

DIE GEGENWART DER *THEMIS* BEI PARMENIDES
UND DER ENTZUG DER BESTIMMUNG
IN HEIDEGGERS *LICHTUNG*

Heribert Boeder zum siebzigsten Geburtstag

Weshalb sollte aus unserer Gegenwart ein Zugang zu dem gesucht werden, was bei Parmenides als *themis* gedacht gewesen ist, wenn nicht aus den vielfältigen Motiven eines historischen Vergegenwärtigens? Heidegger hatte auf ähnliche Fragen aus seiner Gegenwart, innerhalb der Grenzen der Moderne, geantwortet mit seiner Unterscheidung des ersten und des anderen Anfangs des Denkens, das heißt mit seiner Bestimmung der Metaphysik, wie er sie im Zuge der Entfaltung seines eigenen Ursprungsdenkens entfaltet. In dieser Entfaltung nimmt Heidegger einen ersten Anfang des Denkens in den Blick, in dem das Sein als *physis* bei Heraklit und Parmenides gedacht gewesen sei, und sieht diesem Anfang einen Entzug im Aufgehen des Seins an, der sich darin ausgetragen habe, daß das Denken des Seins mit Platon zur Metaphysik geworden sei. Der unvermeidliche Einsturz des frühgriechischen Anfangs bringt also die Metaphysik oder die Philosophie herauf —Heidegger setzt beides gleich—, und das heißt hier: die Theorie des Seins der Seienden, in der das, was zu denken gewesen wäre, Sein als Sein, dem Denken stets vorenthalten geblieben ist. Die mit der Platonischen Philosophie heraufgekommene Metaphysik entfaltet sich, so setzt Heidegger seine Analyse fort, in einem einzigen Kontinuum über ihre Vollen- dung im Hegelschen System hinaus in einer Umkehrung bis in ihr Ende in der letzten Ödnis der Kybernetik. In dieser langen Bewegung arbeitet sich die Metaphysik heraus zu dem, was sie immer schon gewesen ist: als der Nihilismus oder die Technik des «Gestells», gekennzeichnet durch ein rechnendes Vorstellen, das sich selbst er- mächtigt: «In diesem Äußersten (ESCHATON) weckt der Entzug die Besinnung, welche sich vom technischen Denken als dem schlechthin unbefugten unterscheidet. Das Aufreißen des Unterschieds wird einer «Kehre» im Seins-Geschick verdankt. Die Technik entbirgt ihr verbergendes, verstellendes «Wesen» und von ihm her die ganze Entzugs-Geschichte als diejenige der Metaphysik¹. In dieser Unterscheidung erwartet

¹ Heribert BOEDER, «Die Grenze der Moderne und Heideggers «Vermächtnis»», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLI (1990), Göttingen 1991, S. 75-88; «The Limit of Modernity and Heidegger's «Legacy»», in: ders., *Seditions. Heidegger and the Limit of*

Heidegger, daß das im ersten Anfang vorenthalten Gebliebene wiederkäme als der andere Anfang im «Geviert»; in diesem Künftigen wäre der Entzug im Menschenwesen aufgehoben. Ohne Heideggers Bestimmung der Metaphysik und den Entwurf seines Ursprungsdenkens näher auseinanderzulegen, soll hier nur eine von *Sein und Zeit* über *Zeit und Sein* bis in das letzte der *Vier Seminare* aufgespannte Behauptung erinnert werden: «Sein besagt seit der Frühe des abendländisch-europäischen Denkens bis heute dasselbe wie Anwesen»². Während er dem «bisherigen» Denken einen unbefragten und ungegründeten Vorrang des Anwesens ansieht, denkt Heidegger ursprünglicher als alle «Metaphysik» die Lichtung des Anwesens, sucht sie von der wiedergewonnenen Erfahrung des Namens *alêtheia* her zur Sprache zu bringen und sammelt diese Aufgabe in den Satz: «Sagen die *alêtheia* als: die Lichtung: / die Entbergung der sich entziehenden Befugnis»³. In einer anderen Wendung des Denkens in die Dimension der Sprache unter die Besinnung der Moderne gehend, hat Derrida mit Heideggers Entwurf der anderen Welt des anderen Menschen gebrochen, die Heideggersche Bestimmung der Metaphysik aber unbefragt übernommen und die Behauptung eines «*privilège de la présence*» wiederholt.

Die folgende Zuwendung zu der ersten Gestalt der Metaphysik, der Parmenideischen, hat ihren Beweggrund in einer Auseinandersetzung mit beiden. Sie erinnert die Parmenideische Philosophie ebenfalls weder als einen Gegenstand der Historie, noch als eine disparate Position des Denkens, sondern so, wie sie im Ganzen der ersten Epoche der Metaphysik festliegt. Dafür ist es unumgänglich, zunächst in die Gegend des ersten Anfangs der Philosophie zu sehen und ihre ersten Gestalten auseinanderzulegen im Ausgang von dem Wissen im Homerischen Gesang.

Die Rede von einem Wissen hebt an der üblichen Kennzeichnung Homers als eines Dichters, eines Sängers (*ᾠοιδός*) ab, daß er den Griechen, im Unterschied zu anderen Sängern, als Lehrer bekannt war, und als Lehrer deshalb in Anspruch genommen werden konnte, weil sein Gesang als eine Gestalt der Weisheit (*σοφία*) bekannt war, und diese wiederum als ein Wissen. Zu diesem Wissen kann der Sänger nicht aus eigener Kraft gelangen; es muß von den Musen erbeten und durch sie gegeben werden, und Homer sagt in einer seiner Musen-Anrufungen auch, warum: *ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἔστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα, | ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν* - Denn ihr seid Göttinnen und seid anwesend bei allem und wißt alles, / Wir aber hören nur die Kunde und wissen gar nichts⁴. Der erbetene Beistand ist erforderlich, damit der Sänger seine Sache aus einem verliehenen Anwesend-sein (*παρεῖναι*) so in eine für sie einnehmende Deutlichkeit bringen kann, daß die Hörer des Gesangs bei dieser Sache sein können. Weshalb konnte Homer denn nicht etwas wählen, das er aus eigenem Anwesend-sein kannte? Weshalb kann die Sache seines Wissens nur im Sich-entsinnen einer gewordenen Welt gesehen werden?

Was innerhalb einer im Gedanken aufgehobenen Welt angeschaut wird, ist das Tun der Sterblichen, wie sie nach der einen Seite von den Unsterblichen, nach der

Modernity (ed. M. Brainard), New York: State University of New York Press, 1997, S. 183-198.

² Martin HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976, S. 2.

³ HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 ff., Band 13, S. 224.

⁴ HOMER, B 485 f. *Kleos* meint hier die Kunde aus dem Hörensagen von anderen.

anderen Seite von den Toten unterschieden sind. In der Irrnis (πλάγη) ihres Unterscheidens und Entscheidens sind sie von Verblendung (ἄτη) betroffen, sehen nicht, was zu sein hat und was nicht, verletzen übergreifend einen zugemessenen Anteil und bewirken so Verderben (ὄλεθος) an sich selbst und an anderen; oder aber sie gelangen zu einem Einblick in das, was zu sein hat, und entgehen dem Verderben: Wie es nach der Seite des Vollbringens angeschaut wird, hat das Tun der Sterblichen seine Unterschiede einmal daran, aus welchen Ursachen, auf welche Weise sie sich an einem Zugemessenen versehen, sodann daran, ob sie in der Verblendung bleiben oder sie überkommen. Indem es in diesen Unterschieden angeschaut wird, wird in dem Tun der Sterblichen das Gesehene, was ihm als immer schon Entschiedenem vorausliegt und so zu Grunde liegt, das Verbindliche, die Bestimmung. Wie kennt Homer die Bestimmung?

In der geteilten Herrschaft des Zeus, in seiner Verbindung mit Themis, aus der Dikê hervorgeht, ist das vormals dunkle Geschick der Sterblichen aufgehoben in ein göttliches Bestimmen, das im Beschluß (βουλή) des höchsten Gottes gehalten ist⁵. Dieser Beschluß wird aber nur in seiner Erfüllung am Tun der Sterblichen offenbar, und zwar in Gestalt der Dikê, die zeigt, was von Themis her als Verbindliches bestimmt ist. Weil die Einsicht in diese Rechtsverhältnisse keine unmittelbare sein kann, muß sich Homer mit der Bitte um Wissen an die Musen, die Töchter des Zeus und der Mnemosynê, wenden. So wird das Verbindliche im Ganzen des *kosmos* gezeigt in einem Gesang, der seine Hörer nicht berauschend ihrer selbst vergessen läßt, sondern sie im Gegenteil zu sich bringt, sie nicht der Gegenwart ihrer Sorgen und Nöte entfliehen läßt, sondern sie im Gegenteil in der geteilten Gegenwart ihres sorgenden Denkens das Ganze einer ungeteilten Gegenwart sehen läßt — die Gegenwart der Bestimmung in Allem. Das Wissen um sie gelangt als Gabe der Musen an die Menschen und kann daher «das Musische Wissen» genannt werden⁶.

