

2018.2 . Ano xxxv . Número 36

# CALÍOPE

## Presença Clássica

*separata 1*

2018.2 . Ano xxxv . Número 36

# CALÍOPE

## Presença Clássica

ISSN 2447-875X

*separata 1*

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
REITOR Roberto Leher

Centro de Letras e Artes  
DECANA Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras  
DIRETORA Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas  
COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira  
VICE-COORDENADORA Arlete José Mota

Departamento de Letras Clássicas  
CHEFE Fábio Frohwein de Salles Moniz  
SUBCHEFE Rainer Guggenberger

Organizadores  
Fábio Frohwein de Salles Moniz  
Fernanda Lemos de Lima  
Rainer Guggenberger

Conselho Editorial  
Alice da Silva Cunha  
Ana Thereza Basílio Vieira  
Anderson de Araujo Martins Esteves  
Arlete José Mota Auto Lyra Teixeira  
Ricardo de Souza Nogueira Tania Martins Santos

Conselho Consultivo  
Alfred Dunshirn (Universität Wien)  
David Konstan (New York University)  
Edith Hall (King's College London)  
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)  
Gabriele Cornelli (UnB)  
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)  
Isabella Tardin (Unicamp)  
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)  
Jean-Michel Carrié (EHESS)  
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)  
Martin Dinter (King's College London)  
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)  
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)  
Zélia de Almeida Cardoso (USP)

Capa e editoração  
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisão de texto  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Fernanda Lemos de Lima | Rainer Guggenberger

Revisão técnica  
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ  
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ  
[www.lettras.ufrj.br/pgclassicas](http://www.lettras.ufrj.br/pgclassicas) – [pgclassicas@lettras.ufrj.br](mailto:pgclassicas@lettras.ufrj.br)

# Der Augenblick (*EXAIPHNES*) als Ausgangspunkt eines Vergleiches der Philosophie Platons und Nāgārjunas

Alfred Dunshirn

## RESUMO

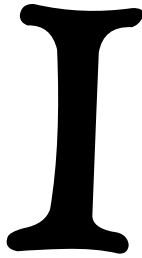
Este artigo é uma tentativa de comparar a filosofia de Platão com aquela de Nāgārjuna. Como vínculo principal de comparação serve o fenómeno e o conceito do momento. No momento, que pode ser visto como fonte ou ponto de mudança, se encontram interligadas disposições múltiplas e contraditórias. Isso pode ser interpretado como paradoxo, mas também como expressão da mais alta espiritualidade.

## PALAVRAS-CHAVE

Platão; Nāgārjuna; Parmênides; *exaiphnes*; instante; espiritualidade.

SUBMISSÃO 15 nov. 2018 | PUBLICAÇÃO 27 dez. 2018

1 EIN MÖGLICHER VERGLEICHSPUNKT VON PLATON  
UND NĀGĀRJUNA; BESCHREIBUNG DER  
VORGEHENSWEISE



Im Folgenden sollen Überlegungen angestellt werden, inwiefern dasjenige, was man in Platons *Parmenides* als „Augenblick“ bezeichnet sieht, einen Vergleichspunkt für Gedanken des Athener Philosophen mit solchen Nāgārjunas abgeben kann.<sup>1</sup> Damit wird ein Ausdruck im Zentrum stehen, der als Schlüsselbegriff für das Verständnis des *Parmenides* gelten kann. Aufgrund dieser Fokussierung auf einen solchen Terminus wird auch weniger eine Komparation der beiden genannten Philosophen vorgenommen, als vielmehr nur der Boden für eine

solche bereitet werden können.

Das Wort „Augenblick“ lässt im Zusammenhang mit dem *Parmenides*, wenn man sich die im deutschsprachigen Raum sehr einflussreiche Übersetzung dieses Dialogs von Friedrich Schleiermacher<sup>2</sup> in Erinnerung ruft, an eine bestimmte Passage denken. Ich meine den vergleichsweise kurzen Abschnitt nach den ersten beiden sogenannten Hypothesen des Dialogs. Diese sind die längsten der acht oder neun dieser „Annahmen“ (oder wie auch immer man sie zählen mag).<sup>3</sup> Auf sie, die mit sehr unterschiedlichen Ergebnissen enden (dazu weiter unten), folgt ein vergleichsweise kurzer Dialogteil, der verschiedentlich als „Hypothese 2b“ oder als „Hypothese 3“ bezeichnet wird (155e–157).<sup>4</sup> Zur Einstimmung auf die Auseinandersetzung mit dem wohl spekulativsten Werk Platons sei ein Abschnitt daraus zitiert (155e4–156e3):

Wohl, laß uns auch das Dritte noch durchgehen. Das Eins, wenn es ist, so wie wir es durchgeführt haben, muß es nicht notwendig, da es eins ist und vieles und auch wieder weder eins noch vieles und dabei mit der Zeit Gemeinschaft hat, sofern es eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben, und sofern es das nicht ist, auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? – Notwendig. – Und wird es wohl, wenn

es das Sein hat, eben dann es auch nicht haben können, oder wenn es das Sein nicht hat, eben dann es auch haben können? – Nicht möglich. [...] Und wenn es in der Bewegung still steht und aus der Ruhe zur Bewegung übergeht, so muß es doch selbst nicht in einer Zeit sein? – Wie könnte es? – Daß das zuvor Ruhende hernach bewegt werde und das zuvor Bewegte hernach ruhe, dies kann ihm einesteils ohne Übergang unmöglich begegnen. – Wie auch? – Eine Zeit aber gibt es andernteils nicht, in der etwas zugleich weder bewegt sein noch ruhen könnte. – Das gibt es wohl nicht. – Aber es kann nicht doch nicht übergehen ohne Übergang? – Nicht glaublich. – Wann also geht es über? Denn weder während der Ruhe noch während der Bewegung kann es übergehen noch während es in der Zeit ist. – Freilich nicht. – Ist also etwa jenes Wunderbare das, worin es ist, wenn es übergeht? – Welches denn? – Der Augenblick. Denn das Augenblickliche scheint dergleichen etwas anzudeuten, daß von ihm aus etwas übergeht in eins von beiden. Denn aus der Ruhe geht nichts noch während des Ruhens über noch aus der Bewegung während des Bewegt-Seins; sondern dieses wunderbare Wesen, der Augenblick, liegt zwischen der Bewegung und der Ruhe als außer aller Zeit seiend, und in ihm und aus ihm geht das Bewegte über zur Ruhe und das Ruhende zur Bewegung. – So mag es wohl sein.<sup>5</sup>

Man kann bei einer ersten Lektüre dieser Zeilen ermessen, dass der Dialog *Parmenides* seiner Leserschaft immer wieder große Verständnisschwierigkeiten bereitet. Andererseits mag man bezweifeln, ob die Antworten, die hier auf die langen Fragen der Figur des Parmenides von dessen Gesprächspartner, einem jungen Mann namens Aristoteles (der nicht zu verwechseln ist mit dem gleichnamigen Platonschüler aus Makedonien), gegeben werden, tatsächlich so lauten müssen. Es könnte sein, dass die Zu- und Absprechungen hinsichtlich des Einen, die hier verstandesmäßig auseinandergehalten werden, nicht in dieser Weise separiert werden sollen; es könnte auch durchaus sein, dass das Eine nicht notwendigerweise nur zu einer Zeit ruhen und zu einer anderen Zeit sich bewegen kann. Auf derartige Überlegungen wollen wir in Abschnitt 4. zu sprechen kommen. Zunächst soll das Augenmerk darauf liegen, dass in der hier zitierten Übertragung das Wort

