



Vertumnus. Berliner Beiträge zur Klassischen Philologie
und zu ihren Nachbargebieten

Herausgegeben von Ulrich Schmitzer

Band 6

Margarete Lünstroth

**»Teilhaben« und »Erleiden«
in Platons *Parmenides***

Untersuchungen zum Gebrauch
von μετέχειν und πάσχειν

Edition  Ruprecht

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Die Umschlagabbildung zeigt eine traditionell als Vertumnus bezeichnete Antonius-Statue aus dem Louvre, Paris, in einer historischen Abbildung der Sammlung des Instituts für Klassische Archäologie der Universität Erlangen-Nürnberg.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K. Postfach 17 16, 37007 Göttingen – 2008
www.edition-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Layout: mm interaktiv, Dortmund
Satz: Margarete Lünstroth
Umschlaggestaltung: klartext GmbH, Göttingen
Druck: buch bücher dd-ag, Birkach

ISBN: 978-3-7675-3080-5

Helmut Dreitzel
in memoriam

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Januar 2002 an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation eingereicht. Zumal die Herausgabe durch Krankheit verzögert wurde, konnten die neuesten Erscheinungen zum Thema nicht mehr berücksichtigt werden. Hinweisen möchte ich jedoch auf die Einleitung von Samuel Scolnicov (Plato's Parmenides, translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov, Berkeley / Los Angeles / London 2003), der einige neue Sichtweisen (z.B. zum Satz vom Widerspruch) kurz darstellt, die in meiner Arbeit jedoch ausführlicher hergeleitet werden.

Danken möchte ich vor allem Herrn Prof. Klaus Nickau (Göttingen), der die Arbeit betreute und mich stets ermunterte, sie – allen Widrigkeiten zum Trotz – zum Abschluss und zur Herausgabe zu bringen. Ebenso danke ich Prof. Wolfgang Carl (Göttingen), der die Rolle des Zweitgutachters übernommen hat. Des Weiteren gilt mein Dank Prof. Arbogast Schmitt (Marburg), an dessen Oberseminaren zum Parmenides ich in den 1990er Jahren teilnehmen durfte und Dr. Frank Regen, der mein Interesse ungewollt gerade auf das verzwickte Problem des Regressarguments des Parmenides lenkte. Ein ganz besonderer Dank gilt meinen Freundinnen und Freunden, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen, für das Korrekturlesen insbesondere Silvio Benetello, Christina Kakridi, Adelheid Wellhausen, Andrea Stenzel und Jörg Macke, schließlich allen anderen, die mir immer wieder Mut machten, wenn ich aufgeben wollte.

Gewidmet ist diese Arbeit dem Andenken Helmut Dreitzels, ohne dessen herausragenden Lateinunterricht ich niemals befähigt worden wäre, die alten Sprachen zu studieren, und der immer wieder von der Hebammenkunst des Sokrates zu erzählen und sie einzusetzen wusste.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
I. Die Forschungslage zu den Problemstellungen von 127d6-135c7	17
I.1 Der Rahmen als Deutungshinweis für den Dialog	17
I.2 Sokrates' Ideenvorschlag als Antwort auf Zenons These, dass nicht Vieles sei.....	21
I.3 Gespräch Parmenides – Sokrates, erster Teil (130a9-131a2)	30
I.4 Gespräch Parmenides – Sokrates, zweiter Teil (131a3-133a10) ...	32
I.5 Die Untersuchung der Teilhabe I (131a4-e7): Am ganzen "Eidos" oder einem Teil?	35
I.6 Die Untersuchung der Teilhabe II: Das erste Regressargument (131e8-132b2)	42
a) Das Argument	42
b) Die Forschungslage.....	43
c) Die induktive Methode – eine andere Regressursache	48
I.7 Die Untersuchung der Teilhabe III: Einwand des Sokrates (132b3-132c11)	52
I.8 Die Untersuchung der Teilhabe IV: Teilhabe als Ähnlichkeit (132c12-133a3)	54
a) Die Diskussion in der philosophischen Forschung	54
b) Parmenides' Argumentation.....	56
I.9 Gespräch Parmenides – Sokrates, dritter Teil: Chorismos (133a11-135c4)	59
I.10 Teilhabe in den Spätdialogen	63
I.11 Ergebnis der Kritik des Parmenides	67
II. Gegenstand, Ziel, Charakter und Struktur der Gymnasia	68
II.1 Gegenstand der Gymnasia	68
II.2 Die Gymnasia als Differenzierungsübung mit Lösungsansätzen... 70	
II.3 Die Gymnasia als große Herausforderung: "Erleiden" und das Pferd des Ibykos	70
II.4 Die Hypothesis-Methode und die Anzahl der Hypotheseis	73
II.5 Die Gliederung der Hypotheseis nach "Pathe"	82
III. "Teilhaben" und "Erleiden" als Beziehung zwischen den "Eide" ...90	
III.1 "Teilhaben" und "Erleiden" in der Gymnasia	90