In der Entfaltung der *sophia* über Homer hinaus geht ihre Überzeugungskraft (πειθώ) zurück. Dieser Rückgang ruft den gedoppelten Anfang einer Philosophie hervor, die sich zunächst in zwei miteinander im Widerstreit liegenden Gestalten entfaltet⁷.

Die eine Gestalt ist das Physiologische Wissen, wie es Thales, Anaximenes und Xenophanes ausgebildet haben. Diese Philosophie verabschiedet das Musische Wissen, indem sie aus dem eigenen, als Beobachten (ιστορεῖν) gefaßten Denken an-

⁵ Wichtig ist hier zu beachten, daß diese Bestimmung in anfänglichen Worten gegeben ist. Vgl. dazu etwa eine Rede Telemachs: κείνω δ' οὐκέτι νόστος ἐπήγμιος, ἀλλὰ οἱ ἦδη | φράσσαυντ' ἐθάνατοι θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν. -Jenem aber wird nicht mehr die Heimkehr wirklich, sondern es haben / Die Unsterblichen ihm den Tod zu-gesagt [=bestimmt] und das schwarze Verhängnis (S. 241 f.; sofern nicht anders ausgewiesen, stammen alle Übersetzungen griechischer Zitate von mir).

⁶ Zur Homerischen *sophia* siehe BOEDER, *Topologie der Metaphysik (TM)*, Freiburg/München: Alber, 1980, S. 58-64, und ders., «Access to the wisdom of the first epoch», in: ders., *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*, S. 293-318.

⁷ Siehe hierzu ausführlicher *TM*, S. 75-96, sowie BOEDER, «Natur und Menschenwesen», in: ders., *Das Bauzeug der Geschichte* (ed. G. Meier), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 40-45, und ders., «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLVII (1996), Göttingen 1997, S. 279-291.

fängt: aus ihrem eigenen Anwesend-sein bestimmt die Vernunft, wobei sie anwesend ist, wendet sich an dieses und jenes, ohne dabei selbst durch eine Bestimmung gebunden zu sein. In der Entfaltung dieser Vernunft-Figur ist Xenophanes überzeugt: Das Klare (σαφές) hat niemand gesehen, ein Vollendetes (τετελεσμένον) weiß niemand —bauen kann die Einrichtung des menschlichen Lebens allein auf die Auffassung (δόκος) (B 34)⁸. In seiner Fassung des Auffassens (δοκεῖν), über das freilich noch ein Glaube an den einen Gott übersteht, bestimmt Xenophanes den Menschen als Erkennenden in einen endlosen Fortgang des Durchforschens von jeglichem.

Die andere Gestalt zu dieser ersten ist das Kosmologische Wissen, wie es Anaximander, Pythagoras und Heraklit ausgebildet haben. Diese Philosophie verabschiedet das Musische Wissen nicht nur, sondern ersetzt es, indem sie ebenfalls ein Verbindliches des *kosmos* denkt und darin ebenfalls Rechtsverhältnisse kennt, die denen in der Einrichtung des menschlichen Gemeinwesens vorausliegen, das entsprechende Wissen aber aus eigener Kraft erbringt. Das Denken fängt hier aus seiner Sache an, die für es anwesend ist —das ist bei Anaximander der *kosmos* als das Alles des Erscheinenden, bei Pythagoras die *harmonia* des *kosmos*, bei Heraklit der *logos* der *harmonia* des *kosmos*. In einem Denken, das gefaßt ist als ein Zusammenbringen (ξυνιέναι), ist da die Sache jeweils von Erscheinendem (τά φανερά) her ersehen und in ihr die Bestimmung aufgenommen.

Mit der Fassung des Anwesens-bei in der Beobachtung (ιστορίη) und des Anwesens-für im Zusammenbringen (ξύνεσις) in den beiden letzten Positionen dieser Vernunft-Figuren ist deren Widerstreit als eine Unterscheidung der Vernunft in sich zur vollen Entfaltung gekommen. Parmenides sieht in beiden Figuren einen einzigen Zusammenhang von *lêthê* und weiß zunächst nur, daß *alêtheia* weder ausgehend vom Denken an dessen Sinnfälligem noch ausgehend von der Sache im Anhalt an Erscheinendem zu finden ist, überhaupt aus eigener Kraft nicht zustandegebracht werden kann —die erste Gestalt der Metaphysik kann nur aus der Bestimmung anfangen: In seiner Suche nach *alêtheia* schneidet Parmenides das Physiologische wie auch das Kosmologische Wissen aufhebend und bezieht sich auf das Musische Wissen Homers aufnehmend⁹.

Diese Beziehung zeigt er zunächst dadurch, daß er seinem Wissen die Gestalt des Gesangs gibt. Die Forschung hat daraufhin in offenkundiger Verlegenheit von einem «Lehrgedicht» gesprochen. In dessen erstem Teil, dem Pro-oimion, stellt Parmenides die Fahrt in den Ort dar, an dem ihm sein Wissen durch eine namenlos bleibende Göttin offenbart wird —eine Fahrt auf einem Weg, den ein Mensch von sich aus nicht kennt und aus eigener Kraft nicht nehmen kann. Ohne in die Streitigkeiten über die Kennzeichnung dieses Weges einzugreifen, soll hier nur der Aufschluß aufgenommen werden, den das erste Wort der Göttin nach der Anrede gibt: χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ' ὁδόν - ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν-, | ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε - freue dich, denn kein schlimmes Geschick hat

⁸ Die Fragmente der frühgriechischen Philosophen sind zitiert nach der Ausgabe von Diels/Kranz; Abweichungen meiner Lesart von der dort gegebenen sind jeweils ausgewiesen.

⁹ Was zu Heraklit und Parmenides folgt, hält sich an die Darlegung der Positionen beider in der *Topologie der Metaphysik*, S. 84-111.

dich geholt, diesen Weg zu kommen¹⁰ - abseits des Umherlaufens¹¹ der Menschen ist er ja -, sondern Themis und Dikê (B 1, 26 ff.). Da jenes «schlimme Geschick» das Todeslos wäre¹², die den Menschen zugewandte Seite der *moira*, die ihnen nicht durchsichtig werden kann, muß der Weg, der hier genommen wird, jener Weg in eine Abgeschiedenheit sein, der nach gewöhnlicher Auffassung der Menschen nur im Sterben genommen wird. Parmenides aber haben Themis und Dikê holen lassen, und diese den Menschen abgewandte Seite der *moira* wird ihm in der Abgeschiedenheit als offenbarte durchsichtig werden.

Dem zu ihr Gekommenen eröffnet die Göttin zunächst, welches Wissen sie ihm schuldet: *χρὲν δέ σε πάντα πυθέσθαι | ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ | ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης* - Notwendig ist nun, daß du alles erfährst: sowohl das unerschütterliche Herz der wohlüberzeugenden Wahrheit als auch die Ansichten der Sterblichen, denen nicht einwohnt wahre *pistis*. (B 1, 28 ff.)¹³ Eröffnet wird hier also der Unterschied des einfachen Ganzen der Wahrheit zu dem mannigfaltigen Alles der *doxai* als die ausschließende Beziehung des Wissens zu den Ansichten: während jenem wahre *pistis*, Verlässlichkeit —das erste Wort für den Grund— einwohnt, haben diese zwar vielerlei Ursachen und Ursprünge, aber keinen Grund. *ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα | χρῆν δοκιμῶς εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα*. - Doch dennoch sollst du auch sie kennenlernen so, wie es notwendig war, daß die Sachen der Ansichten auf angesehene Weise *sind* durchgängig, sind sie doch Alles. (B 1, 31 f.)¹⁴ Zurückgesehen in den Weg, der in dieses eröffnende Wort führte, wird daraus deutlich, daß Parmenides das Alles des Erscheinenden lassen mußte, um in die Abgeschiedenheit des Abwesens von Allem zu gelangen¹⁵.

