Welche Stellung nimmt der Dialog Parmenides zu der Ideenlehre Platos ein?

Jeden, der einigermassen mit den Dialogen des Plato sich bekannt gemacht hat, wird bei der Lektüre des Platonischen Parmenides bald das Gefühl überkommen, dass zwischen diesem Dialoge und den anderen dieses Philosophen ein merkwürdiger Unterschied besteht. Und zwar beruht diese Sonderstellung einesteils in der sprachlichen Darstellung, andernteils in dem Inhalte. Eine genaue Untersuchung der Sprache des Parmenides fehlt bis jetzt, und doch kann gerade sie bei der Frage nach seiner Echtheit und der Zeit seiner Abfassung den Ausschlag geben;*) hinsichtlich seines philosophischen Inhaltes ist dieser Dialog zwar bereits genau und gründlich durchforscht worden, doch zeigen die sich teilweise geradezu widersprechenden Ansichten, die dadurch gewonnen sind, wie wenig die Frage zu einer endgültigen Entscheidung gebracht ist. Deshalb verlohnt es sich jedenfalls, von neuem genauere Forschungen über den Inhalt dieses Dialoges anzustellen, und zwar wird wegen der erwähnten Sonderstellung desselben die Untersuchung am interessantesten sein, wenn man die Frage so stellt, in welchem Verhältnisse die philsophischen Ansichten im Parmenides zu den entsprechenden in den anderen Platonischen Gesprächen stehen. Beschränken wir für jetzt die Frage in etwas und versuchen wir zu erörtern, welche Stellung der Platonische Parmenides zu der Ideenlehre einnimmt.

Betrachtet man die Erörterungen, die Parmenides in unserem Dialoge über die Ideen anstellt, so zerfallen dieselben in drei Teile:

I handelt er über den Umfang der Ideen,

II bringt er Einwürfe gegen die Ideenlehre vor,

III versucht er, wenigstens nach der Meinung der meisten Erklärer, diese Widersprüche gegen die Ideen zu lösen.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, das, was Parmenides in diesen drei Teilen vorbringt, näher darzulegen und die Stellung, die er damit zu der Ideenlehre des Plato einnimmt, zu erörtern.

---

*) Hier befinde ich mich im Widerspruche mit meinem Freunde Keil (Über den Platonischen Dialog Parmenides von Dr. A. Keil progr. Stolp 1884 p. 26 ff.). Herr Professor Dittenberger in Halle, welcher die Sprache Platos genau kennt, brachte in seinem Colleg etliche sprachliche Momente vor, die den Parmenides in eine nachplatonische Zeit wiesen. Es waren das freilich nur Einzelheiten, so dass sie allein kaum beweisende Kraft haben. Da keinerlei Vorarbeiten zu Gebote stehen und da die Platoausgabe von Schanz noch nicht vollendet ist, so ist eine Untersuchung der Sprache dieses Dialoges äusserst mühsam. Aus einer Beschäftigung mit derselben ist entstanden meine Dissertation: de usu particulae ἤθη in Platonis dialogis qui feruntur, Halæ 1881, in welcher auch einzelne sprachliche Eigentümlichkeiten im Parmenides erwiesen werden. — Eine neue Abhandlung von Dr. Schirlitz (de Platonis Parmenide Neustettin 1884 progr.) ist mir erst jetzt zugegangen. Sie verfolgt eine ganz andere Aufgabe als die vorliegende Arbeit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

I

Wie verhält sich des Parmenides Ansicht über den Umfang der Ideen zu den sonstigen hierher bezüglichen Ansichten des Plato?

Zeno hatte in seiner Schrift behauptet (s. 127 E), dass, wenn man das Seiende nicht als Eins, sondern als Vieles setze, von jedem Gegenstande Entgegengesetztes ausgesagt werden könnte, was unmöglich wäre. Sokrates sagt dagegen, er finde nichts Auffallendes darin, wenn von den einzelnen Sinnendingen Entgegengesetztes prädiziert werden könne, wol aber, wenn jemand nachweise, dass die Gattungs- und Artbegriffe und Ideen so Entgegengesetztes an sich trügen (129 C: *εἰ αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς ἀποφαίνοι τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα*). Diese Scheidung der Sinnendinge von den allgemeinen auf sie bezüglichen Begriffen findet den vollen Beifall des Parmenides (s. 130 A, 135 B), und er geht sofort dazu über, den Sokrates näher in betreff seiner Ansicht über die Ideen auszuforschen. Er fragt, ob wirklich die Ähnlichkeit an sich und ebenso die Einheit und Vielheit und die anderen Gegenstände an sich, deren Zeno sich bedient habe, eine selbständige von den bezüglichen sinnlichen Gegenständen getrennte Existenz hätten. Als Sokrates das bejaht, fragt Parmenides weiter, ob er auch eine für sich bestehende Idee (*εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*) des Gerechten, Schönen, Guten und ähnlicher Begriffe annehme. Auch diese Frage beantwortet Sokrates mit Ja. Er ist jedoch, wie er dem Parmenides zugesteht, in Zweifel und Verlegenheit, ob es auch eine Idee des Menschen oder des Feuers oder des Wassers gebe, keineswegs jedoch könne er an die Existenz der Ideen der geringsten und verachtesten Dinge wie Haar, Kot, Schmutz glauben, obwohl er öfter schon an die Möglichkeit des Vorhandenseins solcher Ideen gedacht habe. Dieses Geringschätzen solcher *ἀτιμότατα* und *φαυλότατα* tadelt Parmenides und schreibt es der Jugend und ungenügenden philosophischen Bildung des Sokrates zu. — Es ist leicht zu sehen, dass hier die Begriffe in bestimmter Weise klassifiziert werden. Parmenides unterscheidet: 1) Verhältnisbegriffe, wie Ähnlichkeit, welche die Beziehungen der Gegenstände unter einander ausdrücken. 2) Quantitätsbegriffe (Einheit, Vielheit). 3) Eigenschaftsbegriffe, wie die Begriffe des Gerechten, Schönen, Guten, welche die den Ideen innewohnenden Attribute bezeichnen. 4) Die Begriffe konkreter Anschauung, wie Mensch, Feuer, Kot etc. Hinsichtlich der letzteren scheint Parmenides wiederum auf eine Dreiteilung hinzuweisen. Der Begriff Mensch repräsentiert die Gattungsbegriffe, welche die einzelnen Individuen unter sich befassen, der Begriff Feuer steht als Vertreter der Materialia und endlich die Begriffe Haar, Kot, Schmutz für Begriffe der Gegenstände, die nur ein Teil von einem anderen sind oder eine formlose Masse bilden.

Dadurch nun, dass Parmenides behauptet, auch nicht der geringste sinnliche Gegenstand sei bei der Begriffsbildung zu übersehen, spricht er doch jedenfalls als seine Meinung aus, dass gar kein von der Idee verlassenes Sein existiere.

Wie verhalten sich nun die sonstigen Ansichten des Plato über den Umfang der Ideenwelt zu der eben dargelegten Meinung des Parmenides? Die Antwort hierauf kann nicht zweifelhaft sein. Wenn auch Parmenides unter den oben angeführten Rubriken den Umfang der Begriffe nicht erschöpft — das liegt auch gar nicht in seinem Plane — so lässt er doch jedenfalls durchleuchten, dass man von allem Möglichen Ideen setzen müsse. Diese Ansicht aber ist die völlig Platonische. Weil nämlich nach Platos Meinung (s. Zeller, die Philosophie der Griechen [3] Leipzig 1875 S. 585) „die Ideen allein das Wirkliche sind, durch das alles ist, was es ist, so kann nichts sein und es lässt sich nichts vorstellen, wovon es keine Idee gäbe, denn ein solches wäre überhaupt nicht, das absolut Nichtseiende kann

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

aber nicht vorgestellt werden." Steht nun somit auch die Übereinstimmung der Ansicht des Parmenides hinsichtlich des Umfanges der Ideen mit den sonstigen Ansichten Platos fest, so will ich doch, weil das in dieser Weise noch nicht geschehen ist, im einzelnen die Parallelstellen aus den anderen Dialogen anführen, indem ich mich an die oben gegebene Klassifikation halte:

1. Verhältnisbegriffe finden sich unter anderen: Resp. 479 B: Begriffe der Grösse, Kleinheit, Leichtigkeit, Schwere. Theät. 186 A: *τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον* und *τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον.*
2. Quantitätsbegriffe: Phädo 101 C: *μονάς.*
3. Eigenschaftsbegriffe: z. B. Resp. 479 A: Begriff der Schönheit, Gerechtigkeit. Phileb. 62 A, Theät. 186 A.
4. Begriffe konkreter Anschauung:
   a) Gattungsbegriffe: Phileb. 15 A: Mensch an sich, Stier an sich.
   b) Materialia: Timäus 51 B: Begriff des Feuers, Wassers, Erde, Luft.
   c) Idee der Gegenstände, die nur als Teil eines Anderen existieren: Cratyl. 423 E: Begriff der Farbe, der Stimme (ein ganz dem Begriffe Haar analoges Beispiel findet sich nicht); für einen Begriff der formlosen Masse wie *πηλός* und *ῥύπος* fehlt es sonst bei Plato an einem weiteren Belege, was natürlich nicht ausschliesst, dass unser Philosoph auch von derlei Gegenständen Ideen annehmen konnte.

