

Die Einleitung gibt die Grundstimmung des Dialogs: die weite Entfernung von allem Geschwätz, dass es hier nur um die Sachen selbst geht. Tiefe Einsamkeit der Philosophierenden. Es kommt bei dem Dialog "nichts heraus". Wir müssen bereit werden das zu ertragen, dass "nichts herauskommt". Spätwerk Platons. Alles wird noch einmal einer Revision unterzogen, es wird wieder neu angefangen zu philosophieren...

127 e 1-4: wenn das Seiende vieles ist, dann muss es Aehnliches und Unaehnliches geben...

"vieles" zunächst nur quantitativ: mehreres. Dann aber muss dieses und jenes unterschieden sein (sonst wäre das Seiende Eines). Was quantitativ verschieden ist, muss notwendig schon qualitativ verschieden sein: mannigfaltiges. Und unter diesem Mannigfaltigen gibt es Aehnliches und Unaehnliches.^{*)} Beide aber s i n d, sie sind also (als seiende) d a s s e l b e. "Dieses aber ist unmöglich".

"Sein" bedeutet hier ineins etwas verschiedenes: vorhanden-sein (es gibt...) und was-sein, $\delta\tau\epsilon$ und $\tau\acute{\iota}$. Beides ist noch nicht unterschieden. - Dieses Beispiel zeigt gut die Problembasis der Eleaten: sie unterscheiden noch nicht zwischen Dass-sein und Was-sein; nur deshalb kann für sie das Sein Eines sein!

f. Prolegomena
338 D

Das Problem der $\delta\mu\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ und $\alpha\nu\theta\mu\omicron\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ tritt hier nicht zu fällig am Anfang auf: es ist das zentrale Problem der sog. Ideen-lehre: das Verhältnis der seienden Dinge zu den Eide. - Dasselbe Problem steht auch in der Diskussion des Parmenides mit Aristoteles im Mittelpunkt: der Dialog hat also gar nicht zwei Teile, die irgendwie verbunden werden müssten!

128 b 3ff. deutet Sokrates das Problem des ganzen Dialogs an: Parmenides und Zeno sagen in ihren Thesen etwas verschiedenes (das Seiende ist Eines und das Seiende ist nicht Vieles) und wollen doch dasselbe sagen: wie kann das Verschiedene Eines sein und umgekehrt?

127 e 10 ff verspottet Sokrates den Zenon: er behauptet, es sei nicht Vieles, und um dies zu beweisen, schreibt er viele Bücher widerspricht sich also selbst!

128 a 4 ff. Sokrates lässt den Zenon stehen und wendet sich mit der Vorlegung des Problems an Parmenides. - Ungefragt aber antwortet Zenon (128 b 7ff), und statt auf das Problem einzugehen, erzählt er eine Geschichte!

128 e 6 ff. Sokrates nimmt die Eidos-Lehre für das Problem auf, als etwas schon Feststehendes und nicht mehr Diskutiertes. Er wirft dann 129 b 1 ff die entscheidende neue Problematik auf: wie Ein Eidos selbst an einem anderen Eidos anteilnehmen kann (metambanein): die $\kappa\omicron\lambda\upsilon\mu\epsilon\lambda\alpha$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\nu$ des "Sophistes".

$\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota$ an-sich-nehmen und das Ansichgenommene mit sich herumtragen ($\mu\epsilon\tau\epsilon\beta\epsilon\gamma\epsilon\iota$, $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$), gleichsam in diesem Eidos herumlaufen, als so aussehend herumgehen, da-sein. In diesem strengen Sinne ist $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\upsilon$ zu interpretieren. (nicht "Teil-haben"!)

^{*)} die Unterscheidbarkeit wird an der Farblichkeit des Seienden genommen. - Z.B. schwarz und weiß sind verschieden, ähnlich; aber als Farben sind sie gleich ähnlich.

130 a 2:

mit dem logos vorgehen (und nicht mit den Augen), mit dem logos offenbar machen. λογισμός, eigentlich: rechnen mit etwas... Hier: die eide nicht nur einfach betrachten, sondern jedes eidos immer in Bezug auf das andere betrachten. Die inneren Bezüge zwischen den eide betrachten, nicht isoliert jedes eidos allein. Dies Gegenwärtig-haben der inneren Bezüge ist aber nur im λογισμός möglich, im Rechnung-tragen.

Hierin liegt also wieder die eigentliche Entdeckung des alten Plato: die δύναμις κοινῶς der eide selbst. Ich habe das eine eidos nur, wenn ich dem anderen Rechnung trage, λογισμός. - vgl. Soph. 254 a 9.

130 b ff: Parmenides geht auf das grosse Programm des Sokrates zunächst garnicht ein (im Grunde ist dann die ganze spätere ψυραρία des Parmenides nichts anderes als eine Erledigung dieser von Sokrates aufgeworfenen Frage), sondern stellt die methexis selbst in Frage. Zuvor wirft er aber das Problem auf, für welches Seiende überhaupt eide angenommen werden sollen (das Folgende stellt, wie eigentlich der ganze Dialog, zugleich eine innere Geschichte der Entwicklung der griech. Philos. dar, hier der platonischen selbst). Bei der Diskussion wird ausgegangen von den gleichsam höchsten Seienden, bei denen das Vorhandensein von eide scheinbar selbstverständlich ist (kalon, agathon, dikaion...) und abwärts geschritten zu den niedersten Seienden (Kot, Haar, Schmutz), bei denen die Annahme von eide scheinbar absurd ist. Dieser Gang entspricht Platos eigener Entwicklung. Am Anfang steht das "praktische" Seiende (agathon, dikaion); von ihm nimmt die "Ideenlehre" ihren Ausgang. Denn dieses Seiende ist ein solches, das in sich selbst schon ein Maß, ein Gesetz trägt, an sich selbst schon Bezug hat auf ein Maß, ein Maß vorstellt, sich nach ihm richtet. So dass hier zugleich auch eine Differenz, eine Abständigkeit des faktischen Seienden von seinem Maß, auf das es hinsieht, Bezug hat, vorfindlich ist.

V o r diesem (praktischen) Seienden wird aber noch eine andere Region erwähnt: 130 b 4 f die Ideen der Aehnlichkeit, des Einen, Vielen und dergl. Es sind die universalen Beziehungskategorien, die im Theaetet ausdrücklich in den Mittelpunkt gestellt werden und die ebenfalls ein ursprünglicher Anstoss der Ideenlehre waren. Mit der Region des praktischen Seienden haben sie insofern einen inneren Zusammenhang, als auch in dem Seienden dieser Beziehungskategorien ein "apriorisches" Maß liegt: ~~was~~ damit überhaupt etwas als Gleiches, Aehnliches und dergl. begegnen kann, muss im vorhinein schon auf die Idee der Gleichheit, Aehnlichkeit etc. hingeblickt sein, und zwar ausdrücklich. - Diese Ideen werden hier auch deshalb an erster Stelle genannt, weil von ihnen schon gegen Zeno die Rede war.

Also haben wir vier Regionen von Seiendem in Bezug auf die Eide: 1) die Beziehungskategorien. 2) die praktischen Kategorien. 3) Mensch, Feuer, Wasser etc. (es ist zu beachten, dass hierbei nicht das Vorhandensein des Eidos bezweifelt wird, sondern nur die Weise dieses Vorhandenseins!) und 4) Kot, Haar, Schmutz und dergl. - Zusammen 130 b 4 bis d.

Es erfolgt nun eine Verkoppelung der bisher aufgerollten Probleme: 131 a ff. - Ausgang war die Frage: was ist das Seiende als Seiendes, was ist das S e i n? Die These des Parmenides war: das Seiende ist einzig Eines, $\epsilon\nu$. Die These des jungen Plato, hier vertreten durch Sokrates, war: das Sein des Seienden ist das Eidos. Nunmehr ist die Frage: wie kann das Sein als E i n e s (Eidos) bei den v i e l e n (Seienden) sein?

Die erste Diskussion führt bis 135 e. Sie vollzieht sich in drei Etappen, von denen jede wieder geteilt ist.

- 1) das Eidos als Ganzes oder Geteiltes in der Methexis 131 a - e. Und zwar a) als Ganzes - b; b) als Geteiltes bis e. Beides erweist sich als unmöglich, es muss also eine andere Weise der Methexis gesucht werden.
- 2) diese wesentlich neue Problemstellung wird durch die Beziehung auf das ἰδέειν charakterisiert (132 a 3: $\epsilon\pi\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\ \text{ἰδ\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma}$), sie umfasst 132 a - 133 a. Und zwar a) das Eidos als noema 132 a - c; b) das Eidos als $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\alpha$ 132 d - 133 a.
- 3) die Hauptschwierigkeit: die Erkennbarkeit des Eidos überhaupt, 133 b 4 - 135 e.

In dieser Diskussion wird Sokrates Schritt für Schritt zum Rückzug gedrängt, bis er, bei der grossen gymnasia des Parmenides, überhaupt nichts mehr sagt.

Ad 1) die Methexis, das Ansichnehmen und Ansichhalten des g a n z e n Eidos durch die Vielen. - Parmenides formuliert das Problem 131 b 1 f: wie kann das e i n e Sein verteilt, aber nicht zerteilt bei den v i e l e n einzelnen Seienden anwesend sein? $\epsilon\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \theta\lambda\omicron\nu\ \lambda\eta\mu\mu\epsilon\tau\alpha\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\nu\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \chi\omega\rho\iota\varsigma\ \theta\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma\ -\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\u00f5\ \alpha\upsilon\ \chi\omega\rho\iota\varsigma$. Alle diese Bestimmungen sind immer im Auge zu behalten! Hier liegt das ganze Seinsproblem der Antike in einer unerhörten Formulierung vor!

Sokrates antwortet 131 b 3 ff mit dem Beispiel des T a g e s, und treibt so das Problem auf seine letzte Höhe. Der T a g tritt hier nicht zufällig als Beispiel auf: Tag als Helligkeit im Höhlengleichnis des "Staates". Der Tag ist kein Seiendes, das überhaupt zerteilt werden könnte, er ist überhaupt k e i n Seiendes! Es ist das Beispiel schlechthin dafür, wie das Sein als Eines und Selbes zugleich unzerstückelt bei den Vielen sein kann (in den Epinomis 978 c wird der Tag $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\lambda\iota\sigma\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\nu$, die schönste Einheit genannt!).

Der Tag fungiert in dem Beispiel nicht als Zeitmaß (die Beziehung der Zeit zum Tag ist zunächst k e i n e notwendige!), sondern als H e l l i g k e i t. Die Helle hat einen notwendigen Bezug zum Sehen, Erkennen: sie ist das Medium des Sehens. - Das führt auf die Analyse der Helligkeit bei Aristoteles De anima II,7 (418 a 26 ff).