III.2	Die Beweise über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in der 1., 2. und 4. (3.) Hypothese	95
	a) Parm. 139e ff.: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in der 1. Hypothese.....	96
	b) Die Selbstteilhabe und das <i>πάσχειν ἐν εἶναι</i>	99
	c) 'Parm.' 147c6 ff. und 158e2 ff.: Ähnlichkeit durch Verschieden- heit et invicem in der zweiten und vierten Hypothese	99
	d) <i>Ταὐτὸν πάσχειν</i> und <i>πάσχειν</i> für <i>μετέχειν</i>	100
III.3	"Dynamis" zu "erleiden" und zu "machen"	101
III.4	"Erleiden" und der Satz vom Widerspruch	105
	a) 'Parm.' 138b3-4	105
	b) 'Parm.' 138e1	112
	c) Die Zweiteiligkeit	113
IV.	"Teilhaben" in der Gymnasia	115
IV.1	In den Argumenten der Gymnasia	115
IV.2	"Teilhaben" und "Physis"	129
	a) Im 'Parmenides'	129
	b) Im 'Sophistes'	136
IV.3	Lösungen der Forschung für die Probleme der Teilhabe aus Teil I des 'Parmenides'	144
	a) Selbstprädikation I (nach Nehamas und Meinwald): Definition und Setzung des <i>εἶδος</i> in der ersten Hypothese	144
	b) Die Teilung eines <i>εἶδος</i> durch <i>μετέχειν</i> in der zweiten Hypothese und die Probleme der <i>εἶδη</i> des Maßes	150
	c) Selbstprädikation II (nach Curd) durch <i>μετέχειν</i> in der zweiten Hypothese	159
	d) Ähnlichkeit als Relation – Platons Antwort auf den <i>παράδειγμα</i> -Regress.....	164
	e) <i>Μέθεξις οὐσίας</i> , die Bedingung für die Erkennbarkeit der <i>εἶδη</i> ..	165
V.	Konsequenzen für die Interpretation des 'Parmenides'	167
Anhang	181
Literaturverzeichnis	193
Personenregister	197

Einleitung

Die Ausdrücke *μετέχειν* und *πάσχειν* werden von Platon in seinem Dialog 'Parmenides' zunächst von Sokrates für die Beziehung der Einzeldinge zu den *εἶδη* verwendet. Nachdem Parmenides Sokrates in einem Gespräch über die Teilhaberrelation in mehrere Aporien geführt hat, gebraucht er in einer von ihm so genannten Übung (*γυμνασία*) weiterhin diese Ausdrücke, nun aber für die Beziehung von *εἶδη* untereinander. Daher ist zu vermuten, dass Platon Lösungen für die Aporien des ersten Teils des Dialogs in seinem zweiten Teil, der *γυμνασία*, die Parmenides auf Bitten des Sokrates durchführt, anbietet. Diese Lösungen sind möglicherweise besser zu verstehen, wenn man die Verwendung der beiden Ausdrücke für die Beziehung von etwas zu einem *εἶδος* in der *γυμνασία* genauer analysiert. Es gibt nur einen weiteren Dialog Platons, der ebenfalls die Beziehungen zwischen *εἶδη* thematisiert und dazu die Ausdrücke *μετέχειν* und *πάσχειν* verwendet. Das ist der 'Sophistes'. Dieser kann zum besseren Verständnis dessen, was mit *μετέχειν* und *πάσχειν* gemeint ist, herangezogen werden. Dabei klärt sich auch die Frage, ob die Verwendung von *πάσχειν* und *μετέχειν* im Kontext der Ideenlehre ein spezifischer Gebrauch im Sinne eines terminus technicus ist.

Der Dialog 'Parmenides' berichtet von Gesprächen, welche die beiden eleatischen Philosophen Parmenides und Zenon mit dem jungen Sokrates (*σφόδρα νέον*, 127c5) geführt haben sollen. Nicht Sokrates selbst berichtet davon, sondern Antiphon, ein Halbbruder (*ὁμομητρίῳ*, 126b1) des Adeimantos und des Glaukon, der als ganz junger Mann von Pythodoros, einem Zuhörer, von diesen Gesprächen erfahren hatte (... *τοὺς λόγους, οὓς ποτε Σωκράτης καὶ Ζήνων καὶ Παρμενίδης διελέχθησαν, πολλάκις ἀκούσας ...* 126c1-2); ja er hatte sie häufig von Pythodoros gehört und sorgfältig geübt (*εὐ μάλα διεμελέτησεν*, 126c7). Pythodoros selbst war ein Freund des Zenon und hatte beide in sein Haus eingeladen. Außer ihm und den Gesprächspartnern Zenon, Sokrates und Parmenides war noch ein junger Freund des Sokrates namens Aristoteles anwesend, von dem gesagt wird, dass er später zu den dreißig Tyrannen gehörte (127d2-3). Diesen wählt Parmenides später als Gesprächspartner für eine Übung (*γυμνασία*), wie er sie nennt. Außerdem waren wohl noch zwei weitere Zuhörer anwesend, denn Sokrates spricht (129d1) von sieben Anwesenden. Parmenides sei schon sehr alt gewesen (*πέντε καὶ ἑξήκοντα*, 127b3), Zenon um die vierzig (*ἑγγύς τῶν τετταράκοντα*, 127b4). Das Gespräch nimmt seinen Anfang damit, dass Zenon aus einer Schrift vorliest, die er in seiner Jugend verfasst habe, und Sokrates ein Argument herausgreift und darauf eingeht (127c5-130a2). Das Argument lautet: Wenn das Seiende vieles sei, dann

müsse es zugleich ähnlich und unähnlich sein; das aber sei unmöglich (127e1-4). Sokrates bietet als Lösung für dieses Problem zwei Ideen (*εἶδη*) an, das *εἶδος* der Ähnlichkeit und das der Unähnlichkeit, an denen all das, was wir Vieles nennen, teilnehmen (*μεταλαμβάνειν*) und so erfahren (*πεπονθέναι*) könne, ähnlich und unähnlich zu sein. Heute würde man sagen: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit als Merkmale zu exemplifizieren. Die *εἶδη* selbst untereinander könnten ihren eigenen Gegensatz nicht annehmen (128e5-130a2). Er trägt damit etwas vor, das der Ideenlehre der mittleren Dialoge, etwa des 'Phaidon', entspricht.¹ Parmenides und Zenon loben ihn für seinen Vorstoß, und Parmenides beginnt, Sokrates' Ideenvorschlag einer Prüfung zu unterziehen (130a8-135c4). Zunächst stellt er die Frage, wovon es *εἶδη* gebe, dann nimmt er die Teilhabe genau vor. Diese Befragung des Sokrates über die Teilhabe ist für uns von besonderer Bedeutung, weil keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden wird, was denn Teilhabe sei, sondern vielmehr vier Aporien stehen bleiben, aus denen Sokrates keinen Ausweg findet:

- 1) Wenn Dinge an einem *εἶδος* teilhaben, muss das *εἶδος* zerteilt werden, aber für die *εἶδη* der Größe (*μέγεθος*), der Maßgleichheit (*τὸ ἴσον*) und der Kleinheit (*σμικρότης*) ergeben sich unhaltbare Konsequenzen (131c12-e2).
- 2) Wenn man auf alle großen Dinge schaut, ergibt sich ein Aspekt (*μία τις ... ἰδέα*, 132a2-3), der für den, der auf alles schaut, derselbe ist. Daher meint Sokrates, das Große (*τὸ μέγα*) sei eins. Wenn man aber auf die großen Dinge und dieses Große wiederum in der Seele zusammen schaut, ergibt sich wieder ein Großes und immer so weiter und daher eine unbegrenzte Menge an *εἶδη* der Größe (132a-b2). Dieses Argument wird Regressargument genannt, weil das eigentliche *εἶδος* vor dem Betrachter immer weiter zurückweicht, indem immer neue Begriffe einer Größe angenommen werden müssen. Wir nennen es das erste Regressargument. Sokrates kann diesem Argument auch dadurch, dass er annimmt, ein *εἶδος* sei ein Gedanke (*νόημα*, 132b4), nicht ausweichen, da es dann vom Denken desjenigen, der es denkt, abhängig wäre (132b3-c11).
- 3) Sokrates' letzter Vorschlag ist, die *εἶδη* seien Vorbilder (*παραδείγματα*, 132d2), und die *μέθεξις* sei Ähnlichkeit. Doch führt Parmenides die Ähnlichkeit wiederum auf *μέθεξις* zurück und generiert einen neuen Regress dadurch, dass das einander Ähnliche wiederum gemeinsam an einem neuen *εἶδος* teilhaben müsse, dem es wiederum gleiche, so dass dieses und das neue *εἶδος* wiederum an einem neuen *εἶδος* teilhaben müssen usw. (2. Regressargument).

1 Vgl. Cornford, Plato and Parmenides, London 1939, S.69-80.

4) Da keine Antwort auf die Frage nach der *μέθεξις* gefunden wird, führt Parmenides jetzt jemanden ein, der behauptet, es gebe überhaupt keine Verbindung zwischen unserer Welt und den *εἶδη*. Beide seien getrennt (*χωρίς*). Diese These vom Chorismos führt in die Aporie: Unter diesen Umständen wissen einerseits wir nichts über die *εἶδη*, umgekehrt könne ein Gott, der das Wissen über die *εἶδη* habe, nichts von unserer Welt wissen (133b4-135b2). Diese letzte Aporie verstärkt Parmenides, indem er sagt, dass kein Gespräch (*διαλέγεσθαι*) möglich sei, wenn man nicht annehme, dass es *εἶδη* gebe, auf die sich die *διάνοια* beziehen könne (*διαλέγεσθαι*-Argument, 135b5-c2). Um die *εἶδη* jedoch nachzuweisen und zu lernen, dass es ein *γένος*² und eine *οὐσία αὐτῆ καθ' αὐτήν* (135a8-b1) von jedem der *ὄντα* gebe, dazu brauche man einen begabten Mann, aber erst recht, diese Dinge zu lehren (135a7-b2).

Parmenides lobt den Sokrates für seine *ὀρμὴ ... ἐπὶ τοὺς λόγους* (135d3), insbesondere dass er solch ein *διαλέγεσθαι* schon betreibe, wie er am Morgen beobachtet habe (135d1-2), empfiehlt ihm aber Übung, bevor er beginne, die einzelnen *εἶδη* zu definieren (135c7-d6). Dabei solle er als Methode diejenige Zenons, als Gegenstand aber, wie Sokrates selbst vorgeschlagen hatte, nicht sichtbare Dinge wählen, sondern das, was man mit dem *λόγος* erfassen und *εἶδη* nennen könne (135d8-e4). Er gibt nun eine Beschreibung dieser Übung, die sich in vier Teile gliedern lässt.

- 1) Man solle ein jedes nicht nur als seiend (*εἰ ἔστιν*) zugrunde legen (*ὑποτιθέμενον*), sondern auch als nichtseiend und aus dieser Grundlegung die Implikationen (*τὰ συμβαίνοντα*) betrachten, die sich ergeben (135e8-136a2).³
- 2) Auf Nachfrage führt er ein Beispiel etwas näher aus (136a4-b1): So solle man z.B. die Vielen (*τὰ πολλά*) zugrunde legen, wie es Zenon getan habe, und nach den Implikationen fragen (*τί χρὴ συμβαίνειν*), sowohl für die Vielen (*τοῖς πολλοῖς*) in Hinsicht auf die Vielen selbst (*πρὸς αὐτά*) und in Hinsicht auf das Eine (*πρὸς τὸ ἓν*), als auch die Implikationen für das Eine *πρὸς τε αὐτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά*. Dasselbe solle man durchführen mit der Grundlegung *εἰ μὴ ἔστι πολλά*. Aus dieser Darstellung ergibt sich eine achteilige Übung. Traditionell werden die Teile der Übung Hypotheseis genannt, und ich behalte diese Bezeichnung bei. Nach der zweiten Hypothesis findet sich noch ein zusätzlicher, gesonderter Abschnitt. Da vieles für eine

2 Hier ist mit *γένος εἶδος* gemeint, wie auch im 'Sophistes' mit der Bezeichnung *μέγιστα γένη εἶδη* gemeint sind (vgl. 'Soph.' 254c2-4 und d4).