II

Über die Einwände des Parmenides gegen die Ideenlehre.

Diese beruhen:

1.

auf den Beziehungen zwischen den Ideen und der Erfahrungswelt.

Nach der Darstellung im Parmenides können sich die Ideen zu der Erfahrungswelt auf viererlei Art verhalten:

a) wie das Ganze zum Teil.
b) wie das Gemeinsame zu den angeschauten Dingen.
c) wie ein *νόημα* zu den konkreten Dingen.
d) wie ein Urbild zum Abbilde.

Aus diesen Beziehungen zwischen den Ideen und den Gegenständen ergeben sich, wie Parmenides nachweist, Widersprüche, die darauf hinführen, die Existenz der Ideen zu leugnen.

a. Nach den Erörterungen über den Umfang der Idee fragt Parmenides, ob der der Idee untergeordnete Gegenstand an der ganzen Idee oder nur an einem Teile derselben teil nehme — eine dritte Art der *μετάληψις* sei ja doch undenkbar. Sokrates, der in seiner ganzen Art zu antworten zeigt, dass er sich mit dieser Frage noch nicht ernstlich beschäftigt hat, meint zunächst, dass die ganze Idee in dem bezüglichen Gegenstande inne wohne. Sogleich macht ihn der Eleate auf die dieser Annahme folgende Konsequenz aufmerksam: die Idee würde dann, weil zu gleicher Zeit vielen Sinnendingen innewohnend, als von sich selbst gesondert aufzufassen sein (*τὸ εἶδος αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη* 131 B) oder, was dasselbe besagt, sie würde vervielfacht werden. Diese der Einheit der Idee widersprechende Konsequenz sucht Sokrates so zu umgehen, dass er sagt, es verhalte sich mit der Idee vielleicht ebenso wie mit dem Tage, der doch jedenfalls als einer und derselbe an vielen Orten zugleich sei und darum dennoch nicht von sich gesondert sei. Es scheint mir dies Beispiel gar nicht, wie Steinhart will, so unglücklich gewählt zu sein. Wird doch auch anderswo

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

(in der Republik) die vielfache Erscheinung der Idee durch die vielfache Abspiegelung eines Dinges klar gemacht. Freilich um so unglücklicher, weil ganz grob sinnlich, ist das Beispiel gewählt, was Parmenides dem vorigen als gleichartig an die Seite setzt. Er sagt: Auf diese Weise könntest du ja auch viele Menschen mit einem Segeltuche bedecken und dann sagen, dass dies eine ganz über Vielen sei und dann wäre doch nur ein Teil desselben über dem einen und ein anderer über dem anderen, woraus er dann folgert, dass die Idee teilbar sei. Mich wundert es, dass noch niemand der Erklärer an der Verschiedenheit dieser beiden Beispiele Anstoss genommen hat. Durch das erste Beispiel vom Tage will Sokrates, wie klar aus den Worten hervorgeht, beweisen, dass, trotzdem die ganze Idee in dem einzelnen Sinnendinge enthalten sei, dieselbe dennoch nicht von sich selbst getrennt sei, das zweite Beispiel, das Parmenides anwendet, thut dagegen dar, dass die Einzeldinge (die einzelnen Menschen) nur an einem Teile der Idee (des Segeltuches) teil nehmen können. Demnach ist es logisch ungenau, wenn Parmenides sagt, beide Beispiele müssten dieselben Konsequenzen nach sich ziehen. (s. die Art, wie Parmenides sein Beispiel an das des Sokrates anknüpft 131 B). Sokrates scheint sich übrigens auch dieser Verschiedenheit, wenn auch nur dunkel, bewusst zu sein, indem er auf die Frage des Parmenides, ob beide Beispiele dasselbe besagten, mit dem unbestimmten ἴσως antwortet (131 C). Die Teilbarkeit der Ideen, zu der die Untersuchung gelangt ist, widerspricht, wie Sokrates dem Parmenides zugeben muss, dem eigensten Wesen der Idee, ihrer Einheit.

Ferner weist der Eleate in anderer Weise nach, wie ungereimt es sei, wenn man annehmen wolle, dass die Einzeldinge nur an Teilen der Begriffe des Grossen, Kleinen und Gleichen teilnehmen. Dann würden ja die Sinnendinge 1) gross durch eine Idee, welche (als Teil der Grösse) kleiner als die der Grösse wäre und 2) gleich durch die Teilnahme an etwas, was kleiner als die Idee der Gleichheit sein müsste, und 3) wie unsinnige Folgerungen müsse man aus einer Teilbarkeit der Idee der Kleinheit ziehen. Es wäre ja dann die Idee der Kleinheit selbstverständlich grösser als jeder ihrer Teile, und der Gegenstand, dem ein Teil dieser Idee hinzugefügt würde, sollte trotz dieser Zuthat kleiner sein und nicht grösser als zuvor.

So führt also ein Teilnehmen der Dinge an den ganzen Ideen oder an Teilen derselben zu Ungereimtheiten.

Hier füge ich sogleich aus dem zweiten Teile unseres Dialoges eine verwandte Erörterung hinzu, die da zeigt, dass die Immanenz der Idee (der Kleinheit) in den Dingen — es ist also gleichsam die Umkehrung des vorigen Beweises — widerspruchsvolle Konsequenzen mit sich bringe. Es handelt sich dort (vergl. 149 E ff.) darum nachzuweisen, dass das Eins sich selbst wie allem Anderen gleich sei. Dies thut Parmenides, indem er darlegt, dass demselben weder Grösse noch Kleinheit innewohne und, da ein drittes nicht möglich sei, ihm Gleichheit zukommen müsse. Für unseren Zweck kommt in Betracht der Beweis, warum dem Eins nicht Kleinheit innewohnen könne. Das demonstriert Parmenides so, dass er — und damit schliesst sich die Erörterung der eben besprochenen an — nachweist, dass die Kleinheit weder im ganzen Eins noch in einem Teile desselben vorhanden sein könne. Wäre sie im ganzen, so müsste sie völlig gleichlaufend mit dem Eins sich durch das Ganze desselben erstrecken oder es umfassen. In jenem Falle wäre sie dem Einen gleich, in diesem grösser als dasselbe. Da aber die Kleinheit nicht gleich noch grösser als etwas sein kann, so kann sie im ganzen Einen nicht sein. Aber auch nicht im Teile ist die Kleinheit, denn auch dann würde sie in gleicher Weise dem Teile entweder gleich oder grösser als der Teil sein.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Die Frage, ob die Dinge in der ganzen Idee oder in Teilen derselben inhäriere, berührt, soviel mir bekannt ist, Plato ausser unserer Stelle nur noch einmal: Phileb. 15 B. und zwar so, dass er die daraus folgenden Schwierigkeiten nur andeutet. Ausserdem vergl. Aristot. Metaph. XII p. 269 (Brand.) und Sextus Empiric. Pyrrh. Hypot. II, 20. — Die Erörterung, ob die Ideen den ganzen Dingen oder nur Teilen derselben immanent seien, steht meines Wissens wenigstens bei Plato vereinzelt da. —

Trifft nun Parmenides wirklich einen wunden Fleck der Platonischen Ideenlehre mit der Aufstellung dieser Schwierigkeiten? Die Antwort auf diese Frage richtet sich nach der zwiefachen und sich widersprechenden Ansicht des Plato über die Sinnenwelt. Es steht ja einmal durch viele Beweisstellen fest (vgl. Zeller a. a. O. S. 624), dass Plato der Sinnenwelt neben der Ideenwelt gar kein besonderes reales Bestehen zuschreibt. Vielmehr geht jene ganz in dieser auf, sie existiert nur, insofern sie von dem Sein der Ideen erfüllt ist. Da es also eine Vielheit der Gegenstände in Wirklichkeit nicht giebt, so kann die Idee durch eine Teilnahme der vielen Dinge an ihr weder vervielfacht noch zerteilt werden, und da die Idee (der Kleinheit) weder dem Einzeldinge gleichläuft noch dasselbe umfasst, sondern dem ganzen Einzeldinge in jeder Beziehung innewohnt, so kann sie selbstverständlich nicht gleich oder grösser als dasselbe sein. Dahingegen findet sich bekanntlich bei Plato eine ganz andere Ansicht über die Natur der sinnlichen Dinge. Es wird ihnen ein eignes Sein beigelegt,*) die Ideen- und Körperwelt stehen sich als gleichberechtigt gegenüber, eine Annahme, die einfach durch die so oft betonte Substantialität der Ideen bedingt ist, die bekanntlich auch Aristoteles bestätigt, indem er die *εἴδη* als *χωριστά* bezeichnet. Nehmen nun die Dinge — so gefasst — an den Ideen teil, so sehe ich nicht, wie man den Schwierigkeiten, wie sie Parmenides vorbringt, entgehen könne. Goebel („Über den Platonischen Parmenides", Gütersloh 1880 S. 73) sagt, dieselben erledigten sich einfach dadurch, dass das Verhältnis zwischen Dingen und Begriffen auch das des Allgemeinen und Besonderen sein könne. Doch damit gerät er aus der einen Schwierigkeit in die andere. Bei solchem Verhältnisse nämlich tritt der Einwurf, den Parmenides gegen die gleich zu besprechende Ansicht des Sokrates über die Ideen vorbringt, der ‚*τρίτος ἄνθρωπος*', in seine vollen Rechte.