2. Sätze variant!

Was bedeutet der Tag als Helligkeit im Zusammenhang des Eidos-Problems? Das Eidos wird dadurch aus der Dimension des Seienden herausgehoben. Helligkeit ist kein Seiendes, sondern das was alles Seiende (als Sichtbares) erst anwesend sein lässt. Ebenso ist die Anwesenheit des Eidos die Bedingung der Möglichkeit für die Erkennbarkeit des Seienden (cf. Plato Politeia 507 ff und das Höhlengleichnis). -

.....
Problem ist der $\epsilon\nu$ -Charakter des Eidos; das Sein des Seienden als E i n h e i t und die Weise dieser Einheit - das zentrale Problem der Philosophie seit der ausdrücklichen Stellung der Seinsfrage (in der neueren Philosophie wieder auf anderer Grundlage bei Leibniz: Sein als monas, Monade, und bei Kant: das "Ich denke" als der Grund der Einheit; - im deutschen Idealismus unter dem Titel des Identitätsproblems). - Das $\epsilon\nu$ muss Eidos sein, daher der Zusammenhang von $\epsilon\nu$ und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: nur als $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$, als im $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ Erblicktes kann das Eidos seine Funktion als $\epsilon\nu$ ausüben...

Parmenides fasst den $\epsilon\nu$ -Charakter des Eidos als Fürsichseiendes, Eigenständiges ($\alpha\upsilon\tau\omicron\delta\kappa\alpha\delta'\alpha\upsilon\tau\omicron$) g e g e n die Vielheit (die $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$). Und er nimmt das so als $\epsilon\nu$ verstandene Eidos als ein S e i e n d e s unter anderen (z.B. 132 a 6 f $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$...). Daher kann er die Selbigkeit des $\epsilon\nu$ $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$, die Weise seiner Einheit, nie fassen, weil er das S e i n nicht fasst als zugehörig zur Transzendenz.

132

Ad 2): 132 a 3 ff macht Sokrates einen neuen Vorstoss, um das Eidos als Sein zu fassen, indem er das $\epsilon\nu$ streng vom Eidos-(Anblick-)Charakter aus zu verstehen sucht, also vom $\dot{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$ aus (132 a 3: $\epsilon\pi\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\nu\tau\iota$...). Parm. macht diesen Versuch zunichte, indem er das im Hinblick entstehende ($\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$ 132 a 11) Eidos = $\epsilon\nu$ wieder als ein Seiendes in der Ebene der $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ deutet: viele Tische...Eidos Tisch, aber dies Eidos ist doch eben wieder "Tisch"!

2a)

132 b 3 ff versucht Sokr. dieser Umdeutung durch die Einführung des $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ abzuschneiden: es gehört zum W e s e n des $\epsilon\nu$ $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$, $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ zu sein und sonst nichts. Parm. verwendet in seiner Entgegnung die im Begriff $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ liegende Doppeldeutigkeit: einmal das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ selbst, die $\nu\omicron\eta\omicron\varsigma$ und zweitens das $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ zu bedeuten. Jedes $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ ist $\nu\omicron\eta\mu\alpha\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$: es blickt etwas auf die Dinge hin, und dies Hingeblickte, dies $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ ist gerade das Eidos. Also ergibt sich die Konsequenz, dass entweder jedes einzelne Seiende $\acute{\epsilon}\kappa\ \nu\omicron\eta\mu\alpha\tau\omega\nu$ ist, da ja das $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ selbst den Anblick des Eidos in das Seiende hineinblickt und das Eidos das Sein des Seienden ausmachen soll, wäre jedes Seiende von Gnaden des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, - oder aber das $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ ist $\alpha\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$, ist nicht $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, nicht blicken.

Jedes $\nu\omicron\eta\mu\alpha$
 $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$

2b)

132 d 1 ff: das Eidos als $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\upsilon\gamma\mu\alpha$. Es steht in dieser Fassung wieder im Zusammenhang mit dem $\dot{\iota}\delta\epsilon\acute{\iota}\nu$, das $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\upsilon\gamma\mu\alpha$ hat deiktischen Charakter. Aber das Neue dieser Fassung liegt darin, dass sie nicht mehr auf die $\psi\upsilon\chi\eta$, das, Ich orientiert ist, sondern auf die $\psi\upsilon\chi\eta$ (d 2: $\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta$, nicht wie b 5 $\epsilon\pi\acute{\iota}\mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \psi\upsilon\chi\eta$); die $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\theta\epsilon\tau\iota$

wird in die Natur selbst verlegt.

Gibt der paradeiktische Charakter des Eidos die Möglichkeit, wie das Eidos den ihm gleichenden *πολλὰ* gleich sein kann und doch ein Einziges, Besonderes bleiben? (132 d 7). Das echte Problem wird wieder aufgeworfen, aber Parm. macht den paradeiktischen Charakter des Eidos zunichte, wie er vorher den noematischen vernichtet hatte, und nimmt das paradeiktische "Bild" nur wie ein Bild unter anderen.

133 b 1 *ἐν εἶδος ἕκαστον* : die eigentliche Schwierigkeit, die in diesen Ansätzen der Eide liegt. In der Hypothesis des *hen eidos* als *ἕκαστον* liegt unmittelbar die Vereinzelung und Zersplitterung der eide unter sich: jedes Eidos ist als *hen* ein *ἕκαστον*. Der Ansatz von der *μετέξω* her (*hen eidos - πολλὰ*) führt notwendig zu dieser Zersplitterung. Der Sinn der folgenden *συμβαίνει* ist es dann gerade, die *κοινωνία* der eide untereinander und aus dieser die *μετέξω* zu begreifen; der Ansatz ist also ein umgekehrter (dies ist der Sinn der ganzen Umorientierung der spätplatonischen Philosophie).

133 b 4 - c 1: es wird betont, was bei dem vorausgesetzt werden muss, der die Unterweisung empfängt, nicht der sie gibt. Der tiefere Sinn dieser Betonung ist der: der Hörende muss die innere Bereitschaft haben, das wirklich zu sehen, was in ihm schon vorgeht, wenn er Eidos nur ausspricht, - das zu sehen, worin er im Grunde unmittelbar schon lebt, obwohl er es thematisch gerade nicht hat. Die These von der Unerkennbarkeit oder gar Unwirklichkeit der eide gilt also ganz selbstverständlich als unmöglich! - (Diese Diskussion der inneren Bereitschaft der Unterredenden steht bei Plato immer vor den ganz entscheidenden Untersuchungen, so im "Sophistes" 217 C).

133 c 4: *ἕκαστον [εἶδος] οὐσίαν*... die *οὐσία*, das eigentliche Sein des Eidos wird ausdrücklich Problem (132 a 5 *οὐσίαν*, 134 e 3 *ἐρχή* : also die drei Grundbegriffe der antiken Ontologie, wie sie Aristoteles ausdrücklich gemacht hat, treten schon hier in innerem Zusammenhang auf, allerdings noch nicht als ontologische Begriffe). Das Sein des Eidos soll als *αὐτὸ καθ' αὐτό ἐν* sein, d.h. ineins Einzigkeit (fürsichseiendes, eigenständiges), Einsheit (numerisch) und einigende (die Vielheit der ihm gleichenden *πολλὰ* einigende) Einheit. Diese drei Funktionen schwingen im Begriff des Eidos als *ἐν ἕκαστον* dauernd mit.

Ad 3): 133 b 4 ff: bei der letzten und grössten Aporie handelt es sich anscheinend ausschliesslich um die Erkennbarkeit der Eide und nicht um ihr Sein. Aber die Erkennbarkeit gehört zum Wesen und Sein des Eidos (*εἶδος - ἰδεῖν - εἰδέναι*): das Eidos ist Eidos nur als Gesichtetes und indem es als Gesichtetes Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht. Die Frage nach der Erkennbarkeit des Eidos trifft also das Wesen des Eidos selbst. - In dieser Frage liegt ein dreifaches Problem:

- 1) die unthematische, vorgängige Erkenntheit des Eidos im unmittelbaren ontischen Verfahren (einen "Tisch" ins Zimmer schaffen setzt schon ein unthematisches Verstehen von Tisch-sein voraus).
- 2) das thematische Meinen des Eidos selbst.
- 3) die ausdrückliche philosophische Problematik dieses Meinens.

Alle drei Probleme kommen im Dialog ungeschieden zum Aus-
trag.

Neu kommt in die Diskussion das πρὸς ἄλλῃ'κατ hinein: die etwaige Beziehung gewisser Eide untereinander. Das Problem wird sehr vorsichtig eingeführt: ὅσα τῶν ἰδίων..., "soweit sie etwa" solche Beziehungen haben. Sinn der ἡμετέρα ist es dann, dieses πρὸς ἄλλῃ'κατ als im Wesen der Idee liegend zu erweisen.

Dass das Hauptproblem mit der Frage der Beziehung der eide, dem πρὸς angesetzt wird, ist kein Zufall, sondern notwendig. Das πρὸς liegt schon im ursprünglichen Ansatz des Eidos: εἶδος πρὸς ἑαυτὸν, die Beziehung des Eidos auf die Erkenntnis, die Transzendenz.

Diese Zugehörigkeit des Eidos zur Transzendenz kommt im Folgenden mehrfach zu Worte, obwohl sie gerade von Parm. sofort abgebogen wird. So

133 d 7 - e, Parm. sagt: es gibt nur eine Beziehung zwischen Herrschaft an sich und Knechtschaft an sich (Herrsein und Knecht-sein, als Eide) und zwischen Herrn und Knecht (ontisch). Aber der Knecht kann dem Herrn nur gehorchen, wenn er das Herr-sein, die Herrschaft an sich schon ganz unmittelbar versteht; im faktischen Dienen liegt schon ein Verstehen von Herr-sein, Herrschaft. - Ebenso beim Erkennen. Erkenntnis an sich ist bezogen auf das Seiende an sich, d.h. als wahres, offenes (selbstverständliche Gleichsetzung von ἀληθεία und ἔστιν ὅν 134 a !). Aber faktisches Erkennen kann auf faktisches Seiende nur bezogen sein, wenn es schon vorgängig versteht, was Offenbarkeit und Sein ist.

