

*Sonderdruck aus:*

# Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem

Herausgegeben von  
Johannes Brachtendorf und Stephan Herzberg



Mohr Siebeck 2011

## Inhaltsverzeichnis

<i>Johannes Brachtendorf</i> und <i>Stephan Herzberg</i> Einleitung: Die Metaphysik und das Problem von Einheit und Vielheit.....	1
<i>Emil Angehrn</i> Einheit, Ganzheit, Identität Zur Frühgeschichte des metaphysischen Denkens bei Parmenides .....	15
<i>Stephan Herzberg</i> <i>Pros hen</i> -Einheit und Analogie Die Vielheit des Seienden und das ontologisch Primäre bei Aristoteles und Thomas von Aquin .....	35
<i>Jens Halfwassen</i> Einheit und Vielheit bei Plotin Das Eine als absoluter Grund der Vielheit .....	61
<i>Norbert Fischer</i> Schöpfungslehre und Christologie in Augustins <i>Confessiones</i> Zu systematischen Grundlagen der Fragen nach Einheit und Vielheit im Denken Augustins .....	83
<i>Markus Enders</i> <i>Deus unus est</i> . Meister Eckharts Metaphysik der Einheit und ihr intellekttheoretisches Fundament .....	109
<i>Harald Schwaetzer</i> Einheit und Vielheit als Problem des Partizipationsgedankens bei Nikolaus von Kues.....	137
<i>Jean Greisch</i> Einheit und Vielheit – eine Herausforderung für die transzendente Dialektik .....	157

## Einheit, Ganzheit, Identität

Zur Frühgeschichte des metaphysischen Denkens bei Parmenides

*Emil Angehrn*

Diese Tagung ist dem Verhältnis von Einheit und Vielheit als metaphysischem Problem gewidmet. Die Beziehung von Einheit und Vielheit als Frage der Metaphysik zu erörtern scheint dort geboten, wo der Einheitsgedanke ernst genommen wird. Das ‚metaphysische Problem‘ scheint zunächst und in erster Linie das der Einheit als solcher zu sein. Wenn wir in unserem Alltag wie selbstverständlich mit einer unüberschaubaren Vielfalt von Ereignissen und Gegenständen zu tun haben, so scheint der Erklärungsbedarf die Frage zu betreffen, in welchem Sinn die unterschiedlichen Dinge zusammenhängen und wie aus dem Vielen eine Einheit wird. *Daß* es überhaupt eine Einheit – oder Einheiten – in der Vielheit der Erscheinungen gibt, ist zunächst das Aufzuweisende und das zu Erläuternde. Nicht umsonst tritt die Einheitsthese im Gestus der Nicht-Selbstverständlichkeit und mit der Autorität einer höheren Einsicht auf – exemplarisch bei Heraklit:

„Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf den Logos hört, ist es weise, beizupflichten, daß alles eines ist (*hen panta einai*).“ (DK 22 B 50)

Schon früh kommt in der Geschichte des Denkens das Interesse für das Eine und Ganze zum Ausdruck, in Religionen und in Schöpfungsmythen, aber auch in den ersten Ansätzen der Vorsokratik, die zum Ursprung aller Dinge zurückgehen und die Ordnung des Alls erforschen. Die Blickwendung vom Einzelnen hin zum Ganzen, von der Vielfalt zur Einheit scheint die Richtung anzuzeigen, die das Denken auf dem Weg vom Mythos zum Logos, von der wissenschaftlichen Weltbeschreibung zur Metaphysik einschlägt.

Im besonderen wird diese Wende in gängigen philosophiehistorischen *Aperçus* mit dem Namen Parmenides verbunden. Das Lehrgedicht des Parmenides – ein herausragendes, in gewisser Weise einzigartiges Textfragment unter den Zeugnissen der Philosophie vor Platon – gilt als prominentes Dokument des frühen Einheitsdenkens, wobei gerade die klassische

Opposition zwischen Heraklit und Parmenides idealtypisch in der Gegenüberstellung von Sein und Wandel, Einheit und Vielfalt gefaßt wird. Als Denker der Einheit begegnet uns Parmenides etwa in Platons Dialog *Sophistes*, der drei Antworten auf die Frage unterscheidet, „welcherlei und wievielerlei“ die Dinge seien: Während das „eleatische Volk“ meint, daß das, „was wir Alles nennen, nur Eines sei“, verbinden „gewisse ionische und sizilische Musen“ beide Seiten und sagen, „das Seiende sei sowohl Vieles als auch Eins“, indem es entweder sich mischt und sich absondert (Heraklit) oder abwechselnd unter der Herrschaft der vereinenden Liebe oder des trennenden Streits steht (Empedokles) (*Soph.* 242c–e). Unverkennbar schließen die Gründer der metaphysischen Tradition, Platon und Aristoteles, an leitende Gedanken des Parmenides an, der als Erster in dieser Entschiedenheit das spekulative Denken den Meinungen der Menge gegenübergestellt und das wahre Wissen von der bloßen Erscheinung abgetrennt hatte. „Parmenides der Große“, ja, „der Vater Parmenides“ wird er im *Sophistes* respektvoll genannt (237a, 241d) – wobei die Ehrfurcht nicht hindert, seine zentrale Seinsthese anzugreifen und am Ende „dem Parmenides noch über sein Verbot hinaus unfolgsam“ zu werden (258c). Gerade der dezidierte Einspruch gegen die parmenideische Lehre wird für Platon zur Bedingung wahren Sprechens und Erkennens. Es ist ein Einspruch, der in späteren Epochen wiederkehrt, teils radikalisiert wird bis zur Annäherung des reinen Seinsdenkens an den Nihilismus durch Nietzsche. Parmenides tritt uns entgegen als eine in hohem Maße ambivalente Gründerfigur des philosophischen Denkens. Ich möchte in den folgenden Ausführungen versuchen, diese Ambivalenz zu verdeutlichen und zu zeigen, in welcher Weise Parmenides einerseits mit höchster Stringenz das reine Sein, das identischerweise Eines ist, zu denken beansprucht, und inwiefern andererseits die Durchführung dieses Ansatzes die Grundlagen des Verhältnisses von Einheit und Vielheit, ja des Denkens selbst, problematisch werden läßt.

### 1. Die parmenideische Seinsthese

Als Einstieg bietet sich eine Erinnerung an die Hauptstoßrichtung des Lehrgedichts an, die zweifach, mit Bezug auf ihren Wahrheitsanspruch und ihren inhaltlichen Grundgedanken, zu charakterisieren ist. Wie das Proömium deutlich macht, geht es um die Offenbarung einer Wahrheit, die sich in strikter Antithese zu Grundintuitionen des natürlichen Weltverständnisses definiert und die äußerste Entfernung zur Welt der Erscheinungen und des Wandels markiert. Das Proömium berichtet von einer Art mystischer Entrückung, in welcher der Dichter von den Sonnentöchtern auf

