

DIE INTERPRETATION DES VORSOKRATIKERS PARMENIDES BEI PLOTIN: DIE BEGRÜNDUNG DER IDENTITÄT VON SEIN UND DENKEN*

Wenn wir die ersten griechischen Philosophen, die dem ganzen abendländischen Denken Gestalt gaben, betrachten, müssen wir zu dem Schluß kommen, daß die frühe griechische Philosophie den Begriff des Anfangs entwickelt hat. Zweifellos hat der Vorsokratiker Parmenides für das Nachdenken über den Ursprung in der Geschichte der gesamten griechischen philosophischen Spekulation eine besondere Rolle gespielt. Parmenides kann als der Begründer der ontologischen Reflexion bezeichnet werden.

Der zentrale Begriff der parmenideischen Philosophie ist eine Art von Tautologie, aber in Wirklichkeit geht es um eine nur scheinbare Tautologie: Das Sein ist und ist denkbar, das Nicht-Sein ist weder, noch kann es gedacht werden. Das Nichts ist nämlich auch für uns undenkbar, weil wir an etwas denken müssen, wenn wir denken. Also ist das Nichts aus einer logisch-theoretischen Sicht undenkbar. Vielleicht kann man sich das Nichts vorstellen, aber man kann nicht sagen, daß wir das reine Nichts denken können. Um das Nichts zu denken, dürften wir keinen Gedanken haben. Wie könnte es also möglich sein, an Nichts zu denken? Man könnte sagen, daß die Ontologie des Parmenides auf der absoluten Evidenz des Satzes der Identität beruht¹: Das heißt $A = A$, und zugleich ist es unmöglich, daß $A = \text{Nicht-A}$. Auf Grund dieser These beweist Parmenides auch, daß das Sein nicht als vielfältig gedacht werden kann: Die Vielfältigkeit in bezug auf das Sein würde nämlich mit sich bringen, daß es im Sein etwas gibt, was Nicht-Sein ist. Wenn das Sein nur Sein ist, darf das Sein nur eins und einfach sein. Die Vielfältigkeit hätte als Folge, daß A auch Nicht- A ist.

Parmenides scheint seine Ontologie auf das, was für das Denken offensichtlich ist, zu gründen: Das bedeutet, daß es eine sehr enge Verbindung zwischen dem Sein und dem Denken gibt. Im Fragment 3 DK stellt Parmenides diese Verbindung als Identität dar: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, das heißt „dasselbe ist Denken und Sein“². Die Identität von Denken und Sein beweist gleichzeitig die logische und be-

* Dieser Artikel ist eines der ersten Ergebnisse meines Forschungsprojekts, das von der Alexander von Humboldt-Stiftung unterstützt wird.

¹ Über den Ansatz der Identität in Parmenides verweise ich auf meinen Aufsatz II “superamento” di Parmenide: il fondamento ineffabile di “evidenza” e “verità”, in: *Oltrecorrente* 5, 2002, 135–146.

² Dieses Fragment ist von den modernen Forschern in vielfacher Weise ausgelegt worden. Hier ist es unmöglich, die Geschichte dieser verschiedenen Auslegungen auch nur zu umreißen: es genügt zu erwähnen, daß manche Interpretationen dieses Fragments in eine idealistische Richtung gehen. Für eine zusammenfassende, aber klare Darstellung der wichtigsten

griffliche Absurdität des Nicht-Seins, das nämlich an sich selbst undenkbar ist. Die Undenkbarkeit des Nicht-Seins impliziert, daß das Sein einfach und einheitlich ist. Im Sein gibt es keine Vielfältigkeit, weil jede Vielfältigkeit eine Gestalt des Nicht-Seins mit sich bringen würde. Deshalb ist das Sein untrennbar³: In ihm kann sich keine Differenz manifestieren⁴. Folglich kann τὸ ἕν keinen Veränderungen unterworfen sein und deshalb kann es in ihm keine Art von Bewegung geben. Das Sein ist absolute Selbst-Identität und zugleich Identität von Sein und Denken in dem Sinne, daß das Sein und das Denken dasselbe sind: Es gibt nämlich keinen Unterschied zwischen Sein und Denken. Diese Identität impliziert die Einheit und den Zusammenhang des Seins mit sich selbst und mit dem Denken. In Fragment 8 werden Einheit und Zusammenhang des Seins deutlich von Parmenides als die Zeichen des Seins gezeigt⁵. Diese Zeichen sind wesentlich die Prädikate des Seins⁶: Sie beweisen seine absolute Unwandelbarkeit⁷, die

Meinungen vgl. M. Untersteiner, *Parmenide*, Testimonianze e frammenti, Firenze 1958, CII–CVI. Als Beispiel einer überzeugenden Auffassung, auch aus einer historisch-philosophischen Sicht, vgl. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Utrecht 1964, besonders S. 84: Mit Blick auf die Identität von Sein und Denken schreibt Mansfeld, daß „die Moira das Seiende gebunden hat, als ein Ganzes und Unbewegliches zu sein. Dies impliziert, daß nicht etwas Anderes sein wird außer dem Seienden. Dies wieder impliziert, daß auch das Denken als solches nicht neben oder außer dem Seienden gefunden werden kann. Es ist im Seienden gesagt und deshalb mit dem Seienden identisch“.

³ Vgl. Parmenides Diels-Kranz 28 B 8, 22: οὐδὲ διαίτρετόν ἐστιν [scil. das Sein].

⁴ Vgl. dazu die sehr klare Behauptung von F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939 (Nachdruck 1950), S. 29: „such a being cannot become or cease to be or change; such a unity cannot also be a plurality. There is no possible transition from the One-Being to the manifold and changing world which our senses seem to reveal“. Vgl. auch G. Scuto, *Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden*. Mit einer Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken, Sankt Augustin 2005, S. 140 n. 202: „Die Einheitlichkeit des Wahr-Seienden wird zwar von Parmenides tatsächlich behauptet, aber nur als Folge der unteilbaren Gleichmäßigkeit des Wahr-Seienden selbst“.

⁵ Vgl. DK 28 B 8, 6: ἕν, συνεχές. Trotz der verschiedenen Versionen dieses Fragments, die uns überliefert worden sind (z.B. M. Untersteiner, S. XXVII ff.), erscheinen die Adjektive ἕν und συνεχές absolut folgerichtig gegenüber den vorhergehenden Versen.

⁶ Die Einheit des Seins ist auch ein Merkmal des Begriffs des Seins, ein Merkmal, das dem Begriff des Seins innewohnt. Vgl. dazu K. Riezler, *Parmenides*. Übersetzung, Einführung und Interpretation von K. Riezler. Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a.M. 2001 (erste Auflage 1934), S. 90: „Das Befragte des Lehrgedichtes ist nicht das ἕν, sondern das ὄν ... Die Einheit ist im Lehrgedicht nur ein Prädikat des Seins“. Vgl. auch G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, S. 69: Parmenides „non sentiva quasi il bisogno di argomentarla [scil. die Einheit] trovandola in certo modo immediatamente implicita nella singolarità stessa dell'è generante il suo ente“. Dagegen ist nach J. Halfwassen (vgl. *Der Aufstieg zum Einen*. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, S. 186) die Einheit im Eleatismus „die Grundbestimmung des Seins, weil Einheit die Bedingung seiner Denkbarkeit ist“.

