

# Das Wesen der Idee in Platons Parmenides

Von KARL-HEINZ VOLKMANN-SCHLUCK

Bekanntlich nennt das Wort  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\tau\iota\varsigma$  die Art und Weise, gemäß welcher Plato das Sein denkt. Es birgt daher sowohl die Ausblicke in sich, welche die Idee auf das Sein gewährt, wie auch alle Fraglichkeiten, in die das Ideendenken gerät. Nach Platons Erfahrung geht dem Denken die Wahrheit über das Seiende nur so weit auf, als es sich den Fraglichkeiten seiner selbst zu stellen und in ihnen auszuhalten vermag. Unter diesem Gesichtspunkt sollen im folgenden die Aporien des ersten Teils des Parmenides sowie der Schlußsatz des Dialogs betrachtet werden.

Die Hauptunterredner dieses Teils sind Sokrates und Parmenides, deren Gespräch durch das Medium einer zweifach gespiegelten Erinnerung wiedererzählt und dadurch von der Gegenwart weit ferngestellt wird. Wir hören zu Beginn von dem Erzähler, Parmenides und Sokrates seien zusammengekommen, als Sokrates noch ganz jung gewesen sei. Historisch kann ein solches Gespräch überhaupt nicht stattgefunden haben. Daß Plato von diesem Gespräch erzählt, hat einen ausschließlich philosophischen Sinn. Parmenides hat zum ersten Mal das zur Sprache gebracht, was das Denken immer schon und ständig angeht: das Sein. Parmenides erblickt den Grundzug des Seins darin, das einende Eine zu sein. Sokrates tritt als der Entdecker des Eidos auf. Daß Sokrates und Parmenides in ein Gespräch kommen, bedeutet demnach, das jenes von Parmenides zum ersten Mal zur Sprache gebrachte Sein innerhalb der Dimension des von Sokrates entdeckten Eidos neu zum Austrag kommt. Das Eidos hat gerade den Wesenszug der einenden Einheit, da es das Vielerlei des jeweilig Einzelnen auf das hin eint, was es einheitlich ist. Aber das Eidos, das jeweilige Wassein von etwas, ist doch andererseits immer ein eines unter anderen, also vieles, daher ein Nicht-Eines. Die Idee ist Eines und Vieles. Meint das einerseits Eines, andererseits Vieles, oder ist die Idee sowohl Eines als auch Vieles, dergestalt, daß gerade das „sowohl als auch“ das Wesen der Idee ausmacht? Aber wie wäre das möglich?

Sokrates, der Entdecker des Eidos, stellt einander gegenüber: das vielerlei Ähnliche einerseits, den einheitlichen Anblick der Ähnlichkeit andererseits, und ebenso das vielerlei Unähnliche und den Anblick der Unähnlichkeit selbst (128 e ff). Das Eidos ist das Eine, auf das hin das vielerlei Einzelne einheitlich angesehen und angesprochen wird. An diesen beiden Anblicken ist alles und jedes irgendwie beteiligt. Denn ein jegliches ist einem jeglichen entweder ähnlich oder unähnlich. Es ist ähnlich und unähnlich nach dem Maße seines Beteiligtseins an diesen beiden Ideen. Es steht dem nichts im Wege, sagt Sokrates, daß das eine und selbe Einzelne sowohl ähnlich als auch unähnlich ist. Ähnlichsein, verstanden als Beteiligtsein an der Idee der Ähnlichkeit, schließt das Beteiligtsein an der entgegengesetzten Idee nicht aus. Daß die eine und selbe Sache sowohl ähnlich wie unähnlich ist, ist nichts Erstaunliches. Wenn dagegen die

Ähnlichkeit selbst unähnlich und die Unähnlichkeit selbst ähnlich werden könnte, dann träte etwas Ungeheuerliches ein. Denn dann geriete der Wesensbestand des Seienden selbst ins Wanken, und dem Menschen würden alle Standmöglichkeiten in der Welt entzogen.

In gleicher Weise kann das eine und selbe zugleich Vieles und Eines sein. So kann ich einen einzelnen Menschen als eine Vielheit ansehen, indem ich auf die Mannigfaltigkeit seiner Glieder hinsehe. Wenn ich aber eine Anzahl von in einem Raum versammelten Menschen durchzähle, dann sehe ich einen jeden als Eines an. Wie das möglich ist, daß das Eine Vieles und das Viele Eines ist, bereitet keine Schwierigkeit. Jedes kann sowohl in die eine wie auch in die andere Hinsicht gestellt werden. Ein einzelner Mensch ist weder das, was das Eine selbst ist, noch das, was das Viele selbst ist, sondern er ist Eines und Vieles zufolge des Beteiligtseins an beiden Ideen. Erst wenn sich zeigen ließe, daß nicht nur das Einzelne an entgegengesetzten Ideen beteiligt ist, sondern daß sich die Ideen selbst miteinander vereinigen lassen, so daß die Idee der Größe klein und die Idee der Kleinheit groß sein könnte, dann würde sich etwas überaus Erstaunliches einstellen. Denn das würde besagen, daß nicht nur das sinnlich Wahrnehmbare, sondern das einheitliche Wesen der Dinge selbst sowohl es selbst als auch anders wäre, so daß nichts Geringeres geschähe, als daß im Bereich der Ideen selbst die Doxa aufkäme.