einen Weg „weitab vom üblichen Pfad der Menschen“ geführt und von der Göttin empfangen wird, die ihm sowohl das „unerschütterliche Herz der wirklich überzeugenden Wahrheit“ wie die „Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt“, zu offenbaren verspricht (DK 28 B 1.29f.). Inhaltlich verbindet sich der Anspruch auf ein höheres Wissen mit der ontologischen Option, der Ausrichtung des Denkens auf das Seiende als solches. Wenn bereits in der Beschäftigung der milesischen Denker mit dem All der *onta* die spekulative Ausrichtung hervortritt, so bedeutet die Singularisierung zum *on* einen weiteren, letzten Abstraktionsschritt: Nicht einfach die Dinge in ihrer Gesamtheit, unabhängig von ihren Bereichen und Spezifizierungen, bilden den Gegenstand philosophischer Betrachtung, sondern das Sein und das Seiende überhaupt. Zwar ist dieses noch nicht wie bei Aristoteles in der ausdrücklichen Frage nach dem ‚Seienden als Seienden‘ angesprochen. Gleichwohl nennt die Frage nach dem *on* eine originäre Stoßrichtung des Denkens, die sich für das interessiert, was das Sein von etwas ausmacht, wodurch etwas ist, was es ist, und wodurch es überhaupt ist. In Termini der späteren Unterscheidung können wir sagen, daß hier zum ersten Mal Fragen der allgemeinen Metaphysik, der Ontologie, aufgeworfen werden. Der Übergang zu dieser Themenstellung markiert die tiefste Differenz zum natürlichen Bewußtsein, in gewisser Weise einen Initialpunkt metaphysischer Reflexion. Wenn sich traditionelle Metaphysikkritik vornehmlich an Totalitäts- und Transzendenzannahmen – klassischen Chiffren der speziellen Metaphysik – festmacht, so enthält die Festlegung des Seinsverständnisses als solchen, die sich in Grundbegriffen des Sprechens und Denkens niederschlägt, ebenso voraussetzungsreiche Prämissen.

Der erste Schritt in der Besinnung auf den Seinsbegriff besteht für Parmenides in dessen strikter Unterscheidung von seinem Anderen, vom Nicht-Sein. Es ist ein erster und, wie sich zeigen wird, für den parmenideischen Ansatz entscheidender, folgenreicher Schritt, der nicht nur auf die analytische Unterscheidung, sondern den strengen Gegensatz, ja, die absolute Trennung zwischen dem Sein und dem Nicht-Sein zielt. Sie kommt in den enigmatischen, vielkommentierten Sätzen des Fragments B 2 zum Ausdruck (dessen Grundgedanke in variierender Formulierung in den Eingangssätzen von B 6 und B 8 wiederkehrt):

„Wohlan, ich werde dir nun sagen – du aber nimm bei dir auf, was du hörst –, welche Wege der Forschung allein zu erkennen sind: Der eine Weg, daß [es] ist, und daß es nicht möglich ist, daß [es] nicht ist – dies ist der Weg der Überzeugung, denn er richtet sich nach der Wahrheit; der andere Weg, daß [es] nicht ist, und daß es notwendig ist, daß [es] nicht ist. Dies ist jedoch, wie ich dir zeige, ein völlig unerfahrbarer Pfad: Denn es ist ausgeschlossen, daß du das Nichtseiende erkennst – das ist nicht durchführbar – oder aussprichst“.

Die Sätze bringen eine Intuition zum Ausdruck, die dem parmenideischen Verständnis von Sprache und Sein zugrundeliegt. Vom Endpunkt der logischen Explikation her könnte man in ihnen den Satz des Widerspruchs ausgesprochen sehen. Das Denken ist mit der Tatsache der unausweichlichen Dualität von „ist“ und „ist nicht“ konfrontiert: Es gibt kein Mittleres zwischen ihnen, keine Mischung, keinen Übergang. Doch geht es nicht einfach um die Alternative des Entweder/Oder, deren Glieder logisch gleichwertig sind; vielmehr, so hält das Fragment B 8 fest, ist der eine Weg „als unerkennbar und unbenennbar aufzugeben, da er kein wahrer Weg ist“, während „der andere Weg, daß es ist, ein wirklicher Weg“ ist (B 8.16–18). Doch ist klar, daß es Parmenides nicht allein um die logische Konsistenz des Sprechens und Denkens zu tun ist. Vielmehr bringen beide Verse die tragende Überzeugung zum Ausdruck, daß Denken in einem prägnanten Sinn Seinsdenken ist. Die im Pfad der Wahrheit ausgesprochene formale Seinsthese, dergemäß von allem, was immer es sonst sei, als erstes gilt, daß es seiend ist, findet ihre Explikation mit Bezug auf das Denken: Denken – so Platons Reformulierung der These (*Soph.* 237b–e) – heißt immer etwas denken, und das heißt, es als seiend denken bzw. Seiendes denken.

Was der Weg der Wahrheit meint, berührt sich insofern mit dem, was das seinerseits rätselhafte (und ganz verschieden übersetzte) Fragment B 3 ausspricht: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“.<sup>1</sup> Inhaltlich geht die These dahin, daß etwas im selben Akt, wo es gedacht wird, als seiend gegeben ist bzw. daß es nur, sofern es seiend ist, gedacht werden kann. Parmenides will darin keine logische Implikation, sondern eine reale Verbindung benennen. Es gibt nicht ein Denken für sich, von dem sich im nachhinein die Frage stellt, wie es zum Wirklichen in ein Verhältnis zu treten hätte: Denken ist ein Vernehmen des Wirklichen, ein Sein bei der Welt. Was hier zum Denken (*noein*) (bzw. in B 8.34 vom Gedanken [*noëma*]) gesagt wird, formuliert B 4 mit Bezug auf den *nous*; „wohin immer der *nous* sich richtet, ist die Anwesenheit des Seins“.<sup>2</sup>

Ich will an dieser Stelle nicht in die Diskussion um die Problematik dieser kategorischen Festlegungen – der strikten Trennung zwischen Sein und Nicht-Sein und der fundamentalen Seinsbezogenheit des Denkens – eintreten. Stellvertretend sei nur auf die kritische Auseinandersetzung verwiesen, die ihnen in neuerer Zeit E. Tugendhat gewidmet hat. Dessen Kritik

<sup>1</sup> So bei H. Diels/W. Kranz (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, 3 Bände, Berlin 6. Aufl. 1951–1952 (= DK); J. Mansfeld übersetzt: „Denn daß man es erkennt, ist dasselbe, wie daß es ist“ (in: J. Mansfeld (Hg.), *Die Vorsokratiker*, griechisch-deutsch, Stuttgart 1983).

<sup>2</sup> So die Paraphrase bei W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main 1978, 323.

gilt ebensosehr der (bei Hegel und Heidegger wiederkehrenden) vergegenständlichenden Gegenüberstellung von Sein und Nichtsein (oder Sein und Nichts) wie der starren Festlegung von Erkenntnis und Sprache auf das Seiende. Durch die letztere wird unverständlich, in welcher Weise wahre Sätze von negativen Sachverhalten möglich sein sollen (sowohl als Prädikation ‚x ist nicht y‘ wie als Existenzaussage ‚es gibt kein x‘) – nach Tugendhat ein Indiz dafür, daß hier ein zu einfacher, nicht-propositionaler Erkenntnisbegriff im Spiel ist, der Denken und Sprechen nach dem Modell des Wahrnehmens faßt, welches sich in der Alternative zwischen etwas-wahrnehmen und nicht-wahrnehmen bewegt und die Möglichkeit des ‚Erkennens/Sagens, daß nicht‘ ausschließt.<sup>3</sup> Unabhängig von diesem logischen Problem ist es wichtig, zunächst die Stoßrichtung des Gedankens zu erfassen, der die Position des Eleatismus definiert und in die Denkweise der entstehenden Metaphysik eingegangen ist. Es ist die Überzeugung, denkend mit dem Wirklichen verbunden zu sein und in ihm verlässlichen Halt zu finden, gekoppelt mit der Einsicht in die unnachgiebige Identität des Seins mit sich selber, in sein striktes Getrenntsein von jedem Nichtsein. In welchem Sinn wahres Erkennen auf diesen Weg verpflichtet wird, wird durch die Negativfolie des Unwahren und Scheinhaften konkretisiert, die Parmenides ihrerseits differenziert.

