

INTELLIGIBLES = SINNLICHES? Simplikios' differenzierter Umgang mit Aristoteles' Parmenides-Kritik*

Während wir dem Neuplatoniker und wohl wichtigsten spätantiken Aristoteles-Kommentator Simplikios die Überlieferung großer Teile der vorsokratischen Fragmente verdanken, steht der Autor Simplikios selbst weitaus weniger im Fokus der Forschung, wie jüngst Han Baltussen festgestellt hat.¹ Indes hat bereits Leonardo Tarán auf die Bedeutung von Simplikios' Parmenides-Interpretation für die Geschichte des Neuplatonismus hingewiesen.² Im Folgenden soll mit der Diskussion der Rezeption der aristotelischen Parmenides-Kritik durch Simplikios ein kleiner Beitrag zu seiner Würdigung geleistet werden.

1. Aristoteles' Parmenides-Kritik

Aristoteles' Einschätzung der Vorsokratiker³ und insbesondere des Parmenides⁴ hat ihrerseits in der Forschung vielfältige Kritik erfahren. Im Hinblick auf das gleich noch genauer zu erörternde Problem schreibt Tarán über

*) Für wesentliche Hinweise und Korrekturen danke ich sehr herzlich Herrn Prof. Dr. Bernd Manuwald, Herrn Prof. Dr. Wolfgang Bernard sowie Herrn Niels Grewe, M. A. und Herrn Steffen Kammler, M. A.

1) Baltussen 2008, 3: „The larger picture of Simplicius' reception confirms the relative neglect his works have suffered. [...] There was little or no interest in his own philosophical ideas, because he appeared to have none. [...] We need to move beyond such prejudice and misguided views to appreciate the importance of Simplicius as a philosopher and scholar.“

2) Tarán 1965, 295: „The Neoplatonic interpretation of Parmenides deserves a special treatment which cannot be given here. [...] In any case, such a study would be valuable more for the history of Neoplatonism itself than for the interpretation of Parmenides.“

3) Vgl. Cherniss ³1983 [1935]. Eine kritische Perspektive auf Cherniss (und die ältere Forschung allgemein) wird jetzt eingenommen von Palmer 2009, 7–8, 44.

4) Vgl. jetzt Abbate 2010. Abbate kritisiert im Besonderen, dass Aristoteles in seiner Parmenides-Interpretation eine „Plurivozität des Seins“ voraussetze, wel-

[...] Aristotle's notion that the Presocratics did not distinguish between sensation and thought. That this notion of Aristotle cannot be accepted is shown, to refer only to Parmenides, by fr. VII.3–6 where sense perception and reasoning are contrasted and Parmenides is bidden by the goddess to refrain from the way of the senses which is identified as the way of non-Being [...]. That in fr. XVI sense perception is not distinguished from knowledge is undeniable, but fr. XVI is not part of Parmenides' doctrine of truth.⁵

In gleicher Weise schreibt Bruce Millard Perry in seiner Simplicios und Parmenides gewidmeten Dissertation über Aristoteles:

The most interesting point in Aristotle's summary is that he takes both the *Aletheia* and the *Doxa* as referring to the material world.⁶

Tarán und Perry weisen Aristoteles' Kritik an Parmenides also als unzutreffend zurück. Worin besteht nun Aristoteles' Kritikpunkt? Dazu sei die folgende Passage aus *De caelo* zitiert:

che mit Parmenides' Ontologie unvereinbar sei: „Occorre comunque sottolineare che la critica aristotelica muove di fatto da un presupposto assolutamente inammissibile e assurdo nell'ottica ontologica parmenideo-eleatica, vale a dire l'assunto della pluravocità dell'essere. [...] Occorre pertanto concludere che all'interno della ontologia parmenidea la critica aristotelica non ha alcun senso: si tratta infatti di due prospettive filosofiche assolutamente incompatibili fra loro, entro le quali la nozione stessa di essere risulta radicalmente diversa“ (69–70).

5) Tarán 1965, 262–3. Die Kritik, dass Aristoteles den δόξα-Teil von Parmenides' Lehrgedicht zu Unrecht als dessen eigene Meinung betrachte und ferner Parmenides (wie den Vorsokratikern überhaupt) eine undifferenzierte Identifikation von Denken und (sinnlicher) Wahrnehmung unterstelle, wurde in ähnlicher Weise bereits von Cherniss 1983, 221, 201 Anm. 227, 374, 65 formuliert. An anderer Stelle lässt Cherniss die Möglichkeit offen, dass Aristoteles Parmenides' Seinsbegriff nicht rein physikalisch-materiell verstanden haben könnte: „Aristotle [...], whether he considered the Eleatic One to be material or not, raises difficulties which would follow upon its physical application [...]“ (ebd., 66); „*Metaphysics* 986b18ff. shows that Aristotle felt Parmenides may have had something more than a purely physical theory in mind“ (ebd., 66 Anm. 270), wenngleich es grundsätzlich bei Aristoteles' „tendency [...] to consider the doctrine of Parmenides as a positive physical theory“ (ebd., 384) bleibe. – Gegen eine pauschal-ablehnende Sicht auf Aristoteles' Parmenides-Interpretation („Aristotle has mistaken Parmenides as usual [...]“, Cherniss ebd., 81) vgl. jetzt Palmer 2009, 44: „Certainly, Cherniss was right that Aristotle does not furnish the kind of objective historical evidence that can be excerpted and employed as building blocks for a history of early Greek thought [...]. Although the kind of naïve reliance on Aristotle and, to a lesser extent, Plato evident in Zeller and Guthrie is no longer defensible, there is no good reason to reject altogether Plato's and Aristotle's treatment of the Presocratics generally and of Parmenides in particular.“ Gegen Cherniss' und Taráns negative Interpretation des δόξα-Teils siehe Palmer 2009, 43, 161–2.

6) Perry 1983, 34, ebenso 42.

Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐδὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθειρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἔστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρά τῆν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνώσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

Denn die einen von ihnen haben Werden und Vergehen ganz aufgehoben: Nichts nämlich, sagen sie, werde oder vergehe von dem Seienden, sondern es scheine uns nur so, [sc. dies sagen] z. B. die Anhänger von Melissos und Parmenides, von welchen, wenn sie auch im Übrigen angemessen reden, man aber nicht glauben darf, dass sie in naturwissenschaftlicher Hinsicht (φυσικῶς) reden: Dass nämlich bestimmte der Seienden ungeworden und gänzlich unbewegt sind, gehört eher zu einer anderen und früheren als der naturwissenschaftlichen Betrachtung. Jene aber – weil sie annehmen, es sei nichts anderes neben dem Wesen (οὐσίαν) der wahrnehmbaren Dinge, aber bestimmte solche [sc. ungewordenen und unbewegten] Naturen (φύσεις) als erste erkennen, wenn denn eine bestimmte Art von Erkenntnis (γνώσις) oder Einsicht (φρόνησις) möglich sein soll (ἔσται) – haben so auf das Hiesige [sc. das sinnlich Wahrnehmbare] die rationalen Bestimmtheiten (λόγους) von dort [sc. aus dem Intelligiblen] übertragen (μετήνεγκαν) (Aristoteles, Cael. 3,1. 298b14–24).

Aristoteles bezieht sich auf die „Anhänger“ von Parmenides und seinem Schüler Melissos, dadurch mittelbar auf die beiden Vorsokratiker selbst und ihre philosophische Interpretation. Diese hätten das Werden und Vergehen geleugnet, wobei Aristoteles vorgeht, dass man die eleatische Negation von Werden und Vergehen nicht im Hinblick auf die Physik bzw. Naturwissenschaft (die sich ja mit veränderlichen, physikalischen Wesen befasse), sondern hinsichtlich der metaphysischen Entitäten verstehen müsse: Denn die Ergründung unvergänglicher, ewiger Wesen ordnet Aristoteles wissenschaftssystematisch einer „anderen“ und höheren Disziplin als der Naturwissenschaft zu: der Metaphysik, die sich mit intelligiblen Substanzen, also rein begrifflich erfassbaren und nur für das höchste Erkenntnisvermögen, den Intellekt, erkennbaren Wesenheiten beschäftigt. Aristoteles' Vorwurf gegenüber Parmenides (bzw. zumindest gegenüber einer bestimmten Parmenides-Interpretation) besteht nun darin, dass dieser (angeblich) nicht zwischen dem „dortigen“, d. h. transzendenten Sein rein intelligibler Wesenheiten, und dem „hiesigen“ Sein des sinnfälligen Wahrnehmbaren unterschieden und so das ewige Sein, welches nur dem Intelligiblen

zukomme, dem Wahrnehmbar-Empirischen zugesprochen und beides miteinander identifiziert habe.⁷

2. *Simplikios' Sicht auf Parmenides aus der Perspektive neuplatonischer Ontologie*

Bevor Simplicios' Rezeption der aristotelischen Kritik betrachtet werden soll, sei zunächst die Basis von Simplicios' Parmenides-Verständnis kurz skizziert.⁸ Parmenides' Unterscheidung zwischen den Bereichen des unvergänglichen Seins (τὸ εἶν) der ewigen Wahrheit (ἀληθείη) einerseits und der vergänglichen Meinung (δόξα), der keine „wahre Überzeugungskraft“ innewohne,¹⁰ befreit Simplicios im Rahmen neuplatonischer Ontologie so, dass die ἀληθείη das ewige Sein der intelligiblen Ideen umfasse, während die δόξα den Bereich des veränderlichen Seins, des Werdens und Vergehens, beschreibe. Zur Illustration sei folgendes Beispiel gewählt:

Während äußerliche Kreise von bestimmter Größe zum einen immer einen bestimmten Einzelfall von ‚Kreis‘ darstellen (unterschieden nach der Größe ihres Radius) und zum andern der Vergänglichkeit unterliegen (ein in Sand gezeichneter Kreis lässt sich verwischen, ein Kreis bzw. ein Rad aus Holz zersägen usw.), ist für den Neuplatoniker das Kriterium des ‚Kreis-Seins‘ selbst weder etwas sinnlich Wahrnehmbares noch etwas bildlich Vorstellbares, sondern etwas begrifflich Einsehbares, also Intelligibles, definier-

7) Zur Stelle aus *De caelo* vgl. Cherniss 1983, 23 Anm.85, 63 Anm.258, Stevens 1990, 69 und Bormann 1979, 30. Siehe ferner Palmer 2009, 34, 347, der Aristoteles' Parmenides-Interpretation „that there was no other substance apart from the substance of perceptibles, that is, no immaterial substance“ als berechtigt erachtet (ebd., 152) – vor dem Hintergrund, dass nach Palmer auch Aristoteles Parmenides als „generous monist“ ansieht (ebd., 38, 320).

8) Das jüngst erschienene Werk von Abbate 2010 ist Parmenides, Platon und den Neuplatonikern Plotin, Proklos und Damaskios gewidmet, klammert jedoch Simplicios vorerst aus – Abbate verweist auf eine im Entstehen begriffene separate Monographie zu Simplicios (ebd., IX, 76 Anm. 19).

9) αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἄναρχον ἄπαντων, ἐπεὶ γένεσις καὶ ἄλγερος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης. / ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κείται / χούτως ἔμπεδον αὐτῇ μένει (Parm. fr. B 8, 26–30a DK); ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον (Parm. fr. B 8, 4 DK).

10) χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνί πίστις ἀληθείης (Parm. fr. B 1, 28b–30 DK).

bar als ‚die Selbigkeit der Relation aller Teile eines Selbigen zu einem Selbigen‘. Diese begriffliche Unterscheidung lässt sich in die Vorstellung ausfalten als das geometrische Bild von ‚Kreis‘, nämlich als eine Linie, die so liegt, dass alle potentiell auf ihr befindlichen Punkte in ihnen gemeinsamer Weise denselben Abstand (denselben Radius) zu demselben Punkt (dem Zentrum) haben. Bei der rein begrifflichen Unterscheidung der Sache ‚Kreis‘ spielt die für die Unterscheidung einzelner Kreise ausschlaggebende Ausdehnung des Radius keine Rolle, da diese erst auf der Ebene der Imagination, der Vorstellung, auftritt. Während alle äußerlichen Kreise potentiell oder aktual der Veränderung unterliegen, gilt diese Veränderung für das begrifflich-intelligible Sein von ‚Kreis‘ nicht: Auch wenn z. B. ein kreisrunder Tisch zersägt wird, ist damit das Kriterium, gemäß welchem er Kreis ist bzw. war, nicht aufgehoben, sondern besteht als etwas Intelligibles unvergänglich weiter. Letzteres ist neuplatonisch betrachtet jedoch keine bloß sekundär von konkreten Einzelkreisen gewonnene Abstraktion, sondern liegt diesen als ihr eidetisches Prinzip vielmehr voraus, ist ontologisch primär und ‚wahrhaft seiend‘ und sogar ‚lebendig‘.¹¹

Das hier in aller Kürze nur angedeutete ‚neuplatonische Weltbild‘ steht unmittelbar im Hintergrund von Simplikios’ Rezeption sowohl des Parmenides als auch der aristotelischen Kritik, die nun erörtert werden soll.

3. *Simplikios’ differenzierte Rezeption der aristotelischen Parmenides-Kritik*

3.1. *Simplikios zu Aristoteles’ Parmenides-Interpretation, Werden sei nur ‚scheinbar‘*

Wenn Aristoteles sagt, gemäß der Schule des Parmenides gebe es kein Werden, es scheine uns nur so ($\mu\acute{o}\nu\omicron\nu\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$), so liegt der Schluss nahe: ‚Alles Werden ist also nur Schein, folglich gibt es

11) Zur Prinzipienhaftigkeit des begrifflich erschließbaren $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ‚Kreis‘, welches gemäß platonischem Mathematikverständnis allen konstruierten Einzelkreisen als seinen sekundären Instanzen nicht nur vorausliegt, sondern auch allein nur das bestimmte Sein, was ‚Kreis‘ ist, begründen kann, vgl. jetzt Schmitz 2010, 426–7. – Zur oben angesprochenen Lebendigkeit und Personalität des Intelligiblen im Neuplatonismus vgl. Bernard 1990, 95–164.

gemäß Parmenides kein Werden.⁶ Im Rahmen seiner neuplatonischen Interpretation gelangt Simplikios dagegen zu einem anderen Ergebnis:

Simplikios greift zunächst Aristoteles' Präzisierung auf, dass diese Aussage nicht in physikalisch-naturwissenschaftlicher Hinsicht aufgefasst werden dürfe, sondern im Hinblick auf metaphysisch-intelligible Entitäten verstanden werden müsse und nur auf diese zutrefe. Folglich gebe es kein Werden in Bezug auf die intelligible Wahrheit (πρὸς ἀλήθειαν), gleichwohl in Bezug auf unbeständige Meinung (πρὸς δόξαν).¹² Das Resultat ist also ein anderes: nicht, dass gemäß Parmenides überhaupt kein Werden sei,¹³ sondern nur nicht in Bezug auf das ewige Sein der Wahrheit. Dass Simplikios Aristoteles' Worte in einem zunächst überraschenden Sinn interpretieren kann, liegt darin begründet, dass das griechische Wort für ‚Meinung‘ (δόξα) auf dieselbe Wortwurzel wie δοκεῖν (‚scheinen‘) zurückgeht:¹⁴ Im Griechischen ist also etymologisch zumindest nachvollziehbar, warum ‚Meinung‘ als etwas ‚Scheinbares‘ gelten kann, welchem gemäß Parmenides „keine wahre Überzeugungskraft inhäriert“. ¹⁵ Philologisch tut Simplikios Aristoteles keine Gewalt an, wenn er dessen Worte ‚gemäß Parmenides ist Werden nur ein Schein‘ so deutet, dass es Werden nur in Bezug auf die Meinung bzw. das ‚wahr-Scheinende‘, aber eben nicht in Bezug auf das ‚wahr-Seiende‘, insofern dieses immer und unveränderlich wahr ist, gebe. Das philosophische Resultat differiert jedoch: nicht, dass es nur scheinbar, der Sache nach aber überhaupt kein Werden gebe; sondern dass das Werden sich auf etwas beziehe, welches gemäß dem äußerlichen Schein etwas Bestimmtes zu sein vorgibt, der Sache nach aber seine Bestimmtheit ständig verändert und insofern nur etwas Wahres zu sein scheint, aber im Letzten nicht ist.

12) [...] τοὺς περὶ Μέλισσον καὶ Παρμενίδην, ὧν ὁ μὲν οὐδὲ ὄλωσ γενέσθαι εἶναι φησι, Παρμενίδης δὲ οὐ πρὸς ἀλήθειαν ἀλλὰ πρὸς δόξαν· διὰ τοῦτο προσέθηκε τὸ ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν (Simplikios, in Cael. III, 556, 12–14). Zu Simplikios' Interpretation, Parmenides habe das Werden nicht grundsätzlich aufgehoben, vgl. Perry 1983, 88, 92, 136, 173, 209, 214, 261.

13) Zur modernen Diskussion darüber, inwiefern es gemäß Parmenides keinen Bereich des Werdens gebe, vgl. Curd 1998, 79, 84, Rapp ²2007, 14 und Palmer 2009, 343, 209–210, 320.

14) Vgl. Mourelatos 2008, 195 f.

15) Parm. fr. B 1, 30 DK (Zitat siehe oben Anm. 10).

Simplikios fährt fort, dass „von dem immerzu im Fluss Seienden keine wissenschaftliche Erkenntnis (ἐπιστήμη)“ sei.¹⁶ Damit ist gemeint, dass gemäß platonischem Verständnis von etwas sich ständig Veränderndem keine Wissenschaft im strengen Sinn möglich ist, weil von einem proteus-artigen Gebilde aus platonischer Sicht nicht zu sagen wäre, was es eigentlich ist, während umgekehrt nur von etwas grundsätzlich als mit sich selbst Identischem¹⁷ eine feststehende Erkenntnis möglich ist (vgl. oben das Beispiel der nur begrifflich fassbaren Idee von ‚Kreis‘). Auch dies entspricht der griechischen Etymologisierung von ἐπιστήμη (ἐπὶ + ἵσταμαι, ‚darauf-, feststehen‘): ἐπιστήμη wäre also das ‚in-sich-selbst-Stehen des reinen Wissens‘, welches gemäß Platon nur dem Intelligiblen, also dem begrifflich als mit sich selbst in Identität Verharrenden und deshalb für den Intellekt (νοῦς) Einsehbaren, zukomme. Simplikios hört diese platonischen Annahmen bereits aus Parmenides’ Worten heraus, weil dieser von dem „uner-schütterlichen Herz der wohlüberzeugenden Wahrheit“¹⁸ spricht: Die lebendige¹⁹ Wahrheit ruht in sich selbst, ist daher „un-

16) καὶ τὸ μὴ δύνασθαι ἐπιστήμην εἶναι τῶν ἐν γενέσει τε καὶ κινήσει ὄντων ὅτε βρόντων αἰεὶ (Simplikios, in Cael. III, 556, 17–18).

17) Mit Selbst-Identität ist in diesem Zusammenhang gemäß (neu-)platonischem Verständnis keine simple Tautologie gemeint, denn es geht hier nicht um eine Alltags-Vorstellung, dass alles, was existiert, irgendwie auch mit sich identisch wäre, sondern um die Frage, ob bestimmte begrifflich erschließbare Sachbestimmtheiten (εἶδη) als sie selbst eine begriffliche Einheit sind (wie ‚Kreis‘, ‚Dreieck‘), welche ontologisch nicht vom denkenden Subjekt hervorgebracht oder gar abhängig wäre, sondern in diesem begrifflichen Sein selbst begründet ist, vgl. Verf. 2009, 254–5. Eine solche Selbst-Identität, insofern sie begrifflich-eidetischer Natur ist, ist dann keine Tautologie, sondern bezeichnet neuplatonisch ein höheres (im eigentlichen Sinne ‚seiendes‘) Sein, welches die Veränderlichkeit des Bereichs des sinnlich-wahnehmbaren Seins gerade transzendiert, in welchem Selbstidentität bestenfalls etwas Vorübergehendes und häufig nur in der subjektiven Vorstellung Gesetztes bzw. Prädiziertes ist. Eidetische Identität gehört dagegen ontologisch zum Wesen einer Sache, die nur und ganz sie selbst ist, wird also nicht erst sekundär oder gar abhängig prädiert, sondern liegt in ihr selbst begründet: ‚begründet‘ aber im starken Sinne, insofern ‚Selbst-Identität‘ auch im Intelligiblen keine einfach so gegebene Tatsache ist, sondern sich als von dem höchsten Einen verursachte und begründete Wirkung in den εἶδη und davor in dem ‚seienden Einen‘ bzw. dem Prinzip ‚Sein‘ zeigt (siehe dazu auch unten Anm. 20).

18) Parm. fr. B 1, 29 DK (Zitat siehe oben Anm. 10).

19) Für die Lebendigkeit der Wahrheit könnte ein Neuplatoniker wie Simplikios etwa den Begriff des ‚Herzens‘, den Parmenides verwendet, geltend machen, der von der Wahrheit ausgesagt wird – nicht von dem κούρος, wie es aber interpretiert wird von Stemich 2008, 81: „Doch der Eleate legte – mit der Wortwahl

erschütterlich“ und „wohl- bzw. gut-überzeugend“; würde sie sich ständig verändern, wäre sie für Parmenides nicht ‚Wahrheit‘ und für Simplikios nicht mit der platonischen Ideenwelt assoziierbar.²⁰

ἦτορ – fest, dass die Wahrheit der Göttin in Bezug zum Menschen steht, der sie erkennen kann.“ Zumindest wird in Stemichs Deutung der Aspekt, dass die Wahrheit deshalb ein Herz haben könnte, weil sie selbst als lebendige, denkende Person aufzufassen sein könnte, so nicht mehr deutlich.

20) Abbate 2010 vertritt die Auffassung, dass für Parmenides der Konnex zwischen ‚Wahrheit‘ und ‚Sein‘ aufgrund der Identität beider ‚unmittelbar(er)‘ sei als im platonischen Denken, wo ‚Wahrheit‘ eine „Charaktereigenschaft“ des Seins (in Abhängigkeit vom Guten selbst) sei („per Parmenide la verità coincide *in modo immediato* con l’identità [...] e l’unità assoluta dell’essere, mentre in Platone la verità non è l’essere di per se stesso, bensì essa si delinea come un carattere dell’essere autentico e vero, che risulta tale, per riprendere la metafora solare platonica, in quanto è illuminato dalla luce-verità irradiata dall’Idea del Bene“, Abbate 2010, 74 f., ähnlich 266, 281). Dabei bleibt jedoch zu fragen, inwiefern auch bei Parmenides die ‚unmittelbare Koinzidenz‘ von Wahrheit, Identität und Einheit des Seins der Sache nach „durch eine Vielheit von unterschiedenen, aber zugleich konstitutiv aufeinander bezogenen ontologischen Bestimmungen“ erreicht wird (Halfwassen 2004, 271). Ebenso ist die Frage, inwiefern das neuplatonische $\epsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\nu$ Wahrheit und Sein aus sich heraus hat oder diese nur abgeleitet aus dem absoluten $\acute{\epsilon}\nu$ empfängt, zumindest vor dem systematischen Hintergrund bei Proklos, dass das $\epsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\nu$ das erste Seiende ist, dem Identität mit sich selbst und daher Wahrheit zugesprochen werden kann, nicht leicht zu entscheiden (‚Identität‘ verstanden als [erste] geeinte Vielheit, insofern der Bezug zu sich selbst schon eine erste Form von Andersheit darstellt, so dass ‚Identität‘ einen ersten unterscheidbaren Aspekt mit sich bringt und Differenz nicht ohne Identität denkbar ist und diese also gerade nicht negiert; vgl. aber Abbate 2010, 92). Denn Proklos spricht das $\alpha\upsilon\theta\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$, das ‚Sein aus sich selbst heraus‘, gerade nicht (!) dem überseienden Einen, sondern erst dem seienden Einen zu (vgl. Elementatio Theologica 40). Auch wenn das überseiende Eine neuplatonisch Voraussetzung von allem, also auch des $\epsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\nu$ ist, ist dies noch nicht gleichbedeutend damit, dass Letzteres Sein, Identität, Wahrheit nicht aus sich selbst heraus hat – jedenfalls gemäß Proklos müsste es diese Bestimmungen aus sich selbst heraus erzeugen, wenn der Begriff des $\alpha\upsilon\theta\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ einen Sinn haben soll, vgl. dazu Verf. 2009, 409–410. Wenn aber allgemein das neuplatonische $\acute{\epsilon}\nu$ sogar positive Bestimmungen wie Authypostasie, Autarkie, Sein, Wahrheit etc. transzendiert, dann ist mit ihm kaum eine paradoxe Inklusion von ‚Sein‘ und ‚Nicht-Sein‘ in Verbindung zu bringen (vgl. aber Abbate 2010, 271 ff.: „[...] la paradosalità del Principio Primitivo ha originariamente a che fare anche con la paradosalità di una nozione di ‚essere‘ che ammette in se stessa il non-essere, pur se intesa come differenza“), da ‚Differenz zwischen verschiedenen Seienden‘ auf der Ebene des Intelligiblen nicht aus einem impliziten Dualismus zwischen Sein und Nicht-Sein, sondern aus einer inneren Ausdifferenzierung des einen Seins ($\epsilon\upsilon\ \acute{\omicron}\nu$) in die vielen $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ hervorgeht, die deshalb absolute Gegensatzpaare wie ‚Sein‘ und ‚Nicht-Sein‘ aufgrund der (im Vergleich zum Wahrnehmbar-Existierenden) höheren Geeinheit des Intelligiblen gerade transzendiert: ‚Sein‘ ist auch hier als Fülle des Seins und nicht als ‚leerer Begriff‘ oder gar als das ‚reine Nichts‘ gedacht, wie Abbate 2010, 281 selbst in Abgrenzung des parmenideischen Seins-Begriffs zu Hegel deutlich macht.

Als Zwischenergebnis für Simplicios' Rezeption der aristotelischen Parmenides-Kritik kann zunächst konstatiert werden, dass Simplicios Aristoteles beipflichtet, dass die eleatische Negation von Werden und Vergehen nicht in physikalischer Hinsicht zu verstehen sei. Die Scheinbarkeit des Werdens und Vergehens wird über die konzeptuell-begriffliche sowie auch etymologische Brücke zwischen ‚scheinen‘ (δοκεῖν) und ‚Meinung‘ (δόξα) begründet. Da bereits Parmenides zwischen den Bereichen ‚Wahrheit‘ und ‚Meinung‘ differenzierte, schränkt Simplicios die Verneinung von Werden und Vergehen auf den ontologischen Bereich der Wahrheit ein und umgeht in seiner Parmenides-Interpretation damit eine völlige Negation des Vergänglichen: Vielmehr bestehe auch für Parmenides im Rahmen der meinungshaften Welt ein Bereich des Werdens und Vergehens, der aber – gemessen an dem unvergänglichen Sein des wahrhaft-seienden Intelligiblen – eben nur ein ‚scheinbares Sein‘ beanspruchen könne. Für Simplicios gleicht damit Parmenides' Unterscheidung zwischen δόξα und ἀληθείη der platonischen zwischen dem sinnlich-veränderlichen Sein des Physikalischen und dem wahrhaft Seienden der ewigen Ideen.

3.2. Simplicios' Zurückweisung und Integration von Aristoteles' Kritik an einer (angeblichen) Identifikation von Sinnlichem und Intelligiblem gemäß Parmenides

Während Simplicios Aristoteles' Worten über Parmenides und seine Anhänger bisher ohne größere systematische und interpretatorische Hürden zu folgen vermochte, würde Aristoteles' Kritik daran, dass jedenfalls gemäß einem bestimmten Parmenides-Verständnis Sinnliches und Intelligibles miteinander identifiziert werde, zumindest vordergründig Simplicios' Perspektive auf Parmenides widersprechen, mit welcher Simplicios diesen in das neuplatonische System integriert. Ist Aristoteles' Kritik also unberechtigt und irrt er diesbezüglich bzw. ‚darf‘ er gemäß Simplicios überhaupt irren?

ἀλλ' ὅπερ Ἀριστοτέλης αὐτοῖς ἐγκαλεῖ τὴν αἰτίαν τῆς διαμαρτίας ἐξελέγγων σκληρὸν ὄντως ἦν, εἴπερ ἀληθὲς ἦν· ἐκεῖνοι γάρ, φησὶν, οὐδὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνοντες ἐν ὑποστάσει εἶναι, πρῶτοι δὲ ἐννοήσαντες, ὅτι ἀνάγκη τοιαύτας τινὰς ἀγενήτους καὶ ἀκινήτους εἶναι φύσεις, εἴπερ ἔστι γνῶσις ἐπιστημονική· τῶν γὰρ αἰεὶ ρεόντων οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, καὶ λέγει καὶ ὁ παρὰ τῷ

Πλάτωνι Παρμενίδης, ὅτι οὐδὲ ὅποι τρέπει τις τὴν διάνοιαν ἕξει μὴ τῶν αἰδίων εἰδῶν ὑποτιθεμένων εἶναι ταῦτα οὖν ἐννόησαντες μετήνεγκαν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ γενητὰ τοὺς τοῖς νοητοῖς καὶ ἀκινήτοις ἐφαρμόζοντας λόγους.

Aber was Aristoteles ihnen [sc. Parmenides und Melissos²¹] vorwirft, indem er die Ursache des Fehlers widerlegend ans Licht bringt, wäre wohl in der Tat (ὄντως²²) hart, wenn es denn wahr wäre: Jene nämlich, sagt er, indem sie nichts anderes neben dem Wesen der Wahrnehmbaren [sc. Dinge] in einer Hypostasis zu sein²³ annehmen, als erste aber intellektiv erkannten (ἐννόησαντες), dass notwendig bestimmte derartige ungewordene und unbewegliche Naturen sind, wenn überhaupt wissenschaftliche Erkenntnis [sc. möglich] ist – denn von den immer im Fluss Seienden ist keine Wissenschaft (ἐπιστήμη), und [sc. so] sagt auch der platonische Parmenides [sc. in dem nach ihm benannten Dialog Platons], dass man ‚keinen Bezugspunkt haben werde, woraufhin man das rationale Denken (διάνοιαν) wenden solle‘,²⁴ wenn nicht vorausgesetzt werde, dass ewige Ideen sind –: Dieses nun intellektiv erkennend (ἐννοήσαντες) haben sie die rationalen Bestimmtheiten (λόγους), die dem Intelligiblen und Unbewegten zukommen, auf die Wahrnehmbaren und Gewordenen [sc. Dinge] übertragen (μετήνεγκαν) (Simplikios, in Cael. III, 557, 1–9).

Simplikios argumentiert, dass Parmenides’ etwaige fälschliche Übertragung dessen, was nur dem Intelligiblen wesensmäßig zukomme, auf das empirisch Wahrnehmbare nur darin bestanden haben könne, dass bei der Beurteilung von sinnlich-wahrnehmbaren

21) Anders als oben (Simplikios, in Cael. III, 556, 12–14, vgl. Anm. 12) scheint Simplikios hier – soweit sich aus dem Kontext des unmittelbar Vorhergehenden schließen lässt, wo es um die Werke des Parmenides und des Melissos und deren Titel geht – nicht mehr mit der Einschränkung ‚Anhänger von Parmenides und Melissos‘ zu sprechen. In Analogie jedoch zur oben genannten Passage (und insofern besteht hier kein methodischer Unterschied) wendet sich Simplikios gleich Parmenides und Melissos selbst zu: Es geht ihm um die Frage, ob der von Aristoteles herausgestellte Kritikpunkt Parmenides (und Melissos) selbst trifft oder nicht.

22) Im Griechischen ist mit ὄντως (wörtlich: ‚auf seiende Weise, dem Sein entsprechend‘) sowie in den folgenden, in der Übersetzung jeweils gesperrt gesetzten Formen des Vollverbs εἶναι („sein“) der für den neuplatonischen Zusammenhang von Ontologie und Erkenntnistheorie wichtige Bezug zum Sein direkt präsent.

23) Ich übersetze ἐν ὑποστάσει εἶναι bewusst nicht mit ‚existieren‘, weil dies zu leicht ein modernes Verständnis von äußerlicher Existenz evozieren könnte, welches Simplikios aber gerade nicht meint, da er zwischen der Hypostasis ewigen, rein intelligiblen Seins (welches auch nach neuplatonischem Verständnis nicht ‚äußerlich existent‘ ist, sondern ein rein geistiges Sein intellektiver Denk-Wesen bezeichnet) und der Hypostasis äußerlicher, sinnlich-wahrnehmbarer Dinge unterscheidet (vgl. Stevens 1990, 70, 79), wie im Folgenden noch deutlich werden wird.

24) Platon, Prm. 135b8.

Dingen – gemäß platonischer Auffassung, die Simplikios mit dem Rekurs auf den platonischen *Parmenides* explizit bemüht – ohnehin immer schon Kriterien aus dem Intelligiblen bzw. aus dem begrifflichen Denken zurate gezogen werden müssen. Denn z. B. auch sinnlich wahrnehmbare Kreise können, wie oben ausgeführt, gemäß Simplikios auf der Ebene der ἐπιστήμη, also wissenschaftlicher Erkenntnis, nur dann als Kreise identifiziert werden, wenn ein begriffliches Kriterium für das Kreis-Sein ist, also auf wahrhaft seiende Weise Bestand hat. Diese wissenschaftliche Betrachtung im (neu-)platonischen Sinn beurteilt das Empirisch-Wahrnehmbare im Unterschied zur bloßen, täuschungsanfälligen Meinung nicht nach seinem äußerlichen Schein, sondern richtet sich nach begrifflichen Maßstäben, die unabhängig von dem äußerlich Sichtbaren bestehen und insofern transzendent sind und „von dort“ auf „das Hiesige“, also das Sichtbare übertragen werden:²⁵ Andernfalls wüsste man gemäß platonisch-aristotelischer Auffassung nicht, worauf man das rationale Denken richten müsse, wie Simplikios mit den Worten sagt, die Platon seiner *Parmenides*-Figur im gleichnamigen Dialog in den Mund legt.²⁶

Aristoteles' Vorwurf wäre also für Simplikios berechtigt, wenn *Parmenides* und seine Anhänger den Unterschied, welcher mit der platonischen Differenzierung zwischen Intelligiblem und Sinnlichem gemeint ist, tatsächlich nivelliert hätten. Davon kann gemäß Simplikios aber keine Rede sein – Simplikios wendet, noch bevor er Aristoteles vollständig zitiert hat, bereits dessen Vorwurf ab, indem er die von Aristoteles kritisierte Übertragung des Intelligiblen auf Wahrnehmbares nicht mehr als Identifikation von beidem auffasst, sondern im Sinne der platonischen Wissenschaftssystematik, gemäß welcher Sinnliches ohne die (zumindest implizite) Hypothese bestimmter intelligibler Wesen nicht wissenschaftlich beurteilt werden kann. Dabei ist wiederum auffallend, dass Simplikios – ähnlich wie oben auf der Basis des sprachlichen Zusammenhangs von Meinung und Schein (δόξα) – auch hier den

25) Dass damit jedoch nicht gesagt ist, dass von dem veränderlichen Sein überhaupt kein Wissen möglich sei, erörtert (im Hinblick auf Platon selbst) van Ackeren 2004, 108: „Mit jeder Erkenntnisweise werden also der ihr zugeordnete ontologische Bereich *und* der davon kausal abhängige tiefer liegende Bereich erkannt. Wissen ist demzufolge nicht nur Wissen vom reinen Sein der Ideen, den Urbildern, sondern auch von deren Abbildern [...]“

26) Zum Verhältnis *Parmenides* – Platon vgl. Rapp 2007, 109, 132–3.

entscheidenden Begriff des ‚Übertragens‘ (μετήνεγκαν) zwar beibehält, aber mit Hilfe des platonischen Systems anders als erwartet deuten und integrieren kann: Gemäß Simplikios muss auch dieser Begriff (wie oben der des δοκεῖν) in einer anderen Hinsicht verstanden werden. Dies ist jedoch für Simplikios kein bloßer ‚Trick‘, sondern gemäß platonischer Wissenschaft deshalb legitim, weil er einerseits Aristoteles’ Ausführungen sogar dem Wort nach ernst nimmt, ihnen andererseits aber einen anderen Geltungsbereich zuweist – der potentiell immer weiter fortschreitenden Differenzierung von Hinsichten sind für den platonischen Systematiker keine Grenzen gesetzt.

Aber damit ist bisher nur der problematische Begriff des ‚Übertragens‘ ausdifferenziert worden. Denn auch Simplikios kann nicht umhin, erneut auf Aristoteles’ ersten Kritikpunkt einer angeblichen parmenideischen Identifikation von Intelligiblem und Sinnlichem einzugehen, da noch nicht geklärt ist, weshalb Aristoteles diese Kritik formuliert. In diesem Zusammenhang kann nun auch begründet werden, warum Aristoteles’ Vorwurf auch für Simplikios stichhaltig wäre, wenn er denn sachlich zuträfe:

καὶ αὐτὴ δὲ ἴσως ὁ Ἀριστοτέλης εἶπεν αὐτοὺς μηδὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν τῷ ἐν λέγειν τὸ ὄν· τοῦ γὰρ αἰσθητοῦ ἐναργῶς εἶναι δοκοῦντος, εἰ ἐν τῷ ὄν ἐστιν, οὐκ ἂν εἴη ἄλλο παρὰ τοῦτο. [...] ἄλλ’ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης, ὡς ἔθος αὐτῷ, πρὸς τὸ φαινόμενον καὶ νῦν τῶν λόγων ὑπήνησε προνοῶν τοῦ μὴ τοὺς ἐπιπολαϊότερους παραλογίζεσθαι, οἱ δὲ ἄνδρες ἐκείνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντος ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινόμενου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἤξιον καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν· διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν.

Und insofern aber hat vielleicht Aristoteles gemeint, dass sie [sc. Parmenides und Melissos] ‚nichts anderes neben dem Wesen der Wahrnehmbaren [sc. Dinge] annehmen‘, weil sie das Seiende Eines nennen: Denn da das Wahrnehmbare offensichtlich zu sein scheint [sc. und] wenn das Seiende Eines ist, dann wäre es wohl kein anderes neben diesem. [...] Aber Aristoteles, wie es seiner Gewohnheit entspricht, ist im Hinblick auf das [sc. gemäß dem ersten Eindruck] scheinbar Offensichtliche (πρὸς τὸ φαινόμενον) auch jetzt den Worten [sc. des Parmenides und Melissos] entgegengetreten, indem er vorausdenkend Sorge trägt (προνοῶν), dass nicht die Oberflächlicheren einen Fehlschluss ziehen. Jene Männer aber haben eine zweifache Hypostasis vorausgesetzt, die eine [sc. Hypostasis] des wahrhaft-Seienden²⁷ des Intelligiblen, die andere [sc. Hypostasis] des werdenden des sinnlich

27) Wörtlich: „des auf seiende Weise Seienden“.

Wahrnehmbaren, welches sie nicht einfach ‚Seiendes‘ zu nennen für würdig erachteten, sondern ‚Schein-Seiendes‘. Deshalb sagt er [sc. Parmenides²⁸], dass in Bezug auf das Seiende Wahrheit (ἀλήθεια) ist, in Bezug auf das werdende aber Meinung (δόξα) (Simplikios, in Cael. III, 557, 12–15.19–24).

Simplikios erklärt Aristoteles’ Kritik an einem bestimmten Parmenides-Verständnis dadurch, dass Aristoteles zwei Prämissen verbinde: (1) Das Wahrnehmbare existiert offensichtlicherweise. (2) Parmenides nennt das Seiende Eines. Wenn aber das Seiende Eines ist und das Wahrnehmbare existiert, dann läge der vor-schnelle Schluss nahe, dass (3) nur das Wahrnehmbare ist und insofern nicht zwischen diesem und einem intelligiblen Sein (als zwei Hypostaseis des Seins) differenziert wird. Der potentielle Einwand gegen eine Identifikation von Sinnlichem und Intelligiblem (durch wen auch immer) ist der Sache nach auch in Simplikios’ Augen uneingeschränkt berechtigt: Er wäre also auch gegenüber Parmenides angemessen, wenn er zu Recht gegen ihn erhoben werden könnte. Ist dies aber der Fall?

Simplikios hält Aristoteles zugute, dass es seine Gewohnheit sei, dem, was scheinbar so offensichtlich daherkomme, in Wirklichkeit aber falsch sei, entgegenzutreten, weil er ein „Vorausdenkender“, ein προνοῶν sei – im Griechischen scheint das Wort für ‚göttliche Vorsehung‘ (πρόνοια) durch, die darauf bedacht ist, Schlechtes und Falsches wieder zum Guten zurückzuführen.²⁹ Denn in Wahrheit, so Simplikios, habe Parmenides eine zweifache Hypostasis des Seienden, also zwischen den zwei Seinsbereichen des Vergänglich-Wahrnehmbaren einerseits und der intelligiblen Wahrheit andererseits, klar unterschieden, und dies habe auch Aristoteles selbst gesehen: Lediglich der Gefahr eines oberflächlichen und – in seinen wie Simplikios’ Augen – falschen Parmenides-Verständnisses habe er vorbeugend entgegnet wollen.³⁰ Simplikios’ Lesart von Aristoteles’ Parmenides-Interpretation lässt sich von Aristoteles her in-

28) Dass Parmenides gemeint ist, geht aus dem Zusammenhang des Vorhergehenden hervor, vgl. Simplikios, in Cael. III, 556, 12–14 (zitiert in Anm. 12).

29) Zur Vorsehungsproblematik vgl. Verf. 2009, 163, 178, 310, 369.

30) Vgl. analog in Cael. III, 640, 20–32, wo Simplikios dasselbe Argument wiederholt: Auch dort gehe es nur um eine scheinbare, letztlich aber um keine sachliche Differenz (πραγματική διαφωνία) in der Platon-Interpretation verschiedener Philosophen; Aristoteles trete auch hier einem oberflächlich-falschen bis schlechteren Platon-Verständnis entgegen, welches auf den ersten Blick leicht möglich sei und dem deshalb vorbeugt werden müsse.

sofern stützen, als dieser in der *Metaphysik* Parmenides im Gegensatz zu Melissos eine begriffliche (und nicht materielle) Auffassung vom „einen Sein“ und deshalb „größere Einsicht“ zugesteht.³¹

Ist Aristoteles' Parmenides-Kritik gemäß Simplikios aber in einer vorausschauenden Abwehr eines falschen Parmenides-Verständnisses motiviert, dann kann der zunächst so fundamental wirkende Vorwurf entschärft werden: Er wäre hart, wenn er wahr wäre; da er aber gemäß Simplikios Parmenides der Sache nach gar nicht trifft, kann Simplikios ihn einerseits zurückweisen, andererseits aber zugleich auch in seine eigene Parmenides-Interpretation insofern integrieren, als Simplikios ein – wie er Aristoteles versteht – oberflächliches Parmenides-Verständnis und generell eine Identifikation des Sinnlichen mit dem Intelligiblen ebenso abwenden will und muss wie der ‚große Meister‘ selbst. Der oben konstatierte, lediglich vordergründige Widerspruch löst sich für Simplikios also aus sachlich-systematischen Gründen auf – insofern bleibt unersichtlich, warum Perry dies als „clumsy attempt [...] to justify Aristotle's refutation“³² bezeichnet hat. Die Fragen, ob Aristoteles ‚irrt‘ oder ‚irren darf‘, stellen sich aus dieser Sicht jetzt nicht mehr, da der Stagirit sich gemäß Simplikios tatsächlich nicht irrt. Dieses Resultat verdankt sich gleichwohl einer ihm vorausgehenden, erheblichen Differenzierungsleistung, die Simplikios auf der Grundlage der neuplatonischen Ontologie vornimmt.

4. *Simplikios' und Aristoteles' Parmenides-Interpretationen im Verhältnis zur modernen Parmenides-Forschung*

Simplikios nimmt sowohl seine Parmenides- als auch seine Aristoteles-Interpretation auf der Basis neuplatonischer Ontologie und Erkenntnistheorie vor. Diese hermeneutische ‚Vor-Einstellung‘ muss mitbedacht werden, wenn zum Schluss die Frage ge-

31) Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην [...]. Παρμενίδης δὲ μάλλον βλέπων ἔοικε ποῦ λέγειν: παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν [...] (Arist. metaph. 986b18–29). Siehe zur Stelle Palmer 2009, 184 und Cherniss 1983, 66 Anm. 270. Zu Simplikios vgl.: „[...] Aristotle's refutation of only the apparent meaning in Parmenides is ultimately to be rejected in favour of his more favorable verdict in *Metaphysics* A 986b27–28“ (Perry 1983, 206, ähnlich 218, 99, 240, 244–5).

32) Perry 1983, 206, 217–8.

stellt werden soll, in welchem Verhältnis Simplikios' Deutung zur modernen Parmenides-Forschung gesehen werden könnte, deren Fülle hier naturgemäß nicht mehr in der angemessenen Detailliertheit diskutiert werden kann. Es sei deshalb nur ein zentraler Punkt im Hinblick auf das Verständnis des parmenideischen Seinsbegriffs beispielhaft herausgegriffen.

Gewichtige Teile der Forschung tendieren dazu, Parmenides' Seinsbegriff im Sinne von ‚Existenz‘ zu verstehen, so dass Parmenides' Argumentation gemäß Kirk / Raven / Schofield „auf die Feststellung hinaus[laufe], daß jeder beliebige Gegenstand des Denkens ein wirklicher Gegenstand sein muß“ bzw. „daß jeder Gegenstand, den wir untersuchen, existieren muß“. ³³ Diese Interpretation ist ferner von Jonathan Barnes und Gwil Owen vertreten worden. ³⁴ Gegen ein „existential reading“ des parmenideischen Seinsbegriffs und für einen „prädikativen Monismus“ spricht sich Patricia Curd aus ³⁵ – eine Interpretation, die jetzt sowohl von Michele Abbate zurückgewiesen wird, weil sie ungerechtfertigterweise (auf der Basis des δόξα-Teils) Vielheitlichkeit in Parmenides' Seinsbegriff hineinlese, ³⁶ als auch von John Palmer, der Parmenides zwar nicht als „strict monist“, sondern basierend auf seiner Interpretation der drei Wege bzw. drei Modi des Seins als „generous monist“ ansieht und eine rein prädikative Auffassung von τὸ εἶν als

33) Kirk / Raven / Schofield 2001, 272, 274.

34) Barnes 2000 [1982], 163: „Thus Road (A) says that *whatever we inquire into exists*.“ Owen 1993, 272: „[...] he [sc. Parmenides] wants to reason about whatever it is that can be a subject, whatever it is that can be talked and thought about.“ Zu dieser Parmenides-Interpretation in ihrer Abhängigkeit von Bertrand Russell vgl. jetzt die Kritik von Palmer 2009, 19–25, 74–82.

35) Curd 1998: „I suggest that the εἶναι is not to be read existentially and that when the existential reading is abandoned, Parmenides' claim that the route of what-is-not is unsayable and unthinkable becomes far less controversial“ (34); „Predication monism asserts that each thing that genuinely is can hold only a single predicate and must hold it in an extremely strong way [...]“ (94); „I conclude, then, that the Parmenidean rejection of division and difference within what-is does not force us to interpret Parmenides as a numerical monist [...]“ (97).

36) Abbate 2010, 54–55 Anm. 30: „[...] P. K. Curd che nel suo citato volume *The Legacy of Parmenides* [...], attraverso una interpretazione dell'essere parmenideo come intrinsecamente molteplice, recupera la cosmologia della seconda parte del poema nel senso di una effettiva concezione della pluralità degli enti all'interno della dottrina parmenidea. [...] Infine, come si è già detto in precedenza, nessun elemento nei frammenti tramandati legittima a concepire l'essere di Parmenide come molteplice.“

einseitig ablehnt.³⁷ Ein detaillierterer Blick auf die Forschungslage kann hier nicht erfolgen; sie ist u. a. von Curd, Palmer,³⁸ Martina Stemich³⁹ und P. A. Meijer⁴⁰ zusammengefasst worden.

Wenn die Deutung des parmenideischen τὸ ἑόν als ‚Existenz‘ im Sinne äußerlicher, sinnlich-wahrnehmbarer Existenz zu verstehen wäre, so käme dies für Simplikios wohl einer Identifikation von Sinnlichem und Intelligiblem sehr nahe, weil so keine (neuplatonische) Differenz zwischen verschiedenen Hypostaseis des Seins vorgenommen würde. Aus Aristoteles’ Kritik geht hervor, dass er eine Parmenides-Interpretation mit einer solchen Identifikation von Sinnlichem und Intelligiblem durchaus für möglich hält, auch wenn er das philosophische Resultat an sich ablehnt. Gemäß Simplikios unterstellt Aristoteles Parmenides aber diese Identifikation nicht, sondern will ihr vielmehr vorbeugen. Simplikios würde eine Interpretation von τὸ ἑόν im Sinne eines modernen, positivistischen Existenzbegriffs⁴¹ also vermutlich ablehnen. Wie wäre eine solche Interpretation zu bewerten?

Es gilt, noch einmal darauf zu verweisen, dass Simplikios neuplatonische Voraussetzungen mit sich bringt, die nicht ohne Weiteres einfach für Parmenides schon vorausgesetzt und auf ihn appliziert werden können. Dass Simplikios diese Prämissen als hermeneutisches Vor-Verständnis ansetzt, ist methodisch zunächst nicht weniger legitim, als wenn ein moderner Existenzbegriff mit Parmenides’ τὸ ἑόν in Verbindung gebracht wird – solange beide hermeneutischen Bezugsrahmen offen liegen. Es kann deshalb an dieser Stelle nicht darum gehen, einseitig Simplikios entweder zu kritisieren oder ihm einfach zuzustimmen. Vielmehr soll in einem letzten Schritt kurz plausibilisiert werden, warum Simplikios sich vielleicht berechtigt gesehen haben könnte, Parmenides mit ‚neuplatonischen Augen‘ zu lesen.

37) Palmer 2009, 97: „In the end, efforts to construe Parmenides’ more significant uses of ἔστι as exclusively predicative appear misguided. For [...] the effective fusion of the existential and predicative senses in the Greek verb εἶναι entails that it is a mistake to base an interpretation of Parmenides on either side exclusively.“ Zu Curds „predicational monism“ siehe Palmer 2009, 26–31, 138, zu Parmenides als „generous monist“ ebd., 320, 323, 42–43, 49, zur Drei-Wege-Interpretation ebd., 63 ff., besonders 73.

38) Palmer 2009, 4–32.

39) Stemich 2008, 10–11.

40) Meijer 1997.

41) Zum Existenz-Begriff siehe oben Anm. 23.

Gemäß der Darstellung der Göttin, von der Parmenides seine Seins-Offenbarung empfängt,⁴² liegt sein (Erkenntnis-)Weg „fern-ab der Menschen“.⁴³ Ein Platoniker wie Simplikios könnte hierin einen ersten Hinweis erblickt haben, dass Parmenides' Perspektive auf τὸ εἶν über das ‚auf den ersten Blick scheinbar Offensichtliche‘, also die äußerliche, sinnlich-wahrnehmbare Existenz,⁴⁴ hinausgeht. Auch für Parmenides ist τὸ εἶν – das Sein selbst – offenbar nichts Offensichtliches: Es soll dem Erkenntnisakt des νοεῖν zugänglich sein; das νοεῖν und das Sein (εἶναι) seien auf bestimmte Weise identisch,⁴⁵ und ohne das Sein könne das νοεῖν nicht gefunden werden;⁴⁶ der νόος trenne das Sein nicht vom Sein; für ihn sei sogar Abwesendes anwesend.⁴⁷ Alle diese Aussagen konnte Simplikios gemäß der neuplatonisch-aristotelischen Erkenntnistheorie unmittelbar auf die Erkenntnisweise des νοῦς beziehen, der im Erkenntnisakt mit dem Sein einer intelligiblen Sache identisch werden soll,⁴⁸ welche in sich selbst unveränderlich Bestand hat, also im Unterschied zum Vergänglich-Seienden weder zeitlich-räumlichen Limitationen unterliegt noch von ihrem eigenen Sein ‚getrennt‘

42) Im Kontext seiner Untersuchung zur philosophischen Mystik versteht Albert den parmenideischen Weg zur Offenbarung durch die Göttin als philosophischen Erkenntnis- und Erfahrungsweg zugleich, insofern damit ein „Zurücklegen des Erkenntnisweges bis zum Erreichen des Zieles“ gemeint ist (Albert 1996, 18–19, ähnlich 126).

43) χαῖρ', ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν). / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε (Parm. fr. B 1, 26–28a DK). Vgl. Albert 1996, 127.

44) Parmenides selbst wird – unabhängig von Simplikios – in dieser Weise interpretiert von Palmer 2009, 179: „These are ‚appearances‘ only in the sense that they are the things apparent to us in perception.“

45) Vgl. Abbate 2010, 281: „L'essere parmenideo è la sua identità con il pensiero e con la verità: pensare, se è autentico *pensare*, vuol dire pensare l'*essere* nella sua vera natura, ovvero in base alla verità autoevidente che afferma che l'essere è e non può *non essere*.“

46) ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Parm. fr. B 3 DK); ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν οἷ πεφασμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν (Parm. fr. B 8, 34–36a DK). Vgl.: „[...] nur das kann gedacht oder erkannt werden, was im eigentlichen Sinne des Wortes *ist*. Daher vollzieht sich in der Parmenideischen Tradition die Erkenntniskritik immer auch als eine Kritik des Erkenntnisgegenstandes“ (Rapp 2007, 16–17).

47) λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόοι παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τὸ ἐὸν τοῦ εἶντος ἔχουσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον (Parm. fr. B 4, 1–4 DK).

48) Vgl. Bernard 1988, 181 f. Siehe ferner Verf. 2009, 300, 254 Anm. 40.

werden kann, sondern in ewiger Gegenwart mit sich selbst identisch ist, so dass im Unterschied zu sinnlichen Gegenständen von ihr auch nicht gedacht werden kann, sie sei ‚abwesend‘.

Ferner konnte Simplikios Parmenides aufgrund dessen allgemeiner Aussagen über die ‚unbeständige Meinung‘ und der speziell kosmogonisch-naturwissenschaftlichen Ausführungen⁴⁹ auch zugestehen, einen Bereich des Werdens angenommen zu haben.⁵⁰ Wenn man die „trügerische Ordnung“ der Worte⁵¹ der Göttin über den Bereich der Meinung demnach nicht als absurd oder gar als reine Täuschung,⁵² sondern als Worte über einen Erkenntnisbereich versteht, dem aufgrund seiner Wechselhaftigkeit in Relation zum ewigen Sein der ἀληθείη keine vergleichbar feststehende Erkenntnis eignet,⁵³ dann könnte (1) die im Wahrheitsteil gewonnene Einsicht über das unveränderliche Sein einerseits als Erkenntnis-kriterium auch für die sinnliche Welt angewendet werden, ohne dass (2) andererseits behauptet werden müsste, die sinnlich existierenden Gegenstände könnten diesem Kriterium voll entsprechen:

(1) Für Simplikios ermöglicht die Voraussetzung mit sich selbst identischer Ideen erst eine angemessene Beurteilung auch der wechselhaften Wirklichkeit des Sinnlichen, weil die ‚Ratio sonst nicht wüsste, wohin sie sich wenden sollte‘, wie er sagt – die mit sich selbst identische, unveränderliche Bestimmtheit des parmenideischen Seins konnte für Simplikios diese platonische erkenntnistheoretische Voraussetzung zumindest in ihrer Grund-

49) Vgl. Parm. fr. B 9–B 18 DK.

50) Vgl. Bormann 1979, 33.

51) ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (Parm. fr. B 8, 50–52 DK).

52) So aber Tarán 1965, 31: „[...] a theory that not only reduces all human conceptions to empty names, but also tries to show that the world in which we live is deceptive appearance.“ Vgl. im Unterschied dazu: „There is consequently no good reason to saddle him [sc. Parmenides] with the view that the everyday world of distinct and changing objects is a non-existent illusion and that we are deluded in believing in its existence“ (Palmer 2009, 49, ebenso 106, 161–3, 323); „The point [...] is not that mortals' thoughts might, for all they know, be mistaken but that, given what those thoughts are about, mortals will inevitably fail to maintain their cognitive grasp of whatever they happen to be apprehending at any moment“ (ebd., 135).

53) Zu Simplikios' Parmenides-Interpretation bzgl. des Verhältnisses zwischen ἀληθείη- und δόξα-Teil und ihrer Vorzeichnung bereits durch Plutarch vgl. Palmer 2009, 39.

sätzlichkeit bereits vorzeichnen. (2) Zugleich wäre mit dieser Parmenides-Interpretation aber nicht behauptet, dass das einzelne Sinnlich-Seiende in gleicher Weise wie das noetische Sein in sich Seins-Bestimmtheit aufweise: Das von Parmenides' Göttin angesprochene Miteinander von ‚Licht und Nacht‘ könnte so interpretiert werden, dass sinnlich-wahrnehmbare Bestimmtheiten miteinander vermischt sind und wie Licht und Nacht miteinander im ständigen Wechsel stehen;⁵⁴ trotzdem wäre weder ‚Licht‘ noch ‚Nacht‘ als es/sie selbst denk- und begreifbar, würden beide nicht eine gewisse Bestimmtheit in sich aufweisen, aufgrund welcher sie als ‚Licht‘ und ‚Nacht‘ identifizierbar sind.⁵⁵ Das Erkenntniskriterium des mit sich selbst identischen Seins wäre also einerseits vorausgesetzt als Basis einer angemessenen Meinung über das Sinnliche, ohne dass andererseits impliziert wäre, ‚Licht‘ und ‚Nacht‘ wären in gleicher Weise wie τὸ ἕόν ein in sich selbst ruhendes unvergängliches Sein oder gar mit diesem identisch;⁵⁶ Eine solche Identifikation des Sinnlichen mit τὸ ἕόν wäre vielmehr der grund-

54) αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, / πᾶν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (Parm. fr. B 9, 1–4 DK); αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτωιο, / αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτὸς, μετὰ δὲ φλογὸς ἔεται αἴσα (Parm. fr. B 12, 1–2 DK).

55) Im Sinne der oben genannten Deutung vgl.: „[...] the fact that other entities are what they are only for a time or only contingently quite plainly does not mean that they are illusory or ‚merely‘ apparent phenomena. They are certainly ‚real‘, if by this it is merely meant that they exist. But they are not what they are in the same way the entity Parmenides calls ‚reality‘ [sc. i. e. ἀληθεῖη] is what it is“ (Palmer 2009, 323, ebenso 166).

56) Gegen Interpretationen, die, um Parmenides' δόξα-Teil positiv (als zu Parmenides' eigenem System gehörige Kosmologie) zu interpretieren, ‚Licht‘ und ‚Nacht‘ in gleicher Weise wie τὸ ἕόν als unveränderlich seiend und ungeworden annehmen, siehe Palmer 2009, 29–30, 181. Da ‚Licht‘ und ‚Nacht‘ für Parmenides in Interdependenz stehen (Parm. fr. B 9, 3 DK), kann auch nicht einfach eines von beiden allein genommen mit τὸ ἕόν gleichgestellt werden (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν / τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, Parm. fr. B 8, 53–54 DK), vgl. Mourelatos 2008, 80–87 und Palmer 2009, 174. Da τὸ ἕόν weder von seinem eigenen Sein zu trennen noch zu zerstückeln sei (Parm. fr. B 4 DK), entfällt gemäß Palmer 2009, 185 die Interpretationsmöglichkeit, τὸ ἕόν und den sinnlich-vergänglichen Kosmos als nur aspektuelle Unterschiede ein und derselben Sache oder τὸ ἕόν als „underlying substance“ des Sinnlichen aufzufassen: „If it seems astounding that What Is is supposed to be everywhere around us even though we do not perceive it, then we must recall the goddess's directive, evidently pertaining to What Is, for Parmenides to ‚behold things that, while absent, are steadfastly present to thought‘ (fr. 4. 1).“

sätzliche „Irrtum der Sterblichen“ und ihres „irrenden νόος“;⁵⁷ fasste man die Rede der Göttin in dieser Weise auf, handelte es sich tatsächlich nur um ‚täuschende Worte‘, weil dann der Erkenntnis-pfad, der „fernab der Menschen“ zum Sein selbst führt, wieder verlassen bzw. von vornherein verfehlt wäre.⁵⁸

Im Hinblick auf die oben gestellte Frage, ob Parmenides' Seinsbegriff im Sinne äußerlich-empirisch-wahrnehmbarer Existenz aufzufassen sei, ergäbe sich gemäß dieser Lesart also, dass sich aus der im Wahrheitsteil über τὸ ἔόν gewonnenen Erkenntnis ein heuristisches Kriterium ableiten lässt, welches auch für die Beurteilung des Sinnlich-Wahrnehmbaren angewendet werden kann, auch wenn diese Beurteilung aufgrund der stets im Wandel begriffenen und daher nicht im vollwertigen Sinne von τὸ ἔόν ‚seienden‘ empirischen Gegenstände nur im Meinungshaften verbleibt. Jedoch würde τὸ ἔόν damit nicht auf die Funktion einer logischen Regel-Eigenschaft⁵⁹ oder eines anwendbaren, bloßen Gradmessers zur Ergründung empirischer Gegenstände reduziert,⁶⁰ sondern wäre vielmehr als eine höhere Form von Wirklichkeit⁶¹ in sich selbst auf voll-gültige Weise bestimmt und seiend, da es selbst nicht der Veränderung unterliegt. Mit einer einfachen Übertragung des parmenideischen Seinsbegriffs auf sinnlich-wechselhafte Gegenstände, denen kein unveränderliches Sein inhäriert,

57) ἀντάρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι ἀμηχανίη γάρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (Parm. fr. B 6, 4–9 DK).

58) Vgl. Parm. fr. B 7 DK. „Part of Parmenides' achievement was to transcend the data of experience“ (Palmer 2009, 134); Palmer ebd., 117 verwendet das Beispiel der ständig wechselnden Mondphasen, die eine unveränderliche Erkenntnis über den Mond auf der Basis der Sinneswahrnehmung unmöglich machen (vgl. Parm. fr. B 14 DK).

59) In Abgrenzung gegen eine rein formal-logische Parmenides-Interpretation und die aus ihr resultierenden Aporien (speziell gegen M. Furth) vgl. Palmer 2009, 93: „It should now be apparent [...] that Parmenides was not concerned with truth as a logical property and, a fortiori, that he was not concerned with isolating the conditions of true statements. Parmenides was not, in short, an archaic logician.“

60) „Parmenides did not [...] mean to specify either what any possible object of inquiry or any properly elemental principles of natures must be like“ (Palmer 2009, 49); „[...] the carefully structured arguments [sc. in fr. 8] require something more than the mere existence of the object of inquiry“ (ebd., 134).

61) Palmer 2009, 91 versteht in diesem Sinne ἀληθειή als „ ‚truth‘ only in the sense of what truly is, ‚true reality‘“.

würde also gemäß einer solchen Interpretation erneut erstens der von der Göttin kritisierte Irrtum der Menschen, im Sinnlichen nach einem unveränderlichen Sein zu suchen, begangen und zweitens die von Aristoteles kritisierte Übertragung intelligibler Bestimmtheit auf das Wahrnehmbare vorgenommen – gemäß Simplicios selbst (sowie seiner Aristoteles-Interpretation) eine Fehldeutung, gegen die er im Rahmen seines neuplatonischen Ansatzes Parmenides in Schutz nehmen will, weil er ihm zugesteht, ein Sein gefunden zu haben, welches aufgrund seiner Unveränderlichkeit und darin begründeten Transzendenz der Vergänglichkeit des Sinnlichen platonisch mit dem intelligiblen Sein identifizierbar ist.

Dass Parmenides' τὸ εἶν (und insofern auch Parmenides selbst als Inbegriff dieser Lehre) für die Neuplatoniker mit dem platonisch-intelligiblen ‚seienden Einen‘ identifizierbar war,⁶² hat nicht zuletzt eine Ursache bei Platon selbst: Im *Theaitetos* lässt er Sokrates von „dem einen seienden Parmenides“⁶³ sprechen – der Zusatz ἕνα ὄντα ist zumindest auffällig und wäre syntaktisch keineswegs nötig. Aus dem dort Folgenden geht hervor, dass schon Platon in Bezug auf Parmenides und die Interpretation seiner Philosophie die Gefahr gesehen hat, dass man ihn leicht missverstehen und angesichts der „Tiefe“ des parmenideischen Denkens hinter ihm „weit zurückbleiben“ könne⁶⁴ – eine Vorsicht, die gemäß Simplicios Aristoteles mit seiner „vorausdenkenden Sorge“ geteilt haben dürfte.

62) Stevens 1990, 52, 81 erachtet sowohl eine solche Identifikation des parmenideischen τὸ εἶν mit dem neuplatonischen ἐν ὑπερούσιον wie auch mit dem ἐν ὄν für unmöglich und betrachtet Simplicios' Parmenides-Interpretation daher als anachronistisch (ebd., 82, 42, 48, 50). – Bormann 1979, 38 zufolge identifiziert Simplicios Parmenides' τὸ εἶν mit der Hypostasis des νοῦς. Dies würde der Interpretation Plotins entsprechen (vgl. Bormann, ebd., 31), wird aber der späteren Ausdifferenzierung zwischen ἐν ὄν und νοῦς, die Simplicios kennt, nicht in vollem Maße gerecht (vgl. in *Cael.* III, 556, 15–16).

63) Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἳ ἐν ἐστὸς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκοποῦμεν, ἤττον αἰσχύνομαι ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην (Platon, *Th.* 183e3–5). Zur Stelle und ihrer neuplatonischen Interpretation vgl. Radke 2006, 316–7 (mit Anm. 516).

64) Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, „αἰδοῖός τέ μοι“ εἶναι ἅμα „δεινός τε“. συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη, καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάσῃ γενναῖον. φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἴτε πολὺ πλεον λειπώμεθα (Platon, *Th.* 183e5–184a3). Im Kontext der behutsamen Kritik an Parmenides vgl. die Worte des Eleatischen Fremden im *Sophistês*, mit denen er den potentiellen Vorwurf des ‚Vatermords‘ an Parmenides abzuwehren beabsichtigt (*Sph.* 241d). Abbate 2010, 70, der zwar von

5. Zusammenfassung

Simplikios nimmt Parmenides sowohl vor dem potentiellen Vorwurf, er würde nicht hinreichend zwischen Intelligiblem und Sinnlichem unterscheiden, in Schutz als auch integriert er Aristoteles' Kritik im Sinne einer potentiellen Missverständnissen vorbeugenden Vorsichtsmaßnahme in seine neuplatonische Parmenides-Interpretation und weist ihr so einen berechtigten Platz zu. Simplikios' Gründe dafür erscheinen vor dem Hintergrund seines neuplatonischen Denkens plausibel. Ob seine Parmenides-Interpretation als solche dem Eleaten gerecht wird, ist eine andere Frage; zumindest würde Simplikios gegenüber einer Deutung des parmenideischen Seins-Begriffs in dem Sinne, dass „jeder Gegenstand, den wir untersuchen, existieren muß“,⁶⁵ wohl einwenden wollen, dass dies einer Reduktion von Parmenides' τὸ εἶν auf ein abstraktes Erkenntniskriterium gleichkäme, dessen eigene, nur für das νοεῖν erkennbare Seinsfülle⁶⁶ dann aus dem Blick geraten wäre.⁶⁷ Auch erschiene es in dieser Perspektive fraglich, warum zum Er-

Platons Integration parmenideischer Ontologie spricht, welche jedoch im Neuplatonismus letztlich zu einem „tentativo di superamento“ werde (ebd., 71), ist der Ansicht, dass die Neuplatoniker – mehr oder weniger im Unterschied zu Platon selbst (vgl. ebd., 93, 99–103) – den ‚Vatermord‘ an Parmenides nur „getarnt“ hätten („Stravolgendo il senso della ontologia di Parmenide, essi di fatto ‚mascherano il parricidio‘ – almeno tentato – del quale lo Straniero di Elea, ovvero Platone stesso, nel *Sofista* dice di temere di venir accusato“, ebd., 261). Der ‚neuplatonische Parmenides‘ sei letztlich „un Parmenide sostanzialmente ‚anti-parmenideo““ (ebd., 258, 261). Eine andere Sichtweise auf Platons Auseinandersetzung mit Parmenides' Seinsphilosophie, „deren ganzes Potential erst Platons nicht-vatermörderische Kritik fruchtbar macht“, formuliert Halfwassen 2004, 278.

65) Diese Voraussetzung ist in sich zweifelhaft: „[...] for one certainly can think about and speak of or indicate what does not exist“ (Palmer 2009, 104, ebenso 110). Palmer versteht τὸ μὴ εἶν daher nicht im Sinne von ‚nicht existierend‘ (ebd., 103), sondern als Schlussfolgerung über die modalen Bedingungen des Seins, als „one of the earliest instances of a form of inference – that from inconceivability to impossibility“ (ebd., 104). Zu „Parmenidean modalities“ als „ways things can be“ siehe Palmer ebd., 99.

66) ... πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν εἶντος (Parm. fr. B 8, 24b DK). Zu den Parmenides-Fragmenten über das νοεῖν siehe oben Anm. 46.

67) Vgl. mit Bezug auf Simplikios, in Phys. 144, 2–8: „An abstract concept is neither ungenerated nor imperishable; the universale in rebus is sensible, and therefore it belongs to the realm of Doxa and cannot be ‚now, all at once‘, not to mention that in it, there is no unity of thinking and what is thought. It would be absurd to mean by the Parmenidean being the individual substance: The individual substance comes to be and perishes, it is changeable, divisible [...]“ (Bormann 1979, 37–38).

schließen eines allgemeinen Existenz-Postulats ein Weg „fernab der Menschen“ eingeschlagen werden musste oder gar eine göttliche Offenbarung des „unerschütterlichen Herzens der wohlüberzeugenden Wahrheit“, von der Parmenides schreibt, nötig war.⁶⁸

Bibliografie

- M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria 2010.
- M. van Ackeren, Die Unterscheidung von Wissen und Meinung in *Politeia V* und ihre praktische Bedeutung, in: ders. (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2004, 92–110.
- K. Albert, *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.
- H. Baltussen, *Philosophy and Exegesis in Simplicius. The Methodology of a Commentator*, London 2008.
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 2000 [rev. ed. of 1982].
- W. Bernard, Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant, Baden-Baden 1988 (*Saecula Spiritalia*, Bd. 19).
- W. Bernard, *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart 1990.
- K. Bormann, The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius, *The Monist* 62, 1979, 30–42.
- H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 3¹⁹⁸³ [1935].
- N.-L. Cordero, Simplicius et l'École Éléate, in: I. Hadot (Hrsg.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie: actes du colloque international de Paris (28 Sept. – 1^{er} Oct. 1985)*, Berlin 1987, 166–181.
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.
- F. Drews, *Menschliche Willensfreiheit und göttliche Vorsehung bei Augustinus, Proklos, Apuleius und John Milton*, Frankfurt 2009 (*Topics in Ancient Philosophy* Vol. 3. Ed. by L. Jansen / C. Jedan / C. Rapp).
- M. Furth, Elements of Eleatic Ontology, in: A. P. D. Mourelatos (Hrsg.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton 1993 [rev. ed. of 1974], 241–270.
- J. Halfwassen, *Platons Metaphysik des Einen*, in: van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2004, 263–278.
- G. S. Kirk / J. E. Raven / M. Schofield, *Die Vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart 2001.

68) „The goddess's criticism of mortal haplessness focuses on their presumption that genuine conviction and understanding can be had from directing one's attention to these essentially mutable entities“ (Palmer 2009, 323, ebenso 175).

- P. A. Meijer, *Parmenides Beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Amsterdam 1997.
- A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Las Vegas 2008 [Revised and expanded edition of 1970].
- G. E. L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, in: A. P. D. Mourelatos (Hrsg.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton 1993 [1974], 271–292.
- J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009.
- B. M. Perry, *Simplicius as a Source for and an Interpretator of Parmenides* [Dissertation], Washington 1983.
- G. Radke, *Das Lächeln des Parmenides. Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform*, Berlin 2006.
- C. Rapp, *Vorsokratiker*, München ²2007.
- M. Schmitz, *Analysis – Eine Heuristik wissenschaftlicher Erkenntnis*. Hrsg. von W. Bernard und St. Kammler, Freiburg 2010.
- M. Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Frankfurt a. M. 2008.
- A. Stevens, *Postérité de l'Être. Simplicius interprète de Parménide*, Bruxelles 1990.
- L. Tarán, *Parmenides*, Princeton 1965.
- R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart 1999.

Rostock

Friedemann Drews