„Augenblick“ begegnet. Im Griechischen steht dafür ἐξάφνης (156d3), ein Adverb, das in etwa „plötzlich“ bedeutet.<sup>6</sup> Der „Augenblick“ ist also erst durch die Übersetzung in den Text geraten. Man kann dasjenige, worin das Umschlagen, von dem Parmenides spricht, sich ereignet (ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει, 156d2), auch als das „Plötzlich“ oder das „Im Nu“ bezeichnen. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass das Wort „Augenblick“ in ähnlicher Weise in einem Satz Nāgārjunas durch die Übersetzung in den Text gelangt. Dieser wird im Nachfolgenden nicht zitiert, um eine besondere Ähnlichkeit zwischen ihm und der ausgeschriebenen *Parmenides*-Passage zu behaupten. Es wird mit dieser Gegenüberstellung zunächst das Ziel verfolgt, zu zeigen, wie durch die jeweilige Übertragung ins Deutsche ein Wort auftritt, das als solches nicht in den Originalen zu finden ist. Bei dem angesprochenen Text handelt es sich um einen Satz aus dem sechzehnten Kapitel von Nāgārjunas *Mūlamadhyamaka-Kārikās* (16.3):<sup>7</sup>

Indem [die Person] vom Ergreifen [der einen Existenz] zum Ergreifen [der anderen Existenz] wandert, dürfte sie ohne [substantielles] Sein sein. Als wer oder als was vermöchte sie denn zu wandern, da sie doch [im Augenblick des Wechsels] weder durch Sein noch durch Ergreifen bestimmt ist?

Während im *Parmenides* vom Umschlagen (μεταβάλλειν) zwischen Sein und Nichtsein die Rede ist, spricht Nāgārjuna über das Wandern vom Ergreifen einer Existenz zum Ergreifen einer anderen. Daran schließt er die Frage, wie dieses Wandern möglich sein soll, da die betreffende Person „im Augenblick des Wechsels“ – so die Ergänzung der Übersetzung – unbestimmt ist. Vergleichbar an beiden Stellen ist, dass die Vorgänge des Wechsels von einem zum anderen Zustand mit Ausdrücken benannt sind, die Bewegungen bezeichnen, bei Nāgārjuna mit „wandern“, bei Platon mit „umschlagen“. Dazu ist mit Hinblick auf das Griechische zu sagen, dass der Begriff μεταβάλλειν ein umfassender Ausdruck für Bewegung ist,<sup>8</sup> und dass damit auch eine geistige Veränderung bezeichnet werden kann.<sup>9</sup> Das sei in

Vorblick gesagt auf spätere Überlegungen zu dem hier im Zentrum stehenden „Augenblick“. Das Umschlagen nämlich, das im ἐξάφνης statthat, muss nicht als physikalischer (oder chemischer) Vorgang verstanden werden, bei dem etwa ein Ding von einem Zustand oder Ort zu einem anderen gelangt (oder, wie beim Verfahren des Titrierens, die Farbe einer Substanz von einer zur anderen ‚umschlägt‘).

Das μεταβάλλειν könnte – das sei in einem Vorgriff erwogen – auch den Moment höchster Geistigkeit bezeichnen, in dem „in Einem“ Sein und Nichtsein erfasst wird, ohne dass sie räumlich oder zeitlich auseinanderfielen. Gemeint ist, dass das Eine sich aus allen Bestimmungen (die in der ersten Hypothese des *Parmenides* entwickelt werden) zurückzieht und in Einem aber (was sowohl das „zugleich“ oder „im Augenblick“ als auch das Eine selbst, in dem der Vorgang vor sich geht, bezeichnen kann) dieselben Bestimmtheiten sein lässt. Das Umschlagen wäre dann ein Umschlagen des Einen, in welchem der Genitiv „des Einen“ nicht nur als *genitivus obiectivus*, sondern auch als *genitivus subiectivus* zu verstehen ist. Dass das Wort ἐξάφνης auf einen solchen geistigen Umschlag hindeuten kann, mag eine nähere Beschäftigung mit ihm ergeben.

Jedenfalls sollte von dem „Augenblick“, wie er im *Parmenides* anzutreffen ist, ein einseitiges Verständnis als *nunc stans* ferngehalten werden, zwischen welchem oder durch welches bestimmte Zustände pendeln. Was in oder durch dieses ἐξάφνης geschieht, ist eben durch ein Wort der Bewegung charakterisiert, das Umschlagen.<sup>10</sup>

In Hinblick darauf kann man auch erwähnen, dass sich zur Vergleichsstelle bei Nāgārjuna besser als die oben genannte aus Kapitel 16 (die primär zitiert wurde, um die Einfügung des Ausdrucks „Augenblick“ in der deutschen Übersetzung zu zeigen) das Sprechen über das Gehen, den Geher und das Gegangene eignet. Dabei wird (wie beispielsweise in Kapitel zwei der *Mūlamadhyamaka-Kārikās*) erwogen, wie die vom Gehen sich abscheidenden Phänomene wie das Begangene oder der Geher sprachlich einholbar sind. Dort kreisen die Betrachtungen um das



„Gegenwärtig Begangene“ (*gamyamāna*), an dem sich als Probleme abscheiden das Gehen und der Geher, von denen hinsichtlich des augenblicklichen Verlaufs gefragt werden kann, ob das „Jetzt“ ein stillstehendes ist oder jeweils ein schon vergangenes, da es mit dem Geher jeweils in Bewegung ist. Dies führt zu den berühmten Häufungen an Negationen wie in 2.17:

Weder bleibt [der Geher] nach dem gegenwärtig Begangenen, noch nach dem [schon] Gegangenen, noch nach dem [noch] Nicht-Gegangenen stehen. Gehen, Beginnen und Enden des Gehens fallen in eins [weil ununterscheidbar].<sup>11</sup>

Zu beobachten ist, dass sich die Phänomene, die hier unterschieden werden (oder zumindest zu einer Unterscheidung hindrängen), an einem Ausdruck der Bewegung, dem Gehen, abscheiden. Ähnlich ist im *Parmenides* der Wechsel von Sein zu Nichtsein und wieder zurück durch das μεταβάλλειν gekennzeichnet, das in dem ἐξάιφνης stattfindet. Dieses kann man als Augenblick bei Platon ebenso wie bei Nāgārjuna daraufhin befragen, ob es ständig schon vergangen ist, wenn es mit dem Umschlagen in Bewegung ist.

Zunächst wollen wir aber zur genaueren Erwägung des ἐξάιφνης als Zentralausdrucks der dritten Hypothese des *Parmenides* zurückkehren. Die vermutlich prominentere Stelle, aus der das Wort ἐξάιφνης bei Platon bekannt ist, ist das *Symposion*. Dort bezeichnet es gleichermaßen das „Plötzlich“, welches das Erreichen des höchsten Begehungszieles der Philosophen kennzeichnet (symp. 210e4) wie das plötzliche Eintreffen des sturzbetrunkenen Alkibiades (212c6).<sup>12</sup> Alle diese Stellen sind mit gutem Grund in einen Zusammenhang zu stellen, bezeichnen sie doch einen zentralen Punkt im Philosophieren, wie es durch Platons Figuren verkörpert wird.