In der Tat hält Parmenides nicht nur den Weg der Wahrheit und den Weg des Irrtums auseinander. Genauer unterscheidet er vier Wege des Erkennens: neben dem Weg des Wahren – dem „Weg, daß es ist“ – drei Wege des Falschen: zum einen den gänzlich unerkundbaren Pfad des Nichtseins, zum anderen den gleichermaßen falschen, in Wahrheit noch bedrohlicheren Pfad der Konfusion von Sein und Nichtsein, schließlich die Meinungen der Sterblichen, die nicht schlechthin verworfen, sondern nur dahingehend eingeschränkt werden, daß sie im Bereich des Wahrscheinlichen ohne wahre Verlässlichkeit verbleiben. Diese drei Wege des Falschen werden mit verschiedener Schärfe verurteilt: Wird der erste als logisch unmöglich und deshalb ganz unbegehbar ausgeschaltet, so ist der zweite Gegenstand der vehementesten Kritik; die Meinungen der Sterblichen wiederum werden mit eingeschränktem Wissensanspruch rehabilitiert und von der Göttin mitverkündet. Dies sei kurz verdeutlicht, weil es gerade im Blick auf die Leitfrage nach der Einheit von Belang ist.

Der erste Weg des Falschen ist der des Nichtseins. Er zielt darauf, Nichtseiendes zu erkennen und auszusprechen: Dies aber ist schlechterdings unmöglich (B 2.5–8); „denn Sein ist, Nichts dagegen ist nicht“ (B 6.–

<sup>3</sup> E. Tugendhat, „Das Sein und das Nichts“, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 45f.; analog die Kritik am nicht-propositionalen Wahrheitsbegriff Heideggers: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1964.

1–2). Es ist klar, daß das schroffe Dekret, Nichtseiendes auszusprechen sei unmöglich, nur so lange überzeugt, als von der genannten einstufigen Bewußtseinsbeziehung ausgegangen wird, nach welcher die Logik eines negativen Satzes nicht konzipiert werden kann. Sofern der Weg des Nichtseins, wie Parmenides meint, ein gänzlich unbegehrter ist, erübrigt sich in Wahrheit das Verbot, ihn zu begehen. Anders verhält es sich mit dem zweiten Weg des Irrtums, dem Weg der Unentschiedenen, „denen Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und auch wieder nicht als dasselbe und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt“ (B 6.8–9). Den solcherart Schwankenden gilt die schärfste Kritik – Parmenides nennt sie die „Doppelköpfigen“, verblödet und „gleichermaßen taub wie blind“ (B 6.6–8) –, wobei schon der polemische Ton deutlich macht, daß es um mehr als die Zurückweisung einer logischen Unmöglichkeit oder eines performativen Selbstwiderspruchs geht. Abgewehrt wird ein bestimmtes Verhältnis zum Wirklichen, welches die Diffusion und Mischung, die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Sein und Nichts zuläßt. Von der Vehemenz dieser Zurückweisung unterscheidet sich wiederum die Kritik an den menschlichen Meinungen, denen gleichsam eine mittlere, relative Wahrheit zuerkannt wird und in deren Medium sich der nur im Ansatz erhaltene zweite Teil des Lehrgedichts bewegt. Es ist der Bereich des Wahrscheinlichen, in welchem Täuschung und Wahrheit sich verschränken und Erkenntnis ohne die Festigkeit wahrer Einsicht ist. Sofern dieser Bereich selber in der Rede der Göttin durchmessen wird, findet eine Art Rettung der Phänomene statt, wobei Parmenides den Status dieser unrein-gemischten Erkenntnis gerade mit Bezug auf die Einheitsforderung kennzeichnet: Die Sterblichen, so meint er, haben darin geirrt, daß sie die Erscheinungen unter „entgegengesetzten Formen“ begreifen und für diese „getrennte Merkmale“ – wie Licht und Dunkel – festlegen, ohne deren Einheit und Verschränkung zu erfassen (B 8.53–56). Bevor wir auf die Frage eingehen, inwieweit die Aufnahme dieses Wegs der relativen Wahrheit in das Lehrgedicht eine gewisse Korrektur an der strengen Seinsthese bedeutet, ist es wichtig, die mit dieser verbundenen Beschreibungen des reinen Seins zu vergegenwärtigen.

## 2. Die Merkmale des wahrhaft Seienden

Parmenides gibt diese Beschreibungen im längsten erhaltenen Textfragment des Lehrgedichts (B 8), in welchem er die Merkmale des Seins entfaltet (Parmenides nennt sie die ‚Merkmale‘ [*sēmata*] auf dem ersten Weg, dem Weg ‚daß es ist‘ [B 8.2]). Es sind untereinander verbundene Bestimmungen, welche die Grundbestimmung, daß Seiendes nur *ist* und in

keiner Weise *nicht ist*, erläutern und nach verschiedenen Hinsichten ausformulieren. Es geht um den Versuch, den Begriff eines reinen Seins, das von jeder Durchmischung mit Nichtsein frei ist, zu erfassen. Diese Beschreibung stößt nach verschiedenen Richtungen vor und interpretiert den Seinsbegriff auf verschiedene Fluchtpunkte hin. Vier Leitideen seien genannt: Gegenwart, Vollendung, Einheit, Identität.

### 2.1 Gegenwart

Der erste Grundzug liegt in der Abwendung von dem, was in der Welt-erfahrung das Aufdringlichste ist und auch von den ionischen Naturphilosophen als erstes bedacht wird, vom Entstehen und Vergehen aller Dinge. Das Seiende als solches ist unbewegt und unveränderlich, wobei die Unveränderlichkeit zur Zeitlosigkeit vertieft wird. Als erstes Kennzeichen des rein Seienden nennt der Text, daß dieses „unentstanden und unzerstörbar“ sei, und er führt aus: „Weder war es je, noch wird es einmal sein, da es jetzt als Ganzes zusammen ist, als Eines, Zusammenhängendes“ (B 8.3–6). Auffällig ist die Gegenfigur zu der bei Homer und Hesiod vorkommenden Formel für den zeitübergreifenden Ausblick auf das Ganze: Der Seher bei Homer wie die Musen bei Hesiod kennen das Gewesene, das Seiende und das Künftige. Aus der Seinsvision des Parmenides hingegen sind Vergangenes und Kommendes getilgt. Sie zielt auf ein Seiendes, dem sowohl das Versinken in das Nicht-mehr-sein wie das Zur-Existenz-Kommen des Noch-nicht-Seienden fremd sind: ein Seiendes in reiner Gegenwart, in der es ganz mit sich identisch ist. Die eigenartige Formulierung, daß Seiendes nur ist, nicht war oder sein wird, potenziert gewissermaßen den Ausschluß der Veränderung, des Entstehens und Vergehens. Ferngehalten wird vom Seienden alle Bewegtheit, ausgeschlossen wird die Zeitlichkeit des Jetzt selbst, die innere Prozessualität, welche zur lebendigen Gegenwart gehört.