1.) Das Lernen aus dem offenbarenden Wort der Göttin fängt an einem Dreiweg an, und zwar damit, daß dem anfangenden Denken die beiden einzigen Wege der Suche (*δίζήσις*)¹⁶ eröffnet werden; deren Verhältnis ist als das Verhältnis einer entschiede-

¹⁰ Das Kommen (*véσθαι*) nimmt hier die Bedeutung des Heimkehrens an, und zwar in einer Heimkehr (*νότος*) der Vernunft (*νόος*).

¹¹ Im Homerischen Wortgebrauch meint *πάτος* keinen Weg, der von einem Ort zum andern führen würde, sondern das weglose Umherlaufen in einer Gegend; vgl. Z 202, Υ 137 und ι 119.

¹² Vgl. HOMER, N 602, wo von Peisandros gesagt ist: *τὸν δ' ἄγε μοῖρα κακῆ θανάτοιο τέλοσθε* - den aber führte ein schlimmes Geschick zum Ziel des Todes.

¹³ Heidegger liest mit Diels/Kranz *Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ* und übersetzt: «der Wahrheit, der wohlgerundeten, unerschütterlichen Herz» (*Gesamtausgabe*, Band 15, S. 403).

¹⁴ «Alles» meint hier das Alles des Erscheinenden; zur Übersetzung siehe *TM*, S. 102. L. Táran diskutiert in seinem Kommentar zu diesem Satz (*Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1965, S. 211-216) die gesamte ihm vorliegende Literatur, an der auffällt, daß die Philologen fast ausnahmslos das *πάντα περ ὄντα* der drei besten Handschriften (Codices DEF) verwerfen, weil es ihnen keinen Sinn zu ergeben scheint, um das in einer einzigen, schlechteren Handschrift (Codex A) stehende *πάντα περ ὄντα* zu lesen. Das hier allein passende *πάντα περ ὄντα* mag zwar nicht seine Fremdheit, aber doch seine Befremdlichkeit verlieren, wenn man erinnert, daß Plotin auf die Frage, wie die ihres Schöpfers und so auch ihrer selbst vergessene Seele in das Licht des Einen kommen könne, antwortet: *ἄφελε πάντα* - lasse Alles (v, 3, 17.39).

¹⁵ Die Fragmente 2-8 (Vers 51) Diels/Kranz, die das Herz der Wahrheit betreffen, lese ich mit A. H. Coxon (*The fragments of Parmenides*, Assen: Van Gorcum, 1966) in der Reihenfolge 5, 2, 3, 6, 4, 7, 8.

¹⁶ Parmenides hat dieses Substantivum, das er ausschließlich in der Verbindung *ὄδοι δίζήσιος* (B 2, 2) bzw. *ὄδός δίζήσιος* (B 6, 3; B 7, 2) gebraucht, allen Anzeichen nach eigens geprägt; das Verbum *δίζη-*

nen Scheidung (κρίσις) einzusehen, die das Denken selbst zu einer Entscheidung anhält: εἰ δ' ἄγε, τῶν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, | αἶρερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι - Komm nun, ich werde dir sagen - du aber wahre die Sage, wenn du sie gehört hast -, welche einzigen Wege der Suche einzusehen sind (B 2, 1 f.)¹⁷. Zunächst der Weg, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι - wie es ist, und: wie es nicht ist, sei es nicht (B 2, 3), darauf der Weg, ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι - wie es nicht ist, und: wie es notwendig ist, sei es nicht (B 2, 5).

Bei dem «es» muß es hier bleiben, denn in der Abgeschlossenheit dieses Anfangens ist die Frage nach einem Was nicht möglich, kann noch keine Sache in den Blick kommen, und entsprechend meint das «wie» keine Beschaffenheit einer Sache, sondern betrifft allein das «ist». Daraus wird deutlich, daß eine Vernunft, die sich als menschliches Vermögen kennt, vor diese *krisis* nicht kommen kann, denn im Anhalt an Erscheinendes wird sie, von sich selbst abgewandt, immer wieder neue Sachen unterscheiden und beurteilen, sich selbst dabei aber verborgen bleiben. Dieses Verhehlen (λήθησθαι) ist nur dadurch zu brechen, daß sich die Vernunft als reine Vernunft kennenlernt —deshalb ist das Eingehen in die Abgeschlossenheit der Weg des Heimkehrens, und deshalb kann der dritte Weg, der Weg jener unterworfenen Vernunft, der kein Weg der Suche ist, hier noch nicht in Betracht kommen.

Wenn dem anfangenden Denken noch keine Sache in den Blick kommen kann, so wird ihm in der Sage der Göttin doch kein leeres «ist», keine leere Form offenbar, sondern *themis* und *dikê*. «Wie es ist» —diese Bestimmung des ersten Weges ist schlechthin einfach. Die Weisung der *dikê* zeigt daher auf die *themis*, indem sie deren Gegenteil ausschließt: «wie es nicht ist, sei es nicht». «Wie es nicht ist», das heißt: «wie es nicht *themis* ist» (vgl. B 8, 32). Der zweite Weg ist bestimmt durch das so Ausgeschlossene: «wie es nicht ist», wie es nicht *themis* ist. Entsprechend folgt hier keine Weisung der *dikê*, sondern die Fassung der Widersetzung gegen die *themis* —einer Widersetzung, die die Gestalt des Widerspruchs annimmt: «wie es notwendig (χρεῶν) ist, sei es nicht». *To chreôn* —das war im kosmologischen Wissen, bei Anaximander durchgehend und bei Heraklit zuweilen (B 80), das Wort für die Bestimmung. Indem es hier für das «wie es ist» steht, für das «wie es *themis* ist», erhellt, daß «wie es *themis* ist» besagt: «wie es zu sein hat». Kein leeres «ist», sondern die erfüllte Bestimmung. Ist das eingesehen, dann kann die *krisis* auch gefaßt werden als die Scheidung ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν - ist oder ist nicht (B 8, 15 f.). Und eben diese *krisis* kann und muß das anfangende Denken nicht selbst erbringen: Wie es zu sein hat, wie es *themis* ist, und wie es nicht zu sein hat, wie es nicht *themis* ist - das liegt bereits fest als die unhintergehbare Bestimmung der reinen Vernunft. Das Denken fängt hier also nicht aus sich selbst an, und auch nicht aus einer Sache, sondern aus der offenbaren Bestimmung. Wie geht diese Bestimmung ein Denken an, das seine Vernunft noch nicht kennt, das noch nicht zu Bestimmtheit gekommen ist? Von der Wegscheidung her gesagt: Wie geht das Denken in seine Bestimmung ein?

μαι meint im Homerischen Wortgebrauch ein Suchen-nach... oder ein Ersuchen-um..., welche beiden Bedeutungen auch ineins zusammengehen können.

¹⁷ Mit Coxon lese ich diese beiden Verse so, wie sie bei Proclus überliefert sind. Karsten und Diels dagegen emendierten den Beginn des ersten Verses in εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω - diese Veränderung ist aber nicht erforderlich, da der Genitiv bei Verben des Sagens in der epischen Sprache durchaus gebräuchlich ist.

2.) Für jeden der beiden Wege, die in Absetzung gegen den dritten zunächst gleichermaßen «Wege der Suche» hießen, zeigt die Göttin sagend, in welche Gestalt das Denken auf ihnen bestimmt wird. Der erste Weg trägt einen Namen: Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - 'Αληθείη γὰρ ὅπηδεῖ - er ist die Bahn der Peithô (der Überzeugung) - sie folgt nämlich der Alêtheia (der Wahrheit) (B 2, 4). Dieser Weg ist demnach der einzige, der die Suche für sich einnimmt und in die Einsicht der gegründeten Wahrheit führt; er führt also in einen Ort und bleibt daher auch der Einsicht in die Wegscheidung ein Weg. Der zweite Weg erweist sich dagegen als ἀταρπός παναπευθής - ein Pfad ganz ohne Kunde (B 2, 6). Daß hier keine Kunde zu geben ist, erläutert die Göttin so: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὐ γὰρ ἀνυστόν - | οὔτε φράσαις - denn weder wirst du das, was nicht sei, kennen - das nämlich läßt sich nicht durchführen -, noch wirst du es sagend zeigen... (B 2, 7 f.)¹⁸ Das Abstoßen solcher Widersetzung gegen die *themis* treibt den Schluß dieser Darlegung hervor: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι - ... denn dasselbe ist einzusehen und hat zu sein (B 3). Und dieser Schluß wird sogleich gewendet in die vollständige Fassung: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, | μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν - Notwendig ist, darzulegen und einzusehen, daß das Seiende ist; es hat nämlich zu sein, nichts aber ist nicht (B 6, 1 f.)¹⁹.