Aber verhält es sich nicht wirklich so? Der eine und selbe Mensch ist sowohl groß als auch klein. Groß ist er im Vergleich mit einem kleineren, klein im Vergleich mit einem größeren. Als groß erscheint er aus dem Hinblick auf das Kleinersein eines anderen, das heißt im Hinblick auf Kleinheit. Also gehört doch zum Anblick der Größe der Hinblick auf Kleinheit. Größe kommt erst an und mit dem Anblick der Kleinheit in die Sicht. Sokrates aber begnügt sich damit, für eine Mannigfaltigkeit von sinnenfällig Sichzeigendem jeweils ein einheitliches Eidos als das Eine und Selbe anzusetzen. Er läßt es bei diesem Ansatz bewenden, ohne das Angesetzte aus eigenem Wesen zu entfalten. Das Eidos aber ist das in Wahrheit Seiende. Wenn also Sokrates die Wesensentfaltung des Eidos unterläßt, so bedeutet das: Er befragt das Seiende nicht auf sein Sein. Den Blick für diese Frage innerhalb der von Sokrates eröffneten Dimension zu befreien, ist die Absicht des Dialogs. Dieses Gespräch zwischen Parmenides und Sokrates ist notwendig; denn Parmenides hat zwar das Denken des Seins auf die Bahn gebracht, aber noch nicht innerhalb der Dimension, in der die Frage nach dem Sein erst zureichend gestellt und beantwortet werden kann. Und Sokrates hat zwar diese Dimension geöffnet, aber er unterläßt die Frage nach der Wesensweise der Idee, indem er es bei dem Ansatz von Ideen bewenden läßt. Das Gespräch zwischen Sokrates und Parmenides hat in der Tat stattgefunden: Dieses Gespräch ist die Philosophie Platos selbst.

Parmenides nimmt die sokratische Grundunterscheidung auf: das vielerlei Gute, Schöne, Gerechte einerseits und die einheitlichen Sichten andererseits, die das Schöne selbst, das Gerechte selbst, das Gute selbst sehen lassen. Sokrates liegt alles daran, das vielerlei Einzelne und die Ideen auseinanderzuhalten. Denn das Erblicken von Ideen ist ein Hinsehen auf sie, zu dem das Wegsehen

von dem sinnenfälligen Aussehen und öffentlichen Ansehen von etwas wesensmäßig gehört. Parmenides stellt nun die Frage, ob auch beim Menschen, beim Feuer oder Wasser und allem Seienden solcher Art ein eigenes Eidos gesondert anzusetzen sei. Sokrates gesteht, daß er in dieser Frage nicht weiterkomme. Denn offenbar ist bei den Naturwesen die Ansetzung von Ideen nicht in der Weise zwingend wie bei dem Guten, Schönen und Gerechten. Die Naturwesen zeigen sich doch gerade in dem, was sie sind, in einem einfachen Hinsehen auf sie. Es bedarf hier nicht eines vom Geeinzelten wegblickenden Hinsehens auf Ideen. Und was sollte es vollends für einen Sinn haben, außer dem Feuer noch eine Idee des Feuers anzunehmen, der doch gerade das abginge, was dem Feuer wesentlich eigen ist: das Glühen, Erwärmen, Verbrennen. Und wie steht es schließlich, fragt Parmenides, mit solchen Dingen wie Haaren, Lehm, Schmutz, also mit solchem, was sich nicht sehen lassen kann, von dem man gerade wegsieht, was man zu entfernen trachtet? Ist schon bei den Naturwesen der Ansatz von Ideen nicht recht einsichtig, so wird er bei diesen Unwesen vollends absurd. Sokrates gibt zur Antwort: Dergleichen zeige sich zwar, und es sei — aber von ihm Ideen anzunehmen, das wäre ganz und gar ungereimt. Allerdings, fügt er hinzu, habe ihn oft die Frage gequält, ob er nicht für alles, was ist, Ideen ansetzen müsse. Aber jedesmal, wenn er in einer solchen Auffassung seinen Stand zu beziehen versucht habe, sei er doch wieder zurückgewichen, aus Furcht, in einen Abgrund des Geschwätzes zu versinken, und habe sich dem zugewendet, bei dem die Ansetzung von Ideen einsichtig sei: dem Guten, Gerechten, Schönen usw.

Die Schwierigkeit liegt auf der Hand: Einerseits ist ein jegliches durch sein Beteiligtsein an der Idee. Wenn dem so ist, dann muß es andererseits auch von solchem Ideen geben, von dem man sie unmöglich annehmen kann. Verzichtet man aber darauf, von allem Ideen anzusetzen, dann gibt die Idee ihren Anspruch auf, das Wesen von Sein überhaupt zu erfüllen.

Parmenides antwortet darauf: „Du bist noch jung, Sokrates, und die Philosophie hat dich noch nicht so ergriffen, wie sie dich meiner Ansicht nach dann ergreifen wird, wenn du keines von Seiendem dieser Art mißachten wirst. Jetzt aber blickst du noch zufolge deiner Jugend auf die Ansichten der Menschen.“ (130 e 1 ff). Diese Antwort gibt einen wichtigen Hinweis. Sokrates hält sich an das, was im Ansehen steht: das Gute, Schöne, Gerechte, und setzt bei diesem eine eigene Idee an. So hat er zwar das Eidos entdeckt, da er aber von dem Ansehen bestimmt bleibt, in dem etwas bei den Menschen steht, hält er das Eidos zugleich in der Ansicht fest. Er gibt es nicht auf sein Wesen hin frei, das Durchsichtgebende auf alles und jedes zu sein, was sich als seiend zeigen kann. Was an einer Idee teilhat und was nicht, darüber haben die Ansichten der Menschen schon befunden. Insofern bleibt Sokrates in den „Ansichten der Sterblichen“ (ὀρέξαι βροτῶν) befangen, als diese bestimmen, was wesentlich ist und was nicht, das heißt für Sokrates, wovon Ideen anzusetzen sind und wovon nicht.