Die für den bisher skizzierten Kontext des *Parmenides* vermutlich relevanteste Passage ist diejenige aus der Rede der Diotima.<sup>13</sup> Sokrates erwähnt dort in der Wiedergabe der Ausführungen seiner großen Lehrerin, der Lernende werde beim Aufstieg durch die zum Eros gehörenden Betätigungen nach

richtiger Unterweisung im Schönen

plötzlich (ἐξαίφνης) ein von Natur wunderbar Schönes erblicken, nämlich jenes selbst, o Sokrates, um deswillen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat, welches zuerst immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur in sofern schön, in sofern aber häßlich ist ... (210e4–211a2)<sup>14</sup>

Auch hier ist im Zusammenhang mit dem ἐξαίφνης von einer Tätigkeit die Rede, und diesmal explizit von einer geistigen Bewegung, nämlich dem Erblicken des Ziels aller philosophischen Bemühungen. Dieses kann man als das Gute oder das Eine bezeichnen, das als zentraler Umschlagpunkt bei allem Entstehen und Vergehen gegenwärtig ist.<sup>15</sup>

Ich möchte nun zum eingangs zitierten Abschnitt in Platons *Parmenides* aus der sogenannten dritten Hypothese zurückkehren, einige Überlegungen zu ihm vorbringen und damit dazu beitragen, den Boden für einen möglichen Vergleich mit Nāgārjunas Texten und Denken zu bereiten. Freilich erheben diese Ausführungen nicht den Anspruch, etwas Neues über den *Parmenides* vorzubringen oder interpretatorisch auch nur einem Bruchteil dieses vielleicht spekulativsten Textes der Philosophiegeschichte gerecht zu werden,<sup>16</sup> aber sie sollen auf eine zentrale Passage sowie auf einige diesbezüglichen Überlegungen von Platonexegeten hinweisen.

Neben einem Referat der genannten Stelle sei noch etwas über die Vielfalt an Möglichkeiten gesagt, wie sich die Leserschaft zum Text des *Parmenides* verhalten kann. Gegen Ende soll ein Vergleich mit Nāgārjuna versucht werden<sup>17</sup> in Verbindung mit einem kurzen Ausblick auf die Faszination des *Parmenides* für viele Philosophen, deren Texte ihrerseits wiederum zur besseren Erfassung der Absichten des *Parmenides* beitragen können.

2 DAS „PLÖTZLICH“ ALS UMSCHLAGSPUNKT UND VERBINDUNGSMOMENT DER ERSTEN BEIDEN HYPOTHESEN DES *PARMENIDES*

Die am Anfang angesprochene Passage, in der das Wort Augenblick auftaucht, stellt wie gesagt einen Teil des Dialoges *Parmenides* dar, der als dritte Hypothese oder als Hypothese 2a von acht oder neun Hypothesen gilt. Das Wort „Hypothese“ meint in diesem Zusammenhang in gewisser Weise eine „Annahme“, „Voraussetzung“ oder „Argumentation“, die Parmenides unternimmt. Dabei handelt es sich um die Figur Parmenides, der laut Fiktion des platonischen Dialogs gemeinsam mit seinem Schüler Zenon in Athen weilt.<sup>18</sup> Dort gerät er mit dem jungen Sokrates in Diskussion. An einem gewissen Punkt ihres Gesprächs erklärt sich der eleatische Philosophiemeister bereit, eine Musterübung derjenigen „Betätigung“ (πραγματεία, Parm. 136c6) vorzuführen, deren Einübung er Sokrates empfohlen hatte.<sup>19</sup> Dabei geht es darum, sich (bzw. seiner Betrachtung) etwas zugrunde zu legen (ὑποτίθεσθαι, vgl. 135e9)<sup>20</sup> und dann zu ermitteln, was sich aus einer solchen Annahme ergibt.

Desgleichen solle, so Parmenides weiter, Sokrates untersuchen, was sich ergäbe, wenn das Angenommene nicht sei. Als Beispiel wird die von Zenon zuvor ausgeführte Annahme erwähnt, dass Viele seien. Es solle betrachtet werden, was sich für die Vielen, aber auch, was sich für das Eine aus dieser Annahme ergäbe. Umgekehrt möge erwogen werden, was resultiere, wenn Viele nicht seien.

Die Hypothese, die Parmenides zum Ausgang seiner Betrachtungen, die er mit dem Jungen Aristoteles unternehmen wird, macht, ist angesichts seiner Persönlichkeit wenig verwunderlich: „Wenn das Eine ist.“ (oder „Wenn Eins ist.“ oder „Ob das Eine ist.“; vgl. 137b4).<sup>21</sup> Auf diese grundlegende Annahme wird er immer wieder zurückkommen, weshalb es eventuell angemessener ist, von Hypothesendurchführungen anstatt von verschiedenen Hypothesen zu sprechen.

Bemerkenswert ist bei der Wiederaufnahme der Hypothese am Anfang der sogenannten zweiten Hypothese unter anderem die

veränderte Wortstellung: Während Parmenides am Anfang des ersten Argumentationsdurchgangs sagt (137c4–5): εἰ ἓν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν; „Wenn ‚Ein‘ ist, wäre wohl das ‚Ein‘ nicht ‚Viele‘?“, stellt er später die Frage (142b1–2): „Willst du also, dass wir von Anfang an zur Annahme zurückkehren, ...“ und beginnt dann die Betrachtung mit den Worten (142b3): Οὐκοῦν ἔν εἰ ἔστιν ... – „Also ‚Ein‘ wenn es ist ...“.

Dies sind die einleitenden Worte der ersten beiden, bei weitem längsten Hypothesen des platonischen *Parmenides*. Die erste erstreckt sich von 137c bis 142a, die zweite von 142b bis 155e. Die finalen Aussagen dieser beiden Abschnitte könnten kaum in höherem Grad entgegengesetzt erscheinen und doch weisen sie ein erstaunliches Ausmaß an Korrespondenzen auf. Am Ende der ersten Hypothese schließt Parmenides, dass das Eine nicht ist, und resümiert daraufhin den bisherigen Gang seines Gespräches mit Aristoteles: „Also hat man auch kein Wort (ὄνομα) dafür, keine Erklärung (λόγος) davon noch auch irgendeine Erkenntnis (ἐπιστήμη), Wahrnehmung (αἴσθησις) oder Vorstellung (δόξα).“ (142a3–4).<sup>22</sup> Die zweite Hypothese dagegen beschließt Parmenides, nachdem dem Eins Sein in den Stufen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugesprochen worden war (155d3), mit den Sätzen: „Also gibt es auch Erkenntnis (ἐπιστήμη) davon und Vorstellung (δόξα) und Wahrnehmung (αἴσθησις), da ja auch jetzt wir alles dieses in Beziehung auf dasselbe zustande bringen.“, und: „Also gibt es auch ein Wort (ὄνομα) dafür und eine Erklärung (λόγος), und es wird benannt und erklärt, und überhaupt: was nur in dieser Art von allem anderen gilt, das gilt auch vom Eins.“ (155d6–e2).<sup>23</sup>

Auf dem Weg zu diesen Aussagen werden zahlreiche Bestimmungen dahingehend betrachtet, ob sie dem Einen zukommen oder nicht. Parmenides verwendet dabei Wörter, die gewissermaßen Dauerthemen der Philosophie benennen und die sich teilweise zu Gegensatzpaaren gruppieren lassen. So gibt er unter anderem zu bedenken, ob es einen Teil des Einen gäbe und ob es selbst ein Ganzes sei (μέρος-ὅλον, 137c), ob es stehe oder sich bewege (εστάναι-κινεῖσθαι, 138b), ob es selbig oder

verschieden sei (ταὐτόν-ἕτερον, 139b).<sup>24</sup> Diese Merkmale werden im ersten Durchgehen der Annahme, dass das Eine sei, sämtlich dem Eins abgesprochen (es habe keinen Teil, sei kein Ganzes, stehe weder noch bewege sich, sei weder verschieden noch identisch – mit sich oder von ihm Verschiedenem). Daneben einigen sich die Gesprächspartner darauf, dass das ἓν, das Eine, nicht irgendwo sein (138a) oder in der Zeit sein könne (141a).