Parm. vollzieht bei dieser Diskussion eine doppelte Nivellierung des Eidos:

einmal schneidet er die Transzendenz-Beziehung ab, indem er die Beziehung von ἐπιστήμη und Eidos als die Beziehung zwischen zwei Eide versteht. Aber die vorgängige Zugehörigkeit von εἶδος und ἑαυτὸν, von εἶδος und ἐπιστήμη ist eine ganz andere als eine κοινωνία τῶν εἰδῶν. - zweitens nivelliert er, indem er nun den ganzen Bereich der Eide als einen fürsichseienden Bereich von Seiendem nimmt. Er trennt diesen Bereich völlig von den πολλά, aber gerade durch diese falsche Erhöhung macht er den Sinn des Eidos überhaupt zunichte, der wesentlich eine solche Beziehung verlangt.

Das Beispiel der δρακόντις ist nicht zufällig gewählt: die wahre Erkenntnis gilt als eine Herrschaft...

134 e: wichtig für den Gottesbegriff. Das Nicht-erkennen des Menschlichen braucht an sich kein Mangel, sondern kann gerade die Auszeichnung der Gottheit sein: nicht belastet sein mit dem μὴ ὄν des Menschlichen. Aber das Nicht-erkennen-können des Menschlichen wäre ein Mangel der Gottheit.

Der Gott erkennt dann nach Parm. nur die Eide, aber die Eide nicht als solche, in ihrer Eidos-Funktion, die ja der menschl. Erkenntnis zugehört, sondern den reinen Wahgehalt. Die Angewiesenheit auf die Eide ist ein Index nicht der Göttlichkeit, sondern gerade der Endlichkeit der menschl. Erkenntnis!

135 a 9:

"...dass zu jedem Eidos ein Woher des Abstammens gehört und dass ihm ein Sein an ihm selbst zukommt".

ἑκάστων bezieht sich hier (wie c 1) auf das Eidos selbst und nicht auf die πολλὰ ὄντα. Hier, wo es sich bereits um das Thema der Gymnasia handelt, steht ja das Problem der Ausgrenzung des Eidos gegenüber den πολλὰ ὄντα gar nicht mehr zur Diskussion, sondern nur das Sein, die οὐσία der Eide selbst (ausserdem nimmt ja Plato garnicht für jedes einzelne der Seienden ein Genos bzw. Eidos an!).

Das τί ἐστι der Eide selbst, ihr Was-gehalt, Was-sein wird jetzt ineins mit ihrem Sein zum Problem gemacht. Ihre οὐσία ist an sich selbst ein Genos, eine Abstammung; die Eide haben eine Genealogie, und zwar eine τρυφὴ κοινῇ, ein gemeinsames Von-einander-Abstammen. Das ist die Entdeckung des späten Plato. Entsprechend handelt es sich 135b7 f (εἶδος ἐνὸς ἑκάστων) um den Eidos-Charakter des ἑν-εἶδος selbst und nicht mehr um den ἑν-Charakter des Eidos gegenüber den πολλὰ. Auch hier ist das ἑκάστων auf Eidos zu beziehen!

Das Problem tritt auf im Zusammenhang der Rettung der Existenz des Menschen als nach dem Sein fragender, im Zusammenhang des διαλέγεσθαι (135 c 2; so auch bei Aristoteles): das Existieren im διαλέγεσθαι ist unmöglich, wenn es nicht zurückgehen kann auf ein jeweiliges ἑν, das den Charakter des Eidos hat, vom Existierenden gesichtet und als Sichtbares behalten werden kann; sonst ist τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις παντάπασι διαφθερεῖ. Das ἑν ist Einheit als "eidetische"!

Es geht um die menschliche Existenz als philosophische (135 c 5), wenn das philosophische Grundproblem οὐσία-εἶδος-γένος aufgerollt wird. Die Korrelation zum "Sophistes" wird wieder deutlich: auch dort wurde das philosophische Grundproblem auf dem Wege der Frage nach der Existenz des Philosophen (bw. des Sophisten) gefunden. Dort wurde, von der Frage: was ist der Philosoph? ausgehend das sachliche Grundproblem der Philosophie gefunden, - hier wird vom sachlichen Grundproblem der Philosophie ausgehend gezeigt, was der Philosoph ist (die Gymnasia des Parmenides!). - D.h.: das sachliche Grundproblem der Philosophie (τί τὸ ὄν ἐστι) ist von der Existenz des Philosophen nicht zu trennen und nicht getrennt zu behandeln; es ist kein Problem beliebiger Begabung oder belieb. Interesses, sondern in der Existenz des Philosophen verwurzelt.

Das διαλέγεσθαι ist ein Reden von Mehreren, im Miteinander. Es setzt ein E i n-verständnis voraus: ein E i n e s, worauf hinblickend die Mehreren sich verständigen bzw. sich miss-verstehen können (daher der Hen-Charakter des Eidos!).

Es ist zu sehen, wie die Gymnasia in ihrem eigentlichen Gehalt schon im bisherigen Gang des Dialogs angelegt ist. Ausgang von der Hypothesis des Zeno: $\epsilon\iota\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ --- Sie ist nur eine "Hilfe" für die eigentliche Hypothesis: $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$... (Also von Anfang an ist eine Hypothesis da, sie tritt nicht erst im sogen. 2. Teil auf!). Hinter dieser Hypothesis $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$... steht die Frage: $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$? - Von Plato als Eidos bestimmt.

Das Eidos als solches und seine Einheit ist nicht ἰσχυρῶς, wohl aber wenn das Eine Eidos als Eidos das Andere werden kann, die Methexis als μίξεσθαι (129 a 4, 131 a 2), das μίξεσθαι bei den Eide selbst. - Und dieses μίξεσθαι der Eide selbst wird dann in der Gymnasia tatsächlich aufgewiesen, und zwar als μεταβολή der Eide. Die μεταβολή wird die zentrale Bestimmung des Seins! 130 b-c Hinweis auf die Weite des Eidos-Problems: es ist auf das Seiende im Ganzen orientiert, nicht nur auf einzelne Regionen des Seienden.

Hen und Eidos sind als die universalen Bestimmungen für das $\acute{\omicron}\nu$ ἢ $\acute{\omicron}\nu$ angesetzt, ihr Zusammenhang wird zur Diskussion gestellt. Aber die ganze Diskussion kommt nicht von der Stelle, weil nach dem Charakter des Hen garnicht gefragt wird. Die zugrundeliegende Hypothesis wird garnicht ausgefragt: es wird nicht gefragt: was ist dann, wenn ~~Hen~~ $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$?

Und dieses bisher versäumte Ausfragen der Hypothesis wird dann in der Gymnasia des Parm. vorgenommen. - Von einem Zerfallen des Dialogs in zwei Teile ist also keine Spur! - Und die Hypothesis des Parm. ist keine beliebige, sondern die Grundthese der bisherigen Philosophie, mit der sich Plato auseinandersetzen muss.

Die erste Hypothesis lautet voll: $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ (137 d 3, 142 c 1), = $\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu$. Hypothesis - Zugrundelegung; dem $\acute{\omicron}\nu$ wird das $\acute{\epsilon}\nu$ zugrundegelegt, als das was das Seiende i s t, als sein S e i - "wenn das Seiende Eines ist...": die Kopula spricht die essentia, nicht die existentia aus, "ist" meint Kopula, nicht Existenz. Also zu übersetzen: "wenn Sein Einheit ist"...

Woher kommen, wenn das Sein nur Eines ist, die in der Gymnasia durchgegangenen Bestimmungen, die "Eigenschaften" des Hen??

Vorblick auf den Gang der Untersuchung:

9 Gänge: für die positive und die negative Hypothesis je zweimal These und Antithese; das sind 8 Gänge. Der 3. Gang scheint nicht recht unterzubringen, er gilt als ein "Anhang" (155 e 4 - 157 b 5). Aber dieser angebliche Anhang ist das Kernstück des ganzen Dialogs (schon an der gehobenen Sprache kenntlich!), der höchste Punkt, zu dem Plato positiv gelangt ist; hier gibt er die Bestimmung des Seins als μεταβολή. Durchgegangen werden: μέρος ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) - σχήμα - τόπος - κίνησις ($\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) - ταύτόν ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$) - ὁμοίον ($\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\nu$, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ - $\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\nu$) - χρόνος. Diese Bestimmungen sind aufeinander fundiert, aber nicht gradlinig, sondern mit dem ταύτόν wird wieder auf den Anfang zurückgegriffen. - Es werden keine Schlüsse und

† vgl. die aristotelischen Kategorien!

Folgerungen gezogen! An Hand der gewonnenen Perspektiven geht der Gang immer wieder zum Anfang zurück, und zwar zum ἐν als ἀμέρει. Die durchgegangenen Bestimmungen enden mit χρόνος, mit der Zeit. 142 e: wenn nicht Zeit ist, ist auch nicht Hen, also auch nicht das Sein; dann aber ist auch nicht das Seiende. - Das aber ist unmöglich (!), also muss der Gang der Untersuchung von vorn beginnen.

137 c 5 ff: μέρος meint nicht Teil oder Stück, sondern abhebbares Struktur-Moment, Untersec h i e d, Bestimmtheit, (μέρα). Es ist so eine zentrale Bestimmung des Seins. Wenn das ἐν unterschiedslos ist, kann das ἐτερον nicht sein, d.h. das Sein kann nicht ander s-werden (das ἐτερον des ὄν ist aber eine der Hauptthesen des "Sophistes"!).

137 d 4: der Fortgang erfolgt am Leitfaden des Begriffs μέρος (bezw. ἀμέρει). ἀρχή, τελευτή und μέσον sind Unterschiede, Bestimmtheiten des ὄν; - μέσον weist vor auf die späteren Bestimmungen des Hen als σχῆμα und κίνησις (137 e 2 und 138 c 7). - Zu beachten ist: μέρα und σχῆμα gehören beim (historischen) Parmenides wohl zu den positiven Bestimmungen des Hen; hier bei Plato werden sie dem Hen abgesprochen; Parm. spricht hier gegen sich selbst!

138 a 4: περιεχέσθαι, vgl. auch 5 ἀππεσθαι. Solche ganz plastischen Bestimmungen des Seienden zeigen, wie in diesem ersten Gang der Gymnasia das Sein ganz massiv als Vorhandensein interpretiert wird (hier liegt ein Seiendes, dort - daneben oder darum herum - ein anderes...).