Dies bedeutet: Das Hinausgehen über den Wandel und die Zeit bedeutet hier kein Ausgreifen auf das Immerseiend-Dauerhafte oder ein Überzeitlich-Ewiges. Vielmehr ist es zuletzt eine Abstraktion von der Zeitlichkeit selbst, ein Umschlagen ins Unzeitliche oder Zeitfremde. Dies zumal ist die Lesart, die M. Theunissen mit Bezug auf die vorliegende Passage vorschlägt<sup>4</sup> und die ihre Plausibilisierung nicht zuletzt durch die anderen Merkmale des Seienden erhält. Die unerbittliche Strenge, mit welcher Parmenides an der Abtrennung des Seienden von der Bewegtheit festhält, wird von seinem Schüler Zenon in ihren für die normale Welterfahrung widersinnigen Folgerungen zum Tragen gebracht: Die ‚Paradoxien der Bewegung‘ sollen erweisen, daß Bewegung in Wahrheit nicht stattfindet

<sup>4</sup> M. Theunissen, „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a“, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 89–130.

und nicht stattfinden kann. Dabei geht es nicht nur um ein logisches Argument, sondern um eine tragende Intuition, ja, eine existentielle Abwehr. Es ist ein Gedanke, der einen Hauptstrang der metaphysischen Denkgeschichte bestimmt hat und uns doch, wie E. Fink bemerkt, „aufs tiefste befremden“ muß: der geradezu gewaltsame Versuch, gegen das Zeugnis der Sinne und die Erfahrung des Lebens die Bewegung zu leugnen, sie in das „Reich des Uneigentlichen“ und Unwahren abzudrängen.<sup>5</sup> Nietzsche hat das Abschreckende dieser Abwehr unterstrichen, die an die Stelle des universalen Werdens das zur leblosen Statik fixierte Sein, die „starre Todesruhe des kältesten [...] Begriffs, des Seins“<sup>6</sup>, treten läßt. Das von Parmenides anvisierte Seiende ist jenseits der Zeit wie der Bewegung des Lebens.

### 2.2 Vollendung

Seiendes, das in keiner Weise durch Prozessualität affiziert ist, ist in jedem Augenblick voll das, was es ist: „Es ist notwendigerweise entweder ganz und gar oder überhaupt nicht“ (11). Die Abwesenheit von Prozessualität schließt jedes Verbleiben im Potentiellen aus: Zum Seienden gehört das „ganz und gar Sein“, eine Seinsfülle, die sich der von Aristoteles beschriebenen reinen Aktualität der ersten Substanz anzunähern scheint. Doch bleibt sie vom *actus purus* klassischer Metaphysik in einem entscheidenden Punkt getrennt. Ist der reine Akt höchster Vollzug, so wird hier auf ein vollzugsloses Sein hin gedacht, dessen Vollendetheit anders umschrieben werden muß. Dazu dienen die Prädikate der Ganzheit und des Erfülltheits – „es ist als Ganzes von Seiendem innen erfüllt“ (24) –, das Fehlen von Lücken, Leerstellen, Mängeln: „Das Seiende darf nicht unvollendet sein; denn es ist ohne Mangel“ (32–33). Bildlich wird das Vollendetsein in der Gestalt des vollkommensten, geschlossensten Körpers, der Kugel, ausgedrückt (42–44). Damit geht die innere Dichte und Gleichmäßigkeit einher; es gibt nicht „hier weniger und dort mehr vom Seienden, weil es als Ganzheit unversehrt ist“ (47–48). Dem reinen Sein ist keine Spur von Nichtsein oder minderem Sein, keine Leere und kein Mehr oder Weniger beigemischt; darin liegt, negativ formuliert, seine Nicht-Unvollendetheit, sein Nicht-Ausgespanntsein auf ein Ziel, das noch nicht realisiert wäre (4, 31). In dieselbe Richtung weisen Prädikate des Ganzseins (5, 25, 48) und der inneren Einheitlichkeit (22, 47, 49). Schließlich wird der Charakter der

<sup>5</sup> E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957, 38f., 157.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin 1980, 836, 844.

Vollendung durch die festen Grenzen symbolisiert, die das Seiende in seiner bestimmten Gestalt festhalten, jede Vermischung mit dem, was nicht es selber ist, unterbinden (26, 31, 42, 49).

### 2.3 Einheit

Solche Umschreibungen haben einen Fokus im Gedanken des Einen bzw. der Einheit. Daß das Seiende eins (*hen*) ist, gehört zu den ersten ‚Zeichen‘ auf dem Weg der Wahrheit. Die Vorstellung des Einen umfaßt mehrere Aspekte: die innere Einheitlichkeit, das Zusammenhängendsein, die Kontinuität, das Einssein-mit-sich, das aus-einem-Glied-sein (4, 6, 22–25): Bestimmungen, durch welche die innere Teilbarkeit wie die innere Vielfalt ausgeschlossen werden. Es sind generell Bestimmungen, durch die etwas in sich eins ist; nicht thematisch ist die numerische Einheit, welche die Abzählbarkeit der Individuen begründet – wonach jedes ‚eines unter anderen ist‘ – und in deren Logik die Eins (*monas*) das Prinzip der Zahl bildet.<sup>7</sup> Formell wird Einheit in der Tradition immer zu den Grundmerkmalen des Seienden gerechnet werden: *ens* und *unum* werden in der Scholastik als Transzendentalien verknüpft. Alles was ist, ist dadurch, daß es ist und sofern es ist, auch eins; die Formen der Seiendheit sind mit jenen der Einheit korreliert. Schon Aristoteles verbindet beide Bestimmungen: „Eins“ und „seiend“ gehen miteinander einher, „denn dasselbe ist *ein* Mensch und seiender Mensch“ und „soviele Arten des Eins es gibt, soviele Arten gibt es auch des Seienden“ (*Met.* IV 2, 1003b33f.). Wie der Begriff des *hen* selbst verstanden werden muß, wird bei Parmenides noch nicht reflexiv artikuliert (während ihm Aristoteles ein ausführliches Kapitel im Begriffskatalog der *Metaphysik* [V 6] widmet). Versuchen wir, das mit dem Begriff bei Parmenides inhaltlich Angesprochene systematisch zu fassen, so sind vor allem zwei Richtungen zu nennen: die Einzigartigkeit des Seienden und die innere Einheit des Ganzen.

Seiendes ist von einer Art, durch ein *genos*, ein *eidos* definiert.<sup>8</sup> Dies liegt unmittelbar darin, daß es reines, ungemischtes Sein ist. Es ist dies

<sup>7</sup> Diese Thematik ist Gegenstand der Erörterungen im Pythagoreismus.