Um den Blick für die Wesensweise der Idee selbst zu öffnen, geht Parmenides von Ideen innerhalb des Bereiches aus, in dem Sokrates nicht schwankt. Es

gibt nicht nur vielerlei Großes, sondern auch ein Eidos der Größe selbst, nicht nur vielerlei Schönes, sondern auch das einheitliche Wesen des Schönen selbst. Das Einzelgroße ist groß nicht, sofern es dieses Einzelne ist, sondern auf Grund seiner Teilhabe am Eidos der Größe. Wie ist diese Teilhabe zu verstehen? Hat das jeweilig Einzelne teil an dem Eidos als ganzem oder nur an einem Teil seiner? Weilt der Wesensanblick der Größe in jedem Einzelgroßen ganz oder nur zum Teil? Sokrates antwortet: Was steht dem im Wege, daß das Eidos jeweils ganz in jedem Einzelnen anwesend ist? Diese Antwort läßt sich hören, hat jedoch, wenn sie durchdacht wird, überaus bedenkliche Folgen für das Eidos. Das viele Einzelschöne liegt getrennt auseinander. Wenn das Eidos des Schönen in diesem getrennt auseinanderliegenden Einzelnen als ganzes anwesend ist, dann wäre das Eidos selbst von sich selbst getrennt, und sein Einheitscharakter ginge verloren, auf den es Sokrates doch gerade ankommt. Er versucht daher, dieser Konsequenz zu entgehen und verdeutlicht das Wesen der Idee durch den Vergleich mit dem Tageslicht (131 b 3 ff). Das Tageslicht, in dessen Helle die Dinge sich zeigen, ist als das eine und selbe bei allem anwesend, was getrennt auseinanderliegt. So ist es auch die eine und selbe Sicht der Größe, in der das vielerlei Einzelgroße als groß erscheint.

Aber Parmenides verflacht in der Antwort dieses Bild, so daß es seine veranschaulichende Kraft einbüßt. Er vertauscht das Tageslicht mit einem über viele Menschen sich ausspannenden Segeltuch. Das Segeltuch ist zwar Eines, aber über jedem einzelnen Menschen befindet sich nur ein Teil des Ganzen, so daß die Einheit des Eidos in diesem Vergleich verlorengeht und es selbst teilbar wird.

Weshalb läßt sich Sokrates auf diese Vertauschung ein? Wie es scheint, hat er die sachaufhellende Kraft des Bildes vom Tageslicht selbst nicht eigentlich verstanden. Das Licht läßt alles sichtbar werden, was von ihm beschienen wird, aber nicht deshalb, weil es sich über vieles ausbreitet, sondern weil das Licht in der Einheit und Selbigkeit mit sich selbst die Vielheit der Sichten selbst ist. Die Vielheit der Anblicke ist selbst von der Wesensart des Lichts. Das würde auf die Sache gesehen besagen: das Eidos hat seine Einheit in der Vielheit der Hinsichten. Es ist nicht das Eine im Gegensatz zum Vielen, sondern gerade Eines im Vielen. Wie wenig Sokrates dieser Charakter der Vielheit klargeworden ist, bezeugt er gerade durch den Vergleich mit der Tageshelle. Denn hier ist ja besonders deutlich, daß die Einheit und Selbigkeit der Helle nicht außer und neben der Vielheit der Anblicke besteht, sondern gerade in dieser Vielheit. Sokrates aber beansprucht den Vergleich für eine Verdeutlichung der Einheit des Eidos im Gegensatz zur Vielheit des Sichtbaren. Und weil ihm an der Tageshelle das Wesen des Eidos, Einheit in der Vielheit zu sein, nicht aufgeht, ist er gegen die Verflachung des Bildes wehrlos. Ja, diese Vertauschung liegt sogar in der Richtung seiner Vorstellung von Einheit und Vielheit. Denn er stellt die Vielheit des Einzelnen dem Einessein des Eidos gegenüber und sieht nicht, daß das Eidos auf eine eigene Weise ebenfalls Vieles ist. Plato erinnert an ein Versäumnis, dem die Ideenlehre verfallen kann und dem sie immer wieder verfallen ist, dem Versäumnis, die Idee aus ihrem eigenen Wesen zu denken und

darin zu gründen. Das aber ist nach Plato die Philosophie: ein Wissen von dem erlangen, was die Idee als Idee ist, die Ansetzung von Ideen im Wesen der Idee selbst gründen – nicht aber sie bloß ansetzen und ins Ansehen erheben. Man kann sagen, daß heute dieses Versäumnis vollständig geworden ist. Denn heute beruft man sich auf Ideen mit der Versicherung, man handele nur um der Idee willen, nämlich aus Idealismus. Man stellt nicht einmal mehr die Idee ins Ansehen, sondern sich selbst als denjenigen, der immer alles aus Idealismus tue.

Die Idee kann nicht als ganze in dem vielen Einzelnen anwesend sein, also wird sie wohl nur teilhaft ihm innewohnen (131 c 12 ff). Aber eine solche Teilhabe erweist sich vollends als unmöglich. Denn sie würde besagen: Das viele Einzelgroße ist groß durch einen Teil der Größe selbst. Etwas wäre demnach groß durch etwas, das kleiner ist als die Größe. Und umgekehrt wäre ein Kleines klein durch Teilhabe an dem Kleinen selbst, also durch einen Teil von ihm. Das Kleine wäre dann größer, nämlich als dieser Teil von ihm. Jenes aber, zu dem dieser Teil des Kleinen selbst hinzuträte, würde durch diesen Hinzutritt klein.