3 Weitere Beschreibungen der Hypothesismethode finden sich in 'Menon', 'Phaidon' und 'Staat'; s. dazu unten Kapitel II 4.

Selbständigkeit⁴ dieses Abschnitts spricht, er in der Forschung aber meistens als Anhang zur 2. Hypothese betrachtet wird, werde ich die Zählung der Hypotheseis von diesem Abschnitt an doppelt angeben, z.B. 3. Hypothese (2a).

- 3) Nun zählt Parmenides andere mögliche Gegenstände für eine jeweilige *γυμνασία* auf, die jeweils Gegensatzpaare bilden (136b1-6): *ὁμοιότηης – ἀνόμοιον, κίνησις – στάσις, γένεσις – φθορά* und *αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι*.
- 4) Zum Schluss wiederholt er die Vorgehensweise der Übung noch einmal in allgemeiner Form und bringt dabei den Ausdruck *πάσχειν* ins Spiel: *Καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν αἰεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἐν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλθῃ, ... καὶ τὰλλα αὖ πρὸς αὐτά τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρηῇ αἰεὶ, εἴαντε ὡς ὃν ὑποθῆ ὃ ὑπετίθεσο, ἂν τε ὡς μὴ ὄν...* (136b6-c4).

Was diese *πάθη* außer der *ουσία* sind, wird hier nicht gesagt. Wenn Parmenides die Übung vorführt, wird man sehen, dass es sich bei dem *πάσχειν* um das Exemplifizieren von Merkmalen handelt, wie in dem Vorschlag des Sokrates, und dass einige dieser Merkmale schon von Sokrates aufgezählt worden waren (129d-e), dass jedoch noch weitere hinzutreten. Zwei dieser weiteren Merkmale sind *ταύτόν* und *ἕτερον*, die gemeinsam mit *κίνησις*, *στάσις* und *ὄν* im 'Sophistes' die fünf *μέγιστα γένη* bilden, jene *εἶδη*, die der Fremde aus Elea dort auswählt, um zu untersuchen, in welcher Weise sie miteinander in Gemeinschaft treten können, und um das *ὄν* und das *μὴ ὄν* näher zu bestimmen (vgl. 'Soph.' 254b7-d5). Warum sie *μέγιστα* genannt werden, wird zwar im 'Sophistes' nicht erklärt, jedoch wird in der gesamten Passage über die *μέγιστα γένη* ('Soph.' 247c9-259e6) deutlich, dass diese *εἶδη* für die Bestimmung des Seienden unerlässlich sind und dass etwas ohne diese Merkmale, die es von ihnen annimmt (*πάσχει*), nicht unterscheidbar, ja nicht denkbar ist. So wird auch das Sein selbst zum einen als das Erkennbare definiert (248d2, und davon geht die Auffindung der *κίνησις* als erstes und der *στάσις* als zweites *εἶδος* aus, 248e2-4 u. 249b9-c5), zum anderen als das, was eine Fähigkeit, Wirkung zu erfahren und auszuüben, hat (*δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν*, vgl. 'Soph.' 247d8-248c9).

Einige weitere *πάθη* treten in der *γυμνασία* des Parmenides hinzu, die sich aber den *μέγιστα γένη* und *ἔν* und *πολλά* zuordnen lassen.⁵ Es ergibt sich eine

4 Dazu s. Kapitel II.

5 Dazu s. Kapitel II 5.

Übung, die Parmenides nach einigem Zögern – denn die Übung ist sehr weitläufig und anstrengend, und er ist sehr alt – dem Sokrates auf dessen Bitten vorführt. Die einzelnen Argumente der Übung sind oft im Detail schwer nachzuvollziehen und äußerst abstrakt. Daher wurde die *γυμνασία* lange Zeit als dunkel und möglicherweise nicht ernstgemeint angesehen. Doch neuere Arbeiten, insbesondere die von Patricia K. Curd⁶ und Constance C. Meinwald⁷, haben gezeigt, dass sich Wege zu einer Interpretation finden lassen, mit der die *γυμνασία* sich als sinnvolle Übung verstehen lässt, die direkt den Ideenvorschlag des Sokrates betrifft, dessen scheinbare Widersprüche sich durch Beachtung von Hinsichten, wie z.B. der beiden Hinsichten *πρὸς ἑαυτό* und *πρὸς τὰ ἄλλα*, die Parmenides, wie soeben gezeigt, selbst in seinem Plan der *γυμνασία* aufführt, auflösen lassen. Da es sich in dieser Arbeit um eine Untersuchung der Teilhabe handelt, sollen nicht alle Argumente besprochen werden, sondern nur diejenigen, die zu einem Verständnis der Verwendung von *πάσχειν* und *μετέχειν* beitragen und helfen, die Probleme um die *μέθεξις* im ersten Gesprächsteil zu lösen.

Die Forschung hat sich bisher hauptsächlich auf die Regressaporien (s.o. Nr. 2 und 3) konzentriert. Auch Curds und Meinwalds Arbeiten gehen von der ersten Regressaporie aus und können ein sich aus dieser Aporie ergebendes Problem, das der sogenannten Selbstprädikation, teilweise lösen.