In der Darlegung der Weisen des Denkens auf den Wegen der Suche ist erstmals ein Was, eine Sache genannt, und zwar ausgehend von dem, was auf dem zweiten Weg gedacht wird: *to mē eon*. Das besagt nicht einfach «das, was nicht ist», «das Nicht-Seiende», sondern —gesehen auf das ausschließende *mē* der *dikê*— «das, was nicht zu sein hat», das versachlichte «wie es nicht *themis* ist». Das Denken auf diesem Weg bewegt sich als vernunftloser Fortgang ins Endlose —ein Einsehen kann es hier, wie die erste Fassung der Selbigkeit dessen, was einzusehen ist und zu sein hat, deutlich macht, nicht geben. In der zweiten Fassung dieser Selbigkeit ist die Sache des einsehenden Denkens genannt: *to eon*. Das besagt wiederum nicht einfach «das, was ist», «das Seiende», sondern «das, was zu sein hat», das, was die Bestimmung erfüllt. Den Weg, auf dem das Denken die Bestimmtheit des Einsehens der gegründeten Wahrheit annimmt, reines Einsehen oder Schau (θεά, die alte Form des attischen θεωρία) ist, weist die Göttin (θεά) als den einzigen Weg. Wenn sie den Suchenden von dem zweiten Weg fernhält (B 6, 3; B 7, 2), so kommt solches Fernhalten doch nicht als ein Zwang an ihn, sondern im Sinn einer Entscheidung darüber, ob er die Bestimmung der Vernunft sich erfüllen läßt oder ob er sich ihr widersetzt. Indem Parmenides in der Entscheidung für den ersten Weg die Bestimmung aufnimmt, ist die gezeigte *krisis* ausgetragen²⁰.

¹⁸ Das verneinte ἀνυστόν hält die Verbindung zu dem Substantivum ἄνυσσις - Vollendung.

¹⁹ Es ist nicht genug zu sehen, daß Parmenides des öfteren das im Griechischen des sechsten und fünften Jahrhunderts durchaus geläufige ἐστὶ cum inf. gebraucht, es müssen auch die beiden Weisen dieses Gebrauchs noch unterschieden werden. In der ersten Weise besagt das ἐστὶ ein «kann» —so etwa bei Aischylos: θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν - das Meer war nicht mehr zu sehen (*Persai*, 419). In einem bloßen «kann» liegt aber niemals die wahre *pistis*. Die Übersetzung der Begründung ἐστὶ γὰρ εἶναι heißt daher: denn es hat zu sein (vgl. *TM*, S. 104).

²⁰ Nachdem dies entschieden ist, wird das Verhältnis beider Wege noch einmal so gefaßt: κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, | τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνομον - οὐ γὰρ ἀληθής - ἐστὶν ὁδός -, τὴν δ' ὡς τεπέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι - entschieden ist aber, wie notwendig, sowohl, jenen [sc. den zweiten Weg] als uneinsehbar, namenlos zu lassen - denn es ist kein wahrer Weg -, als auch, daß dieser [sc. der erste Weg]

Von hier aus kommt der dritte Weg des Dreiwegs in den Blick, der nicht durch eine Widersetzung gegen die Bestimmung gekennzeichnet ist, sondern durch Gleichgültigkeit gegen sie. Das ist der Weg der Unentschiedenheit und —sofern die Scheidung ein Urteil ist— der Urteilslosigkeit, der Weg, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν | πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίην γὰρ ἐν αὐτῶν | στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον - auf dem nichts wissende Sterbliche umherirren, Doppelköpfe - Ratlosigkeit nämlich lenkt in ihrer Brust die umherirrende Vernunft (B 6, 4 ff.). Den Menschen, die sich auf dem Weg der Unterschiedslosigkeit bewegen, fehlt es also nicht an Vernunft, doch lenkt ihre Vernunft nicht aus der ihr eigenen Einsicht in das Ganze, sondern wird ihrerseits in ein hin und her schwankendes Irren gelenkt. Das Lenkende scheint da zunächst der *thymos*²¹ zu sein, wie er von den Antrieben vielfältiger Begierden und Bedürfnisse bewegt wird und, haltlos in sich, Halt am Erscheinenden zu haben meint. Ohne Erwähnung des *thymos* sogleich auf die Grundlosigkeit darin durchsehend, sagt die Auskunft über den dritten Weg: *amechaniê* lenkt²². Diese *amechaniê* ist kein privatives Zweites zur *mechanê* —die Heidegger als «die Machenschaft» oder «das Gemache» übersetzt—, kein Fehlen einer List, eines Kunstgriffs oder eines Hilfsmittels in dieser oder jener Lage, kein Nicht-mehr-machen-können in dieser oder jener Bedrängnis, sondern umgekehrt ist es diese Ratlosigkeit, die Ausweglosigkeit des sich auf sich stellenden Menschseins, aus der das Gebilde der *mechanê* aufsteigt. Was da allem anderen zuvor gemacht wird, ist der Weg des Machens, auf dem zur Einrichtung des menschlichen Aufenthalts aus der Vielfalt sinnlicher Erfahrungen *technai* zum Erreichen vielfältiger Ziele ausgebildet werden. Nun könnte eine *technê* sehr wohl eine Gestalt des Wissens sein, so sie aus dem Vernunft-Ganzen gebildet und in es gebunden wäre; indem aber die *technai* aus den Antrieben sinnlicher Erfahrung gebildet sind, werden sie allesamt zu *mechanai*, denen der Charakter des Wissens in der Wendung «nichts wissende Sterbliche» abgesprochen wird. In eben diesem Verhältnis wird die Vernunft von sich selbst abgelenkt, in die Bestimmtheit eines dienstbaren Vermögens unterworfen, in der sie nicht ein Ganzes einsieht, sondern einen Zusammenhang von Folgen überblickt. Wozu das so bestimmte sorgende Denken auch kommen mag —und es kommt zu vielerlei—, bleiben die Menschen in ihm doch in einem Kreislauf des Todes, in einem Kreislauf des Verzehens und Verzehrtwerdens, aus dem sie nicht herauskönnen. Das ist zwar auf diesem Weg nicht durchsichtig —was nicht ausschließt, daß die unterliegende *amechaniê* zuweilen jäh aufbricht—, wohl aber an der Wegscheidung, an der Parmenides diesen Weg in den Blick bekommt, und es ist in der Auskunft über den dritten Weg zu hören, wenn man die Parmenideische Wortwahl, die in der ganzen Darlegung seines Wissens sehr genau ist, wiederum genau beachtet: Wenn hier für die Sterblichen nicht das stets in den Unterschied zu den ἀθάνατοι eingelassene θνητοί steht, sondern βροτοί, so läßt die-

besteht und wirklich ist (B 8, 16 ff.).

²¹ Dieses kardinale Wort kann «die Lebenskraft», «das Herz», «den Willen» sagen.

²² Coxon weist darauf hin, daß das Wort *amechaniê* bei Homer nur ein einziges Mal zu finden ist, und zwar in Verbindung mit dem *thymos*, der seinen Sitz in der Brust hat (*The Fragments of Parmenides*, S. 184): In Erinnerung daran, wie in der Höhle der Menschenfresserei die ersten beiden Gefährten dem Kyklopen Polyphêmos zum Opfer fielen, sagt Odysseus: ἀμηχανίη δ' ἔχε θυμόν - Hilflosigkeit hielt unseren *thymos* befangen (I 295).

ses Wort βρότος —geronnenes Blut—, βροτώ —mit Blut besudeln— und βροτῆεις —blutbesudelt— mithören und gibt darin zu denken, daß nicht die Sterblichen sensu stricto gemeint sind, sondern die dem Tode Verfallenen²³.