Man könnte meinen, Plato ergehe sich darin, die Ansetzung von Ideen ins Absurde zu führen. Aber wie immer bei Plato kann dem, der dieses scheinbar Absurde durchdenkt und bei ihm ausharrt, ein Licht aufgehen. Das Kleine selbst ist groß. Das Große selbst ist klein. Diese Sätze könnten sich in ihrem verborgenen Sinn erschließen, wenn es gelänge, das „ist“ aus der Wesensweise der Idee zu denken. Der Anblick von Größe blickt uns an aus dem Hinblick auf Kleinheit. Die beiden Anblicke blicken also in- und durcheinander. Sie sind einer dem andern der Durchblick. Zur Idee der Größe gelangt das Sehen immer nur im Durchgang durch die Idee der Kleinheit. Ideen sind überhaupt nur zu erfassen im Durchgang durch Ideen. Sie geben nicht nur die Sicht auf das den Sinnen sich Zeigende, sondern sie sind einander die Durchsicht. Wagen wir an dieser Stelle noch einen weiteren Schritt! Um mit Plato mitdenken zu können, muß man immer etwas wagen, gesetzt freilich, daß wir in der Bahn seines Denkens bleiben.

Das Durchsichtgebende ist der Schein – dieses Wort nach dem Sinn des Sonnengleichnisses nicht als nichtiger Schein, sondern als Helle verstanden. Der Schein, in dem das Große selbst erscheint, ist die Idee der Kleinheit. Zugleich aber ist der Schein auch Schein im Gegensatz zum Sein. Denn die Idee der Kleinheit, in deren Schein die Größe selbst erst erscheint, ist nicht das Große, sondern sein Gegenteil. Der Schein, der das Große erscheinen läßt, ist zugleich der Schein seines Gegenteils, den das Große an sich hat, also nichtiger Schein im Sinne des bloßen Aussehens wie . . . Das Aussehen dessen haben, was etwas ist, ohne es doch zu sein, ist der Charakter dessen, was Doxa genannt wird. Die Doxa wäre demnach der Schein, den das wahrhaft Seiende an sich hat. Und dieser Schein ist dem wahrhaft Seienden notwendig, weil es im Schein seines Gegenteils nur als es selbst zu erscheinen vermag. Es gibt nicht die Doxa und daneben und darüber noch die Ideen. So sieht es freilich zunächst aus, wenn eine Idee angesetzt wird. Und bei diesem Aussehen bleibt es auch, wenn die Idee nicht in ihrer Wesensweise durchdacht wird. Daraus folgt bereits, daß die herkömm-

liche und geläufige Vorstellung von Platos sog. Ideenlehre nicht so sehr das Wesen als vielmehr das Unwesen dieser Philosophie ist.

Plato zeigt eigens, daß es keine Möglichkeit gibt, bei einer angesetzten Idee stehenzubleiben (132 a 1 ff). Wenn mehreres Einzelgroße erscheint, dann zeigt es sich auf Grund einer einheitlichen Sicht auf das, was das Große selbst ist. Wenn wir nun aber das vielerlei Einzelgroße und die Größe selbst ihrerseits einheitlich auf das ihnen gemeinsame Großsein hin zusammennehmen, dann erscheint eine neue Sicht, die das vielerlei Große und das Große selbst in eins zusammenfaßt. Neben und außer dem vielen Großen und dem Großen selbst erscheint wiederum ein Eidos der Größe usf. ins Unbegrenzte. Und so wäre das Eidos der Größe nicht eines, sondern unbegrenzt vieles. Es gibt also keine Möglichkeit, bei dem Eidos als einem einen und selben stehenzubleiben. Diese Überlegungen bereiten den Übergang in die thematische Frage nach der Wesensweise der Idee vor. Die Idee wird hier von Sokrates verstanden als die einheitliche Sicht, auf die hin die Seele das Mannigfaltige versammelt, so daß es als dieses und jenes erscheint. Um der unbegrenzten Vervielfältigung der Idee zu entgehen, deutet Sokrates daher die Idee als die Sicht der Seele selbst. Die Idee ist jetzt ein νόημα ἐν τῇ ψυχῇ. Sie hat ihr Sein nicht von ihr selbst her, sondern dieses kommt ihr vom Vernehmen der Seele her zu (132 b 3 ff). Danach wäre die denkende Seele selbst die Einheitshinsicht, auf die hin das Mannigfaltige versammelt wird. Aber läßt sich die Seinsweise der Idee von der Seele her ausreichend begreifen? Die Ideen sollen die von der Seele gedachten Gedanken sein. Nun ist ein Gedanke immer Gedanke von etwas und nicht von nichts. Der in der Seele gedachte Gedanke ist Gedanke von jenem Einem, das sich einheitlich über das Ganze des einzelnen erstreckt. Folglich ist nicht der Gedanke die Idee, sondern die von dem Gedanken gedachte Einheit. Und die Einheit des Gedankens gründet in der Einheit dessen, was gedacht wird. Da der Gedanke immer Gedanke von etwas ist, kann er nicht selbst die Idee sein. Aber gesetzt einmal, die Ideen seien Gedanken in der Seele. Da die Ideen den Seinsbestand des Seienden ausmachen, bestände alles aus Gedanken. Und das würde wiederum bedeuten: Alles Seiende denkt. Sokrates gibt daher diese Auffassung auf und greift zu der entgegengesetzten: Die Ideen sind die stehenden Vorbilder (παράδειγματα) in der Natur, das Einzelne besteht, indem es sich unaufhörlich an diese Vorbilder angleicht. Sein als Teilhabe an der Idee bedeutet jetzt Angleichung an die bleibenden Vorbilder. Einen Hasen erkennen wir als Hasen, indem wir auf sein arthaftes Aussehen hinsehen, das sich als das eine und selbe in aller Verschiedenheit und Veränderung der einzelnen Hasen durchhält. Diese sind nicht ihre Art, sondern sie gleichen sich unaufhörlich an das arthaftes Aussehen an und sind, was sie sind, in solcher Angleichung. Man hat öfter gesagt, Platos Ideen seien die ewigen Urbilder, denen die Sinnesdinge nachgebildet seien. Im Umkreis der Frage nach der Wesensweise der Idee wird auch diese Auffassung erwogen und von Plato selbst als unzureichend abgewiesen. Wir mögen daran ermessen, was unser geläufiges Vorstellen von Plato weiß, wenn es eine mögliche, von Plato selbst besprochene und abgewiesene Auffassung für die Lehre Platos hält.