Zunächst hatte Vlastos⁸ die These vertreten, für Platon seien die *εἶδη* selbst mit der Eigenschaft prädiziert, die sie anderen Dingen verleihen, d.h., sie exemplifizierten das Merkmal, das zugleich ihr essentielles Merkmal darstelle. Diese Prädikation nannte er Selbstprädikation. Sie führt unmittelbar in den Regress, wie im ersten Regressargument dargestellt, und Vlastos hielt die ganze Ideenlehre an diesem einen Punkt für gescheitert. Cherniss⁹ vertrat die Meinung, die Regressargumente seien gar nicht gültig, und man könne das, was Vlastos als Selbstprädikation bezeichnete, schadlos annehmen, da Platon sauber zwischen 'αὐτό ἐστιν F' und 'hat die Eigenschaft F' unterscheide. Er schied diese beiden Aussageweisen in zwei Bedeutungen von *εἶναι*. Erstere Bedeutung sei, die Identität, letztere, die Eigenschaft festzustellen. Dann hat

6 Forms and participation in Plato's *Parmenides*. The first and the second hypotheses, Diss. Univ. of Pittsburgh, Pittsburgh 1982.

7 Plato's *Parmenides*, New York, Oxford 1991.

8 The Third Man Argument in the *Parmenides* (1954), in: Allen, R.E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics and Epistemology*, London 1965, S.231-263.

9 The relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues (1957), in: Allen (1965), S. 339-78.

Nehamas¹⁰ auf ganz andere Weise das Problem, dass Platon von dem *εἶδος* F sagt, es sei f (z.B. Das Schöne ist schön), gelöst, nämlich so, dass das *εἶδος* F nicht die *Eigenschaft* F habe, sondern das sei, *was es bedeute F zu sein* ("what it is to be F"), F also sein essentielles Merkmal sei und dies nicht bedeute, dass das *εἶδος* F exemplifiziere (Selbstprädikation I). Diese Lösungsstrategie wurde von Curd und Meinwald weiter verfolgt. Curd sah in der Einführung der Teilhabe von Ideen an Ideen die Prädikationsunterscheidung von Nehamas in der *γυμνασία* bestätigt, und Meinwald fand zwei verschiedene Prädikationsarten im Text des 'Parmenides', mit denen sich unterscheiden lässt, ob etwas eine Eigenschaft *hat*, d.h. sie exemplifiziert, oder diese Eigenschaft *ist*, d.h., sie als *essentielles* Merkmal besitzt. Dennoch ergab sich noch ein neues Problem, das Curd entdeckte: *εἶδη* wie *τὸ ἓν* oder die *μέγιστα γένη* sind, wie schon erwähnt, so universal, dass jeglicher Gegenstand, von dem man spricht, deren Merkmale exemplifizieren muss, also auch jedes dieser *εἶδη* selbst. Daher *muss* das *εἶδος τὸ ἓν* qua *εἶδος* Einheit auch exemplifizieren, und wir haben bei diesen bestimmten *εἶδη* wieder das Problem der Selbstprädikation nach Vlastos (Selbstprädikation II). Curd¹¹ aber schlägt vor, dass *τὸ ἓν* qua *εἶδος* etwas anderes sei als *τὸ ἓν* (through its own nature) und daher könne es *an sich selbst teilhaben*, um dieses Merkmal zu exemplifizieren. Wir werden zeigen, dass diese Selbstteilhabe problematisch ist, dass Curd aber mit Ihrem Hinweis darauf, das *εἶδος* als Entität sei etwas anderes als *τὸ ἓν*, einen Weg aufzeigt, den Platon selbst beschritten hat, um das Problem zu lösen.

Bei diesem Stand der Forschung bleiben noch einige weitere Fragen offen:

- 1) Zunächst ist hinsichtlich der Regressargumente zu fragen, warum es zwei sind, wenn sie beide nur das eine Problem der Selbstprädikation betreffen. Denn es ist die Frage, ob Platon nur das Problem der Selbstprädikation gemeint hat, als er die Regressargumente entwarf. Jedes Regressargument weist nämlich noch auf jeweils ein anderes, separates Problem:
 - a) Das erste Regressargument weist darauf hin, dass die Ableitung von *εἶδη* aus Einzeldingen ein induktives und damit logisch nicht hinreichendes Verfahren ist, um *εἶδη* zu beweisen.
 - b) Das zweite zeigt, dass die Relation der Ähnlichkeit, mit der die Relation der *μέθεξις* erklärt werden soll, selbst durch die *μέθεξις* erklärt wird, und gar keine geeignete Erklärung ist.

10 Self-Predication and Plato's Theory of Forms, in: 'American Philosophical Quarterly' 16, 1979, S. 93-103.

11 Vgl. Curd (1982), S. 285.

- 2) Außerdem sind zu den Aporien bei der Teilung der εἶδη des Maßes (s.o. Aporie Nr. 1) noch keine befriedigenden Lösungen gefunden worden, ebenso
- 3) zu der Aporie des Chorismos, der Beziehungslosigkeit zwischen den Ideen und uns und unserer Welt.

