

# Parmenides' Weg der Wahrheit

Franz von Kutschera (Regensburg)

## Abstract

There is a strange contrast between, on the one hand, the prominent place generally assigned to Parmenides in the history of Greek philosophy, and on the other hand, the persistent uncertainty in the understanding of his teachings, as demonstrated by the large number of conflicting interpretations. In particular, there is no consent on the question whether Parmenides, in spite of the obvious weaknesses of his arguments, ought to be seen as the first proponent of a purely rational metaphysics, or whether, in view of his assertion of the unreality of change and plurality and of the identity of thinking and being, we should first of all view him as a precursor of Plotinus, or even as a mediator between Indian Advaita-philosophy and Neo-Platonism. That question is the central issue considered in this paper. For it, only the first part of Parmenides' poem is relevant: his "way of truth".

## 1. Der rationale und der empirische Weg

Platon lässt Sokrates im *Theätet* (183e f.) sagen, man sei nicht mehr in der Lage zu verstehen, was Parmenides gemeint hat. Daran hat sich bis heute wenig geändert. Jeder, der sich mit Parmenides beschäftigen will, sieht sich einer Vielzahl ganz unterschiedlicher Deutungen gegenüber.<sup>1</sup> Platon versteht im *Sophistes* das Eine von Parmenides im wesentlichen als Ergebnis der Nichtunterscheidung von Prädikation und Existenzaussage. Nach Alexander Mourelatos (1970) hat sich Parmenides dagegen die Frage gestellt, was das Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis ist. Seine Antwort war: Es geht darum, das Wesen der Dinge zu erfassen, und das ist nichts, was entsteht, teilbar ist, sich bewegt oder unvollständig ist. Ernst Heitsch (1974) deutet Parmenides so, dass er zwei Formen des Seins im Sinn des Gegenwärtigseins unterscheidet, sinnliches und rein geistiges. John Palmer (2009) vertritt eine modallogische Interpretation. Danach hat Parmenides drei Existenzmodi unterschieden: Notwendige, unmögliche und kontingente Existenz. Letztere habe Parmenides durch „was ist und nicht ist“ ausgedrückt. Im ersten Teil des Lehrgedichts gehe es um das, was notwendigerweise ist, frei von Akzidentien und damit auch von Unterschieden, so dass alles Notwendige eins sei. Die kontingente Welt ist dagegen eine Welt der Vielheit, aber keineswegs eine bloße Illusion. Scott Austin (1986) nimmt an, Parmenides habe mehrere Formen der Negation unterschieden.

Das Lehrgedicht von Parmenides besteht aus drei Teilen, einem Proömium (B1), dem ersten Hauptteil, dem *Weg der Wahrheit*, der zur Lehre vom Einen führt (B2-B8,50), und dem zweiten Hauptteil, dem *Weg der Meinungen*, in dem er eine Sicht der empirischen Wirklichkeit im Sinn der Naturphilosophie entwickelt. In der Einleitung schildert Parmenides, wie er von den Sonnentöchtern in das Reich des Lichts entrückt wird, wo ihm von

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. Kraus (2013).

einer Göttin der Weg der Wahrheit wie der Weg des Scheins offenbart wird. Das ganze Gedicht ab B1,24 stellt sich als Rede der Göttin dar. Das Proömium ist Ausdruck einer tiefen geistigen Erfahrung, die Parmenides aus den Gefilden von Nacht und Trug hinauf zu Licht und Erkenntnis führt. Die Göttin verkündet ihm, er werde sowohl die unerschütterliche Wahrheit erfahren wie auch die normalen Meinungen der Menschen über die Wirklichkeit, wie sie sich ihnen zwangsläufig aufdrängen.

Das erste Rätsel der Schrift von Parmenides besteht darin, dass er im ersten Teil den zweiten Weg, den Weg der Meinungen, als völlig verkehrt abzulehnen scheint (vgl. B6 und B7), ihm dann aber doch großen Raum gibt. Der zweite Teil war wohl etwa zehnmals so lang wie der erste und in ihm werden zahlreiche empirische Erscheinungen erörtert und auf neue Weise erklärt. Der Leser steht so vor einem Dilemma: Entweder man nimmt die Ablehnung des zweiten Weges im ersten Teil ernst – dann bleibt die Länge des zweiten Teils völlig unverständlich –, oder man betrachtet den zweiten Teil als ernsthaften naturphilosophischen Versuch – dann bleibt die voraufgehende Ablehnung eines solchen Versuchs unbegreiflich.

Der Ausweg aus diesem Dilemma sieht wohl so aus: Im ersten Teil geht es um rein rationale Überlegungen, im zweiten hingegen um empirische Untersuchungen. Ich will daher von einem *rationalen Weg* und einem *empirischen Weg* sprechen. Nur der erste führt zur Evidenz, zu Wahrheit und sicherem Wissen, der zweite hingegen nur zu Meinungen, allerdings zu solchen, die sich notwendigerweise aufdrängen, wenn man den Weg der Erfahrung geht (B1,28-32). Der empirische Weg wird damit gegenüber dem rationalen deutlich abgewertet.

Zu dieser ersten Unterscheidung zweier Wege kommt nun eine zweite hinzu: Der rationale Weg teilt sich wiederum in zwei Wege. Von ihnen ist in B2 die Rede und ihre Unterscheidung wird unter dem Titel  $\xi\sigma\tau\upsilon\nu \ \eta\ \omicron\upsilon\kappa \ \xi\sigma\tau\upsilon\nu$  erörtert. Dabei wird der zweite rationale Weg, der Nichtseiendes annimmt, als Irrweg bezeichnet und radikal abgelehnt. Von diesen beiden rationalen Wegen soll im nächsten Abschnitt die Rede sein.

Wir haben es also nun schon mit drei Wegen zu tun, zwei rationalen und einem empirischen.<sup>2</sup> Von ihnen ist in B6 die Rede. In B6,1–3 werden zuerst die beiden Wege rationaler Untersuchung beschrieben. Am Ende der dritten Zeile beginnt eine Lücke. Dort hat Hermann Diels ergänzt „[...] halte ich dich ab ( $\epsilon\acute{\iota}\rho\gamma\omega$ )“, bezogen auf den rationalen Irrweg. Dann muss man das Folgende auf den empirischen Weg beziehen. Der wird hier nun nicht nur gänzlich negativ charakterisiert, sondern auch mit dem rationalen Irrweg in Verbindung gebracht (B6,8–9). Ebenso in B7. Darin liegt die Schwierigkeit dieser Fragmente. Wenn man diese Verbindung als Identifizierung ansieht, gibt es insgesamt nicht drei, sondern nur zwei Wege, weil der empirische Weg sich als der rationale Irrweg erweist. Dann wird man im Sinn des Vorschlags von Nehamas (1981) „[...] ich beginne mit ( $\xi\rho\xi\omega$ )“ statt „[...] halte ich dich ab“ setzen. Man darf die Verbindung zwischen dem empirischen Weg und dem rationalen Irrweg aber wohl nicht als Identifizierung verstehen. Parmenides will im ersten Teil der Schrift, in dem es um rein rationale Überlegungen geht, vielmehr vermutlich nur jede Anleihe bei der Empirie ablehnen. Empiriker, meint er, sehen sich gezwungen, das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch zu verletzen. Heraklit hat den paradoxen Charakter sinnlicher Erscheinungen durch Aussagen der Form „ist und ist nicht“ betont wie:

<sup>2</sup> Drei Wege werden seit Karl Reinhardt (1916) vielfach angenommen.