Wie man bereits vermuten kann, werden in der zweiten Hypothese diese Elemente sämtlich dem ἓν zugesprochen. Es habe Teile und sei ein Ganzes, es stehe und bewege (sich), es sei identisch und verschieden, habe an der Zeit teil u. ä. – man könnte übrigens überlegen, inwiefern die hier an das Eine herangetragenen Bestimmungen mit den Dharmas vergleichbar sind, mit den verschiedenen „Gegebenheiten“, „die den Prozeß der Welt ausmachen“<sup>25</sup> und ob das Eine ihnen gegenüber das einzige nichtzusammengesetzte Dharma ist, das Nirvāṇa. Aus unserer Sicht auf den *Parmenides* kann jedenfalls die eingangs angesprochene Stelle über den „Augenblick“ als Scharnierstelle gelesen werden, durch welche die beiden angesprochenen Hypothesen verbunden sind.<sup>26</sup> Bevor dies näher erläutert wird, sei etwas dazu notiert, wie man den *Parmenides* lesen kann.

### 3 WIE KANN DER *PARMENIDES* GELESEN WERDEN?

Nun ist das Problem – oder das Grandiose – des *Parmenides*, dass man ihn wohl nicht primär als Traktat lesen sollte, dem Lehrsätze zu entnehmen sind. Wahrscheinlich wird schon, so lange man platonische Texte liest, auch diskutiert, wie sie gelesen werden sollen; beispielsweise wurde immer wieder der pädagogische Wert dieser Texte hervorgehoben.<sup>27</sup> Es sei eine Aufgabe der Leserinnen und Leser – dies war eine beliebte Sicht Platons vor allem im 19. Jahrhundert – die logischen Fehler, denen man bei der Dialoglektüre begegnet, zu durchschauen und zu lösen.<sup>28</sup> Die sogenannten aporetischen Dialoge mit ihren scheinbar ergebnislosen Ausgängen seien nicht zwecklos, man könne die Rolle des kleineren Gesprächsteilnehmers einnehmen und lernen, welche Positionen nicht haltbar sind und wie eine akzeptable

Lösung der vorgelegten Frage aussehen kann bzw. welche Lösungsansätze nicht gangbar sind.<sup>29</sup>

Im Fall des *Parmenides* haben wir es mit der besonderen Situation zu tun, dass die Leser sich beim langen Hypothesenteil einen (nachmalig) berühmten Gesprächspartner als anwesend, aber nicht sprechend vorzustellen haben, nämlich Sokrates. Man kann ihn sich jedoch nicht nur präsent denken, sondern auch überlegen, wie er anstelle jenes Jungen Aristoteles geantwortet hätte, der dort als Antwortgeber des Parmenides fungiert: Wie hätte Sokrates reagiert, wenn ihn Parmenides zu der einen oder anderen Aussage hinsichtlich des Einen gelenkt hätte? Wie mag er sich zu den (eventuell) scheinbaren Widersprüchen positioniert haben? – In diese Richtung zielen Überlegungen in Mitchell Millers für Reflexionen auf die (Re-)Lektüre des *Parmenides* wegweisendem Buch.<sup>30</sup> In diesem Zusammenhang sei auch die Frage danach erwähnt, was eigentlich mit dem Einen in diesem Dialog gemeint sein kann. Ist es das Eine des (historischen) Parmenides, bezeichnet es das numerisch Eine, steht es für die Idee des Einen oder stellvertretend für die Idee(n)? Oder steht es für all dies? Wie auch immer es damit stehen mag, man kann meines Erachtens mit Fug und Recht behaupten, dass eines der Ziele des *Parmenides* ist, die Bestimmungen, von denen oben die Rede war und die dem Einen einmal abgesprochen und dann wieder zugesprochen werden, weniger ausschließlich in ihren raumzeitlichen Verstrickungen zu denken.<sup>31</sup>

Als Beispiel einer solchen kritischen Lektüre sei die Frage des Woseins genannt. In der ersten Hypothese einigt sich Parmenides mit Aristoteles darüber, dass das Eine, weil es nun einmal keine Teile habe, unmöglich irgendwo sein kann. Wenn es irgendwo wäre, müsste es in etwas sein und dieses etwas an vielen Stellen berühren und somit viele Teile haben (vgl. 138a). Versucht der Leser jedoch, das Eine als geistigen Umschlagspunkt gedanklicher Inhalte zu denken, könnte diese Problematik wegfallen, dass dasjenige, welches das Zwischen zwischen Inhalten ist, selbst ausgedehnt sein und Teile haben muss. Ein anderes Beispiel kann das Seins-Verständnis sein, wie es in der zweiten

Hypothese zum Tragen kommt. Dieses ist fest an die Zeitlichkeit gebunden. Hier (unter der Hinsicht auf den Dialog, dass er von dem sinnlichen Verständnis des εἶν wegwenden will) wäre es dann zunächst vielleicht nebensächlich, was mit dem Eins gemeint ist, ob es das parmenideische Eine ist oder ob es stellvertretend für die Ideen steht. Primär von Interesse ist nämlich an diesem Punkt ein mögliches anderes Verständnis von Sein, das nicht nur im Modus der Zeitlichkeit gedacht werden sollte, was von Relevanz für die Seinsweise der Ideen ist. Es sei daran erinnert, dass die gesamte Unternehmung der Hypothesen sich dem sogenannten Einleitungsgespräch nach daraus speist, dass die sokratische Ideenannahme hinterfragt wird. Sie führe zu einigen Problemen. Andererseits sagt Parmenides dort über die Ideenannahme, dass ohne sie gar keine vernünftige Unterhaltung und Erkenntnis möglich wäre (vgl. 135b–c).<sup>32</sup>

Dass der Versuch, die genannten Bestimmungen wie Sein, Stehen und Bewegen als Gedankenbestimmungen zu fassen, nicht unplatonisch ist, kann aus dem *Sophistes* erhellen. Dort ist ebenfalls von Stehen und Bewegen, von Selbigkeit und Verschiedenheit die Rede, sie werden als den μέγιστα γένη, den „größten Gattungen“ zugehörig genannt (vgl. soph. 254d4). Diese werden, so kann man grob sagen, deduziert vom Erkenntnisprozess der Seele (248c–249c). Aus jenem Kontext kann man auch die Information beziehen, dass an die Ideen ein Bewegtwerden und Stehen herankommt. Mit Blick auf diesen Abschnitt im *Sophistes* ist nun für die sogenannte dritte Hypothese (oder Appendix von Hypothese zwei) des *Parmenides* zu überlegen, ob das über das Stehen und Bewegen des Einen Gesagte auf einer anderen Ebene als höchst geistiges Werden verstanden werden soll und nicht als bloßes Pendeln zwischen einer Periode oder einer Zeitdauer 1, zu der das Eine ist, und einer zweiten Periode, zu der das Eine nicht ist und so fort.