<sup>8</sup> Seiendes ist „von einer Art“ (*mounogenes*): so die von den meisten übernommene Lesart von B 8.4 (statt *oulomeles*); zu den verschiedenen Überlieferungen vgl. Diels/Kranz. Für Platon ist das Seiende an sich *monooides* (*Phaidon* 78d, 80b, 83e). – Mit Bezug auf dieses Prädikat bestimmt Patricia Curd den eleatischen Monismus als einen prädikativen Monismus (*predicational monism*), welcher das Sein durch ein einziges Prädikat bestimmt und darin seine innere Einheit begründet – im Gegensatz zu einem materiellen Monismus, der es durch einen einzigen Stoff (Wasser, Luft), oder einem numerischen Monismus, der es als eine einzige Entität definiert (nach Curd die Standardinterpretation des Eleatismus): P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998, 64–97.

eine Festlegung, die in gewisser Weise auf die Wesensbestimmtheit der durch ihr *eidōs* definierten Einzelwesen vorausweist, welche nach Aristoteles seiend sind nach Maßgabe ihrer Bestimmtheit, d.h. ihres Formiertseins durch eine Wesensform (während Mischformen und Missbildungen von minderer Seinsqualität sind). Im Gegensatz zu den pluralen eidetischen Bestimmungen geht es bei Parmenides allerdings um die Seinsqualität als solche, die einzig und absolut ist. Wie das bestimmte *eidōs* alles an ihm Partizipierende in der Allgemeinheit der Art versammelt, so konstituiert die Seinsqualität als solche eine Art Monismus all dessen, was *ist*. Das klassische Individuationsproblem – die Frage, wie sich Individuen derselben Spezies voneinander unterscheiden können – findet hier noch keinen Raum. Die eine, einzige ‚Bestimmung‘, die alles Seiende konstituiert und untereinander verbindet, ist die des Seins überhaupt. Wenn Parmenides auch das Seiende als nicht differenzierbar (*oude diaireton*) – gewissermaßen als Individuum – charakterisiert, so deshalb, weil es als rein Seiendes in sich gleichartig (*homoion*) ist und keine Unterscheidungen innerhalb seiner zuläßt (B 8.22).

Indirekt kommt damit auch die Geschlossenheit des Ganzen in den Blick. Zwar ist in der archaischen parmenideischen Denkform noch nicht eine artikulierte Einheit-Vielheit- oder Ganzes-Teil-Relation faßbar. Dennoch wird in Verbindung mit der Idee des Einen eine Art umfassender Ganzheit thematisch – als eine Zusammengehörigkeit von allem, die sich nicht an besonderen Substanzen (Wasser, Stoff, Geist etc.) oder an durchgehenden Gesetzen, sondern am Sein als solchem festmacht. Auch wenn das Ganze weder als summative Gesamtheit der Vielen noch als strukturiertes Gefüge der Teile thematisch ist, steht eine Ganzheit vor Augen, die durch die Einheitlichkeit des Seienden als solchen und durch die innere Zusammengehörigkeit des Seienden mit Seiendem untereinander definiert ist. Das Seiende, so heißt es, ist *homou pan hen*, zusammen als Ganzes Eines (5–6); es ist als Ganzes ein Gleiches/Gleichartiges (22), unversehrt (48) und ein in sich Zusammenhängendes, in welchem sich Seiendes an Seiendes anschließt (6, 23, 25) und das als Ganzes von Seiendem erfüllt ist (24). Vom Seienden als solchem aus findet eine Art Ausgriff auf das Ganze statt, das noch ohne innere Differenzierung und Vielheit ist. Die genuin parmenideische Perspektive zeigt sich etwa in der Differenz der Formel *homou pan* gegenüber dem *homou panta*, womit Anaxagoras das Zusammen- und Durchmischsein aller Dinge im Urzustand des Alls beschreibt. Dennoch beinhaltet das Merkmal des Ganzen nicht nur die Geschlossenheit einer Figur (im Gegensatz zu ihrer Unabgeschlossenheit oder ihren Teilen), sondern ebenso den Ausgriff auf das Ganze, d.h. auf Alles (gemäß der Doppelbedeutung von *pan*, *panta*). Es ist ein Ausgriff, der von

einem Prinzip ausgeht und darin sowohl die Einheit des Ganzen wie den umfassenden Bezug auf Alles konstituiert.

#### 2.4 Identität

Von gleicher metaphysischer Tragweite ist schließlich die Bestimmung der *Identität*. Das Seiende ist eins, indem es mit sich identisch, unveränderlich bleibt: Es ist unerschütterlich (4), unbeweglich (26, 38); in pleonastischer Häufung wird Selbigkeit als Merkmal des Seienden statuiert: „als dasselbe und in demselben verharrend ruht es für sich und verbleibt so fest am selben Ort“ (29f.). Fürsichsein und In-demselben-Sein sind Umschreibungen des Identitätsgedankens im engen Sinn, des Geschiedenseins von anderem und Gleichbleibens mit sich. Ihre Erprobung findet Identität im Festhalten der Bestimmtheit über die Zeit, in der Re-identifizierung zu verschiedenen Zeitpunkten. Platon wird diese Merkmale zu Insignien des wahrhaft Seienden erheben: Das Ansichseiende ist durch sich selber, was es ist, distinkt von anderem, nicht angewiesen auf anderes; Reinheit, Autarkie, Selbstbezogenheit zeichnen es gegenüber dem Vermischten, Abhängigen und Relationalen aus. Die schon im Kontext der Zeitlosigkeit thematischen Konnotationen der Festigkeit und des Verharrens verschränken sich bei Parmenides mit den formalen Bestimmungen der Selbigkeit, die umgekehrt (etwa bei Platon) zu Insignien der Zeittranszendenz (des ‚Sich-immer-gemäß-demselben-Verhaltens‘) werden. Neben den Gegensätzen von Konstanz und Wandel, Einheit und Vielheit, Ganzem und Teil wird die Opposition von Identität und Differenz zur leitenden Chiffre eines emphatischen Seinsverständnisses.

### 3. Das Problem der Einheit

#### 3.1 Die Engführung von Einheit und Identität

Das Lehrgedicht ist nicht nur ein erster Schritt in der Herausbildung des metaphysischen Denkens. Es ist zugleich das Dokument einer gewissen Tendenz, ja, Vereinseitigung, die für dieses Denken zumal in den Augen der Kritik kennzeichnend geworden ist. Diese Tendenz läßt sich an einer gemeinsamen Stoßrichtung der im Vorigen genannten Bestimmungen – Zeittranszendenz, Vollendung, Einheit, Identität – ablesen, die in gewisser Weise eine Hinführung der zuerst genannten Bestimmungen auf die letzte, die Identität, bedeutet. Festigkeit, Unveränderlichkeit, Geschlossenheit, welche als Attribute der Zeitüberwindung, der Vollendung und Einheit fungieren, tendieren zur Starrheit des Mit-sich-Identischen, das sich dem Vielfältig-Lebendigen der realen Lebenserfahrung antagonistisch entge-

genstellt. Der Charakter des Gewaltsamen, Zwanghaften, der in kritischen Diagnosen mit der Identität – etwa unter dem Stichwort des Identitätszwangs – assoziiert wird, ist in Parmenides' Beschreibung durchaus gegenwärtig.<sup>9</sup> Mehrfach begegnet die Metapher der Fesselung und der fixierenden Begrenzung: Dike schlägt das Sein in Fesseln und gibt es nicht frei zum Werden und Vergehen (14f.); Seiendes ist „unbeweglich in den Grenzen gewaltiger Fesseln“ (26), festgehalten durch „die mächtige Notwendigkeit in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt“ (30f.).