Schliesslich will ich noch darauf aufmerksam machen, dass nicht aus Zufall Parmenides einen Teil seiner Beweise vermittelst der Begriffe der Gleichheit, Grösse und Kleinheit führt. Diese Beispiele sind aus den zur Kategorie der Quantität gehörigen Verhältnisbegriffen genommen. Es sind Raumbegriffe und als solche können wir sie in unserer Vorstellung leicht teilen und wissen, wie sich der Teil zum Ganzen verhält; auf diese Teilung aber und ihr Verhältnis zum Ganzen baut Parmenides seine Schlüsse. Wie soll man sich dagegen z. B. den Begriff der Gerechtigkeit oder den Begriff Feuer, Mensch geteilt denken und wie soll sich vollends ein Teil derselben zum Ganzen verhalten? Die Widersprüche, wie Parmenides sie an diesen Begriffen aufdeckt, lassen sich eben an anderen Begriffen in gleicher Weise nicht erweisen.

b. Die Ideen können sich zweitens zur Erfahrungswelt verhalten, wie das Gemeinsame zu den einzelnen angeschauten Gegenständen.

---

*) Nur diese Ansicht hält Keil p 11 für echt Platonisch, doch zeigt gerade das, was er dort vorbringt, auf wie schwachen Füssen seine Behauptung steht.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Nachdem Sokrates dem Parmenides notgedrungen zugegeben hat, dass den unhaltbaren Konsequenzen, die aus einer Teilnahme der Dinge an den ganzen Ideen oder an Teilen derselben folgen, schwerlich zu entgehen sei, bringt Parmenides selbst eine andere Art der Teilnahme zur Sprache. Er sagt, die Annahme einer Idee habe sich doch wohl so gebildet, dass man eine Reihe vieler beispielshalber grosser Dinge überschaut und dann als ihnen allen gemeinsam das Grosse erkannt habe (132 A: *ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγεῖ εἶναι.*) Die Ideen verhalten sich demnach zur Sinnenwelt wie das Gemeinsame zu den anschaubaren Dingen. Dagegen bringt nun der Eleat eins der gewichtigsten und zugleich berühmtesten Argumente vor, den sogenannten *τρίτος ἄνθρωπος*. Wenn nämlich die Annahme der Idee darauf beruhe, dass man von mehreren sich ähnlichen Gegenständen ein Gemeinsames annehme, so müsste man notgedrungen auch wiederum von der Idee und der bezüglichen Erscheinung, die beide doch jedenfalls einander gleichartig seien, ein Gemeinsames annehmen; dadurch erhalte man ein drittes höheres Prinzip *παρὰ τὸ εἶδος καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ*, und damit nicht genug, auch dieses bedürfe wieder hinsichtlich der Idee und der Erscheinung der Ausgleichung, so dass also bis ins Unendliche höhere Begriffe postuliert würden. — Dieser Haupteinwand gegen die Ideenlehre ist von Plato nirgends sonst berührt, wird aber bekanntlich von Aristot. Metaph. XII p. 269 (Brandis) vorgebracht, eine Stelle, deren Bedeutung für den Dialog Parmenides Überweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Plat. Schriften Wien 1861 S. 176—184) in das richtige Licht gestellt hat.

Fragen wir uns auch hier wieder, fällt mit diesem Einwande die Platonische Ideenlehre in sich selbst zusammen? Wiederum ist ganz wie vorhin die Antwort verschieden je nach der verschiedenen Ansicht über die sinnlichen Dinge. Haben nicht sie, sondern nur die Ideen Realität, so ist der *τρίτος ἄνθρωπος* kein notwendiges Postulat, denn die Idee des Menschen steht nicht neben dem einzelnen Menschen, sondern existiert in demselben. Hat dagegen neben der Idee des Menschen auch das einzelne Individuum ein Fürsichsein, so wüsste ich nicht, wie man der Annahme eines dritten höheren Prinzipes entgehen könnte.

c. Der immer mehr in die Enge getriebene Sokrates wirft nun als Vermutung hin, vielleicht sei jede der Ideen ein *νόημα*, ein subjectiver Gedanke (*μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα* 132 B), der nur in der Seele sei; so bleibe sie immer eins und ungeteilt. Parmenides widerlegt diese Ansicht so: Jedem Gedanken muss ein reales Object zu Grunde liegen und dies ist selbstverständlich hier die Idee; also ist auch sie etwas nicht bloss im Geiste Seiendes, sondern existiert ausserhalb desselben. Wenn also die Dinge an der Idee als *νόημα* teilnehmen, so müssen sie selbst aus *νοήματα* bestehen und denken oder, trotzdem sie Gedanken in sich tragen, nicht denken. Es findet sich sonst eine Stelle bei Plato und auch bei Aristoteles, wo die Idee als *νόημα* aufgefasst ist, nicht. In gewisser Weise kann höchstens hierher gezogen werden Sympos. 211 A, wo gesagt ist, dass die Idee des Schönen *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη* sei. Es handelt sich also hier nicht sowohl um einen Einwurf gegen die Platonische Ideenlehre, als um ein Zurückweisen einer von Sokrates vorgebrachten Ansicht über die Beschaffenheit der Ideen. Parmenides und Plato stimmen vollkommen überein in der Verwerfung der Ideen als *νοήματα*.

d. Schliesslich stellt Sokrates noch die Ansicht auf, die Ideen seien *παραδείγματα*, Urbilder, die Sinnendinge aber seien ihnen ähnlich und ihre Abbilder und jene Teilnahme derselben an den Ideen sei keine andere als eben die, dass sie ihnen nachgebildet seien (132 D: *τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς). Gegen diese Ansicht bringt Parmenides Folgendes vor: Da die Dinge dem Urbilde ähnlich sind, so muss auch das Urbild dem Abbilde ähnlich sein. Da also beide ähnlich sind, bedürfen sie zu ihrer Ausgleichung wiederum ein drittes Prinzip und so fort bis ins Unendliche. So ergeben sich dieselben Schwierigkeiten wie unter No. b. — Bekanntermassen liebt es auch anderswo Plato die Ideen als παραδείγματα zu bezeichnen. Vgl. Timaus 28 A, 38 A, Theät. 176 E; demzufolge nennt er die nach dem Muster der Ideen gestalteten Dinge: ὁμοιώματα, ἀφομοιώματα, μιμήματα, ἀφομοιούμενα, vergl. Timäus 50 D, 51 A, etc. Über die Schwierigkeiten, die diese Fassung der Ideen beziehentlich der Sinnendinge mit sich bringt und die Parmenides hier aufdeckt, lässt sich Plato sonst nicht aus. Auffallend muss es hier erscheinen, dass er, trotzdem er mit Vorliebe die Ideen als Muster hinstellt, den Sokrates die Einwürfe gegen solche Auffassung so ruhig hinnehmen lässt ohne jeglichen Versuch dieselben zu entkräften. — Was nun den Gehalt der Einwände gegen die Ideen als παραδείγματα betrifft, so ist leicht zu sehen, dass derselbe eben so wie unter No. b zu beurteilen ist.

So hat denn Sokrates, wie sehr er sich auch mühte, den Begriff der Idee zu diesem Zwecke einzurichten, keine Art und Weise der Teilnahme der Dinge an den Ideen gefunden, die der schneidigen Kritik des Eleaten standgehalten hätte. Dieser fährt nun fort in seinen den Kern der Platonischen Lehre treffenden Einwänden und führt

2.

die von Plato so oft betonte Substantialität der Ideen und die damit verbundenen Konsequenzen ins Feld.

Da, so führt Parmenides aus, der Idee ein Fürsichsein anhaftet (οὐσία εἴδους αὐτὴ καθ' αὑτήν), so befindet sich keine Idee bei uns (ἐν ἡμῖν 133 C). Daraus folgt, dass die Relationsbegriffe nur eine Wechselbeziehung zu einander haben und nicht etwa in Beziehung auf diese Sinnendinge hier, und umgekehrt diese sinnlichen Gegenstände nur unter sich in Beziehung stehen. So z. B. ist jemand, der hier in der Sinnenwelt Herr ist, nur Herr in Beziehung auf einen Sklaven in der Sinnenwelt, der aber Herr an sich ist, ist Herr in Beziehung zu einem Sklaven an sich. Gleiches gilt auch von dem Wissen (ἐπιστήμη). Das reine Wissen ist nur ein Wissen hinsichtlich der reinen Begriffe, und das sozusagen sinnliche Wissen nur ein solches hinsichtlich der sinnlichen Dinge. Da wir nun nicht das reine Wissen, sondern nur ein „sinnliches" Wissen haben, so bleiben unserer Erkenntnis die reinen Begriffe, die Ideen, verschlossen. Und damit nicht genug. Da selbstverständlich das Wissen an sich um vieles genauer (ἀκριβέστερον) als das Wissen, wie wir es haben, ist, und da ja Gott doch jedenfalls dieses vollkommensten Wissens teilhaftig ist, so folgt, dass er mit seinem reinen Wissen nur die Ideenwelt, nicht aber die Sinnenwelt erkennen kann, eine Folgerung, deren Ungereimtheit klar zu Tage liegt. Nie hat Plato sich irgendwo anders über die Konsequenzen, welche aus der Substantialität der Ideen folgen, ausgelassen. Und doch sind sie nicht etwa von der Oberfläche geschöpft, sondern treffen den Kern der Platonischen Ideenlehre. Freilich fallen auch sie, wenn als einzig nur existierende Welt die Ideenwelt angenommen wird, in welcher die Existenz der Sinnenwelt aufgeht. Auf diese Weise fällt natürlich die Transcendenz der Ideen und damit alle aus ihr sich ergebenden Folgerungen.