All diese Schwierigkeiten lassen sich lösen, wenn man versteht, wie Platon die Teilhabe anwendet. Und zum Verständnis dieser Teilhabebeziehung trägt außer dem Versuch, ihre Verwendung in der *γυμνασία* des Parmenides genau zu analysieren und die Stellen zu interpretieren, gerade die Klärung des Verhältnisses des Ausdrucks *μετέχειν τινός* zu dem Ausdruck *πάσχειν τι* bei. Wie eng beide verbunden sind zeigt uns der 'Sophistes' und eine Analyse von 'Soph.' 247d ff., ein Abschnitt der Einführung in die Ideenkoinonie. Der 'Sophistes' ist ohnehin durch die Beschäftigung mit der Lehre des historischen Parmenides thematisch dem Dialog 'Parmenides' sehr nahe und hat noch andere Gemeinsamkeiten mit dem 'Parmenides'. Hier wie dort wird die Teilhabe von Ideen an Ideen eingeführt. Hier wie dort wird ein Katalog von εἶδη gebraucht, die universal für jede Art des Denkens sind, die von dem Fremden aus Elea im 'Sophistes' so genannten *μέγιστα γένη: οὐσία, κίνησις, στάσις, ταύτόν* und *ἕτερον*. Die Notwendigkeit der *μέγιστα γένη* für das Denken wie für das Sein der εἶδη wird im 'Sophistes' hergeleitet. Im 'Parmenides' ergibt sie sich daraus, dass das Sein eines εἶδος nicht möglich ist, wenn es an den *μέγιστα γένη* (und im 'Parm.' an einigen anderen εἶδη) nicht teilhat. Hier wie dort wird schließlich das Verhältnis zwischen *μετέχειν* und *φύσει εἶναι* bestimmt.¹² Daher halte ich es für unerlässlich, den 'Sophistes' zur Interpretation der 'Parmenides'-Stellen hinzuzuziehen. Er kann manches erklären, weil Platon dort dieselben Probleme des Teilhabens und Erleidens von Wirkung von einem anderen Blickwinkel aus angeht.

Im ersten Kapitel der Arbeit werde ich das Gespräch zwischen Sokrates, Zenon und Parmenides im ersten Dialogteil (129a-135c) analysieren und die Probleme herausstellen, die dabei aufgeworfen werden, sowie versuchen, die Absichten zu erhellen, die Platon mit dieser Darstellung der Probleme in Bezug auf die Teilhabe verfolgt. Dabei werde ich den Stand der Forschung und insbesondere die verschiedenen Lösungsansätze für die Regressargumente darstel-

12 Meinwald (1991), S.165, ist der Auffassung, *μετέχειν* bezeichne sowohl die *πρὸς τὰ ἄλλα*-Prädikation als auch die *πρὸς ἑαυτό*-Prädikation. Dies betrifft das Verhältnis von *μετέχειν* zu *φύσει εἶναι*, das außer durch die Interpretation von Stellen, an denen *φύσις* im 'Parm.' gebraucht wird, auch durch Interpretation der entsprechenden 'Sophistes'-Stellen zu klären sein wird.

len. Das Problem der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Einzelding und εἶδος, und das Problem, ob und, wenn ja, wie wir überhaupt die Fähigkeit haben können, etwas zu wissen, weisen, zumindest teilweise, über den 'Parmenides' hinaus. Daher werde ich auf diese Probleme am Ende des ersten Kapitels eingehen. In Kapitel II werde ich eine Einführung in die γυμνασία, ihren Untersuchungsgegenstand, ihre Charakterisierung und ihre Methode, die Hypothesismethode, geben und eine Gliederung aufzeigen, die sich durch die zu untersuchenden πάθη ergibt. In Kapitel III sind zunächst die Verwendung von πάσχειν und μετέχειν und die Bezüge zwischen diesen beiden Ausdrücken, wie Parmenides sie in der γυμνασία herstellt, deutlich zu machen und dann die Besonderheit einer δύναμις τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν zu erklären, wie Platon sie in 'Parmenides' und 'Sophistes' zwischen aneinander teilhabenden εἶδη feststellt, und ihre Implikationen für unsere Auffassung der Teilhabe aufzuzeigen. In Kapitel IV soll zunächst gezeigt werden, wie μετέχειν in den Beweisen der γυμνασία verwendet wird, und einige schwierigere Beweise sollen dort erklärt werden. Dann sollen durch eine Abgrenzung zwischen den Ausdrücken μετέχειν und φύσις, durch Verwendung der in Kapitel III erzielten Ergebnisse und durch Interpretation entsprechender Stellen der γυμνασία und des 'Sophistes' die Lösungen aufgezeigt werden, die sich in der γυμνασία für die Aporien der μέθεξις aus dem ersten Teil des Dialogs ergeben.

I. Die Forschungslage zu den Problemstellungen von 127d6-135c7

Im ersten Teil des Dialogs (127d6-135c7) werden Probleme der *μέθεξις* aufgeworfen, die später in der *γυμνασία* wieder aufgegriffen werden, ohne dass darauf ausdrücklich hingewiesen würde. Daher hat sich die Forschung bisher schwer getan, in der *γυμνασία* Lösungen für die Probleme des ersten Teils zu finden. Erste Erfolge bei der Suche nach Lösungsansätzen in der *γυμνασία* konnten Curd und Meinwald aufweisen; dabei war insbesondere Meinwalds Nachweis der *πρὸς ἑαυτό-* und *πρὸς τὰ ἄλλα-*Prädikationen in der *γυμνασία* für die Lösung der ersten Regressaporie von Bedeutung.¹ Ich möchte nun nachweisen, dass es für alle Aporien, in die Parmenides Sokrates führt, Lösungen in der *γυμνασία* gibt. Dazu werde ich nach einer Interpretation der Rahmenhandlung, die für den konstruktiven Charakter des Dialogs spricht, zunächst Sokrates' Ideenvorschlag und dann das gesamte Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates darstellen und die Probleme herausarbeiten, wie sie dort aufgezeigt werden. Dabei werde ich mich sehr eng an den Text halten, denn es soll die philologische Arbeit sein, die hier, anders als die philosophische, nicht logische Probleme an den Text heranträgt, die wir aus heutiger Perspektive sehen, sondern versucht, aus dem Text heraus Platons Absichten zu ergründen, die er mit Sokrates' Darstellung seines Ideenvorschlags und Parmenides' Kritik an der *μέθεξις* hegt. Die philosophische Diskussion zum ersten Regressargument werde ich in I 6 b knapp darstellen. Da im ersten Teil des Dialogs außer in Sokrates' Ideenvorschlag *πάσχειν* als Beziehung zu *εἶδη* nicht erwähnt wird, wird in diesem Kapitel der Schwerpunkt auf *μετέχειν* liegen.