In die gleichen Flüsse steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und wir sind es nicht. (B49a) Vernunftgemäße Erkenntnis muss am Widerspruchsprinzip festhalten und kann für Parmenides daher keine empirischen Anleihen machen (B6,8–9).

Für die Ablehnung einer Identifizierung des empirischen Weges mit dem rationalen Irrweg spricht vor allem, dass Parmenides nirgends versucht, die empirische Sicht der Wirklichkeit aus der Annahme von Nichtseiendem abzuleiten. Das wäre ein so bemerkenswerter Versuch, dass sich davon sicher Zeugnisse erhalten hätten. Von Nichtseiendem ist im zweiten Teil des Gedichts nicht mehr die Rede, dort geht es um zwei fundamentale Mächte, Licht und Dunkel, die nicht auf Sein und Nichtsein zurückgeführt werden. Eine Verbindung zwischen Empirie und der Annahme von Nichtseiendem ergibt sich für Parmenides allenfalls daraus, dass die Welt unserer sinnlichen Erfahrungen eine Welt der Vielheit ist, es Vielheit, logisch gesehen, aber für ihn nur dann gibt, wenn man auch Nichtseiendes annimmt.

Auch in B7 wird der rationale Irrweg ähnlich beschrieben wie der empirische Weg, als Weg, auf den uns die Gewohnheit drängt, das blinde Auge und das dröhnende Gehör (B7,4). Auch hier will die Göttin Parmenides aber wohl ermahnen, sich zwischen den beiden rationalen Wegen allein mit Vernunftgründen zu entscheiden und nicht auf Denkgewohnheiten und Erfahrungsgründe zu achten.

Wie Heraklit hat Parmenides sinnliche Erkenntnis als ungenau und unzuverlässig angesehen. Erkenntnis ist für beide nur durch Vernunft zu erreichen, die durch die Oberfläche der Erscheinungen hindurch blicken kann. Im ersten Teil seines Gedichts geht er den Weg rationaler Erkenntnis, des *voεiv* in dem spezifischen Sinn, den Kurt von Fritz (1945) herausgearbeitet hat. Im zweiten Teil lässt er sich dann auf den Weg der Empirie ein, des *αισθαίνεσθαι*.

## 2. Die beiden Wege rationaler Untersuchung

Im ersten Teil seines Gedichts zeigt die Göttin Parmenides, dass nur zwei Wege rationaler Untersuchung denkbar sind (B2,2). Mit der Frage, wie die zu verstehen sind, beginnt die zweite große Kontroverse der Interpreten. Die beiden Wege werden in B2,2–8 angegeben. Es sind die beiden allein denkbaren Wege der Untersuchung:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ...	Der eine ist: Es ist und Nichtsein gibt es
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.	nicht, [...] der andere: Es ist nicht und
	Nichtsein ist notwendig. (B2,3und 5)

Die beiden Wege sind keine Untersuchungsmethoden, sondern fundamentale Annahmen. Da es nur zwei Wege gibt (B2,2), die einander ausschließen (B2; B6; B7,5; B8,1–2), müssen sie kontradiktorische Gegensätze sein. Die spätere Formulierung der Alternative: „Es ist oder es ist nicht – *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*“ ist eine Kurzform. Für sich genommen ließe sie sich nur so verstehen, dass entweder von dem Gegenstand der betreffenden Überlegung die Rede ist, oder gesagt wird: „Es gibt Seiendes oder es gibt nichts Seiendes.“ Beides passt nicht zur nachfolgenden Argumentation. In der geht es um den Nachweis, dass die Annahme von Nichtseiendem unhaltbar ist. Wir müssen also von der Formulierung der beiden Wege in B2,3–8 ausgehen. Nach der anschließenden Argumentation lautet der erste Weg: „Es gibt Sein und Nichtsein gibt es nicht“, also „Es gibt nur Seiendes.“ Parmenides

hat nicht zwischen Seiendem und Sein unterschieden, sondern das Sein, den Zustand des Seins, gegenständlich aufgefasst. Er kann daher sagen: „Sein ist (existiert)“ im Sinn von „Es gibt Seiendes.“

Da der zweite Weg der kontradiktorische Gegensatz sein soll, muss er lauten: „Es gibt auch Nichtseiendes.“ Bei diesem Verständnis ist das Wort  $\chi\rho\epsilon\omega\upsilon\upsilon$  in B2,5 lästig, das ich oben mit „notwendig“ übersetzt habe, es hat aber auch den schwächeren Sinn von „erforderlich“. Gemeint ist wohl: Wenn man die erste Alternative ablehnt, muss man Nichtseiendes annehmen. Die Wörter  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  und  $\omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  am Beginn der beiden Alternativen sind dann nur Titel für die beiden Wege, unter denen später auf sie Bezug genommen wird. Liest man  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  als „existiert“, so fehlt das Subjekt.  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  und  $\omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  können auch kein gemeinsames Subjekt,  $X$ , haben, sonst wäre die Alternative nicht vollständig: Neben „ $X$  existiert und Nichtsein gibt es nicht“ und „ $X$  existiert nicht und Nichtsein gibt es“ gibt es ja noch die Alternative „ $X$  existiert und Nichtsein gibt es.“ Man kann  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  auch nicht im Sinn von „Es gibt etwas“ lesen, denn dann lautet die erste Alternative: „Es gibt nur Seiendes“, die zweite Alternative aber: „Es gibt nichts...“, und dann sind die Alternativen wiederum nicht vollständig.

Die Aussage in B2,3 und 5 ist eine Anwendung des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten.<sup>3</sup> Es geht Parmenides nicht um dieses Prinzip selbst, sonst müsste er es begründen, er wendet es vielmehr an, um daraus und aus der Negation des zweiten Disjunktionsgliedes das erste abzuleiten. Auch mit der Kurzform „Ist oder ist nicht“ will er nicht das Prinzip formulieren, sondern auf seine in B2,3 und 5 angegebene Anwendung Bezug nehmen. Das Prinzip und das Beweisschema (*modus tollendo ponens*) wird man eher den Pythagoreern zuschreiben.

Scott Austin (1986) hat die Alternative so gedeutet, dass man entweder nur unnegierte Aussagen zulässt oder auch negierte. Da Parmenides aber viele negative Aussagen über das Sein macht, muss man dann verschiedene Negationen unterscheiden, und das wird schnell völlig unplausibel. Wie ich eingangs ebenfalls schon bemerkt habe, gibt es auch modale Interpretationen der Alternative wie die von John Palmer (2009). Er versteht die Alternative in B2,3 und 5 im Sinn alternativer Existenzformen: notwendige Existenz und unmögliche Existenz. Da die keine vollständige Disjunktion bilden, muss er von drei rationalen Wegen ausgehen, wobei es im dritten um kontingente Existenz geht. Da empirische Erscheinungen kontingent sind, identifiziert er diesen dritten rationalen Weg mit dem empirischen. Das passt jedoch nicht zur späteren Argumentation von Parmenides, und der ist ja auch nicht als Pionier der Modallogik bekannt.