* * *

Die Einwürfe, wie sie Parmenides gegen die Ideenlehre Platos vorgebracht hat, sind, wie sich ergeben, in einem Falle unbedingt stichhaltig (im Falle der Transcendenz der Idee),

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

in drei Fällen (beim Verhältnis der Idee zur Erfahrungswelt wie das zum Ganze Teil, wie das Gemeinsame zu den angeschauten Dingen, wie ein Urbild zum Abbild) je nach der verschiedenen Auffassung der Sinnenwelt berechtigt oder nicht berechtigt, in einem Falle, wenn die Idee ein blosses *νόημα* ist, berührt der Einwand gar nicht die Ideenlehre des Plato. Ich sage in drei Fällen berechtigt oder nicht berechtigt; das ist richtig, wenn man die sich öfter findende Ansicht Platos über die Immanenz der Dinge in den Ideen heranzieht. Doch meine ich, ist man hierzu nicht befugt. Die Ideen werden ja hier als transcendent gesetzt, folglich wird der Sinnenwelt ein eignes Sein zugeschrieben, und damit ergeben, wie leicht aus den obigen Ausführungen zu sehen ist, auch diese drei Fälle ungelöste Schwierigkeiten. Freilich streitet hiergegen Zeller (Platon. Studien S. 181 und Geschichte der Philosophie der Griechen [3] S. 623 ff.). Doch gewiss mit Unrecht. Man kann doch nicht, zumal es unsicher ist, in welche Zeit der Platonischen Wirksamkeit dieser Dialog zu setzen ist, ja ob er überhaupt echt ist, eine Ansicht Platos über die Sinnenwelt hier heranziehen, welche zwar unzweifelhaft in seinen Schriften sich findet, die er aber bei der Abfassung des ersten Teiles des Parmenides — wenn er anders der Verfasser ist — nicht hatte.

Dieses Betonen der Transcendenz der Ideen in unserem Dialoge scheint mir übrigens — beiläufig bemerkt — eins der vielen Zeugnisse zu sein, die denselben, vorausgesetzt seine Echtheit, in die spätere Zeit der Platonischen Wirksamkeit setzen. Da nämlich Aristoteles in seiner Kritik der Platonischen Ideenlehre das transcendente Bestehen der Ideen mehr als Plato selbst in seinen Dialogen hervorhebt, so ist man zu dem Schlusse berechtigt, dass Plato in den letzten Jahren seiner Thätigkeit mehr als zuvor dies Moment hervortreten liess.

Trotzdem es bisher erscheint, als ob Parmenides eine völlig negierende Stellung zu der Ideenlehre einnehme, so ist das dennoch nicht der Fall. Immer und immer hebt er in seinen Erörterungen hervor, dass die Annahme von Ideen mit Notwendigkeit gefordert werden müsse. Ohne sie sei die Möglichkeit wissenschaftlicher Untersuchung abgeschnitten und damit eine Philosophie überhaupt nicht denkbar (135 B: *εἴ τις εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας μή τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ*). Obwohl zwar jemand, der da behaupte, es gebe gar keine Ideen, oder, falls sie existierten, seien sie unerkennbar, gewaltig schwer zu widerlegen sei, so wäre doch diese Widerlegung immerhin möglich, freilich nur durch einen in jeder Hinsicht ausgezeichneten und in der Dialektik gebildeten Philosophen.

Die Stellung also, die Parmenides im ersten Teile des Dialoges einnimmt, ist kurz bezeichnet folgende:

1. In betreff des Umfanges der Ideen stimmt der Eleate mit den sonstigen Ansichten Platos überein.
2. Ebenso ist er mit ihm einverstanden hinsichtlich der Notwendigkeit der Annahme der Ideen, nur deckt er zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten auf.

Sind wir bis jetzt bei Beantwortung unserer Frage auf nur geringe Schwierigkeiten gestossen, so häufen sich dieselben umsomehr, wenn wir an den dritten und Hauptteil unserer Arbeit herantreten und fragen

III

Wie verhält sich der zweite Teil des Parmenides zu der Ideenlehre des Plato?

Der zweite Teil des Parmenides ist von jeher in der verschiedensten Weise beurteilt worden, und auch jetzt hat sich trotz aller Forschung eine Einigung hinsichtlich der Auf-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fassung desselben noch nicht herstellen lassen. Zunächst will ich in kurzen Zügen, indem ich mich auf das Notwendigste beschränke, eine

1. Geschichte der Erklärungen geben.

Die Neuplatoniker glaubten, dass die dialektischen Erörterungen in unserem Dialoge die tiefsten Geheimnisse der Theologie und die innerste Wahrheit des Platonismus enthielten. So vertritt namentlich Proklus in seinem weitschichtigen Kommentare diesen Standpunkt. Derselben Ansicht war im wesentlichen auch noch Marsilius Ficinus, jener berühmte und klassische Übersetzer des Plato im 15. Jahrhunderte. Aber schon dessen Zeitgenosse Johannes Picus Mirandula sah in den dialektischen Untersuchungen weiter nichts, als ein dialektisches Kunststück, eine Ansicht, die in späterer Zeit Tiedemann, Tennemann, Ast, Socher wiederum aufnahmen. Letzterer war übrigens, so viel ich weiss, der erste, welcher den Parmenides dem Plato absprach. Auch Schleiermacher nahm als Hauptzweck unseres Dialoges die Art der formalen Darstellung an. Es wird nach ihm der philosophische Trieb dargestellt, wie er die Wahrheit in ihrer Reinheit und ohne Furcht vor irgend einem Resultate aufsuche. — Stallbaum sieht als Hauptzweck des Dialoges die Darstellung des Verhältnisses der Ideen zu der Welt an. Er findet in ihm die Begriffe des *ἓν*, der *οὐσία*, des *ἔστι* des *μὴ ὄν* und des *ἄλλα* direkt entwickelt und glaubt, dass unter dem Einen und Anderen, unter dem Seienden und Nichtseienden in den verschiedenen Teilen der Erörterung Verschiedenes zu verstehen sei. Steinhart, in dessen Vorrede zu der Müllerschen Übersetzung des Parmenides man sich leicht über die sonstige minder bedeutende Literatur zum Parmenides unterrichten kann, meint, dass der erste Teil unseres Dialoges die Einheit des Denkens, der zweite die Einheit des Seins erforschen wolle, und indem in den Erörterungen des Parmenides diese Einheit als die Grundbedingung alles Seins dargethan werde, sei zugleich für die Ideenwelt ein fester Grund gewonnen. Zeller (Platonische Studien 1839 S. 159—194) sieht in dem Eins eine Darstellung der Idee im allgemeinen, wie sie in abstracto, d. h. ihrer logischen Form nach aufgefasst werde. Aus der Setzung des Einen als seienden folgten bedingungsweise, aus derselben als nichtseienden schlechthin Widersprüche und so zeige sich, dass ohne das Eine Sein weder das Denken des Einen noch das Sein des Vielen möglich wäre, ebensowenig genüge die eleatische Fassung des Einen Seins, so dass man notwendig von der alle Vielheit ausschliessenden Einheit zu der sie umfassenden Einheit der Idee hingeführt werde. — Auf den Schultern Zellers stehen im Wesentlichen Susemihl, Ribbing und Keil.

Ich habe absichtlich bei der kurzen Vorführung der beachtungswertesten Erklärungen, wie sie bis jetzt der Parmenides erfahren hat, jede Kritik vermieden. Denn einmal würde dieselbe, wollte ich nur etwas genauer auf die einzelnen Ansichten eingehen, viel zu weit führen und dann wird bei Gelegenheit der folgenden Erörterungen vielfach Gelegenheit sein, einzelne fremde Ansichten zu besprechen. Am meisten werde ich mich mit Zeller, dessen Ansicht über den Parmenides jetzt die herrschende ist, auseinanderzusetzen haben.

Zunächst ist es nötig, kurz den

2. Inhalt des zweiten Teiles des Parmenides anzugeben.

Derselbe zerfällt von vornherein in zwei Unterabteilungen, einmal wird das Eine als seiend, dann das Eine als nichtseiend vorausgesetzt. Aus diesen beiden Prämissen werden dann die Folgerungen gezogen, die sich einesteils für das Eins, anderenteils für dessen Gegenteil, das Andere, ergeben. So entstehen vier Abschnitte. Ein jeder von ihnen teilt sich wieder in These und Antithese, deren Resultate einander schroff gegenüberstehen. Im einzelnen gestaltet sich der zweite Teil des Parmenides so:

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

A. Wenn Eins ist 137 C — 160 B.

1. Erste Antinomie. Folgerungen aus dieser Voraussetzung für das Eins selbst 137 C — 155 E.

a. Thesis 137 C — 142 B.

Das Eins ist nicht Vieles, hat also keine Teile, noch ist es ein Ganzes, mithin fehlt ihm Anfang, Mitte, Ende, es ist unbegrenzt und gestaltlos. Es ist nirgends, hat weder Bewegung noch Ruhe. Es ist weder verschieden von sich selbst oder einerlei mit einem Anderen, doch auch nicht verschieden von einem Anderen oder einerlei mit sich. Mithin ist es sich selbst oder einem Anderen weder ähnlich noch unähnlich, weder gleich noch ungleich. Ferner ist das Eins weder älter noch jünger noch gleich alt weder im Verhältnisse zu sich selbst oder einem Anderen. So ist es überhaupt nicht in der Zeit, mithin ist es alles Seins beraubt und hat keine Prädikate, kann nicht erkannt, wahrgenommen und vorgestellt werden.

b. Antithesis 142 B — 155 E.