138 b 7 ff: ἐστάναι ἢ κινεῖσθαι: wie im "Sophistes" tritt die kinesis hier unter den "formal-allgemeinen" Bestimmungen des Seienden auf, was uns heute überrascht, da wir in der Bewegtheit eine materiale Bestimmung zu sehen gewohnt sind. Aber die kinesis, die hier gemeint ist, ist wesentlich auf die Bewegtheit des διακινεῖσθαι bezogen: es ist die Bewegtheit des ὄν λεγόμενον, das worüber gesprochen wird und als dieses Worüber eine gewisse στάσις gegenüber dem διακινεῖσθαι selbst hat. Die kinesis erweist sich als die Verknüpfung des ὄν mit dem ὄν im "Selbstgespräch der Seele" (Soph.) - Dieser Bezug zur ψυχή gehört aber selbst zum ὄν (daher am Schluss des ersten und zweiten Ganges das Auftreten von ὄνομα, λόγος, ἐπιστήμη, αἰσθησις, δόξα 142 a, 155 d). Es ist eine neue Form der Transzendenz gegenüber der ersten Eidos-Fassung, die in der Gymnasia durch die kinesis erschlossen wird (vgl. hierzu auch den VII. Brief, der den inneren Aufbau dieser Transzendenz gibt). - Doch ist zu beachten, dass im ersten Gang der Gymnasia diese eigentliche Bedeutung der kinesis noch nicht herausgestellt wird: zunächst ist kinesis nur eine mögliche Bestimmung des Seienden überhaupt.

138 c 1: es fällt auf, dass nur die Ortsbewegung und das Anderswerden, aber nicht auch γένεσις und αἵρεσις als Weisen der kinesis angeführt werden. Die γένεσις tritt später ganz zentral auf (schon 138 d 5, bes. aber 141 b).

138 c 7: ἐνὶ μέσῳ βεβηκέναι (Perfekt!):

eigentümliche Fassung der Kreisbewegung: die Bewegung verläuft gleichsam aussen, an der Peripherie; die Mitte steht still dabei, bleibt an einem Platz. So ist die Kreisbewegung eine Art von Ruhe, Ständigkeit (vgl. zu 139 b 1 f).

138 d 2 ff: ἄλλοτ' ἄλλοτε γίγνεται...

die kinesis wird durch die genesis erklärt, die γῶρα als Werden erläutert, als Uebergang, Durchgang. Der Vorgang wird gleichsam von der Mitte aus gefasst, von dem Zwischenstadium des noch nicht ganz am anderen Platze seins und doch schon an diesen Platz kommens (7 f). Sobald also die kinesis zur Sprache kommt, wird zum erstenmal die einheitliche Zweiseitigkeit des Phaenomens gesehen statt der abgeschnittenen Bezüge, - von der kinesis aus wird überhaupt erst der mögliche Bezug des einen Seienden zum anderen verstanden.

139 a 3:

als ἀμερές ist das hen ἄκίνητον. Das Gesamtergebnis der Gymnasia aber ist gerade, dass das hen in jeder Weise κίνητόν ist, allerdings nicht als ἀμερές, sondern als sich "ausschüttendes" in sich in die mannigfachen Arten des Seienden vervielfältigendes. Und diese Bewegtheit wird gefasst als κίνητος λόγος, nicht mehr als kinesis innerhalb der ὁρώμενα. Das ist der ungeheure Schritt des späten Plato.

139 b 1 f: ἦτοιχεν ἄνεν ἑστῆναι:

also zwei Arten von Ruhe; vielleicht zuzuordnen einmal der Kreisbewegung und zweitens der ἀλλοίωσις (als Unmöglichkeit der Veränderung)?

139 b 4 ff: ἕτερον...

Das heteron ist unter den gene des Seienden im Soph. dasjenige, durch das das μὴ ὄν als zum Sein des Seienden gehörig gefasst wurde. Auch hier zeigt sich der zentrale Bezug zum μὴ ὄν: das hen ist κίνητος und στατός, ταύτόν und ἕτερον, ὁμόιον und ἀνόμοιον usw..., und es ist dies alles auch n i c h t; - das Wesen des Seins ist also in sich n i c h t i g (Ende des zweiten Ganges) und muss auch in dieser seiner Nichtigkeit bestimmt werden, um es voll zu fassen. Von hier aus erst wird die Forderung des Parm. verständlich, auch das μὴ ὄν in die Hypothesis hineinzunehmen (136 a 7 ff): das μὴ muss in den Entwurf des Seins hineingenommen werden. - Die Ergreifung des μὴ ὄν als zum Wesen des Seins gehörig ist hier noch radikaler als im Soph.

139 b 5 f: ἕτερον ἑαυτοῦ ὄν:

zu übersetzen: ein Anderes (Seiendes) werden bzw. sein und nicht: anders-werden bzw. -sein. Durch das heteron werden aus einem Seienden zwei, das heteron ist ein vorhandenes Seiendes wie jedes andere. Der erste Gang darf noch nicht dialektisch gelesen werden (das heteron noch nicht im aristotelischen Sinne gefasst werden), sondern ganz massiv.

Vor dem Beginn der *gymnasia* war die Möglichkeit des Philosophierens selbst Problem geworden. Es geht um die Grundfrage der Philosophie: $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$?

Wodurch unterscheidet sich diese Frage von allen anderen Fragen? Die Antwort kann nicht auf etwas verweisen, was das Befragte erklären, bestimmen könnte, - die Frage enthält das ganze Befragbare überhaupt in sich. - Was das Seiende ist, ist es *s e l b s t* (das ist nicht selbstverständlich!): es ist das Eine und als das Eine das *S e l b i g e*. Die Antwort bestimmt sich wieder aus dem Seienden, es gibt nichts Anderes ausser dem Seienden: das Seiende ist das Eine im Sinne des *E i n z i g e n*. Dieser Doppelsinn des *hen* muss festgehalten werden: es ist ^{das} All-einige: das Einzige und das Eine in Al-lem.

Dieser Ansatz der Antwort ganz deutlich beim (historischen) Parmenides, bes. Diels Fragm. 8. Alle *ὄνματα* werden aus dem Sein als Einem geschöpft: es ist

Parm. bestimmt also hier das Sein als *hen*, indem er sagt was es *n i c h t* ist, w e n n es *hen* ist. - Warum muss sich die Frage nach dem Sein als *H y p o t h e s i s* (wenn...) entfalten, und zwar als sich immer wiederholende Hypothese? (die verschiedenen Gänge im platonischen Parmenides!).

Die Antwort auf die Frage nach dem Sein muss eine vorlaufende, genauer eine *v o r l ä u f i g e* sein, und zwar im doppelten Sinne: sie ~~sie~~ überspringt das Ganze des Seienden, springt voraus in das was in der Frage schon vorgängig verstanden, aber noch nicht begriffen, ergriffen ist, und kommt dann damit auf das Seiende zurück; - und sie ist vorläufig in dem Sinne, dass sie nicht endgültig ist: das als was das Seiende bestimmt wird (bei Parm. "Einheit"), muss zurückbezogen werden auf das worüber in der Frage hinausgegangen war, auf das Seiende, - die Antwort verlangt eine Bewährung.

Diese Bewährung kann zunächst auf dem naheliegenden Wege der Bestätigung an den einzelnen Seienden versucht werden. Man kann fragen: wodurch ist das einzelne Seiende Einheit? Z.B. wodurch sind Birke, Tanne, Buche... *B a u m*? Antwort: durch ihr *A u s s e h e n*, durch das, als was sie sich repräsentieren, durch ihr *E i d o s*. So kommt man auf viele Eide, *Ousia* (hier liegt der Grund der Frage nach der Einheit in der Vielheit der Eide selbst, nach einem *ἑνικὴν ἢ οὐκ*). Es ergibt sich also das Merkwürdige, dass das, was das *S e i n* des Seienden ausmacht, *g e t r e n n t* vom Seienden (d.h. vom einzelnen Seienden) ist; daher das Problem der *Methexis*, des *χρῆσιμός*...

Diese Lösung der Seinsfrage ist in dem der *gymnasia* vorangehenden Teil des Dialogs erschüttert worden. Das zwingt zu einer Revision und Radikalisierung der These des Parmenides: es wird mit dem hen Ernst gemacht!

Die Antwort wird in ihrer Vorläufigkeit ausgehalten: was ist das Seiende, w e n n das Seiende *hen* ist? Das ist die erste Hypothese des Dialogs. Das "wenn..." ist eine sachliche Notwendigkeit; sie ist durch das eben Dargelegte noch lange nicht voll ausgeschöpft, letztlich gründet sie im Wesen der Philosophie selbst.

Warum vollzieht sich die Entfaltung der Hypothesis in (zunächst) d r e i Gängen?
Der erste Gang soll überhaupt die Fraglichkeit des hen offenbaren, zeigen dass es nicht selbstverständlich ist. Und erst in der Entgegenstellung gegen die Ergebnisse des ersten Ganges (bes. des hen als ἀμείβεσθαι) erhalten die Bestimmungen des zweiten Ganges (das hen als πολλὰ) ihren vollen Sinn.

Das Ergebnis des ersten Ganges ist: wenn das ὅν ἐν ist, dann ist hen ἀμείβεσθαι. Als solches hat es keinen Teil an der ousia, am Sein, - das Seiende hat als Seiendes kein Wesen, ist in sich n i c h t i g, ist n i c h t. Das aber ist unmöglich (142 a 7 f). Denn wenn ich philosophiere, ist das Sein des Seiendendas, was am allerwenigsten gleichgültig sein darf. Durch die philosophische Frage (und nur in ihr!) bekommt das Seiende schon seine Bejahung und Anerkennung, und zwar nicht als Machtspruch über das Seiende, sondern als fragendes Anerkennen. Also ὅν ἐστίν. Aber auch das hen kann nun nicht mehr beiseite geschoben werden: es sollte ja gerade ausgehalten werden. Die Folge des Ergebnisses ist also: von vorn anfangen, - vielleicht ist das hen noch garnicht begriffen. Die zweite Hypothesis ist also d i e s e l b e wie die erste, der zweite Gang eine W i e d e r h o l u n g des ersten, - keine "Antithese" und dergl.

Im zweiten Gang wird also gefragt: was ist dann, wenn das hen ist? Was i s t mit dem hen selbst, was i s t mit dem Was-sein des Seienden, was ist das Was des Was-seins, wenn es wirklich ein Was-s e i n ist? (Das ἐστίν der zweiten Hypothesis meint also nicht "Existenz", wie es meist interpretiert wird; später ergibt sich, dass jedes Was-sein auch ein D a s s-sein ist) - Der erste Gang betonte das hen und liess es auf das ἐστίν ankommen, der zweite Gang betont das ἐστίν und lässt es auf das hen ankommen, auf das Was-s e i n des Was-seins.

Und das Ergebnis des zweiten Ganges ist: wenn das Was-sein des Seienden ein wirkliches Was-s e i n ist, dann ist es in dem, was es ist, n i c h t hen, ist es als hen πολλὰ, als ὅν - μὴ ὅν !
Erst im zweiten Gang wird das hen b e s t i m m t: das hen ist in sich nichtig. Zugleich wird die Scheidung von hen und ἐστίν aufgehoben: beide sind unendlich unter alles "audgeschüttet" (144 b - e); hen und ὅν haben d e n s e l b e n Bereich (sie sind, wie es später in die Tradition losgelöst von der ursprünglichen Fragestellung ausgedrückt wurde, "konventibel"). Das S e i n ist immer zugleich N i c h t s e i n.