Parmenides verwirft nun den zweiten rationalen Weg, die Annahme von Nichtseiendem (B2,6–8; B6,2). Das Argument ist einfach, Nichtseiendes gebe es nicht – was nicht ist, ist eben nicht. Ferner sei Nichtseiendes unerkennbar, denn das, was man erkennt, muss ja wirklich sein. Wir reden heute davon, dass nur bestehende Sachverhalte erkannt werden können, also z. B. nicht, dass  $2+2 = 5$  ist. Ohne die kategoriale Unterscheidung zwischen Gegenständen und Sachverhalten ist das so auszudrücken, dass man nur existierende Gegenstände erkennen kann. Parmenides fügt hinzu, dass man von Dingen, die gar nicht existieren, auch nichts aussagen kann, dass man ihnen keine Eigenschaften zu- oder abprechen kann. Er nimmt also an: *Etwas, das nicht existiert, hat auch keine Beschaffenheit.*

<sup>3</sup> Man kann auch sagen: des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch, beide sind ja in der klassischen, zweiwertigen Logik äquivalent.

Das können wir durchaus akzeptieren: Wenn Herr Schmitt keinen Sohn hat, ist dieser nicht existierende Sohn auch weder groß noch klein, weder dick noch dünn. Für viele Zwecke ist es freilich besser zwischen den in einer Welt, in einem Zeitraum oder in einer Region existierenden Objekten und solchen Objekten zu unterscheiden, die auch in anderen Welten, Zeiträumen oder Regionen vorkommen. Auch Menschen, Siedlungen oder Reichen, die es heute nicht mehr gibt, kann man ja Eigenschaften zuordnen, insbesondere eben jene, heute nicht zu existieren. Intuitiv ist es aber jedenfalls naheliegend, Objekten nur eine Beschaffenheit zuzusprechen, solange sie existieren.

### 3. Eigenschaften des Seienden

Nachdem Parmenides die Nichtexistenz von Nichtseiendem deutlich gemacht hat, geht er auf die Eigenschaften des Seienden ein. Dabei ist noch einmal daran zu erinnern, dass Parmenides nicht über die Kategorie der Eigenschaft verfügt. Der erste Vorläufer dieser Kategorie sind Platons Ideen. Selbst die werden, wie Aristoteles moniert, noch gegenständlich aufgefasst, aber schon einer anderen Seinssphäre zugeordnet. Für Parmenides sind Eigenschaften so etwas wie die Gesamtheit ihrer Instanzen. Das Sein ist also die Gesamtheit der Seienden, der existierenden Gegenstände.

Die Ausführungen über die Eigenschaften des Seienden in B8,2-49 sind nicht systematisch aufgebaut. Der zentrale und zugleich fragwürdigste Punkt ist, dass es nur ein einziges Seiendes gibt, nicht eine Vielheit von Seienden. Dieses einzige Seiende bezeichne ich als *das Eine*, obwohl Parmenides – vielleicht um Assoziationen mit dem Einen der Pythagoreer zu vermeiden – diese Bezeichnung nicht verwendet. Die Argumentation wird im Text nicht recht klar. In B8,25 wird gesagt, alles Seiende hänge zusammen und Seiendes treffe überall auf Seiendes. Hier liegt ein räumliches Bild zugrunde, das aufgrund der stofflichen Vorstellung alles Wirklichen nahe lag, wie sie in der griechischen Philosophie vor Platon vorherrschte. Zwischen den Seienden, meint Parmenides, besteht kein Zwischenraum. Zu ergänzen ist: Ein Zwischenraum zwischen zwei Seienden müsste leer sein, Leeres gibt es aber nicht. Ein leerer Raum, ein Vakuum, das kein Seiendes ist, ist ein Nichtseiendes. Die Verschiedenheit von Körpern besteht in ihrem Getrenntsein, und das gibt es nicht ohne Vakuum. Also gibt es keine verschiedenen Seienden. So argumentiert auch Melissos (B7).<sup>4</sup>

Für diese Argumentation ist die körperliche Vorstellung alles Seienden entscheidend. Die Annahme einer rein geistigen Seinsform findet sich ja auch erst in Platons Ideenlehre. Parmenides kann man sie, wie schon K. Reinhardt bemerkt hat, kaum zuschreiben. Auch bei einer körperlichen Vorstellung des Seienden würde man allerdings sagen: Ist die eine Hälfte eines Balles rot, die andere blau, so sind die beiden Hälften auch ohne Abstand voneinander verschieden.

<sup>4</sup> Nach Christoph Rapp (2004) besteht ein grundlegender Unterschied zwischen Parmenides und Melissos. Parmenides habe nicht zeigen wollen, dass es nur ein einziges Seiendes gibt, das die Merkmale des Ungewordenseins etc. hat, sondern er habe diese Merkmale als Kriterien wahrhaften Seins formuliert, nach dem Gedanken, solches Sein dürfe nichts Negatives an sich haben. Er vertritt dann in Anlehnung an Patricia Curd einen prädikativen Monismus, wie er in Platons Ideenlehre realisiert ist, sofern man die Ideen als „einartig“ ansieht. Dass es zu einem Seienden nichts anderes gibt, ist bei Parmenides jedoch das Grundprinzip, aus dem die anderen Merkmale abgeleitet werden.

In *De generatione et corruptione* I,8 (325a2-17) interpretiert Aristoteles das Argument ebenso: Ohne Leeres keine Vielheit, denn dann gibt es nichts, was verschiedene Dinge auseinander hält. In der *Physik* I, 18a23-33 rekonstruiert er es hingegen so: „Außer dem Sein gibt es nur Nichtsein. Nichtsein gibt es aber nicht. Also gibt es nur Sein.“ Er kann dann darauf hinweisen, dass hier die Eigenschaft des Seins, des Existierens, nicht von ihren Instanzen, den existierenden Dingen, unterschieden wird. Seine Rekonstruktion findet im Text aber wenig Anhalt. Auch die Deutung mit dem Vakuum stützt sich freilich mehr auf Melissos als auf den Text von Parmenides (vgl. DK 28A28).