Dieses geistige Bewegen oder Umschlagen erscheint mir eine der bedeutenden Vergleichsmöglichkeiten des *Parmenides* mit dem Text von Nāgārjuna zu sein, der hier zum Thema gemacht wird. Denn bei beiden werden nicht einfach Widersprüche

aufgeworfen, die als solche stehen bleiben und die Leser zur Erfassung bzw. Nichterfassung der Absurdität der Welt anregen sollen. Sie wollen wohl beide zu einer Einübung in eine Sicht der wechselseitigen Abhängigkeit verschiedener Bestimmungen anregen, die, wenn sie ohne Hinblick auf ihre Interdependenz genommen werden, zu Widersprüchen der angesprochenen Art führen. So kann beispielsweise das Bewegen des Einen nicht verabsolutiert werden in dem Sinn, dass es überhaupt nicht stünde. Gerade an der Thematisierung der absoluten Bewegung (insofern es sozusagen jede Bestimmung flieht und sich von ihr wegbewegt) zeigt sich, dass sie nur mit dem absoluten Stehen des Einen verschränkt gedacht werden kann, weil dem ἔν (vordergründig) kein Partikularpunkt mehr bleibt, an dem es stehen oder zu dem es sich hinbewegen könnte – seine höchste Bewegtheit drängt es selbst dazu, in höchstem Sinne zu stehen und in sich selbst zu ruhen.<sup>33</sup>

An diesem Punkt sei die Frage aufgeworfen, inwiefern von diesen Überlegungen aus Vergleiche mit dem „Übergreifen“ bei Nāgārjuna zu machen sind. Ich meine, wenn man sich auf seine Aussagen über wechselseitiges Entstehen einlässt, kann man in ähnlicher Weise zu einer positiven Negierung von einseitig festgehaltenen Begriffen wie einer absoluten Substanz, die durch Veränderungen ungerührt ist, kommen.

#### 4 DER „AUGENBLICK“ ALS UMSCHLAGSPUNKT HÖCHSTER GEISTIGKEIT

Wenn man das Plötzliche aus dem hier betrachteten Abschnitt des *Parmenides* in dieser Weise betrachtet, könnte erhellen, dass es in diesem „drittens“ (vgl. 155e4) nicht um eine „hokuspokusartige“ Aufhebung<sup>34</sup> der ersten beiden Hypothesen geht, in der ihre Absurdität herausgestellt würde. Vielmehr kann deutlich werden, dass sie beide partikulär das Richtige treffen. Einerseits muss das Eine, als geistiges Zentrum verstanden, von dem Ansinnen ferngehalten werden, selbst ein (nur) raumzeitlicher Teil eines Ganzen zu sein oder (nur) eine sinnlich erfassbare Einheit zu sein, die beispielsweise mit dem Gesichtssinn angeschaut werden kann. Daneben muss dem Einen aber in



gleicher Weise zugesprochen werden, dass es *zugleich* Teile hat und so weiter.<sup>35</sup> Wenn mit diesem Denken des Augenblicks ernst gemacht wird, kann auch die scheinbare Paradoxie von Formulierungen der Art ‚es ist bewegt und steht‘ ertragen werden. Das Eine ist Garant des höchsten Beweglichseins und der größten Beständigkeit in Einem.

Gerade hier wird das in der ersten Hypothese Besprochene zentral: Um diese Inhaltlichkeit des Umschlagspunktes nachvollziehen zu können, ist die Negationsbewegung der ersten Hypothese fruchtbar zu machen. Gerade weil das Eine das Nichtbestimmte und Nichtbestimmbare im Sinne der ersten Durchführung ist,<sup>36</sup> ist es als Bewegung der Negation von jeder Einzelbestimmung weg die höchste Form von Bewegung und darin höchste Form der geistigen Bewegung der Erkenntnisgenerierung. Das Woraufhin dieser Erkenntnisbewegung ist aber das Erkennen des Einheitshaften des Negierten und Negierenden. Somit ist das *ἓν* zugleich in den einzelnen Bestimmten als ihr Einheitsstiftendes, gibt ihnen ihren Bestand und ist selbst das Stetigste.<sup>37</sup> Hier gilt dasjenige, was in der zweiten Hypothese über die Konkomitanz des Einen gesagt wird: Es lässt von keinem der Werdenden ab (153d8–e4):

Also zugleich sowohl mit dem ersten Werdenden würde das Eins als auch mit dem zweiten und ließe nichts von allem Werdenden aus, was auch immer zu irgendetwas hinzukommen möchte, bis es endlich, zum letzten hindurchgelangt, ein ganzes Eins geworden ist, nachdem es weder Mitte noch Ende noch Anfang noch irgendein anderes in dem Werden ausgelassen hat.<sup>38</sup>

In diesem Kontext müsste vor allem nach der Beziehung des Einen zu den *μέγιστα γένη* (vgl. *soph.* 254c), den „größten Ideen“ gefragt werden – sind sie alle gleichursprünglich, generieren sich die *εἶδη* aus dem Sein des Einen (oder umgekehrt), oder ist das Eine in seinem Sein alle *εἶδη*? Fragen, die hier nur aufgeworfen seien.<sup>39</sup> Ich meine freilich, dass man diejenige Aussage nicht mehr als eindeutig gültig stehen lassen kann, die Parmenides einmal

Aristoteles gegenüber hinsichtlich des Verschiedenen macht: Verschieden seien Dinge durch das Verschiedene, es käme aber nur dem Verschiedenen zu, diese Verschiedenheit zu bewirken, nicht dem „Sein des Einen“ (Parm. 139c, vgl. 143b). Vielleicht ist es eben das Eine, das diese Verschiedenheit durch seinen Seinsvollzug, um dieses Wort zu wagen, bewirkt.

Zur Explikation, was unter diesen Vermutungen inhaltlich näher zu verstehen wäre, müssten die weiteren Hypothesen herangezogen werden. Wenn auch diese unter dem Aspekt gelesen werden, dass sie unsinnlich und gedankenbestimmt gelesen werden, könnte durch die positive Fassung einiger negativer Sätze der späteren Hypothesen das zuvor Angedeutete deutlicher werden. Als Beispiel sei hier nur dasjenige genannt, was über die Bewegung und das Stehen des nichtseienden Eins gesagt wird (162c8–d2): „Nicht also durch Ortsveränderung wechselt es. – Freilich nicht. – Ebenso wenig auch kann es sich an einerlei Ort herumdrehen, denn das Einerlei (ταύτου) berührt es nirgends.“<sup>40</sup> Hier erscheint wieder deutlich die raumzeitliche Argumentation. Das Eine „berührt“ nicht das „Einerlei“, das Gleiche. Wenn man aber das Eine als dasjenige erfasst, das in seinem Sein überhaupt erst das Gleiche und das Verschiedene ermöglicht, kann man sehr wohl sagen, dass es in gewisser Weise das Gleiche berührt, weil es als ausdehnungsloser Umschlagspunkt das Gleiche ‚generiert‘, um einen anderen Ausdruck der Sinnlichkeit hereinzubringen, der metaphorisch aufgefasst werden soll.