I.1 Der Rahmen als Deutungshinweis für den Dialog

Der Dialog nimmt seinen Ausgang von einem Treffen einiger weniger Freunde des Pythodoros mit Zenon und seinem alten (*πέντε καὶ ἐξήκοντα*, 127b3²) Lehrer Parmenides im Hause des Pythodoros. Unter ihnen befindet sich der sehr junge (*σφόδρα νέον*, 127c5) Sokrates. Zenon liest einen Text vor, den er als junger Mann verfasst habe und der ihm später gestohlen worden und gegen seinen Willen veröffentlicht worden sei, wie er selbst erklärt (128d6-e1). Wie-

1 Vgl. Meinwald (1991), Kap. 3, S.46 ff.

2 Auf sein Alter verweist auch Parmenides selbst (und auch Zenon), als Sokrates Parmenides auffordert, seine *γυμνασία* selbst vorzuführen (136d1, d8, 137a3).

land³ weist darauf hin, dass damit auf die Risiken aufmerksam gemacht werde, die jeder laufe, der seine Gedanken schriftlich zu fixieren suche. Denn man sei nicht mehr Herr über das, was von seinen Gedanken in eine schriftliche Fixierung eingegangen sei. Das Schicksal einer Fixierung und Veröffentlichung – wenn auch nicht gegen den Willen des Autors – teilt mit Zenons Schrift aber auch Parmenides' berühmtes Lehrgedicht. Darf man Zenons Angaben glauben, dass er seine Schrift als junger Mann zur Unterstützung der parmenideischen Lehre geschrieben habe, so müsste Parmenides damals, als er es schrieb, in den besten Jahren, seiner *ἀκμῆ*, jedenfalls aber wesentlich jünger als zur fiktiven Zeit des Dialogs, gewesen sein.⁴ Das gibt Platon die Gelegenheit, es so darzustellen, als sei Parmenides auch danach noch wesentlich gereift und habe seine These vom *ἐν τῷ πᾶν* noch wesentlich durchdacht und differenziert. Dadurch hat Platon die Gelegenheit, ihn nicht, wie im 'Sophistes'⁵, kritisieren zu müssen, sondern es so darzustellen, als sei Parmenides selbst durch seine von ihm selbst (vielleicht gemeinsam mit Zenon, der als Begründer der antiken Dialektik gilt⁶, und dessen Methode auch Parmenides im Dialog, 135d8, empfiehlt) entwickelte *γυμνασία* zu einer differenzierteren Sicht der Dinge fähig.⁷ Das Lehrgedicht wird von Sokrates erwähnt, aber nicht kritisiert, sondern gelobt: *σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φήσιν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ...* (128a8-b1). Parmenides wird damit zu einem würdigen Lehrer des Sokrates, der in dem folgenden Gespräch (130a8 ff.) über Sokrates' eigenen Ideenvorschlag von 129a ff. diesen mit ähnlicher Methode prüft, wie Sokrates selbst es in späteren Jahren mit seinen Gesprächspartnern tun wird. Wenn Parmenides darauf (135d8-e4) vorschlägt, Sokrates solle sich nach Zenons Methode üben, und dazu als Gegenstand die von Sokrates selbst vorgeschlagenen *εἶδη* wählen, mag sich sogar für Parmenides hier eine neue Variante dieser Übung ergeben, indem er einen auch für ihn selbst neuen Untersuchungsgegenstand wählt. Denn wenn er schließlich 'seinen' Gegenstand *τὸ ἔν* für die Untersuchung wählt (*ἀπ'*

3 Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982, S. 114.

4 Sein Alter wird, wie oben erwähnt, mit fünfundsechzig angegeben (127b3).

5 237a3-b3, 241d3-8, 242c4, 244d11-245e5, 258c6-e3.

6 Vgl. Wieland (1982), S. 114.

7 Angesichts dieser positiven Darstellung einer Entwicklung des Lehrers Parmenides kann man sich kaum vorstellen, wie danach noch ein Dialog erscheinen konnte, in dem Parmenides wegen seiner Lehre und seiner Ermahnungen an seine Schüler kritisiert wird. Sogar das Verbot, vom *μὴ ὄν* zu reden wird in der *γυμνασία* aufgehoben sein (in der Behandlung der negativen Hypothesis 'εἰ ἐν μὴ ἔστιν' in der zweiten Hälfte der *γυμνασία*, 160b5 ff., s. besonders die Interpretation des *μὴ ὄν* als *ἕτερόν τι*, 160c4, die im 'Sophistes' eingeführt, hier im 'Parmenides' aber nicht ausführlich begründet wird).

ἐμαντοῦ ἄρξωμαι, 137b2-3), ist neu daran auch für ihn, dass es sich um ein εἶδος handelt, das mit anderen Dingen durch μετέχειν und πάσχειν in Beziehung tritt, so wie Sokrates es in seinen Ideenvorschlag (129b1-4) eingebracht hat. Die Übung selbst aber hält Parmenides für unbedingt notwendig zur Wahrheitsfindung, wenn er sagt: εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. (135d6)