Die einzelnen Naturwesen sind, indem sie sich dem arthaften Aussehen angleichen. Wenn sich eines dem andern angleicht, dann waltet eine Ähnlichkeit zwischen beiden, so jedoch, daß nicht nur eine Ähnlichkeit der vielen Einzelnen zur Idee besteht, sondern auch umgekehrt eine Ähnlichkeit der Idee zum Einzelnen. Das viele Einzelne ist der Idee ähnlich, und die Idee den vielen Einzelnen. Also bedarf es eines neuen Eidos, auf Grund dessen das viele Einzelne und die Idee einander ähnlich sind. Die Teilhabe des vielen Einzelnen an der Idee kann nicht auf Angleichung beruhen, da sich dann die Idee ins Unbegrenzte vervielfältigt. Auch der Versuch, die Ideen als die stehenden Urbilder und Vorbilder für das Einzelne auszulegen, scheidet.

Die von Sokrates versuchten Deutungen sind aber nicht einfachhin falsch. Die Ideen sind die einheitlichen Sichten, von denen her das Mannigfaltige einheitlich begegnet. Aber sie gehen darin nicht auf. Denn sie machen gerade auch im Sinne des zweiten Deutungsversuchs den bleibenden Wesensbestand des Seienden aus. Die Idee ist das Licht, das die vernehmende Seele und das Seiende zusammenspannt, dergestalt, daß aus dieser Einigung die Seele erkennt und das Seiende sich zeigen kann. Aber in demselben Licht der Idee ist Seiendes als Seiendes erst anwesend. Die Idee steht weder auf der einen noch auf der andern Seite, sondern sie ist bezughafte Wesens. Auf diesen Bezugscharakter der Idee war schon aufmerksam gemacht worden, sofern Ideen nur durcheinander erblickt werden können. Aber die Idee steht nicht nur zur Idee in Bezug, sondern auch zur vernehmenden Seele. Dieser Bezug gehört ebenfalls in das Wesen der Idee hinein, wie das Sonnengleichnis im Staat schon gelehrt hatte. Wie stehen diese beiden Bezugsarten zueinander: Bezug der Idee zur Idee und Bezug der Idee zur Seele? Treten sie zueinander hinzu? Hängt die eine von der andern ab? Oder sind sie im Grunde ein und dasselbe?

Der letzte Teil dieses Gesprächs zeigt, was geschieht, wenn der Bezug von Seele und Idee nicht mitgedacht wird (133 b 4 ff). Dann erweisen sich nämlich die Ideen als unerkennbar – die Ideen, die doch das eigentlich zu Erkennende in allem Erkennbaren sind.

Wenn die Ideen an ihnen selbst bestehen, dann stehen sie nicht in Bezug zu uns. Sie gehören nur einander zu, aber sie haben keine Zugehörigkeit zu uns, das heißt zu dem Umkreis dessen, bei dem wir uns aufhalten. Ideen sind nur in Bezug auf Ideen, und das bei uns Anwesende steht nur in Bezug zu dem bei uns Anwesenden. Parmenides erläutert diesen Sachverhalt an dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. Der Herr ist immer Herr in Bezug auf einen Knecht und umgekehrt: Der Knecht ist immer Knecht eines Herrn. Herrsein heißt: wissendes Verfügen über die Möglichkeiten des Handelns. Der Knecht ist daraufhin Knecht, daß er das Verfügen des Herrn zum Vollzug bringt. Nun ist der Herr nicht nur Herr, sondern ein einzelner Mensch, der außer seinem Herrsein noch mancherlei anderes ist. Das Entsprechende gilt für den Knecht. Der Herr, sofern er im wissenden Verfügen über die Möglichkeiten des Handelns aufginge, wäre nicht nur ein Herr, das heißt ein Mensch, der herrscht, sondern er wäre das Herrenwesen, das heißt die Herrschaft selbst. Und ein Knecht, der ganz und gar darin aufginge, das Herrsein zum Vollzug zu brin-