Im *Sophistes* führt Platon die Annahme nur eines einzigen Seienden bei Parmenides darauf zurück, dass er nicht zwischen dem „ist“ des Soseins und dem „ist“ der Existenz unterscheidet (vgl. Kutschera 2002, III, 1.3). Parmenides erkennt nicht, dass  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  sowohl als Existenzprädikat verwendet wird wie als Kopula, d. h. als unselbständiger Teil eines Prädikats wie in ...  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \zeta\upsilon\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  oder in ...  $\epsilon\sigma\tau\iota \theta\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ .<sup>5</sup> Enthält ihr Prädikat einen Teil der Form  $\omicron\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  so impliziert eine Aussage daher, dass ihr Subjekt nicht existiert. Man kann dann existierende Dinge nicht unterscheiden und sagen: „Das eine ist  $F$ , während das andere nicht  $F$  ist.“ Auch auf diese Weise ergibt sich die Einzigkeit alles Seienden. Platon hält zwar im *Sophistes* am existentiellen Sinn von  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  fest, deutet aber Existenz als absolute und Sosein als relative Existenz; er liest die Aussage „ $X$  ist  $F$ “ als „ $F$  existiert relativ zu  $X$ “ (263b11-12). Wird in diesem Dialog also zum ersten Mal explizit zwischen Sosein und Existenz unterschieden, so ist das bei Aristoteles dann schon selbstverständlich; er weiß, dass „sein“ in vielen Bedeutungen ausgesagt wird –  $\tau\omicron \delta\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$ .<sup>6</sup>

Platon geht es im *Sophistes* in erster Linie um die Unterscheidung von Prädikation und Existenzaussage, nicht um eine Interpretation der Aussagen von Parmenides. Seine Interpretation ist auch nicht haltbar, denn Parmenides macht auch negative Aussagen über das Eine, ohne damit seine Existenz zu leugnen. Er würde die Unhaltbarkeit der Annahme, negierte Aussagen seien immer falsch, zudem kaum übersehen haben, denn von zwei äquivalenten Prädikaten kann das eine ein „nicht“ enthalten, das andere aber nicht wie im Fall der beiden Prädikate „ist nicht durch eine kleinere Zahl größer eins teilbar“ und „ist eine Primzahl“.

Die Unterscheidung von Existenz und Sosein im *Sophistes* geht von der Paradoxie aus, man könne nichts Falsches sagen oder glauben.<sup>7</sup> Glaubt man etwas, so glaubt man ein Etwas, jedes Etwas ist aber ein Seiendes (237d6-e2). Glaubt man etwas, so glaubt man also etwas, das wirklich (so) ist, also Wahres. Wahres sagen heißt  $\tau\alpha \delta\upsilon\nu\tau\alpha \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  Falsches sagen bzw. glauben, hieße daher, Nichtseiendes glauben, also nichts glauben (240e10-241a1). Daher kann es keine falschen Aussagen oder Überzeugungen geben, denn Nichtseiendes gibt es nicht. Dass diese Paradoxie zu Platons Zeiten noch immer virulent war, zeigt, wie mühsam die ersten logischen Unterscheidungen waren.

Gibt es nun keine verschiedenen Seienden, so ist alles Seiende ungeworden und unvergänglich. Würde es entstehen, so müsste es ja aus Nichtseiendem entstehen oder aus einem anderem Seienden. Beides ist aber unmöglich, denn es gibt weder Nichtseiendes noch ein

<sup>5</sup> Ich lasse den Akzent bei  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  weg, mit dem man Kopula und Existenzaussage unterscheidet.

<sup>6</sup> *Metaphysik* 1077b17. Mit dem Wort  $\epsilon\upsilon\nu\alpha$  kann man, ähnlich wie mit dem deutschen „sein“ neben Subsumption und Existenz auch Identität, Partikularisierung, Inklusion und Möglichkeit ausdrücken.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Paradoxie schon *Euthydem*, 283e–284c, *Parmenides*, 161e–162b, und *Theaitetos*, 187c7–200d5.

anderes. Würde etwas vergehen, so würde es in Nichts oder in etwas anderes übergehen, was wiederum unmöglich ist. (B8,5-21)

Seiendes ist ferner unbeweglich und unveränderlich. Alle Veränderung ist ja Übergang von einem Zustand in einen anderen, also von einem Seienden in ein anderes, es gibt aber kein anderes. (B8,4, 26, 29–30)

Seiendes ist endlich in sich vollendet. Da es nichts anderes gibt, kann ihm ja nichts fehlen. (B8, 30–34) Parmenides spricht von einer Grenze, die das Eine rings umschließt, das soll aber keine Endlichkeit ausdrücken. Ein *apeiron* ist ja nicht nur ein Unbegrenztes, sondern auch ein Unbestimmtes, damit Unerkennbares, während das Eine vollkommen erkennbar sein soll. Aristoteles sagt, nichts sei vollendet, was kein Ende hat; ein Ende sei aber immer eine Grenze (*Physik* III, 6 [207a13-17]).

#### 4. Erkennen und Sein

Die körperliche Deutung des Einen steht in einer gewissen Spannung zu den Aussagen:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

Denn dasselbe ist Erkennen und Sein. (B3)

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα

Dasselbe ist Erkennen und das, worauf sich das Erkennen bezieht. (B8,34)

Wörtlich verstanden ist die erste Behauptung nur haltbar, wenn von einem nichtintentionalen, ungegenständlichen Erkennen des Einen die Rede ist. Diese Deutung lässt sich aber nicht halten – ich komme darauf unten noch zurück. Dann ist B3 aber schwer zu deuten, weil der gedankliche Kontext fehlt. In B2 wurde gesagt, Nichtseiendes sei unerkennbar (B2,7). Das könnte Parmenides in Form einer Kontraposition wiederholen und sagen: „Was erkennbar ist, existiert auch.“ Es fehlt aber eine Begründung der Umkehrung: „Was existiert, ist auch erkennbar.“ In unserem Sinn ist das falsch. Es gibt vieles, was wir aller Voraussicht nach nie erkennen werden, wie z. B. ob es am 1.3.400 v. Chr. in Athen geregnet hat. Wir müssen wohl von dem speziellen Sinn des Wortes νοεῖν ausgehen, von dem oben die Rede war. Diese Art von Erkennen richtet sich auf eine Wirklichkeit hinter den sinnlichen Erscheinungen, und diese Wirklichkeit wird von diesem Erkennen her charakterisiert. Daher kann man sagen: Was wahrhaft existiert, ist das, was sich vernunftgemäß erkennen lässt. Wir müssten dann B3 lesen als *denn dasselbe lässt sich erkennen und kann existieren*, wie das heute weithin akzeptiert ist.<sup>8</sup>

Es ist jedoch möglich, bei der natürlicheren Lesart zu bleiben. Charles Kahn (1969) hat einen Hinweis gegeben, wie sie sich auch ohne Bezugnahme auf ungegenständliches Erkennen verstehen lässt. Er verweist auf Stellen in *De anima*, 431a1, wo Aristoteles sagt: Τὸ αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Ἐπιστήμη ist das Vermögen zu erkennen, das sich in einzelnen Erkenntnisakten der Form verwirklicht: „Die Person X erkennt, dass in der Situation S der Sachverhalt P besteht.“ P ist der *Inhalt*, S der *Gegenstand* des Erkenntnisakts, die Situation, die Sache, auf die er sich bezieht. Aristoteles

<sup>8</sup> Vgl. dazu z. B. Coxon (2009), 58 und 296f. Andere haben übersetzt: „Erkennen ist dasselbe wie Erkennen, dass etwas ist“ (Fränkel). B8,34 wird übersetzt als „Erkennen ist dasselbe wie Erkennen, weshalb etwas ist“ (Hölscher), „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass Es Ist“ (Kranz). Schon Paul Deussen hat B3 und B8,34 im Sinn der Aussage verstanden, alles wahrhaft Seiende sei geistiger Natur; vgl. Deussen (1919), 84.

setzt nun (a) den Akt mit dem Inhalt gleich und (b) den Inhalt mit dem Gegenstand. Sieht man von begleitenden Gefühlen und Strebungen ab, so besteht zwar eine eineindeutige Entsprechung zwischen Akten (als Typen) und ihren Inhalten, aber doch keine Identität. Im Fall des Erkennens ist der Inhalt tatsächlich der Fall, hier liegt es also nahe, Inhalt und Gegenstand zu identifizieren. Anders im Fall des Denkens oder Vorstellens, denn da kann der Inhalt die Situation falsch darstellen. Aristoteles sagt zwar nicht τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, er hätte das aber durchaus sagen können, denn νοεῖν ist die Verwirklichung des νοῦς als Erkenntnisvermögen und die ist im Sinn der zitierten Aussage identisch mit der Sache, dem Gegenstand, dem πράγμα, das im Fall der Erkenntnis ein Wirkliches, ein ὄν ist. Vor den Stoikern sah die antike Philosophie das Wahrnehmen eines physischen Gegenstandes als Entstehen eines Abbildes im eigenen Kopf an. Für eine Erklärung des Erkennens genügte es ihr – wie übrigens auch noch vielen zeitgenössischen Philosophen – den zu erkennenden Gegenstand in den eigenen Kopf zu verlagern. Auf die Frage, wie wir denn die Abbilder in unserem Kopf erkennen, kam man gar nicht.

Nach dem Hinweis von Kahn ist auch das zweite Zitat (B8,34) nicht zu lesen als: „Dasselbe, das sich erkennen lässt, ist das, worauf Erkenntnis abzielt“, man kann vielmehr bei der oben angegebenen Übersetzung bleiben. Als Begründung folgt:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον  
ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν

Denn ohne das Seiende, in dem sie ausgesprochen  
wird, gibt es keine Erkenntnis.

Was man ausspricht, ist der Inhalt des Erkennens, und der wird mit dem Gegenstand gleichgesetzt.

## 5. Zwei Arten der Erkenntnis

Schon aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. gibt es viele skeptische Äußerungen über die praktischen und die kognitiven Möglichkeiten des Menschen (vgl. dazu Heitsch 1983, 173ff.). So sagt Theognis: „Wir Menschen raten vergeblich herum, wissen aber nichts.“ Diese Erkenntniskepsis kommt auch im Fragment B34 von Xenophanes zum Ausdruck:

Und das Gewisse (Genau) freilich erblickte kein Mensch und es wird auch nie einen geben, der es weiß in Bezug auf die Götter und alles, was ich nur immer erwähne; denn selbst, wenn es einem im höchsten Maß gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, wüsste er selbst doch nicht [davon].  
Schein (Meinen, δοξός) haftet an allem.

Mit der Unterscheidung der subjektiven Sphäre des Urteilens und Annehmens von der objektiven Sphäre der Tatsachen draußen in der Welt ergab sich die Frage, ob die Vorstellungen, die wir uns von den Tatsachen machen, mit ihnen übereinstimmen, und ob und ggf. wie wir eine solche Übereinstimmung feststellen können. Überzeugungen können falsch sein, Wissen hingegen ist nach Xenophanes untrüglich. Wie Überzeugungen ist Wissen für ihn unproblematisch, d. h. es ist jedem introspektiv unmittelbar klar, ob er, was er zu wissen glaubt, auch tatsächlich weiß. Da Wissen Wahrheit impliziert, ist man sich damit der Richtigkeit seiner Annahmen immer gewiss, wenn man glaubt, etwas zu wissen.

Am besten lässt sich der Gedanke von Xenophanes verstehen, wenn wir zwei Wissensbegriffe unterscheiden: Für beide gilt (a) „Weiß man, dass ein Sachverhalt besteht, so besteht er tatsächlich“ und (b) „Weiß man, dass ein Sachverhalt besteht, so ist man



davon auch überzeugt.“ Für *Wissen im weiten Sinn* – heute sagt man auch: für *Wissen im minimalistischen Sinn* – sind diese beiden notwendigen Bedingungen zusammen auch hinreichend, Wissen i. w. S. ist also wahre Überzeugung. Für diese Art von Wissen gilt nicht (c) „Wenn jemand glaubt, etwas zu wissen, weiß er es auch tatsächlich.“ *Wissen im engeren Sinn* zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass (c) gilt. Wegen (a) folgt aus (c): „Was man zu wissen glaubt, ist wahr.“ Xenophanes behauptet nun zunächst: Es gibt kein Wissen i. e. S. Solches Wissen ist für uns nicht erreichbar. Wir müssen daher unseren wohlervogenen Überzeugungen folgen. Es gibt zwar wahre Überzeugungen, also ein Wissen i. w. S.<sup>9</sup>, ihrer Wahrheit können wir aber nie sicher sein. Wenn wir glauben, etwas zu wissen, können wir uns irren. Über unsere Überzeugungen kommen wir nicht hinaus: Anschein haftet an allem; es gibt kein zugleich sicheres und unproblematisches Wahrheitskriterium. Sextus Empiricus hat diese These durch ein Bild verdeutlicht: Wir sind wie Leute, die im Dunkeln Gold suchen; selbst wenn wir es in Händen halten, wissen wir es nicht (*Adversus mathematicos* VII, 52).

Für Xenophanes sind all unsere Wissensansprüche problematisch, bei Parmenides gilt das hingegen nur im empirischen Bereich, nicht aber für vernünftig begründete Überzeugungen. Das hat Ernst Heitsch in (2011) hervorgehoben. Die Pythagoreer hatten untrügliche Evidenz schon vorher in der Mathematik gefunden. Entscheidend für die Bedeutung der Mathematik in der pythagoreischen Philosophie war offenbar das Erlebnis der Evidenz, der Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis, die im Feld von Arithmetik und Geometrie möglich ist, die Entdeckung eines Bereichs, in dem sich strenge Beweise angeben lassen. In der Mathematik hat sich den Griechen eine ganz neue Dimension von Erkenntnis erschlossen, ein neues Bewusstsein von dem, was sie sein und leisten kann. Erkenntnis von der Art, wie sie in der Mathematik möglich ist, wurde zuerst bei den Pythagoreern zum Erkenntnisideal für alle Bereiche der Wirklichkeit, zum Maßstab echter und voller Erkenntnis, ähnlich wie später im neuzeitlichen Rationalismus bei Hobbes, Descartes, Spinoza und Leibniz.

Selbst wenn der Inhalt untrüglichen Wissens sich bei Parmenides auf die Einheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit des Seienden beschränkt, hat er doch zur Anerkennung dieses neuen Erkenntnisideals beigetragen.

## 6. Zwei Wirklichkeiten?

Denken und Erfahrung sind für Parmenides zwei Wege zur Erkenntnis. Die Frage ist, ob diese beiden Wege zur selben Wirklichkeit führen. Das Eine von Parmenides lässt sich nicht mit dem *apeiron* Anaximanders vergleichen, mit dem Feuer Heraklits und auch nicht mit dem Einen Plotins. Denn in diesen Theorien geht es um die *arche* der empirischen Welt, um ihren Ursprung, den Urgrund, aus dem sie entstanden sind. Das Eine von Parmenides ist aber keine *arche*. Da es unwandelbar ist, kann es kein Entstehen von anderem bewirken. Ein Anderes ist auch ein Seiendes, Parmenides hat aber versucht zu zeigen, dass aus einem Seienden kein anderes entstehen kann. Man muss also zwei Formen des Seins annehmen: Das Sein im vollen Sinn, um das es im ersten Teil des Lehrgedichts geht, und ein defizitäres, mit Nichtsein gemischtes – oder aus Licht und Dunkel gemischtes – Sein der empirischen Welt.

<sup>9</sup> Das ist, wie Platon im *Theätet* sagt, für praktische Zwecke ebenso gut wie ein Wissen i. e. S.

Dennoch bleibt die Frage, wie volles und defizitäres Sein zusammenhängen. Der Ansicht, die empirische Weltsicht entstehe aus einem logischen Fehler, der Annahme von Nichtseiendem, wurde schon oben widersprochen. Die empirische Welt ist keine Illusion logisch inkompetenter Menschen, sonst bliebe die eingehende Beschäftigung mit dieser Welt im zweiten Teil der Schrift unverständlich. Wäre sie eine Illusion, so gäbe es auch keine Menschen, die diese Illusion haben können, Menschen gehören ja zur empirischen Welt. Sie würde zur Illusion von Illusionen. Man kann nicht einmal sagen, die Erfahrung zeichne ein falsches Bild der Wirklichkeit, denn wir selbst existieren ja nur in diesem Bild. Auch das defizitäre Sein ist also wirklich, und dann bleibt offen, wie es sich zum vollen Sein verhält und wie man eine Theorie vermeiden will, die mit zwei inkommensurablen Wirklichkeiten operiert.

## 7. Wirkung

Nach der Deutung der Lehre von Parmenides, zu der wir gelangt sind, ist sein großer Ruf in der Geschichte der Philosophie nur schwer verständlich. Sie hat in der nachfolgenden Generation auch wenig Wirkung entfaltet. Als Schüler von Parmenides sind nur Melissos aus Samos und Zenon bekannt. Melissos war ein guter Admiral, der 441 v. Chr. sogar Perikles besiegt hat, soweit wir das nach den erhaltenen Fragmenten und den Berichten sagen können, war er aber kein origineller Denker. Seine Bedeutung besteht allein darin, dass er die Gedanken von Parmenides über das Eine getreu wiedergegeben hat, manchmal sogar ausführlicher und klarer. So bestätigt er, dass Parmenides die Annahme eines Vakuums, eines leeren Raums ablehnte – das Leere sei ein Nichtseiendes (30B7,7). Daher ist auch Bewegung in Form einer Einnahme eines bisher leeren Raums unmöglich. Wie Parmenides argumentiert Melissos gegen die Annahme einer Vielheit von Seienden so, dass es zwischen zwei Dingen eine Grenze, damit einen Abstand, „also“ ein Leeres gäbe (B5). Daraus soll die Homogenität des Seienden folgen, denn etwas, das an verschiedenen Stellen verschieden ist, besteht aus mehreren Teilen, die es nicht geben kann. Damit wird dann auch eine zweite Form der Bewegung ausgeschlossen, Bewegung durch Verdrängung eines dünneren Mediums (vgl. Aristoteles, *Über Melissos*, 974a). Melissos spricht dem Einen auch Empfindungen ab, da Empfindungen immer Empfindungen von anderem sind, und das gibt es nicht (B5). Nach diesem Argument kann das Eine auch nichts erkennen und kann daher nicht mit dem Gott des Xenophanes gleichgesetzt werden, der nach 21B24 und B25 ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr ist und alles mit seines Geistes Kraft bewegt.

In Platons *Parmenides* sagt Zenon, er habe die Thesen seines Lehrers von der Einheit und Unwandelbarkeit des Seins dadurch bewiesen, dass er ihre Negationen – die Annahme von Vielheit und von Veränderung – *ad absurdum* führte. Seine Paradoxien lassen sich aber auch einfach als Nachweis dafür verstehen, dass es im Bereich der Empirie, in dem wir es mit vielen Dingen und Veränderungen zu tun haben, keine zuverlässige Erkenntnis gibt. Auch das war eine These von Parmenides, wenn auch nicht die zentrale. Ist Parmenides der erste Philosoph, von dem uns überhaupt Argumente erhalten sind, so begegnet uns bei Zenon schon eine sehr beachtliche Kunst der Argumentation. Aristoteles bezeichnet ihn daher als Begründer der Dialektik. Die hat er sicher bei Mathematikern erlernt, denn in seiner Zeit war die mathematische Beweistechnik schon hoch entwickelt. Viele Probleme, die bei Zenon angesprochen werden, haben auch die Mathematik seiner Zeit beschäftigt.

Exakte Beschreibungen von Bewegungen und Veränderungen sind erst in der mathematischen Physik möglich geworden, die sich auf die von Leibniz und Newton entwickelte Infinitesimalrechnung stützen konnte. Eudoxos und dann vor allem Archimedes haben zwar schon Exhaustionsmethoden entwickelt, die der Integralrechnung nahe kommen, und Eudoxos hat auch Begriffsbildungen eingeführt, mit denen man ähnliche Probleme behandeln kann wie mit Grenzwerten im Bereich der reellen Zahlen, zu einer systematischen Theorie der reellen Zahlen und der Grenzwerte ist man aber nicht gelangt, weil man bei der Auffassung blieb, es gäbe nur potentielle, aber keine aktuellen Unendlichkeiten.

Mit Melissos und Zenon endet die eleatische Schule. Bis hin zu Platon begegnet ihre Lehre vom Einen nun genereller Ablehnung. Gorgias aus Leontinoi, ein Zeitgenosse Zenons, hat in seiner Schrift *Über das Nichtseiende oder die Philosophie*<sup>10</sup> „gezeigt“: Es gibt nichts; auch wenn es etwas gäbe, wäre es nicht erkennbar; und selbst wenn es erkennbar wäre, wäre es doch nicht mitteilbar. Das ist eine Karikatur eleatischer Argumentationen, die zeigt, wie die Eleaten nun weithin wahrgenommen wurden.

Der bleibende Ruhm von Parmenides geht auf Platon zurück. An seinem Urteil haben sich später die Neuplatoniker orientiert, denen wir die Erhaltung von erheblichen Teilen der Texte von Parmenides und Melissos verdanken. Im *Theätet* fordert Theätet Sokrates auf, ihm die Lehren der Eleaten zu erläutern, nach denen das Ganze unveränderlich ist. Sokrates weigert sich und sagt:

Ich scheue mich zwar, Melissos und die anderen, die sagen, das Ganze sei unveränderlich, bloß in groben Zügen zu kritisieren, mehr jedoch noch Parmenides. Parmenides scheint mir, in den Worten Homers, zugleich „verehrungswürdig“ und „furchteinflößend“ zu sein. Denn ich bin dem Mann begegnet, als ich jung und er schon alt war, und damals offenbarte sich mir in ihm eine edle Tiefe [des Geistes]. Ich fürchte daher, dass wir weder verstehen, was er gesagt hat, noch, was er damit gemeint hat. (183e–184a)

In Platons *Parmenides* tritt Parmenides als der große, überlegende Denker auf, der dem jungen Sokrates zeigt, dass der seine Ideenlehre selbst noch nicht richtig verstanden hat. Im *Sophistes* weist der Eleat, der dort das Gespräch führt, jedoch darauf hin, dass die Annahme nur eines einzigen Seienden völlig unhaltbar ist (244b–245e): Das kugelförmige Eine hat eine Grenze und damit gibt es neben dem Einen noch ein zweites, eine Grenze. Im Übrigen kann man über das Eine nicht einmal reden, ohne mehrere Wörter zu verwenden.

Wenn Platon einen Eleaten die These von einem einzigen Seienden widerlegen lässt, deutet er damit an, dass die Eleaten eigentlich über eine anspruchsvollere Konzeption des Einen verfügen. Wie die allerdings aussehen soll, sagt der Eleat nicht, und man findet sie auch nicht im zweiten Teil des *Parmenides*, denn dort geht es um die Idee des Einen, für sich betrachtet und im Verhältnis zu anderen Ideen, die dort vorausgesetzt werden (vgl. Kutschera 2002, II, 6).

Will man nicht an seine Vorstellung vom Guten denken, so hatte Platon vermutlich selbst keine anspruchsvollere Deutung der Lehre vom Einen im Auge, er hat Parmenides vielmehr als ersten gewürdigt, der eine Konzeption der wahren Wirklichkeit vertreten hat, nach der sie nicht den Sinnen, sondern nur der Vernunft zugänglich ist. Mit manchen Ansichten steht Platon Parmenides nahe. So sagt er im *Timaios* (28a), vom Entstehen und der Einrichtung der empirischen Welt mit ihrem ständigen Wandel gebe es kein Wissen, sondern nur

<sup>10</sup> Vgl. dazu Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, 65–87.

Meinungen. Im *Staat* (V, 476e–480a) setzt er zwischen Wissen und Nichtwissen als Drittes das Meinen an und auf der ontischen Ebene entsprechend zwischen Sein und Nichtsein die empirische Welt. Das entspricht dem Gedanken von Parmenides doch recht genau, nur vom Seienden gebe es Wissen, von der empirischen Welt aber nur Meinungen.

Die Geschichte des Einen setzt sich erst nach über 700 Jahren mit Plotin fort. Der entwirft ein Bild der Gesamtwirklichkeit, nach dem sie eine Hierarchie darstellt, eine Folge von Stufen des Seins. An der obersten Stelle steht das Eine. Es ist so etwas wie der Urgrund alles Seienden, wenn auch nicht im kausalen Sinn. Es ist kein Seiendes, sondern, wie das Gute bei Platon, „jenseits des Seins“. Es ist zugleich das Gute, denn allein das vollkommen Gute bedarf keines weiteren Grundes, keiner weiteren Rechtfertigung seiner Existenz. Es ist absolut einfach, kein Gegenstand und daher ohne Eigenschaften. Es ist nicht nur Grund alles Seienden, sondern auch dessen Ziel, denn alle Dinge streben nach dem Guten. Wegen der Ewigkeit und Unwandelbarkeit des Einen ist das Hervorgehen aus ihm wie die Rückkehr zu ihm keine Bewegung in der Zeit, sondern so etwas wie ein ewiges Aus- und Rückstrahlen. Alle Stufen der Seinshierarchie sind ebenso ewig wie das Eine, auch die körperliche Welt. Die physischen Dinge bestehen aus ewigen Formen und Materie, die Plotin als Nichtsein deutet. Das Eine hat auch kein intentionales Bewusstsein, denn sonst gäbe es wegen der Verschiedenheit von Subjekt und Gegenstand des Erkennens zu ihm ein anderes. Man kann andererseits auch nicht sagen, ihm fehle Bewusstsein, es ist vielmehr jenseits von Bewusstsein und Bewusstlosigkeit im normalen Sinn.

Die Eigenschaftslosigkeit des Einen von Plotin bewirkt, dass es nicht im normalen Sinn erkennbar ist. Es ist nicht einmal ein möglicher Gegenstand des Denkens. Man kann darüber nichts aussagen,<sup>11</sup> keine Bestimmung ist richtiger als ihre Negation. Es versagt sich allen begrifflichen Bestimmungen. Trotzdem gibt es einen kognitiven Zugang zum Einen. Der besteht in einer ungegenständlichen Erfahrung. Die ist keine Erkenntnis eines Gegenstandes im weitesten Sinn des Wortes, eines Seienden, deren Inhalt sich mit der normalen Sprache beschreiben ließe, sondern eine, wie Plotin sagt (vgl. VI.9), *Parousie* des Einen, eine geistige Präsenz, die er bildlich als Erfülltwerden des Geistes von einem Licht schildert, in dem man nichts mehr wahrnimmt. Plotins Erfahrung des Einen war die Erfahrung einer *unio mystica*, eine Erfahrung des Einsseins mit dem Einen als Ursprung aller Wirklichkeit. Normalerweise bewegen wir uns im Rahmen intentionalen Denkens und Erfahrens, in dem das denkende oder erfahrende Subjekt einem Gegenstand gegenübersteht, einem Objekt oder Sachverhalt.<sup>12</sup> Plotins Erfahrung bestand hingegen in einem überintentionalen Bewusstsein des Einen, in dem Bewusstsein und Sein zusammenfallen. Von einer solchen Erfahrung kann man nun tatsächlich in einem genauen Sinn sagen: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

Von derartigen Erfahrungen ist zuerst in der indischen Philosophie die Rede, insbesondere im Advaita Vedanta. Dort gibt es auch die Vorstellung vom All-Einen als der einzigen, wahren, ewigen und unwandelbaren Wirklichkeit und die Auffassung der empirischen Welt als Illusion.<sup>13</sup> Das Eine Plotins lässt sich zweifellos mit dem All-Einen des Advaita Vedanta vergleichen. Gehört auch das Eine von Parmenides in diese Verwandtschaft? Wenn ja,

<sup>11</sup> Vgl. z. B. *Enneaden* VI.7 bis 9 und V.3 bis 6.

<sup>12</sup> Ich verwende das Wort „Gegenstand“ hier wieder im weiten Sinn, in dem es sowohl Objekte wie Attribute und Sachverhalte umfasst.

<sup>13</sup> Zur indischen Philosophie vgl. z. B. Deutsch (1969) und Glasenapp (1985).

würde das die Bedeutung von Parmenides weit über das bisher Gesagte hinausheben. Mit ihm hätte dann in der europäischen Philosophie das Bewusstsein von den Grenzen intentionalen Denkens begonnen und er hätte gegenüber dem frühen indischen Denken, das den Zugang zu überintentionalen Erfahrungen durch Yoga-Übungen sucht, mit vernünftigen Überlegungen einen neuen Zugang erschlossen. Ähnlich wie die griechische Mathematik sich von der babylonischen, der sie viel verdankt, dadurch grundlegend unterscheidet, dass sie eine beweisende Wissenschaft ist, hätte Parmenides aus östlichen Anregungen etwas Neues gemacht, indem er einen argumentativen Zugang zum Einen erschlossen und ganz in den Vordergrund gestellt hat.<sup>14</sup>

Auf den ersten Blick ist dieser Gedanke keineswegs abwegig, denn alle drei zentralen Punkte der indischen Vedanta-Philosophie: die Grundwirklichkeit als das in sich ungeschiedene Alleine, das ewig ist und weder Vielheit noch Wandel kennt, die Einheit von Erkennen und Sein in der Erfahrung dieser Wirklichkeit und die Auffassung der empirischen Welt als Täuschung haben Entsprechungen bei Parmenides. Ein Einfluss indischen Denkens auf Parmenides wäre über die Orphik möglich. In Platons *Sophistes* sagt der Eleat:

Unsere eleatische Schule, die bei Xenophanes und noch früher ihren Ursprung hat, formuliert ihre Lehre so, dass das, was man „alle Dinge“ nennt, ein einziges Wesen ist. (242d)

Als „eleatische“ Vorgänger von Xenophanes gelten die Orphiker. Der Eleat stellt die Lehre vom Einen von Parmenides also in die Tradition von Xenophanes' rein geistigem Gott (21B23 – B25) und von orphischen Lehren. Die Orphik war eine spekulativ-religiöse Strömung mit Wurzeln in Indien und Persien, die in Thrakien mit Mythen von Dionysos und Orpheus verbunden wurde und von dort im 6. Jahrhundert v. Chr. nach Griechenland kam. Der Kult des Dionysos war ein Mysterienkult, der eine ekstatische Vereinigung mit dem Göttlichen anstrebte. Darin kann man eine gewisse Affinität zu mystischen Einheitserfahrungen im Hinduismus sehen. Die Orphik hat mit ihrem Leib-Seele-Antagonismus und ihrer Lehre von der Seelenwanderung nachhaltigen Einfluss auf die griechische Philosophie ausgeübt, insbesondere auf die Pythagoreer, mit denen Parmenides in seiner Jugend in Verbindung stand. Die zentralen Lehren der indischen Philosophie, von denen ich gerade gesprochen habe, finden sich in den erhaltenen orphischen Fragmenten jedoch nicht, obwohl die zu einem großen Teil durch Vermittlung des Neuplatonismus auf uns gekommen sind, der gerade an diesen Themen Interesse hatte. Als Neuplatoniker hätte sich Simplicius auch für den wörtlichen Sinn der Aussagen von Parmenides interessieren müssen, von B3 spricht er aber gar nicht und zu B8,34–36 erklärt er lediglich, das Eine sei Ziel des Erkennens. Plotin erwähnt B3 in den *Enneaden* V, 1,8,15–18 und 9,5,26–32, sieht darin aber auch keine Andeutung ungegenständlichen Erkennens, sondern bezieht die Stelle auf Platons Ideen, die ihren Ort im *nous* selber haben. Proklos deutet B3 so: Der *nous* ist das, was die Welt zusammenhält wie der *logos* bei Heraklit. Die Hypothese einer orphischen Vermittlung indischer Lehren steht also auf sehr schwachen Beinen.

Parmenides könnte natürlich auch ohne orphische Vermittlung zur Idee einer nur in überintentionalem Bewusstsein erkennbaren Wirklichkeit gekommen sein, seine Argumentationen bewegen sich aber doch auf einer Ebene, die inhaltlich nichts mit solchem Bewusstsein zu tun hat. Die Gleichsetzung von Erkenntnisakt und Erkenntnisgegenstand

<sup>14</sup> In der indischen Philosophie finden sich Argumente erst bei Gaudapada, über tausend Jahre nach Parmenides.

B3 und B8,34 lässt sich, wie wir sahen, auch sehr viel schlichter als Ergebnis einer Nichtunterscheidung des Verschiedenen verstehen. Auch das Proömium bezeugt keine überintentionale Erfahrung, sondern nur das Erleben einer ganz neuen Sicht der Wirklichkeit. Trotz einiger Parallelen ist das Eine Plotins von völlig anderer Art als das Eine von Parmenides. Das Eine Plotins ist *arche* der gesamten Wirklichkeit, das Eine bei Parmenides nur ein funktionsloser Gegenstand reinen Denkens. Das Eine Plotins liegt jenseits des begrifflich Fassbaren, das Eine von Parmenides ist der einzige Gegenstand, den reines Denken begreifen kann.

Will man einen Einfluss indischer Lehren auf die Eleaten annehmen, dann zuerst für Xenophanes und dessen Konzeption eines einzigen, rein geistigen Gottes. Seine Aussagen, Gott sei ganz Auge, ganz Ohr (B24) hat eine erstaunliche Parallele in der Svetasvatara-Upanishad, 3,16. Dort heißt es, der eine Gott sei nach allen Seiten Auge, Ohr, Haupt und Mund. So frappierend sie auch sind, belegen solche Übereinstimmungen aber noch keine Abhängigkeit, gleiche Bilder erklären sich oft einfacher aus gleichen Vorstellungen.

## Literatur

- Austin, S. 1986. *Parmenides – Being, Bounds, and Logic*. New Haven: Yale UP.
- Coxon, A. H. 2009. *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Deussen, P. 1919. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. II, 1. Leipzig: Brockhaus. (2. Aufl.)
- Deutsch, E. 1969. *Advaita Vedanta – A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press.
- Fritz, K. v. 1945. Nous, Noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy. *Classical Philosophy* 40, 223–242 und 41, 12–34. (Auch abgedruckt in Mourelatos 1974.)
- Glasenapp, H. v. 1985. *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart: Kröner. (4. Aufl.)
- Heitsch, E. 1974. *Parmenides*. München: Heimeran.
- Heitsch, E. 1983. *Xenophanes*. München: Artemis.
- Heitsch, E. 2011. *Aletheia. Eine Episode aus der Geschichte des Wahrheitsbegriffs*. Stuttgart: Steiner.
- Kahn, C. 1969: The thesis of Parmenides. *Revue of Metaphysics* 22, 700–724.
- Kraus, M. 2013. Parmenides. In: Flashar, H./Bremer, D./Rechenauer, G. (eds.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie der Antike*. Basel: Schwabe, Bd. 1, 441–530.
- Kutschera, F. v. 2002. *Platons Philosophie*. 3 Bde. Paderborn: mentis.
- Mourelatos, A. P. D. 1970. *The Route of Parmenides*. New Haven: Yale UP.
- Mourelatos, A. P. D. (ed.) 1974. *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Anchor Press (Nachdruck Princeton 1993).
- Nehamas, A. 1981. On Parmenides' three ways of inquiry. *Deucalion* 33/34, 97–111.
- Palmer, J. 2009. *Parmenides and Pre-Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.
- Rapp, Ch. 2004. Grenzen des Seins. In: Högrefe, W. (ed.). *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Vorträge und Kolloquien*. Berlin: Akademie, 40–53.
- Reinhardt, K. 1916. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: Cohen.