Wenn man die Ausgangssituation des Dialogs, wie Platon sie komponiert hat, so interpretiert, wie ich es soeben getan habe, wird auch verständlich, dass sowohl das Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates (130a9-135c4) eine konstruktive Kritik an Sokrates' noch nicht vollständig differenzierter Ideenauffassung ist, als auch die γυμνασία eine wirkliche Hilfe zur Findung einer differenzierteren Sichtweise sein soll. Denn ohne diese werde einem ja die Wahrheit entgehen (135d6), wie Parmenides sagt. Wollte man diese bildliche Ausdrucksweise des Verhältnisses vom platonischen zum historischen Parmenides sachlich beschreiben, so könnte man wohl sagen: Platon hat in Zenons dialektischer Methode eine passende Zugangsweise zu einer differenzierteren Betrachtung der Ideenlehre gefunden. Parmenides' ἔν bildet in seiner Ideenlehre einen Ausgangspunkt, muss aber ebenfalls differenziert werden. Dem historischen Parmenides fehlte nach Platons Auffassung die Trennung zwischen geistigen (ἐκείνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβῃ, 135e3) und sichtbaren Dingen.⁸ Er hätte sich gefreut, auf jemanden zu treffen, der diesen Vorschlag macht, d.h. die platonische Ideenlehre ist (nach Platons Auffassung) ganz und gar im Sinne des historischen Parmenides, wenn man sein Lehrgedicht in richtiger Weise versteht und mit Zenons Dialektik kombiniert.

In der Entwicklung der Ideenlehre hat der 'Parmenides' eine ambivalente Stellung. Einerseits scheint er eine Entwicklung Platons zu dokumentieren, die nach der mittleren Periode anzusiedeln ist, da hier im Vorgespräch die μέθεξις kritisiert wird (131a4-135c4), und in der γυμνασία von Beziehungen unter εἶδη die Rede sein wird, den εἶδη in bestimmten Hinsichten Eigenschaften zugesprochen werden, sowie Auffassungen der mittleren Periode korrigiert werden⁹. Andererseits siedelt Platon den Dialog in Sokrates' Jugend an und verlegt so die theoretische Grundlegung der Ideenlehre vor ihre Anwendung in allen übrigen Dialogen, in denen Sokrates älter ist.

8 Es wird zwar aus Zenons Argumentation nicht deutlich, dass er von sichtbaren Dingen spreche, aber weder er noch Parmenides widersprechen Sokrates, als er sagt, Zenon und Parmenides hätten sich auf sichtbare Dinge bezogen (ὥσπερ ἐν τοῖς ὁραμένοις διήλθετε, 130a1). Vielmehr schreibt Parmenides ausdrücklich Sokrates zu, die Dinge betrachten zu wollen, die man mit dem λόγος erfasst (135e1-4).

9 Das ist der Fall, wenn in der γυμνασία Teilhabe an den εἶδη des Maßes abgelehnt wird (150a1-d4, s.u. IV 3 b) und Ähnlichkeit als Erklärung der μέθεξις nicht mehr infrage kommt (s.u. IV 3 d).

Beide Aspekte haben jedoch ihre Berechtigung. Mit der Ansiedlung des Gesprächs in Sokrates' Jugend kann Platon zeigen, wo Sokrates seine Fragemethode gelernt hat, und unterstellen, dass der Sokrates seiner Dialoge sich sehr wohl bewusst war, welche Schwierigkeiten mit der Ideenannahme verbunden sind und wie diese zu lösen seien. Der Sokrates des 'Phaidon' scheint die Hypothesemethode der *γυμνασία* sogar zu beherrschen, wenn er sie dort in Grundzügen erklärt, an Beispielen erläutert und mit ihr den Unsterblichkeitsbeweis der Seele führt, allerdings ohne auf ein eventuelles Gespräch mit Parmenides hinzuweisen ('Phdn.' 100-107¹⁰). Im Hinblick darauf, dass in den Dialogen der mittleren Periode gewisse Ungenauigkeiten, vielleicht sogar Fehler im Vergleich zu der *γυμνασία* des 'Parmenides' vorkommen, könnte Platon darauf hinweisen, wie schwierig die *γυμνασία* und die Umsetzung in die praktische Anwendung ist, und dass mit der einmaligen Vorführung längst nicht alle Probleme der Ideenannahme gelöst sind. So lässt er Sokrates sowohl im 'Staat' (IV 435d3, VI 504b1-4) als auch im 'Philebos' (16b2-7) darauf hinweisen, dass der Weg zur Wahrheit lang und beschwerlich sei, und er selbst schon oft ausweglos stehen geblieben sei (vgl. 'Phlb.'. 16b6-7). Damit schließt eine Charakterisierung des 'Parmenides' als Grundlegung der Ideenlehre nicht aus, dass Platon selbst sich im 'Parmenides', gerade dadurch, dass er hier als Autor selbst die *γυμνασία* durchführt, seine Sicht auf die Zusammenhänge präzisiert und Fehler korrigiert. Die Fehler der mittleren Dialoge kann er dann auch auf sich nehmen und Sokrates im nachhinein davon freisprechen, war es doch Platon selbst, der die Dialoge erst nach Sokrates' Tod geschrieben hat. Durch den 'Parmenides' erweist er Sokrates den Dienst, ihn als den schon in früher Jugend in die Methode der differenzierten Wahrheitsfindung Eingeführten darzustellen.

Wenn es gelingt zu zeigen, welche Absicht mit der Kritik der *μέθεξις* in Sokrates' Ideenvorschlag und mit der Anwendung der Ausdrücke *μετέχειν* und *πάσχειν* in der *γυμνασία* verbunden ist, lässt sich auch zeigen, dass der Dialog trotz der Ansiedlung in Sokrates' Jugend eine Mittelstellung zwischen den mittleren und späten Dialogen einnimmt und den Übergang zwischen verschiedenen Ansichten beider Perioden, wie zwischen Teilhabe von Einzelding am *εἶδος* und Teilhabe von *εἶδη* untereinander (vgl. unten I 11) begründet.

10 Im 'Phaidon' wird auch die Idee der Größe als Beispiel herangezogen (100d ff.), die im Regressargument die entscheidende Rolle spielt. Dort erscheinen keine Aporien.