Wenn in klassischer Metaphysik die Identität als eminente Auszeichnung des wahrhaft Seienden fungiert, so kontrastiert damit deren negative Färbung im vorliegenden Text. Verschiedene Autoren haben in ihr ein Indiz der einseitigen Tendenz, ja, inneren Falschheit der Identitätsauffassung gesehen. Ich habe oben auf Nietzsches Annäherung der parmenideischen Seinsvision zum Leblos-Statistischen hingewiesen; demgegenüber ist Lebendiges nie zur Gänze mit sich identisch in absoluter Selbstpräsenz, ohne Mischung und Grenzüberschreitung zwischen Sein und Nicht-Sein. Andere Autoren haben in diesen Passagen geradezu eine Verdrängung der Lebenswelt mit ihren unhintergehbaren Übergängen zwischen Wahrheit und Schein, Licht und Dunkel gesehen; nach K. Heinrich ist die strenge Fixierung des Seienden auf sich Ausdruck des Bemühens, die existentielle Verunsicherung zu bannen, die den Ambivalenzen und Instabilitäten des Lebens entstammt.<sup>10</sup> Ähnlich hat M. Theunissen in der von Parmenides skizzierten Überwindung der Zerbrechlichkeit alles Vergänglichen nicht den Schritt zu einer höheren Lebendigkeit des Ewigen, sondern zum Leblos-Zeitlosen gesehen.<sup>11</sup> Die strenge Festlegung jedes Seienden auf die Identität mit sich ist Ausdruck einer Aversion vor dem Unbestimmten, die Gefahr läuft, dasjenige, was sie gegen das Nichtsein sichern soll, diesem auszuliefern. Die Vereindeutigung und Festlegung des Seins auf sich selbst erweist darin ihre abgründige Ambivalenz. Die rigorose Entmischung von Sein und Nichtsein soll den Phänomenen ihre Unheimlichkeit nehmen, bedroht aber in ihrer zwanghaften Durchsetzung das Lebendige, das sie schützen sollte. Solche Diagnosen konvergieren mit einer Stoßrichtung der nachmetaphysischen bzw. postmodernen Kritik an der Metaphysik. Anders als das mythische Denken, welches den Kampf mit den Mächten des Chaos

<sup>9</sup> Vgl. H. Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988.

<sup>10</sup> K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel/Frankfurt am Main 1982; ders., *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik (Dahlemer Vorlesungen 1)*, Basel/Frankfurt am Main 1981.

<sup>11</sup> M. Theunissen, „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5–6a“, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 89–130.

inszeniert und das Affirmative vor dem Hintergrund seiner nie überwundenen Gefährdung darstellt, sucht beginnende Metaphysik die Trennung zu verfestigen und einen Begriff des reinen, wahrhaften Seins für sich zu gewinnen. In unterschiedlicher Weise ist das Ausgrenzen, Weglassen und Einklammern zum konstitutiven Moment der Philosophie geworden: als Suspendieren gängiger Meinungen, als Trennung zwischen Wesentlichem und Beiher Spielendem, als Zentrierung auf das Eine, Allgemeine, Dauerhafte, Substantielle – in Abtrennung vom Vielfältig-Besonderen und Zufällig-Akzidentellen. Das Weglassen soll die Zentrierung auf das Wahre ermöglichen und darin ein sicheres Wissen begründen – und läuft Gefahr, solche Verlässlichkeit um den Preis der Verdrängung zu erkaufen.

Dies sind, wie gesagt, kritische Lesarten des mit Parmenides gesetzten Anfangs der Metaphysik. Auch wenn wir ihre Berechtigung an dieser Stelle nicht abschließend beurteilen wollen, bleibt festzuhalten, daß sie eine reale Tendenz im eleatischen Denken benennen. Es ist eine Tendenz, die durch die große Abstraktheit gefördert wird, die den neuen Denkansatz des Parmenides, den eigentlichen Schritt definiert, durch den er über seine Vorgänger hinausgeht und den Horizont metaphysischen Denkens eröffnet. In neuer Radikalität richtet er das Denken auf das Ganze, artikuliert er den Anspruch auf letzte Einsicht und Wahrheit. Dies geschieht in diesem ersten Ausgriff so, daß der affirmative Fluchtpunkt des Wissens für sich festgehalten und verabsolutiert, in Abstraktion von seinem Anderen zum Ganzen gemacht wird. Nur das Sein für sich, nur das Eine, das Ganze sind es, die dem Denken Stabilität verleihen und als Grundlage des Wirklichen erfaßt werden. Diese Grundentscheidung ist mit der Differenzierung der Wege des Erkennens gegeben. Wieweit damit eine tragfähige Basis für das Denken gelegt ist, wieweit diese Abstraktheit das letzte Wort ist, hängt damit zusammen, wieweit die „Entscheidung“ par excellence – „entweder es ist oder es ist nicht“ (15f.) – ihrerseits das letzte Wort ist. Nicht zuletzt hängt damit zusammen, in welcher Weise das parmenideische Lehrgedicht das Problem von Einheit und Vielfalt begrifflich zu denken erlaubt.

### 3.2 Einheit und Vielheit – Doxa und Wahrheit

Im Wahrheitsteil des Lehrgedichts geht es um das Seiende, Eine, Ganze. Das Verhältnis von Vielheit und Einheit kommt darin nicht wirklich zur Sprache. Es kann mit den Kategorien des reinen Seinsdenkens eigentlich gar nicht formuliert, als Relation thematisiert, als Problem reflektiert werden. Nach derselben Logik, nach welcher gilt, daß etwas entweder ist oder nicht ist, muß man auch sagen, daß etwas entweder eins ist oder überhaupt nicht ist. Die Zurückweisung des *tertium datur* schreckt nicht davor zurück, auch jede Aussage über das Viele als Schein zu verwerfen.

Indessen macht schon das Proömium deutlich, daß den Meinungen der Sterblichen, auch wenn ihnen keine strikte Wahrheit innewohnt, doch gleichsam eine relative Gültigkeit zukommt. Die entscheidende Differenz expliziert das Gedicht am Scharnier zwischen dem ersten und dem zweiten (nur minimal erhaltenen) Teil:

„Damit beende ich dir verlässliche Aussage und Begriff hinsichtlich der Wahrheit. Von hier ab aber lerne die menschlichen Meinungen verstehen, indem du die trügerische Ordnung meiner Verse hörst.

Sie haben sich nämlich entschieden, zwei Formen zu benennen – von denen nur eine zu benennen [nach ihnen] nicht erlaubt ist –: darin liegt ihr Fehler. Sie haben sie der Gestalt nach als Gegensätze geschieden und voneinander getrennte Merkmale festgelegt...“ (B 8.50–56).<sup>12</sup>

Der springende Punkt ist, wie eingangs festgehalten, die Einheitsvision. In die Irre gehen die Sterblichen, indem sie die Phänomene unter entgegengesetzte Formen subsumieren und mit gegensätzlichen Merkmalen belegen – beispielsweise das „sehr leichte“ Feuer und die „dichte und schwere Gestalt“ der Nacht (56, 59). Zu korrigieren ist die Verselbständigung der entgegengesetzten Bestimmungen, wie sie etwa den ionischen Gegensatzlehren zugrundeliegen.

Der Wahrheitsanteil der Meinungen liegt darin, daß in ihnen die Zusammengehörigkeit des Entgegengesetzten sichtbar wird und die Dynamik von Licht und Dunkel, von Leben und Tod ausgetragen wird: Sofern Parmenides' Kosmologie davon Zeugnis ablegt, mag man auch in ihr eine Gegeninstanz zu jener blutlosen Abstraktion sehen, die Nietzsche der parmenideischen Seinslehre vorhält. An dieser relativen Wahrheit liegt der Göttin, die auch diese ganze Weltanordnung dem Dichter mitteilen will, „damit nicht irgendwelche menschliche Einsicht dich übertrumpft“ (60f.). Dies heißt auch, daß die Einheit, die innerhalb der Kosmologie zur Darstellung kommt, nicht die strenge Identität des reinen Seins ist. Auch der affirmative Doxa-Teil des Lehrgedichts, der sich, wie das Proömium festhält, gleichsam durch die innere Durchgängigkeit der Seinsordnung legitimiert (B 1.31f.), bleibt im Rahmen des unreinen Erkennens und denkt Vereinigung im defizienten Modus der Mischung: Die kosmischen Kränze sind ein Gemisch aus Licht und Nacht, der Mond eine Mischung aus Luft und Feuer (A 37), die Färbung der Milchstraße entstammt der Mischung aus Dichtem und Dünnem (A 43). Wenn wir somit den Doxa-Teil als integrativen Teil des Lehrgedichts dazunehmen, rücken wir ab vom Rigorismus der abstrakten Seinsthese, die Zenon konsequenterweise in Paradoxien überführte.