Da das Eins ist, ist es des Seins teilhaftig, mithin hat es zwei Teile, das Eins und das Sein. Dieselben Teile sind auch wiederum in diesen Teilen und so fort, so dass das seiende Eins eine unbegrenzte Vielheit enthält. Ferner kommt, da das Eins nicht identisch mit dem Sein und das Sein nicht identisch mit dem Eins ist, jedem von beiden noch als drittes die Verschiedenheit zu; und so enthält das Eins die Zweiheit, Dreiheit und so überhaupt jede Zahl. Das ist also in unendlich vielen Teilen und ebenso das Eins, da jeder dieser Teile einer ist. Mithin ist das Eins und das Sein ein Vieles, und ferner ist jedes von beiden als ein Komplex von Vielen ein Ganzes und als solches begrenzt. Daher hat es Anfang, Mitte und Ende und somit eine gewisse Gestalt. Es ist in sich selbst und in einem anderen, es ist in Ruhe und Bewegung, es ist dasselbe wie es selbst und wie das Andere, doch auch von sich und Anderen verschieden, ferner sich selbst und Anderen ähnlich und unähnlich. Das Eine berührt sich selbst und das Andere, doch hinwiderum keins von beiden. Es ist sich selbst und dem Anderen gleich und ungleich. Es hat an der Zeit teil und ist und wird jünger und älter und gleich alt im Verhältnisse zu sich selbst und dem Anderen. Es giebt von ihm Prädikate, Erkenntnis, Vorstellung, Namen und Aussage.

Hieran schliesst sich ein Anhang, ein ‚*τὸ τρίτον*' 155 E — 157 B.

Es ist unmöglich, dass das Eins zu ein und derselben Zeit die eben angeführten sich konträr gegenüberstehenden Prädikate an sich tragen kann; mithin müssen dieselben zu verschiedenen Zeiten an demselben sich befinden. Es giebt also eine Zeit des Überganges des einen Gegenteils in das andere. Diesen Zeitpunkt nennt Parmenides *τὸ ἐξαίφνης*, ein gewisses *ἄτοπον*, was ein die Gegensätze verbindendes Mittelglied ist, was aber so rasch verschwindet, dass wir uns seiner nicht klar bewusst werden.

2. Zweite Antinomie. Die Folgerungen aus der Voraussetzung ‚das Eins ist' für *τὰ ἄλλα* 157 B — 160 C.

Das Andere hat als Nichteins Teile, mithin ist es ein Ganzes. Jeder Teil ist eine Einheit, folglich hat das Andere in jeder Hinsicht teil an der Einheit. Doch ist es, weil vom Eins verschieden, ein Vieles und an Menge unendlich. Daher ist es begrenzt und unbegrenzt, ingleichen ähnlich und unähnlich, einerlei mit sich und verschieden von sich, in Ruhe und Bewegung. Das Andere hat somit alle entgegengesetzten Eigenschaften und Prädikate an sich.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

b. Antithesis 159 B — 160 B.

Das Andere ist von dem Eins getrennt und sein Gegensatz. Mithin ist es auch nicht Vieles, wenn anders Vieles aus einer Anzahl Einheiten besteht. Folglich enthält das Andere in sich keine Zahlen. Ferner kommt ihm weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit zu, noch Einerleiheit oder Verschiedenheit, ebensowenig Bewegung oder Ruhe, Entstehen oder Vergehen, weder Grösse noch Kleinheit. So entbehrt es aller Eigenschaften.

B. Wenn Eins nicht ist 160 B — 166 C.

1. Dritte Antinomie. Die Folgerungen aus der Prämisse ‚Eins ist nicht' für das Eins 160 B — 164 B.

a. Thesis 160 B — 163 B.

Damit ich überhaupt vom Eins prädizieren kann, dass es nicht ist, ist es nötig, dass ich es erkenne. Ausserdem kommen ihm noch bestimmte Prädikate zu, durch welche es sich von Anderem unterscheidet, also: Die Verschiedenheit, das Dieses, Jenes, Etwas, dazu die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Ungleichheit und Gleichheit und mithin auch die Grösse und Kleinheit. Sogar am Sein hat das Eins teil, nämlich insofern, als es ein Nichtsein ist. Weil es daher ist, und nicht ist, verändert es sich auch und bewegt sich. Hinwiderum ruht es aber (da es als nichtseiend nicht im Raume ist und als Eins sich selbst gleich bleiben muss). Es verändert sich also und verändert sich nicht, entsteht und vergeht und entsteht hinwiderum nicht, noch vergeht es.

b. Antithesis 163 B — 164 B.

Da das Eins nicht ist, so hat es also in keiner Weise am Sein teil. Mithin ermangelt es aller Prädikate, der Grösse, Kleinheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit sowohl in Beziehung auf sich als auch auf alles Andere. Auch keine *ἐπιστήμη* noch *δόξα* noch *αἴσθησις* noch *λόγος* noch *ὄνομα* kommt ihm zu.

2. Vierte Antinomie. Die Konsequenzen aus der Voraussetzung, ‚das Eins ist nicht' für das Andere 164 B — 166 C.

a. Thesis 164 B — 165 E.

In Bezug worauf ist das Eins ein Anderes? Jedenfalls hinsichtlich des Eins nicht, da dieses eben nicht ist. Also ist das Andere von sich verschieden, aber nicht insofern, als es aus einzelnen Teilen als Einheiten besteht, sondern insofern, als es aus Massen besteht, die keine Einheiten sind. Jede dieser Massen (*ὄγκοι*) erscheint zwar als eine und eine verschiedene, ist es aber nicht, ebenso hat jede derselben scheinbar alle möglichen Bestimmungen, ohne sie in Wahrheit an sich zu tragen. Das Andere ist mithin ein völlig auseinander fallendes Vieles.

b. Antithesis 165 E — 166 C.

Das Andere ist, weil das Eins nicht ist, selbstverständlich kein Eins, folglich auch kein Vieles. Es kann aber auch nicht einmal als Eins oder Vieles erscheinen. So hat es keine Bestimmung noch scheint es solche zu haben; kurz, wenn Eins nicht ist, ist nichts.

Zum Schlusse fasst Parmenides die Resultate aller seiner Erörterungen so zusammen: Mag das Eins sein oder nicht sein, so ergiebt sich, dass es selbst sowohl als auch das Andere, jedes in Beziehung auf sich und auf einander alles in aller Weise ist und ebenso scheint und nicht scheint.

Soweit der Inhalt. Es drängt sich uns nun die Frage auf,

3. Was bedeutet das *ἕν* und das *ἄλλα*?

Hier ist nun der Ort, wo ich mich mit der Zellerschen Ansicht, der die meisten

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

neueren Forscher sich anschliessen, auseinander zu setzen habe. Zeller meint nämlich, wie oben angegeben, dass das ἕν die Idee im allgemeinen, wie sie in ihrer logischen Form aufgefasst werde, bedeute; demgemäss bezeichne τὰ ἄλλα als Gegensatz des τὸ ἕν die Sinnenwelt. Diese Ansicht hat viele Anhänger und es ist nicht zu leugnen, dass mit dem Begriffe τὸ ἕν ein wesentliches Attribut der Ideen bezeichnet werden kann. Doch trotzdem muss ich mich gegen dieselbe erklären und zwar aus folgenden Gründen:

1) Einen schlagenden Beweis, der, wie ich sehe, noch von niemand vorgebracht ist, gegen Zeller und Keil*) giebt p. 149 ff. unseres Dialoges. Dort wird, wie oben schon des näheren ausgeführt ist, gezeigt, dass dem Eins, da ihm weder die Ideen der Grösse noch der Kleinheit innewohnen können, die Idee der Gleichheit zukommen müsse. Es wird also ein Haften einer Idee in dem Eins bewiesen. Mithin muss auch das Eins etwas Anderes sein als eine Idee, da natürlich eine Idee in der anderen nicht innewohnen kann, sondern jede für sich rein bestehen muss. Aber vielleicht fasst Zeller das Eins gleichsam als den Begriff, in dem alle Ideen aufgehen; doch steht dem gegenüber, dass nach dem Beweise des Parmenides dem Eins nicht die Idee der Grösse und Kleinheit zukommen könne.

2) Das Ergebnis des zweiten Teiles unseres Dialoges ist, wie auch Zeller (Platon. Studien S. 164 und 168) zugiebt: ‚Mag man das Eins als seiend, oder als nicht seiend setzen, so wird das Denken gleichsehr in Widersprüche verwickelt.' Also nach Zeller: Wenn man den Begriff oder die Idee als seiend voraussetzt, so gerät man auf Widersprüche — in der That ist das ein Resultat, um ‚die Ideenlehre dialektisch zu bestimmen und zu begründen'? vgl. Platon. Stud. SS. 180 und 182.**)

3) Im ersten Teile unseres Dialoges wird von Parmenides bewiesen, dass die Ideen als transcendent für die Menschen unerkennbar seien, hier im zweiten Teile wird von dem Eins also von der Idee prädiziert und geschlossen, trotzdem die von Sokrates zugegebene Unerkennbarkeit der Ideen gar nicht weiter erwähnt, geschweige denn irgendwie widerlegt ist.