Von den so Umherirrenden ist weiter gesagt: οἱ δὲ φοροῦνται | κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, | οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται | κού ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος - die aber werden umgetrieben, taub zugleich und blind, verblüfft, unterscheidungslose Völkerschaften, denen das Sein und Nicht-Sein als dasselbe gegolten hat und nicht als dasselbe - allen ist ihnen gegenwendig die Bahn (B 6, 6 - 9). Damit ist zunächst gesagt, daß die Sachen des ungebundenen sinnlichen Auffassens in einer übergänglichen Selbigkeit bleiben, sodann das Modalisieren der unterworfenen Vernunft gezeigt, das die Scheidung «ist oder ist nicht» (B 8, 16) in die Unterschiedlosigkeit des «Sein und Nicht-Sein» übersetzt. Das Wort *nomidsein* weist darauf hin, daß mit der Unterwerfung der Vernunft eine Verkehrung des *nomos* einhergeht —sie liegt darin, daß die Verfestigung der sinnlichen Erfahrung in die Gewohnheit (ἔθος) die Festigkeit eines Aufenthalts (ἦθος) auf dem Weg des Schwankens, der Grundlosigkeit, zu bieten scheint. In diesem Schein bildet das Irren eine Gewalt aus, gegen die das Einsehen zu verwalten ist: μηδέ σ' ἔθος πολὺ-πειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, | νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν | καὶ γλώσσαν - nicht soll dich Gewohnheit diesen vielerfahrenen Weg entlang zwingen, schweifen zu lassen ein blickloses Auge und ein widerhallendes Gehör und eine Sprache, die beidem gehört (B 7, 3 ff.). Während der zweite Weg weder die Überzeugung für sich hatte noch auf andere Weise für sich einnahm und deshalb einfach ausgeschlossen werden konnte, nimmt der dritte also für sich ein, aber nicht in der Weise der Überzeugung, sondern in der Weise des Zwingens, weshalb das Fernhalten hier als Streit ausgetragen werden muß. In Erinnerung daran, daß das eröffnende Wort der Göttin nicht sagte, den *doxai* wohne keine *pistis* inne, sondern: es wohnt ihnen keine wahre *pistis* inne, werden aus der wahren *pistis* der *peithô* die *pisteis* zu prüfen sein, die aus dem unmittelbaren sinnlichen Auffassen (δοκεῖν), letztlich aus dessen leiblicher Verfassung gezogen sind. Die streitende Auseinandersetzung mit ihnen ist durch einen *logos* zu führen, der aus der gewiesenen *krisis* bestimmt ist: κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδην ἐλεγχον | ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα - entscheide durch den *logos* die streitreiche Prüfung, die von mir gesagt (B 7, 5 f.).

Tritt Parmenides damit nicht in einen bereits bestehenden Streit ein, ihn fortführend? Betraf doch die Kennzeichnung des Weges derer, die auf eine Irrfahrt verschlagen sind, nicht an erster Stelle die unbestimmte Vielzahl der Zeitgenossen, sondern das Physiologische Wissen als eine Gestalt der Philosophie, mit der das Kosmologische Wissen, das Heraklit in seine letzte Position entfaltet, stets im Streit lag. Auch Heraklit hatte das eigenmächtig bleibende Bedenken (φρόνεις) der Vielen (πολλοί) (B 2) bloßgestellt, und das nicht etwa aus einer persönlichen Abneigung

²³ Zum Unterschied von θνητοί und βροτοί und zur Übersetzung von βροτοί mit «die dem Tode Verfallenen» siehe BOEDER, «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», S. 290; zum βρότος und βροτώ im βροτοί siehe Claus-Artur SCHEIER, «Spelunca. Überlegungen zu einem orphischen Thema», in: *Kontiguitäten. Texte-Festival für Rudolf Heinz* (ed. C. Weismüller), Wien: Passagen, 1997, S. 35.

oder Überheblichkeit, sondern aus dem offenbaren *logos* der *harmonia* des *kosmos*; aus dieser Sache waren die beiden Stellungen des Denkens zu der in ihr liegenden Bestimmung darzulegen.

In dem anderen zum ersten dieser beiden Verhältnisse sind die Menschen bestimmt als die *ἄξύνεται* - als jene, die nicht zu dem Gemeinsamen (*ξυνόν*) der Vernunft gelangen, die es nicht vermögen, sich mit dem *logos* zusammenzubringen (*ξυνιέναι*): bei ihm anwesend sind sie abwesend (*παρεόντας ἀπειναι*), ihn hörend gleichen sie Tauben (*ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκασί*) (B 34, vgl. B 1). Dieses Sich-aus-einanderbringen mit dem *logos* (B 72) prägt sich aus in einer Einrichtung des Lebens, die ausgeht von einem ungebundenen sinnlichen Auffassen (*δοκεῖν*) und sich in solchem Meinen von einem Vielerlei einzelner Bedürfnisse und sonstiger Antriebe leiten läßt, die in sich grundlos und so auch hybrid, maßlos bleiben; in diesem Einrichten des Lebens in einer Umwelt wirkt ein je eigenes und eigenmächtiges Bedenken als bestimmend, das zwar gesellschaftlich zusammengehalten wird, in der Unterwerfung der Vernunft zu dem «Mittel eines in seine Selbstbezüglichkeit eingeschlossenen Menschen» (TM 94) aber nicht mit dem *logos* zusammengebracht ist. Die Welt solchen Machens ist deshalb eine «eigene» Welt, die vom *kosmos* als der Erscheinung des Verbindlichen getrennt bleibt. Das heißt, daß die Menschen zwar Erscheinendes (*τὰ φανερά*) annehmen, auffassen, darin aber nicht den *logos* der nicht-erscheinenden Harmonie (*ἁρμονίη ἀφανής*) (B 54) vernehmen, der immer in Allem anwest, und indem sie die eine Seite des *logos* —Eines (*ἓν*)— mit der anderen —Alles (*πάντα*)— nicht zusammenbringen, zerfällt ihnen das Alles in Vieles (*πολλά*), das für sie in vielfältigen Ordnungen steht und ihrem eigenen Harmonisieren überlassen ist. So schlägt aus dem Aufgefaßten stets nur die leibliche Verfassung des Auffassens auf die Auffassenden zurück —in der Abwendung von dem einen und gemeinsamen *kosmos* sind sie im Wachen wie Schlafende, denen verborgen bleibt (*λανθάνειν*), was sie tun (*ποιεῖν*) (B 1).

In diesem ins Machen gewendeten Tun aufgehend, meinen die Menschen als *ἄξύνεται*, durch es sich selbst als Menschen zu bestimmen. Indem sie aber gleichgültig sind gegen den *logos*, sind sie auch gleichgültig gegen jenen Kampf (*πόλεμος*), der die Menschen im Unterschied zu den Göttern derart als Menschen erwiesen hat, daß er sie im Unterschied zu den Unsterblichen die Sterblichen sein läßt (B 53, B 62). Den derart Gleichgültigen fällt der Spannungsbogen des Kampfes der Seele mit sich selbst (B 85) zusammen in eine Lebenseinrichtung, die keinen prinzipiellen Unterschied zu der der Tiere macht (B 29). Die derart Unterschiedslosen kennen den Tod nur als das Ableben, ahnen nichts von jenem Tod, der die Sterblichen von den Unsterblichen unterscheidet (B 27), und bleiben im Kreislauf des Todes —wie jene, die Parmenides auf dem dritten Weg irren sieht, sind sie die dem Tode Verfallenen.

Die Gleichgültigkeit, die sich im einen wie im andern ausprägt, ist letztlich die Gleichgültigkeit gegen das eine göttliche Gesetz, das die menschlichen Gesetze (*νόμοι*) «nährt» und als das Gemeinsame des Alles (*ξυνόν πάντων*) mit Vernunft (*ξυν νόω*) anzuerkennen ist (B 114). Wenn die Vielen das nicht vermögen, so nicht deshalb, weil der *logos* sich ihnen verhehlen würde, und erst recht nicht, weil seine *physis* sich ihnen verhehlen würde, sondern weil sie sich ihn verhehlen in einer Verkehrung ihrer Vernunft, die befangen zwar zu einer Vielzahl von Kenntnissen kommt,

darin aber verschlossen bleibt gegen das eine *sophon*. Diese «Verkehrtheit der menschlichen Vernunft ist das einzige Unwesen, dem Heraklit den Zugriff der ΔΙΚΑΪ, des Zeigens der Maße des göttlichen Gesetzes, voraussagt (B 28)» (TM 95). Damit kommt eine Bewegung im Kosmologischen Wissen zum Abschluß, die in der vollständigen Entfaltung seiner Sache die Gegend des Unrechts, aus der die Notwendigkeit der Rechtsverhältnisse jeweils anerkannt wird, zurückgenommen hat auf das Vergehen der Menschen gegen ihre eigene Vernunft, auf die Eigenmächtigkeit²⁴. Wie Heraklit sie bricht, wird deutlich an der ersten Stellung des Denkens zur Sache und der in ihr liegenden Bestimmung, an dem Einstimmen in den *logos* (ὁμολογεῖν).