Dass von dem Augenblick bzw. dem Plötzlich als einem Umschlagspunkt gesprochen werden kann, erlaubt das im eingangs zitierten Abschnitt wiederholt anzutreffende μεταβάλλειν, das mit „umschlagen“ übersetzt werden kann. Das damit verwandte Hauptwort μεταβολή kann bei Aristoteles eine der Formen der Veränderung als Bewegung bezeichnen.<sup>41</sup> Hier im *Parmenides* ist es möglicherweise als Anzeige des Umschlagens im höchst geistigen Sinn zu verstehen, von dem etwa in Texten des deutschen Idealismus die Rede ist.

Bevor zum Abschluss zu einem Ausblick auf die Wirkungsgeschichte des *Parmenides* angesetzt wird, sei noch ein

Rückblick auf den historischen Parmenides sowie eine kleine Gleichung erlaubt. Man kann sich an dessen berühmtes Diktum erinnern:<sup>42</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – „denn dasselbe ist Denken und Sein“ (oder wie auch immer man diese Worte übersetzen mag).<sup>43</sup> Setzt man in die bisher betrachteten Annahmen aus dem *Parmenides* wie „Das Eine ist.“ für „Sein“ „Denken“ ein, kann man fragen, was es heißen kann, wenn „Das Eine denkt.“; vielleicht gelangt man dann (unter anderem) auf Pfade, wie sie oben angedeutet wurden. Das Eine *ist* in der Weise, dass es denkt, und das heißt, dass es sich selbst denkt und als solches alle Bestimmungen negiert, sich von ihnen abstößt und in diesem Abstoßen diese Fülle der Bestimmungen aber setzt, so wie es umgekehrt von den Bestimmungen als dem von ihm zu Negierenden gesetzt wird.

Es ist als sich denkendes einerseits absolut Unbestimmtes, andererseits vollkommene Bestimmtheit und die Fülle aller Bestimmungen. Das damit aber nichts in der Antike Alleinstehendes gedacht ist und es bestenfalls Vergleichbares in der Neuzeit oder eben in der östlichen Philosophie gibt, kann die Rezeption des genannten Parmenidesspruches bei Plotin andeuten, der ihn in eine Reihe mit den Bemühungen Platons und Aristoteles stellt,<sup>44</sup> sowie die umfangreiche Deutung des Parmenides durch Proklos.<sup>45</sup>

In diesem Kontext sei des Weiteren daran erinnert, dass es auch bei Aristoteles eine scheinbar paradoxe Formulierung gibt, die sich auf höchste Geistigkeit bezieht und zugleich von Bewegung und Nichtbewegung spricht, nämlich die berühmte Wendung vom „unbewegt Bewegenden“, die sich im zwölften Buch der *Metaphysik* findet.<sup>46</sup> Von selbigem Aristoteles erfahren wir auch (nämlich in seiner Schrift *De anima*), dass der νοῦς als höchste Geisttätigkeit zugleich unbestimmt ist und in höchstem Grade bestimmend und bestimmt, dass er eine passive Materieartigkeit verkörpert, aber auch machend-hervorbringende Bestimmungssetzung;<sup>47</sup> dazu passt gut die Doppelung, die im griechischen Wort νοητόν steckt, welches in der zuvor angesprochenen Passage über das unbewegt Bewegende auftaucht:

Der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wird in seinem Denken und Leben  $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ ,<sup>48</sup> gedacht und denkbar zugleich, somit Aktivität, Passivität und Potentialität.

##### 5 DIE FASZINATION DES *PARMENIDES* FÜR DIE WEITERE TRADITION, AUSBLICK AUF NĀGĀRJUNA

In einem Ausblick auf die Wirkmächtigkeit des *Parmenides* kann darauf hingewiesen werden, welche Faszination er auf die abendländische Philosophie ausgeübt hat. Hierin liegt ein weiterer Anknüpfungspunkt für einen Vergleich mit Nāgārjuna. Vor allem durch die spätantiken Kommentare, insbesondere denjenigen des Proklos, drang der *Parmenides* ins Mittelalter vor, und von dort erstreckt sich eine durchgehende Rezeptionsgeschichte, deren bekanntester Akteur Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist, worüber die Studien von Manfred Baum und Jens Halfwassen informieren.<sup>49</sup> Im deutschen Idealismus kann man sehen, dass dieser Umschlagpunkt, von dem hier andeutungsweise die Rede sein sollte, mit dem Wort „Ich“ benannt wird.<sup>50</sup>

Hinsichtlich des Vergleichs mit Texten Nāgārjunas bot sich der „Augenblick“ an, der freilich allein schon an der Stelle im *Parmenides*, an der von ihm die Rede ist, schwer zu fassen ist. Diese Passage kann als Verbindungsglied zwischen den ersten beiden Haupthypothesen gelesen werden. Dabei ist es jedoch besonders wichtig, auf das Lesen selbst zu reflektieren, nämlich darauf, dass das Ausgesprochene nicht nur direkt als das genommen werden will, was es sagt. Mit Blick auf diese beiden Hypothesendurchführungen lässt sich in einem abschließenden Vergleichsversuch des *Parmenides* mit Nāgārjuna sagen, dass ersterer Text von der Anhäufung und Überbestimmung des Einen lebt, das zugleich ist und nicht ist und so fort, während bei Nāgārjuna immer wieder die Argumentationsstruktur des Unterbestimmens, wenn man so sagen darf, zu finden ist, wenn widersprüchliche Aussagen und ihre Kombinationen als nicht gültig dargestellt werden: Etwas ist etwas weder noch das Gegenteil hiervon noch beides noch beides nicht.

Dabei enden aber, wie erläutert wurde, beide Texte nicht im Nichts der Absurdität. Ein Beispiel dafür ist das positive

Denken des Augenblicks oder einer „gegenwärtigen“ Tätigkeit, auf dessen Thematisierung man im 2. Kapitel bei Nāgārjuna stößt, wo vom Geher und dem Begangenen Rede ist.

Insgesamt erscheint das bei Nāgārjuna immer wieder angesprochene Übergreifen und der Wechsel von einer Bestimmung zur anderen besonders reizvoll. Diese Bestimmungen sollen ebenso wenig wie diverse Ideen-Prädikationen bei Platon in ihrer Verabsolutierung festgehalten werden, aber auch nicht so gefasst werden, als würden sie in unterschiedlichen Zeitperioden aufeinander folgend. Sie sind als grundsätzlich wechselseitig voneinander abhängig zu begreifen, was Nāgārjunas Denken als Vergleichspunkt mit dem Moment des plötzlichen Umschlags in Platons *Parmenides* geeignet erscheinen lässt.

ABSTRAKT

Dieser Beitrag ist der Versuch eines Vergleichs der Philosophie Platons und Nāgārjunas. Im Zentrum steht dabei der Augenblick. Durch ihn als dem Umschlagspunkt sind verschiedene, gegensätzliche Bestimmungen verknüpft. Dies kann als Paradoxie aufgefasst werden, aber ebenso als Ausdruck höchster Geistigkeit.

SCHLÜSSELWÖRTER

Platon; Nāgārjuna; Parmenides; *exaiφnes*; Augenblick; Geistigkeit.

LITERATURVERZEICHNIS

- ALTMAN, William H. F. **The Guardians on Trial: The Reading Order of Plato's Dialogues from *Euthyphro* to *Phaedo***. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2016.
- BAUM, Manfred. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik**. 2. ed. Bonn: Bouvier, 1989. (Neuzeit und Gegenwart, 2).
- BOSTOCK, David. Plato on Change and Time in the *Parmenides*. **Phronesis**, Assen, v. 23, n. 3, p. 229–242, 1978.
- BURNET, John (ed.). **Platonis opera**. vol. 2. Oxford: Clarendon, 1901.
- DALFEN, Joachim. Wie, von Wem und Warum Wollte Platon Gelesen Werden?. **Grazer Beiträge**, Graz, v. 22, p. 29–79, 1998.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (ed.). **Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch**. 5. ed. vol. 1–3. Berlin: Weidmann, 1934–37.
- ERLER, Michael. **Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons: Übungsstücke zur Anleitung im Philosophischen Denken**. Berlin: de Gruyter, 1987. (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 25).
- ERLER, Michael. **Platon**. Basel: Schwabe, 2007. (Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike, 2/2).
- FÖLLINGER, Sabine. Metabolé; Veränderung. In: Höffe, Otfried (ed.). **Aristoteles-Lexikon**. Stuttgart: Kröner, 2005. p. 346–348.
- GEIGER, Rolf. Die Dialogform. In: HORN, Christoph; MÜLLER, Jörn; SÖDER, Joachim (ed.). **Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Unter Mitarbeit von Anna Schriefl, Simon Weber und Denis Walter. 2., aktualisierte und erweiterte ed. Stuttgart: Metzler, 2017, p. 374–383.
- GILL, Mary Louise. Design of the Exercise in Plato's *Parmenides*. **Dialogue**, Montreal, v. 53, n. 3, p. 495–520, 2014.
- HALFWASSEN, Jens. **Hegel und der Spätantike Neuplatonismus: Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und Geschichtlicher Deutung**. Bonn: Bouvier, 1999.
- HASHI, Hisaki. **Naturphilosophie und Naturwissenschaft: Tangente und Emergenz im Interdisziplinären Spannungsumfeld**. Wien: Lit-Verlag, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. **Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet**. Hrsg. von Hermann Mörchen. 2. ed. Frankfurt am Main: Klostermann 1997. (Gesamtausgabe, 34).
- HÖFFE, Otfried (ed.). **Aristoteles-Lexikon**. Stuttgart: Kröner, 2005.
- HORN, Hans-Jürgen. **Studien zum Dritten Buch der Aristotelischen Schrift *De***

*Anima*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. (Hypomnemata, 104).

JÄGER, Heidrun. **Das „Eine“ (hén) bei Platon in Relation zu den Buddhistischen Begriffen „Leerheit“ (śūnyatā) bei Nāgārjuna im Mahāyāna-Buddhismus und „Universelle Wahrheit »Dharma«“ (hō) bei Dōgen im Zen-Buddhismus.** Dissertation Wien, 2017.

JASPERS, Karl. **Die Großen Philosophen.** Erster Band: die Maßgebenden Menschen: Sokrates-Buddha-Konfuzius-Jesus. Die Fortzeugenden Gründer des Philosophierens: Plato-Augustin-Kant. Aus dem Ursprung Denkende Metaphysiker: Anaximander-Heraklit-Parmenides-Plotin-Anselm-Spinoza-Laotse-Nagarjuna. München: Piper, 1959.

KÖNIG, Robert. **Die Wissenschaft der Idee:** Platons Grundlegung der Philosophie im Dialog *Parmenides*. Wien: Ferstl & Perz, 2016.

MARASSI, Massimo. In margine a un paradigma delle interpretazioni di Platone: Schleiermacher tra ermeneutica e dialettica. In: RADICE, Roberto; TIENGO, Glauco (Ed.). **Seconda navigazione.** Omaggio a Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2015. p. 381-398.

MILLER, Jr., Mitchell H. **Plato's Parmenides:** The Conversion of the Soul. University Park, Penn.: Pennsylvania State University Press, 1991.

PERKAMS, Matthias. **Selbstbewusstsein in der Spätantike:** Die Neuplatonischen Kommentare zu Aristoteles' *De anima*. Berlin: de Gruyter, 2008.

PLATON. **Werke in acht Bänden.** Griechisch und Deutsch. Sonderausgabe, Herausgegeben von Gunther Eigler, vol. 5: Phaidros, Parmenides, Briefe. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin, Auguste Diès und Joseph Souilhé. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

POLANSKY, Ron; Cimakasky, Joe. Counting the Hypotheses in Plato's *Parmenides*. *Apeiron*, Clayton, Vic., v. 46, n. 3, p. 229–243, 2013.

PROKLOS DIADOCHOS. **Kommentar zum Platonischen Parmenides.** Übersetzt mit Einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans G. Zekl. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

RADKE-UHLMANN, G y b u r g. **Das Lächeln des Parmenides:** Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform. Berlin: de Gruyter, 2006.

RANGOS, Spyridon. Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the *Parmenides*. *Dialogue*, Montreal, v. 53, n. 3, p. 538-574, 2014.

SCHMITT, Arbogast. **Die Moderne und Platon.** Stuttgart: Metzler, 2003.

SCOLNICOV, Samuel. **Plato's Parmenides.** Translation with Introduction and



Commentary. Berkeley: University of California Press, 2003.

SHAERPOORASLILANKRODI, Shaereh; HASHIM, Ruzy Suliza. Pursuit of Truth in Doris Lessing's *Shikasta*: Plato and Nagarjuna in Conversation. **Asian Social Science**, Toronto, v. 12, n. 10, p. 63–70, 2016.

SIER, Kurt. **Die Rede der Diotima**: Untersuchungen zum platonischen Symposion. Stuttgart: Teubner, 1997. (Beiträge zur Altertumskunde, 87).

STROBACH, Nico. **The Moment of Change**: a Systematic History in the Philosophy of Space and Time. Dordrecht: Kluwer, 1998.

STROBEL, Benedikt. „Dieses“ und „So etwas“: zur Ontologischen Klassifikation Platonischer Formen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. (Hypomnemata, 168).

SZLEZÁK, Thomas A. **Das Bild des Dialektikers in Platons Späten Dialogen**: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II. Berlin: de Gruyter, 2004.

VETTER, Helmuth (ed.). **Parmenides. Sein und Welt**: die Fragmente neu Übersetzt und Kommentiert. München: Alber, 2016.

WEBER-BROSAMER, Bernhard; Back, Dieter M. **Die Philosophie der Leere**: Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. 2., durchgesehene ed. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. (Beiträge zur Indologie, 28).

<sup>1</sup> Grundlegend dazu: HASHI, 2010, p. 141-183; JÄGER, 2017. Einen kurzen Vergleich von Platons und Nāgārjunas Wahrheits-Konzepten bieten Shaerpoorasilankrodi; Hashim, 2016.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Platon, 1990. Zur Bedeutung von Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers Platon-Übersetzung und -Hermeneutik vgl. neuerdings Marassi, 2015.

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Diskussion z. B. ERLER, 2007, p. 228-229.