So bin ich überzeugt, dass die Zellersche Ansicht unrichtig ist. Was bedeutet aber nun das ἕν? Ich denke, dass man zur richtigen Erkenntnis davon am besten so gelangt, indem man zunächst in unserem Dialoge nach äusseren Anzeigen, die uns darauf führen können, sucht und sodann aus den Eigenschaften, die dem Eins in den verschiedenen Schlussreihen beigelegt werden, dessen Bedeutung zu erschliessen sucht

a) Der Verfasser des Dialoges hat meines Erachtens einen äusseren Fingerzeig für die richtige Auffassung des Eins gegeben. Nachdem Parmenides über die Art, wie man sich richtig dialektisch bilden kann, gesprochen und dazu die hypothetische Methode empfohlen hat, wird er von Sokrates und den anderen Zuhörern aufgefordert, ein Beispiel einer solchen Erörterung zu geben. Nach etlichem Sträuben entschliesst er sich dazu, worauf er dann 137 B sagt: *πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα; ἢ βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ παγκατειώδη παιδιὰν παίζειν, ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἑνὸς*

*) Keil kommt nämlich in seiner scharfsinnigen und durch Klarheit ausgezeichneten Abhandlung zu dem Resultate, dass nicht (wie Zeller will) im ganzen zweiten Teile unseres Dialoges das ἕν die Idee bezeichne, sondern nur da, wo von einem ‚weniger absoluten Eins' die Rede sei. Er setzt also z. B. in der Antithese der ersten Antinomie das ἕν gleich der Idee Da nun mein Beweis gerade aus dieser Antithese entnommen ist, so zeigt er, dass diese Ansicht nicht zu halten ist.

**) Schon Keil (a. a O. p. 10) hat dies mit Recht gegen Zeller geltend gemacht.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἕν, τί χρὴ ξυμβαίνειν; Betrachtet man diese Worte genauer, so kann man zweierlei aus ihnen schliessen. Zunächst ist klar, dass Parmenides im Folgenden von dem Eins, wie er, d. h. der historische Parmenides es sich vorstellte, sprechen wird. Das zeigt ja deutlich das ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι.*) Sodann aber — und darauf ist bis jetzt noch nirgends aufmerksam gemacht – sagt Parmenides nicht umsonst: πόθεν οὖν δὴ ἀρξόμεθα καὶ τί πρῶτον ὑποθησόμεθα und dann ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι. Es kann das doch nur bedeuten, dass Parmenides nur zu Anfang seiner folgenden Untersuchung sein Eins behandeln wolle; denn dieses ἀρξόμεθα und πρῶτον kann nicht im Gegensatze zu einer andern folgenden, der unsrigen ähnlichen Erörterung gefasst werden, da ja im ganzen Dialoge von einer solchen nicht die Rede ist. So wird also hier angedeutet, dass Parmenides in den späteren Teilen seiner Untersuchung nicht mehr über sein Eins, sondern über ein anders beschaffenes Eins sprechen will. Es ist folglich von vornherein zu erwarten, dass Parmenides mit dem Eins und in Folge dessen auch mit seinem Gegenteile nicht überall ein und denselben Begriff verbindet — eine Ansicht, die ja, wie schon erwähnt, in Stallbaum einen beredten Verfechter gefunden hat.

b) Was wir so aus äusseren Indizien über die Bedeutung des ἓν und ἄλλα gefunden haben, das wird auch durch den Inhalt der einzelnen Schlussreihen bestätigt.

In der Thesis der ersten Antinomie wird das Eins unter der Voraussetzung ‚das Eins ist' aller Prädikate beraubt. Es entspricht somit dem Eins, wie es der geschichtliche Parmenides bestimmte, dem Eins, dass trotz seines Seins ‚aller Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Teilbarkeit entbehrt.' — Schon in der Antithesis dieser Antinomie wird das Eins anders gefasst. Es ist das inhaltsvolle Eins, das statt der negativen Bestimmungen in der Thesis die entsprechenden positiven enthält, so jedoch, dass wiederum den meisten derselben die ihnen entgegenstehenden zugefügt werden. Hier in der That könnte man am ehesten annehmen, das Eins sei gleich der Idee zu setzen, aber dem steht mit aller Entschiedenheit der erste Grund, den ich oben gegen die Zellersche Ansicht augeführt habe, entgegen.

Gerade wie in dieser Antithesis wird in der Thesis der zweiten Antinomie das ἄλλα gefasst; es bedeutet die Welt, in der neben der Einheit überall Mannigfaltigkeit herrscht. Dagegen ist in der entsprechenden Antithesis das ἄλλα ein unbestimmtes Chaos ohne jegliche Prädikate.

Die Thesis der dritten Autinomie, die wie alle folgenden Schlussreihen unter der Prämisse ‚das Eins ist nicht' steht, giebt dem Eins alle Prädikate, ja sogar das Sein. Es ist, so viel ich sehe, hier klar, dass das Eins vollständig metaphysisch gefasst ist. Nur der reflektierende Verstand kann sich das Eine, obwohl es nicht ist, als inhaltsvoll und seiend vorstellen. Dieses Eins ist jedoch nicht das Parmenideische eben wegen seiner ihm zugeschriebenen Prädikate, es ist ein ‚weniger absolut gefasstes Eins.' — Die Antithesis führt uns das Eins dagegen als endlich, konkret (im Gegensatz zu metaphysisch) vor, das selbstverständlich, da die Nichtexistenz des Einen vorausgesetzt wird, gar nicht existiert und noch viel weniger Prädikate an sich hat.

Was sodann das Andere in der Thesis der letzten Antinomie betrifft, so ist dasselbe eine ungeordnete Masse, in welcher alles formlos ist, das alles Einen entbehrt, wenn es auch solches zu besitzen scheint. — In der Antithesis erscheint nicht einmal das Andere als

*) s. Keil p. 19 squ.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Eins, ja man kann sich dasselbe gar nicht vorstellen, so dass also, wenn das Eine nicht ist, das Andere ein Nichts ist.

Also die Summe der bisherigen Erörterungen ist: Das Eine wie das Andere wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es ist über das Parmenideische, das inhaltsvolle, das ‚metaphysische', das ‚konkrete' Eins der Reihe nach gehandelt, ebenso ist das Andere zuerst Einheit und Mannigfaltigkeit, dann eine Unbestimmtheit, dann nur eine Masse ohne wirklich reale Prädikate, dann ein Nichts. Forscht man nun nach dem Grunde, warum Plato zu solch einer verschiedenen Fassung dieser beiden Begriffe kam, so ist die Antwort, dass er in den Theses mehr Nachdruck auf das Subjekt, in den Antitheses mehr auf das Prädikat der Voraussetzung legte, wovon nur die zweite Antinomie gerade das Gegenteil zeigt

Nun kann man weiter fragen, will Plato die Begriffe des Einen beziehungsweise des Anderen als solche verstanden wissen, oder sucht er an ihnen andere, vielleicht höhere zu entwickeln? Das letztere ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil auch nicht die leiseste Spur einer Andeutung sich davon findet und dann wird man auch vergebens nach einem Begriffe, der sich hierzu eignete, suchen; denn die Idee kann der Verfasser nicht gemeint haben, wie wir oben sahen. Es ist also sicher, wir haben weiter nichts unter dem ἓν und ἄλλα zu verstehen, als die verschiedenen Arten dieser Begriffe in den Nüanzierungen, wie ich sie oben angegeben habe.

Stellen wir uns auch mit diesem Resultate allen neueren Forschern, welche sich durch die Autorität Zellers täuschen liessen, entgegen, so lassen wir uns doch nicht beirren und sehen wir weiter zu,

4. Was wird im zweiten Teile des Parmenides bezweckt?

Erst nach Beantwortung dieser Frage wird es möglich sein ein Urteil darüber zu fällen, ob Parmenides in seinen haarspaltenden Erörterungen wirklich in irgend welcher Weise zur Ideenlehre Stellung nimmt.