<sup>12</sup> So die Übersetzung von J. Mansfeld (Mansfeld, *Die Vorsokratiker*); je nach Textvariante divergieren die Übersetzungen und Deutungen, am stärksten zu Vers 53f.

#### 4. Ausblick: Jenseits des Eleatismus

Gleichwohl bleibt dieses Abrücken ein relatives, das unser Bild von Parmenides als monistischen Seinsdenker nicht grundlegend revidiert. Dieses Bild bestimmt nicht nur unsere Vorstellung von Parmenides, und es ist keine bloße Folge der Textüberlieferung, die für die beiden Gedichtteile eine sehr ungleiche ist und schon dadurch vor allem den ersten Teil zur Signatur des parmenideischen Denkens hat werden lassen. In seiner Intransigenz tritt uns dieses Denken auch in der zeitlich nächsten und gedanklich tiefsten Rezeption entgegen, die ihm Platon in seinen Dialogen *Parmenides* und *Sophistes* gewidmet hat. Es ist eine Rezeption, die, wie eingangs angedeutet, zugleich eine kritische Auseinandersetzung und dezidierte Abwendung vom Eleatismus beinhaltet, die für die Folgegeschichte der Metaphysik ihrerseits grundlegend geworden ist. Darauf sei abschließend ein Blick geworfen.

Den Horizont dieser Diskussion bildet die vorsokratische Denkgeschichte, die sich im ganzen als eine Auseinandersetzung um das Verhältnis von Einheit und Vielheit lesen läßt, wobei zugleich mit der Idee des Einen die des Ganzen, die Figur des *hen kai pan*, bedacht wird und der Ausgriff sowohl auf das umfassend-vereinigende Ganze (*pan*) wie auf die *panta*, das All der vielfältigen Dinge und Phänomene, geht. Gleichsam in gegenläufigen Bewegungen bildet sich einerseits die sukzessive Einheitsvision heraus und kommt andererseits die unendliche Pluralität der Elemente und Körper zum Tragen. Bei Anaximander finden wir die Vorstellung, daß sich „aus dem Einen die Gegensätze ausscheiden“ (DK 12 A 16); als Ursprung fungiert das Unbeschränkte (*apeiron*), ein unvergängliches, göttliches Prinzip, das „alles umfaßt und alles steuert“ (A 15, B 3). Ähnlich sagt Xenophanes von dem einen Gott, der unter Göttern und Menschen der Größte ist (DK 21 B 23), daß er alles mit seinem Geist lenke (B 25). In der nacheleatischen Zeit finden wir demgegenüber emphatische Pluralismuskonzepte, sowohl bei Anaxagoras, dessen Elemente, die Homöomeren, unendlich viele sind (DK 59 B 1, B 2, A 43, A 52), wie bei den Atomisten, Leukipp und Demokrit, die unendlich viele Elemente und daraus gebildete Welten annehmen (DK 67 A 1, DK 68 A 57). Doch stellt nicht nur der Pluralismus, sondern ebenso die Vermittlung von Einheit und Vielheit die Antithese zum Eleatismus dar – spiegelbildlich zum zweiten Weg des Irrtums, der nicht das Nichtsein, sondern gerade die Mischung zwischen Sein und Nichts als *prôton pseudos* verwirft. Jenseits des Eleatismus sind insofern auch Konzepte wie der kosmische Zyklus des Empedokles, dem zufolge die Elemente „das eine Mal zusammenwachsen, um ein alleiniges Eines zu sein aus Mehrerem, das andere Mal sich zu Verschiedenem entwickeln und so Mehreres werden aus Einem“ (DK 31 B 17.1–2), oder die

Lehre des Heraklit, nach welcher die Gegensätze ineinander umschlagen und „aus allem eins wie aus einem alles“ wird (B 10). Daß nicht das Eine oder das Viele, sondern das Verhältnis und die Vermittlung zwischen ihnen das eigentlich zu Denkende und Aufzuhellende ist, wird nicht zuletzt in der pythagoreischen Prinzipientabelle manifest, die als *archai* zehn ursprüngliche Gegensätze aufzählt, zu denen (neben Grenze/Unbegrenzt, Licht/Finsternis, Ruhendes/Bewegtes etc.) das Begriffspaar *hen-plêthos* zählt (DK 58 B 4, B 5).

In begrifflich konziser Form jedoch finden sich die Diskussion dieser Problematik und zugleich die kritische Auseinandersetzung mit der Einheitsvision des Parmenides bei Platon. Sie findet namentlich in den beiden Dialogen *Parmenides* und *Sophistes* statt, wobei es beidemale darum geht, über eine Revision der parmenideischen Prämissen die Grundlagen eines konsistenten Sprechens und Erkennens zu sichern, welches die bestimmte Vermittlung sowohl zwischen Sein und Nichtsein wie zwischen Einheit und Vielfalt verlangt. Dies ist hier nicht im einzelnen nachzuvollziehen, sondern nur im Grundzug festzuhalten.

Der zweite Teil des Dialogs *Parmenides* ist geradezu als Versuch verstanden worden, die einseitigen und für sich aporetischen Strömungen der Vorsokratik, den eleatischen Seinsmonismus und den Pluralismus der ionischen Naturphilosophie, in einer höheren Synthese aufzuheben.<sup>13</sup> Sokrates schlägt darin eine dialektische Übung zum Begriff des Einen vor, die in acht Ansätzen untersucht, was sich aus den verschiedenen Verhältnisbestimmungen der Begriffe *seiend* und *eins* ergibt, wobei die vier ersten unter der Prämisse „wenn eins ist“, die folgenden unter der Annahme „wenn eins nicht ist“ stehen. Die erste Hypothese versucht, die Bedeutung des Eins rein als solchen für sich festzuhalten, das sich letztlich als ein Unbestimmtes diesseits von Sein und Erkennen erweist; die Gegenhypothese des Eins als Seienden führt in der sokratischen Durchführung in den komplementären Selbstwiderspruch, die Zulassung der unregelmäßigen Pluralität und unendlichen Beschreibung, die ihrerseits konkrete Erkenntnis verunmöglicht. Stabilisierungsfähig ist allein die dritte Hypothese, welche Einheit und Vielheit zusammenzudenken sucht, und zwar so, daß das Viele am Einen teilhat, ohne in ihm aufzugehen. Alles kommt darauf an, nicht nur beiden Seiten ihr Recht zu geben, sondern ihre konkrete Verflechtung zu begreifen: die Vielheit so zu denken, daß sie nicht ins Konturlose abgleitet und als unbestimmt-unendliche der ebenso abstrakten Einheit gegenübersteht. Beide Prinzipien bedürfen einander, um Wirklichkeit zu strukturie-

<sup>13</sup> Chr. Iber, „Platons eigentliche philosophische Leistung im Dialog ‚Parmenides‘“, in: E. Angehrn u.a. (Hgg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main 1992, 185–212.

ren: Das Eine kann nur als das Eine des Vielen, das Viele nur innerhalb des Einen bestehen.

Mit direkterem Bezug auf die Bedingungen des Denkens und Sprechens steht die eleatische These im *Sophistes* zur Diskussion. Wenn für Parmenides die absolute Trennung zwischen Sein und Nichtsein die Voraussetzung der Wahrheit ist, so statuiert der eleatische Fremde hier das Gegenteil: „Es ist die völlige Vernichtung allen Redens, jedes von allem übrigen zu trennen. Nur durch die gegenseitige Verflechtung der Ideen kann uns ja eine Rede entstehen“ (259e). Die Konsistenz der Sprache verlangt eine Ontologie jenseits der Sophistik wie des Eleatismus. Dieser will das Seiende in seiner Reinheit festhalten und von aller Vermischung mit dem, was es nicht ist, bewahren: Nur dadurch, so seine These, kann sich Denken auf Wirklichkeit beziehen; denn sich (auf etwas) beziehen heißt sich auf Seiendes beziehen, während das Nichtseiende an ihm selber ein schlechthin „Undenkbares, Unbeschreibliches, Unausprechliches, Unerklärliches“ ist (238c) und alles, das irgendeine Seinsdefizienz gegenüber dem vollendeten Sein aufweist, im Maße dieser Defizienz am Nichtsein, damit an der Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit teilhat. Dies ist die eleatische These, die aber nach der Einsicht des *Sophistes* zu agnostizistischen Konsequenzen führt. Sie verunmöglicht Sprache und Erkenntnis gleichermaßen. Sie läßt, wie früher bemerkt, keinen konsistenten Begriff der Negation oder des Sprechens über Nichtseiendes zu – eine Auskunft, die gerade im Kontext einer Diskussion über den Sophisten nicht befriedigt, zu dessen Bestimmung Begriffe wie Unwahrheit, Falschheit, Schein unentbehrlich sind. Eine Verständigung über sie zwingt zu einer „Verflechtung von Sein und Nichtsein“, wie sie nach dem Dogma der Eleatik „das Allerunmöglichste“ ist (240c, 241b). Doch nicht nur der negative Satz, propositionale Erkenntnis überhaupt verlangt eine Verschränkung der allgemeinsten logisch-ontologischen Bestimmungen, welche der *Sophistes* als die fünf „größten Gattungen“ untersucht. Es sind Begriffe, die gleichsam transzendentalen Status haben und die Bedingungen der Erkenntnis betreffen: Sein steht in Durchdringung mit anderen, gleichermaßen fundamentalen Begriffen wie Identität und Differenz, welche die Ontologie unseres Wirklichkeitsbezugs bzw. die Logik unseres Sprechens überhaupt strukturieren. Nur in der Verbindung der Begriffe, so die These, ist sinnvolles Sprechen möglich, wobei nicht die regellose Mischung an die Stelle der strengen Isolierung treten darf, sondern eine Dialektik genannte Wissenschaft zu untersuchen hat, „welche Gattungen mit welchen zusammenstimmen und welche einander nicht annehmen“ (253b).

Deutlich wird in alledem, daß die kritische Auseinandersetzung, die Platon in seinen späteren Dialogen führt, nicht nur eine mit dem Eleatismus von Parmenides oder Zenon ist, sondern darüber hinaus die Grundla-

gen des eigenen Denkens und der metaphysischen Option als solcher betrifft. Sie berührt Festlegungen, welche die Ideenlehre und die aristotelische Metaphysik teilen, wenn sie davon ausgehen, daß etwas nur kraft seiner Bestimmtheit ist, daß das *eidōs* (bzw. das *ti ên einai*) dasjenige ist, was etwas nicht nur zu dem macht, was es ist, sondern auch dafür verantwortlich ist, daß es ist, und daß sprechen heißt, etwas Bestimmtes, Eines zu sagen, während nicht etwas Bestimmtes sagen gleichbedeutend damit ist, nichts zu sagen und überhaupt nicht zu sprechen (*Met.* IV 4). Unverkennbar situiert sich die metaphysische Ausrichtung auf das Wesen in der Linie der Seinsfixierung des Lehrgedichts, so daß die Kritik des *Sophistes* keineswegs nur den Ungehorsam gegenüber dem Vater Parmenides ausdrückt, sondern wie eine antizipierte Kritik an der Engführung des metaphysischen Essentialismus als solchen anzeigt.

Wenn wir diese Überlegungen auf die Ausgangsfrage nach der Einheit und Vielheit zurückbeziehen, so bestätigt sich in ihnen die eingangs festgestellte Zwiespältigkeit. Parmenides steht für ein emphatisches Bekenntnis zur Einheit in allem Seienden – einer Einheit, die durch die Fokussierung auf den reinen Seinscharakter in allem, was ist, zustandekommt, die aber durch die Ausblendung all dessen, was dieser Zentrierung zuwiderläuft, erkaufte wird. Erst eine Vermittlung, welche das Sein in seiner Verschränkung mit dem Nichtsein reflektiert, vermag den Einheitsbegriff stringenter zu fassen und zugleich das Verhältnis von Einheit und Vielheit als Kern des Seins wie des Denkens zu begreifen. Erst auf dieser Grundlage kann sich die Auseinandersetzung mit dem Einheitsdenken aus dem Umschlagen der Pole, dem Oszillieren zwischen dem Einem und dem Vielen befreien und in bestimmter Weise das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit artikulieren und zur Diskussion stellen. Nicht anders verhält es sich mit analogen Begriffspaaren, die im Diskurs der Metaphysik und ihrer Kritik zur Diskussion stehen: Universalität und Partikularität, Totalität und Partialität, Identität und Differenz, Geschlossenheit und Offenheit, Notwendigkeit und Kontingenz. Wenn etwa die dekonstruktive Kritik an den Ideen der Allgemeinheit oder Einheit darauf beharrt, diese nicht einfach durch ihre Antithese zu ersetzen, sondern die Logik ihrer Opposition zu subvertieren, so markiert diese Kritik eine Richtung, in die auch die von Platon geforderte Dialektik weist. Die paradoxe Herausforderung an das Denken besteht darin, erst im Hinausgehen über die isolierte, reine Eins den Gedanken der Einheit wirklich fassen und in seinem Verhältnis zum Vielen ausformulieren und kritisch reflektieren zu können.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz, neu hg. von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994 (= *Met.*).
- Nietzsche, Friedrich, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin 1980, 799–872.
- Platon: *Sophistes*, in: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, Übersetzung von F. Schleiermacher, hg. v. G. Eigler, Darmstadt 1970ff. (= *Soph.*).
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. v. H. Diels/W. Kranz, 3 Bände, Berlin 6. Aufl. 1951–1952 (= DK).
- Die Vorsokratiker*. Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld, Stuttgart 1983.

### Sekundärliteratur

- Curd, P., *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.
- Fink, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957.
- Heinrich, K., *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik (Dahlemer Vorlesungen 1)*, Basel/Frankfurt am Main 1981.
- Ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Basel/Frankfurt am Main 1982.
- Iber, Chr., „Platons eigentliche philosophische Leistung im Dialog ‚Parmenides‘“, in: E. Angehrn u.a. (Hgg.), *Dialektischer Negativismus*, Frankfurt am Main 1992, 185–212.
- Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt am Main 1978.
- Schmitz, H., *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988.
- Theunissen, M., „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a“, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 89–130.
- Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1964.
- Ders., „Das Sein und das Nichts“, in: ders. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 36–66.