<sup>4</sup> Wobei erstaunlicherweise im *Parmenides* überhaupt nur auf diese Hypothese mit einem Zahlwort referiert wird, nämlich mit τρίτον in 155e4, worauf Polansky; Cimakasky, 2013, p. 230 hinweisen, die zu dem überraschenden Schluss kommen, dass sämtliche Hypothesen als nur eine zu zählen sind (Polansky; Cimakasky, 2013, p. 242).

<sup>5</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher.

<sup>6</sup> Dies ist das erste Vorkommen des Wortes ἐξάφνης im *Parmenides*. Es begegnet dann vier weitere Male, dreimal in der angesprochenen Passage (156d3 und 6, 156e5), ein weiterer Beleg findet sich in 164d3.

<sup>7</sup> Zitiert in der Übersetzung von Bernhard Weber-Brosamer und Dieter M. Back (WEBER-BROSAMER; BACK, 2005, p. 56).

<sup>8</sup> Vgl. z. B. FÖLLINGER, 2005. Als klassischer Beitrag zum Thema der Veränderung im *Parmenides* kann gelten Bostock, 1978.

<sup>9</sup> Vgl. z. B. das Reden vom μεταβάλλειν in der ψυχή bei Aristoteles, *De anima*, II, 5 (417a32, vgl. 417b 15-17).

<sup>10</sup> Für eine Einordnung dieses im *Parmenides* beschriebenen Umschlagspunktes in die abendländische Philosophiegeschichte vgl. STROBACH, 1998 (zum ε0cai/fnhj im *Parmenides* p. 20-46).

<sup>11</sup> Übersetzung Bernhard Weber-Brosamer; Dieter M. Back.

<sup>12</sup> Im *Symposion* stößt man dann noch in 213c1 (Erkennungsszene Alkibiades-Sokrates) und 223b2 (Eintreffen weiterer Nachtschwärmer) auf den Ausdruck ἐξάφνης.

<sup>13</sup> Von dieser Stelle nimmt auch der für die Thematik des ἐξάφνης bei Platon zentrale Beitrag von Spyridon Rangos seinen Ausgang (RANGOS, 2014).

<sup>14</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher, Hinzufügung in Klammer vom Verfasser.

<sup>15</sup> Für einen ausführlichen Kommentar dieser Stelle vgl. SIER, 1997, p. 169-172.

<sup>16</sup> Für eine generelle Orientierung über diverse Interpretationsfragen zum *Parmenides* sei auf Scolnicov, 2003 verwiesen.

<sup>17</sup> Die Vergleichbarkeit beider Texte wird im Abendland spätestens seit Karl Jaspers' *Die großen Philosophen* anerkannt (vgl. JASPERS, 1959, p. 944).

<sup>18</sup> Zur Figurenkonstellation und dem Gesprächsaufbau des *Parmenides* vgl. SZLEZÁK, 2004, p. 66-77.

<sup>19</sup> Zum „Einüben“ vgl. 135c, d und 136a. Eine aktuelle Erläuterung dieser Übungsthematik bietet GILL, 2014.

<sup>20</sup> 127d7 trifft man zum ersten Mal im *Parmenides* auf das Wort ὑπόθεσις.

<sup>21</sup> Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen vom Verfasser.

<sup>22</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher, Hinzufügungen in Klammern vom Verfasser.

<sup>23</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher, Hinzufügungen in Klammern vom Verfasser.

<sup>24</sup> Einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen Kategorien, die dem Einen zu- oder abgesprochen werden, bietet SCOLNICOV, 2003, p. 30-33.

<sup>25</sup> WEBER-BROSAMER; BACK, 2005, p. 114.

<sup>26</sup> Eine derartige neuplatonische Sichtweise, die in der neueren Forschung wiederholt geäußert wurde, habe freilich laut SCOLNICOV, 2003, p. 135 keine Entsprechung im Text. Dass eine solche jedoch gerechtfertigt sein kann, sollen ansatzweise die Betrachtungen zu den möglichen Leseweisen des *Parmenides* plausibel machen.

<sup>27</sup> Vgl. DALFEN, 1998; ALTMAN, 2016.

- <sup>28</sup> Vgl. die Übersicht über diese Diskussion bei GEIGER, 2017, p. 382-383.
- <sup>29</sup> Vgl. zu diesen Überlegungen exemplarisch ERLER, 1987.
- <sup>30</sup> MILLER, 1991.
- <sup>31</sup> Vgl. MILLER, 1991, p. 88-91.
- <sup>32</sup> Ausführlich und tiefgreifend zur Ideenannahme im *Parmenides* KÖNIG, 2016.
- <sup>33</sup> Was freilich nicht heißen soll, dass dies nicht selbst wiederum ein (partikularer) Standpunkt ist (vgl. KÖNIG, 2016, p. 336-346).
- <sup>34</sup> Vgl. Martin Heideggers Aussage zu den platonischen Ideen: „Die Ideen sind daher keine vorhandenen, irgendwo versteckten Objekte, die man durch irgendeinen Hokuspokus aufstöbern könnte“ (HEIDEGGER, 1997, p. 71).
- <sup>35</sup> Man könnte auch von dem Einen der ersten Hypothese als dem „limit principle“ sprechen, das in das Eine der zweiten Hypothese als einem „unlimited principle“ eingeschrieben wird, vgl. POLANSKY; CIMAKASKY, 2013, p. 238.
- <sup>36</sup> Gewiss kann man genau diese Nichtbestimmtheit und Nichtbestimmung auch als seine Bestimmtheit auffassen.
- <sup>37</sup> Zur fundierenden Rolle des Einen und der Einheit für das Denken von Bestimmtheit vgl. SCHMITT, 2003, p. 234-269.
- <sup>38</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher.
- <sup>39</sup> Jener zentralen Stelle im *Sophistes* ist eine eigene Studie gewidmet: STROBEL, 2007.
- <sup>40</sup> Übersetzung Friedrich Schleiermacher, Hinzufügung in Klammer vom Verfasser.
- <sup>41</sup> Vgl. o. Anm. 8.
- <sup>42</sup> *Parmenides*, *Fragmente*, B 3 (Diels-Kranz).
- <sup>43</sup> Für einen Vergleich verschiedener Übersetzungen dieses Fragments vgl. VETTER, 2016, p. 95–97.
- <sup>44</sup> Vgl. PLOTIN, *Enneaden*, V, 1, 8.
- <sup>45</sup> PROKLOS DIADOCHOS, 2010, vgl. dazu RADKE-UHLMANN, 2006.
- <sup>46</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik*, XII, 7 (1072a25).
- <sup>47</sup> Vgl. v. a. ARISTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a10-25). Einen sehr gründlichen Kommentar zu diesem Kapitel mit Auswertung der älteren Literatur liefert HORN, 1994, p. 100-107.
- <sup>48</sup> νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν – „denn gedacht/denkbar wird sie (sc. die Denktätigkeit) selbst, indem sie [den Gegenstand] anrührt und denkt“, ARISTOTELES, *Metaphysik*, XII, 7 (1072b20–21); Übersetzung Bonitz; Seidel.
- <sup>49</sup> BAUM, 1989; HALFWASSEN, 1999.
- <sup>50</sup> Zur Entwicklung des Konzeptes des Selbstbewusstseins aus der neuplatonischen Rede von der Rückwendung auf sich selbst vgl. PERKAMS, 2008.