Verfolgen wir, um den Zweck der dialektischen Untersuchungen des Parmenides zu finden, dieselbe Methode, die wir oben bei Bestimmung der Begriffe ἓν und ἄλλα schon erprobt haben. Sehen wir demnach zuerst zu, ob Plato in irgend welcher Weise selbst äussere Fingerzeige zur Bestimmung des Zweckes giebt und suchen wir dann aus den Konsequenzen, die sich aus den einzelnen Antinomien ergeben, auf denselben zu schliessen.

a. Äussere Indizien zur Beurteilung unserer Frage giebt Plato genug; freilich hat man ihnen mit Unrecht, so viel mich dünkt, nur geringe Bedeutung zugeschrieben. Nachdem Sokrates durch die Einwendungen des Parmenides gegen die Ideenlehre in die Enge getrieben ist, zugleich aber der Eleate selbst Ideen als notwendig postuliert hat, fragt der junge Philosoph, was es denn unter solchen Voraussetzungen mit der Philosophie werden solle (135 C). Der Greis entgegnet, zu frühe habe er (Sokrates) eine Existenz der Ideen angenommen, ohne die nötige Übung in der Dialektik zu haben. Er solle sich diese erst genügend verschaffen, um dann einer so schwierigen Sache näherzutreten. Als dann Sokrates fragt, welches denn die Art und Weise der dialektischen Methode sei, versetzt Parmenides, die, welche eben Zeno angewandt habe. Ausserdem solle man nicht allein die Position, sondern auch die Negation eines Begriffes setzen und die daraus sich ergebenden Folgen ziehen. Es wird also hier mit ausdrücklichen Worten angedeutet, dass die nachfolgende Untersuchung eine dialektische Vorübung sein solle, dann wird durch genaue Angabe der Art und Weise, wie dieselbe durchzuführen sei, darauf hingewiesen, dass ein formales Beispiel folgen solle und schliesslich wird von Parmenides gesagt, dieses Beispiel müsse nach

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zenonischer Weise eingerichtet werden. Dass aber wirklich nur ein derartiges Beispiel, wie ich es eben beschrieben, folgt, ergiebt sich zur Genüge aus 136 D ff. — Hierzu kommt noch, dass Parmenides die Untersuchung, zu der er sich anschickt, 137 B eine *πραγματειώδης παιδιά* nennt, eine Phrase, in welcher der Ausdruck *παιδιά* ‚Spiel' doch schwerlich eine Untersuchung, welche die tiefsten Probleme der Platonischen Philosophie lösen soll, bezeichnen kann. — Doch sagen hier Zeller und seine Anhänger, es sei Platos Weise, den eigentlichen Zweck seiner Erörterungen zu verbergen und nur als zufällige Nebenuntersuchung oft das hinzustellen, was die Hauptsache der ganzen disquisitio ausmache. Doch wäre es merkwürdig, wenn das in so breiter Weise geschähe (durch zwei und eine halbe Seite der Hermannschen Textausgabe ziehen sich die Andeutungen auf vorbesagten Zweck hin*) und dann finde ich bei den Verfechtern dieser Ansicht auch kein Analogon und weiss mich aus meiner Platolektüre auch keines genügend passenden zu erinnern.

b. Nunmehr will ich zunächst die Konsequenzen angeben, die nach meiner Meinung einzig und allein aus den einzelnen Schlussreihen gezogen werden können und das deshalb, weil vielleicht auch hier der ‚denkende Leser', der ja bei den Erklärungen so oft alle möglichen Schlüsse hat ziehen müssen, etwas über den Zweck des zweiten Teils erschliessen kann. Dann will ich auf diejenigen Folgerungen zu sprechen kommen, die Parmenides am Schlusse des Dialoges aus der ganzen Untersuchung zieht.

1. Die Ergebnisse der Thesis der ersten Antinomie, die das (Parmenideische) Eins aller Prädikate, sogar auch des Seins beraubt, stellt der Eleate selbst in Frage. Das bedeuten ganz sicherlich die Worte 142 A: *ἦ δοναιὸν οὖν περὶ τὸ ἓν ταῦθ' οὕτως ἔχειν;* worauf dann Aristoteles, ohne bei dem greisen Eleaten Widerspruch zu finden, antwortet: *οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ.* Ebenso wird das Eins als absolutes (Parmenideisches) vorausgesetzt in der Antithesis der zweiten Antinomie, welche denn auch das *ἄλλα* als völlig unbestimmt hinstellt. Der Zweck dieser beiden Schlussreihen, meine ich, ist deutlich; sie thun dar, dass das Parmenideische Eins unhaltbar sei; und zwar tritt dabei unverkennbar eine gewisse Ironie hervor, da ja Parmenides selbst seine Lehre ad absurdum führt. Erdmann in seinem Grundrisse der Philosophie [3] S. 88 und vor ihm und nach ihm andere glauben, dass unser ganze Dialog den eben angegebenen Zweck verfolge — eine Ansicht, die schon damit fällt, dass, wie oben erläutert, das Parmenideische Eins sich gar nicht in der dritten und vierten Antinomie findet.

Die Antithesis der ersten Antinomie und die Thesis der zweiten Antinomie enthalten beide in sich widersprechende Folgerungen. Werden doch in jeder von beiden für das Eins, beziehungsweise für das *ἄλλα* konträre Prädikate nachgewiesen. Wenn eine Lösung dieser Widersprüche wenigstens nicht versucht wird, so glaube ich auch mich dazu berechtigt anzunehmen — obwohl dies von den sonstigen Interpreten nicht gethan ist — dass der Verfasser die Voraussetzungen, unter denen beide Schlussreihen stehen, für falsch erklären wollte. Es findet sich nun eine Lösung der sich widersprechenden Konsequenzen entschieden nicht, denn diejenige, die in dem Anhange hinter der zweiten Antinomie sich findet, bezieht sich auf Thesis und Antithesis der ersten Antinomie. Auf diesen Anhang will ich bei dieser Gelegenheit etwas näher eingehen. Er hat viel zu denken gegeben und ist sogar von etlichen Erklärern für den Schlüssel des ganzen Dialoges erklärt worden. Zunächst spreche

*) Keinesfalls ist man berechtigt, „den Übergang vom ersten zum zweiten Teil vollständig ausser Acht zu lassen und den letzteren unmittelbar an die Forderung des Parmenides anzuschliessen, dass es aus den triftigsten Gründen Ideen geben müsse." Keil p. 19.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

ich ihm von vornherein seine angeblich hohe Bedeutung ab und zwar deshalb, weil er logisch unrichtig angelegt ist. Er wird eingeführt mit den Worten: *ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν* (155 E). Dieses *τὸ τρίτον* kann nur Bezug haben auf die vorausgegangene Thesis und Antithesis; mithin ist es ein Anhang zu diesen beiden und nicht etwa bloss zur Antithesis. Daher ist es notwendig, dass auch die Resultate dieser beiden in dieser ‚Synthesis' benutzt werden und nicht etwa bloss das Resultat einer der beiden. Nun liegt aber diesem ganzen Anhange die Bedingung zu Grunde, dass das Eins an der Zeit teil nimmt. Dies hat sich aber nur in der Antithesis ergeben (in der Thesis wird es ausdrücklich geleugnet). Folglich ist eine Vermischung der Resultate der beiden vorangehenden Schlussreihen eingetreten d. h. der ganze Anhang ist unlogisch angelegt. Über einen anderen Mangel dieses Anhanges siehe weiter unten. Mit der Wertlosigkeit dieses Anhanges fällt übrigens, beiläufig bemerkt, ein wesentlicher Teil der Ansichten von F. Hermann, Steinhart und Susemihl über den Haufen, die da glaubten, in demselben liege die tiefste Weisheit verborgen und aus ihm könne die tiefste Erkenntnis über den eigentlichen Zweck unseres Dialoges geschöpft werden. — Das übrigens muss selbstverständlich zugegeben werden, dass in dieser Synthesis eine Lösung der Widersprüche, wie sie Thesis und Antithesis im Verhältnis zu einander bieten, angestrebt wird; dagegen findet eine Beseitigung der Ungereimtheiten, wie sie die Antithesis der ersten Antinomie und die Thesis der zweiten Antinomie darbieten, nicht statt und wird auch nicht einmal versucht. Daher führen uns die sich widersprechenden Resultate jeder dieser beiden Schlussreihen zu dem Ergebnisse, dass auch die Voraussetzung, von der sie ausgingen, ‚ein (inhaltsvolles) Eins ist' eine falsche ist.

Also: die beiden ersten Antinomien führen zu Ungereimtheiten und zwar streitet die Thesis der ersten Antinomie und die Antithesis der zweiten gegen die Existenz des Parmenideischen Eins, die Antithesis der ersten nnd die Thesis der zweiten Antinomie führen zur Leugnung des inhaltsvollen Eins.

Hieraus folgt unmittelbar, dass Zeller unrecht hat, wenn er (Geschichte der Griech. Philos. [3] S. 546) sagt, dass sich aus dem Sein des Eins nur bedingungsweise Widersprüche ergeben.

Ich gehe nun zu den beiden letzten Antinomien über und zwar will ich von der vierten ausgehen. In der Thesis derselben wird gesagt, dass das Andere, sofern es der Einheit entbehrt, nur Schein ist und sozusagen nur eine Schattenwelt bildet, in der Antithesis gezeigt, dass unter dieser Voraussetzung das Andere auch nicht einmal eine Scheinwelt sein könne, sondern ein Nichts sei. Da nun beide Resultate nicht bestehen können, so folgt, dass die Voraussetzung ‚Eins ist nicht' falsch ist. — Zu ähnlicher Folgerung führt auch die Thesis der dritten Antinomie, die ja aus der Prämisse, ‚das Eins ist nicht' das Eins folgert. Wenn nun auch hieraus nicht, wie die meisten Interpreten angeben, eine völlige Negierung des Eins als nicht seienden folgt, so wird doch ausgesprochen, dass mit der Setzung des nichtseienden Eins zugleich dasselbe als bestimmt, als seiend vorgestellt werden müsse, dass ein absolut nicht seiendes Eins unmöglich sei. — Was nun endlich die Antithesis der dritten Antinomie betrifft, so stimmen ihre Ergebnisse mit der Voraussetzung vollständig überein. Wird doch dem Eins jedes Prädikat und auch das Sein abgesprochen. Ich kann also Zeller nicht beistimmen, wenn er (Plat. Stud. S. 171) sagt, das Ergebnis der dritten Antinomie, also auch der Antithesis derselben, sei die Unmöglichkeit, die Idee, also für uns das Eine, sich als nichtseiend zu denken.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Also: Die Voraussetzung, dass das Eins nicht ist, wird in zwei Fällen entschieden, in einem Falle teilweise (als absolut nicht seiendes Eins) zurückgewiesen, in einem Falle bleibt sie bestehen.