⁷ Vgl. J. Jantzen, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, Zetemata, München 1976, S. 104: „mit diesen σήματα [fr. 8.1–4] sind Veränderung, Bewegung und

in enger Verbindung mit der Identität des Seins in bezug auf es selbst und in bezug auf das Denken steht.

Man kann tatsächlich sagen, daß der zentrale Begriff der parmenideischen Lehre die Selbst-Identität des Seins und die Identität von Denken und Sein ist. Das ist kurzgefaßt die grundlegende These der parmenideischen Ontologie, die einen großen Einfluß auf die gesamte Geschichte der Ontologie ausgeübt hat. In dieser philosophischen Perspektive gehört die sinnlich-empirische Welt, die durch das unaufhörliche Werden der Dinge charakterisiert ist, nicht der Wirklichkeit, sondern der Dimension der *doxa* an. Dieses Wort hat zwei Bedeutungen: Meinung oder Schein. Für Parmenides hat die Welt der Meinung und des Scheins, welche die Welt des Werdens ist, in sich selbst keine Wahrheit: Sie ist eine Scheinwelt. Das Werden ist nämlich etwas zwischen dem Sein und dem Nichts.

Es ergibt sich, daß wir gerade in der parmenideischen ontologischen Perspektive den theoretischen Ursprung des Unterschieds zwischen Schein und Sein finden. Nach Parmenides ist die Vielheit anwesend nur in der Dimension der *doxa*, folglich im Bereich des Scheinens. Nur die Identität des Seins mit sich selbst und mit dem Denken, von dem das Sein untrennbar ist und in dem es ausgesprochen ist⁸, gehört dem Weg der Wahrheit. Das bedeutet, daß es keine Wahrheit in der Welt der *doxa* gibt, die die Welt der Vielfalt ist.

Wir können sagen, daß nach Parmenides die Identität des Seins mit sich selbst und mit dem Denken notwendig seine Einheit impliziert.

Das Problem des parmenideischen Seins in der Ontologie Platons

Wie wir gesagt haben, wurde der Einfluß der parmenideischen Philosophie in der ganzen Geschichte der Philosophie von vielen Verfassern erkannt. Ein Teil des abendländischen philosophischen Denkens hat versucht, die Ontologie des Parmenides zu überwinden⁹.

Das Ziel ist immer gewesen, der Unbeweglichkeit der parmenideischen Ontologie

Vielheit vom ἐόν ausgeschlossen“.

⁸ Vgl. Parmenides, DK 28B8, 35–36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

⁹ Es ist hervorzuheben, daß sich in unserer philosophischen Tradition die Versuche, die Ontologie des Vorsokratikers zu überwinden, oft als besondere Interpretationen oder Veränderungen der parmenideischen Ontologie herausgestellt haben. So ist es geschehen z.B. in der platonischen Tradition, wie wir versuchen werden darzulegen. Über die Rolle der parmenideischen Ontologie in der abendländischen Tradition schreibt H.J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, S. 516: „Der Einfluß des Parmenides auf die europäische ontologische Tradition ist jedenfalls wesentlich höher zu veranschlagen, als bisher ersichtlich war“. Ich glaube, daß diese Bemerkung von Krämer noch heute gültig ist.

eine dynamische Ontologie entgegenzustellen. Der parmenideische Begriff der Einheit und der Identität des Seins impliziert auch die Verneinung der Vielheit, die nur der Dimension des Scheinens angehören kann.

Gerade die Verneinung der Vielheit im Bereich des Seins stellt für die Ideenlehre Platons den problematischsten Aspekt der parmenideischen Ontologie dar. Platon ist der erste Philosoph, der versuchte, eine systematische Überwindung des sogenannten Eleatismus durch eine radikale Modifizierung der parmenideischen Lehre auszuarbeiten. Tatsächlich scheint die Überwindung des Eleatismus das primäre Ziel des Dialogs *Sophistes*.

In einem interessanten Buch, das vor fünfzehn Jahren publiziert wurde, hat Palmer versucht zu zeigen, daß man bei Platon keine wirkliche Überwindung des Vorsokraters Parmenides finden kann¹⁰. Nach Palmers Meinung gibt es nicht einmal im *Sophistes* eine Widerlegung der parmenideischen Ontologie: Platon habe nach dieser Perspektive die Ontologie des Parmenides nur verwendet, um den ‚Sophisten‘ zu widerlegen. In diesem Sinne beweist Platon, daß es eine Art von Nicht-Sein gibt: das Nicht-Sein als Differenz.

Freilich, wenn man an die Fragmente des Parmenides denkt, in denen er sagt, daß es nichts anderes als das Sein wirklich geben kann¹¹, kommt man zum Schluß, daß Platon die parmenideische Ontologie wesentlich verändert. Das ist eine Veränderung, die ohne Zweifel auch eine Überwindung impliziert.

Wir können sagen, daß Platon die Differenz (und zugleich die Vielheit) innerhalb des Seins einführt und damit die Ontologie des Parmenides widerlegt. Nach der platonischen Perspektive muß nicht nur die phänomenale Welt, sondern auch die intelligible Realität von der Vielfalt und von der Bewegung (im Sinne von ‚Beziehung‘) charakterisiert werden: Die Welt der Ideen ist innerlich vielfältig und von der Differenz und von der Beziehung bestimmt.

Durch die Ausarbeitung der fünf obersten Gattungen (die sogenannten μέγιστα γένη) im *Sophistes* wird die innerliche Pluralität der intelligiblen Welt aufgezeigt. Während das Sein für Parmenides keine innerliche Differenz und keine Vielfalt hat, ist es nach Platon innerlich von der Vielfalt und dem Unterschied charakterisiert. Diese Einführung der Vielfalt ins Sein stellt den sogenannten ‚Vatermord‘ an Parmenides dar, um den Ausdruck Platons zu verwenden (vgl. *Sophistes* 241d2). Dieser ‚Vatermord‘ hat wesentliche und radikale Wirkungen und Folgen für die ganze Geschichte der griechischen Ontologie ausgelöst, schon von Aristoteles an. Man könnte sagen, daß nach dem

¹⁰ Vgl. J.A. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999, S. 145–7.

¹¹ Vgl. z.B. fr. 8, 36–37: οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Es ist interessant daran zu erinnern, daß Simplicios in seinem Kommentar zur *Physik* von Aristoteles (115,11–13) behauptet, daß Theophrastos durch den folgenden Syllogismus den Sinn der parmenideischen Ontologie erklärte: τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὄν οὐδέν· ἐν ἄρα τὸ ὄν.

Vatermord an Parmenides ein großer Teil der platonischen Tradition sich mit dem Problem der Einheit des Seins und der Wirklichkeit beschäftigen muß. Warum? Ich glaube, daß es eine bestimmte philosophische und theoretische Erklärung dafür gibt.

Wenn die Einführung der Vielfalt ins Sein erlaubt, eine dynamische Ontologie zu entwickeln, führt das zu einer notwendigen theoretischen Folge: Man braucht eine Grundlage, um die Wahrheit und die Einheit des Seins zu sichern. Dagegen waren in der Ontologie des Parmenides die Wahrheit und die Einheit des Seins begründet in seiner Selbst-Identität, die auf der Identität von Denken und Sein beruht.

Das Problem der Einheit des Seins im Neuplatonismus

Der Versuch, die Ontologie des Parmenides zu überwinden, hat einen sehr großen Einfluß auf die ganze Geschichte der Philosophie ausgeübt, besonders auf den Neuplatonismus¹², dessen Vertreter sich selbst für die einzigen wahren Ausleger der Lehre Platons hielten.

Besonders waren es die Neuplatoniker Plotin und später Proklos (der zweifellos der letzte wichtige neuplatonische Philosoph war), die die platonische Kritik an der parmenideischen Ontologie entwickelten, obwohl sie überzeugt waren, daß es zwischen der platonischen Philosophie und der Ontologie des Parmenides eine wesentliche Kontinuität gab¹³. Wir müssen hervorheben, daß bisher kein Forscher den neuplatonischen Gedanken über die Natur des ersten Prinzips in Zusammenhang mit der Kritik an der parmenideischen Ontologie gebracht hat.

Aus einer philosophisch-theoretischen Sicht war das größte Problem für die Neuplatoniker bei ihrer Kritik an der eleatischen Ontologie, ein geeignetes philosophisches Prinzip zu bestimmen, ein Prinzip, das die Einheit des Seins trotz seiner innerlichen Vielfalt sicherte. Diese ἀρχὴ τῶν πάντων – das heißt: Dieses Prinzip aller Dinge – muß auch die ursprüngliche Grundlage des Seins und seiner Einheit sein.

Aus der neuplatonischen Sicht muß das erste Prinzip, das die Grundlage des Seins ist, eine besondere Eigenschaft haben: es muß *jenseits des Seins* (ἐπέκεινα τοῦ ὄντος) und *überwesentlich* (ὑπερούσιον) sein, denn es ist der absolute Urgrund der Wahrheit des Seins. Gleichzeitig muß diese Grundlage auch *jenseits des Denkens* und *jenseits des Geistes* (ἐπέκεινα τοῦ νοεῖν, ἐπέκεινα τοῦ νοῦ) sein. Wenn die

¹² Obwohl die neuplatonische Auslegung der platonischen Kritik an der parmenideischen Ontologie sehr wichtige Einflüsse auf die Geschichte der gesamten Philosophie ausübte, gibt es heutzutage keine besondere Abhandlung über die neuplatonische Interpretation der Kritik Platons an der parmenideischen Ontologie. In diesem Aufsatz beabsichtige ich, Plotins Auslegung der parmenideischen Lehre in bezug auf die platonische Kritik im *Sophistes* zu untersuchen.

¹³ Zu den Zitaten der parmenideischen Fragmente in Plotin und Proklos und zur Kontinuität zwischen Parmenides und Platon vgl. C. Guérard, *Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens*, in: P. Aubenque (Hrsg.), *Études sur Parménide*, Paris 1987, S. 294–313.

Wahrheit die Identität von Denken und Sein ist, ist das erste Prinzip auch *jenseits der Wahrheit* (ἐπέκεινα τῆς ἀληθείας). Weil das Erste wirkliche Ursache der Identität und zugleich der Einheit des Seins ist, ist es das wahre Eine und das wahre Gute¹⁴. Die Transzendenz des absolut ersten Prinzips impliziert seine absolute Differenz in bezug auf alle Dinge¹⁵. Dieser absolute Ursprung ist nämlich οὐδὲν τῶν πάντων, nichts von allen Dingen¹⁶.

Also kann das neuplatonische erste Prinzip mit dem ‚totaliter aliter‘ – das heißt: das gänzlich Andere – der negativen Theologie identifiziert werden. Damit wird klar, warum die neuplatonischen Denker als die Erfinder der negativen Theologie und der philosophischen Mystik gelten können.

Wenn wir bedenken, daß der Kern der neuplatonischen Philosophie, das heißt die absolute ontologische Transzendenz des absoluten Urgrunds, eine besondere und komplizierte Veränderung und zugleich Überschreitung der eleatischen Ontologie darstellt, können wir auch die wirkliche Kontinuität in unserer philosophischen Überlieferung verstehen. Folglich können wir auch zeigen, daß die platonische Kritik an der parmenideischen Philosophie wesentlich für die Entwicklung der ganzen abendländischen Metaphysik gewesen ist.

Ich möchte im folgenden zeigen, daß die Rolle der Auslegung des Vorsokratikers Parmenides im Neuplatonismus für die Ausarbeitung des Begriffs des ersten Prinzips wesentlich ist. Wenn man versucht, diese Auslegung zu rekonstruieren, ist es möglich, einige Aspekte der neuplatonischen Philosophie besser zu erklären.

Parmenides bei Plotin: Die Einheit-Vielfalt des Seins und die radikale Veränderung der parmenideischen Lehre

Zweifellos sind die Verweise auf die Ontologie des Parmenides von besonderer Bedeutung in der Philosophie Plotins¹⁷: In seiner Auffassung der noetischen Welt spielt der

¹⁴ Bekanntlich identifizieren die Neuplatoniker das Eine der ersten Hypothese des *Parmenides* mit dem Guten des Buchs VI der *Politeia* Platons.

¹⁵ Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, S. 25–7.

¹⁶ Vgl. z.B. Plotin, *Enneaden*, V 5 (32), 13, 28–29; VI 9 (9), 3, 39–40: zumal die Natur des Einen alle Dinge erzeugt, ist es keines von ihnen (γεννητική γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν); III 8 (30), 10, 28 ff. Für Proklos vgl. in *Parm.* 1075, 32–33 (εἰ δὲ μηδὲν ἐστὶν ὧν ὑφίστησιν, πάντα δὲ ὑφίστησιν, οὐδὲν ἐστὶ πάντων); 1108, 24–25 (πάντων γὰρ ὄν αἴτιον οὐδὲν ἐστὶ τῶν πάντων).

¹⁷ Wir können nicht wissen, ob Plotin eine direkte Kenntnis des parmenideischen Gedichts hatte. Jedenfalls gibt es keine Beweise gegen diese Möglichkeit. Vgl. dazu z.B. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides* (wie Anm. 3), S. 76: „Es ist nicht so unwahrscheinlich, daß Plotin selbst Parmenides gelesen hat“, und S. 77: „so dürfen wir auch wohl annehmen, daß Plotin den Text des Lehrgedichts gekannt hat“. Vorsichtiger ist V. Cilento: vgl.

parmenideische Begriff der Identität von Denken und Sein eine wesentliche Rolle¹⁸.

In einigen Passagen der *Enneaden* zitiert Plotin das Fragment B3 DK des Parmenides: dasselbe ist Denken und Sein¹⁹. Obwohl Plotin für die Identität von Sein und Denken auch den Satz des Aristoteles über die Identität vom Objekt der Wissenschaft und der Wissenschaft²⁰ erwägt, zitiert er oft deutlich Parmenides. Wir können sagen, daß Parmenides für Plotin der wirkliche Entdecker des Begriffs der Identität von Sein und Denken ist. Dieses Konzept ist zweifellos zentral in der plotinischen Auslegung der zweiten Hypothese des *Parmenides* Platons, die Plotin in seinem philosophischen System der Hypostasis des *Noûs* zugeordnet hat. Diese Hypostasis stellt die noetische Welt in ihrer Einheit und Pluralität dar: Das heißt die Einheit und Pluralität des Seins. Auf Grund der Definition des *Parmenides* wird die Hypostasis des *Noûs* mit dem *seienden Einen* (τὸ ἓν ὄν) identifiziert²¹. Das seiende Eine, oder das Eine-Viele (τὸ ἓν πολλά)²², ist innerlich von der Vielfalt der Seienden charakterisiert; zugleich ist es auch Einheit, zumal Sein und Denken, die das seiende Eine konstituieren, dasselbe sind: Eins und Sein, Einheit und Vielfalt, oder besser Einheit in der Vielfalt und in der Differenz: Das Sein ist nämlich nach Plotin auch Geist.

Man kann sagen, daß die Aussage des Parmenides in Fragment B 3 DK, in dem die Identität zwischen Sein und Denken behauptet wird, immer gegenwärtig, mindestens im Hintergrund der Ontologie Plotins steht. Die Anwesenheit der parmenideischen Ontologie ist augenfällig auch in der Terminologie, die Plotin verwendet, um die Natur des Seins zu beschreiben. Wir können z.B. die terminologischen Analogien, auf die Beierwaltes in seinem Kommentar zur *Enneade* III 7 hingewiesen hat²³, in der plo-

Parmenide in Plotino, in: *Saggi su Plotino*, Milano 1973, S. 123–133; er behauptet auf S. 126: „Plotino, dunque, conosce Parmenide; per quanto la sua conoscenza sia indiretta e risalgia a citazioni platoniche, aristoteliche o dossografiche in genere, non si può tuttavia pensare che egli, pur limitando, come usa, la citazione dei testi a quel minimo necessario che gli occorre, non debba aver avuto, attraverso quella folla di commentatori che si leggevano nella Sinusia, una conoscenza più completa di quei brani medesimi nel loro contesto“.

¹⁸ Vgl. dazu K.H. Volkman-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt a.M. 1966, S. 136 f. Der Verfasser behauptet, nach Plotin „hat Parmenides das Fundament zu seiner Auslegung des Seins und des Denkens gelegt, die das Denken als ein sich selbst Denken des Seienden versteht“ (S. 137). Über die plotinische Auslegung des Parmenides vgl. auch J.M. Chaurre, *Plotin et Parménide*, in: *Diotima* 32, 2004, 134–146.

¹⁹ Vgl. Parmenides DK 28 B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Für die direkten Zitate dieses Fragments bei Plotin vgl. zum Beispiel *Enn.* I 4 (46), 10, 6; III 8 (30), 8, 8; V 1 (10), 8, 17; V 9 (5), 5, 29–30.

²⁰ Vgl. Aristoteles, *De anima* 430a3–5, 431a1–4; b17.

²¹ Für eine umfassende Behandlung über den Begriff des ‚seienden Einen‘ im Neuplatonismus vgl. W. Beierwaltes, *Das seiende Eine*. Neuplatonische Interpretationen der zweiten Hypothese des platonischen ‚Parmenides‘ und deren Fortbestimmung in der christlichen Theologie und in Hegels Logik, in: *Denken des Einen*, Frankfurt a.M. 1985, S. 193–225.

²² Ich werde auf diesen Begriff des Einen-Vielen zurückkommen (s. unten, S. 188).

²³ Vgl. Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit* (*Enneade* III 7), Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt a.M. 1967, besonders 179–80.

tinischen Beschreibung der Ewigkeit mit Bezug auf das Sein betrachten.

Wenn der parmenideische Begriff der Identität von Sein und Denken für Plotin wesentlich ist, um die Natur des seienden Einen aufzufassen, ist dennoch die Ontologie des Parmenides nach Plotin im ganzen unvollständig: Diese Ontologie muß ergänzt und zugleich ins neuplatonische System integriert werden. Das Sein ist nämlich ursprünglich vielfältig, da es von der Zweiheit charakterisiert ist.

Genau um die ursprüngliche Zweiheit des Seins zu erklären, verwendet Plotin den Begriff der ‚unbestimmten Zweiheit‘ (ἀόριστος δυάς) der sogenannten ‚Unbeschriebenen Lehre‘ Platons²⁴. Nach Plotin kommt die Vielfalt des Seins aus der ἀόριστος δυάς²⁵, und diese unbestimmte Zweiheit ist die Ursache der Vielfalt des Seins. Die erste *Dyás* ist nämlich nach Plotin die Zweiheit von Denken und Gedachtem. In dieser Perspektive ist der Bereich der intelligiblen Welt des Seins innerlich vielfältig, weil sie ursprünglich von der Zweiheit und der Beziehung charakterisiert ist. Das Sein ist nicht eins nach Plotin, sondern es ist Einheit in der Differenz: Eines-Vieles (ἐν πολλά). Also ist es klar, daß nach Plotin die Ontologie des Parmenides von Grund aus verändert und korrigiert werden muß.

In den *Enneaden* gibt es einen wichtigen Text²⁶, in dem Plotin den parmenideischen Begriff des Seins deutlich kritisiert, weil das parmenideische Sein die ganze Wirklichkeit in allen ihren vielfältigen Dimensionen nicht erklären könne. Die wichtigste Passage steht in der achten Abhandlung des fünften Buchs der *Enneaden*. Hier sagt Plotin, daß Parmenides das Sein und das Denken identifiziert hat. Aber seine Theorie setzt sich einer ‚Beschuldigung‘ aus (αἰτίαν ἔχειν). Plotin scheint zu sagen, daß Parmenides einen theoretischen Fehler begangen hat: Er faßt das Sein als ‚eins‘ auf, das sich in Wirklichkeit als vielfältig erweist. Außerdem richtet Plotin die aus der Neuplatonischen Sicht wesentliche Frage an die Eleatische Ontologie: Kann das Sein ‚unbeweglich‘ sein, obwohl Parmenides zu ihm das Denken hinzugefügt hat? Nach Plotin gibt es in der ontologischen Theorie des Parmenides einen Widerspruch: Das Sein

²⁴ Vgl. J.M. Rist, *The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus*, in: CQ 12, 1962, 99–107. Über die Rolle der ‚unbestimmten Zweiheit‘ in Plotin hat Szlezák Wesentliches geschrieben: vgl. Th.A. Szlezák, *Plato und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979, im besonderen S. 54–65.

²⁵ Vgl. z.B. *Enn.* V 1 (10), 5, 13 ff.; V 4 (7), 2, 7 ff.

²⁶ Vgl. *Enn.* V 1 (10), 8,15 ff.: Ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταυτὸ συνήγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι» λέγων. Καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο – καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν – σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ’ αὐτοῦ, ἵνα μένη ὡσαύτως, καὶ ὄγκῳ σφαιράς ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ’ ἐν αὐτῷ. Ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὕρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δευτέρον ἐν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἐν καὶ πολλὰ. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτὸς ἐστὶ ταῖς φύσει ταῖς τρισίν.

des Parmenides sollte eins sein, dagegen ist dieses Eine vielfältig. Parmenides im gleichnamigen Dialog Platons – fährt Plotin fort – spricht in einer genaueren Weise und unterscheidet drei Formen des Einen: das erste Eine, das das eigentlich Eine ist; ein zweites Eines, das heißt das Eines-Vieles, und ein drittes Eines, das eins und vieles ist. Das erste ist das Eine in sich selbst (αὐτὸ τὸ ἓν oder αὐτοῦέν), das Erste Prinzip; das zweite ist das seiende Eine oder, um den plotinischen Ausdruck zu benutzen, das ἐν πολλά, das die Einheit in der Differenz der intelligiblen Welt darstellt; das letzte Eine ist ‚eins und viele‘ und es kennzeichnet die einheitliche Pluralität der Seele. Damit hat Platon nach Plotins Ansicht die drei *Hypostáseis* beschrieben.

Auf Grund dieser Stelle erscheint es klar, daß Plotin die absolute Einheit und Unbeweglichkeit des parmenideischen Seins als Widerspruch versteht. Nach Plotin ist es gerade die Identität von Sein und Denken, die die innerlich vielfältige und bewegliche Natur des Seins beweist. Die intelligible Welt ist eins im Sinne von ‚Einheit‘ und von ‚Ganzem‘, und aus dieser Sicht hat Parmenides Recht²⁷; dennoch ist die intelligible Welt auch durch die Differenz charakterisiert: deswegen ist sie ἐν πολλά. Das Sein ist ursprünglich eines-vieles: Wie Plotin deutlich macht, ist das Sein nicht vieles geworden, sondern ist immer gewesen, was es von Anfang an geworden ist, das heißt eins-vieles; deshalb muß es im Sein Differenz und Identität geben²⁸. Die Identität und Differenz des *Noús* bestimmen seine vielfältige und zugleich einheitliche Natur. Andererseits, wo Identität und Differenz zusammen anwesend sind, ist es notwendig, daß es auch Stabilität und Bewegung gibt. Es gäbe kein Denken, wenn es keine Differenz und Identität gäbe, sagt Plotin²⁹. Die Hypóstasis des *Noús* hat beides, weil sie die Identität von Sein und Denken ist, und nach Plotin impliziert das Denken Bewegung (κίνησις)³⁰.

²⁷ Vgl. Enn. VI 6 (34), 18, 42–43: ὥστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν. Vgl. auch VI 4 (22), 4, 24–25: Ὁμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ἢ ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, καὶ πᾶν ὁμοῦ. In dieser Passage bekräftigt Plotin, daß das Sein zugleich ganz ist, obwohl es *vielfältig* ist: „Denn Seiendes stößt an Seiendes“. Hier zitiert Plotin Teile der Verse 5 (ὁμοῦ πᾶν) und 25 (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει) des Fragments 8 des Parmenides. Plotin legt die Ausdrücke ὁμοῦ πᾶν und ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει als Beweise der Einheit und zugleich der vielfältigen Natur des Seins aus. Zweifellos ist diese Auslegung eine radikale Veränderung der parmenideischen Lehre. In demselben Sinne interpretiert auch Proklos den Ausdruck ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει: vgl. In Parm. 708,7 ff. Dagegen stellt nach der Deutung des Damaskios dieser Vers einen Hinweis auf die ursprüngliche Einheit des Seins dar, das er als τὸ ἡνωμένον (das Vereinte) definiert: vgl. De Princ. II 70,7 ff. Westerink (I 131,3 ff. Ruelle). Ich beabsichtige, mich mit Damaskios' Auslegung der parmenideischen Lehre in einer besonderen Untersuchung zu beschäftigen.

²⁸ Vgl. Enn. VI 2 (43), 15, 13–15: ὅτι μὴ ὕστερον ἐγένετο πολλά, ἀλλ' ἦν ὅπερ ἦν ἐν πολλά: εἰ δὲ πολλά, καὶ ἑτερότης, καὶ εἰ ἐν πολλά, καὶ ταυτότης.

²⁹ Vgl. Enn. V 1 (10), 4, 33–34: οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ.

³⁰ Vgl. *ibid.* 36 ff. In dieser Passage beruft Plotin sich deutlich auf die fünf höchsten Gattungen des *Sophistes* Platons.

Es ist klar, daß gerade die Identität von Sein und Denken in der Auslegung Plotins die Vielfalt und die Beweglichkeit des Seins impliziert. Das ist nicht nur eine Veränderung oder Ergänzung der parmenideischen Lehre. Das ist auch eine Kritik und zugleich ein Versuch, die Unbeweglichkeit des parmenideischen Seins zu überwinden. Die Ontologie des Parmenides kann nur ins neuplatonische System integriert werden, wenn das Sein des Parmenides als vielfältig und beweglich erwiesen wird. Eine solche Auslegung bedeutet eine radikale Veränderung der parmenideischen Lehre.

Erwägt man andererseits, was Plotin z.B. in der vierten Abhandlung des fünften Buchs der *Enneaden* und in der neunten Abhandlung des sechsten Buchs sagt, scheint es klar, daß der *Sophistes* von Plotin als eine tatsächliche und grundsätzliche Kritik an der parmenideischen Lehre aufgefaßt wird. Plotin behauptet nämlich in beiden Passagen, daß das Sein kein Leichnam ist; es ist lebend und denkend. In der ersten Passage behauptet Plotin, daß das Sein lebend und lebendig sein muß, zumal Gedanken und Sein dasselbe sind. In der zweiten Passage wird behauptet: das Sein hat Leben und das Denken ebenso: Es ist nämlich kein Leichnam. Also ist das Sein vieles³¹. Was das Sein lebendig macht, ist das Denken: Folglich ist nach Plotin das Sein lebendig, da Sein und Denken dasselbe sind³².

Dieses Konzept, daß das Sein Leben hat, stammt aus dem *Sophistes* 248e6 ff., in dem Platon seine Überarbeitung der Ontologie des Parmenides entwickelt:

ΞΕ. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἔστος εἶναι; ΘΕΑΙ. Δεινὸν μεντᾶν, ὃ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν. ΞΕ. Ἄλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; ΘΕΑΙ. Καὶ πῶς;

Bekanntlich ist das Ergebnis dieser Überarbeitung der parmenideischen Lehre ein von Grund auf modifizierter Begriff des Seins, das in sich selbst Bewegung und Differenz hat: das ist eine Überarbeitung, die zugleich eine Kritik an der parmenideischen Onto-

³¹ Vgl. Enn. V 4 (7), 2, 43: Τὸ γὰρ ὄν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοῦν· νοῦς δὲ καὶ ὄν ταυτόν. VI 9 (9), 2, 24–25: Ἐχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Für den Ausdruck οὐ νεκρόν in bezug auf das Sein vgl. auch IV 7 (2), 9, 23 ff.

³² Vgl. P. Hadot, *Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin*, im Sammelband *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome V, Vandœuvres/Genève 1960, S. 107–141, und Diskussion S. 142–157: «l'expression οὐ νεκρόν, qui revient trois fois, montre bien qu'il s'agit d'une polémique antistoïcienne». Jedoch kann meiner Meinung nach nur die Passage IV 7, 9, 23 ff. als eine Kritik an der stoisch-materialistischen Auffassung des Seins erwogen werden. Die Passagen V 4, 2, 43 und VI 9, 2, 24–25 stellen ohne Zweifel eine Kritik an der parmenideischen Ontologie dar: Erstens nimmt Plotin V 4, 2, 43 deutlich Bezug auf die Identität von Sein und Denken (νοῦς δὲ καὶ ὄν ταυτόν) und in VI 9, 2, 24–25 weist er auf die Vielfalt des Seins hin (πολλὰ ἄρα τὸ ὄν); zweitens beziehen sich diese Passagen auf den *Sophistes* Platons, in dem die Kritik an der parmenideischen Lehre entwickelt wird.

logie und eine Umgestaltung von ihr darstellt.

Die Passagen, in denen Plotin sagt, daß das Sein kein Leichnam ist, erscheinen sehr wesentlich, um die Ontologie Plotins zu verstehen: Sie stellen den Versuch dar, die Ontologie des Parmenides in das neuplatonische System zu integrieren, aber sie führen tatsächlich dazu, die Immobilität der parmenideischen Ontologie zu überwinden. Nach Plotin ist es gerade die noetische Natur des Seins, die das Sein lebend und lebendig macht, und damit erscheint das Sein notwendig als beweglich und vielfältig.

Aus einer philosophisch-theoretischen Sicht impliziert dieser Begriff des Seins eine Veränderung der Ontologie des Parmenides, die zugleich als eine Umkehrung verstanden werden kann. Ich glaube, daß wir den wahren Sinn dieser Umkehrung in einer besseren Weise verstehen können, wenn wir die Natur, die Plotin dem ersten Prinzip, dem Einen an-sich-selbst, zuschreibt, in Betracht ziehen. Dafür müssen wir verstehen, welches nach Plotin die echte Bedeutung des sogenannten ‚Sonnengleichnisses‘ im sechsten Buch der *Politeia* Platons ist. Wie wir versuchen werden zu zeigen, legt Plotin dieses Gleichnis als Erklärung der Natur des ersten Prinzips in bezug auf die Identität von Sein und Denken aus, das heißt in bezug auf die Einheit der intelligiblen Welt. Auf Grund dieser Auslegung scheint Plotin eine besondere Auffassung der Wahrheit in bezug auf die Identität von Sein und Denken auszuarbeiten. Nach dieser Auffassung kann die Unbeweglichkeit des parmenideischen Seins überwunden werden: Wahrheit, Denken und Sein sind wechselseitig vereinigt durch ein Prinzip, das sie gänzlich transzendiert.

Die Auslegung des Sonnengleichnisses bei Plotin: Der Ursprung und die Natur der Wahrheit

Nach der parmenideischen Lehre ist die Wahrheit in der Natur und in dem Begriff des Seins enthalten: In seiner ursprünglichen Einheit ohne Trennungen ist das Sein die Wahrheit selbst in seiner Identität mit dem Denken. Sein, Denken und Wahrheit sind tatsächlich dasselbe, weil es keine Differenz und keine Vielfalt im Sein gibt.

Andererseits, wenn das Sein als vielfältig aufgefaßt wird, gibt es im Sein keine innerliche Begründung seiner Einheit und Identität mehr. Die Einheit und die Identität des Seins können nur von einem Prinzip, das jenseits des Seins ist, begründet werden. Auf Grund seiner Transzendenz ist dieser Ursprung aller Dinge die wahre und absolute Grundlage der Identität von Sein und Denken. In der Auslegung Plotins stellt die Begründung der Identität von Sein und Denken die wesentliche Grundbedeutung dar, die er dem Sonnengleichnis im sechsten Buch der *Politeia* Platons zuschreibt.

Das Sonnengleichnis zeigt nach Plotin³³, daß das Gute/Eine, das heißt das erste

³³ Für eine ausführliche Untersuchung der Auslegung des Sonnengleichnisses in Plotin verweise ich auf meinen Aufsatz *Il Bene in Plotino e in Proclo*, in: M. Vegetti (Hrsg.), *Platone. La Repubblica*, Band V, Napoli 2003, 625–678, und die dort gegebene Bibliographie.

Prinzip, dem Seienden die Möglichkeit gibt, gedacht zu werden, und dem Denken, das Seiende zu denken, wie die Sonne durch ihr Licht den Dingen die Möglichkeit gibt, gesehen zu werden, und denen, die sehen, die Sehkraft gibt³⁴. Andererseits hat das Gute/Eine auf Grund des Sonnengleichnisses auch eine andere Eigenschaft: Es ist der echte Ursprung der Wahrheit, die im ersten Prinzip ihre wirkliche Grundlage hat. Nach dem Sonnengleichnis ist das Licht; das aus dem Guten kommt und das alles Intelligible erleuchtet, die Wahrheit³⁵. Das Gute ist nämlich – nach dem Ausdruck Plotins – ‚König der Wahrheit‘³⁶. Zugleich behauptet Plotin in der sechsten Abhandlung des fünften Buches der *Enneaden*, daß der *Noûs*, das heißt die Hypóstasis der intelligiblen Welt, in sich selbst ein eigenes Licht hat, aber nicht reines Licht, sondern etwas, das in seinem Wesen durchleuchtet wird; was dagegen dem *Noûs* Licht gibt, ist reines Licht, das, fährt Plotin fort, dem *Noûs* die Möglichkeit gibt, zu sein, was er ist³⁷. Das reine Licht ist das Licht des Guten/Einen, das erste Prinzip, das in bezug auf den *Noûs*, der erleuchtet ist, Licht an sich selbst ist. Wenn wir bedenken, daß das Gute der ‚König der Wahrheit‘, nach dem Ausdruck Plotins, ist, ist es möglich, auch zu verstehen, was die Natur des ersten Prinzips in bezug auf die im *Noûs* anwesende Wahrheit ist. Um zu verstehen, was eigentlich die Wahrheit auf Grund des Sonnengleichnisses ist, ist es notwendig, jene Passagen zu untersuchen, in denen Plotin von der Beziehung zwischen Sein, Denken und Wahrheit ausdrücklich spricht.

Die fünfte Abhandlung des fünften Buchs der *Enneaden* ist der Erklärung der Natur des *Noûs*, der intelligiblen Welt in bezug auf sich selbst und auf das Gute/Eine gewidmet. In den ersten Teilen dieser Abhandlung behauptet Plotin, daß die Wahrheit im *Noûs* liegen muß, weil sie ein wesentlicher Aspekt seiner Natur ist: wenn es keine Wahrheit im *Noûs* gibt, wird ein solcher *Noûs* weder Wahrheit noch wirklich *Noûs* sein. Ohne Wahrheit gibt es absolut keinen *Noûs*; aber wenn die Wahrheit nicht im *Noûs* liegt, kann es die Wahrheit nirgends geben³⁸. Also muß die Wahrheit im *Noûs*

³⁴ Vgl. z.B. Enn. VI 7 (38), 16, 24 ff: Ὡσπερ δὲ ὁ ἥλιος τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἰτίος ὦν αἰτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν – οὐκ οὐκ οὐτε ὄψις οὐτε τὰ γινόμενα – οὕτως καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὐσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρᾶντι οὐτε τὰ ὄντα οὐτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἰτίος τούτων <νοεῖν> καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχων.

³⁵ Vgl. z.B. Enn. IV 7 (2), 10, 35–37: Das Gute πᾶσιν ἐπιλάμπει τοῖς νοητοῖς ἀλήθειαν. Über das Licht in bezug auf den Begriff der Wahrheit in Plotin vgl. W. Beierwaltes, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 15, 1961, 334–362.

³⁶ Vgl. Enn. V 5 (32), 3, 18: τῆς ἀληθείας βασιλεὺς.

³⁷ Vgl. Enn. V 6 (24), 4, 17–20: ... νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οἰκεῖον ἔχει οὐ φῶς ὦν μόνον, ἀλλ' ὅ ἐστι πεφωτισμένον ἐν τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ δὲ παρέχον τούτῳ τὸ φῶς οὐκ ἄλλο ὄν φῶς ἐστιν ἀπλοῦν παρέχον τὴν δύναμιν ἐκείνῳ τοῦ εἶναι ὅ ἐστι.

³⁸ Vgl. Enn. V 5 (10), 1, 65–68: Εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ, οὗτος μὲν ὁ τοιοῦτος νοῦς οὐτε ἀλήθεια ἔσται οὐτε ἀληθείᾳ νοῦς οὐτε ὅλως νοῦς ἔσται. Ἄλλ' οὐδὲ ἄλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται.

sein, das heißt in der intelligiblen Welt³⁹. In ihr sind Wahrheit, Sein und Denken dasselbe. In diesem Sinne muß die Behauptung Plotins, alles Seiende und Wahrheit hätten für uns eine einzige und gleiche Natur⁴⁰, verstanden werden. Die Wahrheit kann als die Identität von Sein und Denken verstanden werden. Dieser Begriff wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, was Plotin in der dritten Abhandlung des fünften Buchs der *Enneaden* sagt: Der *Noûs* muß identisch mit dem *noetón* sein, das heißt das Denken muß identisch mit dem Gedachten sein; wenn es nicht identisch ist, wird es keine Wahrheit geben⁴¹. Also ist die Wahrheit die Identität von Denken und Sein. Durch das Licht der Wahrheit erweisen sich Denken und Sein als ein Einziges.

Die Wahrheit in der intelligiblen Welt kommt aus dem ersten Prinzip, wie das Licht aus der Sonne kommt, und die Wahrheit bewirkt, daß der *Noûs* und das *noetón* dasselbe werden: die Wahrheit ist nämlich die Identität von Sein und Denken. Also ist das Gute/Eine, das erste Prinzip, die ursprüngliche Grundlage dieser Identität, weil es auch der Ursprung der Wahrheit ist. Deshalb ist es wirklich ‚König der Wahrheit‘.

Das erste Prinzip als Ursprung der Identität von Sein und Denken bei Plotin

Auf Grund seiner Auslegung des Sonnengleichnisses scheint Plotin eine Antwort für das von der parmenideischen Ontologie verursachte Problem der Udenkbarkeit des als vielfältig aufgefaßten Seins zu liefern. Bei Plotin findet die Identität von Sein und Denken durch die Auslegung des Sonnengleichnisses eine andersartige Begründung als bei Parmenides: Sein, Denken und Wahrheit werden von Plotin als ursprünglich unterschiedliche Aspekte der intelligiblen Welt gedacht. Ihre Einheit kann nur vom ersten Prinzip kommen, das nach der plotinischen Auslegung des Sonnengleichnisses die Grundlage der Wahrheit ist. Da die Wahrheit die Identität von Sein und Denken ist, ist das erste Prinzip zugleich die ursprüngliche Ursache und der Bürge dieser Identität, die in der parmenideischen Ontologie hingegen als selbst-begründet erscheint: Bei Parmenides ist die absolute Einheit des Seins die Grundlage der absoluten Identität, die nach seiner Lehre die Identität von Sein und Denken als Wahrheit impliziert. Das bedeutet, daß die Wahrheit in der parmenideischen Ontologie keine absolut unabhängige Grundlage benötigt. Dagegen braucht die Identität von Sein und Denken bei Plotin eine absolute Grundlage, die jenseits des Seins und des Denkens ist, weil das Sein in der neuplatonischen Perspektive Plotins als vielfältig gedacht werden muß. In diesem Sinne kann Plotins Auslegung des platonischen Sonnengleichnisses als eine Antwort auf die parmenideische Ontologie und zugleich als Kritik an ihr aufgefaßt werden, die auf Grund

³⁹ Vgl. *ibid.* 2, 11: ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.

⁴⁰ Vgl. *ibid.* 3, 1 ff.: Μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια.

⁴¹ Vgl. *Enn.* V 3 (49), 5, 21–23: δεῖ ... καὶ τὸν νοῦν ταῦτὸν εἶναι τῷ νοητῷ· καὶ γάρ, εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται.

der Unwiderlegbarkeit des Grundsatzes der Identität die Udenkbarkeit eines vielfältigen Seins impliziert. In der plotinischen Perspektive kann die Identität von Sein und Denken trotz der Auffassung der Vielheit des Seins bewahrt werden, wenn man, durch die ansprechende Auslegung des Sonnengleichnisses, ein Prinzip, das jenseits des Seins, des Denkens und der Wahrheit sein muß, erfährt. Also muß das Gebot der absoluten Einheit des parmenideischen Seins nach Plotin überschritten werden: Wahrheit, Denken und Sein haben die Grundlage ihrer Einheit und Identität im Guten/Einen, weil es der wirkliche und einzige Ursprung der Wahrheit, das heißt der Identität von Sein und Denken, ist. Das erste Prinzip muß in dieser Perspektive jenseits jeglicher Bestimmung sein: Es ist weder Sein noch Denken. Aus dieser Sicht ist das Gute/Eine keines von allen Dingen gerade wegen seiner absoluten Transzendenz. Dennoch ist es, als Grundlage und Ursprung der Identität von Sein und Denken, nach Plotin nicht nur von reinen Negationen charakterisiert, sondern auch von einer Art positiver Eigenschaft, die seiner Natur innewohnt, weil es die ursprüngliche Grundlage der Einheit des Seins ist. Also ist das erste Prinzip nach Plotin *wahre, ursprüngliche und reine Identität*⁴². Weil es die Grundlage der Identität zwischen dem Sein und dem Denken ist und damit auch die Grundlage ihrer Einheit, muß es ursprüngliche Identität sein: die Identität, welche die Ursache der Wahrheit darstellt⁴³. Zugleich ist das erste Prinzip absolute und reine Identität, weil es in sich selbst keine Differenz hat. Seine Differenzlosigkeit ist ein Widerschein seiner absoluten transzendenten Ursprünglichkeit: Es ist nämlich vor jeglicher Differenz und Bestimmung. Deswegen wird es auch „einfach“ (ἀπλοῦν) genannt. Dagegen ist das seiende Eine, das heißt die intelligible Welt, Identität in der Differenz, zumal Sein und Denken ursprünglich die erste Zweiheit sowie die erste Bestimmung darstellen. Diese erste Zweiheit ist die wirkliche Ursache der Vielheit des Seins. Dennoch wird diese Vielheit von der ursprünglichen Transzendenz des Einen zur Einheit des Seins und des Denkens zurückgeführt. In dieser Perspektive ist das Sein tatsächlich eines-vieles (ἓν πολλά), und die Einheit des Seins ist bewahrt. Ohne die transzendente und vereinende Rolle, die das Eine spielt, würde das Sein sich in einer unbestimmten Vielheit zersetzen. Indem das Eine ὡσαύτως in seiner ursprünglichen Identität bleibt,

⁴² Vgl. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980, S. 26: „Es ist wahre oder reine (und nicht nur relative) Identität, weil es ist, was es ist, weil es nur durch sich selbst ist und, als Grund seiner selbst, keines anderen Grundes zu seiner Wirklichkeit bedarf“.

⁴³ Über die Identität des Einen bei Plotin vgl. z.B.: V 3 (49), 12, 34: μένοντος ἐκείνου (d.h. das Eine) ἐν τῷ αὐτῷ ἦθει. V 4 (7), 1, 6: ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄν (auch in V 3, 12, 24: ὄν ἐφ’ ἑαυτοῦ). V 6 (24), 6, 7 f.: αὐτὸ εἶναι δεῖ τοῦτο ὃ ἐστίν, οὐδὲν αὐτῇ ἐτι προστιθέντας. VI 2 (43), 9, 9: ἀδιάφορον ὄν αὐτοῦ. Ibid. 9, 13 f.: οὐ γὰρ ἂν εἶεν διαφοραὶ ἐν τῷ ἓν, ὡς περ εἰσὶ τῆς οὐσίας. Ibid. 14 f.: ὄντος μὲν γὰρ δέχεται ὁ νοῦς εἶναι διαφοράς, ἐνὸς δὲ πῶς ... VI 8 (39), 8, 13: ἐστὶ γὰρ ὅπερ ἐστὶ. Ibid. 9, 33: ἀκλινὲς ὄν ἑαυτοῦ. Ibid. 10, 22 ff.: ἐστὶ δὲ οἷός ἐστιν, und 24 f.: ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἂν εἴη, ὃ ἐστὶ, καὶ οὐκ ἂν ἄλλως. Ibid. 15, 26 f.: ὁ μὴδὲν ἔχει ἄλλο, ἀλλ’ ἐστὶν αὐτὸ μόνον. Ibid. 21, 32: μόνον αὐτὸ καὶ ὄντως αὐτό. VI 9 (9), 9, 5 f.: ἡ ἀρχὴ αὐτῶν ὡσαύτως μένει ... ὄλη μόνουσα.

kann das Sein trotz seiner innerlichen Vielheit zur Einheit zurückgebracht werden. Aus einer philosophisch-theoretischen Sicht bedeutet das in der Perspektive Plotins, daß die absolute Einheit und Unbeweglichkeit des parmenideischen Seins radikal verändert werden kann, ohne daß die einheitliche Natur des Seins vernichtet wird. Werner Beierwaltes schreibt: „Bewegung und Andersheit bleiben also nicht isoliert oder offen, sondern werden mit der Identität des Ursprungs reflexiv vermittelt“⁴⁴. Die Einheit des Seins und zugleich der Hypóstasis des Geistes ist nämlich durch die Identität von Sein und Denken bewahrt.

Wenn das erste Prinzip die Grundlage der Identität von Sein und Denken ist, ist es der höchste Punkt der Identität. Man kann sagen, daß das erste Prinzip, das heißt das Eine-an-sich-selbst, Identität ohne Beziehung ist: Es ist reine und absolute Identität, oder Identität, bevor die Identität eines der μέγιστα γένη ist. Gewiß gibt es eine Form von Identität, die mit der Differenz verbunden ist und die, wie die Differenz, eines der μέγιστα γένη ist. Aber das ist keine absolute und reine Identität, sondern relative und bezügliche Identität. Das Eine, als erstes Prinzip aller Dinge, ist hingegen die ursprüngliche Ursache jeder möglichen Einheit: notwendig ist die Einheit auch eine Form von Identität, eine Identität, die die vielfältigen Dinge zur Einheit führt. Das erste Prinzip begründet nämlich die erste Form jeder möglichen Identität: die Identität von Sein und Denken, die auch die Einheit des Seins darstellt. In der neuplatonischen Perspektive Plotins ist das Sein innerlich vielfältig (gegen die parmenideische Lehre), aber die Vielheit des Seins ist keine unbestimmte Vielheit: Sie wird zur Einheit zurückgeführt.

Ohne die relative Einheit und Identität des Seins/Denkens gäbe es auch für Plotin keine Wahrheit im Sein. Die Einheit/Identität des Seins/Denkens ist die wesentliche Voraussetzung, die die parmenideische Lehre der neuplatonischen Ontologie hinterlassen hat. Um gegen diese Voraussetzung nicht zu verstoßen, benötigt Plotin eine absolut transzendente Grundlage der Einheit/Identität des Seins/Denkens, und diese Grundlage muß notwendig jenseits des Seins und des Denkens sein. Also können wir folgern, daß die Vielheit des Seins im Neuplatonismus die Notwendigkeit eines Prinzips zu implizieren scheint, das eine paradoxe Natur hat: Wegen seiner absoluten Transzendenz ist es undenkbar.

Wenn wir die Wirkungsgeschichte des Neuplatonismus bedenken, können wir zu dem Schluß kommen, daß die parmenideische Lehre in unserer abendländischen metaphysischen Tradition immer präsent war, besonders in Anbetracht ihrer innerlich problematischen Natur.

Zweifellos glaubte Plotin, daß die Ontologie des Parmenides ein Teil einer einheitlichen philosophischen Tradition ist, die ohne Unterbrechung bis zu ihm selbst weiterwirkt. Deshalb versuchte er, das Sein des Parmenides in das neuplatonische System zu integrieren. Aber dieser Versuch, das heißt die Vielfalt ins Sein einzuführen, stellt letzten Endes nicht nur eine Veränderung der Ontologie des Parmenides, sondern auch eine

⁴⁴ Vgl. Identität und Differenz, S. 29.

Überwindung dieser Philosophie dar. Ob dieser Versuch zu einer wirklichen Überwindung des Eleatismus führt, ist eine andere Frage.

Würzburg

Michele Abbate