Im dritten Gang wird nun das hen so wie es im zweiten Gang voll bestimmt wurde, in die Hypothesis gestellt (155 e 4 ff: τὸ ἐν εἰς ἐστίν ἀπορριπτόμενον... ἐν τῷ ὄντι καὶ πολλὰ). Das Merkwürdige ist, dass als einzige inhaltliche Bestimmung des hen das Teilhaben an der Z e i t in diese Hypothesis hineingenommen wird!! Die Frage ist also jetzt: wenn das ὅν qua hen als hen n i c h t i g ist (ἐν καὶ πολλὰ 155f) und dabei Zeit-habend ist, - wie ist dann das Wesen des Seins zu fassen? Und die Antwort, die der dritte Gang gibt, lautet: als μεταβολή.

Der dritte Gang;

155 e 4 $\epsilon\iota\ \delta\iota\ \epsilon\iota\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ldots$

das $\delta\iota\sigma\iota\nu$ heisst hier Dass-sein, $\delta\iota$, - aber n i c h t ist gemeint das Dass-sein der Existenz, das Vorhandensein, sondern das Dass-sein (das $\delta\iota$) des W a s -seins (des Seienden). Es ist also zu übersetzen: "wenn das hen das Was-sein (in unserer Terminologie: das Sein) des Seienden ausmacht...". - Das Sein dieses Was-seins ist für die Griechen nun selbst wieder ein $\delta\iota$; das S e i n des Seienden ist selbst wieder seiend, aber in einem ausgezeichneten Sinne; daher die Doppelung des $\delta\iota$ im Terminus $\delta\iota\sigma\iota\nu\ \delta\iota$. Diese Weise des Seins des Was-seins (hier des hen) nennen wir mit dem Verbum "w e s e n".

155 e 4: $\delta\iota\sigma\iota\nu\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ldots$

damit wird die Wiederherstellung des in seine $\mu\epsilon\tau\alpha$ zerlegten hen vollzogen: das hen ist als hen nicht abgekapselt für-sich-seiend, das Alleinige (1. Gang!), sondern $\epsilon\iota$ u n d $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$, und zwar nicht beides statisch nebeneinander, sondern von beiden wieder freikommend: w e d e r $\epsilon\iota$ n o c h $\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ (155 e 6). Zusammenfassend können wir sagen: das hen als das Was-sein des Seienden ist in seinem Was-sein n i c h t i g, es w e s t als N i c h t i g k e i t.

155 e 5: $\alpha\iota\tau\acute{o}\nu\ \epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ldots$

damit ist die Problematik der Selbigkeit des hen aufs höchste verschärft: es geht um eine Selbigkeit (Identität) des V e r s c h i e d e n e n: des hen als $\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$.

Fassen wir das "Resultat" des dritten Ganges ganz grob vorgreifend zusammen, so lässt sich sagen: Sein ist $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$, $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ ist $\epsilon\psi\alpha\iota\phi\eta\varsigma$, $\epsilon\psi\alpha\iota\phi\eta\varsigma$ ist nicht in $\chi\rho\omicron\nu\omicron$; - also Sein o h n e Zeit!

Der dritte Gang ist nun (ganz aristotelisch!) so angelegt, dass aus dem bisherigen Teil des Dialogs das Problem der Methexis aufgenommen und auf die Metabole orientiert wird: das $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ wird ganz allmählich mit grösster Praezision in das $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ übergeführt. Und zwar geht es bei der Methexis nicht zunächst um den $\chi\rho\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, sondern um das Geschehen der Methexis, sofern sich zeigt, dass das hen selbst ein $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$, ein Haben ist.

Der zweite Gang hatte ergeben: das hen hat an der Z e i t Anteil (warum gerade der Zeitbezug hier aufgenommen wird, warum die vorigen Gänge so angelegt sind, dass sie beide mit dem Zeitbezug schliessen, wird erst durch das Folgende verständlich). Also scheint sich die Problematik jetzt so zu lösen, dass das hen zu einer Zeit das Eine, zu anderer Zeit das Viele, zu einer Zeit das Gleiche, zu einer anderen Zeit das Ungleiche usw. ist (155 e 10 f). Aber mit dieser Hineinnahme des Zeitbezuges wird das hen als die seiende I d e n t i t ä t des Verschiedenen a u f g e g e b e n. Also muss die Z e i t aus der Metabole des hen wieder a u s g e s c h a l t e t werden. Und dies geschieht im Folgenden tatsächlich. Diese Problemführung reicht bis 156 c 6: in dem Satz $\chi\rho\omicron\nu\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota\ \alpha\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota\ \delta\iota\sigma\iota\nu\ \epsilon\iota\ \tau\epsilon\ldots$ gipfelt der erste Teil des dritten Ganges, und mit dem $\alpha\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota\ \epsilon\iota\ \chi\rho\omicron\nu\omicron\varsigma\ \delta\iota\sigma\iota\nu$ 156 c 9 wird das $\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ $\chi\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$ (oben 155 e 6) ausdrücklich wieder zurückgenommen!

Die jetzt erreichte Problematik ist also folgende: sie enthält ein Doppeltes: 1) das hen-sein ist nur als eine Metabole zu verstehen, die 2) ἀντιχρόνιον ist. Die Identität des Verschiedenen: das hen qua hen als μεταβαλλέν, ist n i c h t in der Z e i t möglich. Diese Situation fasst der Satz 156 c 6 zusammen.

Was ist jetzt geschehen? Das hen-sein des ὄν, das Wesen des ὄν als hen wurde entfaltet an der Grundbestimmung μετέχειν οὐσίας (ab 155 e 7). Dieses μετέχειν οὐσίας ist jetzt (156 c 6) als κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι umschrieben. Aber kinesis nicht in dem Sinne, wie sie schon in den beiden ersten Gängen als eine der Bestimmungen des hen vorkam, sondern in dem ganz weiten Sinne als Metabole. Das (in sich nichtige) Wesen des ὄν ist κίνησις, aber so, dass dieses κινεῖσθαι n i c h t mit der Z e i t zusammengebracht werden kann.

Ueberblicken wir jetzt die einzelnen Schritte dieser Entfaltung:

- 1) das ὄν des hen wird gefasst als μετέχειν οὐσίας (155 e 7). - Aber dies μετέχειν ist kein Haben als einfaches ständiges Besitzen, sondern steht in der Möglichkeit des N i c h t-habens, ja unter dem Muss des Verlieren-könnens; es ist ein Verlieren- und Aufnehmen-können. Das heisst:
- 2) dies Haben ist in sich nichtig; das μετέχειν muss als ein μεταλαμβάνειν bzw. ἀπαλλάττειν gefasst werden, als ein Nehmen und Lassen (156 a 1).
- 3) dies Nehmen und Lassen ist kein beliebiges, sondern ein Nehmen und Lassen der Ousia. Als solches ist es Werden und Ent-werden, γίνεσθαι und ἀπολλύεσθαι (156 a 5 f).

- Das hen selbst ^{156 a 7} nimmt und lässt, wird und ent-wird. Es geht um das metechen des hen selbst, n i c h t um das (im ersten Teil des Dialogs) diskutierte metechen der polla am hen eidos. Dies ist die zentrale Stelle des ganzen Dialogs: an ihrem Missverstehen liegt es, dass man den späten Plato vielleicht überhaupt noch nie verstanden hat. - Man muss sehen, wieso durch dieses metechen des hen selbst, durch diese Metabole der Eide untereinander auch das Problem des Chorismos, der Teilhabe der Vielen an dem Eidos gelöst ist. Es ist ja zunächst noch fraglich und dunkel, inwiefern eine κοινωμία unter den Eide selbst irgendetwas für das Verhältnis der vielen Seienden zu den Eide ausmachen kann.

Entscheidend ist der Satz 156 b 2 ff. Das hen ist nicht bloss zugleich nebeneinander hen u n d polla, sondern wenn das hen hen wird, vergehen die polla, und umgekehrt. Das heisst: das hen-sein selbst w e s t als polla, ist antastbar durch die polla, kann und muss sich mit den polla einlassen; nur so kann es hen-sein sein. - Anstatt den Chorismos abstrakt-isoliert zu diskutieren, reisst ihn Plato hier in eine viel tiefere Dimension hinein: das hen selbst wird als ein metechen gezeigt. - An dieser Stelle ist das antike Seinsproblem s t e h e n geblieben!

- 4) also das Nehmen ist i n s i c h ein Lassen und

umgekehrt. Wenn das hen die kinesis nimmt, muss es zugleich die stasis verlassen. Es muss also eine Zeit geben, in der Etwas nicht ist, was es ist und umgekehrt (die Frage geht von ~~χρον~~ vornherein nach der Zeit: 156 a 1 οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος).

Eine solche Zeit aber gibt es nicht! (156 c 6). Es gibt keine Zeit, die das ~~μῆτε-μῆτε~~ ..., die Wichtigkeit des hen ermöglichte. Nicht der "Widerspruch" wird geleugnet, die Identität des Verschiedenen, - sondern geleugnet wird, dass der Widerspruch in der Zeit ist. Die Zeit wird ausgeschaltet, aber das metaballein wird festgehalten.

Das ist also jetzt die entscheidende Frage: πότε οὐ μεταβάλλει (156 c 8). Das πότε steht hier nicht zufällig, obwohl doch gerade die Zeit ausgeschaltet ist!

"In welcher Weise (unter welchen Umständen) nun schlägt es um?"

Es schlägt nicht für sich Vorhandenes in anderes Vorhandenes um, nicht Bewegtes in Ruhe und nicht Ruhe in Bewegtes. Was also schlägt um??

Mit dieser Frage hat sich Aristoteles sein ganzes Leben herumgeschlagen!

Wir brechen hier ab und deuten nur noch an:

Es schlägt um als ἐπαίρνη. Das ἐπαίρνη - aber, sagen wir, ist die Zeit selbst. Die Zeit ist nicht Ewigkeit, sondern Augenblick...

Der dritte Gang des "Parmenides" ist der tiefste Punkt, bis zu dem die abendländische Metaphysik je vorgestossen ist. Er ist der radikalste Vorstoss in das Problem von Sein und Zeit, ein Vorstoss, der dann (von Aristoteles) nicht aufgefangen, sondern abgefangen wurde.