gen, wäre nicht mehr ein Knecht, sondern das Wesen der Knechtschaft selbst. Nun ist aber ein Knecht immer nur Knecht eines bestimmten Herrn, niemals ist er dem Herrenwesen selbst als solchem hörig. Ein einzelner Herr ist immer nur Herr über einen einzelnen Knecht, nicht aber Herr des Wesens der Knechtschaft selbst. Dagegen ist die Herrschaft selbst Herrschaft in Bezug auf die Knechtschaft selbst und umgekehrt. Es gehören also immer in einen bezughaf-ten Zusammenhang: das Herrenwesen und das Wesen der Knechtschaft einer-seits und ein bestimmter Herr und ein bestimmter Knecht andererseits. Von dieser Wesensart des Bezughaften ist aber auch das Wissen. Denn Wissen ist Anwesenheit des Wissenden beim Gewußten. Auch beim Wissen gibt es den Unterschied zwischen einem bestimmten Wissen von diesem und jenem einzel-nen und dem Wissenswesen selbst. Das Wissenswesen bezieht sich auf das, was das Seiende an ihm selbst ist, das Einzelwissen des einzelnen bezieht sich auf das einzelne hier und dort. Beim Seienden selbst kann nur ein Wissender sein, dem das Wissenswesen selbst zu eigen ist. Daraus folgt, daß die Ideen dem menschlichen Wissen unerkennbar sind. Denn das Wissenswesen selbst eignet nicht dem Menschen, sondern nur einem Gott. Es folgt daraus aber noch Ärge-res: Wenn dem Gott das wesentliche Wissen zu eigen ist, dann kennt er sich zufolge dieses Wissens in dem Bereich des Seienden selbst aus, nicht aber in dem menschlichen Bereich. So wie nämlich das Herrenwesen selbst nur zum Wesen des Knechtseins in Bezug steht, nicht aber zu diesem oder jenem einzel-nen Knecht, über den vielmehr immer nur dieser oder jener einzelne Herr herrscht, so herrscht das dem Gott eigene wesentliche Wissen zwar über das Seiende selbst, nicht aber über dieses und jenes einzelne hier und dort, für welches vielmehr allein das menschliche Wissen zuständig ist. Und so wie der Mensch zufolge seiner Menschlichkeit nichts vom Göttlichen wissen kann, so erkennt der Gott nicht den menschlichen Bereich, und zwar zufolge der Gött-lichkeit seines Wissens. Wir sind nur bei dem Unrigen, dem jeweilig Einzelnen, der Gott weilt in seinem Bereich, dem Immerseienden. Das Göttliche und das Menschliche stellen zwei beziehungslos getrennte Sphären dar. Aber wäre der Mensch denn Mensch ohne den Bezug zum Göttlichen? Und wäre Gott noch Gott, wenn sich sein Herrschaftsbereich nicht über den Menschen erstreckte? Soviel ist jedenfalls klar, daß ohne eine Wesensentfaltung der Idee der Bezug von Gott und Mensch nicht aufgehellt werden kann. Unterbleibt diese Wesens-entfaltung, dann beginnt dieser Bezug sich zu verschließen. Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen beruht jeweils in der Art der Zugehörigkeit zum Seienden. Daraus bestimmt sich das Verhältnis, in dem beide zueinander ste-hen. Die aus der Ansetzung von Ideen erwachsene, jetzt in ihr Äußerstes ge-langte Aporie gibt, wie immer bei Plato, dem, der in ihr ausharrt, einen Wink, wie sich Gott und Mensch gemäß ihrem Wesen zueinander fügen. Dieses Zu-einander bestimmt sich aus der Art ihrer Zugehörigkeit zur Idee. Der göttliche und menschliche Bezug, in dem die Idee steht, kann nur aus der Wesensweise der Idee selbst aufgehellt werden. Grundsätzlich heißt das: Der Vollzug der Frage nach dem Sein gibt erst den Ausblick auf Gott und Mensch in ihrem je eigenen Wesen und auf die Art ihres Zueinander. Es kommt nämlich darauf



an, die Idee in ihrem eigenen Wesen zu ergründen, dergestalt, daß das Wesen der Idee zugleich den Ausblick auf Gott und den Menschen gibt.

Bei der ersten Ansetzung der Idee nimmt sich die Sache so aus: Das vielerlei Einzelne ist, was es ist, durch Teilhabe an der Idee. Diese Teilhabe bleibt indes unbegreiflich. Das Setzen der Idee als Grund für das vielerlei Einzelne, die *ὑπόθεσις* des *εἶδος*, ist aber nur der erste, unumgängliche Schritt, der in die Dimension des *Eidos* hineinführt. Er bildet nur die Absprungbasis für das Durchdenken der Idee selbst. Die Grundsetzung der Idee nimmt den gesetzten Grund nur als Ausgang für die Wesensergründung der Idee, wie Plato das im VI. Buch des Staates bereits ausgeführt hatte. Faßt man nun gar das Verhältnis von Idee und jeweilig Einzelnem als das von Allgemeinem und Einzelnem, entblößt man also aus Unfähigkeit, Ideen zu denken, die Idee ihres Ideencharakters, dann hat man das sog. Problem des Einzelnen und des Allgemeinen vor sich, das unlösbar ist und deshalb für eines der „ewigen Probleme“ ausgegeben wird, mit denen der Menscheng Geist angeblich ständig ringt. Ähnlich verhält es sich mit sogenannten Problemen des Idealen und Realen. Diese Probleme existieren nur solange, als das Philosophieren noch nicht begonnen hat, und auch nur für den, der die Idee in der *Doxa* hängen läßt. Die Wesensergründung der Idee begründet ihrerseits erst den Ansatz von Ideen sowie die Möglichkeit der Unterscheidung von Idealem und Realem.

Die Ideen sind einander das Wodurch des Erscheinens und der Sichtbarkeit. Deshalb waltet im Seienden immer schon ein Sehen, das Sehen der Vernunft. Die Vernunft ist am Seienden immer schon beteiligt zufolge des Ineinandererscheinens der Ideen. So ist das Sein des Seienden selbst von der Wesensart der Vernunft. Die im Seienden selbst anwesende Vernunft ist für Plato das Wesen Gottes.

Wie aber steht es mit dem Menschen? Er hat seinen Aufenthalt in der *Doxa*, er weilt bei dem, was bald so, bald anders ist. Aber was ist dieses „bald dieses, bald das“, das sowohl ist als auch nicht ist? Es ist das vielfältige Ineinandererscheinen der Ideen selbst, aus welchem ein jegliches als das zu erscheinen vermag, was es ist. Sofern der Mensch in der *Doxa* steht, befindet er sich auch schon, obzwar undurchschaut, in der Helle der Ideen. Wenn er dieses mannigfach Scheinende einfach an- und aufnimmt, dann bleibt er in der *Doxa*. Er vernimmt das Seiende als so, aber auch als anders, als dieses, aber auch als jenes, als seiend, aber auch als nicht seiend. Da das vermeintlich Seiende wechselt, nimmt er bald dieses, bald jenes zum Anhalt. Er versucht, sich mit unaufhörlich wechselnden Standpunkten durchs Leben zu helfen. Es ist daher kein Verlaß auf ihn, da er seine Ansicht unaufhörlich wechselt.