2. Das sind die Resultate, die man aus den einzelnen Ergebnissen der Schlussreihen ziehen muss. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass sie auch Parmenides zieht; denn es wäre doch wahrlich an sich schon höchst unwahrscheinlich, wenn das wirklich das Ergebnis sein sollte, dass in allen Fällen die Hypothesis zu Falle gebracht, in einem Falle dieselbe aber ihre Gültigkeit behalten sollte. Dann aber spricht ausserdem dagegen das Resumé, das der Eleat noch am Schlusse seiner ganzen Untersuchung giebt. Er sagt: Mag das Eins sein oder nicht sein, so ergiebt sich, dass es sowohl selbst, als auch alles Andere jedes in Beziehung auf sich und auf einander alles in aller Weise ist und nicht ist und ebenso scheint und nicht scheint. Die Richtigkeit dieser Folgerung vorausgesetzt, über die ich sogleich noch etwas sagen werde, ist aus diesen Worten, da dieselben doch offenbar dem seienden und nichtseienden Eins sich widersprechende Prädikate zuweisen, der Schluss zu ziehen, dass die Hypothesen ‚das Eins ist' und ‚das Eins ist nicht' zu verwerfen seien.

Das ist meiner Ansicht nach das einzige Resultat, welches der Verfasser unseres Dialoges im zweiten Teile desselben erstrebte. Ein anderes positives Resultat kann ich nicht finden und es ist ein solches nur gefunden worden wegen des verkehrten Strebens, im zweiten Teile eine Lösung der Schwierigkeiten, die gegen die Ideenlehre vorgebracht sind, wohl oder übel zu finden. Darüber später noch einiges mehr.

Das Resultat, wie es Parmenides am Schlusse des Dialoges aus der Gesamtheit der Erörterungen zieht, ist übrigens logisch falsch gezogen, und zwar deshalb, weil nach ihm in allen Schlussreihen der Begriff des ἕν als derselbe vorausgesetzt wird; derselbe ist aber in den einzelnen Teilen der Erörterung, wie wir oben gesehen haben, durchaus verschieden. Denselben groben logischen Fehler machte der Verfasser übrigens schon in der oben besprochenen Synthesis, indem er die konträren Resultate der Thesis und Antithesis der ersten Antinomie, deren jede unzweifelhaft das ἕν in anderer Bedeutung darbietet, zu vereinen suchte. Ich kann eben nur die Resultate der Schlussreihen zusammenbringen, in denen von ein und demselben Begriffe ausgegangen wird.

Ist nun das Resultat der weitläufigen Untersuchungen wirklich nur die Verwerfung der Prämissen ‚das Eins ist' und ‚das Eins ist nicht', so wird uns zunächst klar — und damit komme ich auf die vorhin besprochenen äussern Indizien für den Zweck der Erörterungen zurück — dass Parmenides sagt, man müsse sich bei derlei Vorübungen zur Philosophie der Methode des Zeno bedienen. Und wahrhaftig, wir haben in dem ganzen zweiten Teile des Parmenides ein dialektisches Gebäude ganz nach Zenonischer Art angelegt. Es werden zwei Sätze hypothetisch angenommen, dann wird bewiesen, dass unter ihrer Voraussetzung sich allerlei Ungereimtheiten und Widersprüche ergeben. Den Schluss nun, dass deshalb die Prämissen falsch sind, überlässt der Verfasser dem Leser sich selbst zu ziehen, und zwar konnte er das um so eher, als zu Anfang unseres Dialoges an einem Beispiele das Beweisverfahren des Zeno kurz dargelegt war (vgl. 127 E) und da es ausserdem dem Parmenides nicht sowohl auf das Resultat, als auf den Gang und Methode des dialektischen Verfahrens ankommt. — Nicht auf das Resultat kommt es dem Eleaten im zweiten Teile unseres Dialoges an. Das ergiebt sich schon aus der Art des Resultates, aus der Leugnung der beiden Thesen: ‚Das Eins ist' und ‚das Eins ist nicht' — Ergebnissen, die selbst einander aufheben. Ferner sieht man das daraus, dass Parmenides in ausführlicher und sogar weitschweifiger

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Weise ausspricht, statt des Einen könne auch irgend ein anderer Begriff zum Behufe dialektischer Übung genommen werden (vgl. 136 A — C), ein Umstand, der ebenfalls den zweiten Teil unseres Dialoges nur als Übungsbeispiel charakterisiert.

So ist nach meiner Ansicht der ganze zweite Teil des Parmenides nichts als ein spitzfindiges dialektisches Übungsstück, ohne jeglichen anderen als formalen Zweck, über dies voll von groben logischen Fehlern.*)

Jetzt erst nach diesen weitläufigen Erörterungen und Untersuchungen kann ich auf meine eigentliche Frage zurückkommen:

5. Wie stellt sich der zweite Teil des Parmenides zur Ideenlehre?

Natürlich muss die Antwort nach den Resultaten, die sich uns ergeben haben, lauten: Der Verfasser des Dialoges nimmt in keiner Weise in diesem zweiten Teile Stellung zur Ideenlehre.

Eine Frage bleibt noch zu beantworten, wie lässt sich meine Ansicht über den zweiten Teil des Parmenides mit der von Zeller so betonten Einheit der Komposition des ganzen Werkes vereinigen? Ich habe die Frage nach der Einheit der Komposition bisher deshalb nicht berührt, weil man, wenn man diese Einheit im Zellerschen Sinne voraussetzt, nur gar zu leicht dazu kommt, in den zweiten Teil unseres Dialoges Gedanken und und Zwecke hineinzulegen, die, fehlte überhaupt der erste Teil, gewiss niemand darin suchen würde. Ich hatte es mir daher von vornherein zur Aufgabe gemacht, die zweite Hälfte des Dialoges ohne jede Beziehung auf die erste zu untersuchen und mir über sie ein selbständiges Urteil zu bilden und erst dann zu versuchen, ob nicht ein gewisser Zusammenhang zwischen den beiden Abschnitten bestände. — Freilich ist im ersten Teile von Ideen die Rede und zwar so, dass man zwar die Notwendigkeit ihrer Annahme betont, sich aber durch sie in allerlei Widersprüche verwickelt; freilich wären wir neugierig, wie diese Widersprüche zu lösen seien; dass sie aber notwendig gleich nach ihrer Aufstellung gelöst werden müssten, zu dieser Annahme berechtigt uns nichts, im Gegenteil zeigen die oben erwähnten äusseren Andeutungen, dass nur ein Übungsbeispiel, das keinerlei Bezug auf die vorausgehenden Erörterungen über die Ideen hat, folgen soll. Eben diese äusseren Andeutungen bewirken auch den Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teile. Wenn aber ein Band zwischen diesen beiden Teilen besteht und daran kann füglich nicht gezweifelt werden, so ist die Einheit der Komposition, sei es auch nur äusserlich, gewahrt, mögen auch immer die Einwürfe gegen die Ideenlehre im zweiten Teile nicht berührt werden. Und ferner: Wenn der Parmenides von Plato geschrieben ist, so ist er hinsichtlich seiner Anlage keineswegs mit einem Phädrus oder Symposion zusammenzustellen. Sie allerdings sind dramatischen

*) Etliche derselben habe ich schon im Laufe der Untersuchung aufgedeckt. Dass aber auch die Schlüsse, durch welche aus den Voraussetzungen die Resultate gefunden werden, sehr häufig falsch sind, davon bin ich, trotzdem Ribbing a. a. O. S. 257 dies entschieden leugnet, vollkommen überzeugt. Es liegt nun ganz abseits von meiner Aufgabe, dies genauer nachzuweisen. Ich verweise in dieser Beziehung auf die schon erwähnte Schrift von Dr. K. Gœbel „Über den Platonischen Parmenides“ Gütersloh 1880.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Kunstwerken zu vergleichen, in denen die dramatische Einheit gewahrt ist. Eine solche Einheit — und diese scheint Zeller zu meinen — kann im Parmenides unmöglich verlangt werden. Ausserdem kommt noch hinzu, dass wir höchst wahrscheinlich in diesem Dialoge ein gar nicht Platonisches Werk haben. Die Einwürfe, wie sie Parmenides gegen die Platonische Ideenlehre vorbringt, finden sich teilweise bei Aristoteles wieder, — eine Thatsache, die Überweg in seinen Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften S. 176—184 erst recht gewürdigt hat, indem er mir glaublich gemacht zu haben scheint, dass dem Verfasser des Parmenides die Aristotelischen Erörterungen vorlagen.*) Gegen Platonische Autorschaft spricht ferner die Anlage des zweiten Teiles unseres Dialoges, dann darf man doch wohl der Platonischen Meisterschaft die vielfachen Verstösse gegen die Logik nicht zutrauen. Endlich weist die Sprache, die freilich noch genauer zu untersuchen ist, mindestens auf die Zeit des Aristoteles hin.

---

*) Dies gewichtige Argument gegen die Echtheit unseres Dialoges berührt Keil, welcher in dem Parmenides ein Werk echt Platonischen Ursprungs sieht, gar nicht, und doch ist dasselbe vielleicht schon allein hinreichend, das Gespräch als unecht zu erweisen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf