

DAVOR BUINJAC

O PLATONOVEM PARMENIDU

Čeprav je danes, navzlic različnim (literarnim, filozofskim, jezikovnim, ali pa socialnozgodovinskim) merilom, skoraj nemogoče natančno določiti kronologijo Platonovih del, sodi Parmenides med poznejše Platonove dialoge in je nastal bržkone okrog l. 370 pr. Kr., se pravi po Državi in pred Sofistom.¹

• V prid tej časovni določitvi priča tudi težavnost same snovi, kajti gre za enega najbolj zapletenih in skrivnostnih Platonovih dialogov, ki je bil vzrok za najrazličnejše interpretacije. Za mnoge razlagalce in tolmače celo še dandanes ostaja uganka, kot pravi Hans-Georg Gadamer, „was dieser Dialog eigentlich sagen will“.²

V Parmenidu Platon vnese nove elemente v svojo teorijo o idejah, ki jo je pred tem razvil predvsem v Evtifronu in Fajdonu, potem ko je njegov nauk o enosti ideje kot „skupni definiciji“ (če prevzamemo Aristotelovo oznako koinos horos: *Metaph.* 987 b 6) za mnogoterost pojmovne resničnosti doživel hude kritike, in sicer ne samo s strani sofistov, pač pa tudi znotraj same Akademije (Evdoks, Speusip, pozneje tudi Aristotel). Objektivni Platonov idealizem je namreč idejo/obliko (idea/eidos) postavil za edino resnično bitje (to ontos on) oz. dejansko bit, za katero pa so značilni: občost, zakonitost, nespremenljivost, večnost ipd. Nasproti idejam, pojavne stvari stvarnega sveta so njihova nedovršena slika (homoioma), odraz (eidolon), senca (skia), kajti ideje so zgled (paradeigma) za stvarne oblike.

¹ Prim. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV Plato: the man and his dialogues: earlier period*, poglavje III (2) Chronology (41-56), Cambridge University Press, 1975.

² Prim. Hans-Georg Gadamer, *Der platonische „Parmenides“ und seine Nachwirkung*, v *Plato im Dialog*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991, str. 313.

Razmerje med čutnimi stvarmi in idejami je razmerje posnemanja (mimesis): stvar ima delež na ideji (metechei) oz. ideja je prisotna (parousia) v sami stvari. Platon tako loči onstranstvo od tostranstva: na eni strani je svet idej (ideja kot popoln pojem in samostojna eksistenca, absolutno bistvo), tj. svet zase obstoječih, večnih in nespremenljivih oblik; na drugi strani pa pojavni svet, ki ga spoznavamo s čutili in o katerem, zaradi njegove minljivosti in spremenljivosti, ni mogoče imeti nobenega trdnega znanja, temveč samo mnenje (doksá). In ravno ta prepad med bistvom in pojavom, med občo idejo in množico čutnih posamičnih stvari zavzema središčno mesto v Platonovi filozofiji.

• • •

Platonov dialog Parmenides se deli na dva dela. V prvem (126 a 1 - 136 c 8) Parmenid navaja argumente zoper Platonov nauk o idejah, ki ga tu zastopa mladi Sokrat. V drugem (136 d 1 - 166 c 5), trikrat daljšem od prvega, glavni Parmenidov sogovornik ni več Sokrat, pač pa Aristotel, ki je sicer samo soimenjak slavnega filozofa iz Stagire.

101

Uvodoma izvemo, kako je sploh prišlo do pogovora med Sokratom, Zenonom in Parmenidom, o katerem govori sam dialog. Če zgodovinsko rekonstruiramo, je bil Pitodor navzoč, ko sta približno sredi V. sr. pr. Kr. prvaka eleatske šole razpravljala z mladim Sokratom o problemu idej. Potem je v starosti, čez kakih štirideset let, njihova mnenja povedal Antifonu, Platonovem polbratu, ta pa se je nato pogovora naučil na pamet in ga (bržkone na začetku IV. st. pr. Kr.) prenesel Kefalu. Kefalos, someščan tistega jonskega filozofa Anaksagore, ki je prvi ločil Duh od materije in povzdignil Um (nous) nad snovno gmoto, je torej dejanski pripovedovalec.

V resnici gre najbrž za fiktiven pogovor, ki ga je Platon uporabil za predstavljanje predelanih stališč o osrednjih vprašanih svoje filozofije, pri čemer nekoliko preseneča vloga Sokrata, ki je v primeri s prejšnjimi dialogi potisnjen v ozadje. Najbrž tudi ta dialog, s katerim se kronološko začena pozno obdobje Platonovega ustvarjanja, nazorno izpričuje odklon od Sokratovega (etično-antropološkega) nauka, ki je tako močno zaznamoval

mladega Platona. To hkrati pomeni samokritično soočanje z lastno filozofijo, kjer Parmenidovi ugovori proti nauku o idejah služijo Platonu, da zavzame kritično stališče do prejšnje pozicije. Tako imajo bržkone prav tisti interpreti, ki menijo, da tukaj ne gre toliko za obračunavanje z eleatizmom, kolikor za samokritiko in poskus vključevanja eleatske ontologije, to je parmenidovskega vprašanja o enem in množstvu v problematiko eidosa.

Dialog odpira Zenonova trditev, da „ni množstva“ (ouk esti polla), kajti če bi bilo bivajoče mnogotero (ei polla esti ta onta), potem bi to množstvo bivajočega moralo biti hkrati podobno in nepodobno (127 e 2). Ker pa je nemogoče, da bi bilo tisto, kar je podobno (ta homoia) nepodobno oz. tisto, kar je nepodobno (ta anomoiā) podobno, potemtakem, zaključuje Zenon, ni množstva - je le eno. Zenon želi torej z argumentacijo, da isto ne more biti različno oz. da različno ne more biti isto, podpreti nauk svojega učitelja Parmenida, ki je v svojem delu *O naravi* za bivajoče (to še ni, aristotelovsko povedano, bit kot taka)³ dosledno uporablja oznake kot so: enotnost, celovitost, negibljivost, nenastalost, neminljivost, večnost, dovršenost ipd. Se pravi, nastajanje (bivanje), spreminjanje, minevanje, časovnost, prostorskost ipd. - vsi ti predikati so izključeni iz obzorja bivajočega, kar je tudi v skladu z vsehelenskim idealom dovršene absolutnosti kot nespremenljivosti. Še natančneje, v osmem, osrednjem fragmentu svojega filozofskega speva Parmenid navaja naslednja znamenja (semata) bivajočega: nerojeno (ageneton), neminljivo (anolethon), celo (oulon), enorodno (mounogenes), nepremično (atremes), nedokončano (ateleston). Povrh tega je eno (hen) kot glavni atribut bivajočega; Parmenid pravi tudi zbitō oz. zbrano (synistamenon), tako da ga niti um (nous) ne more razkleniti (fr. IV, 4). Parmenidovo „okroglo“ (sphaeroeides), „enotno bivajoče“ (to hen on) vase zbira vse veselje, je vse (to pan), ali kot pravi sam, „vse je polno bivajočega“ (fr. VIII, 24). V tem smislu lahko rečemo, da gre pri Parmenidu za svojevrstno, kot pravi U. Hölscher, „preprosto bit“ (das

³ Za bivajoče („tisto, kar je“) Parmenid sicer rabi jonsko obliko to eon, atiška pa je to on: lat. ens, nem. das Seiende, hrv. bivajuće, srb. bivstvujučē. Zanimivo, da Hegel v svojih Predavanjih o zgodovini filozofije I (prim. *Vorlesungen über*

einfache Sein)⁴. A tudi če je ostal pri „opazujočem razumevanju biti“ (das vernehmende Verstehen von Sein)⁵, je njegova postavitev biti za arche (razumeti jo je obojestrano: počelo kot vzrok, načelo kot gospostvo - biti bivajočega) resničen začetek ontologije kot nosilnega stebra zahodnoevropske filozofske zgradbe.

In kako Platon razvija svojo dialektiko, izhajajoč prav iz Parmenidovega stališča, da je vse - eno?

Najprej Sokrat na svoj ironičen način, pretvarjajoč se namreč, da nič ne ve, spodbudi diskusijo z ugotovitvijo, da se ta Parmenidova misel pravza-

die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, str. 284-293) Parmenidov substantivirani deležnik to eon prevaja z „bit“ (das Sein), čeprav bi težko rekli, da gre tukaj za aristotelovsko „čisto bit“. S tem hoče najbrž poudariti, da Parmenidovo „bivajoče“ ni zgolj eksistencialna ugotovitev konkretne danosti.

Slobodan Žunjić o teh terminoloških zadregah pravi: „... grško to on (eon) prevajamo s terminom „bivajoče“, s katerim eleati označujejo „obstoječe“ - ne posamično obstoječe, niti obstoj kot tak, pač pa tisto, kar se v navadni govorici danes imenuje „dejanskost“. Eleati še ne uporabljajo termina ousia ali to einai, da bi izrazili tisto, kar Nemci imenujejo das Sein, Francozi L'Être, Angleži pa Being. Eleatsko bivajoče (to eon) ima lastne značilnosti, ki se vlečejo vse do Platona. V resnici ta beseda zaznamuje nekaj manj kot bit (Sein), toda vsekakor nekaj več kot bivajoče (das Seiende) v sodobni semantični razmejitvi teh ontoloških terminov. Vendar bolj bit kot bivajoče ...“ (Slobodan Žunjić, Predgovor k zborniku: *Fragmenti elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984, str. 15). Pri tem srbskem filozofu nekoliko moti le to, da pojmovno istoveti predikate „biti“ in „bivati“, pa tako sinonimno izreka: „bivajoče je“ in „obstoječe obstaja“.

Za Mislava Ježića, hrvatskega prevajalca Parmenidovega spisa, je grško razmerje med bivajočim in bitjo razmerje osebek - povedek („podmet - prirok“). Zato za gr. to on predlaga nekoliko zastareli deležnik „suci“ (od staroslovanskega „sušti“) namesto drugih hrvaških izrazov: bivajući, biće, bivstvujući ipd. V svojem komentarju pa pravi: „Razmerje bivajoče - bit („suće - bitak“) kot razmerje predmet - povedek, je treba načeloma ohranjati, kajti ravno prednost tega razmerja v glavnini helenske filozofije predstavlja njeno najbolj bistveno razliko v primeri z novoveško filozofijo, v kateri ima prednost razmerje osebek - predmet!“ (Mislav Ježić, *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*, poglavje: *Parmenid: O prirodi*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989, str. 14).

prav v ničemer ne razlikuje od Zenonove teze, po kateri ni množstva. Nato Zenón nekoliko popravi Sokrata in še enkrat pojasni vsebino svojega mladostniškega spisa, ki ga sicer tudi sam razume kot podporo Parmenidovemu argumentu. Tukaj se ne kaže podrobneje ustavljati ob vprašanju, koliko se njuni teoriji res ujemata in koliko je sam Platon, poenostavljajoč v dialoške namene, združil njune motive v en sam nauk, čeprav v Sofistu (242 d 4-6) interpretira eleatsko filozofijo kot nauk o enem (hen). Vendar je treba dodati, da je Parmenidova filozofija veliko bolj zavita v tančico skrivnosti in potemtakem odprta za nadaljnja tolmačenja.

Zoper Zenonov argument; da ni množstva, ker le-to v sebi vsebuje nasprotja, Sokrat uveljavlja naslednji: resda nasprotja vladajo v sferi posamičnih stvari, a so izključena iz sfere čistih idej kot takih. Tukaj se skozi Sokratove besede jasno kaže Platonov dualizem, pač v skladu s pojmovanjem, da ima množstvo posamičnih, zaznavnih stvari delež na idejah. Konkretno, ta deležnost (methexis) pomeni to, da je npr. kaka stvar podobna oz. nepodobna toliko, kolikor je deležna ideje podobnosti (homoioteta) oz. ideje nepodobnosti (anomoioteta). Zato je lahko konkretno bivajoče podobno in nepodobno obenem, če je hkrati deležno obeh idej. Za Sokrata ni to nič nenavadnega, pač pa bi bilo zelo čudno, „če bi kdo dokazal, da lahko tisto, kar je podobno (ta homoioteta: „podobne stvari“) kot tako (auta ta) postane nepodobno (anomoia), nepodobne stvari (ta anomoia) pa podobne (homoioteta)“ (129 b 1-2). Prav tako bi bilo čudno, nadaljuje Sokrat, če bi kdo dokazal, da je samo Eno mnogo oz. da je samo Mnogo (ta polla) eno

104

⁴ Prim. U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der alteren griechischen Philosophie*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1976. Hölscherjeva knjižica (48 strani) se nam zdi še posebej primerna, ker se za razliko od drugih sodobnih interpretov Parmenida ne zadržuje zgolj na vprašanju razmerja med predikativno in eksistencialno biti, temveč s kontrastivno zgodovinsko-filološko analizo skuša pokazati poseben smisel Parmenidove biti v odnosu do Protagorovega, Platonovega in Aristotelovega pojmovanja. V tem smislu se Hölscherjevo tolmačenje Parmenidovega mešanja predikativne/kopulativne in eksistencialne/absolutne biti kaže dovolj utemeljeno.

⁵ Prim. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, str. 212.

(hen). Sokrat torej zavrača možnost, da bi bil lahko eidos sam sebi nasprotje oz. da bi samim rodovom (gene) in idejam (eide) pripadala nasprotja. V skladu s Platonovo teorijo idej, je nemogoče, da bi se ideje kot oblike/bistva/pojmi/občosti med seboj mešale (synkerannysthai) in ločevale (diakrinesthai), zato Sokrat terja od Zenona, naj razreši aporijo skupnega obstoja idej.

Sokrat tako preusmeri razpravo iz področja vidnih stvari (ta horomena) v področje tistega, kar zapopademo z razumom. Očiten je Platonov namen, da preko tematizacije Parmenidove biti znotraj obzorja idej zastavi vsebinsko novo vprašanje samega *načina biti idej*. V ospredje zdaj stopi problematika biti, s čimer je narejen korak naprej od formalne postavitve enotne ideje za množstvo čutnih stvari. Za utemeljitev dihotomije bit - pojav namreč ne zadostuje več ideja kot logični pojem, temveč je potrebno razviti njeno ontološko vsebino. In prav Parmenid je tisti, ki razkrije težave Platonovega nauka o idejah, s tem ko pokaže, da ni mogoče za sleherno stvar postaviti ideje. Pri relacijskih pojmi, kot so npr. podobnost/enakost in nepodobnost/neenakost, eno in množstvo ipd., ali pa pri etičnih abstraktnih tipa: pravičnost, lepota, dobroti ipd., je nesporno, da gre za čisto logične, noetične forme; težava pa je z naravnimi bitji in konkretnimi predmeti, ki jih čutno dojemamo. Nekega človeka na primer spoznavamo tako, da opazujemo njegovo podobo in si mimo tega procesa zaznavanja ne moremo ustvariti neke abstraktne ideje človeka kot takega. Pri tem vprašanju (ob ideji človeka Parmenid v isto skupino uvršča še idejo ognja in vode) tudi sam Sokrat priznava, da je v zadregi (130 c 4-6). Še bolj pa ga spravlja v negotovost vprašanje, ali lahko za tako nepomembne in zaničevane stvari, kot so las (thriks), blato (pelos) in umazanija (hrypos), obstaja neka njihova ločena ideja (eidos choris).⁶ Ker se mu zdi le preveč čudno, da bi tudi za take stvari obstajale ideje, se mora sprijazniti z neprijetnim spoznanjem, da ideje niso nujne za vse tisto, kar se kaže kot nekaj, kar je.

⁶ Več o vprašanju ločitve idej od predmetov, t.j. o tako imenovanem „chorismos-problemu“ (das Chorismosproblem) glej v: Gottfried Martin, *Platons Ideenlehre*, Walter de Gruyter, Berlin/N. York, 1973, str. 157-169.

In če so stvari, za katere ni mogoče določiti ideje, ali je potem eidos res „edino resnično bivajoče“, na katerem ima vse svoj delež? Brž ko je načeto vprašanje biti idej, je, kakor vidimo, prišlo pod vprašaj celo bistvo Platonovega nauka o idejah: teorija deležnosti posamičnega na ideji. Parmenid postavi Sokrata pred odločilno dilemo: ali ima posamično delež na celotni ideji, ali pa zgolj na enem njenem delu? Z drugimi besedami: ali je ideja prisotna v množstvu posamičnega kot celota, ali pa zgolj kot del? Na to vprašanje bi moral Sokrat najti ustrezen odgovor, da bi sploh obveljala teorija deležnosti. Toda tezo o enotnem značaju ideje nasproti množstvu posamičnega ovrže Parmenid, ko vpelje v razpravo primerjavo z zastonjom za jadro (histio katapetasas), kar mu služi za dokaz, da je ideja (če sploh?) prisotna v posamični stvari, ne kot celota, pač pa zgolj kot njen del. Če pustimo tukaj ob strani vprašanje neustreznosti same primerjave (131 b 7 - c 3), preseneča lahkota, s katero Sokrat sprejme ugovor, da „so ideje kot take deljive“ (mērista estin auta ta eide: 131 c 4) in le deloma prisotne v stvareh. Vendar se Parmenid ne zadovolji samo s tem, temveč želi prignati tezo o deležnosti (methexis) do absurda. Izkaže se, da stvari niso deležne ne celotne ideje, ne njenega posameznega dela. Sokratu na koncu ne preostane nič drugega, kot da v razpravo pritegne še zadnji argument - t.i. *tretjega človeka* (tritos anthros).

106

Poleg ideje kot take in stvari, ki ima delež na njej, vpelje namreč še drugo idejo (allo eidos), s katero naj bi se premostil prepad med tema dvema svetovoma. S tem je dokončno odpravljena teza o enotnosti ideje, ki zdaj postane *neskončno množstvo* (apeira to plethos). Vendar ideja, vnovič pokaže Parmenid, ni nikakršna *misel v duši* (noema en te psyche), pa tudi ne *paradeigma* (prasluka, vzor, vzorec, zgled, „paradigma“). Kajti če je stvar zgolj *homoioima* (paslika, odsev, posnetek) ideje, potem je razmerje prasluka - paslika pravzaprav razmerje podobnosti, kar pelje v neskončno iskanje resnične ideje oz. „nikoli ne preneha pojavljanje nove ideje“ (oudepote pausetai aei kainon eidos gignomenon: 133 a 1-2). Protislovje je namreč v tem, da ideja nikoli ne more biti vzor tiste stvari, kateri je podobna. Vse te težave, pouči Parmenid Sokrata, izvirajo iz tega, da se ideje predpostavljajo kot „bivajoče po sebi in za sebe“ (eide onta auta kath auta).

Prvi del dialoga se konča s sklepnimi Parmenidovimi ugotovitvami o naravi razmerja med idejami na eni strani in posamičnimi stvarmi na drugi. Če predpostavimo obstoj idej kot *bitnosti po sebi* (kath aute ousia), potem so le-te ločene od nas in zato tudi nespoznavne (agnosta). Posledica tega je, da so ideje bitnosti po sebi samo v medsebojnem odnosu, ne pa v odnosu do stvari-paslik. Prav tako so stvari izključno v medsebojnem odnosu, ločene od idej-praslik (133 c 8 - d 5). Ločitev med svetom idej in svetom pojavnosti je torej popolna in nepremostljiva. Samo Bog je deležen idej in spoznanja biti, medtem ko se mora človek zadovoljiti s spoznanjem čutnega sveta.

Drugi del dialoga je še bolj zapleten in skrivnosten. Mladega Sokrata zamenja mladi Aristotel, ki pravzaprav samo še prikimava ali odkimava Parmenidovim besedam, ne da bi ga prekinjal v njegovih dokazovanjih, tako da je sam pogovor bolj podoben monologu kakor platonovskemu dialogu. Platon tu poizkuša rešiti aporije enosti ideje in mnogoterosti stvari iz prvega dela, ter skozi devet hipotez razvija svojo dialektiko idej, kot tisto vajo (gymnasia), s katero se utemeljuje bit in spoznava resnica sveta idej. Tukaj bomo pogledali samo prvi dve hipotezi, s tem da je tretja v resnici zgolj sinteza le-teh.

V prvi izhaja iz domneve, da *Eno po sebi* (to hen auton), se pravi Eno, ki je osvobojeno vsakršnega razmerja, kratko malo - je. Osnovna teza se glasi: „Če eno je, potem ne more biti mnogo“ (ei hen estin, allo ti ouk an eie polla to hen: 137 c 4 - 5). Iz tega sledi, da Eno ne more imeti delov, niti ne more biti celota (to holon), ker bi bilo v obeh primerih mnogo (polla), saj tudi celota ni nič drugega, kot seštevek delov. Od tod tudi naslednje določitve: *Eno* nima ne začetka (arche) ne konca (teleute) ne sredine (meson); je neskončno (apeiron), brez oblike (schema); ker nima razsežnosti, ni nikjer (oudamou), ne v sebi (en auto) ne v drugem (en allo); niti ne miruje, niti se ne giblje; ni istovetno drugemu (hetero), niti samemu sebi (hautou), pa tudi ni različno od drugega (heteron), niti od samega sebe (hautou); ni podobno (homoiou), niti nepodobno (anomoiou) - ne samemu sebi (hautou) ne drugemu (hetero); ni enako (ison), niti neenako (anison) - ne samemu sebi (heauto) ne drugemu (allo); ker je izven časa, ne

more biti ne starejše (presbyteron) ne mlajše (neoteron) ne enake starosti kot kaj drugega; ker „nikakor ni deležno nobenega časa“ (141 e 4), nima ne peteklosti ne sedanjosti ne prihodnosti.

Platon je, kot vidimo, še radikaliziral Parmenidove attribute bivajočega kot enega. Pri njem ni več ne samo nastajanja, spreminjanja, časovnosti, prostorskiosti ipd., temveč tudi ne celovitosti, negibljevosti, večnosti ipd., kajti Eno je postavljeno nad vsakršno razmerje. Toda ta „izvenrazmernost“ na koncu pripelje do logičnega sklepa, da „eno nikakor ni deležno biti“ (oudamos ara to hen ousias metechei: 141 e 9) oz. „da eno na noben način ni“ (oudamos ara esti to hen: 141 e 10). O njem namreč ni moč ničesar izreči, ni ga moč razumeti, misliti, ali spoznati. Enemu ne pripada ne ime (onoma) ne premislek (logos) ne spoznanje (episteme) ne zaznava (aisthesis) ne mnenje (doksá). Izhajajoč torej iz domneve, da Eno po sebi je, Platon pride do zaključka, da je *Eno - Nič*. S tem pokaže predvsem to, da je izhodišče napačno in da zunaj razmerij ostaja Eno onstran dejanskosti in potemtakem ne more biti - Bit.

108

Tudi druga hipoteza sloni na domnevi, da Eno je, s tem da tokrat ne gre za absolutno („po sebi“) Eno, temveč je le-to postavljeno v razmerje, in sicer v odnos do biti. Izhodišče torej ni, „da je Eno Eno, pač pa, da Eno je“ (ei hen hen, all ei hen estin: 142 c 3). Za Eno pa pravimo, da „je“, ko je „deležno biti“ (ousias metechei). Iz te deležnosti Enega v biti (ki je substancialno različna od deležnosti stvari v ideji) Platon deducira vse tiste lastnosti, ki jih je v prvi hipotezi zavrnil. Iz predpostavke, da Eno je, paradoksalno sledijo določitve: *Eno* ima dele, pri čemer se dva izhodiščna dela (*Eno - Bit*) delita v neskončnost, tako da je bivajoče Eno neskončno množstvo (apeiron to plethos); še več, ne samo bivajoče Eno, temveč tudi Eno po sebi (auto to hen) je mnogo (polla); je omejeno (peperasmenon) in je celota (to holon); ima začetek, konec in sredino; ima neko obliko (schematos), bodisi ravno (eutheos) bodisi okroglo (stroggylon); je hkrati v samem sebi in v drugemu; se vselej giblje (kineisthai) in miruje (hestanai); je istovetno, tako samemu sebi, kot drugemu, ter obenem različno, tako od samega sebe, kot od drugega; je obenem podobno in nepodobno, tako samemu sebi, kot drugemu; se obenem dotika (aptetai) in ne

dotika, tako drugega, kot samega sebe; je obenem enako (ison) in neenako (anison), tako drugemu, kot samemu sebi; ker je deležno biti (metechei tou einai), ima delež na času (metechei chronou); je obenem mlajše in starejše od drugega.

Vsa ta množica protislovij, ki je tukaj zavita v pravi metafizični vozel, kot da bi imela za namen dokazati, da je v primeru, če izhajamo iz bivajočega Enega, ki je v odnosu do biti, neomejena možnost predikacije. In če absolutno Eno pelje v Nič, potem se bivajoče Eno konča v identiteti: *Eno = Bit = Čas*.

In na koncu tega kratkega pregleda lahko rečemo, da je v dialogu Parmenid Platon poizkušal rešiti težave svojega nauka o methexis (lat. participatio), ki je, kot pravi Aristotel, „samo spremenjeno ime“ (tounoma monon metebalen) za pitagorejsko mimesis (lat.β imitatio) (Metaph. 987 b 10 - 11). Pri tem je bil Parmenidov vpliv bistven za Platonovo preformuliranje problema: deležnost ne obravnava več zgolj kot formalno razmerje ideja - pojav, temveč jo skuša razumeti kot problem ontološke vsebine ideje kot take. Prezeta je temeljna misel o biti kot enem in uporabljena za oblikovanje osrednjega vprašanja načina biti ideje. Iz obzorja mišljenja biti pa se Platonov nauk o idejah kaže kot nerešljiva aporija, ki jo ne more razvozlati še tako abstraktno razglabljanje, kot ga srečamo v drugem delu pričujočega dialoga.