Worauf es ankommt, ist aber, dieses „bald so, bald anders“ nicht einfach anzunehmen und bei ihm zu verharren, sondern in ihm das Ineinanderscheinen der Ideen selbst zu erblicken, die *Doxa* als das Vielbeteiligtsein der Ideen aneinander zu erkennen. Das erfordert als ersten Schritt die *ὑπόθεσις* des *εἶδος*. Aber bei solcher Ansetzung von einheitlichen Anblicken hat es nicht sein Bewenden. Die Ideen scheinen vielfältig ineinander und vermögen durch dieses Ineinanderscheinen erst zu erscheinen. Eine Idee wird in ihrer Einheit und

Selbigkeit gerade im Durchgang durch die vielerlei Hinsichten erfaßt, an denen sie beteiligt ist. Nur im Durchgang durch das Bezugsganze, in dem eine Idee erscheint, wird sie als das erfaßt, was sie an ihr selbst ist. Der Mensch befindet sich zwischen dem Schein und dem Wesen. Deshalb hat er unaufhörlich zwischen ihnen zu unterscheiden. Denn wenn das Seiende ineinanderscheint, dann geht auch erst durch das Unterscheiden auf, was ein jegliches ist und was es nicht ist. Eine jede Idee ist in sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Hinsichten, so jedoch, daß sie gerade im Durchgang durch die Vielheit sich als die eine und selbe zeigt.

Das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen bestimmen sich jeweils aus der Art ihrer Zugehörigkeit zum Sein. Die bloße Ansetzung von Ideen führt in letzter Konsequenz dahin, Gott und Mensch zwei getrennten Sphären zuzuweisen: Gott dem Bezirk des Seienden selbst, den Menschen dem Bezirk der jeweils sich Zeigenden. So wäre der Mensch vom Wesensbereich des Göttlichen ausgeschlossen, und das göttliche Wissen würde nicht über den menschlichen Bereich herrschen. Die Wesensergründung des Eidos bringt auch ein Licht in den Bezug, in dem Gott und Mensch zueinander stehen. Das Wissenswesen selbst ist Anwesenheit beim Seienden selbst. Aber das Seiende scheint vielfältig ineinander und läßt die Doxa entspringen. Das Wissen also, welches das Wesen des Seienden sieht, erkennt auch die Doxa. Und so herrscht das göttliche Wissen, das Wissenswesen, auch über dem menschlichen Bereich.

Der Mensch seinerseits steht nicht in diesem Wissen, sondern in der Doxa. Sofern die Doxa jedoch das vielfältige Ineinanderscheinen der Ideen ist, steht auch er schon in einem Bezug zum Seienden selbst, das heißt zum göttlichen Wissen. Der Mensch bleibt jedoch darauf angewiesen, über die ὑπόθεσις des εἶδος im unaufhörlichen Durchgang durch das Vielbeteiligtsein der Ideen aneinander diesen Bezug eigens vor sich zu bringen und sich wissend darin zu befestigen. Dieser Durchgang durch die Ideen ist die Dialektik. Sie ist der Vollzug des Philosophierens selbst.

Der zweite Teil des Dialogs führt einen solchen Durchgang durch die Ideen vor. Plato nennt ihn eine γυμνασία, eine Übung. Man hat geglaubt, Plato habe damit sagen wollen, daß die Ideendialektik des zweiten Teils eine bloße Übung darstelle und deshalb inhaltlich ohne Belang sei. Übung aber meint hier: sich einüben in das sehende Vernehmen von Ideen, welches ein dialektischer Durchgang durch Ideen ist. Das Sehen von Ideen ist nur als Einübung in das Sehen. In diesem Teil des Dialogs wird das Einüben selbst geübt, das sich niemals in einer Fertigkeit vollenden kann.

Wir müssen hier darauf verzichten, dem dialektischen Gang durch die Ideen nachzugehen. Statt dessen begnügen wir uns mit dem Satz, der den Dialog beschließt und der das ganze Rätsel der Wesensweise der Idee zusammenfaßt. Der Satz lautet: „Es sei also dieses gesagt und daß, wie es scheint, das Eine sei es, daß es ist, sei es, daß es nicht ist, es selbst wie auch das Andere in Bezug auf es selbst und in Bezug aufeinander alles auf alle Weise sowohl ist als auch nicht ist und sowohl erscheint als auch nicht erscheint“ (166 c 2 ff).

Vom Einem und vom Anderen ist die Rede. Das Andere zum Einem ist das

Nicht-Eine, also das Viele. Die Idee ist aber Eines und Vieles. Der Satz über das Eine und Viele und ihre vielfältige Beziehung enthüllt die Wesensweise der Idee selbst und ist daher unerschöpflich. Wir versuchen, den Satz zu verstehen, soweit uns das zuvor Erörterte dazu in Stand setzt.

Entscheidend ist das „sowohl als auch“, das die Wesensweise der Idee ausmacht. Die Idee ist im Hinblick auf sie selbst. Sie ist als Eines anwesend. Aber sie ist im Hinblick auf sie selbst auch nicht. Eine Idee zeigt sich als Eines nur aus dem Ineinanderscheinen von Ideen. Sie ist sie selbst gerade aus dem Hinblick auf anderes. Wer eine Idee getrennt für sich fassen will, greift ins Leere. So ist das Eine im Blick auf es selbst und ist auch nicht.

Das Eine ist in Bezug auf das Andere, das Viele; denn aus den vielfachen Hinsichten zeigt sich das Eine erst in seiner Einheit. Aber es ist in Bezug auf das Viele auch wiederum nicht; denn als das Viele ist es nicht das Eine. Die Seinsweise des Eidos ist das „sowohl als auch“.

Führen wir diese Betrachtung nun auch für das Andere, das Viele aus. Das Viele ist in Hinsicht auf es selbst. Aber es ist in eben dieser Hinsicht auch nicht. Denn kann das Viele sein ohne Einheit? Ohne Einheit ist das Viele nicht einmal Vieles, sondern es zerstiebt in das Bestandlose des Nichts.

Also ist das Viele im Hinblick auf das Eine. Denn Vieles-sein besagt: Vielheit von Einheiten. Aber sieht man auf die Einheit, dann geht das Viele in Eines zusammen und ist nicht mehr Vieles. So ist das Viele in Hinsicht auf es selbst und ist auch nicht. Es ist in Bezug auf Eines und ist auch nicht. Die Wesensweise des Vieles ist dieses zweifache „sowohl als auch“. Hier zeigt sich das Unzureichende einer sogenannten Ideenlehre, die lehrt: Ideen *sind*. Ja, sie sind. Aber was besagt dieses „sind“? Diese Frage nach dem Sein der Ideen ist keine bloße Zu- und Draufgabe, als ob man, nachdem man Ideen angesetzt hat, nun auch noch ihr Sein betrachten könne. Nur wer das Sein der Ideen bedenkt, sieht wahrhaft Ideen. Die Idee ist gerade in der Vielfalt ihrer Bezüge sie selbst. Daß das Eine und Viele das zweifache „sowohl als auch“ in jeder Weise ist, das eben führt die Ideendialektik des zweiten Teils des Dialogs vor Augen.

Das Eine zeigt sich im Hinblick auf das Viele. Das Eine, indem es sich zeigt, hat das Aussehen des Anderen an sich. So erscheint es und erscheint es nicht. Dieses „sowohl als auch“ des Erscheinens und Nichterscheinens macht die Doxa aus. Das gleiche gilt auch für das Viele.

Die Idee ist anwesend aus dem zweifachen „sowohl als auch“ von Sein und Nichtsein, nämlich in Bezug auf sich selbst und in Bezug auf das Andere. Dieses zweifache „sowohl als auch“ verdoppelt sich noch einmal: als Sein und Nichtsein und als Anschein von Sein und Nichtsein (Doxa). Sein und Nichtsein stehen in der Doxa im Anschein ihrer selbst. Dieser Anschein tritt aber nicht zu den Ideen erst noch hinzu, sondern die Idee ist das aus sich selbst Scheinende. Sie west nicht nur in vielfältigen Bezügen, sondern in einem Verhältnis von Bezügen. Das Ganze dieser Bezugsverhältnisse ist die Wesensweise der Idee, die Art des Seienden als eines solchen.

Die Klärung des Wesens der Idee bringt auch ein Licht in das Wesen der Philosophie und in die ihr zugehörige Sophistik. Da nämlich das Scheinen der

Idee doppeldeutig in sich selbst ist, ist auch das Verhalten zum Sein des Seienden in sich doppeldeutig, nämlich philosophisch und sophistisch. Das Verhalten zum Sein bleibt zunächst unausgemacht, da es sowohl das eine als auch das andere sein kann. Ist das Verhalten sophistisch, dann bleibt es sich selbst und anderen in dem verborgen, was es ist. Der Schein geht über das Seiende auf und hüllt es ein, so jedoch, daß der Schein nicht als Schein heraustritt. Ist das Verhalten philosophisch, dann kommt das Seiende in seinem Sein zum Vorschein, und zwar gerade dadurch, daß der Schein als Schein in seiner Zugehörigkeit zum Sein mitaufgeht. Das Sophistische geht immer zusammen mit dem Philosophischen auf als sein notwendiges Gegenwesen. Wer Philosoph ist und wer Sophist, vermag daher auch nur der zu erkennen, der selbst philosophiert. Die Doxa bleibt blind gegen diesen Unterschied, und zwar auch dann, wenn sie Ideen zuläßt. Und so werden denn auch in den philosophiegeschichtlichen Lehrbüchern die Sophisten, Protagoras und Gorgias voran, unter die Philosophen eingereiht. Den Sophisten wird das Verdienst zugesprochen, so etwas wie eine „Kulturphilosophie“ zum ersten Mal auf die Bahn gebracht zu haben. Plato würde dieses Verdienst nicht bestreiten. Wie aber, wenn Plato erkannt hätte, daß diese „Kulturphilosophie“ etwas ganz anderes ist als Philosophie, nämlich Sophistik? Nach Plato jedenfalls ist der Philosoph erst Philosoph durch die unaufhörliche Selbstunterscheidung seiner selbst vom Sophisten, der er der Möglichkeit nach ist und immer bleibt. Eben deshalb ist auch der Philosoph als Philosoph nur für den erkennbar, der diese Unterscheidung vollzieht, indem er die Wesensweise der Idee selbst zu denken versucht.

In Platos Dialog Parmenides ist das Ganze dessen gedacht, was die Philosophie überhaupt zu bedenken hat: Scheinen und Erscheinen, Wesen und Schein, Wahrheit und Ansicht, Göttliches und Menschliches, Philosophie und Sophistik – dieses alles aber in seiner ursprünglich untrennbaren Zusammengehörigkeit.