Dr. Stephan Grotz, von der ich in vielen seiner Seminaren profitieren durfte, und seine immer produktive Kritik im Laufe des Verfassens hätte diese Arbeit, besonders hinsichtlich ihrer inhaltlichen Qualität, nicht zustande kommen können.

Ohne die stets bereitwillige und überaus freundliche Unterstützung von Herrn Prof. Dr. Schönberger, vor allem bezüglich der Literatursuche, wäre diese Arbeit ungleich schwieriger zu schreiben gewesen, und so manches Stück ihres Inhalts hätte ohne seine Hinweise nicht Eingang finden können.

Ohne die geduldige Unterstützung meiner Eltern, besonders in finanzieller Natur, hätte ich keine Möglichkeit gehabt, eine Abschlussarbeit zu verfassen. Besonders danke ich meinem Vater, für die Korrektur der orthographischen Fehler.

Außer diesen Umständen gibt es eine Person, die den hinreichenden Grund darstellt, dass ich diese Arbeit verfassen konnte: Barbara Stelzer, die mit ihrer unvergleichlichen Art meine moralische Stütze war und ist.

---

Diese Arbeit wurde selbstständig verfasst und es wurden keine anderen als die angeführten Hilfsmittel und Quellen benutzt.

Regensburg, den 16. Mai 2008