- Fortsetzung Sommersemester 1931 -

Interpretation des dritten Ganges:

Er beginnt in der zunächst ganz äusserlichen Anknüpfung ἔτι, ferner... Man sieht noch nicht die innere Notwendigkeit des Fortgangs.

Die Hypothese fasst die Hypotheseis der beiden ersten Gänge zusammen: "wenn wir das in den beiden ersten Gängen als zum Sein des hen gehörig Vzusammennemen...". Was dies ist, wird durch das hoion bestimmt: hen te on kai polla (sowohl Eines als Vieles: Ergebnis des zweiten Ganges), und mete hen mete polla (Ergebnis des ersten Ganges: wenn das Seiende hen ist, dann ist weder hen noch polla), und metechon chronou (dies bezieht sich, falls es sachlich verstanden wird, nur auf den zweiten Gang; ich möchte es formal fassen: "einen Bezug zur Zeit habend", -so dass es sich auf den ersten und zweiten Gang beziehen kann).

155 e 6: ὅτι μὲν ἔστιν ἐν; das hen bedeutet hier das in den ersten beiden Gängen bestimmte hen, das hen einschliesslich aller durchgesprochenen Bestimmungen.

γ Bestimmte

155 e 7: die methexis ousias des in der Zeit seienden hen wird zentrales Problem. Wie ist es möglich, dass das Sein in der Zeit ist sowohl Eines als Vieles (te-kai) - sowohl ungeteilt als verteilt, sowohl bewegt als unbewegt...- und dabei weder das Eine noch das Andere (mete - mete)? Die Frage geht also nach der gleichzeitigen Vereinbarkeit des te-kai und mete-mete; also wieder nach der Einheit des Einen. Aber die Frage ist jetzt radikalisiert: gefragt ist nach der Einheit des schon bestimmten Einen. Die drei Bestimmungsstücke dieses Einen sind: te-kai, mete-mete und chronos - Warum nach der gleichzeitigen Vereinbarkeit?

155 e 8 ff kommt die dieser Problemstellung als Voraussetzung zugrundeliegende Zeitanschauung Platons zum Ausdruck. Die Zeit verteilt das in ihr Seiende, setzt alles in ihr Seiende an eine Zeit-Stelle und bestimmt es dadurch als jeweiliges Dieses; sie verteilt alles Seiende auf verschiedene Zeiten. Nicht nur hat jedes Ding seine Zeit, sondern auch jede Zeit hat ihr Ding. Die Zeit ist rein qualitativ zu verstehen (nicht etwa als Anordnungsschema, als Jetztfolge und dergl.): Zeit gehört selbst als eine Bestimmung zu dem zeitlich bestimmten Seienden.

155 e 10 f: weil die Zeit diesen Verteilungs-Charakter hat, kann das hen nicht zur selben Zeit (gleichzeitig) an der ousia teilhaben und nicht teilhaben. Der Verteilungs-Charakter der Zeit macht aber überhaupt die Einheit des te-kai und mete-mete fraglich; das Problem wird: wie ist der Einklang von chronos und te-kai möglich, wie kann in der Zeit die Einheit des te-kai bewahrt bleiben (Ergebnis: die Zeit ist überhaupt unfähig diese Einheit herzustellen!).

Es ist hierbei nur von dem te-kai die Rede; das mete-mete wird erst erörtert, wenn die Ermöglichung des te-kai gewonnen ist (das exaifnes). Deshalb, weil sich bei dem Beginn des Vorstosses in das eigentliche Problem (c 4: das metaballein) zeigt, dass dasselbe, was das te-kai ermöglicht, auch das mete-mete ermöglicht.

156 a: das Teilhaben am Sein ist ein Ergreifen (des Seins), das Nicht-teilhaben ein Ablassen (vom Sein). Das te-kai wird in das Verhältnis des Nachhineinander gebracht: das Nacheinander soll die Einheit des te-kai retten.

156 a 4 f: das metalambanein wird zum gignesthai: die Methexis ist ein Ins-Sein-kommen und umgekehrt.

Die Interpretation der methexis als Bewegung ist nicht etwa schon dadurch vollzogen, dass sich der Blick auf das Ergreifen als Vollzug richtet; nicht das blosse Ergreifen, sondern nur das Ergreifen des Seins ist gignesthai.

Rückblick auf das alte Methexisproblem: es hat bei Plato die Normalform: wie ist die methexis des hen eidos mit den polla onta möglich? Aber diese Frage setzt zur Beantwortung voraus als Bedingung der Möglichkeit dieser Methexis eine methexis von hen und polla, von Einheit und Vielheit selbst: eine Einheit, die in sich vielfältig sein kann (dies die Problemstufe der späten Dialoge).

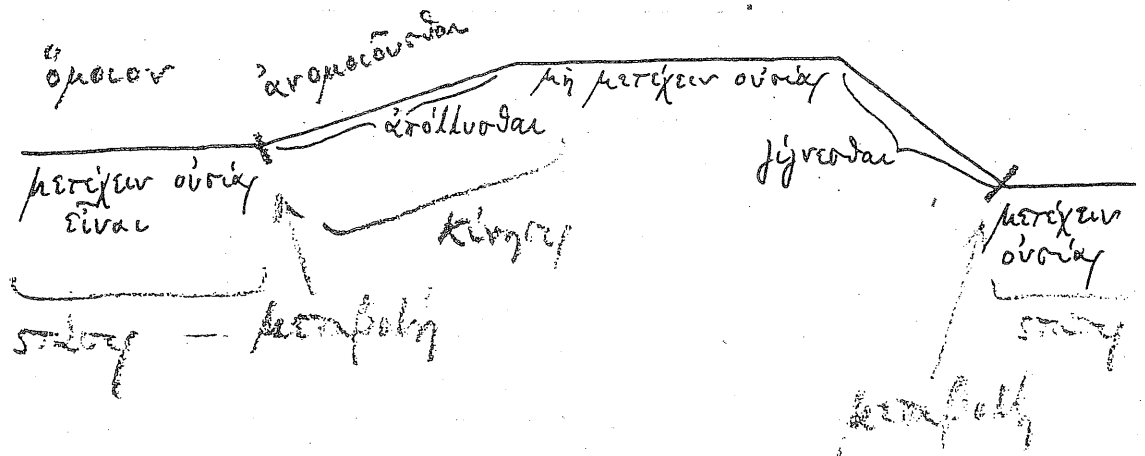
156 b 1 ff wird der innere Bezug des Werdens auf das Vergehen vertieft: das Werden (des hen) ist in sich selbst ein Vergehen (der polla) und umgekehrt. - Das kai in b 1 Schluss der Zeile wird als explikativ interpretiert: hen und polla werdend, d.h. werdend und vergehend...

156 b 4ff: es fragt sich ob das diakrineshai und synkrineshai noch besondere Bestimmungen neben den b 6 ff aufgeführten sind, oder ob allgemein das gigneshai in sich selbst ein diakrineshai und synkrineshai ist. - Jedenfalls findet eine wachsende Konzentration der Einheit der gegensätzlichen Bezüge des hen statt.

156 b 6 ff warum werden nur diese bestimmten semata des hen angeführt? Krineshai, homoion bzw. anhomioion und Quantität sind die allgemeinsten und wesentlichsten Verhältnisse der eide untereinander und zu den polla, zugleich diejenigen, von denen Plato auch historisch ausgegangen war. Hier werden sie als mögliche Verhältnisse der semata des hen aufgenommen, um an diesen - in sich gegensätzlichen! Verhältnissen die Notwendigkeit der kinesis, des Ueberganges zu zeigen, um zu zeigen, dass die Glieder dieses Gegensatzes in sich aufeinander bezogen sind.

156 c 1 ff wie ist dieser zunächst ganz unzusammenhängende Uebergang zur kinesis zu erklären? Welche Bedeutung hat hier die kinesis, wie verhält sie sich zu den eben genannten semata? - Verschiedene Interpretationen:

- 1) die kinesis wird zunächst wie ein sema des hen neben den anderen eingeführt, um an ihr die Vereinbarkeit der Gegensätze in der Bewegung zu zeigen. Dabei stellt sich heraus, dass der Gegensatz von kinesis und stasis nicht wie bei den anderen Gegensätzen wieder durch eine Bewegung vereinbart werden kann.
- 2) kinesis und stasis sind lediglich ein Beispiel, an dem die metabole entwickelt wird.
- 3) kinesis und stasis haben von vornherein allgemein ontologische Bedeutung: sie sind nicht beliebige semata, sondern allgemeine Bestimmungen des Seienden als solchen (also in gleicher Weise wie im "Sophistes"). In dieser Bedeutung umfasst der Gegensatz kinesis - stasis schon die ganzen Bestimmungen des hen im dritten Gang: die stasis ist das jeweilige einai (metechein ousias) des hen (also z.B. das omoion einai), die kinesis ist das Ablassen von diesem einai (also das anhomioion gigneshai, anhomioiousthai), und zwischen beiden liegt der Uebergang, Die metabole liegt also nicht zwischen den beiden jeweiligen semata des hen, sondern zwischen dem Haben des einen sema und seinem Verlieren.



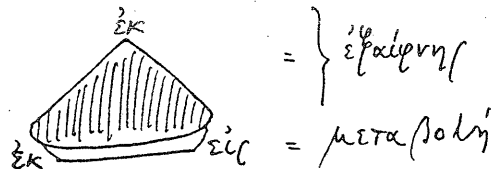
156 c 1: wenn es aus der Bewegung zum Stehen kommt u. umgekehrt, kommt es von einer Zeit in die andere; der Umschlag kann also nicht in e i n e r Zeit sein.
 156 c 6: Soll der Umschlag überhaupt in der Z e i t sein können, so muss er in einer Zeit sein, in der etwas zugleich sich bewegen und ruhen kann. Eine solche Zeit aber gibt es nicht, - also ist der Umschlag überhaupt nicht in der Zeit möglich. - Die Zeit muss heraus, um den Umschlag beibehalten zu können.

Die metabole ermöglicht das te-kai..., die Einheit in der Vielheit; das Problem der methexis ist zum Problem der metabole geworden. Die Voraussetzung für die methexis war aber das E i d o s als Eines und Selbiges, - also ist durch die metabole auch das Eidos fraglich geworden! (In dieser ganzen Exposition ist vom Eidos überhaupt nicht mehr die Rede) -

156 d 1: átopon nimmt die Fraglichkeit des πότε wieder auf: der Umschlag geschieht in einem Wahn, das nirgends in der Zeit unterzubringen ist.

156 d 3: die Definition des exaiphnes. Im ekeinou d4 kommt die Befremdlichkeit dieses Wesens zum Ausdruck.

156 d 4: a u s dem Plötzlichen schlägt das Umschlagende (zu ergänzen: als Umschlagendes) i n jedes von beiden um. - 156 e 1: i n das Plötzliche u n d a u s dem Plötzlichen schlägt e s z u dem und dem um. Wie vereinen sich beide Bestimmungen in d 4 und e 1? - Plato unterscheidet hier zwei verschiedene ek (aus): einmal das Plötzliche in seinem Aus-Charakter und an der zweiten Stelle das Aus des Umschlagenden:



Der Bezug des Von-zu, der die metabole erklären soll, wird gleichsam noch einmal angewandt auf das Verhältnis des Plötzlichen selbst zur metabole: τὸ ἐξαίφνης μεταβάλλει ἐκ μεταβολῆς.

156 d 6: physis: was von sich her besteht, was eine Eigenständigkeit des Werdens hat, und dabei zugleich Gesetz, Regel, logos. Der Begriff enthält die beiden wesentlichen Momente der Eigenständigkeit und des in Bewegung-seins (Walten).

Das Exaiphnes ist kein Charakter der Zeit, ist keine Zeit. Denn wäre es Zeit, dann wäre es auch ein bestimmtes Dieses, von der Zeit an eine Stelle Gestelltes, und könnte kein Von-zu sein. - Die Bestimmung "keine Zeit" meint also nur: keine Zeit, in der und zu der etwas ein Bestimmtes ist, durch die etwas gezählt wird (Aristoteles!), keine Innerzeitigkeit. - Damit ist aber nicht etwa gesagt, dass das exaiphnes das E w i g e wäre. Man hat behauptet: das exaiphnes ist nicht in der Zeit, also ist es die Ewigkeit! Diese These fasst die ganze abendländische Metaphysik in einer Formel zusammen. Sie muss, das ist unsere Behauptung, rückgängig gemacht werden.

Durch die Verlegung der metabole ins exaiphnes wird die Zeit gleichsam bis zu einem Punkt zusammengepresst, so dass sie ihren Erstreckungs- und damit auch ihren Verteilungscharakter verliert: als Punkt kann sie die verschiedenen Seienden nicht mehr an verschiedene Zeit-Stellen verteilen. So wird durch diese Zusammenraffung der Zeit das Auseinander verschiedener Bestimmungen ohne Verteilung der Einheit ermöglicht. - Die Zeit (als Erstreckung) verschwindet, aber das exaiphnes behält den Charakter des *W o r i n*; die *Z e i t* *ἡ* wird beseitigt, aber nicht das *ἐν ᾧ* (156 d 2).

Was heisst *exaiphnes*? Plötzlich. Im Plötzlichen liegen die wesentlichen Momente des Unversehens (Un-erwartet) und des Aufeinmal (In Einem). Welche Beziehung haben sie zur metabole? Das Uebergewichtige ist ehe man sich versieht, unversehens schon im Ent-wischen, schon unterwegs, - aber es ist in Einem auch schon im Anlangen. Im *ἐκ* liegt schon das *ἐν* und im *ἐν* noch das *ἐκ*.

Das Plötzliche hat keine Dauer und Erstreckung; es kann nicht gemessen werden. Unversehens: es ist das Unvoraussehbare, was sich allem Er-messen, Besorgen, jeder Sorge entzieht. - Der innere Bezug von Zeit und psyche wird sichtbar; Aristoteles: ohne Seele i s t keine Zeit!

Der Sinn der metabole für das Eidos-Problem:

Die Einheit des Eidos sollte in der Weise der methexis mit den Vielen (seienden Dingen) in Verbindung stehen. Gegen diese Lösung Platons erhob sich der grundsätzliche Einwand: wie kann, zunächst ganz abgesehen von irgendwelcher methexis und irgendwelchem Eidos, überhaupt Eines Vieles sein? Dieser ~~ist~~ Einwand wird durch die metabole beantwortet. Die Diskussion bewegt sich hier also in einer *v o r* dem Eidos-methexis Problem liegenden tieferen Dimension; der chorismos kommt garnicht mehr vor! - Nach der Lösung des Problems durch die metabole tritt daher das *te-kai* durchgängig in der Form des *ek-epi* auf: ab 157 a 4.

Zur Abhebung wird die Zeitauffassung des Aristoteles herangezogen:

Phys. IV, Kap. 13 tritt das *exaiphnes* auf, und zwar unter einer ganzen Reihe von Zeitcharakteren: jetzt einst, schon usw. Alle diese Zeitbestimmungen sind auf das *J e t z t* bezogen, in dem Ar. das eigtl. Wesen der Zeit sieht.

Die Zeitbestimmungen antworten auf zwei Fragerichtungen: auf Wann? und wie lange? In ihnen wird also die Zeit bestimmt als Zeit *z u* der das und das... und als Zeit *i n* der das und das ist; beidemale ist also die Zeit als *M a ß*, als *arithmos*, *metron* genommen.

Diese beiden Fragerichtungen der Innerzeitigkeit gehen beide auf ein ursprünglicheres In zurück: auf das In-der-Zeit überhaupt. Das en-chrono-sein bedeutet bei Ar. immer: in der Zeit gemessen werden.

Das Jetzt ist das Ende der vergangenen und der Anfang der kommenden Zeit. Dass es als Ende der vergangenen Zeit gesehen wird, ist durchaus nicht selbstverständlich; man könnte auch sagen: es ist der Anfang der vergangenen Zeit! Die Zeit ist gesehen als aus der Zukunft kommend und am Jetzt bzw. im Jetzt gleichsam vorbeimarschierend, vorbei-kommend ($\pi\alpha\rho\eta\kappa\omicron\nu$ 222 b 1); das Jetzt ist das gerade noch Letzte des Vorbeikommenden, was jeweils noch gepackt werden kann (es ist das Ende der vergehenden, nicht der vergangenen Zeit). In diesem Sinne, als jeweils Letztes der stets in einer Richtung vergehenden Zeit, muss das Jetzt als Ende der Vergangenheit verstanden werden; nicht etwa ist das Jetzt der Punkt, von wo aus die Zeit nach zwei Richtungen auseinandergeht: nach Vergangenheit und Zukunft.

Ar. fragt nach der Zeit im Zusammenhang der kinesis, und zwar nach der $\omicron\nu\tau\alpha$ der Zeit. Wie kommt es zu dieser Frage? Nur wenn das Jetzt von vornherein den Vorrang hat und als das eigentlich seiende gilt (das Jetzt ist das $\mu\lambda\lambda\omicron\tau\alpha$ $\nu\upsilon\nu\mu\epsilon\nu$ 219 b 29), erscheint das Nicht-mehr und Noch-nicht (Vergangenheit und Zukunft) zunächst als nicht seiend und daher das Sein der Zeit fraglich. Die Frage steht also unter der Voraussetzung des Sinns von ousia als das Jetzige, Gegenwärtige, Anwesende.

Gegenüber dem eigentlichen Begriff des Jetzt als peras der Zeit handelt Ar. das Jetzt als eine Zeitbestimmung neben anderen 222 a 21 ff ab. Er bestimmt es durch die Nachbarschaft (Nähe) der Zeit ($\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ 222 a 22 auf $\epsilon\gamma\gamma\epsilon$ zu beziehen!). Das Entscheidende ist, dass diese Nachbarschaft entsprechend dem zweiseitigen Charakter des Jetzt als peras der Vergangenheit und Zukunft jeweils eine zweiseitige, doppelte ist. Alle behandelten Zeitbestimmungen haben diese Nachbarschaft nach zwei Richtungen:

$\tau\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu$, heute: was heute schon war und noch sein wird.

$\pi\omicron\tau\epsilon$, einst: ebenfalls Vergangenheit und Zukunft bedeutend.

$\eta\delta\eta$, schon, in der Bedeutung von "soeben". Gegenüber den früheren Zeitbestimmungen liegt hier ein ganz unmittelbarer Zusammenhang mit dem Jetzt vor (er ist soeben gegangen, d.h. er war eben jetzt noch hier...)

$\alpha\rho\epsilon$, neulich, und $\mu\lambda\lambda\omicron\tau\alpha$ ehemals, gehen dagegen nur auf die Vergangenheit. Das palai ist keine neue Bestimmung neben dem arti, sondern beide stellen das objektiv Vergangenen in seiner Nähe oder Ferne zum Jetzt fest.

Alle diese Zeitbestimmungen stehen also in einem inneren Bezug zu dem jeweils Jetzt Sagensdem. Dieser Bezug zeigt sich auch im exaiphnes durch die Besti-

mung ἐν ἀνααίτητὶ χρόνῳ. Aisthesis ist die Grundverhaltung der psyche; die Zeit ist ihrem Sein nach auf die psyche angewiesen (223 a 26), Zeit ist Wesenhaft Zeit-Anschauung (aisthesis!), - aber weder nur die Form der Anschauung noch bloss das Angeschaute... (darf nicht im kantischen Sinne verstanden werden).

Liegt ein Wesensbezug des exaiphnes zur metabole vor, oder steht der Abschnitt 222 b 16-27 in keinem inneren Zusammenhang zur Bestimmung des exaiphnes? Die Frage bleibt offen...

Zusammenfassung: Ar. fragt nach der Zeit im Zusammenhang der Bewegung (weil an der Bewegung der Sonne die Zeit ursprünglich sichtbar und auch in der philos. Tradition bestimmt wurde). Zeit wird auf Bewegung (primär Ortsbewegung), Bewegung auf Grösse (μεγεθος) zurückgeführt. 219 a 14 f die paradoxe Bestimmung: das Früher und Später ist primär im Orte! (auch ὅπου im Zusammenhang der Zeitanalyse meint nicht mathemat. Punkt, sondern Ort, Hier). Aus alledem geht hervor, dass die Zeit als eine an sich daseiende Macht gefasst ist; der Satz vom Zusammenhang zwischen Zeit und psyche darf nicht im kantischen Sinne gepresst werden! - Die zwei Bestimmungen des Jetzt: es ist in seinem Was-sein, Wesen immer ταύτων, αὐτοῦ (ὁ ποτὲ ὅν ist das spätere τὸ ἦν εἶναι), aber in seinem Wie-sein immer ein anderes, ἑτερόν: als das, w a s es ist, ist es jeweils ein anderes.

Die auf den dritten Gang folgenden sechs Gänge des "Parmenides" unterscheiden sich von den ersten dadurch, dass sie nicht selbständig, sondern Paare sind. Es ist also einzuteilen:

- 4 a: 157 b 6.- 4 b: 159 b 2
- 5 a: 160 b 5.- 5 b: 163 b 6
- 6 a: 164 b 5.- 6 b: 165 e 2.

Es ergeben sich also zwei auf den dritten Gang zugehende Hauptgänge und danach drei paarige Gänge. Schon diese Anordnung zeigt, dass im dritten Gang das Entscheidende geschehen sein muss! Um den inneren Fortgang des Dialogs zu sehen, sind die verschiedenen ὑποθέσεις zusammenzustellen:

- 1. Gang: ἐν εἰ ἐν
- 2. Gang: ἐν εἰ ἑτέρω
- 3. Gang: ἐν εἰ ἑτέρω οἷον διελθὲν ὁ δὲ
- 4. Gang: ἐν εἰ ἑτέρω μεταβολῇ

Letzteres zunächst als These! Im 4. Gang wird also das hen so in die hypothesis gestellt, wie es sich im 3. Gang als Einheit der beiden ersten ergeben hat: nämlich als metabole. Im 4. Gang also nicht das hen wie in der hypothesis des 3., sondern wie im vollzogenen 3. Gang. - Entscheidend für den Beweis dieser These ist der Uebergang von 4a zu b.

Worum geht es im 4. Gang? Nicht um die ἄλλα, auch nicht um das hen, sondern um das ἐν πρὸς τὰλλα.

Dies ist deutlich 160 b 2 ff ausgesprochen. Dieser Satz fasst den ganzen bisherigen Dialog zusammen und bezeichnet den entscheidenden Einschnitt.

In den ersten Gängen das hen $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, in dem 4. Gang das hen $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$. Warum wird das Verhältnis des hen zu den alla erst nach dem 3. Gang erörtert? Die alla sind in sich polla; erst der 3. Gang hatte die Möglichkeit gezeigt, wie das hen sich in sich selbst zu polla verhalten kann.

Was sind aber nun die alla? Zunächst könnte man meinen: die semata des hen. Aber diese sind schon als Beziehung des hen $\pi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ erörtert, können also nicht in der Beziehung des hen $\pi\rho\acute{o}\varsigma \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ auftreten. Vielmehr: das hen in seiner Vielfältigkeit der semata kommt den alla zu, also können die alla nicht die semata sein! Ist mit den alla vielleicht die Mannigfaltigkeit der eide gemeint, so dass im 4. Gang die Beziehung des hen als Einheit des Eidos zur Mannigfaltigkeit der eide zur Diskussion stände? Nun sind die eide zwar schon als die semata des hen abgehandelt worden, aber doch nicht alle eide, sondern nur die nicht sachhaltigen; die semata waren ja nur die höchsten eide.

Oder sind die alla die vielen einzelnen Dieses, die $\epsilon\pi\alpha\lambda\upsilon\psi\epsilon\upsilon\sigma\alpha$?

Wir haben also drei Mannigfaltigkeiten, die alla sein können:

- 1) die Mannigfaltigkeit des hen in sich, als der Einheit seiner vielen semata, der nicht sachhaltigen eide.
- 2) die Mannigfaltigkeit der sachhaltigen eide.
- 3) die Mannigfaltigkeit der einzelnen Dieses.

Die erste Mannigfaltigkeit scheidet aus; welche von den beiden anderen mit den alla gemeint ist, sagt ganz klar 158 c 5 f: die „andere Natur als das Eidos“ und Plato setzt hinzu: soweit wir sie überhaupt sehen können. D.h. sie ist eigentlich nicht zu fassen, hat keine Grenzen, ist nicht gestaltet. Das „ganz Andere als das Eidos“ sind also die aistheta oder das $\mu\eta \delta\upsilon\tau$, die hekasta, die Mannigfaltigkeit im 3. Sinne. - Das geht auch hervor aus 132 a 6, wo von $\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha \tau\acute{\alpha} \mu\epsilon\tau\alpha$ gegenüber dem $\alpha\lambda\upsilon\tau\acute{o} \tau\acute{o} \mu\epsilon\tau\alpha$ die Rede ist, und 132 d 2 f.

Inwiefern ist die Paarigkeit der letzten Gänge in d Hypothesis selbst gegründet? Die jeweils ersten Glieder der Paare (4,5,6,a) zeigen, dass den alla das kai-kai der semata zukommt; die jeweils zweiten Glieder (4,5,6,b), dass ihnen das mete-mete der semata zukommt. Die Kraft der Hypothesis des dritten Ganges wirkt sich also jetzt aus in der inneren Doppelung der letzten Gänge; im Grunde ist von der metabole und dem exaiphnes dauernd die Rede, obwohl nicht ausdrücklich davon gehandelt wird.

Es ist festzuhalten, dass diese Interpretation eine (notwendigen) Zirkel bedeutet: wir erschliessen aus der Doppelung der Gänge, dass das hen des dritten Ganges zugrundegelegt ist, - und wir begründen die die Doppelung durch den dritten Gang!

|| also die $\epsilon\pi\alpha\lambda\upsilon\psi\epsilon\upsilon\sigma\alpha$
selbst!

15.7

~~Der vierte Gang zweite Hälfte~~

159 b 2: entscheidend für den Uebergang von der ersten zur zweiten Hälfte ist das καὶ οὐχ οὐτὴν ἔχει; D.h. das andere Ergebnis (der ersten Hälfte) bleibt bestehen, das neue wird mit diesem zusammengekommen; beide Resultate bestehen miteinander! Im zweiten Gang hiess es nur allgemein: "wir wollen sehen, ob sich irgendetwas anderes ergibt"; über die Einheit mit dem Ergebnis des ersten Ganges war nicht das geringste ausgemacht.

Im Ganzen des vierten Ganges geht es um die Frage, ob auch die ἅλλα sowohl kai-kai wie mete-mete sind, also μεταβολέ sind. In 4 a soll gezeigt werden, dass den ἅλλα die semata in der Weise des kai-kai zukommen. Dies geschieht auf folgendem Wege: die ἅλλα sind in irgendeiner Weise auf das hen bezogen, pros to hen (und zwar hen holon und hen morion); die ἅλλα sind als solche pléthos; pléthos ist in sich apeiron; in pléthos liegen aber auch μερῶν, jeder meros ist hen, also peras; also: pléthos ist in sich selbst apeiron und peras, - das aber sind enantia, und enantia sind anhómōia. Die anhómōiotes ist das erste sema, das den ἅλλα zugesprochen wird (158 e).

Von da ab werden die anderen semata nicht mehr explizit aufgewiesen (159 a 8); es kommt eben nur darauf an, die innere Möglichkeit zu zeigen, dass die ἅλλα sowohl kai-kai wie mete-mete sind.

Ergebnis von 4 a: die ἅλλα sind hen als metabole. Damit ist aber erst die e i n e Seite der metabole, das kai-kai gezeigt, - daher wird in 4 b nun noch das mete-mete der ἅλλα aufgewiesen.

160 b 2 f fasst das Ergebnis des ganzen bisherigen Dialogs zusammen: ἐν εἰς ὅτι meint, wenn das hen so ist wie im vollen dritten Gang. Dann ergibt sich: was das hen in Bezug auf sich selbst ist, das ist es auch in Bezug auf das Andere; es i s t nur hen, sofern es pros tālla ist (ein Seinsbegriff, den H e g e l in der Jenenser Logik, sicher im Hinblick auf diesen Dialog, als "Sichselbstgleichheit im Anderssein" gefasst hat).

Damit ist auch die Frage beantwortet: was i s t Vielheit? Davon ging der Dialog aus (These des Zenon!). Die Frage ist nur zu lösen, wenn zuvor das Wesen von Einheit (hen) gefasst ist. Das hen i s t Vielheit, i s t tālla, und zwar im Sinn des kai-kai und mete-mete.

Der fünfte Gang:

160 b 5: εἰ δὲ οὐ μὴ ἐν τὸ ἐν, "wenn also..." Das οὐ μὴ ist entscheidend. D.h. das μὴ schneit nicht hier einfach hinein, als ob nun nach dem Schema ~~man~~ noch dies untersucht werden müsste, sondern nimmt das Vorangegangene auf! 160 b 3 stand gerade καὶ οὐδὲν ἐν ὅτι. 160 b 5 εἰ heisst: "so ist es", nämlich wie in 160 b 2 f: indem das hen a l l e s ist, ist es n i c h t s (οὐδὲν), μὴ ὅν. Dieses Ergebnis wird in die Hypothesis des fünften Ganges hineingenommen: in dieser Hypothesis sind mit dem hen also auch schon die ἅλλα gesetzt. Jede spätere Hypothesis ist gegenüber der früheren immer voller!

Was meint hier das μη ὄν, die Negation? Nicht ein ontisches Nicht, sondern die innere Nichtigkeit des hen, wie sie sich ergeben hatte. - Dass das μη ὄν ein Seiendes ist, dieses Resultat des "Sophistes" wird hier einfach vorausgesetzt, darin keine Schwierigkeit gesehen! Die Frage ist allein: Wenn das hen μη ist, was ist dann mit dem hen pros heauto (5 a und b) und pros t'alla (6 a und b)? Antwort: dann ist es kai-kai und mete-mete...

In diesen Gängen noch ganz entscheidende Einsichten gggenüber der früheren platonischen Philosophie: besonders zwei Ergebnisse wesentlich:

1) früher waren die ἄλλα, (die hékasta) die μη ὄντα. Jetzt heisst es: das sind sie wirklich, aber da das μη zum S e i n selbst gehört, so s i n d die ἄλλα, sie sind kein Schein!

2) im sechsten Gang kommt das παρὰ τὸν hinein, das Problem des S c h e i n s. 165 b 4 ff: alles gerät in Auflösung (σπορριόμα); man kann von nah oder fern, scharf oder schwach, so oder so sehen, - je nachdem wo man steht, - wenn die Einheit nicht festgehalten wird. Die ἄλλα sind als me onta das was s c h e i n t; die Möglichkeit und Notwendigkeit des Scheins wird gezeigt, und zwar als zum Wesen der W a h r h e i t gehörend. Dies ist die entscheidende Einsicht!

Der Dialog schliesst mit einem einfachen ἀληθείας παρά, - dies um so grandioser, nachdem eben von der Notwendigkeit des Scheines gehandelt worden ist! Das Wahrste ist, wenn der Schein und das Nichtsein in die Wahrheit und das Sein hineingenommen wird. - Der Dialog führt buchstäblich zu Nichts; es gibt kein Resultat, das sich in einem Satze festlegen liege; das Wesen der philosophischen Wahrheit besteht im Vollziehen und Durchhalten einer Hypothesis, - daher die Notwendigkeit der Einübung, der gymnasia

Die Seinsfrage ist damit gewandelt, alles ist anders geworden. Das on ist hen u n d polla, und es ist hen, i n d e m es polla ist und umgekehrt. Das Eine und die Vielen s i n d nur, indem sie in sich nichtig sind.