Wenn die Vielen ihr Denken nicht mit dem *logos* zusammenbringen, so der fehlenden *pistis* wegen (ἀπιστίμῃ) (B 86), und das heißt: des fehlenden Sich-Überzeugenlassens (πεισθεοθαί) wegen (B 33). «Wer sich aber, der Weisung Apolls folgend (B 93), überzeugen läßt, der bringt... die Seiten des “seienden Urteils” zusammen (B 1) und urteilt mit diesem “Eins Alles” (B 50), nämlich: “Aus Allem Eins und aus Einem Alles” (B 10)»²⁵. *Logos eon*, das seiende Urteil —das ist nicht das menschliche Urteilen, sondern das Sich-urteilen des Grundes des *kosmos*, das sich als jener Kreislauf darstellt, der der *kosmos* selbst ist: Das Feuer wird, sich von Allem, dem Meer, unterscheidend, «nach Maßen» Wasser, wird, im Unterscheiden seiner von Allem dieses Andere seiner selbst unterscheidend, «nach Maßen» Erde, und kehrt daraus «nach Maßen» in sich zurück (B 31). «Aus Allem Eins und aus Einem Alles»— da ist das Alles Anfang und Ende des Kreises, indem es in die ihm eigenen Unterschiede zerstreut und dabei zu der ihm eigenen Einheit zusammengeführt wird, und dies so, daß das Eine sich im Bestimmen des Alles auseinanderträgt und mit sich zusammenbringt: eine «gegenstrebige Harmonie wie beim Bogen und der Leier» (B 51) Apollons. Alles —das ist im Unterschied zum «immer lebenden» Feuer (B 30) aber auch das vorübergehend Lebende, das in das Verhältnis jener Harmonie eingelassen ist und von den Gegensätzen in einem *kosmos* ständigen Übergehens (B 91) bestimmt wird, in dem Heraklit nicht mehr nur wechselnde *physeis* wie etwa Tag und Nacht kennt, sondern *die physis*, die dazu neigt, sich in ihrem unterscheidenden Übergehen zu verbergen: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B 123). Inmitten des vorübergehend Lebenden, das an den Unterschieden der *physis*, des Feuers, das Element seines Lebens hat, nehmen die Menschen eine besondere Stellung ein durch die Seele, von der sie zusammengehalten, in Bewegung gehalten werden. Einerseits ist ihr ein *logos* eigen, der sich selbst «mehrt» (B 115) oder «weitet» (B 39), andererseits zieht ihr *thymos* befangend in die gegenteilige Einstimmung mit der Umwelt. Im Blick auf diesen Kampf der Seele mit sich selbst um ihr Wachstum lehrt Heraklit die «mögliche Rückkehr der einzelnen in die allgemeine Seele oder in das kosmische Feuer aus dem Kreislauf von Wasser und Erde in den oberen von Wasser und Feuer: aus dem Kreislauf des Todes in den des Lebens (A 1, A 15-17, B 20, 36, 62, 85, 107, 117, 118)»²⁶.

Innerhalb des Kreislaufs des *kosmos* gesehen, ist das Eine, das sich in Allem gegenstrebig verhält, aber nur erst der Ursprung, der in der Gegenläufigkeit des Ent-

²⁴ Vgl. BOEDER, «Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie», S. 288.

²⁵ SCHEIER, «Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie», Vortrag auf der Tagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Breslau, 19.-22. September 1996.

²⁶ SCHEIER, a. a. O.

springens mit sich in einem un-endlichen Verhältnis zusammengegangen ist: die *physis* des *logos*. Darin ist weder der Grund des Verhältnisses eingesehen, noch die Bestimmung, unter der es steht. Sie tritt erst hervor, wenn das Eine erkannt wird, wie es von Allem abge sondert ist (πάντων κεχωρισμένον) — nur so ist es das *sophon*, das Weise (B 108). In welcher Absonderung? «Es gibt kein Selbstverhältnis des Einen, das nicht der Unterschied „Eines Alles“ wäre; denn auch und gerade in seiner Absonderung vom Kreislauf des Alles, der Ursprung und Entsprungenes dasselbe sein läßt, ist das Eine Allem zugekehrt, und zwar im Sinne der Herrschaft.» (TM 91) Die Macht dieser Herrschaft ist die des höchsten Gottes, der alles Lebendige mit dem Schlag hütet (πληγῆι νέμειν) (B 11) und selbst die Gestalt der Gegensätze annimmt, in denen das Lebendige steht (B 67); so will das *sophon* mit dem Namen Zeus genannt werden (B 32). Dem zuvor aber will es nicht mit diesem Namen genannt werden (B 32), und zwar was das Gesetz, das Recht dieser Herrschaft betrifft — das ist die Kenntnis (γνώμη), die Alles durch Alles hindurch «steuert» (B 41) und mit der Macht, die das Unmäßige in den Maßen des Gesetzes hütet, ebenso zusammengeht, wie ihr die *Dikê* zugehört, die die Maße des göttlichen Gesetzes weist. Das ist das Erste des *logos*, in den das Denken, «Vernunft annehmend», einstimmt. Wenn Heidegger Heraklit «in engster Nähe» zu Parmenides sieht²⁷, so trennt beide in dieser Nähe doch eine Kluft, die an der Stellung des Denkens der menschlichen Vernunft zur Bestimmung des *kosmos* aufgeht: «In den LOGOS „einstimmen“ — eben diese Wendung spricht die Unaufhebbarkeit des Auseinander und Zueinander von Vernunft und LOGOS aus; sie schickt sich zu ihm, ist aber nicht in ihm — geschweige denn er in ihr. Hier ist die Schranke, welche die Kosmologie unübersteigbar von der Metaphysik trennt.» (TM 94) Während die physiologische Philosophie sich in ein alles erkundendes und durchforschendes Beobachten von *physeis* entfaltet hatte, in ein aus der leiblichen Verfassung des menschlichen Denkens bestimmtes Anwesen bei ihnen, war es der kosmologischen Philosophie darum zu tun, im *kosmos* das Verbindliche zu sehen — nur deshalb blieb auch ihr, auf andere Weise, das Beobachten unerläßlich (B 35): Da jene Bestimmung hier nur an der Sache, und das heißt: in ihrem Anwesen für das Denken, offenbar wird, ersieht auch Heraklit noch an den *phanera* deren Einbezogenheit in den *kosmos*, und geht das Erscheinende seiner *physis* gemäß unterscheidend durch (B 1). Damit hängt das kosmologische Denken am Anwesen, und anders kann es auch nicht sein dort, wo im Unterschied zum Musischen Wissen, das eine Gabe ist, das Wissen von dem Verbindlichen des *kosmos* aus eigener Kraft vom Erscheinenden her erbracht wird. Parmenides läßt auch diese Eigenmächtigkeit noch, indem er das Alles des Erscheinenden läßt und so in die Abgeschiedenheit dessen gelangt, was Heraklit als das *sophon* kannte, dort das eröffnende Wort annehmend. Mit diesem Schnitt fällt die *physis* vollständig in die *doxa*; anders gesagt: die erste Position der Metaphysik schließt sich über die gedoppelte Mitte der Physiologie und der Kosmologie mit dem Musischen Wissen zusammen. So fing Parmenides aus der Bestimmung (1.) an, die das Denken (2.) als Einsehen bestimmte und in einen Streit mit den *pisteis* der *doxa* treten ließ. Dieser Streit wird nun ausgetragen, indem das Denken, sich von der wahren *pistis* einnehmen lassend, auf dem ersten Weg der Suche die Be-

²⁷ HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977, S. 138.

stimmung der reinen Vernunft sich in der Sache des Denkens erfüllen läßt und dabei diese Sache, das Seiende, nicht nur vom einzelnen Erscheinenden, sondern vom Alles des Erscheinenden als *physis* in dem Maß abscheidet, in dem das Verbindliche von jenem abgeschieden ist. In die Erfüllung der Bestimmung geht Parmenides ein an den Zeugnissen (σήματα) des ersten Weges, die zunächst allesamt genannt sind (B 8, 3 f.). Es sind diese *sēmata* die Zeignisse der Bestimmung, die als Prädikate durch die Copula «ist» mit dem Subjekt *eon* geeint sind und durch Rückführung in das einfache erfüllte «ist» als notwendige begründet werden. Das Eingehen in den Grund und das Abscheiden der *physis* von ihm vollbringt Parmenides in drei Schritten.

3.) In der Eröffnung des ersten Schritts ist zunächst gesagt, was in ihm zu begründen ist: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, | ἔν, συνεχές - weder war es [sc. das Seiende] irgendeinmal, noch wird es sein, denn jetzt ist es zusammen ganz, Eines, zusammenhaltend (B 8, 5 f.). In der Begründung kommen die beiden ersten Zeignisse in Betracht: Das Seiende ist ungeworden (ἀγένητον) und unvergänglich (ἀνώλεθρον).

Das Denken, das, noch an der Wegscheidung, kein Fragen, sondern ein Suchen ist —das Verb δίζημαι ist noch einmal aufgenommen—, nimmt das zweite dieser Zeignisse vom ersten her auf und setzt am Entstehen an. Zu suchen wäre also ein Ursprung, eine Abstammung (γέννω) des Seienden und weiter ein Wie und Woher seines Heranwachsens (αύξηθῆναι). Da im *elenchos* der Göttin als das Andere zum «ist» aber nur das «ist nicht» in Betracht kommen kann, wäre in solcher Suche ein Entstehen ἐκ μὴ ἐόντος —aus dem Nicht-Seienden zu denken. Diese γένεσις läßt die Göttin den Suchenden aber weder sagend zeigen noch einsehen, weil weder sagend zu zeigen noch einzusehen ist, wie es nicht ist (B 8, 7 ff.).

Diese Begründung wird nun weiter ausgeführt: τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦσπεν | ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδεὸς ἀρξάμενον, φῶν - Und welche Notwendigkeit könnte es denn dazu angetrieben haben, später oder früher, aus nichts anfangend, aufzugehen? (B 8, 9 f.) Daraus, daß *nichts* ein grundloser Ursprung wäre, folgt: οὗτος ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί. - Also ist es notwendig, daß es entweder ganz besteht oder gar nicht. (B 8, 11) Zudem wird auch ein Entstehen des Seienden aus Seiendem ausgeschlossen: οὐδέ ποτ' ἐκ δὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς | γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό - Auch wird die Kraft der *pistis* niemals dazu antreiben, daß aus schon Seiendem etwas neben demselben entstehe... (B 8, 12 f.)²⁸ Nach dieser Erläuterung ist die vollständige Begründung gegeben: τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέθαι | οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιον, | ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· | ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν - ... deswegen hat die *Dikê* es [sc. das Seiende] weder zum Entstehen noch zum Vergehen losgelassen, die Fesseln lockernd, sondern hält es; die Entscheidung darüber aber liegt in der Scheidung: ist oder ist nicht (B 8, 13 ff.). Und diese *krisis* ist, wie hier erinnert wird, mit der Entscheidung für den ersten Weg bereits ausgetragen. Nachdem die Begründung für das οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ

²⁸ Ich übernehme Scheiers Emendation des ἐκ μὴ ἐόντος bei Simplikios in ἐκ δὴ ἐόντος. Die Philologen lesen entweder ἐκ μὴ ἐόντος oder emendieren anders, um dann mit Unbehagen festzustellen, daß der so gelesene Satz überflüssig sei, weil das in ihm Gesagte zuvor bereits begründet ist (TARAN, *Parmenides*, S. 95-102).

ῶν ἔστιν ὁμοῦ πάν, | ἔν - und ihr Ertrag zusammengezogen sind (B 8, 19 ff.), bleibt dasselbe noch nach der Seite ἔν, συνεχές zu begründen. Hier werden innere Unterschiede eines Mehr oder Weniger ausgeschlossen, die das Seiende davon abhalten würden, eins zu sein — es ist vielmehr ganz von sich selbst erfüllt (B 8, 22-25).

Abgeschlossen ist das Seiende in diesem Schritt von der Sache der Physiologie, den *phýseis* — das Wort φῦν (B 8, 10), die kontrahierte Form des Infinitivs φύειν, zeigt darauf—, aber auch bereits von deren Alles, wie es die Kosmologie dachte. Nach der Seite des Eingehens in den Grund ist das Denken hier noch an negative, ausschließende Zeignisse verwiesen, und so kommen die Grenzen des Seienden nur erst als die «Fesseln» in den Blick, die die Dikê ihm angelegt hat. Dieses Verhältnis wird die Einsicht im nächsten Schritt umkehren.

In der Eröffnung des zweiten Schritts wird der Ertrag des ersten so gefaßt: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν | ἔστιν ἄναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὀλεθρος | τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας. - Und unbeweglich ist es in den Grenzen gewaltiger Bande ohne Anfangen ohne Aufhören, weil Werden und Vergehen sehr weit weg verschlagen wurden; verstoßen hat sie die wahre pistis. (B 8, 26 ff.) Ausgeschlossen ist also das Entstehen-aus-anderem und das Vergehen-in-anderes, auszuschließen bleibt noch das Übergehen-in-sich auf ein Ziel (τέλος) hin, in dem das Seiende erst ganz wäre, was es zu sein hat. In diesem Ausschluß kommen drei Zeignisse in Betracht: Das Seiende ist ganz (οὐλον), einzigartig (μουνογενές), unerschütterlich (ἀτρεμές).

Auch im zweiten Schritt ist zunächst gesagt, was in ihm zu begründen ist: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται | χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει - das Selbe im Selben bleibend liegt es für sich und bleibt so fest daselbst... (B 8, 29 f.) Die Begründung dafür heißt: κρατερῇ γὰρ Ἀνάγκη | πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἔέργει, | οὐνεκεν οὐκ ἀτελευτήτων τὸ ἐόν θέμις εἶναι - ...denn die mächtige Anankê hält es in den Banden der Grenze, die es rings umschließt, weil es themis ist, daß das Seiende nicht unvollendet ist (B 8, 30 ff.). In Ansehung seines Vollendetseins ist nachgesetzt: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐόν δ' ἂν παντός ἐδεῖτο - es ist nämlich nicht ermangelnd; nicht seiend aber würde ihm alles fehlen (B 8, 33). Welche Stellung des Einsehens verlangt die Vollkommenheit des nur auf sich selbst bezogenen Seienden?

War in der Begründung des ersten Schrittes die Entscheidung für den ersten Weg der Suche erinnert, so ist hier aufgenommen, was für das Einsehen des ersten Weges gesagt war (B 3; B 6, 1): ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. - Das Selbe aber ist Einsehen und das, weswegen die Einsicht ist. (B 8, 34) Sie ist nicht des Körpers wegen, und auch nicht eines Erscheinenden wegen, und noch nicht einmal des Alles des Erscheinenden wegen — sie ist dessen, was zu sein hat, wegen, und zwar so, daß sie ebenso in ihm ist wie die Bestimmung es erfüllt: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, | εὐρήσεις τὸ νοεῖν - Nicht nämlich ohne das Seiende, in welchem es gesagt ist, wirst du das Einsehen finden... (B 8, 35 f.) Das Participium πεφατισμένον ist verbunden mit einem alten Wort, das ebenfalls im Perfectum steht und bei Homer in der Suche nach dem Weg der Heimkehr begegnet: θέσφατόν²⁹. (Τοι

²⁹ Siehe δ 561 (Menelaos) und λ 473, λ 151, μ 155 (Odysseus).

θέσφατόν ἐστι wird für gewöhnlich und durchaus richtig übersetzt mit «es ist (dir) bestimmt», besagt aber genauer: «es ist (dir) gottgesagt». *Thesphaton* ist hier: wie es *themis* ist. Das aber mußte durch einen Zuspruch des anfänglichen, nicht des ursprünglichen Worts in der Abgeschlossenheit gezeigt werden — durch einen Zuspruch, der dem Denken seinen Weg weist. Indem das Seiende ist, wie es zu sein hat, indem es im Erfülltsein durch seine Bestimmung vollkommen ist, ist das Denken der reinen Vernunft in Anspruch genommen, im Seienden die Bestimmung einzusehen. Der Grund sowohl des Seienden wie auch des Einsehens ist hier mit seinem alten Namen genannt: οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται | ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν | οὐδὲν ἀκίνητόν τ' ἔμειναι - ... denn nichts ist oder wird sein anderes außerhalb des Seienden, da die Moira es ja gebunden hat, ganz und unbeweglich zu sein (B 8, 36 ff.). Darin erfüllt sich das Denken zur Einsicht der Wahrheit des Grundes, von der das Einsehen durch die Kraft der Überzeugung, der wahren *pistis*, eingenommen ist. In dem Streit mit den *pisteis* der *doxa* wird das Sagen des Einsehens, das von dem Zuspruch des Grundes getragen ist, geschieden von einem grundlosen Setzen von Namen zum Zweck der Orientierung und Verständigung in der Irrnis (B 8, 38-41).

Im Abscheiden des Seienden von dem Übergehen-in-sich der *physis*, im Scheiden des Anwesens von der Gegenwart der Bestimmung sind also die Bande des Seienden, die zunächst als Fesseln in den Blick kamen, als seine eigenen Grenzen begriffen; in ihnen findet das Einsehen seinen singulären Aufenthalt, der alle Orte im Ganzen einräumt. Der letzte Schritt hat es nur noch mit diesem Aufenthalt zu tun.

Wie der zweite Schritt setzt auch der dritte mit einem αὐτὰρ ein und nimmt den Ertrag des vorhergehenden zusammen: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον - Und da die Grenze die äußerste [ist] ... (B 8, 42) Nachdem alles Übergehen des Seienden ausgeschlossen ist, wird nun auch noch aller Anlaß des Übergehens ausgeschlossen. Dafür kommt das sechste und letzte Zeignis in Betracht, das alle anderen trägt: Das Seiende ist vollendet (τέλεστον) (B 8, 4)³⁰. Das Seiende, in dem die Bestimmung mit dem Denken zusammengegangen ist, wird hier in seiner Einigkeit in einem Gleichnis dargestellt: τετελεσμένον ἐστὶ | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, | μεσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ - ... ist es von überall her vollendet, einer wohlgerundeten Kugel Fülle vergleichbar, von der Mitte her gleich stark überall (B 8, 42 ff.). So ist es in sich selbst gehalten, und die Erläuterung des Gleichnisses schließt: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσων, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει - sich nämlich von überall her gleich, begegnet es gleichmäßig seinen Grenzen (B 8, 49). «Dies faßt die einschließende und ausschließende Bedeutung der Grenzen zusammen: Zum einen ist das Seiende von der Mitte her — sie ist das in es eingegangene Verbindliche — ausgewogen, gleichmäßig auf die es einschließenden eigenen Grenzen bezogen; zum anderen hält es sich im Rückbezug auf sich, nicht auf die Mitte allein, sondern auf sie samt einer entsprechenden Grenze als die Bezogenen.» (TM 111)

³⁰ Die Handschriften bieten hier ein ἢ ἢ ἀτέλεστον, das offensichtlich emendiert werden muß. Ich übernehme Tárans Emendation ἢδὲ τέλεστον (Parmenides, S. 93 f.); die anderen Lesarten, die das ἀτέλεστον beibehalten, sind auszuschließen, denn nachdem die ersten beiden *sēmata* negativ waren, die nächsten drei aber positiv, wäre es widersinnig, wenn das sechste *sēma* wiederum negativ sein sollte.

Nachdem die Wahrheit des Grundes als die gegründete Wahrheit des Seienden, als der Grund der reinen Vernunft eingesehen ist, eröffnet die Göttin dem Wissen die wahrscheinlichste Ansicht über die *physis*, die hier keine Sache des Wissens, sondern die Sache der *doxa* ist. Da wird die *physis* gefaßt als ein *diakosmos* aus zwei festgesetzten Formen: aus dem Licht des Feuers, das bezogen auf sein Anderes identisch ist — $\acute{\epsilon}\omega\upsilon\tau\acute{\omega}\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\sigma\epsilon \tau\omega\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, | $\tau\acute{\omega}\iota \delta' \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\iota \mu\grave{\eta} \tau\omega\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ - mit sich selbst überall hin das Selbe, mit dem Anderen aber nicht das Selbe (B 8, 57 f.)— und aus der «unwissenden Nacht» ($\nu\acute{\upsilon}\xi \acute{\alpha}\delta\alpha\gamma\acute{\eta}\varsigma$),³¹ dem schlechthin Nicht-Identischen.³²

In der Entfaltung des Parmenideischen Gedankens zeigte sich: In dieser ersten Gestalt der Metaphysik geht das Denken der reinen Vernunft, hervorgerufen durch die Gegenwart der Bestimmung, in seinen Grund, und nimmt, seines eigenen Verhohlens ($\lambda\eta\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) enthoben, die Gestalt des «Sich-entsinnens», der Erinnerung einer ungeteilten Gegenwart an. Einen unbefragten und ungegründeten Vorrang des Anwesens, ein «privilège de la présence» hat es hier nicht gegeben, und es läßt sich hinzusetzen: ebensowenig wie in jeder anderen Position der Metaphysik³³. Wenn man von hier aus die Auslegungen durchgeht, in denen sich Heidegger bis in das letzte der *Vier Seminare* Parmenides immer wieder fragend zuwendet, dann läßt sich an ihnen ersehen: er retrojiziert die Verfassung der Moderne in diese Gestalt der Metaphysik, und auch hier läßt sich hinzusetzen: wie in seinen anderen Auslegungen metaphysischer Positionen. Geht man mit Boeder und Scheier aus der darin liegenden Deformation heraus, dann zeigt sich eine Trennung, in ihr aber die Brücke einer Artikula-

³¹ Zur Übersetzung siehe SCHEIER, «Die Grenze der Metaphysik und die Herkunft des gegenwärtigen Denkens», in: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLVI (1995), Göttingen 1996, S. 189-196.

³² Den Zusammenhang der Darlegung zur *alêtheia* und zur *doxa* fassend, erläutert Simplicios, war um seiner Auffassung nach Parmenides und Melissos ihren Schriften den Titel *Peri physeôs* geben konnten: $\kappa\alpha\iota \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota \omicron\upsilon \pi\acute{\epsilon}\rho\iota \tau\acute{\omega}\nu \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho \phi\upsilon\sigma\iota\upsilon\mu \acute{\omicron}\nu\omicron\nu, \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \kappa\alpha\iota \pi\acute{\epsilon}\rho\iota \tau\acute{\omega}\nu \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \tau\omicron\iota\varsigma \sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\rho}\alpha\mu\mu\alpha\iota \delta\iota\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\tau\omicron$ -... und zwar deshalb, weil sie in diesen Schriften nicht nur über das gesprochen haben, was über der *physis* ist, sondern auch über das, was der *physis* angehört. (Testimonium 203 Coxon = A 14 Diels/Kranz).

³³ Das läßt sich behaupten mit Verweis auf Boeders *Topologie der Metaphysik*. Boeder nahm zum einen die Heideggersche Sequenz *Bestimmung - Sache - Denken* auf, zum anderen nahm er Heideggers Forderung auf, die Metaphysik sich selbst zu überlassen — bei Heidegger selbst ein Zeugnis äußerster Verachtung, ist doch für ihn damit gefordert, die Metaphysik ihrem technischen Selbstverzehr zu überlassen. Und ebenso wie Heidegger die Metaphysik *im ganzen* als gegenwärtig verstand, ließ sie sich auch nur *im ganzen* anders darstellen: Indem Boeder die Heideggersche Frage «Was ist Metaphysik?» in der Übersetzung «Wo ist die Vernunft die anfangende?» wiederholte, erwies sich die Metaphysik als ein geschlossenes Ganzes dreier Epochen mit je eigenem epochalem Anfang, als die Gestaltung einer verschiedenen Vernunft, welche die Welt der Moderne nicht bestimmt — was noch im Heideggerschen Abstoßen verschlossen blieb, öffnet sich damit als Verschiedenes. Und indem Boeder in jenem Ganzen, nach dem Anfangen fragend, die Metaphysik als Gestaltung der «conceptualen» Vernunft von jener Philosophie, welche eine Gestaltung der «natürlichen» und der «weltlichen» Vernunft war, unterschied, wird, was die Geschichte zur Welt der Moderne betrifft, auch die Rede von der Philosophie und der Vernunft hinfällig. Der *Topologie der Metaphysik*, in der dies getan ist, ließ Boeder die Darstellung der Besinnung der Moderne als eines geschlossenen Ganzen folgen (*Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Freiburg/München: Alber, 1988). Ebenso verweise ich auf das umfangreiche Werk Scheiers, der auf eigene Weise ebenfalls die Epochen der Metaphysik und das Denken der Moderne unterscheidend auseinanderlegt.

tion: Wie das Parmenideische Seiende *toto coelo* verschieden ist von dem, was Heidegger über Husserl unter diesem Titel kennt, so ist auch die Parmenideische *alêtheia* —die Wahrheit des Grundes, der im Seienden begriffenen *themis* - *toto coelo* verschieden von dem, was Heidegger *alêtheia* nennt— von der Lichtung des Ursprungs, in der sich die Bestimmung entzieht. Wo dagegen das Heideggersche Kontinuum von Metaphysik und Moderne kontinuiert wird —und Derrida sieht keinen Anlaß, damit zu brechen—, bleibt es, was die Vernunft anlangt, bei der harten Zumutung: Kein Anderes.

STEFAN WINTER

Universität Düsseldorf.